(B)
Philosophische Affekttheorien

(1) Das Problem wird exponiert: Das Sokratische Tugendwissen oder die kalte Raserei der Leidenschaft bei Euripides

> Ἰατρικὴ μὲν γὰρ κατὰ Δεμόκριτον σώματος
> νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται.
> Arzneikunst heilt des Leibes Krankheiten,
> Weisheit befreit die Seele von Leidenschaften.
> (Demokrit)[1]

Von einer philosophischen Theorie der Affekte zu sprechen, insbesondere von den Affekten in ihrem Verhältnis zur Vernunft, setzt voraus, daß sich die Individuen bis zu einem gewissen Maß als einheitliche Personen erfahren. Selbstbeherrschung impliziert schon vom Begriff her ein Selbst, das über sich verfügen kann. Solch ein Selbstverhältnis läßt sich bei Homer zum Beispiel noch nicht ohne weiteres entdecken. Die neuzeitliche Selbsterfahrung hat dieses Fehlen vermerkt - teils als geschichtsphilosophisches Faktum, teils auch als moralischen Mangel.
Schon Vico stellte die Heroen, die in den Homerischen Epen erscheinen, den Menschen späterer Zeiten gegenüber. Die Unterschiede in den Verhaltensstandards der Epochen interpretierte er im Rahmen seiner geschichtsphilosophischen Konzeption als funktional bestimmte Eigenschaften der Menschen in den verschiedenen Stadien der historischen Entwicklung. Die Völker der Frühzeit sind grausam und wild; ihre Handlungen sind von schwankenden Motiven und plötzlich sich wandelnden Gefühlen abhängig. Bei einigen Heroen kann man sehen, wie sie »eben noch erregt und leidenschaftlich, sich begütigen lassen und ruhig werden; andere, während der heftigste Zorn in ihnen kocht, bei der Erinnerung an etwas Trauriges sich in die bittersten Tränen auflösen.« Wieder andere, von tiefstem Schmerz bedrückt, verfallen beim geringsten freudigen Anlaß in völlige Heiterkeit, manche schließlich »ganz still und ruhig, werden bei dem unschuldigen Wort eines anderen, das ihrer Laune gerade nicht paßt, so entrüstet, und geraten in so blinde Wut, daß sie den, der es ausgesprochen hat, auf der Stelle mit dem gräßlichsten Tode bedrohen...«[2]
Diesen schwankenden Umgang mit dem Affekt -eine gewissermaßen noch unausgebildete Einheit der Person- bringt Vico auf den Gegensatz von Verstand und Gefühl:

> Solche rohen, unzivilisierten, wilden, stolzen, unbeständigen, unvernünftigen und unvernünftig hartnäckigen, leichtsinnigen und abgeschmackten Sitten (...) können nur Menschen angehören, die durch die Schwäche ihres Geistes wie Kinder, durch die Stärke ihrer Phantasie wie Frauen, durch die Wildheit ihrer Leidenschaften wie sehr heftige Jünglinge sind.[3]

---

[1] *Diels* (1956) II, 152, Fragm. 31
[2] *Vico* (1965) 316
[3] *Vico* (1965) 318

Könige beschimpfen sich gegenseitig und benutzen Ausdrücke, die »heutzutage kaum die Bedienten im Lustspiel«[4] verwenden würden. Kurz: Homer zeigt Charaktere, »deren bedeutendste so gar nicht zu unserem gesittet-bürgerlichen Wesen passen!«[5]

Dennoch urteilt Vico nicht vom überlegenen Standpunkt einer gradlinig entwickelten Zivilisation. Denn im heroischen Zeitalter haben sich die kreativen Kräfte der Menschheit entfaltet. Die Späteren, die gelernt haben, sich zu beherrschen und aus dem sinnlich Konkreten Allgemeinbegriffe zu abstrahieren, haben die lebendige Schöpfungskraft verloren. Die Philosophen, Metaphysiker, ordneten und kritisierten nur noch, was jene erfunden hatten.[6] So ist auch die Geschichte des Selbst bei Vico ganz im Sinne seiner allgemeinen Zyklentheorie dem menschlichen Lebensweg nachgebildet.

Dieses Bild des leidenschaftlichen, wenig selbstbeherrschten Heros klingt auch bei einem Autor des ausgehenden 19. Jahrhunderts nach, einem Autor, der in Sachen geschichtsphilosophischer Konstruktion allgemein als eher zurückhaltend gilt. Jacob Burckhardt sah in der psychischen Konstitution des Heros eher den moralischen Mangel. Damit widersprach er gleichzeitig einigen gängigen Idealisierungen des humanistischen Weltbilds. Der Baseler Professor ist eher verblüfft, wenn nicht gar erschüttert, angesichts der »naiven und oft höchst verbrecherischen Begehrlichkeit«[7] des heroischen Menschen, der ihm »keineswegs ein Ideal der Menschlichkeit« scheint. »All sein Tun und seine Leidenschaften gehen bis an die äußersten Grenzen; seine Idealität liegt in seiner schönen und frischen Erscheinung; dagegen ist er nicht heimgesucht mit Edelmut, sogenannter Würde oder moralischer Vollkommenheit; er stellt die völlig ungebrochene und naive Selbstsucht der menschlichen Natur dar...«[8]

---

[4] *Vico* (1965) 314

[5] *Vico* (1965) 315

[6] *"Die Vorsehung hat die menschlichen Angelegenheiten wohl gelenkt, indem sie im menschlichen Geist früher die Topik als die Kritik entwickelte, wie das erste ist die Dinge zu erkennen, das spätere sie zu beurteilen. Denn die Topik ist die Disziplin, die den Geist schöpferisch, die Kritik die, die ihn exakt macht, und in jenen Urzeiten mußten alle zum menschlichen Leben notwendigen Dinge erfunden werden, das Erfinden aber ist Sache des schöpferischen Geistes. Und wer darüber nachdenkt, wird finden, daß nicht nur die zum Leben notwendigen, sondern auch die nützlichen, bequemen, erfreulichen Dinge, ja sogar die überflüssigen Luxusdinge in Griechenland erfunden waren, bevor dort die Philosophen auftraten. Wir haben oben in den Grundsätzen gesagt, daß die Kinder eine große Fähigkeit zur Nachahmung haben, daß die Dichtung nichts ist als Nachahmung, daß die Künste nichts sind als Nachahmungen der Natur, also gewissermaßen reale Dichtungen. So gründeten die ersten Völker, als die Kinder des menschlichen Geschlechts, zuerst die Welt der Künste, dann gründeten die Philosophen, die lange Zeit später kamen, also die Greise der Völker sind, die Welt der Wissenschaften, dadurch ward die Gesittung tatsächlich beschlossen."* *Vico* (1965) 209

[7] *Burckhardt* (1930f) IV, 44

[8] *Burckhardt* (1930f) IV, 32

Auch für Burckhardt gilt: Der Heros ist der Mensch als Kind. Ganz unverstellt bringt er seine Wünsche und sein Verlangen zum Ausdruck, schimpft völlig ungeniert und läßt sich dabei derart gehen, »daß es ein Elend ist, es anzuhören«[9], höhnt, protzt, prahlt - darf dann aber schon mal die Courage verlieren und, wenn es sich so trifft, auch weinen. Sie sind eben: »wie Kinder«[10], die Heroen.
In unserem Jahrhundert hat man noch einmal die geschichtsphilosophische Perspektive auf die Heroen eingenommen. Anders aber als bei Vico zeigt sich in dieser Sicht der erste Akt einer zivilisatorischen Tragödie. Seit sich Selbstbeherrschung auf Ausbeutung des Menschen wie der Natur reimt, gilt Odysseus als der erste, noch unverstellte Darsteller in dieser Tragödie. In ihm erscheint der Kampf des sich erst noch bildenden Selbst mit der Natur. »Das Selbst trotzt der Auflösung in blinde Natur sich ab, deren Anspruch das Opfer stets wieder anmeldet«, schreiben Theodor W. Adorno und Max Horkheimer 1944 und fahren fort: »Aber es bleibt dabei gerade dem Zusammenhang des Natürlichen verhaftet, Lebendiges, das gegen Lebendiges sich behaupten möchte.«[11]
Das Selbst konstituiert sich aber, indem es sich opfert, indem es seine eigene innere Natur verleugnet. Die Individuen schneiden -glaubt man Horkheimer und Adorno- das Bewußtsein ihrer selbst als Natur, ihre Wünsche und Begierden, Affekte und Leidenschaften, ihr Triebleben, ab, um die außermenschliche Natur und andere Individuen beherrschen zu können.

> Die Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.[12]

Diese paradoxe Figur, im Opfer sich dem Opfer entziehen zu wollen, findet sich prototypisch im Heros ausgebildet.
Sowohl bei Vico und Burckhardt als auch bei Adorno und Horkheimer ist zweifellos das jeweilige Selbst-Bewußtsein ihrer Zeit der Filter, durch den sie die Homerischen Heroen betrachten. Doch kristallisiert sich ein Gemeinsames heraus, das von anderen -auch eher philologisch-wissenschaftlichen- Autoren bestätigt wird: Ein stabiles Selbst ist in der Welt des Epos erst noch im Werden; den Leidenschaften ist nicht zu trauen.[13] Die *sofia*, die bei Demokrit dann die Seele von

---

[9] *Burckhardt* (1930f) IV, 37
[10] *Burckhardt* (1930f) IV, 38
[11] *Adorno/Horkheimer* (1987) 77
[12] *Adorno/Horkheimer* (1987) 78
[13] Horkheimer und Adorno sprechen diese Voraussetzung ausdrücklich in Fußnote 5 des Odysseus-Exkurses an. Sie beziehen sich darin auf *Wilamowitz-Möllendorf* (1927): *"Noch ist das Subjekt nicht in sich fest identisch gefügt. Unabhängig von ihm regen sich die Affekte, Mut und Herz." Adorno/Horkheimer* (1987) 71, vgl. auch *Wilamowitz-Möllendorf* (1927) 189ff.

den Affekten reinigen soll, ist vorerst noch keine innerliche Kraft, sie kann höchstens als List auftreten. Odysseus, bekanntlich noch kein Philosoph, kann sich angesichts der Sirenen nicht selbst beherrschen; er muß sich am Mastbaum seines Schiffes festbinden lassen.

Die mangelnde Einheit des inneren Selbst zeigt sich schon in der Sprache.[14] So hatte Homer zum Beispiel noch keinen Begriff für das, was später »Seele« genannt wird. Zwar finden sich bei ihm drei Begriffe, die gemeinhin als »Seele« oder »Geist« übersetzt werden: *psyche*, *thymos* und *noos*, doch sind alle drei noch ganz partikular: voneinander unabhängige Wesenheiten, die darüber hinaus nach dem Modell körperlicher Organe gedacht werden.[15]

Noos bezeichnet das, was die Vorstellungen hervorbringt, das mehr Intellektuelle, *thymos* hingegen, was die Regungen verursacht, das mehr Emotionelle. Für beide zusammen existiert aber kein Oberbegriff, denn auch *psyche* ist ein eigenständiges »Organ«. *»Psyche«* meint nur das Lebensprinzip, dasjenige, was den Körper beseelt und was im Tode aus ihm verschwindet.

Wie sehr zum Beispiel gerade auch der *thymos* durch das Modell eines körperlichen Organs beeinflußt wird, läßt sich nicht zuletzt im Detail erkennen. So ist der *thymos* unter anderem der Sitz des Schmerzes; ein Schmerz zerreißt den *thymos* wie ein scharfes Schwert, das in die Eingeweide eindringt.

Dementsprechend kann es auch keinen inneren Zwiespalt in den Regungen geben. Der Altphiologe Bruno Snell schreibt dazu in seinem Buch *»Die Entdeckung des Geistes«*:

> Zwiespalt in der Seele gibt es bei Homer so wenig, wie es Zwiespalt im Auge oder Zwiespalt in der Hand geben kann. Auch hier bleibt, was man von der Seele aussagen kann, ganz in der Sphäre dessen, was für körperliche Organe gilt. Es gibt bei Homer nicht geteilte Empfindungen - erst Sappho spricht vom bittersüßen Eros. Homer kann nicht sagen »halb freiwillig, halb unfreiwillig«, sondern sagt ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ: »er war willig, aber der Thymos widerwillig«. Das ist kein Widerstreit in dem einen Organ, sondern ein Widerstreit zwischen dem Menschen und seinem Organ, wie etwa auch wir sagen: meine Hand wollte zufassen, aber ich hielt sie zurück. Zwei verschiedene Dinge oder Wesen handeln also verschieden. Es gibt deshalb bei Homer auch keine echte Reflexion, keine Zwiesprache der Seele mit sich selbst usw.[16]

Das seelische Organ *thymos* ist aber nicht die Quelle eigener Regungen. Die Homerischen Helden interpretieren, was ihnen da als Kraft zuströmt, als Einfluß äußerlicher Kräfte, als Eingebungen, als natürliche Geschenke eines Gottes. Auch wenn sie überlegen, wenn sie mit sich ringen, sind sie Kampfplatz der Götter. Die Triebe und Affekte werden nicht als Eigenes anerkannt, für das man sich verantwortlich fühlen müßte. Ebenso ist eine ungewöhnliche Willensanstrengung, ein außerordentlicher Akt der Selbstbeherrschung, Ergebnis göttlichen Waltens.[17]

---

[14] Zum folgenden vgl. *Snell* (1986) 13-29 "Die Auffassung des Menschen bei Homer".

[15] *Snell* (1986) 25

[16] *Snell* (1986) 27

Ein einheitliches Konzept der Seele, die sich prinzipiell vom Körperlichen unterscheidet, findet man erst bei Heraklit. Die Entscheidung zwischen zwei gleichwertigen Prinzipien oder Kräften thematisiert schließlich erst die griechische Tragödie.

Aber verweist das Fehlen sprachlicher Repräsentationen auch auf das Fehlen der Sache selbst? Ist nicht, obwohl die Überwindung der Affekte als Leistung fremder Kräfte verstanden wird, diese in Wirklichkeit nicht anders zu denken als eine uns geläufige Selbstbeherrschung auch?

Bruno Snell stellt eine ähnliche Frage für den Begriff des »Geistes«. Kann man sagen, daß die Griechen den Geist erst nach Homer entdeckt hätten oder daß er sich ihnen erst nach Homer offenbart hätte? Aber was heißt »entdeckt« oder »offenbart«? Der Begriff der Entdeckung scheint nahezulegen, daß das zu Entdeckende schon ungeschmälert vorhanden sei, bevor es aufgefunden wird, so wie der Kontinent Amerika auch schon existiert hat, bevor ihn Kolumbus für die Europäer zugänglich gemacht hat. Dies sei aber beim Geist gerade nicht der Fall gewesen.

Andererseits kann man schlecht behaupten, daß es nicht irgend etwas gegeben habe, das zumindest die Stelle dessen, was später »Geist« genannt wurde, eingenommen hätte. Ebenso mit der Seele. Snell folgert daraus:

> Wenn im Folgenden etwa behauptet wird, die homerischen Menschen hätten keinen Geist, keine Seele und infolgedessen auch sehr viel anderes noch nicht gekannt, ist also nicht gemeint, die homerischen Menschen hätten sich noch nicht freuen oder nicht an etwas denken können und so fort, was absurd wäre, nur wird dergleichen eben nicht als Aktion des Geistes oder der Seele interpretiert: in *dem* Sinn gab es noch keinen Geist und keine Seele. Das bedeutet weiterhin, daß der Frühzeit das Bewußtsein vom »Charakter« des einzelnen Menschen fehlt. Auch hier soll natürlich nicht geleugnet werden, daß feste Konturen die großen Gestalten der homerischen Gedichte umschließen. Aber die großartigen und typischen Reaktionsweisen werden nicht als »Charakter« in ihrer willensmäßigen und geistigen Einheit explizit gefaßt, eben nicht als persönlicher Geist und als persönliche Seele.[18]

Der gedachte Gegenstand und das den Gegenstand Denkende sind bei der Konstitution des Selbst wechselweise aufeinander verwiesen. Im Laufe des Prozesses werden nicht mit Hilfe eines für sich bestehenden Denkens nur neue Gegenstände angeeignet; das Denken selbst wird erst in der uns bekannten Form geschaffen. Snell geht aber nicht so weit, von einer »Erfindung des Geistes« zu sprechen. Seine terminologischen Überlegungen schwanken nur zwischen »Entdeckung« und »Offenbarung«.

---

[17] Vgl. *Snell* (1986) 28f, 118. Zur Konstruktion eines beherrschten und von seiner Umwelt distanzierten Selbst vgl. a. *Havelock* (1963) insbes. 145-164 und 197ff. Havelock sieht die Ursache für die psychische Veränderung in der Medienentwicklung, d.h. in der Erfindung der alphabetischen Schrift, und den Distanzierungstechniken, die sie erlaubt.

[18] *Snell* (1986) 10

Gerade im Falle des Selbst kann man aber, wenn man Snells Ansätze konsequent weiterdenkt, durchaus davon ausgehen, daß Homer und seine Nachfolger, die griechische Lyrik und Philosophie, indem sie versucht haben, sprachlich zu erfassen, was in ihnen vorgeht, diese innere Struktur und Bewegung mit konstituiert haben. Das Selbst ist ein »epistemisches Ding«, das im Bemühen es zu erforschen mit gesetzt wird, ein Interpretament, das auf das Geschehen projiziert wird, ihm Struktur verschaffen soll und dadurch das Selbstverständnis erschafft und auch das Handeln anleitet.

Wenn die philosophische Reflexion schließlich nach der Tugend der Besonnenheit, aber auch nach der der Tapferkeit fragt, wenn sie also -im Verständnis der Zeit- nach den Möglichkeiten der Vernunft, die Affekte zu beherrschen, fragt, dann ist sicherlich bei den realen Individuen solch ein bewußtes Selbstverhältnis schon entstanden. Und es ist mitentstanden, weil sie die affektiven Triebe nicht als fremde Kraft, als etwas, das in der Verantwortlichkeit anderer läge, betrachten, sondern es als Eigenes und damit als Geschehen im Bereich ihrer Selbstverantwortlichkeit anerkennen. Die philosophische Reflexion setzt hier an und will diesen Prozeß nun auf einer anderen Reflexionsebene noch einmal ein Stück weitertreiben. Indem sie vernünftig über die Fähigkeit der Vernunft nachdenkt, will sie sie -und das heißt ja sich selbst- stärken und damit die Tugend befestigen.

Der philosophischen Thematisierung der Tugenden geht aber auch eine inhaltliche Verschiebung im Gesamtverbund der allgemein akzeptierten Werte und Normen voraus. Besonnenheit war keine der heroischen Tugenden. Das Wort selbst findet sich in den Homerischen Epen überhaupt nur viermal und meint dann meist die Klugheit und Überlegtheit eines Helden in seinem eigenen Interesse, eine Eigenschaft, die -vor allem im Vergleich mit Mut, Geschicklichkeit in der Beherrschung von Waffen und der Fähigkeit der schlauen Planung- untergeordnet erscheint.[19]

Schon eher wird die Homerische Gesellschaft durch ihre Wertschätzung der Scham, der *aidos*, gekennzeichnet. Auch diese menschliche Eigenschaft ist aber vor allem eine Forderung der Schwachen, die die Heroen ignorieren dürfen.[20] Darüber hinaus gilt für *aidos* wieder, daß sie eher ein objektiver Zustand als eine persönliche Haltung bedeutet.[21]

---

[19] Vgl. *North* (1966) 3, auch: *"Most important of all, the choice of exemplars makes it clear that sophrosyne is not a 'heroic' virtue, since the to greatest fighting men of the Homeric epic, Achilles and Ajax, are the very ones who must notoriously lack the quality."* *North* (1966) 2

[20] *North* (1966) 7

[21] *"It is irrelevant that this saving power of restraint or compunction is never, in the epic, is linked with the word sophrosyne. The feeling is older than the word, and situations that in the* ILIAD *are are accounted for by the presence or absence of aidos (such as the conduct of Diomedes when insulted by Agamemnon) are interpreted in the forth century in terms of sophrosyne. The two qualities are by no means identical in nature or function (aidos, for example, is more a objective condition, sophrosyne more a personal attitude, aidos is felt in situations involving respect for and responsibility towards others, sophrosyne is more likely to be concerned*

Die Zentraltugend der Heroen ist die Tapferkeit. Die Karriere der *sophrosyne*, die in den folgenden Jahrhunderten einsetzt, geht zu Lasten der Tapferkeit und fällt zusammen mit dem Aufstieg der Polis. Helen North stellt dazu fest:

> Da die sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen in der griechischen Welt auf jeder Stufe ihrer Geschichte einen Bezug zur Entwicklung der sophrosyne haben, ist es nicht überraschend, daß die erste wichtige Bedeutungserweiterung und die ersten Zeichen eines hohen Werts, der dem Wort sophrosyne verliehen wird, erst mit dem Wachstum der Polis zu finden ist, der Polis, deren Überleben (sowohl ökonomisch als auch politisch) vom Wirken dieser Form der Vortrefflichkeit abhing.[22]

Daß die Wertschätzung von Besonnenheit und Mäßigung als moralische Tugend seit dem siebenten Jahrhundert ständig zunahm, wird sowohl ökonomische als auch soziale, politische und religiöse Gründe gehabt haben.
Im Vergleich mit einer anderen großen historischen Entwicklung lassen sich diese Gründe jedoch auf einen gemeinsamen Nenner bringen. Norbert Elias hat in seiner ausgreifenden Studie *»Über den Prozeß der Zivilisation«* die Veränderung von Verhaltenstandards in der Frühen Neuzeit zu beschreiben und zu analysieren versucht. Auch hier zeigte sich eine langfristige Verstetigung der affektiven Antriebe, insbesondere in Hinsicht auf die Dämpfung unvermittelter Gewaltbereitschaft. Elias brachte diese Entwicklung auf den Begriff der »Verhöflichung der Krieger«.[23] Man kann eine »Verbürgerlichung der feudalen Welt« hinzufügen. Beide Stichworte stehen für eine Gesellschaft, deren Aneignungsformen immer weniger auf außerökonomischer Gewalt beruhen und deren Strukturen sich unter dem Druck zunehmender Konkurrenz immer weiter ausdifferenzieren, immer komplexer werden.
Im Zuge der wachsenden gesellschaftlichen Komplexität wird jeder einzelne von einer zunehmenden Zahl anderer Individuen selbst in den simpelsten Verrichtungen seines täglichen Lebens abhängig. Das Verhalten aller muß immer feiner aufeinander abgestimmt werden, zudem immer gleichmäßiger und stabiler, kurz: kalkulierbarer werden. So muß nicht nur die Gewaltbereitschaft zurückgenommen, sondern das Verhalten generell bewußter reguliert werden. Fremdzwänge werden verstärkt in Selbstzwänge überführt, der Gefühlshaushalt wird in größerem Maße vereinheitlicht.[24]

---

with a conflict within the soul), but in so far as both tend to inhibit free indulgence in passion of any kind, they are undeniably akin." North (1966) 7

[22] *North* (1966) 3, s.a. 11ff und passim

[23] *Elias* (1969) II, 351ff, vgl. a. *Elias* (1983).

[24] Diese Vereinheitlichung ist nicht identisch mit der Überführung von Fremd- in Selbstzwänge: *"Extrem starken Formen der Selbstkontrolle begegnet man oft genug auf relativ frühen Stufen des Zivilisations-Prozesses (etwa dem schweigenden Ertragen schwerer Folterqualen bei Indianern, den Formen schwerer Selbstkasteiung im Mittelalter). Aber auf früheren Stufen gingen häufig extrem starke Selbstzwänge auf der einen Seite mit dem Vermögen zu einem extrem unkontrollierten Ausleben von Trieb- und Affektimpulsen oder mit extrem starken, vielleicht ge-*

Elias verdeutlicht das mit einem Bild, das Gleichnis und Beispiel zugleich ist:

> Man denke an die holprigen, ungepflasterten, von Regen und Wind verwüstbaren Landstraßen einer einfachen, natural wirtschaftenden Krieger-Gesellschaft. Der Verkehr ist, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ganz gering; die Hauptgefahr, die hier der Mensch für den Menschen darstellt, hat die Form des kriegerischen oder räuberischen Überfalls. Wenn die Menschen um sich blicken, wenn sie mit dem Auge Bäume und Hügel absuchen oder auf der Straße selbst entlang sehen, dann geschieht es in erster Linie, weil sie immer gewärtig sein müssen, mit der Waffe in der Hand angegriffen zu werden, und erst in zweiter oder dritter Linie, weil sie irgend jemandem auszuweichen haben. Das Leben auf den großen Straßen dieser Gesellschaft verlangt eine ständige Bereitschaft zu kämpfen und die Leidenschaften in Verteidigung seines Lebens oder seines Besitzes gegen einen körperlichen Angriff spielen zu lassen.
> Der Verkehr auf den Hauptstraßen einer großen Stadt in der differenzierteren Gesellschaft unserer Zeit verlangt eine ganz andere Modellierung des psychischen Apparats. Hier ist die Gefahr eines räuberischen oder kriegerischen Überfalls auf ein Minimum beschränkt. Automobile fahren in Eile hierhin und dorthin; Fußgänger und Radfahrer suchen sich durch das Gewühl der Wagen hindurchzuwinden; Schutzleute stehen an den großen Straßenkreuzungen, um es mit mehr oder weniger Glück zu regulieren. Aber diese äußere Regulierung ist von Grund auf darauf abgestimmt, daß jeder Einzelne sein Verhalten entsprechend den Notwendigkeiten dieser Verflechtung aufs genaueste *selbst* reguliert. Die Hauptgefahr, die hier der Mensch für den Menschen bedeutet, entsteht dadurch, daß irgend jemand inmitten dieses Getriebes seine Selbstkontrolle verliert.[25]

Mir scheint hier eine Entwicklung skizziert zu sein, die im kleinen Maßstab auch mit den Worten von Helen North angedeutet wird: Das Überleben der Polis ist durch das erfolgreiche Wirken der *sophrosyne* mitbedingt. Die Forderung nach Mäßigung, danach, das rechte Maß einzuhalten, die Extreme zu meiden, die zum erstenmal in den unheroischen Poemen des Hesiod aufscheint[26] und dann in der Aristotelischen Mesotes-Lehre kulminiert, bezeichnet eben jenes Verlangen nach Verstetigung und Kalkulierbarkeit des Verhaltens, das sich auch in der Frühen Neuzeit entwickelt hat.

Darin zeigt sich aber auch, daß die inhaltliche Umwertung, die die einzelnen Tugenden an sich und in ihrem Verhältnis zueinander erfahren haben, in engem Zusammenhang mit der Konstitution des antiken Selbst-Bewußtseins steht. Es sind zwei Aspekte einer Entwicklung. Beide Aspekte sind zudem Voraussetzung für die *philosophische* Thematisierung der Affektbeherrschung. Diese philosophi-

---

walttätigen Zwängen auf andere Menschen Hand in Hand. Als etwas summarische Zusammenfassung dessen, was sich bisher bei der empirisch-theoretischen Untersuchung zivilisatorischer Veränderungen über deren Richtung ergeben hat, kann man sagen, daß zu den Hauptkriterien für einen Zivilisations-Prozeß Veränderungen des sozialen Habitus der Menschen in der Richtung auf ebenmäßigere, allseitigere und stabilere Selbstkontrollmuster gehören. Ohne sich je von Fremdzwängen völlig loszulösen, gewinnen überdies im Zuge des menschlichen Zivilisations-Prozesses Selbstzwänge den Fremdzwängen gegenüber größere Autonomie. Das Gleichmaß der Selbstregulierung im Verhältnis zu allen Menschen und in fast allen Lebenslagen nimmt zu." *Elias* (1986) 386

[25] *Elias* (1969) II, 318f

[26] *North* (1966) 9

sche Thematisierung bezeichnet dann einen zweiten Schritt in der Entwicklung des Selbst, einen Schritt, der noch einmal über dessen schon erreichte begriffliche Vergegenwärtigung hinausgeht.

Für diesen zweiten, den philosophischen Schritt steht vor allem die Figur des Sokrates, deren Ansichten wir uns in erster Linie aus den frühen Dialogen Platons rekonstruieren müssen. So zeigt sich im Dialog *»Protagoras«* eine intellektualistische Position, nach der Affektbeherrschung rein auf die richtige Erkenntnis der erstrebenswerten Güter reduziert wird. Die Vernunft ist danach zu jeder Zeit in der Lage, die von ihr gesetzten Ziele zu verwirklichen; wo der Handelnde von seinen Affekten überwältigt erscheint, hat er sich -nach dieser Konzeption- in Wahrheit nur in der Wahl seines Ziels geirrt: *sophrosyne* ist nichts anderes als Weisheit.

So wird die Verinnerlichung der Affektkontrolle, die -modern gesprochen- Überführung der Fremdzwänge in Selbstzwänge von der Philosophie in Überschätzung ihrer eigenen Kräfte zunächst totalisiert.

Aber selbst, wo als Antwort auf Sokrates diese Art des vollkommen intellektuell und eigenverantwortlich gedachten Selbstverhältnisses wieder in Frage gestellt wird -und das ist bei seinem Zeitgenossen Euripides der Fall-, kann man die Problemstellung nur unter der Voraussetzung eines konsolidierten und in gewissem Maße den Individuen bewußten Selbst verstehen.

Sokrates und -als Antwort auf ihn- Euripides stecken das Feld ab, auf dem sich für die nächsten zweitausend Jahre auch der Kampf ihrer Nachfolger immer wieder abspielen wird. Es sind der Sokratische Optimismus einerseits, dem Affektbeherrschung nur eine intellektuelle Leistung, eine Frage der richtigen Erkenntnis, ist, und die Euripideischen Darstellungen der ungezügelten Leidenschaft, die nur Verheerung hinterläßt, andererseits, die zu vermitteln sich philosophische Affekttheorie in der Folgezeit immer wieder bemühen wird. Beide Positionen treten zunächst zwar nicht in einer durchgearbeiteten Form, in Gestalt einer komplexen Theorie, auf, dennoch läßt sich an ihnen schon der Keim der kommenden Entwicklung erkennen. Wie versucht wurde, dies begrifflich zu begründen, muß daher im folgenden untersucht werden.

(1.1) Sokrates oder der Messkünstler
Die intellektualistische Interpretation der *akrasia* als Irrtum

Platons *»Menon«* beginnt mit einer fundamentalen Frage, die die Titelfigur dieses Dialogs an Sokrates richtet. Es ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend und damit auch die Frage nach der Lehrbarkeit der Selbstbeherrschung. Genau genommen gibt Menon schon die dreigliedrige Alternative vor, als die sich der Antike die Frage nach der Herkunft der Tugend stellte. Sie ist entweder eine Eigenschaft, die dem Menschen von Natur aus zukommt, oder eine, die gelehrt und erlernt werden kann, oder auch eine, die man sich durch stetige Übung aneignet.[27]
Daß die Tugend einigen Menschen von Natur aus zukomme, ist die traditionelle Auffassung der Adelsethik gewesen, wie sie zum Beispiel noch bei Pindar erscheint.[28] Gegen sie opponieren sowohl die Sophisten als auch Sokrates und in deren Gefolge die gesamte überlieferte Philosophie der Antike.
Die ursprünglich sokratische Antwort, wie diese dreigliedrige Alternative zu entscheiden sei, findet sich am deutlichsten im *»Protagoras«*. Die beiden zentralen Diskutanten, um die sich die anderen Gesprächsteilnehmer nur lose gruppieren, sind Sokrates und eben jener Sophist Protagoras, nach dem der Dialog benannt worden ist. Daß die Tugend -und speziell auch *sophrosyne*, die Besonnenheit-

---

[27] *Men.* 70a; vgl. auch Aristoteles *EN* 1099 b9, 1103a 13-26, 1179 b20ff.

[28] *"Weisheit und Tüchtigkeit gehören für Pindar als echten Griechen untrennbar zusammen. Aber -und das scheidet ihn scharf von allem Rationalismus- der Mensch kann sie nicht aus eigener Kraft, nicht durch Lernen erwerben, sondern sie sind angeboren, sind eine Gabe der Gottheit. 'Tüchtig und weise* (ἀγαθοὶ καὶ σοφοί) *werden die Menschen aus göttlicher Kraft'* (κατὰ δαίμονα). *'Von den Göttern kommt menschlicher Tüchtigkeit* (βροτέαις ἀρεταῖς) *jegliche Fertigkeit, und weise* (σοφοί), *stark an Armen und wohlberedt von Natur sind die Männer durch sie.' Genauer ist die Arete dem Dichter die dem adligen Menschen angeborene in Anstand und Selbstzucht, Kraft und Energie sich äußernde und mit echter Frömmigkeit gepaarte Kalokagathia."* *Nestle* (1975) 164, vgl. a. *Jaeger* (1933ff) I, 282ff, *Schadewaldt* (1989) 224, ausführlicher *Lesky* (1976). Lesky weist vor allem darauf hin, daß diese Ergebnis der Abwehr neu aufstrebender Schichten ist: *"Nicht daß die in sich geschlossene Adelswelt geradezu von Vernichtung bedroht gewesen wäre: Teilhabe an ihren Gütern und Rechten forderte man, und Schichten erhoben diesen Anspruch, denen die geburtsmäßige Legitimation fehlte. Das konnte von aristokratisch-konservativem Denken nicht anders denn als letzte Bedrohung empfunden werden."* *Lesky* (1976) 67f. Die aufstrebenden Schichten meinten, Tugend durch Erziehung erwerben zu können. Das lehnte Pindar entschieden ab: Geburt ist alles, Erziehung wenig. *"Aus Pindars Überzeugung von der Bedeutung erbmäßiger Anlage mußte solcher Erziehungspessimismus mit Notwendigkeit hervorgehen. Er spricht ihn mit einer Schärfe aus, die uns verrät, daß hier nicht allein der Denker seine Einsicht kündet, sondern daß die erregte Stimme die Gegner treffen soll, die durch den Anspruch des Erlernten gleiches Recht mit dem Adel der Geburt verlangen."* *Lesky* (1976) 73. Für den Adel kann Erziehung allenfalls bedeuten, daß die natürlichen Anlagen, die ohnehin zur Reife kommen müssen, künstlich befördert werden, um ihre Entwicklung zu erleichtern und zu beschleunigen. Ähnlich, wenn auch schwächer und differenzierter: Theognis und Sophokles, vgl. *Lesky* (1976) 76-81.

keine natürlich gegebene Eigenschaft ist, darüber sind sich beide Seiten im Grunde einig, wenn Sokrates auch zunächst vorgibt zu glauben, daß die Tugend nicht lehrbar sei. Zweierlei scheint ihm dafür zu sprechen.[29]

Zum einen darf jedes erwachsene männliche Mitglied der Polis in ethischen und politischen Fragen in den öffentlichen Beratungen aktiv teilnehmen, ohne vorher eine besondere Ausbildung erfahren zu haben. Bei speziellen Sachproblemen aber, zum Beispiel, wie ein Haus zu bauen sei, stütze man sich nur auf den Rat eigens ausbildeter Fachleute. Der Brauch, daß im Bereich öffentlicher Angelegenheiten jeder ohne Rücksicht auf seine Vorbildung teilnehmen könne, müsse doch wohl so gedeutet werden, daß es in diesen Angelegenheiten keine speziell ausgebildeten Personen gebe - und dies sei nur verständlich, wenn hierbei nur Fertigkeiten ins Spiel kämen, die nicht erlernbar seien.

Zum zweiten weist Sokrates auf die Tatsache hin, daß selbst besonders kluge und tugendhafte Männer wie etwa Perikles ihren Kindern zwar in allen technisch-praktischen Angelegenheiten eine guten Ausbildung verschaffen, selbst aber nicht imstande seien, sie im ethischen Sinn zu besonders tüchtigen Menschen zu machen.

Damit überläßt es Sokrates im Vorfeld der eigentlichen Erörterung über die Lehrbarkeit der Tugend seinem Gesprächspartner Protagoras, die gemeinsame Grundlage ihrer Diskussion zu legen, und das heißt, die Frage zu entscheiden, inwiefern tugendhaftes Verhalten naturbedingt sei.

Protagoras' Antwort[30] -zunächst in Gestalt eines Mythos und dann in theoretischer Form gegeben- lautet, daß ein gewisses Maß an Rechtlichkeit und Scham (δίκη/αἰδώς) zwar jedem Menschen als Anlage mitgegeben sei, aber der Grad, inwieweit diese allgemeine Anlage einerseits im Prinzip ausbildbar sei und andererseits auch tatsächlich ausgebildet werde, unterscheide sich von Individuum zu Individuum.

Die Tugend selbst ist also keine Natureigenschaft, sie beruht aber auf einer Naturanlage, und zwar auf einer Anlage, die dem einzelnen Menschen *als Menschen* zukommt. Darüber hinaus ist sie lehr- und lernbar, weil das, was in jedem einzelnen als Möglichkeit vorhanden ist, ausgebildet und geformt werden muß. Tugend ist demnach nicht -wie die Adelsethik meinte- eine Natureigenschaft in dem Sinne, daß sie nur einer bestimmten Gruppe und zudem in voll ausgebildeter Gestalt schicksalsmäßig mitgegeben sei.

Die allgemeine Anlage ist dennoch nicht in jedem Individuum gleichermaßen vorgegeben. Daraus folgt, daß einige diese Disposition besonders gut und einige weniger gut zur Ausbildung bringen können, einige also tugendhafter und andere weniger tugendhaft werden. Deshalb können die Kinder eines besonders tüchtigen Vaters trotz guter Erziehung dennoch mißraten.[31]

---

[29] *Prot.* 319a - 320b

[30] *Prot.* 320c -328d

Wenn aber die Tugend nach Maßgabe der je bestimmten Voraussetzungen im Prinzip lehrbar ist, warum gibt es dann nicht von alters her besonderen Unterricht, um diese Fähigkeit zu entwickeln? Auf diese Frage antwortet Protagoras, daß das Vorbild eines speziellen Handwerks das falsche Modell sei, um die Genese einer so allgemeinen Eigenschaft wie der Tugend zu erklären; man bedürfe also eines ebenfalls allgemeineren Modells, wie zum Beispiel der Fähigkeit, griechisch zu sprechen. Die griechische Sprache lerne das Kind auch nicht von bestimmten Lehrern; vielmehr seien an der Ausbildung dieser Fähigkeit alle Menschen, angefangen bei den Eltern und der Amme, beteiligt. Genauso sei es bei der Tugend. Auch für sie gelte wie für den Erwerb der Muttersprache, daß das ganze Leben ein stetiger Lernvorgang sei.[32]

Und weil jedes Mitglied der Polis dieser allgemeinen Erziehung unweigerlich unterworfen sei, habe auch der mit den schlechtesten Anlagen, das heißt »der scheinbar ungerechteste Mensch innerhalb der gesetzmäßig erzogenen Menschheit«, mehr Tugend als jene Menschen, »die von Erziehung nichts wissen, keine Gerichte, keine Gesetze, keinen Zwang kennen, der sie nötigt sich unter allen Umständen der Tugend zu befleißigen, sondern die in völliger Wildheit leben...«[33] Da aber die Tugend in der Polis so allgemeine Wirkungen ausübt, ist es auch gerechtfertigt, daß jeder Bürger an den öffentlichen Beratungen teilnimmt.

Nach diesen Präliminarien kommt die Diskussion erst zu dem Punkt des eigentlichen Dissenses zwischen Sokrates und Protagoras: Er zeigt sich an der Frage nach der Einheit der *arete*. Auch für Protagoras stehen die fünf Haupttugenden Frömmigkeit, Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit in einem engen Verband. Um die Art dieses Zusammenhangs näher zu bestimmen, stellt Sokrates ihn zunächst vor eine doppelte Alternative. »Einheit« kann danach entweder ein Ganzes meinen, das aus verschiedenen Teilen besteht, oder auch eine Sache, die selbst ungeteilt ist, aber mit verschiedenen Namen belegt wird.[34] Als Protagoras sich für die erste Variante entscheidet, stellt ihn Sokrates vor die zweite Alternative, ob die gesuchten Teile verschiedenartig oder selbst gleichförmig seien, ob es sich also um Bestandteile eines organischen Ganzen oder eines bloßen Aggregats handele.

Protagoras entscheidet sich für die erste Option. Die Tugenden sind danach Teile eines organischen Ganzen, wie -so sein Beispiel- Augen, Nase, Mund und Ohren distinkte, aber funktional aufeinander verwiesene Teile eines Gesichts sind.[35]

Nachdem er Protagoras nun soweit festgelegt hat, versucht Sokrates den Sophisten in Widersprüche zu verwickeln und ihn dadurch von einer anderen Konzeption

---

[31] *Prot.* 327bc

[32] *Prot.* 325c ff, 327e/328a

[33] *Prot.* 327cd, vgl. auch *Prot.* 322e/323a.

[34] Die Vieldeutigkeit schon dieser Alternative zeigt *Graeser* (1993) 99f.

[35] *Prot.* 329c -330b

zu überzeugen. Dabei sind die vorgegebenen Modelle aber nicht besonders hilfreich. Denn es geht Sokrates keineswegs darum, gegen die Vorstellung eines Systems aus funktional verbundenen Teilen die Auffassung der Tugend als Aggregat durchzusetzen. Solch ein Aggregat ist ohnehin kein hilfreiches Modell, wenn es um menschliche Vermögen und nicht um dreidimensionale Körper geht. Wenn Gerechtigkeit, Weisheit und Besonnenheit völlig gleichartig sind, dann ist es sinnlos, verschiedene Vermögen gleicher Struktur anzunehmen, dann handelt es sich offensichtlich bei allen um dasselbe Vermögen.

Sokrates greift dann auch hinter die zweite Alternative auf die erste zurück.[36] Ihm geht es darum zu zeigen, daß es sich bei den verschiedenen menschlichen Tugenden in der Tat um ein identisches Vermögen handelt, das nur je verschiedene Bezeichnungen erhalten hat.

Das zeigt sich im Fortgang des Dialogs. Denn nun wird der Hauptakzent der Untersuchung auf die Frage gelegt, ob die Teile im Verständnis des Protagoras sich auch unabhängig voneinander in den Einzelseelen finden lassen. »Erlangen die Menschen«, fragt Sokrates, »von diesen Teilen der Tugend die einen diesen, die anderen jenen Teil, oder kommt man, wenn man *einen* erlangt hat, notwendig zugleich in den Besitz aller?« Und Protagoras antwortet, daß die Einzelteile durchaus unabhängig voneinander seien, viele Menschen »sind tapfer, aber dabei doch ungerecht, und andererseits gerecht, dabei aber doch nicht weise.«[37]

Diese Wendung des Dialogs destruiert nun aber auch das Modell, für das sich Protagoras ursprünglich entschieden hatte und nach dem sich Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit zur Gesamttugend verhalten sollten wie Mund, Nase und Ohren zu einem Gesicht. Denn ein Gesicht zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß nur in besonderen Ausnahmefällen eines seiner Teile fehlen kann, etwa beim Blinden oder beim Tauben.

Wenn es Sokrates nun im weiteren darum ginge aufzuzeigen, daß man keine der Tugenden besitzen könne, ohne auch gleichzeitig über die anderen zu verfügen, so wären immer noch mindestens zwei Antworten denkbar: Die erste erklärt die notwendige Verbundenheit aller Tugenden aus ihrer faktischen Identität, die zweite könnte sie als unterschiedene, aber separat nicht existenzfähige Teile der Tugend auffassen.

In diesem zweiten Fall wäre die notwendige Einheit der Tugenden aber durchaus mit dem Modell des Gesichts, auf das Protagoras zuerst festgelegt worden ist, vereinbar. Sokrates versucht allerdings im Fortgang zu beweisen, daß die Einheit im ersten Sinne zu verstehen ist.[38] Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerech-

---

[36] S.a. *Prot.* 349ab, wo die Alternative, um die es Sokrates geht, noch einmal klar formuliert wird.

[37] *Prot.* 329e

[38] *Graeser* (1993) 99 entscheidet hier anders: *"In diesem Dialog (d.h. im »Protagoras«, rz) werden zwei Weisen angedeutet, in denen Tugenden eine Einheit bilden können. Sie können in*

tigkeit und Frömmigkeit sind nur eine einzige Tugend mit verschiedenen Namen. Aber Sokrates begnügt sich nicht mit dieser Identifizierung. Denn liest man den Dialog von seinem Ende her, dann zeigt sich ein ganz besonderer strategischer Sinn in diesen Bemühungen um die Einheit der Tugend. Das Ziel ist, dieses einheitliche Vermögen auch als intellektuelles zu erweisen. Alle Tugenden sind letztlich eine Äußerung der Weisheit. Sie zu erlernen meint den Erwerb rationaler Fähigkeiten und allenfalls einiger technischer Fähigkeiten, wie sie beim Rechnen und Messen erforderlich sind. Wie die standesbedingte Naturverankerung der *arete* das eine Extrem auf der Skala der Möglichkeiten darstellt, so befindet sich diese intellektualistische Position am äußersten Punkt des entgegengesetzten Endes dieser Skala.

Um seine Gesprächspartner von dieser Position zu überzeugen, unternimmt Sokrates zwei Anläufe. Im ersten[39] beginnt er damit, jede Einzeltugend mit jeder anderen zu identifizieren, zunächst die Gerechtigkeit mit der Frömmigkeit, dann -und das interessiert im Rahmen der Affekttheorie mehr- die Besonnenheit mit der Weisheit. Er geht dabei von der Prämisse aus, daß bei Gegensatzpaaren der eine Pol immer nur *ein* Gegenteil haben könne: das Schnelle das Langsame, das Schöne das Häßliche, der hohe Ton den tiefen.

Nun führt er seinen Gesprächspartnern vor, daß man dem »Unverstand« (ἀφροσύνη) einerseits die Weisheit (σοφία) gegenüberstellt, andererseits aber auch den aus Besonnenheit begangenen Handlungen die aus Unverstand begangenen. Da der Unverstand aber nicht zwei Gegenteile (Weisheit *und* Besonnenheit) haben kann, muß wohl, was als zweierlei erscheint, in Wahrheit eins sein, müssen Weisheit und Besonnenheit identisch sein.[40]

Man muß an dieser Stelle nicht den Detailargumenten im Dialog nachgehen, auf die Fragwürdigkeit der Argumentation im einzelnen ist auch schon hingewiesen worden.[41] Diese Argumentationsstrategie wird ohnehin aus Gründen, die aus der Gruppendynamik des Gesprächskreises erwachsen, abgebrochen. Damit bleibt auch die Frage ungeklärt, ob Sokrates -wenn überhaupt- mehr gelungen wäre, als alle Einzeltugenden miteinander zu identifizieren. Denn der Beweisgang soll ja mehr leisten: Jede psychologische Schwäche, jede moralische Fehlleistung soll auf ein Versagen des vernünftigen Urteils zurückgeführt werden. Es ist aber durchaus nicht ersichtlich, wie diese Dominanz der Vernunft im ersten Beweisverfahren hätte aufgezeigt werden können.

---

dem Sinn eine Einheit bilden, daß sie ein und dieselbe Definition haben. Sie können aber auch in dem Sinn eine Einheit formen, daß sie sich wechselseitig implizieren. Sokrates' Auffassung scheint in die zweite Richtung zu weisen. Doch ist dieser Punkt keineswegs klar." Wenn sie Sokrates über die Tragweite der Unterscheidung überhaupt völlig im klaren war, dann scheint mir der Fortgang der Argumentation (*Prot.* 330b - 333d) genau auf das Gegenteil zu zielen.

[39] *Prot.* 330b - 333d

[40] *Prot.* 332a - 333b

[41] Vgl. zum Beispiel *Guthrie* (1975) 222 - 227, *Hare* (1990) 94f.

Interessanter ist daher der zweite Anlauf, den Sokrates nach einigen Abschweifungen und Exkursen anderer Art unternimmt. Gegen Ende des Dialogs versucht er zum zweiten Mal, den Kreis seiner Zuhörer davon zu überzeugen, daß Besonnenheit nichts anderes als das wohlgeleitete Wirken der Weisheit ist. Der Ausgangspunkt ist, daß Protagoras nun -wohl unter dem Eindruck des ersten Gesprächs mit Sokrates- zwar zugesteht, daß Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit und Weisheit eine einzige Tugend bilden, der Tapferkeit aber einen Sonderstatus einräumt. Sie sei eine eigenständige Tugend.
Um zu zeigen, daß der Tapferkeit solch eine eigenständige Position nicht zukommt, möchte Sokrates zunächst klären, wie das Verhältnis der richtigen Erkenntnis zu den Affekten überhaupt und nicht nur zur Furcht allein zu verstehen ist. Er stellt Protagoras zu diesem Zweck erneut vor eine Alternative. Die erste Position dieser Alternative interpretiert die Vernunft einerseits und Lüste und Leidenschaften andererseits nicht nur als entgegengesetzte Kräfte, sondern auch als Akteure in einem sozialen Herrschaftsverhältnis.

> Die meisten nämlich halten von der Erkenntnis nicht viel; sie meinen, sie sei nichts Starkes, Leitendes, Gebietendes und sie wollen sie nicht als etwas von dieser Art anerkennen, behaupten vielmehr, es komme oft genug vor, daß der Mensch die Erkenntnis zwar besitze, daß aber nicht sie über ihn die Herrschaft habe, sondern irgend etwas anderes bald Zorn, bald Lust, bald Unlust, zuweilen auch leidenschaftliche Liebe und oftmals Furcht, kurz sie denken von der Erkenntnis nicht besser als wie von einem Sklaven: in solchem Maße lassen sie sich von allen übrigen Seelenzuständen herumzerren.[42]

Dieser Auffassung stellt er nun die zweite Position gegenüber, nach der, »wer das Gute und Böse richtig erkennt, schlechterdings durch keine Gewalt dazu gebracht werden kann etwas anderes zu tun als was die Erkenntnis gebietet.«[43]
Nach der ersten Auffassung ist von den Lüsten überwältigt zu werden eine Willensschwäche, *akrasia*. Nach der zweiten, die unterstellt, daß das einmal als richtig und gut Erkannte auch automatisch ausgeführt werde, ist es eine schlichte intellektuelle Fehleinschätzung.
Die erste Position wird durch ein Bild erläutert: Die Entscheidungen des unbeherrschten Menschen werden von seinen Affekten kommandiert wie die Sklaven von ihren Herren. Denkt man dieses Gleichnis weiter, dann müsste sich dieses Verhältnis des Herrn zum Sklaven beim Selbstbeherrschten umkehren: Die Vernunft wird zum Herrn, der Trieb zu seinem Sklaven. Im Grunde ist dieses Verhältnis das für die Antike eigentlich geläufige. Der Herr, der dem Sklaven sagt, was er wie zu tun habe, ist die Inkarnation der Vernunft. Es ist daher nicht ohne Ironie, daß diese Vorstellung von Sokrates als Folie benutzt wird, um das genau entgegengesetzte Verhältnis darzustellen.[44]

---

[42] *Prot.* 352bc

[43] *Prot.* 352e, vgl. zum folgenden auch *Walsh* (1963) 4-27.

Dennoch kann man hierin schon eine Art von sozialem oder politischem Modell für das innere Verhältnis der Selbstbeherrschung sehen. Die Anspielung ist sicherlich zu knapp, um zu entscheiden, ob sie in diesem Fall nur die Funktion eines Gleichnisses oder schon mehr, nämlich echten Modellcharakter, hat. Ohnehin bezeichnet sie nicht die Position, die im weiteren entwickelt, sondern die, die bekämpft wird. Allerdings ist schon dieses knappe Beispiel das Indiz für eine weit verbreitete Praxis, bei der innere Verhältnisse nach dem Vorbild äußerer konstruiert werden.

Sokrates selbst vertritt hingegen die zweite Position, nach der, was als *akrasia* erscheint, als Irrtum zu verstehen ist. Um seinen Hörern diese These plausibel zu machen, unternimmt er zwei Argumentationsschritte. Im ersten will er zeigen, daß Selbstbeherrschung überhaupt nur als ein Urteil zu verstehen ist, im zweiten, wie es zu einem Verlust der Selbstbeherrschung, und das heißt -folgt man seiner Prämisse-, wie es zu einem Fehlurteil kommen kann.

Um die Urteilsförmigkeit oder zumindest die Urteilsbedingtheit der Affekte zu beweisen, stellt sich Sokrates zunächst auf einen hedonistischen Standpunkt.[45] Lust und Unlust vertreten dabei pars pro toto die Gesamtheit körperbedingter Antriebe, also auch die Affekte. Die Lust *als Lust selbst* ist nicht verwerflich, kein Übel, sondern gut. Wenn wir sie dennoch zuweilen als schlecht bezeichnen, dann nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen ihrer unangenehmen Folgen. Wein trinken ist zum Beispiel angenehm, daher gut. Schlecht sind hingegen die Folgen, die sich am nächsten Morgen oder im Alter zeigen, und zwar weil die Nachwirkungen des Weins dann Unlust bereiten. Aus einer Handlung folgt also etwas Angenehmes, eine Lust, und etwas Unangenehmes, eine Unlust. Der Lust aber folgt man, die Unlust versucht man zu meiden. Es gibt für Sokrates keinen Grund, warum man anders handeln sollte:

> Was ihr also für ein Übel haltet, das ist eben nichts anderes als die Unlust, und für ein Gutes nichts anderes als die Lust; denn ihr erklärt ja doch sogar den vorhandenen Lustzustand selbst für ein Übel, wenn er uns größerer Annehmlichkeiten beraubt als die sind, welche er selbst bietet, oder wenn er Unlust zur Folge hat, deren Maß das Maß der in ihm enthaltenen Lust übertrifft.[46]

Man kann nun nicht behaupten, die Erkenntnis des Guten sei von der Lust überwunden worden, denn sie selbst ist ein Gut. Von der Lust überwunden zu werden hieße dann, man sei durch das Gute an der Verfolgung dessen, was man als gut erkannt hat, gehindert worden, das Gute zwinge einen, das Schlechte zu tun - scheinbar ein Paradoxon. Die Auflösung des Paradoxons besteht darin, daß man im

[44] Vielleicht klingt in dieser auch noch etwas von einer Zeit nach, in der die innere Kraft in der Tat als äußere Person, als Dämon, als *alastor*, erfahren wurde.

[45] Zum Hedonistismus und inwiefern er die tatsächliche Position des historischen Sokrates gewesen sein kann vgl. *Sullivan* (1961), *Vlastos* (1969) 74ff, *Guthrie* (1975) 231ff.

[46] *Prot.* 354cd

Zustand angeblicher Willensschwäche eine Lust verfolgt, die eine heftigere Unlust nach sich zieht, die die mögliche, insgesamt größere Lust also gegen eine kleinere eintauscht.

Soweit nun die Rückführung der menschlichen Antriebe auf rein intellektuelle Erkenntnisleistungen. Im zweiten Schritt seiner Argumentation erklärt Sokrates dann, wie es zu einer Fehlleistung der Vernunft, also zum Irrtum, kommen kann. Da aber alle Handlungsantriebe schon auf intellektuelle Entscheidungen zurückgeführt worden sind, ist dies nun kein Problem mehr. Warum man bei praktischen Handlungen das kleinere Gut statt des größeren wählt, ist nicht anders zu erklären als theoretische Irrtümer auch: Man hat das kleinere nicht als kleineres erkannt. Der Grund liegt in der zeitlichen Differenz, die beide Güter voneinander trennt.

> Denn wollte einer einwerfen: Aber es ist doch, Sokrates, ein erheblicher Unterschied zwischen dem augenblicklich Angenehmen und demjenigen Angenehmen oder Unangenehmen, das erst in der Folgezeit liegt, so würde ich antworten: Aber was ist es anderes als Lust und Unlust, worin er liegt? Denn worin sollte er sonst liegen? Nein, wie ein des Wägens kundiger Mann mußt du das Angenehme und das Unangenehme, sowohl das nahe wie das ferne, übersichtlich zusammenordnen und auf die Wage legen und mir dann sagen, welche von beiden Seiten im Übergewicht ist.[47]

Sokrates beharrt hier darauf, daß die beiden zu vergleichenden Untersuchungsgegenstände von gleicher Art seien, beide sind Güter oder Lust. Daher könne man sie auch problemlos vergleichen. Man müsse bloß die verzerrenden Faktoren, die Macht des Scheins, mitberücksichtigen. Der zeitliche Abstand entstellt das wahre Maß der Lust. Sokrates verdeutlicht das an einem anderen Fall:

> Erscheinen euerem Gesicht die nämlichen Größen in der Nähe größer, in der Ferne kleiner, oder nicht? - Ja, werden sie sagen. - Und das Dicke und die Menge ebenso? Und die gleichen Töne aus der Nähe stärker, aus der Ferne schwächer? - Auch das werden sie bejahen. Hinge nun euer Wohlergehen davon ab, daß ihr die großen Entfernungen für euer Handeln wähltet, die kleinen aber miedet und unbeachtet ließet, worin müßtet ihr dann das Heil eueres Lebens finden? In der Meßkunst oder in der Macht des Scheins? Oder würde uns die letztere nicht irre führen und zur Folge haben, daß wir oftmals die wahren Verhältnisse völlig verdrehen und dann Reue empfinden über unser Tun sowie über unsere Wahl des Großen und Kleinen, während die Meßkunst dies Trugbild seiner Macht entkleiden und durch klare Feststellung des wahren Tatbestandes unserer an dieser Wahrheit festhaltenden Seele zur Ruhe verhelfen und so zur Heilbringerin für unser Leben werden würde? Würden die Leute zugeben, daß uns bei dieser Annahme die Meßkunst zum Glücke verhelfen würde oder etwa irgend eine andere Kunst?
> Nein, die Meßkunst, räumte er ein.[48]

Und genau so sei es bei Lust und Unlust, auch hier komme es darauf an, das Mehr und das Weniger gegeneinander abzuwägen. Damit beruhe auch das prak-

[47] *Prot.* 356ab
[48] *Prot.* 356ce

tische Handeln auf der Meßkunst und damit auf einer Kunst und einem Wissen (τέχνη καὶ ἐπιστήμη)[49], »und das Unterliegen im Kampf mit sich selbst ist nichts anderes als Unwissenheit, wie die Herrschaft über sich selbst nichts anderes ist als Weisheit.«[50]

Soweit die Argumentation. Aber hat Sokrates, was da als Quintessenz erscheint, wirklich bewiesen? Im Grunde hat er nicht widerlegt, daß es sich bei der Willensschwäche um zwei separate, miteinander ringende Kräfte handelt, auf der einen Seite die unterliegende, das vernünftige Urteil, auf der anderen die siegende, der Affekt. Er hat vielmehr das eine Modell nur durch ein anderes ersetzt, um *akrasia* im Rahmen seiner Urteilstheorie zu interpretieren. Im ersten Schritt hat er aber nicht -wie es eine konsequent stoische Theorie später tun wird- den Affekt oder die Lust mit einem Urteil identifiziert. Lust und Unlust oder eine Leidenschaft bleiben weiterhin separate Entitäten, wenn auch unklar ist, welcher Art. Was sich in der Sokratischen Konzeption als *akrasia* gegenübersteht, sind zwei prinzipiell gleichartige Einheiten, die sich beide sowohl aus einem Lust- oder Affektanteil als auch aus einer Urteilskomponente zusammensetzen. Jeder Trieb ist eine immer schon beurteilte Kraft. Ob er richtig urteilt oder sich irrt, der Handelnde entscheidet sich immer aufgrund einer rationalen Einschätzung seiner Lüste und Leidenschaften.

Diese Vermittlung der Entscheidung durch ein Urteil wird im zweiten Teil der Argumentation mit Hilfe eines Modells erklärt, dem Modell visueller Wahrnehmung. Man kann an dieser Stelle übrigens durchaus schon von einem Modell sprechen, wenn auch von einem noch wenig ausgearbeiteten: Größe, Umfang und Zahl von Gegenständen erscheinen verzerrt, wenn man sie aus der Ferne wahrnimmt. Diese Täuschungen lassen sich durch ein rationales Verfahren (*episteme*), das sich einer speziellen Kunst (*techne*) bedient, ausgleichen. Indem man Maßstäbe an die Gegenstände anlegt und sie so messend vergleicht, kann unabhängig von der Distanz die wahre Größe der Dinge ermittelt werden. Die Meßkunst (μετρητική) überwindet die Macht des Scheins.

So soll es auch beim Vergleich der konkurrierenden Lüste sein: »Da sich aber das Heil des Lebens uns als abhängig erwies von der richtigen Wahl der Lust und Unlust nach Maßgabe des Mehr oder Weniger und des Größeren und Kleineren, mag es nun ferner sein oder näher, erscheint da nicht auch sie (die Wahl) erstens als eine Meßkunst, da Überschuß, Mangel und gegenseitige Gleichheit den Gegenstand ihrer Erwägungen bildet?«[51]

Räumliche Distanz wird zum Vorbild für zeitliche, visuelle Wahrnehmung zum Modell des inneren Empfindens. Zwar will Sokrates nur die allgemeine Eigenschaft räumlichen Messens übertragen, daß hier Größen miteinander verglichen

[49] *Prot.* 357b
[50] *Prot.* 358c
[51] *Prot.* 357ab

werden[52], dennoch ist damit implizit unterstellt, daß räumliche und zeitliche Differenzen von gleicher Art sind und ebenfalls daß Gefühlswahrnehmungen wie visuelle zu behandeln sind.

Dieses Modell des Meßkünstlers ist in gewisser Hinsicht eine Ermächtigung des einzelnen. Die Sophistik hatte von der Unterschiedlichkeit der Verfassungen in den verschiedenen Staaten auf ihre Willkürlichkeit geschlossen. Protagoras selbst vertritt eine eher gemäßigte Variante dieser Auffassung.[53] Im *»Theaitetos«* wird berichtet, er sei der Meinung gewesen: »...was einem jeden Staate gerecht und gut scheint, das ist es auch für denselben, solange er bei dieser Meinung bleibt.«[54] Zwar können die Menschen ohne Staat und ohne darin geltende Gesetze nicht leben, da in einem verpflichtungsfreien Urzustand der Kampf aller gegen alle zerstörerisch für jeden einzelnen ausgehen würde[55], dennoch ist die inhaltliche Bestimmung von keiner höheren Instanz vorgegeben.[56] Das bedeutet für Protagoras nicht, daß es nicht bessere und schlechtere Verfassung gibt, es bedeutet aber, daß kein absoluter Maßstab jenseits menschlicher Praxis existiert, an dem man sich orientieren könnte.

Die Unterschiedlichkeit der inhaltlichen Bestimmungen, der Normen, der Sitten und Gebräuche, die in einer Polis herrschen, bedingen aber auch das Leben und die Erziehung ihrer Mitglieder. Man kann daraus folgern, daß die Tugend des einzelnen von der Verfassung der Polis abhängig ist.[57]

Wenn Sokrates praktisches Handeln überhaupt und die Fähigkeit zur Selbstbeherrschung im besonderen allein von einer rationalen Technik abhängig machen will, gewinnt der einzelne dadurch eine größere Unabhängigkeit von der Polis.[58]

---

[52] *Prot.* 357b

[53] Viel radikalere Positionen werden in verschiedenen Richtungen, z.B. von Antiphon und von Callicles und Thrasymachus, vertreten, vgl. *Jaeger* (1933ff) I, 409ff und *Graeser* (1993) 70-80.

[54] *Theait.* 167c, s. a. *Diels* (1956) II, 260 (A 21a).

[55] Das zeigt ja schon *Prot.* 322b ff.

[56] *"Das also, was nach Protagoras das ganze Leben der Menschen bestimmt, ist der Nomos. Dieser ist aber für ihn nicht mehr, wie für Pindar, die über Göttern und Menschen thronende, unverbrüchliche, ewige Weltordnung, sondern der Nomos ist ihm verblaßt zu einem rein formalen Prinzip, das einer leeren Hülse gleicht und seine Bedeutung erst durch seinen materialen, konkreten Inhalt erlangt. Dieser Inhalt ist aber durchaus Menschenwerk."* *Nestle* (1975) 288, vgl. a. *Graeser* (1993) 30-32.

[57] *"Die Bildungsidee der Sophisten bedeutet einen Höhepunkt in der inneren Geschichte des griechischen Staates. Zwar hatte er nun schon seit Jahrhunderten die Form des Daseins seiner Bürger bestimmt, und sein göttlicher Kosmos war von der Poesie aller Arten gepriesen worden, aber noch niemals war das unmittelbare Erziehertum des Staates auf so umfassende Weise dargestellt und begründet worden. Die Bildung der Sophisten war nicht nur einem praktischen politischen Bedürfnis entsprungen, sie nahm den Staat bewußt als Ziel und idealen Maßstab aller Erziehung, und in der Theorie des Protagoras schien es, als ob der Staat schlechthin die Quelle aller erzieherischen Kräfte, ja eine einzige große erzieherische Veranstaltung sei, die alle ihre Gesetze und sozialen Einrichtungen mit diesem Geiste durchdringt."* *Jaeger* (1933ff) I, 405f

Jedes Individuum lenkt seine Handlungen nach Maßgabe vernünftiger Entscheidungen. Verliert es die Selbstbeherrschung, ist das nicht die Folge äußerer Kräfte, auch nicht die Folge unheilvoller Gewohnheiten und Übungen, die durch den *nomos* der Polis bedingt wären, sondern allein ein individuell zu verantwortender intellektueller Irrtum, der auch individuell wieder zu korrigieren wäre. So zeigt sich hier -gerade in Zeiten der politischen Krise- die Möglichkeit des einzelnen, sich mit Hilfe eines übergeordneten Vermögens auf sich selbst zurückzuziehen.[59]
Die gesamte Argumentation, daß Willensschwäche nichts anderes als fehlgeleitete Erkenntnis sei, hat nicht erst Aristoteles zu Einwänden provoziert[60], zu sehr

---

[58] Vgl. a. *Jaeger* (1933ff) II, 103ff, der aber bezeichnenderweise das Akrasia-als-Irrtum-Problem im *"Protagoras"* wenig beachtet.

[59] In einem anderen der frühen Platon-Dialoge wird das Problem individueller Selbstbeherrschung, das hier im Protagoras isoliert für sich behandelt wird, allerdings schon direkt im Zusammenhang mit der rechten Herrschaft im Staat gestellt. Im *Gorgias* schreitet Sokrates vehement gegen Kallikles ein, der behauptet: *»... Üppigkeit, Zügellosigkeit und Freiheit, wenn ihnen alle Hilfsquellen offenstehen, das ist Tugend und Glück.«* (492) Sokrates insistiert darauf, daß zum Glücklichsein gehört, *»daß man maßvoll ist und die Gewalt über sich selbst hat, indem man die Lüste und Begierden in sich beherrscht«* (491), und dies erst recht beim Herrscher eines Staates. In das Staatsproblem ist der ganze Dialog, dessen engeres Thema die Rhetorik ist, eingebettet, denn Rhetorik sei, was die Menschen verderbe, weil es ihnen nur unbegründet schmeichele. Ihr Gegenstück sei die Politik, bzw. einer ihrer Teilbereiche, die Rechtspflege, eine Kunst, die die Menschen wirklich bessere. Um sie ausüben zu können, muß man aber selbst schon gerecht und besonnen sein. Diese Tugenden machen auch glücklich.
Die Überzeugungskraft der Beweise ist eher mager, was diesen Dialog generell auszeichnet (vgl. die Diskussion zwischen *Stemmer* (1985) und *Römpp* (1986)). Abgesehen von einem Analogieschluß, nach dem eine tugendhafte Seele, genau wie etwa ein gesunder Körper, geordnet und wohlgestaltet sein muß, und dies eben Besonnenheit sei, abgesehen von diesem Analogieschluß also, findet sich hier nur eine Passage über die notwendige Einbettung des Einzelnen in die Gesellschaft:
»Das scheint mir das Ziel zu sein, auf das man hinblicken muß, um richtig zu leben, und darauf muß man all sein Tun, sowohl die eigenen Bestrebungen wie die des Staates, hinrichten, daß Gerechtigkeit und Besonnenheit sich dem beigeselle, der glücklich leben will; die Begierden aber darf man nicht ungezügelt walten lassen und sich nicht auf ihre Befriedigung verlegen, ein endloses Unheil, ein Leben wie das eines Räubers. Denn ein solcher Mensch ist weder bei einem anderen Menschen beliebt noch bei Gott, denn er ist keiner Gemeinschaft fähig; wem aber das Gefühl der Gemeinschaft fehlt, bei dem kann von Freundschaft keine Rede sein. Es sagen ja doch die Weisen, mein Kallikles, daß die Gemeinschaft und Freundschaft und Wohlverhalten und Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deshalb nennen sie dies Weltganze Weltordnung, mein Freund, nicht aber Unordnung und Zuchtlosigkeit.« (507f) Vgl. auch *Römpp* (1986).
Das Problem heißt: gesellschaftliche Synthesis. Der hier auftretende 'Sokrates' ist schon sehr viel »platonischer« als der im *Protagoras*, der durchaus -anders als der aus dem *Gorgias*- gutwillig unterstellt, daß die Lust das Gute sei. Über die Einheitlichkeit des Seelenbegriffs in den frühen Platon-Dialogen vgl. etwa *Robinson* (1970) 3-20.

[60] *"Nun kann man fragen, wie jemand ein richtiges Urteil haben und doch ein unbeherrschtes Leben führen könne. Nun, bei klarer Erkenntnis, so sagen manche, sei dies unmöglich, denn*

scheint sie der alltäglichen Erfahrung zu widersprechen, als daß sie überhaupt viele Anhänger gefunden haben könnte.[61]

Aber schon im Rahmen des Meßkünstler-Modells lassen sich bestimmte Einwände machen. Sokrates scheint davon auszugehen, daß der Irrtum des Willensschwachen nur solche Gründe hat, die auf die unzureichende intellektuelle Beherrschung einer Technik zurückgeht - daß man sich also »vermißt« oder »verrechnet«. Aber auch die Annahme, daß eine äußere Instanz -wie zum Beispiel ein Affekt- das Urteilsvermögen stören kann und der Irrtum daraus resultiert, bliebe durchaus innerhalb der Plausibilität dieses Modells. Hier wird die Kritik Platons ansetzen.

Die erste uns bekannte Antwort auf Sokrates bringt aber noch einen anderen Einwand vor. Euripides nämlich stellt die Prämisse in Frage, nach der jede rationale Erkenntnis automatisch handlungsbestimmend ist. So ist es durchaus vorstellbar, daß ein Handelnder sich vollkommen über die jeweilige Größe der alternativ zu wählenden Güter im klaren sein kann und sich dennoch zuungunsten des Besseren entscheidet. Die Differenz zwischen der richtigen Erkenntnis und dem ihr gemäßen Handeln kommt bei Sokrates nicht in den Blick.

---

es sei unfaßbar, so meinte Sokrates, daß klare Erkenntnis im Menschen sein und dann doch etwas anderes die Oberhand über sie gewinnen und sie wie einen Sklaven willenlos umherschleppen könne. Sokrates war ja überhaupt ein völliger Gegner unserer Theorie, denn es gebe gar keine Unbeherrschtheit: wenn jemand dem, was er für das Beste hält, zuwider handle, so handle er nicht auf Grund eines Urteils, sondern infolge von Unwissenheit. Nun, diese Theorie widerspricht ganz augenscheinlich den Erfahrungstatsachen und man muß eben bei dieser seelischen Gegebenheit, falls das Handeln infolge von Unwissenheit geschieht, untersuchen, auf welche Weise diese Unwissenheit hier zustande kommt. Denn dies ist klar: wer ein unbeherrschtes Leben führt, ist nicht schon der Meinung so handeln zu müssen, bevor er in diesen Zustand gerät." *EN* 1145b 22-32, vgl. a. *EN* 1144b 17ff.

[61] *Dodds* (1970) schreibt zu Sokrates' Ausführungen: *"Es ist unwahrscheinlich, daß eine solche Argumentationsweise den einfachen Mann beeindruckte. Der Grieche hatte immer die Leidenschaft als etwas Mysteriöses und Erschreckendes erlebt, als eine Kraft, die in ihm war und eher ihn besaß, als daß er sie beherrschte. Gerade das Wort »pathos« kann das bezeugen. Wie sein lateinisches Äquivalent »passio« bezeichnet es etwas, das einem Menschen »zustößt«, dessen passives Opfer er ist."* (98), vgl. a. *Jaeger* (1933ff) II, 116.

(1.2) Euripides' Kritik an Sokrates

Die erste uns überlieferte Kritik am Sokratischen Tugendwissen wurde nicht im Rahmen eines philosophischen Dialogs geäußert. Sie fand in einem anderen Medium statt: in den Tragödien des Euripides. Der veränderte Standpunkt bedeutet aber keineswegs mangelnde Kompetenz. Ohnehin stehen Tragödie und Moralphilosophie in einem engen Verhältnis zueinander, bei Euripides aber in besonderem Maße.[62] Der »szenische Philosoph« -wie Athanaios ihn nannte[63]- hat wohl unter anderem bei Anaxagoras und Prodikus, aber auch bei Protagoras und Sokrates selbst gehört. So sind denn seine Stücke immer auch als Beiträge zu den philosophischen Problemen seiner Zeit gedeutet worden. Zwei der Tragödien, die *»Medea«* von 431 und der *»Hippolytos«*, 428 zum erstenmal aufgeführt, thematisieren ausdrücklich die Frage der Willenschwäche, den Kampf der Leidenschaften mit der Vernunft.[64] Nichts liegt also näher, als sie in einen Diskussionszusammenhang mit der Sokratischen Auffassung von der *akrasia* als Irrtum zu stellen.[65]

---

[62] *"Euripides führt das Moralbewußtsein in eine neue Krisis: da er das Moralische auf das persönliche Empfinden gründet, gibt er es dem schwankenden Subjekt preis. Die Werte werden problematisch, die Menschen labil. Auf anderer Stufe begegnet uns, was wir schon aus der frühen Lyrik kennen: Wie dort die alte Sicherheit der Wertvorstellungen, geht hier die seit Solon im Recht gefundene Festigkeit der Attiker verloren. Das dramatische Widerspiel der Kräfte löst sich auf in eine Diskussion unter Menschen, denen ihr eigenes Leben fragwürdig wird. So spielt die Tragödie hinüber zum moral-philosophischen Dialog.*
Damit erfüllt sie ein Gesetz der griechischen Geistesgeschichte; auch die übrigen großen Dichtgattungen waren Wegbereiter rationaler Betrachtung. Das Epos führte zur Historie; die theogonische und kosmogonische Dichtung löste sich auf in die ionische Naturphilosophie, die nach der arche, dem Grund und Anfang der Dinge, fragt; aus der lyrischen Poesie entwickelte sich das Fragen nach Geist und Sinn. Wie die Tragödie fragt die attische Philosophie nach dem Handeln des Menschen, dem Guten." Snell (1986) 124

[63] Zit. n. *Burckhardt* (1930f) III, 229. Burckhardt selbst, der den Charakterdarstellungen des Euripides wenig gesonnen ist, meint, dieser philosophiere *"gerne im Sinne der Sophistik und zumal auch des Anaxagoras"*, und Helenas Entschuldigungsrede an Menelaos in den Troaden bezeichnet er als *"ein rechtes Paradigma frecher Sophistik"*. III, 229. Ganz generell soll hier nicht auf den Streit eingegangen werden, ob Euripides nun Dichter oder Denker oder mehr Dichter als Denker oder mehr Denker als Dichter war. Hier ist nur von Interesse, daß zum Affektproblem in seinen Werken eine eigene Position durchschimmert. Dies aber ist unumstritten.

[64] *Lesky* (1956) etwa prägt für sie sogar den Terminus "Thymos-Tragödien" (170) und bemerkt: *"In diesem Abschnitt seines Schaffens* (d.h. z. Zt. der "Medea" und des "Hippolytos") *fesselten ihn die Probleme menschlicher Leidenschaft, in der wägende Ratio überwältigt und tragisches Schicksal geboren wird."* (168)

[65] Vgl. z. B. *Dodds* (1970) 98f, *Reinhardt* (1968) 519, *Snell* (1948), *Snell* (1986), *Walsh* (1963). Zum Problem, inwieweit Euripides' Ansichten vom Standpunkt seiner Figuren zu trennen sind, s. *Dodds* (1968) 61-64.

(1.2.1) Kypris' Zorn

Phaidra und Hippolytos

Im *»Hippolytos«* findet sich eine Passage, die geradezu als Antwort auf Sokrates geschrieben zu sein scheint.[66] Und zwar klagt Phaidra:

> Ihr Frauen von Trozen, die ihr vom Land des Pelops
> den letzten Vorhof hier bewohnt: Ich sann schon oft,
> aus andrem Grund, in langen Nächten, nach, wodurch
> der Menschen Leben eigentlich verdorben wird.
> Ich glaube, nicht gemäß dem Wesen des Verstandes
> tut man das Schlechtere, denn viele Menschen können
> vernünftig sein. Nein, *so* muß man es schauen: Wir
> verstehen wohl das Gute und erkennen es,
> doch setzen es nicht in die Tat um, teils aus Trägheit,
> teils, weil dem Ehrenwerten andere Freuden wir
> vorziehen. Viele Freuden schenkt das Leben, Schwatzen
> und Müßiggang, die liebe Not, und das Gefühl
> der Scham. Das gibt es doppelt: Eines ist nicht schlecht,
> das andre lastet auf den Häusern. Wäre klar
> der echte Wert, so trügen zwei nicht *einen* Namen.[67]

Phaidra scheint hier zunächst nur der allgemein verbreiteten Meinung Ausdruck zu geben, also gerade der Auffassung, die Sokrates zu bekämpfen versucht. Wir kennen das Gute durchaus, tun es aber nicht. Statt dessen folgen wir unseren Lüsten und Leidenschaften.

Phaidras Worte sind die Bilanz ihres eigenen Geschicks. Sie ist die Frau des in Verbannung lebenden Königs Theseus. Zu Beginn des Stücks befindet sie sich in einem heftigen inneren Konflikt. Denn einerseits ist sie in Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytos, dem Kind Theseus' aus erster Ehe, entbrannt, andererseits ist ihr deutlich bewußt, daß sie diesem Gefühl nicht nachgeben darf. Denn ihre Erziehung und der Ehrenkodex, an den sie glaubt, verbieten es, dieser Liebe anderen gegenüber auch nur Ausdruck zu verleihen.

In dem nun folgenden Kampf zwischen den Normen, denen zu folgen der Verstand gebietet, und dem drängenden Gefühl erringt die Liebe zunächst einen Teilerfolg. Phaidra braucht zumindest einen Menschen, dem sie erzählen kann, wie es um sie steht. Sie offenbart sich ihrer Amme.

Die uns überlieferte Fassung der Tragödie, die auch den Titel *»Der bekränzte Hippolytos«* trägt, ist eine gemilderte Bearbeitung des Stoffes, den Euripides schon einmal einige Jahre zuvor auf die Bühne gebracht hatte. Diese erste Version, *»Der verhüllte Hippolytos«*, ist leider nicht mehr erhalten, jedoch hat sie, soweit man weiß, den inneren Konflikt der Phaidra noch pointierter dargestellt. In der ersten Bearbeitung des Themas soll sie ihre Liebe dem Hippolytos selbst gestanden haben und von ihm in der direkten Konfrontation empört zurückgewiesen worden sein.

---

[66] Eine überauf informative Detailuntersuchung des *"Hippolytos"* findet sich bei *Knox* (1968).

[67] *Euripides* (1972ff) II, 131, *Hipp.* 373-387

Auch in der uns bekannten Fassung erfährt Hippolytos von den Gefühlen seiner Stiefmutter, wenn auch nicht von ihr persönlich, sondern durch die Indiskretionen der Amme. In bester Absicht handelnd, erzählt die Amme dem jungen Königssohn alles, was sie unter dem Siegel der Verschwiegenheit von Phaidra erfahren hat. Doch Hippolytos zeigt kein Verständnis, ist entsetzt über das, was er hört, beschimpft die Amme, verachtet Phaidra und steigert sich in eine grobe Schmähung der Frauen überhaupt hinein. Allein ein Gotteseid, den er der Amme im voraus leisten mußte, hindert ihn daran, seinem Vater alles zu erzählen.

Die Folgen der Indiskretion sind dennoch verheerend. Denn Phaidra fühlt sich nun zum Äußersten gezwungen. In Angst, daß ihre Schande öffentlich werden könnte, zudem so sehr von ihrer Leidenschaft bedrängt, daß sie ihr nicht anders Einhalt zu gebieten vermag, wählt sie selbst den Tod. Doch ihre Ehre meint sie dadurch allein nicht retten zu können. Sie will mit ihrem Tod gleichzeitig auch eine bestimmte Interpretation der Ereignisse festschreiben. Auf einer Abschiedstafel beschuldigt sie Hippolytos, er habe sie entehrt. Auf diese Weise verbindet sie ihre Rache an Hippolytos, der ihre Liebe so schroff zurückgewiesen hat, mit dem Versuch, ihre eigene Ehre zu retten, indem sie die Schuld ihrem Stiefsohn anlastet.[68]

Als Theseus den Abschiedsbrief seiner Frau entdeckt, rast er vor Zorn: Hippolytos wird verbannt, von seinem Vater zu Tode verflucht.

Der Sohn, der sich nicht verteidigt, weil er sich an den Eid gebunden fühlt, kann nichts anderes tun, als an die Urteilskraft seines Vaters zu appellieren; er bittet zu warten »auf die Zeit, die Zeugnis gibt« für ihn, sich anderer Mittel zu bedienen, um erst kühl zu prüfen, was wirklich geschehen ist: »Du prüfst den Eid, mein Wort, die Seherspruche nicht / und treibst mich ohne rechtes Urteil aus der Heimat?«[69]

Aber Theseus hört nicht auf die Mahnungen. So wird auch er zum Opfer seines blinden Affekts. Er bittet seinen Vater Poseidon, ihm einen Wunsch zu erfüllen und seinem Sohn ein tödliches Unglück zu senden. In der Tat gehen Hippolytos auf der Reise in die Verbannung die Pferde durch. Scheu gemacht von den Naturgewalten, die Poseidon in Gestalt seines heiligen Stieres schickt, kann er, der sonst als erfahrener Rossebändiger und Wagenlenker gilt, seine Tiere nicht länger zügeln: Bei der wilden Jagd des Gespanns bricht das Wagenrad an einem Felsen, Hippolytos verfängt sich in den Zügeln und wird von den Pferden zu Tode geschleift.

---

[68] Phaidra rechtfertigt ihr Verhalten u.a. mit den Worten: *"Doch / mit meinem Tod will einem andren noch Verderben / ich bringen: Wissen soll er, daß er meine Not / niemals verachten darf! Trägt er an meinem Schmerz / erst mit, so wird er schon Bescheidenheit erlernen."* *Euripides* (1972ff) II, 151, *Hipp.* 721-31. Auch *Lesky* (1956) 167 betont: *"Scham treibt sie, die Hülle des Todes über ihre furchtbare Blöße zu ziehen, aber ihre Liebe ist noch lebendig und begehrt als Haß das Leben des anderen."*

[69] *Euripides* (1972ff) II, 169, *Hipp.* 1050-55

Als der Sterbende zu seinem Vater zurückgebracht wird, erscheint auch die Göttin Artemis und enthüllt Theseus das wahre Geschehen:

Vernimm jetzt, Theseus, die Geschichte deines Unglücks.
Zwar kann ich auch nichts bessern, dir nur Schmerz bereiten.
Doch kam ich her, um deines Sohnes Rechtlichkeit
zu offenbaren -denn er soll in Ehren sterben-
und deines Weibes Wahn - jedoch in mancher Hinsicht
auch edlen Stolz! Von jener Göttin, die nun allen,
die wir die Keuschheit lieben, höchst verhaßt, ward sie
gestachelt und verliebte sich in deinen Sohn.
Bei dem Versuch, durch Klugheit Kypris zu besiegen,
erlag sie, wider Willen, doch der List der Amme,
die deinem Sohne, unter Eid, die Leidenschaft
verriet. Er folgte, pflichtbewußt, dem Antrag nicht,
verletzte aber auch, obwohl von dir bedrängt,
nicht seinen Eid, so gottesfürchtig wie er war.
Doch sie schrieb ihren Lügenbrief, aus Furcht, entdeckt
zu werden, und hat deinem Sohn den Tod gebracht
durch Lug und Trug. Gleichwohl hat sie dich überzeugt.
(...)
Du weißt, drei Wünsche stehen dir vom Vater offen?
Davon hast einen du verbraucht, du Frevler, gegen
den eignen Sohn - und konntest gegen einen Feind
ihn brauchen! Freilich hat der Meeresgott, dein Vater,
zu Recht gegeben, was er mußte, da er es
versprochen. Aber du stehst jetzt vor ihm und mir
mit Schuld befleckt; Beweise hast du nicht erwartet,
nicht Sehersprüche - nicht geforscht - auch nicht der Zeit
den Nachweis überlassen, sondern schneller als
erlaubt dem Sohn geflucht und damit ihn getötet.[70]

Zu spät erkennt Theseus seinen Fehler, zu spät bereut er.
Das Resümee der Artemis versammelt noch einmal die Motive der Beteiligten. Fast alle haben, die Vernunft mißachtend aus dem Affekt heraus gehandelt: Wie die Amme so hat auch Theseus die Vernunft gar nicht erst um Rat gefragt. Ohne zunächst besonnen die Fakten zu prüfen, auf weitere Beweise zu warten, hat er seinen Entschluß gefaßt. Anders Phaidra: Sie versuchte zwar, »durch Klugheit Kypris zu besiegen«, doch unterlag ihre Vernunft der Leidenschaft. Schon daß sie wider besseres Wissen sich der Amme offenbart hat, zeugt von dieser Niederlage der Klugheit. Daß dieser innere Konflikt bei Euripides noch als vorbestimmt erscheint, als etwas, das die Göttin Aphrodite verursacht, um ihre eigenen Pläne zu verfolgen, bleibt dabei äußerlich. Entscheidend ist, daß Phaidra den Zwiespalt als eigenen, als einen Widerstreit in ihrem Inneren erfährt und ihn nicht als von außen eingegeben interpretiert.[71]

---

[70] *Euripides* (1972ff) II, 183/185, *Hipp.* 1296-1312 und 1315-24

[71] *"Wie ein Arzt beschreibt Euripides die Liebe der Phaidra als schwere Krankheit des Gemüts, die auch heftige körperliche Leiden nach sich zieht. Daß dieser Zustand von der Göttin stammt, ja geradezu das Wesen der Aphrodite ausdrückt, die die Göttin der Liebe ist, dieser gleichsam transzendente Aspekt des Geschehens bleibt allerdings für den Verlauf des Stückes*

Hippolytos ist derjenige unter den Akteuren, der noch am ehesten als stets rechtgemäß und vernünftig handelnd erscheint. Doch bleibt er dabei als Person auch hölzern und blaß. Obwohl das Stück nach ihm benannt ist, erscheint er uns nicht wirklich als Hauptfigur.

Schließlich agieren auch die Götter affektgeleitet. Nachdem Artemis das Geschehen in seiner ganzen Tragweite noch einmal zusammengefaßt hat, tröstet sie Theseus, daß auch er auf Vergebung für seine Schuld hoffen dürfe. Denn die eigentlich treibende Kraft des unheilvollen Geschehens sei Aphrodite gewesen, »Kypris«, die sich von Hippolytos' Keuschheit verletzt fühlte und sich deshalb an ihm rächen wollte. Aphrodite, als Göttin der Liebe ohnehin Repräsentantin des Affekts, wird von ihrem Zorn geleitet. Wie Phaidras Liebe zuletzt in ein Gefühl der Rache umschlägt, so handelt auch die Inkarnation der Liebe aus Rache.

Artemis, ihre Gegenspielerin, aber greift nicht ein, weil der Grundsatz gilt, daß kein Gott je den Neigungen eines anderen Gottes entgegentreten dürfe. Das Gesetz ist aber keineswegs durch ein selbstauferlegtes Übereinkommen der Bewohner des Olymps verbürgt; der über allem thronende Souverän Zeus ist es vielmehr, der die Geltung dieses unfriedlichen Vertrags zur Sicherung der friedlichen Koexistenz unter den Unsterblichen garantiert. »Sei überzeugt: Wenn ich nicht Zeus gefürchtet hätte, / ich wäre nicht in solche Schmach gestürzt, daß ich / den Mann, der unter allen Menschen mir der liebste, / zugrundegehen ließ!« gesteht Artemis.[72]

Sobald sie aber, weil sie das Gebot nicht mehr beachten muß, frei ist von dieser Furcht, wird sie Kypris mit gleicher Münze heimzahlen und sich ihrerseits rächen. Am Schluß der Tragödie verspricht sie dem toten Helden noch:

> Nicht bis zur Finsternis der Unterwelt
> soll ohne Strafe dich der Zorn der Göttin Kypris
> nach ihrer Willkür treffen, deiner Frömmigkeit
> und deines Edelmutes wegen! Will ich doch
> mit meiner eignen Hand an einem anderen,
> den sie von allen Menschen ganz besonders liebt,
> mit meinen unfehlbaren Pfeilen Rache nehmen.[73]

---

bedeutungslos. Die psychologische Tatsache, daß Phaidra den Hippolytos leidenschaftlich liebt, die individuelle Regung des Gemüts, die daraus folgenden Wünsche, die sich den Wünschen widersetzenden Hemmungen - dies allein motiviert die dramatische Handlung. Die Göttinnen Artemis und Aphrodite werden fast zu Symbolen, um psychologische Typen zu verdeutlichen; die Menschen aber gewinnen an innerem Eigenleben und geistiger Beweglichkeit, so daß man erst jetzt von Charakteren und Individuen in der Tragödie sprechen kann." Snell (1986) 121, vgl. a. Snell (1986) 226.

[72] *Euripides* (1972ff) II, 185, *Hipp.* 1331-34

[73] *Euripides* (1972ff) II, 191, *Hipp.* 1416-22

(1.2.2) »Doch über meine Einsicht siegt der Trieb« Medea vor dem Kindermord

Man mag einwenden, daß die Atmosphäre im *»Hippolytos«* zwar recht affektgeladen sei, daß Phaidra auch ein deutliches Beispiel der Willensschwäche darstelle, daß sich aber an keiner Stelle in dieser Darstellung ein Argument gegen die Sokratische Auffassung, *akrasia* sei nichts anderes als ein Irrtum, entdecken lasse. Sind Phaidras Worte, daß wir zwar das Recht erkennen können, doch allenthalben anders handeln, nicht durchaus im Sinne der Volksmeinung, die Sokrates gerade widerlegen will, zu verstehen?
An einem anderen Beispiel, der nur wenige Jahre vor dem *»Hippolytos«* entstandenen Tragödie *»Medea«*, zeigt sich jedoch noch deutlicher, daß sich Euripides in der Tat auf Sokrates bezieht und mit seinen Figuren Beispiele geben will, die die intellektualistische Auffassung der Willensschwäche ad absurdum führen sollen. Auch in der *»Medea«* wird wie im *»Hippolytos«* der Zusammenhang der Handlung von enttäuschter oder verhinderter Leidenschaft, Zorn und Rache, von eros und *thymos*, gebildet.
Jason kommt nach Kolchis - auf der Suche nach dem Goldenen Vlies. Pelias, Jasons Onkel, hat den Thron seiner Vaterstadt Iolkos ursupiert, aber versprochen, die Herrschaft an ihn, den rechtmäßigen Erben, abzutreten, wenn er das Goldene Vlies erringen könne. Das gelingt Jason, aber nur, weil Medea, die Tochter des Kolcher-Königs, ihm hilft. Sie ist leidenschaftlich in den Fremden verliebt.
Medeas Liebe zu Jason ist so groß und übermächtig, daß sie bereit ist, alles für ihn zu tun: Sie verrät ihre Heimat, verläßt ihren Vater und tötet ihren Bruder, nur um ihre Verfolger zu behindern.
Als seine Frau und Mutter seiner Söhne begleitet Medea Jason nach Iolkos. Dort müssen beide feststellen, daß Pelias wortbrüchig geworden ist. Medea verhilft daraufhin ihrem Mann Jason zu einer furchtbaren Rache. Sie macht die Töchter des Pelias glauben, daß sie ihren Vater verjüngen könnten, wenn sie ihn erst zerstückelten und sein Fleisch dann kochten. So ermorden die Töchter ihren eigenen Vater. Als der Betrug offenbar wird, müssen Jason und Medea erneut fliehen.
Sie finden erst Ruhe in Korinth; dort allerdings vergißt Jason alles, was Medea für ihn getan hat, was sie für ihn geopfert hat, und verläßt sie, um Glauke, die Tochter des Korinther-Königs Kreon, zu heiraten.
An dieser Stelle der Geschichte setzt die Tragödie des Euripides ein: Medea fühlt sich schmählich hintergangen - ihre leidenschaftliche Liebe schlägt um in ebenso leidenschaftlichen Zorn: Sie sinnt auf Rache, auf Rache an Kreon, der Medea vorsichtshalber verbannen will, auf Rache an Glauke - und vor allem natürlich auf Rache an Jason. Glauke vergiftet sie mit einem Kranz und einem Kleid, ihren Hochzeitsgeschenken, die ihre Kinder der Braut als scheinbare Versöhnungsgeste überbringen. Jason aber meint sie am härtesten treffen zu können, wenn sie ihm

nicht nur Braut und zukünftigen Schwiegervater nimmt, sondern auch seine beiden Söhne: Sie plant aus Rache, ihre eigenen, unschuldigen Kinder zu töten.
In diesem Kontext steht der zentrale Monolog der Medea.[74] Darin bekräftigt sie noch einmal den gefaßten Plan[75], darin zeigt sich aber auch ihr Zaudern, denn sie beginnt doch, bald nachdem sie ihren Entschluß gefaßt hat, an der Richtigkeit des Vorhabens zu zweifeln.
Der Monolog beginnt, nachdem Medea gerade die Nachricht erhalten hat, daß ihre Kinder von der Verbannung ausgenommen seien, die Jungen also in Korinth bleiben können, während ihre Mutter das Land verlassen muß. Medea beklagt daher zunächst ihr eigenes Schicksal:

O Kinder, Kinder, euch gehört nun Stadt und Haus,
worin ihr, die ihr mich zurück im Elend lasset,
dann ewig wohnen werdet, ohne eure Mutter.
Doch ich, verbannt, muß in ein andres Land nun ziehen,
bevor ich euch genießen kann, euch glücklich sehe,
bevor ich Hochzeit, Weib und Ehelager festlich
für euch gerüstet und die Fackeln hochgehalten.
Ich Unglückliche, wehe über meinen Trotz!
Ich habe euch umsonst, ihr Kinder, aufgezogen,
umsonst gemüht mich, aufgerieben mich in Nöten,
als ich bei der Geburt die wilden Schmerzen litt!
Ja, einstmals hatte große Hoffnungen ich Arme
in euch gesetzt, ihr würdet mich im Alter pflegen,
als Tote mich mit eurer Hand geziemend betten,
beneidenswert den Menschen. Doch dahin ist jetzt
die süße Sorge. Denn ich werde ohne euch
mein Leben führen, bitter, voller Schmerz für mich.
Ihr sollt nicht mehr die Mutter schaun mit lieben Augen.
Ihr seid ja ferngerückt, zu neuer Lebensweise.

Nun erinnert sie sich an ihren Plan, und gleichzeitig ergreift sie Mitleid mit den Kindern, das sie schwanken läßt. Die Vernunft setzt sich durch, denn sie bemerkt, daß sie sich selbst mehr schaden wird als dem verhaßten Jason.

Ach! Was blickt ihr mich an mit euren Augen, Kinder?
Was lachet ihr mich an, mit eurem letzten Lachen?
Oh weh! Was soll ich tun? Geschwunden ist mein Mut,
ihr Fraun, als ich der Kinder glänzend Auge sah!
Ich kann es doch wohl nicht. Fort mit den alten Plänen!
Ich werde meine Jungen außer Landes führen.
Was soll ich, wenn ich ihren Vater treffe durch
ihr Unglück, selbst ein doppelt großes Unglück leiden?
Nein! Ich gewiß nicht! Also fort mit diesen Plänen!

Doch dann hält sie ein - ihr Verlangen nach Rache überwältigt sie wieder.

Und doch - was fällt mir ein? Will ich Gelächter ernten,
weil meine Feinde ungestraft ich ließ? Ich muß

[74] *Euripides* (1972ff) I, 117ff, *Med.* 1021-1078
[75] In Vers 764ff entwickelt Medea ihre Pläne: die Rache an Glauke und den Mord an ihren Kindern.

es fertigbringen! O du meine Feigheit, daß
ich mich ergeben konnte weichlichem Geschwätz!
Geht, Kinder, in das Haus! Und wer es nicht für recht hält,
an meinem Opfer teilzunehmen, der entscheide
sich nach Belieben. *Meine* Hand soll nicht erlahmen.
Ach! Ach!

Aber auch dies hält nicht an, wieder wird das Mitleid stärker.

Gewiß nicht, Herz (θυμέ), auf keinen Fall darfst du das tun!
Laß sie, Unselige, verschone deine Kinder!
Dort leben sie mit uns und werden dich beglücken.

Schließlich siegt der Zorn, der *thymos*, der in ihr wütet und mit dem sie ringt:

Nein, bei des Hades Rachegeistern drunten, nie
soll es geschehen, daß ich meine eignen Kinder
den Feinden überliefere zu frechem Hohn!
Sie müssen sterben, unbedingt. Und da es nottut,
will ich erschlagen sie, ich, ihre eigne Mutter.
Vollbracht ist schon die Tat und duldet kein Zurück:
Der Kranz sitzt auf dem Haupt bereits, und im Gewande
stirbt hin die Königsbraut, ich weiß es wohl. Nun auf!
Jetzt muß den schwersten Weg ich gehen und muß sie
auf jenen schicken, der noch schwerer ist - ich will
von meinen Jungen Abschied nehmen. - Gebt, ihr Kinder,
gebt eure rechte Hand, zu liebem Gruß, der Mutter!
Du liebste Hand! Du Liebstes mir, du Mund! Und ihr,
Gestalt und Antlitz, edel, meiner Kinder! Wohl
ergeh' es euch - doch dort! Das Hier hat euch geraubt
der Vater. O du wonnige Umarmung! O
du zarte Haut, du süßer Atem meiner Kinder!
Geht, geht! Ich habe nicht die Kraft mehr, euch zu schauen,
nein, überwältigt werde ich vom Schmerz.
Ich weiß
welch gräßliches Verbrechen ich verüben will.
Doch über meine Einsicht siegt das Herz (θυμός), das für
die Menschen eine Quelle größten Unheils ist.

Der gesamte Monolog zeigt Medeas Schwanken zwischen ihren Rachegelüsten und der vernünftigen Erkenntnis, daß sie sich selbst durch die Ermordung ihrer Kinder mehr schadet als Jason.[76]
Zwei Instanzen kämpfen gleichsam in Medea: das Denken (*bouleumata*) und ihre blinde Leidenschaft, ihr Zorn, ihr Verlangen nach Rache: der *thymos*. Daß Ebener hier »*thymos*« mit »Herz« übersetzt, deutet darauf hin, daß dieses Organ von den Griechen oft als Sitz der emotionalen Antriebe betrachtet wurde. Die Wiedergabe

[76] Dies betont auch *Lesky* (1956). Als Beleg verweist er auf Vers 1249. 1246 - 50 heißt es: *"...sei nicht feig, und denke nicht an die Buben, / daß sie dein Liebstes, daß du sie geboren - nein, / vergiß an diesem kurzen Tag nur deine Kinder, / dann weine! Denn magst du sie töten - sie sind doch / dir lieb! / Ich aber bin ein unglückliches Weib."*
Ähnlich auch *Friedrich* (1968) 200. Der Monolog wird in der Literatur durchgehend als der Angelpunkt der Tragödie, auf den hin sie organisiert ist, betrachtet. Vgl. etwa *Lesky* (1956) 164, *Snell* (1986) 119f.

von »*thymos*« mit »Herz« -auch im buchstäblichen Sinn eine mögliche Übersetzung- ist in diesem Falle metonymisch. Sie meint; »Doch über meine Einsicht siegt der Trieb« oder: »die Leidenschaft«.[77] Der Begriff »*thymos*« war bisher ein weitgehend unspezifischer Ausdruck für die antreibenden Regungen im Menschen. Indem er nun den vernünftigen und moralischen Erwägungen scharf gegenübergestellt wird, erleidet er eine Bedeutungsverengung. Er wird zum schlechten Trieb, zur amoralischen Leidenschaft, nicht nur nicht vernünftig, außervernünftig, sondern unvernünftig.[78]

Medea ist sich dieses Kampfes in ihrem Inneren bewußt. Der *thymos* siegt; ihr Denken kann sich nicht gegen ihn wehren: »Doch über meine Einsicht siegt das Herz, daß für die Menschen eine Quelle größten Unheils ist.«

Medeas Entscheidung ist eine Entscheidung, die sie bei klarem Bewußtsein gegen sich selbst trifft. Sie *irrt* nicht. Sie wählt nicht das Falsche, weil ihre Erkenntnis zeitweise gestört ist oder sich bei der Einschätzung der fraglichen Handlungsziele verschätzt. Sie tut, was sie tut, obwohl sie genau weiß, wie sie vernünftigerweise handeln sollte. Aber die theoretische Erkenntnis läßt sich nicht in Praxis umsetzen, der *thymos* verhindert es.[79]

Plastischer noch als Phaidra führt Medea den Konflikt zwischen Leidenschaft und Vernunft vor. Phaidra beschreibt ihre innere Qual; sie stellt fest, daß die rechte

---

[77] Donner übersetzt die drei zentralen Verse 1076-78: *"Wohl fühl ich, welchen Greuel ich vollbringen will. / Doch stärker als mein Denken ist die Leidenschaft, / Die stets dem Sterblichen die größten Übel bringt." Euripides* (1958) II, 222. Bei Buschor heißt dasselbe: *"Die Not ist zu groß und sie lehrt mich zu spät, / Wie furchtbare Tat ich verrichten muß. / Der klare Verstand weicht dem dunklen Trieb, / Diesem Unheilstifter in aller Welt." Euripides* (1972) 109

[78] *"Vor Euripides gab es Ansätze, im Thymos etwas zu sehen, das etwa unserem 'Willen' entsprochen hätte: Er konnte Antrieb auf dem Weg zur Tugend sein, wie bei Tyrtaios, Archilochos, Simonides und Parmenides zu erkennen ist. Aber seit der Thymos in der Metapher vom inneren Konflikt zum Feind des Wissens geworden war, wurde er auch im Symbol des Weges mehr und mehr das, was man dann prägnanter Epithymia, Leidenschaft nannte: ein Drang zum schlechten Weg. Die Mühsal, die der Aufstieg zum Guten erfordert, hieß weiterhin Ponos wie bei Hesiod und Prodikos, der innere Antrieb dazu fand erst bei den Römern einen Namen:* voluntas, *der dann in die europäischen Sprachen als* volonte, *Wille usw. einging." Snell* (1986) 228f

[79] Das Neue an diesem Monolog hebt *Dodds* (1968) heraus: *"Ihre (d.i. Medeas, rz) Vernunft kann die von ihr beabsichtigte Handlung beurteilen, die sie offen als 'unseligen Mord' (1383) bezeichnet. Aber beeinflussen kann sie sie nicht. Die Triebkräfte zur Handlung liegen im 'thymos' und außerhalb der Reichweite der Vernunft. Hilflos fleht sie ihren thymos um Gnade an: 'Nein, um Gottes willen, mein thymos, treib mich nicht dazu, rühre sie nicht an, o Unseliger - verschone meine Kinder!' (1056f) Dies ist der traditionelle Ruf des Opfers vor dem Tyrannen; hier aber sind Opfer und Tyrann in einer Person vereinigt, die jedoch auf eine gewisse fürchterliche Art in zwei gespalten ist. Jason wäre als der traditionsverbundene Grieche, der er ist, schnell geneigt, die Schuld einem* alastor *(Rachegeist) zuzuschieben (1333), aber Medea ist ihr eigener* alastor." (64) Den Kampf von thymos und bouleumata betont auch *Reinhardt* (1968) 519.

Einsicht keinerlei Macht über die rasende Vernunft hat, und beweist diese allgemeine Erkenntnis durch ihre Schicksal. Medea aber beschreibt diesen inneren Kampf nicht nur; sie stellt ihn dar.
Wenn Phaidra die Bühne betritt, haben ihre Prüfungen schon längst stattgefunden. Sie erzählt dem Publikum von ihrem Geschick und zieht ihre Schlüsse daraus. Medea hingegen erfährt diesen Konflikt auf offener Szene; man sieht den Kampf in ihr, bevor sie die Tat ausführt. Und sie ist sich ihrer Niederlage schon in diesen vorbereitenden Erwägungen bewußt, nicht erst in einer nachfolgenden Reflexion.
Die gesamte *»Medea«*, vor allem aber der zentrale Monolog dieser Tragödie, ist eine klare Illustration dafür, daß Willensschwäche nicht nur Selbsttäuschung, nicht nur das Versagen vernünftiger Kalkulation ist. So ist das Stück als Einspruch gegen die intellektualistische Position des Sokrates zu betrachten.

Allerdings ist das Verhalten der Medea komplexer, als es zunächst erscheint. Denn in ihr streiten nicht zwei sauber getrennte Instanzen um die Vorherrschaft. Wenn der *thymos* am Ende siegt, heißt das nicht, daß Medea ihre Vernunft völlig verloren hätte.
In dem, was man heute eine Affekthandlung nennt, wird zum Beispiel kurzfristig jede rationale Überlegung ausgeschaltet. Das ist bei Medea keineswegs der Fall; sie handelt im Gegenteil bei der Verfolgung ihrer Ziele höchst vernünftig.[80] Dennoch widerspricht die kühle Planung ihrer Tat nicht der Grundopposition von Vernunft und Leidenschaft. Denn an der Figur der Medea treten schon zwei Aspekte des Vernunftbegriffs auseinander: ein -wenn auch nicht im sittlichen Sinne- »normativer«, der die Ziele bestimmt, und ein -wenn man so will- »instrumenteller«, der unter Voraussetzung vorab festgelegter Zwecke die angemessenen Mittel auswählt. Diese funktionale Ausdifferenzierung des Vernunftvermögens ist bei Euripides natürlich noch nicht auf den Begriff gebracht. Die *»Medea«* ist keine philosophische Reflexion, sondern eine szenische Repräsentation der Affektproblematik. Daher tritt diese Komplexität auch erst für die nachträgliche, begrifflich informierte Reflexion hervor.

---

[80] Das wendet zum Beispiel *Friedrich* (1968) ein, der die Verse 773-93 wie folgt kommentiert: *"Wird das wirklich, wie man behauptet hat, 'herausgeschleudert', mit 'brutaler Plötzlichkeit'? 'Zuckt' das wirklich 'jäh auf'? Was auf Seneca und Grillparzer zutreffen mag, verfehlt den Euripides. Nicht aufgeregtes Pathos ist der Nerv dieser Rede, sondern beherrschte Sachlichkeit, nicht unvermittelter Ausbruch, sondern geformter Zusammenhang. Der Zuwachs zum bisherigen Plan wird scharf als solcher gekennzeichnet, ein Übergang wird gemacht (790), der entscheidende Satz erst nach einiger Vorbereitung, mit spürbarer Anstrengung über die Lippen gebracht. Aus welchen Tiefen der schrecklichste der Entschlüsse aufgestiegen sein mag - hier stellt er sich nicht als Eingebung, sondern als Folgerung dar, nicht als irrational, sondern als zweckhaft. (...) Wir sehen dann aber kein blindes, sondern ein umsichtiges Feuer wüten, das zwar nicht aufzuhalten, aber doch gelenkt ist und eine bestimmte zweigeteilte Aufgabe zu erfüllen hat; wir wohnen also keinem bloßen Naturereignis bei, sondern einem technisch beherrschten Vorgang, dem berühmten Paradox der 'Raserei mit Verstand'."* (208f)

Dennoch wirkt die Ambivalenz der Vernunft auch schon auf der Bühne. Gerade wenn man die analytische Trennung des zielsetzenden vom instrumentellen Vermögen nicht hypostasiert, tritt die ganze Tragik der Situation erst besonders deutlich ans Licht. Die überwältigende Leidenschaft erringt ihren Sieg keinesfalls über die Vernunft der in sich ohnehin instabilen Persönlichkeit eines bewußtlosen Triebwesens. Sie besiegt einen Menschen, in dem das Vernunftvermögen in Gestalt »instrumenteller« Vernunft intakt ist. Der *thymos* überwältigt die Urteilskraft, um sie für seine Zwecke einzuspannen.

Euripides zeigt uns in der *»Medea«* nicht nur den schlichten Sieg der Leidenschaft über die Vernunft, sondern einen Sieg, in dem das Besiegte präsent bleibt, die Person selbstreflexiv ihre Fehler noch im Vollzug erkennt - und sich dennoch nicht wehren kann. Im Gegensatz etwa zu einer einfachen Impulshandlung verschwindet die Vernunft nicht vollständig, sondern ist weiterhin vorhanden, aber: als Dienerin, nicht als Herrscherin. Sie kann für eine andere Befehlshaberin die adäquaten Mittel finden, nicht aber die Ziele selbst setzen.

Man kann dies als weitere Kritik am Konzept des Tugendwissens lesen. Denn Sokrates geht nicht nur von der Einheit der Tugend aus, sondern auch von der Einheit der Vernunft. Theoretische Reflexionen unterscheiden sich nicht von praktischen, zielsetzende nicht von vermittelnden, antizipierende Überlegungen nicht von telosrealisierenden. Auch diese Einheit ist in Medea außer Kraft gesetzt. In ihr zeigt sich das Scheitern des Sokratischen Konzepts von der Einheit der Tugend und der Ungeteiltheit der Vernunft.

Bleibt aber zu fragen, auf welcher Ebene der Allgemeinheit Medea dieses Scheitern repräsentiert. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß das griechische Tugendverständnis weithin eine »Männermoral, die für Männer gemacht ist«, sei. Speziell die *sophrosyne* sei, so Foucault, »im vollen Sinne eine Mannestugend« gewesen.[81]

Zwar ist *sophrosyne* im antiken Verständnis auch eine weibliche Tugend, ja sogar die Haupttugend der Frau, dennoch unterscheidet sich die männliche von der weiblichen *sophrosyne* im Umfang ihrer Bedeutungen. Diese Differenz ist aber nur ein Element eines allgemeinen Unterschieds, der auf die eine Seite das Beherrschende und auf die andere Seite das Beherrschte stellt. Das bedeutet im Selbstverständnis der griechischen Polis zumeist: hier der freie männliche griechische Bürger, dort alle anderen Menschen - Handwerker, Sklaven, Frauen, Jugendliche und Kinder.[82]

---

[81] *"Die Selbstbeherrschung ist eine Art und Weise, Mann im Verhältnis zu sich selbst zu sein, daß heißt, dem zu befehlen, dem befohlen gehört, das zum Gehorsam zu zwingen, was nicht fähig ist sich selber zu leiten, Vernunftprinzipien dem aufzulegen, dem sie mangeln; es handelt sich also darum, gegenüber dem, was von Natur aus passiv ist und es bleiben muß, aktiv zu sein."* *Foucault* (1986) II, 109-13, hier: 109f

[82] Vgl. dazu *North* (1966) 1, 21, 71, 129, 206, 252f u.ö.; siehe insbes. die Position des Menon in Platons *Men.* 71 E.

Aristoteles formuliert diesen common sense im ersten Buch der *»Politik«*.[83] Dort stellt er sich zunächst die Frage, ob Sklaven über die klassischen Tugenden Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit verfügen müssen. Dann erweitert er diese Frage auch auf Frauen und Kinder. Schließlich generalisiert er das Problem: »Allgemein und grundsätzlich muß untersucht werden, ob die charakterliche Qualität der von Natur Beherrschten und Herrschenden gleich oder verschieden ist.«[84] Aristoteles entscheidet die Frage derart, daß es von Natur mehrere Arten sowohl von Herrschenden als auch von Beherrschten gebe:

> ...denn auf eine andere Weise herrscht der Freie über den Sklaven und das Männliche über das Weibliche und der Vater über das Kind, und in jedem sind die genannten Seelenteile vorhanden (d.i. das beherrschende, z.B. das vernunftbegabte, und das beherrschte, z. B. das vernunftlose, rz.), aber sie sind in verschiedener Weise vorhanden: Der Sklave besitzt die Fähigkeit zu praktischer Vernunft überhaupt nicht, die Frau besitzt sie zwar, aber nicht voll wirksam, auch das Kind besitzt sie, jedoch noch nicht voll entwickelt. Genau so muß dies auch bei den charakterlichen Haltungen der Fall sein: Alle Gruppen müssen daran Anteil haben, jedoch nicht in der gleichen Weise, sondern in dem Umfang, in dem jede diese Eigenschaften für ihre Aufgabe braucht. Deswegen muß der Regierende die charakterliche Qualität in ihrer vollendeten Ausprägung besitzen - denn jede Handlung ist schlechthin als Leistung der Instanz, bei der die leitende Planung liegt, anzusehen, die leitende Planung liegt aber bei der Vernunft, jeder der übrigen soll aber so viel besitzen, wie er (für seine Aufgabe) braucht.[85]

Frauen insbesondere brauchen also soviel *sophrosyne* wie notwendig ist, damit sie gehorchen können.

Es läge also nahe, in Euripides' Tragödien nicht Repräsentationen einer allgemeinen Selbstbeherrschungsproblematik zu sehen, sondern nur Bestätigungen des gängigen Vorurteils, Frauen seien, wie auch Kinder und Sklaven, besonders leicht affizierbar, und könnten sich somit in Zeiten äußerster Krisis nicht meistern. Im *»Hippolytos«* klingt dieses Menschenbild auch einmal an, wenn der Titelheld in einer ebenso langen wie erregten Ausführung seinem generellen Frauenhaß Ausdruck gibt.[86]

Einige Zeit später jedoch -Phaidras folgenschwerer Entschluß hat inzwischen seinen Lauf genommen, die Tragödie treibt auf ihren Kulminationspunkt zu- gibt Theseus, ebenfalls im Affekt, seinem Sohn die Schmähungen zurück:

> Doch: Männern sei die Torheit fremd, den Frauen von
> Natur gegeben? Junge Männer kenne ich,
> die keinesfalls beständiger als Frauen sind,

---

[83] *Pol.* 1259b 18ff

[84] *Pol.* 1259b 32

[85] *Pol.* 1260a 9-19, vgl. a. *North* (1966) 206. Zur Rolle der Affekte und der Besonnenheit bei den Vielen, dem niederen Volk, vgl. *EN* 1113 b1ff, 1179 b7 - 1180 a5, bei Kindern und Jugendlichen *EN* 1095 a2ff, 1119 b5ff, 1156 a31 - b5, 1179 b32 - 34, *Pol.* 1335 a29, b34f, *Rhet.* 1389a 3ff.

[86] *Hipp.* Vers 616-668

wenn Kypris ihren jugendlichen Trieb erregt.
Nur sind sie eben Männer, das bringt ihnen Vorteil.[87]

Zwar mag man einwenden, daß Theseus hier doch irre. Hippolytos ist in der Tat der Keusche, Reine, Selbstbeherrschte. Aber gerade in der Figur des Theseus hat Euripides andererseits einen Mann porträtiert, dem es an *sophrosyne* erheblich mangelt.
Aber es ist ohnehin nicht nötig zu entscheiden, wie nah oder wie fern Euripides hier der herkömmlichen Moral ist, um dennoch vor allem in der *»Medea«* den Ausdruck des *allgemeinen Sophrosyne*-Problems zu sehen. Denn Medea ist als Ausnahmepersönlichkeit gekennzeichnet; Medea, das ist die in jeder Hinsicht Bindungslose: ohne Heimat, ohne Familie, vom Ehemann verlassen. Ihr bleibt nichts, als was sie kann und weiß; Eigenschaften, die Kreon an ihr fürchtet und für die er sie verbannt.[88] Mit großer Klarheit reflektiert sie auch ihre Stellung als Frau und distanziert sich von den überkommenen Rollenzuschreibungen. Und schließlich stellt sie auch noch in Frage, was ihr allein geblieben ist, ihre Verstandeskräfte:

Ein Mann, der recht verständig ist, darf niemals zu
besondrer Klugheit seine Kinder bilden lassen,
Denn zu dem Vorwurf noch des Müßiggangs, der ihnen
zuteil wird, ernten üblen Neid sie von den Bürgern.
Trägt man den Toren neues Wissen vor, wird man
den Eindruck wecken, unnütz und nicht klug zu sein.
Doch gilt man mehr als jene, die da wähnen, viel
zu wissen, so erscheint man lästig in der Stadt.
Ich werde selbst von diesem Schicksal mitbetroffen.
Durch meine Klugheit nämlich bin ich hier verhaßt,
da gelte ich als träge, dort als Gegenteil,
auch manchen unbequem...[89]

Auch diese Worte sind ein Affront gegen das Sokratische Tugendwissen.
Aber selbst wenn man all diese Indizien nicht gelten ließe und Medea nicht als Repräsentantin eines allgemein menschlichen Problems, sondern nur als Manifestation ihrer besonderen sozialen Stellung als Frau und Barbarin, als Inkarnation all dessen, was dem freien Griechen widerstrebt, verstände, so wäre ihr Handeln dennoch ein Einwand gegen die Sokratische Theorie.
Denn Sokrates geht von einer vernunftdominierten Einheit der Tugend aus, die allen Menschen gleichermaßen zukommen muß.[90] Wessen Vernunft danach von

[87] *Euripides* (1972ff) II,165, Vers 966-970
[88] *Med.* Vers 283-92
[89] *Euripides* (1972ff) I, 77, *Med.* Vers 294-305
[90] Siehe dazu auch bei Platon *Men.* 71A ff. Aristoteles sieht in Sokrates dann auch seinen Hauptgegner in dieser Frage: *"Damit ist deutlich, daß alle genannten Gruppen die guten charakterlichen Haltungen besitzen, daß aber die besonnene Mäßigung bei Frau und Mann nicht identisch ist, auch nicht Tapferkeit und Gerechtigkeit, wie Sokrates annahm, vielmehr ist die eine (Form von) Tapferkeit dem Herrschenden eigentümlich, eine andere den Dienenden, und*

den Affekten besiegt wird, die einer Frau oder die eines Mannes, kann für eine Konzeption der *akrasia* als Irrtum keinen Unterschied machen. Wo die richtige Erkenntnis vorausgesetzt ist, kann nur dann ein geschlechtsspezifisches Verhalten angenommen werden, wenn schon Vernunft und Affekt als seelische Vermögen unterschiedlicher Provenienz unterstellt sind.
Darüber hinaus zeigt sich sowohl in der *»Medea«* als auch im *»Hippolytos«* der Affekt als handlungsleitende Instanz bei beiden Geschlechtern. Die gleichmäßige Verteilung der *akrasia* spricht eher für eine Euripideische Einheit des Lasters. Medea und Phaidra sind nur ihre herausgehobenen Repräsentanten.

Aber sie zeigen weit mehr: »Gestalten wie die Medea oder die Phaidra«, schreibt Bruno Snell, »sind geradezu Lehrmodelle zur Aufhellung der menschlichen Psyche geworden.«[91] Auch Helen North bemerkt: »Dramatische Poeten, Redner und Philosophen des fünften und vierten Jahrhunderts v. Chr. nahmen oft die epische Dichtung, besonders den Troja-Zyklus, als Beispiele der Tugenden und Laster, wie sie in der klassischen Periode verstanden wurden, in Anspruch. Wenn Modelle für *sophrosyne* und ihr Gegenteil gesucht wurden, zeigte sich eine bemerkenswerte Mannigfaltigkeit: Nestor, Menelaus, Diomedes und Odysseus sind die epischen Beispiele für *sophrosyne* bei Sophokles, Isokrates und Platon, während Achilles und Ajax das Gegenteil repräsentieren.«[92]
Kann man indes von Medea und Phaidra als Modellen in der hier entwickelten Bedeutung des Begriffs reden? Helen North etwa verwendet den Begriff ja nicht im bewußt terminologischen Sinn, was sich schon daran zeigt, daß sie ihn synonym mit »Beispiel« gebraucht. Diese wechselseitige Ersetzung verweist zunächst einmal auf die Frage nach einem möglichen Unterschied beider Begriffe.
Das Beispiel repräsentiert in einem Einzelnen eine allgemeine Eigenschaft; es exemplifiziert diese Eigenschaft. Ein Stoffmuster zum Beispiel exemplifiziert Struktur und Farbe eines Gewebes, etwa, weil es eine Probe der fraglichen Stoffrolle ist. Es ist aber auch Beispiel für alle Stoffe gleicher Produktion. Das Beispiel für eine Allgemeinheit muß immer Mitglied dieser gedachten Allgemeinheit sein: Das Beispiel eines Flugzeugs ist ein reales Flugzeug.
Ein Beispiel muß also alle wesentlichen Eigenschaften, die etwa einen Gegenstand zu diesem Gegenstand machen, aufweisen. Ein Flugzeug kann -um dieses banale Beispiel fortzusetzen- nur dann als vollgültiges Flugzeug betrachtet werden, ist nur dann ein Flugzeug im Sinne dieses Begriffs, wenn es auch fliegt. Die Attrappe eines Flugzeugs ist kein Beispiel eines Flugzeugs.
Das Modell hingegen ist zunächst als Partikulares Vorbild für anderes Partiku-

---

das gleiche gilt für die anderen genannten Eigenschaften." Pol. 1260a 20-23

[91] *Snell* (1986) 121

[92] *North* (1966) 1, Helen North weist im weiteren darauf hin, daß es sich in diesen Fällen in der Tat um Modelle explizit *männlicher* Besonnenheit und Unbesonnenheit handelt.

lares. Es kann in diesem Fall schon deshalb nicht Mitglied einer vorausgesetzten Allgemeinheit sein, weil diese noch nicht ohne weiteres gegeben ist (so bei theoretischen Modellen). Selbst aber, wo das Modell zudem eine Allgemeinheit repräsentiert (wie beim Typenmodell), muß dies keine Allgemeinheit sein, die Vorbild und Nachbild übergreift: Das Modell eines Flugzeugs muß kein Flugzeug sein. Ein kleines Modellflugzeug, das aus einem Plastikbausatz zusammengebastelt worden ist, ist kein Flugzeug. Auch die Attrappe eines Flugzeugs ist -wie gesagt- kein Flugzeug, kann aber unter Umständen durchaus das Modell eines Flugzeugs sein. In einer anderen Hinsicht kann auch eine Schwalbe als Modell beispielsweise für ein Segelflugzeug dienen. Das Verhalten der einen unter bestimmten Windverhältnissen kann Aufschluß über das Verhalten des anderen geben. Ein Modell ist also im höheren Maße selektiv als ein Beispiel. Daher ist ein Beispiel immer auch ein potentielles Modell. Wenn etwas in der Lage ist, als Beispiel für eine Allgemeinheit zu fungieren, kann es immer auch als Modell gesetzt werden, um andere Exemplare der fraglichen Gattung danach wiederzuerkennen oder zu konstruieren.
Dies ist der Fall bei Medea und Phaidra. Wenn eine Schauspielerin die Medea auf der Bühne darstellt, so exemplifiziert die dargestellte Figur den inneren Konflikt zwischen Vernunft und Affekt. Gleichzeitig dient die Figur aber auch als Modell; ihr Verhalten wird zum positiven oder negativen Vorbild, um andere Situationen danach zu modellieren. Dabei kommt es durchaus schon zu Interaktionen zwischen Repräsentation und Referenz, den beiden Sphären der Modellbeziehung, also etwa zwischen dargestellter Figur und dem Zuschauer.
Indem der Zuschauer sich zum Beispiel mit der dargestellten Figur identifiziert, macht er sie zum Modell seiner selbst. Dabei projiziert er aber zunächst etwas von sich in diese Rolle. Seine eigenen Bedürfnisse werden zum Filter, durch den die Relevanz der einzelnen dargestellten Eigenschaften und Probleme bestimmt und ihre Rückübertragungsmöglichkeiten selektiert werden. Als solchermaßen schon vorgeformte werden sie Vorbild für das eigene Verhalten des Zuschauers.
In dieser Hinsicht kann man also auch Medea und Phaidra als Modelle verstehen. Sie sind aber keine Modelle »zur Aufhellung der menschlichen Psyche« im Sinne theoretischer Erkenntnis, keine theoretischen Modelle wie etwa der Meßkünstler bei Sokrates. So betrachtet sind sie nur Beispiele; sie exemplifizieren ein schon vorhandenes, wenn auch vielleicht noch nicht bis ins einzelne ausformuliertes Theorem.
Dennoch bleiben sie auch als solche Exemplifikationen von großer Bedeutung. Das läßt sich schon daran erkennen, daß bestimmte Innovationen in der Affekttheorie sich häufig auch im dramatischen Medium ausdrücken - und zwar meist in den Figuren der Medea oder der Phaidra. Beide finden sich nach Euripides vor allem bei Seneca, der sie zum Paradebeispiel stoischer Affekttheorie macht, und auch im großen theoretischen Umbruch des 17. Jahrhunderts. Dort bei Corneille als *»Medée«* und bei Racine als *»Phèdre«*.

(2) Platon
Der intrapsychische Bürgerkrieg

Sokrates: (...) Scheint es dir eines Philosophen würdig zu sein, sich mit den sogenannten Annehmlichkeiten des Lebens wie Essen und Trinken viel zu schaffen zu machen?
Durchaus nicht, erwiderte *Simmias*.
Sokrates: Und weiter, etwa mit den Liebesgenüssen?
Simmias: Nein.
Sokrates: Und wie steht es mit der übrigen Pflege des Leibes? Wird er großes Gewicht darauf legen? Glaubst du zum Beispiel, daß ihm an Erwerb kostbarer Kleider und Schuhe und an dem sonstigen Zierat für den Körper viel oder wenig gelegen ist, soweit ihr Besitz nicht unbedingt nötig ist?
Nur wenig wird ihm wohl daran gelegen sein, erwiderte *Simmias*, sofern er ein wahrer Philosoph ist.
Sokrates: Du glaubst also doch wohl, daß sein ganzes Tun und Treiben sich nicht auf den Körper bezieht, sondern diesem soweit als möglich fern bleibt und der Seele zugewandt ist?
Simmias: Ja

Platon, Phaidon, 64 DE

(2.1) Der rebellische Leib

Der Leib gilt den Philosophen wenig - und das hat seinen guten Grund. Denn der Körper ist etwas »Niederdrückendes und Belastendes«[1], das den Denkenden bei der Erwerbung vernünftiger Erkenntnis stört, und zwar in mehrfacher Hinsicht.
Zunächst entspringt aus ihm nichts Positives, ist von ihm keine Hilfe zu erwarten. Je mehr die Erkenntnisse durch den Körper vermittelt werden, desto unsicherer sind sie. Die Sinnesdaten, die Augen und Ohren sammeln, sind äußerst trügerisch und erst recht die der anderen Organe, die noch weit unzuverlässiger arbeiten. Nur im reinen Denken wird Wahrheit für die Seele vollständig und ungetrübt offenbar. Die Seele denkt schließlich am besten, »wenn nichts Körperliches sie stört, weder Gehör noch Gesicht noch ein Schmerzgefühl noch auch ein Lustgefühl, sondern wenn sie sich soviel wie möglich auf sich selbst beschränkt ohne Rücksicht auf den Körper und möglichst ohne Gemeinschaft und Berührung mit ihm dem wirklich Seienden zustrebt.«[2] Die Ideen sind ohnehin nicht sichtbar.
Aber nicht allein, daß auf der Suche nach Erkenntnis vom Körper keine Hilfe zu erwarten ist, er behindert diese Suche nachgerade: Zunächst einfach, weil er die Zeit beansprucht, die besser genutzt werden könnte. Er will ernährt werden, gepflegt werden, wird krank und hindert uns so an der »Jagd nach dem Seienden«. Schließlich zieht er die Aufmerksamkeit in noch größerem Ausmaß an sich. Denn er erfüllt uns »mit allerlei Liebesverlangen, mit Begierden und Ängsten und aller-

---

[1] *Phaid.* 81c
[2] *Phaid.* 65c

hand Einbildungen und vielerlei Tand, kurz er versetzt uns in einen Zustand, in dem man sozusagen gar nicht recht zur Besinnung kommt.«[3]
Dies alles ist störend genug; dennoch ist es eine passive Behinderung. Der ärgste Fehler des Körpers ist aber, daß er auch aktiv eingreift und die Vernunfttätigkeit beeinträchtigt.

> Das Schlimmste aber von allem ist, daß, wenn uns der Körper einmal Ruhe gönnt und wir uns der wissenschaftlichen Betrachtung einer Sache zuwenden, er sich im Verlaufe dieser Untersuchungen doch allenthalben wieder störend und verwirrend dazwischen drängt und uns außer Fassung bringt, so daß wir durch ihn verhindert werden die Wahrheit zu erkennen.[4]

Platons Analyse durchläuft also vier Stufen und steigert darin die Bedrohlichkeit des Körperlichen. Im ersten Schritt wird nur ausgeschlossen, daß Erkenntnis darauf angewiesen sein könnte, mit dem zweiten beginnt Platon dann die negativen Züge des leiblichen Einflusses zu beschreiben. Zunächst weist er auf den noch relativ harmlosen Umstand hin, daß der Leib um seiner eigenen Pflege willen vom Wesentlichen abhält. Dann werden die vom Körper hervorgerufenen Affekte, »Liebesverlangen, Begierden und Ängste«, schon so mächtig, daß der Verstand gar nicht recht zu Besinnung kommt. Schließlich ist es nur noch ein kleiner Schritt zu den Störaktionen des Triebs, die die Erkenntnis auch dann beeinträchtigen, wenn sie nicht durch fremde Aufgaben abgelenkt wird. So kann das allgemeine Urteil nur lauten:

> Solange wir mit dem Körper behaftet sind und unsere Seele mit diesem Übel verwachsen ist, werden wir niemals in vollem Maße erreichen, wonach wir streben.[5]

Auf der dritten Stufe dieser Analyse wird theoretisch formuliert, was Medea bei Euripides szenisch repräsentiert: Die rationalen Vermögen des Menschen werden von seinen Trieben instrumentalisiert. Selbst »Kriege, Aufruhr und Schlachten« werden als Ergebnis menschlicher Begierden gedeutet.
Auf der vierten Stufe geht Platon aber über Euripides hinaus und kritisiert das Sokratische Tugendwissen in einer anderen Hinsicht. Was hier für den kontemplativen Philosophen beschrieben ist, wird man auf menschliches Denken und Handeln überhaupt ausdehnen dürfen: Der Trieb mischt sich ein in die Tätigkeit der Vernunft, er desavouiert ihre ungestörte Arbeit und zerstört damit die Grundlage ihrer Geltung schlechthin.
So bezeichnet Platon zwar auch die Krankheiten der Seele als Unvernunft (ἄνοια), unterscheidet aber zwei Arten dieser Unvernunft: Neben schlichte Unwissenheit (ἀμαθία) tritt für ihn der Wahnsinn (μανία).[6] Der Wahnsinn ist der Zustand der

[3] *Phaid.* 66c
[4] *Phaid.* 66d
[5] *Phaid.* 66b

Seele, in dem sie durch die Einflüsse des Körpers durch und durch zerrüttet ist. An der schwersten Form dieser Krankheit leidet, wer ganz vom Schmerz oder ganz von der Lust erfaßt ist.

> Denn ein Mensch, der ganz in der Lust aufgeht oder sich ganz an das Gegenteil, an den Schmerz, verloren gibt, ganz erfüllt von dem unzeitigen Streben die eine zu erhaschen, den anderen zu meiden, ist außerstande irgend etwas richtig zu sehen oder zu hören; er ist ein Rasender und demnach keiner vernünftigen Überlegung fähig.[7]

Platon macht nun mit dieser Überlegung darauf aufmerksam, daß Affektbeherrschung schon deswegen nicht allein eine Frage richtigen oder falschen Urteils sein kann, weil die Vernunftentfaltung selbst nicht voraussetzungslos ist. Das Wirken der Vernunft ist von der vorgängigen Verfassung des Denkenden abhängig. Wenn aber die Bildung der rationalen Instanz schon im Ansatz scheitert, so ist selbst die tragische Situation der Medea, in der zwei -doch wenigstens nahezu- gleichberechtigte Kräfte miteinander ringen, nicht denkbar. Das Vernünftige kann sich nicht nur nicht durchsetzen, es hat erst gar keine Gelegenheit, erkannt zu werden. Der Zweikampf ist entschieden, bevor er noch begonnen hätte.
Der Sokratische Mensch ist reine Entscheidung; sein Handeln scheint die körperliche Vermittlung kaum vorauszusetzen. Das Kalkül gilt ihm schon für die Tat. Noch die Figur des Sokrates in dem schon echt Platonischen Dialog *»Phaidon«* ist von dieser Vorstellung geprägt. Allerdings kommt Platon hier nun doch dies Voraussetzungshafte der Vernunft in den Blick. Reines Denken wird daher zu einer speziell kontemplativen Tätigkeit, die einer bestimmten Gruppe, den Philosophen, vorbehalten ist. Daher wird das postmortale Dasein, in dem sich der Geist vom Körper trennt, zum Idealzustand der Vernunft. (Und wer könnte das besser vertreten als Sokrates in Erwartung des Schierlingsbechers?) Solange man aber am Leben ist, bleibt man auch den Störfällen des Leibes ausgeliefert. Und der Stellvertreter des Leibes im Reich seines Gegenspielers, der Seele, ist der Affekt.
Im Rechtsverhältnis der idealen Anthropologie Platons stehen Seele und Leib zueinander als Herr und Sklave. Die Seele ist die Beherrscherin des Körpers. Zuweilen zeigt sich auch eine weniger anthropomorphe Metaphorik: Dann dient der Leib ihr als Fahrzeug.[8] Die Seele ist göttlich und unsterblich, übersinnlich, einfach und unauflöslich, der Leib hingegen sterblich, sinnlich und mannigfaltig zusammengesetzt.[9]
So ist ein Schmerz, wie etwa Hunger, auch die Auflösung der Zusammenstimmung im Ensemble des Leibes, Lust hingegen die Re-Harmonisierung des dekomponierten Ganzen. Lust und Unlust sind insgesamt zunächst Zustände des

---

[6] Vgl. *Tim.* 86b.
[7] *Tim.* 86bc
[8] *Tim.* 44e, 69c
[9] Vgl. *Phaid.* 79e ff.

Körpers, die die Seele affizieren. Darüber hinaus kennt Platon aber auch rein seelische Lüste, etwa das Vorgefühl auf etwas Angenehmes, und entsprechend rein seelischen Schmerz, wie zum Beispiel die emotionale Antizipation des Unangenehmen.[10]

Anders aber als Lust und Unlust, die unter Umständen seelisch und körperlich zugleich sein können, sind Begierden und andere Leidenschaften rein psychischer Natur. Denn sie sind stets gedanklich, genauer: durch das Gedächtnis, vermittelt. Die Begierden sind zum Beispiel das Streben nach einem Körperzustand, der dem Gegenwärtigen entgegengesetzt ist. Dazu bedarf es aber einer Vorstellung dieses erstrebten anderen Zustands. Der Mensch könne, so Platons Gedankengang, nichts anstreben, was er nicht kenne, das bedeutet: an was er sich nicht erinnern könne. So heißt es etwa im *»Philebos«*:

> - Unsere Untersuchung stellt fest, daß es eine Begierde des Körpers nicht gibt.
> - Wieso?
> - Weil sie bei allen lebenden Wesen ein den körperlichen Zuständen immer entgegengesetztes Bestreben nachweist.
> - Gewiß.
> - Der Trieb aber, der auf das dem körperlichen Zustande Entgegengesetzte hinführt, zeugt offenbar für das Vorhandensein einer Erinnerung an das solchem Zustande Entgegengesetzte.
> - Sicherlich.
> - Indem also die Untersuchung die Erinnerung als Führerin zu dem Begehrten aufwies, hat sie den Trieb und die Begierde (...ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν) und das bestimmende Prinzip jedes lebenden Wesens als der Seele angehörig nachgewiesen.[11]

Dennoch haben diese rein seelischen Vermögen, die hier mit »Trieb«, »Begierde« und »das bestimmende Prinzip« bezeichnet sind, in ihren konkreten Ausprägungen ihre jeweiligen Orte im Körper, Organe, an die sie gebunden sind und von denen aus sie agieren. Betrachtet man sie im Hinblick auf ihre handlungsbestimmenden Komponenten, so besteht die Platonische Seele aus drei Teilen: Vernunft (λογιστικόν), Mut/Zorn (θυμοειδές) und Begierde (ἐπιθυμετικόν).

(2.2) Die triadische Seele - verkörpert

Diese dreigliedrige Struktur der Seele wird von Platon in drei verschiedenen Dialogen entworfen. Die Untersuchung der Seele steht in ihnen jeweils in einem anderen Zusammenhang und erscheint unter einem anderen Blickwinkel. Dementsprechend variiert auch die Darstellungsform.

Das eigentliche Modell entfaltet sich nur im politisch-sozialen Kontext der *»Politeia«*. Dort zeigt sich die Beschaffenheit und die Genese der triadischen Seele aber auch am deutlichsten und differenziertesten. Im *»Phaidros«* erscheint die Seele nur in der metaphorischen Form des sogenannten Seelenrosse-Gleichnisses.

---

[10] Zum gesamten Problemkreis "körperliche Lust" vgl. a. *Tim.* 64c - 65b.

[11] *Phil.* 34c - 36e, hier: 35d, vgl. dazu auch *Gadamer* (1931) 119ff.

Zunächst aber soll ein kurzer Blick auf den »*Timaios*« geworfen werden. Hier erhält die triadische Seele ihre Funktion im naturphilosophischen Kontext des Platonischen Weltentstehungsmythos. In diesem Dialog findet sich daher auch die organische Verortung der psychischen Vermögen.[12]

Platon teilt die menschliche Seele zunächst in einen sterblichen und einen unsterblichen Teil; der sterbliche ist selbst wiederum zweigeteilt. Die Vernunft, das Denken, partizipiert am Göttlichen und ist daher unsterblich. Dieses Vermögen ist im Kopf beheimatet. Die beiden anderen Vermögen sind sterblich, weil sie von dem Bedürfnissen des Körpers hervorgerufen werden. Das ist zum einen der ehrliebende Teil, der Mut, *thymos*, der in der Brust, und zwar oberhalb des Zwerchfells, angesiedelt ist; zum anderen sind es die *epithymiai*, die Begierden, die sich zwischen Zwerchfell und Nabel wiederfinden.

Damit die unsterbliche Vernunft von den vergänglichen Trieben so wenig wie möglich belästigt werde, haben die Götter sie auch räumlich weitest möglich separiert. Kopf und Körper sind zudem nur durch den Hals, eine schmale Landenge, die mehr trennt als verbindet, aneinandergekoppelt.[13]

Nur im »*Timaios*« werden nun auch die physiologischen Möglichkeiten, die die Vernunft hat, um *thymos* und *epithymiai* zu beherrschen, etwas näher beschrieben. Der *thymos*, streitbar und ehrliebend, ist weniger verwerflich, als die egoistischen Begierden es sind. Er darf daher auch näher bei der Vernunft siedeln. In der oberen Brusthälfte gelegen, trennt er sie schon räumlich von den Begierden und ist zugleich ihr Helfer, wenn es gilt, diese Triebe zu beherrschen.

Wenn die Vernunft eine Gefahr, sei es von außen, sei es von den rebellischen Trieben im Inneren, meldet, regt sich der Zorn mit voller Kraft im Herzen. Von dort, dem Knotenpunkt aller Blutbahnen, wird die Nachricht bald an alle Glieder und Organe übermittelt. Die Adern werden so zu den Kommunikationsgängen des menschlichen Organismus und mobilisieren Aufmerksamkeit und Widerstand aller Teile.

Die Aufwallung des Zorns geschieht aber unter Einfluß des Feuers. Damit sie wieder abgekühlt werden kann, ist das Herz von der Lunge umgeben, von ihrer Beschaffenheit her wie ein großer Schwamm gebaut, ein Schwamm jedoch, der nicht nur Flüssigkeit, sondern auch Luft aufnehmen kann und so imstande ist, den lodernen Zorn abzukühlen - auch dies eine Maßnahme, um den Zorn zu einem nützlichen Helfer zu machen.

---

[12] Die Darstellung des Platonischen Seelenkonzepts vollzieht damit nicht die historische Abfolge der drei Dialoge nach. So ist der *Timaios* ein Spät-Dialog, während *Phaidros* und *Politeia* in die mittlere Phase gehören (Vgl. *Guthrie* (1975) 41-54, spez. 50, sowie 396f, 437f und (1978) 243f) Da alle drei Versionen das triadische Seelenmodell im selben Sinne auffassen und nur je anders darstellen, kann diese historische Anordnung ignoriert werden. Die Darstellung folgt hier dem systematischen Interesse.

[13] *Tim.* 69e

> Daher führten sie (die Götter, rz.) denn die Luftröhre als Kanal nach der Lunge und legten diese selbst wie ein weiches Sprungkissen um das Herz herum, damit, wenn der Zorn im Herzen seinen Höhepunkt erreichte, der Herzschlag eine nachgiebige Nachbarschaft fände, wodurch eine Abkühlung des Herzens und eine Minderung seiner Beschwerden herbeigeführt werden sollte, auf daß die Vernunft an dem Zorne des Herzens einen um so besseren Bundesgenossen fände.[14]

Wie der Zorn sich organisch durch erhöhten Herzrhythmus bemerkbar macht, so melden die Begierden sich in Unterleibsnähe. Platons Topologie des Triebs nimmt damit nicht nur auf die körperliche Selbsterfahrung des Menschen Rücksicht, sondern siedelt -sicherheitspolitisch konsequent- die größten Störenfriede auch dort an, wo sie am weitesten von den Schaltstellen der Macht und der Entscheidung entfernt sind. Und das mit um so mehr Bedacht, als dieses Vermögen ganz durch die Metaphorik des Animalischen präsentiert wird. Der Raum der Begierden wird »zu einer Art Krippe für die Ernährung des Körpers«, eine Art Wirtschaftsgebäude, das dem notwendigen Übel dient, denn dem Tier, das sich aus dieser Krippe bedient, muß man »wegen seiner Untrennbarkeit von dem Ganzen Nahrung gewähren (...), wenn überhaupt ein sterbliches Geschlecht erstehen sollte.«[15]
Das Bild zeigt aber einen merkwürdigen Bruch, denn das zu ernährende Wesen gehört nicht der nützlichen Welt der Viehzucht an, sondern ist ein wildes Tier, das an seiner Krippe angekettet werden muß. Und die Distanz zur Vernunft ist nicht allein wegen seiner Gefährlichkeit geraten, sondern auch, weil es ihr durch sein Gebrüll die Ruhe nimmt. In diesem Teil des Bildes scheint wieder jene grundsätzliche Überlegung auf, daß die geregelte Tätigkeit der Vernunft durch die Aufmerksamkeit verlangenden Ansprüche des Körpers und seiner Triebe behindert werden kann.
Anders aber als der *thymos* sind nun die Begierden den Befehlen der Vernunft kaum noch zugänglich, sie müssen daher auf anderen Wege zur Raison gebracht werden. Da sie sich ohnehin nur Truggestalten und Einbildungen überlassen, nutzt die Vernunft die glatte, polierte Oberfläche der Leber, um darin Bilder erscheinen zu lassen, die das wilde Tier der Leidenschaft in Schrecken versetzt. Denn die Gedanken, die von der Vernunft her hier herunterkommen, zeigen sich in der Leber wie in einem Spiegel, gleichzeitig sondert dieses Organ seine Bitterstoffe ab, so daß diese Bitterkeit und jene Bilder miteinander verknüpft werden und derart die Begierden konditionieren, sich vor dem Einfluß der rationalen Gedanken zu fürchten. Ist die Vernunft andererseits milde gestimmt, sollen die Ängste beschwichtigt werden, so setzt die Leber den Gedanken statt bitterer süße Stoffe zu.
So wie der *thymos* durch das Wechselspiel von aufwallendem Herzen und kühlender Lunge reguliert wird, sind die Begierden den abwechselnden Einflüssen des Bitteren und des Süßen aus der Leber unterworfen. Schon diese naturphilosophische Verortung zeigt also noch stark metaphorische Züge. Zudem untermauert

[14] *Tim.* 70d
[15] *Tim.* 70e

Platon sie mit einem metonymisch orientierten Vergleich, wenn er die räumliche Trennung von *thymos* und *epithymiai* als Scheidung »in zwei gesonderte Räume, gleichsam in ein Frauen- und ein Männergemach«[16] bezeichnet. Darin deutet sich schon eine geschlechtsspezifische Zuordnung der Triebssphären an.

Die Verortung der psychischen Vermögen im Körperlichen selbst ist aber nicht zu verwechseln mit einer organizistischen Interpretation dieser Vermögen, wie sie sich noch bei Homer findet. Sie sind an Organe gebunden, stellen aber nicht selbst Quasi-Organe dar. Daß Homer zum Beispiel drei Organe kennt und Platon ebensoviele Seelenteile, ist darüber hinaus Zufall, da sich die eine Dreiteiligkeit nicht auf die andere abbilden läßt. So gibt es etwa gerade für die Unterscheidung von *thymos* und *epithymia* bei Homer keinen Vorläufer.[17]

Aber die Frage nach den Vorläufern und verwandten Seelenauffassungen stellt sich anhand der Eigenarten dieser ungewöhnlichen Platonischen Dreiteiligkeit dennoch. Auch anderen Autoren und in anderen Kulturkreisen ist die Vorstellung mehrerer separater Seelenteile geläufig. Gelegentlich sind sie sogar ebenfalls an Körperteile gebunden. Abgesehen davon ist aber sowohl die Zahl der Seelen oder Seelenteile als auch ihr Organbezug durchaus disparat.[18]

Der Sinn und die Herkunft der speziellen Platonischen Dreiteiligkeit der menschlichen Seele ist also nicht einfach mit Rekurs auf überkulturelle Evidenzen oder mit einer besonderen historischen Tradition zu erklären. Sie war selbst in der griechischen Antike kein selbstverständliches Gemeingut - weder im Sinne einer allgemeinen kulturellen Grundlage noch im Sinne einer intellektuell-theoretischen Diskussion.[19]

Das zeigt sich besonders am Begriff des *thymos*, der eine wechselvolle Geschichte und äußerst unterschiedliche Bedeutungen hatte.[20] Im unmittelbaren Zusammen-

---

[16] *Tim.* 69e

[17] So vergleicht auch Bruno Snell Homer mit Platon: *"Man könnte meinen, Thymos und Noos seien nichts anderes als etwa die Seelenteile, von denen Platon spricht. Aber diese setzen das Ganze der Seele voraus, das Homer eben nicht kennt. Thymos, Noos wie Psyche sind getrennte Organe, wenn wir so sagen dürfen, die jeweils ihre besondere Funktion haben. Diese Seelenorgane unterscheiden sich nicht prinzipiell von den Körperorganen." Snell* (1980) 24

[18] Vgl. z.B. *Cassirer* (1964) 195: *"Im Mythos aber pflegt, nicht nur in seinen elementaren Formen, sondern oft auch in relativ fortgeschrittenen Bildungen das Motiv der Seelenspaltung das der Seeleneinheit bei weitem zu überwiegen. Die Tschi-Neger nehmen nach Ellis zwei Seelen, die Westafrikaner nach Mary Kingsley deren vier, die Malayen nach Skeat sieben voneinander unabhängige Seelen an. Bei den Yoruba besitzt jedes Individuum drei Seelen, von denen die eine im Kopf, die andere im Magen, die dritte in der großen Zehe wohnt."*

[19] Die volkstümlichen Vorstellungen und die der Intelligenz entwickeln sich spätestens seit dem 5. Jahrhundert stark auseinander. So schreibt *Dodds* (1973) 93 etwa: *"In dieser Zeit (d.i. in den Jahren zwischen Aischylos und Platon, rz.) weitete sich der Riß, der den Volksglauben von dem der Intelligenz trennte und der schon bei Homer erkennbar ist, zu einem vollständigen Bruch, wobei die graduelle Auflösung des Konglomerats vorbereitet wurde."*

[20] Vgl. *Liddell/Scott* (1948ff) 810, auch *Snell* (1986) passim.

hang der *Akrasia*-Diskussion erschien er zum Beispiel bei Euripides, war dort aber im wesentlichen als Zorn verstanden und eine ebenso gefürchtete wie allgemein destruktive Kraft. Das Vermögen, das nun bei Platon *»thymos«* heißt, ist in seinem Bedeutungsumfang erheblich ausgeweitet. Es steht für ein Affektkonglomerat, in das Zorn ebenso eingeht wie Mut und Scham.[21] Der *thymos* als affektives Vermögen wird somit nobilitiert, zum eigentlich Destruktiven werden statt dessen die *epithymiai*.

Für die theoretische Besonderheit der Platonischen Seelenvorstellung spricht nicht nur das Fehlen einer allgemein akzeptierten Traditionslinie, sondern auch die Wirkungsgeschichte. Zwar fand diese Konzeption durchaus eine ganze Reihe von überzeugten Anhängern[22], aber eine ebenso große Zahl überzeugter Gegner, die weder die Dreiteiligkeit im allgemeinen noch die geadelte Stellung des *thymos* im besonderen unmittelbar einleuchtend fanden[23].

Man wird die triadische Seele also im wesentlichen als Erfindung Platons ansehen können.[24] Lediglich auf ein Vorbild ist hingewiesen worden. So kann man die Dreiteiligkeit der Seele im Pythagoreischen Gleichnis von den drei Lebensstilen angelegt sehen.[25] Pythagoras hat drei Arten von Menschen unterschieden, eine Klassifizierung, die er an einem Bild erläutert haben soll, das er aus einem allen Griechen gemeinsamen Erfahrungsbereich gewählt hat: den Olympischen Spielen. Denn diese drei verschiedenen Arten stellt sich Pythagoras in den drei Gruppen von Fremden, die die Spiele besuchen, exemplifiziert vor.

---

[21] Vgl. dazu *Cornford* (1912) 264, *Williams* (1973) 204ff und hier B (2.5.3).

[22] So in gewisser Weise schon Aristoteles, vgl. dazu Teil B (3) dieser Arbeit, aber auch viele andere, etwa in der Scholastik. So unterscheidet Thomas von Aquin etwa wirkungsmächtig zwischen Irascibile und Concupiscibile, vgl. *Dilthey* (1914c) 418f.

[23] Hier ist insbesondere die wütende Attacke der Stoiker zu nennen, die "thymos" oder "ira" gegen Platon, aber vor allem auch gegen Aristoteles als unheilstiftende Kraft ansahen und daher auch für die triadische Seele keine besondere Verwendung hatten. Bei heutigen Kommentatoren trifft Platon mit seiner speziellen Dreiteiligkeit auf noch größeres Unverständnis, für kaum jemanden ist sie unmittelbar einleuchtend. Siehe etwa *Barker* (1906) 112ff, *Barth* (1921) 13ff, *Cornford* (1912) 264, *Gigon* (1983) 190, *Robinson* (1970) 40ff. Einige möchten die Dreiteiligkeit am liebsten weginterpretieren (so z.B. *Barth* und *Robinson*). Für *Cornford* (1912) ist sie ganz *"artificial"*, und *Gigon* schreibt voller Überzeugung: *"Daß diese Teilung künstlich ist, v.a. in der Aussonderung des Mutes als eines eigenen Seelenteiles, bedarf keines Wortes."* (1983) 190. Nur *Stocks* (1915) und in gewisser Hinsicht *Cornford* (1930) können sich überhaupt mit dem Schema anfreunden.

[24] Sie ist in gewisser Hinsicht sogar das Resultat seiner eigenen Entwicklung, denn in dem frühen Dialog *Gorgias* ist von der triadischen Seele noch nicht die Rede. Hier stehen sich Vernunft und Begierden immer unmittelbar gegenüber. *Robinson* (1970) 14 weist zu Recht auf *Gorgias* 493a 4-5 hin. So auch schon *Dodds* in seiner Ausgabe des *Gorgias* (Oxford 1959). Zur Diskussion, ob sich schon vor der *Politeia* Hinweise auf die Dreiteiligkeit der Seele finden lassen, vgl. a. *Robinson* (1970) 40ff.

[25] So wohl als erster *Burnet* (1914) 42f, im Anschluß an ihn auch *Stocks* (1915) 209f und *Cornford* (1930) 213.

Die erste und geringste Gruppe kommt, um zu verdienen, es sind die Händler, die anreisen, um zu kaufen und zu verkaufen. Sie sucht also Reichtum und weltliche Freuden. Die zweite Gruppe besteht aus den Liebhabern der Ehre, die nach Olympia kommen, um an den Wettkämpfen teilzunehmen. Die Edelsten sind aber drittens jene, die nur als Zuschauer kommen: Dies sind die Freunde der Weisheit.[26]
Pythagoras soll aber nicht nur diese drei Lebensstile, sondern auch drei verschiedene, ihnen entsprechende Seelenteile angenommen haben. Nun ist für diese Behauptung die Überlieferungssituation unglücklicherweise besonders unsicher.[27] Ob Pythagoras selbst aus dem Bild eine besondere Seelenkonzeption erschlossen hat, ist daher nicht mehr zu klären.[28] Daß sie für Platon -zumindest in Gestalt des Gleichnisses- Vorbildfunktion gehabt haben mag, ist aber durchaus nicht unplausibel. Warum sie diese Vorbildfunktion jedoch gehabt hat und warum sie sich zumindest für einige als überzeugend erwiesen hat, läßt sich -wenn überhaupt- nur noch im Kontext der überlieferten Platonischen Dialoge, speziell also im *»Phaidros«* und in der *»Politeia«*, näher untersuchen.

---

[26] Vgl. *DL* VIII,8.

[27] Wir kennen sie aus Galens "De placitis Hippocratis et Platonis". Vgl. *Galen* (1978ff) I, 290, 334, vgl. a. *Cicero* (1984) 284 (•IV, 10). Galen beruft sich darin auf Poseidonius. Da aber schon zu dessen Zeit keine Schriften des Pythagoras erhalten waren, bzw. dieser selbst gar keine verfaßt hat, bezieht sich auch Poseidonius nur auf die Zeugnisse einiger Schüler des Pythagoras. Die Nachrichten stammen also aus vierter Hand.

[28] Burnet war allerdings davon überzeugt. Er schreibt, das pythagoreische Gleichnis *"seems to imply the doctrine of the tripartite soul, which is also attributed to the early Pythagoreans on good authority, though it is common now to ascribe it to Plato. There are, however, clear references to it before his time, and it agrees much better with the general outlook of Pythagoreans."* *Burnet* (1914) 42

(2.3) Die triadische Seele – Das Gleichnis

Das triadische Seelenmodell läßt schon in seiner kurzen Darstellung im *»Timaios«* Platons Bruch mit dem Sokratischen Urteilsmodell erkennen. Leidenschaften und Vernunft sind eigenständige Instanzen, die gleichzeitig im Menschen agieren und sich auch gegenseitig bekämpfen können. Damit wird einer alltäglichen Erfahrung Rechnung getragen, die auf spektakuläre Weise in der *»Medea«* des Euripides repräsentiert ist. Das klare Gegeneinander von *nous* und *thymos* ist aber aufgebrochen: Aus den zwei Kräften des Euripides sind drei Vermögen bei Platon geworden. Grund und Bedeutung dieser Vermehrung wird aber aus dem *»Timaios«* allein nicht deutlich, ebensowenig wie das konkrete Verfahren, mit dem sich die Vernunft ihre Herrschaft über die Affekte sichert. Beide Fragen stellen sich im *»Phaidros«* erneut. Obwohl sie dort aber in metaphorischer Einkleidung erscheinen, treten sie doch deutlicher hervor.

Thema des *»Phaidros«* ist die Rhetorik. Am Anfang stehen jedoch drei Mustereden, die alle vom Wesen des *eros* handeln. In der dritten dieser Reden weist Sokrates darauf hin, daß nichts über das Liebesverlangen zu erfahren sei, wenn man sich nicht zuvor über das Wesen der gesamten Seele Klarheit verschafft habe. Da genau diese Kenntnis auch Voraussetzung für die Beherrschung der Rhetorik ist, erweist es sich daher als nicht zufällig, daß die exemplarischen Reden des Anfangs einen Gegenstand in den Mittelpunkt stellen, dem die affektive Konstitution des Menschen schon wesentlich ist.[29]

So verbietet dann auch das Genre, die Beschaffenheit der Seele in naturphilosophischer Hinsicht, wie es im *»Timaios«* der Fall war, darzustellen. Der Redner Sokrates schließt sie dann auch mit einer Geste der Bescheidenheit aus: das wirkliche Wesen der Seele zu beschreiben sei höchst umständlich und im Grunde eine Aufgabe, die nur göttliche Weisheit leisten könne.

Statt dessen stellt er die menschliche Seele in einem Bild vor, im sogenannten Seelenrosse-Gleichnis. Der Vergleich beginnt mit der Annahme, das Wesen der Seele ähnele

> ...der zusammengewachsenen Kraft eines geflügelten Wagengespanns und seines Lenkers. Die Rosse der Götter sind wie deren Lenker sämtlich edel und aus edlem Stamm; dagegen bei den anderen haben wir verwickelte Verhältnisse. Fürs erste ist es ein Zwiegespann, das unser Führer zu lenken hat, und dann ist von seinen Rossen nur das eine schön und edel und aus entsprechender Zucht, das andere aber ist von entgegengesetzter Zucht und Beschaffenheit. So ist denn mit Notwendigkeit bei uns die Lenkung schwierig und verdrießlich.[30]

---

[29] Vgl. *Phaidr.* 270a ff; auch in der *Rhetorik* des Aristoteles nimmt die Analyse der Affekte einen zentralen Platz ein, vgl. *Rhet.* Buch II.

[30] *Phaidr.* 246ab

Die Rosse haben Flügel, um in den Himmel hinaufgetragen zu werden. Dort kann der Lenker, wenn seine Pferde denn gehorsam genug sind, die ewigen Ideen schauen - unter anderem auch die der Schönheit. Aber nur den Göttern gelingt das mühelos, für alle anderen Wesen ist es ein steter Kampf, bei dem die glücklichsten und gottähnlichsten Lenker gerade eben den Kopf in den äußeren Raum recken können, um dort das Seiende zu erblicken. Die anderen werden von dem unedlen Pferd zur Erde herabgezogen.
Im folgenden erörtert der Dialog den Mythos von der Geburt und Wiedergeburt der Seelen, den postmortalen Existenzen und der möglichen Erlösung nach 10 000 Erdjahren. Denn Unsterblichkeit der Seele war schon die Prämisse, unter der das Gleichnis konstruiert wurde.[31] Erst einige Seiten später kehrt Platon zur Beschaffenheit des Seelengespanns zurück und erläutert daran den inneren Kampf des selbstbeherrschten Liebenden. Dabei rekapituliert er zunächst kurz das Bild und charakterisiert dann die beiden Rosse näher.

(2.3.1) Im Kampf mit den Seelenrossen Selbstbeherrschung als Dressur

Das edlere der beiden Pferde wird so beschrieben:

> Nun, das eine, das die bessere Stelle einnimmt, ist von geradem Wuchse, fein gegliedert, hochnackig, mit gebogener Nase, von weißer Farbe, schwarzäugig, ehrliebend mit Besonnenheit und Schamgefühl, richtiger Meinung vertraut, und ohne Schläge zu brauchen wird es allein durch Anruf und Zuspruch gelenkt; ...[32]

Die Charakterisierung des edlen Seelenrosses zerfällt in drei Bestandteile: Zunächst wird das gute Roß physisch beschrieben. Diese Eigenschaften wird man wohl symbolisch zu interpretieren haben, so wenn der gute Körperbau betont wird, besonders deutlich aber bei Platons Farbgebung, die mit den geläufigen Konnotationen arbeitet: Das gute Roß ist weiß, das schlechte wird im folgenden als schwarz beschrieben.
Dann weist uns das Bild auf die Charaktereigenschaften des Metaphern-Rosses hin: »ehrliebend mit Besonnenheit und Schamgefühl, richtiger Meinung vertraut« (τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος), und schließlich werden die Folgerungen daraus gezogen, daß das Tier nicht mit physischer Gewalt gelenkt werden muß, sondern dem Befehl der Vernunft gehorcht.
Dem Repräsentanten eines psychischen Vermögens werden selbst psychische Eigenschaften zugeschrieben. Ehrliebe und Schamgefühl sind aber Bestandteile des

[31] Daher wird die triadische Seele in der Literatur bis heute auch meist unter diesem Aspekt untersucht. Als besonders unklares und umstrittenes Problem hat sich dabei die Frage erwiesen, ob alle drei Teile der Seele, also auch der begehrliche, letztlich unsterblich sein können; vgl. v. a. *McGibbon* (1964), *Guthrie* (1975) 422-25, *Graeser* (1976), *Robinson* (1970), *Szlezak* (1976), zum Gesamtkomplex der Unsterblichkeitsfrage auch *Rohde* (1898).
[32] *Phaidr.* 253d

thymos. Obwohl es an keiner Stelle explizit ausgesprochen wird, kann man -wenn nicht schon durch die allgemeine Charakterisierung- an dieser Identität das weiße Roß als Verkörperung des *thymos* erkennen.
Dieses Vermögen siedelt schon im *»Timaios«* nahe der Vernunft. So heißt es nun auch hier im *»Phaidros«*, er gehorche der Vernunft, weil er »richtiger Meinung vertraut« sei. Damit ist er dem vernünftigen Seelenteil zwar verwandt, aber auch deutlich von ihm unterschieden. Deutlicher wird der Sinn dieser Wendung durch eine Abgrenzung, die sich im *»Menon«* findet. Dort heißt es, daß, wer bloß die wahre Vorstellung (*orthe doxa*) einer Sache habe, in seinem Handeln von einer ebenso guten Führerin geleitet werde wie derjenige, der sich von der wahren Einsicht (*episteme*) den Weg weisen lasse. Dennoch dauere sie -anders als die Einsicht- nicht an. Sie sei deshalb nicht von großem Wert, solange man zu ihr nicht durch *begründetes* Denken gelange, solange sie also nicht zu echter Erkenntnis werde.[33]
In diesem Sinne hat wohl der *thymos* eine Affinität zur Vernunft und gehorcht ihr deshalb auch. Da er aber nicht begründet und aus eigener Kraft zu seiner Vorstellung kommt, bleiben die daraus resultierenden Entschlüsse wankelmütig und unzuverlässig; sie bedürfen stets der lenkenden Vernunft.
Von diesem edlen Seelenroß hebt sich nun das andere wirkungsvoll ab.

> ...das andere dagegen ist krumm, massig, ein Blendling verschiedenster Rassen, starknackig von kurzem Hals und stumpfer Nase, von schwarzer Farbe, mit blaugrauen, rot unterlaufenen Augen, der Frechheit und Flunkerei vertraut, zottig um die Ohren, schwerhörig und nur der Peitsche und den Stacheln fügt es sich notdürftig.[34]

Auch hier zeigt die Charakterisierung die schon bekannte Dreiteilung: Erst werden die physischen Eigenschaften, die symbolisch gemeint sind, benannt, dann folgen Charaktereigenschaften, schließlich kann daraus das Verhältnis dieses Affektrepräsentanten zur Vernunft abgeleitet werden.
Die Zügellosigkeit der Begierden -um diese handelt es sich dann folgerichtig bei dem schwarzen Pferd- wird hier aber noch schwärzer gemalt als in der dunklen Höhle des *»Timaios«*. Dort werden die Triebe als wildes Tier im Bauch des Menschen dargestellt, ein Wesen, dem Furcht eingejagt werden muß. Der Vernunft nicht zugänglich, kann es nur in Schach gehalten werden, wenn man es entschlossen züchtigt. Dennoch gelingt den Gedanken, die sich in der Leber spiegeln und die mit deren Bitterkeit versetzt sind, solch eine Abschreckung.
Auch hier im *»Phaidros«* zeigen sich die Begierden taub, wenn die Vernunft befiehlt. Das schwarze Roß ist »zottig um die Ohren« und »schwerhörig«. Aber auch dem physischen Zwang beugt es sich -anders als im *»Timaios«*- zunächst nicht.

---

[33] *Men.* 97a - 98c
[34] *Phaidr.* 253e

»Der Peitsche und den Stacheln« fügt es sich nur notdürftig, und selbst das erst nach längerem Kampf. Die Beherrschung der Affekte erweist sich als intrapsychische Dressur.

Die Mühen des Dompteurs schildert Platon sehr ausführlich am Beispiel des Verlangens, das den Erzähler angesichts eines schönen Knaben erfaßt.[35] Die beiden Rosse verhalten sich zunächst ganz, wie man es von ihnen erwartet; der Lenker setzt daher auch die Mittel ein, die schon aus dem »*Timaios*« bekannt sind: Ehrgefühl und Furcht.

> Wenn nun der Lenker, nachdem er das Liebesantlitz erblickt und durch seine Anschauung die ganze Seele sich durchwärmt hat, von den Stacheln kitzelnden Verlangens gespornt wird, dann hält das dem Lenker gehorsame Roß, das wie immer auch jetzt durch Scham sich meistern läßt, selbst an sich, um nicht loszuspringen auf den Geliebten; das andere aber kehrt sich jetzt nicht länger an Lenkstacheln und an Peitsche, sondern in gewaltsamen Sprüngen stürzt es auf sein Ziel zu und zwingt den Spanngenossen und den Lenker, denen er alle mögliche Not bereitet, zu dem Geliebten hinzugehen und der Liebesgunst Erwähnung zu tun. Anfangs widerstreben die beiden voll Unwillens, im Gedanken, daß sie zu etwas Schrecklichem und Bösen gezwungen werden sollen: schließlich aber, wenn des Übels kein Ende ist, lassen sie sich mitreißen, nachgebend und einwilligend, das Gebotene zu tun. Und so kommen sie hin und schauen des geliebten Knaben leuchtendes Angesicht.[36]

Die lenkende Vernunft scheint selbst nicht ganz im Vollbesitz ihrer Kräfte zu sein. Schon beim Anblick des Knaben und noch bevor der Drang der Pferde sich bemerkbar macht, spürt der Lenker in sich selbst »den Stachel kitzelnden Verlangens«. So wie das Affektkonglomerat *thymos* in sich auch Urteilsanteile aufweist, werden nun der Verkörperung der Vernunft Triebanteile zugeschrieben. Da trifft es sich dann gut, daß das weiße Pferd von Scham beherrscht ist -oder besser wohl: sie ganz ausdrückt- und sich schon von selbst zurückhält.

Anders die Begierde: Sie nutzt den Moment der Schwäche, von der der Wagenlenker ergriffen ist, aus und verlangt ungestüm ihr Recht. Sie zwingt Scham und Vernunft, obwohl sie sich wehren, vorwärts. Scham und Begierde sind zusammengespannt, so daß sie nur zusammen agieren können. Das schwarze Roß soll in diesem Arrangement durch das weiße gebändigt werden: Das edle Tier ist die physische Gegenkraft, die eine vernünftige Lenkung ermöglichen soll.

Aber nun zeigt sich auch die Kehrseite dieses Kunstgriffs: Wer immer die Pferde zusammengespannt hat, muß nun erkennen, daß sich diese Verbindung auch gegen seine ursprünglichen Intentionen wenden kann. Das edle Roß kann auch vom un-

---

[35] *Über den Stellenwert der Homosexualität in der griechischen Antike vgl. Dover* (1983), speziell zur Altersdifferenz von Liebhaber (erastes) und Geliebten (eromenos), ebd. S. 80ff; im Anschluß daran *Foucault* (1986) Bd. II, dort insbes. Kap. IV.3 "Das Objekt der Lust" (273ff). Zur Homosexualität bei Platon speziell *Dover* (1983) 137-149, eine Einschätzung des Seelenrosse-Gleichnisses auch bei *Foucault* (1986) II, 116f, die aber leider wenig aufschlußreich ist.

[36] *Phaidr.* 253e - 254b

edlen bezwungen werden, vor allem, wenn der Lenker selbst sich nicht voll in der Gewalt hat.

Vernunft und Scham, beiden sträuben sich zwar zunächst, werden dann aber doch mitgerissen »nachgebend und einwilligend, das Gebotene zu tun«. Zum Glück für beide hält der Zustand aber nicht an.

> Und indem der Wagenlenker dieses erschaut, wird seine Erinnerung hingeführt zum Wesen der Schönheit und er erblickt sie wieder, wie sie neben der Mäßigung auf heiligem Sitze thront. Bei diesem Anblick erschrickt er und in frommer Scheu beugt er sich rückwärts und zugleich muß er mit solcher Heftigkeit die Stränge an sich reißen, daß die beiden Rosse auf die Hüften zurückfallen, das eine freiwillig, weil es nicht widerstrebt, das freche sehr unfreiwillig.[37]

Die Erinnerung an das Wesen der Schönheit, die dem Wagenlenker gerade noch zur rechten Zeit kommt, ist eine Anamnesis, deren Ursprung in der pränatalen Wesensschau der Vernunft zu finden ist. Diese Wiedererinnerung hilft ihr, die momentane Schwäche zu überwinden, und versetzt sie in die Lage, einen erneuten Versuch zu unternehmen, den Begierden Einhalt zu gebieten. Dieser Versuch erweist sich aber nicht als leichtes Unternehmen; er ist vielmehr ein mühsamer Dressurakt. Der Kampf beginnt:

> Indem sie nun beide weiter sich entfernen, benetzt das eine vor Beschämung und Verwirrung die ganze Seele mit Schweiß, das andere bricht, sobald es, kaum wieder aufatmend, von dem Schmerz sich erholt, den der Zaum und der Sturz ihm verursacht, in zorniges Schelten aus, mit vielen Schmähungen gegen den Lenker und Spanngenossen, als feige Memmen wären sie ausgerissen und hätten ihr Wort gebrochen. Es will sie zwingen, obgleich sie nicht wollen, wieder hinzugehen, und gibt nur endlich ihren Bitten um Aufschub für später nach. Und wie die verabredete Stunde kommt, mahnt es die beiden, die sich stellen, als dächten sie nicht daran, und nötigt sie mit Gewalt, wiehernd und vorwärts ziehend, daß sie wieder zu dem Knaben herantreten, ihm dieselben Anträge zu machen. [38]

Hier zeigt nicht nur die Logik der Repräsentation einen Bruch, hier erhält das Bild selbst einen Riß. Das Verhalten der Tiere nimmt plötzlich anthropomorphe Züge an; man schmäht den anderen, verhandelt, macht Angebote. Beide Parteien zeigen parlamentarisches Benehmen, bis dann doch die ultimative Gewalt nicht mehr zu verhindern ist:

> Da sie nahe sind, senkt es den Kopf, stellt den Schweif, beißt auf den Zaum und zieht mit Schamlosigkeit vorwärts. Bei dem Lenker wiederholt sich in gesteigertem Maße was ihm vorher begegnet ist: wie vor einer Schranke prallt er zurück und noch heftiger mit Gewalt dem frechen Rosse den Zaum aus den Zähnen nach hinten reißend färbt er seine Lästerzunge und seine Kinnladen mit Blut und läßt es Schmerzen fühlen, indem es ihm Schenkel und Hüften gegen die Erde stößt.[39]

---

[37] *Phaidr.* 254bc

[38] *Phaidr.* 254cd

[39] *Phaidr.* 254de

Vor unseren Augen ist ein auf- und abwogender Kampf mit abwechselndem Siegesglück entbrannt - ein ähnliches Schwanken, wie es in anderer Gestalt aus dem Monolog der Medea bekannt ist. Anders aber als bei dieser tragischen Bühnenfigur zeigt Platons Allegorie einen pädagogischen Prozeß. Daher bleibt die Vernunft am Ende auch Sieger:

> Wenn dann nach häufiger Wiederholung derselben Erfahrung das schlimme Roß seine Frechheit aufgibt, folgt es endlich gedemütigt der besonnenen Leitung des Lenkers, und so oft es den schönen Knaben erblickt, möchte es fast vor Furcht vergehen. Und so ist es endlich erreicht, daß nun die Seele des Liebenden dem Geliebten in Schamhaftigkeit und Ehrfurcht nachfolgt.[40]

(2.3.2) Metaphernüberschuß im Seelenrosse-Gleichnis

Man hat das gesamte Bild des Lenkers und seiner beiden Pferde, angefangen von ihrem himmlischen Werdegang bis hin zu ihren irdischen Nöten, oft als Seelenrosse-Gleichnis bezeichnet. Versucht man das Bild aber vor dem Hintergrund einer differenzierten Trennung von Metapher und Allegorie einerseits und Vergleich und Gleichnis andererseits zu bestimmen, so ergeben sich einige Unstimmigkeiten.

Zwar erscheint an keiner Stelle im *»Phaidros«* eine hinweisende Identifizierung, die die einzelnen Wesen des Gespanns ausdrücklich bestimmten Seelenteilen zuschriebe. Dennoch kann man argumentieren, daß diese Zuschreibung aus dem Kontext, zumal wenn man andere Dialoge wie den *»Timaios«* hinzunimmt, unzweideutig hervorgeht. Darüber hinaus werden diese einzelnen Elemente noch durch Eigenschaften charakterisiert, die sie als ganze repräsentieren sollen. Man kann daher durchaus von einem Gleichnis sprechen. Es weist zudem auch in weiten Teilen die entsprechende Künstlichkeit didaktischer Repräsentationen, die geschaffen werden, um eine bestehende Theorie im nachhinein zu verdeutlichen, auf.[41]

So bildet die Grundlage des Gleichnisses zwar die konkrete Erfahrung, die sich aus dem Umgang mit Pferdegespannen ergibt. Es mag viel zur Überzeugungskraft des Bildes beigetragen haben, daß eine sinnlich allgemein zugängliche Alltagserfahrung zumindest des antiken Mannes seinen Hintergrund bildete[42], daß das

---

[40] *Phaidr.* 254e

[41] Die Platonische Konstruktion von Gleichnissen ist nicht zu verwechseln mit allegorisierenden Mytheninterpretationen, wie sie vor allem bei den Sophisten oft anzutreffen waren. Dafür hatte Platon allenfalls Spott, wenn er sie nicht überhaupt als gefährliches Blendwerk ansah; vgl. *Cassirer* (1964) 4f.

[42] Das Pferd hat darüber hinaus deutliche soziale Konnotationen. Es ist ein durch und durch aristokratisches Tier, das vor allem für militärische und kultische Zwecke eingesetzt wurde. In der griechischen Antike erschien es zunächst auch im doppelrädrigen Zweigespann mit Lenker; also genau in der Form, in der es auch im Seelenrosse-Gleichnis erscheint. In den Homerischen Epen zog so der Adel in den Krieg. Erst später löste die Kavallerie den Streitwagen ab; als Arbeitstier wurde es kaum genutzt. Kein Wunder auch, daß es von allen Haustieren daher dem Herrn am nächsten stand, einen Eigennamen tragen konnte und zum Objekt besonderer Pflege wurde. Vgl. *Richter* (1972)

äußere Verhältnis zwischen dem menschlichen Willen und einer ungebärdigen Naturkraft abgebildet werden kann auf eine Beziehung, die die Individuen als Konflikt der Vernunft mit einer Potenz der Natur in ihrem Inneren interpretieren.
Alles weitere aber zeigt deutlich die arrangierende Hand des Requisiteurs, auch wenn er hier beim Mythos Anleihen gemacht haben mag[43]: angefangen bei der Schwarz-weiß-Symbolik der animalischen Triebkräfte bis hin zu ihrer hybriden Bildung, teils Pferd, teils Vogel und dann auch wieder mit menschlichen Zügen versehen - philosophische Abkömmlinge des Pegasos.[44]
Dennoch hören die klaren Bezüge sehr schnell auf. In vielem bleibt offen, ob einzelne Bestandteile des Bildes auf die Problematik der Seele übertragen werden dürfen. So wird man dem Riß im Bild selbst, der plötzlichen Erscheinung sprechender Pferde, wenig Bedeutung zumessen können. Anders verhält es sich mit der zunächst gebrochen erscheinenden Repräsentationslogik, der Tatsache, daß die Repräsentanten nicht nur die Eigenschaften exemplifizieren, für die sie gleichnishaft stehen (eine Vermengung von Allegorie und Beispiel), sondern auch die der entgegengesetzten Seelenteile aufweisen: Der Wagenlenker spürt in sich Begierden, erschrickt, beugt sich in frommer Scheu rückwärts; das weiße Roß verfügt über richtige Urteile; selbst die Verkörperung der Begierde zeigt nicht nur den reinen Trieb: Das schwarze Roß bedient sich vielmehr rhetorischer Tricks, schmäht die Vernunft und den *thymos* der Feigheit. Man kann dies nun als metaphorischen Überschuß betrachten, Elemente des Bildes, die sich nicht sinnvoll auf die Struktur der Seele übertragen lassen.
Man wird dann zu diesem Überschuß auch noch die physischen Zwangsmittel, die in dem vorgeführten Dressurakt zur Anwendung kommen, dazurechnen müssen: Das unedle Roß wird bezwungen, indem ihm Schmerz zugefügt wird, die angezogenen Zügel verletzen Zunge und Kinnlade. Einem Pferd oder auch anderen Tieren wie der im »*Timaios*« angeketteten Trieb-Bestie kann man Furcht einjagen oder Schmerz zufügen. Wie kommt man aber einem psychischen Vermögen unmittelbar physisch bei?[45]
Selbst wenn man nun hierin unübertragbare Bestandteile der Allegorie sieht, kann man doch keinesfalls ihren strategischen Stellenwert verleugnen. Sie scheinen ja

---

[43] Das Pferd ist als Symbol in den Mythen weit verbreitet, hat aber keine eindeutigen Konnotationen. Selbst als Seelensymbol repräsentiert es auf mannigfaltige Weise; vgl. *Baum* (1991) 31ff und passim.

[44] In der Tat ähnelt vor allem das gute Roß auf den ersten Blick Pegasos. Wie Platons *thymos*-Repräsentant ist schon das mythische Reittier des Bellerophon von weißem Fell und geflügelt. Auch mit Pegasos will sein Reiter den Himmel erstürmen: Hier aber stürzt der anmaßende Mensch zur Erde zurück, nicht das Tier. *Pindar* (1992) 98ff (Olymp. XIII, 63-92), 337 (Isth. VII, 44ff), vgl. a. *von Geisau* (1972) 582, *Baum* (1991) 73-77. Andererseits wird Pegasos -wie das Pferd überhaupt- auch später häufig als Libidosymbol interpretiert. Vgl. z.B. *Freud* (1940ff) II/III 414.

[45] Vgl. a. *Hare* (1990) 100.

zumindest etwas zu erklären. Denn nach wie vor besteht das Problem, das sich schon im *»Timaios«* stellte. Wie ist Affektbeherrschung anders als metaphorisch vorstellbar? Diese Frage stellt sich um so dringlicher, als Platons Seelenteile Instanzen von ganz unterschiedlicher Art sind. Wären sie -wie in der Sokratischen Konzeption- alle urteilsbedingt, so wäre ihre gegenseitige Beeinflussung erklärbar; ebenso wenn man sie -wie etwa in mechanistischen Modellen- alle als physische Kräfte betrachtet.

Von welcher Art sind aber die Seelenteile bei Platon? Wie wirken sie aufeinander - zumal alle drei Instanzen sich äußerlich bleiben und dennoch Bestandteile *einer* Person sind? Gerade wie etwa Vernunft und Begierden, die beide von verschiedenen Welten zu sein scheinen, aufeinander wirken, wie die Herrschaft der einen über die anderen vermittelt ist, erweist sich als drängende Frage.

So betrachtet könnte man sich doch veranlaßt fühlen, die Metaphorik des Seelenrosse-Bildes etwas ausführlicher zu interpretieren. Muß etwa, so wie der Lenker und die Pferde auch Eigenschaften zeigen, die im Grunde von den je anderen Teilen des Gespanns repräsentiert werden, auch von den Seelenteilen angenommen werden, daß sie Elemente enthalten, die den von ihnen verschiedenen Instanzen zumindest korrespondieren? So wäre im äußersten Falle denkbar, daß in jedem ihrer Teile die Struktur der ganzen Seele angelegt ist. Auf diese Weise wäre die allegorische Annahme übersetzbar, daß sowohl der Lenker als auch die Rosse über beides, Vernunft und Affekt -wenn auch unter verschiedener Vorherrschaft-, verfügen.

Zumindest für eines der fraglichen Vermögen ließen sich ja Hinweise solch einer Doppelnatur finden. Der *thymos*, dem Wesen nach Teil der irrationalen Seele, ist dennoch vertraut mit der richtigen Meinung. Das ließe sich nun so verstehen, daß die im *thymos* versammelten Affekte stets urteilsvermittelt sind. In der *»Politeia«* findet sich eine Passage, die diese Vermutung bestätigt. Auch in diesem Dialog geht es um die Parteinahme des ehrliebenden Seelenteils für den vernünftigen. Platon läßt seine Zuhörer in diesem Zusammenhang zur Introspektion aufrufen. Denn wir würden doch niemandem, der uns ein Leid angetan hat, zürnen, wenn wir meinen, es geschehe uns zu Recht. Denn in diesem Fall empfinden wir vielmehr Scham und Reue. Nur wenn wir uns selbst im Recht glauben, werden wir auch zornig. Der *thymos* entfaltet sich demnach auf der Basis eines moralischen Urteils.[46]

Die Urteilsbedingtheit könnte nun beim *thymos* wesentlich damit im Zusammenhang stehen, daß er das Sammelbecken *sozialer* Affekte ist. Scham oder Zorn setzen bestimmte vernünftige Überlegungen voraus, in denen der Geschädigte sich selbst in den Rahmen seiner sozialen Verhältnisse stellt. Sein aus ihnen resultierendes Handeln muß er danach im Zweifelsfall anderen gegenüber auch rational verteidigen können.

---

[46] *Pol.* 440c

Auf den anderen Bestandteil der irrationalen Seele, den *epithymiai*, scheinen solche Überlegungen schon nicht mehr zuzutreffen. Die Allegorie stellt sie uns als äußerst schwerhörig vor. Nun sind auch die Begierden natürlich keine aus der Lust entstehenden Automatismen. Sie sind als ein Streben charakterisiert worden, das das Gegenteil eines mit Unlust verbundenen Zustandes anvisiert. Die Begierden haben also ein Ziel, an das sie sich zumindest erinnern, das sie in gewisser Hinsicht aber auch beurteilen müssen.
Allerdings beschränkt sich dieses Urteil auf eine einfache Unterscheidung. Sie fragt nur nach »angenehm« oder »unangenehm«. Anders als die sozialen Affekte Scham und Zorn, werden die Begierden als wesentlich selbstbezogen dargestellt: Über Angenehmes und Unangenehmes läßt sich aufgrund der Erinnerung an relativ einfache sinnliche Wahrnehmungen entscheiden; es bedarf dazu auch keines besonders ausgebildeten sozialen Bewußtseins.
Diese saubere Trennung der beiden irrationalen Seelenteile ist jedoch durch ihre entschiedene Polarisierung erkauft. Die paradigmatischen Affekte für die Sphäre der *epithymiai* scheinen bei Platon immer so elementare Triebe wie Hunger und Durst, das Bedürfnis nach Wärme oder auch kaum verfeinerte sexuelle Begierden zu sein. Schon für diese muß man aber letztlich auch eine soziale Vermittlung -zumindest in ihren konkreten Äußerungen- mit einbeziehen. Vollends gilt das für solche Leidenschaften wie die Habsucht, die Platon mit Sicherheit im niedersten aller Seelenteile ansiedeln würde.
Auf der anderen Seite werden solche Affekte wie der Zorn auf äußerst unkritische Weise veredelt. Denn durch keine Macht wird garantiert, daß das Urteil, das den Zorn hervorruft, ein vernünftiges und gerechtes ist. Im Gegenteil: Eines der Ausgangsprobleme Platons war ja, daß auch die ruhige Erkenntnisarbeit von den Bedrängnissen des Körpers und der Leidenschaft erheblich gestört werden. Warum sollte sich die Vernunft dann nicht instrumentalisieren lassen und sich im Zweifelsfall gute Gründe für die Partikularinteressen des Triebs ausdenken? Der Gedanke solch einer »Rationalisierung« kann Platon nicht fremd gewesen sein. *»Medea«* hat ihn vorgeführt. Natürlich war Platon in dieser Hinsicht zu sehr Sokratiker: »Vernünftig« und »gerecht« bilden daher einen untrennbaren Verbund in der übergeordneten Einheit der Tugenden.
Und so scheint der Gedanke, daß der rationale Seelenteil mit Spuren des irrationalen tingiert sein könnte, am wenigsten der Platonischen Gesamtkonzeption zu entsprechen. Hier scheint die Metapher des vom Verlangen besessenen Wagenlenkers kaum fruchtbar zu sein. Allenfalls läßt sich hierin erneut der Widerschein des Gedankens sehen, daß Vernunft schon in ihrer Konstitution durch das Wirken der Affekte gefährdet wird. Letztlich bleibt sie aber ein in sich reines und selbstbestimmtes Vermögen. An ihrer Souveränität partizipiert dann im übrigen auch der *thymos*. Bei Euripides noch eine unvernünftige und zerstörerische Naturgewalt, wird er bei Platon zum Freund und Helfer der Vernunft.

So ist doch zumindest für den *thymos* diese zwieschlächtige Natur nicht unplausibel. Er ist die Schnittstelle zwischen reiner Vernunft und reinem Trieb. Das wird im »*Timaios*« schon durch die räumliche Anordnung zum Ausdruck gebracht. Die vermittelnde Funktion des *thymos* zeigt sich in der physischen Mittellage zwischen Kopf und Unterleib, die die Vernunft und die Begierden ebenso sehr trennt wie verbindet. Diese Vermittlung wiederholt sich dann in der Allegorie.
Das weiße Roß ist von gleicher Natur wie das schwarze; es ist in dasselbe Gespann geschirrt und kämpft so auf gleicher Ebene mit dem widerspenstigen Partner. Gleichzeitig ist es dem Lenker verbunden, weil es von selbst auf seine Befehle hört. So nimmt auch der *thymos* an beiden Sphären teil; selbst Bestandteil des Irrationalen, ist er doch mit richtigen Urteilen vertraut und kann so zwischen Vernunft und Trieb vermitteln. Es übersetzt die Befehle des einen in die Sphäre des anderen.
Aber selbst diese Überlegung findet sich bei Platon nicht auf einer theoretischen Ebene formuliert. Man kann versuchen, die Implikationen der Allegorie auszuformulieren und weiterzuentwickeln. Als Platon-Interpretation bleiben sie natürlich, wo sie nicht durch andere Textstellen abgesichert sind, Spekulation.
Dennoch ist solch ein Interpretationsversuch in zweifacher Hinsicht eine durchaus sinnvolle Spekulation. Denn einerseits verdeckt, was nur metaphorisch formuliert erscheint, ein Defizit der Theorie. Der Versuch die Seelenrosse-Theorie so weit wie möglich ernstzunehmen zeigt gerade in ihrem Scheitern den Umfang dieser Defizite auf. Es erscheint mir zum Beispiel keineswegs als Zufall, daß Platon immer dort, wo es um eine konkrete Analyse der Selbstbeherrschungsproblematik geht, in metaphorische Formulierungen ausweicht - so auch dort, wo das nicht im Programm steht, wie etwa im »*Timaios*«.
Andererseits zeigt sich an diesem Interpretationsversuch exemplarisch die Funktion und die Reichweite metaphorischer Darstellungen in der Philosophie. Im Platonischen Bild des Wagenlenkers und seiner zwei Seelenrosse gehen Gleichnis und Metapher kaum merklich ineinander über. Aber selbst bei solchen Gleichnissen, die ihre Zuordnungen deutlicher ausweisen, wird man immer ein überschießendes Moment identifizieren können. Vergleich und Metapher oder Gleichnis und Allegorie sind Idealtypen, deren begriffliche Trennung allerdings durch eine praktische Verzahnung nicht überflüssig gemacht wird. So kann also auch das Seelenrosse-Gleichnis seine Abhängigkeit von einer vorgängig formulierten Theorie nicht leugnen.[47] Dennoch gibt es in ihm überschießende Momente, einen Metaphern-

[47] Als eher theoretische Skizze des Seelenaufbaus fungierte hier die Darstellung aus dem *"Timaios"*, allerdings ein Spätdialog, der erst nach dem *"Phaidros"* entstanden ist (vgl. dazu Anm. 12). Wenn man aber die historische Abfolge beachtet, dann hat Platon vor seiner metaphorischen Einkleidung der Seelenstruktur in der *"Politeia"* schon eine ausführliche theoretische Ableitung vorgeführt. Sie folgt aus systematischen Gründen in der vorliegenden Darstellung erst an letzter Stelle.

überschuß, der alle Charakteristika dieser Figur, vor allem ihre konstitutive Kontextabhängigkeit und Unabgeschlossenheit, aufweist.

(2.4) Paideia und Politeia

Ein Element des Gleichnisses läßt sich nun sehr wohl noch in der ausformulierten Theorie aufspüren: das der Dressur. Für Platon heißt damit die Antwort auf jene zentrale Frage nach der Herkunft der Tugend wieder Erziehung.
Schon im »*Timaios*« skizziert er sein Programm als doppelte Erziehung: Sie ist sowohl auf den Körper als auch auf die Seele gerichtet.[48] Beide werden durch Bewegung, also durch stete Übung, gekräftigt und auf der rechten Bahn gehalten. Für den Körper unterscheidet Platon drei Arten der Bewegung: die durch sich selbst entstandene, die von anderen Körpern hervorgerufene und diejenige, die den Körper als ganzen in seiner Ruhestellung beläßt und nur einige seiner Teile bewegt. Die beste Form ist die Bewegung, die der Körper selbst verursacht: Gymnastik. Als Beispiel für die zweite Art der Bewegung -die von anderen Körpern bewirkte- nennt Platon etwa das Schaukeln an Bord eines Schiffes. Die schlechteste Form der Bewegung, der man sich nur in außergewöhnlichen Notfällen aussetzen soll, ist die »Reinigung durch Arzneimittel«.
Auch für die Seele gilt, daß der Teil von ihr am stärksten und mächtigsten sein wird, der am meisten Übung erhält. Daher ist streng darauf zu achten, daß die Vernunft von früh auf einer fortwährenden Schulung unterzogen wird und sich stets ins rechte Verhältnis zu den anderen beiden Seelenteilen setzt.

> Wer aber all sein Bemühen auf die Bereicherung seines Wissens und den Erwerb wahrer Erkenntnisse gerichtet und diesen Teil seiner Seelenkräfte vor allem in reger Tätigkeit erhalten hat, der muß notwendig, insofern er die Wahrheit erfaßt, unsterbliche und göttliche Gedanken in sich tragen und wird seinerseits, soweit die menschliche Natur für Unsterblichkeit empfänglich ist, es in dieser Beziehung an nichts fehlen lassen...[49]

In diesem Programm spiegelt sich nun zunächst einfach die Vorstellungen der traditionellen Adelswelt wider. Auch ihre Erziehung bestand einerseits aus gymnastischen Übungen und andererseits aus der Überlieferung einiger musikalischer und literarischer Kenntnisse. In jener Kombination, die in den Gymnasien dann ihren institutionellen Ort fand[50], zeigten sich die funktionalen Bedürfnisse der Kriegeraristokratien, deren Fähigkeiten und Kenntnisse ganz auf militärische und rituelle Aufgaben ausgerichtet waren.[51] Diese Vorstellungen kristallisierten sich im Begriff der *paideia*, einem der wichtigsten Wertbegriffe der griechischen Antike. In der so zusammengefaßten Bildung und Formung des Menschen wird das Selbstverständnis der Griechen als Griechen bezeichnet.

---

[48] Vgl. *Tim.* 86b ff.
[49] *Tim.* 90bc
[50] Siehe z.B. *Finley/Pleket* (1980) 141ff.
[51] *Meister* (1976) 22

Platons Konzept war aber nicht nur durch die Intellektualisierung hindurchgegangen, die die öffentliche Diskussion vor allem durch die Sophisten erfahren hat und die auf die Bedürfnisse der demokratischen Polis antwortete, Platon war auch derjenige, der die allgemein diskutierten Fragen der *paideia*[52] zu systematisieren und theoretisch zu fundieren suchte. Die nun an Wissenschaft und Vernunft orientierte Konzeption der *paideia* ist dann auch eines seiner zentralen Anliegen, das alle Dialoge[53] mehr oder weniger ausgeprägt durchzieht.[54]
Platon zeigt dann auch -und das ist nun nach der schon öfter angesprochenen Affektabhängigkeit der Vernunft nicht mehr überraschend-, daß beide Ebenen der Erziehung, nicht nur die unmittelbar psychische, sondern auch die physische, Einfluß auf Tugend und seelische Gesundheit haben. Besonders im *Timaios* kommt dabei ein Menschenbild in den Blick, das deutlich von der Sokratischen Vernunftautonomie des einzelnen abrückt. Im Gegenteil tritt hier -stärker vielleicht auch als in den anderen Dialogen Platons- die Abhängigkeit des Menschen von äußeren Faktoren hervor.[55]

---

[52] Im Begriff der *paideia* konzentriert sich das griechische Erziehungsideal und die darüber geführte Diskussion. Während die Diskussion weit zurückreicht, kommt der Begriff selbst allerdings erst relativ spät, wahrscheinlich nicht vor dem fünften Jahrhundert, in Gebrauch. Die älteste uns bekannte Stelle findet sich bei Aischylos, umfaßt dort aber natürlich noch nicht den allgemeineren, dann für Platon verbindlichen Sinn des Wortes. Vgl. *Jaeger* (1933) I, 25.

[53] Das gilt besonders auch für die *Politeia*, von der schon Rousseau bemerkt hat, daß sie eigentlich eine pädagogische Abhandlung sei. Vgl. den Beginn vom 1. Buch des »*Emile*«: "*Voulez-vous prendre une idée de l'éducation publique? Lisez la République de Platon. Ce n'est point un ouvrage de politique, comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres. C'est le plus beau traité d'éducation qu'on ait jamais fait.*" *Rousseau* (1959ff) IV, 250. So auch *Jaeger* (1933) II, 270ff, 310ff und passim.

[54] Dementsprechend umfangreich ist die Literatur zu diesem Problembereich; vgl. u.a. *Ballauff* (1976), *Gadamer* (1934), *Gadamer* (1941), *Hoffmann* (1976), *Jaeger* (1933), *Lichtenstein* (1970), *Lodge* (1947), *Marrou* (1950), *Meister* (1976), *Moreau* (1976).

[55] Dennoch ist immer wieder -und wohl zu recht- betont worden, daß unter dem modernen Gesichtspunkt der Freiheitsproblematik der Mensch von Platon als frei Handelnder verstanden wird. Vgl. dazu etwa *Robinson* (1970) 107-110. Robinson interpretiert *Tim.* 86d-87e allerdings so, daß nicht der vorsätzlich unmoralisch Handelnde, sondern eher der in einem allgemeineren und schwächeren Sinne Schlechte gemeint ist, derjenige also, in dem noch ein Anteil moralisch fungierender Vernunft am Leben ist. Daß ein Mensch sich bemühen muß, Körper und Seele ständig in Übung zu halten (so 87b), meint demnach, daß er dazu mindestens ursprünglich in der Lage gewesen sein muß:
"*If a man is completely mastered by physical causes such a statement is meaningless. What it presumably indicates is that the (material)* κακία *to which a man is unwittingly subject by defect in birth and education can be remedied, partly if not totally, by his own moral effort. If he becomes (formally)* κακος *-that is overtly and willingly vicious- this will mean that he has made no efforts to master such defects.*" (109)
Diese Argumentation geht aber immer schon vom Erwachsenen aus, der über eine in gewissem Maße ausgebildete Vernunft bereits verfügt. Damit ist das Problem jedoch entschärft. Sind die Voraussetzungen annähernd vorhanden, kann sich der Mensch aus seinem eigenen Schopf aus

> Wenn man daher von Maßlosigkeit in den Genüssen redet und zwar im Sinne des Vorwurfs, als handelte es sich um freiwillige Schlechtigkeit, so sind fast alle solche Vorwürfe unberechtigt; denn niemand ist freiwillig schlecht, vielmehr trägt irgendeine übele Beschaffenheit des Körpers und eine verfehlte Erziehung die Schuld, daß ein Schlechter schlecht wird; und wem dies begegnet, dem geschieht es zu seinem Verdruß und wider seinen Willen.[56]

Bestimmte physiologische Zustände erzeugen im Körper ein Übermaß an Lust und Schmerz, die dann zu seelischem Wahnsinn führen. So wird auch die »Zügellosigkeit im Liebesgenuß« oft dadurch hervorgerufen, »daß ein einzelnes Element infolge der Durchlässigkeit der Knochen seine Feuchtigkeit in den Körper abfließen lassen kann.«[57] Den sauren, salzigen, bitteren oder galligen Säften muß überhaupt Gelegenheit gegeben werden zu entweichen, sonst irren sie im Körper umher und rufen mannigfaltige Seelenkrankheiten hervor; der Körper in sich und das rechte Verhältnis zwischen dem Körper und der Seele gerät aus dem angemessenen Gleichgewicht. Gymnastik ist also präventive Affektbeherrschung, Körpertraining auch eine Voraussetzung zur Erlangung ethischer Tugenden.
Neben dem körperlichen Befinden nennt Platon aber noch eine zweite Determinante seelischer Gesundheit: die Beschaffenheit des sozialen Kontexts, in dem der einzelne steht. Denn die Möglichkeiten geistiger Erziehung sind immer auch abhängig von der Verfassung der Polis.

> Und wenn nun zu diesen körperlichen Mißständen auch noch verkehrte Staatseinrichtungen hinzukommen, verstärkt durch verderbliche Reden, die im persönlichen Verkehr wie im öffentlichen Leben sich geltend machen, und wenn außerdem von jung auf die Beschäftigung mit den dagegen als Heilmittel wirkenden Wissensfächern vollständig vernachlässigt wird, dann sind es eben zwei von unserem Willen völlig unabhängige Gründe, die uns alle, soweit wir schlecht sind, schlecht machen.[58]

Paideia und *politeia* sind also bei Platon untrennbar voneinander.[59] Beide verweisen in mehr als einer Hinsicht wechselweise aufeinander. Zunächst sind beide die Voraussetzung der je anderen. Ein wohlgeordneter Staat ist auf tugendhafte Bürger gegründet; die Tugendhaftigkeit der Polis-Mitglieder ist aber von der Wohlgeordnetheit der Gemeinschaft abhängig. Dieser Bedingungszusammenhang zeigt sich noch einmal im Verhältnis der einzelnen Tugenden zueinander.
Platon kennt vier zentrale Tugenden: Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Alle vier definieren sich in ihrem speziellen Bezug zu einem oder mehreren der drei Seelenteile. So ist die *Weisheit* (*sophia*) natürlich die Tugend

---

dem Schlamm ziehen, nicht aber als erst noch zu erziehendes Kind.

[56] *Tim.* 86de

[57] *Tim.* 86d

[58] *Tim.* 87 ab

[59] Vgl. *Jaeger* (1933) II, 272, 312.

des Verstandes; Erkenntnis entspringt aus der richtigen Beschaffenheit des vernünftigen Seelenteils.
Analog dazu gibt es eine Tugend, die speziell vom *thymos* -oder *thymoeides*, wie Platon das Seelenteil selbst nennt- bedingt ist. *Tapferkeit* (*andreia*) ist die »Kraft und unverbrüchliche Aufrechterhaltung der richtigen und gesetzlichen Meinung über das, was zu fürchten ist und nicht.«[60] Die Betonung liegt hier auf der »unverbrüchlichen Aufrechterhaltung«, mit der an der rechten Meinung, die uns von Gesetz und Erziehung eingeflößt worden ist, festgehalten werden muß. Ganz so wie das gute Roß im Wagenlenker-Gleichnis, das den Mut und die Ehrliebe repräsentiert hat, auch »richtiger Meinung vertraut« war.
Weisheit und Tapferkeit als individuelle Tugenden korrespondieren also mit der korrekten Konstitution der entsprechenden Seelenteile. Solch eine Tugend läßt sich nun für den dritten Teil, das *epithymetikon*, nicht finden - und dies ist nur folgerichtig. Denn Begierden sind ja nur dann zu loben, wenn sie möglichst wenig in Erscheinung treten, eine gute Beschaffenheit dieses Teils kann also nicht im positiven Sinn, sondern nur negativ definiert werden. Das zeigt sich dann in der Tugend der Besonnenheit (*sophrosyne*), die nicht als Eigenschaft, sondern als Verhältnis charakterisiert ist, als ein »Einklang«, ein »Zusammenstimmen« (συμφωνία) oder weniger euphemistisch: als eine Unterordnung der Begierden unter die Vernunft.[61] Während die rechte Beschaffenheit der Vernunft und die des *thymos* also aus sich selbst erklärbar sind, ist die richtige Konstitution des *epithymetikon* nur über sein Verhältnis zu den beiden anderen zu bestimmen.
Die vierte Tugend schließlich, *Gerechtigkeit* (*dikaiosyne*), ist als rechte Beschaffenheit des Ganzen definiert, als richtiges Verhältnis aller drei Teile untereinander und jedes einzelnen zum Ganzen: Jedes soll »das Seinige« verrichten.[62]
Die seelisch gesunde, die tugendhafte Persönlichkeit ergibt sich so aus einer gelungenen Transformation korrekter Einzelhandlungen in einen charakterlichen Habitus. Das zeigt sich besonders am Beispiel der Besonnenheit. Sie entsteht, wenn bloß aktuelle Affektbeherrschung in habituelle überführt wird.
»Aktuelle Affektbeherrschung« meint dabei eine bewußte Zügelung der Begierden, die sich lediglich in einer einmaligen, momentanen Handlung zeigt. Wenn sich die Vernunft im Kampf mit den Begierden befindet, mobilisiert sie absichtlich Scham, Furcht und Schmerz, um den widerspenstigen Trieb zu bekämpfen: Der Wagenlenker zieht die Zügel an und versucht das schwarze Roß mit Gewalt in die Knie zu zwingen.
»Habituelle Affektbeherrschung« bezieht sich hingegen auf einen Zustand der Seele, der dieses bewußten Aktes nicht mehr bedarf. Dem Besonnenen ist die Zügelung seiner Begierden in Fleisch und Blut übergegangen.

---

[60] *Pol.* 430b
[61] *Pol.* 430d ff
[62] *Pol.* 433a f

Dieser Unterschied von »aktueller« und »habitueller Affektbeherrschung« wird auch oft mit den Begriffspaaren »beherrscht/unbeherrscht« (im engeren Sinne) und »besonnen/zügellos« zum Ausdruck gebracht. Während er bei Platon sachlich schon angelegt ist, zeigt er sich terminologisch in der Antike erstmals deutlich bei Aristoteles, der die beiden Begriffe »*enkrateia*« und »*sophrosyne*« auf diesen Gegensatz festlegt.[63]

Besonnenheit ist also eine charakterliche Disposition, die unbeherrschte Akte zwar gelegentlich zuläßt[64], in der Regel aber einen spannungsfreien Zustand der Seele meint, der nicht auf einem nur zeitweise stillgestellten Kampf beruht. Der Wagenlenker kämpft um Beherrschung; wenn es ihm immer wieder mit Hilfe des edlen Pferdes gelingt, das unedle zu zügeln, repräsentiert er aber noch nicht die Besonnenheit. Denn in jeder gelungenen Zügelung ist immer auch das Scheitern, das widerspenstige erneute Aufbäumen präsent. Besonnenheit ist erst das *Ergebnis* des Dressurakts, ein Zustand, in dem sich das schwarze Roß ebenso willig wie das weiße im Zaum halten läßt.

So ist dann auch die Beherrschung einzelner aufbrechender Affekte um so leichter und wird sie um so wahrscheinlicher, desto gefestigter die Tugend des einzelnen ist. In einer charakterlich gefestigten Seele ist die Herrschaft der Vernunft über die Affekte gewährleistet. Der Einübung in diesen Zustand dient die Erziehung, in der das rechte Verhältnis von Vernunft und Trieb, das innerlich erst zu erzeugen ist, äußerlich vorausgesetzt wird: Es ist die Vernunft des Erziehers, der die Affekte des Heranwachsenden in die richtigen Bahnen lenkt.[65] So gelingt der Einstieg in ein eigentlich zirkuläres Verhältnis, in dem die geregelte Tätigkeit der Vernunft die Zügelung des Triebs sowohl als Voraussetzung als auch als Ergebnis hat. In der harmonischen Seele ereignet sich unaufhörlich eine Art identischer Reproduktion dieses Verhältnisses.[66]

---

[63] Platon definiert »*sophrosyne*« noch mit Hilfe der »*enkrateia*«, vgl. *Pol.* 430e. Siehe dagegen Aristoteles *NE* Buch VII, vgl. hier B (3.4.1), s.a. *North* (1966) 202f.

[64] Auch der Zügellose kann andererseits zuweilen beherrscht sein; vgl. hier Abschnitt »Die Besonnenheit des Zügellosen«.

[65] In diesem Sinne auch *Moreau* (1976) 166: "*Dieses Erkennen* (des Guten, rz.) *wird, obwohl es völlig objektiv ist, nur in der Interiorität erlangt, das Gute kennen ist für das denkende Wesen soviel wie sich seines wesentlichen Willens, seines tiefsten Strebens bewußt werden, eines Strebens, das ihm jedoch häufig verborgen bleibt, da die Anhäufung der sinnlichen Begierden und der weltlichen Ambitionen es überlagert. Würde nicht seit frühester Kindheit eine Anleitung von außen her dieses Chaos ordnen, wären wir nicht, solange wir auf das Erwachen des Verstandes in uns warten, gegenüber unsern Erziehern folgsam, würden unsere entfesselten Begierden eine solche Herrschaft über uns gewinnen, daß es dem Verstande niemals mehr möglich wäre, ihren Aufruhr zu beherrschen. Die autoritäre Erziehung, welche dem kritischen Nachdenken vorhergehen muß, ist also nicht dazu da, dem verstandesmäßigen Urteil vorzugreifen; sie schafft vielmehr die Voraussetzung, dieses frei auszuüben.*"

[66] "*Unsere Leidenschaften müssen schon gezähmt sein, wenn wir erreichen wollen, uns von ihnen frei zu machen und sie zu beherrschen. Die der rationellen Überlegung vorhergehende Er-*

Noch Aristoteles aber klagt, daß diese auch für die Allgemeinheit wichtige Aufgabe Privatsache bleibe, und fordert statt dessen eine öffentliche Vorsorge.[67] Eine staatliche Erziehung dieser Art existierte im vierten Jahrhundert allein in Sparta, sonst war solch ein Gedanke relativ ungewöhnlich. Platon war dann auch der erste, der in der *»Politeia«* ein ausgearbeitetes Programm für die öffentliche Erziehung vorlegte.

Obwohl er aber die heteronomen Aspekte in der Erlangung der Tugend stets betont und ihnen solch große Aufmerksamkeit widmet, zeigt sich in seiner Philosophie doch immer wieder eine merkwürdige Ambivalenz. Sie drückt sich zum Beispiel in der Rangfolge der menschlichen Tugenden aus. Denn die höchste Form der Glückseligkeit ist nur dem vergönnt, der ein rein kontemplatives Leben führt. Nur der erfolgreiche Philosoph gelangt nach seinem Tod in die »Gemeinschaft der Götter«.[68] Schon schlechter ergeht es den Nicht-Philosophen. Wenn sie sich aber der »volkstümlichen und gut bürgerlichen Tugenden befleißigt haben, die man gemeinhin Besonnenheit (*sophrosyne*) und Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) nennt«[69], so haben sie es doch relativ günstig getroffen. Sie werden dann wohl in den Tierformen reinkarniert, deren Habitus dem bürgerlichen entspricht: biedere Männer zu fleißigen Bienen, brave Bürger zu Wespen oder Ameisen.

Die Tugend des autarken Wesens steht also höher als die auf die Polis gerichteten Vorzüge, dennoch kommt die höhere Tugend nie ohne die niederen aus. Niemand kann weise werden, bevor er nicht die Besonnenheit verinnerlicht hat. Das autarke Individuum ist auf die Gemeinschaft verwiesen.

An anderer Stelle scheint dann aber auch gerade dieses kontemplative, die weltlichen Dinge transzendierende Geschäft Rückwirkungen auf die niederen Sphären zu haben. Denn im *»Timaios«* hat Platon ja betont, daß der Seelenteil in uns der stärkste sein wird, der am meisten trainiert wird, also müsse man dem leitenden, der Vernunft, die meiste Aufmerksamkeit zukommen lassen. Die Übung der Vernunft besteht aber im Bemühen um die Bereicherung des Wissens und »den Erwerb wahrer Kenntnisse«, man dürfe nur »unsterbliche und göttliche Gedanken« in sich selbst zulassen.[70] Das heißt aber genau genommen: Das leitende Vermögen wird trainiert, indem es nicht leitet. Die Vernunft wird nicht gefordert als eine praktische, die sich mit den Leidenschaften auseinanderzusetzen hat, sondern als kontemplative, sich ganz in *»theoria«* vertiefende. Der Mathematiker wird so zum Inbegriff der Selbstbeherrschung, der Philosoph zum prädestinierten Herrscher über die Polis.[71]

---

ziehung führt eine solch günstige Möglichkeit für uns herbei. Die Heteronomie, die sie uns vorübergehend auferlegt, ist der normale Weg, der zur Autonomie führt." Moreau (1976) 167

[67] *EN* 1180a 25ff

[68] Vgl. *Phaidon* 82b.

[69] *Phaidon* 82ab

[70] *Tim.* 90 bc, vgl. a. oben S. 194ff.

[71] Vgl. dazu auch *Pol.* Buch VII.

Zweifellos zeigt sich hierin noch die Erbschaft des Sokratischen Tugendwissens. In der Tat erweist sich Platons Affekt- und Erziehungstheorie wohl als Bemühen darum, die Sokratischen Intentionen gegen die Kritker dieser intellektualistischen Auffassung zu bewahren. Sie wäre damit eine Reaktion auf Euripides oder, wenn nicht auf diesen selbst, so doch auf Argumente ganz ähnlicher Struktur.[72]

Die Vorstellung der *akrasia* als Irrtum war ganz offensichtlich nicht zu halten, die Gefahren des Affekts ließen sich nicht so ohne weiteres rationalisieren, dennoch galt es, die Möglichkeiten einer Vernunftherrschaft zu verteidigen. So kehrte Platon vom Urteilsmodell zu einem Teilemodell zurück. In diesem Rahmen lassen sich Erfahrungen, wie sie sich in Euripides' *»Medea«* oder in seinem *»Hippolytos«* manifestiert haben, das unvermittelte Neben- oder Gegeneinander von Vernunft und Affekt, wieder darstellen.

Daß sich auch unter diesen Voraussetzungen die Gefahren des amoklaufenden Triebs als gebannt denken lassen, dafür sah Platon zwei Garanten. Der eine ist ein ausgebildetes und wohlüberlegtes Erziehungssystem, das hilft, Affektbeherrschung zu habitualisieren. Der andere aber mußte im Vollzug aktueller Selbstbeherrschung direkt zu finden sein. So erklärt sich die triadische Struktur der Seele. Die Einführung einer dritten Kraft zwischen Vernunft und Begierde erklärt sich aus den funktionalen Bedürfnissen der Platonischen Affekttheorie nach einem Helfer für die rationalen Kräfte.

Nun erzeugt ein Bedürfnis noch nicht ohne weiteres eine Theorie. Zudem erklärt es nicht die konkrete Form, in der diese Theorie dann Gestalt annimmt. Eine funktionale Leerstelle kann im Prinzip immer durch verschiedene Mittel ausgefüllt werden. Warum ist es also im vorliegenden Fall das »zornmütige« Vermögen des Menschen? Wenn vielleicht auch nicht *jeder* andere Affekt diese Funktion übernehmen könnte, so wären doch immerhin eine ganze Reihe anderer Kandidaten für diese Aufgabe vorstellbar. An erster Stelle wäre da die Furcht zu nennen, die in der frühen Neuzeit diesen Platz zwar in einem anderen Modell, aber an ähnlicher Funktionsstelle übernommen hat.[73]

Immerhin empfiehlt sich der Zorn keineswegs von selbst; bei Euripides war er geradezu der vernunftschädigende Affekt schlechthin. Auch im Repertoire stoischer Autoren gab es dann nicht selten eine Streitschrift gegen den Zorn, eine Warnung vor seinen zerstörerischen Kräften.[74] So heißt es bei Seneca etwa:

---

[72] So sieht es auch *Walsh* (1963) 28: *"The course of Plato's thought concerning akrasia consists of a series of efforts to resolve a problem, how to maintain the Socratic denial that 'knowledge can be dragged about like a slave' and at the same time do justice to such human experiences as Euripides so forcefully dramatized. Whether Plato had Euripides in mind is not in our capacity to say, but he certainly had human experience in mind, and he did not flinch from its most confused and ambiguous varities."*

[73] So in der mechanistischen Philosophie, am prominentesten bei Thomas Hobbes.

[74] Bei den ersten Stoikern ist diese Warnung noch in die die Affekte überhaupt thematisierenden Monographien eingeschlossen. Einzelne Schriften aber ausdrücklich den Gefahren des

> Manche also von den Philosophen haben den Zorn genannt: zeitweiligen Wahnsinn; denn in gleicher Weise ist er nicht Herr seiner selbst, des Anstandes vergessend, ohne an Bindungen zu denken, in dem, was er begonnen hat, beharrlich und rastlos, Vernunft und klaren Überlegungen unzugänglich, von nichtigen Anlässen umgetrieben, zur Unterscheidung von Gerecht und Wahr unfähig, dem einstürzenden Gebäude sehr ähnlich, das über dem, was es begräbt, zerschellt.[75]

Wenn Platon also ein Mittel suchte, um den von ihm intendierten Zweck zu erfüllen, wird er auf ein ganz bestimmtes Modell zurückgegriffen haben. Dieses Modell hatte seinen Zweck nicht nur hinlänglich zu erfüllen, sondern sich auch durch eine besondere Plausibilität zu empfehlen. In der Tat wird dieses Modell nun im dritten der Dialoge, die die triadische Seele behandeln, in der *»Politeia«*, sehr deutlich.

Affekts zu widmen war ebenfalls eine Neuerung der Stoiker. Bücher mit dem Titel "Περὶ παθῶν" sind belegt von Zenon, Chrysippos und Poseidonius. Von Poseidonios soll es außerdem noch ein "σύνταγμα περὶ ὀργῆς" gegeben haben. Die erste ausdrücklich vom Zorn handelnde Schrift stammt allerdings von einem Kyniker, nämlich von Bion von Borysthenes. Davon ist aber leider nur der Titel "Περὶ ὀργῆς" überliefert. Werke gleichen Titels hat es auch von dem Epikureer Philodem und dem Lehrer des Seneca Solion. Die erste vollständig erhaltene Abhandlung über den Zorn ist allerdings Senecas eigene *"De ira"*. Vgl. dazu auch *Bäumer* (1982) 41ff.

[75] *Seneca* (1969ff) I, 97

(2.5) Die triadische Seele - das Modell

Die *»Politeia«* fragt nach dem Wesen der Gerechtigkeit. Nach verschiedenen erfolglosen Anläufen, diese Tugend zu definieren, läßt Platon seinen Wortführer Sokrates ein Verfahren vorschlagen, mit dessen Hilfe man das Problem zu lösen hofft:

> Die Frage, an deren Lösung wir jetzt herantreten, ist kein Kinderspiel, sondern fordert, wie mir scheint, ein scharfes Auge. Da wir nun keine Weisheitshelden sind, so scheint es mir, wir richten uns mit unserer Untersuchung nach einem Muster wie dem folgenden: wenn jemand Leuten, die nicht besonders scharfsichtig sind, die Aufgabe stellt kleine Buchstaben aus der Ferne zu lesen, und dann einer merkt, daß es dieselben Buchstaben auch anderswo und an Größerem gibt, so wäre das, dächt' ich, ein wahrer Glücksfund: wir könnten erst diese lesen und dann die kleinen daraufhin ansehen, ob sie auch wirklich dieselben sind.[76]

Das ist Modelltheorie avant la lettre. Ein Untersuchungsgegenstand, der in kleinen schlecht lesbaren Buchstaben geschriebene Text, wird mit Hilfe eines anderen Wissensgebietes, das besser zugänglich ist, erforscht: des gleichen Texts, der sich andernorts in größeren Buchstaben wiederfindet. Der Sinn, der der so entschlüsselten Schrift entnommen wird, kann auf den kleineren Text übertragen werden. Die große Schrift wird zum Explanans der kleinen. Da es sich in beiden Fällen um den gleichen Text handelt, scheint die Übertragung zunächst gerechtfertigt. Allerdings wird die Gleichheit hier zunächst unterstellt, ihr Garant bleibt vorerst im dunkeln.

Man muß sich jedoch nicht auf die unterstellte Identität des Schriftsinns allein verlassen. Denn auch in dieser frühen Ausprägung der Modellmethode wird die Übertragung schon durch ein verifizierendes Verfahren unterstützt: »...wir können erst diese lesen und dann die kleinen daraufhin ansehen, ob sie auch wirklich dieselben sind.« Die wesentlichen Elemente der Modellmethode sind hier also in nuce enthalten: Übertragung und Verifikation.

Die Methode selbst wird aber noch nicht als solche formuliert, sondern nur mit Verweis auf ein konkretes Beispiel eingeführt. Anders ausgedrückt: Das gesuchte Verfahren wird am Modell eines anderen Verfahrens erläutert. Das gewählte Vorbild ist ein visuelles und ähnelt dem Modell, das im Protagoras benutzt wird, um die Genese des sich im Affekt ausdrückenden Fehlurteils zu erläutern. Das Ferne, kleiner Erscheinende ist schwerer zu erkennen und daher dem Irrtum leichter ausgesetzt.[77] In der *»Politeia«* ist Wahrnehmung aber das Modell für die Modellmethode; für den Aufbau der Seele und die daraus resultierenden Tugenden wird ein anderes Modell gesucht.

Der Text, der zu entschlüsseln ist, trägt den Titel »Gerechtigkeit«. Um ihn leichter aus der Seele und dem Handeln des einzelnen herauslesen zu können, soll

---

[76] *Pol.* 368cd

[77] *Prot.* 356 ce, vgl. hier B (1.1).

man also seine Aufmerksamkeit einem Untersuchungsgegenstand zuwenden, dem man gleichermaßen die Eigenschaft der Gerechtigkeit zusprechen kann: »Von Gerechtigkeit reden wir doch sowohl in Beziehung auf die einzelnen Menschen, wie auch auf den ganzen Staat? - Allerdings.«[78] Daß man sowohl vom Staat als auch vom Individuum als »gerechtem« reden kann, ist zunächst ein hinreichender Grund, beide zu vergleichen. Die Polis wird zum Modell des Individuums, oder präziser: der Staat zum Modell der Seele.
Für diese Funktion ist er wohl nicht nur prädestiniert, weil er im rein räumlich-physischen Sinne größer ist als die Seele, sondern auch, weil seine Eigenschaften und Strukturen sich als *äußere* Qualitäten und Relationen darstellen und damit als überindividuell erfahrbare, die, wenn sie nicht selbst sichtbar sind, so doch zumindest visuell repräsentiert werden - ein drittes Beispiel für die Bedeutung der Wahrnehmungsmetaphorik in der griechischen Philosophie.

(2.5.1) Die undifferenzierte Psyche als Modell der Polis

Platon entwickelt sein Polis-Modell im Rahmen einer rationalen Staatsentstehungstheorie. Der Gedankengang nimmt seinen Ausgang von den Bedürfnissen der einzelnen und der Überlegung, daß die Befriedigung dieser Bedürfnisse in einer arbeitsteiligen Gesellschaft effizienter zu bewältigen sein wird. Die Konstruktion beginnt bei den Grunderfordernissen des Lebens -Nahrung, Wohnung, Kleidung- und wendet sich dann differenzierteren Funktionen der Gesellschaft zu. So wird eine lebensfähige Polis nicht nur über Landwirte, Baumeister, Weber und Schuster verfügen, sondern auch über Zimmerer, Schmiede, Werkzeugmacher und andere Handwerker, Hirten und Schäfer, Händler und Krämer sowie Tagelöhner.[79]
All diese Berufsgruppen werden aber ziemlich pauschal abgehandelt. Einen deutlichen Bruch erfährt die Untersuchung erst, als Platon auf die militärische Verteidigung der Stadt zu sprechen kommt.[80] Einwänden, die diese Aufgaben mit Hilfe einer allgemeinen Wehrpflicht zu erfüllen vorschlagen, wird entgegnet, daß gerade eine solch wichtige Aufgabe wie die Verteidigung nur besonders geschulten Spezialisten überlassen werden darf.
Diesen Spezialisten, den sogenannten Wächtern (φύλακες), gilt nun die besondere Aufmerksamkeit. Sowohl ihre Naturanlagen als auch ihre Erziehung und Ausbildung werden zum Gegenstand eines längeren Exkurses. Ihr wesentlicher Charakterzug ist dabei ein zwieschlächtiger Habitus, je nachdem ob er auf die Feinde oder auf die Polis-Bürger selbst sich richtet: »zornmütig« gegen die einen, »sanftmütig« gegen die anderen.
Als Modell für diesen Habitus - oder wie Platon selbst schreibt als »Bild« (εἰκών)[81]- wählt er den gut dressierten Wachhund: ausgerüstet mit scharfem

[78] *Pol.* 368e
[79] *Pol.* 369b - 372c
[80] *Pol.* 373d ff

Wahrnehmungsvermögen und körperlicher Gewandtheit, Schnelligkeit und Stärke, mutig (hier erscheint erstmals in der *»Politeia«* das *thymoeides*), aber durchaus auch von philosophischer Natur. »Man kann es an anderen Geschöpfen, am besten aber an dem Tiere sehen, das wir mit dem Wächter verglichen. Denn du weißt ja wohl, daß es edler Hunde Art ist, gegen Verwandte und Bekannte die Sanftmut selbst, gegen Unbekannte aber das Gegenteil zu sein.«[82]
Erst viele Seiten später zeigt sich dann, daß diese so freundlichen und treuen Wesen auch andere Aufgaben zu übernehmen haben. Denn ihr wachsames Auge richtet sich auch nach innen. Eher beiläufig heißt es an einer Stelle, zusammen mit den Regierenden,

> sollen sie Umschau halten, an welchem Punkte der Stadt sie am besten ihr Lager aufschlagen, von wo aus sie am sichersten nicht nur die Einheimischen in ihrer Gewalt haben im Falle etwaigen Ungehorsams gegen die Satzungen, sondern auch von außen kommende Angriffe abwehren, wenn ein Feind wie ein Wolf die Herde anfällt...[83]

Im Stand der Wächter verschmelzen so Militär und Polizei.[84] Aus diesem Stand werden nun die Qualifiziertesten ausgewählt, um ihnen die Regierungsfunktionen zu übertragen.[85]
Damit sind nun alle Einwohner der idealen Polis versammelt. Genau wie aber nicht allen funktionalen Gruppen die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, so kommt ihnen auch nicht dasselbe gesellschaftliche Gewicht zu. Platon teilt sie vielmehr in die grundsätzlich voneinander geschiedenen Gruppen ein. Auch dafür benutzt er bezeichnenderweise wieder ein Gleichnis, wenn auch kein gewöhnliches. Das Gleichnis von den drei Metallen[86] soll zum Mythos werden, der die unterschiedliche Wertigkeit und Stellung der einzelnen Bevölkerungsgruppen genetisch legitimiert. Platon bedient sich dabei einer phönizischen Überlieferung, der er zwar

---

[81] *Pol.* 375d
[82] *Pol.* 375de
[83] *Pol.* 415de
[84] Der Begriff "Wächter" (φύλακες) hat zu gegensätzlichen Interpretationen Anlaß gegeben. So meinte *Jaeger* (1933) II, 282 etwa, aus dem Begriff lasse sich ablesen, daß zum Aufgabenbereich der Krieger nur die Verteidigung der Polis nach außen gehöre. So erscheint es auch wirklich im Licht von *Pol.* 374a ff und 547bc. *Patzig* (1978) hingegen meint, Platon nenne die Soldaten "Wächter", *"weil er ihnen auch Polizeifunktionen zuweisen will"* (453), und bemerkt auch, diese Aufgaben würden im Verlauf der weiteren Argumentation immer mehr ins Gewicht fallen. Nicht nur wegen *Pol.* 415de scheint mir Patzigs Beobachtung zutreffend zu sein. Denn wenn die Polis zum Modell der Seele werden soll, dann korrespondiert -wie noch zu sehen sein wird- der Stand der Wächter mit dem *thymos*, der im Bereich der Seele eine eindeutig auch nach innen gerichtete Zügelungsfunktion hat. Hier enthüllt die Analogie einen Bedeutungsaspekt der »Wächter«, den Platons eigene, meist harmonisierende Darstellung verbergen will. In diesem Sinne läßt sich auch *Pol.* 414b lesen.
[85] *Pol.* 412b - 415d
[86] *Pol.* 414b - 415d

selbst keine historische Wahrheit zumißt, die er aber zu den erlaubten, ja unentbehrlichen Lügen zählt.
Denn auch Wahrheit und Unwahrheit sind in gewisser Hinsicht unterschiedlich zu bewerten, je nach der hierarchischen Position des Sprechers und dem unterschiedlichen Zweck.[87] Wenn es der gerechten Sache förderlich ist, erscheint eine Täuschung erlaubt - vor allem die Lüge des Regenten seinen Schutzbefohlenen gegenüber. Das Gleichnis von den drei Metallen ist solch eine erlaubte Lüge, weil sie den einzelnen Mitgliedern der Polis ihren Platz in der Gesellschaft als natürlichen bestimmt und damit sowohl die herausgehobene Stellung der herrschenden Gruppen festigt und schützt als auch die Stabilität im Ganzen gewährleistet. Aber nicht nur die Regierten, auch die Regierenden selbst sollen nach Möglichkeit an die Naturgegebenheit ihrer Position glauben.
Die drei Metalle symbolisieren unterschiedliche Chararaktereigenschaften:

> Ihr seid nämlich -so werden wir als Märchenerzähler zu ihnen sagen- nun zwar alle, ihr Bürger unserer Stadt, Brüder untereinander, aber der Gott, der euch bildete, hat denen unter euch, die zum Herrschen berufen sind, bei ihrer Geburt Gold beigemischt, daher sind sie die gediegensten, den Beihelfern aber Silber, und den Ackerbauern und sonstigen Handarbeitern Eisen und Erz.[88]

Dennoch soll diese gottgegebene Gliederung keine allzu starre Gesellschaft festschreiben. Daher sind auch Mischungen und Legierungen der Metalle denkbar, die zu einem Wechsel des Standes führen können.[89]
Die Vielzahl der einzelnen Berufe und Aufgaben in der Polis ist so in drei grundsätzlich verschiedene funktionale Gruppen aufgeteilt: erstens das gewöhnliche Volk, das alle Bauern, Handwerker und Händler umfaßt, zweitens die Krieger (ἐπίκουροι) unter den Wächtern und drittens die eigentlichen Wächter, die Regenten.
Zu Beginn des vierten Buches ist die Struktur der Polis damit im wesentlichen ausgearbeitet. Nach einigen abschließenden Bemerkungen über das Leben der

---

[87] Vgl. v.a. *Pol.* 382d und 389b.

[88] *Pol.* 415a

[89] *"Da ihr nun alle* eines *Stammes seid, so kann es, wenn auch in der Regel eure Nachkommen euch selbst gleichen werden, doch vorkommen, daß aus Gold ein silberner Nachkomme und aus Silber ein goldener Nachkomme erstehe, und so auch die übrigen Fälle von Gegenseitigkeit sich finden. Den Regierenden nun gebietet die Gottheit zuerst und vor allem, sich für nichts als schärfere Wächter zu bewähren und auf nichts so eifrig zu achten wie darauf, was von diesen Stoffen den Seelen ihrer Nachkommen beigemischt ist, und wenn irgendeiner ihrer Nachkommen eine Beimischung von Erz oder Eisen hat, so dürfen sie nicht das geringste Mitleid zeigen, sondern müssen ihm den seiner Natur entsprechenden Stand zuweisen und ihn in die Klasse der Handwerker oder der Ackerbauern verweisen, und umgekehrt, wenn aus diesen letzteren einer geboren wird, der eine Beimischung von Gold oder Silber aufweist, so werden sie ihm die Ehre antun, ihn je nachdem in den Stand der Wächter oder der Beihelfer zu erheben, da einem Orakelspruch zufolge die Stadt dann untergehen werde, wenn das Eisen oder das Erz über sie die Obhut führe." Pol.* 415 a-c

Wächter kann die Untersuchung sich daher wieder ihrer eigentlichen Frage zuwenden: Was ist Gerechtigkeit? Oder im größeren Rahmen: Wie sind die Tugenden überhaupt zu bestimmen?

Die Frage nach den Tugenden stellt sich zunächst anhand des neu konstruierten Modells: an der Polis. Da sie als ideale Gemeinschaft konzipiert ist, kann man von ihr ohne jeden Zweifel behaupten, daß sie eine »vollkommen gute« sei, über alle Tugenden verfüge, also sowohl weise, tapfer und besonnen als auch gerecht sei. Es gilt nun an ihr nacheinander diese vier Tugenden abzulesen. An erster Stelle wird die Weisheit definiert.[90]

Die Polis muß weise sein, wenn sie gut beraten wird, gut beraten aber nicht hinsichtlich einer ihrer partiellen Funktionen, sondern als Polis insgesamt. »Wie nun? Findet sich in der eben von uns gegründeten Stadt bei irgendeinem Teil der Bürger ein Wissen, auf Grund dessen sie nicht über irgendeine einzelne staatliche Angelegenheit, sondern über den Staat als Ganzes berät, auf welche Weise er in seinem Verhalten nach innen wie nach außen zu anderen Staaten am besten verfährt?«[91] Natürlich gibt es dies: bei den vollendeten Wächtern, den Regierenden.

Nicht alle Mitglieder der Stadt sind also weise, sondern nur eine kleine -die kleinste- Gruppe. Der Polis als ganzer wird diese Tugend zugesprochen, weil einer ihrer Teile durch sie ausgezeichnet ist. Oder anders: Dem Staat wird eine Eigenschaft zuerkannt, die eigentlich bestimmten Individuen prädiziert wird.

Dasselbe Muster findet sich wieder bei der Definition der zweiten Tugend, der Tapferkeit. Von ihr heißt es, es sei nicht schwierig zu erkennen, wie sie selbst und der »Teil des Gemeinwesens, in dem sie sich findet und wegen dessen die ganze Stadt als tapfer zu bezeichnen ist«, beschaffen sei. Weiter heißt es über sie:

> *Sokrates*: Wer eine Stadt entweder als feige oder als tapfer bezeichnet, tut dies doch in Hinblick auf nichts anderes als auf denjenigen Teil der Bürger, der die Stadt verteidigt und für sie zu Felde zieht?
> *Glaukon*: Auf nichts anderes.
> *Sokrates*: Denn ich denke, ob die anderen in ihr feige oder tapfer sind, ist nicht entscheidend dafür, daß sie selbst das eine oder das andere ist.
> *Glaukon*: Nein.
> *Sokrates*: Also auch tapfer ist die Stadt durch einen Teil ihrer selbst, weil sie in diesem eine Kraft besitzt, so stark, daß sie unverbrüchlich die Meinung über das, was man zu fürchten hat, aufrecht erhält, nämlich daß es das sei und von der Art, was und von welcher Art es nach der Erziehungsvorschrift des Gesetzgebers sein sollte.[92]

Auch hier also wieder: Eine Stadt ist tapfer, weil einer ihrer Teile durch diese Tugend ausgezeichnet ist, weil die Männer, die die Polis verteidigen, tapfer sind.

---

[90] *Pol.* 428b - 429b

[91] *Pol.* 428cd

[92] *Pol.* 429 bc

Im übrigen läßt sich auch gar nicht anders von der Tapferkeit einer Gruppe sprechen. Denn eine Stadt kann als Stadt keine Furcht, keine Begierde, keine Lust und keinen Schmerz verspüren. Und sie kann auch keine Meinung haben, die angesichts bestimmter Affekte aufrechtzuerhalten wäre. Zwar mag es zutreffen, daß bestimmte Gefühle und Affekte sich je anders äußern, wenn sie individuell oder wenn sie im Zusammenhang einer Gruppensituation erlebt werden; aber es sind dennoch immer die Gefühle und Affekte von einzelnen. Zwar spricht man von einer öffentlichen Meinung, aber diese ist immer bedingt von individuellen Meinungsäußerungen. Auch ist die Polis nur im übertragenen Sinne Objekt von Erziehung, gibt es zudem außerhalb von ihr keinen Gesetzgeber, dem sie unterläge. Alle Bestandteile der Tapferkeitsdefinition sind also nur auf Personen sinnvoll zu beziehen, nicht auf die Polis. Selbst wenn er nicht auch aus anderen Gründen dazu veranlaßt worden sein mag, so ist Platon allein durch die Art seiner Definition schon gezwungen, auf das Individuum zurückzugreifen.

Man spricht also eigentlich von der Tapferkeit einer Polis *im übertragenen Sinne.* Sparta ist tapfer, wenn tapfere Krieger für Sparta kämpfen. Will man sich der rhetorischen Terminologie bedienen, könnte man sagen, es handelt sich hierbei -ebenso wie bei der Definition der *weisen* Polis- um eine synekdochische Übertragung: Ein Teil steht für das Ganze. Dennoch ist hier mehr gemeint als ein Tropus im antiken -das heißt also: ornamentalen- Sinne. Die Übertragung ist ganz wörtlich zu nehmen. Die Polis *ist* tapfer, wenn ihre Krieger tapfer sind. Denn nur, wenn es sich hier um eine Eigenschaft handelt, die dem Staat selbst als Staat zukommt, kann er hier auch seine geplante Funktion übernehmen: ein Modell für die Seele zu bilden.

Wenn die Übertragung aber ganz wörtlich zu nehmen ist, dann heißt das im Grunde, daß in die Konstruktion des Modells, also des gesuchten Vorbilds für die individuelle Seele, selbst ein anderes Modell, daß heißt ein anderes Vorbild, miteingeflossen ist - in diesem Fall die psychische Beschaffenheit von Individuen.

Nun kann man bemerken, daß die Eigenschaften ihrer Mitglieder für die Konstitution der Polis von Beginn an richtungsweisend war. Ihre Struktur bildete sich nach Maßgabe der allgemeinmenschlichen *Bedürfnisse.* Allerdings handelte es sich hierbei noch nicht um eine Übertragung, denn von der Notwendigkeit, einzelne zu ernähren, zu kleiden und ihnen eine Behausung zu verschaffen, wurde ja nicht auf das Bedürfnis der Polis nach Nahrung, Kleidung oder Wohnung geschlossen. Daher mag man nun auch bei der Weisheit und Tapferkeit noch zögern, der *Modellfunktion* des Individuums allzuviel Gewicht zuzumessen. Bei der dritten Tugend aber, bei der Besonnenheit wird diese Funktion nun unübersehbar.

So wählt Platon, um sie zu definieren, erst gar nicht den Umweg über die Polis, untersucht er die Besonnenheit von einzelnen nicht im Sinne der Tugend von Individuen als Teilen eines Staates, sondern beginnt unmittelbar beim einzelnen als einzelnen.

> *Sokrates*: ...Und, auf den ersten Blick wenigstens, gleicht die Besonnenheit mehr als das Vorige einer gewissen Einhelligkeit und Harmonie.
> *Glaukon*: Wie so?
> *Sokrates*: Eine Art Wohlverhalten ist doch wohl die Besonnenheit und eine Überlegenheit über gewisse Lüste und Begierden, wie man sagt, indem man sich dafür des sonderbaren Ausdrucks »sich selbst überlegen« bedient; auch noch andere derartige Spuren gleichsam von ihr treten in den gewöhnlichen Angaben hervor. Nicht wahr?
> *Glaukon*: Ja in der Tat.
> *Sokrates*: Ist nun die Wendung »sich selbst überlegen« nicht lächerlich? Denn der sich selbst Überlegene ist offenbar auch sich selbst unterlegen und der Unterlegene überlegen. Denn der damit Bezeichnete ist in allen diesen Fällen derselbe.
> *Glaukon*: Gewiß.
> *Sokrates*: Aber, wenn ich nicht irre, soll diese Redewendung doch besagen, daß in dem Menschen, was seine Seele anlangt, ein besseres und ein schlechteres Teil sich findet, und wenn das von Natur bessere Herr ist über das schlechtere, so ist das eben das »Sichselbstüberlegensein«. Es ist also ein lobender Ausdruck. Wenn aber infolge schlechter Erziehung oder wer weiß welchen Umganges das kleinere Bessere von der Menge des Schlechteren überwältigt wird, so dient der Ausdruck zum verwerfenden Tadel und bezeichnet den so Gearteten als sich selbst unterlegen und zügellos.
> *Glaukon*: Ja so scheint es.[93]

Besonnenheit zeigt sich als Einklang, als Harmonie (ξυμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονία) von *Seelenteilen*. Soviel immerhin ist über die Seele hier schon bekannt: daß sie Teile hat; es ist von einem überlegenen und einem unterlegenen die Rede; das unterlegene sind gewisse Lüste oder Begierden. Besonnenheit als Tugend beruht also auf einem hierarchischen Verhältnis. Dieses Verhältnis, als solches zunächst noch relativ undifferenziert, wird nun auf den Staat übertragen:

> *Sokrates*: Schaue also hin auf unsere neue Stadt und du wirst in ihr das erstere von beiden einheimisch finden; denn du wirst sagen, daß sie mit Recht als sich selbst überlegen bezeichnet werde, wenn anders dasjenige, dessen besseres Teil über das schlechtere herrscht, besonnen genannt werden muß und sich selbst überlegen.
> *Glaukon*: Ja, ich schaue hin und finde es bestätigt.[94]

Auch hier also wieder eine Übertragung vom Individuum auf die Polis. Aber nun ist diese Übertragung -rhetorisch formuliert- nicht synekdochisch, sondern metaphorisch. Die Eigenschaft kommt dem Ganzen nicht zu, weil sie eine Qualität des Teils ist. Die Übertragung von der individuellen Seele auf die Polis folgt einer Strukturanalogie, das heißt, sie ist eine Analogiebildung im strengen Sinne des Begriffs als Verhältnis von Verhältnissen, Identität nicht von Qualitäten, sondern von Relationen. Die Polis ist nicht besonnen, weil sie aus besonnenen Mitgliedern besteht, sondern weil ihre Teile dieselbe Art der Harmonie aufweisen, den die Teile der Seele bilden, wenn sie besonnen sind.[95]

---

[93] *Pol.* 430e - 431b
[94] *Pol.* 431b

Anders gesagt: Diese Analogiebildung ist schon eine Modellübertragung. Da an dieser Stelle aber erst noch das Staatsmodell konstruiert werden soll, nach dem die Seele zu denken wäre, geht in das zu konstruierende Modell selbst schon ein anderes Modell ein. Die Seele wird zum Vorbild eines Untersuchungsgegenstandes, dessen Nachbild sie doch erst eigentlich sein soll. Das Explanandum präfiguriert sein eigenes Explanans.

Genau solch ein wechselseitiger Verweisungszusammenhang der beiden Übertragungssphären war schon für das Spiel von Tenor und Vehikel in der Metapher charakteristisch. Das fokale Vehikel war nicht nur der Filter für den zu erklärenden Tenor. Seine eigene Wirkkraft erklärte sich zum Teil schon aus einer vorausgehenden Selektion aus der Menge der vom ihm repräsentierten Eigenschaften. Diese Selektion war bedingt durch die Eigenschaften, die der Tenor aufweisen konnte. Der Tenor wird selbst zum Filter seines Vehikels. Diese Struktur wiederholt sich hier auf der Ebene des Modells.

Was nun von der Seele auf den Staat übertragen wird, ist eine undifferenzierte Struktur: Zwei Teile stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Das unterlegene Teil setzt sich aus Lüsten und Begierden zusammen. Diese knappe Beschreibung von Selbstbeherrschung wird man wohl leicht auf eine alltägliche, innerpsychische Erfahrung zurückführen können. So beruft sich der Wortführer Sokrates auf den common sense, ein »wie man sagt«, um dieses Herrschaftsverhältnis einzuführen.

Das Ergebnis dieser Übertragung gilt es nun am Zielobjekt, dem Staat, zu konkretisieren und darüber hinaus auch weiter zu differenzieren. Voraussetzung dieser Konkretisierung ist die Teilung der Polis in drei Stände.

---

[95] Der prinzipielle Unterschied zwischen *sophia* und *andreia* einerseits und *sophrosyne* andererseits resultiert aus der grundlegenden Abgrenzung von *logistikon* und *thymoeides* gegenüber dem *epithymetikon*, die ersten beiden positive Kräfte, das dritte ein negatives Vermögen im Menschen, das zu unterdrücken ist. Vgl. hier schon B (2.4) S 213. Daher ist die Annahme, daß -wie schon *sophia* und *andreia*- auch *sophrosyne* die Eigenschaft eines bestimmten Seelenteils, nämlich des *epithymetikon*, sei, falsch. (So z.B. bei *Patzig* (1978) 456; *Graeser* (1993) 185ff, vgl. aber dagegen schon *Jaeger* (1933) II, 316f. Dementsprechend kann dann auch die vierte Tugend, *dikaiosyne*, nur ein bestimmtes Verhältnis von *Seelenteilen*, nicht ihrerseits das Verhältnis von Tugenden sein, wie *Graeser* (1993) 186 meint.) Dies zeigt sich schon darin, daß Besonnenheit nicht allein eine Tugend des dritten Standes ist; sie kommt ihm nicht einmal im besonderen Maße zu, eher ist sie seiner ganz besonders bedürftig. *Graeser* (1993) 187 macht diesen Einwand selbst, hält es aber nicht für einen Interpretationsfehler, sondern für eine Schwäche der Theorie.

Allerdings ist die negative Bestimmung schon des *epithymetikon*, d.h. die Bindung der *sophrosyne* nicht an die Beschaffenheit eines, sondern an die Relation mehrerer Seelenteile, schon in der Antike oft verkannt worden. So wird sie z.B. zur Tugend allein des *epithymetikon* in Aristoteles' *Top.* 136b 13ff und 138b 2ff und im pseudo-aristotelischen *VV* 1249b 28f; vgl. dazu auch Schmidt in seinem Kommentar zu *VV* (*Aristoteles* (1956ff) 18.I, 52).

Sokrates: Und gewiß wird man auch die vielen und mancherlei Begierden und Lüste und Schmerzen zumeist bei Kindern finden und bei Weibern und Dienstboten sowie bei der großen ungebildeten Mehrzahl der sogenannten freien Leute.
Glaukon: Sicherlich.
Sokrates: Die einfachen und maßvollen dagegen, die an der Hand der Vernunft und richtigen Meinung durch den überlegenden Verstand geleitet werden, wirst du nur bei wenigen finden und zwar sind dies die durch natürliche Anlagen und Erziehung an Tüchtigkeit hervorragendsten.
Glaukon: Du hast recht.
Sokrates: Siehst du nun nicht, daß auch dies sich in unserer Stadt findet, und daß in ihr die Begierden in der Menge und bei den Ungebildeten beherrscht werden von den Begierden und der Einsicht in den Wenigeren und Edlen?
Glaukon: Ja.
Sokrates: Wenn man also irgendeinen Staat als den Lüsten und Begierden und sich selbst überlegen bezeichnen darf, so ist es dieser.
Glaukon: Unbedingt.[96]

Die Identifizierung der *epithymiai* nicht nur mit Frauen und Kindern, sondern vor allem auch mit dem gewöhnlichen Volk: Bauern, Handwerkern, Kaufleuten und Tagelöhnern, wird dabei natürlich unter anderem durch das allgemeine Vorurteil, daß gerade diese Gruppen besonders leicht affizierbar seien[97], geleitet. Darüber hinaus beruft sie sich aber auch auf die besonderen Tätigkeiten dieser Bevölkerungsteile; sie sind wie die Begierden auf Erwerb gerichtet.[98]
Der besonnene Staat ist also geprägt durch »völlige Übereinstimmung (...) zwischen Regierenden und Regierten über die Frage, wer regieren soll.«[99] Besonnenheit, dies wird von Platon nun noch einmal ausdrücklich betont, kommt nicht nur einem Stand der Polis zu, sondern allen -sowohl Regierenden als auch Regierten- aber im Sinne einer Harmonie. Darin unterscheide sie sich von der Weisheit und Tapferkeit. Besonnenheit sei »schlechtweg über das Ganze verbreitet und läßt zu vollstem Einklang zusammenstimmen die Schwächsten und die Stärksten und die Mittleren...«[100]
Als letztes wird nach Weisheit, Tapferkeit und Besonnenheit dann die Tugend der Gerechtigkeit untersucht. Hier verfährt Platon nach einem ähnlichen Muster wie bei der Besonnenheit. Auch die Gerechtigkeit bezieht sich auf die Gesamtstruktur der Polis, auch sie bezeichnet ein bestimmtes, wohlgeordnetes Verhältnis der Teile zueinander, aber weniger -wie bei der *sophrosyne*- in ihrem positiven Bezug aufeinander als in einem negativen, abgrenzenden. Die gerechte Polis ist jene, in der ein jeder »das Seinige« tut[101], in der insbesondere jeder der Stände seinen für ihn bestimmten Aufgaben nachkommt und sich nicht in die der anderen einmischt.

---

[96] *Pol.* 431b-d
[97] Vgl. dazu B (1.2.2), S. 186ff.
[98] *Pol.* 434c
[99] *Pol.* 431de
[100] *Pol.* 432a
[101] *Pol.* 433b

Diese Definition muß auch in der Antike ungewöhnlich gewesen sein.[102] Die Gesprächsteilnehmer, die sich in der *»Politeia«* zusammengefunden haben, zeigen sich indes von dieser Definition überzeugt.

> *Sokrates:* (...) wenn die erwerbende, die schützende und die wachende Klasse eine jede im Staat das Ihrige tut, so würde diese Berufstreue das Gegenteil von jener Erscheinung (d.i. der Ungerechtigkeit, rz.), nämlich Gerechtigkeit sein und die Stadt gerecht machen.[103]

Entscheidend ist also, daß die Stadt weder gerecht ist, weil die Menschen, aus denen sie besteht, gerecht wären, noch, weil ein bestimmter Teil, der in ihr lebenden Menschen, über diese Tugenden verfügte. Die Gerechtigkeit von einzelnem und Allgemeinheit wird identifiziert über eine Strukturanalogie, nicht durch eine Anleihe des Ganzen bei seinen Elementen. Platon wählt ein Verfahren ähnlicher Art nur für zwei Tugenden -Weisheit und Tapferkeit- und auch dort impliziert die Tapferkeit im Kleinen letztlich nicht einfach die im Großen, auch dort beruht sie -wie schon erwähnt- auf einer theoretischen *Übertragung*.[104]

(2.5.2) Die differenzierte Polis als Modell der Psyche

Damit ist das Ausgangsmodell vollendet. Seine wesentlichen Charakteristika sind die triadische Struktur der Polis und ein bestimmtes hierarchisches Verhältnis der Teile zueinander.

Getreu seiner im zweiten Buch konzipierten Modell-Methode überträgt Platon nun diese am Staat gewonnenen Eigenschaften auf die Seele:

> Jetzt aber laß uns die Betrachtung vollenden, der gemäß wir annahmen, daß, wenn wir versuchten die Gerechtigkeit zunächst an einem Gegenstand, wo sie sich im Großen zeigt, zu beschauen, es dann leichter sei ihr Wesen auch in jedem einzelnen Menschen zu erkennen. Ein derartiges Musterbild aber schien uns

---

[102] So schreibt etwa *Graeser* (1993) 186 dazu: *"Diese Charakterisierung, die seit 369e mehrfach Erwähnung findet, hat zumindest im griechischen Gerechtigkeits-Denken keine Parallele. So wurde verschiedentlich die Frage aufgeworfen, auf Grund welcher Überlegungen sich für Plato eine derartige Explikation des Gerechtigkeits-Begriffs im Sinne von 'das Seinige Tun' eigentlich anbieten konnte. Vielleicht ist die Antwort auf diese Frage in folgender Richtung zu suchen: Das griechische Wort für Gerechtigkeit -*δικαιοσύνη*-, dessen Konnotation mit der Bedeutung unseres Wortes 'Gerechtigkeit' kaum identisch ist, enthält das Wort* δίκη, *das mit 'Recht', 'Richtigkeit', 'Fug' wiedergegeben werden kann. Das Wort* δίκη *wurde im Akkusativ (*δίκην*) bisweilen adverbiell verwendet; gefolgt von einem Nomen im Genitiv bedeutet es 'nach der Art von...', 'wie es sich für...schickt' usw. So gesehen, liegt die Vermutung nahe, daß Platos Explikation von 'Gerechtigkeit' als 'das Seinige tun', jene Bedeutung von* dike *assoziiert, welche in der Vorstellung von 'Fug' und 'Angemessenheit' mitschwingt."* Vgl. a. *Liddell/Scott* (1948ff) I, 430.

[103] *Pol.* 434c

[104] Vgl. dazu und zu den Schwierigkeiten, die sich ergeben würden, wenn man generell annehmen würde, der Polis könne dann und nur dann eine Eigenschaft zugeschrieben werden, wenn diese auch eine Eigenschaft ihrer Elemente oder zumindest eines ihrer Elemente sei: *Williams* (1973), *Graeser* (1993) 188ff.

> der Staat zu sein (καὶ ἔδοξε δὴ ἡμῖν τοῦτο εἶναι πόλις), und so unternahmen wir dann die Gründung eines möglichst trefflichen Gemeinwesens, fest überzeugt, daß, in einem guten wenigstens, auch die Gerechtigkeit heimisch sei. Als was sie sich also dort zeigte, das wollen wir jetzt auf den Einzelnen anwenden...[105]

Aber nicht nur Gerechtigkeit, sondern auch die anderen Tugenden können auf die Seele des einzelnen übertragen werden und ebenso deren grundlegende Struktur: »Auch für den einzelnen Menschen also, mein Freund, werden wir uns dahin entscheiden, daß er die nämlichen drei Grundformen in seiner Seele hat und wegen der Gleichheit seiner Zustände mit denen des Staates mit Recht auch dieselben Namen zu erhalten habe wie der Staat.«[106]
Wer die triadische Seele schon aus dem *»Timaios«* oder dem *»Phaidros«* kennt, den wird diese Zuordnung nicht überraschen. Die Herrscher finden ihre Entsprechung im innermenschlichen *logistikon*, die Krieger im *thymoeides* und das gewöhnliche Volk im *epithymetikon*. Ebenso werden ihre Eigenschaften und Verhältnisse denen der Polis-Teile nachgebildet. Die Polis ist weise aufgrund der Charaktereigenschaften einer ihrer Gruppen, der Herrscher. Der einzelne Mensch ist weise, weil eines seiner Teil, das *logistikon* gut beschaffen ist.[107] Gleichermaßen verhält es sich mit der Tapferkeit, auch sie gehorcht dem Pars-pro-toto-Prinzip: Die Wächter transferieren ihre Tapferkeit auf die ganze Polis, der *thymoeides* auf den gesamten Menschen.[108] Die Strukturanalogie der Besonnenheit bei Staat und Seele braucht nicht noch einmal erwähnt zu werden; sie war ja ohnehin schon das Ergebnis einer vorausgegangenen Übertragung von der individuellen Psyche auf die Polis.[109] Bleibt die Gerechtigkeit, deren Definition das eigentliche Ziel der gesamten Untersuchung sein sollte. Auch ihre Bestimmung, jedes Teil solle die ihm angestammten Pflichten verrichten und sich nicht in die Aufgaben der anderen mischen, kann nun vom Staat auf die Seele übertragen werden.[110]
So weit, so gut. Nun schien es aber Platon selbst notwendig, die Übertragung durch ein separates Verifikationsverfahren abzusichern. Nur durch eine zusätzliche Bestätigung der Übertragungen läßt sich feststellen, ob sie gerechtfertigt waren oder nicht. Falls sie aber auf den einzelnen nicht zutreffen, so müsse das Verfahren wiederholt werden: »...wenn sie sich aber bei dem Einzelnen als etwas anderes darstellt, dann müssen wir uns wieder zu dem Staate zurückwenden und die Sache da abermals prüfen...«[111]
Gibt es wirklich diese drei verschiedenen Teile in der Seele, oder sind nicht doch alle Tugenden am Ende nur die Wirkungen eines einzigen Vermögens? Man könne

---

[105] *Pol.* 434de
[106] *Pol.* 435bc
[107] *Pol* 442c
[108] *Pol.* 442bc
[109] Dennoch wird sie noch einmal herausgestellt: *Pol.* 442cd
[110] *Pol.* 442d - 444a
[111] *Pol.* 434de

diese Frage beantworten, so wird angenommen, wenn man seine eigenen Regungen und Antriebe überprüfe und sich dabei von dem Grundsatz leiten lasse, daß ein Vermögen niemals etwas erstreben und gleichzeitig auch das genaue Gegenteil davon begehren könne. Wenn man also in sich eine Situation wahrnimmt, in der zwei entgegengesetzte Strebungen im selben Moment miteinander ringen, kann man davon ausgehen, daß zwei verschiedene Kräfte, zwei unterschiedliche Seelenteile am Werk sind.[112]

Die überprüfende Introspektion wird also vom Satz des auszuschließenden Widerspruchs geleitet. Mit dessen Hilfe beginnt Platon nun die Seelenteile voneinander abzugrenzen - zunächst die beiden schärfsten Kontrahenten: Vernunft und Begierde.[113] Die einfachsten Begierden äußern sich als Hunger, Durst, sexueller Drang. Solche Antriebe können sich auch ausdifferenzieren, in sich komplexer werden, etwa wenn der Durst sich nicht nur auf etwas Trinkbares, sondern auch auf ein bestimmtes Getränk richtet, etwa auf ein kühles Glas Wein. Es handelt sich dann um eine gemischte Begierde, die sich sowohl auf Trinkbares als auch auf etwas Kühles richtet.

Der Trieb kann sich also gleichzeitig auf Verschiedenes, nicht aber auf diametral Entgegengesetztes richten: Das Bedürfnis nach Kaltem kann nicht mit dem nach Warmem kombiniert werden. Ebenso kann es aber vorkommen, daß wir Durst haben und daher etwas trinken möchten und dennoch zu gleicher Zeit in uns eine Stimme davon abrät, die »Frucht vernünftiger Überlegung«.

Es muß also zunächst in uns zwei Kräfte geben, Äußerungen zweier Seelenteile, von denen wir den einen, »mit dem sie überlegt, als vernünftig denkenden bezeichnen, den dagegen, mit dem sie der Liebe begehrt und hungert und durstet und der beständigen Erregung aller sonstigen Begierden preisgegeben ist, als unvernünftigen und begehrlichen Teil, der gewissen Anfüllungen und Lustempfindungen zugetan ist.«[114]

Vernunft und Begierden sind identifiziert; es gilt das dritte Seelenteil, das *thymoeides* auszusondern. Dies geschieht mit Hilfe eines Beispiels: der Geschichte des Leontios, Sohn des Aglaion. Leontios kam eines Tages, als er vom Peiraieus zur Stadt hinauflief, am vor der Stadtmauer gelegenen Hinrichtungsplatz vorbei. Da bemerkte er, daß einige Leichen an der Mauer hingen. Sofort erfaßt ihn eine gewisse Sensationslust: Er will hinlaufen, um sie genauer anzusehen. Gleichzeitig fühlt er aber, daß das gegen die Schicklichkeit verstoßen würde. Neugier und Scham ringen miteinander in ihm, schließlich aber siegt die Begierde und er läuft, »die Augen weit aufgerissen, an die Leichname heran mit dem Ruf: 'Nun habt ihr euern Willen, ihr Unholde, seht euch satt an dem herrlichen Anblick.'«[115]

---

[112] *Pol.* 436b
[113] *Pol.* 438d - 440b
[114] *Pol.* 439d
[115] *Pol.* 440a

Diese Anekdote erzählt von einer Situation, wie sie ähnlich öfter überliefert ist. So erinnert sie zum Beispiel an den großen Medea-Monolog, denn auch dort kämpfen zwei Seelenkräfte miteinander, auch dort endet der Kampf, indem die mit sich ringende Person das siegreiche seelische Vermögen klagend anspricht: Medea ihren *thymos*, Leontios seine schaulustigen Begierden. In Leontios kämpft aber nicht die Vernunft mit einem Affektrepräsentanten. Es scheint keinesfalls schädlich oder unvernünftig, sich die Hingerichteten zu betrachten, nur offensichtlich nicht schicklich. »Diese Geschichte gibt zu erkennen, daß der Zorn (*orge*) zuweilen mit den Begierden (*epithymiai*) im Kampfe liegt, als etwas von ihnen Verschiedenes.«[116]

Auch andere Erfahrungen lassen sich noch heranziehen, die zeigen, daß das *thymoeides* häufig zum Bündnispartner der Vernunft gegen die Ansprüche der Begierde wird. Nicht selten widersteht man auch aus Stolz, Zorn oder Schamgefühl großen Unannehmlichkeiten und Schmerzen. Damit wird zunächst deutlich, daß der *thymoeides* sich klar vom *epithymetikon* unterscheidet. Dennoch bleibt in einem dritten Argumentationsschritt noch zu beweisen, daß der *thymos* lediglich ein Verbündeter der Vernunft ist und nicht bloß eine andere Äußerungsform desselben Vermögens, daß *thymoeides* und *logistikon* also zwei ganz verschiedene Seelenteile sind.

Dafür bedarf es aber einer Änderung des Beweisverfahrens, denn die bisher angewandte Methode, die gesuchte Unterscheidung an einem introspektiv erfahrenen Widerstreit zu demonstrieren, erweist sich in diesem Fall als offensichtlich ungeeignet. Da der *thymos* gerade als Sympathisant und Helfer der Vernunft eingeführt worden ist, wird man ihn nur schwer in einen erfahrbaren Gegensatz zu ihr bringen können.

Aber Glaukon, der bevorzugte Diskussionspartner des wortführenden Sokrates in dieser Passage der *Politeia*, kommt der Untersuchung selbst mit einem Argument zu Hilfe. *Thymoeides* und *logistikon* müßten zwei verschiedene Seelenteile sein, weil empirisch nachprüfbar das eine ohne das andere auftreten könne. Kinder -und wie Sokrates ergänzt auch Tiere- seien sehr früh schon voller Zorn, viel früher als sich bei ihnen die Vernunft ausbilde.

Als unterstützendes Argument zu dieser Überlegung verweist Sokrates noch auf die klassische Mägdepassage aus der »*Odyssee*«. Dort schlägt der listig planende Held Odysseus sich an die Brust und versucht seinen auf Rache drängenden *thymos* zu beruhigen.[117] Hier zeigt sich immerhin eine milde Form des Widerstreits

---

[116] *Pol.* 440a

[117] *"...Nun gingen die Weiber aus dem Palaste,*
Welche schon ehemals mit den Freiern hatten geschaltet,
Und belustigt sich und lachten untereinander.
Aber dem Könige ward sein Herz im Busen erreget;
Und er bedachte sich hin und her mit wankendem Vorsatz:
Ob er sich plötzlich erhöbe, die Frechen alle zu töten,

zwischen den beiden Seelenteilen, »denn hier läßt ja Homer deutlich das über das Bessere und Schlechtere durch Überlegung Entscheidende dem sich ohne Überlegung Ereifernden als ein von dem anderen Verschiedenes Vorwürfe machen.«[118]
Drei voneinander streng unterschiedene Seelenteile hat Platon damit herausgearbeitet. Die Übertragung der triadischen Struktur von der Polis auf die menschliche Psyche scheint damit gerechtfertigt. Nun zeigt seine Argumentation allerdings erhebliche Lücken und Unzulänglichkeiten. So ist das Argument, daß *thymoeides* und *logistikon* zwei verschiedene Seelenkräfte seien, weil bei Kindern das eine ohne das andere vorkommen könne, nicht stichhaltig. Es spricht keinesfalls für die notwendige Annahme zweier Instanzen; ebenso könnte der *logos* eine bloß reifere Ausprägung jener Seelenkraft sein, die im *thymos* wurzelt. Dieser Einwand scheint indes weder Platon noch seine Anhänger[119] jemals beunruhigt zu haben. Ob das mehr beiläufig Ergänzende, das diese Überlegung durch das Homer-Zitat erfährt, die Argumentation retten kann, bleibt zweifelhaft.[120]
Aber eine weitere Frage schließt sich hier an: Warum können anhand des Widerspruchprinzips nicht noch (beliebig viele) andere Seelenteile ausgesondert werden? Platon orientiert sich hier an der Vorgabe, die ihm durch die Modellübertragung gemacht wird, und bricht jede weitere Untersuchung ab, nachdem sie eingelöst worden ist. Er gibt sich mit dem Resultat zufrieden, sein Planziel ist erreicht.
Dennoch wäre es natürlich denkbar, daß man mit dieser Methode noch weitere Affekte isoliert und als separate Seelenteile setzt. Vor allem für die Furcht würde sich das anbieten. Ebenso kann es geschehen, daß verschiedene Begierden miteinander in Konflikt geraten und man einerseits etwas begehrt, von dessen Erwerb andererseits ein Affekt wie etwa der Geiz abrät.

Oder ihnen noch einmal, zum allerletzten erlaubte,
Mit den Freiern zu schalten. Im Innersten bellte sein Herz ihm;
So wie die mutige Hündin, die zarten Jungen umwandelnd,
Jemand, den sie nicht kennt, anbellt und zum Kampfe hervorspringt:
Also bellte sein Herz, durch die schändlichen Greuel erbittert.
Aber er schlug an die Brust und sprach die zürnenden Worte:
Dulde, mein Herz! Du hast noch härtere Kränkung erduldet..."
Odyssee XX, 6-18; Platon (*Pol.* 441b) zitiert und verweist auf Vers 17, vgl. auch hier B(1) S 157f.

[118] *Pol.* 441b

[119] Vgl. z.B. *Galen* (1978ff) V,7.

[120] *"Nun scheint dieses (das thymoeides, rz) in seiner Abgrenzung gegen das logistikon (440 b8) nicht ebenso präzis bestimmt zu sein wie in seiner Differenz gegenüber dem epithymetikon (439 e7). Zwar führen eine Reihe von Einzelüberlegungen zu dem Schluß, daß der mutartige Teil nicht eine 'Art von epithymetikon' (440 e3) sein könne. Doch ist festzuhalten, daß eine analoge Distinktion von thymos und logistikon, die sich auf das Kontradiktionsprinzip stützen könnte, nicht durchgeführt wird, -also die Unterscheidung beider selbst nach Platonischen Kriterien nicht hinreichend dargelegt wurde. Unklar bleibt dementsprechend auch, ob der mutartige Teil in der Tat so strukturiert ist, daß er in Fällen des Konfliktes zwischen Vernunft und Begierde stets der Vernunft zu Hilfe kommt." Graeser* (1993) 186

Solch einen Fall hat Platon allerdings an anderer Stelle in Betracht gezogen. Im *Phaidon* diskutiert er die sogenannte Beherrschtheit der Zügellosen. Anders als der Weise, der sich ganz von der Vernunft leiten lasse, hört das Volk nur auf seine Begierden. Und dennoch scheint es manchmal tugendhaft zu handeln, scheint es tapfer oder besonnen zu sein. Der Weise ist tapfer, weil er den Tod nicht fürchtet, denn er weiß, daß der Tod ihn zu reinem Denken befreit, daß nur der Leib, die Störquelle für die Vernunft, stirbt. Der gewöhnliche Mensch aber fürchtet den Tod, und wenn er sich dennoch einer Gefahr aussetzt, dann nur, weil er eine noch größere fürchtet. Ganz genau so ist es mit der Besonnenheit. Mancher versagt sich nur die Erfüllung eines Verlangens, weil er fürchtet, daß ihm eine größere Lust sonst entgehen könnte. Das ist für Platon aber falsche Besonnenheit, die Besonnenheit der Zügellosen:

> Mein trefflichster Simmias, das ist doch schwerlich der richtige Weg zur Tugend, dies Tauschgeschäft, vermöge dessen man Lust gegen Lust und Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht, überhaupt Größeres gegen Kleineres eintauscht, wie bei Münzen; vielmehr ist jene Münze allein die rechte, für die man alles dies eintauschen muß, nämlich die Vernunfterkenntnis; ihr gehört alles und mit ihrer Hilfe wird alles in Wahrheit gekauft und verkauft, sowohl Tapferkeit (ἀνδρεία) wie Mäßigung (σωφροσύνη) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), überhaupt alle wahre, auf Vernünftigkeit gegründete Tugend, mögen nun Lüste und Ängste und alles Sonstige dieser Art dabei im Spiele sein oder nicht.[121]

Die falschen Tugenden aber, die Tugenden, die nicht auf Vernunft basieren, sondern auf einem Austausch bloßer Lüste oder bloßer Ängste sind lediglich ein »Schattenbild« (*skiagraphia*); wahre Tugenden zeigen sich hingegen als »Reinigung« (*katharsis*) von solchen Begierden.

Alles, scheint mir, kommt auf die Analogie an, die hier erscheint. Anders als in der *»Politeia«* verwendet Platon an dieser Stelle nicht die Metapher des Kampfes, sondern die des Tausches. Auch wenn das Problem zweier sich gegenüberstehender seelischer Regungen im Kontext zweier verschiedener Dialoge auftritt, so kann man den Metaphernwechsel doch als gewollten betrachten. Ein Seelenteil kann sich nicht selbst bekämpfen; drei psychische Vermögen gibt es nur. Wenn Begierde gegen Begierde steht, Furcht gegen Furcht, dann müßte, folgt man dieser Logik, entweder Gleiches gegen Gleiches kämpfen -das aber ist unmöglich-, oder beide Gegner müßten sich doch als verschiedene erweisen, was pauschal als Begierde bezeichnet wird, also in weitere Seelenteile zerlegt werden. Beides erscheint aber ausgeschlossen.

Die Opposition von Begierden untereinander oder das Gegeneinander von Furcht und Furcht wird daher auf eine prinzipiell andere Ebene gerückt als der Kampf des *thymoeides* gegen das *epithymetikon*. Denn im Tausch scheint Gleiches Gleichem begegnen zu dürfen. Lust wird gegen Lust eingetauscht, wenn auch »Grö-

[121] *Phaid.* 69ab

ßeres gegen Kleineres«. Immerhin kann man anmerken, daß dies ein recht merkwürdiger Tausch ist. Er ähnelt mehr den Unternehmungen eines »Hans im Glück« als dem »gerechten Warentausch«; nicht unterschiedliche Dinge gleichen Werts wechseln hier den Besitzer, sondern gleichartige Dinge unterschiedlichen Werts.
Vielleicht kann man daraus schließen, daß es Platon hier weniger auf die sachliche Stimmigkeit der Analogie im bildspendenden Bereich ging, sondern mehr um die pejorativen Konnotationen, die mit dem Geldverkehr und dem an ihn geknüpften Berufsstand der Händler verbunden waren. Im Gegenzug dazu wäre die Kampfmetapher gefühlsmäßig mit ihrer edlen Herkunft aus dem Kriegermilieu und dem damit eng verwobenen *thymos* verbunden.
Dafür kann vielleicht eine weitere Beobachtung sprechen. Zunächst ähnelt die Münzmetapher stark einem anderen Bild aus dem Umkreis der Affekttheorie, dem Meßkünstlermodell aus dem *»Protagoras«*. Auch hier wurde Kleineres durch Größeres ersetzt. Allerdings erschien das noch vollkommen in Ordnung, es war die Vernunft selbst, die diesen Austausch leitete. Von jenem rationalen Hedonismus des Sokrates hat Platon sich im *»Phaidon«* aber verabschiedet. Dennoch verschmäht er hier das Meßkünstlermodell auch für sein Negativbeispiel, weil seine Konnotationen im Grunde positiv besetzt sind.
In mehr als einer Hinsicht erweist sich die Tauschmetapher also als unbefriedigend. Sie kann auch nicht über die Defizite des triadischen Seelenmodells -wenn sie denn überhaupt dazu gedacht war- hinwegtäuschen. Die Frage bleibt, warum, wenn zwei irrationale Seelenteile in einen kämpferischen Gegensatz zueinander treten können, nicht auch andere ein Gleiches tun. Warum auch sucht die Vernunft sich nicht ihre Bündnispartner, wie sie sie braucht und wo sie sie finden kann? So weist das triadische Seelenmodell eigentlich schon über sich hinaus. In seinem Horizont erscheint ein Jeder-gegen-jeden. Diese Option wird aber erst sehr viel später und unter einem anderen Modell richtig denkbar.

(2.5.3) Exkurs: Von den philosophiehistorischen Schwierigkeiten mit dem triadischen Modell

Die Interaktionsstruktur des triadischen Modells tritt in der *»Politeia«* deutlich zu Tage - zu deutlich, möchte man fast meinen. Denn dem interpretierenden Philosophiehistoriker ist sie oft suspekt. Ohnehin ist er meist, denkt er an die Seele, an ihrer Unsterblichkeit interessiert.[122] Zu dem »politischen« Aspekt der Platonischen Seelentheorie gibt es vergleichsweise wenige Äußerungen. Eine Ausnahme läßt sich immerhin finden. Sie liegt allerdings einige Zeit zurück.

Daß philosophische Probleme ihre Konjunkturen haben, ist eine Binsenweisheit. Probleme werden oft nicht gelöst, sondern geraten aus dem Blickfeld des Interesses und werden ad acta gelegt. Das Miniaturbeispiel solch eines Konjunkturzyklus ist eine Diskussion um die Polis-Psyche-Analogie bei Platon, die in den ersten drei Jahrzehnten unseres Jahrhunderts einiges Interesse gefunden hat, dann aber, ohne viel Wirkung zu hinterlassen, verebbt ist.[123]

Kennzeichnend für diese Debatte war es nun gerade, daß in ihr eine Art Henne-oder-Ei-Frage gestellt wurde. Gesucht wurde gewissermaßen der empirische Ursprung der Theorie, die eigentlich vorgängige Sphäre, auf der die Übertragung letztlich beruhen sollte. War die Seele oder der Staat Platons genuiner Erfahrungsbereich? Wie immer auch die Frage von einzelnen Philosophiehistorikern beantwortet wurde, der Interaktionscharakter des Modells trat dabei als unwesentlich zurück.

Die eine Gruppe von Interpreten legte den Schwerpunkt eher auf Argumentationen, die vom Individuum ausgingen; die andere Gruppe konzentrierte sich im Gegenteil mehr auf die Originalität des Staatsmodells. Die meisten Kommentatoren entschieden sich für die erste Lösung, da sie offensichtlich als weniger skandalös empfunden wurde.

Wo nicht nur schlicht behauptet wird, daß die Seele das originäre Modell sei[124], wird meist unterstellt, man könne sich durch einfache Introspektion von der Richtigkeit der Platonischen Seelenvorstellung überzeugen. In diesem Sinne argumentierte etwa Sir Ernest Barker. Er verabsolutierte dabei zwei Teilaspekte des

---

[122] Vgl. als Beispiel neueren Datums nur *Graeser* (1969).

[123] Die Beiträge zu dieser Debatte sind aber durchaus auch heute noch lesenswert. (Vgl. v.a. *Barker* (1906), *Cornford* (1912), *Burnet* (1914), *Stocks* (1915), *Barth* (1921), *Cornford* (1930)) In neueren Untersuchungen stützt man sich entweder auf die Ergebnisse dieser Diskussion, indem man sich ohne weitere Problematisierung einer der Positionen anschließt (so etwa *Guthrie* (1975) und *Robinson* (1970), die sich auf Cornford berufen), oder aber konstatiert nur noch schlicht die Korrelation. So etwa *Foucault* (1986) II,94ff, bei dem schon die Tatsachen durch begriffliche Unschärfe verwischt sind, z.B. wenn er schreibt: *"La vertue individuelle a à se structurer comme une cité"* M. Foucault: *"Histoire de la Sexualité 2. L'Usage de Plaisiers"*, Paris 1984, S. 84; *Foucault* (1986), II,96

[124] Etwa *Rohde* (1898) II, 272f, *Jaeger* (1933) II,280f, 317f, *Patzig* (1978) 459, um nur einige zu nennen.

Platonischen Verfahrens: zum einen das synekdochische Prinzip bei der Übertragung einiger Tugenden und zum anderen den ersten Merkmalstransfer von der Seele auf den Staat. Barker erinnert zunächst daran, daß die Antike keine scharfe Trennung von Ethik und Politik gekannt habe und man die Seelenvermögen bei Platon daher so interpretieren könne, daß es sich hierbei um das Bewußtsein des Menschen als Menschen, bei den Funktionen im Staat hingegen um das Bewußtsein des Menschen als Bürger handele.[125] Die einzelnen Teile des Staates bestehen aus Menschen, die einen Teil ihrer Seele besonders ausgebildet haben: die Wächter zum Beispiel ihren *thymos*. Gerade für Weisheit und Tapferkeit ist diese These ja zunächst plausibel.

Gleichzeitig erkennt Barker deutlich, daß der intendierten Modellübertragung von der Polis auf die Psyche eine andere mit umgekehrter Richtung vorgeschaltet ist. Allerdings interpretiert er sie nicht als Übertragung, sondern als Identität. Es ist wohl, wie ich denke, deutlich geworden, daß diese Auffassung spätestens bei der Besonnenheit nicht mehr zu halten ist. Die zweite Übertragung -und damit die Erklärung für die triadische Struktur- vernachlässigt Barker vollständig.[126]

Ein anderer Weg wurde von J. L. Stocks und Francis M. Cornford eingeschlagen. Sie gehen nicht direkt von den Seelenvermögen aus, sondern ziehen eine zusätzliche -äußere- Erfahrung zur Unterstützung heran. Hier kommt das Pythagoreische Gleichnis der drei Lebensstile wieder zur Geltung, das beide in diesem Sinne verwenden. Stocks versteht es allerdings nur so, daß Platon sich an ihm die gewissermaßen anthropologisch angelegten Vermögen des Menschen verdeutliche, um sie dann in Seelenteile umzusetzen.[127] Platon erkenne also die inneren notwendi-

---

[125] *"All the institutions of man are merely so many expressions of his mind. His institutions are his ideas.«* (*Barker* (1906), 103) Ganz ausdrücklich weist Barker zurück, daß es sich hier um einen Analogieschluß handele: *"The use of physical analogies, as we have seen, is characteristic of the* Republic*, but this is no physical analogy. It is not a parallel of the State and the human body, such as Hobbes, for instance, draws in the* Leviathan*, or Spencer in his* Principles of Sociology*. The external and material have been left behind when we reach this part of the* Republic*, and what Plato is concerned to discover is an indwelling* spirit *of justice. The parallel which is here drawn is a spiritual parallel. It is a parallel between the consciousness of man, whether acting as a whole or in its several functions (of desire, for instance, and of reason), and the consciousness of a State, expressed in the whole life of the community and in that of its seperate classes."* (102) Und er verstärkt es noch, indem er das Wort "Parallele" überhaupt zurückweist: *"The consciousness of the State is just the consciousness of its members* when thinking as members." (102)

[126] So setzt er dann die besondere Dreiteiligkeit, um deren Erhellung es hier gerade geht und die er selbst unplausibel findet, voraus: *"The State may be and indeed is a product of mind: but it does not follow that the State is or should be divided into classes which correspond to the different elements of mind."* (112) Und bald noch härter: *"This mistake of turning each psychical element into a* seperate *social class ultimately springs from a flaw in Plato's psychology. He seperates too harshly and too clearly the various elements of mind. He trichotomises the soul 'with a hatchet'."* Barker (1906) 113

[127] *"Every human soul"*, schreibt Stocks, *"has implanted in it at birth a natural tendency to*

gen Triebkräfte des Menschen an ihren lebendigen Darstellungen. Die Lebensstile sind sozusagen äußere Repräsentationen der inneren Motive.
Cornford hingegen versteht das Gleichnis nicht als Verbildlichung von inneren Antrieben, sondern als Klassifikation der drei prinzipiellen Objekte, auf die sich die menschliche Triebenergie richten kann und an denen sie sich differenziert.[128] Diese Auffassung greift aber schon zu stark auf die Aristotelische Interpretation der Seelenstruktur vor.[129]

---

seek these three things, profit, honour, and knowledge. Now in general it is true -though exceptions are to be found- that the three pursuits are incapable of combination." Stocks (1915) 211. Daß es sich hier um Stocks eigene Überzeugung handelt und nicht um reine Platon-Paraphrase, geht etwa aus dem Vergleich dieser mit modernen Theorien hervor (vgl. *Stocks* (1915) 217). Demnach ist es dann auch nur selbstverständlich (und hier argumentiert Stocks ähnlich wie Barker), daß die Seelenstruktur sich auch im Staat wiederfindet. *"To some it has been a matter of surprise that Plato counted so confidently on finding these three characters -the love of knowledge, of honour, and of profit- graven 'in large letters' on the life of the ideal State. But if these are the three characteristic pursuits and preoccupations of humanity a State in which any is lacking would be incomplete. Any society whatever is bound in some degree to exhibit all three, even though the social organisation which is called the State refused explicit recognition to one or another. The healthy State which does no violence to nature must needs recognise all three; and the only question for Plato is in what form are they to be expressed. He is not relying on any hazardous parallel between the soul of man and the Soul of the State, but on the plain fact that State-organisation must take account of every need and demand of man's nature. The activities of the community then will necessarily fall into these three classes."* (213)

[128] *Cornford* (1930) 215

[129] Oder sogar durch eine moderne; siehe etwa seine Vergleiche mit der Psychoanalyse *Cornford* (1930) 218f. Schon Stocks wollte die drei Elemente der Seele nicht so sehr als drei Teile, denn als Vermögen sehen. Er argumentiert hier auch philologisch: *"In the preceding argument I have tried to show in detail that the diversity characterising Plato's tripartite soul is a diversity of function. As much is implied in the names by which Plato usually describes his triad. He calls them, as is well known, 'forms' (εἴδη), 'kinds' (γένη), 'characters' (ἤθη), 'modes' (τρόποι), even 'souls' (ψυχαί), and only occasionally 'parts' (μέρη, μόρια). The division is what is known as logical division, the division of a genus into species. 'Souls' means kinds of soul, and parts of soul means precisely the same thing. Similarily in the* Gorgias *ὀψοποιική is referred to as 'part' (μόριον) instead of as a 'kind' of κολακεία (463b, cf; 464b, 466a). There is nothing surprising in the spacial metaphor, but it would indeed be odd if Plato thought of the soul as extended in space, operating physically with different portions of itself at different times. But there is little doubt that when Plato said forms or kinds he meant what he said." Stocks* (1915) 218. Zunächst einmal ist überhaupt nicht einsichtig, warum von 'Teilen' und 'Seelen' nur metaphorisch die Rede sein soll, von 'Formen' und 'Arten' aber im eigentlichen Sinne. Stocks einziges Argument ist, daß es aus *heutiger* Perspektive 'odd' sei. Sicher sind die Seelenteile nicht selbst räumlich ausgedehnt, keine eigenen Organe (s.o.), aber sie sind doch räumlich separat verortet und eigene Agenten. Dies scheint mir nicht nur aus dem *Timaios* klar hervorzugehen, sondern auch aus der Unterscheidung von gegeneinander *kämpfenden* und miteinander *austauschbaren* Affekten, die implizit im *Phaidon* getroffen wird (s. hier Abschnitt (2.5.2)) Bei den drei grundsätzlichen Seelenteilen handelt es sich nicht um Motivquellen, die in der Regel inkompatibel sind und von denen man eine zu wählen hat, sondern um gleichzeitig existierende, gegeneinander kämpfende Agenten. Genau dieser Umstand spricht auch gegen *Cornford* (1930).

Alle Interpretationen, die von der Seele ausgehen -sei es introspektiv, sei es mit Hilfe einer zusätzlichen äußeren Erfahrung-, scheitern letztlich auch daran, daß sie auf diesem Weg die Dreigliedrigkeit der Platonischen Seelenvorstellung nicht erklären können. Wenn sie für jeden durch eigene innere Erfahrung erkennbar wäre, wie kommt es dann, daß diese Auffassung für so viele Autoren höchst unplausibel ist? Zudem ließen sich auch andere Affekte durch gängige äußere Repräsentationen legitimieren, etwa der Bereich von Furcht und Vorsorge -um nur ein Beispiel zu nennen-, der durch den Kranken oder den Arzt oder -noch krasser- durch den Hypochonder dargestellt worden ist.[130] Platon selbst hat mit dem oligarchischen, dem demokratischen und dem tyrannischen Menschen drei Typen beschrieben, die allesamt Vorbild hätten sein können für einen je eigenen Seelenteil, die aber dessen ungeachtet alle ins Reich der *epithymiai* verbannt werden.[131]

Um die Dreigliedrigkeit der Seele zu erklären, kommt man also nicht umhin, in irgendeiner Weise auf die Polis zu rekurrieren. Diesen Weg ist nun aber nur einer der Diskutanten gegangen und darüber hinaus noch auf eine eher umständliche Weise. Fast zwei Jahrzehnte bevor Francis M. Cornford in *»The Division of the Soul«* für das Lebensstil-Gleichnis als Klassifikation der prinzipiellen Triebobjekte und damit für die Seele als ursprüngliche Modellsphäre argumentiert, hat er das Problem schon einmal behandelt. In dem 1912 publizierten Aufsatz *»Psychology and Social Structure in the* Republic *of Plato«* plädierte er für die Originalität der sozialen Sphäre.[132] Sein Ausgangspunkt ist dabei gerade die mangelnde Plausibilität der dreiteiligen Seele.

Auch Cornford ist der Meinung: Allenfalls die Zweiteilung in Vernunft und Begierde ist geläufig und nachvollziehbar. Die Einführung des *thymoeides* als separater Instanz ist hingegen nicht nur ein Novum, sondern auch vollkommen unberechtigt. Generell seien, so argumentiert er, in diesem Begriff zwei verschiedene Phänomene verschmolzen: zum einen der Zorn, ein Affekt (*»primary emotion«*), und zum zweiten das Ehrgefühl. Ein Gefühl (*»sentiment«*) unterscheide sich von einem Affekt aber dadurch, daß es ein organisiertes System verschiedener affektiver und emotionaler Bestrebungen sei. Beide lassen sich also nicht identifizieren.[133] Darüber hinaus seien weder der Affekt des Zorns noch das Ehrgefühl

---

[130] Man braucht nicht erst Molières eingebildete Kranken zu bemühen. Der Hypochonder findet sich bei Platon selbst in Gestalt des Arztes Herodikos, vgl. *Pol.* 406 ac. Zum Kontext s.a. *Foucault* (1986) II, 135f.

[131] Zum oligarchischen Typ vgl. *Pol.* 553a - 555b, zum demokratischen *Pol.* 558c - 562a, zum tyrannischen *Pol.* 571a -576b.

[132] Da *Cornford* (1912), soweit ich sehe, der einzige ist, der mit einer ausformulierten Begründung vom Staat aus argumentiert, soll der auch heute noch lesenswerte Aufsatz hier ausführlicher dargestellt werden. (Verkürzt z.B. auch bei *Gigon* (1983) 47, der die Übertragung aber als gewaltsam empfindet.)

[133] *"A sentiment differs from a primary emotion, such as anger, in that it is an organized*

in ihrem jeweiligen Bereich so einzigartig, daß eine herausragende Stellung gerechtfertigt wäre.

Hier ist nicht der Ort, sich mit Cornfords eigener Auffassung menschlicher Psychologie zu befassen[134], aber seine Unterscheidung gibt uns einen Hinweis, worauf die Umwertung basiert, die aus dem *thymos* des Euripides, einem gefährlichen Opponenten der Vernunft, den Verbündeten des *logos* macht. Platon verlagert den Akzent offensichtlich vom affektiv-primären zum differenziert-sozialen Anteil des *thymos*.[135] Daß man dennoch auch Spuren des Affekts »Zorn« im *thymoeides* finden kann, führt Cornford darauf zurück, daß er die Basis der Tapferkeit sei und von Platon deshalb herausgestellt werde.

Argumentiert Cornford 1912 in seinem kritischen Teil also im Grunde wie andere Interpreten auch, so sucht er die herausragende Position des *thymoeides* dann doch auf eine neue Weise zu erklären. Er folgt zunächst Platon selbst, indem er die Sonderstellung als Ergebnis einer Übertragung vom Staat auf die Seele versteht, ein Prozeß, der über das Ensemble der vier Tugenden vermittelt ist. Er erklärt die Zahl der vier Tugenden und ihre Bestimmung als Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit durch ihre Zugehörigkeit zu besonderen Personengruppen in der Gesellschaft.[136] Diese Gruppenzugehörigkeit sei aber nicht an

---

system of emotional tendencies, centred upon some object or idea, which, whenever it is presented, tends to set all those emotional tendencies in action. Thus, a sentiment of hatred is centred on some particular person or thing, and involves several primary emotions, such as repulsion, fear, anger, etc., all of which are excited in one complex feeling, when we see the object of our hate. Plainly a sentiment is a thing which is not innate, but gradually organized in the individual; and the sentiments of any individual will be different from those of any other in a way in which primary emotions do not differ, because his sentiments will be centred on different objects and vary with his temperament. The self-regarding sentiment, self-respect, the 'sense of honour', will be centred on the conception, that any individual has of his own 'self' and of what ist worthy or unworthy of it. It is this that will second reflection against desires that are condemned as unworthy of the self, and will be excited to indignation *when others behave unjustly. The word 'indignation' marks that anger, or pugnacity, may be a prominent factor in such a sentiment; but it is by no means the only factor." Cornford* (1912) 264

[134] Er selbst gibt als Quelle: *W. McDougall:* "Social Psychology"

[135] Am Rande sei hier nur bemerkt, daß aus dieser Analyse einmal mehr hervorgeht, daß die Unterscheidung *epithymia-thymos* sich also auch nicht schlicht auf eine zwischen primären Trieben und sozialen Gefühlen reduzieren läßt. Nicht nur können Platons Standard-Begierden als sozial und rational organisiert verstanden werden (s. Abschnitt B (2.3), S. 207ff), sondern auch in dem mit Urteilen notwendig verknüpften *thymos* ist der Triebanteil unvermeidlich enthalten.

[136] Zuvor erörtert er aber eine andere Lösung, die er im weiteren nicht widerlegt, von der er aber keinen Gebrauch macht. Danach sind nur Weisheit und Tapferkeit die Vorzüge ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Klassen. Gerechtigkeit bleibt ebenfalls problemlos; es handelt sich um das Verhältnis der drei Gruppen zueinander: daß jede das ihre tue. Problematisch sei zunächst die Besonnenheit, die *sophrosyne*. Sie sei nicht die Beschaffenheit eines Teils, sondern komme -wie die Gerechtigkeit- in allen vor; auch sie sei ein Verhältnis der Teile zueinander. Wie unterscheide sie sich dann aber von der Gerechtigkeit? *"I should state the difference as follows: Considered as virtues of a whole consisting of distinct parts, Justice and* Sophrosyne *are*

Lebensstile gebunden, wie man in Anknüpfung an das Pythagoreische Gleichnis argumentieren könnte, sondern an das Lebensalter. Sehe man einmal von der Gerechtigkeit ab, die das richtige Verhältnis der Gruppen zueinander angibt, so seien die drei verbleibenden Tugenden aus den je bestimmten Problemlagen dreier aufeinanderfolgender Altersstufen entstanden. Platon habe hier eine populäre Auffassung seiner Zeit übernommen und sie dann mit moralischen und intellektuellen Begründungen versehen.

Nach dieser weithin akzeptierten Auffassung sei die Tapferkeit die Tugend des erwachsenen Mannes, der im Vollbesitz seiner physischen Kräfte war und daher als Krieger die Verteidigung seiner Polis übernehmen mußte. Wessen körperliche Verfassung nicht für die Kriegsführung geeignet erschien, hatte andere Aufgaben zu übernehmen und sich infolgedessen auch durch andere Tugenden auszuzeichnen. Das waren nun einerseits die Älteren, deren Kräfte nachgelassen hatten, die aber dafür an Erfahrung gewonnen hatten. Ihre »Weisheit« befähigte sie zur Regierung des Staates. Die Besonnenheit andererseits war aber die Tugend derjenigen, die überhaupt nicht oder noch nicht dem Kampf gewachsen waren: die der Frauen und Kinder.[137] Platons Kardinaltugenden unterliege also das einfache Schema, das im populären Verständnis die moralischen Vorzüge des Menschen mit seiner Altersstufe verknüpft.[138]

Darüber hinaus kann man speziell die Bindung der *sophrosyne* an die Heranwachsenden noch durch ein konkretes Beispiel aus der Welt Spartas bekräftigen.

---

complementary. Justice is a principle of differenciation and specialization of the parts; Sophrosyne *is a principle of agreement, harmony, unity. A State with three classes, which had only Justice would not be united: it would be a mere aggregate of three seperate classes, each doing its own work and not interfering with the rest. Justice thus keeps the parts distinct:* Sophrosyne *is needed also to hold them together. It is, or involves, the sense of solidarity which links the three parts to one another and makes them form one whole." Cornford* (1912) 248

Die Interpretation übersieht aber, daß *sophrosyne* den Staat nicht einfach zusammenhält, sondern ihn in einer bestimmten hierarchischen Form stabilisiert. Der Zusammenhalt ist keineswegs ein solidarischer, sondern einer, der den dritten Teil in seiner Triebhaftigkeit einschränkt und der potentiell auch immer gewalttätig ist.

[137] *Cornford* (1912) 253

[138] *"It thus appears that the basis for the distinction of these three cardinal virtues was originally the division of society into three classes by age:*

1. γέροντες	*σοφία, βουλή*
2. ἄνδρες	*ἀνδρεία*
3. παῖδες (and γυναῖκες)	*σωφροσύνη"*

Cornford (1912) 254. Die vierte Tugend ist allen drei Lebensaltern gemeinsam.

"This, then, is the simple scheme which underlies Plato's social structure, as will be seen when we eliminate his own peculiar principle, that promotion into the governing classes shall not be merely on grounds of age, but of native dispositon and proved ability, as contrasted with the usual methods of popular election or the lot. Leaving out this condition, his society is graded according to age." Cornford (1912) 255. Und dementsprechend gestalte sich im 7. Buch der *Politeia* (536b ff) auch die Erziehung.

Denn für Platon war neben der durch Homer beschriebenen Verfassung vor allem die lakonische vorbildhaft. Cornford schreibt[139]:

> Die frühe spartanische Verfassung zeigt die gleichen Unterteilungen, die besondere Situation in Laconia verlangte eine militärische Organisation zur Kontrolle der unterworfenen Bevölkerung. Sie ist wie folgt nach Alter gestaffelt:

		ἀρχαγέται (Könige)	
1.	60und älter	γερουσία	
2.	30und älter	ἄπελλα (ἄνδρες)	Spartiaten
	20 - 30	ἴρανες zugelassen zu ἀνδρεῖα und zum Militärdienst	(Kretische ἀγελάται, 17 - 27)
3.	18 - 20	μελλίρανες	
	- 18	παῖδες	(Kretische παῖδες, -17)

Die *sophrosyne* ist in diesem Zusammenhang vor allem auch im engen Sinne als sexuelle Tugend zu verstehen.

Ein zweites Beispiel findet sich in Athen. Dort wurden die Jugendlichen von zehn ausgewählten Männern über 30, den *sophronistai*, beaufsichtigt. Sie hatten über die Besonnenheit derjenigen zu wachen, die der Kindheit schon entwachsen, aber noch keine vollen Krieger, die also zwar schon zeugungs-, aber noch nicht kampfesfähig waren. Da aber, wer nicht in das Stammesregister eingeschrieben war, auch nicht heiraten durfte, war gerade auch die sexuelle *sophrosyne* ein herausragendes Erfordernis dieses Lebensalters. (Diese Gruppe entspricht den spartanischen μελλίρανες.) Wenn sie aber in den Kreis der Krieger aufgenommen waren, trat die Bedeutung der *sophrosyne* zugunsten der *andreia* zurück. Obwohl -so gesteht auch Cornford zu- der Begriff der *sophrosyne* sehr schnell eine Ausweitung erfahren habe, seien doch hier seine Wurzeln.

Nun läßt sich allerdings fragen, was zu der Vermutung veranlassen soll, die hier skizzierte populäre Auffassung sei auch für Platon maßgebend gewesen.Für Cornford ist das die Rolle der Frauen. Er konstatiert einen Widerspruch zwischen dem fünften Buch der *»Politeia«* einerseits -dort sind die Frauen nur durch Geschlecht und körperliche Stärke vom Mann unterschieden- und der Dreigliederung des Staates andererseits -hier werden die Frauen insgesamt neben Handwerkern, Sklaven und Kindern der niedrigsten Klasse zugeordnet-. Platon habe hier sozusagen seine eigenen Prinzipien vergessen und sei in eine volkstümliche Auffassung verfallen, insbesondere einem populären Verständnis von der Natur der *sophrosyne*, nach der sie die Tugend aller nicht männlichen und nicht erwachsenen Mitglieder der Gesellschaft sei, die Tugend von Frauen und Kindern.[140]

Dennoch scheint es mir nicht zwingend, daß Platon diese populäre Auffassung hier vollständig übernimmt. Der eine Selbstwiderspruch, der offensichtlich das Überleben einer traditionellen, dem System aber sonst entgegenstehenden Komponente

[139] *Cornford* (1912) 256

[140] *Cornford* (1912) 252

anzeigt, belegt ja nicht die generelle Übernahme der nach Alter gestaffelten Tugendauffassung. Vielmehr ergibt sich aus diesem Zusammenhang geradezu ein Gegenargument. Denn neben den Sklaven wird von Platon auch das gewöhnliche Volk zu dieser dritten Gruppe hinzugerechnet. Und unter ihnen befindet sich durchaus eine stattliche Anzahl erwachsener männlicher Bürger.
Cornford sieht das Problem selbst und versucht es zu umgehen:

> Sklaven sind überhaupt keine eigentlichen Mitglieder des Staates und die Einordnung »der Masse der Ungebildeten« in die dritte Klasse ist ein Charakteristikum des Platonischen Staates, im Gegensatz (zum Beispiel) zum Athenischen. Wir können daher die Sklaven und die Masse außer Acht lassen.[141]

Die große Gruppe des gewöhnlichen Volkes auf diese Weise aus der Betrachtung auszuschließen scheint aber gerade das zu vernachlässigen, was für Platons triadisches Modell besonders charakteristisch ist. Viel eher sogar als Frauen und Kinder scheinen mir Händler und Kaufleute paradigmatisch für den dritten Stand zu sein. So wenn es vom begehrlichen Seelenteil heißt, es sei so genannt »wegen der Heftigkeit der auf Speise, Trank, Liebesgenuß und was alles damit zusammenhängt bezüglichen Begierden« und man gebe diesem auch den Namen des »'geldgierigen', weil vor allem durch Geld die Begierden dieser befriedigt werden.«[142]
Um die Schwäche des Arguments von Cornford auf den Punkt zu bringen: Daß die drei Einzeltugenden von einem nach Lebensaltern gestaffelten Staat abhängen, kann nur überzeugen, wenn man den größten Teil der Bürger von vornherein außer acht läßt.

[141] *Cornford* (1912) 252
[142] *Pol.* 580e f

(2.6) Metapher, Gleichnis und Modell in Platons Seelentheorie

Ob man das Vorbild nun in der Erfahrung einer allgemeinmenschlichen Seele oder der speziellen griechischen Gesellschaft sucht, in beiden Fällen mißachtet man den doppelten Konstruktionscharakter des Modells, der sich in seiner Repräsentationsleistung einerseits und der Übertragungsfigur andererseits ausdrückt. Schon für den Repräsentationsaspekt kommt das auch bei Platon selbst zum Ausdruck, denn sein Staatsmodell rekurriert erklärtermaßen auf einen Idealstaat.
Die Platonische Polis wird ideell konstruiert[143], und zwar nach Maßgabe gewisser funktionaler Erfordernisse der antiken Gesellschaft. Sie erscheint als Addition gesellschaftlich notwendiger Berufe.[144] Alle so in Platons Staatsbau versammelten Individuen, die je bestimmte soziale Gruppen und die ihnen entsprechenden Aufgaben repräsentieren[145], werden -wie erwähnt- zu drei funktionalen Gruppen zusammengefaßt: einer ökonomischen, einer militärischen und einer intellektuell-politischen. Sie korrespondieren zwanglos den drei Seelenteilen *logistikon*, *thymoeides* und *epithymetikon*. Von ihrer ökonomischen Stellung her ist sowohl die Einbeziehung der Frauen[146] als auch der Sklaven und Handwerker in die dritte Klasse verständlich.
Diese funktional strukturierte Gesellschaft deckt sich durchaus in einigen wesentlichen Punkten mit Cornfords nach Altersstufen organisiertem Vorbild, besonders deutlich im Fall der Krieger. Seine scharfsinnigen Überlegungen erhellen daher unbestritten einige wichtige Züge der besonderen sozialen Situation der griechischen Antike. Dennoch beschreibt Platons Polismodell keine bestimmte antike Gemeinschaft[147], sondern ist eine Konstruktion, die sich zwar einerseits nach allgemeinen Grundfunktionen der antiken Gesellschaft richtet, andererseits aber auch tendenziös gewichtet. Der ideologische Hintersinn der Konstruktion mag in diesem Fall zu kritischen Einwänden Anlaß geben.
Irgendeine Form der Gewichtung gehört jedoch unabdingbar zum Charakter von Repräsentationen. So ist die Repräsentationsleistung eines Modells nicht als Abbildbeziehung beschreibbar. Vielmehr konstruiert das Modell in seiner Repräsenta-

---

[143] Diese "Idealität" des Platonischen Staates veranlaßt *Gadamer* (1934) dann dazu, seinen Modellcharakter zu verabsolutieren. *"Seine alleinige Bestimmung ist, daß einer* sich *an diesem Urbild erkennt."* (188) Diese Behauptung bleibt allerdings trockene Versicherung. Zur Verabsolutierung der heuristischen Funktion siehe auch *Gadamer* (1934) 190.

[144] *Pol.* 369b ff.

[145] Zur Widerlegung der Ansicht, Platons Staat sei aus Individuen zusammengesetzt, vgl. *Maguire* (1965). Maguire bemerkt, Platon *"begins with individuals, but he immediately makes each individual into a class with one member."* (148)

[146] Der merkwürdige, von Cornford herausgestellte Widerspruch zwischen der Stellung der Frau im triadischen Modell und im fünften Buch der *Politeia* bleibt allerdings bestehen.

[147] Inwieweit Sparta zwar in gewisser Hinsicht Vorbild-Funktion hatte, sie aber nicht im umfassenden Sinn erfüllte, s. z.B. *Jaeger* (1933) III, 53ff. Platon selbst setzt die lakonische Verfassung mit der timokratischen gleich. (*Pol.* 544)

tionsbeziehung die ihm vorgängige Realität, auf die es verweist. Es selektiert, betont auf unterschiedliche Weise, stellt Verknüpfungen her. Kurz - auch hier gilt: Was ein Bestandteil der zu beschreibenden Wirklichkeit ist, was *»relevante Realität«* ist, wird erst durch das Modell, das sie beschreibt oder erklärt, definiert. Das wird in Platons Fall, bei dem sich die Rekonstruktion zwar rational-funktionalistisch geriert, ihren ideologischen Charakter aber nicht verbergen kann, nur besonders augenfällig.

Aber bei der Suche nach *einer* bestimmenden Erfahrungssphäre, die Barker, Stocks und Cornford auf je ihre Weise unternehmen, wird auch der zweite Konstruktionscharakter von Modellen, der, der sich aus ihrer eigentlichen Modellfunktion, also aus den Übertragungen, ergibt, weitgehend unterschätzt. Beide Pole des Modells interagieren miteinander, ohne daß sich behaupten ließe, die eine Übertragung würde nur verwirklichen, was durch die andere, vorgängige schon angelegt sei. In der Interaktion der Modellpole zeigen sich vielmehr jeweils genuine *Übertragungsgewinne.*

Durch die erste Übertragung im triadischen Modell werden bestimmte Eigenschaften des einzelnen, wie seine zunächst nur phänographisch erfaßten Tugenden und vor allem ein bestimmtes Dominanzverhältnis, auf den Staat projiziert. In der zweiten Übertragung wird dann die an der Polis herauspräparierte Dreiteiligkeit auf die psychische Struktur transferiert. Dadurch aber, daß sich diese triadische Struktur in der Psyche zu bewähren scheint, entlehnt die Staatssphäre nun ihrerseits etwas von der Plausibilität der dreigliedrigen Seele. Denn eine separate Überprüfung hat die triadische Struktur in der Seele bestätigt; man wird das als Bekräftigung einer entsprechenden Verfassung auch des Staates zu verstehen haben.

Zwischen beiden Sphären des Modells wird damit eine zunächst nur *unterstellte* Gleichheit allererst *hergestellt.* Das Ergebnis dieser wechselseitigen Übertragungen bildet ein Gesamtmodell, bei dem die Plausibilität auch seiner einzelnen Sphären durch ihre Verzahnung gestützt wird.

Genese und Geltung des Gesamtmodells beruhen dabei auf zum Teil zweifelhaften Argumenten. Einige Schwachpunkte haben sich im Laufe der Analyse gezeigt, auf weitere haben auch schon andere Autoren hingewiesen.[148] Die Frage ist indes, ob solche Einwände nur Platons Argumentation widerlegen oder tiefer ansetzen und sein Verfahren selbst treffen. Für manche Kritiker mag es scheinen, als habe Platon sich hier des Analogieschlusses in krassester Naivität schuldig gemacht - für einige Vertreter des Faches eine philosophische Todsünde. Oder sie reduzieren die Analogie auf ein bloßes Bild, das -ganz im alten Sinne etwa der Lockeschen Kritik- dort überredend eingreift, wo die Sachlage durch rationale Argumentation nicht mehr gedeckt wird. Günther Patzig etwa schreibt in diesem Sinne verallgemeinernd:

[148] Vgl. *Williams* (1973), *Patzig* (1978), *Graeser* (1993) 183ff.

> Wir werden aber sehen, daß Platons philosophische Argumentation an wesentlichen Punkten durch eine solche irreführende Bilderlogik bestimmt ist. Man kann in diesem Zusammenhang auch von einem Mißbrauch von Analogien sprechen; aber diese Ausdrucksweise würde uns hindern, den Einfluß abzuschätzen, den eine überredende Bildlichkeit auf das philosophische Denken allerdings ausüben kann. Abstrakte Sachverhalte werden in der Philosophie immer wieder durch konkrete Veranschaulichungen dem Verständnis näher gebracht. In solchen Fällen besteht fast immer die Gefahr, daß Züge des konkreten Bildes auf den abstrakten Sachverhalt übertragen werden. Die natürliche Sprache, in der Philosophen ihre Argumente formulieren müssen, ist unaufhebbar bildlich, die Gefahr für die Philosophie daher unaufhebbar und allgegenwärtig. Platon ist dieser Gefahr, wie wir sehen werden, oft zum Opfer gefallen.[149]

Unter dieser Maßgabe analysiert Günther Patzig gerade auch die Tücken des triadischen Modells. Dessen Unzulänglichkeiten scheinen ihm aber nicht aus dem *defizitären Gebrauch* der Methode zu entspringen, sondern unausweichlich *aus dieser selbst*.[150]
Nun kann man aber von »überredender Bildlichkeit« unter Umständen bei Gleichnissen oder Metaphern sprechen; bei Modellübertragungen wie der Polis-Psyche-Analogie jedoch nur, wenn man sich selbst einer sehr geduldigen Metaphorik bedient. Das triadische Modell ist an sich nicht in höherem Maße »bildlich« als andere Theoriebildungsprozesse auch. Die Modellmethode ist vielmehr ein im Prinzip durchaus legitimes Mittel philosophischer Theorieentwicklung. Trotz aller Schwächen hat Platons Beispiel den Vorteil, daß hier wie an kaum einer anderen Stelle der Mechanismus dieses Prozesses zu Tage tritt. Er macht etwas deutlich, das an anderen Theorien ebenso, wenn auch in verdeckter Form, vor sich geht.

Neben diesem methodischen Aspekt darf aber auch noch ein zweiter, nämlich ein theoretisch-historischer, nicht unerwähnt bleiben. Daß sich in der rationalen Argumentation, mit der das so produzierte Modell überprüft und bestätigt werden soll, durchaus Lücken zeigen, ist ein Umstand, der über mehrere Jahrhunderte entweder nicht aufgefallen ist oder einfach nicht interessiert hat. Denn das triadische Modell ist in modifizierter, teilweise verbesserter Form immer wieder bemüht worden, sei es von Aristoteles[151], sei es von der Scholastik[152] und sogar auch von einigen Stoikern, Theoretikern also, die doch im Grundansatz die schärfsten Kritiker des platonisch-aristotelischen Vorgehens waren[153].

---

[149] *Patzig* (1978) 452

[150] Auch Andreas Graeser schreibt in diesem Zusammenhang: *"Platos Gedanken zur politischen Ethik leben von Veranschaulichungen und Verbildlichungen. Diese sind suggestiv. Sie verfügen z.T. über große Überzeugungskraft, erweisen sich bei näherer Analyse jedoch oft als unstatthafte Analogien." Graeser* (1993) 190

[151] Vgl. dazu Abschnitt B (3) dieser Arbeit.

[152] Vgl. z. B. Thomas von Aquin: *"Summa theologica 10. Die menschlichen Leidenschaften"*, s. dazu auch *Dilthey* (1914c) 418f.

[153] So z.B. Poseidonius, nach *Galen* (1978ff) IV und V, insbes. S. 332, s.a. *Pohlenz* (1922),

In Platons Fall steht diese Bereitwilligkeit, das triadische Modell zu akzeptieren, wohl auch im Zusammenhang mit seiner speziellen theoretischen Frontstellung. Denn die Bindung des Staates an die Seele kann man in gewisser Hinsicht als weiteres Argument betrachten, um die sophistische Gefahr zu bannen. Platons grundsätzlicher Kampf gegen jede Form des Wertrelativismus wird ja durch den Anfang der *»Politeia«* noch einmal bekräftigt. Gerade in der Figur des Thrasymachos, die im Zentrum des ersten Buches steht[154], und in seiner These, »das Gerechte sei nichts anderes als der Vorteil des Stärkeren«[155], erscheint die sophistische Position in einer extremen Gestalt. Wenn bei Platon also die Polis-Psyche-Analogie der Gipfelpunkt einer Argumentation ist, die in den unmittelbar an den Thrasymachos-Dialog anschließenden Büchern entfaltet wird, kann man darin auch die Restitution einer Naturbindung der Staatsverfassung sehen. Zwar wird die Konstitution der Polis nicht mehr an einen äußerlichen Rechtshimmel gebunden, dafür aber an anthropologische Unveränderlichkeiten. Der Staat wird »im *Inneren der Persönlichkeit«*[156] *verankert.*

Und so zieht sich dann die Modellbeziehung von Psyche und Polis, Einzelnem und Allgemeinem untergründig durch Platons staatsphilosophische Schriften. Noch sein letztes großes Werk, die *»Nomoi«*, nehmen wieder Bezug auf die Analogien in beiden Sphären. Ausdrücklich findet sich auch dort die scheinbar paradoxe Formel vom »Sieg über sich selbst« und dem »Sichselbstunterliegen« beim Staat und bei der Seele.[157] Diese Verknüpfung zeigt sich auch auf der metaphorischen Ebene, wenn in diesem Zusammenhang vom »Krieg in jedem einzelnen«, von einem »Krieg mit sich selbst« gesprochen wird.

Staat wie auch Seele stehen immer unter der Bedrohung eines latenten inneren Konflikts - darüber kann letztlich auch das Bemühen, diesen Kriegszustand durch eine harmonische Verfassung zu überwinden, nicht hinwegtäuschen.

> Das Beste ist aber weder der Krieg (πόλεμος) noch der Aufruhr (στάσις) -vielmehr muß man die Götter bitten uns von vornherein das Eindringen derselben zu ersparen- sondern der Friede untereinander und die einträchtige Gesinnung. Und auch der erlangte Sieg des Staates über sich selbst ist nicht als höchstes Glück anzusehen, sondern nur als ein notwendiges Übel. Es steht damit ähnlich wie beim Leibe, nämlich als wollte man, wenn er zur Heilung einer Krankheit einer ärztlichen Reinigung teilhaftig geworden ist, dies für den besten Zustand desselben halten, ohne zu beachten, daß es doch vor allem gelte den Körper in einer Verfassung zu erhalten, die ihm dergleichen Hilfe überhaupt entbehrlich macht.[158]

Kidd (1971), *Forschner* (1981) 122.

[154] Und hierbei kann durchaus vernachlässigt werden, wie das historische Verhältnis des ersten Buchs zu den folgenden Teilen ist, ob also der sogenannte *"Thrasymachos"* ein Frühdialog ist, der bei der Abfassung der *"Politeia"* integriert worden ist.

[155] *Pol.* 338

[156] *Jaeger* (1933) II, 280

[157] *Nom.* 626c

[158] *Nom.* 628cd, vgl. a. schon *Pol.* 462cd, 464b.

Das »Sich-selbst-Besiegen« des Staates soll in eine einträchtige Gesinnung all seiner Mitglieder transformiert werden; der Körper ist in einen Zustand zu bringen, der solch einen Kampf mit sich selbst überflüssig macht: Aus der Perspektive des psychischen Geschehens betrachtet, bezieht sich diese Alternative wieder auf die Differenz von aktueller und habitueller Affektbeherrschung. Platon sieht diese Unterscheidung und formuliert sie; es gelingt ihm aber nicht, sie auch theoretisch umzusetzen. Auch im triadischen Modell selbst findet sich keine begriffliche Lösung für die Widersprüche, die sich am Seelenrosse-Gleichnis gezeigt hatten. Denn wenn der Kampf, der sich in jeder aktuellen Affektbeherrschung erneuert, überwunden werden soll, muß sich der an seine Stelle tretende innerseelische Habitus auch in einer veränderten Beschaffenheit der Seelenteile ausdrücken. Dies aber geschieht im Rahmen der Platonischen Formulierung des triadischen Modells nicht. Hier eine auch theoretisch angemessene Darstellung des Problems zu finden bleibt seinen Nachfolgern, insbesondere Aristoteles, vorbehalten.
Weil Platon aber selbst an der Vorstellung von letztlich homogenen Teilen festhält, bleibt eben doch -bei aller Beschwörung einer konstitutionellen Harmonie- die Gefahr der *stasis*, die permanente Möglichkeit des Konflikts, Grundlage seiner Affekttheorie. Sie kommt über eine allgemeine Darstellung des intrapsychischen Bürgerkriegs nicht wirklich hinaus.

In der Formulierung, in der das Problem am Anfang der *»Nomoi«* erscheint, hat sich allerdings die Analogie um eine Dimension erweitert. Der Staat wird nun nicht allein an der *psychischen*, sondern vor allem an der *physischen* Konstitution des Individuums gemessen. Dieser Vergleich ist ja philosophiehistorisch überaus einflußreich und populär geworden. Am bekanntesten ist vielleicht die von Livius beschriebene Episode von dem römischen Patrizier Menenius Agrippa, der eine drohende Revolte der Plebejer verhinderte, indem er ihnen das Gleichnis vom mit sich entzweiten Körper erzählte. Darin wollten die Glieder den Bauch nicht mehr ernähren, weil sie ihn für einen trägen Schmarotzer hielten. Erst als sie auf diese Weise selbst beinahe zugrunde gegangen wären, erkannten sie den Nutzen des scheinbar parasitären Organs.[159] Shakespeare hat dieses Szene dann im *»Cori-*

[159] Menenius Agrippa *"wurde ins Lager geschickt und soll dort in der damaligen altertümlichen und schlichten Art zu reden nichts anderes getan haben, als daß er folgende Geschichte erzählte: Zu der Zeit, als im Menschen nicht wie jetzt alles im Einklang miteinander war, sondern von den einzelnen Gliedern jedes für sich überlegte und für sich redete, hätten sich die übrigen Körperteile darüber geärgert, daß durch ihre Fürsorge, durch ihre Mühe und Dienstleistung alles für den Bauch getan werde, daß der Bauch aber in der Mitte ruhig bleibe und nichts anderes tue, als sich der dargebotenen Genüsse zu erfreuen. Sie hätten sich daher verschworen, die Hände sollten keine Speise mehr zum Munde führen, der Mund solle, was ihm dargeboten werde, nicht mehr aufnehmen und die Zähne sollten nicht mehr kauen. Indem sie in diesem Zorn den Bauch durch Hunger zähmen wollten, habe zugleich die Glieder selbst und den ganzen Körper schlimmste Entkräftung befallen. Da sei dann klar geworden, daß auch der*

olanus« wieder aufgenommen.[160]

Aber auch sonst ist die organizistische Metaphorik und der organizistische Vergleich grundlegend für viele philosophische Figuren bis in die frühe Neuzeit und darüber hinaus.[161] Besonders im Mittelalter gewannen sie stark an Einfluß und wurden spätestens dann zum Modell im eigentlichen Sinne. Auch hieran sieht man wieder, daß die Grenzen des Modells zum Gleichnis und auch zur Metapher fließend sind.

Das triadische Modell ist aber zudem von Verbildlichungen begleitet, die eindeutig Gleichnischarakter tragen. So etwa wenn Platon im neunten Buch der *Politeia* die drei Seelenteile durch ein Fabelwesen darstellt, ein Fabelwesen, das selbst drei weitere Wesen in sich birgt: einen Menschen, der die Vernunft repräsentiert, einen Löwen, der das *thymoeides* darstellt, und schließlich die »Gestalt eines buntscheckigen und vielköpfigen Tieres, das ringsum Köpfe zahmer und wilder Tiere hat und imstande ist sich in alle diese Tiere zu verwandeln und sie aus sich zu erzeugen.«[162] Dieses vielköpfige Ungeheuer steht für die ebenso mannigfaltigen wie unersättlichen Begierden.

Den gleichen Sachverhalt verdeutlicht aber auch das Seelenrosse-Gleichnis, das hier ausführlich analysiert worden ist. Beide Beispiele zeichnen sich gerade durch ihre Künstlichkeit und ihre didaktischen Intentionen deutlich als Gleichnisse aus. Schon die Tatsache aber, daß dieselbe theoretische Struktur in zwei doch recht verschiedenen Gleichnissen repräsentiert wird, zeigt den vergleichsweise kontingenten Charakter dieser Verbildlichungen. Modelle hingegen gehen wesentlich in die Konstitution der theoretischen Struktur ein; sie sind daher gerade nicht umstandslos ersetzbar.

Bauch eifrig seinen Dienst tue und daß er nicht mehr ernährt werde als daß er ernähre, indem er das Blut, von dem wir leben und stark sind, gleichmäßig auf die Adern verteilt, in alle Teile des Körpers zurückströmen lasse, nachdem es durch die Verdauung der Nahrung seine Kraft erhalten habe. Indem Agrippa dann einen Vergleich anstellte, wie ähnlich der innere Aufruhr des Körpers dem Zorn der Plebs gegen die Patrizier sei, habe er die Menschen umgestimmt." Livius (1987ff) II,32, 8-12. Die Fabel ist außerdem von Dionysios von Halikarnaß und von Zonaras überliefert, vgl. dazu *Nestle* (1948).

[160] Siehe *Shakespeare* "Coriolanus" I,1.

[161] So vor allem die Analogien mit dem Kosmos (Mikrokosmos-Makrokosmos), der Gesellschaft und der Seele. Vgl. für einen Überblick *Ballauff/Scheerer/Meyer* (1971ff) 1338ff, auch *Nestle* (1948), *Blumenberg* (1960) 69ff, *Meyer* (1969).

[162] *Pol.* 588

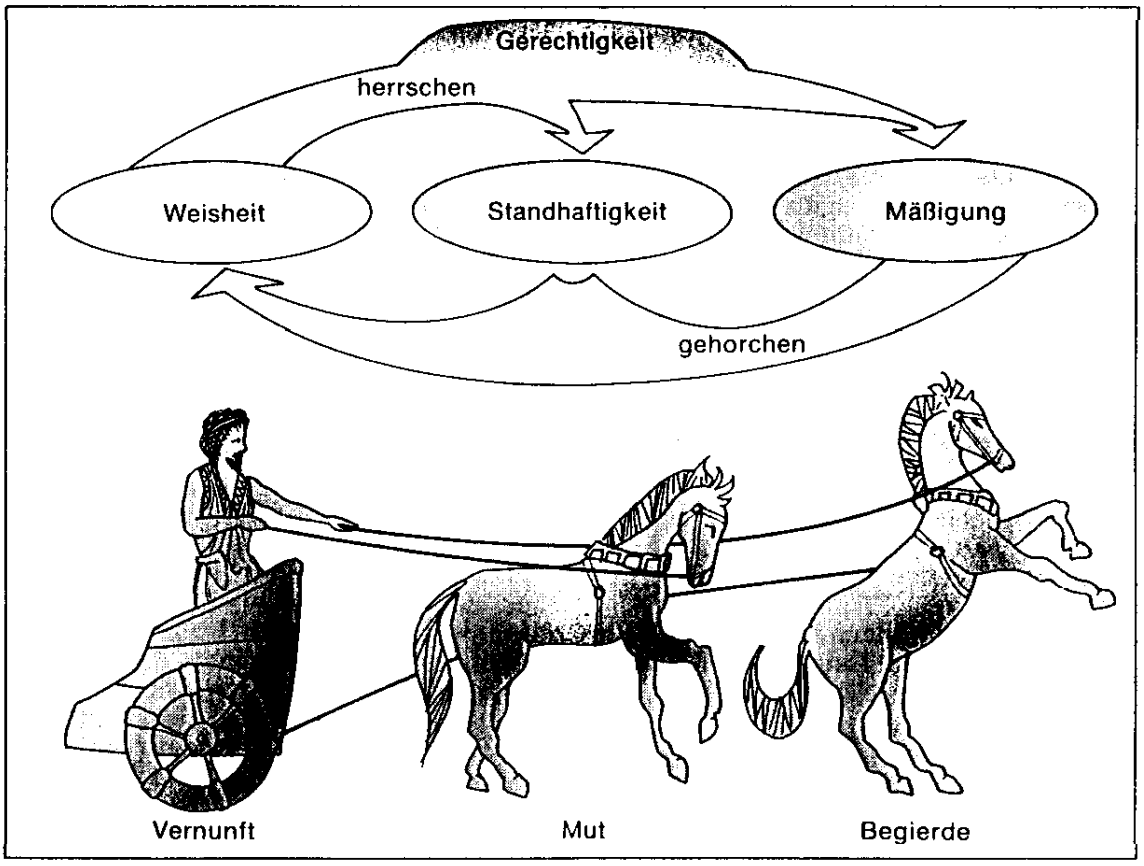

Abb. 12:
Gleichnis vom Seelenwagen und die Kardinaltugenden
aus: Kunzmann/Burkard/Wiedmann *"dtv-Atlas zur Philosophie"*
Graphik: Axel Weiß

Abb. 13:
"Temeritas",
in: Andreas Alciatus: *"Emblemata"*, Lugduni 1550, S. 63.

Abb. 14:
"Reiter vom Pferd geworfen"
in: Theodorus Beza:
"Icones, id es verae imagines virorum doctrinae simul et pietate illustrium",
Genua 1580, Nr. 10

Der in gewissem Maße kontingente Charakter des Gleichnisses bedeutet aber nicht, daß es nicht auch tradiert werden könnte. Es lädt darüber hinaus dazu ein, in ein eigentliches Bild übersetzt zu werden, wie man noch einmal am Beispiel des Seelenrosse-Gleichnisses sehen kann. So macht sich nicht nur ein modernes Lehrbuch zur Geschichte der Philosophie die Anschaulichkeit dieses Gleichnisses für sein eigenes Konzept zunutze (vgl. Abb. 12).[163] Schon im 16. Jahrhundert finden sich zum Beispiel Fragen der Selbstbeherrschung emblematisch als Gespann mit Pferden und Lenker dargestellt. Im Emblembuch des Andreas Alciatus von 1550 heißt es:

In praeceps rapitur, frustra quoque tendit habenas
Auriga: effraeni quem uehit oris equus.
Haud facile huic credas, ratio quem nulla gubernat,
Et temere proprio ducitur arbitrio.

Oder in der deutschen Fassung von Jeremias Held:

Verwegenheit

Gestürtzt werden muß der Furmann
Vnd vmb sonst leitn beym zaum than
Die Pferdt so seyn vnbendig wild
Vnd die man nit kan halten still
Dem fürwar nit wol ztrauwen ist
Der sich die vernunfft zu keinr frist
Füren last / sonder den da thut
Treiben allein sein eigner muth.[164]

Das Emblem aber bezieht sich deutlicher auf Platons Seelenrosse-Gleichnis, wenn auch der Wagenlenker leicht bäuerliche Züge angenommen hat und der Wagen selbst ein derbes Lastenfuhrwerk ist, mit dem man wohl schwerlich himmlische Sphären erreichen können wird. Die Rosse erscheinen immerhin leichtfüßiger und lassen auch ihre je unterschiedlichen Charakteristika als edles und als unbeständig böses Pferd erkennen. (Abb. 13)
Ein anderes Emblem stammt von Theodorus Beza und ist seinen *»Icones, id es verae imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium«* von 1580 entnommen. Hierauf sind Pferd und Reiter wieder von größerer Eleganz. Dafür ist der Repräsentant der Vernunft nicht mehr -wie noch bei Alciatus- in verzweifeltem Kampf mit den Naturgewalten, sondern schon gestürzt. (Abb. 14) Die Symbolik bezieht sich eindeutig auf die menschlichen Fähigkeiten zur Selbstbeherrschung. Auch die beigefügte Erklärung zeigt das klar.[165]

---

[163] Aus: *Kunzmann/Burkard/Wiedmann* (1991) 42

[164] Die deutsche Fassung stammt aus der deutsch-lateinischen Ausgabe Frankfurt/Main 1567; Abb. und Text nach *Henkel/Schöne* (1967) 1072.

[165] *"Qualis eques rapido nemorosa per auia cursu / Corruit, effreni praecipitatus equo, / Corpore tu quemcunque Deus vel mente beauit, / Talis es, ipsius te nisi frena regant." ("Wie ein Reiter beim schnellen Ritt durch wegloses Gehölz stürzt, vom zügellosen Pferd abgeworfen,*

Das Bild ist in diesem Fall allerdings reduziert. Aus dem widersprüchlichen Gespann ist ein einziges Pferd geworden, aus dem Wagenlenker ein Reiter. Auch spezielle Charakteristika des Platonischen Gleichnisses fehlen, etwa die Flügel des Seelenrosses. Das Bild ist all seiner *speziellen* Didaktik entkleidet und offensichtlich auf einen engen Erfahrungskern beschränkt worden.
In dieser Weise findet es sich auch in der Form des eigentlichen Gleichnisses. So heißt es schon in der Chrysipp-Kritik Galens: »Denn wie sich ein Reiter zu seinem Pferd oder ein Jäger zu seinem Hund verhält, so die Vernunft zum Zorn.«[166] Denn das von Natur aus Überlegene habe überall zu regieren, obgleich dieses naturgemäße Verhältnis zuweilen auch gestört sein könne und der Zorn dann die Vernunft mit sich reiße, ganz so wie das Pferd mit dem Reiter durchgehe. Da aber Galens Kritik an Chrysipp gleichzeitig eine Verteidigung Platons ist, erscheint das Gleichnis noch in enger Anlehnung an das Bild vom Pferdegespann, und wenig später ist dann auch bei Galen vom Wagenlenker die Rede.
Wo sonst das Gleichnis auf seinen Kern reduziert wird, steht das Pferd meist für die Begierden. So analogisiert noch Sigmund Freud 1923 in *»Das Ich und das Es«* die Beziehung von »Ich« und »Es« mit der vom Reiter und seinem Pferd:

> Die funktionelle Wichtigkeit des Ichs kommt darin zum Ausdruck, daß ihm normaler Weise die Herrschaft über die Zugänge zur Motilität eingeräumt ist. Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten. Dieses Gleichnis trägt ein Stück weiter. Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrig bleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre.[167]

Das Gleichnis vom Reiter und seinem Pferd hat immerhin Anlaß zur Traditionsbildung gegeben und -wenn auch in veränderter Form- sich ein gewisses Maß an Überzeugungskraft erhalten. Die Verwendung im Rahmen der psychoanalytischen Theorie mag hier noch von lebendiger Erfahrung gespeist worden sein. Als Freud geboren wurde, war das Automobil noch nicht erfunden. Selbst heute aber, in einer Zeit, in der das Pferd schon lange aus dem Verkehr gezogen worden ist, überzeugt die Metaphorik des Reiters weitgehend. Das zeigt sich etwa, wenn -um nur ein Beispiel zu nennen- der Artikel einer Tageszeitung über den Stand der gegenwärtigen Zivilisation, das heißt über den vermeintlich zu diagnostizierenden Zusammenbruch unserer Affektbeherrschung, mit zwei gegensätzlichen Reiterfiguren allegorisch illustriert worden ist (Abb. 15).[168]

---

so bist du, den Gott mit Körper und Geist begabt hat, wenn du dich nicht selbst zügeln kannst.") Vgl. *Henkel/Schöne* (1967) 1072.

[166] *Galen* (1978ff) 184 (= III,3)

[167] *Freud* (1940ff) XIII, 253, ähnlich dann auch 1932, in der *"Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse"*, 31. Vorlesung, vgl. *Freud* (1940ff) XV, 83. Im übrigen findet sich auch die Analogie von Staat und Seele bei Freud, vgl. *"Meine Berührung mit Josef Popper-Lynkeus"* (1932), *Freud* (1940ff) XVI, 263.

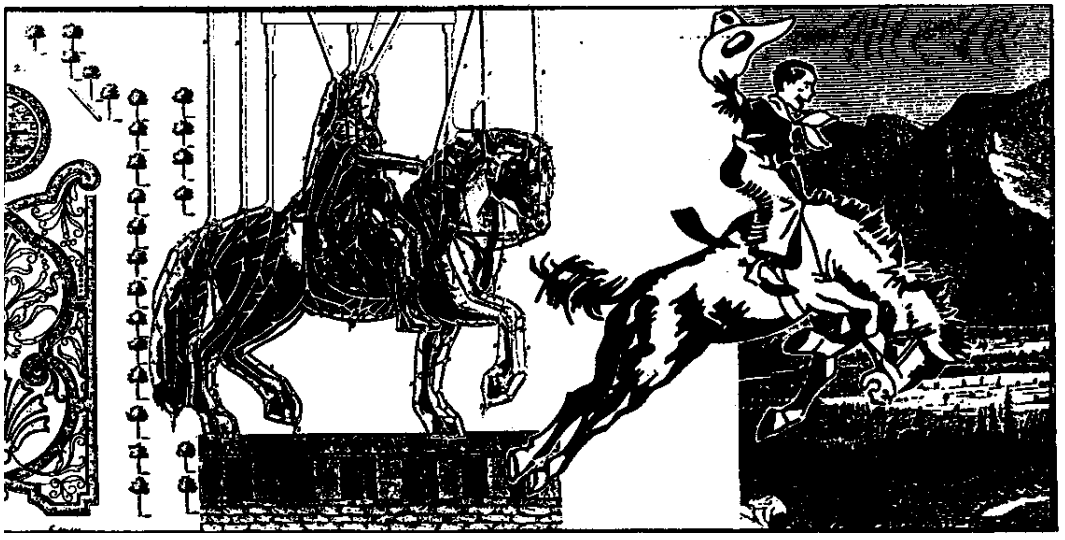

Abb. 15:
Angelika Fritsch, Illustration zu: Stefan Breuer, *"Jenseits der Zivilisation."*

[168] Aus: *Frankfurter Rundschau* vom 2. 11. 1993, S. 11. Die Illustration von Angelika Fritsch verweist auf einen Artikel von Stefan Breuer mit dem Titel *"Jenseits der Zivilisation. Der adlige und der bürgerliche Tugendkanon müssen auseinandergehalten werden"*. Breuer vertritt darin die These, daß der Begriff der Zivilisation unsere heutige Gesellschaft nicht mehr adäquat beschreibe, vielmehr eng mit der höfischen verbunden sei. Um dies zu belegen, stellt er die beiden Gesellschaftstypen gegenüber: die höfische sei zentriert, geschlossen, neige zum Ritualismus, zu stereotypem, regelgeleitetem Handeln, sei ein Interaktionssystem, in dem Anwesende sich als ganze Personen wahrnehmen und kontrollieren, sei schließlich hochstrukturiert und auf Antistruktur gerichtet. Moderne Gesellschaften seien hingegen durch Dezentralisierung und Offenheit gekennzeichnet, durch Antiritualismus, sie seien Ensembles pluraler Organisationssysteme, die den einzelnen nicht mehr als ganze Person, sondern nur noch in Rollenfunktionen fordern, die schließlich marktförmig strukturiert seien. Dementsprechend zeigt der linke Teil der Abbildung eine Allegorisierung der höfischen Gesellschaft, die nicht nur durch den angeschnittenen Plan eines barocken Gartens charakterisiert ist, sondern vor allem durch ein Reiterstandbild in Gestalt Ludwig XIV. Das Pferd selbst ist in gemessen tänzelndem Schritt abgebildet, willig dem nicht sonderlich konzentrierten Reiter gehorchend. Die gesamte Figur wird äußerlich von einem verzweigten Adersystem umgeben, das sowohl an die Bewässerungsmechanismen der königlichen Gärten erinnert als auch an das Nervensystem, das René Descartes in seinen *"Les passions de l'âme"* beschreibt. Entscheidend ist aber, daß dies System die Figur äußerlich und in dichter Folge umgibt, so als würde es jede Stelle des Ensembles präzise und unerbittlich zügeln. So verdeutlicht es die rigorosen Fremdzwänge höfischer Gesellschaften. Der linke Teil der Abbildung zeigt hingegen eine Art Cowboy, der ein Wildpferd in freier Natur zureitet. Es ist der Versuch, im Übergang von einer geschlossenen in eine offene Gesellschaftsform dem Ich starke Selbstzwangmechanismen anzuerziehen. Die lückenlose Überwachung von außen, die die Person als ganze erfaßt, ist abgefallen. Ob die Implantierung eines modernen Gewissens gelingt, bleibt in der Cowboy-Allegorie allerdings offen.

Das Rossebild deutet darauf hin, daß wohl auch der Begriff des Pferdes -metapherntheoretisch betrachtet- über ein ausgeprägtes kulturelles Assoziationssystem verfügt, das sich aus den unmittelbaren Erfahrungsbereichen heraus rituell verselbständigen kann.
Gleichzeitig zeigt sich auch für das Rosse-Gleichnis eine metaphorische Grundlage, die auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlicher Richtung entwickelt werden kann. Von Fall zu Fall kann sie sich dabei zu durchaus unterschiedlichen, wenn auch partiell verwandten Gleichnissen verfestigen. Platons Seelenrosse-Gleichnis ist ein prägnanter Fall für solch eine historische Lebendigkeit von Gleichnissen.

Will man nun ein vorläufiges Fazit ziehen, so hat man sich dieses doppelten Ergebnisses zu versichern: Einerseits lassen sich an Platons Affekttheorie bestimmte methodische Verfahren demonstrieren, andererseits stellt sie eine bestimmte historische Stufe eines philosophischen Traditionsstranges dar, der einen theoretischen Problemzusammenhang mit immer feineren intellektuellen Mitteln zu formulieren versucht.
Vom methodischen Aspekt her ist Platons Seelentheorie zweifellos ein Glücksfall. Mit ihr liegt ein Untersuchungsgegenstand klar vor Augen, der sich vor allem in den beiden hier bedeutsamen Formen des Modells und des Gleichnisses aufzeigen läßt. Beide Formen verweisen nicht nur auf dieselbe theoretische Struktur, sondern verdichten sich dabei auch in deutlich unterschiedene und für den jeweiligen Bereich typische Beispiele, die prägnant ihre je unterschiedlichen Funktionsprinzipien demonstrieren.
Beide haben auch -nicht zuletzt durch die wirkmächtige Figur ihres Autors- auf je eigene Weise traditionsbildend gewirkt, wobei zunächst soviel deutlich geworden ist, daß beide nicht immer und unbedingt aneinandergekoppelt erscheinen. Für das Seelenrosse-Gleichnis stehen hier einige wenige, historisch weit gestreute Beispiele, die exemplarisch seine Wirkungsgeschichte andeuten sollen.
Für das Modell, das ja für die theoretische Struktur konstitutiv sein soll, genügt solch ein Verfahren natürlich nicht. Daher muß über das bisher nur Angedeutete hinaus zumindest für einen Fall genauer gezeigt werden, wie das von Platon entwickelte triadische Gesamtmodell tradiert wird und sich dabei in den wesentlichen Grundzügen erhält, obwohl es in einen übergreifenden Theoriezusammenhang anderer Art integriert wird. Es gilt also, das triadische Modell in seiner Übernahme durch Aristoteles zu betrachten - und ebenfalls, auf welchen veränderten bzw. erweiterten Problemrahmen es dabei reagiert. Dabei wird sich zeigen, daß Aristoteles auf dieser *theoriegeschichtlichen* Ebene gerade jene Defizite, die sich bei Platon ergeben haben, zu beseitigen versucht, daß er aktuelle und habituelle Affektbeherrschung auch begrifflich stärker differenziert.

Nun hat die jüngere Aristoteles-Forschung vor allem im Bereich der Psychologie und der Handlungstheorie sehr umfangreiche Kontroversen geführt. Sie hat sich dabei -wie ich meine: zu sehr- von modernen Problemen der Handlungstheorie leiten lassen und ist deshalb nicht selten zu einigen anachronistischen, das heißt den historischen Befund verzerrenden Ergebnissen gekommen. Es gilt daher, diese Ergebnisse zunächst einmal argumentativ wieder zurückzudrängen und ein Bild der aristotelischen Psychologie zu restituieren, das in der älteren Forschung eher noch präsent war. Kurz gesagt: Es gilt zu zeigen, daß in der Tat auch bei Aristoteles die triadische Struktur der Seele die Basis seiner Theorie darstellt.
Um meiner Argumentation vorzuarbeiten, möchte ich aber noch einmal kurz auf ein Gleichnis, das bereits kurz erwähnt worden ist, zurückkommen. Es handelt sich dabei um das Gleichnis von den drei Lebensstilen, mit dem es eine besondere Bewandtnis hat.
Im neunten Buch der *»Politeia«* kommt Platon selbst auf die drei Lebensstile zu sprechen. Die triadische Struktur der Seele -bemerkt er dort- weise auf drei verschiedene Arten der Lüste, der Begierden und der Seelenleitung hin. Und je nachdem, welcher der Teile im Individuum die Herrschaft übernimmt, »unterscheiden wir doch auch unter den Menschen als die drei Hauptklassen diese drei, die weisheitsliebende (φιλόσοφον), die siegliebende (φιλόνικον) und die gewinngierige (φιλοκερδές).«[169]
Diese drei Hauptklassen sind hier aber von Platon noch nicht als Gruppen eines Staatsgebildes, sei es eines vorgegebenen, sei es eines erst zu errichtenden, gemeint, sondern isoliert und abstrakt-allgemein als Lebensstile. Damit diese Lebensstile von ihm oder -wahrscheinlicher- von irgendeinem seiner Vorgänger herauspräpariert werden konnten, mochten reale Situationen wie die Olympischen Spiele, anhand derer Pythagoras die Lebensweisen erläutert haben soll, Vorbildcharakter gehabt haben.[170] In ihnen wäre dann die soziale Vielheit wie in einem Brennglas gebündelt und an einem zentralen Ort geradezu gegenständlich repräsentiert, nicht zuletzt, weil Olympia der Ort war, an dem sich alle Griechen

[169] *Pol.* 581c

[170] Selbst hierbei wird Platon aber nicht ohne ein gewisses Maß an Idealisierung ausgekommen sein. Allenfalls Lebensmittel- und Getränkehändler, Zuhälter und Prostituierte, Bettler und Blumenhändler, Sänger, Tänzer und Redner, die in großer Zahl erschienen und die in gewisser Hinsicht die Spiele erst ermöglichten -da es ja in Elis keine eigene Infrastruktur des benötigten Ausmaßes gab (vgl. *Finley/Pleket* (1980) 57), erst diese Repräsentanten der *epithymiai* mögen dem Gemeinverstand in ihrer Negativität halbwegs klar erscheinen können. Schon für die Vertreter des *thymos* ging es nicht immer nur um Ruhm und Ehre, sondern auch um handfest materielle Interessen. (*Finley/Pleket* (1980) 121ff, *Ebert u.a.* (1980) 76ff) Und auch bei den Zuschauern wird Platon an bestimmte gedacht haben. *"Die Menge bei den antiken Spielen war so parteiisch, wankelmütig und erregbar wie überall und immer in der Geschichte des Sports."* Eher als an den durchschnittlichen antiken Hooligan wird Platon sich auf die offiziell von den Poleis delegierten Festgesandtschaften, die wohl nicht umsonst *"theoriai"* hießen, bezogen haben.

versammelten und hier auch ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede am klarsten hervortreten konnten.[171]

Die drei Hauptklassen sind also soziale Grundtypen, zu psychologischen Formen kristallisierte Sozialität, die beide Ebenen, Psyche und Polis, Individualität und Gesellschaftsstruktur, verbinden und in einer Einheit repräsentieren. In ihnen sind beide Ebenen anschaulich vermittelt. Daher weist das Lebensstile-Gleichnis dann auch über sich als ein Gleichnis hinaus; es ist mehr als ein Gleichnis. Bezogen auf die Seele, tritt ein Inneres nach außen, konkretisiert sich ein Abstraktes; bezogen auf den Staat, exemplifiziert sich eine allgemeine Struktur in einzelnen Menschen. So werden die Strukturen im alltäglichen Leben erfahrbar; so stützen sie die Plausibilität des Modells unter Umständen auch dort, wo man den abstrakt-theoretischen Begründungszusammenhang nicht kennt oder nicht teilt. Gerade die Allgemeinheit der Haupttypen aber läßt vermuten, daß das Gesamtmodell der jeweils triadisch gebildeten und miteinander analogisierten Strukturen von Polis und Psyche sich als dauerndes Mittel der Theoriebildung bewähren könnte.

---

[171] *"Und nun ist das Unerhörte, daß die Nation sich an diesen großen Agonalstätten nicht nur messen, sondern sich auch im großen kennenlernte, ja daß infolge der während ihrer Dauer herrschenden Waffenruhe auch Bürger verfeindeter Poleis hier friedlich sich treffen konnten."* *Burckhardt* (1930f) III,74, einschränkend: *Ebert* (1980) 102ff, vgl a. *Finley/Pleket* (1980).