

STUDI E SAGGI

RAFAEL FERBER

„WAS JEDE SEELE SUCHT UND WORUMWILLEN SIE ALLES TUT“ *

Abstract

The article first (I) gives an exegesis of the famous passage in the *Republic*, 505d11-506a2. Attention is drawn to the fact that the principle that every soul does everything for the Good (*panta prattei*) can be translated in two ways: Every soul does everything for the sake of the Good, or goes to all lengths for the sake of the Good. Depending on the different translations, we have a different picture of the platonic Socrates in the *Republic*, an intellectualistic Socrates for whom pure irrational desires do not exist, or a Socrates who also accepts irrational desires. The article favours the first picture. Then it (II) attempts to show that we can elucidate two dark points in the Socratic thesis that the Good is what every soul pursues and for which every soul does everything, with the help of Aquinas. Finally, the article (III) outlines three substantive answers to the question “What is the Good?” – the henological, the perfectionist and the structuralist – and shows that these three answers lead into a trilemma. Instead of advancing a new answer, the article suggests an uncontroversial formal starting point for an answer to this question.

Keywords

Idea of the Good, divining, *actio hominis*, *actio humana*, the Third

* Erweiterte deutsche Fassung eines englischsprachigen Vortrages, den ich anlässlich des IX *Symposium Platonikum* im August 2010 in Tokyo gehalten habe und der in gekürzter Form in N. NOTOMI-L. BRISSON (eds.), *Dialogues on Plato's Politeia. Selected Papers from the Ninth Symposium Platonikum* (“International Plato Studies”, 31), St. Augustin 2013, S. 233-41, erschienen ist. Ich bedanke mich bei den Herausgebern für die Erlaubnis, Materialien daraus zu übernehmen. Für hilfreiche Anmerkungen danke ich Lesley Brown, Rachana Kamtekar, Nicholas Smith und Roslyn Weiss. Gregor Damschen hat mir wesentlich bei der deutschen Übersetzung geholfen und die logische Form des augustinischen Beispiels vom Birnendiebstahl sowie des Trilemmas (S. 27) hinzugefügt. Alle verbliebenen Fehler sind meine eigenen.

„Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut“ (“Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπανα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει”) (*Resp.* 505d11-e1), ist die Idee des Guten (508e2-3, 517b8-9). Der platonische Sokrates nennt es auch das „Gute selbst“ (532b1, 534c4, 540a8-9) oder „das Gute“ (509b7, 519c10). Es handelt sich um das μέγιστον μάθημα (505a2, 519c9-10), d.h. das Wichtigste, was es zu lernen gibt, oder das größte Lehrstück. Von der Idee des Guten als „wichtigstem Lehrstück“ hat nicht nur Sokrates’ Dialogpartner Glaukon damals (wohl in der platonischen Akademie) „oft gehört“ (vgl. 505a3). Auch in den letzten zehn Jahren fand die Idee des Guten oft Gehör¹.

¹ Vgl. C. SHIELDS, *Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato’s Republic*, in G. ANAGNOSTOPOULOS (ed.), *Socratic, Platonic and Aristotelian Studies. Essays in Honor of Gerasimos Santas* (“Philosophical Studies Series”, 11), Dordrecht-New York 2011, S. 281-96; T. PENNER, *The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics?*, in D. CAIRNS-F.-G. HERRMANN-T. PENNER (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato’s Republic* (“Edinburgh Leventis Studies”, 4), Edinburgh 2007, S. 93-123; ID., *What is the Form of the Good the Form of? A Question about the Plot of the Republic*, *ibid.*, S. 1-14; CH. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge-New York 2007; ID., *The Form of the Good and the Good in Plato’s Republic*, in D. CAIRNS-F.-G. HERRMANN-T. PENNER (eds.), *Pursuing the Good*, cit., S. 125-53; G. SEEL, *Is Plato’s conception of the Form of the Good contradictory?*, *ibid.*, S. 168-96; R. FERBER, *Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ*, in D. BARBARIČ (Hrsg.), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit / Plato on Goodness and Justice / Platone sul Bene e sulla Giustizia*, Würzburg 2005, S. 149-74 [Erweiterte Version von R. FERBER, *L’idea del bene è o non è trascendente? Ancora su epekeina tês ousias*, in M. BONAZZI-F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano 2003, S. 127-49]; F. LISI, *The Foundations of Politics in the Central Books of the Republic*, in ID. (ed.), *The Ascent to the Good* (“Collegium Politicum”, 1), St. Augustin 2007, S. 9-36: 10-30; F. FERRARI, *L’idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, in *Platone. La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. VEGETTI (“Elenchos”, 28/5), Napoli 2003, S. 287-325; Th.A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern* (“Lecturae Platonis”, 3), St. Augustin 2003; M. VEGETTI, *Megiston mathema. L’idea del “buono” e le sue funzioni*, in ID., *Platone. La Repubblica*, cit., S. 253-86; M. DIXSAUT (éd. avec la collaboration de F. TEISSERENC), *Études sur la République de Platon*, II: *De la science, du bien et des mythes*, Paris 2005. Die einschlägigen Beiträge des letzten Jahrhunderts werden in der Bibliographie von

Leider können wir mit den Worten des platonischen Sokrates nicht nur behaupten, „... dass es viele und große Kontroversen (ἀμφισβητήσεις) darüber gibt, was denn das Gute sei“ (*Resp.* 505d2)². Es gibt auch „viele und große Kontroversen“ über die korrekte Interpretation dessen, was Sokrates meint, wenn er „das Gute“ erwähnt. Das Problem liegt heute nicht etwa im Mangel, sondern in der Überfülle an Literatur. Deshalb kann wohl niemand sicher sein, nicht etwas zu sagen, was nicht vor ihm treffender gesagt oder sogar bereits seit langem widerlegt worden ist. Der einzige Weg, um einen Verständnisfortschritt zu erzielen, falls ein solcher möglich ist, besteht darin, auf den Text genau einzugehen und unsere Deutungen so scharf zu formulieren, dass sie widerlegt werden können. Im Folgenden gehe ich darum auch nicht direkt auf die Frage ein, „was denn das Gute sei“ (vgl. *Phil.* 13e5-6), sondern gebe zuerst (i) eine Auslegung von 505d11-506a2. Daraufhin (ii) werde ich aufzuzeigen versuchen, dass wir zwei unklare Punkte mit der Hilfe des Aquinaten aufklären können, bevor ich dann (iii) versuche, einen unbestrittenen Ausgangspunkt für jede korrekte zukünftige Interpretation der Idee des Guten zu finden, statt nochmals eine neue vorzulegen.

I

Resp. 505d1-506a2 ist ein einziger vom Relativpronomen ὃ abhängiger Satz³. Ich unterteile ihn jedoch der Verständlichkeit halber in sechs Untersätze:

Y. LAFRANCE, *Pour interpréter Platon, I: La Ligne en République VI, 509d-511e. Bilan analytique des études (1804-1984)*, Montréal-Paris 1987 genannt, bes. S. 176-88; vgl., für die Jahre nach 1987, L. BRISSON-F. PLIN, *Platon 1990-1995. Bibliographie*, Paris 1999; L. BRISSON-B. CASTELNÉRAC-F. PLIN, *Platon 1995-2000. Bibliographie*, Paris 2004; M. ERLER, *Platon*, in *Die Philosophie der Antike. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 2/2, begründet von F. UEBERWEG, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hrsg. v. H. HOLZHEY, Basel 2007. Einen Überblick enthält F. FRONTEROTTA, *Plato's Republic in the Recent Debate*, «Journal of the History of Philosophy», XLVIII (2010) S. 125-51: 143-6.

² Die Übersetzungen stammen, wenn nichts anders vermerkt, vom Verfasser.

³ Ich verdanke diese Bemerkung D. EL MURR, *The Ethical Importance of the*

[S₁] Ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει,
[S₂] ἀπομαντευομένη τι εἶναι,
[S₃] ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν
[S₄] οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἴᾳ καὶ περὶ τᾶλλα,
[S₅] διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν,
[S₆] περὶ δὴ τὸ τοιοῦτον καὶ τοσοῦτον οὕτω φῶμεν δεῖν ἐσκοτῶσθαι καὶ ἐκείνους τοὺς βελτίστους ἐν τῇ πόλει οἷς πάντα ἐγχειριοῦμεν;

[S₁] Was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut,
[S₂] ahnend, dass es so etwas gibt,
[S₃] wiewohl sie verwirrt ist und nicht ausreichend zu fassen weiß,
was es wohl ist,
[S₄] weshalb sie auch nicht von einer festen Meinung Gebrauch machen kann wie bei den anderen Dingen
[S₅] und [deswegen] auch den Nutzen dieser anderen Dinge, wenn es denn einen gibt, noch verpasst,
[S₆] über etwas von dieser Art und Wichtigkeit wollen wir die besten Männer [und Frauen] in der Stadt, deren Macht wir alles anvertrauen, im Dunkeln lassen?

[S₁] Der erste Satz sagt, dass das Gute das ist, was jede Seele sucht und um dessen willen sie alles tut. Wir können annehmen, dass jede *menschliche* Seele das Gute sucht und alles auf dieses hin tut; denn nur jede menschliche und nicht auch jede Tier- oder Pflanzenseele kann ahnen, dass es so etwas gibt. Was aber bedeutet es, dass jede menschliche Seele „alles“ (πάντα) um des Guten willen „tut“ (πράττει)? Diesbezüglich haben wir zwei Übersetzungsvarianten:

(a) Jede menschliche Seele tut ihr Möglichstes um des Guten willen. In diesem Sinne wurde der Satz von dem italienischen Übersetzer Francesco Gabrieli und von dem deutschen Übersetzer Wilhelm Wiegand verstanden. Gabrieli übersetzt: „O quella cosa che ogni anima persegue e per cui fa ogni sforzo“⁴. Wiegand übersetzt: „In betreff also

Idea of the Good in Plato's Republic, in *Proceedings of the IX Symposium Platonicum*, Tokyo, 2-7 August 2010 (unveröffentlicht).

⁴ *Platone. La Repubblica, Libri V-X*, trad. di F. GABRIELI, II, Milano 1981, S. 23 (Hervorhebung RF).

des eigentlichen Guten, wonach jede Menschenseele strebt und desentwegen sie *alle Anstrengungen unternimmt*⁵. Auch Otto Apelt übersetzt sinngemäß so, indem er den Worten πάντα πράττειν eine negative Wendung gibt: „Eine jede Seele also strebt dem Guten nach und *lässt um seinetwillen nichts ungetan*“⁶. Ausdrücklich wurde diese Übersetzung von πάντα πράττει von Terry Irwin verteidigt⁷.

Aber (b) πάντα πράττειν kann außerdem auch wörtlich übersetzt werden, so dass jede menschliche Seele alles um des Guten willen tut. Die Mehrheit der Übersetzer folgt dieser Interpretation.

Aus diesen beiden Übersetzungen (a) und (b) sind unterschiedliche Schlussfolgerungen zu ziehen.

Wenn jede menschliche Seele im Sinne von Übersetzung (b) alles um des Guten willen tut, würde jede Seele – selbst wenn sie Schlechtes tut – das Schlechte letztlich einzig und allein um des Guten willen tun. Dann scheint der platonische Sokrates des sechsten Buches der *Politeia* die „intellektualistische“ Lehre des platonischen Sokrates aus dem *Menon* (vgl. 87b1-2), *Protagoras* (vgl. 358c6-d2) und *Gorgias* wieder aufzunehmen: „Daher ist es um des Guten willen, dass die Menschen alles tun (ἅπαντα ταῦτα ποιοῦσιν)“ (*Gorg.* 468b7-8), wie z.B. „das Töten eines Menschen [...] oder die Verbannung oder Konfiskation seines Eigentums“ (468b4-6). Wenn wir die wörtliche Übersetzung (b) vorziehen, dann finden wir im sechsten Buch der *Politeia* daher auch die sokratische Lehre, wonach niemand willentlich das Schlechte tut, weil er alles um des Guten willen vollbringt.

Falls jedoch im Sinne der Übersetzung (a) jede menschliche Seele

⁵ *Der Staat. Buch VI-X*, übersetzt von W. WIEGAND, in *Platon. Sämtliche Werke in drei Bänden*, II, hrsg. v. E. LOEWENTHAL, Berlin 1940, S. 239 (Hervorhebung RF).

⁶ *Platon. Der Staat*, neu übersetzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen v. O. APELT, Leipzig 1923³, S. 259 (Hervorhebung RF).

⁷ T. IRWIN, *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977, S. 336 Anm. 45: «The description of the Good as 'what every soul pursues and for the sake of which does everything' (πάντα πράττει, 505e1) conflicts with the anti-Socratic view of Book IV if 'does everything' means 'does everything that it does'. But it can also mean 'go to all lengths'. [...]. Plato allows then the existence of incontinence».

ihr Möglichstes um des Guten willen tut oder um des Guten willen nichts ungetan lässt, so kann jede menschliche Seele auch durch einen Impuls⁸ des begehrliehen Teiles überwältigt werden und deshalb nicht alles für das Gute tun. In diesem Fall würde der platonische Sokrates der *Politeia* mit der Einführung der dreigeteilten Struktur der Seele seine Theorie, wonach niemand freiwillig, sondern nur aus Unwissenheit Schlechtes tut, fallen lassen. Dies ist eine Theorie, die meines Wissens auf Eric R. Dodds zurückgeht und von Gregory Vlastos, Terry Irwin, Donald Davidson, Terry Penner, Christopher Rowe, Myles Burnyeat und anderen wieder aufgegriffen wurde⁹. Die Vertreter dieser

⁸ H.A. PRICHARD, *Moral Writings*, Ed. with an introduction by J. MACADAM, Oxford 1999, S. 33.

⁹ Vgl. E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, S. 213: «The theory of inner conflict, vividly illustrated in the *Republic* by the tale of Leontios, was precisely formulated in the *Sophist*, where it is defined as psychological maladjustment resulting 'from some sort of injury', a kind of disease of the soul, and is said to be the cause of cowardice, intemperance, injustice, and (it would seem) moral evil in general, as distinct from ignorance or intellectual failure [cfr. *Soph.* 228d-e]. This is something quite different both from the rationalism of the earliest dialogues and from the puritanism of the *Phaedo*, and goes a good deal deeper than either; I take it to be Plato's personal contribution». Vgl. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, S. 45-80; T. IRWIN, *Plato's Ethics*, Oxford 1995, S. 224; D. DAVIDSON, *Plato's Philosopher*, «The London Review of Books», VII 14 (1985) S. 157. Repr. in ID., *Truth, Language and History*, Oxford 2005, S. 223-40: 227; CH. ROWE, *Les parties de l'âme et le désir du bien dans la République*, in M. DIXSAUT, *Études sur la République de Platon*, II, cit., S. 209-23; T. PENNER-CH. ROWE, *Plato's Lysis*, Cambridge 2005, S. 222 Anm. 41; M.F. BURNYEAT, *The Truth of Tripartition*, «Proceedings of the Aristotelian Society», CVI (2006) S. 1-23: 18: «This is the break with Socrates, whom I, like many others, take to be the awkward fellow envisaged at 438a as objecting that all desire is for what is good; even thirst, for example, being a desire, not just for drink, but for good drink or which is good (for me here and now)». *Contra* R. WEISS, *Thirst as Desire for Good*, in CH. BOBONICH-D. DESTREE (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, Leiden 2007, S. 87-100: 95: «Third – and most importantly – it is likely that the objector is not just anyone [or the intellectualistic Socrates] but is actually Glaucon, Socrates' interlocutor». *Ibid.*, S. 98: «There is nothing in Socrates' stand in the *Gorgias* or the *Meno* that is inconsistent with his stand in *Rep.* 4. In all three places people can desire – and choose – anything that strikes them as good in some way». A.W. PRICE, *Virtue and Reason in Plato and*

Theorie beziehen sich dabei auf die Geschichte von Leontios im vierten Buch. Aber auch hier scheint die Begierde nicht vollständig blind zu sein. Es handelt sich vielmehr um eine Begierde, die auf einer Meinung gründet¹⁰. Leontios ist zwar „von der Begierde überwältigt (κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας)“ (*Resp.* 440a1), die Leichen der Jünglinge zu beschauen und möglicherweise auch zu missbrauchen¹¹. Wir scheinen es hier daher mit einem reinen Fall von Willensschwäche zu tun zu haben. Doch dann, nachdem Leontios „seine Augen verhüllt hat“, „sperrt er seine Augen auf, so weit es nur geht, und eilt auf die Leichen zu mit den Worten“ (440a1-2): „Schaut sie euch an, ihr Unglückseligen und sättigt euch an dem schönen Anblick! (καλοῦ θεάματος)“ (440a2-3). Leontios' Augen sehen die toten Körper dabei *als*

Aristotle, Oxford 2011, S. 276, meint: «Unfortunately, more weight is being put upon a few words – τούτου ἔνεκα πάντα πράττει (505e1-2) – than they can properly bear». Da uns die *intentio auctoris* verborgen ist, wissen wir allerdings nicht, «what these words can properly bear». Price' neutrale Übersetzung «does for its sake all it can» lässt die Frage offen.

¹⁰ *Contra* T. PENNER, *Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will*, «Canadian Journal of Philosophy», Suppl. Vol. (*Celebrating Twenty Years of the Canadian Journal of Philosophy*) XVI (1990) S. 35-72; CH. ROWE, *Les parties de l'âme*, cit., S. 216-7; vgl. auch G.R. CARONE, *Akrasia in the Republic: Does Plato Change his Mind?*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XX (2001) S. 107-48: 138 («... his reason has been weakened and come to adopt the beliefs of the prevailing part») und M. MORRIS, *Akrasia in the Protagoras and the Republic*, «Phronesis», LX (2006) S. 195-229: 219 Anm. 52; TH.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *Socratic Moral Psychology*, Cambridge 2010, S. 206-9. Im Gegensatz zu Brickhouse-Smith stimme ich G.R. CARONE, *Akrasia*, cit., S. 139-40, darin zu, dass es sich auch bei Leontios nicht um synchrone, sondern um diachrone Akrasia handelt.

¹¹ In diese Richtung geht die Standardinterpretation, die allerdings auf einer unsicheren Emendation basiert, H. VAN HERWERDEN, *Ad Platonis libros de re publica*, «Mnemosyne», n. F. XI (1883) S. 332-50: 346: «Ad hunc Leontium ejusque insanam cupiditatem spectat depravatissimus Theopompi comici Καπηλίδων locus». Die Stelle bei Kapelides (HERODIAN. I 91, 8) lautet: Λεωτροφίδης ὁ τρίμετρος λεοντίως / εὐχρως τε φάνει καὶ χαρίεις ὥσπερ νεκρός. TH. KOCK, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, I, Leipzig 1880, S. 739, emendiert zu: Λεωτροφίδης ὁ τρίμετρος Λεοντίω / εὐχρως τε φαίνεται χαρίεις θ' ὥσπερ νεκρός. Er kommentiert: «scilicet sensuum testimonium dubium esse docetur: sic Leotrophidem aliis macilentum et turpem, Leontio pulcherrimum videri utpote mortuorum pallori proximum. τρίμετρος trium librarum homo, i. e. levissimus».

schön. Der Gegenstand des Anblicks ist nicht eine von Leontios uninterpretierte Beobachtung. Der Anblick (θέαμα) ist vielmehr von einer expliziten Meinung mit einer propositionalen Struktur und einem Werturteil begleitet: „Dieser Anblick ist schön“.

Vom Gesichtspunkt der ἐπιθυμία des Leontios aus erscheint der Anblick toter Körper *als* schön, weil Leontios ein womöglich (perverses) sexuelles Interesse an den blassen Jugendlichen hat¹². Was aber schön ist, das scheint in gewissem Sinne auch gut zu sein, nämlich gut für den begehrenden Seelenteil. Tatsächlich wird der Ausdruck καλόν in der von Leontios übernommenen Perspektive des vernünftigen Seelenteils (λογιστικόν) wohl ironisch verwendet und bezeichnet dann das Gegenteil von „schön“ – nämlich hässlich, schändlich oder αἰσχρόν¹³. Für den vernünftigen Seelenteil ist es demnach schändlich, Kadaver im Hinblick auf einen sexuellen Missbrauch anzusehen: „Dieser Anblick ist hässlich“. Dahingegen ist gerade dieser Anblick für den (möglicherweise pervers orientierten) begehrenden Seelenteil des Leontios schön und angenehm. Leontios hat daher zwei Werturteile, nämlich das Werturteil erster Stufe des begehrenden Seelenteils und das Werturteil zweiter Stufe des muthaften Seelenteils. Im Moment des Vollzugs aber wird die Handlung des Leontios von seiner ἐπιθυμία (Begierde) durch sein Werturteil erster Stufe motiviert. Seine Augen sehen als καλόν, d.h. schön, an, was eigentlich αἰσχρόν, d.h. hässlich, ist und befinden sich daher in einem Irrtum.

So betrachtet, ist Leontios' Begehren nicht nur ein rein körperliches bzw. ein von einer Auffassung des Guten unabhängiges Begehren. Es ist keine Empfindung ähnlich einem bloßen Juckreiz, von dem er überwältigt wird. Es ist vielmehr ein von einer (allerdings irrtümlichen) Auffassung des Guten abhängiges Begehren¹⁴. Leontios verspürt „zu-

¹² So M.F. BURNYEAT, *The Truth of Tripartition*, cit., Anm. 14.

¹³ So *ibid.*, S. 11: «The key word in the story is 'fine' (καλόν). It is used ironically, of course, implying its opposite 'ugly, disgraceful' (αἰσχρόν). The corpses are not beautiful and staring at them is not an appropriate way to behave. They are there to be noticed (see what happens when you find yourself on the wrong side of the Athenian justice system), but no decent person would (want to) linger over the sight».

¹⁴ Vgl. auch R. WEISS, *Thirst as Desire for Good*, cit.

gleich ein Verlangen nach diesem Anblick“, aber „zugleich fühlt er sich davon doch auch angeekelt“ (ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραῖνοι, *Resp.* 439e9).

In der Begrifflichkeit Harry Frankfurts kann man diesen Sachverhalt wie folgt ausdrücken: Leontios hat zur gleichen Zeit sowohl „einen Wunsch erster Stufe“, der im Anblick der Leichname besteht, als auch einen „Wunsch zweiter Stufe“, der dem „Wunsch erster Stufe“ entgegensteht¹⁵. Er hat demnach zwei zugleich bestehende entgegengesetzte Wünsche.

Nun kann man offensichtlich zugleich zwei einander entgegengesetzte Wünsche haben, aber nicht zwei einander entgegengesetzte Handlungen zugleich ausführen. Man muss vielmehr auf die eine Handlung zugunsten der anderen verzichten. Aber handelt es sich im Moment des Handlungsvollzugs von Leontios auch wirklich um einen Fall von *klarsichtiger* und nicht *diachroner*, sondern *synchroner* ἀκρασία (Willensschwäche)? Wenn Leontios' Handlung die Meinung voraussetzt „Ich habe einen schönen Anblick“ (καλὸν θέαμα), so scheint es unmöglich, dass Leontios im *selben* Augenblick der Handlung auch der Meinung ist „Ich habe einen hässlichen Anblick“ (αἰσχρὸν θέαμα). Also hat er nicht nur auf die eine *Handlung* zugunsten der anderen verzichtet, sondern auch die eine *Meinung* zugunsten der anderen handlungsunwirksam gemacht: Die Meinung des vernünftigen Seelenteils um das, was ehrenhaft ist¹⁶, wird im Augenblick der Handlung durch das (möglicherweise) perverse sexuelle Begehren verdunkelt und von der „Gewalt der Erscheinung“ (ἡ τοῦ φαινομένου δύναμις, *Prot.* 356d4) überwältigt und „gelähmt“, so dass sie kausal unwirksam geworden ist. Die „Gewalt der Erscheinung“ lässt das Vergnügen am Anblick blasser Jugendlichkeit (und am ggf. anvisierten Verbrechen der Leichenschändung) im Moment der Handlung in perspektivischer

¹⁵ Vgl. H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «Journal of Philosophy», XLVIII (1971) S. 5-20. Vgl. R. FERBER, *Philosophische Grundbegriffe 2*, München 2003, S. 160-1; H. LORENZ, *The Brute within. Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, Oxford 2006, S. 16.

¹⁶ CH. BOBONICH, *Plato on Akrasia and Knowing Your Own Mind*, in CH. BOBONICH-D. DESTREE, *Akrasia in Greek Philosophy*, cit., S. 41-60, bes. 55-60.

Verzerrung erscheinen; d.h. auch in angenehmeren Farben, als es *in the long run* sein mag.

Auf diese Art und Weise lässt sich die Geschichte von Leontios mit der im *Protagoras* vertretenen Lehre von der menschlichen Unmöglichkeit synchroner Akrasia (vgl. *Prot.* 358c-d) in Einklang bringen. Akrasia ist Unverstand (ἀμαθία, 357e1-2)¹⁷, hier der „monströse Unverstand“ (ἀμαθία ἢ μεγίστη, 357e29) des Leontios.

Das paradigmatische Gegenbeispiel zur sokratischen Leugnung synchroner Akrasia scheint mir nicht die Geschichte von Leontios zu sein, sondern die Geschichte vom Birnendiebstahl, wie sie uns Augustinus im zweiten Buch seiner *Bekenntnisse* beschrieben hat: In seiner rekonstruierenden Erinnerung meint er, dass er als Jugendlicher Birnen nicht etwa deswegen gestohlen hat, weil es ihn nach ihnen als etwas Gutem gelüstete, sondern einzig deshalb, weil Birnendiebstahl schlecht und verboten ist (cfr. *Conf.* II 6, 14.)¹⁸. Das heißt also, dass *nach* Augustinus (*contra* Sokrates) das Schlechte keineswegs nur um eines scheinbaren Guten willen, sondern auch nur um seiner Schlechtigkeit willen allein erstrebt werden kann¹⁹. Der Birnendiebstahl – und nicht das Leontios-Beispiel – scheint mir das entscheidende Gegenbeispiel gegen die intellektualistische Leugnung der (zeitgleichen und klarsichtigen) ἀκρασία zu sein. Das lässt sich folgendermaßen zeigen:

1. Person P meint klarsichtig zum Zeitpunkt t, dass die Handlung H schlecht ist. (Subjektive Schlechtigkeit: Dem Birnendieb ist vollkommen bewusst, dass ein Birnendiebstahl nur zum Spaß, also um seiner selbst willen, etwas Schlechtes ist.)
2. Die Handlung H ist zum Zeitpunkt t tatsächlich schlecht. (Objektive Schlechtigkeit: Birnendiebstahl um seiner selbst willen ist tatsächlich etwas Schlechtes.)
3. Person P vollzieht willentlich die Handlung H zum Zeitpunkt t (also *synchron* zu 1 und 2), gerade, und nur, weil H schlecht ist.

Also folgt:

4. Person P vollzieht willentlich, klarsichtig und synchron, zum Zeitpunkt t, etwas (subjektiv und objektiv) Schlechtes, gerade, und nur, weil es schlecht ist.

¹⁷ R. FERBER, *Sokrates: Tugend ist Wissen*, «Elenchos», XII (1991) S. 39-66: 55-7.

¹⁸ *Conf.* II 6, 14: *Ecce est ille 'servus fugiens dominum suum et consecutus umbram'. O putredo, o monstrum vitae et monstrum profunditatis! Potuitne libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat?*

¹⁹ *Ibid.* 9, 17: *Sed quoniam in illis pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium.*

Daraus folgt:

5. Es gibt eine Person, die willentlich, klarsichtig und synchron eine (subjektiv und objektiv) schlechte Handlung vollzieht.

$$\exists x \exists y ((P^1x \wedge H^1y) \wedge (\forall_w^2 xy \wedge ((M^2xp \wedge p = S^1y) \wedge S^1y)))$$

(Es gibt eine Person x und eine Handlung y , dergestalt, dass x willentlich y vollzieht und x klarsichtig meint, dass y schlecht ist, und y tatsächlich schlecht ist.)

Dieses Ergebnis widerspricht der These, dass es keine synchrone Akrasia gibt:

6. Es gibt keine Person, die willentlich, klarsichtig und synchron eine (subjektiv und objektiv) schlechte Handlung vollzieht.

$$\neg \exists x \exists y ((P^1x \wedge H^1y) \wedge (\forall_w^2 xy \wedge ((M^2xp \wedge p = S^1y) \wedge S^1y)))^{20}$$

Erklärt man dagegen die Leontios-Erzählung in der oben genannten Weise, dann kann sie durchaus in Übereinstimmung mit der intellektualistischen Lehre gebracht werden: Leontios befindet sich demnach im Irrtum und tut unfreiwillig das (moralisch) Falsche, weil er zu dem Zeitpunkt, in dem er seine Handlung ausführt, über eine falsche Auffassung des Guten verfügt. Nach dieser Lesart kann die wörtliche Übersetzung von πάντα πράττειν in Übereinstimmung mit der intellektualistischen Theorie gebracht werden. In der Tat wird auch im sechsten Buch der *Politeia* die dreigliedrige Seelenlehre nicht aufgegeben, sondern in Erinnerung gerufen. So sagt Sokrates zu Glaukon: „Du erinnerst dich doch noch daran, dass wir drei Teile in der Seele unterschieden haben und so zu erklären versuchten, was Gerechtigkeit, Maß, Mut und Weisheit seien? – Wenn ich mich nicht mehr daran erinnerte, wäre ich nicht berechtigt, den Rest zu hören“ (*Resp.* 504a4-8). Glaukon erinnert sich also an die Theorie der dreigeteilten Seele. Wenn sich nun aber sogar Glaukon an die Theorie der dreigliederten Seele erinnert, so auch der platonische Sokrates. Die Theorie begegnet uns wieder im achten (cfr. 553c-d) und im zehnten (cfr. 588c-d) Buch. Sokrates spricht beispielsweise von der ἀφροσύνη (Unbesonnenheit), welche darin besteht, die größte Tyrannei zu wählen (cfr.

²⁰ Ich verdanke diese formale Fassung des augustinischen Gegenbeispiels Herrn Gregor Damschen.

619b8). Die sokratische Lehre, dass niemand freiwillig Schlechtes tut, taucht mit leichten Veränderungen ebenfalls wieder in den Spätdialogen auf (*Phil.* 22b6-8, *Tim.* 86d7-e3 und *Leg.* 731c3-5, 860d1-2). Wir können daher sagen, dass nicht nur jede „einfache“ Seele alles für das Gute tut, wie im *Protagoras* und *Gorgias* dargestellt, sondern auch jede dreigeteilte Seele. Deshalb scheint die dreigeteilte Seele des 4. Buches der *Politeia* nicht ein Hindernis für eine einheitliche Lesart der platonischen Theorie des menschlichen Handelns, wonach wir alles um des Guten willen tun, sondern vielmehr eine Ergänzung zu sein; auch jede dreigeteilte Seele tut alles um des Guten willen, aber alle drei Seelenteile haben eine eigene Auffassung vom Guten²¹. Die Vernunft (λογιστικόν) sagt, was wirklich gut ist; der muthafte Teil der Seele dagegen, was gut im Sinne des Schönen oder Ehrenhaften ist, und der begehrlische Teil (ἐπιθυμητικόν) sagt uns, was gut bzw. wenigstens attraktiv im Sinne des physisch Angenehmen ist²².

[S₂] leitet zum kognitiven Zustand des Ahnens über, der sich in der geteilten Linie (vgl. *Resp.* 511d6-e5) nicht erwähnt findet. Es handelt sich dabei nicht um eine δόξα, d.h. εἰκασία oder πίστις, da das Ahnen sich ja seines Gegensatzes zum Wissen bewusst ist. Es ist aber auch nicht νόησις, und somit weder διάνοια noch νοῦς. Der ahnende platonische Sokrates hat somit weder ein noetisches noch ein dianoeitisches Verständnis vom Guten. Er war ja bereits im *Symposium* nicht in der Lage, die Schönheit in der ihr eigenen Form zu schauen „durch das Organ, durch welches man sie erblicken sollte“ (*Symp.* 212a1-2). Für dieses Organ der Seele – dem *nous* – hatte er im *Symposium* noch keinen Namen²³. Die Grenzen von Sokrates' Wissen wurden also be-

²¹ Darauf hat auch J. Moss, *Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», xxxiv (2008) S. 83-116, hingewiesen, vgl. 62: «Each part of the soul desires what it takes to be good, and therefore each person, no matter which part of her soul rules her, pursues things under the guise of the good in all her actions».

²² M.F. BURNYEAT, *The Truth of Tripartition*, cit., S. 15. Vgl. *Eth. Nic.* B 3.1104b30-35, zitiert in Burnyeat (*ibid.*).

²³ Vgl. *The Symposium of Plato*, Ed. with introduction, critical notes and comments by R.G. BURY, Cambridge 1932², S. 132.

reits durch Diotima aufgezeigt (vgl. 209e5-210a2)²⁴, eine Figur, die vermutlich von Platon erfunden wurde, um u.a. die Trennlinie zwischen dem Sokrates der frühen Dialoge und dem Sokrates der *Politeia* zu ziehen. Diese Trennlinie liegt also nicht in der dreigeteilten Seele, die wir vielleicht schon im *Gorgias*, 493a3-4, angedeutet finden²⁵, sondern wohl eher in der Erfindung Diotimas als Lehrerin des Sokrates.

Das sokratische Ahnen beschreibt nun einen Zustand zwischen Meinung und Wissen und ist vergleichbar mit der Aktivität der ἀνάμνησις (Wiedererinnerung) der verkörperten Seelen (cfr. *Men.* 86a6-8). Es handelt sich um ein bewusstes Meinen oder eine Doxa, die ihrer selbst bewusst ist. Werner Jaeger hat darauf aufmerksam gemacht, dass Platon „vermutlich der erste [war], der den Begriff des inneren μαντεύεσθαι, den die Dichter von der Voraussicht äußerer Geschehnisse gebrauchten, in philosophischem Sinne umgeprägt hat, als ein Ahnen nicht des Zukünftigen, sondern verborgener, tieferer Zusammenhänge“²⁶. Sicherlich hat das, „was jede Seele sucht und worumwillen sie alles tut“, für den platonischen Sokrates „verborgene, tiefere Zusammenhänge“. Ähnlich wie das Wiedererinnern der Ideen bereits im Voraus über ein latentes

²⁴ Vgl. F. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, S. 75: «I incline to agree with those scholars who have seen in this sentence Plato's intention to mark the limit reached by the philosophy of his master». Vgl. aber auch R.G. BURY, *The Symposium of Plato*, cit., S. 123-4, und R. FERBER, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991; revidiert und erweitert: *Warum hat Platon die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, München 2007, S. 89-106.

²⁵ Vgl. E. DE STRYCKER-S.R. SLINGS, *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, Leiden-New York-Köln 1994, S. 137 Anm. 33: «τῆς ... ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ. This implies the existence of τὸ ἐπιθυμητικόν; it certainly is much more definitive than 'the popular distinction between reason and impulse' [Dodds, *ad loc.*]». Doch vgl. TH.C. BRICKHOUSE-N.D. SMITH, *Socratic Moral Psychology*, cit., S. 143 Anm. 8.

²⁶ W. JAEGER, *Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, S. 163 Anm. 1. Zu μαντεύεσθαι vgl. *Resp.* 506a6, 523a8, 531d5; *Phil.* 64a3, 66e7-8. *Contra* J.F. FRIES, *Wissen, Glauben und Abndung*, Jena 1805, S. 64, ist die Ahnung durch den platonische Sokrates in die Philosophie eingeführt worden: «Die Ahnung aber hat man meist den Dichtern und Schwärmern überlassen, sie in die Philosophie einzuführen ist, soviel ich weiß vor mir noch keinem Philosophen eingefallen».

Wissen von den Ideen verfügt, so setzt auch das Ahnen (*ἀπομαντεύεσθαι*) der Idee des Guten ein latentes Wissen um die Idee des Guten voraus. Sokrates aber ist weder willens noch fähig, die Wesensdefinition, d.h. den *λόγος τῆς οὐσίας*, den er von den Dialektikern verlangt (*Resp.* 534b3), anzugeben. Er vergleicht die „Meinungen ohne Wissen“ (*ἀνευ ἐπιστήμης δόξας*) (506c6) mit der Wanderung eines Blinden (vgl. 506c6-9). Trotzdem: Der „blinde“ Mann ist auch ein „ahnender“ Mann und vermutet die Existenz dessen, wonach er sucht. Wenn „jede Seele“ ahnt, dass das Gute etwas ist (*ἀπομαντευομένη τι εἶναι*), so ahnt auch die Seele des Sokrates, dass das Gute etwas ist (und somit auch existiert). Um genauer zu sein: Sokrates macht sowohl eine existentielle als auch eine essentielle Annahme über das Gute. In schärferer aristotelischer Begrifflichkeit gehört das Gute zu den Dingen, bei denen wir über ein Vorverständnis hinsichtlich zweierlei verfügen: (1) über das „dass es ist“ (*ὄτι ἔστιν*) und (2) über das Wesen und das „was es ist“ (*τί ἐστί*) (cfr. *An. post.* 71a12-13). Somit aber ist die Idee des Guten für Sokrates nicht eine fiktive Entität wie ein Ziegenhirsch (*τραγέλαφος*) (cfr. *Resp.* 488a6; *An. pr.* 49a24; *An. post.* 92b7). Es handelt sich dabei also keineswegs um etwas, das nicht existierte oder etwas Nicht-Seiendes (*μὴ ὄν*) wäre. Da Sein für Platon auch Realität bedeutet, ist die Existenzbehauptung auch eine Behauptung über die Wirklichkeit des Guten.

Darin liegt auch der Grund dafür, weshalb wir betreffs des Guten alle Realisten sind, auch wenn wir in Sachen „der gerechten und schönen Dinge“ (*δίκαια μὲν καὶ καλά*, 505d5) Konventionalisten sein mögen, die sich mit dem Schein zufrieden geben. Wenn das Gute das Glück ist (cfr. *Symp.* 205a2-3), dann geben wir uns im Unterschied „zum Gerechten und Schönen“ nicht mit dem scheinbaren, sondern nur mit dem wirklichen Glück zufrieden. Das Gute als Realität ist deshalb auch nicht wie das Glück für Kant mit einem „Ideal der Einbildungskraft“²⁷ gleichzusetzen.

[S₃] behauptet, dass sich jede menschliche Seele in Bezug auf das letzte Gute in einem Zustand der *ἀπορία* befindet und nicht fähig ist,

²⁷ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 418.

dessen Wesen ausreichend zu erfassen. Auch wenn der „blinde“ Sokrates eine starke Vermutung zugunsten der Wirklichkeit eines solchen Guten hat, so kann keine Seele (und d.h. auch nicht diejenige des platonischen Sokrates) sie ausreichend erfassen. Also: Wiewohl Sokrates den Vorrang der Priorität definitorischen Wissens verteidigt und zusätzlich der Ansicht ist, dass wir einzig das wirklich und nicht nur das scheinbar Gute wünschen, kennt er das Wesen des Guten nicht ausreichend. Ausreichend weiß er lediglich, dass das wirklich Gute weder in der Lust noch in der Erkenntnis besteht. Allerdings schließt Sokrates hier nicht aus, dass das Wesen des Guten, ungeachtet der *anfänglichen* Aporie, durch die Philosophenkönige und -königinnen *zuletzt* hinreichend begriffen werde²⁸. Wir haben es nicht mit einer logischen oder anthropologischen Unmöglichkeit schlechthin zu tun, wie es *nach* Sokrates die Unmöglichkeit ist, das Gute nicht zu wollen (cfr. *Prot.* 358c-d). Da aber auch die Seelen der besten Philosophen inkarniert sind (cfr. *Resp.* 498d, 614a-621d), ist diese anthropologische Möglichkeit nur schwer in Einklang zu bringen mit der sokratischen Meinung aus dem *Phaidon*: „Und offenbar dann erst werden wir haben, was wir begehren und [d]essen Liebhaber wir zu sein behaupten, [d.h.] die Weisheit (φρόνησις), [dann nämlich,] wenn wir tot sein werden, wie die Rede uns andeutet, solange wir leben, aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leibe irgendetwas rein zu erkennen: so können wir nur eines von beiden, entweder niemals zum Wissen gelangen oder [erst] nach dem Tode“ (*Phaed.* 66e2-6)²⁹. Bestimmt aber handelt es sich für den platonischen Sokrates um eine Unmöglichkeit, d.h. eine Unmöglichkeit für den Mann, den Platon im *Phaidon* u. a. auch als den „vernünftigsten“ (φρονιμωτάτου) von allen seinen Zeitgenossen bezeichnet hat (*Phaed.* 118a17).

²⁸ Hier hat mich die Kritik von Th.A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten*, cit., S. 142, überzeugt, vgl. weiterführend R. FERBER, *Warum hat Platon die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, cit., S. 106-20, insb. 110.

²⁹ Übers. v. Schleiermacher mit kleinen Änderungen von RF. Vgl. *ad loc.* L.C.H. CHEN, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Stuttgart 1992, aber *contra* R. FERBER, *Ist die Idee des Guten nicht transzendent*, cit., S. 167 Anm. 55.

[S₄] beschreibt eine Schlussfolgerung, die sich daraus ergibt und von der epistemologischen Priorität des definitorischen Wissens ausgeht. Wenn keine Seele über ein definitorisches Wissen vom Guten verfügt, so auch nicht über eine *stabile* Meinung von den anderen Dingen. Natürlich hat jede Seele *wechselnde* Meinungen über das Gute, weil unser Handeln um des Guten willen gewisse Werturteile voraussetzt, wie auch das Beispiel von Leontios zeigt. Sokrates spielt hier auf den *Menon* an, wo zwischen richtiger Meinung und Wissen unterschieden wird und Wissen die richtigen Meinungen stabilisiert (*Men.* 98a6). Weil wir aber nicht über ein ausreichendes, sondern lediglich über ein ungenügendes Wissen vom Guten verfügen, erwerben wir auch keine *dauerhaften* Meinungen, wie wir sie von anderen Dingen sehr wohl haben. Dabei ist allerdings nicht klar, was diese anderen Dinge sind. Es handelt sich dabei wahrscheinlich um „gerechte und andere Dinge“ (δικαια καὶ τᾶλλα, *Resp.* 505a3), das heißt um die anderen Tugenden, die allererst durch das Wissen vom Guten „brauchbar und nützlich werden“ (505a3-4). Infolge der Priorität der Definition des wirklich Guten können die „gerechten und anderen Dinge“ zwar gerecht, aber nicht wirklich gut sein. Da das Gerechte aber auch gut sein soll, so können sie gegebenenfalls auch nur scheinbar gerecht sein.

[S₅] spricht diese Schlussfolgerung ausdrücklich aus: Bei einer Unkenntnis des letzten Guten würde jede Seele den Nutzen, den sie aus anderen Dingen ziehen könnte, verfehlen, wahrscheinlich auch den Nutzen der anderen Tugenden. Somit aber würde jede Seele die wirkliche Tugend oder, wie man auch sagen könnte, „den wahren Geschmack“ (*the real taste*) der anderen Tugenden, ja sogar der nur scheinbar guten Dinge wie Lust und Vernunft verfehlen, da sie die Idee oder das Muster des Guten ja nicht kennt (cfr. *Resp.* 540a9).

[S₆] führt die Schlussfolgerung in Form einer rhetorischen Frage vor: Würden wir es den vorzüglichsten Leuten der Polis, denen wir alles anvertrauen, erlauben, in einer Sache dieser Art und von dieser Wichtigkeit im Dunklen zu tappen? Diese „Elite“ aber sind die Philosophenkönige und -königinnen. Die höchste Form des Wissens soll für diese Besten eine reale Möglichkeit darstellen. Diesbezüglich aber haben wir zwischen zwei „Philosophen Platons“ zu unterscheiden, um

einen Ausdruck von D. Davidson zu verwenden. Zwischen Sokrates, Platons „realem“ Philosophen, und dem Philosophenkönig, Platons projektiertem Philosophen. Was demnach eine sokratische Unmöglichkeit darstellt, ist deshalb noch keine königliche Unmöglichkeit. Auf diese Art und Weise gibt es auch zwei beste Formen von „Wissen“ des letzten Guten: einerseits das sokratische und andererseits das königliche, einerseits das Ahnen und andererseits das Wissen im Sinne eines unmittelbaren Sehens oder Verstehens (cfr. *Resp.* 540a8-9).

Von diesen beiden Wissensformen wiederum haben wir die Platons zu unterscheiden, über die niemand etwas mit Gewissheit sagen kann. Vielleicht schwankte Platons Wissensstatus zwischen demjenigen seines wirklichen Philosophen, Sokrates, und demjenigen seines projektierten Königs und kam diesem zweiten Philosophen, dem „schönsten Menschen“ (*Resp.* 472d5), „sehr nahe“ (ἐγγύτατα) (cfr. *Resp.* 473a8; *Epist.* VII 342d1-2)³⁰.

II

Dass jede Seele alles um des Guten willen tut, klingt für Platonforscher höchst vertraut. Dennoch ist diese Aussage kaum zu verstehen und es ist ihr nur mit Mühe zuzustimmen. Ich möchte zwei Einwände erwähnen, die bereits von Thomas von Aquin formuliert worden sind (*Summa Theologiae*, Ia IIae, Quaestio I: *De ultimo fine hominis*). Ich bin mir freilich bewusst, dass wir hier über eine reine Platonexegese hinausgehen. Doch weshalb sollte, wenn in die Philosophie Platons durch die Unterscheidungen eines späteren Philosophen und Theologen Licht gebracht werden kann, der daraus resultierende Gewinn an begrifflicher Klarheit vernachlässigt werden – zumal, wenn wir nicht nur an einer Auslegung, sondern auch an der Wahrheit der Behauptung interessiert sind, dass jede menschliche Seele alles um des Guten willen tut. Zudem nimmt der Aquinate eine aristotelische Lehre auf, die auf Platons *Lysis* zurückgeht, sich wieder im *Symposion* findet und auch in der *Politeia* impliziert ist: Es kann beim Guten keinen unendlichen Regress

³⁰ Vgl. Id., *Warum hat Platon die ungeschriebene Lehre nicht geschrieben?*, cit., S. 120-1.

geben, sondern es ist von einem „ersten Geliebten“ (πρῶτον φίλον) (cfr. *Lys.* 219c5-d2, 220b6-7, *Symp.* 205a3) oder einem „einzigen Zweck“ (σκοπὸς εἷς) auszugehen, um dessentwillen die künftigen Philosophenkönige alles tun (ἅπαντα πράττειν), was sie sowohl im privaten Bereich als auch im öffentlichen Leben tun (*Resp.* 519c2-4).

Zunächst scheint das Gute bzw. die Idee des Guten nicht das zu sein, worumwillen jede Seele alles tut. So macht etwa ein Mensch „viele Dinge ohne Überlegung, ja manchmal sogar ohne darüber nachzudenken, wie wenn er etwa geistesabwesend eine Handbewegung macht, mit den Füßen wippt oder sich den Bart streichelt“ (*Sum. theol.*, Ia IIae, q. I, art. 1, 3)³¹. Der thomasische Lösungsansatz besteht in der Unterscheidung zwischen „einer Handlung eines Menschen“ (*actio hominis*) und „einer menschlichen Handlung“ (*actio humana*) im eigentlichen Sinne. Unter menschlichen Handlungen im eigentlichen Sinne sind dabei jene Handlungen eines Menschen zu verstehen, die er tut, insofern er Mensch ist, d.h. insofern er Herr seiner Handlungen ist. Dementsprechend können wir die platonische Behauptung neu so formulieren: Nicht jede „Handlung eines Menschen“ (πράξις ἀνθρώπου), sondern lediglich jede intentionale Handlung eines Menschen oder jede „menschliche Handlung“ (ἀνθρωπίνη πράξις) im eigentlichen Sinne wird um des Guten willen getan. Diese Verdeutlichung hat im Prinzip wieder Harold A. Prichard in seiner *Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford, Duty and Interest* (1928) erreicht:

There is no escaping the conclusion that when Plato sets himself to consider not what should, but what actually does, as a matter of fact, lead a man to act when he is acting deliberately, and not merely in consequence of an impulse, he answers ‘The desire for some good to himself and that only’. [...] In the Republic this view comes to light in the sixth book³².

Wir können hinzufügen, dass das Gute für mich letzten Endes das absolute Gute oder dass das absolute Gute auch mein Gutes ist³³. Aber

³¹ *Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam.*

³² H.A. PRICHARD, *Moral Writings*, cit., S. 33.

³³ So bereits R. DEMOS, *The Philosophy of Plato*, New York 1939, S. 61:

gegen Prichard möchte ich einwenden, dass beim Handeln „bloß in Konsequenz eines Impulses“, wie es *bei Leontios* der Fall gewesen sein mag, der Mensch trotzdem durch einen Wunsch nach dem Guten für ihn selbst handelt. Die Handlung von Leontios bleibt deshalb nach wie vor eine „menschliche Handlung“ (ἀνθρωπίνη πράξις), also eine intentionale Handlung, und nicht bloß „eine Handlung eines Menschen“ (πράξις ἀνθρώπου) oder ein Verhalten, das durch eine bloße Wirkursache verursacht ist. Es handelt sich aber um eine intentionale Handlung, in der Leontios seine Herrschaft über sich selbst aufgegeben hat, oder eine intentionale Handlung nicht im eigentlichen, sondern im privativen Sinne, wo die bessere Meinung des Leontios im Augenblick der Handlung durch die irrtümliche Meinung der Begierde verdunkelt wurde³⁴.

Ich komme zum zweiten Einwand. Es ist nun aber offensichtlich, dass nicht jede „menschliche Handlung“ (ἀνθρωπίνη πράξις) um des letzten Guten willen geschieht. Wie wir bei einer Reise nicht jeden Schritt für das Ziel der Reise machen, so verhält es sich auch mit dem Guten selbst. Oder wie der Aquinate einwendet: Wenn wir im Einzelnen etwas zu tun wünschen, dann denken wir dabei nicht immer an unser letztes Ziel (vgl. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 1, art. 6, 3)³⁵. In der *Antwort* auf den Einwand aber erwidert er, dass die „Kraft unserer ersten Absicht (*vis primae intentionis*) in Bezug auf ihre Dauer auch in jedem Wunsch nach anderen Dingen fortwirkt, selbst dann, wenn dieser Endzweck nicht gekannt sein sollte“ (*ibid.*, art. 6, resp. 3)³⁶. Der Gedankengang ist folgender: Wenn es eine endlose Kette von Absichten um des Guten willen geben sollte, dann gäbe es überhaupt nichts

«Thus the good is both absolute and relative, both the good *simpliciter* and *my* good (Republic, 352e, 353a, b)».

³⁴ Vgl. THOM. AQUIN. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. 77, 2, resp.: *Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universalis, in quantum passio impedit talem considerationem.*

³⁵ *Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo homo omnia appetit aut facit propter ultimum finem.*

³⁶ *Sed virtus primae intentionis, quae est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitetur.*

Gutes. Damit bezieht sich Thomas auf die aristotelische Behauptung, „dass ein unendlicher Regress im Guten auf eine Aufhebung der Natur des Guten hinausläuft“ (*Metaph. a* 2.994b12-13). Wenn nämlich jede absichtliche Handlung im Hinblick auf eine andere absichtliche Handlung gemacht wird, könnte es überhaupt keine absichtliche Handlung geben.

Tatsächlich aber können wir nicht aktual (*actu*) immer an das letzte Ziel oder das wirklich Gute denken. Folglich könnte die Lehre des platonischen Sokrates verständlicher gemacht werden, wenn wir annehmen, dass jede Seele aus der potentiellen Absicht heraus handelt, das letzte Gut zu erreichen, die in jeder einzelnen aktual vollzogenen Handlung noch nachwirkt. Wir wollen das letzte Gute demnach nicht aktual in jeder Handlung, sondern nur potentiell, und wenn wir stattdessen um eines scheinbar Guten willen handeln, so handeln wir aus der Unkenntnis unserer wirklichen oder primären Absicht heraus.

Kant sagt, dass wir nicht anders als „unter der Idee der Freiheit“³⁷ handeln können. Der platonische Sokrates *könnte* gesagt haben, dass wir nicht anders handeln können als unter der Idee des Guten. Sokrates und Kant zusammenfassend ließe sich sagen, dass wir nicht anders als unter der Idee des Guten *und* der Idee der Freiheit handeln können. Aber im Unterschied zu einer Idee im kantischen Sinne, der keine mögliche Erfahrung entspricht (cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, A320/B377), ist aus dem Gesichtspunkt des „blinden“ Sokrates (vgl. *Resp.* 506b6-9) das Gute ein realer Gegenstand, von dem die Philosophenkönige und -königinnen durchaus eine Erfahrung besitzen (können); das will heißen, dass sie das letzte Gute sehen oder verstehen *können*.

III

Aber worin besteht das letzte Wissen oder was ist es, was wir letzten Endes suchen und was die Philosophenkönige letztlich sehen oder verstehen *können*? Typologisch dürfen wir wenigstens drei signi-

³⁷ I. KANT, *op. cit.*, AA 448.

fikante inhaltliche Antworten unterscheiden: Erstens gibt es die *henologische* Antwort, die auf Aristoteles zurückgeht (*Metaph.* N 4.1091b13-15; *Eth. Eud.* A 8.1218a18-20) und auf die neuplatonische vorausweist (cfr. Plot. *Enn.* v 1, 8; v 3, 12-3; v 4, 1; v 9, 2; vi 7, 37; vi 7, 40). Diese Interpretation wurde *mutatis mutandis* von der Tübingen-Milano Schule vertreten und verteidigt³⁸.

Ferner gibt es die *perfektionistische* Antwort, die von Gerasimos Santas und anderen vorgebracht wurde³⁹. Nach ihr ist die Form des Guten das *ens perfectissimum*, welches den Grund des Wesens und der Realität der Formen in dem Sinne darstellt, als die Formen ihre idealen Eigenschaften durch Teilhabe an der Form des Guten haben⁴⁰.

Als dritte Antwort schließlich ist noch die *strukturalistische* zu nennen, die von Horace W.B. Joseph⁴¹ vorgebracht und von Terry Irwin, Justin C.B. Gosling, Gail Fine, Gerhard Seel und Christopher Shields⁴² wieder aufgenommen wurde. Sie besagt „that the form of the good is not a distinct form, but the teleological structure of forms;

³⁸ Vgl. H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica: Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*, Introd. e traduzione di G. Reale, Milano 1982; G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"*, Milano 1997²⁰; TH.A. SZLEZÁK, *L'Idée du Bien en tant qu'archè dans la République de Platon*, in M. FATTAL (dir.), *La Philosophie de Platon*, 1, Paris-Budapest 2001, S. 345-72; Id., *Die Idee des Guten als archè in Platons Politeia*, in G. REALE-S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, St. Augustin 2002, S. 49-68 (deutsche Übersetzung von *L'Idée du Bien*, cit.; wieder abgedruckt in *Die Idee des Guten*, cit., S. 109-31); Id., *Die Idee des Guten*, cit.

³⁹ G. SANTAS, *The Form of the Good as Paradigm and its Essence*, in G. REALE-S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato*, cit., S. 359-78.

⁴⁰ Vgl. Id., *Two Theories of Good in Plato's Republic*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXVII (1985) S. 223-45; *The Form of the Good*, cit.; *Understanding Plato's Republic*, Oxford-New York 2010, S. 137-42.

⁴¹ H.W.B. JOSEPH, *Knowledge and the Good in Plato's Republic*, Oxford 1948.

⁴² T. IRWIN, *Plato's Moral Theory*, cit., S. 225; J.C.B. GOSLING, *Plato*, London 1973; G. FINE, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, in Id., *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford 2003; G. SEEL, *Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?*, cit.

individual forms are its parts, and particular sensible objects instantiate it“⁴³.

All diesen drei Antworten ist gemeinsam, dass sie über „Platons letztes Wort“ aus der *Politeia* hinausgehen. Von einem ausschließlich exegetischen Standpunkt aus ist dies eine Form, nach der – gemäß Richard Robinson – „misunderstanding“ „very common“⁴⁴ ist. Das heißt nicht, dass diese Interpretationsversuche deshalb von einem systematischen Gesichtspunkt aus falsch wären. Sie alle machen auf einige wichtige Aspekte aufmerksam oder besser gesagt: Sie führen die „Erzählung“ fort. Tatsache ist aber, dass sie zu einem vernünftigen, d.h. begründeten Dissens führen und auch nicht miteinander vereinbar sind.

So z.B. ist umstritten, ob die Stellung der Idee des Guten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας auch bedeutet, dass die Idee des Guten transzendent im Sinne einer Transzendenz zweiter Stufe ist, insofern sie nicht nur die Sinnesphänomene, sondern auch die Ideen transzendiert, wie die henologisch-neuplatonische Interpretation nahelegt⁴⁵.

Wenn die Transzendenz der Idee des Guten aber nicht im Sinne einer Transzendenz zweiter Stufe, sondern im Sinne der Transzendenz erster Stufe im Sinne eines *ens perfectissimum* zu interpretieren ist, dann fragt sich, inwiefern sie „nicht ousia“ (οὐκ οὐσίας ὄντος, *Resp.* 509b8) ist.

Ist sie nämlich „nicht οὐσία“, so ist sie kein *ens perfectissimum*. Ist die Transzendenz der Idee des Guten aber strukturalistisch als eine Systemeigenschaft der Ideen zu verstehen, dann fragt sich, wie die Idee des Guten noch kausal wirksam sein kann.

Daraus ergibt sich, dass alle drei Lösungsvorschläge Fragen offen lassen und zudem nicht miteinander vereinbar sind. In der henologischen Lösung ist die Idee des Guten eine Idee oder Form (F) mit einer Transzendenz zweiter Stufe (T₂), insofern sie die Ideen selbst transzendiert, während sie in der perfektionistischen Lösung eine Form (F) ist, die nur eine Transzendenz erster Stufe (T₁ & ¬T₂) besitzt, ohne die

⁴³ G. FINE, *Knowledge and Belief in Republic V-VII*, cit., S. 98.

⁴⁴ R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic*, Ithaca-New York-Oxford 1953, S. 1.

⁴⁵ Vgl. dazu mit weiteren Literaturangaben R. FERBER, *Ist die Idee des Guten nicht transzendent*, cit., doch *contra* Ferber, C. SHIELDS, *Surpassing in Dignity and Power*, cit.

Ideen noch einmal zu transzendieren. In der strukturalistischen Lösung ist die Idee des Guten selbst gar keine eigenständige Form ($\neg F$), sondern die Struktureigenschaft aller anderen Formen.

Die Transzendenz zweiter Stufe (T_2) ist jedoch nicht vereinbar mit der reinen Transzendenz erster Stufe ($T_1 \& \neg T_2$), weil T_2 und $\neg T_2$ widersprüchlich sind. Insofern widersprechen sich die henologische und die perfektionistische Lösung. Diese beiden Lösungen sind allerdings ihrerseits auch beide nicht mit der strukturalistischen Lösung kompatibel, weil sich die Eigenschaften des Formseins (F) und des Nicht-Formseins ($\neg F$) widersprechen. Unter der Voraussetzung, dass man die möglichen Kandidaten von Lösungen auf diese beiden Eigenschaftspaare einschränken kann ($T_2/\neg T_2$ und $F/\neg F$) und dass etwas, das $\neg F$ ist, keine Transzendenz im Sinne von T_1 oder T_2 besitzen kann, bilden die drei genannten Lösungen ein Trilemma:

1. Henologische Lösung: $F \& T_2$.
2. Perfektionistische Lösung: $F \& (T_1 \& \neg T_2)$
3. Strukturalistische Lösung: $\neg F$

Wenn 1. gilt, dann gelten nicht 2. und 3. Wenn 2. gilt, dann gelten nicht 1. und 3. Wenn 3. gilt, dann gelten nicht 1. und 2.

Zudem scheinen alle drei Interpretationsansätze den meisten Philosophen von heute, wie im Prinzip bereits für Aristoteles, wenn nicht „Gezwitscher“ (τερεισίματα) (*An. post.* A 22.83a33), so doch eine Form von κενολογεῖν, d.h. eine Form von leerem Gerede zu sein (cfr. *Metaph.* A 9.991a21-22). Das heißt: Wir – oder doch zumindest die meisten von uns – können diese Auslegungen nicht mit der Erfahrung, welche die Philosophenkönige und -königinnen haben müssen und Platon womöglich gehabt hat, verknüpfen. Zudem konnte wahrscheinlich nicht nur Glaukon, sondern auch manch anderer Hörer oder Leser der weggelassenen Fortführung der Erzählung nicht folgen (cfr. *Resp.* 533a1). Wer von uns etwa hat die strukturelle Anordnung der Ideen ausbuchstabiert oder die πολλαπλάσιοι λόγοι (534a8-9) der εἶδη αὐτά (510b8), d.h. wohl der Idealzahlen und idealen Größen⁴⁶, „under

⁴⁶ Vgl. R. FERBER, *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, St. Augustin 1989 (1984), S. 162-7.

the sovereignty of the Good“ dargelegt?⁴⁷ Und wer hat dieses Gute oder Eine schon endgültig gesehen und verstanden? Wir wollen zwar nicht ausschließen, dass Plotin diese Erfahrung des Guten/Einen, wonach jede Seele strebt (vgl. *Enn.* III 5, 3), in Form der mystischen Einigung tatsächlich gemacht hat⁴⁸. Für die meisten von uns jedoch hat Platon die Bedeutung des Ausdrucks „gut“ so sehr gedehnt, dass ihr Inhalt zu dünn wurde, um mit einer persönlichen Erfahrung verbunden werden zu können⁴⁹.

Vielleicht hat er das sogar selbst realisiert, wenn er im *Politikos* den Fremden aus Elea nichts Spezifisches über die „Darlegung des Genauen selbst“ (ἡ περὶ αὐτὸ τὰκριβὲς ἀπόδειξις, *Polit.* 284d1-2) sagen lässt. Der Fremde aus Elea hat vielmehr den Standard „des Genauen selbst“ mit der Einführung der „Entstehung des Angemessenen“ (ἡ τοῦ μετρίου γένεσις, 284d6), an dem sich der Staatsmann orientieren soll, etwas gesenkt⁵⁰. Dieses rechte Maß (μέτριον) ist auch „das Schickliche (τὸ πρέπον), die günstige Gelegenheit (ὁ καιρός), das Verpflichtende (τὸ δεόν)“ und „all dasjenige, was seinen Sitz in der Mitte zwischen zwei Extremen hat“ (284e6-8). Dieses Angemessene ist der Erfahrung und Praktikabilität eher zugänglich als die Idee des Guten oder „das Genaue selbst“.

Was von einem an reiner Exegese orientierten Gesichtspunkt aus gesagt werden kann, ist, dass das Gute etwas Drittes (τρίτον) zwischen *und* über Erkenntnis und Sein ist – wie die Sonne (und ihr Erzeugnis,

⁴⁷ Vgl. I. MURDOCH, *The Sovereignty of the Good Over Other Concepts*, in *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Ed. with a preface by P. CONRADI, foreword by G. STEINER, London 1997, S. 363-85.

⁴⁸ Vgl. D. O'MEARA, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Fribourg 1992, S. 145, der wohl mit Recht schreibt: «Plotin parle de l'union avec l'Un d'une manière si convaincante qu' il semble déraisonnable de douter qu'il ait fait lui-même l'expérience de cette union. Cette expérience est évidemment une puissante force animant ses écrits».

⁴⁹ Vgl. R. DEMOS, *The Philosophy of Plato*, cit., S. 65: «It may be questioned whether Plato has not lost the Good by expanding its meaning».

⁵⁰ Vgl. R. FERBER, *Für eine propädeutische Lektüre des Politicus*, in CH. ROWE (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum* (“International Plato Studies”, 2), St. Augustin 1995, S. 63-75.

das Licht) etwas Drittes zwischen Sehen und Gesehenem ist (cfr. *Resp.* 507d1, e1)⁵¹. Mit diesem „Dritten“ sind die grundlegenden Interpretationsversuche (der henologische, der perfektionistische und der strukturalistische) nicht im Widerspruch, obschon diese „trialistische“ Auslegung keine Neugierde über „verborgene[r], tiefere[r] Zusammenhänge“ (vgl. S. 17), aufgrund deren wir alles tun, zufriedenstellt.

Wir haben hier eine deutliche Spannung zwischen dem Erfahrungsbegriff eines sokratischen Ahnens (*ἀπομαντεύεσθαι*, *Resp.* 505e1) und dem „Vernunftbegriff“ eines königlichen „hinreichenden Erkennens“ (*γνώσεσθαι ἱκανῶς*, 506a7). Mit anderen Worten haben wir es mit einer Spannung zu tun zwischen dem Prinzip der epistemologischen Priorität des definitiven Wissens vom Guten und dem Eingeständnis, dass er – der platonische Sokrates, der stabile oder gut geprüfte Meinungen über andere Dinge hat, wie zum Beispiel, dass der Gerechte auch glücklich ist (vgl. *Resp.* 358e-362c, 612a-621d)⁵² – nur eine „Meinung ohne Wissenschaft“ (*δόξα ἀνεπιστήμη*), also eine ungeprüfte Meinung dessen hat, worum willen jede Seele alles tut. Aber dies ist eine Meinung, welche ihrer selbst bewusst ist oder ein reflexives Erahnen (*ἀπομαντεύεσθαι*) dessen davon, was „jede Seele“ wirklich sucht. Dass dies die letzte Antwort des platonischen Sokrates auf die sokratische Frage „Was das Gute eigentlich ist?“ (*ὅ τι ποτ' ἐστὶν ἀγαθόν*, *Phil.* 13e5-6) bildet, wird durch den letzten veröffentlichten Dialog von Platon über diese Thematik, den *Philebos*, bestätigt. Der platonische Sokrates findet darin „das „menschlich Gute“ (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) (cfr. *Phil.* 11d4-6) in der wohlgeordneten Mischung von Erkenntnis und Lust. Was aber „das absolut Gute“ (*τὸ παντάπασιον ἀγαθόν*, cfr. *Phil.* 61a1-2) oder das „im Menschen und im Universum von

⁵¹ D. FREDE, Review of R. Ferber, *Platos Idee des Guten* (1984, cit.), «The Review of Metaphysics», xxxix (1985) S. 353-5: «According to the text, however, the 'yoke' or 'tertium' for the realm of the visible is *light*, not the sun, for the realm of the intelligible the yoke is *truth*, not the Good (507d1). The sun and the Good are, rather called the *αἴτιον* of the connection». Ich habe (vgl. *Platos Idee des Guten*, 1984, cit., S. 11, 57, 70) deutlich gemacht, dass das Dritte zwischen und über [Hervorhebung v. RF] Denken und Sein „the *αἴτιον* of the connection“ ist.

⁵² Vgl. R. FERBER, *Was und wie hat Sokrates gewusst?*, «Elenchos», xxviii (2007) S. 5-39 insb. 13-4, 37-9.

Natur aus Gute“ (ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν) ist, weiß Sokrates auch am Ende des *Philebos* nicht. Er sagt nur, dass dessen Idee „zu errahnen ist“ (μαντευτέον) (64a2-4)⁵³.

Anhang: Übersetzungen von *Politeia*, 505d1-506a2
(Hervorhebungen jeweils von RF)

Lateinisch

Bonum quidem anima omnis expetit, eiusque gratia *agit omnia*, augurans esse aliquid: dubitat tamen, neque sufficienter, quid sit, comprehendere potest, neque tam certum et exploratum habet, quam cetera: atque idcirco et in aliis fallitur, cum quid utile sit, iudicare pergit. An circa id, cum tale sit ac tantum, similiter caecos esse debere dicemus illos quoque praestantissimos in civitate viros, quibus universa committimus? (Marsilius Ficinus)⁵⁴.

Deutsch

In betreff also des eigentlichen Guten, wonach jede Menschenseele strebt und dessentwegen sie *alle Anstrengungen unternimmt*, weil es nach ihrer dunkeln Ahnung das Höchste ist, aber mit dem auch die übrigen Gewinne in dem Falle zugrunde gehen, wenn sie über diesen Gegenstand in Ungewissheit bleibt, wenn sie von seinem Wesen keinen vollkommen klaren Begriff erlangen, nicht einen festen Glauben daran haben kann wie an die übrigen Dinge, – in betreff eines solchen uns so wichtigen Gegenstandes sollten wir auch jene im Finsternen herumtappen lassen, die in unserem Staate die Besten sein sollen und deren Händen wir alles Wohl desselben anvertrauen wollen? (Wilhelm Wiegand). Eine jede Seele also strebt dem Guten nach und *lässt um seinetwillen nichts ungetan*, in der Ahnung, dass ihm doch ein Sein zukomme, dabei aber doch schwankend und unvermögend es in seiner wahren Bedeutung befriedigend zu erfassen und zu einer festen Überzeugung darüber zu gelangen wie bei anderen Dingen, was denn auch der Grund ist, dass sie auch das Übrige verfehlt,

⁵³ Vgl. Id., *Plato's "Side Suns": Beauty, Symmetry and Truth. Comments Concerning Semantic Monism and Pluralism of the "Good" in the Philebus* (65a1-5), «Elenchos», xxxi (2010) S. 51-76, insb. 75.

⁵⁴ „Nach dem Guten nun strebt jede Seele, und seinetwegen *tut sie alles*, da sie ahnt, dass es etwas sei. Doch sie schwankt und kann nicht genügend erfassen, was es ist, und sie hat nicht so sichere und feste Kenntnis, wie bei den anderen [Dingen]; und deshalb täuscht sie sich auch in anderen [Dingen], wenn sie fortfährt zu entscheiden, was nützlich sei. Sollen wir nun etwa sagen, dass in Bezug auf dies, obwohl es so wichtig und groß ist, jene herausragenden Männer im Staat, denen wir alles anvertrauen, in gleicher Weise blind sein dürfen?“.

wo etwa ein Nutzen zu erwarten stand – und über eine so wichtige und so umfassende Sache sollen auch jene Besten im Staat so im Dunkeln tappen, sie, denen wir die gesamte Leitung in die Hände legen wollen? (Otto Apelt).

Englisch

A thing, then, that every soul *pursues as the end of all her actions*, dimly divining its existence, but perplexed and unable to grasp its nature with the same clearness and assurance as in dealing with other things, and so missing whatever value those other things might have – a thing of such importance is not a matter about which those chosen Guardians of the whole fortunes of our commonwealth can be left in the dark (Francis MacDonald Cornford).

Französisch

Or, ce bien que toute âme poursuit et en vue duquel *elle fait tout*, dont elle soupçonne l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir suffisamment ce qu'il est, et y croire de cette foi solide qu'elle a en d'autres choses – ce qui la prive des avantages qu'elle pourrait tirer de ces dernières – ce bien si grand et si précieux, dirons-nous qu'il doit rester couvert de ténèbres pour les meilleurs de la cité, ceux à qui nous confierons tous? (Robert Baccou).

Italianisch

O quella cosa che ogni anima persegue e per *cui fa ogni sforzo*, divinando che sia alcunché ma restando incerta e non in grado di cogliere esattamente cosa essa sia, né di fondarsi su di una salda credenza come nel resto, e perciò viene a perdere anche il resto, se un vantaggio esso aveva; su di una tale e sì gran cosa diremo noi debbano restare all'oscuro anche quegli ottimi nella città, cui daremo ogni cosa in mano? (Francesco Gabrieli).

Spanisch

Lo que todo alma persigue y por lo cual *hace todo*, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es, ni recurrir a una sólida creencia como sucede respecto de otras cosas – que es lo que hace perder lo que puede haber en ellas de ventajoso –; algo de esta índole y magnitud, ¿diremos que debe permanecer en tinieblas para aquellos que son los mejores en el Estado y con los cuales hemos de llevar a cabo nuestros intentos? (Conrado Eggers Lan).

Universität Luzern

Rafael.Ferber@unilu.ch