



universität
wien

Masterarbeit

Titel der Masterarbeit

Die Einheit der Kardinaltugenden in Platons *Nomoi*

Verfasserin

Alexandra Kühn, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Kurt Walter Zeidler für die Betreuung dieser Arbeit und für die Einführung in seine Schlusslogische Letztbegründungstheorie.

Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi danke ich für die geistige Bereicherung, die das Kennenlernen der fernöstlichen Philosophie für mich dargestellt hat.

Bei Markus Lebmann, MSc BSc möchte ich mich für seine Geduld beim Korrekturlesen und unzählige Tassen Kräutertee bedanken.

Meiner gesamten Familie danke ich für die Unterstützung während meines Studiums.

Inhaltsverzeichnis

I Einleitung.....	6
II Hauptteil	7
1. Inhaltsanalyse der Abschnitte 963a – 968a	7
1.1 Die Suche nach dem Ziel der Gesetzgebung (963a – 963c)	8
1.2 Vorstellung der Methode (963c – 964a)	10
1.3 Die Ebenen der Moralität (964b – 965a)	12
1.4 Die kosmische Ordnung als Erkenntnisziel (965a – 968a).....	14
1.5 Zusammenfassung.....	18
2. Die Struktur der Einheit.....	19
2.1 Notwendigkeit der Begriffsverknüpfung	19
2.2 Exkurs: Die Funktion der mittleren Proportionalen in der pythagoreischen Mathematik	21
2.3 Drei Anwendungsfälle der musikalischen Proportion in Platons Werk	23
3. Synopsis I: die flächenhaft-statische Einheit.....	26
3.1 Das Gute: die Einheit der Kardinaltugenden	27
3.2 Inhaltliche Bedeutung der Relationen.....	28
4. Definitionsmethode I: die Vielheit der proportionalen Einheit	40
4.1 Das Schöne.....	41
4.2 Das Wahre.....	43
5. Synopsis II: die dynamische Einheit in der Zeit.....	46
5.1 Diskrepanz und Angleichung von Empfindung und Denken	47
5.2 Geometrische Überlegungen.....	50
5.3 Charakterbildung.....	56
5.3.1 Menschliche und göttliche Vernunft.....	58
5.3.2 Angleichung an Gott	62
5.3.3 Exkurs: Frömmigkeit	65
5.3.4 Wiederholt richtiges Handeln	71
5.3.5 Exkurs: Vernunft Herrschaft im Staat	73
6. Definitionsmethode II und abschließende Synopsis.....	78
III Schlusszusammenfassung	87
IV Literaturverzeichnis	91
V Anhang: Abstract und Lebenslauf	93

I Einleitung

Obwohl das Tugendwissen in den *Nomoi* als eine der wichtigsten Kompetenzen hochrangiger Beamter eingeführt wird, weil es der Legislative die Richtung vorgeben soll, lässt das Werk eine der Bedeutung der Thematik angemessene Erläuterung vermissen. In der einzigen Passage, in der Einheit und Vielheit der Tugenden zum Gesprächsthema gemacht werden, im Abschnitt 963-968, begnügt sich Platon mit Hinweisen auf das anzuwendende Begründungsverfahren, beugt Irrtümern vor, indem er beachtenswerte Aspekte aufzählt, reichert diese um eine Synthesis der Wissenschaften an und wechselt anschließend das Thema. Weil ich diese Situation als unbefriedigend empfinde, möchte ich in der vorliegenden Arbeit Platons Andeutungen aufgreifen und versuchen, eine Hypothese über die Relationen der Tugenden zu bilden. Falls dies gelingt, erhoffe ich mir, zum besseren Verständnis des Dialogs beitragen zu können.

Obwohl das Interesse der Platonforschung an den *Nomoi* seit den 90er Jahren zugenommen hat, gilt das Werk immer noch als vergleichsweise wenig beachtet, weshalb auch die Frage nach der Einheit der Tugend kaum thematisiert wird. Wenn sie dennoch angesprochen wird, erfolgt die Untersuchung mit den Methoden der Philologie und der sprachanalytischen Philosophie, aber nicht, wie es Platon angedeutet hat, mit Hilfe der Dialektik. So hat sich in der Forschung die Ansicht etabliert, dass bestenfalls eine schwache Einheit der Tugenden behauptet werden könne. Als Vertreter seien exemplarisch Christopher Bobonich genannt, der die Reziprozität der Tugenden als Kriterium ihrer Einheit betrachtet und deren Fragwürdigkeit konstatiert sowie Matthias Frenzel, der eine Feldtheorie der Tugenden entwickelt, um ihrer Vielfalt gerecht zu werden, dadurch aber Abstriche bei den Möglichkeiten der Vereinheitlichung machen muss.¹ Es ist mein Anliegen, durch eine andere Herangehensweise, nämlich durch die Berücksichtigung des Einflusses, den die pythagoreische Mathematik auf das Denken Platons ausgeübt hat, den Spielraum für eine starke Einheit auszuloten. Textgrundlage dieser Arbeit sind in erster Linie die *Nomoi* und ihr Anhang, die *Epinomis*; zur Unterstützung der Argumentation ziehe ich bei Bedarf weitere Platon-Dialoge heran.

Weil die Passage 963-968 aus dem 12. Buch der *Nomoi* von zentraler Bedeutung für die Begründung der Einheit und Vielheit der Tugenden ist, werde ich mit einer Inhaltsanalyse beginnen, um darauf aufbauend eine Hypothese über die formalen Anforderungen an die

¹ Vgl. Bobonich, Christopher: *Plato's Utopia recast*. Oxford: Clarendon Press 2002 und Frenzel, Matthias: *Die Moralphilosophie von Platons Nomoi*. Universität Hamburg: Diss. 2000.

Struktur der Tugendeinheit zu entwickeln. Die anschließenden Kapitel dienen der Darstellung der Tugenden, wobei ich von der methodischen Vorgabe Platons, Synopsen und Definitionsmethoden anzuwenden, Gebrauch mache. Dabei wird sich zeigen, dass der Relationszusammenhang der Tugenden nach dem Vorbild des platonischen Kosmos strukturiert ist.

II Hauptteil

In den *Nomoi* entwirft Platon die Gesetzesgrundlage eines fiktiven Staates, der leichter zu realisieren sein soll als Kallipolis, das aus dem Dialog *Politeia* bekannte Gemeinwesen, weil auf die psychologischen Voraussetzungen der Bürger stärker Rücksicht genommen wird. Dies hat unter anderem zur Konsequenz, dass die Anforderungen zur Erlangung von Tugend dahin gehend gesenkt werden, dass auf Einsicht als notwendiges Kriterium verzichtet wird; stattdessen ist die richtige Meinung, wie sie sich aus der Kenntnis der Staatsgesetze ergibt, für die Mehrheit der Bürger ausreichend. Eine Ausnahme bilden die Mitglieder der sogenannten Nächtlichen Versammlung, die als Berater der Gesetzgeber dazu beitragen, den Staat vor Verfallserscheinungen zu schützen, indem sie situationsabhängige Anpassungen der Gesetze vorschlagen. Die Tätigkeit der Nächtlichen Versammlung wird als Übertragung der vernünftigen kosmischen Ordnung auf die soziale Ebene verstanden und kann in dem Maß als gelungen bezeichnet werden, in dem Eintracht, Moralität und Glück der Bürger im Staat realisiert sind. Die erfolgreiche Übertragung setzt die genaue und begründete Kenntnis des Kosmos als eines vollkommen vernünftigen Wesens voraus, das anderen verständigen Entitäten – Staaten oder Individuen – Orientierung bieten kann, weshalb sich die Mitglieder der Nächtlichen Versammlung einer gründlicheren Ausbildung unterziehen müssen, als es sonst vorgesehen ist. Als Bestandteil der Ausbildungsziele wird die Kenntnis der Einheit und Vielheit der Tugenden im Abschnitt 963a-968a des zwölften Buchs der *Nomoi* angesprochen, weshalb ich ausgehend von einer Textinterpretation erste Schlussfolgerungen über die Tugendeinheit ziehen werde.

1. Inhaltsanalyse der Abschnitte 963a – 968a

Der fiktive Staat „Magnesia“ ist eingerichtet, aber es wurde noch nicht geklärt, auf welche Weise der langfristige Bestand garantiert werden kann. Dass der richtigen Auswahl des

Staatsziels eine Schlüsselrolle zukommt und dass in diesem Kontext auch die Tugenden zu beachten sind, ist Gesprächsthema zwischen dem Athener, Kleinias und Megillos.

1.1 Die Suche nach dem Ziel der Gesetzgebung (963a – 963c)

Nachdem der Athener ausgeführt hat, dass der desolate Zustand vieler Staaten auf den häufigen Fehler, miteinander konkurrierende Ziele in der Verfassung zu verankern, zurückzuführen ist bzw. dass dort, wo die gesamte Gesetzgebung auf ein einziges Ziel hinausläuft, dieses oft falsch gewählt ist, möchte er von Kleinias wissen, welches denn das einzig richtige Staatsziel sei. In seiner Antwort rekapituliert Kleinias frühere Übereinkünfte:²

Wir also haben doch wohl, mein Freund, gleich von Beginn an unseren Standpunkt richtig gewählt. Nicht wahr? Denn unsere Behauptung ging dahin, die ganze Gesetzgebung müsse auf ein einziges Ziel gerichtet sein, und wir waren darin einig, daß als solches mit Recht die Tugend bezeichnet werde.³

Kleinias ergänzt, dass die Tugend aus vier Komponenten bestehe, von denen die Vernunft (Nous) die wichtigste sei, weil sich die drei übrigen und auch „alles andere“⁴ an ihr orientieren würden.

An dieser Stelle übernimmt der Athener die Gesprächsführung und fragt seine Dialogpartner, woran sich die politische Vernunft ihrerseits orientiere; denn dass sie ein Ziel anvisiere, sei aus Analogiegründen erwiesen: Ebenso wie Steuermänner, Ärzte und Feldherrn den Zweck ihres Handelns angeben können, müssten dies auch Politiker tun. Als Kleinias keine Antwort geben kann, möchte der Athener wissen, ob er wenigstens bereit sei, das Zugeständnis zu machen, „daß man keine Mühe sparen darf diese Einheit sowohl selbst zu erkennen wie auch die Vielheit, in der sie enthalten ist.“⁵ Da Kleinias nicht weiß, wovon der Athener redet, bittet er ihn um eine Erläuterung, worauf er sich denn mit dem Terminus der „Vielheit“ beziehe: „Kleinias: In was für einer Vielheit zum Beispiel?

Athener: In folgender zum Beispiel: Wir behaupteten doch, es gebe vier Arten von Tugend. Wenn es ihrer also vier sind, so muß doch offenbar jede von ihnen eine sein.“⁶

² Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 630e-631d.

³ Ebd., 962e- 963a.

⁴ Ebd., 963a.

⁵ Ebd., 963c.

⁶ Vgl. ebd., 963c.

Vergleicht man den Abschnitt 963a mit der dazugehörigen Referenzstelle (630e – 631d, Buch I), so wird ein Unterschied im Verhältnis von Vernunft und Tugenden erkennbar: Während Kleinias die Vernunft unter die Tugenden einreihet, positioniert sie der Athener außerhalb; im zwölften Buch richten sich die drei übrigen Tugenden nach der Vernunft, im ersten Buch ist sie Anführerin der gesamten Tugend.⁷ Es ist nicht wahrscheinlich, dass Platon im Kontext des zwölften Buchs die Vernunft als Tugend verstanden wissen möchte, denn bei der Aufzählung der Tugenden durch den Athener im Abschnitt 964b wird der *Nous* nicht berücksichtigt. Es stellt sich die Frage, warum der *Nous* in einem Gespräch, das sich um das *eine* Ziel der Gesetzgebung dreht, die Tugenden als das gesuchte Ziel ausmacht und anschließend deren Einheit thematisiert, überhaupt Erwähnung findet.

Davon ausgehend, dass Kleinias auf der richtigen Spur ist, als er eine engere Verbindung zwischen Vernunft und Tugenden behauptet, liegt die Vermutung nahe, dass die Einheit der Tugenden mit dem Problem in Verbindung steht, wie es möglich sei, vernunftlose Tugenden zur Einsicht zu bringen. Die Frage des Atheners nach dem Ziel des politischen *Nous* – im Unterschied zum ärztlichen, nautischen usw. – weist darauf hin, dass dies nicht einfach durch das Austauschen einer beliebigen Tugend durch die Vernunft bewerkstelligt werden könne; denn wäre der *Nous* eine Tugend, stünde die Frage im Raum, warum Fachleute, die nicht ausdrücklich als moralisch gekennzeichnet sind, darüber verfügen sollten. Aber anstatt eine Alternative zur Vernunft-Tugend-Relation als einem Verhältnis von Teil und Ganzem anzubieten, wird Kleinias unter Verwendung von Beispielen über die aktive Natur des *Nous* belehrt – der *Nous* blickt auf ein Ziel –, wodurch sich erstmals die Möglichkeit einer Kausalbeziehung zwischen Vernunft und Tugend andeutet. Aus den angeführten Beispielen lässt sich überdies auf die Indirektheit dieser Beziehung schließen: Weil von einem Arzt oder Feldherrn die Kenntnis der Anzeichen der Gesundheit bzw. der „Bedingungen des Sieges“⁸ als Voraussetzung zu deren Verwirklichung gefordert werden, muss entsprechendes auch für einsichtige Politiker gelten. Der Athener bezeichnet die spezielle Kenntnis des Politikers, ohne die – so darf ergänzt werden – die Gesamtheit der Tugend im Staat nicht hergestellt werden kann, als das Eine, auf das die staatsmännische Vernunft blicken müsse, verrät aber vorerst nicht, worum es sich dabei handeln könnte, sondern benennt zu allem Überfluss die Einheit und Vielheit der Tugend als eine seiner Manifestationsweisen. Das heißt, im

⁷ Vgl. Platon: „*Nomoi*“, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2009, 631d: „Dringend muß er [der Gesetzgeber, A.K.] hierauf einschärfen, daß die übrigen Vorschriften für die Bürger darauf und unter diesem das Menschliche auf das Göttliche, das Göttliche **insgesamt** [Hervorhebung A.K.] aber auf die leitende Vernunft sich beziehe.“

⁸ Platon: „*Gesetze*“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 962a.

Gegensatz zum Arzt, der mit der Gesundheit vertraut sein muss, um Patienten zu heilen, muss der verständige Politiker nicht die Tugend, sondern etwas, das an der Tugend exemplifizierbar ist, kennen, um davon ausgehend die Sittlichkeit der Bürger zu fördern. Weil der Athener behauptet, dass die Tugend als Einheit und Vielheit strukturiert und außerdem eine Erscheinungsform des Einen sei, lässt sich über dieses Eine vorerst nur sagen, dass es in analoger Weise aufgebaut sein muss.

1.2 Vorstellung der Methode (963c – 964a)

Der Athener unterbricht die Suche nach dem Einen zugunsten eines methodischen Exkurses, denn bisher ist unklar, welches die notwendigen Kriterien zur Begründung von Einheit und Vielheit sind. Dabei dient ihm die Tugend als Beispiel: So informiert er darüber, dass Tapferkeit, Weisheit (Phronesis), Besonnenheit und Gerechtigkeit eine Einheit bilden, da sie alle der Gattung „Tugend“ angehören. Diese Gattung wird in zwei Paare unterteilt: Tapferkeit und Weisheit einerseits, Gerechtigkeit und Besonnenheit andererseits. Anschließend meint der Athener:

Worin sich nun die Glieder des erstgenannten Tugendpaares (d. i. Tapferkeit und Einsicht) voneinander unterscheiden und demgemäß zwei besondere Namen erhalten haben, und in gleicher Weise die Glieder des anderen Paares, das ist nicht schwer anzugeben. Inwiefern wir aber beide Glieder als Einheit bezeichneten, nämlich als Tugend und ebenso bei dem anderen Paare, damit hat es schon mehr auf sich.⁹

Von Kleinias gefragt, gibt der Athener an, dass der Unterschied zwischen Tapferkeit und Weisheit darin bestehe, dass sich erstere auf die Furcht beziehe, als Naturanlage auftrete und nicht auf Verständigkeit (Logos) angewiesen sei, während Weisheit der Verständigkeit bedürfe. Daraufhin fordert er Kleinias zur Mithilfe auf, indem er sagt:

Inwiefern sie also von einander verschieden und zweierlei sind, darüber bist du durch mich aufgeklärt worden. Inwiefern sie aber ein und dasselbe sind, darüber mußt du mir nun Auskunft geben. Betrachte es denn als deine Aufgabe zu zeigen, wie sie, als eine Vierheit, gleichwohl eine Einheit sind und wenn du den Erweis ihrer Einheit gegeben hast, dann laß mich hinwiederum dir zeigen, inwiefern sie vier sind.¹⁰

⁹ Ebd., 963d.

¹⁰ Ebd., 964a.

Wenn die Einheit und Vielheit der Tugend erwiesen ist, soll geprüft werden, ob die Kenntnis des Namens („Tugend“) ausreicht, um von Wissen sprechen zu können oder ob nicht auch die dazugehörige Definition eine zusätzliche Bedingung ist.

Die Erläuterungen des Atheners laufen darauf hinaus, dass die Kenntnis des Namens und der Definition notwendige Kriterien für die Begründung von Einheit und Vielheit sind: Im Namen, das heißt, im gemeinsamen Oberbegriff ist die Einheit („Tugend“) erfasst, während die Definition alle Komponenten aufzählt („Tapferkeit“ + „Besonnenheit“ + „Gerechtigkeit“ + „Weisheit“). Das Motiv eines zweistufigen Weges der Erkenntnis, der von der Vielheit zur Einheit und zurück verläuft, ist aus dem *Phaidros* bekannt: Sokrates beschreibt die erste Stufe – die Synopsis – als ein Verfahren, um „das vielfach Zerstreute durch Zusammenschau auf Eine Idee zu führen“¹¹; wenn diese erfasst ist, kann der korrelierende Begriff („Name“) in widerspruchsfreier Weise verwendet werden. Ergänzt wird die synoptische durch eine analytische Stufe, nämlich die Definitionsmethode: Sie ist die „Kunst, wieder nach Begriffen zu zerlegen, nach Gliedern, wie sie gewachsen sind, ohne daß man versucht, nach Art eines schlechten Koches irgendeinen Teil zu zerbrechen“¹². Bei der Definitionsmethode geht es darum, das in der Synopsis erfasste in seinen unterschiedlichen Erscheinungsformen darzustellen. Wie die Kombination beider Methoden aussehen kann, erläutert Sokrates im *Phaidros* am Beispiel der Liebe: In der Synopsis wird Liebe als ein Sammelbegriff für das „Unbesonnene der Seele“¹³ erkannt; die Definitionsmethode zeigt auf, dass sich Liebe auf zwei verschiedene Arten manifestiert, nämlich auf egoistische oder altruistische Weise, weshalb sie dementsprechend unterschiedlich beschrieben werden kann:

So schnitt die eine Rede den linken Teil ab, ließ nicht ab ihn weiter zu zerlegen, bis sie darin eine Liebe fand, die man die linkische benennen kann und die sie mit Recht schmähte, während die andere Rede uns auf die rechte Seite des Rausches führte und jene mit ihr gleichbenannte, aber göttliche Liebe fand und sie darstellte, die sie als Ursache der größten Güter für uns pries.¹⁴

Wer in der Lage ist, beide Schritte zu vollziehen, verfügt nicht nur über eine geeignete Bezeichnung für einen Sachverhalt, sondern ist auch in der Lage, ihn vollständig zu definieren, weil er / sie alle Erscheinungsweisen kennt.

¹¹ Platon: *Phaidros* oder *Vom Schönen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 265d.

¹² Ebd., 265e.

¹³ Ebd., 265e.

¹⁴ Ebd., 265e f.

Wie weit reichen die Parallelen zwischen *Phaidros* und *Nomoi*? Der Athener behauptet, dass die Kardinaltugenden insofern eine Einheit bilden, als sie der Gattung „Tugend“ angehören. Auch hier wird das Resultat der Synopsis präsentiert, ohne die dahinführenden Schritte zu begründen. Idealerweise sollte der Name mit dem ersten gemeinsamen Oberbegriff zusammenfallen; tut er dies nicht, besteht Anpassungsbedarf. Der Athener ist sich des hypothetischen und vorläufigen Charakters des Gattungsnamens bewusst, weshalb er ihn auch ändert, wie sich später zeigen wird. Daraus wird ersichtlich, dass die Synopsis, die zur Wahl eines Namens führt, keine wahre Erkenntnis beansprucht, sondern einen vorläufigen Ansatzpunkt liefern soll.

Ebenso fragwürdig wie die Auswahl des Oberbegriffs ist auch die Begründung der Vierheit der Kardinaltugenden: Wurden tatsächlich die wesentlichen Unterschiede ausfindig gemacht? Bei der Einteilung der Tugend in die Paare Tapferkeit und Weisheit bzw. Besonnenheit und Gerechtigkeit bleibt das zu vermutende charakteristische Unterscheidungsmerkmal ungenannt; die darauffolgende Zerlegung des ersten Tugendpaares bedient sich verschiedener Kriterien, indem einerseits die Beziehung zur Furcht, andererseits diejenige zur Vernunft geltend gemacht wird. Gibt es überhaupt eine in der Natur der Sache liegende Begründung, diese scheinbar völlig beziehungslosen Tugenden zusammenzuführen? Woran ist ersichtlich, dass dem Athener nichts entgangen ist oder dass es tatsächlich weniger Tugenden sind, als er behauptet?

Dass die Definitionsmethode Qualitätsdifferenzen auseinanderlegt, ist im *Phaidros* sehr gut erkennbar, wird aber auch in der *Nomoi*-Passage durch den Hinweis auf verständige und unvernünftige (angeborene) Tugenden angedeutet. Analog zur Synopsis ist die Durchführung der Definitionsmethode nur ein erster Versuch, so dass sich der Athener im folgenden Abschnitt dem Gegenstandsbereich der Erfahrung zuwendet, um die differenten Manifestationen der Tugend in den Blick zu bekommen.

1.3 Die Ebenen der Moralität (964b – 965a)

Welche Personengruppe soll in Magnesia in welcher Weise über Tugend verfügen? Der Athener benennt beispielhaft „die Ausleger, die Lehrer, die Gesetzgeber, die Beaufsichtiger der anderen“¹⁵ für all diejenigen, die durch ihre Tätigkeit in der öffentlichen Verwaltung eine Erziehungsfunktion ausüben. Weil diese Personen den Stadtstaat vor Sittenverfall schützen

¹⁵ Platon: "Gesetze", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 964b.

sollen, müssen sie „über das eigentliche Wesen des Lasters und der Tugend“¹⁶ genauer Bescheid wissen als die breite Masse, weshalb sie eine spezielle Ausbildung durchlaufen sollen, deren Ziel es ist, das praktische Tugendwissen theoretisch zu fundieren, um es anschließend kommunizieren zu können. Sind die „Erziehungsberechtigten“ mit diesem höheren Wissen ausgestattet, steigt das im Staat vorhandene Ausmaß an Einsicht, weshalb der Athener metaphorisch von der Angleichung an Kopf (Denken) und Sinneswahrnehmungen eines verständigen Menschen spricht und damit eine scheinbar neue Zielsetzung ins Gespräch bringt.¹⁷

Dadurch, dass der Athener die unterschiedlichen Niveaus der Tugend in Magnesia – das praktische Tugendwissen der breiten Masse einerseits sowie die theoretischen und praktischen Kenntnisse der Wächter andererseits – anspricht, wird ersichtlich, dass sich die Vielheit der Tugend nicht auf die Kardinaltugenden beschränkt, sondern auch Ebenenunterschiede berücksichtigt, die durch verschiedene Grade an Einsicht zustande kommen.¹⁸ Dieser Zweiteilung der Bevölkerung entspricht die Einteilung der Gesetzestexte des Atheners in Proömien und eigentliches Gesetz: Insofern das Gesetz für beide Personengruppen gilt, wird erkenntlich, dass keine Alternative zum richtigen Handeln vorgesehen ist. Fakultativ ist hingegen die Kenntnis der Proömien, die ein Entgegenkommen an Bürger darstellen, die einen Einblick in die Absichten des Gesetzgebers gewinnen wollen. In Magnesia tritt zur Tugend als dem Tun des Richtigen die Erkenntnis des Wahren, die mit der Fähigkeit, die richtige Erklärung abgeben zu können, gekoppelt ist.

Allerdings gibt sich der Athener nicht mit einer Zweiteilung der Bevölkerung in Einsichtige, die aufgrund ihres Wissens die Herrschaft im Staat beanspruchen dürfen und in unverständige Beherrschte zufrieden: Das vierte Buch zeigt auf, dass dies eine wenig zufriedenstellende Lösung wäre, weil bestehende Ungleichheiten langfristig weiterexistieren würden, so dass innerstaatliche Unzufriedenheit und Aufstände die Folge wären. Aus diesem Grund schlägt der Athener vor, dass sich alle Bürger als Diener der Gesetze verstehen sollten und dass die individuelle Beteiligung an der Verwaltung vom Grad der Gesetzestreue abhängig zu machen ist: Wer die Gesetze stärker beachtet, solle mehr Macht und Verantwortung übernehmen.¹⁹ Weil die staatlichen Ämter mit zusätzlichen Ehren verbunden sind, besteht eine hohe Motivation, nach gesellschaftlichem Aufstieg zu streben, wovon das Allgemeinwohl

¹⁶ Ebd., 964c.

¹⁷ Vgl. ebd., 964d.

¹⁸ Dies stellt eine Parallele zum *Phaidros* dar, wo zwischen egoistischer (unverständiger) und altruistischer (vernünftiger) Liebe unterschieden wird.

¹⁹ Vgl. ebd., 715a-d.

profitiert. Aus diesen Ausführungen kann geschlossen werden, dass die Idee eines verständig regierten Staates die Abgabe von Macht und Einsicht – im Sinn der Förderung – impliziert, weil andernfalls der Bestand des Gemeinwesens gefährdet wäre. Würden die Regierenden dagegen den sozialen Aufstieg verhindern, erweise sich ihre Verständigkeit als Einbildung, da sie die Unzufriedenheit der Bürger entweder nicht vorhersehen könnten oder, falls doch, ausblendeten.

Die Durchlässigkeit der Gesellschaft nach oben und unten ist auf die Erkenntnis zurückzuführen, dass Eintracht, Allgemeinwohl bzw. bestmögliche Verfasstheit des Staates kein einmal erreichbares und zu verewigendes Ziel ist, sondern immer wieder von neuem hergestellt werden muss. Die Metapher von der Angleichung des Staates an Wahrnehmung und Denken eines „verständigen Menschen“²⁰ dient dem Athener einerseits dazu, die Dynamik der Tugend zu illustrieren, andererseits bringt sie mit der Wahrnehmung eine weitere Ebene ins Spiel, die zwischen Rumpf (den unverständigen Beherrschten, deren Ziel es ist, im Sinn der Gesetze zu handeln) und Kopf (die zur Erkenntnis der Wahrheit aufgeforderten Herrscher) vermitteln soll. Das heißt, die potentielle Spannung zwischen Regierenden und Regierten wird durch die Einführung einer mittleren Verwaltungsebene aufgehoben, deren Repräsentanten Lehrer, Ausleger usw. sind. Für die Synopsis der Tugend bedeutet dies, dass sie sich beim Individuum im richtigen Handeln (Rumpf), Empfinden (Sinnesorgane) und Denken (Kopf) zeigt, während die staatliche Bestform durch die Zusammenarbeit dreier Hierarchieebenen erzielt wird.

1.4 Die kosmische Ordnung als Erkenntnisziel (965a – 968a)

Aufgrund der häufigen Themenwechsel habe ich mich entschlossen, den Inhalt der oben genannten Stelle nicht im Block zusammenzufassen, sondern zwischen Darstellung und Kommentar abzuwechseln.

Nachdem geklärt ist, dass der Erhalt der Tugend mit der Vermehrung der Einsicht zusammenhängt, knüpft der Athener wieder an seine Erläuterungen zum methodischen Vorgehen bzw. dessen synoptischen Teil an, weil die Mängel der ursprünglichen Synopsis offensichtlich geworden sind: „Demnach müssen wir zu einer genaueren Unterweisung als die

²⁰ Ebd., 964d.

vorerwähnte schreiten“²¹, meint der Athener und fügt hinzu, dass die Synopsis zwar grundsätzlich in der Lage sei, die geforderte Genauigkeit zu gewährleisten, sie müsse aber korrekt durchgeführt werden. Unter korrekter Durchführung ist die „Fähigkeit den Blick von dem Vielen und Ungleichen auf den zusammenfassenden einen Begriff zu wenden“²², zu verstehen. Für das Beispiel der Tugend bedeutet dies, angeben zu können, was das Eine sei, das Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit zur Tugend mache und ob seine Struktur die eines unteilbaren Einen, eines Ganzen, einer Kombination von beidem oder ganz anders beschaffen sei. Erst wenn dies der Fall ist, kann in begründeter Weise mitgeteilt werden, ob die Tugend Eines, Vieles oder eine Vierheit ist.

Die Formulierung, dass der „zusammenfassende eine Begriff“²³ nicht nur Vieles (Gleichartiges), sondern auch Ungleiches (Ungleichartiges) enthalte, bestätigt die Annahme von der Notwendigkeit, unterschiedliche Ebenen der Tugend zu integrieren. Weil der „verständige Mensch“²⁴ als Vorbild des Staatsziels betrachtet werden kann, darf auf eine Strukturanalogie geschlossen werden. Der Versuch, die Kardinaltugenden in die Struktur des verständigen Menschen einzubetten, illustriert ihre Vielheit und Einheit: Als Möglichkeiten des richtigen Handelns bilden die Kardinaltugenden eine Einheit; das heißt, es wird ein neuer Oberbegriff nötig, der diese Funktion zum Ausdruck bringt. Insofern die Kardinaltugenden neben bestmöglicher Wahrnehmung und entsprechendem Denken die Einheit des verständigen Menschen konstituieren, gehören sie einer Vielheit an. Es bleibt aber offen, weshalb sie eine Vierheit bilden sollten.

Nichtsdestotrotz schreitet der Athener zur Betrachtung der anspruchsvolleren Ausbildungsziele voran, denn das zu erwerbende methodische Wissen soll nicht nur auf die von nun an als „das Gute“²⁵ bezeichneten Kardinaltugenden angewendet werden, sondern auch zur näheren Bestimmung des Schönen und dessen Einheit mit dem Guten dienen. So stellt der Athener die rhetorische Frage: „Haben unsere Wächter bloß zu erkennen, daß jedes derselben vieles, oder auch, wie und inwiefern es *eines* ist?“²⁶ Dass mit der Erkenntnis des

²¹ Platon: „Nomoi“, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2009, 965b.

²² Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 965d.

²³ Ebd., 965d.

²⁴ Ebd., 964d.

²⁵ Ebd., 966a.

²⁶ Platon: „Nomoi“, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 4. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2009, 966a.

Schönen die Hierarchie wissenswerter „Gegenstände“ nicht abgeschlossen ist, macht der Athener durch einen Wink mit dem Zaunpfahl begreiflich:

Wie ferner? Gilt uns nicht dieselbe Rede für alle bedeutenden Gegenstände, daß diejenigen, die wahrhaft Wächter der Gesetze werden sollen, wahrhaft von ihnen die Wahrheit wissen und instande sein müssen, in Worten auszulegen und mit der Tat nachzufolgen, indem sie das, was in löblicher Weise geschieht oder nicht, der Natur gemäß unterscheiden?²⁷

Innerhalb der Wächter wird eine Unterscheidung zwischen denjenigen getroffen, die sich mit dem Guten und Schönen auskennen, während die „wahrhaften Wächter“ bezüglich der Gesetze „wahrhaft [...] die Wahrheit wissen“.²⁸ Das heißt, das Wahre tritt als neuer Wissensgegenstand in Erscheinung. Die Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Wahren macht der Athener aber sofort wieder rückgängig, denn er führt das Wissen um die Existenz von Göttern als Beispiel für das Schöne – nicht für das Wahre – an, obwohl es ausschließlich von der staatlichen Elite (den Gesetzeswächtern und den Inhabern des Tugendpreises) gefordert wird. Diejenigen, in deren Zuständigkeit das Schöne eigentlich fällt – die Lehrer, Ausleger usw. – sollen zwar nach Gewissheit über die Existenz von Göttern streben, ihr Erwerb ist aber keine notwendige Qualifikation für die Beamtentätigkeit. Während die Hierarchie innerhalb der Wächter aufrecht erhalten bleibt, wird der Vorrang des Wahren vor dem Schönen wieder rückgängig gemacht, woraus möglicherweise geschlossen werden soll, dass die Einheit des Schönen und Wahren ein weiteres Beweisziel darstellt.

Um Gesetzeswächter und Tugendpreisinhaber (Euthynen) auf die richtige Bahn zu lenken, führt der Athener zwei Sachverhalte an, die zum begründeten Wissen über die Götter führen sollen:

- 1) den Vorrang der Seele vor dem Körper insofern sie unsterblich und Erstursache der Bewegung ist;
- 2) die „Regelmäßigkeit im Umlauf der Gestirne und alles anderen, worüber die Vernunft herrscht, die das All geordnet hat“.²⁹

Den regelmäßigen und als vernünftig identifizierten Umlauf der Gestirne hätten schon die Naturphilosophen erkannt, ihr Denkfehler sei aber gewesen – so der Athener – an das Primat des Körpers vor der Seele zu glauben, was sie zu der Überzeugung gebracht hätte, dass „eine

²⁷ Ebd., 966b.

²⁸ Vgl. ebd., 966b.

²⁹ Platon: "Gesetze", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 966e.

Masse von Steinen und Erde und vielen sonstigen seelenlosen Stoffen“³⁰ alle Vorgänge im Kosmos lenke, so dass sie sich zu Recht den Vorwurf der Asebie eingehandelt hätten. Würde man den Irrtum der Naturphilosophen bezüglich des Verhältnisses von Körper und Seele korrigieren, würde die Einsicht in die Vernünftigkeit des Weltalls nicht zu Gottlosigkeit, sondern deren Gegenteil führen.

Der Athener spricht sich gegen die Annahme aus, Materie könnte eine vernünftige Bewegung erzeugen; vielmehr müsse eine Seele deren Ursache sein. Daraus folgt, dass Vernunft einer Seele bedarf, um wirksam werden zu können; also ist Vernünftigkeit ein Merkmal der Seele. Weil die Bewegungen der Gestirne Ausdruck einer vollkommenen Vernunft sind, müssen sie von einer ebenso vollkommenen Seele verursacht werden, das heißt, von einem oder mehreren Göttern – je nachdem, ob die Himmelserscheinungen als Einheit oder Vielheit betrachtet werden.³¹ Gesetzeswächter und Euthynen sollen sich mit Hilfe eines kosmologischen Gottesbeweises Evidenz über die Existenz und Macht der Götter verschaffen. Um die sich aufdrängende Frage zu beantworten, ob dies in irgendeinem Zusammenhang mit der Suche nach dem Ziel der Gesetzgebung steht oder ob es sich um zusätzliches Wissen handle, sei daran erinnert, dass das Ziel der Gesetzgebung als Angleichung an Kopf und Sinne eines verständigen Menschen bezeichnet wurde.³² Weil ein verständiger Mensch als (defizitäres) Abbild eines vollkommen vernünftigen Lebewesens (des Kosmos) betrachtet werden kann, liegt die Vermutung nicht weit, dass der Athener mit dem gesuchten Staatsziel zum einen die möglichst genaue Annäherung des Staates an das kosmische Vorbild und zum anderen deren Voraussetzung – die theoretische Kenntnis des Kosmos – meint.

Der Athener fährt fort: Wer sich Gewissheit über die Existenz und Macht der Götter verschafft hat und überdies fähig sei, die Zusammenhänge zwischen Theologie, Wissenschaft und musischer Kunst zu begreifen, um sie dann in gesetzliche Bestimmungen zur moralischen Erziehung einfließen zu lassen, könne ein vielversprechender Herrscher werden; die übrigen Personen würden sich als Helfer eignen.

Neben Dialektik und Theologie sind Mathematik, Astronomie und Musik bei der Erforschung des Kosmos hilfreich;³³ die gewonnenen Erkenntnisse sollen in der als Erziehung von Individuum und Gesellschaft verstandenen Verwaltung des Staates umgesetzt werden.

³⁰ Ebd., 967c.

³¹ Vgl. ebd., 897f.

³² Ebd., 966a.

³³ Vgl. auch Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 991a-c.

1.5 Zusammenfassung

Die Passage 963a - 968a beginnt mit der scheinbar harmlosen Frage nach dem einzigen Ziel der Gesetzgebung, dessen Kenntnis eine notwendige Qualifikation für die staatliche Elite bildet. Wie sich herausstellt, entwindet sich dieses als Tugend bezeichnete Ziel immer wieder der Bestimmung, indem es unter verschiedenen Gesichtspunkten in Erscheinung tritt. Zuerst verdoppelt es sich, denn neben den Zweck der Gesetzgebung tritt das Ziel der staatsmännischen Vernunft. Der Vergleich mit Ärzten, Steuermännern und Feldherrn illustriert, dass sich diese beiden Zwecke wie Handlungs- und Erkenntnisziel zueinander verhalten, das heißt, die Erkenntnis des Richtigen aus ärztlicher, nautischer usw. Sicht ist neben dem entsprechenden Praxiswissen die Voraussetzung für das richtige Handeln. Anstatt jedoch die Suche nach dem einen Ziel der Gesetzgebung dadurch abzuschließen, dass es zur Einheit von Zweien erklärt wird, verkompliziert der Athener den Sachverhalt, indem er die Tugend zu einem Beispiel für das Erkenntnisziel herabstuft und sie in vier Teile – Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit und Besonnenheit – zerlegt, deren Einheit und Vielheit zuerst durch das Erfassen des gemeinsamen Namens („Tugend“) und dann durch die Aufzählung der Unterschiede in den Erscheinungsweisen bestimmt wird. Der Blick auf die Manifestationsformen der Tugend im fiktiven Staat zeigt jedoch, dass Synopsis und Definitionsmethode wiederholt werden müssen, weil sie bisher zu ungenau durchgeführt worden sind; denn erst wenn die Struktur des Erkenntnisziels bekannt ist, ist es möglich, den Kardinaltugenden die endgültige Position innerhalb dieses Gefüges zuzuweisen und damit auch die Begründung nachzureichen, ob es sich bei ihnen um eine Einheit, Vielheit oder Vierheit handelt. Allerdings verzichtet der Athener auf eine Strukturanalyse des Erkenntnisziels, sondern bestimmt stattdessen den neuen Oberbegriff der Kardinaltugenden, indem er sich eines Analogons bedient.³⁴ Auf diese Weise werden die Kardinaltugenden zum Guten, das zusammen mit dem Schönen und Wahren die Einheit der Tugend bildet und aufgrund des verwendeten Analogons als vernünftige und lebendige Ordnung zu bewerten ist. Weil der Kosmos dem Athener als Optimum eines verständigen und lebendigen Wesens gilt, entpuppt sich dieser letztendlich als Erkenntnisziel des Gesetzgebers. Für die Regenten von Magnesia bedeutet dies, dass sie vor die Aufgabe gestellt sind, den Staat immer wieder von neuem an die kosmische Ordnung anzugleichen, um seine dauerhafte Existenz sicherzustellen.

³⁴ Das Analogon ist der aus Rumpf, Sinnesorganen und Kopf bestehende „verständige Mensch“.

2. Die Struktur der Einheit

Die Textanalyse zeigt, dass die Tugend in den *Nomoi* drei Manifestationsformen besitzt: Während die kosmische Ordnung Vorbild und optimale Erscheinungsweise ist, gelten der „verständige Mensch“ und der vernünftig regierte Staat als deren Abbilder. Um diese Arbeit nicht zu umfangreich werden zu lassen, wird mein Versuch, das Tugendwissen der Gesetzeswächter und Euthynen zu rekonstruieren, auf die Darstellung des letztgenannten Abbilds weitgehend verzichten und sich stattdessen auf die individuelle Tugend konzentrieren. Den Hinweisen des Atheners entsprechend habe ich eine Beschreibungsweise gewählt, bei der Synopsis und Definitionsmethode jeweils zweimal zum Einsatz kommen. Den ersten synoptischen Schritt stellt die Begründung der Einheit der Kardinaltugenden unter der Bezeichnung des Guten dar, während die Anwendung der Definitionsmethode darin besteht, dieselbe Einheit auf den Ebenen des Schönen und Wahren auszumachen. Die zweite Synopsis erfasst mit der dynamischen Einheit der drei Ebenen in der Zeit das Erkenntnisziel; sein vierfaches Vorkommen ist Gegenstand der Definitionsmethode.

2.1 Notwendigkeit der Begriffsverknüpfung

Um die Einheit der Kardinaltugenden zu erfassen, ist die Suche nach einer Struktur notwendig, welche den diesbezüglichen platonischen Anforderungen genügt. Weil die Einheit mit Hilfe einer dialektischen Methode einsehbar sein soll, liegt die Vermutung nahe, dass sie durch Begriffsverknüpfung als eine Gesamtheit von Relationen organisierbar ist. Dass diese Möglichkeit der Einheitsbildung von Platon vorgesehen ist, lässt sich der Passage 253d des *Sophistes* entnehmen, wo vier Arten der Verbindung und Trennung von Ideen aufgezählt werden. Die dritte Art, nämlich die „<Idee> wiederum, die durch viele ganze <Ideen> hindurch in einer Einheit verknüpft ist“³⁵, wird von Meinhardt auf die innere Struktur einer Idee bezogen:

Wenn die Metapher des 'hindurch' Teilhabe bedeutet, dann ist hier von einer Idee die Rede, in der die verschiedenen konstitutiven Teilhabe-Relationen sich zu einer Einheit treffen. Es ist die fertig-konstituierte Idee, die keiner weiteren Teilhabe-Relation mehr bedarf. Sie ist eine Einheit der sie konstituierenden Relationen.³⁶

Wird diese Überlegung auf den Tugendbegriff übertragen, bedeutet dies, dass er nichts anderes ist als der Inbegriff der Relationen untergeordneter Einheiten. Abbildung 1

³⁵ Platon: *Der Sophist*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 253d.

³⁶ Platon: *Phaidros oder Vom Schönen*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, S. 232.

verdeutlicht die Komplexität des Tugendbegriffs, indem sie die Hierarchie seiner Komponenten darstellt, die sich aus der Textanalyse ergeben.

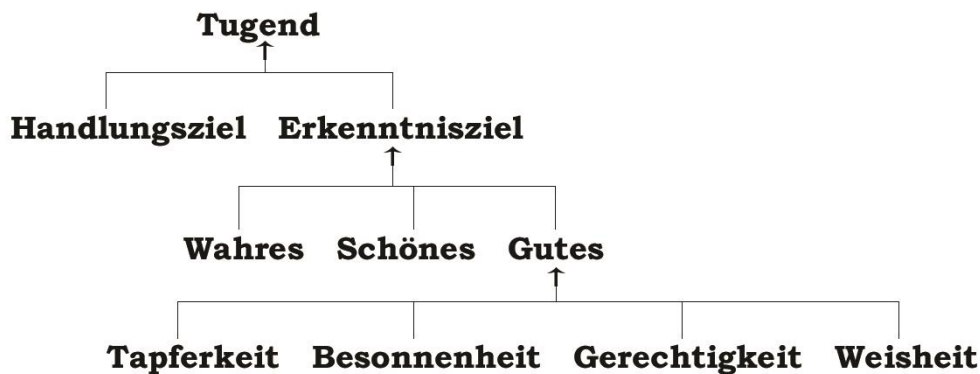


Abbildung 1. Hierarchische Darstellung der Tugendkomponenten.

Weil die Graphik nur einen ersten Überblick bieten soll, wurden nicht alle Ebenen bis ins Detail analysiert und ausschließlich eine Art von Relationen abgebildet: Die Pfeile bringen zum Ausdruck, dass untergeordnete Komponenten – zum Beispiel die Kardinaltugenden – gemeinsam in einem Bestandteil der nächsthöheren Ebene (hier: dem Guten) aufgehoben sind. Dieser Bestandteil existiert nicht unabhängig, er wird erst durch die Einheit seiner Komponenten konstituiert.

Aufgrund dieser Überlegungen kann die Frage nach der Struktur der Einheit dahingehend präzisiert werden, dass eine Möglichkeit gesucht ist, gleichrangige Begriffe so miteinander zu verbinden, dass ihr Oberbegriff emergiert. Eine entsprechende Lösung präsentiert Platon im *Timaios* im Zusammenhang mit der Konstruktion des Kosmos: „Das schönste aller Bänder aber ist dasjenige, welches die engste Vereinheitlichung des Bandes selbst mit den verbundenen Gegenständen herstellt. Dies aber am besten zu bewirken vermag ihrem Wesen nach die Proportion“³⁷. Mit der Erwähnung der Proportion verweist Platon auf das Gebiet der Geometrie; das heißt, er behauptet die Notwendigkeit einer Gegenstands- bzw. Begriffsverknüpfung nach geometrischem Vorbild, um die bestmögliche Verbindung herzustellen.

Damit die weiteren Schritte besser nachvollziehbar sind, erlaube ich mir einen Exkurs auf das Gebiet der pythagoreischen Mathematik, denn Platons Kenntnisse der Proportionsbildung sind pythagoreischen Ursprungs.

³⁷ Platon: "Timaios", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 31c.

2.2 Exkurs: Die Funktion der mittleren Proportionalen in der pythagoreischen Mathematik

Dem Geschichtsschreiber Iamblichos von Chalkis zufolge soll Pythagoras die Proportionslehre in Babylonien kennengelernt und unter seinen griechischen Schülern bekannt gemacht haben;³⁸ möglicherweise ist Platon in Sizilien bei Archytas von Tarent damit in Berührung gekommen. Auf jeden Fall lässt sich dem *Timaios*³⁹ und der *Epinomis*⁴⁰ entnehmen, dass Platon die in der Proportionslehre angewandten Verfahren zur Mittelwertbildung beherrschte.

Im Kontext dieser Arbeit ist die Proportionslehre insofern von Bedeutung, als sie die Kriterien liefert, um eine Kombination von Zahlen, Flächen oder Körpern als Einheit oder – mathematisch gesprochen – als Proportion bezeichnen zu dürfen. So bilden zwei Zahlen a und b – dies können auch Flächen- oder Körperzahlen sein – eine arithmetische, geometrische, harmonische oder musikalische Proportion, wenn sie über ganzzahlige Mittelwerte verfügen, die nach unterschiedlichen Verfahren berechnet worden sind.⁴¹ Während die drei erstgenannten Proportionen nur einen Mittelwert aufweisen, beansprucht die musikalische Proportion zwei – nämlich einen arithmetischen und einen harmonischen.

Die Mittelwerte lassen sich anhand folgender Formeln berechnen:⁴²

1) Arithmetisches Mittel $m = \frac{a + b}{2}$

2) Geometrisches Mittel $m = \sqrt{a * b}$

3) Harmonisches Mittel $m = \frac{2 * a * b}{a + b}$.

Es ist zu beachten, dass nur dann ein gültiger Mittelwert und die entsprechende Proportion vorliegen, wenn als Ergebnis eine ganze Zahl zurückgeliefert wird.

Für Platon ist die musikalische Proportion besonders interessant, weil sie die Möglichkeit bietet, unähnliche Zahlen „quasi-ähnlich“⁴³ zu machen. Unter unähnlichen Zahlen verstehen die Pythagoreer solche Werte, die über kein geometrisches Mittel verfügen. Zur Veranschaulichung sollen zwei Zahlenbeispiele betrachtet werden:

³⁸ Vgl. Hischer, Horst: „Viertausend Jahre Mittelwertbildung“, in: *mathematica didactica*, 25 (2), 2002, S. 3-4.

³⁹ Vgl. Platon: "Timaios", in: Apelt, Otto (Hg): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 36a.

⁴⁰ Platon: "Epinomis", in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 991a f.

⁴¹ Unter Flächenzahlen versteht man Zahlen, die den Inhalt einer Fläche angeben, während Körperzahlen das Volumen bezeichnen. (Vgl. Szabó, Árpád: „Ein Lob der alpythagoreischen Geometrie“, in: *Hermes*. Band 98 (4), 1970, S. 408.)

⁴² Vgl. Hischer, Horst: „Viertausend Jahre Mittelwertbildung“, in: *mathematica didactica*, 25 (2), 2002, S. 5-6.

⁴³ Vgl. Szabó, Árpád: „Ein Lob der alpythagoreischen Geometrie“, in: *Hermes*. Band 98 (4), 1970, S. 412.

1) Ähnliche Zahlen 2 und 8

Das Produkt von 2 und 8 ergibt 16, die Wurzel von 16 ist eine ganze Zahl. Infolgedessen sind 2 und 8 ähnliche Zahlen, deren geometrischer Mittelwert 4 ist.

Die Graphik illustriert, dass die Ähnlichkeit auf identischen Seitenverhältnissen der zweidimensional abgebildeten Zahlen beruht.

Flächenzahl 2



Flächenzahl 8

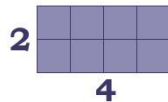


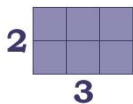
Abbildung 2. Zweidimensionale Darstellung der Zahlen 2 und 8

Weil die Seiten der beiden Rechtecke (1:2 und 2:4) in demselben Verhältnis - nämlich 1:2 - stehen, ist die Ähnlichkeit von 2 und 8 auch visuell erkennbar.

2) Unähnliche Zahlen 6 und 12

Weil die Wurzel des Produkts keine ganze Zahl bildet, existiert keine geometrische Proportionale. Aus diesem Grund sind 6 und 12 unähnliche Zahlen.

Flächenzahl 6



Flächenzahl 12

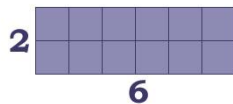


Abbildung 3. Zweidimensionale Darstellung der Zahlen 6 und 12

Da die Abbildung mit 2:3 und 2:6 ungleiche Seitenverhältnisse offenbart, bestätigt sie das rechnerische Ergebnis.

Weil die wenigsten Zahlen von sich aus ähnlich sind, hat sich für die Pythagoreer die Frage gestellt, ob es eine Möglichkeit gibt, auch unähnliche Zahlen zu einer Proportion zu verbinden. Die Lösung des Problems wurde „in einer verhältnismäßig *späteren* Epoche, aber doch noch *vor* Platon“⁴⁴ gefunden, wie Szabó schreibt und besteht im Nachweis zweier mittlerer Proportionalen, nämlich einer arithmetischen und einer harmonischen. Sind diese vorhanden, bilden alle vier Zahlen eine musikalische Proportion.

⁴⁴ Ebd., S. 411.

Euklid überliefert diese Entdeckung im 19. Lehrsatz des siebten Bandes der *Elemente*:

Stehen vier Zahlen in Proportion, dann muß das Produkt aus der ersten und vierten dem Produkt aus der zweiten und dritten gleich sein; und wenn das Produkt aus der ersten und vierten Zahl dem aus der zweiten und dritten gleich ist, dann müssen die vier Zahlen in Proportion stehen.⁴⁵

In verallgemeinerter Form kann Euklids Lehrsatz folgendermaßen ausgedrückt werden:

$$a * d = b * c$$

Unter Angabe der Quotienten gilt für vier Zahlen a, b, c, d, dass sie eine Proportion bilden, wenn sie diese Verhältnisse eingehen:

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d} \text{ und } \frac{a}{c} = \frac{b}{d}$$

2.3 Drei Anwendungsfälle der musikalischen Proportion in Platons Werk

Dass Platon das Verfahren zur Angleichung nichtähnlicher Zahlen bekannt war, beweist die *Epinomis*; Beispiele aus dem *Timaios* und dem *Sophistes* belegen, dass Platon diese Methode der Proportionsbildung auch für die Konstruktion von Körpern und Begriffen verwendet hat.

In der Passage 990d der *Epinomis* wird die Geometrie als diejenige Wissenschaft verherrlicht, die „durch die Kunst hervorleuchtet diejenigen Zahlen die sich von Natur unähnlich sind durch Beziehung auf Flächen ähnlich zu machen, eine Kunst, welche Jeder der sie zu begreifen im Stande ist nicht für eine menschliche Erfindung, sondern für ein göttliches Wunder erklären wird.“⁴⁶ Einige Sätze später findet sich ein Anwendungsbeispiel des „göttlichen Wunders“:

Sucht man nun in (entsprechender) Weise das Mittelglied zwischen 6 und 12, so kommt man auf das Anderthalbfache und (in etwas anderer Weise) auf das Vierdrittelfache, und jene Zahl, welche (in der ersteren Weise) gerade in der Mitte zwischen den beiden genannten liegt, hat den Menschen den Gebrauch des Einklangs und Gleichmaßes zuerteilt und sie an Rhythmos und Harmonie sich erfreuen gelehrt, indem sie dem seligen Reigen der Musen bestimmt ward.⁴⁷

Mit den beiden mittleren Proportionalen von 6 und 12 sind 9 (als arithmetisches Mittel und Anderthalbfaches von 6) und 8 (als harmonisches Mittel und Vierdrittelfaches von 6) gemeint. Weil das Produkt der ersten (6) und vierten (12) Zahl mit demjenigen der zweiten (8) und

⁴⁵ Ebd., S. 412.

⁴⁶ Platon: „*Epinomis*“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 990d.

⁴⁷ Ebd., 991a f.

dritten (9) identisch – nämlich 72 – ist, trifft der Lehrsatz von Euklid auf die Zahlenkombination zu.

Abbildung 4 verdeutlicht die identischen Seitenverhältnisse der vier Zahlen:

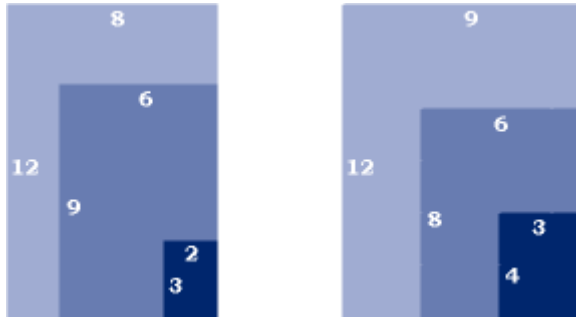


Abbildung 4. Seitenverhältnisse der Zahlen 6, 8, 9 und 12

Die linke Figur zeigt, dass sich 12 zu 8 wie 9 zu 6, nämlich wie 3 zu 2 verhält. Die rechte weist nach, dass 12 zu 9 und 8 zu 6 im Verhältnis von 4 zu 3 stehen.

Dass für Platon die Proportionsbildung nicht auf Flächenzahlen beschränkt, sondern auch auf räumliche Gebilde übertragbar ist, lässt sich dem *Timaios* entnehmen: Dort spielt die Proportionsbildung bei der Erschaffung des Kosmos durch den Demiurgen eine Rolle, denn die gegensätzlichen Elemente Feuer und Erde benötigen zwei Mittelglieder, um eine Verbindung eingehen zu können. *Timaios* beschreibt diesen Vorgang mit folgenden Worten:

So setzte der Gott Wasser und Luft in die Mitte zwischen Feuer und Erde und, indem er sie so weit wie möglich in Beziehung zueinander in demselben Verhältnis gestaltete, nämlich wie Feuer zu Luft, so Luft zu Wasser und wie Luft zu Wasser, so Wasser zu Erde, band er sie zusammen und schuf sich so einen sichtbaren und greifbaren Himmel. Und deshalb wurde aus diesen so beschaffenen Elementen, vier an der Zahl, der Körper des Kosmos durch eine Proportion in Einklang gebracht, erschaffen und gewann hieraus freundschaftlichen Zusammenhang, so dass er, mit sich selbst eins geworden, durch keinen anderen als den, der ihn zusammenfügte, aufgelöst werden kann.⁴⁸

Die Übertragbarkeit der Proportionsbildung auf geometrische Körper wird in der *Epinomis* mit dem Hinweis auf die Leistungen der Stereometrie ausdrücklich bestätigt.⁴⁹ Die *Epinomis* geht sogar so weit, dass sie alles Gute – also auch Ideen bzw. Begriffsverhältnisse – in mathematischen Beziehungen fundiert sieht. Erst das Wissen um diese Verhältnisse liefert die Berechtigung, von Erkenntnis sprechen zu können: Denn „das Gerechte, das Gute, das Schöne

⁴⁸ Platon: *Timaios. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2003, 35b f.

⁴⁹ Lacey, A. R.: „The Mathematical Passage in the *Epinomis*“, in: *Phronesis*. Band 1 (2), 1956, 86.

und Alles was dahin gehört, wird also Keiner ohne Kenntnis der Zahl sich richtig vorstellen und zergliedern und so bestimmen können daß er sich selbst und Andere überzeuge“⁵⁰, lässt Platon den Athener sagen. Der Gebrauch der Mathematik zur Untersuchung von Begriffsverhältnissen wird demnach von Platon ausdrücklich empfohlen.

Mit der Bestimmung der „hervorbringenden Kunst“ wird im *Sophistes* ein Beispiel für eine Begriffszergliederung nach geometrischem Vorbild präsentiert. Damit die einzelnen Schritte exakt nachvollzogen werden können, zitiere ich die ganze Passage:

Gast: Es gibt also zwei Arten der hervorbringenden Kunst, die menschliche und die göttliche.

Theätet: Richtig.

Gast: Nun schneide jede der beiden noch einmal in zwei Hälften.

Theätet: Wie soll ich das machen?

Gast: So als hättest du soeben die ganze hervorbringende Kunst der Breite nach durchgeschnitten und sollst es jetzt auch der Länge nach tun.

Theätet: Gut, sie sollen also zerschnitten sein.

Gast: Damit entstehen aus ihr insgesamt vier Teile, zwei aus dem Teil, den wir betreiben, der menschlichen Kunst, und zwei aus dem, der den Göttern zukommt, der göttlichen Kunst.

Theätet: Ja.

Gast: Entsprechend dieser zweiten Aufteilung ist jeweils eine Hälfte der ursprünglichen Teile eine Kunst, die die Sache selbst macht, die beiden anderen sollten wir vielleicht bilderschafter nennen. Auf diese Weise teilt sich die hervorbringende Kunst noch einmal in zwei Teile.⁵¹

Kunstobjekt	göttlich * die Sache selbst erschaffend (a)	menschlich * die Sache selbst erschaffend (b)
	göttlich * bilderschafter (c)	menschlich * bilderschafter (d)
Künstler		

Abbildung 5. Die Unterteilungen der hervorbringenden Kunst

Die auf diese Weise konstruierten Teile der hervorbringenden Kunst sind mit Flächenzahlen vergleichbar, da sie eine zweidimensionale Ausdehnung besitzen: alle vier Teile sind nach den Kriterien „Künstler“ und „Kunstobjekt“ kategorisierbar; die Merkmalszustände „göttlich /

⁵⁰ Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 978b.

⁵¹ Platon: *Der Sophist. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2005, 265e f.

menschlich“ bzw. „die Sache selbst erschaffend / bilderschaffend“ sind so auf die Komponenten verteilt, dass diese partiell identisch sind. Dadurch befinden sich die Arten der hervorbringenden Kunst in einer musikalischen Proportion, wobei (a) und (d) die äußeren Glieder bilden, während (b) und (c) die Funktion der mittleren Proportionalen übernehmen.

Mathematischer Beweis:

Werden in den Gleichungen $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ und $\frac{a}{c} = \frac{b}{d}$ die Variablen (a) bis (d) durch die dazugehörigen Eigenschaften ersetzt, entstehen folgende Verhältnisse:

$$\frac{\text{göttlich} * \text{die Sache selbst erschaffend}}{\text{menschlich} * \text{die Sache selbst erschaffend}} = \frac{\text{göttlich} * \text{Bilder schaffend}}{\text{menschlich} * \text{Bilder schaffend}}$$

und

$$\frac{\text{göttlich} * \text{die Sache selbst erschaffend}}{\text{göttlich} * \text{Bilder schaffend}} = \frac{\text{menschlich} * \text{die Sache selbst erschaffend}}{\text{menschlich} * \text{Bilder schaffend}}$$

Kürzt man die Brüche, wird die Korrektheit der Gleichungen sichtbar.

Ohne dass Platon ausdrücklich darauf hingewiesen hätte, befinden sich die Arten der hervorbringenden Kunst in einem Verhältnis, wie es laut *Timaios* und *Epinomis* für eine musikalische Proportion gefordert ist. Weil der Weg, den der Gast beschritten hat, als eine Analyse der Einheit im Begriff betrachtet werden kann, dürfte das umgekehrte Verfahren den Anforderungen an eine Synopsis genügen. Deswegen möchte ich im nächsten Kapitel aufzeigen, wie eine synoptische Einheit der Kardinaltugenden nach dem Vorbild einer musikalischen Proportion konstruierbar ist.

3. Synopsis I: die flächenhaft-statische Einheit

Zur Konstruktion einer musikalischen Proportion werden zwei Dimensionen benötigt, deren Unterteilungen Eigenschaften der Kardinaltugenden erfassen; die Suche danach ist Gegenstand des ersten Unterkapitels. Das zweite Unterkapitel expliziert die inhaltliche Bedeutung der kombinierten Dimensionen, um auf diese Weise Wesensmerkmale und Relationen der Kardinaltugenden möglichst genau zu bestimmen.

3.1 Das Gute: die Einheit der Kardinaltugenden

Es sei daran erinnert, dass Tapferkeit im Abschnitt 963e durch ihre Beziehung zur Furcht sowie ihr Vorkommen bei Kindern und Tieren charakterisiert wird; Weisheit setzt dagegen das Vorhandensein von Verständigkeit voraus. Sollen diese Hinweise hilfreich sein, muss es sich bei den erwähnten Eigenschaften um wesentliche Merkmale handeln. Weil zwischen beiden Tugenden alle Gemeinsamkeiten fehlen, scheinen sie sich als Endglieder einer noch zu bildenden Proportion zu eignen: Für die Aspekte der zweiten Dimension schlage ich bis auf weiteres „Angeborensein“ vs. „Erworbensein“ vor. Mit „Furcht“ ist jedoch nur ein Kandidat für die erste Dimension benannt, weshalb der gegenteilige Begriff zu ergänzen wäre.

Im *Philebos* wird „Furcht“ als dasjenige Gefühl beschrieben, das in Erwartung einer negativen Erfahrung auftritt; ihr Gegenteil wird als ein „mit der Hoffnung verbundenes Gefühl der Lust und Zuversicht“⁵² charakterisiert, das ich unter dem Begriff der „Zuversicht“ zusammenfassen und zur Ergänzung der ersten Dimension vorschlagen möchte.

Unter Verwendung dieser Merkmale können vier zweidimensionale Kombinationen konstruiert werden:

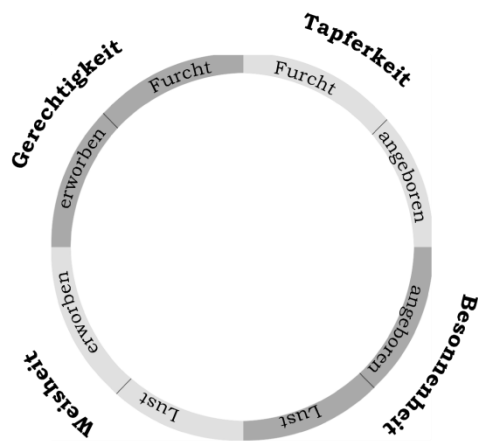
Gefühlsbezug	Zuversicht * erworben (a = Weisheit)	Zuversicht * angeboren (b = ?)
	Furcht * erworben (c = ?)	Furcht * angeboren (d = Tapferkeit)

Aneignung

Abbildung 6. Konstruktion der Kardinaltugenden.

Mit Furcht und Zuversicht werden zwei Gefühle thematisiert, weshalb die Bezeichnung „Gefühlsbezug“ zur Beschreibung der ersten Dimension gewählt wurde; zusammenfassender Begriff der zweiten Dimension ist „Aneignung“, da zwischen den Tugenden gemäß der Art ihres Erwerbs differenziert wird. Weil in der Aufgabenstellung des Atheners die zu kombinierenden Tugenden namentlich aufgezählt werden, sollten anstelle der Fragezeichen Besonnenheit und Gerechtigkeit einsetzbar sein. Für (b) schlage ich Besonnenheit vor, weil sie in den *Nomoi* als diejenige Tugend beschrieben wird, die sich angenehmen Empfindungen widersetzt. Dass (c) der Gerechtigkeit entspricht, soll später begründet werden.

⁵² Platon: "Philebos", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band IV. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 32b f.



Werden die Kardinaltugenden zu einer musikalischen Proportion verbunden, erfüllen sie aufgrund der Möglichkeit zur kreisförmigen Darstellung das Kriterium einer vernünftigen Anordnung, wie Abbildung 7 zeigt.

Abbildung 7. Kontinuum der Kardinaltugenden.

Die in der Synopsis angestrebte Tugendeinheit wird durch die Teilidentität ihrer Arten gewährleistet; würde man Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit um eine weitere Tugend ergänzen, ginge die Proportion verloren. Dasselbe würde bei der Streichung einer beliebigen Tugend passieren, so dass die vier Kardinaltugenden in der erläuterten Art und Weise aufeinander angewiesen sind, wenn sie vereint werden sollen.

3.2 Inhaltliche Bedeutung der Relationen

Nachdem die einheitskonstitutiven Elemente der Kardinaltugenden erfasst sind, soll in diesem Kapitel ihre inhaltliche Bedeutung im Kontext der *Nomoi* herausgearbeitet und anhand von Beispielen veranschaulicht werden.

Bedeutung des Bezugs zu Furcht und Zuversicht

Das erste Buch der *Nomoi* enthält mit dem Marionettengleichnis ein Seelenmodell, welches das Zustandekommen von moralischem Verhalten erklärt, an dieser Stelle aber primär von Interesse ist, um die Bedeutung der Elemente Furcht und Zuversicht zu erhellen: Der Athener vergleicht die menschliche Seele mit einer an verschiedenen Drähten hängenden und von den Göttern erschaffenen Marionette, die aber – im Unterschied zu einer gewöhnlichen Marionette – nicht von externen Kräften, sondern von ihren eigenen Drähten hin- und hergezogen wird. Ein weicher goldener Draht, der die „vernünftige Überlegung“⁵³ repräsentiert und vier harte eiserne, welche der Vernunft entbehren und Lust, Schmerz,

⁵³ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 645a.

Zuversicht und Furcht genannt werden, bilden ein „Durcheinander von Drähten oder Schnüren [...], die an uns herumziehen und als einander entgegenwirkend uns zu entgegengesetzten Handlungen drängen, worauf denn der Gegensatz von Tugend und Laster beruht.“⁵⁴

Wie man sieht, werden zwei von vier Bestandteilen der Einzeltugenden im Marionettengleichnis aufgeführt, denn Furcht und Zuversicht gehören zu den harten, eisernen – das heißt, starken – Zugkräften, deren Antagonistin die Vernunft ist, die als schwache Kraft bezeichnet wird. Vergleicht man die Charakterisierung von Lust, Schmerz, Furcht und Zuversicht als Ratgeber der Vernunft und motivierenden Kräften mit derjenigen im *Philebos*, so fällt die völlig andere Schwerpunktsetzung auf, denn dort werden Lust und Zuversicht als angenehme, Schmerz und Furcht als unangenehme *Gefühle* beschrieben. Zuversicht und Furcht sollen zusätzlich von positiven bzw. negativen Erwartungen über zukünftige Ereignisse begleitet sein; sie sind also mit Meinungen ausgestattet.⁵⁵ Allerdings zeigt die genauere Analyse des *Philebos*, dass auch Lust und Schmerz mit Ansichten über den objektiven Wert des jeweiligen Gefühls einhergehen, weshalb die Trennung zwischen bloßer und mit einer Meinung ausgestatteter Empfindung obsolet wird.

Im Marionettengleichnis wird der Gefühlsaspekt von Lust, Schmerz, Zuversicht und Furcht überhaupt nicht, der Meinungsaspekt explizit nur im Fall von Zuversicht und Furcht erwähnt; bei der Beschreibung der seelischen Vorgänge spielen diese Eigenschaften keine Rolle, stattdessen wird auf die motivierende Funktion der Affekte als Ratgeber der Vernunft fokussiert. Daraus schließe ich zweierlei: Zum einen fördert es das Verständnis, Lust und Zuversicht im Kontext des Marionettengleichnisses als Streben nach Lustgewinn, Schmerz und Furcht hingegen als Willen zur Unlustvermeidung zu interpretieren. Lust und Schmerz streben die gegenwärtige Bedürfnisbefriedigung an, Zuversicht und Furcht haben die Zukunft im Blick. Zum anderen ist es die motivierende Funktion der Affekte, die bei der Entstehung von moralischem und unmoralischem Verhalten eine Rolle spielt; die jeweiligen Empfindungs- und Meinungsaspekte sind zwar für eine umfassende Beschreibung der Affekte von Bedeutung, zur Erklärung des tugend- oder lasterhaften Handelns tragen sie in diesem Kontext wenig bei. Weil die Berücksichtigung des vernünftigen Urteils ausschlaggebend für moralisches Handeln ist, realisieren sich die Kardinaltugenden durch den richtigen, das heißt, einsichtigen Umgang mit dem Streben nach Lustgewinn und Schmerzvermeidung. Meiner Argumentation zufolge haben es die Einzeltugenden jeweils mit einem von zwei Affekten zu

⁵⁴ Ebd., 644e.

⁵⁵ Vgl. Platon: "Philebos", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band IV. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 32b f.

tun. Weil Furcht und Zuversicht als auf die Zukunft bezogene Variationen der Basisaffekte „Lust“ und „Schmerz“ beschrieben werden, der Tapferkeitsbegriff der *Nomoi* aber nicht notwendigerweise die Fähigkeit zur Antizipation zukünftiger Ereignisse inkludiert, gehe ich davon aus, dass es sich bei der Tapferkeitskomponente „Furcht“ um eine Pars-pro-toto-Formulierung handelt.⁵⁶ So wäre „Furcht“ durch das Streben nach gegenwärtiger oder zukünftiger Schmerzvermeidung zu ersetzen; „Lust“ würde die gegenteilige Bedeutung annehmen und wäre dementsprechend als Streben nach gegenwärtigem oder zukünftigem Lustgewinn zu deklarieren.

Im Licht der Interpretation des Marionettengleichnisses schlage ich vor, Tapferkeit und Gerechtigkeit als Fähigkeiten des vernünftigen Umgangs mit dem Willen zur Schmerzvermeidung anzusehen, während Besonnenheit und Weisheit aus dem richtigen Verhalten gegenüber dem Luststreben resultieren.

Abbildung 8 soll dieses Zwischenresultat veranschaulichen:

Affektbezug	Streben nach Lustgewinn * erworben (Weisheit)	Streben nach Lustgewinn * angeboren (Besonnenheit)
	Streben nach Schmerzvermeidung * erworben (Gerechtigkeit)	Streben nach Schmerzvermeidung * angeboren (Tapferkeit)

Aneignung

Abbildung 8. Darstellung der einheitskonstitutiven Elemente der Kardinaltugenden.

Verglichen mit Abbildung 6 hat eine Modifikation der zweiten Dimension stattgefunden: „Furcht“ und „Zuversicht“ wurde durch „Streben nach Schmerzvermeidung“ bzw. „Streben nach Lustgewinn“ ersetzt, um den, mit der Interpretation des Marionettengleichnisses verbundenen Präzisierungen gerecht zu werden. Dementsprechend wurde der gemeinsame Oberbegriff des Gefühlsbezugs durch „Affektbezug“ ersetzt.

Um zu veranschaulichen, dass die Elemente der zweiten Dimension als Bestandteil der Kardinaltugenden in den *Nomoi* in Erscheinung treten, habe ich einige Beispiele ausgewählt, die moralisches Handeln mit Fehlverhalten zu kontrastieren. Auf diese Weise erhoffe ich mir, ein möglichst scharfes Bild wesentlicher Eigenschaften zu erhalten.

⁵⁶ Dass der Gegenstand der Furcht und Ansatzpunkt der Tapferkeit ein zu antizipierendes zukünftiges Ereignis sein muss, widerspricht zum einen der Annahme, dass Tapferkeit bei Tieren und kleinen Kindern vorkommen kann; zum anderen vernachlässigt es die Auffassung der Gesprächsteilnehmer, Tapferkeit bestehe u.a. im Ertragen von gegenwärtigem, körperlichem Schmerz.

Beispiele für tugendhaftes und lasterhaftes Handeln

Dem ersten und siebten Buch der *Nomoi* lässt sich entnehmen, dass sich Tapferkeit als Widerstand gegenüber dem Wunsch nach Schmerzvermeidung konkretisiert: So beschreibt der Athener Tapferkeit als „Kampf gegen Anwandlungen von Furcht und Schmerz“⁵⁷ bzw. als Bemühen, „die uns entgegentretenden Schrecknisse und Beängstigungen zu überwinden“⁵⁸. Platons Lieblingsbeispiel für tapferes Verhalten ist ein standhafter Krieger, der seine Angst vor dem Tod überwunden hat. Als lasterhaft hingegen gelten ihm einerseits der Feigling, der seine Landsleute im Stich lässt, um sein eigenes Leben zu retten, andererseits der „verwegene, ruchlose, übermütige und unglaublich unbesonnene“⁵⁹ Söldner. Weil die Laster dadurch entstehen, dass dem Wunsch, Schmerz zu vermeiden, entweder zu stark – im Fall des Feiglings – oder zu wenig – beim Söldner – entsprochen wird, ist ersichtlich, dass Tapferkeit die Mitte zwischen zwei Extremen darstellt.

Meiner Interpretation zufolge hat neben Tapferkeit auch Gerechtigkeit einen Bezug zur Unlustvermeidung; sie unterscheidet sich von erstgenannter dadurch, dass der Affekt nicht überwunden, sondern wirksam wird, weshalb die mit Unlust assoziierte Handlung unterbleibt. Eine so konzipierte Tugend stellt der Athener im ersten Buch der *Nomoi* unter der Bezeichnung „Scham (Ehrgefühl)“ (*aidos*) vor:⁶⁰ Das Ehrgefühl veranlasst die Menschen, illegale oder illegitime Taten zu unterlassen, aus „Furcht, bei den Freunden in üblen Ruf zu kommen“⁶¹. Zu wenig Ehrgefühl manifestiert sich als „Dreistigkeit“⁶² – zum Beispiel, wenn ein Jüngerer gegenüber einem Älteren handgreiflich wird.⁶³ Dass Schamhaftigkeit auch im Übermaß vorhanden bzw. fehl am Platz sein kann, verdeutlicht Platon im *Charmides* mit Hilfe eines Homer-Zitats, denn dort heißt es: „Nimmer ist gut schamhaftige Art an dem darbenden Manne“.⁶⁴ Das Zitat nimmt auf die Stelle 17,347 der Odyssee Bezug, wobei mit dem „darbenden Manne“ Odysseus gemeint ist, der als Bettler an seinen Hof zurückkehrt und mitansehen muss, wie seine Frau von Freiern bedrängt und sein Eigentum verschwendet wird. In Odysseus' Situation wäre „schamhaftige Art“ im Sinne falscher Zurückhaltung

⁵⁷ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 633d.

⁵⁸ Ebd., 791c.

⁵⁹ Ebd., 630b.

⁶⁰ Vgl. ebd., 646e.

⁶¹ Ebd., 647b.

⁶² Ebd., 649d.

⁶³ Vgl. Platon: „Der Staat“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band V. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 465a.

⁶⁴ Vgl. Platon: „Charmides“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band III. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 161a.

unmoralisch gewesen, weil sie die Wiederherstellung gerechter Zustände noch weiter hinausgezögert hätte. Insofern bildet Ehrgefühl die Mitte zwischen zu viel und zu wenig Zurückhaltung.

Indem der Athener die Forderung aufstellt, dass die Bürger sowohl zur Furchtlosigkeit gegenüber Gefahren als auch zur Furchtsamkeit „im Sinne des Gesetzes“⁶⁵ erzogen werden sollen, hebt er das Ehrgefühl auf die Stufe der Tapferkeit, so dass die Vermutung naheliegt, dass sich dahinter eine Kardinaltugend verbirgt. Dass diese Tugend die Gerechtigkeit ist, schließe ich aus den Beispielen, da sie auf die traditionelle Sittlichkeit rekurren sowie daraus, dass die anerzogene Furchtsamkeit der Prävention von Handlungen, die gegen das Gesetz verstoßen, dienen soll.

Besonnenheit und Tapferkeit verbindet die Überwindung von – allerdings entgegengesetzten – Affekten, da sich Erstere nicht der Schmerzvermeidung, sondern dem Luststreben widersetzt. Im zehnten Buch der *Nomoi* wird besonnenes Handeln folgendermaßen beschrieben: Wer „gegenüber dem Andrang der Bedürfnisse und Begierden Selbstbeherrschung genug [aufweist, A.K.], um das rechte Maß einzuhalten und, wenn sich Gelegenheit zu starker Bereicherung bietet, [...] dem mäßigen Besitz den Vorzug [gibt, A.K.] vor der Anhäufung von Reichtum“, verfügt über „nüchterne Besonnenheit“.⁶⁶ Auch die Beachtung des vernünftigen Maßes bei sexuellen, lukullischen oder Weingenüssen wird von Platon gern exemplarisch aufgeführt. Zu wenig Besonnenheit äußert sich in Gier oder Maßlosigkeit; zu viel davon ist ein Zeichen eines verdrießlichen, lustfeindlichen Charakters und entspringt dem Glauben, dass ausnahmslos jede Lustempfindung schädlich sei: Diese Menschen sind „gewaltig erbittert gegen die Kraft der Lust und [halten, A.K.] sie für nichts Gesundes, so daß auch eben dieser ihr Reiz ein Zaubermittel sei“⁶⁷, stellt der platonische Sokrates im *Philebos* fest, indem er auf Antisthenes und die Kyniker anspielt. Besonnen ist demnach diejenige Handlung, deren Opposition gegen das Luststreben weder zu vehement noch zu nachsichtig ausfällt.

Um das Schema zu vervollständigen, müsste die letzte Tugend – die Weisheit – mit der Gerechtigkeit das Nachgeben gegenüber einem Affekt und mit der Besonnenheit die Beziehung zum Luststreben gemeinsam haben. Dass es sich tatsächlich so verhält, möchte ich

⁶⁵ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 647c.

⁶⁶ Ebd., 918c f.

⁶⁷ Platon: „Philebos“, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 3. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2007, 44c.

im folgenden Abschnitt verdeutlichen: Weil Platon menschliche Weisheit an der göttlichen als deren Optimum bemisst, reduziert sie sich auf ein Streben nach Erkenntnis.⁶⁸ Aus diesem Grund sind – soweit es sich um Menschen als Gegenstand der Betrachtung handelt – Weisheit und Weisheitsliebe synonyme Begriffe, weshalb ich zur Charakterisierung der Tugend auch auf Passagen über die Weisheitsliebe zurückgreifen werde – und zwar zuerst aus der *Politeia*, weil die dortige Beschreibung genauer ausfällt; anschließend möchte ich zeigen, dass derselbe Begriff von der Weisheitsliebe auch für die *Nomoi* Geltung besitzt.

Im fünften Buch der *Politeia* werden diejenigen Menschen als weisheitsliebend bezeichnet, welche „die Wahrheit zu schauen begierig sind“, während Personen, die mit einem starken Bedürfnis nach der Befriedigung sinnlicher Wahrnehmungen keine Theaterpremiere, musikalische Darbietung oder Sportveranstaltung auslassen, „nur Weisheitsliebenden ähnlich“ sind.⁶⁹ Im Unterschied zur Besonnenheit überwindet Weisheit nicht den Affekt, sondern gibt ihm nach, falls das Objekt der Begierde geeignet ist. Geeignet ist auf jeden Fall die Erkenntnis des Schönen, Gerechten und Wahren.⁷⁰ In diesem Sinn stellt Sokrates fest: „Wer aber ohne weiteres bereit ist sich jedes Wissensfaches zu bemächtigen und mit Lust ans Lernen geht und nicht genug davon haben kann, den werden wir mit Recht weisheitsliebend (Philosoph) nennen.“⁷¹ Zusammengefasst kann gesagt werden, dass bei Freunden der Weisheit „alle Begierden im Dienste der reinen Seelenlust [stehen, A.K.] und [...] der Sinnenlust abgewandt [sind, A.K.], vorausgesetzt eben, daß einer nicht bloß dem Scheine nach, sondern in Wahrheit weisheitsliebend (philosophisch) ist.“⁷² Daraus wird ersichtlich, dass sich der Mangel an Weisheit in überproportionaler Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse offenbart.

Die Bestimmung der Weisheitsliebe als ein Streben nach Erkenntnis des Schönen, Gerechten Guten und Wahren lässt sich auch den *Nomoi* entnehmen, allerdings im Umkehrschluss aus der Beschreibung der übermäßigen Eigenliebe, vor der Platon den Athener warnen lässt:

In Wahrheit aber liegt in der allzugroßen Selbstliebe für jedermann immer der Grund zu allen möglichen Verfehlungen. Denn den Liebenden macht die Liebe blind gegen den geliebten Gegenstand, so daß er ein schlechter Beurteiler des Gerechten, Guten und Schönen wird; er glaubt nämlich immer sein eigenes Interesse über die Wahrheit stellen zu müssen.⁷³

⁶⁸ Vgl. Platon: "Apologie des Sokrates" in: *Sämtliche Dialoge*. Band I. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 23a.

⁶⁹ Platon: "Der Staat", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band V. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 475e.

⁷⁰ Vgl. ebd., 479e.

⁷¹ Ebd., 475c.

⁷² Ebd., 485e.

⁷³ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 731e f.

Während Weisheitsliebe dem Erkenntnisstreben nachgibt, hat übertriebene Eigenliebe in Form von Selbstüberschätzung unerfreuliche Konsequenzen, wenn sie sich nicht nur in Worten ausdrückt, sondern auch in Taten realisiert:

Auf diesen nämlichen Fehler ist es auch bei allen zurückzuführen, daß ihnen ihre eigene Unwissenheit als Weisheit erscheint. Daher kommt es denn, daß, wenn wir auch so gut wie gar nichts wissen, wir doch wähnen alles zu wissen; die unausbleibliche Folge davon ist die, daß wir fehlerhaft handeln, indem wir das, wovon wir nichts verstehen, selbst machen, statt es andere machen zu lassen.⁷⁴

Das heißt, zu starke Selbstliebe ist dasjenige Laster, das auf einem Defizit an Weisheitsliebe beruht. Vom Gegenteil – einem übertriebenen Weisheitsstreben – kann man dann sprechen, wenn es der Situation nicht angemessen ist, weil es beispielsweise mit der Vernachlässigung sozialer Belange verbunden ist. So deute ich die Forderung des Atheners in der *Epinomis* dahin gehend, dass sich Freunde der Weisheit nicht mit ihrem Wissen begnügen, sondern auch gerecht handeln sollten als Kritik an der Anhäufung von unnützem Wissen.⁷⁵ Demnach gilt für die Weisheit dasselbe wie für die übrigen Tugenden: Die Beachtung der richtigen Mitte ist ausschlaggebend für die Unterscheidung von moralischem und lasterhaftem Handeln.

Gerhard Müller bemängelt, dass Platon den Athener entgegen seiner Ankündigung im Abschnitt 632e keine systematische Besprechung der Kardinaltugenden vornehmen lässt und hält dies im Nachhinein auch für unmöglich, „eben weil die vier Tugenden sich so vermengen. Was für ἀνδρεία angesetzt wurde, wird für σωφροσύνη weitergeführt und gleitet unmerklich in den Bereich der φρόνησις über“⁷⁶. Meiner Interpretation zufolge beruhen die zweifellos vorhandenen Überlappungen der Tugenden nicht auf gedanklicher Unklarheit, wie Müller meint, sondern offenbaren vielmehr erst die als Kontinuum konstruierte Tugendeinheit.

Bedeutung des Bezugs zu Angeboren- und Erworbensein

Im Abschnitt 963e behauptet der Athener, Tapferkeit trete schon bei kleinen Kindern und Tieren auf, während Weisheit auf Vernunft angewiesen sei. Dadurch wird der Eindruck erweckt, dass es zumindest eine Tugend – die Tapferkeit – gäbe, die ohne Einsicht auskomme

⁷⁴ Ebd., 731e.

⁷⁵ Vgl. Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 992a.

⁷⁶ Müller, Gerhard: *Studien zu den platonischen Nomoi*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1968, S. 19 (Anmerkung 1).

und mit einer natürlichen Begabung vergleichbar sei. Allerdings zeigt eine Untersuchung der *Nomoi* und der *Epinomis*, dass eine Trennung zwischen vernunftlosen und einsichtsbedürftigen Kardinaltugenden nicht haltbar ist, denn sie alle erscheinen in doppelter Weise: Abgesehen von der eben erwähnten Tapferkeit gilt auch Besonnenheit als eine „schon gleich bei Kindern und Tieren hervortretende Naturanlage, die die einen widerstandslos macht gegen die Reizungen der Lust, die anderen dagegen widerstandskräftig“⁷⁷.

Die weisheitsliebende Anlage ist in den *Nomoi* und in der *Epinomis* zwar nicht nominell, dafür jedoch der Sache nach vorhanden, denn von der auszubildenden Elite werden Persönlichkeitsmerkmale gefordert, die in etwa den Qualifikationen der zukünftigen Philosophenkönige der *Politeia* entsprechen und dort als „philosophische Natur“⁷⁸ beschrieben sind: Wer „gedächtnisstark ist und lernbegierig, hochsinnig, voll Anmut, befreundet und verwandt mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit“⁷⁹, besitzt alle Eigenschaften, die eine weisheitsliebende Naturanlage ausmachen. In geringer Variation – „jung, besonnen, leicht fassend, gedächtnisstark, tapfer, hochherzig“⁸⁰ – wird diese Merkmalskombination im vierten Buch der *Nomoi* als Voraussetzung für einen erfolgreichen Alleinherrscher bezeichnet. In der *Epinomis* werden „ruhige Festigkeit“ (Ausgeglichenheit), Besonnenheit, Tapferkeit, Gedächtnisstärke, Lernfähigkeit und -begierde als erforderliche Charaktereigenschaften genannt, um in den Genuss höherer Bildung zu kommen.⁸¹ Auch wenn die Merkmale der weisheitsliebenden Anlage differieren, so lässt sich schwer bestreiten, dass Platon von ihrer Existenz ausgeht.

Aus den Angaben der *Politeia* lässt sich zusätzlich erschließen, dass es eine angeborene Form von Gerechtigkeit geben muss, weil diese Tugend in der weisheitsliebenden Naturanlage eingeschlossen ist. Aber obwohl Gerechtigkeit aus den Anforderungsprofilen der *Nomoi* und der *Epinomis* verschwunden ist, halte ich es für unwahrscheinlich, dass sie als einzige der Kardinaltugenden einsichtsbedürftig sein soll. Als Indiz für eine angeborene Form von Gerechtigkeit werte ich die Aufzählung wählbarer Lebensweisen in der Ansprache des Atheners an die Siedler; denn dort wird neben einer einsichtigen, besonnenen und tapferen

⁷⁷ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 710a f.

⁷⁸ Platon: „Der Staat“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band V. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 485 ff.

⁷⁹ Ebd., 487a.

⁸⁰ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 710c.

⁸¹ Vgl. Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 989c.

auch eine „gesunde Lebensweise“⁸² zur Auswahl gestellt. Weil Platon Ungerechtigkeit oft als eine zu heilende Krankheit bezeichnet, lässt sich der Umkehrschluss ziehen, dass mit einem gesunden auch ein gerechtes Leben gemeint sein könnte.⁸³

In jedem Fall widerspricht die Vorstellung von der Wählbarkeit der Lebensweisen der Aussage des Atheners aus dem zwölften Buch, dass sich die Kardinaltugenden durch die Art ihrer Aneignung unterscheiden; denn aus der Tatsache, dass zur Wahl stehende Lebensweisen präsentiert werden, folgt, dass der Zeitpunkt der Entscheidung für alle Tugenden derselbe sein muss, so dass entweder jede oder keine dieser Tugenden angeboren oder erlernbar oder beides ist. Das heißt, die für die erste Dimension beanspruchte Differenzierung zwischen angeborenen und erworbenen Tugenden ist fragwürdig.

Zum weiteren Verständnis der Tugenden als Naturanlagen sei ergänzt, dass sie als bloßes Vermögen, das Streben nach Lustgewinn und Schmerzvermeidung zu regulieren, dieselbe moralische Bedeutung besitzen wie beliebige andere angeborene Fähigkeiten, zum Beispiel ein gutes Gehör oder ein kräftiger Körperbau – nämlich gar keine. Falls sie nicht in Kombination angeboren werden, inhäriert ihnen sogar ein Konfliktpotential, wie sich dem *Politikos* entnehmen lässt: Nachdem der Hauptgesprächspartner die Neigungen tapferer und besonnener Personen geschildert hat – Tapfere tendieren zu Übermut und Wahnsinn, Besonnene zu Feigheit und Trägheit – stellt er die rhetorische Frage: „Wie können wir also leugnen, daß diese beiden Arten von Charakteren immer miteinander in vielfacher und heftigster Feindschaft und Gegnerschaft stehen?“⁸⁴ Dass die Feindschaft immerwährend sei, wird allerdings kurz darauf revidiert, denn der Fremde stellt die Möglichkeit in Aussicht, dass sich die Gegensätze verringern, falls beide Parteien zur Einsicht in das „Schöne, Gerechte und Gute“⁸⁵ gelangen. Dies hätte zur Folge, dass Personen mit tapferer Veranlagung eher bereit wären, das Recht zu achten, so dass ihre Aggressivität gedämpft würde. Besonnene Naturen würden dagegen verstärkt dazu tendieren, Zurückhaltung nicht mehr generell an den Tag zu legen, sondern dann, wenn sie angebracht wäre.

Die Textpassage zeigt, dass Platon im *Politikos* eine durch Einsicht erworbene Form von Tapferkeit und Besonnenheit kennt – gilt dies auch für die *Nomoi*? Die Verwandlung nicht näher bestimmter Naturanlagen in von Einsicht geleitete Tugenden wird im

⁸² Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 733e.

⁸³ Über die Heilung der Ungerechtigkeit vgl. ebd., 728c.

Es ist anzumerken, dass ich die Aufzählung der wählbaren Lebensweisen als Wahl von Naturanlagen interpretiere; denn weil mit Einsicht verbundene Tugenden reziprok sind, würde eine Wahl zwischen einer tapferen, besonnenen etc. Lebensweise keinen Sinn ergeben. Zur Reziprozität der Tugenden vgl. S. 33.

⁸⁴ Platon: „*Politikos*“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 308b.

⁸⁵ Vgl. ebd., 309c.

Marionettengleichnis durch die Beilegung des Konflikts gegeneinander strebender Drähte illustriert: Damit Frieden einkehrt, müssen alle Affekte „die Vernunft als Führerin“⁸⁶ akzeptieren, was für das moralische Handeln nichts anderes bedeutet als dass eine koordinierende Instanz notwendig ist, welche die Entscheidung trifft, auf welchen Impuls in welcher Weise und mit welcher Intensität reagiert werden soll. Ist dies der Fall, liegt Tugend im Modus der Vernünftigkeit und des Erworbenenseins vor. Für den Abgrenzungsversuch zwischen angeborenen und erworbenen Tugenden ist allerdings die Tatsache, dass die Vierheit der Kardinaltugenden unter der Führung der Vernunft im moralisch korrekten Handeln geeint wird, ein Problem, denn falls erworbene Tugenden reziprok sind, kann nicht eine von ihnen – die Tapferkeit gemäß Abschnitt 963e – angeboren sein. Dass sie tatsächlich reziprok sind, wird leicht nachvollziehbar durch die Überlegung, dass sich in Abhängigkeit von der jeweiligen Situation unterschiedliche Tugenden als notwendig erweisen, sofern moralisch korrekt gehandelt werden soll. Kommt es beispielsweise darauf an, einen anderen Menschen vor einer Gefahr zu retten, wäre besonnene Zurückhaltung die falsche Verhaltensform – obwohl Besonnenheit eine Tugend ist. Richtig hingegen wäre es, die Furcht vor der Gefahr durch Tapferkeit zu überwinden; das erfolgreiche Gelingen der Rettungsaktion ist nicht erforderlich. Weil Platon keinen Konsequentialismus vertritt, beschränkt sich das tugendhafte Agieren auf die Fähigkeit, Affekte richtig steuern zu können; demnach wären „Besonnenheit“, „Tapferkeit“ usw. Bezeichnungen für unterschiedliche Arten der Impulskontrolle. Weil durch Verstandesgebrauch erlernte Tugenden reziprok sind, folgt daraus, dass, wenn eine Tugend erworben ist, dies auch für alle anderen gelten muss.

Es kann bilanziert werden, dass das wörtliche Verständnis des Erworben- oder Angeborenhenseins der Tugenden kein wesentliches Unterscheidungsmerkmal liefert, um die Elemente der zweiten Dimension genauer zu erfassen. Erfolgversprechender ist ein erneuter Blick auf das Marionettengleichnis und die darin enthaltene Kennzeichnung der Affekte als „Ratgeber“⁸⁷ der Vernunft. Weil dieser Terminus für die Anerkennung ihrer Funktion spricht, ist es unwahrscheinlich, dass Platon davon ausgeht, moralisches Handeln entstünde generell aus der Durchsetzung rationaler, gegen die Interessen der Triebe gerichteten Zwecke – andernfalls würde die Existenzberechtigung der Affekte auf dem Spiel stehen.

Wie ist das Zusammenwirken von Handlungsabsichten und Verstand vorstellbar? Dass die Affekte die Marionette hin- und herzerren, bringt zum Ausdruck, dass sie dem Verstand sich

⁸⁶ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 631e.

⁸⁷ Ebd., 644c.

widersprechende Ziele präsentieren, unter denen dieser eine Auswahl treffen muss. Dies geschieht, indem die Berechtigung der Antriebskräfte überprüft wird: Wenn sie sich auf ein objektiv erstrebens- oder vermeidenswertes Motiv beziehen, sind sie berechtigt, so dass ihr Ratschlag befolgt werden kann; andernfalls ist ihrem Drängen zu widerstehen. Weil das Marionettengleichnis sowohl verständige als auch unverständige Bestrebungen berücksichtigt, schlage ich vor, das Differenzierungskriterium der Vernünftigkeit erst in zweiter Linie auf die Tugenden und primär auf die damit assoziierten Affekte zu beziehen.⁸⁸ So könnten sich die Kardinaltugenden dadurch unterscheiden, dass es einige von ihnen mit unberechtigtem (unvernünftigen) Streben nach Lustgewinn bzw. Schmerzvermeidung zu tun haben, andere mit dem Gegenteil.

Aus den oben angeführten Beispielen ist ersichtlich, dass sich Tapferkeit und Besonnenheit als Widerstand gegen Affekte manifestieren, woraus auf die Unzulässigkeit dieser Antriebskräfte geschlossen werden kann – andernfalls wäre kein Widerstand nötig; Weisheit und Gerechtigkeit hingegen geben bestimmten, als vernünftig erkannten Bestrebungen nach. Woran erkennt der Verstand, ob auftretende Bedürfnisse befriedigt oder zurückgewiesen werden sollen? Hier bietet sich ein Vergleich der Beispiele an: Als unvernünftige Affekte treten Überlebenswille um jeden Preis, Gier nach Reichtum sowie Genusssucht in Erscheinung; vernünftig dagegen sind die Beachtung des Gesetzes und der Wunsch nach Erkenntnis und Tun des „Gerechten, Guten und Schönen“⁸⁹. Die Annahme liegt nahe, dass die Unterscheidung zwischen egoistischen und altruistischen Wünschen das maßgebliche Kriterium ist, um ihre Berechtigung zu beurteilen. Aus Gründen der Kompatibilität mit den nachfolgenden Kapiteln möchte ich jedoch nicht den Gegensatz von Egoismus und Altruismus zur Bezeichnung der zweiten Dimension der musikalischen Proportion verwenden, sondern ziehe den Terminus „Gegenwarts- bzw. Zukunftsbezug“ vor. Dass dies sachlich keinen Unterschied macht, soll nachfolgend aufgezeigt werden.

Im fünften Buch der *Nomoi* tritt die Divergenz von Egoismus und Altruismus im Zusammenhang mit der Ehrung von Leib und Seele in Erscheinung: Egoistisch handelt, wer materielle und körperliche Bedürfnisse denjenigen der Seele vorzieht – dies wird als falsche Verehrungsweise der Seele bezeichnet; die richtige Verehrung besteht darin, geeignete, das heißt, altruistisch ausgerichtete Wünsche zu befriedigen. Demzufolge handelt falsch, wer

⁸⁸ Wären alle Affekte unvernünftig, wäre es unangemessen, sie als Ratgeber der Vernunft zu bezeichnen. Im gegenteiligen Fall wäre der Verstand überflüssig, was ebenfalls nicht im Sinn des Marionettengleichnisses sein kann.

⁸⁹ Ebd., 731e.

beispielsweise der Ansicht ist, „das Leben sei ein unbedingtes Gut“⁹⁰, weil dies die Seele entehre:

Denn er zeigt damit nur, daß er schwach genug ist, dem Wahne seiner Seele nachzugeben, in der Unterwelt gebe es nichts als Schlimmes, während er ihr doch entgegentreten sollte durch Belehrung und durch den Nachweis, daß sie ja gar nicht weiß, ob nicht im Gegenteil bei den dortigen Gottheiten ein Zustand höchster Seligkeit zu finden ist.⁹¹

Ich habe dieses Beispiel gewählt, um zu verdeutlichen, dass Platon von einem Zusammenhang zwischen Egoismus/Altruismus und dem Verhältnis zum Tod ausgeht: Der eigene Tod wird von den meisten Menschen als unnötige Unannehmlichkeit betrachtet, weil feststeht, dass er das Dasein beendet. Dies impliziert die Annahme, dass es keine andere Realität als die sinnlich wahrnehmbare gibt; indem die eigene Erfahrung zum Maßstab gemacht wird, wird über das glückliche Leben vom Standpunkt des Körpers geurteilt, was eine Konzentration auf die Erfüllung physischer Bedürfnisse zur Folge hat. In diesem Sinn lässt sich eine Unterscheidung zweier Lebensweisen ableiten: Das Leben mit Gegenwartsbezug dreht sich um die Verlängerung des physischen Daseins; dasjenige mit Zukunftsbezug glaubt an die Existenz eines objektiven Maßstabes und infolgedessen an die mögliche Abweichung des allgemeinen vom persönlichen Nutzen. Daraus wird die Konsequenz gezogen, dass sich das Verhalten an objektiven Beurteilungskriterien orientieren müsse, also am hypothetischen Allgemeinwohl.

Mit „Gegenwartsbezug“ als einem Element der zweiten Dimension ist nicht gemeint, dass die Zeitlichkeit negiert wird. Beispielsweise ist ein Lustverrechnungskalkül wie es im *Protagoras* beschrieben wird – jemand verzichtet auf eine geringere Lust zugunsten einer größeren, zukünftigen – gut damit vereinbar, weil die Annahme zugrunde liegt, dass die Zukunft irgendwann zur Gegenwart wird.⁹² Umgekehrt meint „Zukunftsbezug“, dass das Tun des Richtigen Selbstzweck ist und nicht in der Hoffnung auf eine zukünftige Belohnung stattfindet.

Im Zusammenhang mit der Besprechung der ersten Dimension und den Affekten Lust, Schmerz, Furcht und Zuversicht habe ich mich auch deswegen bemüht, die Alltagssprachliche Differenzierung zwischen Gegenwart und Zukunft zu eliminieren, um sie durch eine andere zu ersetzen, die allerdings erst im Kontext der zweiten Dimension wichtig wird. Was ist dadurch gewonnen? Zum einen wird die Erwähnung des Zeitaspekts im Marionettengleichnis

⁹⁰ Ebd., 727d.

⁹¹ Ebd., 727d.

⁹² Vgl. Platon: „Protagoras“, in: Wolf, Ursula (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band 1. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag 2009, 356a-c.

nachträglich berücksichtigt, zum anderen zeigt der „Zukunftsbezug“ zweier Affekte einen Weg auf, in welchem Sinn manche Tugenden als erworben gelten können: Wenn angenommen wird, dass altruistische Affekte nicht angeboren, sondern erlernt sind, müssen auch die Tugenden, die sich auf diese Affekte beziehen, neu entstanden sein.

Die schematische Darstellung des Endresultats sieht folgendermaßen aus:

Affektbezug	Streben nach Lustgewinn * Zukunft (Weisheit)	Streben nach Lustgewinn * Gegenwart (Besonnenheit)
	Streben nach Schmerzvermeidung * Zukunft (Gerechtigkeit)	Streben nach Schmerzvermeidung * Gegenwart (Tapferkeit)

Zeitbezug der Affekte

Abbildung 9. Die einheitskonstitutiven Elemente der Kardinaltugenden.

Verglichen mit Abbildung 8 wurde zur Bezeichnung der ersten Dimension „Aneignung“ durch die präzisere Formulierung „Zeitbezug der Affekte“ ersetzt. Affekte mit Gegenwartsbezug gelten als unvernünftig (egoistisch), weshalb sie von den dazugehörigen Tugenden zu überwinden sind, auf Affekte mit Zukunftsbezug trifft das Gegenteil zu.

4. Definitionsmethode I: die Vielheit der proportionalen Einheit

Weil für das Zustandekommen einer Proportion die Inhalte der einheitskonstitutiven Elemente keine Rolle spielen, besteht die Möglichkeit, die konstruierte Einheit auf unterschiedliche Ebenen zu übertragen. Es ist Aufgabe der Definitionsmethode, die differenten Erscheinungsweisen der Tugenden im jeweiligen Gegenstandsbereich zu beschreiben, was im Rahmen dieser Arbeit bedeutet, die Bestform der Psyche darzustellen. Dass davon drei Ebenen betroffen sind, schließe ich aus der Charakterisierung des Prototyps eines verständigen Menschen durch den Athener: Mit Rumpf, Sinneswahrnehmung und Denken zählt dieser drei konstitutive Komponenten auf, welche entweder als bildhafte Darstellung psychischer Funktionen oder als deren Resultat gelten können, da die jeweilige Beschaffenheit der „Körperteile“ auf die Verständigkeit des Besitzers zurückgeführt wird.⁹³ Der Rumpf – die unter dem Oberbegriff des Guten firmierende Einheit der Kardinaltugenden auf der Ebene der Handlungsabsichten – wurde schon erläutert, weshalb mit den

⁹³ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 964d f.

Gegenstandsbereichen der Sinneswahrnehmung (dem Schönen) und des Denkens (dem Wahren) nur mehr zwei weitere Ebenen zu berücksichtigen sind, auf denen sich die Einheit der Tugend manifestiert.

4.1 Das Schöne

Obwohl der Terminus „Schönheit“ in den *Nomoi* auch im alltäglichen Sinn gebraucht wird, wenn beispielsweise von einem schönen Körper die Rede ist, legt der Athener Wert auf die Abgrenzung von der Mehrheit der Menschen und bezeichnet mit schön oder hässlich nicht primär den Gegenstand der Wahrnehmung, sondern die Wahrnehmung selbst. Dies ist an der Art und Weise, wie künstlerische Darbietungen in Magnesia bewertet werden sollen, ersichtlich: Kriterium eines gelungenen Chortanzes oder einer Aufführung mit Gesang ist die Freude der Teilnehmer „an dem wirklich Schönen“ und die „Abscheu gegen das Unschöne“, nicht die Schönheit der Stimme oder der Bewegungen.⁹⁴ Eine Darstellung gilt als schön, wenn Tänzer oder Sänger über innere Schönheit verfügen und dies zum Ausdruck bringen, um auf diese Weise die Freude der Zuschauer am Schönen zu verstärken. Schön ist einerseits eine bestimmte psychische Verfassung, in abgeleiteter Weise dürfen auch daraus entstandene Werke und menschliche Reaktionen als „schön“ klassifiziert werden. Weil Schönheit nicht notwendigerweise Angenehmes, sondern Schönes bewirkt, können auch unangenehme Erlebnisse unter den Begriff des Schönen fallen – zum Beispiel eine gerechte Strafe, weil der Straftäter von seiner Ungerechtigkeit „geheilt wird“⁹⁵. Als völlig gesund gilt ein ehemaliger Straftäter aber erst dann, wenn nicht nur seine Handlungen, sondern auch seine Empfindungen objektiv wünschenswert sind, das heißt, wenn die Vorstellung, eine kriminelle Tat zu begehen vom Gefühl des Widerwillens begleitet wird.

Wie konkretisiert sich die Tugendhaftigkeit der Empfindungen, wenn man sie als Übertragung der musikalischen Proportion auf die Gefühlsebene auffasst? Das Marionettengleichnis verrät wieder, welche Emotionen dabei zu berücksichtigen sind – nämlich Lust, Schmerz und verwandte Gefühle. Im Unterschied zum Gegenstandsbereich des Guten, der es mit dem motivierenden Aspekt der Affekte zu tun hat, ist zur Beschreibung des Schönen nur der Gefühlsaspekt von Interesse. Weil die Vernünftigkeit der Emotionen Bedingung ihrer Tugendhaftigkeit ist, treten alle Variationen von Lust und Schmerz aus gutem Grund auf, weshalb sie gleichermaßen berechtigt sind.

⁹⁴ Vgl. ebd., 654c f.

⁹⁵ Vgl. ebd., 728c.

Lustgefühl (Freude) * Bezug zur Zukunft (Weisheit´)	Lustgefühl (Freude) * Bezug zur Gegenwart (Besonnenheit´)
Schmerzgefühl (Abscheu) * Bezug zur Zukunft (Gerechtigkeit´)	Schmerzgefühl (Abscheu) * Bezug zur Gegenwart (Tapferkeit´)

Zeitbezug der Gefühle

Abbildung 10. Darstellung der Einheit des Schönen.

In der schematischen Darstellung wurden die Entsprechungen der Kardinaltugenden mit Ableitungsstrichen versehen, um die Strukturanalogie zu betonen. Dass Platon von einer Ähnlichkeit zwischen den emotionalen Epiphänomenen der Kardinaltugenden und den tugendhaften Empfindungen ausgeht – beispielsweise könnte Tapferkeit´ dasjenige Gefühl bezeichnen, welches bei einer mutigen Handlung auftritt – ist aus dem Text nicht ersichtlich und auch eher unwahrscheinlich; denn zum einen lassen die Bezeichnungen dieser Tugenden („Freude am Schönen“ und „Abscheu gegenüber dem Hässlichem“) nicht auf Verwandtschaft mit den Kardinaltugenden schließen, zum anderen werden Tapferkeit und Besonnenheit im oben definierten Sinn für die Inhaber ausschließlich tugendhafter Empfindungen obsolet.⁹⁶

Wie lassen sich also Freude und Abscheu näher spezifizieren, um vier moralische Gefühle zu erhalten? Im Zusammenhang mit der Diskussion der Kardinaltugenden wurde zwischen den Relationen zu vernünftigen oder unvernünftigen Affekten unterschieden – in der gleichen Weise könnten sich tugendhafte Empfindungen auf Auslöser beziehen, die sich hinsichtlich ihrer „Vernünftigkeit“, das heißt, ihrer Erkennbarkeit durch den Verstand unterscheiden. Mit der aus der *Politeia* bekannten Differenzierung zwischen den schönen Dingen, die durch Sinneswahrnehmungen erfassbar und Gegenstand von Meinungen sind und dem Schönen selbst, das durch das Denken zweifelsfrei erkennbar ist, bieten sich zwei Objektkategorien für moralische Empfindungen an:⁹⁷ So könnte Besonnenheit´ als Freude über das reale und

⁹⁶ Tapferkeit und Besonnenheit werden obsolet, weil unvernünftige Wünsche, die tapferes oder besonnenes Verhalten notwendig machen würden, gar nicht mehr auftreten.

Müllers Diagnose von der Sinnentleertheit der Tugendbegriffe in den *Nomoi* ist u.a. darauf zurückzuführen, dass er die Bedeutung des Kontextes für die Begrifflichkeiten unterschätzt, so dass er infolgedessen zum Beispiel die Degeneration des mit der *Symphonia* gleichgesetzten *Phronesis*-Begriffs feststellt, weil er aufgrund einer weiteren Gleichsetzung mit einer *Phronesis* in einem anderen Zusammenhang schlussfolgert, dass die *Symphonia*-*Phronesis* um die angeborene Form der Besonnenheit ergänzt werden müsse. Dies widerspricht jedoch dem Konzept der *Symphonia* und bestätigt, dass neben der angeborenen Besonnenheit zumindest eine weitere Variante unterschieden werden muss. Zu Müllers Argumentation vgl. Müller, Gerhard: *Studien zu den platonischen Nomoi*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1968, S. 20f.

⁹⁷ Vgl. Platon: "Der Staat", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band V. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 479d ff.

Weisheit´ über das ideale Schöne erfahren werden, Tapferkeit´ und Gerechtigkeit´ würden sich als Abscheu über das reale bzw. ideale Hässliche bemerkbar machen.

Weil der Athener im Zusammenhang mit der Schönheit künstlerischer Aufführungen ästhetischen und sittlichen Wert voneinander abgrenzt, macht er offensichtlich von der vorgeschlagenen Differenzierung Gebrauch.⁹⁸

4.2 Das Wahre

Lässt sich die Areté des Denkens als Erscheinungsform einer musikalischen Proportion beschreiben? Um dies beurteilen zu können, soll die betreffende Denkweise zuerst unter Zuhilfenahme der *Epinomis* charakterisiert werden, um davon ausgehend einen Vorschlag für die notwendigen Dimensionen anzubieten.

Der *Epinomis* zufolge realisiert sich vollkommene Vernünftigkeit im ausnahmslos konsequenten Handeln – beispielsweise wenn eine Tätigkeit immer aus demselben Grundsatz erfolgt und auf dieselbe Weise durchgeführt wird.⁹⁹ Eine mit der Revision eines Beschlusses zusammenhängende Verhaltensänderung wäre hingegen entweder ein Anzeichen einer willkürlichen, das heißt, grundlosen und unvernünftigen Meinungsänderung oder mangelnder Voraussicht. Weil Verständigkeit äußerlich sichtbar ist, wertet der Athener den Grad an Regelmäßigkeit einer Bewegung als Anzeichen für verworrenes oder widerspruchsfreies Denken; da der Kreis als vollkommen regelmäßige Form gilt, erlauben die Kreisbahnen der Gestirngötter den Rückschluss auf ein Höchstmaß an Einsicht:

Den Menschen sollte daher zum Beweise dafür, daß dieser ganze Reigen der Gestirne Vernunft besitze, der Umstand dienen, daß sie bereits unermessliche Zeiten hindurch unaufhörlich das ausführen, was sie von Anbeginn beschlossen haben, und nicht in ihren Beschlüssen hin und her wanken und daher bald dies bald jenes ausführen, noch in ihrem Laufe schwanken und ihre Bahn verlassen.¹⁰⁰

Die Gestirngötter sind nicht darauf angewiesen, ihre Pläne zu ändern, weil sie auf alle Eventualitäten vorbereitet und damit allwissend sind. Das heißt, die Bestform des Denkens ist diejenige Denkweise, die den Göttern zugesprochen wird. Unter der Voraussetzung, dass das

⁹⁸ Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 654c ff.

⁹⁹ Vgl. Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 982c-e.

¹⁰⁰ Ebd., 982c f.

Optimum an Einsicht durch Allwissenheit ausreichend charakterisiert ist, könnte eine schematische Darstellung folgendermaßen aussehen:

Qualitätsbezug	positiv * Bezug zur Zukunft Seinsollendes (Weisheit´´)	positiv * Bezug zur Gegenwart Seiendes (Besonnenheit´´)
	negativ * Bezug zur Zukunft Nicht-Seinsollendes (Gerechtigkeit´´)	negativ * Bezug zur Gegenwart Nicht-Seiendes (Tapferkeit´´)

Zeitbezug des Denkobjekts

Abbildung 11. Darstellung der Einheit des Wahren.

Weil Allwissenheit die Kenntnis dessen, was ist und was nicht ist, umfasst, habe ich die erste Dimension („Qualitätsbezug“) in die Abschnitte des Positiven und Negativen unterteilt.¹⁰¹ Bezüglich der zweiten Dimension ist daran zu erinnern, dass „Gegenwart“ alle Zeiten inkludiert, weshalb nur das Feld des Seienden alles gegenwärtig Vorhandene bezeichnet, während sich Nichtseiendes entweder im Modus der Vergangenheit oder Zukunft befindet.¹⁰² Weil die Spalte der Zukunft das ausschließlich Denkbare beinhaltet, stehen beide Spalten im Verhältnis von Ewigkeit und Zeit, Ideenwelt und Sinneswelt oder Sein und Werden. Um eine möglichst einheitliche Ausdrucksform zu bewahren, habe ich mich jedoch zur alltagssprachlichen Unterscheidung der Feldinhalte entschieden, und zwar in Abhängigkeit davon, ob Geltung oder Existenz beansprucht werden kann, weshalb ich die Inhalte der Gegenwartsspalte als „seiend“ oder „nichtseiend“ bezeichnet habe, obwohl sie dem Bereich des Werdens zuzuordnen sind. Der Abbildung zufolge erfasst der göttliche Nous demnach alles, was ist (Besonnenheit´´), war oder sein wird (Tapferkeit´´), sein soll (Weisheit´´) und nicht sein soll (Gerechtigkeit´´).

Wie lässt sich begründen, dass diese Tätigkeiten mit der Auffassung Platons vom Denken der Götter übereinstimmen? Da von den Gestirngöttern Konsequenz erwartet wird, kann eine Beschreibung ihres Handelns Rückschlüsse auf ihr Denken liefern. Laut dem zehnten Buch der *Nomoi* sind die Götter gut und gerecht, das zwölfte Buch ergänzt „Macht“ als weiteres Attribut. Dass die Götter gut sind, ist an ihrer umfassenden Fürsorge zu erkennen: So

¹⁰¹ Dieselbe Einteilung kann auch auf die Gegenstandsbereiche des Guten und Schönen angewendet werden, so dass Streben nach Lustgewinn bzw. Schmerzvermeidung einerseits und Lust- bzw. Schmerzgefühl andererseits ebenenabhängige Konkretisierungen derselben Oberbegriffe sind.

¹⁰² Vgl. S. 39.

kümmern sie sich nicht nur um den Fortbestand des Kosmos, sondern auch um den Erhalt kleinerer Entitäten, wie zum Beispiel um Staaten oder Menschen. Gerechtigkeit ist ihnen zuzusprechen, weil sie die zu moralischem Handeln fähigen Lebewesen ausschließlich entsprechend ihrer Verdienste belohnen oder bestrafen und völlig unbestechlich sind – weder Bratenduft noch Weinspenden bei Opferhandlungen können sie von ihren Grundsätzen abbringen. Die Macht der Götter drückt sich dadurch aus, dass sie den Erfolg des Guten und den Misserfolg des Schlechten bewirken, indem sie den Seelen einen Existenzort im Kosmos zuweisen, wo diese entweder möglichst viel Positives erreichen oder zumindest nur geringen Schaden anrichten können.¹⁰³ Wie man sieht, haben die platonischen Götter ein moralisches Bewusstsein, denn sie machen von der Differenzierung zwischen Gutem und Schlechtem Gebrauch, das heißt, sie bewerten Zustände hinsichtlich ihrer Wünschbarkeit, was eine Vorstellung davon, was sein soll bzw. nicht sein soll, voraussetzt. Damit ist die Annahme verbunden, dass das (Un)erwünschte eintreten kann oder nicht – es kann seiend oder nichtseiend sein –, weil andernfalls die (Nicht)existenzforderung sinnlos wäre. Da die Bezugspunkte des göttlichen Denkens mit Abbildung 11 identisch sind, betrachte ich die Möglichkeit einer Übertragung der musikalischen Proportion auf die Ebene des Wahren als erwiesen.

Im Unterschied zum „Schönen“, wo die beteiligten Komponenten keine Übereinstimmung mit den Eigenschaften der Kardinaltugenden zu besitzen scheinen, sind die Elemente des „Wahren“ mit weiteren, bisher nicht thematisierten Aspekten der Kardinaltugenden vereinbar. Um welche Aspekte es sich dabei handelt, soll anhand von Textbeispielen verdeutlicht und zugleich auf deren Korrelation hingewiesen werden. Den einfachsten Fall stellt die (strafende) Gerechtigkeit dar, weil unmittelbar einsichtig ist, dass sie es mit dem Nicht-Seinsollenden zu tun hat. So beginnt der Athener seine Rede an die Siedler mit folgenden Worten:

Ihr Männer – so wollen wir zu ihnen sagen –, der Gott, welcher, wie auch der bekannte alte Spruch verkündet, Anfang, Ende und Mitte aller Dinge in seiner Hand hat, wandelt ohne Fehl der Natur gemäß seine ewig gleiche Bahn; seine ständige Begleiterin aber ist die Gerechtigkeit, die strenges Gericht hält über die, welche sich dem göttlichen Gesetze nicht fügen¹⁰⁴.

Demnach bedeutet Gerechtigkeit nicht nur, aus Furcht vor dem Gesetz keine Straftat zu begehen, sondern auch, begangenes Unrecht – das Nicht-Seinsollende – zu bestrafen.

¹⁰³ Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 900a-907b.

¹⁰⁴ Ebd., 715e f.

Für die „Mitte aller Dinge“¹⁰⁵, das heißt, für ihren Erhalt, trägt die Weisheit Sorge, indem sie Gegenwärtiges immer wieder dem Ideal anpasst. In Magnesia entspricht dies dem Aufgabenbereich der Nächtlichen Versammlung, deren Mitglieder eine zur Weisheit befähigende Ausbildung durchlaufen haben und die durch ihre beratende Tätigkeit Einfluss auf die Gesetzgebung nehmen, um den Staat vor Verfallserscheinungen zu schützen. Weil von den Versammlungsmitgliedern die Kenntnis des Guten, Schönen und Wahren verlangt wird, ist ein Bezug zum Seinsollenden gegeben.

Tapferkeit besitzt eine kausale Verbindung zum Nichtseienden, indem sie einem als schlecht bestimmten Zustand ein Ende setzt – zum Beispiel bei der Abwehr von Feinden. Was bleibt, ist der „Anfang aller Dinge“¹⁰⁶, das heißt, die ursächliche Beziehung zum Seienden unter der Bezeichnung der Besonnenheit. Im Kapitel 3.2 wurde gesagt, dass die Vernunft darüber entscheidet, welche Handlung der jeweiligen Situation angemessen ist, wie lange sie dauern, mit welcher Intensität sie durchgeführt bzw. wie oft sie wiederholt werden soll usw. Kurz gesagt, bestimmt die Vernunft das geeignete Maß einer Handlung. Weil diese Tätigkeit des Maßfestlegens dem Seienden – einer Handlung – vorausgeht und Besonnenheit von Platon häufig mit dem rechten Maß in Verbindung gebracht wird, könnte Besonnenheit ein geeigneter Name für diejenige geistige Aktivität sein, die den „Anfang aller Dinge“¹⁰⁷ ausmacht.¹⁰⁸

5. Synopsis II: die dynamische Einheit in der Zeit

Eine geometrische Darstellung der bisherigen Ergebnisse würde zeigen, dass sich die Einheit der Tugend auf drei Kreise beschränkt, die auf parallelen Ebenen – den Bereichen des Handelns, Empfindens und Denkens – angeordnet sind, so dass der Augenschein ein beziehungsloses Nebeneinander ähnlicher Flächen offenbaren würde. Gemessen an der Zielvorgabe – die Darstellung der im verständigen Menschen verwirklichten Einheit der Tugend – fehlt zum einen die Verbindung der Ebenen im Raum, zum anderen die Dynamik, denn die Einheit der Tugend wird auch als eine Einheit in der Zeit gedacht. Deswegen unternehme ich in diesem Kapitel den Versuch, die dynamische Angleichung der Gegenstandsbereiche des Handelns, Empfindens und Denkens unter Bezugnahme auf

¹⁰⁵ Ebd., 716a.

¹⁰⁶ Ebd., 716a.

¹⁰⁷ Ebd., 716a.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., 815e: Der hier verwendete Terminus der „maßvollen Besonnenheit“ weist auf die Überschneidung von Maßhalten und Besonnenheit hin.

Textpassagen der *Nomoi*, der *Epinomis* und des *Timaios* nachzuzeichnen. Dabei soll zuerst verdeutlicht werden, dass das beziehungslose Nebeneinander der genannten Daseinsbereiche sowohl ein Problem ist, das in den *Nomoi* tatsächlich berücksichtigt und gelöst wird als auch dass die Aufhebung dieser Diskrepanz ein konstitutives Element der Tugendeinheit bildet. Abschließend möchte ich die wesentlichen Schritte der als Charakterbildung verstandenen Angleichung von Empfindungen und Denken eingehender betrachten.

5.1 Diskrepanz und Angleichung von Empfindung und Denken

Ziel dieses Unterkapitels ist es aufzuzeigen, dass die Verbindung der Gegenstandsbereiche des Handelns, Empfindens und Denkens ein konstitutives Element der Tugendeinheit bildet. Zu diesem Zweck soll begründet werden, dass sich die Aufgabenstellung auf die Angleichung der beiden letztgenannten Gebiete reduziert und dass die diesbezügliche Diskrepanz kein hypothetisches, sondern ein reales Problem des Gesetzesstaates ist, welches dieser mit erzieherischen Mitteln angeht.

Eine Divergenz zwischen den Ebenen des Handelns, Empfindens und Denkens wird nach außen hin als Affekthandlung oder als Aktivität, bei der das Pflichtbewusstsein über die Neigung dominiert, sichtbar. Dass diese Taten entweder in Übereinstimmung mit dem Gefühl oder der Überlegung, aber nicht mit beiden stattfinden, verweist sowohl im Fall der Affekthandlung als auch in dem der pflichtbewussten Tat auf eine zugrunde liegende Diskrepanz der betreffenden Gegenstandsbereiche; die Handlungsebene ist davon nicht betroffen, weil auf ihr kein neues Motiv erzeugt, sondern eine Auswahl zwischen schon Vorhandenem getroffen wird – unmotivierte Bewegungen wie Reflexe und ähnliches gelten nicht als moralisch relevante Handlungen. Für die Vereinheitlichung der drei Ebenen bedeutet dies, dass sich nur die Schwierigkeit der Übereinstimmung von Denken und Empfinden stellt, weil sich das Handeln infolgedessen automatisch beiden angleicht.

In den *Nomoi* wird die Diskrepanz zwischen Gefühl und Überzeugung unter dem Titel der „größte[n, A.K.] Unwissenheit“¹⁰⁹ vom Athener als ein schwerwiegendes Problem eingeführt:

Wenn einer, was ihm als schön und gut erscheint, nicht liebt sondern haßt, dagegen was er für verwerflich und ungerecht hält, liebt und gern hat. Diese Unstimmigkeit zwischen verstandesmäßigem Urteil einerseits und Schmerz und Lust anderseits erkläre ich für die größte Unwissenheit.¹¹⁰

¹⁰⁹ Ebd., 689a.

¹¹⁰ Ebd., 689a f.

Die in diesem Zusammenhang verwendeten Wörter „Schmerz“, „Lust“ und „Freude“ sprechen dafür, dass mit der größten Unwissenheit nicht primär das Phänomen der Willensschwäche, also die vom vernünftigen Urteil abweichende Handlung, sondern die Divergenz von Urteilen und Empfindungen gemeint ist; damit ist ein psychologischer Zustand gekennzeichnet, welcher der unbeherrschten Tat vorausgeht. Ein Beispiel für diesen Sachverhalt sind Sänger und Tänzer, die an der Darstellung sittenwidriger Ereignisse Freude empfinden, obwohl sie um deren Verwerflichkeit wissen:

Denn sie nennen dergleichen Darstellungen zwar vergnüglich, erklären sie aber für verwerflich und im Beisein anderer Leute, denen sie Einsicht zutrauen, schämen sie sich dergleichen Körperbewegungen vorzuführen, schämen sich auch dergleichen Sangesweisen hören zu lassen als ob sie sie im Ernste für schön ausgeben wollten; im Geheimen aber haben sie ihre Freude daran.¹¹¹

Dass in solchen Fällen Freude empfunden wird, obwohl gleichzeitig die Ansicht besteht, dass dies falsch sei, wird auf das Vorhandensein einer schlechten Naturanlage bei einer gleichzeitigen wertevermittelnden Erziehung zurückgeführt. Diese klammheimliche Freude betrachtet der Athener nicht als Privatangelegenheit, sondern als potentiell Problem für die öffentliche Ordnung, weil sie die Persönlichkeit in einer negativen Weise verändert: „Denn an wem man im Verkehr seine Freude hat, dem wird man auch unvermeidlich ähnlich werden, auch wenn man, falls er ein Schurke ist, sich scheut ihn (vor anderen) zu loben.“¹¹² Weil sie unbemerkt den Boden für die böse Tat bereitet, ist die Freude am Schlechten sozial schädlich. Die Gesetzgebung Magnesias reagiert auf diese Gefahr, indem sie Staatsbürgern das Übernehmen unmoralischer Rollen verbietet und Fremde und Sklaven dafür vorsieht, um potentielle Risiken zu minimieren. Mindestens ebenso wichtig ist die im pränatalen Stadium beginnende Prävention: Weil der Widerspruch zwischen Empfindung und Urteil auf eine Divergenz zwischen (schlechter) Naturanlage und Kenntnis des Richtigen zurückgeführt wird, soll die Gefühlsstruktur möglichst früh durch Gewöhnung so verändert werden, dass das objektiv Gute als erfreulich und dessen Gegenteil als unangenehm erlebt wird. Dass es sich dabei um eine erzieherische Aufgabe handelt, wird aus dem zweiten Buch der *Nomoi* ersichtlich, wo der Athener „Erziehung“ folgendermaßen definiert:

Ich behaupte also, daß für Kinder Lust und Unlust die ersten recht eigentlich kindlichen Empfindungen sind, und daß sie es sind, mit denen auch zuerst Tugend und Laster ihren Einzug in die Seele halten. [...] Erziehung nenne ich also das erste Aufkeimen der Tugend in den

¹¹¹ Ebd., 656a.

¹¹² Ebd., 656b.

Gemütern der Kinder, wenn nämlich Lust und Liebe, Schmerz und Haß in ihren Seelen sich in richtiger Weise regen, noch ehe die Möglichkeit verstandesmäßiger Auffassung vorliegt, doch so, daß diese Seelenregungen nach erlangter Reife des Verstandes diesem gern die Anerkennung zuteil werden lassen unter seiner Leitung durch die angemessenen Gewöhnungen richtig erzogen worden zu sein. Diese Übereinstimmung ist gleichbedeutend mit der vollen und ganzen Tugend; sondert man aber in Gedanken den Teil ab, dem die richtige Ausbildung der Regungen von Lust und Schmerz angehört, deren Wirkung darin besteht, daß man gleich von Anfang an haßt, was man hassen, und liebt, was man lieben soll, und nennt man ihn Erziehung, so dürfte meiner Ansicht nach diese Bezeichnung zutreffend sein.¹¹³

Noch bevor ein Kind zu eigenständigem Denken in der Lage ist, sollen die Empfindungen mit erzieherischen Mitteln so geformt werden, dass sie später mit dem richtigen Urteil harmonisieren. Dass der Athener die Erziehung als einen Teil der „vollen und ganzen Tugend“¹¹⁴ bezeichnet, ist ein starker Hinweis darauf, dass die Angleichung der Gefühle an das Denken einen wesentlichen Bestandteil der Tugendeinheit bildet. Ansatzpunkt für die Beeinflussung der Empfindungen sind die Schmerz- und Angstgefühlen kleiner Kinder und Embryos, weshalb Tapferkeit die erste Tugend ist, die es zu erlernen gilt. So empfiehlt der Athener schwangeren Frauen, oft spazieren zu gehen bzw. nach der Geburt Babys häufig zu tragen, in den Armen zu wiegen und durch Gesang zu beruhigen, weil die „Erschütterung von außen“¹¹⁵ der inneren Unruhe entgegenwirke. Falsch hingegen sei es, nichts zu unternehmen, weil „jede Seele, die von Kindheit an unter dem Einfluß von Schrecknissen steht, durch die Gewohnheit nur immer furchtsamer wird. Das aber ist, wie jedermann einräumen wird, mehr eine Schule der Feigheit als der Tapferkeit.“¹¹⁶ Kindliche Tapferkeit wird also nicht durch das Erleben des Unangenehmen allein, sondern durch die Verknüpfung dieses Gefühls mit der Erfahrung seiner Überwindbarkeit (vorerst durch die Erzieher) erzeugt. Ein Training der Besonnenheit ist für dieses frühe Entwicklungsstadium ebenso wenig vorgesehen wie die Förderung der Lüste, denn letzteres hätte einen unausgebalancierten Charakter zur Folge.¹¹⁷ Demnach bildet die erste Erziehung die Überzeugung aus, dass Schmerz schlecht, aber überwindbar sei und Lust aus dem Nachlassen des Schmerzes resultiere; die zur Maßlosigkeit verleitende Annahme, dass einer Lustempfindung eine weitere folgen sollte, gilt Erzieherinnen und Erziehern als unerwünscht.

Ab dem dritten Lebensjahr soll die Phase des ausschließlichen Tapferkeitstrainings in eine

¹¹³ Ebd., 653a-c.

¹¹⁴ Ebd., 653b.

¹¹⁵ Ebd., 791a.

¹¹⁶ Ebd., 791b.

¹¹⁷ Vgl. ebd., 792b f.

Erziehung zur gesamten Tugend übergehen, und zwar so, dass Kinder auf spielerische Weise richtig und falsch unterscheiden lernen, indem ihr natürlicher Bewegungsdrang, der als Ausdruck von Lebensfreude aufgefasst wird, auf die Darbietung geeigneter Tänze und Gesänge umgelenkt wird. Weil die antike „Eurhythmie“ darauf abzielt, dass Kinder und junge Leute „bei schönem und löblichem Text mit ihren Rhythmen und Harmonien nur die Körperbewegungen und Sangesweisen besonnener, tapferer und sonst durchaus tugendhafter Männer“¹¹⁸ nachahmen, besteht die Hoffnung, das Gefühlsleben auf diese Weise mit dem moralisch Richtigen zu harmonisieren; denn dem Athener zufolge haben die Kinderspiele einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf den Charakter.¹¹⁹

Es kann zusammengefasst werden, dass es einige Argumente dafür gibt, weshalb die Herstellung einer Übereinstimmung zwischen Denken und Empfinden ein wesentliches Moment der Tugendeinheit bildet: Die erzieherische Optimierung des Gefühlslebens klassifiziert der Athener als einen Teil der Tugend; die Diskrepanz zwischen richtigem Urteil und fehlerhaft orientierten Empfindungen wird als eine Quelle sozial schädlicher Einflüsse betrachtet, die es zu versiegeln gilt; die Ausführungen über die frühe Erziehung sind sehr umfangreich und detailliert, was auf die starke Relevanz dieses Themas schließen lässt.

5.2 Geometrische Überlegungen

Um die These zu stärken, dass die Übereinstimmung von Denken und Empfinden ein konstitutives Element der Tugendeinheit bildet, möchte ich den Nachweis führen, dass sie als Abbild der Weltseele, die ja den Kosmos zu einem vernünftigen und guten Lebewesen macht, visualisierbar ist.

Welche Indizien berechtigen zu dieser Annahme? Abbildung 1 ist zu entnehmen, dass die Einheit des Schönen, Wahren und Guten im Erkenntnisziel aufgehoben ist, dieses hat sich aber als der aus Weltseele und Weltkörper bestehende Kosmos herausgestellt (vgl. S.17). Dafür, dass sich die Weltseele entweder nur aus Denken und Empfinden zusammensetzt, weil die Handlungsintentionen dem Körperlichen zugerechnet werden oder dass das Handeln vernachlässigbar ist, weil es sich angleicht, können vier Argumente beigebracht werden:¹²⁰

1) Im Abschnitt 966b differenziert der Athener zuerst zwischen dem Wahren und Schönen,

¹¹⁸ Ebd., 660a.

¹¹⁹ Vgl. ebd., 798b f.

¹²⁰ Beide Alternativen stimmen darin überein, dass sie Handlungsintentionen zum Resultat einer Aktivität erklären, weshalb sie mit einem passiven Produkt vergleichbar sind. Passivität ist aber, laut Platon, das Kennzeichen des Körperlichen, während die Seele aktiv und Ursache jeder Veränderung ist: Vgl. ebd., 896e f.

nivelliert diese Unterscheidung aber gleich wieder, als ob sie nicht vertieft werden sollte. Daraus lässt sich auf eine enge Zusammengehörigkeit der beiden Bereiche schließen.

2) In der Passage 967b lokalisiert der Athener die Denktätigkeit in der Seele; eine unbeseelte Vernunft gebe es nicht. Wenn Denken und Empfinden zusammengehören, Ersteres aber eine Eigenschaft der Seele ist, muss dasselbe auch für Letzteres gelten.

3) Dass die Übereinstimmung von Vernunft und Gefühl als Seelenharmonie bezeichnet wird, spricht dafür, dass beide Elemente die Seele konstituieren.¹²¹ Sollte die Seele weitere Bestandteile beinhalten, sind diese jedenfalls nicht in der Lage, die Harmonie zu stören und aus diesem Grund vernachlässigbar.

4) Im *Timaios* setzt sich die Weltseele aus zwei Kreisen – demjenigen des Selben und dem des Anderen – zusammen, von denen der erste Erkenntnisse erzeugt, weil er sich auf das Denkbare richtet, während der zweite das Wahrnehmbare zum Gegenstand hat und richtige Meinungen liefert.¹²² Weil die Kreise des Schönen und Wahren die Beschaffenheit von Sinneswahrnehmung und Denktätigkeit darstellen, scheinen sie mit den Kreisen des *Timaios* übereinzustimmen.

Um zu begründen, dass die Seelenharmonie auch geometrisch als Abbild der Weltseele darstellbar ist, möchte ich aufzeigen, dass die mathematische Passage der *Epinomis*, von der ich schon Gebrauch gemacht habe, um die Einheit der Kardinaltugenden zu verdeutlichen, zur Konstruktion einer Seele nach dem Vorbild des *Timaios* herangezogen werden kann; denn *Timaios* und *Epinomis* enthalten drei parallele Schritte, deren Gesamtergebnis strukturanalog ist.

1) *Timaios*: Der Demiurg stellt in zwei Mischvorgängen das „Material“ der Weltseele her.

Zwischen dem unteilbaren und mit sich selbst identischen Sein und dem fortwährend werdenden und teilbaren Sein der Körper mischte er in der Mitte eine dritte Seinsform; was andererseits die Natur des Selben und die des Anderen angeht, so stellte er auf dieselbe Weise in der Mitte eine dritte Form aus dem Unteilbaren von ihnen und dem, wie es den Körpern entspricht, Teilbaren her. Und er nahm diese drei, wie sie waren, und mischte sie alle zu einer einzigen Form zusammen, wobei er die schwer zu mischende Natur des Anderen mit Gewalt dem Selben anpasste.¹²³

Zuerst wird eine „Seinsform“¹²⁴ aus den kombinierten Eigenschaften des unteilbaren und des teilbaren Seins geschaffen, danach werden das Selbe und das Andere hinzugefügt.¹²⁵

¹²¹ Vgl. ebd., 689b-d.

¹²² Vgl. Platon: *Timaios*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008, 37b f.

¹²³ Ebd., 35a.

¹²⁴ Ebd., 35a.

Apelt führt die erste Mischung auf die Notwendigkeit zurück, eine mittlere Proportionale zwischen den verschiedenartigen Seinsformen herzustellen, während die zweite Mischung benötigt wird, um dem Endprodukt „die volle Sicherheit innerlicher Verbindung“¹²⁶ zu verleihen.

Epinomis: Abschnitt 991a enthält mit der Beschreibung der Umformung der unähnlichen Zahlen 6 und 12 in quasi-ähnliche eine Analogie zur zweifachen Mischung – allerdings mit dem Unterschied zweier mittlerer Proportionalen, die beide benötigt werden, um die Einheit der Struktur zu gewährleisten. Dass in der *Epinomis* zwei mittlere Proportionalen herangezogen werden, beruht meiner Ansicht nach auf einem Wechsel der Begründung: Während Platon im *Timaios* noch davon ausgeht, dass zwei mittlere Proportionalen nur bei der Konstruktion räumlicher Objekte relevant sind, macht er in der *Epinomis* keinen Unterschied mehr zwischen Flächen- und Körperzahlen, sondern setzt die Anzahl der Proportionalen mit dem Ähnlichkeitsgrad der Ausgangszahlen in Beziehung.¹²⁷ Weil Platon seine Begründung bei gleichbleibendem Sachverhalt – Unähnlichkeit der Ingredienzien – ändert, halte ich es für wahrscheinlich, dass mit der doppelten Mischung faktisch eine musikalische Proportion angesprochen ist. Daraus folgt, dass das Ausgangsmaterial der Weltseele in derselben Weise strukturiert ist wie die Bereiche des Schönen und Wahren.

2) *Timaios*: Als nächstes werden musikalische Intervalle, die vier Oktaven entsprechen, in die Mischung eingefügt und diese halbiert.¹²⁸

Epinomis: Die musikalische Proportion wird in zwei ungleiche Abschnitte geteilt, die noch einmal untergliedert werden:

Von eben diesen [Zahlen, A.K.] hat die in der Mitte stehende, welche nach beiden (6 und 12) hin sich wendet (9), den Menschen den Gebrauch des Einklanges und der Uebereinstimmung zur Ergötzung am Rhythmus und an der Harmonie zugetheilt, indem sie dem gottseligen Reigen der (9) Musen verliehen ward.¹²⁹

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 219 (Anmerkung 20): „Das Selbe steht im *Timaios* für den Bereich der Ideen, das heißt, der Formen, die mit sich selbst immer identisch sind, während das Andere den Bereich des Werdens kennzeichnet, in dem sich nichts immer gleich verhält.“ Sachlich entspricht die aus dem Selben und dem Anderen bestehende Mischung dem Gegenstandsbereich des Wahren, der ja Seiendes und Werdendes beinhaltet.

¹²⁶ Vgl. Platon: „*Timaios*“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, S. 153 (Anmerkung 62).

¹²⁷ Vgl. Platon: *Timaios*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 32a und Platon: „*Epinomis*“, in: *Platons Werke. Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann 1855, 990d f.

¹²⁸ Vgl. Platon: „*Timaios*“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, S. 153 ff. (Anmerkung 63).

¹²⁹ Platon: „*Epinomis*“, in: *Platons Werke. Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann 1855, 991a f.

Van der Waerden interpretiert die von 12 und 6 gebildete Proportion als eine Oktave, weil die beiden Zahlen im Verhältnis 2:1 – dem Verhältnis der Oktave – stehen. Dass sich die 9 nach beiden Seiten wendet, wird als ein Hinweis auf eine weitere harmonische Unterteilung der Oktave aufgefasst:

Liest man aber den Text wörtlich, so sagt er, daß dieselbe mittelbildende Kraft, die bereits die Verhältnisse 3:2 und 4:3 hervorgebracht hat, nun noch einmal von der Mitte aus auf diese beiden angewandt wird, oder musikalisch gesprochen: nachdem man zuerst die Oktave harmonisch in Quinte und Quarte geteilt hat, teilt man diese beiden, von der Mese aus nach beiden Seiten sich wendend, noch einmal harmonisch nach demselben Verfahren. In dieser Weise erhält man in der Tat die ganze wohlklingende Gebundenheit der Musik, nämlich alle fundamentalen Intervalle der drei Tongeschlechter, nach Archytas von Tarent.¹³⁰

Erzeugt man dagegen von der Mese ausgehend durch die Bildung zweier musikalischer Proportionen zwei Quartan, so erhält man zwei Tetrachorde, wobei der Schlusston des ersten Tetrachords zugleich der Anfangston des zweiten ist. Weil die Komponenten des Schönen und Wahren ebenfalls musikalische Proportionen eingehen, habe ich sie in Abbildung 12 mit den Tönen einer Tonleiter parallelisiert.

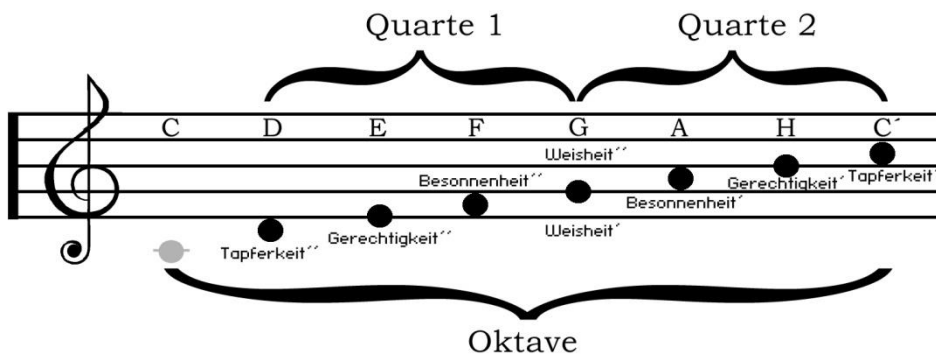


Abbildung 12. Projektion des Wahren und Schönen auf eine Tonleiter.

Dass die Verknüpfung zweier Tetrachorde nur sieben Töne der Oktave liefert, soll durch die geringere Farbintensität des Tones C ausgedrückt werden. Die Zuordnung der Tugenden zu den Tönen beruht auf der Überlegung, dass Tapferkeit und Weisheit die Außenglieder der beiden Quartan bilden sollen und Besonnenheit und Gerechtigkeit den mittleren Proportionalen entsprechen müssen (vgl. S. 27). Der Sache nach macht es keinen Unterschied, ob die gesamte Reihe mit Tapferkeit oder mit Weisheit beginnt und endet; ebenso wenig spielt die Stellung von Besonnenheit und Gerechtigkeit eine Rolle, sofern sie von der Weisheit aus gesehen spiegelsymmetrisch ist, da es sich um eine Konstruktionsbedingung

¹³⁰ Van der Waerden, B.L.: „Die Harmonielehre der Pythagoreer“, in: *Hermes*. Band 78, 1943, 187.

handelt. Dass dem Ton G bzw. der Weisheit eine Doppelfunktion als Anfang und Ende zukommt, führt zu einer Richtungsänderung der Teilintervalle der Oktave: Die erste Quarte bildet eine Reihe von der Tapferkeit zur Weisheit, die zweite von der Weisheit zur Tapferkeit. Dieser Sachverhalt kann durch die umgekehrte Orientierung der kreisförmig dargestellten Intervalle ausgedrückt werden: Der Kreis des Wahren (die erste Quarte) dreht sich im Gegenuhrzeigersinn, der Kreis des Schönen (die zweite Quarte) in umgekehrter Richtung.

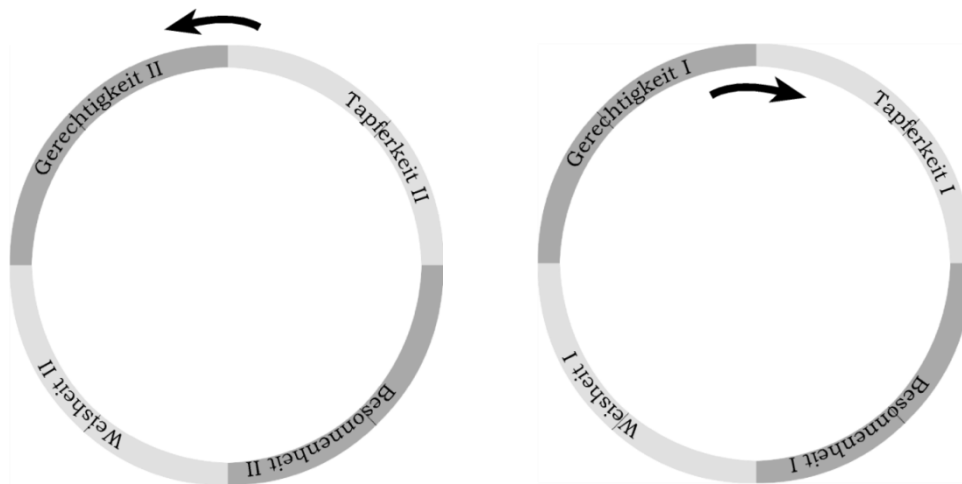


Abbildung 13. Orientierung der Kreise des Wahren und Schönen.

3) *Timaios*: „Nachdem er dann dieses Gefüge der Länge nach in zwei Teile gespalten hatte, verband er die beiden in ihrer Mitte miteinander in der Form eines X und bog (jedes von ihnen) kreisförmig in eins zusammen.“¹³¹

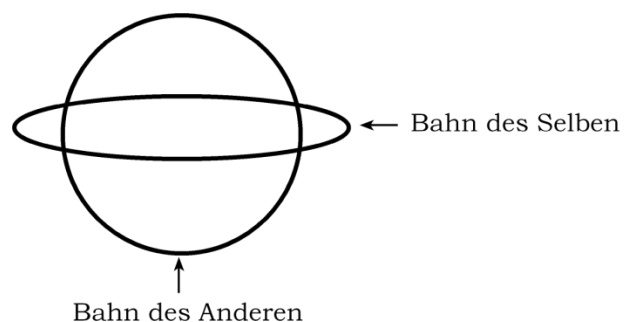


Abbildung 14. Die Bahnen der Weltseele.

Auf diese Weise entsteht die Weltseele als ein räumliches Gebilde aus der Verknüpfung zweier, sich schneidender und um die eigene Achse drehender Kreise, eines äußeren und eines inneren.

¹³¹ Platon: *Timaios*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 35b.

Epinomis: Die Bemerkung über den „Gebrauch des Einklanges“¹³² und den „gottseligen Reigen“¹³³ der Musen lese ich als einen Hinweis auf die Herstellung einer kreisförmigen Einheit. Damit eine Übereinstimmung der Kreise des Wahren und Schönen im Raum möglich wird, ist es notwendig, einen von ihnen zu spiegeln. Wenn man die Kreise danach im Bereich der Weisheit und der Tapferkeit übereinanderlegt und mit gleichbleibender, umfangsabhängiger Geschwindigkeit in entgegengesetzte Richtungen dreht, werden die Schnittpunkte immer aus identischen Bereichen gebildet, so dass die Angleichung von Denken und Empfindung visuell wahrnehmbar ist.

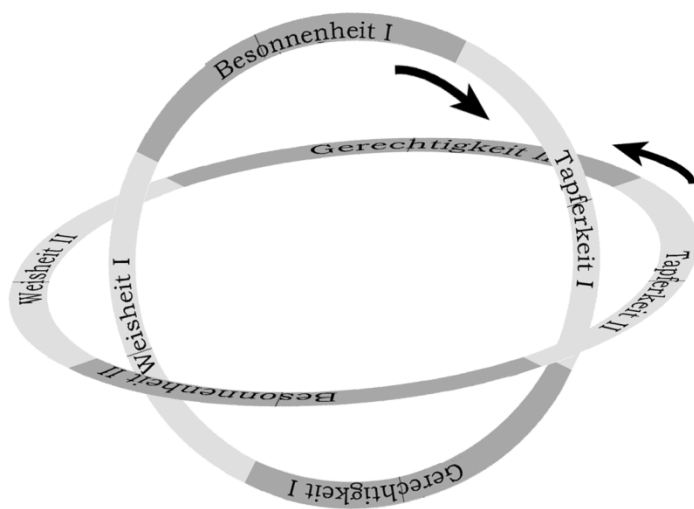


Abbildung 15. Dynamische Übereinstimmung der Kreise des Wahren und Schönen.

Zwar bestünde die Möglichkeit, die Felder der Besonnenheit und Gerechtigkeit als anfängliche Schnittpunkte festzulegen, aber erstens ist die Weisheit auf die Position des Bindegliedes festgelegt, zweitens beginnen die erzieherischen Bemühungen zur Angleichung von Empfinden und Denken mit dem Training der Tapferkeit, so dass die *Nomoi* die geometrische Darstellung bestätigen. Ein weiteres, die Erziehung betreffendes Detail findet sich auch im Modell der Seelenharmonie wieder: Die richtige Art der Bewegung ist entscheidend für das Erlernen der Tugend. Denn weil sich beide Kreise voneinander unabhängig drehen, müssen die Geschwindigkeiten nicht zwangsläufig harmonisieren, weshalb es möglich ist, dass sich statt der analogen Bereiche von Empfinden und Denken diskrepante schneiden. Ein Beispiel dafür ist die Freude am Unmoralischen, die im Modell an der

¹³² Platon: „Epinomis“, in: *Platons Werke. Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann 1855, 991b.

¹³³ Ebd., 991b.

möglichen Berührung der Felder für Besonnenheit' und Gerechtigkeit'' ablesbar ist.¹³⁴ Davon ausgehend, dass die Geschwindigkeit des Kreises des Wahren den Maßstab bildet, ist es vorstellbar, dass der zweite Kreis schneller oder langsamer rotiert. Weil gesagt wurde, dass Affekthandlungen oder pflichtbewusste Taten aus einer Diskrepanz zwischen Denken und Empfinden resultieren, könnte ein vorausseilender zweiter Kreis die Affekthandlung abbilden, ein zurückbleibender hingegen die Tat ohne Neigung.

5.3 Charakterbildung

Weil die wünschenswerte Beschaffenheit der Gefühle – sofern sie erworben wurde – kein unveränderliches Persönlichkeitsmerkmal bildet, sondern trainiert, stabilisiert und in neuen Situationen erprobt werden muss, ist der Zeitfaktor bei der Charakterbildung zu beachten. Um die Persönlichkeitsbildung in den *Nomoi* zu analysieren, benutze ich den *Timaios* als Vorlage, denn bei der Beschreibung der Weltseele ist neben der räumlichen auch die zeitliche Dynamik berücksichtigt. Im *Timaios* wird der Gedanke von der langfristigen Angleichung an ein Ideal durch die Vorstellung ausgedrückt, dass der Demiurg die Zeit als „eine Art bewegliches Abbild der Ewigkeit“¹³⁵ erschaffen wollte:

Aufgrund einer solchen vernünftigen Überlegung bei der Erschaffung der Zeit sind, damit die Zeit entstehe, Sonne, Mond und fünf andere Sterne, mit dem Beinamen Planeten, zur Abgrenzung und Bewahrung der Zeitabschnitte entstanden. Nachdem der Gott die Körper von ihnen allen geformt hatte, setzte er sie in die Umlaufbahnen, wo die Kreisbahn des anderen verlief.¹³⁶

Die Leserinnen und Leser erfahren, dass sich die Zeit aus sieben Abschnitten zusammensetzt, die den Planetenbahnen entsprechen. Da die antiken Planeten nach ungefähr hunderttausend Jahren an ihren, auf einer Linie lokalisierten Ausgangspunkt zurückkehren, ist ihre Gesamtbewegung Ausdruck einer Einheit in der Zeit.¹³⁷ Dementsprechend sagt Timaios,

dass die vollkommene Zahl der Zeit das vollkommene Jahr dann erfüllt, wenn die aufeinander bezogenen Geschwindigkeiten aller acht Umlaufbahnen vollendet sind und wieder ihren Ausgangspunkt erreichen, gemessen an dem Kreis des gleichmäßig laufenden Selben.

¹³⁴ Weil mit Besonnenheit' eine positive Gefühlsäußerung – z.B. Freude – gemeint ist und Gerechtigkeit'' einen Bezug zum Nicht-Seinsollenden angibt, sind bei der Freude am Unmoralischen diese beiden Felder betroffen.

¹³⁵ Platon: *Timaios*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 37d.

¹³⁶ Ebd., 38c.

¹³⁷ Vgl. Platon: "Timaios", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, S. 153 (Anmerkung 63).

Demgemäß und zu diesem Zweck wurden alle Gestirne erschaffen, die am Himmel in gewundenen Bahnen dahinziehen, damit dieses All dem vollkommenen, mit Vernunft erfassbaren Lebewesen möglichst ähnlich sei, was die Nachahmung seiner ewigen Natur angeht.¹³⁸

Dass die Planetenbewegungen eine konstitutive Funktion für den Kosmos als vernünftiges Wesen haben, weil sie dessen Einheit in der Zeit herstellen, geht auch aus der *Epinomis* hervor: Dort berichtet der Athener, dass jeder Planet einen „Anteil an der Messung der Zeit“ und einen „Zeitraum“ erhalten habe, „binnen dessen er seinen Kreislauf durchmacht und so diese sichtbare Weltordnung vollenden hilft, welche die höchste göttliche Vernunft ersonnen hat.“¹³⁹ Weiter wird ausgeführt:

Über diese Ordnung geriet zuerst der Mensch von höherem Geist in Verwunderung. Dann aber ward er begierig so viel von ihr genauer kennen zu lernen als es die menschliche Natur vermag, überzeugt, daß diese Erkenntnis ihn zum edelsten und glücklichsten Leben und nach dem Tode in die der Tugend bestimmten Orte führen werde.¹⁴⁰

Der „Mensch von höherem Geist“¹⁴¹ interpretiert die kosmischen Ereignisse als ein Vorbild, an dem man sich orientieren kann, um die eigene Vernünftigkeit und Moralität zu steigern und sowohl im Leben als auch nach dem Tod davon zu profitieren.

Was lässt sich von den Himmelserscheinungen lernen? Zumindest zweierlei, nämlich dass sich die Planeten in ihrer Sichtbarkeit ablösen, was der Athener am Tag-und-Nacht-Rhythmus illustriert und dass die Addition vieler Umläufe eines erdnäheren und scheinbar schnelleren Planeten der Bahn eines fernerer entspricht.¹⁴²

Welche Rolle könnten diese Erkenntnisse für die Persönlichkeitsbildung spielen? Der rhythmische Wechsel der Erscheinungen lehrt, dass Einheiten – zum Beispiel ein Tag – aus Gegensätzen bestehen, die kontinuierlich ineinander übergehen. Auf das moralische Handeln übertragen könnte geschlussfolgert werden, dass alle handlungsauslösenden Affekte ihre Berechtigung haben, sofern der Zeitpunkt geeignet ist. Demnach ist die Fähigkeit zur richtigen Einschätzung der Situation eine wesentliche Voraussetzung bei der Charakterbildung.

Wenn man sich eine Hierarchie der Planeten in Bezug auf ihre tatsächlichen Geschwindigkeiten vorstellt, so kann unter Berücksichtigung des geozentrischen Weltbildes

¹³⁸ Platon: *Timaios*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2008, 39d f.

¹³⁹ Vgl. Platon: „*Epinomis*“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 986b.

¹⁴⁰ Ebd., 986b f.

¹⁴¹ Ebd., 986b.

¹⁴² Vgl. ebd., 978c ff.

aus dem Faktum, dass in der Umlaufbahn eines erdferneren Gestirns die Summe vieler Bahnen eines näheren enthalten ist, die Annahme abgeleitet werden, dass vielfache Wiederholung das Erreichen eines höheren Niveaus ermöglicht. Dies entspricht dem Gedanken, moralisches Handeln durch Gewöhnung so lange zu festigen, bis es gerne ausgeführt wird, so dass infolgedessen neue Lernziele anvisiert werden können.

5.3.1 Menschliche und göttliche Vernunft

In diesem Unterkapitel soll der Frage nachgegangen werden, wie die Schritte der Persönlichkeitsbildung – Erwerb der Urteilsfähigkeit und wiederholt richtiges Handeln – in den *Nomoi* thematisiert werden. Im Zusammenhang mit dem Ziel der Seelenharmonie wurden bisher ausschließlich vom Optimum abweichende Gefühle thematisiert, während die Kenntnis des objektiv Richtigen stillschweigend vorausgesetzt war, weil Erzieher und Gesetzgebung einen Orientierungsrahmen bieten. Allerdings geht Platon nicht davon aus, dass Traditionen und positives Recht per se Antworten auf Fragen des moralischen Handelns geben oder angemessene Hilfestellung bei der Beurteilung von Konfliktsituationen anbieten. Wenn dies dennoch der Fall sein sollte, haben göttliche Mächte ihre Hand im Spiel, weshalb zwei Arten von Gesetzen unterschieden werden können: Während die gewöhnlichen, menschlichen Konventionen und Gesetze nur das vermeintlich Richtige bezwecken, fördert göttliche Gesetzgebung das tatsächlich Gute. Diese Divergenzen in der Zielsetzungen werden vom Athener auf zwei Formen des Vernunftgebrauchs zurückgeführt: Die menschliche Vernunft ist durch „allzugroße Selbstliebe“¹⁴³ gekennzeichnet, während das göttliche Analogon um das „Gerechte, Gute und Schöne“¹⁴⁴ bemüht ist. Wenn also bisher von der Angleichung der Empfindungen an das Denken die Rede war, bezog sich das auf den göttlichen Denkmodus, weil nur er die angemessene Beurteilung von Situationen oder Taten ermöglicht; im Übermaß auftretende Selbstliebe verstellt dagegen den Blick auf die Wirklichkeit.

Zur Verdeutlichung der Defizite der menschlichen Vernunft, das heißt, um aufzuzeigen, dass am eigenen Wohlbefinden orientiertes Denken nicht geeignet ist, ein harmonisches Zusammenleben zu organisieren und äußerer Unterstützung bedarf, betrachtet der Athener die historische Entwicklung Griechenlands. So schildert er im zweiten Buch, dass die griechische Zivilisation immer wieder drei Stadien durchläuft, deren letztes durch zahlreiche Kriege geprägt ist und als Gegenreaktion der Götter die fast vollständige Vernichtung der Menschen

¹⁴³ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 731e.

¹⁴⁴ Ebd., 732a.

– zum Beispiel durch Überflutungen – heraufbeschwört. Daraufhin beginnt die Geschichte von neuem: Die wenigen Überlebenden der Flutkatastrophe haben ihre technischen Errungenschaften verloren, die es ihnen ermöglichten Kriege zu führen; aus Angst vor weiteren Überschwemmungen siedeln sie zerstreut auf Berggipfeln. Die einzelnen Clans werden vom ältesten Sohn regiert. Sofern die Großfamilien Kontakt haben, gestalten sich die Begegnungen freundlich. In der zweiten Phase lässt die Furcht vor den Göttern nach, es entstehen größere Siedlungen an den Bergabhängen, die von einer Art Aristokratie – einem Rat der Clanchefs – beherrscht werden, was – so darf vermutet werden – ein neues Konfliktpotential birgt. Im dritten Stadium werden Städte in den Ebenen am Meer errichtet, die technische Entwicklung ermöglicht mittlerweile den Schiffsbau und, damit zusammenhängend, den Handel im Mittelmeerraum und die Kriegsführung. In den Städten sind alle Regierungsformen verwirklicht.

Aus der Beschreibung lässt sich schließen, dass der Abstieg der Menschen in die Ebenen den abnehmenden Respekt vor den Göttern, das heißt, die zunehmende Feindlichkeit untereinander symbolisiert. Begleiterscheinungen sind Veränderungen der Herrschaftsform – von der Alleinherrschaft über die Aristokratie bis hin zu einer Fülle von Konstitutionen, was durch das Bevölkerungswachstum bedingt ist – sowie technischer Fortschritt. Indem die Menschen ihren Verstand gebrauchen, machen sie Erfindungen, die ihre Überlebenschancen, die Bequemlichkeit, den Wohlstand, den Handlungsspielraum sowie ihr Selbstbewusstsein gegenüber Göttern und fremden Zivilisationen steigern, was sie letztendlich zu Übermut, Selbstherrlichkeit und Ungerechtigkeit verleitet. Findet kein Einlenken statt, erfolgt als Strafe die Vernichtung durch die Götter. Weil die menschliche Vernunft mit ihrer Konzentration auf den Eigennutzen und der damit einhergehenden Missachtung des sozialen und zwischenstaatlichen Gleichgewichts Ursache des ganzen Problems ist, ist von ihr keine Einsicht zu erwarten; stattdessen muss die göttliche Vernunft eingeschaltet werden, welche sich in der Erzählung des Atheners als Einigkeit unter den Rückkehrern aus dem Trojanischen Krieg zu erkennen gibt. Es wird geschildert, dass die Dorier einen Städtebund gründen: Argos, Messene und Sparta versprechen sich gegenseitige Unterstützung für den Fall eines äußeren Angriffs bzw. bei einem Putsch von oben oder unten.

Dass ausgerechnet Krieger als Repräsentanten göttlicher Einsicht auftreten, ist dahingehend zu interpretieren, dass die Tapferkeit beanspruchen kann, die erste Tugend zu sein, weil sie den ersten Schritt der Umkehr darstellt: Während die menschliche Vernunft danach strebt, das

Leben zu verbessern und zu verlängern, weil der Tod für das schlimmstmögliche Ereignis gehalten wird, nimmt ein tapferer Kämpfer den eigenen Tod in Kauf, um den Fortbestand seiner Heimatstadt zu gewährleisten. Weil er das objektiv Richtige tut, indem er das Interesse der Allgemeinheit präferiert, stimmt sein Handeln mit der göttlichen Vernunft überein.

Als der Athener das weitere Schicksal der drei genannten Städte beschreibt, lässt er erkennen, dass guter Wille und Versprechungen allein nicht ausreichen, um einen als wünschenswert definierten Zustand zu erhalten. Während Argos und Messene dem Bürgerkrieg aufgrund zu großer Machtgelüste der Herrschenden anheimfallen, vollzieht sich nur in Sparta eine glücklichere Entwicklung, was den Besonderheiten der Verfassung zuzuschreiben ist:

Ein Gott mag sich wohl euer [= der Spartaner, A.K.] angenommen haben, der, in Voraussicht der kommenden Dinge, euch ein Doppelkönigtum erstehen ließ aus einem vorher einheitlichen und dadurch die angemessene Beschränkung desselben bewirkte. Und außerdem gesellte dann noch ein Vertreter des Menschengeschlechtes, beseelt von einer Art göttlicher Kraft, angesichts des krankhaften Machterweiterungsdranges, an dem euer Königtum immer noch litt, der adelsstolzen Herrschermacht die Besonnenheit des Alters als mäßigende Macht bei, indem er für die wichtigsten Angelegenheiten den Rat der achtundzwanzig Geronten der Macht der Könige als gleichberechtigt zur Seite stellte. Euer dritter Retter aber legte eurer Königsgewalt, da er sie als immer noch zu üppig und unbändig erkannte, gleichsam einen Zügel an durch Herstellung der Macht der Ephoren, deren Wahl eine derartige war, daß sie nahezu einer solchen durch das Los gleichkam.¹⁴⁵

Während die göttliche Vernunft in Gestalt der Tapferkeit das Allgemeinwohl vor das eigene stellt, macht ihre „Schwester“, die Gerechtigkeit, die Ansprüche der Einzelnen geltend, indem sie die Herrschaft auf verschiedene Institutionen aufteilt und auf diese Weise das Problem des „krankhaften Machterweiterungsdranges“¹⁴⁶ eindämmt. Warum sich ausgerechnet in Sparta die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Machtverteilung durchgesetzt hat, ist nicht bekannt bzw. wird das Eingreifen eines göttlichen Retters dahinter vermutet. Jedenfalls stellt sich in Sparta sozialer Frieden ein, der auf einer durch geschickte Machtverteilung vorgenommenen Ausschaltung der Pleonexie beruht, die dafür in Argos und Messene im Übermaß vorhanden ist. Weil das Bestreben nach größerer Macht entweder nicht aufkommt oder nicht wirksam wird, verkörpern die spartanischen Zustände die Tugend der Besonnenheit.

¹⁴⁵ Ebd., 691d-692a.

¹⁴⁶ Ebd., 691d.

Über das Auftreten von Weisheit in Sparta schweigt sich der Athener aus und wechselt stattdessen den Schauplatz, um den Niedergang wohlverwalteter Staaten zu schildern. Obwohl auf ein Beispiel für das Auftreten göttlicher Weisheit verzichtet wird, können aus der Beschreibung verschiedener Arten mangelnder Voraussicht Rückschlüsse auf die noch ausstehende Tugend gezogen werden. Weil Persien und Athen anscheinend besonders markante Negativbeispiele darstellen, bezieht sich der Athener auf diese Staaten, um die weitreichenden schädlichen Folgen zu thematisieren, die der Unbekümmertheit um die Zukunft entspringen. Was den persischen Staat unter Dareios betrifft, so werden dem Herrscher sowohl eine hohe Regierungskompetenz als auch ein ebensolches Desinteresse an der Erziehung seines Sohnes Xerxes attestiert, was zur Konsequenz hat, dass dieser völlig verweichlicht. Als Xerxes seinem Vater im Amt nachfolgt, verwandelt sich Persien in einen von Politikverdrossenheit gekennzeichneten Staat; denn Xerxes macht sich durch seine Innen- und Außenpolitik derart unbeliebt, dass die Entsolidarisierung der Gesellschaft den Herrscher letztlich sogar dazu zwingt, seine Feldzüge mit Söldnerheeren zu führen.

Im demokratischen Athen geht dagegen der Sittenverfall vom Volk aus: Dadurch dass Rhapsoden beginnen, die Kompositionsregeln zu missachten, weil sich die irrige Meinung unter ihnen breit gemacht hatte, dass Kunst erfreuen sollte und die Mitteilung wahrheitsgemäßer Reden sekundär sei, fühlen sich die Zuhörer ihrerseits ermuntert, Freude oder Missbehagen beim Kunstgenuß durch einen höllischen Lärm zum Ausdruck zu bringen, welcher die Preisrichter so sehr einschüchtert, dass sie es nicht wagen, unliebsame Entscheidungen zu fällen, was wiederum zu einem bedauerlichen Respektverlust der Menge gegenüber staatlichen Autoritätspersonen führt, so dass Athen beinahe in Chaos und Anarchie versinkt.

Die Beispiele Athens und Persiens legen nahe, dass die Negativentwicklung vermeidbar gewesen wäre, wenn die Personen, die sich in ihrem jeweiligen Fachbereich auskennen – Dareios bzw. Rhapsoden und Preisrichter – mehr Wert auf Erziehung und Bildung gelegt hätten, um das als richtig Erkannte zu reproduzieren. Insofern lässt sich der Umkehrschluss ziehen, dass göttliche Weisheit auf die permanente Wiederherstellung eines wünschenswerten Zustandes abzielt.

Aus dem historischen Exkurs können folgende Elemente als Kennzeichen menschlicher Vernunft extrahiert werden: Primat des eigenen Überlebens, Machterweiterung auf Kosten anderer, Desinteresse gegenüber den Gesetzen sowie Sorglosigkeit bezüglich der Weiterexistenz des Staates. Weil die göttliche Vernunft dagegen nicht vom momentan

Angenehmen, sondern vom langfristig Richtigen ausgeht, bevorzugt sie anstelle der oben aufgezählten Punkte den Einsatz für andere Menschen, freiwillige Machtbeschränkung und Aufteilung der Zuständigkeiten, Beachtung der Gesetze und Berücksichtigung der Belange nachfolgender Generationen. Kurz gesagt, um die Fähigkeit zur richtigen Beurteilung zu erlangen, ist es notwendig, auf den Standpunkt der göttlichen Vernunft zu wechseln, was durch die Anerkennung des Vorrangs des Allgemeinen vor dem Individuellen geschieht. Indem die bessere Art des Denkens das Faktum der sozialen Verbundenheit des Menschen in den Vordergrund stellt, wird schon im zweiten Buch der *Nomoi* ersichtlich, welche Maßstäbe die göttliche Vernunft anlegt.

5.3.2 Angleichung an Gott

Dem vierten Buch der *Nomoi* ist zu entnehmen, dass der oben beschriebene Standpunktwechsel nicht als sprunghafte Veränderung, sondern als Transformationsprozess, welcher die eigene Person und die sozialen Beziehungen erfasst, zu denken ist:

Welche Handlungsweise ist nun Gott wohlgefällig und ihm folgsam? Nur eine, wie auch ein einziger alter Spruch es ist, der sie verkündet, und zwar der, daß das Gleiche dem Gleichen, wenn es das richtige Maß hat, befreundet ist, während das Maßlose sich weder miteinander noch mit dem Maßvollen befreunden kann. Eigentliches Maß aller Dinge dürfte für uns also die Gottheit sein und diese Behauptung ist weit berechtigter als die, welche jetzt gang und gäbe ist, der erste beste Mensch sei das Maß der Dinge. Wer also einem Wesen, wie es die Gottheit ist, wohlgefällig werden will, der muß mit allen Kräften bestrebt sein auch selbst ihm ähnlich zu werden. Und nach diesem Grundsatz ist denn der besonnene Mensch mit Gott befreundet, denn er ist ihm ähnlich, wogegen der der Besonnenheit Bare ihm unähnlich ist und im Widerstreit mit ihm und ohne Gemeinschaft mit ihm ist. Und mit den übrigen sittlichen Anforderungen steht es ebenso.¹⁴⁷

Wie ist der „alte Spruch“¹⁴⁸ zu interpretieren? Wenn Gleiches – die Tugenden – von der göttlichen Vernunft angeleitet werden, hören ihre latenten Widersprüche auf zu existieren, weil sie sich demselben Ziel, das als das Allgemeinwohl definiert wurde, unterordnen.¹⁴⁹ Indem die Vernunft immer wieder das richtige Maß festlegt, das heißt, Zeitpunkt und Art einer Handlung sowie ihre Dauer bestimmt und sich der Mensch danach richtet, werden natürliche Tugenden durch die fortschreitende Fähigkeit zur Selbstbeherrschung in

¹⁴⁷ Ebd., 716c f.

¹⁴⁸ Ebd., 716c.

¹⁴⁹ Zu den latenten Widersprüchen der Tugenden vgl. S. 35.

vernünftige verwandelt bzw. menschliche in göttliche Vernunft. Die als Seelenharmonie zu verstehende Selbstbeherrschung ermöglicht freundschaftliche soziale Beziehungen. Weil ihre Zwecke dieselben sind, kann man von einer Ähnlichkeit unter einsichtigen Menschen sprechen. Maßlose dagegen lassen die Seelenharmonie vermissen, weil sie von widersprüchlichen Affekten hin- und hergerissen sind. Infolgedessen haben sie Schwierigkeiten, soziale Kontakte freundschaftlich zu gestalten – und zwar unabhängig davon, ob die anderen ebenfalls unmäßige oder ausgeglichene Persönlichkeiten sind.

Weil der „alte Spruch“¹⁵⁰ nicht nur auf das Verhältnis der Affekte oder einzelner Menschen zueinander anwendbar ist, sondern auch auf gesellschaftliche Gruppierungen und ganze Staaten, wird ersichtlich, dass der Vorteil des Erwerbs der göttlichen Vernunft im friedlichen Zusammenleben liegt. Außerdem lassen die oben stehenden Ausführungen durchblicken, dass der Gegensatz von göttlicher und menschlicher Vernunft nur eine Neuauflage des Widerstreites von Affekten und Vernunft, angeborener und erworbener Tugend sowie von Empfindung und Denken ist, was meiner Ansicht nach darauf zurückgeführt werden kann, dass bei Platon Affekte mit Meinungen ausgestattet sind und Gedanken mit Gefühlen.¹⁵¹ Der entscheidende Unterschied dieser intentionalen Zustände liegt nicht in ihrer Qualität, sondern darin, dass die breite Palette der Gefühle mit der Orientierung am Eigennutzen in Verbindung gebracht wird, während das Denken auf das Allgemeinwohl gerichtet ist. Aus diesem Grund können beispielsweise egoistische Pläne als Ausdruck von Empfindungen anstelle von verständigen Überlegungen eingestuft werden. Demnach löst sich aber auch das Problem der Optimierung des Denkens in Nichts auf bzw. fällt mit der Angleichung der Gefühle an das Denken zusammen.

Dennoch nimmt Platon nicht an, dass die Kenntnis der vernünftigen Zielsetzung und ein guter Wille genügen, um die Empfindungen dem Denken anzupassen; vielmehr verleitet diese Kombination leicht zu Hochmut, vor der er den Athener in seiner Ansprache an die Siedler warnen lässt:

Wer aber, geschwellt von Hoffahrt [...] die Glut in seiner Seele auch noch durch jugendlichen und unvernünftigen Übermut steigert, als ob er weder eines Herrschers noch eines Führers bedürfte, sondern sogar selbst fähig wäre anderen als Führer voranzugehen, der macht sich jeder Gemeinschaft mit Gott verlustig; [...] Und gar manche sehen in ihm wer weiß was Großes; aber

¹⁵⁰ Ebd., 716c.

¹⁵¹ Dafür spricht beispielsweise die Ratgeber-Funktion der Affekte oder auch die enge Verbindung von Wahrnehmungen und Meinungen.

es dauert gar nicht lange, so muß er die gerechte Strafe über sich ergehen lassen, und so bereitet er sich selbst, seinem Hause und seinem Staate den völligen Untergang.¹⁵²

Anstelle der Selbstherrlichkeit zu verfallen, ist die Orientierung an bestimmten Vorgaben notwendig, über die der Athener in seiner Rede an die Siedler aufklärt, indem er die Güterhierarchie der Vernunft erläutert und ihre Beachtung in einen Zusammenhang mit der Verbesserung und Verschlechterung der Lebenssituation stellt.¹⁵³ Zusätzlich erfüllt die Ansprache die Funktion eines Proömiums zu den später vorgestellten Gesetzen, das heißt, sie soll die Bereitschaft der Einhaltung von Gesetzen stärken, indem sie über deren Sinn und Zweck informiert. Es ist ausdrücklich erwünscht, dass die Gesetze Magnesias aus Einsicht befolgt werden, was möglich ist, weil ihre Vernünftigkeit beansprucht wird.

Welche Einblicke liefert die Ansprache des Atheners in die Denkweise der göttlichen Vernunft? Nach der Erläuterung des Lebensziels (Angleichung an Gott) und der Benennung des dorthin führenden Weges (Orientierung an der Gerechtigkeit bzw. den göttlichen Gesetzen) geht der Athener ins Detail, indem er einen Katalog von Pflichten gegenüber drei Gütern – den Göttern, der Seele und dem Körper – abhandelt. Die Reihenfolge dieser Güter entspricht ihrer Wertigkeit: Grundsätzlich sind die Bedürfnisse aller drei Güter zu berücksichtigen, jedoch dürfen bei der Befriedigung der Bedürfnisse eines niedrigeren Gutes nicht höherrangige verletzt werden. So soll zum Beispiel weder zu viel noch zu wenig Wert auf Körperkraft oder Schönheit gelegt werden, weil beides negative Konsequenzen für die Seele hätte: Im ersten Fall würde sie Stolz und Eitelkeit entwickeln, im zweiten ein Gefühl der Unterlegenheit.¹⁵⁴ In diesem Sinn bespricht der Athener eine lange Liste richtiger und falscher Verhaltensweisen bei der Pflichterfüllung gegenüber Göttern, Dämonen, Heroen, lebenden und toten Vorfahren, Familie, uns selbst, Freunden, Bekannten, Fremden und Staat; es wird ersichtlich, dass der Athener die Ansprüche der Gesellschaft den Pflichten gegenüber

¹⁵² Ebd., 715e-716b.

¹⁵³ Barbara Zehnpfennig argumentiert hingegen, dass „Gott und die Götter [...] für die Vernunft oder das Gute [stehen, A.K.], das als geistiges Prinzip das wirklichkeitsbestimmende und für den Menschen heilsame ist. Wer das nicht von selbst erkennt, muss mittels Mythologie und der erzieherischen Wirkung der Gesetze auf den richtigen Weg verwiesen werden.“ (Zehnpfennig, Barbara: „Die Abwesenheit des Philosophen und die Gegenwärtigkeit des Rechts – Platons ‚Nomoi‘“, in: dies.: *Die Herrschaft der Gesetze und die Herrschaft des Menschen – Platons ‚Nomoi‘* (= Politisches Denken. Jahrbuch 2008). Berlin: Duncker & Humblot 2008, S. 284.)

Das heißt, durch Einsicht in den Wert der Vernunftorientierung erübrigen sich Mythologie und Erziehungsfunktion der Gesetze, was meiner Ansicht nach nicht Platons Intention entspricht: Im Abschnitt 692 der *Nomoi* wird auf die Gefahr verwiesen, die der gute, aber nicht mit Sachverstand ausgerüstete Wille für die innere Stabilität von Argos und Messene bedeutet hat – das heißt, auch guter Wille bedarf der Vorgaben. Weil Astronomie und Dämonologie Bestandteile des zur Weisheit qualifizierenden Wissens und insofern gerade nicht an die zu erziehende Bevölkerungsmehrheit gerichtet sind, sondern an die staatliche Elite, die um die Bedeutung der Vernunft weiß, kann die Mythologie nicht wegrationalisiert werden.

¹⁵⁴ Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 728e.

den drei genannten Gütern subsumiert. Des Weiteren verrät dieser Teil der Ansprache, dass für die Vernunft die Übereinstimmung mit der Güterhierarchie das Kriterium ist, um Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung oder eines Beschlusses zu beurteilen.

5.3.3 Exkurs: Frömmigkeit

Neben der Ansprache an die Siedler liefert zusätzlich eine Untersuchung des Frömmigkeitsbegriffes Einsicht in die Denkweise der göttlichen Vernunft; denn weil im Kontext der Angleichung an Gott vorrangig Pflichten behandelt werden, liegt der Fokus auf dem praktischen Aspekt der Angelegenheit, obwohl „Frömmigkeit“ deutlicher umfangreicher ist, wie eine Stichwortsuche zeigt: Nicht nur Tätigkeiten, sondern auch Gefühle und Glaubensüberzeugungen sind als „fromm“ zu klassifizieren, wenn sie bestimmten Kriterien entsprechen. Zunächst bestätigt sich jedoch, dass diejenigen Aktivitäten, die im Rahmen des Angleichungsprozesses an Gott auszuüben sind, auch von der Frömmigkeit gefordert werden. So gilt die Einhaltung von allgemein verbindlichen Verpflichtungen gegenüber Göttern, Ahnen, Eltern, Mitbürgern und Fremden als fromm: Götter und Ahnen sind zu verehren, Eltern sollten bei Bedarf finanziell unterstützt sowie respektvoll und gegebenenfalls nachsichtig behandelt werden. Gegenüber Mitbürgern und Fremden sollen sich die Einwohner Magnesias des Unrechts enthalten, die Gastfreundschaft ist zu beachten und Schutzsuchenden Hilfe zu gewähren. Wer diese Pflichten missachtet, zieht sich den Zorn der Götter zu - insbesondere dann, wenn Wehrlose geschädigt werden:

Die Verpflichtungen ferner gegen die Gastfreunde muß man für unverbrüchlich heilig halten, denn fast alle Vergehen der Fremden und wider die Fremden sind, verglichen mit denen, die sich auf die Mitbürger beziehen, in höherem Maße der Rache Gottes anheimgegeben; denn der Fremde, verlassen von Freunden und Verwandten, ist erbarmungswürdiger für Menschen und Götter.¹⁵⁵

Unfromm ist es außerdem, gesetzlich verhängte Strafen nicht zu akzeptieren oder aus Hybris die Geltung des Gesetzes infrage zu stellen und sich selbst zum Maßstab des Rechts zu machen. Im Umkehrschluss sind die Übernahme von Verantwortung und die Akzeptanz des Gesetzes als Ausdruck der Frömmigkeit zu werten. Weitere fromme Aktivitäten sind die Pflege heiliger Bräuche, Gebete, das Stiften von Weihgeschenken oder die Durchführung von Opfern und Reinigungen.

¹⁵⁵ Ebd., 729e.

Was die Empfindungen angeht, so wird dasjenige Gefühl, das angesichts der Erkenntnis einer schönen Seele auftritt, als fromm bzw. als „fromme Ehrfurcht“¹⁵⁶ bezeichnet. Weil Ehrfurcht nicht nur von ungebührlichen Handlungen abhält, sondern auch Gehorsam auslöst, ist dieses Gefühl gegenüber den Gesetzen, der göttlichen Weltordnung, Regierenden sowie älteren Personen angebracht.¹⁵⁷

Unter dem Wissensaspekt zeigt sich Frömmigkeit als Glaube an die Existenz, Güte, Unbestechlichkeit und Macht der Götter, weshalb es unfromm ist, ihnen menschliche Schwächen zu attestieren.¹⁵⁸ Da Platon abwechselnd und anscheinend unsystematisch von Gott in der Einzahl und Mehrzahl spricht, liefert er kein eindeutiges Bekenntnis zum Poly- oder Monotheismus, so dass den Bürgern Magnesias diesbezüglich Meinungsfreiheit bleibt.¹⁵⁹ Die bisher aufgezählten Fakten dienen als Maßstab für die (Un)frömmigkeit der Bevölkerungsmehrheit Magnesias. Dagegen liegen die Ansprüche an die Regierungselite höher, denn diese muss zusätzlich über theologisches Fachwissen verfügen, weil andernfalls „den Menschen überhaupt niemals ein Gott oder Dämon oder Heros erstehen würde, stark genug, um mit vollem Ernst die Fürsorge für die Menschen zu handhaben“¹⁶⁰ oder auch nur ein gottähnlicher Mensch, wie Platon den Athener im siebten Buch sagen lässt. Fehlt dieses Expertenwissen, können Moralität und Glück der Bürger nur unzureichend gefördert werden, weshalb ein politisches Interesse besteht, geeignete Persönlichkeiten darin auszubilden.¹⁶¹

Zur Vorbereitung auf das Erlernen des theologischen Fachwissens, das der Athener auch als „Astronomie“ bezeichnet, ist es erforderlich, Kenntnisse der Mathematik, Harmonielehre, Musik und Kosmologie zu erwerben, um anschließend die Bahnen der Gestirne berechnen zu können.¹⁶² Weil die Himmelskörper als beseelt und göttlich gelten, fällt die Astronomie in den Gegenstandsbereich der Theologie. Welches inhaltliche Wissen sich die Regenten Magnesias diesbezüglich aneignen sollten, wird in den *Nomoi* und der *Epinomis* mehrfach angesprochen: So sind die sieben antiken Planeten sowie der gesamte Fixsternhimmel als Götter zu betrachten, die mit unterschiedlicher Geschwindigkeit in kreisförmigen Bahnen wandeln. An der Kreisförmigkeit der Bewegung ist die ununterbrochene, vernünftige Aktivität der Götter ablesbar, die sich als Herbeiführung des jahreszeitlichen Wandels, aber auch von

¹⁵⁶ Ebd., 837c.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., 699c, 905a, 917a und 879c f.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., 966c und 900e f.

¹⁵⁹ Mayhew, Robert: „The theology of the Laws“, in: Bobonich, Christopher (Hg.): *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 210.

¹⁶⁰ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 818c.

¹⁶¹ Geeignet ist, wer über die Eigenschaften verfügt, die eine philosophische Naturanlage auszeichnen. Vgl. Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 989b-d.

¹⁶² Vgl. ebd., 990d-991b.

Wetterkapriolen, Seuchen und Not bemerkbar macht.¹⁶³ Darüber hinaus ist die Überzeugung vom Primat der Seele über den Körper zu erwerben, weshalb die Seele als Erstursache jeder Veränderung gilt, während der Körper nicht von sich aus aktiv werden, sondern nur auf ihn ausgeübte Kräfte übertragen kann.

Werden diese Glaubensgrundsätze mit der Annahme kombiniert, dass die Götter für den gesamten Kosmos Sorge tragen, lässt sich die Vermutung ableiten, dass katastrophale Witterungsbedingungen göttliche Gegenreaktionen auf menschliche Unvernunft darstellen, da letztere dem Wohl des Ganzen Schaden zufügt. Allerdings macht der Athener das Zugeständnis, dass drohende Schicksalsschläge durch menschliche Voraussicht abgemildert werden können und sagt, dass „zwar Gott über Alles und neben Gott Glück und Gelegenheit über alle menschlichen Verhältnisse walten, daß jedoch, um weniger streng zu sein, noch zugegeben werden mag daß als Drittes auch noch (menschliche) Geschicklichkeit hinzukommen müsse.“¹⁶⁴ Zur Veranschaulichung wird ein fähiger Steuermann angeführt, dessen meteorologische Kenntnisse helfen, das Schlimmste zu verhindern. Die besagte menschliche Geschicklichkeit besteht darin, ungünstige Ereignisse vorauszuberechnen, und zwar – so darf angenommen werden – mit Hilfe astronomischer Kenntnisse.

Die Ausführungen über göttliche Herrschaft und menschliches Prognosetalent stehen im Zusammenhang mit der Behauptung des Atheners, dass Gesetze nicht von Menschen, sondern eigentlich von Göttern erlassen werden: Weil die menschliche Gesetzgebung auf Armut, Not und Seuchen reagiert bzw. manche Verfassungen gewaltsam umgestürzt werden, soll der Schluss gezogen werden, dass die Urheber dieser Veränderungen die Götter sind, die durch ihr Eingreifen auf Gesetze hinarbeiten, die ihnen genehm sind und sich durch Vernünftigkeit auszeichnen.

Dass Platon eine Beziehung zwischen den Konstellationen der Himmelskörper und Ereignissen auf der Erde annimmt, wird auch im *Timaios* erwähnt:

Zu sprechen über den Reigen von diesen selbst [den himmlischen Gottheiten, A.K.] und ihre gegenseitigen Annäherungen, über das Zurückkehren der Bahnen zu sich selbst und ihr Voranschreiten und welche Götter in Konjunktion miteinander und wie viele in Opposition zueinander treten, in welcher Reihe hintereinander und zu welchen Zeiten sie sich jeweils unseren Blicken entziehen und durch ihr Wiedererscheinen Schrecken und (böse) Vorzeichen

¹⁶³ Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 709a f.

¹⁶⁴ Ebd., 709b f.

kommender Ereignisse denen schicken, die ihre Bahnen nicht zu berechnen vermögen, wäre wohl eine vergebliche Mühe ohne Hilfe des Anblicks von Modellen von eben diesen.¹⁶⁵

Wer dagegen über ein geeignetes Modell verfügt und den Zeitpunkt des Eintretens ungünstiger Konstellationen vorausberechnen kann, ist vorbereitet, so dass sich das Erschrecken in Grenzen hält.

Inwiefern kann die Kenntnis der Astronomie beanspruchen, die Moralität zu fördern und der Vervollkommnung der Frömmigkeit dienen, was ja vom Athener behauptet wurde? Ein zusammenhängendes Bild ergibt sich, wenn eine Entsprechung zwischen den Arten des strafwürdigen, menschlichen Fehlverhaltens, den Konstellationen der Himmelskörper und den Formen der göttlichen Strafe angenommen wird. So sei als Beispiel erwähnt, dass der Athener die überlieferte Deukalionische Flut als Reaktion auf menschliche „Habgier und Streitsucht“¹⁶⁶ präsentiert, ohne allerdings einen Bezug zu den Erscheinungen am Sternenhimmel herzustellen – möglicherweise, weil das Thema der Astronomie erst im späteren Verlauf der Unterhaltung angesprochen wird. Auf jeden Fall können vonseiten des Gesetzgebers konkrete Maßnahmen ergriffen werden, wenn aufgrund von Beobachtungen bekannt ist, dass beispielsweise eine Bestrafung der Habgier geplant ist und dass die Sanktionierung in einer Überschwemmung besteht. So wäre ein Rückzug in die Berge ratsam, um zwar nicht das unbewegliche Eigentum, aber wenigstens das Leben der Bevölkerung zu retten. Zudem müsste sich eine präventive Reduktion der Habgier im Staat strafmildernd auswirken: Weil die Bahnen der Himmelskörper regelmäßig sind und ungünstige Konstellationen auch dann eintreten, wenn es nichts oder wenig zu bestrafen gibt und überdies die Gerechtigkeit der Götter vorausgesetzt wird, dürfte das Ausmaß der Strafe proportional zur vorhandenen Lasterhaftigkeit ausfallen. Unterstützt wird diese Argumentation durch die Aussage des Atheners, dass nicht das körperliche Element, sondern das seelische Erstursache sei, was zur Konsequenz hat, dass die Konstellationen der Himmelskörper nicht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit bestimmte Folgen für Wetter und Klima auf der Erde haben, sondern die seelische Beschaffenheit von Absendern und Adressaten entscheidend sein muss. Die Möglichkeit, göttliche Sanktionen durch Gebete, Weihgeschenke und Opfer und unter Verzicht auf eine moralorientierte Optimierung des Handelns abzuwenden, wird vom Athener ausdrücklich ausgeschlossen: Zum einen stellt er

¹⁶⁵ Platon: *Timaos. Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam jun. 2003, 40c f.

¹⁶⁶ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 677b.

fest, dass Gebete usw. ausschließlich für tugendhafte Menschen von Nutzen sind, zum anderen betont er die Unbestechlichkeit der Götter.¹⁶⁷

Weil die Astronomie bei der Anpassung der Gesetze hilft, indem beispielsweise durch anlassbezogene Maßnahmen vorherrschende Untugenden bekämpft und das moralische Niveau der Bevölkerung erhöht werden, ist sie geeignet, zur Erziehung und letztendlich zur Gottähnlichkeit der Menschen beizutragen.

Mag man aber den Menschen auch gemeinhin zu den zahmen Wesen rechnen, so wird er doch in der Regel nur dann, wenn er außer einer glücklichen Naturanlage auch der richtigen Erziehung teilhaftig geworden ist, das gottähnlichste und sanftmütigste Wesen werden, wenn er aber nicht hinreichend oder nicht richtig erzogen ist, dann gerade das wildeste aller Geschöpfe auf Erden.¹⁶⁸

Doch auch das Wissen der breiten Masse über die Götter – dass diese existieren, gut, unbestechlich und mächtig sind – ist imstande, die Moralität und Angleichung an Gott zu fördern, wobei die Zusammenhänge zwischen Erkenntnis und Handlung allerdings weniger stringent sind als im Fall der durch Astronomie unterstützten Frömmigkeit. So ist der Glaube an die oben genannten Attribute der Götter geeignet, Verhaltensweisen im Sinn der Kardinaltugenden zu erzeugen: Dass die Überzeugung von der Macht der Götter Tapferkeit hervorrufen kann – in Entsprechung zu der Devise, dass den Tapferen das Glück helfe –, ist aus den Ausführungen des Atheners über die Abwehrschlacht gegen die übermächtige Flotte des Xerxes zu schließen:

Nur eine Möglichkeit der Rettung tat sich ihnen auf, eine schwache und unsichere, aber eben die einzige, ein Rückblick nämlich auf das früher Geschehene, wie auch damals aus scheinbar unüberwindlicher Not sie der Kampf zum Siege geführt hatte. Von dieser Hoffnung getragen fanden sie ihre Zuflucht einzig und allein in dem Vertrauen auf sich selbst und auf die Götter.¹⁶⁹

Zum Glück für die Griechen versank daraufhin wegen eines Sturmes ein Großteil der persischen Schiffe vor Magnisia an der thessalischen Küste, einen Monat später wurde der Vormarsch der Perser endgültig gestoppt.

Das Wissen um die Unbestechlichkeit der Götter, das heißt, die Annahme, dass ihre Strafen und Belohnungen den moralischen Verdiensten entsprechend ausfallen, kann davon abhalten, Unrecht zu begehen oder andere dazu zu verführen, das Gesetz zurechtzubiegen oder zu missbrauchen. Des Weiteren motiviert das theologische Wissen nicht nur zur Ausübung der Gerechtigkeit im Sinn der Beachtung der Gesetze, sondern auch zur Unterstützung der

¹⁶⁷ Vgl. ebd., 716d f. und 907a f.

¹⁶⁸ Ebd., 765e f.

¹⁶⁹ Ebd., 699b.

(göttlichen) Behörden, weil die Unbesorgtheit hinsichtlich der Gesetzestreue anderer Bürger ein moralisches Defizit darstellt und von den Göttern als Kollektivschuld bestraft wird. Als Beispiel einer solchen Unterstützung sei das Gesetz über das Verbot privater Heiligtümer genannt, das die Religionsausübung unter öffentliche Kontrolle stellen und auf diese Weise die Versuche lasterhafter Menschen, sich die Götter durch Opfer und ähnliches geneigt zu machen, verhindern soll:

Sie sollen nicht durch Stiftung von Heiligtümern und Altären in ihren eigenen Häusern in dem Wahne sich die Götter durch Opfer und Gebete insgeheim gnädig zu stimmen, Frevel auf Frevel häufen und so nicht nur sich selbst vor den Göttern schuldig machen, sondern auch diejenigen, die, obschon selbst besser gesinnt, dieses doch zulassen, so daß schließlich der ganze Staat für diese gottlosen Leute mit büßen muß und zwar in gewissem Sinne durch seine eigene Schuld.¹⁷⁰

Besonnenheit kann mit dem Glauben, dass es Götter gibt, in Verbindung gebracht werden: Besonnenheit zeigt sich als Einsicht in die Grenzen des eigenen Wissens bei der gleichzeitigen Annahme, dass die eigene Begrenztheit nicht universalisierbar ist, sondern dass stattdessen Lebewesen mit einem weiteren Horizont existieren. In den *Nomoi* kommt dieser Sachverhalt in der Rede an die Siedler zur Sprache:

Wer aber, geschwellt von Hoffahrt [...] die Glut in seiner Seele auch noch durch jugendlichen und unvernünftigen Übermut steigert, als ob er weder eines Herrschers noch eines Führers bedürfte, sondern sogar selbst fähig wäre anderen als Führer voranzugehen, der macht sich jeder Gemeinschaft mit Gott verlustig; verlassen aber von ihm, treibt er im Bunde mit Gesinnungsgenossen, die er für sich gewonnen hat, ein rastlos frevelhaftes Spiel und setzt damit alles in Verwirrung. [...] Was muß also angesichts dieser Ordnung der Dinge ein besonnener Mann tun oder denken, und was muß er meiden?

Kleinias. So viel ist ja doch ganz klar: es muß jedermann darauf bedacht sein zu denen zu gehören, die gewillt sind der Gottheit zu folgen.¹⁷¹

Der Glaube an die Existenz der Götter äußert sich in vorsichtiger Zurückhaltung, anstatt sich Wissen oder Fähigkeiten anzumaßen, über deren Besitz man nicht verfügt und infolgedessen Schäden anzurichten, die vermeidbar gewesen wären, hätte man auf den Ratschlag kompetenter Autoritäten gehört.

Inwiefern steht weises Verhalten mit der Annahme in Zusammenhang, dass die Götter gut sind und sich um die Menschen kümmern? Der *Epinomis* zufolge besteht Weisheit darin, vom Kosmos zu lernen und die Planetenbahnen zu erforschen, um Einsicht in die göttlichen Pläne

¹⁷⁰ Ebd., 910a f.

¹⁷¹ Ebd., 716a f.

zu erlangen und anschließend unterstützend mitzuwirken. Dies setzt aber die Annahme von der göttlichen Fürsorge und die Überzeugung, dass menschliches Erkenntnisstreben keine Blasphemie sei, voraus und impliziert einen positiven Gottesbegriff.

Zusätzlich beinhaltet die Überzeugung von der göttlichen Fürsorge die Annahme, dass allen Lebewesen ein Platz auf der Welt zugewiesen wird, an dem sie möglichst viel Gutes bzw. wenig Schlechtes ausrichten können, so dass durch dieses Wissen die Bereitschaft zur Pflichterfüllung am jeweiligen Aufenthaltsort gestärkt wird.

Weil die Kenntnis der göttlichen Attribute den Erwerb der Kardinaltugenden erleichtert, ist sie aus Vernunftgründen erforderlich.

5.3.4 Wiederholt richtiges Handeln

Nachdem erläutert wurde, welches Wissen über die Götter wünschenswert ist und inwiefern es den praktischen Teil der Frömmigkeit – die Angleichung an Gott – ermöglicht, kehre ich zur Rede an die Siedler zurück: So ist zu beachten, dass es sich bei dem Pflichtenkatalog aus dem ersten Teil der Ansprache nicht um Gesetze, sondern um Empfehlungen handelt. Dass die Siedler diesbezüglich über Entscheidungsfreiheit verfügen, hat Konsequenzen, die – meiner Interpretation zufolge – im zweiten Teil der Rede des Atheners zur Sprache kommen;¹⁷² denn dort wird ausgeführt, „wie [...] der Mensch beschaffen sein muß, um sein eigenes Selbst so schön wie möglich zu gestalten“¹⁷³, das heißt, der Athener erhebt den Anspruch lobens- und tadelnswerte Persönlichkeitsmerkmale aufzuzählen. So sind beispielsweise Wahrheitsliebe, Zuverlässigkeit, Großzügigkeit, Sanftmut oder edler Zorn wünschenswerte Eigenschaften, während Unvernunft, Neid und Missgunst, übermäßige Selbstliebe usw. kritikwürdig sind. Auf den ersten Blick erscheint es merkwürdig, dass die positiven und negativen Persönlichkeitsmerkmale nicht den Pflichten gegen uns selbst zugeordnet worden sind, sondern einen eigenständigen Abschnitt beanspruchen dürfen, obwohl der Athener auch schon vorher auf unerwünschte Eigenschaften – zum Beispiel in Gestalt einer „hoffärtigen und dreisten“ bzw. „niedrigen und kriecherischen“ Seele – zu sprechen gekommen ist.¹⁷⁴ Allerdings geht es an dieser Stelle primär um eine Empfehlung für ein bestimmtes Verhalten, während der Erwerb der bezeichneten negativen Eigenschaften nur als drohende Konsequenz in Aussicht gestellt wird. Insofern könnte diese Passage beispielhaft das Verhältnis der ersten beiden Teile der Rede illustrieren: Während der erste Teil

¹⁷² Um den zweiten Teil handelt es sich, wenn der Exkurs über die Proömienfunktion der Ansprache nicht eigenständig gewertet wird.

¹⁷³ Ebd., 730b.

¹⁷⁴ Vgl. ebd., 728e.

Verhaltensrichtlinien formuliert, verdeutlicht der zweite die Auswirkungen ihrer Beachtung oder Nichtbeachtung auf den Charakter. Was der Athener nicht sagt und hinzugedacht werden muss, ist die Tatsache, dass wiederholtes Handeln entscheidend für die Persönlichkeitsbildung ist. Wird die gute Tat zur Gewohnheit, entsteht ein stabiles Persönlichkeitsmerkmal, so dass die Empfindungen mit dem als objektiv gut Erkannten harmonieren; Selbstüberwindung wird nicht mehr erforderlich, um das Richtige zu tun. Im Zusammenhang gelesen veranschaulichen die ersten beiden Teile der Rede die Indirektheit der Angleichung von Empfindung und Denken, da der Weg über die Ebene des Handelns führt.

Dass die Empfindungen richtig trainiert worden sind, lässt sich aus dem Vorhandensein folgender Persönlichkeitsmerkmale ablesen: Wahrheitsliebe, Zuverlässigkeit, Hilfsbereitschaft, Großzügigkeit, gerechter Zorn, Sanftmut, korrekte Selbsteinschätzung sowie alle vier Kardinaltugenden. Zeichnet sich dagegen jemand durch Verlogenheit, Unzuverlässigkeit, Neid, Missgunst, Frevelmut oder übertriebene Selbstliebe aus, kann auf mangelnden Trainingseifer geschlossen werden.¹⁷⁵ Allerdings wird kein Leitfaden der Aufstellung – zum Beispiel zur Überprüfung der Vollständigkeit der Liste – genannt. Es lässt sich nur erschließen, dass Wahrheitsliebe als das wichtigste Charaktermerkmal und unangemessen starke Selbstliebe – „das größte aller Übel“¹⁷⁶ – den umfassendsten Gegensatz bilden, in den alle übrigen Gegensätze integriert sind: Wer von zu viel Selbstliebe befallen ist, wird ein „schlechter Beurteiler des Gerechten, Guten und Schönen“¹⁷⁷, was die Illusion von Weisheit zur Folge hat und dazu führt, „daß wir fehlerhaft handeln, indem wir das, wovon wir nichts verstehen, selbst machen, statt es andere machen zu lassen.“¹⁷⁸ Mit der Thematisierung des Zusammenhanges von eingebildeter Weisheit und ungerechtem Handeln wird ein Bogen zum Beginn der Ansprache an die Siedler geschlagen, wobei übertriebene Selbstliebe als die Ursache einer frevlerischen Einstellung hinterhergeliefert wird. Somit bestätigt die Gegenüberstellung der Persönlichkeitsmerkmale die These, dass die dynamische Aufhebung der Diskrepanz von Empfinden und Denken ein wesentliches Element der Tugendeinheit bildet.

Weil der zweite Teil der Rede erstmals das Auftreten der positiven Merkmale auf drei möglichen Niveaus anspricht, lässt sich vermuten, dass der Angleichungsprozess drei Phasen durchläuft: Das unterste Tugendniveau hat erreicht, wer im Besitz wünschenswerter Eigenschaften ist. Wer darüber hinaus erfolglos versucht, sie anderen mitzuteilen, befindet

¹⁷⁵ Vgl. ebd., 730c-732b.

¹⁷⁶ Ebd., 731d.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., 731e f.

¹⁷⁸ Ebd., 732b.

sich in Phase 2. Erst wem es gelingt, diese Eigenschaften mit Erfolg weiterzugeben, ist tatsächlich am Ziel angelangt. Das heißt, wer sich gutes Handeln zur Gewohnheit gemacht hat, darf sich nicht auf seinen / ihren Lorbeeren ausruhen, sondern ist aufgefordert, die erworbenen Kompetenzen zu vermitteln.

Dass bei der Aufzählung der Kompetenzen die Kardinaltugenden kommentarlos neben andere positive Charaktermerkmale wie zum Beispiel Zuverlässigkeit gestellt werden, überrascht; ebenso die Tatsache, dass sich der Athener darüber ausschweigt, ob seine Angaben vollständig sind, es eine Hierarchie der Eigenschaften gibt oder eine Reihenfolge ihres Auftretens vorgesehen ist. Obwohl den *Nomoi* nicht zu entnehmen ist, in welcher Beziehung diese Eigenschaften zu den Kardinaltugenden stehen, können sie bei einem Versuch, die Einheit der Tugenden zu begründen, nicht einfach vernachlässigt werden, da sie Ausdruck der Vernunft Herrschaft sind und diese wiederum die Einheit der Tugend garantiert. Um ihrer Funktion und ihrem Verhältnis zu den Kardinaltugenden auf die Spur zu kommen, möchte ich eine andere Erscheinungsweise der Vernunft Herrschaft, nämlich den wohlgeordneten Staat, näher betrachten, um davon ausgehend Analogieschlüsse ziehen zu können.

5.3.5 Exkurs: Vernunft Herrschaft im Staat

Im vierten Buch meint der Athener, dass sich ein von Einsicht regierter Staat durch die Nachahmung der Lebensweise, die in mythischer Vorzeit unter Kronos¹⁷⁹ bestanden haben soll, auszeichne; denn als Kronos über die Menschen regierte, lebten alle glücklich und zufrieden bis an ihr Lebensende, weil er als Exekutivorgane höhere Vernunftwesen – die Dämonen – beauftragt hatte, da er sie – verglichen mit menschlichen Herrschern – für befähigter hielt. Zur Begründung fügt der Athener an, dass Herden von Ziegen oder Schafen ja auch nicht von Artgenossen, sondern von Menschen gehütet würden.

Ebenso machte es also auch der Gott: erfüllt von Liebe zu den Menschen gab er ihnen zu Hütern ein höheres Geschlecht, das der Dämonen, die ohne eigene Beschwerlichkeit und zur großen Erhöhung unserer Bequemlichkeit für uns sorgten, Frieden, Sittsamkeit, Gesetzlichkeit und die

¹⁷⁹ Mayhew weist darauf hin, dass in diesem Zusammenhang „nomen est omen“ gilt: „Now according to the *Cratylus*, the name ‚Kronos‘ comes from *koros* (a rare form of ‚pure‘) and *nous*, and thus means ‚pure reason‘ (396b). If this is the meaning of ‚Kronos‘ in the Myth of Kronos, then according to this myth, the rule of Kronos was a happy time for humans because they were ruled by a god who was or embodied or possessed pure reason.“ (Mayhew, Robert: „The theology of the Laws“, in: Bobonich, Christopher (Hg.): *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, S. 200.)

volle Rechtssicherheit schufen und so die Geschlechter der Menschen vor Zwietracht bewahrten und glücklich machten.¹⁸⁰

Dadurch dass die Dämonen Eintracht herstellten, indem sie sowohl menschlichem Machtstreben einen Riegel vorschoben als auch den Staat zur allgemeinen Zufriedenheit verwalteten, erbrachten sie eine Leistung, zu der die menschliche Vernunft nicht imstande war. Der Athener fährt fort:

Es verkündet also auch jetzt noch diese Sage der Wahrheit entsprechend, daß kein Staat, der nicht einen Gott, sondern irgend einen Sterblichen zum Herrscher hat, jemals Erlösung finden wird von Unheil und Elend; sondern wir dürfen – dies ist der Sinn der Erzählung – nichts unversucht lassen, um das Leben nachzuahmen, das unter Kronos geherrscht haben soll, und müssen, was von unsterblichem Wesen in uns ist, zum Führer machen für unser öffentliches Leben wie für unser Einzelleben, für Errichtung unserer Häuser und unserer Staaten, indem wir das von der Vernunft Zuerteilte und Gesetzte als Gesetz bezeichnen.¹⁸¹

Dass fortgesetztes „Elend und Unheil“¹⁸² auf den Einfluss der Begierden zurückzuführen ist, teilt der Athener im Anschluss mit.¹⁸³ Um ihre Wirkung in sinnvolle Bahnen zu lenken, muss das, „was von unsterblichem Wesen in uns“ ist, die Macht ergreifen und diese gemäß dem Vorbild der Verwaltung durch Dämonen nach unten umverteilen, wobei jede neu geschaffene „Institution“ ihrem Selbstverständnis nach als Dienerin der Gesetze fungieren soll. Das Modell trägt dem Gedanken Rechnung, dass alle Parteien einen wichtigen Beitrag zur Erhaltung des Staates leisten können, wenn sie ihre Eigeninteressen zurückstellen und sich am Allgemeinwohl orientieren.

Dass die Vernunft durch Machtdelegation regiert, wird in den *Nomoi* mehrfach angesprochen – beispielsweise in den Abschnitten über die Versöhnung feindlicher Brüder¹⁸⁴, die Bannung der Gefahr eines ungleichen Kräfteverhältnisses in Sparta¹⁸⁵ oder auch im Zusammenhang mit der Übernahme der persischen Regierungsgeschäfte durch Dareios:

Nachdem er zur Herrschaft gelangt und sie als einer von sieben übernommen hatte, teilte er sie in sieben Teile, wovon auch jetzt noch schwache, traumähnliche Spuren übriggeblieben sind, und indem er Gesetze aufstellte, wollte er das Reich mittels Einführung einer Art allgemeiner Gleichheit verwalten.¹⁸⁶

¹⁸⁰ Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 713d f.

¹⁸¹ Ebd., 713e -714a.

¹⁸² Ebd., 713e.

¹⁸³ Ebd., 714a.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., 627 f.

¹⁸⁵ Ebd., 691d ff.

¹⁸⁶ Ebd., 695c.

Auffällig ist, dass Dareios‘ die Regierungsgeschäfte ausgerechnet auf sieben Personen verteilt, denn es besteht eine Übereinstimmung mit der Anzahl der vom Athener aufgezählten Machtansprüche:¹⁸⁷ Im dritten Buch der *Nomoi* behauptet der Athener zum ersten Mal die Geltung von sieben Herrschaftsberechtigungen ohne dort oder anderswo deren Herleitung bzw. Vollständigkeit zu begründen. Dabei handelt es sich um die Herrschaft von Eltern über Kinder, Personen edler Abstammung über Unedle, Ältere über Jüngere, Herren über Sklaven, Stärkere über Schwächere, Einsichtige über Uneinsichtige, glücklich Losende über unglücklich Losende.

Dass die Mitunterredner des Atheners weder eine Begründung für die Existenz der genannten Herrschaftsansprüche verlangen noch dass dieser von sich aus darüber aufklärt, ist ein Indiz dafür, dass sie als bekannt vorausgesetzt werden können – zum Beispiel, weil sie durch das griechische Brauchtum überliefert sind. Darauf, dass ihre Akzeptanz zum Teil sogar universell ist, weist der Athener hin, indem er Pindars Ausspruch von der Naturgemäßheit des Rechts des Stärkeren zitiert.¹⁸⁸ Im siebten Buch werden Bräuche als Bestandteil der ungeschriebenen Gesetze und Fundament des positiven Rechts beschrieben:

Denn diese Bräuche und Vorschriften sind die eigentlichen Bänder der ganzen Staatsordnung: sie sind die Mittelglieder zwischen allem, was in schriftlicher Gesetzgebung verordnet und festgelegt worden ist, und dem, was erst noch zum Gesetz erhoben werden soll, gleichsam die ererbte und altehrwürdige eigentliche Grundlage aller gesetzlichen Einrichtungen, die, wenn sie richtig gestaltet und durch Gewohnheit geheiligt ist, auch den dann schriftlich gegebenen Gesetzen einen allseitigen Schutz gewährt; ist sie aber schlecht und verfehlt ausgefallen, [...] so ist die Folge, daß alles zusammenstürzt¹⁸⁹.

Weil Bräuche aus Gewohnheit gepflegt werden, machen sie empfänglich für die Respektierung damit in Zusammenhang stehender Gesetze. Beispielsweise verringert das elterliche Vorbild bei der Teilnahme an religiösen Feierlichkeiten die Wahrscheinlichkeit, dass die Kinder vom staatlich verordneten Glauben abfallen.¹⁹⁰ Mittelglied zwischen „schriftlicher Gesetzgebung [...] und dem, was erst noch zum Gesetz erhoben werden soll“¹⁹¹

¹⁸⁷ Ebenso besteht eine Übereinstimmung mit der Anzahl der Planetengötter, aber es ist unwahrscheinlich, dass die Dämonen mit Planetengöttern zu identifizieren sind, denn der *Epinomis* zufolge handelt es sich bei den Planetengöttern um Feuer- und bei den Dämonen um Luftlebewesen. Da in der *Epinomis* einer der sieben Planetengötter als „Stern des Kronos“ bezeichnet wird, lässt sich höchstens vermuten, dass von der Machtdelegation nicht erst Dämonen betroffen sind, sondern auch schon die höhere Hierarchieebene. (Vgl. Platon: „Epinomis“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 987d.)

¹⁸⁸ Vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 690b.

¹⁸⁹ Ebd., 793b f.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., 887e.

¹⁹¹ Ebd., 793b.

sind Sitten und Gebräuche insofern, als ihre Beachtung zwar nicht verpflichtend, aber wünschenswert ist; ihre Befolgung oder Missachtung zieht Lob oder Tadel mit sich. Dass trotz ihrer Wünschbarkeit Bräuche nicht zum Gesetz erklärt werden, liegt an der moralischen Überforderung der Mehrheit der Bürger. Aus diesem Grund formuliert der Athener zum Teil zweitbeste Gesetze, was aber diejenigen, die dazu fähig sind, nicht davon abhalten soll, sich an der besseren Alternative zu orientieren. Falls eine allgemeine Veränderung der Verhältnisse zum besseren eintritt, ist es immer noch möglich, die anspruchsvollere Praxis in die Gesetzgebung zu überführen.¹⁹² Bei einer möglichen Verschlechterung des moralischen Niveaus im Nomoi-Staat kommt den Bräuchen eine Schlüsselrolle zu: Die Nichtbeachtung der Normen entzieht der Gesetzgebung teilweise den Rückhalt, weil die Gesetze nicht mehr durch gewohnheitsmäßiges Handeln gestützt werden.

Dass die Herrschaftsansprüche Manifestationen des Brauchtums oder zumindest mit diesem vergleichbar sind, wird auch daran erkennbar, dass in beiden Fällen keine Institution existiert, die die Beachtung sicherstellen würde, obwohl deren Forderungen in Form von Empfehlungen über das gesamte Werk verteilt sind: Beispielsweise sind Kinder angehalten, ihren Eltern das ganze Leben lang Respekt zu erweisen und die Ahnen zu verehren;¹⁹³ ein höheres Alter (über 30) ist mit Vorteilen bezüglich der eigenen oder fremden Sanktionierung verbunden und schützt vor der Bestrafung durch Stockschläge.¹⁹⁴

Weil sich die Vernunft Herrschaft sowohl in der Gesetzgebung ausdrückt als auch in Traditionen realisiert, halte ich es für möglich, dass das Verhältnis von Gesetz und Brauchtum ein ähnliches ist wie das der Kardinaltugenden zu den oben angeführten positiven Charaktereigenschaften. Welche Elemente lassen sich also auf die Beschaffenheit der Psyche übertragen? Die Leserinnen und Leser haben erfahren, dass es Überlappungsbereiche zwischen Traditionen und Gesetzgebung gibt, weshalb letztere nicht als Zwangsinstrument, sondern als natürlich aufgefasst wird. Ebenso existieren Überlappungen im Sinn von äußeren Ähnlichkeiten zwischen wünschenswerten Eigenschaften und Kardinaltugenden: Aus der Beobachterperspektive ist zwischen „edlem Zorn“¹⁹⁵ und Tapferkeit oder beispielsweise zwischen Sanftmut und Besonnenheit nur schwer zu unterscheiden.

Wenn wünschenswerte Bräuche von der großen Mehrheit beachtet werden, lässt sich mit Erfolg ihre Verbindlichkeit steigern, wenn man sie zum Gesetz erklärt. Eine ähnliche

¹⁹² Vgl. ebd., 840e-841c.

¹⁹³ Vgl. ebd., 717b-718a.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., 879c.

¹⁹⁵ Ebd., 732b.

Wirkung übt das Hinzutreten der Einsicht auf die Neigungen aus, da sie schwankenden Haltungen Stabilität verleiht und sie in die richtigen Bahnen lenkt.¹⁹⁶

Erst Gesetze ermöglichen die friedliche Koexistenz, indem sie den Geltungsbereich traditioneller Herrschaftsansprüche regeln und bei Bedarf einschränken. In analoger Weise fördert der Erwerb der Vernunfttugenden sozialen Frieden zwischen Menschen, die sich durch als positiv anerkannte Charaktereigenschaften mit gegenläufigen Tendenzen auszeichnen. Es bietet sich die Hypothese an, dass die Kardinaltugenden auf der psychischen Ebene die Bindeglieder zwischen den übrigen wünschenswerten Persönlichkeitsmerkmalen darstellen, weil sie reziprok sind: So ist es beispielsweise möglich, dass eine tendenziell sanftmütige Person durch das Hinzukommen von Einsicht besonnen wird; weil Besonnenheit aber das Potential zur Tapferkeit beinhaltet, wird sich bei ausreichendem Training „edler Zorn“ als stabiles Merkmal einstellen.

Die Annahme, dass Menschen, die sich in erster Linie durch Wahrheitsliebe auszeichnen, über ein Kontinuum von weiteren positiven Eigenschaften verfügen – so zum Beispiel über Anmut, Gedächtnisstärke und Verwandtschaft mit den Kardinaltugenden – ist aus der *Politeia* bekannt und wird dort durch Sokrates' rhetorische Frage thematisiert: „Wie steht es also? Du meinst doch nicht etwa, wir hätten Eigenschaften aufgezählt, die in irgend welcher Hinsicht für eine Seele, welche das wahre Sein in gehöriger Weise und voller Strenge erfassen will, nicht unbedingt erforderlich wären und die nicht eine aus der anderen folgten?“¹⁹⁷ Allerdings handelt es sich bei der Aufzählung der *Politeia* um Naturanlagen, während die in den *Nomoi* genannten Merkmale wenigstens teilweise erworben sein müssen, weil andernfalls eine Differenzierung zwischen „edlem Zorn“ und Tapferkeit keinen Sinn hat. Des Weiteren sind die Listen nicht identisch, obwohl Wahrheitsliebe in beiden Fällen an oberster Stelle steht. Der Vergleich gibt Anlass zu der Vermutung, dass Platon zufolge Wahrheitsliebe ein Kontinuum von Eigenschaften zur Folge hat, auch wenn deren Art, Anzahl und Reihenfolge aufgrund der Divergenzen unklar bleibt. Dass die Kardinaltugenden in den *Nomoi* die Funktion von Bindegliedern haben, ist möglich, aber meiner Ansicht nach letztlich nicht beweisbar, auch wenn es ein weiteres Indiz gibt, nämlich die Konstruktion der Seele nach musikalischem Vorbild: Folgt man den Anweisungen der *Epinomis*, hat die Unterteilung der ursprünglichen musikalischen Proportion von der Position der 9 aus, die der Wahrheitsliebe als der menschlichen Form von Weisheit entspricht, ein Kontinuum von Tönen und

¹⁹⁶ Vgl. Platon: "Politikos", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VI. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 309d-310a.

¹⁹⁷ Platon: "Der Staat", in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band V. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 486e.

Intervallen zur Folge (vgl. Abbildung 12), wobei die Kardinaltugenden den Tönen zugeordnet sind und – je nach Sichtweise – Intervalle miteinander verbinden oder voneinander trennen. Das heißt, in beiden Fällen üben sie die Funktion von Bindegliedern aus, während alle anderen positiven Charaktereigenschaften den Intervallen entsprechen könnten.

6. Definitionsmethode II und abschließende Synopsis

In diesem Kapitel möchte ich den Indizien nachgehen, die dafür sprechen, dass Platons Konzeption von Magnesia vier aufeinander aufbauende Vernunftniveaus vorsieht, weshalb der Gegenstand der zweiten Synopsis – die Einheit des Guten, Schönen und Wahren – in vierfacher Weise auftritt. Dementsprechend kann zwischen vier Etappen der Angleichung von Naturanlage und Erkenntnisziel unterschieden werden. Weil jedes zu erreichende Vernunftniveau die Bezeichnung einer Kardinaltugend trägt, bildet deren additive Einheit die abschließende Synopsis, die den gesamten Prozess der Angleichung an Gott umfasst.¹⁹⁸

Einen Hinweis auf die Vierheit der Erkenntnisziele bietet die Einleitung der Ansprache des Atheners an die Siedler, zu denen neben Menschen auch Heroen, Dämonen und Götter zählen: Anstatt einfach nur die Gottähnlichkeit tugendhafter Personen festzustellen, erwähnt der Athener explizit den besonnenen Menschen sowie die Inhaber der übrigen Tugenden. Eigentlich wäre die Differenzierung nicht nötig, denn Vernunfttugenden sind reziprok, weshalb ich diesen Sachverhalt dahingehend interpretiere, dass der Athener auf Abstufungen der Gottähnlichkeit anspielt und die Namen der Kardinaltugenden verwendet, um unterschiedliche Grade an Vernünftigkeit zu bezeichnen. In dieselbe Richtung verweist die additive Tugendeinheit im Exkurs über die Geschichte Griechenlands, denn die göttliche Vernunft nimmt nacheinander die Gestalt aller Kardinaltugenden an, da jede von ihnen auf die vorherige angewiesen ist: Eintracht unter Freunden (als Resultat der Tapferkeit) ermöglicht gerechte Machtverteilung; eine gesetzestreue Einstellung beugt der Pleonexie vor und entspricht damit Besonnenheit; die Erkenntnis der Sinnhaftigkeit bestehender Ordnungsstrukturen wird zur Voraussetzung, um Vorsorge für die Zukunft zu treffen (=Weisheit). Weil im Exkurs des Atheners die Kardinaltugenden schon zum zweiten Mal in

¹⁹⁸ Auch Michael Bordt geht davon aus, dass die Angleichung an Gott einer Vernunftwerdung entspricht, wobei er allerdings keine Phasen unterscheidet. So schreibt er: „Die Gleichheit zwischen dem Menschen und dem Gott ist die Gleichheit der Vernunft. Je vernünftiger der Mensch ist, [...] desto mehr gleicht er sich Gott an und desto glücklicher und erfüllter ist sein Leben.“ (Bordt, Michael: „Die theologische Fundierung der Gesetze“, in: Horn, Christoph (Hg.): *Gesetze – Nomoi*. o.O.: Akademie Verlag 2013, S. 216.)

dieser Reihenfolge thematisiert werden, ist es unwahrscheinlich, dass die lineare Ordnung auf die Kontingenz der Ereignisse zurückzuführen ist.¹⁹⁹ Dass die oben genannte Reihe von der Tapferkeit über Gerechtigkeit und Besonnenheit zur Weisheit mit der Hierarchie der Kardinaltugenden korreliert, stützt die Annahme, dass mit den Namen dieser Tugenden unterschiedliche Grade an Einsicht bezeichnet werden, denn eine Hierarchie von reziproken Vernunfttugenden wäre sinnlos.

Auch die Ausführungen des Atheners über die Umwandlung eines bestehenden Staates in einen Idealstaat haben meiner Ansicht nach Abstufungen der Vernünftigkeit zum Gegenstand, allerdings unter der Bezeichnung von Regierungsformen.²⁰⁰ Aus diesem Grund lese ich die Passage als eine Metapher für den individuellen Vernunftwerb: Im vierten Buch behauptet der Athener, dass eine Tyrannis am leichtesten und schnellsten in einen wohlgeordneten Staat transformiert werden könne, weil in ihr die vergleichsweise geringste Anzahl von Menschen über Mitspracherechte verfügt. An zweiter Stelle folgen Königtümer und auf diese Demokratien und Oligarchien. Weil ich es für wenig überzeugend halte, Schwierigkeit und Dauer des Umwandlungsprozesses vom behaupteten Mitspracherecht der Bürger abhängig zu machen, denke ich, dass mit der Verfassungsform in Wirklichkeit der Grad an Vernünftigkeit der Staatsbürger gemeint ist. Dafür spricht die implizite Annahme, dass in einer Oligarchie die meisten Personen an der Regierung beteiligt sind, was aber nur dann der Fall ist, wenn die Begierden der Oligarchen als einzelne Regenten gezählt werden. Weil die Umbildung des Staates durch die Abnahme von Partikularinteressen erleichtert wird, muss mit „Tyrannis“ ein psychischer Zustand gemeint sein, in dem die Vernunft die Alleinherrschaft ausübt. Andernfalls lässt sich nicht nachvollziehen, warum ausgerechnet eine Tyrannis am leichtesten in einen besonders gut verwalteten Staat transformierbar sein soll – besonders, wenn Platons sizilianische Erfahrungen berücksichtigt werden. Zudem ähnelt der Nomoi-Staat, der ja als ein Ideal gilt, aufgrund allgemeiner Wahlberechtigung am ehesten einer Demokratie, weshalb er durch die Umbildung einer schon vorhandenen Demokratie am zügigsten eingerichtet werden könnte. Zuletzt sei erwähnt, dass das Fehlen der Aristokratie überrascht, obwohl der Athener das Vorherrschen dieser Staatsverfassung als ein Stadium in der Geschichte Griechenlands angeführt hatte – dies spricht ebenfalls gegen die Annahme, dass von politischen Systemen die Rede ist.

Davon ausgehend stellt sich die Frage nach Identität und Verschiedenheit der als Tugenden bzw. Staatsformen betitelten Vernunftgrade. Gegen die Identität von Regierungsformen und

¹⁹⁹ Zum ersten Mal wird diese Reihe im Zusammenhang mit der Tugendhierarchie angesprochen, vgl. Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 631c.

²⁰⁰ Vgl. ebd., 710d f.

Tugenden ist einzuwenden, dass in diesem Fall der wohlgeordnete Staat nicht repräsentiert wäre, weshalb ein weiteres Tugendniveau eingeführt werden müsste, um diesen Mangel auszugleichen. Weil die Staatssysteme im Zusammenhang mit den Möglichkeiten ihrer Umwandlung behandelt werden, ist es plausibler, sie mit an ein Ideal anzupassenden Ist-Zuständen zu parallelisieren bzw. mit Handlungszielen, die sich aus dem Vergleich des Ist- mit einem Sollzustand ergeben. Auf die psychische Ebene übertragen könnten mit den Staatsformen zu verwandelnde Naturanlagen (Ist-Zustand und Handlungsziel) gemeint sein, während die Tugenden die jeweiligen Sollzustände (Erkenntnisziele) bezeichnen.

Dass die Schnelligkeit, mit der ein bestehendes Regierungssystem in einen wohlgeordneten Staat umgewandelt werden kann, eine aufsteigende Hierarchie von Systemen generiert, lese ich als Hinweis darauf, dass das allgemeinverbindliche, letzte Erkenntnisziel über eine Reihe von Etappenzielen zu erreichen ist. Falls also Regierungsformen und Tugenden im Verhältnis von Handlungs- und Erkenntnisziel stehen, ist folgender Transformationsprozess denkbar: Die Oligarchie bildet das unterste Niveau und ist in eine Demokratie (= Ebene der Tapferkeit) zu überführen. Die Demokratie muss zum Königtum werden (=Ebene der Gerechtigkeit), dieses zur Tyrannis (=Ebene der Besonnenheit) und die Tyrannis zum wohlgeordneten Staat (=Ebene der Weisheit). Weil das Erreichen jeder Tugendebene der erfolgreichen Umwandlung von Naturanlagen in Vernunfttugenden und damit dem Erlangen der Seelenharmonie entspricht, müssen vier Manifestationsformen der Seelenharmonie bzw. deren Gegenteil, der „größten Unwissenheit“²⁰¹, unterschieden werden. Dass es sich tatsächlich so verhält, entnehme ich dem dritten Teil der Ansprache des Atheners an die Siedler: Im Abschnitt 732e - 734e wird die Frage, behandelt, welche der acht möglichen Lebensweisen – die besonnene, einsichtige, tapfere, gesunde oder als deren Gegenteile die zügellose, unbesonnene, feige oder kränkliche – zu wählen und welche zu meiden sind.²⁰² Bevor ich darauf eingehe, bedarf jedoch die Überleitung des Atheners eines Kommentars, denn er stellt fest:

Damit wäre denn über das Lebensziel, das wir uns stecken und über die persönlichen Eigenschaften, deren wir uns befleißigen müssen, so ziemlich alles gesagt, was von göttlicher Art ist. Was dagegen von menschlicher Art ist, das ist bisher unerörtert gelassen worden, darf aber nicht übergangen werden; denn wir reden ja zu Menschen und nicht zu Göttern.²⁰³

Unter Berücksichtigung der Tatsache, dass zu den Einwohnern Magnesias auch Heroen, Dämonen und Götter zählen, wird an dieser Stelle ein Widerspruch des Publikums provoziert

²⁰¹ Ebd., 689a.

²⁰² Ebd., 733e.

²⁰³ Ebd., 732 d f.

– möglicherweise möchte Platon versteckt darauf hinweisen, die übrigen Bewohner in Erinnerung zu behalten.

Mit den nun zu thematisierenden menschlichen Angelegenheiten ist die Berücksichtigung von „Lust, Schmerz und Begierde“²⁰⁴ gemeint, die bei der Frage der Pflichterfüllung und dem Erwerb positiver bzw. negativer Eigenschaften keine Rolle gespielt hat. Indem der Athener betont, dass nun dasjenige besprochen werden müsse, was „von menschlicher Art“²⁰⁵ sei, zeigt er einen Wechsel des Entscheidungskriteriums auf.²⁰⁶ Zweck der Argumentation des Atheners ist es, den Beweis zu führen, dass aus Gründen des Hedonismus ein tugendhaftes Leben einem unmoralischen vorzuziehen sei. Im Detail wird folgendermaßen argumentiert: Weil Menschen die Lust dem Schmerz vorziehen, würden sie, vor die Wahl gestellt, ein Leben aussuchen, in dem die Lust den Schmerz überwiegt. Von den acht „überhaupt möglichen Lebensweisen“²⁰⁷ verfehlen vier dieses Kriterium, nämlich das zügellose, unbesonnene, das feige und das kränkliche Leben. Wer sich dennoch dafür entscheidet, handelt entweder aus Unwissenheit oder aus Unbeherrschtheit, weil er oder sie für starke Lustempfindungen das Überwiegen des Schmerzes in Kauf nimmt oder aus einer Kombination dieser Gründe.²⁰⁸

Wie lässt sich erklären, dass ausgerechnet acht verschiedene Lebensweisen zur Wahl stehen? Versteht man die Tugenden und Laster als Arten des Handelns, ist die Möglichkeit ihrer Differenzierung evident. Allerdings bezeichnet sie der Athener ausdrücklich als zur Wahl stehende Lebensweisen, was mit zumindest zwei Schwierigkeiten verbunden ist:

- 1) Entscheidungen werden im Allgemeinen zugunsten von Handlungen oder Urteilen getroffen; eine Entscheidung bezüglich einer bestimmten Lebensführung ist nicht mit derselben Konsequenz realisierbar und aus diesem Grund irrelevant. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass Platon den Athener irrelevante Sachverhalte thematisieren lässt.
- 2) Die intraspezifischen Übergänge zwischen den tugend- bzw. den lasterhaften Lebensweisen scheinen fließend zu sein: Wer beispielsweise ein tapferes Leben führt, muss auch besonnen sein, weil er andernfalls einem zügellosen Söldner ähnelte. Sowohl tapfer als auch zügellos zu sein ist ausgeschlossen, da mit dem Überwiegen der Lust über den Schmerz eine klare Grenze zur zügellosen Lebensführung gegeben ist. Die Angabe, was die Unterarten

²⁰⁴ Ebd., 732e.

²⁰⁵ Ebd., 732e.

²⁰⁶ Vgl. ebd., 716a.

²⁰⁷ Ebd., 733d.

²⁰⁸ Vgl. ebd., 734b. Dass bei den lasterhaften Lebensweisen der Schmerz überwiegt, wird vom Athener nicht begründet. Zur Unterstützung seiner These könnte argumentiert werden, dass die strafende göttliche Gerechtigkeit in der Bilanz berücksichtigt werden müsse oder dass nur die tugendhaften Lebensweisen wahre, schmerzfreie Lüste kennen, so dass sich ein Lustüberschuss ergibt.

der Vierergruppen tatsächlich voneinander trennt, fehlt.

Problem 1) könnte dadurch gelöst werden, dass anhand der Lust-Schmerz-Bilanz die Summe aller Handlungen und Unterlassungen eines Menschen nachträglich als Entscheidung für die entsprechende Lebensführung gewertet wird. Dies kann aber nur funktionieren, wenn sich alle Lebensweisen hinsichtlich ihres Verhältnisses von Lust und Schmerz unterscheiden, wozu der Text keinen Anhaltspunkt bietet. Es wird der Eindruck erweckt, die tugendhaften Lebensweisen sind gleichermaßen wählenswert bzw. deren Gegenteil unterschiedslos zu vermeiden. Dann stellt sich aber die Frage, warum nicht nur von einer einzigen tugend- bzw. lasterhaften Lebensweise die Rede ist.

Zu 2): Dass der Athener die intraspezifische Verschiedenheit der tugend- und lasterhaften Lebensweisen betont, korrespondiert mit seinem Versprechen an Kleinias im Abschnitt 964a: „Betrachte es denn als deine Aufgabe zu zeigen, wie sie, als eine Vierheit, gleichwohl eine Einheit sind und wenn du den Erweis ihrer Einheit gegeben hast, dann laß mich hinwiederum dir zeigen, inwiefern sie vier sind.“²⁰⁹

Die bisherige Untersuchung hat ergeben, dass die Tugenden als Naturanlagen eine Vierheit ausmachen, während sie im Modus der Vernünftigkeit eine Einheit bilden, insofern sie reziprok sind. Würde sich das Vorhaben des Atheners, die Vierheit der Tugenden aufzuzeigen, auf die Umkehrung der synthetischen Schritte beziehen, das heißt, auf ihre Zerlegung in vier menschliche Naturanlagen, wäre damit kein Erkenntnisgewinn verbunden. Aus diesem Grund halte ich es für erfolgversprechender, am Erreichten – der Vernunfttugend / Seelenharmonie – anzusetzen und zu unterstellen, dass sie in vierfacher „Anfertigung“ auftreten kann und dabei mit jeweils unterschiedlicher Lustbilanz ausgestattet ist. Entsprechend gilt für die lasterhaften Lebensweisen, dass das Ausmaß des Schmerzes divergiert. Weil Unwissenheit und Unbeherrschtheit als Ursachen der falschen, das heißt, unvernünftigen Lebensführung angegeben werden, lässt sich schlussfolgern, dass der Schmerz dann überwiegt, wenn die Transformation der natürlichen in von Einsicht geleitete Tugenden ausbleibt.

Berücksichtigt man die Dynamik (un)vernünftigen Verhaltens – Affektgesteuertheit führt zu Isolation und Feindschaft, Einsicht zu Freundschaft – erscheint es als plausibel, dass die Lustbilanz zunimmt, je stärker die Einsicht überwiegt. Weil der Athener die Götter, die ja über ein Optimum an Einsicht verfügen, schon früher als die glücklichsten Lebewesen bezeichnet hat, ist ersichtlich, dass seine, die Lebensweisen betreffenden Überlegungen nicht

²⁰⁹ Ebd., 964a.

beim menschlichen Dasein Halt machen.²¹⁰ Insofern bereitet die Differenzierung zwischen Menschen und Göttern den Weg für eine andere als die bisherige Auffassung von Naturanlagen, welche nur die menschliche Natur zur Kenntnis genommen hat. Dass der Berücksichtigung aller im Kosmos vorhandenen Lebewesen tatsächlich eine große Relevanz zukommt, geht aus der *Epinomis* hervor, denn die Kenntnis der diesbezüglichen Lehre wird als eine wesentliche Voraussetzung für den Erwerb von Weisheit genannt. So zählt der Athener in der *Epinomis* fünf Gattungen von Lebewesen auf, die gemeinsam den Kosmos konstituieren und die sich hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten unterscheiden: Mit der größten Einsicht sind die Feuerlebewesen – die Gestirngötter – ausgestattet. Danach folgen die Lebewesen des Äthers, über deren Talente allerdings nichts weiter gesagt wird. Die Luftlebewesen – die Dämonen – zeichnen sich durch eine extrem rasche Auffassungsgabe und ein äußerst gutes Gedächtnis aus; sie verfügen über ausgezeichnete kommunikative Fähigkeiten (Telepathie), was sie zu Vermittlern zwischen Menschen und Göttern qualifiziert. Über die Vernünftigkeit der Wasserlebewesen wird ebenfalls nichts mitgeteilt, weil sie aber in der Hierarchie über den Erdlebewesen stehen, lässt sich schlussfolgern, dass sie mehr Einsicht als diese besitzen. Die Erdlebewesen, zu denen Pflanzen, Tiere, Menschen und Pilze zählen, bilden gemeinsam die unterste Ebene.²¹¹

Zurück zu den *Nomoi*: Unabhängig von der Frage, ob mit der Entscheidung für eine bestimmte Lebensweise die nachträgliche Wertung oder möglicherweise eine vorgeburtliche Lebenswahl angesprochen ist, halte ich es für wahrscheinlich, dass mit den oben genannten acht Lebensweisen alle Optionen aller Bürger Magnesias unter Berücksichtigung der Dämonologie der *Epinomis* angesprochen sind. Dadurch reduzieren sich die Wahlmöglichkeiten für alle Angehörigen einer Klasse auf zwei, nämlich auf die Entscheidung zwischen einer vernünftigen (moralischen) oder einer unvernünftigen (unmoralischen) Lebensführung. Ist die Annahme richtig, dass der Athener die Namen der Tugenden verwendet, um unterschiedliche Vernunftgrade zu bezeichnen, könnte – der Hierarchie entsprechend – die weise Lebensform das Tugendideal der Ätherlebewesen, die besonnene das der Dämonen, die gesunde (im Sinn von gerecht) das der Heroen bzw. Wasserlebewesen und die tapfere dasjenige der Menschen bezeichnen. Gelingt es nicht, die als Naturanlagen vorliegenden Eigenschaften auf das Niveau von Vernunfttugenden zu heben bzw. das Niveau zu halten, treten gattungsspezifische Laster auf, deren Sammelbegriffe in absteigend

²¹⁰ Zur Glückseligkeit als Eigenschaft der Götter vgl. ebd., 694d.

²¹¹ Vgl. Platon „*Epinomis*“, in: Hülser, Karlheinz (Hg.): *Sämtliche Werke*. Band X. Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag 1991, 984b- 985b.

vertikaler Ordnung Uneinsichtigkeit, Zügellosigkeit, Krankheit (Ungerechtigkeit) und Feigheit sind.

Zur Verdeutlichung all dieser Beziehungen dient Tabelle 1:

Lebewesen	Erkenntnisziel / Vernunfttugend	Laster	Politische Entsprechung: Verwandlung von ... in ...
Menschen	Tapferkeit'''	Feigheit	Oligarchie in Demokratie
Heroen / Wasserlebewesen	Gerechtigkeit'''	Ungerechtigkeit	Demokratie in Königtum
Dämonen	Besonnenheit'''	Unbesonnenheit	Königtum in Tyrannis
Ätherlebewesen	Weisheit'''	Uneinsichtigkeit	Tyrannis in wohlgeordneten Staat
Götter			Erhalt des Kosmos

Tabelle 1. Hierarchie der Vernunftniveaus.

Während Lebewesen und politische Entsprechungen fünf Felder ausfüllen, sind für Erkenntnisziele und Laster nur vier vorgesehen, was darauf zurückzuführen ist, dass die erstgenannten Kategorien Prozesse erfassen; die Inhalte der übrigen Kategorien gelten dagegen als statisch, weil sie die Ergebnisse dieser Prozesse festhalten. Die Erkenntnisziele habe ich jeweils mit drei Ableitungsstrichen versehen, um auf ihre Abweichung von den gleichnamigen Tugenden, die Bestandteile der Ebenen des Guten, Wahren und Schönen sind, hinzuweisen. Das heißt, Tapferkeit''' bis Weisheit''' erfüllen nicht die Funktion von Komponenten, sondern sind Bezeichnungen für den möglichen Grad an Vernünftigkeit der jeweiligen Gattung.

Um diese Zusammenhänge genauer zu erläutern, bespreche ich exemplarisch die Zeilen der Menschen und Götter: Menschen sind vor die Aufgabe gestellt, ihre angeborenen Fähigkeiten durch Erziehung und Einsicht in die richtigen Bahnen zu lenken. In dem Maß, wie ihnen das gelingt oder missglückt, verändert sich ihr Charakter zum Guten oder Schlechten – das heißt, sie bilden eine tendenziell eher tapfere oder feige Persönlichkeit aus. Weil es sich bei der politischen Entsprechung – der Umwandlung einer Oligarchie in eine Demokratie – um die niedrigste Stufe handelt, ist ersichtlich, dass mit Tapferkeit''' ein relativ geringes Vernunftniveau erreicht wird. Anders verhält es sich bei den Göttern: Da ihr Einstiegsniveau an Verständigkeit dem bestmöglichen politischen System – dem wohlgeordneten Staat –

korrespondiert, verfügen sie über ein Optimum an Vernunft, weshalb sich ihnen keine neuen Ziele bieten, die sie infolgedessen auch nicht verfehlen können, so dass die Felder für „Erkenntnisziel“ und „Laster“ unausgefüllt geblieben sind. Im Unterschied zu allen übrigen Lebewesen ist die Tätigkeit der Götter nicht unter dem Aspekt der Selbsttransformation aufzufassen, sondern dient dem Erhalt des Kosmos, wie dem zehnten Buch der *Nomoi* zu entnehmen ist.

Dass in der Spalte der politischen Entsprechungen das Ergebnis einer Umwandlung zum Ausgangspunkt einer weiteren Transformation wird, lässt vermuten, dass das Thema „Angleichung an Gott“ mit dem Erreichen des höchsten Grades an menschlicher Verständigkeit nicht abgeschlossen ist, weil der Vervollkommnungsprozess auf höherem Niveau weitergeht. Dies wird durch die Aussage des Atheners bestätigt, dass der Kosmos in der Absicht gesteuert werde, „der Tugend in dem Weltganzen zum Siege zu verhelfen, der Schlechtigkeit aber die Niederlage zu bereiten“²¹², weshalb den Lebewesen immer wieder ein neuer Existenzort zugewiesen wird, der ihren Verdiensten entspricht. Weil dabei alle Tugenden als Etappenziele fungieren, kann der gesamte Transformationsprozess als eine Synopsis, deren Einheit durch die Addition der Tugenden gewährleistet wird, betrachtet werden.

Zum Schluss möchte ich darauf hinweisen, dass die Namenswahl für die Vernunfttugenden ein Hinweis darauf sein könnte, dass jeweils eine Kardinaltugend eine besondere Bedeutung für die dazugehörige Klasse besitzt. Davon ausgehend, dass sich die *Nomoi* an menschliche Leserinnen und Leser richten und diese in besonderem Maß zur Tapferkeit aufgefordert sind, müssten sich diesbezügliche Hinweise in den *Nomoi* finden lassen. Tatsächlich nimmt die Diskussion der Tapferkeit einen Raum ein, der sich schlecht mit ihrem vierten Rang verträgt und auf eine größere Bedeutung schließen lässt. Die Relevanz der Tapferkeit wird auch durch die Rahmenhandlung bestätigt, denn der Athener wird auf seiner Wanderung zur Zeus-Grotte von zwei Zeitgenossen begleitet, welche die Tapferkeit anfangs für die einzige Tugend halten. Obwohl der Athener diese Ansicht nicht teilt, beginnt er, die übrigen Tugenden aus der Tapferkeit heraus zu entwickeln, was einerseits auf den kulturellen Hintergrund seiner Mitunterredner zurückzuführen ist, andererseits aber auch bedeuten könnte, dass die Tapferkeit den Weg weist. In unterschiedlichen Gesprächszusammenhängen übernimmt die Tapferkeit die Funktion der ersten Tugend: Im historischen Exkurs spielt sie als erste der Kardinaltugenden eine Rolle, die übrigen stellen sich nach und nach mit göttlicher Hilfe ein.

²¹² Platon: „Gesetze“, in: Apelt, Otto (Hg.): *Sämtliche Dialoge*. Band VII. Leipzig: Felix Meiner Verlag 1916, 904b.

Bei der Kindererziehung ist es wichtig, möglichst früh ein Gefühl der Tapferkeit zu erzeugen, während sich Weisheit – wenn überhaupt – erst im fortgeschrittenen Alter zeigt. Schließlich enden die *Nomoi*, wie sie begonnen haben – mit der Thematik der Tapferkeit: Die Gründung Magnesias wird als ein „Wagnis“²¹³ bezeichnet und Kleinias als ein Vorbild an Tapferkeit, falls er bereit sein sollte, dieses Risiko auf sich zu nehmen. Von einem angehenden Koloniegründer und Gesetzgeber wäre zu erwarten, dass er sich durch Einsicht und / oder Gerechtigkeit auszeichnet; die Erwähnung der Tapferkeit wird nur nachvollziehbar, wenn man annimmt, dass diese alle übrigen Tugenden inkludiert, weil sie auch die Bezeichnung für das höchste, den Menschen erreichbare Vernunftniveau ist.

²¹³ Ebd., 969a.

III Schlusszusammenfassung

Beim Versuch eine Hypothese über die Einheit der Tugenden in den *Nomoi* zu entwickeln, komme ich zu dem Ergebnis, dass Platon zwei Formen der Einheit thematisiert, nämlich eine flächenhaft-statische und eine zeitlich-dynamische, die gemeinsam eine konstitutive Funktion für jedes vernünftige Lebewesen erfüllen. Unter Berücksichtigung der methodischen Vorgabe, die Einheit der Tugend mittels Synopsis und Definitionsmethode zu erfassen, hat sich herausgestellt, dass das Resultat einer ersten Synopsis – die flächenhaft-statische Einheit – auf drei und dasjenige der zweiten Synopsis – die zeitlich-dynamische Einheit – auf vier Ebenen in Erscheinung tritt.

Die erstgenannte Einheit der Tugenden besitzt die Form einer musikalischen Proportion; diese ist dadurch gekennzeichnet, dass zwei gegensätzliche Begriffe durch ebenso viele Mittelglieder verbunden sind, so dass sich alle Komponenten durch partielle Identitätsbeziehungen zu einem kreisförmig darstellbaren Kontinuum zusammenschließen lassen. Die partielle Identität ist dadurch gewährleistet, dass alle Tugenden anhand zweier wesentlicher Merkmale beschreibbar sind, von denen jeweils eines mit der „benachbarten“ Tugend geteilt wird. Um die Inhalte dieser formalen Beziehungen aufzudecken, wurde auf das Marionettengleichnis und die Metapher vom verständigen Menschen zurückgegriffen, weil sie die drei zu berücksichtigenden Daseinsebenen benennen, nämlich Handlungsintentionen, Empfindungen und Denken. Weil die Textanalyse ergeben hat, dass Qualitäts- und Zeitbezug die beiden Dimensionen sind, welche die Erscheinungsebenen der Tugenden strukturieren, lassen sich die drei Manifestationsformen der flächenhaft-statischen Einheit folgendermaßen beschreiben: Oberbegriff für die Tugenden auf der Ebene der Handlungsintentionen ist „das Gute“; ihre Komponenten – die Kardinaltugenden – sind durch den Bezug zur Vermeidung eines gegenwärtigen (Tapferkeit) oder zukünftigen Schmerzes (Gerechtigkeit) bzw. die Verbundenheit mit dem Streben nach einer gegenwärtigen (Besonnenheit) oder zukünftigen Lust (Weisheit) charakterisiert. Weil sich die Handlungsintentionen mit Gegenwartsbezug durch unvernünftige Motive auszeichnen, realisieren sich die dazugehörigen Kardinaltugenden durch die Überwindung der entsprechenden Wünsche; ihre Gegenstücke sind diejenigen Tugenden, die vernünftigen Wünschen nachgeben.

„Das Schöne“ ist die Bezeichnung für die Einheit der Empfindungen; als Bestandteile werden von Platon Freude und Abscheu aus Einsicht angeführt. Unter Berücksichtigung des Zeitbezugs, der von der ontologischen Differenz Gebrauch macht, lässt sich in Entsprechung zu den jeweiligen Gegenständen auf vier moralische Empfindungen schließen: Abscheu vor dem gegenwärtigen, realen (Tapferkeit) bzw. zukünftigen, idealen Schlechten

(Gerechtigkeit´) sowie Freude über das gegenwärtige, reale (Besonnenheit´) bzw. zukünftige, ideale Gute (Weisheit´). Weil das Auftreten der genannten Empfindungen an vernünftige Motive gebunden ist, ist die Überwindung von Gefühlen auf der Ebene des Schönen kein Thema.

Die Einheit der Tugend auf der Ebene des Denkens firmiert unter dem Titel des „Wahren“ und manifestiert sich durch die Erkenntnis des Seienden, Nicht-Seienden, Seinsollenden und Nicht-Seinsollenden als notwendigen Bestandteilen des moralisch differenzierenden Denkens. Anhand von Beispielen wurde gezeigt, dass diejenigen geistigen Aktivitäten, die die Kenntnis desjenigen ermöglichen, was ist (Besonnenheit´´), war oder sein wird (Tapferkeit´´), sein soll (Weisheit´´) und nicht sein soll (Gerechtigkeit´´) mit weiteren, in den *Nomoi* angeführten Aspekten der Kardinaltugenden korrelieren, nämlich mit der Festlegung des rechten Maßes (Besonnenheit), der Beendigung (Tapferkeit) bzw. dem Erhalt eines Zustandes (Weisheit) sowie der strafenden Gerechtigkeit.

Die in der ersten Synopsis beschriebene Einheit der Tugend kann als flächenhaft-statisch aufgefasst werden, weil sie die Verbindungen gleichzeitig auftretender Elemente thematisiert. Dem Bild eines lebendigen Wesens entsprechend, das ja im zwölften Buch als Vorbild der Tugendeinheit präsentiert wird, existiert darüber hinaus die Vorstellung von einer dynamischen, in Raum und Zeit zu vollendenden Einheit, die auf die Übereinstimmung der individuellen Naturanlage mit dem Verstandesurteil – die „Seelenharmonie“²¹⁴ – abzielt. Dies ist Gegenstand einer zweiten, auf den Ergebnissen der ersten aufbauenden Synopsis: Weil mit Naturanlage und Verstand die Bereiche des Schönen und Wahren angesprochen sind, beinhaltet ihre Einheit nicht vier, sondern acht Tugenden; deren Übereinstimmung ist dann gegeben, wenn jedes zu einem bestimmten Zeitpunkt gefällte Urteil T´´ vom vernünftigerweise zu erwartenden Gefühl T´ begleitet wird.²¹⁵ Verglichen mit der ersten Synopsis wird die Einheit diesmal nicht durch partielle Identität, sondern durch die zeitlich begrenzte Kongruenz analog strukturierter Daseinsebenen gewährleistet. Im Modell lässt sich diese Einheit durch die gemeinsame Bewegung zweier gegenläufiger, sich um die eigene Achse drehender und im Raum schneidender Kreise visualisieren. Die Übereinstimmung der beiden Kreise, von denen einer die Gefühlsebene, der andere das Denken symbolisiert, ist an der kontinuierlichen Schnittpunktbildung aus analogen Kreissegmenten ablesbar.

²¹⁴ Ebd., 689d.

²¹⁵ Für die Bezeichnung von Urteilen und Gefühlen wurde die Konstante T (=Tugend) gewählt, um auf die vorausgesetzte moralische Korrektheit hinzuweisen. So ist mit T´´ eine Handlung aus dem Gegenstandsbereich des Wahren, mit T´ der Bezug zum Schönen gemeint.

Das anschließende Kapitel befasst sich mit der Frage, wie die beschriebene Einheit in der Zeit *de facto* herzustellen und beizubehalten ist; die *Epinomis* bringt den Gedanken zum Ausdruck, dass die Seelenharmonie durch die Beobachtung der Planetenbahnen – der kosmischen Harmonie – erworben werden kann, was als Hinweis auf den Erwerb des richtigen Urteils und die Relevanz von wiederholt richtigem Handeln verstanden wurde.

Anhand einer Interpretation des Exkurses über die Geschichte Griechenlands und Persiens wurde die Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft herausgearbeitet, um die Konturen eines Denkens, das sich um den Erhalt des Kosmos dreht und im Besitz des richtigen Urteils ist, anzudeuten. Die Ausführungen des Atheners über Güterhierarchie und Pflichtenkatalog gegenüber Göttern, Mitmenschen und der eigenen Person konkretisieren den Standpunktwechsel von der menschlichen zur göttlichen Vernunft, so dass ersichtlich wird, dass Platon das Problem der Angleichung von Empfindung und Denken mit der Förderung der sozialen Harmonie parallelisiert. Weil dieses Ziel durch die Beeinflussung der menschlichen Naturanlagen erreicht werden soll, erweist sich die Aufgabe in erster Linie als pädagogische Herausforderung, die allerdings nicht mit dem Erreichen des Erwachsenenalters endet; denn Konditionierung kindlicher Empfindungen und Erzeugung moralischer Gefühle durch geeignete Spiele finden ihre Fortsetzung in der Orientierung an den im Pflichtenkatalog festgehaltenen lobens- und tadelnswerten Verhaltensweisen. Weil der Charakter in Abhängigkeit vom Ausmaß des Pflichtbewusstseins geprägt wird, garantiert erst das wiederholt richtige Handeln das Erlangen der Seelenharmonie. In einem Exkurs zum Thema Frömmigkeit wurde gezeigt, dass sowohl die Kenntnis der Astronomie als auch das Wissen um die Attribute der Götter den Erwerb der Tugenden in positiver Weise beeinflussen können, weshalb beides aus erzieherischer Sicht wünschenswert ist.

Der zweite Teil der Ansprache des Atheners an die Siedler lässt erkennen, dass die Beachtung der Empfehlungen außer den Kardinaltugenden auf ihren jeweiligen Erscheinungsebenen weitere positive Charaktereigenschaften hervorbringt. Um ihre Funktion zu ermitteln und die Relation zu den bisher behandelten Tugenden zu klären, wurde eine Entsprechung auf der staatlichen Ebene gesucht und in den traditionellen Herrschaftsansprüchen gefunden, da auch sie Ausdrucksformen der Vernunft Herrschaft darstellen. So hat sich gezeigt, dass das Verhältnis von Kardinaltugenden und wünschenswerten Persönlichkeitsmerkmalen mit demjenigen von Gesetzen und Traditionen vergleichbar ist: Ebenso, wie gewohnheitsmäßiges Handeln geneigt macht, entsprechende Gesetze zu befolgen, erleichtern positive Charaktereigenschaften das moralische Handeln, so dass dieses zwar nicht aus Einsicht, dafür aber aus Gewohnheit stattfindet; kommt Einsicht hinzu, stabilisiert sich die Neigung – und

zwar ebenso, wie die Gesetzgebung die Verbindlichkeit von Traditionen erhöht.

Weil sich der Angleichungsprozess der Empfindungen (dem Schönen) an das Denken (das Wahre) im Handeln (dem Guten) vollzieht, integriert die dynamische Einheitsbildung alle drei Daseinseben. Insofern die Angleichung durch das Handeln vermittelt wird, verläuft sie indirekt. So prägt das Tun des Richtigen den Charakter, diese Prägung erleichtert wiederum das korrekte Verhalten, da es aus Gewohnheit geschieht.

Die Textinterpretation hat ergeben, dass Platon vier Abstufungen der Vernünftigkeit unterscheidet, woraus auf die vierfache Berücksichtigung der Seelenharmonie geschlossen wurde. Außerdem wurde die Vermutung geäußert, dass die in der *Epinomis* eingeführten Klassen von Elementarlebewesen als Repräsentanten dieser ansteigenden Vernunftniveaus fungieren sollen und dementsprechend gattungsspezifische Möglichkeiten zur Transformation der Naturanlage besitzen, wobei aber zu beachten ist, dass jedes Lebewesen langfristig alle Stufen absolvieren soll. Weil die unterschiedlichen Grade an Vernünftigkeit mit den Bezeichnungen für die Kardinaltugenden betitelt werden, bildet eine additive Tugendeinheit, die mit dem langfristigen Vervollkommnungsprozess korreliert, die dritte und letzte Synopsis.

IV Literaturverzeichnis

Übersetzungen & Kommentare

- Platon: *Platons Werke*. Griechisch und Deutsch mit kritischen und erklärenden Anmerkungen. Achtzehnter Theil. Gesetze II, Buch 7-12. Epinomis. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1855.
- *Sämtliche Dialoge*. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider. Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten und Registern versehen von Otto Apelt. Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1916.
 - *Sämtliche Werke*. In zehn Bänden. Griechisch und Deutsch. Nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Herausgegeben von Karlheinz Hülsner. Band X (= Briefe. Unechtes). Frankfurt am Main / Leipzig: Insel Verlag, 1991.
 - *Timaios*. Griechisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2003.
 - *Der Sophist*. Griechisch/Deutsch. Einleitung, Übersetzung und Kommentar von Helmut Meinhardt. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005.
 - *Phaidros oder Vom Schönen*. Übertragen und eingeleitet von Kurt Hildebrandt. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2008.
 - *Sämtliche Werke*. Übersetzt von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher. Auf der Grundlage der Bearbeitung von Walter F. Otto, Ernesto Grassi und Gert Plamböck. Neu herausgegeben von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.

Sekundärliteratur

- Bobonich, Christopher: *Plato's Utopia Recast. His later ethics and politics*. Oxford: Clarendon Press 2002.
- Bordt, Michael: „Die theologische Fundierung der Gesetze“, in: Horn, Christoph (Hg.): *Gesetze – Nomoi*. o.O.: Akademie Verlag 2013, 209–225.
- Frenzel, Matthias: *Die Moralphilosophie von Platons Nomoi. Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften*. Universität Hamburg: Diss 2000.

Url: <http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2000/532/pdf/Disse.pdf>

(Zugriff: 22.12.2013)

- Hischer, Horst: „Viertausend Jahre Mittelwertbildung. Eine fundamentale Idee der Mathematik und didaktische Implikationen“, in: *mathematica didactica*, 25 (2), 2002, 3–51.
- Lacey, A. R.: „The Mathematical Passage in the *Epinomis*“, in: *Phronesis*. Band 1 (2), 1956, 81–104.
- Mayhew, Robert: „The theology of the Laws“, in: Bobonich, Christopher (Hg.): *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, 197–216.
- Müller, Gerhard: *Studien zu den platonischen Nomoi*. Zweite, durchgesehene Auflage. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1968.
- Szabó, Árpád: „Ein Lob auf die altpythagoreische Geometrie“, in: *Hermes*. Band 98 (4), 1970, 40–421.
- Van der Waerden, B.L.: „Die Harmonielehre der Pythagoreer“, in: *Hermes*. Band 78, 1943, 163–199.
- Zehnpfennig, Barbara: „Die Abwesenheit des Philosophen und die Gegenwärtigkeit des Rechts – Platons ‚Nomoi‘“, in: dies.: *Die Herrschaft der Gesetze und die Herrschaft des Menschen – Platons ‚Nomoi‘* (= Politisches Denken. Jahrbuch 2008.) Berlin: Duncker & Humblot 2008, 265–284.

V Anhang: Abstract und Lebenslauf

Abstract

Es ist das Ziel dieser Arbeit, unter Zuhilfenahme der pythagoreischen Mathematik eine Hypothese über die Einheit der Kardinaltugenden in Platons *Nomoi* zu entwickeln und die Ergebnisse mittels der Dialektik darzustellen. Diese Vorgehensweise bietet sich an, weil Platon selbst – unter anderem im *Timaios* – auf die Mathematik zurückgegriffen hat, um Gegensätze zu einer Einheit zu verbinden; die dialektische Darstellung, das heißt, die Anwendung von Synopsis und Definitionsmethode, wird in den *Nomoi* von Platon empfohlen. Dabei zeigt sich, dass die Kardinaltugenden aufgrund der partiellen Identität ihrer Elemente eine sogenannte musikalische Proportion eingehen, die sich auf drei menschlichen Daseinsebenen – den Bereichen des Handelns, Empfindens und Denkens – realisiert.

Mittels Textanalyse wird als zweite Form der Einheit die zeitlich-dynamische Anpassung der Empfindungen an das Verstandesurteil herausgearbeitet, die einer Transformation gegensätzlicher Naturanlagen in reziproke Vernunfttugenden entspricht und als Angleichung an Gott einzustufen ist. Vor dem Hintergrund der Kosmologie der *Epinomis* lässt sich auf die Vierstufigkeit dieser zeitlich-dynamischen Einheit schließen.

Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Alexandra Kühn
Geburtsort: Starnberg
Staatsbürgerschaft: Deutschland

Ausbildung:

2011 – 2015: Masterstudium Philosophie an der Universität Wien
2006 – 2011: Diplom- bzw. Bachelorstudium Philosophie an der Universität Wien
Abschluss: BA
1997 – 1999: Ausbildung zur Dipl.-Mediendesignerin(mma) am L4-Institut für Neue Medien in Berlin
1988 – 1997: Besuch des Carl-von-Linde-Gymnasiums in Kempten/Allgäu