Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences 40 (1999), pp.19-32. © The Hitotsubashi Academy

UNSTERBLICHKEIT UND SEELENWANDERUNG BEI PLATON

YUKO FURUSAWA

Platon befasst sich an vielen Stellen seiner Dialoge mit der Unsterblichkeit der Seele. Dabei versucht er nicht nur zu beweisen, dass die Seele unsterblich ist, er zeigt auch, dass die Unsterblichkeit dem Menschen nicht einfach gegeben, sondern aufgegeben ist. Unsterblichkeit ist eine Aufgabe, die der Mensch erfüllen muss, wenn er sein wahres Leben verwirklichen will. Man muss also nach Platon unterscheiden lernen zwischen dem, was sterblich an uns ist, und dem, was unsterblich ist, damit man das Unsterbliche in sich betätigen, üben und stärken und so mit einem möglichst großen Teil von sich Unsterblichkeit erlangen kann.

Für diese Auffassung Platons ist zunächst die follgende Textstelle von "Timaios" wichtig.

> Wie wir häufig bemerkten, daß drei Formen von Seele an dreierlei Orten in uns angesiedelt sind und daß jede Bewegungen besitzt, so müssen wir genauso auch jetzt in aller Kürze sagen, daß diejenige von ihnen, die in Untätigkeit verharrt und in ihren Bewegungen ruht, notwendig zur schwächsten wird, die in Übung begriffene aber zur kräftigsten....Nun sind die Gedanken und Umläufe des Alls dem Göttlichen in uns verwandte Bewegungen. Diesen muß jeder folgen, die bei unserem Entstehen in unserem Kopfe verdorbenen Umläufe dadurch wieder in Ordnung bringen, daß er Harmonien und Umläufe des Alls erkennen lernt, und muß so dem Wahrgenommenen das Wahrnehmende seiner ursprünglichen Natur gemäß ähnlich machen, durch diese Verähnlichung aber das Ziel jenes Lebens erreicht haben, welches den Menschen von den Göttern als bestes für die gegenwärtige und die künftige Zeit ausgesetzt wurde. (Timaios 89 e 4 - 90 d 7)[1]

Wie hier gezeigt wird, unterscheidet Platon drei Grundformen der Seele. Zwei von ihnen hält er für sterblich und nur die dritte für unsterblich.Die beiden sterblichen Formen der Seele siedelt Platon in den Bereichen der Begierde (epithymia) und des Strebens nach Ehre (philonikia) an, unsterblich ist nur der Teil der Seele, der ganz auf die Erkenntnis ausgerichtet ist. Nicht auf jede beliebige Erkenntnis freilich, sondern auf die Erkenntnis des Göttlichen, auf das, worauf alle Harmonie und Ordnung in der Welt gründet.

Zu dieser Dreiteilung der Seele ist eine kurze Vorerklärung nötig, weil diese platonische Dreiteilung der Seele sehr oft missverstanden wird. Platon meint mit diesen drei Teilen nicht die aus der modernen westlichen Psychologie kommende Einteilung der menschlichen Psyche in Verstand, Wille und Gefühl. Das geht schon daraus eindeutig vor, dass er an mehreren

[1] Alle Zitate Platons sind von "Platon Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch, Hrsg. von Gunther Eigler. - Sonderausg. - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990". Hier Bd.7 "Timaios", 201, 203. Übersetzt von Hieronymus Müller."

Stellen sagt, dass jeder der drei Seelenteile, die er unterscheidet, denkt, fühlt u n d will:[2] Jede Begierde ist von Gefühlen begleitet, hat also ein Anteil an Gefühlen, jede Begierde strebt aber nach etwas Bestimmten, hat also Anteil an Willensregungen, aber jede Begierde hat auch Anteil am Denken. Jeder Wille strebt nach Platon nach etwas Bestimmtem; einen unbestimmten Wille haben wäre gleichbedeutend mit nichts zu wollen. Wer das Wasser vom Wein nicht unterscheiden kann, kann überhaupt keine Begierde nach Wein entwickeln. Wer, wie kleine Kinder oder Idioten, die Gefahr nicht erkennen kann, wird auch keine Furcht, kein Streben, die Gefahr zu vermeiden, entwickeln. Also geht jedem Wille eine Erkenntnis von etwas Bestimmten voraus.

Eine Begierde ist nach Platon daher nicht einfach in uns da, sie hat nicht, wie die westliche Psychologie später sagt, eine Eigenurspringlichkeit, eine Begierde ist nach Platon etwas Zusammengesetztes, ein komplexes Ganzes, in dem mehrere verschiedenartige Tätigkeiten der Seele zusammenfließen. Zur Begierde nach Wein gehört erstens die Wahrnehmung, das Schmecken des Weins, zweitens die dieses Schmecken begleitende Lust oder Unlust, drittens das der Größe der Lust oder Unlust entsprechende Streben, die erfahrene Lust zu erhalten oder erneuern zu wollen.[3]

Damit dies klar werden kann, muss man sich genauer mit der platonischen Erkenntnis-Theorie befassen. Warum gibt es überhaupt nach Platon verschiedene Weisen des Denkens, und worin besteht dieser Unterschied?

Um diese Differenzierung zu entwickeln, geht Platon von unserer gewöhnlichen Alltagseinstellung aus. Es liegt ja nahe zu denken, dass wir alle unsere Erkenntnisse über die Welt aus unserer Wahrnehmung gewinnen.

Am Ende des 6. Buches des "Staates" erläutert Platon zunächst im sogenannten Höhlengleichnis, dass die Dinge, die wir mit unseren Augen und anderen Sinnen wahrnehmen, nur Abblider, Schatten sind, und dass es deshalb einer Abwendung des Denkens von der Wahrnehmung und einer Umwendung bedürfe, wenn man wirklich erkennen will, was die Dinge sind.[4] Den erkenntnistheoretischen Sinn dieser Umwendung zum Wesen, zum Sein erklärt Platon zu Beginn des 7. Buches des "Staates" in einer berühmten Stelle, in der er die sogenannte "communis mathematica scientia", "mathesis universalis"[5] einführt. Er geht dort von der Frage aus, ob die Wahrnehmung ausreicht, zuverlässig, ein Ding oder eine Eigenschaft von etwas anderem zu unterscheiden. Dabei denkt er, wie er ausdrücklich betont, nicht an täuschende Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsdefekte. Die Frage, die er stellt, ist vielmehr eine Frage nach den Grenzen selbst der exakten und korrekten Wahrnehmungen.

An einem vielzitierten, aber auch viel missverstandenen Beispiel versucht er zunächst deutlich zu machen, dass auch exakte Wahrnehmungen das Denken in Konflikt mit Widersprüchen mitbringen könne, so dass das Denken sich genötigt sieht, das Zeugnis der Wahrneh-

---

[2] s. z.B. Politeia 580 d 7 - 581 c 7; s. dazu v.a. J.Moline, Plato on the Complexity of the Psyche, Archiv für Geschichte der Philosophie 60, 1978, 1-26. S. auch C.H. Kahn, Plato's Theory of Desire, Review of Metaphysics 41, 1987-88, 77-103; G.Lesses, Weakness, Reason, and the Divided Soul in Plato's Republic, History of Philosophy Quarterly 4, 1987, 147-161.

[3] s. dazu v.a. Philebos 31 d 4 - 32 b 8.

[4] s. Pol. 514 a 1 ff.

[5] 518 b 8 - 524 d 1.

mung kritisch in Frage zu stellen.[6]

> Nicht auffordernd, sprach ich, ist das, was nicht in eine entgegengesetzte Wahrnehmung zugleich ausschlägt; was aber dahin ausschlägt, setze ich als auffordernd, weil die Wahrnehmung nun dieses um nichts mehr als sein Gegenteil kundgibt, sie mag nun von nahem darauf zukommen oder von weitem. So wirst du aber wohl deutlicher sehen, was ich meine. Dies sagen wir also, wären drei Finger, der kleinste und hier der andere und der mittlere. ... Und nicht wahr, von daher fiel es uns zuerst ein, danach zu fragen, was wohl das Große nnd Kleine ist? Allerdings. Und so nannten wir dann das eine das Erkennbare, das andere das Sichtbare. Ganz richtig, sagte er. ("Staat" 523 b 9 - 524 d 1)[7]

Da für Platon die Ausdrücke "das Große", "das Kleine", "das Gute", "das Gerechte" Synonyme für Ideen des Großen, des Kleinen, des Guten, des Gerechten sind, kann man am Schluss dieser Stelle sehen, dass Platon hier selbst sagt, was für ihn der erste Anlass gewesen ist, Ideen anzunehmen; der Grund ist, wie wir gesehen haben, eine Wahrnehmungskritik. Platon unterscheidet zwischen der gewöhnlichen Erfahrung der Alltagsgegenstände, bei denen den meisten nicht auffällt, dass es hier ein Erkenntnisproblem gibt, und der Erfahrung von relativen und konträren Eigenschaften der Dinge, deren Ungenügen deutlich in die Augen fallen.

Kriterium für dieses Ungenügen ist für Platon immer, ob man durch die Wahrnehmungen in Widersprüche verwickelt wird. Wenn man die drei Finger wahrnimmt, spielt es für ihre Erkenntnis keine Rolle, ob man sie als große oder kleine, dicke oder dünne Finger wahrnimmt, ob man sie am Anfang oder am Ende liegend erkennt usw. Anders ist es nach Platon, wenn man zum Beispiel die Größe der Finger wahrzunehmen versucht. Wenn man das wirklich mit der Wahrnehmung tun möchte, dann müsste man sich nach wirklich Wahrnehmbarem richten; ein Wahrnehmbares ist aber erstens immer etwas konkretes Einzelnes, das man vor sich hat, und zweitens muss es eine bestimmte wahrnehmbare Qualität aufweisen, für das Auge etwa eine durch Farbe umgrenzte Gestalt.

Nun braucht es aber vielleicht, wie Platon sagt, nicht viel Scharfsinn, um zu bemerken, dass man an einer solchen einzelnen klar umgrenzten Gestalt nicht erkennen kann, ob etwas groß ist. Wenn man sich z.B. auf die durch das Auge erfassbare Gestalt des Ringfingers bezieht, so ist leicht klar, dass eben dieselbe so und so ausgedehnte Gestalt des Ringfingers für uns sowohl für Kriterium für die Größe des Ringfingers gegenüber dem kleinen Finger, wie für seine Kleinheit gegenüber dem Mittelfinger ist. Das ist nicht falsch und auch kein logischer Widersinn, es beweist aber, dass wir diese wahrnehmbare Gestalt nicht als Kriterium für die Größe oder Kleinheit des Ringfingers benutzt haben.

Denn sonst würden wir dasselbe Kriterium benutzen, um festzustellen, dass etwas groß ist, u n d dass etwas klein ist. In Wahrheit haben wir uns, wenn ich die platonische Antwort schon einmal vorweg geben darf, nach einem Begriff gerichtet, und bei unserem Urteil über die Größe des Fingers geprüft, ob und inwiefern seine wahrnehmbare Gestalt unter diesen Begriff fällt.

---

[6] s. Pol. 523 a 1 - 524 d 1. Das Beispiel, an dem Platon diesen Sachverhalt demonstriert, war noch in der Renaissance so berühmt, dass es Raffaelo in seiner "Schule von Athen" in den Stanzen des Vatikan zur Charakterisierung von Sokarates benutzt. In diesem Bild zeigt ein weißhaariger alter Mann seine drei Finger. Sie deuten die drei Finger auf die Lehre des von Platon dargestellten Sokrates im "Staat".

[7] "Platon Werke", Bd.7, 581, 583, 585. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.

Ein Begriff von groß ist für Platon z.B.; "was der Quantität nach mehr Einheiten als anderes enthält"; z.B. enthält der Ringfinger mehr der Quantität nach messbare Einheiten als der kleine Finger. Wir nennen ihn deshalb groß, nicht weil er z.B. fünf Einheiten umfasst, sondern weil diese fünf Einheiten mehr Einheiten sind als die des kleinen Fingers. Die Wahrnehmung hat ihr Recht also darin, dass sie uns ein empirisch feststellbares Maß vorgibt. Aber erst der Begriff "groß ist etwas, was mehr Einheiten enthält als anderes" gibt uns die genauere Hinsicht vor, unter der wir gerade diese Länge des Ringfingers groß nennen.

Wie Platon sich diese Begriffsbildung im einzelnen vorstellt, können wir hier leider nicht genau behandeln. Wichtig für unsere Fragestellung ist, zu beachten, dass Platon bereits die bisher besprochene Erkenntnisproblematik genügt, um seine Grundunterscheidung zwischen Wahrnehmbarem und Erkennbarem (*noeton*), zwischen Sinn und Verstand, konkreten einzelnen Dingen und Ideen für gerechtfertigt zu halten.

Denn wir wissen nach Platon, dass uns die Welt in ihrem wirklichen Sein gar nicht durch Wahrnehmung zugänglich wird, weil uns die Wahrnehmung Widersprüchliches als dasselbe anbietet. Wollte ich mich auf die Wahrnehmung verlassen, um zu erkennen, was groß ist, müßte ich in Kauf nehmen, dass das, das die Wahrnehmung in einer Erfahrung, in einer Hinsicht als groß auffasst, in einer anderen Erfahrung als klein auffassen würde. Das würde aber bedeuten, dass wir uns überhaupt nicht mehr in der Welt orientieren könnten, ja ohne die Unterscheidung des Großen vom Kleinen, des Leichten vom Schweren, des Kranken vom Gesunden, des Wegs vom Abgrund, des Steins vom Brot könnte man überhaupt nicht leben.[8]

Dass wir Erkenntnisse nicht akzeptieren können, wenn sie widersprüchlich sind, ist Platon ein Zeichen dafür, dass wir über ein Erkenntniskriterium verfügen, das der Wahrnehmung überlegen ist. Dieses Kriterium ist, dass wir dasselbe nicht zugleich für es selbst und nicht für es selbst halten können, etwas vereinfacht ausgedrückt, etwas kann nur dann erkannt werden, wenn es sich von anderem unterscheiden lässt.

Denken im eigentlichen Sinn ist also Unterscheiden, und das Prinzip des Unterscheidens ist das Prinzip, dass Widersprechendes nicht gleich gedacht werden kann, ja Platon sagt sogar, dass Widersprechendes nicht zugleich sein kann. Deshalb betont er, dass wir dort, wo wir meinen, etwas Widersprechendes wahrzunehmen, wo wir meinen, dass uns die Empirie einen Widerspruch bietet, wissen, dass das in Wahrheit kein vorhandener, realer Widerspruch ist, sondern lediglich eine falsche Meinung.[9]

Wenn z.B. ein Kreisel fest an einer Stelle stehenbleibt und sich zugleich dreht, dann ist das kein empirischer Beweis dafür, dass es eben in dieser Welt Widersprüchliches gibt, dass dasselbe sehr wohl zugleich ruhen und sich bewegen kann. Wer diesen angeblichen Widerspruch in der Welt vorzufinden meint, dem fehlt nach Platon lediglich eine Lektion in Geometrie: Er muss unterscheiden lernen zwischen dem Aspekt, unter dem der Kreisel steht, und dem, unter dem er sich bewegt, das heißt, er muss unterscheiden lernen zwischen der Höhe, die unveränderlich ihre Position hält, und der Kreisperipherie, die in Bewegung ist.[10]

Die Lehre, die man nach Platon aus diesem Beispiel ziehen soll, ist, dass das Wissen um die Unmöglichkeit des Widerspruchs ein der empirischen Erfahrung überlegenes Kriterium unseres Denkens selbst ist.

---

[8] s. auch die Begründung der gleichen Position bei Aristoteles, Metaphysik v.a. 1008 b 12 - 27.

[9] s. Pol. 436 b 8 - c 2.

[10] s. Pol. 436 a 8 - c 2, d 4 - e 4.

Die große Entdeckung Platons war nun, dass dieses Kriterium nicht, wie es in der Moderne seit Descartes und Kant immer wieder behauptet wird, inhaltsleer und nur tautologisch ist, ein nur negativer Prüfstein der Wahrheit, wie Kant sagt, sondern dass es ein überaus implikations- und inhaltsreiches Kriterium ist, das ein ganzes Wissenschaftssystem in sich enthält.

Dieses System ist die Summe der Kriterien, die Unterscheidung möglich machen, es ist daher ein unveränderliches und ewiges System, an dem wir kraft unserer Unterscheidungsfähigkeit teilhaben.

Leider ist die Art, wie Platon dieses System - vor allem in seinem Dialog "Parmenides" (in der zweiten Hypothesis) - entwickelt, sehr komplex und sehr abstrakt, so dass wir es nicht im Einzelnen behandeln können, der Grundgedanke aber ist einfach, wir wollen von ihm wenigstens soviel behandeln, dass man verstehen kann, warum Platon ihn für überzeugend hält. Wir haben bisher gesehen, dass Platon die Erkenntnis des Äußeren auf ein Inneres zurückführt, die Erkenntnis dessen, das immer wieder anderes und veränderlich ist, auf ein Bleibendes, das wirklich etwas, ein bestimmtes Etwas ist. Die Wahrnehmungsmerkmale, an denen wir Größe erkennen, wird immer wieder anderes, der Begriff des Großen, jedenfalls wenn er richtig gebildet ist, ist immer derselbe.

Der Grund dafür, dass wir so vorgehen, ist nach Platon, dass das Widerspruchsaxiom das Grundaxiom allen Denkens ist. Nur was etwas Bestimmtes ist, läßt sich erkennen. Im Bezug auf die vielen empirischen Einzeldinge heißt das, sie werden immer unter dem Aspekt erkannt, unter dem sie als etwas Bestimmtes identifizierbar sind.

Wenn man einmal soweit in der Erkenntniskritik gekommen ist, muss man einen Schritt weitergehen. Wenn alle unsere Erkenntnis sich nach dem Kriterium richtet: "Ist es etwas Bestimmtes, bzw. unter welcher Hinsicht ist es etwas Bestimmtes?" dann muss man noch mehr die Frage stellen, was sind die Kriterien der Bestimmtheit, woran erkenne ich überhaupt, dass etwas ein bestimmtes Etwas und nicht nur eine willkürliche Ansammlung von unbestimmten Elementen ist.

Das genau ist die Fragestellung, die Platon in seinem Dialog "Parmenides" erörtert.[11] Er zeigt hier, dass das höchste und elementarste Kriterium der Bestimmtheit der Begriff der Einheit (to hen) ist. Was nicht irgendeine Einheit ist, kann auch nicht ein Bestimmtes sein. Der Begriff der Einheit reicht aber nicht aus, Bestimmtheit zu verstehen, denn wenn etwas etwas Bestimmtes ist, ist es ja immer mehr als nur Einheit; es ist eine geeinte Vielheit (ta polla).

Zu den Begriffsbedingungen von Bestimmtheit gehört also neben der Einheit und die Vielheit und, sofern in jedem Bestimmten eine Vielheit der Elemente zu einer Einheit zusammengefasst ist, der Begriff einer geeinten Vielheit, den Platon als Begriff der Ganzheit (to holon) bezeichnet. In jedem Ganzen muss man unterscheiden zwischen den Einzelteilen und der Einheit, zu der sie verbunden sind. So ergeben sich jetzt schon als oberste Begriffe, die Begriffe, Einheit, Vielheit, Ganzheit und Teil (meros).

Nun könnte etwas nicht Teil sein, wenn es nicht von anderen Teilen des Ganzen verschieden wäre, als Teil gerade dieses Ganzen aber mit allen anderen gleich wäre. So sind z. B. die Teile, Bug, Heck, Mast des Schiffes voneinander verschieden, als Schiffsteile sind sie

[11] s. zum Folgenden v.a. Arbogast Schmitt, Zur Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes, Antike und Abendland 35, 1989, 54-82; zur neueren Interpretation des Parmenides s. v.a. Jens Halfwassen, Der Aufstieg zum Einen, Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992.

einander gleich. Also gehören auch die Begriffe der Verschiedenheit (to heteron) und Gleichheit (to ison) zu den obersten Begriffen.

In dieser Weise führt Platon in der Analyse fort und demonstriert, dass man mit dieser Methode sehr schnell auf den Begriff der Zahl kommt. Denn ihrem Begriff nach ist Zahl nichts anderes als der Begriff einer je einzelnen Einheit, die vom Begriff der Einheit selbst verschieden ist, sofern sie einzeln, also ein Teil ist, die aber sofern sie eine Einheit ist, der Einheit selbst gleicht.

Also muss man im Begriff der Zahl Aspekte der Einheit und Verschiedenheit unterscheiden. Platon benennt diesen Unterschied mit dem Begriff 'gerade', das heißt die gleich geteilte, und 'ungerade', das heißt die ungleich geteilte Zahl.

Leider können wir, obwohl es sehr interessant und wichtig wäre, den methodischen Prozess, wie Platon aus diesen Anfängen eine ganze Theorie der Zahl entwickelt, nicht genau verfolgen. Es geht dabei vor allem um die Entstehung der verschiedenen Zahlklassen der antiken Arithmetik, gerade mal gerade, gerade mal ungerade, ungerade mal ungerade, vollkommene Zahl usw. Trotz der gebotenen Kürze möchte ich aber wenigstens andeuten, wie Platon von dieser Theorie der Arithmetik weiter geht und auch zu einer Theorie der Geometrie kommt.[12]

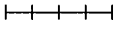
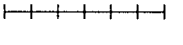
Die Möglichkeit dieses Weiterschreitens erkennt man bei Platon daran, dass man bei jeder Zahl unterscheiden kann zwischen dem Aspekt, unter dem sie eine Ansammlung von bestimmten Teilen ist (pläthos), und dem Aspekt, unter dem sie wieder eine Einheit und Ganzheit (syneches) ist. Betrachtet man z.B. die Zahl drei und fünf nur unter dem letzten Aspekt in ihrer Verschiedenheit zueinander, dann erscheinen sie nur als unterschiedliche Ausdehnungen (diastasis) oder Größen (megethos). Die Zahl drei erstreckt sich von eins bis drei, die Zahl fünf von eins bis fünf. Damit ist der Begriff einer kontinuierlichen Erstreckung gebildet, die die Vorstellung sich als von Punkten begrenzte Gerade anschaulich machen kann.[13]

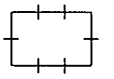
An den Beispielen, wie man durch eine Analyse der begrifflichen Struktur bestimmter Zahlen, z.B. der Zahlen vier und sechs, auch die Entstehung bestimmter geometrischer Figuren erklären kann, kann man sehen, dass die Beschäftigung mit den obersten Unterscheidungskriterien des Denkens nicht nur eine abstrakte Bedeutung hat, es ist im Gegenteil sogar so, dass wir aus diesen Kriterien Aufschluss gewinnen, woher die Ordnung unter den Gestalten der Anschauung kommt.

Natürlich gibt es keine exakte Gerade, keinen exakten Kreis, kein reines Quadrat, kein reines Rechteck in der empirischen Welt, aber wir haben an den einsehbaren (=intelligiblen) Grundmöglichkeiten dieser Gestalten einen Massstab, von dem her wir die Grundmöglichkeiten der Gestaltung der empirischen Welt begreifen können.

---

[12] s. zum Folgenden v.a. die Ausführungen bei den Mathematikern der Antike, die in platonischer Tradition stehen, insbesondere: Nikomachos von Gerasa, Introductio arithmetica, rec.R. Hoche, Leipzig 1866; Theon von Smyrna, Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, rec. E. Hiller, Leipzig 1878.

[13] 4 = 4 . 1 (Gerade)  6 = 6 . 1 (Gerade) 

4 = 2 . 2 (Quadrat) 6 = 3 . 2 (Rechteck) 

4 = 3 + 1 (Pyramidal)

Aus der Art, wie etwas aus einer Kombination dieser Grundmöglichkeiten zusammengesetzt ist, und wie es von ihnen abweicht oder ihnen entspricht, bilden wir unser Urteil über die je besonderer Gestalt der Einzeldinge.

Hier müssen wir unseren kurzen Ausflug in die Erkenntnisund Wissenschaftstheorie Platons beenden, um wenigstens die Hauptfolgerungen, die Platon daraus für die Unsterblichkeit der Seele abgeleitet hat, zu besprechen. Wir haben gesehen: Nach Platon hat ein Mensch ein Vermögen der Wahrnehmung, mit diesem Vermögen richtet er sich auf die konkreten Einzeldinge vor ihm und erfasst deren direkte, äußere Erscheinungsformen. Diese Erscheinungsformen sind in ständigem Wandel begriffen - die Blätter der Bäume sind bald klein, bald groß, bald spitz, bald rund, bald grün, rot, gelb usw., so dass sich in ihnen die Identität einer Sache überhaupt nicht erkennen läßt. Dass wir diese Aporie überhaupt bemerken, liegt nach Platon daran, dass wir neben der Wahrnehmung auch über ein rationales Erkenntnisvermögen verfügen.

Mit diesem Vermögen erkennen wir die Kriterien, mit deren Hilfe wir überhaupt feststellen können, in welchem Sinn und welchem Ausmaß ein äußerer Gegenstand Bestimmtheit und Identität hat. Durch eine intensive methodische Analyse dieses Vermögens können wir sogar die obersten, ewigen Gestaltprinzipien der Welt erschließen.

Obwohl wir diese ewigen, beständigen Voraussetzungen des Denkens bei unseren täglichen Erkenntnisvorgängen ständig anwenden, etwa wenn wir etwas groß, klein, verschieden, gleich, dreieckig, viereckig, spitz, rund usw. nennen, denken die meisten, wie Platon sagt, über diese unveränderlichen Prinzipien nicht nach und bemerken deshalb nicht, dass diese Prinzipien sich im ständigen Wandel der Dinge in der Welt nicht mit verändern, sondern diesem Wandeln als gleich bleibende Ordnungsprinzipien zugrunde liegen.

"Wenn alles sich ändert, kann man auch die Änderung nicht bemerken" sagt noch Kant. Dass wir also überhaupt die Änderung bemerken und erkennen, liegt daran, dass wir sie vor dem Hintergrund des Gleichbleibenden beurteilen. Wenn wir ein Quadrat zusammenschieben und zu einem Rechteck verkleinern, dann wandelt sich dieses Quadrat in ein Rechteck und bleibt nicht, was es ist. Wenn sich auch der begriffliche Sachverhalt "Quadrat" in diesem Prozess mitverwandeln würde, hätte man überhaupt keine Möglichkeit, diesen Wandelungsprozess zu bemerken und zu beschreiben.

Dieses einfache Beispiel erklärt auch die Grundunterscheidung, die man machen muss, um die Unsterblichkeit des Menschen zu verstehen. Sokrates sagt im "Phaidon" zu seinem Gesprächspartner, "Wenn du mir zugibst, dass es etwas Bestimmtes gibt, dann kann ich dir auch die Unsterblichkeit der Seele beweisen."[14]

Auch der Mensch ändert sich ja ständig, weder die Materie noch die Formen der Gestalt seines Körpers bleiben sich jemals gleich.[15] Wir würden aber, wenn die bisher besprochenen Überlegungen Platons richtig sind, diese Veränderungen gar nicht als Veränderungen gerade dieses oder dieses Menschen erkennen können, wenn wir bei der Beobachtung dieses ständigen Wechsels nicht die Identität der Person, an der dieser Wechsel stattfindet, feststellen würden.

Auf die Erklärung dieser Identität haben auch die Philosophen der Moderne große Mühe

[14] "... daß ich voraussetze, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes und so alles andere, voraus, wenn du mir zugibst und einräumst, daß es sei, ich dann hoffe, dir die Ursache zu zeigen und nachzuweisen, daß die Seele unsterblich ist." (100 b 6 - 8) "Platon Werk", Bd.3, 147, Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.

[15] Symp. 207 c 7 - 208 a 4.

verwandt. Die am häufigsten gegebene Antwort, es sei das Bewusstsein[16] unserer Identität, das garantiere, dass wir mehr sind als eine bloße Ansammlung immer wieder anderer Momente, wird aber heute beinahe einhellig abgelehnt, wir sprechen geradezu vom Tod des Subjekts.[17] Denn, wenn es das Bewusstsein wäre, das unsere Identität garantiert, dann hätten wir immer dann - und das ist ziemlich oft der Fall - wenn wir uns unsere Identität nicht bewusst machen, in der Tat keine Identität der Person mehr.

Die platonische Antwort auf diese Frage ist, wie wir gesehen haben, eine gänzlich andere: Platon beweist zunächst, dass der Mensch ein Vermögen hat, Bestimmtheit zu erkennen, und zeigt dann in einem zweiten Schritt bei der Analyse der Voraussetzungen dieses Vermögens, dass der Mensch durch dieses Vermögen mit einem Reich ewiger Wahrheiten verbunden ist. Diese sogenannten ewigen Wahrheiten ändern sich nicht und bilden damit die sichere Basis der Identität und Ordnung dieser Welt. Kein Mensch kann aber alle diese Intelligiblen Voraussetzungen alles Denkens erkennen, sondern erfasst nur einen begrenzten Ausschnitt von ihnen.

In dem Maß, in dem er sich diese ewigen Wahrheiten erschließt und sie bei der Gestaltung seines täglichen Lebens anwendet, gewinnt er aber Bestimmtheit und Identität und bildet sich dadurch zu einer Person mit wirklicher Individualität aus.

Wenn man die Äußerungen, die Platon in vielen Zusammenhängen und in verschiedenen Dialogen über die Bildung der Individualität macht, zusammenfasst, kann man seinen Grundgedanken etwa so darstellen: Alle Menschen haben zwar die Möglichkeit, sich die nur begrifflichen Urteilsvoraussetzungen des Denkens, d.h. den ganzen Kosmos der Ideen zu erschließen, aber, weil der Mensch ein endliches Wesen ist, kann er niemals die ganze Fülle der intelligiblen Sachgehalte begreifen. Auch bei der Wahrnehmung ist es ja so, grundsätzlich verfügen alle Menschen über die gleichen Wahrnehmungsvermögen, aber nicht jeder betätigt sie alle in umfassender und vollendeter Weise, sondern es gibt hier viele Unterschiede, die teils in der Übung und Betätigung liegen, ob wir mehr das Auge oder das Ohr oder den Geruch oder den Tastsinn bevorzugen und schärfen, teils auch in körperlichen Vorzügen oder Mängeln, ob bei jemandem das Auge oder das Gehör besser ausgebildet ist usw.

Analog ist es nach Platon bei unseren rationalen und noetischen Vermögen: Welche Seite der Vermögen wir mehr ausbilden, hängt einerseits von der Art ab, wie wir diese Vermögen betätigen, es hängt aber auch von dem ab, was wir heute Vererbung nennen würden, was aber im Sinn Platons die noetische Seele (nous) des Menschen ist,

Auch diese noetische Seele umfasst nicht die ganzen Ideen des Kosmos, sondern enthält einen Ausschnitt aus der Fülle der noetischen Möglichkeiten des Menschenseins. In diesem Ausschnitt und in den durch ihn begründeten Möglichkeiten, gerade diese und nicht andere Möglichkeit des Menschenseins auszubilden, zu erweitern, zu verfeinern usw., liegt nach Platon die eigentliche und wahre individuelle Identität des Menschen begründet.

Man kann diesen Ausschnitt durchaus, wie dies Plotin[18] später im Anschluss an Platon getan hat, das individuelle Eidos des einzelnen Menschen nennen. Dieses Eidos ist einerseits nicht identisch mit dem Menschen überhaupt, denn es enthält ja eine ganz spezifische individuelle Auswahl aus der Fülle der allgemeinen Möglichkeiten, aber es enthält mehr als

[16] Zur gegenwärtigen Neudiskussion des Bewußtseinsbegriffes s. v.a. den Sammelband von Thomas Metzinger (Hrsg.), Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn, München u.a. 1996.

[17] Eine gute Einführung in die Subjektivitätsdebatte von der Antike bis zur Gegenwart bietet: R.L. Fetz, R. Hagenbüchle, P.Schulz, Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, 2 Bände, Berlin, 1998.

[18] s. Plotin, Enneade V, 7.

eine geschichtliche und empirische Identität.

Denn alles, was aus Eidos kommt, enthält die Möglichkeiten, die im Eidos des Menschen wirklich eingeschlossen sind, und auch die Auswahl beschränkt sich auf die Möglichkeiten, die im Menschensein als solchem angelegt sind.[19] Deshalb ist es wichtig zu beachten, dass die Art von Seele, von der wir bisher gesprochen haben, weder das ist, was wir im modernen Sinn menschliche Psyche nennen, noch im platonischen Sinn das Ganze der seelischen Vermögen umfasst, über die ein sinnlich konkreter Einzelmensch verfügt.

Um das Verhältnis dieser noetischen Seele, die nur für das verantwortlich ist, was am Menschen Mensch ist, zur gesamten Seele des Menschen anschaulich zu machen, benutzt Platon im "Staat"[20] ein drastisches Bild: Jeder Mensch, so sagt er, hat zwar eine Hülle um sich, die wie ein Mensch in Erscheinung tritt und deshalb den Eindruck vermittelt, als ob das Ganze ein umhüllter Mensch sei. Wenn man diese Hülle aufmacht und dahintersieht, dann sieht man, dass in dieser Hülle der Kopf eines Menschen an der Spitze ist, der unter sich einen Löwen hat, unter dem seinerseits wiederum eine vielköpfige Schlange sitzt. Wenn man dieses Ganze der menschlichen Seele bei Platon verstehen will, muss man also auch verstehen, in welchem Sinn die Seele eine Einheit und in welchem Sinn sie ein Ganzes aus mehreren Teilen ist.

Das, was die Einheit der Seele begründet, ist, wie wir gesehen haben, das Unterscheidungsvermögen. Weil der Mensch ein begrenztes, endliches, und materiell geteiltes Wesen ist, kann er dieses Unterscheidungsvermögen nicht auf einmal betätigen, (dann würden wir über den göttlichen Geist selbst verfügen,) sondern in einer zeitlich und räumlich geteilten Weise. Wenn wir dieses Unterscheidungsvermögen vermittels des Auges betätigen, dann sind die Möglichkeiten des Unterscheidens eingeschränkt auf das, was dem Auge zugänglich ist, also auf Farbe und Form, und das ist eine andere Art des Unterscheidens, als wenn wir Töne hören oder Gerüche riechen, und es ist wieder eine andere Art des Unterscheidens, wenn wir Gesehenes in der Vorstellung vergegenwärtigen oder wenn wir vermittels des Verstandes begreifen, dass dieses Gesehene z.B. ein Strauch und kein Geist eines verstorbenen Menschen ist.

Deshalb macht es Sinn, wenn man eine Farbe oder einen Ton erkennt, nicht einfach zu sagen, "ich erkenne Farbe oder Ton", sondern zu sagen, "ich sehe die Farbe und ich höre den Ton", d.h. ich denke nicht, sondern nehme wahr. An diese durch Zeit und Raum und Materie geteilten verschiedenarteigen Möglichkeiten des Unterscheidens denkt Platon, wenn er von der einen Hülle spricht, die den innerlich vielgestaltigen Menschen umschließt.

Dabei ist die vielköpfige Schlange das Bild für Unterscheidungen, die wir durch Wahrnehmungen vollziehen, und für die von diesen Unterscheidungen ausgelösten Lustgefühle und Willensregungen. Hier herrscht nach Platon am wenigsten Einheit, nicht nur, weil wir mehrere Sinne haben, mit denen wir wahrnehmen, sondern weil jeder Sinn ganz an den Augenblick gebunden ist und deshalb ständig anderes wahrnimmt.

Dadurch entsteht, wie man etwas vereinfacht sagen könnte, ein Koordinationsproblem in der Seele. Denn jede Wahrnehmung leistet ihre Aufgabe, in der sie das, was sie vor sich hat,

---

[19] Diese noetische Seele ist das, was die Kirchenväter (z.B. Gregor von Nyssa) später die Engels-Seele des Menschen genannt haben, die weder Mann noch Frau, weder Jude noch Christ ist, sondern in der all das enthalten ist, was jeden Menschen zu einem Menschen macht, und nicht zu Tier oder Pflanze oder einer Mischung aus ihnen. s. z. Gregor von Nyssa, Abhandlung von der Erschaffung des Menschen, griechisch und deutsch von F. Oehler, Leipzig, 1859, Kap.5-11.

[20] Pol. 9. Buch 588 c ff.

erfasst, und das führt zunächst zu dem Erkenntnisproblem, über das wir schon bei der Behandlung des Drei-Finger-Beispiels gesprochen haben.

Denn, wer ein Stück Wachs vor sich hat, und es gelb, rund, fest und duftend wahrnimmt, wird, wenn er sich auf diese Wahrnehmungen als Erkenntnismerkmale stützt, das Wachs als Wachs überhaupt nicht mehr erkennen können, wenn man es an den Ofen gehalten hat und es jetzt braun,weich und übelriechend ist.[21]

Aber nicht nur beim Erkennen gefährdet die Wahrnehmung die Einheit, sie tut es auch, ja mehr noch bei den durch Wahrnehmung entstandenen Gefühlen. So wie das Auge die Sonne in der Ferne klein sieht und keine Belehrung des Verstandes in der Lage ist, das Auge dazu zu bringen, sie groß zu sehen, so verhält sich auch die Zunge, die etwas als süß und angenehm empfindet. Für sie ist dieses Urteil gleichsam absolut und durch keine verständige Belehrung korrigierbar.

Dies ist nach Platon einerseits ganz in Ordnung. Denn in der Erfassung der Unterschiede des Geschmacks übt das Geschmacksvermögen seine eigene Kompetenz aus, und es ist ja in der Tat die gutausgebildete Zunge, die die Qualität des Weins beurteilt. Wer sein Wissen aus Büchern hat, ist noch lange kein Weinkenner. Allgemein ausgedrückt heißt das: Jedes Erkenntnisvermögen hat nach Platon sein ihm gehöriges Recht, wenn und solange es ihm eigene Unterscheidungsleistung erbringt.[22]

Anderes ist es, wenn die Zunge nicht nur sagen und empfinden will, dass der Wein gut und süß schmeckt, sondern dass der Wein auch für den ganzen Menschen gut ist, und deshalb z.B. ständig und im großen Mengen getrunken werden soll. In diesem Fall kann sich der Mensch nicht auf sein Wahrnehmungsvermögen verlassen, weil er sonst ständig hin und her gerissen und immer wieder anderen äußeren Einflüssen beliebig ausgesetzt wäre. So zu leben ist nach Platon genau die Weise, wie der Mensch ganz und gar sterblich wird. Denn die Eindrücke, denen er sich im Bereich der Begierden überläßt, kommen und gehen und haben nichts Beständiges und Unvergängliches.

Wenn der Mensch aber unsterblich werden will, dann muss er nach der Aussage des "Timaios" das Unsterbliche in sich betätigen.[23] Unsterblich wird der Mensch, wenn er nicht immer ein anderer wird, sondern wenn er immer eins ist. Diese Einheit erreicht und verwirklicht der Mensch, wenn er es nicht zuläßt, dass seine verschiedenen Vermögen sich isoliert für sich betätigen, sondern ihren Zusammenhang wahrt. So wie man, wenn man etwas z. B. als Schere erkennen will, sich nicht darauf einlassen kann, ob es weiß oder silbrig, aus Stahl oder Plastik ist, sondern nur darauf, ob dieses einer Funktion, der Funktion des Schneidens, die die Schere zu Schere macht, dient, so ist es auch beim Menschen insgesamt.

Alles das ist gut und förderlich und einheitsstiftend im Menschen, was der Aufgabe dient, seine ihm eigentümlichen menschlichen Vermögen zu verwirklichen. Das oberste Vermögen ist bei Platon, wie wir gesehen haben, der Nous. Er führt aber nicht nur wie bei der Wahrnehmung, konkrete Unterscheidungen durch, sondern er kennt die allgemeinen Prinzipien des Unterscheindens und kann deshalb erkennen, wie Ordnung und Einheit unter die

---

[21] Zur Interpretation dieses Beispiels im Rahmen der Erkenntnistheorie bei Descartes s. A. Schmitt, Erkenntnistheorie bei Platon und Descartes, Antike und Abendland 35, 1989, 54-82.

[22] Dieses Verhalten ist das, was Platon Gerechtigkeit nennt. Ihre Erfüllung bildet das Grundprinzip einer richtigen Staatsordnung.

[23] Tim. 90 d.

verschiedenen Erkenntnisgegenstände kommt.[24]

Platon möchte nicht sagen, dass die Zunge, die Wein trinken will, insgesamt zu verwerfen ist. Verwerflich ist nur die Fixierung der Begierde. Wenn der Mensch, der die Wahrnehmungslust erfährt, dagegen in der Lage ist, sich durch diese Lust sein allgemeines Unterscheidungsvermögen nicht unterdrücken zu lassen, dann kann die Erfahrung der Zunge sehr wohl zur Förderung der ganzen menschlichen Tätigkeit beitragen.[25]

Wie sehr Platon das ganze Heil des Menschen, die Rettung der Unsterblichkeit an ihm, in der Pflege der Unterscheidungsfähigkeit des Menschen sieht, kann man auch daran erkennen, dass er im "Staat" den Zerfall der Einzelmenschen und den Zerfall ganzer Staaten dann befürchtet, wenn es zu einem Prozess kommt, in dem die Menschen zunehmend unfähiger und unwilliger zum Unterscheiden werden.[26]

Wer alle Aspekte, die zu einem vollendeten Vollzug der menschlichen Vermögen nötig sind, in ihrer jeweils unterschiedlichen Forderung anerkennt, der lebt nach Platon mit sich und seiner Umgebung in Frieden. Wer dagegen einer einzelnen Bestrebung absoluten Vorzug einräumt, gefährdet die Einheit. Wer z.B. alles der Ehre unterordnet, wird für dasjenige Gute, das ihm keine Ehre einbringt, kein Verständnis mehr haben und so schon vieler menschlicher Möglichkeiten verlustig gehen. Wer nur nach sinnlichen Begierden lebt, dem wird auch das Gut der Ehre gleichgültig werden, wenn es seinem Ziel nicht dient. Dann sitzt, wie Platon sagt, die Begierde auf dem Thron, die Vernunft und der Wille sitzen am Boden davor und dürfen nur noch dies unterscheiden und dafür sich eifern, wie das Gut der Begierde herbeigeschafft werden kann.[27]

Aber auch wer nach seinen sinnlichen Begierden lebt, kann dies nach Platon noch besser oder schlechter tun, je nach dem er mehr oder weniger auf die Unterschiede unter den sinnlichen Gütern achtet. Wem es dagegen gleichgültig wird, ob das begehrte Gute, das er anstrebt, zum Erhalt des guten Lebens notwendig oder nicht notwendig, förderlich oder nicht förderlich ist, wer auf die geringste Lust genau so wenig verzichten kann wie auf die größte, wer zwischen der bedeutenden und unbedeutenden Unlust keinen Unterschied mehr machen will, der hat in sich nichts, was ihn in seinem einheitlichen Sein erhält, sondern lebt unter der Diktatur des jeweiligen Augenblicks. Platon nennt solche Leute Maniker,[28] weil sie in einem

[24] Schon Homer hat deshalb für Menschen mit Nous das Bild, dass sie in der Lage sind, ihren Kopf zu drehen und umzubiegen, während Begierde oder Zorn auf ein Ziel fixiert sind und deshalb das Ganze aus dem Auge verlieren, zu dem sie gehören. So überwindet z.B. im 23. Gesang des Illias (vv. 597-600) Menelaos seinen Zorn auf den jungen Antilochos, der ihm im Wettkampf vervorteilt hatte, weil er sich nicht auf den einen Fehler des Antilochos fixiert, sondern weil er in der Lage ist, seinen Kopf zu drehen und die Stellung dieses Fehlers im Gesammt des Verhaltens von Antilochos, seines Vaters und seiner Brüder zu sehen. s. dazu A. Schmitt, Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer, Hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers, Stuttgart 1990, 206-211.

[25] Erstaunlicher Weise wird dies gerade dann der Fall sein, wenn wir die höchste Lust der Zunge suchen. Denn die höchste Lust der Zunge liegt in der vollendeten Unterscheidung aller Geschmacknuancen. Wer zu trinken aufhört, wenn er diese höchste Lust nicht mehr erfahren kann, wird keine Schwierigkeit haben, das Gute, das die Zunge sucht, mit dem, was für Seele und Körper allgemein gut ist, zu verbinden.

[26] s. v.a. die Beschreibung des demokratischen und tyranischen Menschen in den Büchern 8 und 9 der Politeia, 555 b 3 ff. Eine gute Erklärung bietet: W. Bernard, Vorüberlegungen zu einer Neuinterpretation der Platonischen Staatstheorie, in: B. Bauer, W.G. Müller (Hrsg.), Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500-1800, Wiesbaden 1998, 23-39.

[27] Pol. 553 d 1-7.

[28] s. Pol. 571 a 1 ff. S. auch Timaios 86 b.

völligen Realitätsverlust nur noch in ihrer subjektiven Vorstellung leben.

Wenn Platon, wie schon gesehen, der geistigen Seite im Menschen so große Bedeutung zumisst und allein dem, der sie pflegt und fördert, Anteil an der Unsterblichkeit in Aussicht stellt, dann liegt dies nicht, wie in vereinfachender Weise leider immer wieder gesagt wird, daran, dass er ein Feind der Sinnlichkeit wäre und dem Menschen gar keinen Genuss in diesem irdischen Leben gönnen möchte.

Platons Stellung ist viel differenzierter und, wenn man sich einmal an seine Differenzierungen gewöhnt hat, auch klarer als die populistische Entgegensetzung von Sinn und Verstand, Gefühl und Denken usw. Für Platon hat jede Unterscheidungsleistung des Menschen ihr eigenes Recht, ob man sieht, hört, schmeckt, riecht und die dazugehörige Lust empfindet, ob man vorstellt, sich erinnert, meint, urteilt, schließt usw. Da es aber immer die eine und selbe Unterscheidungsfähigkeit im Menschen ist, die sich in diesen verschiedenen Einzelformen unterschiedlich realisiert, - es sieht ja nicht das Auge, sondern der eine Mensch vermittels des Auges, - richtet sich der Wert der einzelnen seelischen Aktivitäten nach dem Maß, in dem sie im Zusammenhang bleiben mit diesem einen Unterscheidungsvermögen im Menschen.

Da dieses Vermögen nur in seinen geistigen Akten ganz bei sich selbst ist und nur in ihnen weiß, nach welchen Prinzipien es sich in allen seinen Akten richten muss, ist dieses Vermögen für die Einheit unter den vielen seelischen Tätigkeiten verantwortlich: Jede von ihnen leistet das Ihre in der ihr gemäßen Weise, die Zunge schmeckt und liebt das Süße, das Ohr hört und liebt die Töne usw., aber allein der Nus, der Intellekt, weiß, wie diese einzelnen Tätigkeiten der Vollendung des ganzen Menschen und seinem Glück dienen. Deshalb ist nicht die Liebe der Zunge zum Wein schädlich oder gar verwerflich, sondern nur d i e Begierde, die sich gegen das Heil des ganzen Menschen richtet und ihr eigenes Ziel über das Ziel des Ganzen stellt.

Durch diese Vorordnug der Ziele der einzelnen, untergeordneten Vermögen vor das Gesamtziel würde der Mensch nach Platon aber nicht nur um sein Wohlergehen und sein Glück gebracht, er würde auch seine mögliche Unsterblichkeit nicht erreichen. Denn das völlige Sich-Einlassen auf die jeweiliegen Einzelziele bedeutet Zerstreuung, Hinordnung auf den jeweiligen Augenblick, der keine Dauer hat. Die Einübung des Zusammenwirkens aller Vermögen miteinander aber geschieht mit Blick auf die beständigen, immer gleichen Grundmöglichkeiten des Menschen. Durch sie also gewinnt der Mensch nicht nur Einheit, sondern mit ihr zusammen zugleich Beständigkeit und Dauer. Dies erreicht der Mensch, wenn er nicht willkürlich und ad hoc seine Unterscheidungen trifft, sondern sich nach den allgemeinen ideellen Inhalten richtet, an denen alles Unterscheiden sich orientieren muss.

Deshalb sagt Platon im "Phaidros":

> Denn der Mensch muss das den Ideen gemäß Gesagte verstehen, das aus vielen Wahrnehmungen hervorgeht und durch das Denken zu einem zusammen gefasst ist. Und dieses ist Erinnerung an jenes, was einst unsere Seele gesehen hat, als sie zusammen mit dem Gott unterwegs war und hinaussah über das, was wir jetzt für die Wirklichkeit halten, und hinaufblickte zu dem, was wirklich ganz und gar das bestimmt Seiende ist. Daher wird mit Recht nur die Seele des Philosophen befiedert: Denn sie ist immer mit der Erinnerung so viel wie möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindet und eben deshalb göttlich ist. Solche Erinnerungen also recht gebrauchend, ... kann ein Mensch allein wahrhaft vollkommen werden.[29]

[29] Phaidros, 249 b 8 ff. "Platon Werke" Bd.5, 85, Übersetzt von Friedrich Schleiermacher.

Die Weise zu leben und zu denken, die Platon hier beschreibt, ist die beste und höchste Form menschlichen Lebens. Wer sie zu erreichen in der Lage ist, dessen Seele kann sich von allem Sterblichen, an dem sie in ihrem irdischen Leben Anteil hatte, befreien, und kann ganz unsterblich werden. Dieses 'ganz Unsterblichwerden' meint für Platon, dass die Seeleallein in ihrer intelligiblen, immateriellen, noetischen Form weiterexistiert und nicht mehr in ein neues irdisch-materielles Leben zurückkehren muss.

Dieser Gedanke, dass eine Seele nicht nur in einem Körper lebt, sondern in der Lage ist, in immer wieder neue irdiche Leben sozusagen 'eingekörpert' zu werden, hat seine Begründung bei Platon darin, dass die noetische Seele des Menschen, über die wir ja schon gesprochen haben, für Platon ein unveränderlicher Grundbestand an ganz bestimmten menschlichen Möglichkeiten ist, die ein Mensch verwirklichen k a n n . Dieser Grundbestand ändert sich nicht, d.h. der stellt ein Arsenal von Möglichkeiten dar, das immer wieder neu realisiert werden kann.

Da diese noetische Seele der eigentlich aktive Teil im Menschen ist, vergleicht sie Plotin mit einem Leierspieler, den jeweiligen Körper, der von dieser Seele belebt wird, dagegen mit einer Leier, die der Spieler spielt, die er pflegt und hegt - und auch vernachlässigen kann -, die er aber, wenn sie zerstört ist, auch durch eine gänzlich neue Leier ersetzen kann.

Dieses Bild betont die Unabhängigkeit und Selbständigkeit, in der sich die noetische Seele gegenüber der jeweiligen irdischen Exisenz des ganzen Menschen befindet. Auch Platon betont diesen Aspekt des öfteren, ja er verweist darauf, dass auch im Verlauf eines einzelnen irdischen Lebens selbst sich der noetische Teil unserer Seele "wie ein Fremder einem Fremden gegenüber"[30] den übrigen Teilen der Seele, d.h. gegenüber den Leidenschaften, Begierden, Gefühlen usw. der Seele verhalte, da er ja befehlend, entgegentretend, ordnend usw. eingreifen könne.

Nicht jedem Menschen gelingt es, so zu leben, dass diese seine noetische Seele ganz die Leitung in seinem Leben übernimmt, in den meisten Fällen gelingt dies nur mehr oder weniger, in unglücklichen Fällen gar nicht. Deshalb ist die Unsterblichkeit für die meisten ein nur schwer zu erreichendes Ziel. Die Art und Weise aber, wie die Menschen sich in ihrem jeweiligen Leben diesem Ziel genähert haben, spielt nach Platon die ausschlaggebende Rolle für das nächste Leben, das die Menschen in einer neuen Existenzform leben müssen.

Es hängt daher nach Platon von der Art und dem Ausmaß, in dem diese ordnende und leitende noetische Seele die gesamte, mit dem Körper verflochtende Seele in ihren verschiedenen Aktivitäten des Wahrnehmens, Vorstellens, Fühlens usw. durchdringt und zu einer Einheit macht, ab, in welchem Ausmaß die Seele eines Menschen Teil gewinnt an dem, was wirklich beständig ist, d.h. an der Unsterblichkeit. Deshalb bereitet jeder Mensch in diesem seinem jetzigen Leben sein künftiges Leben schon mit vor. Denn es ist der Zustand der Seele, in dem sie sich am Ende eines Lebens befindet, der über das nächste Leben entscheidet.

Platon drückt dies im Schlussmythos des "Staats" so aus, dass er sagt, jeder Seele werden viele mögliche Lebensschicksale angeboten, und es liege an ihr, d.h. an dem, was sie als gut und schlecht zu unterscheiden in ihrem früheren Leben erlernt habe, welches Schicksal sie ergreife. Jemand, der nur seinen sinnlichen Begierden gelebt hat und nur in ihnen ein zu erstrebendes Gut erkennen kann, wird auch ein entsprechendes Leben wählen, das, dieser Zielsetzung gemäß, überhaupt nicht mehr das Leben eines Menschen, sondern nur noch das eines Tieres sein kann.

[30] s. Phaidon 94 c7 - e5; Pol. 441 b4 - c1.

Deshalb betont Platon, es sei nichts wichtiger für den Menschen, als sich um die richtige Unterscheidung zwischen gut und schlecht, zwischen dem, was zur Vollendung des Menschen als Menschen beiträgt und dem, was diesem guten Leben abträglich ist, zu bemühen.

> Hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, daß jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahinkommt, zu erfahren und herauszufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebesweise zu unterscheiden und aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen, ...
> Denn wir haben gesehen, dass für dieses Leben und für das Leben nach dem Tod dieses die beste Wahl ist. Und eisenfest an dieser Meinung festhaltend muss man in die Unterwelt gehen, um auch dort nicht geblendet zu werden ...
> Denn so wird der Mensch am glücklichsten.[31]

Wir waren in unserer Behandlung des Problems der Unsterblichkeit bei Platon davon ausgegangen, dass Unsterblichkeit nach Platon eine Aufgabe für den Menschen ist. Wie diese letzten Sätze Platons zeigen,[32] ist dies in einem doppelten Sinn zu verstehen: Einmal als Sorge für die weiteren Leben, die wir über dieses Leben, das wir gerade führen, hinaus noch leben müssen, und zum zweiten als Bemühung um die völlige Befreiung von jeder neuen Einkörperung.

Dass Platon zu dieser Auffassung nicht aus irgendwelchen irrationalen, mythisch spekulativen Annahmen gekommen ist, sondern seine Theorie auf eine kritisch überprüfbare, rationale Grundlage gestellt hat, deren Begründung auch einem modernen Denken durchaus noch nachvollziehbar ist, sollte diese Untersuchung wenigstens wahrscheinlich machen.

HITOTSUBASHI UNIVERSITY

[31] Pol. 618 b 8 - 619 b 1. "Platon Werke", Bd.4, 867.
[32] s. auch Phaidros 248 d; Phaidon 107 c.