

Was bringt der Mythos von Êr am Ende von Platons „Politeia“ ?

Rostock 3.7.01, HS Platon „Der Staat“ (mit Prof. Dr. Michael Pawlik)

1. Einleitung

Das letzte Referat unseres Seminars habe ich mir selbst reserviert, und ich habe das bereits bereut, weil ich viel weniger Zeit zur Vorbereitung hatte, als ich haben wollte. Es soll um den Schlussmythos am Ende des 10. Buchs der „Politeia“ gehen, den Mythos von Êr. Ich möchte die Frage aufwerfen:

Was bringt der Mythos von Êr am Ende von Platons „Politeia“?

Das ist eine bewusst mehrdeutige Frage, die sich aufteilen lässt in die Teilfragen:

- 1) Was bringt es Platon in *kompositorischer* Hinsicht, sein Werk mit diesem Text zu beschließen?
- 2) Was bringt es Platon in *systematischer* Hinsicht, sein Werk mit diesem Text zu beschließen?
- 3) Was für ein Konzept jenseitiger Existenz bringt Platon hier ins Spiel – und wie verhält es sich zu ähnlichen Konzeptionen im weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte, und zwar im NT und bei Kant?
- 4) Was – wenn überhaupt etwas – bringt *uns* dieser Schluss des Werkes?

Das sind allesamt schwere Brocken. Insgesamt wird die Beantwortung der ersten beiden Fragen sehr viel mehr Platz in Anspruch nehmen als die sehr skizzenhafte Beantwortung der letzten beiden Fragen, die eher Anregungen für die Diskussion bringen sollen.

2. Was bringt es Platon in kompositorischer Hinsicht, sein Werk mit diesem Text zu beschließen?

Schon am Ende des 9. Buches, so etwa um Stephanus-Seite 591 herum, bekommen wir zwei wichtige Antworten auf zwei Hauptprobleme aus den ersten beiden Büchern:

Glaukons Problem: Ist nicht „... dem Ungerechten ein weit besseres Leben bereitet ... als dem Gerechten“ (Pol. II 362a)?

Antwort (Pol. IX 588b – 590c): Wie die Suche nach der Definition der Gerechtigkeit in den Büchern II – IV und ihre Kontrastierung mit ungerechten Lebensformen in den Büchern VIII und IX gezeigt hat, ist Ungerechtigkeit Verkrüppelung der Seele, Versklavung ihres besten, weil vernünftigen Teils. Das kann niemand von sich wollen, egal, was ihm das an äußeren Gütern einbringt. Deshalb geht es auch dem Ungerechten, der den Ring des Gyges trägt und deshalb nie erwischt wird, eigentlich schlechter, als dem, der erwischt, bestraft und damit gebessert wird (591b).

Thrasymachos' Problem: Ist Gerechtigkeit nicht zwar „...des Herrschenden Nutzen, des Gehorchenden und Dienenden aber ... Schade“ (Pol. I 343c) ?

Antwort: In einem gerechten System profitieren herrschender *und* beherrschter Teil. Dies ist gerade kein System der Unterdrückung und des ständigen Aufbegehrens, sondern ein System einsichtsvoller Harmonie. (Pol. IX 590d)

Sollte man nicht sagen: „Die `Politeia´ könnte mit dem 9. Buch zu Ende gehen“? Was würden wir vermissen, wenn das 10. Buch verloren gegangen wäre? Wozu bedarf es etwa noch einmal einer ausführlichen Kunstkritik (Pol. X 595a – 608b)? Hatte Platon etwas im 2. und 3. Buch vergessen, das es auf der letzten Schriftrolle nachzutragen galt? Ich glaube nicht. Denn es fällt folgendes auf:

Die Kunstkritik in Pol. II und III war auf *rein intuitiver* Ebene im Rahmen des Gedankenexperiments der Staatsgründung geführt worden und daher eher Meinungsäußerung als begründete Ansicht. Pol. X setzt auf einer anderen Ebene an:

- Erst die Übertragung der Überlegungen vom Staat auf die Seele in Pol. IV ermöglicht es, die Kunstkritik *psychologisch* zu fundieren;
- Erst die Ideenontologie von Buch VI und VII ermöglicht es, die Kritik an der nachahmenden Kunst *metaphysisch* zu fundieren (vgl. bes. 602c).

Es fällt damit auf, dass erst in Pol. X zur endgültigen Lösung von Problemen auf die Metaphysik des VI. und VII. Buches zurückgegriffen wird. Das legt es nahe, dass es in Pol. X gerade um die Probleme geht, die einen solchen Rückgriff erfordern. Stellt Pol. X nun die Anwendung von Pol. VI und VII dar, so ist klar, dass es sich dabei wohl kaum nur um ein nettes aber nicht allzu wichtiges Schlussornament handelt.

Doch stimmt das auch für die letzten 12 Stephanus-Seiten ab 608c? Zunächst unternimmt Platon dort den Versuch, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen (608c - 611e). Ich finde diesen Beweisversuch zwar sogar interessanter als Platons anderen großen Versuch zum selben Beweisziel am Schluss des „Phaidon“, der die letzten Stunden des Sokrates schildert. Trotzdem möchte ich ihn hier ebenso ausklammern wie die Kunstkritik – und ebenso wie eines der schönsten Mini-Gleichnisse Platons, den Aufschwung des Kleingottes Glaukos aus dem Meerschlamme (611c).

Wichtig ist mir hier nur: schon das Textstück ab 608c hängt zusammen mit der letzten Aufgabenstellung. Hier treffen wir auf diese Aufgabenstellung in der Einkleidung einer sehr griechischen Metapher nämlich einer Metapher aus dem Bereich des Leistungssports:

Was sind die größten *athla* der Tugend, also des gerechten Lebens (608c)?

Athla sind Siegespreise beim sportlichen Wettkampf, eben das, wofür der *Athlet* trainiert. Die Metapher taucht immer wieder zwischendurch auf, sehr deutlich in 613c, wo der Ungerechte als Läufer dargestellt wird, dem wegen schlechter Einteilung seiner Kräfte in der letzten Runde die Puste ausgeht. Wir finden sie aber auch etwas versteckter in 612d, wo im Kontext der Passage 612d – 613e die Aufgabenstellung für den Schlussmythos ausführlich vorgestellt

wird. Da wir es hier wieder einmal mit einer methodologischen Passage zu tun haben, ist ein sehr genauer Blick angebracht (das hat sich ja schon bei der Behandlung der methodologischen Stellen Pol. I 368d – Buchstabenmetapher – und Pol. VI 507a - *tokos* - bewährt). Was wird hier also gesagt?:

Paraphrase von 612b-e

Welchen äußeren Lohn die Gerechtigkeit haben könnte, wurde durch den Gyges-Vorbehalt bisher bewusst ausgeklammert. Das war nötig, um herauszufinden: die Gerechtigkeit selbst (in Absehung von irgendwelchen Folgen) ist für die Seele selbst das beste (vgl. 588b ff). Erst nachdem dies durch Klärung im *philosophischen* Gespräch gelungen ist, ist es methodisch *gefahrlos* (*anepiphthonon*), auch nach dem äußeren Lohn der Gerechtigkeit zu fragen. Nun, nachdem das geschehen ist, ist das allerdings in Ordnung. Und es ist auch für eine wirklich vollständige Behandlung des Themas „Gerechtigkeit“ nötig. Denn es fehlt noch eine Sorte Siegerehren für den Gerechten: die philosophische Klärung hat ihm zwar die *tatsächlichen* Siegerehren (*apo tou einai*) bescheren können, aber noch nicht die *vermeintlichen* Siegerehren (*apo tou dokein*), die ihm das Volk – Glaukons Problem (362a) zum Trotz – zuspricht: *äußerliches* Wohlergehen. Hat das Volk damit Recht? Da inzwischen die Unzerstörbarkeit der Seele vorausgesetzt werden darf, ist der äußere Lohn sowohl während des körperlichen Lebens als auch während einer Phase der unkörperlichen Existenz zu berücksichtigen.

Was – neben der grandios klaren Trennung von Philosophie einerseits und Moralpredigt jeder Art andererseits – verblüfft, ist, dass Platon tatsächlich entgegen jeder Wertung des V. Buches ausgerechnet am Schluss des Werkes um der bloßen Meinung geschuldete Siegerehren bekümmert sein sollte. Wird hier die *exhortatio* nicht nur durch die Form des Mythos gebrochen, sondern gleich noch vorweg ironisiert? Es sieht so aus.

Und doch halte ich auch das wieder für eine besonders raffinierte Camouflage. Denn was nun wieder dazukommt, ist ja gar nicht die dumme Meinung des dummen Volks, sondern ein religiöses Moment, das Platon mit allem Respekt ausgeklammert hatte. Wann eigentlich? Nun, als in Pol. I, nachdem man sich anlässlich eines Volksfestes (!) in Piräus getroffen hat, die Definitionsaufgabe gestellt ist und das philosophische Gespräch beginnt, verabschiedet sich der alte Kephalos (331d) – nicht ohne zuvor die Frage der Fortexistenz nach dem körperlichen Tod angesprochen zu haben – und geht beten. Ist das wichtig? Ja. Denn immerhin hatte Sokrates zu ihm gesagt:

„...ich, o Kephalos, pflege sehr gern Gespräch mit Alten. Denn mich dünkt, da sie ja einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vielleicht werden zu gehen haben, müssen wir von ihnen erforschen, wie er doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder ob leicht und bequem.“

(Pol. I 328e)

Und zuvor hatte sich Kephalos darüber beklagt, dass er zu alt sei, noch oft in die Gegend der Akropolis, der Oberstadt, *hinauf*zusteigen und bittet Sokrates, deshalb öfter mal zum Hafen in

Piräus *hinunter*zukommen, wo er wohnt. Das heißt auch: Kephalos, der Religiöse, war schon oft gewesen, wo Sokrates wohnt. Das Höhlengleichnis lässt grüßen.

Nun also, fast 300 Stephanus-Seiten später, kommt das religiöse Element wieder ins Spiel. Was zunächst ausgeklammert wurde, bleibt nicht ausgeklammert – Platon war das sicher auch deshalb wichtig, weil er bei jeder sich bietenden Gelegenheit darauf anspielt, dass die Anklage gegen Sokrates wegen (durchs Philosophieren bewirkter) Gottlosigkeit völlig daneben lag. Soll das nun heißen?:

Platon schreibt einen unphilosophischen Schluss eines philosophischen Buches. Er sieht, dass man mit der Philosophie allein nicht weiterkommt, und so transzendiert sich die Philosophie hier selbst, indem sie ihre Grenzen erkennt.

Das glaube ich nun auch wieder nicht. Platon war von der Bescheidenheit der Kantschen Vernunftkritik ebenso weit entfernt wie von einem theologischen Irrationalismus, der ausgerechnet diese Vernunftkritik als Lizenz zum Schwärmen missversteht. Vielmehr hat Platon einen weiten Philosophiebegriff: der Philosoph betreibt zwar Dialektik, übt sich im Gespräch, aber das heißt nicht, dass die Philosophie und der Bereich der Vernunft aufhört, wo die Worte versagen. Schließlich ist es gerade bezeichnend für den Philosophen, *schaulustig* nach der Wahrheit zu sein (Pol. V, 475e). Und schließlich ist in den drei großen Gleichnissen, wenn von der Idee des Guten die Rede ist, eine Menge andeutungsweiser Theologie, also Gottesrede, zu finden, ohne dass das dem Status der Gleichnisse als philosophischen Texten Abbruch täte. Vor diesem Hintergrund ist auch der religionsbezogene Schluss der „Politeia“ als Anwendung der Metaphysik der Bücher VI und VII zu verstehen. Denn erst die großen Gleichnisse zeigen, inwiefern *Philosophie mit religiöser Dimension* bzw. *Theologie in philosophischer Reflexion* möglich ist. Auch das legt natürlich die Form des Mythos nahe.

Soviel zur verwickelten kompositorischen Stellung des Schluss-Mythos. Noch nicht geklärt ist damit allerdings, *worauf* das in Pol. VI + VII Erreichte angewendet wird und welches Problem aus den Anfangsbüchern nun hier noch einmal durchdacht wird. Damit komme ich zum zweiten Punkt.

3. Was bringt es Platon in *systematischer* Hinsicht, sein Werk mit diesem Text zu beschließen?

Auf welche Stelle bezieht sich der Schlussmythos *inhaltlich* zurück, nachdem doch zur Definition der Gerechtigkeit alles gesagt ist? Die – vielleicht überraschende – Antwort, für die ich plädieren möchte, ist: Der Schluss des 2. Buches ab 378e. Das ist eine Passage innerhalb der langen Vorschriften über im Idealstaat erlaubte Märchen.

Zwar passt das hübsch in die Struktur des Abarbeitens von Problemen aus den vormetaphysischen Büchern im Lichte von Pol. VI und VII: denn dann wäre Buch X inhaltlich insgesamt ein Rückgriff auf die Bücher II und III, ebenso wie das Ende von Buch IX auf das Ende von Pol. I und den Beginn von Pol. II. Doch warum werden auf einmal die Anweisungen zum Märchenerzählen aus Pol. II so wichtig, dass Platon mit dem Bezug auf einen Teil daraus das Riesenwerk zuende gehen lässt? Und wie komme ich überhaupt darauf?

Dazu muss ich ein wenig ausholen. Erst einmal sieht der Mythos von Êr ja nicht gerade tief Sinnig aus. Hier ist eine Kurzfassung unter Verzicht auf obskure und komödiantische Elemente:

Der sagenhafte Prinz Êr wird von den Toten wieder auferweckt, damit er den Lebenden von der Reise seiner Seele ins Totenreich berichten kann. Er wird dort Zeuge von drei Szenen:

Szene 1: Auf einer Wiese sitzen mehrere Richter am Eingang zu Himmel und Hölle und entscheiden nach den irdischen Taten, welche Seele wohin kommt. Himmel und Hölle haben aber nicht nur einen Eingang, sondern auch einen Ausgang (!). Bis auf unheilbare Fälle, die nach Erleiden von Höllenqualen von Feuerteufeln endgültig in den Tartaros geworfen und dort vernichtet werden, kommen sowohl die Höllen- als auch die Himmelsbewohner nach 1000 Jahren Strafe bzw. Lohn durch die jeweiligen Ausgänge wieder auf die Wiese zurück.

Szene 2: Die Zurückgekehrten werden vor eine wichtige Wahl gestellt: Sie müssen Grundrisse von Leben (*biôn paradeigmata*, 617d) bewerten und sich einen aussuchen. Die Reihenfolge der Wahl wird durch Los bestimmt. Man kann dabei wirklich *Pech* haben, denn je später man an die Reihe kommt, desto geringer ist die Auswahl; doch sie ist auf jeden Fall groß genug, um eine echte Entscheidung zu einem erträglichen Leben auf Erden zu ermöglichen (619b). Es kommt vor, dass eine Seele ihre konkrete Ausgestaltung (vgl. 618b) trotz eingehender Warnung vorschnell wählt – selbst wenn sie zuvor im Himmel war, dies aber nur aufgrund wahrer Meinung (über das Gute) ohne Begründung (619c). Philosophen dagegen gelingt die Wahl immer. Offenbar bekommen auch ehemalige Höllenbewohner eine echte neue Chance: haben sie dazugelernt, so werden sie diesmal eine andere Lebensform wählen.

Szene 3: Nach der Wahl werden die Seelen dazu gebracht, alles Gesehene zu vergessen und fahren in ihre neuen Körper.

Das wichtigste Detail der Geschichte ist die Warnung eines nicht näher beschriebenen Propheten in Szene 2 (617e):

„Nicht euch wird der Dämon erlösen, sondern ihr werdet den Dämon wählen. Die Tugend ist herrenlos; ... Die Schuld ist des Wählenden, Gott aber schuldlos. (*Aitía heloménu; theós anaítios*)“

Na gut, könnte man zunächst sagen, was das mit Pol. II zu tun hat, ist lediglich folgendes: hier wird, als bewusster Ersatz für Odyssee IX – XII (vgl. 614b) ein neues, dem Anspruch nach ebenso farbiges, Märchen erzählt, das den für den Idealstaat vorgeschriebenen Regeln der *political correctness* entspricht („Mythos“ heißt ja nichts anderes als „Märchen“ oder „Geschichte“). Das stimmt zwar, doch wieder einmal ist das, glaube ich, nicht alles. Vielmehr passiert hier systematisch einiges:

1. Es wird durch den Schlussmythos eine eigentlich sehr moderne Art von Argument vorgebracht: ein *Kompatibilitätsargument*. Das Praktische an einem solchen Argument ist, dass es nichts weiter zeigen will, als dass man sich vorstellen kann, dass gewisse Dinge zusammen *möglich* sind, ohne dass man behauptet, es sei alles wirklich so. Ein typisches Kompatibilitätsargument ist die Auflösung der dritten Antinomie in Kants „Kritik der reinen Vernunft“: hier soll lediglich gezeigt werden, dass Determinismus in der Erscheinungswelt mit starker Freiheit für Dinge an sich kompatibel ist, nicht, dass es Freiheit gibt. Platon fragt nach der Kompatibilität der Volksmeinung, dass Böses letztlich bestraft und Gutes letztlich belohnt wird – etwas, das, da es in den Bereich der Meinung fällt, Glaubenssache ist (Liniengleichnis!) – mit der erreichten philosophischen Lösung zum Thema Gerechtigkeit. Um die Kompatibilität zu zeigen, genügt die Möglichkeit, eine kohärente Geschichte zu erzählen, die diese Volksmeinung enthält und die zusammen mit der erreichten Lösung wahr sein *könnte*. Und das geschieht durch den Mythos.
2. Es wird hier aber auch eine Lösung für ein schwieriges philosophisches Problem vorgeschlagen (der Text hat nicht bloß *eine* Ebene):

Woher das Böse?

Das Problem stellt sich in zwei Ausformungen, die Platon m.E. beide behandelt:

Woher das Böse, wenn es Gott gibt? (Theodizeeproblem)

Woher das Böse, wenn Menschen handeln? (Problem des Bösen in der Handlungstheorie)

Und ausgerechnet im Kontext der Märchenvorschriften von Pol. II bekommen wir für das Theodizeeproblem schon eine negative Lösung vorgeschlagen. Sie lautet „jedenfalls *nicht* von Gott“:

„Nun ist doch Gott wesentlich gut ... Was aber [, weil wesentlich gut,] gar nichts Böses tut, das kann auch wohl nicht irgend an etwas Bösem Ursache sein ... Nicht also von allem ist das Gute Ursache (*aition*), sondern, was sich gut verhält, davon ist es Ursache; an dem Üblen aber ist es unschuldig (*anaition*) ... Also auch Gott, weil er ja gut ist, kann nicht an allem Ursache sein, wie man insgesamt sagt, sondern nur von wenigem ist er dem Menschen Ursache, an dem meisten aber unschuldig. Denn es gibt zwar weit weniger Gutes als Böses bei uns; und das Gute (*tôn agathôn*) zwar auf keine andere Ursache zurückführen, von dem Bösen (*tôn kakôn*) aber muss man sonst andere Ursachen aufsuchen, nur nicht Gott.“ (Pol. II 379 b-c)

Doch wie soll man sich das vorstellen? Ich glaube, dass der Schlussmythos von Pol. X genau auf diese Frage die Antwort liefern soll, wenn dort von der Schuldlosigkeit Gottes die Rede ist (*aitios* changiert zwischen der Bedeutung „schuld an“ und der Bedeutung „ursächlich für“, vielleicht ist „zurechenbar“ die beste Übersetzung)? Es gibt allerdings wenigstens zwei verschiedene mögliche Deutungen. Ich hatte erst nur die eine gesehen, bis mich der hiesige Gräzist Prof. Bernard davon überzeugt hat, dass auch die zweite Deutung ernst zu nehmen ist:

Gemeinsamer Nenner

Der Schlussmythos ist nötig, um zu zeigen, wie das Vorhandensein häßlicher Seelen mit der Existenz Gottes (= die Idee des Guten) zusammen bestehen kann: Die Seelen haben die freie Wahl zum Schlechten.

1. Deutung

Pol. X 617e bekräftigt die Theorie von Pol. II 379 b-c. Dort werden die guten und die schlechten Ereignisse ontologisch auf einer Stufe behandelt. Die guten Ereignisse sind Gott zuzurechnen. Das ist nach Pol. VI + VII nicht verwunderlich, denn der platonische Gott ist ja die Idee des Guten, und die guten Ereignisse sind gute Ereignisse, weil sie an ihr teilhaben. Für das Theodizeeproblem gibt es eine einfache Lösung: Gott ist, da nicht Ursache aller Ereignisse, *nicht* allmächtig, wie aus Pol. II 379 klar hervorgeht.

2. Deutung

Pol. II 379 b-c ist nicht das letzte Wort, sondern nur intuitive Vorahnung. Die Auffassung, dass die guten und die schlechten Ereignisse ontologisch auf einer Stufe stehen, wird durch Pol. VI + VII überwunden: nur die guten Ereignisse *sind* eigentlich, die schlechten gehören zum Nichtseienden. Damit ist Gott – trotz Pol. II 379 b-c – Ursache von allem, was *ist*, insofern es *ist*, denn das heißt insofern es *gut ist*. Er ist deshalb sowohl allmächtig als auch am Übel schuldlos.

Die zweite Deutung hat den Vorteil, zu erklären, warum die Philosophen des Neuplatonismus, inkl. Augustinus (Conf. VII 12,18) und Boethius (consolatio IV) als Autoren der christlichen Spätantike glaubten, bei Platon diese Lösung des Theodizeeproblems gefunden zu haben. Sie steht dann nämlich tatsächlich dort.

Trotzdem bin ich noch immer nicht von der zweiten Deutung überzeugt. Natürlich macht Platon einen ontologischen Unterschied zwischen Ideen und daran Teilhabendem. Und natürlich schlägt er die Ideen auf die Seite des (eigentlichen) Seins, das Teilhabende auf die Seite des bloßen Werdens. Aber einen ontologischen Unterschied *innerhalb* des konkreten Bereichs des Werdens vermag ich bei Platon einfach nicht zu entdecken.

Welche Lösung für das Theodizeeproblem auch immer der Êr-Mythos tatsächlich enthält – es ist bei aller Befremdlichkeit des Textes eine völlig ernst zu nehmende Lösung eines philosophischen Problems, das Platon im Lichte der Vergöttlichung der Idee des Guten unbedingt noch lösen muss.

Aber auch handlungstheoretisch hat der Mythos seinen guten systematischen Sinn. Er dient dazu, die aus den Frühdialogen und den „Nomoi“ bekannte These auszubalancieren, niemand tue freiwillig Böses, indem er sie aufs Diesseits relativiert:

Nach der Wahl der konkreten Ausgestaltung der Seele (also der konkreten „Triebstruktur“) kann man nur noch davon reden, dass sich ein Mensch irrt, wenn er Böses tut und dies unfreiwillig ist, da er das ihm aufgrund seiner konkreten Seele gut Scheinende erstrebt.

Man kann ihm daher eigentlich Schuld im Sinne der Fehlentscheidung angesichts *realer* alternativer Wahlmöglichkeiten nicht vorwerfen. Die Wahl der konkreten Ausgestaltung der Seele *im Jenseits* ist aber eine völlig freie und damit auch vorwerfbare Wahl.

Man mag sich zwar fragen, ob das Problem damit nicht nur eine Stufe zurückgetrieben wird: Offenbar haben ja auch noch die Seelen im Zustand der Wahl gewisse *Characteristica*, nach denen sie wählen, und gerade auf diese wird ja in Himmel und Hölle erzieherisch eingewirkt. Aber es ist wirklich nicht leicht, hier noch eine bessere Antwort zu finden (wie wir gleich sehen werden). Als Fazit zur zweiten Frage möchte ich somit festhalten:

Der Schlussmythos der „Politeia“ liefert – dem ersten Anschein zum Trotz – ernsthafte und detaillierte philosophische Antworten auf philosophisch-theologische Probleme.

4. Was für ein Konzept jenseitiger Existenz bringt Platon hier ins Spiel – und wie verhält es sich zu ähnlichen Konzeptionen im weiteren Verlauf der europäischen Geistesgeschichte, und zwar im NT und bei Kant?

Der Ausdruck „jenseitige Existenz“ ist wieder bewusst weit gewählt. Das lässt sich nicht vermeiden, wenn man Vorstellungen miteinander vergleichen will, die dann auf den zweiten Blick doch weit auseinander liegen.

Der erste Gedanke, den man beim Lesen von Platons Êr-Mythos haben könnte, ist: „Hier geht es ja, wie im Neuen Testament, um ein Jüngstes Gericht“. Dafür spricht:

1. Platons Schilderung setzt ebenso wie der mainstream des christlichen Denkens einen Leib-Seele-Dualismus mit starker Verdinglichung der Seele und der Annahme ihrer Unzerstörbarkeit voraus. Das passt auch gut zu „Phaidon“ und „Phaidros“. Und nur so lässt sich die Geschichte von aus dem Körper hinaus- und in ihn hineinfahrenden Seelen erzählen.

2. Beim christlichen Jüngsten Gericht wie auch bei Platons Seelengericht werden Seelen für die Taten der Menschen, die sie zuvor bewohnten, ausgiebig belohnt oder bestraft.

Es gibt aber auch Unterschiede:

1. Das christliche Jüngste Gericht ist ein Endgericht, Platons Seelengericht ein (*sit venia verbo*) Zwischengericht. Wie auch im „Phaidros“ herrscht hier eine zyklische, keine eschatologische Vorstellung vor. Das passt vielleicht auch besser mit der platonischen Straftheorie zusammen: der Täter wird umerzogen und bekommt dann eine Chance zur Rekorporalisierung, bei der er sogar eine aktive Rolle spielt.

2. Das christliche Jüngste Gericht soll motivieren, Platons Seelengericht nicht. Das ist vielleicht zunächst schwer zu verstehen, und ich will es anhand eines kleinen Stücks NT erklären. Es ist ein sehr altes Textstück, und wenn auch die besonders präzise Voraussage des Kreuzestodes redaktionell sein mag, so klingt doch der ganze Duktus so original nach Jesus von Nazareth, wie man nur verlangen kann (als ich Martin Rösler von den Theologen auf die Stelle ansprach, meinte er: „Also auf aramäisch hat er wahrscheinlich folgendes gesagt...“):

NT Markus 8.34 - 38

8.34 [...] Εἴ τι τις θέλει ἐπικολουθεῖν μοι ὀπίσω μου ἔλθῃ μετὰ ἐμοῦ,

Wenn einer hinter mir her kommen will,

ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήτω μοι.

so sage er sich selbst ab und nehme *sein* Kreuz und dann folge er mir.

8.35 ὁ γὰρ θέλει σῶσαι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ὀπίσω

Der nämlich, der seine Seele retten will,

ἀπολέσει αὐτήν:

der verliert sie [zwar im Sinne der Selbst-Absage];

ὁ δὲ ἀνὴρ ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν [ἑμοῦ καὶ] τοῦ εὐαγγελίου

wer aber seine Seele verliert *meinetwegen und der guten Nachricht wegen*

σώσει αὐτήν.

der *rettet* sie [eben dadurch].

8.36 τί γὰρ ὠφέλει ἀνθρώπῳ κερδήσαι τὸν κόσμον ὅλον

Was nützte es denn, wenn ein Mensch [der sich nicht selbst absagt] die ganze Welt gewönne

καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ;

und *beschädigte* [dabei] seine Seele?

8.37 τί γὰρ δοῖ ἀνθρώπῳ ἀντὶ τῆς ἀγῆρας τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;

Denn was soll dieser Mensch denn [beim Endgericht] statt seiner Seele als Ersatzleistung anbieten?

8.38 ὁ γὰρ ἐγὼ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐπαισχύνονται μοι,

Wem nämlich ich und meine Worte peinlich sind

καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν

der wird auch dem Sohn des Menschen peinlich sein

ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ...

wenn *er* kommt in der Herrlichkeit seines Vaters...¹

Zunächst könnte man meinen: Was ist doch Markus 8.36 für eine wunderbare kleine Zusammenfassung von Platons „Politeia“, insbesondere von 588b ff – und gerade so war mir die Stelle eingefallen. Dann habe ich nachgeschlagen, den Kontext gesehen und dabei festgestellt, dass die Unterschiede die Ähnlichkeiten überwiegen:

Jesus schlägt vor, die eigene Existenz am bevorstehenden Seelengericht auszurichten. Der Grund, warum man sich selbst absagen soll, ist schlicht, dem Ekel des Richters zu entgehen. Ein größerer Kontrast zu Pol. IX 588b und zur methodologischen Vorbemerkung zum Êr-Mythos in 612b-e ist kaum vorstellbar. Das Seelengericht bei Platon hat keine Moral begründende und für den Philosophierende auch keine motivierende Funktion. Es reicht ja schon, dass man doch wohl nicht eine hässliche Seele haben möchte. Bei Platon ist auch keine Rede davon, dass man sich selbst absagen müsse. Es geht für ihn darum, die eigene Seele zu kultivieren. Er ist – wie jeder heidnische Philosoph Griechenlands – im Prinzip Egoist, der

¹ Revidierte Luther (m.E. nicht sehr hilfreich): Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten. Denn was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme an seiner Seele Schaden? Denn was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse? Wer sich aber mein und meiner Worte schämt ... dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters...

den Altruismus nur als Egoismus eines reifen Menschen verstehen kann. Platons Aufruf zur Kultivierung der eigenen Seele ist eine Lehre der Selbstbejahung, nicht der Selbstverneinung.

Gerade dieser Kontrast zum NT lässt Platon besonders modern erscheinen, wenn man einen zweiten Bezugspunkt dazunimmt: Kant. Denn was Kant mit Blick auf die Volksmeinung von Lohn und Strafe zu sagen hat, passt mit dem NT schlecht, mit Platons Methodik in 612b-e dagegen umso besser zusammen. Es ist gut, so meint er in der „Kritik der praktischen Vernunft“, dass die „Kritik der reinen Vernunft“ die Unerkennbarkeit Gottes ergeben habe, denn wäre Gottes Wille ohne weiteres zu erkennen, so wäre folgendes der Fall:

„...statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen ... Die Übertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber ... der Stachel der Tätigkeit hier sogleich bei Hand und äußerlich ist, ... so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht ... geschehen, ein moralischer Wert der Handlungen aber, worauf doch allein der Wert der Person ... ankommt, würde gar nicht existieren.“ (KrprV AA 147)

In Kants Terminologie gesprochen muss somit die Stelle bei Markus als Ausdruck krudester Heteronomie verstanden werden, während Platons methodologischer Vorspann in Pol. X 612b-e klarmacht, dass der Êr-Mythos gerade dahin gehend *nicht* verstanden werden darf – was Kant sicher gefallen hat, auch wenn er – soweit ich weiß – die Stelle nirgends direkt kommentiert.

Aber noch einen weiteren Anknüpfungspunkt zu Kant will ich nicht unerwähnt lassen, um zu zeigen, wie modern der Schluss der Politeia bei genauerer Betrachtung ist: Auch Kant hat eigentlich dieselbe und ganz bestimmt keine bessere Lösung für das Problem des Bösen in der Handlungstheorie:

Platon:

1. Der ausgestalteten Seele im Körper ist nichts vorzuwerfen; sie wählt aufgrund ihrer Struktur immer, was ihr am besten scheint.
 2. In einer Phase jenseitiger Existenz wählt die Seele frei ihre Ausgestaltung; dies ist ihr ggfs. vorzuwerfen.
- [3. Problem: Wieso wählt sich die Seele im Jenseits manchmal falsch?
Antwort: ?]

Kant:

1. Der Mensch als Erscheinung in Raum und Zeit ist völlig determiniert.
 2. Nur als Ding an sich genommen, also abgesehen von den Bedingungen von Raum und Zeit ist er radikal frei, und nur das ist ihm ggfs. vorzuwerfen
(3. Antinomie der KrV + GMS / KrprV)
- [3. Problem: Wieso entscheidet der Mensch als Ding an sich sich manchmal gegen das Sittengesetz?
Antwort (im Spätwerk): Es gibt eben das radikal Böse.]

Damit genug historische Querbezüge.

5. Was – wenn überhaupt etwas – bringt *uns* dieser Schluss des Werkes?

Das weiß ich natürlich nicht – die Diskussion wird es zeigen. Aber ich kann mich fragen, was mir dieser Schluss bringt. Dafür möchte ich eine Sache klarstellen und an eine Sache erinnern:

1. Ich möchte klarstellen, dass ich es überhaupt nicht für lächerlich halte, wenn ein Philosoph seine Theorie der Gerechtigkeit daraufhin prüft, ob sie mit der Vorstellung eines unbestechlichen und optimal informierten Seelengerichts kompatibel ist. Das liegt daran, dass ich diese Vorstellung nicht für lächerlich halte, sondern für nur zu verständlich, wenn man sich die richtigen Beispiele vor Augen führt, in denen jemand etwas sagen mag wie:

„Du kommst in diesem Leben davon, aber einmal wirst du dafür bezahlen.“

Es gibt genug Situationen, in denen der Gedanke, dass es keine weitere Vergeltung gibt als die auf Erden mögliche, nur schwer zu ertragen ist. Wenn ich noch nicht in eine solche Situation gekommen bin, so liegt das einfach daran, dass ich bisher großes Glück hatte; aber es läge mir fern, mich über jemanden lustig zu machen, bei dem das anders ist.

2. Ich möchte an einen Einwand zu Beginn des Seminars erinnern. Er lautete:

Was kann Platons „Staat“ einem Leser bringen, der nicht an die Existenz der Seele glaubt?

Diese Frage ist natürlich in Bezug auf den Schluss der „Politeia“ ganz besonders relevant, denn hier scheint diese Voraussetzung doch eine besonders große Rolle zu spielen. Nun finde ich es gar nicht so schwer, zuzugeben, dass ich eine Seele habe: ich lebe ja. Aber eine Seele im platonischen und christlichen Sinn, die in Körper hinein- und aus ihnen herausfährt – das ist denn doch ein starkes Stück.

Seltsamerweise kann ich trotzdem etwas mit Platons Konzeption der Gerechtigkeit, und ganz besonders mit seiner Klarstellung am Schluss der „Politeia“ anfangen. Letztlich, so kann ich 588b lesen, kommt es darauf an, eine anständige Person zu bleiben (wobei eine „Person“ etwas ganz Körperliches sein mag) – eine *decent person*, den guten Stil, die verantwortbare Lebensform zu wahren. Das kann ganz praktische Auswirkungen haben: es kann mich dazu bringen, bestimmte Arten des Strafens, etwa das termingerechte Totspritzen, für etwas zu halten, was schon deshalb abzulehnen ist, weil es den daran aktiv Beteiligten charakterlich deformiert; es kann mich dazu bringen, mich in einer bestimmten Situation *ausnahmsweise* nicht zu wehren, nämlich dann, wenn ich mich nur erfolgversprechend wehren könnte, wenn ich von mir für verwerflich gehaltene Mittel dazu einsetzen müsste und deshalb bei ihrem Einsatz – dann auf dem Niveau meines Feindes - aufhören müsste, Ich selbst zu sein.

Kurz gefasst: Platon ermöglicht es mir, die Formel in Markus 8.36 anders zu verstehen, als sie gemeint ist. *Er* ermöglicht mir, sie mit heidnischem Blick hoch zu schätzen. Die message ist ganz einfach:

Was nützte es denn, wenn ein Mensch die ganze Welt gewönne und *beschädigte* seine Seele?

Danke.