

Die Struktur von Platons *Politeia* und das Höhlengleichnis

DOI: 10.14746/pea.2019.1.3

RAÚL GUTIÉRREZ / *Pontificia Universidad Católica del Perú* /

Bekanntermassen sind das Sonnen-, das Linien- und das Höhlengleichnis von Platons *Politeia* VI–VII wohl die berühmtesten und einflussreichsten Bilder der ganzen Geschichte der westlichen Philosophie. Und doch sind sie nicht mehr als ein Entwurf (ὑπογραφήν – *R.* 504d6) und ein einziges Bild.¹ Ihm folgt aber im VII. Buch ein Kommentar, der allerdings keine Vollständigkeit beansprucht (*R.* 517a8–521b11). Und weiterhin stellt Platon den Studiengang des werdenden Philosophen dar, der wiederum als eine Ergänzung zum Kommentar aufzufassen ist (*R.* 521b12–541b). Die bereits früher behandelten Musekünste und Gymnastik werden darin kurz erwähnt (*R.* 521e–522b), die Mathematik und

¹ Vgl. *Pl. R.* 517b1: προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἐμπροσθεν λεγομένοις. Dazu siehe Karasmanis (1988: 162–164), Szlezák (1997: 211–213). Dagegen Ferguson (1921: 139–140), Robinson (1953: 185), Ross (1986: 91). Der Hinweis auf τοῖς ἐμπροσθεν λεγομένοις ist unbestimmt genug, so dass er sogar als einen Hinweis nicht nur auf die Gleichnisse, sondern auf die frühere Bücher verstanden werden kann. Zum Letzteren siehe Robinson (1953: 186). Ich ziehe die Übersetzungen von Schleiermacher (1991) und Rufener (2000) heran.

die Dialektik dagegen genauer (R. 522c–531e), aber keineswegs vollständig betrachtet (R. 532d). Mit der kurzen Erwähnung der ersten Disziplinen verweist Platon auf ihre längere Betrachtung in *Politeia* II–III zurück, wo Sokrates gerade die Frage nach der Art und Weise der Erziehung des zukünftigen Philosophen und Wächters des gerechten Staates stellt.² Mit jenem Verweis lenkt Platon unseren Blick, wie sonst üblich bei ihm, auf das Ganze hinauf, in diesem Fall auf das Ganze seines Meisterwerkes und auf den Zusammenhang mit dem Höhlengleichnis, das gerade ein Bild des Zustandes der menschlichen Natur in Bezug auf Bildung und Unbildung darstellt (R. 514a1–2). Natürlich wird das Ganze im Zusammenhang mit der Frage nach der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und ihren Zusammenhang mit dem menschlichen Glück oder Unglück gesehen. Und so wird dieser Bildungsweg als ein Weg hinauf zur Gerechtigkeit und ihrer Begründung in der Idee des Guten gesehen, ein Aufstieg also zum Guten hin, dessen Höhe- und Wendepunkt in *Politeia* VII erreicht wird, dem aber ein Abstieg in die Betrachtung der ungerechten politischen Verfassungen und Seelen in *Politeia* VIII–IX folgt. Wie Adeimantos programmatisch sagt: Man muss die entgegengesetzten Logoi durchgehen (R. 362e2).³ Somit dürfen wir *Politeia* I als die Ausgangssituation dieses Werdegangs verstehen, d.h., als die von Sokrates, dem Philosophen, vorgefundene Situation, und so als die Darstellung der konventionellen Gerechtigkeitsauffassungen. Und *Politeia* X als die neue Ausgangssituation dieses Bildungsweges im neugegründeten und gerechten Staat. Damit werden *Anabasis* und *Katabasis* als eine Einheit zusammengeesehen, als die Einheit eines der grössten Werke der Geschichte der Philosophie. Wird Platons *Politeia* so verstanden, also als eine Entfaltung des Höhlengleichnisses,⁴ so soll der Philosoph darin jene Kunst der Umwendung (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) ausüben, die am leichtesten und wirksamsten (ὡς ῥᾶστα τε καὶ ἀνυσμώτατα) die ganze Seele vom Werdenden bis zum Anschauen des Seienden und letztlich des Guten umzuwenden sucht (R. 518c–d).

² Bereits in *Politeia* II 376e1 stellt Sokrates die Frage τίς οὐδ' ἡ παιδεία und verweist auf die Mousike und die Gymnastike. In *Politeia* VI 504 a2–3, e3–5 setzt diesen Bildungsweg weiter fort, indem er die Frage über die μαθήματα μέγιστα stellt, die aber, da die Trichotomie der Seele, die individuelle Gerechtigkeit und die Ideenlehre bereits behandeln worden sind, auf das μέγιστον μάθημα hinführt (R. 504c).

³ In dieser Hinsicht dürfte man an die dialektische Übung des Parmenides denken, denn dort wie hier werden jeweils auf andere Wegen die entgegengesetzten Hypothesen behandelt: wenn das Eine/Gute ist und wenn das Eine/Gute nicht ist. Bisher hat man kaum auf diesem Zusammenhang geachtet. In Gutiérrez (2003b) habe ich bereits die Koinzidenz der Struktur vom Parmenides und dem Linien- und Höhlengleichnis zu zeigen versucht.

⁴ Smith (1999) und Dorter (2004) haben bereits darauf verwiesen. Meinerseits habe ich in Gutiérrez (2003a) zum ersten Mal darauf hingewiesen. Vollständig habe ich diese Deutung in Gutiérrez (2017) ausgeführt.

1. Die Schatten der *Eikasia* im *Politeia I*⁵

Bereits gegen Ende des Höhlengleichnisses wird gesagt, dass, wenn der Philosoph wieder zu seinem Sitz in der Höhle hinabsteige, werde er mit den dort immer noch Gefangenen in der Begutachtung von den von ihnen ausschliesslich gesehenen Schatten wetteifern müssen (R. 516e3–9). Und nach Platons eigenem Kommentar werde der Philosoph geradezu zur Rückkehr von „göttlichen Anschauungen“ zu dem „menschlichen Elend“ „genötigt“ und somit zum Streit „im Gericht oder anderwärts über die Schatten des Gerechten oder die Statuen, zu denen die Schatten gehören (περὶ τοῦ δικαίου ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἰσκιαί)“,⁶ und zwar mit solchen Menschen, die die Gerechtigkeit selbst niemals gesehen haben (R. 517d7–e2). Offensichtlich sollten die Anfangsworte der *Politeia* – κατέβην χθὲς εἰς Πειραῖα: „Ich ging gestern in den Peiraius hinunter“ – als Hinweis auf die Rückkehr des Philosophen in die Höhle.⁷ Die Erwähnung von den Schatten und den Statuen des Gerechten weisen offensichtlich auf die zwei *in* der Höhle aufeinanderfolgenden Bildungsphasen des zukünftigen Philosophen. Nun sehen die Gefangenen *nur* die Schatten von sich selbst⁸ und von jenen Artefakten, Männerstatuen und Statuen anderer Lebewesen, die von anderen Menschen hinter einer auf dem Rücken der Gefangenen stehenden Mauer herübertragen.⁹ Damit wird diesen Gefangenen der Zustand der nach dem Liniengleichnis genannten *Eikasia* zugeschrieben. Sie bezieht sich dort auf Bilder vom Sinnlichen, da es aber im Höhlengleichnis um Bildung und Bildungsmangel geht, dürfte der Begriff *Eikasia* dementsprechend gebraucht werden. Was sind also die Bilder bzw. Schatten der *Eikasia*? Da Platon in den Gleichnissen nicht viel Auskunft darüber gibt, richte ich jetzt kurz meine Aufmerksamkeit auf eine Stelle in der Ergänzung zu dem Kommentar zum Höhlengleichnis.

Er unterscheidet ebendort zwischen zwei verschiedenen Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung. Dabei werden sie, wie im Liniengleichnis, je nach Deutlichkeitsgrad (διὰ τὴν τοῦτου σαφήνεια – R. 524c6; vgl. R. 509d9, 511e2–3) der von ihnen verursachten Wahrnehmungen unterschieden. So gibt es solche, die hinreichend von der Wahrnehmung beurteilt werden und solche, bei denen das nicht zutrifft, geradezu wegen ihrer Unbestimmtheit. Darum fordern diese die Vernunft zur Betrachtung auf, jene aber nicht. Und der Grund dafür ist, dass die ersten keinesfalls in eine entgegenge-

⁵ Ausführlicher zum Folgenden siehe Gutiérrez (2013; 2015).

⁶ Ἀγαλμα ist wohl nur allgemeiner als die im Höhlengleichnis gebrauchten ἀνδριάντα (514c1). Vgl. LSJ 5,4.

⁷ Indem Platon κατέβην als erstes Wort der *Politeia* einführt, geht er wie Homer mit den ersten Worten von *Ilias* und *Odyssee* vor: Erste Worte weisen bekanntlich auf die Handlung und den Inhalt des ganzen Werkes hin.

⁸ Auf die Bedeutung dieser in der Forschung kaum beachteten Stelle bin ich in Gutiérrez (2012) ausführlich eingegangen.

⁹ Pl. R. 515c1–2: Παντάπασι δὴ [...] οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς σκευαστῶν σκιάς. Wer dieses Urteil fällt, ist Sokrates, der Philosoph, nicht ein Gefangener. Da die Gefangenen „immer nur geradeaus schauen“ und „ihrer Fesseln wegen den Kopf nicht herumdrehen können“ (R. 514b; vgl. 515a), haben sie keine Ahnung von den hinter ihnen getragenen Figuren, also wissen sie auch nicht, dass das was sie für die einzige Wirklichkeit halten, Schatten sind. Dagegen Dominick (2010: 6 [dort weitere Bibliographie]).

setzte Wahrnehmung zugleich ausschlagen, die zweiten aber doch: sie geben nun dieses schlicht als sein Gegenteil kund. Als Beispiele werden drei Finger genannt. Darüber gibt es zunächst keinen Streit, ob sie sind, was sie sind, und zwar unabhängig von ihrer Position. Strittig ist aber, ob sie gross oder klein, dick oder dünn, weich oder hart usw. sind. Denn diese Eigenschaften werden als Vermischtes (συγκεχυμένον – R. 524c3–4) wahrgenommen, so dass die Seele – sollte sie sich von dieser Vermischung bewusst werden – in Verlegenheit versetzt wird (ἀπορεῖν – R. 524a6; vgl. 515d6), denn sie weiß nicht, ob diese Eigenschaften eins oder zwei sind, so dass sie Überlegung und Vernunft (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) zur Aussonderung herbeirufen muss (R. 524b). Die drei Finger sind deutliche Beispiele der Gegenstände der *Pistis*, während die konfus wahrgenommenen Eigenschaften als seine Schatten aufzufassen und darum der *Eikasia* zuzuordnen sind. Jedenfalls ist klar, dass die *Eikasia*, zumindest aus der Sicht des Philosophen Sokrates, auf die Vermischung der gegensätzlichen Eigenschaften bei der Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände gerichtet ist.¹⁰

Solche Gegensätze zeigt Sokrates bei den konventionellen und sophistischen Gerechtigkeitsauffassungen seiner Gesprächspartner in *Politeia* I. Er versucht diesen zu zeigen, dass sie zugleich gerecht und ungerecht, je nach den Umständen, sind (Smith 1999). Kurz und bündig zeigt er dies im Falle Kephalos. Nach diesem bestehe die Gerechtigkeit darin, die Wahrheit zu sagen und im Wiedergeben dessen, was man von einem anderen empfangen hat. Unwahres zu sagen zum Nutzen der Stadt, wird von Platon aber zugelassen, so dass das Gegenteil als das eben Gesagte unter Umständen auch für gerecht gehalten wird (R. 414b ff.; 389b–c). Nicht gerecht aber wäre, einem Wahnsinnigen seine Waffe zurückzugeben. Somit ist diese Regel zweifellos gerecht und ungerecht. *Mutatis mutandis* gilt dies auch für Polemarchos und Thrasymachos. Bevor wir aber dies näher betrachten, sollten wir kurz noch einiges zu der Person des Kephalos sagen. Denn Platon will offensichtlich zeigen, dass er nicht gerade gemäss der ihm zugeschriebenen Gerechtigkeitsauffassung lebt. So auch wenn Kephalos behauptet, seines Alters wegen hätten bei ihm die körperlichen Gelüste nachgelassen und der Freude und Lust an philosophischen Gesprächen Platz gemacht (R. 328d), verlässt er sehr bald das Gespräch mit der Ausrede, er wolle nun ein Opfer begehen, wobei er kurz vor dem Gesprächsbeginn bereits ein Opfer dargebracht hatte (R. 331d, 328c).¹¹ Also sagt er nicht die Wahrheit. Darüber hinaus will er sicherlich seine Schulden begleichen und den Göttern die Opfer darbringen, aber nur um von der Furcht vor Strafen in der Unterwelt frei zu werden (R. 330d ff., 331b ff.). Diese Instrumentalisierung der Gerechtigkeit ist davon geprägt, was er von den Dichtern

¹⁰ Dies führt vielen Interpreten zu denken, dass, wie Annas (1992⁸: 250) meint, „the lowest stage, *eikasia*, seems not to correspond to anything significant in our lives, and appears to be there only for the sake of the analogy to be made between sensible and intelligible worlds.“ Siehe auch: Jackson (1882: 135, 140), Ferguson (1921, 131, 138–146).

¹¹ Genauer sagt er: δεῖ γὰρ με ἥδη τῶν ἱερῶν ἐπιμεληθῆναι – R. 331d7; vgl. R. 328c3: τεθυκὼς γὰρ ἐτύχανεν ἐν τῇ ἀλγῇ.

gehört hat. Kurzum: die Gefangenschaft vom tyrannischen Eros in seiner Jugend hat in seinem Alter nun Platz für die Gefangenschaft von der Todesfurcht gemacht.

Indem Kephalos die Rede an Polemarchos übergibt und sich auf Simonides beruft, erscheint er zunächst, genauso wie sein Vater, wie ein Traditionsgefangener. Der Dichter soll gesagt haben, Gerechtigkeit sei, jedem das Schuldige zurückzugeben. Da er aber „poetisch“ spricht, musste man nach der Bedeutung dieser Aussage fragen: Was will der Dichter eigentlich sagen? (R. 331e6–7). Dies führt zunächst zur Setzung vom Gebührenden (τὸ προσήκον) anstelle vom Schuldigen (τὸ ὀφειλόμενον) und schliesslich zu der traditionsreichen Auffassung, Gerechtigkeit sei Freunden Gutes und Feinden Böses zu tun. Diese gelte aber nur in Kriegszeiten, im Frieden sei sie ohne Nutzen (R. 332c–333d). Als eine *Techne* begriffen wurde sie, wie die Medizin, zum Gegensätzlichen vom Nutzen, also sowohl zum Guten wie zum Schlechten. Eine solche Auffassung der Gerechtigkeit wäre somit je nach Umständen gerecht oder ungerecht, so dass Polemarchos anerkennen muss, dass er in eine Ausweglosigkeit geraten ist (οὐκετι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλεγον – R. 334b6). Trotz allem, wie die Gefangenen nach dem ersten Schritt zur Befreiung, bleibt er noch von seiner ursprünglichen Auffassung gefangen (R. 334b). Doch der weitere Versuch des Sokrates, Polemarchos Sicht zu korrigieren, zeigt in aller Deutlichkeit den diese Sicht innewohnenden Widerspruch an. Denn die Menschen, wie die Gefangenen, irren bei der Unterscheidung von Sein und Schein, besonders in bezug auf die Guten und die Schlechten, auf Freunde und Feinde. So ergebe sich, dass für sie gerecht sei, ihren Freunden zu schaden, denn sie haben schlechte Freunde, ihren Feinden aber zu nutzen, denn sie sind gut, so dass er nun das Gegenteil zu seiner anfänglichen Auffassung vertritt (R. 334c–e). Darüberhinaus: wenn man die *Arete* als eine *Techne* versteht, wie Sokrates es hier noch tut, wie kann man als Gerechtigkeit annehmen, es sei gerecht jemandem Schaden zuzufügen? Denn eine *Techne* sei nur zur Besserung ihres Gegenstandes da (R. 335b–d). Auf diese Weise erkennt Polemarchos seinen Irrtum an, so dass er nun die Autorschaft dieser Auffassung der Gerechtigkeit nicht mehr dem Simonides zuschreibt, sondern einer Reihe von Tyrannen oder sonst einem reichen und sich viel vermögend dünkenden Mann (R. 336a). Im Unterschied zu Kephalos erklärt sich Polemarchos bereit, wie die mutartige der vernünftigen Seele, dem Sokrates im Streit beizustehen (R. 335e, 440a5–6, 440b3–4, 441a2–3). Damit hätten wir ein gutes Beispiel der läuternden Wirkung der von Sokrates ausgeübten Kunst der Umwendung der Seele.

Die Wahrheit dessen, was Kephalos ohne irgendwelche Reflexion lebt, und was Polemarchos nur durch die Hilfe des Sokrates anerkennt, kommt ganz deutlich ans Licht durch die Gestalt des Thrasymachos hindurch, der ganz offen vertritt, die vollendetste Ungerechtigkeit, die Tyrannei, sei kräftiger, freier und gebietender (herrscher) als die Gerechtigkeit (R. 344a–c). In diesem Sinne fasst er die Gerechtigkeit als „das dem Stärkeren Zuträgliche“ (τὸ τοῦ κρεῖττονος συμφέρον – 338c1–2) auf. Zu bemerken ist aber, dass Unverstand (ἄφροσύνη) sowohl der grössten Tyrannei (R. 619b8) wie den Gefangenen (R. 515c5) zugeschrieben wird. Dementsprechend wird Thrasymachos einerseits „wie ein wildes Tier (ὡσπερ θηρίον)“ dargestellt (R. 336b5, 439b4), somit als eine

Gestalt der begehrenden Seele¹²; andererseits aber als weise (σοφός – R. 337a8). Doch diese Weisheit ist als die in der Höhle herrschender Weisheit (R. 516c) zu sehen. Und eben darum lassen die Anwesenden ihn, wie dem Sokrates in der Anfangsszene, nicht los, sondern nötigen ihn zu bleiben, um Rechenschaft über seine Gerechtigkeitsauffassung zu geben (R. 344d–e). Kein Wunder, denn was hier auf Spiel steht, ist nichts weniger als die Lebensweise, „wie es jeder von uns einrichten muss, um das nützlichste Leben zu leben“ (R. 344e), nach dem Vorbild des Philosophen Sokrates oder nach der Art des amoralischen Thrasymachos.¹³

Und noch einmal, auch Thrasymachos Gerechtigkeitsauffassung entpuppt sich als eine Art von Schatten bzw. von Vermischung der Gegensätze. Die Schwierigkeit liegt darin, dass Thrasymachos auf zwei Ebenen argumentiert. Einmal auf der Ebene der ausschliesslich faktischen Beschreibung der Machtverhältnisse, sodann auf der der notwendigen theoretischen Abstraktion (Adam 1963²: I 33). Darum, sobald er dem Stärkeren mit den Regierenden identifiziert, bittet Sokrates ihn zu klären, ob er im gewöhnlichen oder im strengen Sinne des Wortes spricht (R. 341b). Im ersten Sinne könnten die tatsächlich Regierenden in der Bestimmung des ihnen Zuträglichen irren. Gerecht würde dann das ihm Unzuträgliche. Im zweiten Sinne aber müssten die Regierenden über die Kunst des Regierenes vollkommen verfügen, also dürften sie nicht irren können. Die Ausübung ihrer Kunst richtete sich dann nicht nach dem ausschliesslich ihnen Zuträglichen, sondern, wie bei jeder Techne, nach dem dem Gegenstand ihrer Kunst Zuträglichen, also nach den Regierten (R. 341c–342e), letztlich nach dem der ganzen politischen Gemeinschaft Zuträglichen. Das heisst also, dass Thrasymachos' Gerechtigkeitsauffassung, genauso wie die des Kephalos und des Polemarchos, gerecht und ungerecht je nach den Umständen ist. Wie die Schatten in der Höhle, sind sie nicht eindeutig bestimmt. Somit verfügen sie nur über die *Eikasia* als ihre eigene Erkenntnisweise.

2. Die Statuen der Pistis in *Politeia* II–IV 434c

Auch wenn Thrasymachos von den Anwesenden zurückgehalten wird, um Rechenschaft von seiner Gerechtigkeitsauffassung zu geben, nehmen Glaukon und Adeimantos diese Aufgabe auf sich an. Mit dem Wechsel der Gesprächspartner des Sokrates wird ein Wechsel des Reflexionsniveaus angedeutet. In diesem Sinne führt Glaukon zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen Schein und Wahrheit gleich zu Beginn von *Politeia* II ein (R. 357a5–6), eine Unterscheidung, die wesentlich für das Auseinanderhalten von Vorbild und Abbild, von *Eikasia* und *Pistis*, ist. Die weitere Distinktion der Güter in drei Grup-

¹² In diesem Sinne siehe Ludlam (2015: 99). Dagegen versteht Wilson (1995: 59) diese Aussage als eine Darstellung von θυμοειδές. Dabei beruft er sich auf 411e1, eine Stelle, die nur vom θυμοειδές und vom φιλοσοφόν spricht. Die Stelle 439b4 bezieht dieses Bild eindeutig auf das ἀλόγιστον τε καὶ ἐπιθυμητικόν, und zwar mitten in der Darstellung der Trichotomie der Seele.

¹³ Über die Bedeutung des Motivs vom Nichtloslassen vgl. Szlezák (1985: 271–326).

pen – derjenigen, die wir um ihrer selbst willen lieben, derjenigen, die wir um ihrer selbst willen und wegen ihrer Folgen lieben, und derjenigen, die wir nur wegen ihrer Folgen lieben (R. 357b–c) – lässt ganz deutlich die Position des Thrasymachos mit der der Mehrheit zusammenzubringen, d.h. derjenigen, die die Gerechtigkeit nur wegen ihrer Folgen suchen (R. 358a, c7–8). Dies verstehe ich wiederum als eine Bestätigung seiner Zuordnung zur *Eikasia*.

Auch wenn es wahr sein mag, dass Glaukon Gerechtigkeit aus der Sicht der Schwachen versteht, Thrasymachos aber eher aus der der Stärkeren (Barker 1970: 184), haben sie beide ihre Grundlage in einer sophistischen Vertragstheorie: Naturgemäss herrscht ursprünglich nur die unbedingte Kraft der Natur, d.h. die Begierde, das Mehrhabenwollen (πλεονεξία) und die Neigung zur Ungerechtigkeit (R. 344a1, 359c). Gerechtigkeit käme nur später dazu durch einen von den Schwächen geförderten sozialen Vertrag und die dazu passende Rechtsordnung hinzu. Der „wahrhafte Mann“ (R. 359b3) würde aber so etwas natürlich keinesfalls annehmen, sondern wird, einem Tyrann ähnlich (R. 568b3), wie ein Gott (ισόθεον) unter den Sterblichen handeln wollen (R. 360c3). Die Vollkommenheit des Ungerechten bestünde dann darin, dass man gerecht scheint, ohne es zu sein (R. 361a), die des Gerechten darin, dass man gerecht ist, ohne es zu scheinen (R. 361b). Und so sollten sie immer bleiben, um besser beurteilen zu können, wer der Glücklichere ist (R. 362a). Hoch interessant zu unserem Zweck ist die Tatsache, dass Glaukon die Gerechtigkeitsauffassungen von Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos ohne weiteres als eine einzige auf diese Theorie gegründete Auffassung sieht. Demzufolge sagt er in seiner Beschreibung des Ungerechten: «Geht er also irgend zum Kampf, sei es für sich oder in gemeiner Sache, so wird er seine Feinde besiegen und den Vorteil über sie davon tragen (πλεονεκτεῖν)» – wie dem Stärkeren des Thrasymachos geschehen –; «und weil er überall den Vorteil hat, wird er reich sein und seinen Freunden wohl tun, seinen Feinden aber schaden» – Verweis auf Polemarchos –, «und den Göttern hinreichende Opfer und Gaben prachtvoll darbringen und weihen, ja weit herrlicher als der Gerechte den Göttern dienen und auch den Menschen, welchen er will, so dass ihm auch zukommt, weit gottgefälliger zu sein nach Billigkeit als der Gerechte» – wie Kephalos meint (R. 362b–c). Dagegen wird der Gerechte unzählige Ungerechtigkeiten leiden, weswegen er nicht gerecht sein, sondern es nur scheinen wollen muss (R. 362a). Kurz davor hatte Sokrates bereits Entscheidendes gesagt: «Weh! Lieber Glaukon, wie gründlich säuberst du uns wie Statuen (ὥσπερ ἀνδριάντα) zur Ausstellung jeden der beiden Männer» (R. 361d4–6). Damit sind wir mit aller Deutlichkeit auf die hinter der Mauer in der Höhle vorbeigetragenen Statuen verwiesen (R. 514b9–515a3). Sieht man die Rede des Adeimantos genau an, so dürfte dieses Urteil auch in seinem Falle gültig sein, nur dass er hauptsächlich die Religion als Grundlage der Moral betrachtet und somit auf die Dichter und auf die Sophisten beruft, je nachdem ob er die Haltung der religiösen Menschen – wie Kephalos (R. 365d–e) und Polemarchos (R. 364b–c) – beschreibt oder – wie Thrasymachos – ihr gegenüber kritisch steht. Wie Glaukon, meint Adeimantos, dass niemand willentlich gerecht ist und dass sobald man über die nötige Macht verfügt, Unrecht tut (R. 366d). Ganz deutlich haben wir hier eine Verteidigung von Thrasym-

achos' Machtpositivismus. So befinden wir uns auf die Ebene der *Pistis*. Als Hersteller der Statuen der *Pistis* erscheinen also sowohl Dichter wie Sophisten.¹⁴

3. Doxastische und epistemische Abbilder und Statuen

War nun die Frage in *Politeia* I auf die Bedeutung der Termini gerichtet, so scheint es in *Politeia* II um das Sein und die Kraft der Gerechtigkeit an und für sich zu gehen, um die Gerechtigkeit, wie sie in der Seele ist, und zwar ohne auf ihre Folgen zu achten (*R.* 358b). Auf diese Weise würden wir über die Grenzen der *Pistis* hinaus zum Intelligiblen hinübergehen (Smith 1999). Doch wird diese Zielsetzung zunächst einmal einer entscheidenden Einschränkung unterzogen, denn, wie Sokrates sagt, eine solche Untersuchung bedarf eines sehr scharfsinnigen Blickes, über die die Anwesenden anscheinend nicht verfügen (*R.* 369a–b). Gemäss der genannten Kunst der Umwendung der Seele müsste Sokrates aber auf die leichteste und wirksamste Art und Weise vorgehen.¹⁵ Darum schlägt er die berühmte Analogie zwischen Polis und Psyche vor: die in der Ferne sich befindenden kleinen Buchstaben sollte man dort betrachten, wo sie grösser und an Grösserem erscheinen (*R.* 368d). Der Blick wird also von der Gerechtigkeit in der Seele auf die Gerechtigkeit in der Polis gerichtet, von der individualethischen auf die politische Gerechtigkeit. Mit diesem Zweck schlägt er das gleichsam Gedankenexperiment einer Polisgenese vor, ein Experiment wohl, das als Gegenvorschlag zu dem sophistischen Vorschlag Glaukons zu verstehen ist: „Wohl, lass uns also in Gedanken eine Stadt von Anfang an gründen. Es gründet sie aber [...] unser Bedürfnis [...]. Es entsteht also eine Stadt [...], weil jeder einzelne von uns nicht genügt, sondern gar vieles bedarf“ (*R.* 369b). Die politische Gemeinschaft entsteht also aufgrund des menschlichen Bewusstseins von dem von Natur aus vorgegebenen eigenen Mangel an Selbstgenügsamkeit und infolgedessen aufgrund des notwendigen Angewiesenseins auf den anderen. Sie gründet somit nicht gegen, sondern auf die Physis. Damit hängen auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen zusammen, die jeweils eigenen Begabungen und Talente, die sich durch die der menschlichen Physis eigenen Bedürfnisse erklären lassen. Sie sind ein Werk der Physis. Darum, indem jeder die ihm von Natur aus zukommende Funktion erfüllt, trägt er zum Wohl des Ganzen bei. Daraus folgt das platonische Verständnis der politischen Gerechtigkeit: Ein jeder tue ausschliesslich das Seine bzw. das Eigene (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν). Genau diese Idee – die Entsprechung zwischen Physis und Ergon – nennt Sokrates später einen

¹⁴ Die übliche Deutung der Statuen und ihrer Schatten beschränkt sich darauf, sie zusammen im politisch-moralischen Sinn als die gängigen Vorstellungen von Gerechtigkeit zu verstehen (vgl. *R.* 517d). Dass die ersten der Idee der Gerechtigkeit näher stehen und sich so auch ontologisch von den Schatten unterscheiden (vgl. *R.* 515d3: μᾶλλον ὄντα), wird dabei nicht geachtet. Meistens wird nur vermutet, dass die Statuen die staatlichen Gesetze, die Schatten die ungenauen Vorstellungen des Normalbürgers von den Gesetzen meinen. Vgl. Szlezák (1997: 209).

¹⁵ Ausdrücklich spricht er von der Möglichkeit die Gerechtigkeit im Grösseren „leichter zu erkennen“ (ῥᾶωv καταμαθεῖν – *R.* 368b8; ῥᾶωv κατιδεῖν – *R.* 434d8.)

Umriss (τύπων) und gar ein Bild (εἶδωλον) der Gerechtigkeit (R. 443c). Das dürfte wohl nicht anders sein können, denn, wenngleich es für uns leichter sein mag, die politische als die individuelle Gerechtigkeit zu erfassen, auf diesem Umweg kommen wir nicht über eine Spur (ἵχνος – R. 432d3) der Gerechtigkeit hinaus, denn wir befinden uns in einem Ort, der, wie es mit einem Hinweis auf die späteren Gleichnisse gesagt wird, „unzugänglich und überwachsen“, „dunkel und schwer zu durchstreifen ist“ (R. 432c8–9). Darum bittet Glaukon um Sokrates Führung (R. 432c6–7). Wir sind also immer noch in der Höhle, damit noch im Bereich des Sinnlichen, epistemologisch gesehen auf die Ebene der *Pistis*. Entscheidend in dieser Hinsicht ist die Tatsache, dass Sokrates, wie gesagt, eine Gerechtigkeitsgenese anhand einer Polisgenese darstellt (R. 369d5–7). Und doch, dieser neue Umriss bzw. Statue der Gerechtigkeit soll als Ersatz des bisher vorherrschenden traditionell-poetischen und sophistischen Modells bei der anfänglichen Bildung der Mitglieder des zukünftigen gerechten Staates dienen. Das neue Modell soll seine Prägung in der Seele von diesen hinterlassen. Wie dies auf der Ebene der *Eikasia* aussehen mag, kann man anhand der drei letzten Argumente des Sokrates in *Politeia I* zeigen: das Argument der *Pleonexia* (R. 348c–350c), das Kooperationsargument (R. 351a–352c) und das *Ergon*-Argument (R. 352e–354b). Zusammen genommen nehmen sie «die Konzeption des Hauptwerkes (*Politeia II–X*) im Umrissen vorweg» (Krämer 1959: 53), denn das erste Argument weist auf eine einzige Norm der Gerechtigkeit hin, das zweite auf die notwendige Kooperation der konstitutiven Teile eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft und das dritte auf dem Zusammenhang von *technē/physis*, *ergon* und *arete*. Sie stellen jeweils einzelne Aspekte der Gerechtigkeit dar und alle zusammen ein einziges Abbild der platonischen Gerechtigkeit auf die Ebene der *Eikasia*. Im Unterschied zu der übernommenen und der sophistischen ambivalenten bzw. äquivoken Bilder der Gerechtigkeit, sind sie als univoken, weil allein auf die platonische Gerechtigkeit hinweisende und sie darstellende Abbilder zu verstehen. Sie sind Momente in der Ausübung der platonischen Kunst der Umwendung der Seele. Die ersten gründen auf die *Doxa*, die zweiten auf die *Episteme*.¹⁶ Dementsprechend können wir auch die Statuen der *Pistis* unterscheiden, die von Glaukon und Adeimantos einerseits, die von Sokrates andererseits.

4. Die seelische Gerechtigkeit und die *Dianoia* in *Politeia IV* 434d–444e¹⁷

Der Abschluss der Untersuchung der politischen Gerechtigkeit und der Anfang der Untersuchung der personalen Gerechtigkeit werden durch eine nochmalige Formulie-

¹⁶ Zu diesem Unterschied siehe R. 534c5–6: εἴπη εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξη οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεται. Wie R. 493a–c ganz deutlich zeigt, stellen die auf die *Doxa* gegründeten Bilder bzw. Auffassungen ein *circulus vitiosus* her, der die Befreiung der Gefangenen unmöglich macht.

¹⁷ Mag der Leser zunächst die Deutung von K. Dorter (2004: 9) sich vergegenwärtigen, der *Politeia II–IV* insgesamt der *Pistis* zuordnet, insoweit als sie «never introduce the theory of forms, but remain entirely within the visible world of becoming and are governed by what we may call anthropological thinking rather than the abstract

rung der Analogie zwischen Polis und Psyche und durch die ausdrückliche Forderung zu ihrer Überprüfung gekennzeichnet. „Was sich uns also dort gezeigt hat, das lass uns auf den einzelnen übertragen“ (R. 434d3). Überprüft werden soll die Übertragung des Resultats der ersten auf die zweite Untersuchung. Also dürfte es sich um keine automatische Übertragung handeln. „Wenn es (das Resultat) übereinstimmt, soll es gut sein, wenn sie (die Gerechtigkeit) sich aber in dem Einzelnen als etwas anderes zeigt, so wollen wir wieder auf die Stadt zurückgehen, um die Sache noch einmal zu prüfen. Und vielleicht, wenn wir so beides gegeneinander betrachten und reiben, werden wir doch wie aus Feuersteinen die Gerechtigkeit herausblitzen machen, und, wenn sie uns klar geworden ist, sie recht bei uns selbst befestigen“ (R. 434e3–435a3). Man sollte hier nicht voreilig einen Hinweis auf die Dialektik sehen, sondern (1) eine Mahnung zur Vorsicht in bezug auf die vorherige Untersuchung und (2) die Hoffnung auf das Vorankommen im Aufstieg zur wahrhaften Erkenntnis der Gerechtigkeit. Jene Mahnung wird einerseits durch den Hinweis auf die Insuffizienz der bisher gebrauchten Methode bekräftigt, die keine Genauigkeit im Ergebnis zulässt; andererseits durch die Erwähnung eines grösseren und längeren Weges zum Erlangen dieser Exaktheit in der Untersuchung (R. 435d). Mit letzterem ist wohl die Dialektik gemeint, der hier nicht nachgegangen wird. Und wenn Platon sich nicht über die Ursache der Ungenauigkeit der mit der bisherigen Methode erfolgten Untersuchung äussert, muss sie gewiss in der vorhergenannten Unzugänglichkeit und Dunkelheit des sinnlichen Bereiches liegen (vgl. R. 432c8–9). Denn jene Untersuchung folgt dem Gang einer Polisgenese, die ermöglicht, die drei sozialen Stände der Polis aufzubauen. Wahrlich sagt Platon nichts über den genauen Status seiner Polisgenese aus, man dürfte aber an seine Äusserungen zu einer anderen Genese, d.h. an die Kosmogonie des Timaios, denken.¹⁸ Wie man den Ausdruck auch immer versteht, erhebt diese den Anspruch, nur ein *eikos* Logos bzw. Mythos zu sein.¹⁹ Dies dürfte wohl auch für die Polisgenese gültig sein, denn schliesslich stellt Sokrates seine Darstellung als einen Logos dar, der wie einen Mythos erzählt wird (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντες [...] λόγῳ – R. 376d9–10; vgl. R. 501e2–3; *Phdr.* 276e2–3). Möchte man die Ergebnisse der

philosophical thinking introduced in book 5. Since they never go beyond the visible world, but do study the visible things themselves rather than merely verbal imitations of them, *they correspond to the higher subsection of the visible sector of the Divided Line*, *pistis*. Given the limitations of *pistis*, however, it is not surprising that Socrates says, “in my opinion, we will never get an accurate answer using our present methods of argument – although there is another longer and fuller road that does lead to such an answer” (435c/d). The reason the previous approach was inadequate, he later explains (504b/c), is that it falls short of Being (...), that is, as Socrates proceeds to make clear, the good and the other forms». (Kursive sind meine). Ganz merkwürdig scheint mir dabei die Zuordnung der Seele zu dem sinnlichen Bereich (dagegen siehe *Pl. Lg.* 898e1–2). Die Beobachtungen Dorters – Abstraktions- und Methodenmangel – folgen unmittelbar daraus. Im Hintergrund dieser Deutung steht die Idee, dass sowohl die *Dianoia* wie die *Noesis* der Ideen als ihre eigenen Gegenstände zugeordnet sind.

¹⁸ *Pl. Ti.* 29c: τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκεῖνων ὄντας. ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.

¹⁹ *Ibidem*, 30b, 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90a; 29d, 59c, 68d. Zur Bedeutung dieser Aussagen und ihrer Zuordnung zur *Pistis* siehe Burnyeat (2005). Doch sollte man bedenken, dass insofern der *eikos* μῦθος bzw. λόγος des Timaios von bestimmten Hypothesen ausgeht, der *Dianoia* zuzuordnen ist, vgl. Santa Cruz (1997).

Untersuchung des Abbildes auf das Urbild anwenden, so kann man weder Exaktheit noch Gewissheit erlangen. Dies ist die Sache der Dialektik, deren Weg bei dieser Untersuchung nicht weiterverfolgt wird, auch wenn Sokrates hier zum ersten Mal die Idee der Gerechtigkeit selbst (κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος) einführt, und zwar als das exakte Kriterium zur Bestimmung der Ähnlichkeit zwischen gerechtem Staat und gerechter Seele (R. 435b1–2). Sie wird aber zunächst nicht gebraucht. Wie bei der Einführung der Analogie Polis/Psyche zeigt Sokrates sich hier als der wahrhafte Gesprächsführer, der unzweifelhaft über mehr Wissen als seine Gesprächspartner verfügt (Szlezák 1985).

Obwohl wir bereits den dunklen Ort des Sinnlichen und der Pistis hinter uns haben, haben wir noch nicht die Klarheit der Dialektik und der Noesis erreicht. Wir befinden uns nun dazwischen, d.h. im Bereich der Dianoia (ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τῆν δianoian οὔσαν – R. 511d). Wie bei der Beschreibung der Vorgehensweise der Dianoia im Liniengleichnis (R. 510b, 510d) ist hier auch der Ausgangspunkt ein Abbild des zu untersuchenden Gegenstandes, d.h. die dreiteilige Struktur der Polis und die politische Gerechtigkeit als ein Abbild der seelischen Gerechtigkeit. Die Besinnung geht aber jetzt auf die Struktur der Seele selbst, so dass die Denkseele in der Reflexion auf sich selbst das Prinzip des Verstandesdenkens in sich findet: „Es ist offenbar, dass dasselbe nicht das Gegenteil tun oder leiden will gemäss demselben und hinsichtlich desselben zu gleicher Zeit“ (R. 436b8–9). So, wie der Mathematiker seine Hypothesen (R. 511b), setzt das Verstandesdenken den Satz vom Widerspruch als Prinzip voraus (ὑποθέμενοι – R. 437a6), und zwar als ein Prinzip mit dem dieses Denken zu sich selbst in Übereinstimmung finden soll (ὁμολογήσαντες – R. 437a6; ὁμολογούμεως – R. 510d2), ohne sich selbst noch anderen Rechenschaft zu geben (436e8 f.; 510c6 f.), denn es hält jenen Satz für in sich evident (δῆλον – R. 436b8; φανερόν – R. 510d1). Indem Sokrates also den Satz vom Widerspruch voraussetzt, unterscheidet er zwei entgegengesetzte Bewegungen in der Seele: eine, die zu etwas drängt, und eine andere, die davon abhält, eine, die etwas an sich zieht, und eine andere, die eben dasselbe von sich stösst (R. 437b). Diese beiden Bewegungen, da sie nach dem Satz vom Widerspruch nicht von ein und demselben in der Seele verursacht werden können, werden das eine auf das Unvernünftige und Begehrliche, das andere auf das Vernünftige in der Seele zurückgeführt. Da diese beiden entgegengesetzten Bestrebungen aber der Vermittlung bedürfen, weil, wie der Fall vom Kephalos zeigt, das Einschlafen der körperlichen Begierde bei weitem nicht das Aufwachen des Interesses an intellektuellen Genüssen bedeutet (R. 328c–d, 331d), führt Sokrates eine dritte Instanz ein: das Mutartige/Thymoeides. Dies kann seinerseits sehr wohl von der Vernunft bestimmt werden (R. 441a), so dass im Aufstand der Begierden gegen die Vernunft, wie Polemarchos (R. 335e) und Glaukon (R. 474a–b) dem Sokrates gegenüber, zum Verbündeten der Vernunft wird (R. 440b, 440e, 442b). Diese knappe Skizze der Trichotomie der Seele zeigt deutlich, dass die Vorgehensweise bei der Untersuchung der Seelenstruktur genau der Beschreibung der hypothetisch-deduktiven Methode der Dianoia im Liniengleichnis entspricht. Wird der Satz vom Widerspruch als eine Hypothese in demselben Sinne als die in der Linie genannten mathematischen Beispiele verstanden, gäbe es nunmehr keinen Grund, erstens, um die Gegenstände

der Dianoia auf diese mathematische Beispiele einzuschränken, und zweitens, diese als Ideen zu deuten.²⁰ Denn wenn das Logistikon den Satz vom Widerspruch in sich selbst findet, so muss dieser Satz rein begrifflicher Natur sein. Genau das sollte auch für sonstige Gegenstände der Dianoia gelten. Sie sind von Natur aus stabile, objektive und allgemeine Begriffe. Sie entstehen alle in der Seele bei und durch ihre Selbstreflexion.²¹

Die verstandesmäßige Betrachtung der Seelenstruktur erlaubt Platon, das Wesen und die verschiedenen Funktionen der Seelenteile festzustellen und ihr Verhältnis zu den Tugenden zu bestimmen. Dem Logistikon kommt eben diese Erkenntnis zu (R. 442c). Das Thymoeides soll der Herrschaft der Vernunft Folge leisten und sie gegen den Anspruch des Begehrlichen tapfer unterstützen (R. 442b), da eben dieses – das Epithymetikon – das meiste und unersättlichste in der Seele ist (R. 442a). Somit ist diese bisher nur auf dem Satz vom Widerspruch gegründete Selbsterkenntnis die Bedingung der Verwirklichung der platonischen Gerechtigkeit, also jener Ordnung, Harmonie und Einheit der drei Seelenteile, in der jeder von ihnen – wie bei den sozialen Ständen der Polis – das Seine tut. Die daraus entstandene Harmonie der ganzen Seele ist als Sophrosyne zu verstehen (R. 442d). Wie geplant folgt der Bestimmung der Gerechtigkeit dann die der Ungerechtigkeit, so dass die Untersuchung ihr Ende zu erreichen scheint. Den weiteren Aufstieg bestätigend sagt nun Sokrates: „wie von einer Warte herab [...] zeigt sich mir nun, nachdem wir bis hieher in unserer Rede gestiegen sind, dass es nur eine Gestalt der Tugend gibt, unzählige aber der Schlechtigkeit, unter welchem sich jedoch gewisse vier als bemerkenswert auszeichnen“ (R. 445c). Dies gelte es nun zu untersuchen. Doch die Untersuchung jener Ungerechtigkeitsformen wird am Anfang von *Politeia* V bis zu *Politeia* VIII und IX postponiert.

5. Die Noesis oder die dreifache Woge der Dialektik in *Politeia* V–VII²²

Was das Verstandesdenken bzw. die Dianoia zu seinem Prinzip erhebt, ist nach der Sicht des Philosophen nur eine Hypothese (ὑποθέμενοι – R. 510c3; ὑποθέσεις – R. 510c6),²³ die als solche noch einer Begründung durch eine höhere Hypothese bedarf und so weiter von Hypothese zu Hypothese bis zum Erreichen einer Letzbegründung, einer ἀρχὴ ἀνυπόθετος, die die früheren Hypothesen ihres vorläufigen Charakters enthebt (R. 510b,

²⁰ *Pro multis*: Robinson 1953², 195: „The quantitative Ideas dealt with by mathematicians are other than the ethical Ideas dealt with by dialectics“. Der in der Literatur üblichen Hinweis auf die im Liniengleichnis gebrauchten Formulierungen τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ und τῆς διαμέτρου αὐτῆς lässt sich sehr leicht mit dem Hinweis auf die vielen Stellen entkräften, wo Ausdrücke der Form „das A selbst“ gebraucht werden, und zwar ohne an die Ideen zu denken: dies ist der Fall genau in dem Abschnitt über die Trichotomie der Seele (αὐτὸ τὸ διψῆν R. 437e4, αὐτοῦ πώματος R. 437e5).

²¹ Vgl. Gutiérrez (2018).

²² Zum Folgenden siehe Gutiérrez (2009, 2016, 2017).

²³ Darin ähnelt die Dianoia der Eikasia, denn so wie diese nicht weiss, dass sie nur Schattenbilder wahrnimmt, weiss die Dianoia auch nicht um den rein hypothetischen Charakter ihres Prinzips.

511b). In diesem Sinne handelt es sich um einen Weg der Aufhebung der Hypothesen (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα – R. 533c8). So werden die Hypothesen als Unterlagen und Stufen auf dem Weg zum Prinzip von Allem genommen (R. 511b). Dies ist der Weg, der im höchsten Abschnitt des Liniengleichnisses beschriebenen Dialektik. Gerade dieser Weg wird am Anfang von *Politeia* V betreten.

Denn auch wenn dort die «Richtigkeit» der bisherigen Darstellung anerkannt wird, wird nach ihrer Begründung – λόγου δεῖται, 449c7-8 - gefragt, da sie in diesem Sinne «schlecht» und nicht «hinreichend» war.²⁴ Zwar bezieht sich diese Frage unmittelbar auf die Art und Weise der Frauen- und Kindergemeinschaft im gerechten Staat, doch sie darauf zu beschränken, hiesse, nicht darauf zu achten, (1) dass sie, nach Sokrates' Meinung, einen Schwarm von Logoi auslösen (R. 450b1), und (2) dass das Mass, solche Logoi zu hören, für die Einsichtigen bzw. Vernünftigen das ganze Leben sei (R. 450b). Damit können also nur die Dialektik und die Suche nach dem Grunde bzw. nach der Idee des Guten gemeint sein. Gerade ein Bild davon bietet uns das Bild der dreifachen Woge (τρικυμία) an, bei der jede jeweils grösser als die frühere und darum auch als schwieriger zu überwinden erscheint.²⁵ Dieses Bild bestimmt die Struktur der Bücher V–VI bis 502c9.²⁶ Gemäss der Bestimmung der Dialektik erfolgt das Verhältnis zwischen den Hypothesen ohne Rekurs auf sinnlich Wahrnehmbares, in diesem Sinne *a priori*. Da aber hier das Höhlen-, nicht das Liniengleichnis bestimmend ist, schliesst der ganze Weg nicht mit einem dialektischen Abstieg durch Ideen ab, sondern mit der Rückkehr des Philosophen zu seinem Sitz in der Höhle (R. 516c–517a). Sehen wir uns also diesen Weg an.

Das Untersuchende in der ersten Woge ist die Gemeinschaft der Funktionen unter Männer und Frauen. Ist sie möglich? Als Hypothese dazu wird die bisher erreichte Übereinkunft über die Gerechtigkeit, d. h. die Korrespondenz zwischen einer Physis und einem Ergon, festgesetzt (ὡμολογεῖτε δεῖν κατὰ φύσιν ἕκαστον ἓνα ἐν τὸ αὐτοῦ πράττειν – R. 453b4–5). Gleich wird ein eristischer Einwand aus der Sicht der Doxa erhoben: Sind Mann und Frau nicht verschieden der Natur nach? (R. 453b2–3). Es folgt eine Dihairesis zwischen der Streitkunst, die nur den Wörtern nach (κατὰ τὸ ὄνομα) vorgeht und der dialektischen Kunst, die die Sache gemäss der Begriffe (κατ' εἶδη διαιρουμενοι) betrachtet (R. 454a6–7). Der Sache nach wird Physis bei der Korrespondenz zwischen Physis und Ergon nicht im absoluten Sinne verstanden, sondern nur bedingt in Bezug auf die Beschäftigungen (R. 454d1). Richteten wir uns nur nach den Wörtern, hätten die Kahlen und die Behaarten eine absolut verschiedene Natur, also dürften sie keinesfalls

²⁴ Vgl. Pl. R. 449c2–4: δοκεῖς [...] καὶ εἶδος ὄλον οὐ τὸ ἐλάχιστον ἐκκλέπτειν τοῦ λόγου ἵνα μὴ διέλθῃς, καὶ λήσειν οἰηθῆναι εἰπὼν αὐτὸ φαύλω; 449c7–8: ἀλλὰ τὸ ὀρθῶς τοῦτο [...] λόγου δεῖται.; 449e6–7: ἐπειδὴ ἄλλης ἐπιλαμβάνῃ πολιτείας πρὶν ταῦτα ἰκανῶς διελέσθαι...

²⁵ Vgl. *ibidem* 457b7; 457c4–5; 472a3–4; 473c6–7.

²⁶ Weder Smith (1999) noch Dorter (2004) achten auf die Bedeutung des Anfangs von Buch V, noch auf die der Trikyμία. Nach Smith geht die *Politeia* nicht über die *Dianoia* hinaus. Im Unterschied dazu rechnet Dorter *Politeia* V–VI bis 497c der *Dianoia* zu, und von dort aus bis 535a zur *Noesis* – „as much of noesis as can be put into words“ (Smith 1999: 3) – hinzu.

dieselbe Beschäftigung ausüben. Wohl etwas Absurdes! (R. 454c). Versteht man Physis richtig – gemäss der Begriffe also – nur als natürliche Begabung, so dürften Männer und Frauen die gleiche Natur teilen und dementsprechend dieselbe Funktionen teilen. Ist dies gemäss der Natur, muss es möglich und nützlich sein (R. 457c1–2). Somit folgt die Lösung der Frage unmittelbar aus der gestellten Hypothese heraus. Infolgedessen „stimmt das Denken irgendwie“, d. h. ohne Rekurs auf die *Empeiria*, „mit sich selbst überein“ (R. 457c1–2). Oder nach der Darstellung der Dialektik in *Politeia* VII 534c gesagt: Sokrates schlägt sich durch alle prüfenden Einwände wie in einer Schlacht hindurch, und zwar indem er sich nach dem Sein, nicht nach dem Schein richtet.

Nun setzt diese Gemeinschaft der Funktionen unter Männer und Frauen die Gemeinschaft von Frauen und Kindern unter den Wächtern der Polis voraus. Denn jene Männer und Frauen, die aufgrund ihrer natürlichen Veranlagung zum Regieren fähig sein sollten, müssten aus dem Geschlecht der Wächter ausgewählt werden. Und die Hypothese bzw. die ἀρχὴ τῆς ὁμολογίας (R. 462a2) zur Betrachtung der Möglichkeit dieser zweiten Gemeinschaft ist, dass das grösste Gut für den Staat das ist, „was ihn zusammenbindet und zu einem macht“, das grösste Übel aber das, „was ihn zerreisst und zu vielen macht“ (R. 462a9–b3). Auf dieses grösste Gut soll der Gesetzgeber „bei der Abfassung seiner Gesetze“ achten (R. 462a2–7), was soviel heisst wie, dass aus dieser Hypothese eine Reihe von einheitsstiftenden Massnahmen und Einrichtungen bzw. die ganze Gesetzgebung herausfolgen sollte (R. 464b ff.). Wiederum ist ein Aspekt des platonischen Begriffs der Gerechtigkeit, in diesem Fall ihre einheitsstiftende Macht, die hier zur erklärenden und begründenden Hypothese erhoben wird. Daraus folgt notwendigerweise jene Frauen- und Kindergemeinschaft, die wiederum der Grund einer gemeinsamen Form des Denkens und Sprechens, der Lust und Unlust ist (R. 462b–c), die die Einheit der Polis als ihr grösstes Gut bilden. Offensichtlich ist hier der gerechte Mensch das Modell der politischen Gerechtigkeit, denn bei dieser soll wie bei jenem geschehen, so dass, wenn ein Teil davon verwundet wird, das Ganze – sei es bei der Einheit von Leib und Seele des Einzelnen, sei es bei den Mitgliedern einer politischen Gemeinde – gleich reagiert (462d).

Nun, in der dritten Woge, wird die Frage nach der Faktibilität des entworfenen Staates gestellt, die freilich von den zwei bisher überschrittenen Wogen einfach vorausgesetzt und jetzt erst ausdrücklich als Bedingung der Möglichkeit der dort behandelten Gemeinschaften genommen wird: „Wenn diese Verfassung erst bestände, werden alle Güter in dem Staate, der sie hätte, entstehen“ (R. 471c8–9). Darum stellt sie die grösste und am schwersten zu überwindenden Woge dar (R. 472a).²⁷ Nun zu ihrer Erklärung wird die Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht bzw. der berühmt-berühmte Philosophenkönigssatz als Hypothese gesetzt: Die Möglichkeit des besten Staates und zugleich des Endes aller Übel für die Menschheit hängt an der Möglichkeit, dass Philosophierende in einem Staat die Herrschaft übernehmen oder die Herrschenden zu philosophieren beginnen (R. 473c–e). Diese Hypothese wiederum bedarf einer höhe-

²⁷ Im grössten Teil der Deutung dieser Woge lehne ich mich an Benson (2008) an.

ren Hypothese zu ihrer Begründung, d. i. die Betrachtung des Wesens der Philosophie (R. 472a–480a). Mit diesem Zweck wird zwischen Philosophoi und Philodoxoi unterschieden, wohl eine der meist kommentierten Stellen der *Politeia*, dessen Ergebnisse ich nur ganz kurz im Folgenden erwähnen werde. Die Frage ist zunächst: „Welche von beiden müssen Führer des Staates sein?“ (R. 484b). Gewiss die Philosophen, denn im Unterschied zu den anderen verfügen sie über ein Muster-, Massstabs- und Orientierungswissen, so dass „sie imstande sind, wie Maler, auf das Wahrhafteste hinzuschauen, sich immer nach diesem zu richten und so genau wie nur möglich zu betrachten, um daraufhin die Normen des Schönen, Gerechten und Guten hinieden zu setzen, wenn es nötig ist, und was einmal festgesetzt ist, auch in seinem Bestand zu behüten“ (R. 484c–d). Aber nicht nur im Wissen müssen sie einen Vorsprung haben, sondern auch in Erfahrung und Übung, aber vor allem in der Tugend (R. 484d5–7). Wissen und Tugend sind also die Bedingung der Möglichkeit der gerechten politischen Macht. Dies ist nur deswegen möglich, weil die Seele, wie ein Strom (ὡς ῥεῦμα), dahin neigt, wohin ihre Begierden zielen, so dass sie für andere Ziele schwächer wird (R. 485d6–7). Liebt also der Weisheitliebende die Wahrheit ganz und wahrhaftig, so neigt er ausschliesslich zur wahren Erkenntnis „und allem dergleichen“, d. h. zu rein seelischem Genuss, woraus dann die anderen Tugenden folgen (R. 485d–486d). Gehören diese Tugenden der Naturanlage des Philosophen zu, so werden sie durch Erziehung und Alter zur Vollendung gebracht (R. 487a). Ist diese Einheit von Wissen und Tugend dem Philosophen eigen, so ist die Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht möglich. Somit scheint aus der Hypothese über das Wesen der Philosophie die Möglichkeit dieser Koinzidenz zu folgen und unmittelbar daraus auch die Faktibilität des gerechten Staates.²⁸

Das Ziel der Erziehung ist aber letztlich die Schau und Nachahmung der intelligiblen Welt, die Anähnlichung daran, was wohlgeordnet und sich immer gleich bleibt, was unter sich kein Unrecht tut oder leidet, sondern nach Ordnung und gemäss des Grundes (κατὰ λόγον) sich verhält.²⁹ Offensichtlich wird mit diesem Satz der höchste Punkt des ganzen Arguments erreicht, denn darin wird genau das Vor- und Urbild der gerechten Ordnung in der Seele und der Polis erreicht.³⁰ Politische, seelische und intelligible Gerechtigkeit bilden jeweils ein wohlgeordnetes Ganzes zusammen, das von einem herrschenden Prinzip zur Einheit bestimmt wird, die Philosophenkönige in der Polis, das Logistikon in der Seele und schliesslich die Idee des Guten in der unveränderlichen intelligiblen Welt.

²⁸ Interessanterweise folgt ein Einwand von Adeimantos aber aus der Sicht der damals gegenwärtigen Situation: Im Denken (λόγῳ) kann man nichts einwenden, gibt Adeimantos zu, wohl aber aus der Sicht der Tat (ἔργῳ) (R. 487c5–6). Gemeint ist die Unbrauchbarkeit der Philosophen. Selbstverständlich ist die Aufgabe des Dialektikers auf solche Einwände einzugehen und zu beantworten, was Sokrates teilweise mit dem Bild des Staatsschiffes tut.

²⁹ R. 500c: εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ᾽ αἰεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικοῦμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμῆσθαι τε καὶ ὅτι ἀφομοῦσθαι. Diese ist eine überaus wichtige Stelle, die auf die Stelle 476a verweist, und die dortige Aussage über die Koinonia der Ideen miteinander unmissverständlich bestätigt.

³⁰ Auf die grundsätzliche Bedeutung dieser Stelle hat Benson (2008) nicht geachtet.

Im Umgang also mit dieser geordneten und göttlichen Welt wird der Philosoph selbst geordnet und göttlich, „soweit es nur dem Menschen möglich ist“ (R. 500c9–d1). Gerade in dieser Einschränkung liegt ja auch die Lösung zu dem unmittelbar folgenden Konditionalsatz vor, der die Rückkehr in die Höhle nun ausdrücklich zum ersten Mal noch vor dem Höhlengleichnis thematisiert: „Wenn ihm nun [...] eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als im öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du er werde ein schlechter Demiurg zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volkmässigen Tugend?“ (R. 500d). Um den Charakter dieser Notwendigkeit zu verstehen, dürfe man nicht vergessen, dass die ganze Konstruktion der gerechten Polis auf die Einsicht in der Vielbedürftigkeit der menschlichen Natur gründet (R. 369b5–7). Wohl wird sie bei der Anwesenheit im Prinzip gewissermassen aufgehoben, aber eben nur „soweit es nur dem Menschen möglich ist“ (R. 500d1). In der Einsicht in diesen Zusammenhang zwischen den Möglichkeiten und Grenzen des Menschen gründet wiederum die Möglichkeit der Koinzidenz von Philosophie und politischer Macht, welche, nun schliesst Sokrates, „wenn nur möglich, das beste wäre, dies, glaube ich, haben wir zur Genüge gezeigt“ (R. 502c2–3), und zwar auch wenn er zugibt, dass es schwer zu verwirklichen ist (R. 502c6). Darum sagt er schliesslich, er habe den Telos seiner ganzen Bemühung (R. 502c9), bzw. der dreifachen Woge erreicht.

Anschliessend stellt Sokrates wieder die Frage nach der ganzen Bildung der Philosophenkönige, deren Behandlung mit der Darstellung ihres Ziels im Sonnengleichnis beginnt und weiterhin mit dem dahin führenden Weg im Linien- und Höhlengleichnis, so wie in den erwähnten Kommentaren fortgesetzt wird. Zusammengenommen bilden sie eigentlich nur ein Gleichnis, das den bisher verfolgten Weg durch eine Art „Gesamtschau“ zeigt. Was wir nun durch eine lange Erklärung zu zeigen versucht haben, wird hier mit einem Bild zur Anschauung dargestellt. Denn einerseits zeigt es, dass Sokrates als Gesprächsführer über mehr Wissen als seine Gesprächspartner verfügt, da er nicht nur wesentliches von diesem Wissen zurückhält (*συχνά γε ἀπολείπω* – R. 509c), sondern entsprechend dem Erkenntnisstand und der moralischen Qualität seiner Gesprächspartner ein Bild als geeignetes Mittel zur Vermittlung seines Wissens um die Idee des Guten wählt (Szlezák 1985). Die Sonne als Bild dieser Idee ist aber kein beliebiges Bild, denn sie ist ein Sprössling (*ἔγκομος* – R. 506e3) der Idee des Guten. Auf diese Weise wird diese als Ursache des Seins und Wesens nicht nur der intelligiblen Welt (509b6), sondern indirekterweise auch der wahrnehmbaren Welt verstehbar. Sie begründet damit eine Analogie zwischen beiden Bereichen und bindet beide zu einer Ganzheit. Dies ist die Aufgabe auch des Philosophen als Demiurg der Tugend im privaten wie im öffentlichen Bereich (500d5–9). Diese doppelte Aufgabe des Philosophen vergleicht Platon mit der schönsten Zeichnung eines Malers, die er dem göttlichen Urbild gemäss entworfen hat. So muss auch der Philosoph auf beides hinsehen, auf die Ideen der Gerechtigkeit, Besonnenheit und dergleichen, und auf das bei dem Menschen Vorhandene, bis das Göttliche im Menschen zur Erscheinung kommt (501a–b). Und so muss auch der Leser auf beide Seiten hinsehen, auf das Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis und auf das Ganze der

Politeia um ihren Sinn zu erschliessen. Denn so, wie die Sonne der sichtbaren Welt ihre Sichtbarkeit verleiht und die Idee des Guten der Ideen ihre Intelligibilität, so verleiht auch das Gleichnis der ganzen *Politeia* ihrem Sinn. Das Gleichnis ist sozusagen die sinngebende Einheit der ganzen *Politeia*. Denn sie ermöglicht, ihre verschiedenen Teile zu einem Ganzen zusammenzuschliessen. Doch als Entwurf konzipiert, bedarf das Gleichnis der eigenen Entfaltung in den darauffolgenden Kommentaren und in der ganzen *Politeia*. So wird jene sinngebende Einheit zu ihrer weiteren Entfaltung, zumindest im vorgegebenen Rahmen des Werkes, denn, wie gesagt, wesentliches bleibt ausgespart.

6. Die ungerechten Verfassungs- und Seelenarten: Zurück zur Höhle

Würde die Behandlung der ungerechten Verfassungs- und Seelenarten wegen der fehlenden Begründung der politischen und seelischen Gerechtigkeit in *Politeia* V postponiert, so kehren wir, nach der Einführung der Ideenlehre und der Idee des Guten als Prinzip von Allem in den mittleren Büchern, zu jener verschobenen Behandlung zurück. Nach der Aussage des Sokrates dürfte man jetzt, in *Politeia* VIII–IX, als „geeignete Richter“ (ικανοὶ κῆραί – R. 545c4) vorgehen, denn der im fünften Buch angekündigten Fehlen des Grundes wurde inzwischen aufgehoben: „Gemäss des Grundes freilich dürfte die Betrachtung und das Urteil nun erfolgen“ (Κατὰ λόγον γέ τοι ἄν [...] οὕτω γίγνεται ἢ τε θεὰ καὶ ἡ κρίσις – R. 545c6). Nun, wie die zweite Woge zeigte, bildet eine politische Gemeinschaft, in der alle auf dasselbe Ziel hinstreben, die grösstmögliche Einheit, das grösste Gut für sie; die Vereinzelnung dieses Strebens dagegen zerreisst sie und macht sie zu vielen statt zu einem – das grösste Übel für sie. Darum muss man die Verfassungs- und Seelenarten je nach dem beurteilen, ob sie sich der Spur des Guten oder des Bösen anpasst (R. 462a–b).³¹ Nun ist es gerade die Substitution des allgemeinen Guten durch einzelne Güter – sei es Ehre und Ruf, Reichtum, „absolute Freiheit“ oder absolute Macht –, was von Stufe zu Stufe zum Verlust der Einheitlichkeit und zu grösserer Vielheitlichkeit bis zur vollständigen Ersetzung des Guten durch die sich selbst widersprechende Macht der Tyrannei führt.³² Das Modell würde früher, wenn auch nicht vollständig, schon erwähnt: „Du bist sehr unschuldig [...], dass du meinst, es verdiene irgend eine andere, dass man sie eine Stadt nenne, ausser nur eine solche, wie wir eingerichtet haben [...] Der anderen muss man den Namen vergrössern (μειζόνως χρῆ προαγορεύειν τὰς ἄλλας). Denn eine jede von ihnen ist gar viele Städte, aber nicht Eine Stadt [...]. Denn zweie sind nun schon auf jeden Fall darin einander feind, eine der Armen und eine der Reichen, und in jeder von diesen gar viele“ (was zur Demokratie führen würde) (R. 422e–423a). Von

³¹ Dagegen meint Blössner (1997: 85–86): „Das hinter der Auswahl stehende Prinzip bleibt ungenannt [...] Da Platons Beweggründe und die von ihm verwendeten Kriterien für Auswahl und Reihenfolge der schlechten Ordnungen im Text selbst offenbar nicht zur Sprache kommen, obliegt es dem Interpreten, sie vermutungsweise zu rekonstruieren.“ Diesbezüglich siehe Gutiérrez (2002; 2003).

³² Krämer (1959: 102): „Sichtbar nimmt von Stufe zu Stufe die Einheitlichkeit ab, die Vielfältigkeit zu.“

der harmonischen Einheit des gerechten Staates schreiten wir also weiter zur Timokratie, in der aufgrund eines Kompromisses zweier entgegengesetzten Tendenzen noch eine gewisse Einheit zu retten ist (εἰς μέσον ὁμολόγησαν, R. 547b8), sodann zum wirklichen Zwiespalt in zwei feindseligen Teilen in der Oligarchie (R. 551d5-6), zur völligen Zerstreuung in der Vielheit der Demokratie (R. 557c-d, 561e) und schliesslich zum Selbstwiderspruch in der Tyrannei (R. 564a).

Schliesslich kehren wir in *Politeia X* zur Beurteilung der Poesie zurück, diesmal aber offensichtlich anhand der in den früheren Büchern gewonnenen Einsichten bzw. der Seelen- und der Ideenlehre. Doch ist die Argumentation, wie in *Politeia I*, von der Sprache der Techne bedingt, d.h. einer Sprache, die den meisten verständlich ist. Nur so wird verständlich, dass Platon dem Handwerker eine Erkenntnis der Ideen zuschreibt (R. 596b). Meiner Meinung nach ist dies ein Zeichen dafür, dass wir wieder zur Eikasia zurückkehren. Gerade in diesem Sinne werden die Malerei und die Dichtung, sofern sie mimetisch, d.h. als Darstellung des Scheinens, nicht des wahrhaft Seienden verurteilt. Diese mimetische Kunst ist also weit von der Wahrheit und erfasst nur ein wenig von jedem, d.i. ein Schattenbild (εἶδωλον) (R. 598b). Zu erinnern dabei ist an die Stelle, wo zum ersten Mal die Rückkehr in die Höhle thematisiert wird. Dort wird auch das Bild des Malers gebraucht, anscheinend im positiven Sinn, als Darstellung des göttlichen im Menschen. Doch wird dieser Vergleich zwischen dem Maler und dem Philosophen nur zur Ermöglichung eines besseren Verständnisses der demiurgischen Aufgabe des Philosophen von seiten der Mehrheit gebraucht (R. 500e).

Zum Abschluss von *Politeia X* wird der Mythos des Er vorgetragen, ein Mythos über Preis, Lohn und Gaben, die dem gerechten und ungerechten Menschen nach dem Tode zugeteilt werden (R. 614a) – eine Sorge von Kephalos am Anfang. Im Licht des Vergleiches des Aufstiegs der Seele bis zum Intelligiblen mit dem Weg vom Hades bis zum Olymp befänden wir uns jetzt wieder in der Unterwelt, in der Welt der Schatten und der Eikasia. Als Bestätigung dessen möchte ich eine Stelle zitieren, die erklärt, warum zu Beginn der *Politeia* Sokrates nicht losgelassen wird, denn „hierauf nun eben, o lieber Glaukon, beruht alles für den Menschen, und deshalb ist vorzüglich dafür zu sorgen, dass jeder von uns mit Hintansetzung aller anderen Kenntnisse nur dieser Kenntnis nachspüre und ihr Lehrling werde, wie einer dahin komme zu erfahren und aufzufinden, wer ihn dessen fähig und kundig machen könne, gute und schlechte Lebensweise unterscheidend, aus allen vorliegenden immer und überall die beste auszuwählen.“ (R. 618b–c). Wie Sokrates am Anfang von *Politeia I*, wird auch Thrasymachos nicht losgelassen (R. 344d). Kein Wunder, denn letztendlich geht es in der *Politeia* um das Entscheidende: um die Wahl der Lebensweise, die man leben soll, um glücklich oder unglücklich zu werden. Somit *Katabasis* und *Anabasis* schliessen sich zusammen.

BIBLIOGRAPHIE

- ADAM, J., 1963, *The Republic of Plato*, vol. I–II, Cambridge.
- BENSON, H. H., 2008, “Knowledge, Virtue and Method in *Republic* 471c–502c”, *Philosophical Inquiry* 30, S. 87–114.
- BLÖSSNER, N., 1997, *Dialog form und Argument. Studien zu Platons Politeia*, Stuttgart.
- BURNYEAT, M., 2005, „ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ”, *Rhizai* 2, S. 143–165.
- DOMINICK, Y. H., 2010, “Seeing Through Images: The Bottom of Plato’s Divided Line”, *Journal of the History of Philosophy* 48, S. 1–13.
- FERGUSON, A. S., 1921, “Plato’s Simile of Light Part I”, *The Classical Quarterly* 15, S. 131–152.
- DORTER, K., 2004, “The Divided Line and the Structure of Plato’s *Republic*”, *History of Philosophy Quarterly* 21, S. 1–20.
- GUTIÉRREZ, R., 2002, “La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón”, *Estudios de Filosofía* 26, S. 43–60.
- GUTIÉRREZ, R., 2003, “The Logic of Decadence”: On the Deficient Forms of Government in Plato’s *Republic*”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 3, S. 85–102.
- GUTIÉRREZ, R., 2003a, “En torno a la estructura de la *República* de Platón”, *Apuntes Filosóficos* 22, S. 81–94.
- GUTIÉRREZ, R., 2003b, “La estructura de los símiles de la *República* como clave hermenéutica: el *Parménides* y otros” in: R. Gutiérrez (ed.), *Los símiles de la República VI–VII de Platón*, Lima.
- GUTIÉRREZ, R., 2009, “Dialéctica, Koinonía y Unidad. República V y las hipótesis II y III del *Parménides*”, in: M. Perine (org.), *Estudos Platônicos*, São Paulo, S. 113–135.
- GUTIÉRREZ, R., 2011, “Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons *Politeia*“, in: U. Bruchmüller (hrsg.), *Hermeneutik und Prinzipien denken: von Platon über Aristoteles zu Plotin*, Hildesheim 2011, S. 329–344.
- GUTIÉRREZ, R., 2013, “Disputas sobre las sombras de la εικασία y las estatuas de la πίστις”, in: R. Gutiérrez, *Μαθήματα. Ecos de Filosofía Antigua*, Lima, S. 231–251 (auch in: R. Radice, G. Tiengo (cur.), *Seconda Navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano 2015, S. 293–310).
- GUTIÉRREZ, R., 2016, “The Three Waves of Dialectic in *Republic*”, in: G. Cornelli (ed.), *Plato’s Styles and Characters*, Berlin–New York, S. 15–32.
- GUTIÉRREZ, R., 2017, *El Arte de la Conversión. Un estudio sobre la República de Platón*, Lima.
- GUTIÉRREZ, R., 2018, “Aspects of the Dianoetical Consideration of the Soul in the *Republic*”, in: *Platonic Investigations* 9. 2, S. 1–19.
- JACKSON H., 1882, “On Plato’s *Republic* VI, 509 sqq.”, in: *Journal of Philology* 10, S. 132–150
- KARASMANIS, V., 1988, “Plato’s *Republic*. The Line and the Cave”, *Apeiron* 21, S. 147–171.
- KRÁMER, H.-J., 1959, *Areté bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg.
- LUDLAM, I., 2015, *Plato’s Republic as a Philosophical Drama on Doing Well*, Lanham–Boulder–New York–London.
- SCHLEIERMACHER, F., 1991, Platon, *Politeia*, Frankfurt am Main–Leipzig.
- ROBINSON, R., (19532), *Plato’s Earlier Dialectic*, Oxford.
- ROSS, D., 1986, *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. J.L. Díez Arias, Madrid.
- RUFENER, R., 2000, Platon, *Der Staat. Politeia*, Düsseldorf–Zürich.
- SANTA CRUZ, M. I., 1997, “Le discours de la Physique: *eikōs lōgos*”, in: T. Calvo, L. Brisson (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, S. 133–139.

- SMITH, N., 1999, "How the Prisoners in the Cave are «Like Us»", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, S. 187–204.
- SZLEZÁK, T. A., 1985, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin–New York.
- SZLEZÁK, T. A., 1997, „Das Höhlengleichnis“, in: O. Höfe (hrsg.), *Platon. Politeia*, Berlin, S. 205–228.
- WILSON, J. R. S., 1995, "Thrasymachus and the *Thumos*: A Further Case of Prolepsis in *Republic I*", *The Classical Quarterly* 45, S. 58–67.

RAÚL GUTIÉRREZ

/ Pontifical Catholic University of Peru, Peru /
rgutier@puce.edu.pe

The Structure of Plato's *Republic* and the Cave Allegory

As Plato's *Phaedrus* 246c stipulates, every *logos* must be structured like a living being, i.e., the relation of all its parts to one another and to the whole must be appropriate. Thus, the present paper argues that Plato's masterwork has been organized in accord with the ascent/descent movement as presented in the Allegory of the Cave: Book I represents *eikasia*, Books II–IV.434c exemplify *pistis*, Book IV.434d–444e illustrates *dianoia* and Books V–VII express *noesis*. Having reached the *anabasis* (with the Sun, the Line and the Cave images) the philosopher turns to the consideration of the deficient or unjust forms of the souls and the corresponding political regimes. Finally, the discussion comes back to *eikasia* through the renewed criticism of *mimesis* and the exposition of the Myth of Er. As is typical of Plato, this is not merely a formal matter, since the structure conveys that as the Good makes the Ideas intelligible, so the Sun, the Line and the Cave images also throw light on the whole dialogue.

KEY WORDS

Plato's Cave Allegory, *anabasis*, *katabasis*, *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis*