# Die Einkörperung der Seele nach Platons Phaidros

**Barbarić, Damir**

*Source / Izvornik:* **Seefahrten des Denkens, 2017, 81 - 94**

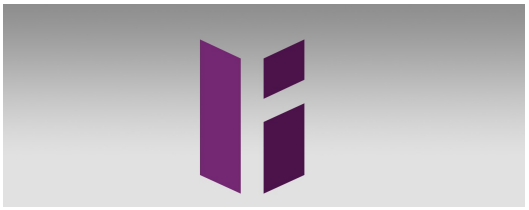
**Book chapter / Poglavlje u knjizi**

*Publication status / Verzija rada:* **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

*Permanent link / Trajna poveznica:* https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:433598

*Rights / Prava:* In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

*Download date / Datum preuzimanja:* **2024-05-11**



*Repository / Repozitorij:*

Repository of the Institute of Philosophy

*Damir Barbarić*

# Die Einkörperung der Seele nach Platons *Phaidros*

„Ja, bei Hera, schön ist der Ruheplatz. Weit ausladend und hoch die Platane hier, prächtig der hohe Wuchs des Keuschbaumes und die schattige Atmosphäre; und weil er in Blüte steht, wird er den Platz mit süßestem Duft erfüllen. Und dann die Quelle, die allerliebst unter der Platane hervorsprudelt mit ganz kühlem Wasser, wie an den Füßen zu spüren ist. Nach den kleinen Figuren und Votivgaben zu urteilen, scheint der Ort den Nymphen und dem Acheloos geweiht zu sein. Und ferner, mit Verlaub, die frische Luft an diesem Ort, wie lieblich und überaus angenehm; sommerlich und hell tönt sie wieder vom Chor der Zikaden. Von allem aber das Herrlichste ist die Art der Wiese, wie sie in ihrer sanften Neigung, wenn man sich hinlegt, für den Kopf die ideale Unterlage bietet."[1]

Wie sollte man in dieser schwärmerischen Schilderung am Anfang des *Phaidros*, durch deren diskrete Ironie der Eindruck von echter und aufrichtiger Begeisterung noch gesteigert wird, gerade Sokrates wiedererkennen, den Fremdling in der Natur, den eifrigen Liebhaber der Reden und der Gespräche, den unermüdlichen Sucher nach Gesprächspartnern innerhalb der Stadtmauern? Nicht nur der junge Phaidros, auch Sokrates selbst erklärt sich überrascht vom beinahe dithyrambischen Fluss der Worte, die wie von selbst aus ihm herausströmen, und kann sich dem Bann des Staunens nicht anders entziehen als dadurch, dass er seine eigene Begeisterung der geheimnisvollen Macht des göttlichen Orts zuschreibt. Ohne nach seinem sonstigen Brauch darauf zu bestehen, dass der Gesprächspartner durch seine Zustimmung oder Widerlegung die wache Teilnahme am Gespräch bezeugt, gibt er sich widerstandslos der Entzückung des Monologs hin: „In aller Stille also hör mir zu. Denn wirklich, der Platz scheint heilig zu sein, so dass du dich nicht wundern sollst, wenn ich im Fortgang der Rede etwa von Nymphen verzückt werde. Denn was ich bisher sage, klingt fast schon wie Dithyramben" (238c9–d3).

Sokrates ist hier offensichtlich weit entfernt von jener „Flucht in die Logoi" aus dem *Phaidon*, wo er, in Angst davor, durch den übermäßig starken Glanz der Dinge in ihrem unaufhörlichem Entstehen und Vergehen blind zu werden, seine Zuflucht zur „zweiten Fahrt" nahm, die darin besteht, nach der „Wahrheit des Seienden" nicht mehr mittels „der Augen und eines jeden der anderen Sinne" zu suchen. Stattdessen gilt es, das Werden der Dinge in der Ruhe und

[1] Phdr. 230b2–c5. Die Übersetzung folgt mit einzelnen Veränderungen: *Platon Werke*, Übersetzung und Kommentar, Bd. III,4: *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, Göttingen 1993. Platons *Phaidros* wird im Folgenden in Klammern im Haupttext nach dieser Übersetzung und mit dem Hinweis auf die Stephanus-Paginierung zitiert.

Sicherheit der *Logoi* zu betrachten, d. h. in den „Bildern" der Dinge, was in diesem Zusammenhang offenkundig in gleichem Maß die Worte wie die Aussagen, Bestimmungen und Voraussetzungen meint.[2]

Im Unterschied dazu öffnet sich Sokrates im *Phaidros* den glänzenden Rätseln der werdenden und aufgehenden Natur, und zwar mit allen seinen Sinnen, nicht nur mittels der Sicht, sondern auch des Gehörs sowie des Geruchs- und Tastsinns. Um den Grund für diese überraschende Veränderung des Ansatzes zu finden, scheint es ratsam zu sein, dem Hinweis Ernst Hoffmanns zu folgen, der den *Phaidros* als Zeugnis von Platons neuem Naturbegriff sieht, der ihm aus der tieferen Einsicht ins Wesen des Lebens als unaufhörlicher Bewegung, die den Himmelskörpern und der menschlichen Vernunft auf gleiche Weise eignet, entsprungen ist. Aus dieser Grundbestimmung des Lebens als nie aufhörender Bewegung entstand auch der neue Seelenbegriff, der den Kern aller Darlegungen im *Phaidros* ausmacht. Die Seele wird jetzt verstanden und bestimmt als die immerwährende, sich selbst bewegende Grundkraft des Seins und des Werdens, durch die das Ganze des Himmels mit der irdischen Natur und dem Menschenleben unauflöslich verbunden ist.[3]

Es ist nicht zu übersehen, dass Platon im *Phaidros* gewissermaßen zurück zu der im *Phaidon* abgewiesenen „naturphilosophischen" Spekulation findet, vor allem jener von Alkmaion und Empedokles, die ihm offensichtlich ein neues Licht auf die noch älteren orphischen und pythagoreischen eschatologischen Lehren warfen, die zweifellos die tragende Grundlage für alles sind, was im *Phaidros* ausgeführt wird. Es ist öfters hervorgehoben worden, dass der wesentlich vertiefte Bewegungsbegriff, nachdem die Bewegung im *Sophistes* als eines der Seienden anerkannt wurde, Platon den Weg zur Auffassung des „vollständigen Seienden" im Sinne des Lebens gebahnt hat, und das heißt der unerschöpflichen Kraft des Werdens. Als Ursprung und Quelle dieser Kraft wird im *Phaidros* die Seele erwiesen. Demnach geht es im Dialog zwar in erster Linie um die Seele[4], nicht weniger aber um das Ganze der Natur, allerdings verstanden im Sinne der frühen φύσις.

Etwas vereinfachend gesagt, kehrt Platon im *Phaidros* zum Bereich der natürlichen Bewegungen des Entstehens und Vergehens zurück und versöhnt sich gleichsam damit. Man könnte fast sagen, er nehme diesen irdischen Bereich als Wohnort des Menschen an, der, obwohl vorübergehend, mindestens zum Teil der ernsthaften Mühe wert ist. Es ist in diesem Zusammenhang sicher bezeich-

---

2 Phd. 99d–100b.

3 Ernst Hoffmann: *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*, Reinbek 1961, S. 130.

4 Hermias erwähnt in seinem Kommentar zum *Phaidros* (*Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, *ad fidem codicis Parisini 1810 denuo sollati edidit et apparato critico ornavit P. Couvreur*, Paris 1901, 8, 15–19, 10) nicht weniger als sechs in der Überlieferung konkurrierende Untertitel des Dialogs: „Vom Eros", „Von der Rhetorik", „Von der Seele", „Vom Guten", „Vom ersten Schönen" und „Vom Schönen schlechthin".

nend, dass er vom *Phaidros* an in seinem Spätwerk die „Ideen" fast nie ausdrücklich, sondern nur gelegentlich, und dann nur mittelbar, erwähnt.[5]

Muss die Philosophie dadurch, dass sie ihren sicheren Anhaltspunkt im ewigen, eines und dasselbe bleibenden, einförmigen, unbewegten und unbeweglichen Seienden verlässt und zur alten φύσις zurück findet, des sie auszeichnenden Abstands von aller Sophistik und Rhetorik, also der Künste des geschickten Zurechtfindens in vielfältigen Erscheinungen im Bereich des Werdens, verlustig gehen?

Gewiss nicht. Denn die frühgriechische φύσις, zu der Platon im *Phaidros* zurückkehrt, um ihr dann im ganzen folgenden Werk verpflichtet zu bleiben, ist nicht wie die spätere ‚Natur' ein begrenztes Teilgebiet des irdischen Seienden, vom Himmel und Himmlischem getrennt, das auf der Erde dem Menschen gegenübersteht und seiner vielfältigen Arbeitstätigkeit unterworfen ist. Zur umfassenden ursprünglichen φύσις gehören in gleichem Maß Erde und Himmel, leblose und lebendige Wesen, Menschen und Elemente, Götter und Welten. Demgemäß sind auch die Menschen, vom Blickpunkt des allumfassenden kosmischen Lebens aus betrachtet, nicht bloße Sterbliche, nur mit eigenen endlichen Zwecken und Zielen beschäftigt und gefesselt durch die Sorge um die Erhaltung und Rettung ihres endlichen Lebens. Ob sie es wissen oder nicht, sind sie vielmehr durch ihre Seele die Verwandten von Göttern, Heroen und Dämonen, die Gefährten der Sterne, die willigen oder unwilligen Helden im stets bewegten und immer von Neuem sich wandelnden kosmischen Drama ohne Anfang und ohne Ende.

Daher tritt die „Natur" im *Phaidros* nicht als Gegenstand praktischer Umbildung oder theoretischer Forschung auf. Sie erscheint ausschließlich als die schöne Natur, das heißt als solche, die den Menschen – und zwar am heißen Sommermittag, zur Zeit des Aufstiegs des Tages zu seinem Gipfel, wo er sich in voller Stille, vom uralten Pan verführt, der Ahndung dämonischer Geheimnisse hingeben darf[6] – begeistert und emporhebt, entzückt und „außer sich" bringt, ihn derart ins Offene des Ganzen ent-rückend[7]: „[W]eil er aber vom Treiben der Menschen sich absetzt und dem Göttlichen sich widmet, wird er von der Menge gescholten, als wäre er von Sinnen, dass er aber voll des göttlichen Geistes ist, merken sie nicht." (249c8-d3) Jede menschliche Kunst und Fertigkeit, sein ganzes praktisches Können, auch wenn eben das von der Menge als echte Tugend gelobt und hochgeschätzt wird, ist, wenn es nicht von der göttli-

---

[5] Zum grundsätzlichen Unterschied zwischen dem *Phaidros* sowie Platons späteren Dialogen überhaupt und den mittleren vgl. Hermann Gundert: *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, in *Lexis* 2 (1949), S. 25–46 (auch in: Konrad Gaiser (Hg.): *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Hildesheim 1969, S. 176–197, hier 191).

[6] Vgl. Kurt Schilling: *Platon. Einführung in seine Philosophie*, Wurzach (Württ.) 1948, S. 203.

[7] In diesem Zusammenhang bedient sich Platon absichtlich des doppeldeutigen Ausdrucks μανία, der neben „Verrücktheit" auch den affirmativen Sinn von „Entzückung" bzw. „Begeisterung" hat. Vgl. Johannes Thome: *Psychotherapeutische Aspekte in der Philosophie Platons*, Hildesheim/Zürich/New York 1955, S. 156.

chen Begeisterung geleitet und auf das Ganze des Seienden, damit auch des Göttlichen, gerichtet ist, nichts anderes als „bloß sterbliche Nüchternheit", mit anderen Worten: „sterbliche und eigentlich armselige Ökonomie", und als solche letztendlich „Unfreiheit". Jene, die zeit ihres Lebens nur damit beschäftigt sind und für alles andere blind und taub bleiben, ahnen nicht, dass sie sich damit zum nie endenden Aufenthalt im dunklen, gefängnisartigen Bereich der Erde, oder im schlimmeren Fall sogar unter ihr, verurteilen (256e5–257a2).

Durch den entzückenden Glanz ihrer Schönheit hebt die im *Phaidros* von Platon neu entdeckte Natur den Menschen empor und lässt ihn erkennen, dass sie ganz von unerschöpflichem Leben durchgezogen ist und dass ihr Wesen in der Seele besteht, also in einer Bewegung, die unaufhörlich aus sich heraus entspringt und in je anderen Gestalten erscheint. Derart in ihrem Wesen als Seele empfunden, ist die Natur der Ursprung des Lebens sowohl für die scheinbar im Ganzen sterblichen Menschen auf der Erde wie für die wirklich Unsterblichen am Himmel: „Alles, was Seele ist, kümmert sich um alles, was unbeseelt ist, und durchstreift das ganze Himmelsgewölbe, doch immer in anderen Gestalten." (246b6–7)

Diese Erkenntnis ist nicht erreichbar auf dem geläufigen Weg der vom Logos geleiteten Überlegung, also der gesetzmäßigen Verbindung und Trennung der vereinzelten Gedanken. In Analogie zur Natur des wahrhaft Schönen im *Symposion*[8] wird die Seele im *Phaidros* als nicht nur allen Sinnen, sondern auch dem Logos selbst entzogen bestimmt. Die Antwort auf die Frage, was sie eigentlich ist, wäre, wenn überhaupt, nur in einer langen Erörterung und mit göttlicher Hilfe möglich. (245a4–5) Alles deutet darauf hin, dass diese Antwort nicht in der Bestimmung ihres beständigen und immer sich selbst gleichen Wesens besteht. Gemäß der allgemeinen dynamischen Seinsauffassung des späten Platon, wonach „Sein" nichts anderes heißt als „Vermögen zu tun und zu leiden"[9], zielt die Erörterung der Seele nicht auf ihr Wesen, sondern auf ihre „Natur" (φύσις), das heißt, auf alles, was ihr geschieht und was sie tut, in einem Wort: auf ihre „Widerfährnisse und Taten" (πάθη τε καὶ ἔργα, 245c2–4).

Es ist längst erkannt worden, dass der im *Phaidros* vorgeführte, allem Anschein nach von Alkmaion übernommene ‚Beweis' für die Unsterblichkeit der Seele, genauer nur dessen Anfang (ἀρχὴ ἀποδείξεως, 245c4), die Regeln der logischen Beweisführung, auch wenn sie einigermaßen frei und unverbindlich gedeutet werden, nicht befriedigt. Die wohl absichtliche Archaisierung des Ausdrucks und der Satzbildung, die oft irritierende Kreisförmigkeit des Argumentierens, die gegenseitige Bedingung der Grundsätze, von denen keiner als die letzte Grundvoraussetzung, aus der die anderen mit Notwendigkeit folgen müssen, gelten kann, schließlich die unverhüllte Nachlässigkeit bei der Bezeichnung und Benennung – all das mag befremdlich wirken. Es ist aber nicht als Ausdruck von Platons Unfähigkeit zum logisch korrekten Denken und

[8] Vgl. Drew Hyland: *Oude Tis Logos, Oude Tis Episteme: The Hermeneutics of Beauty*, in *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 4 (2005), 9–26.

[9] Sph. 247d8 f.

Schließen zu verstehen, sondern eher als Hinweis darauf, dass die Betrachtung der Seele als der „sich selbst bewegenden Bewegung" an die Grenze des Denkens, wie es gewöhnlich vollzogen wird, führt. Denn in der so verstandenen Bewegung gibt es keinen Platz mehr für etwas, was, selbst fest und beständig ruhend, aller Bewegung zugrunde liegen könnte.[10] Daher stützt sich Platon im zehnten Buch seines letzten Werks *Nomoi*, beim wiederholten Versuch, das Bewegungsproblem bis zur letzten Konsequenz weiterzudenken, auf das Gleichnis eines gefährlichen, kaum zu durchquerenden, da unaufhaltsam schnell fließenden Stroms, der jene, die ihm, nicht hinreichend vorbereitet, unmittelbar begegnen, wie ein Blitzschlag trifft, der bei ihnen verderblichen Schwindel hervorruft und sogar unheilbare Erblindung verursacht.[11] Bereits im frühen *Charmides* war gerade die Möglichkeit einer sich selbst bewegenden Bewegung zusammen mit den anderen Fällen des je fragwürdigen Selbstverhältnisses erwähnt worden, die einigen zwar unglaublich scheinen möchte, den anderen aber vielleicht nicht.[12]

Es ist daher kein Wunder, dass bei den wichtigsten Denkern der Metaphysik in Platons Nachfolge gerade der philosophische Begriff des Anfangs als maßgebliches Beispiel für die vollständige Widersprüchlichkeit und daher auch logische Unmöglichkeit gilt, womit das allmähliche Verschwinden der platonischen Seelenauffassung aus dem Gesichtskreis dieser Metaphysik zusammenhängt. Schon Aristoteles besteht, indem er das Thema nur auf das Problem des Zeitanfangs einschränkt, darauf, dass die Zeit, um anzufangen, gleichsam ihrer selbst vorausgehen müsste, woraus folgt, dass jeder Jetzt-Augenblick in sich zweifach und zusammengesetzt, nicht eins und einfach, wäre. In ihm müsste nämlich einerseits etwas sein, was anfängt, und andererseits etwas, von woher es anfängt. Da aber der Augenblick, ebenso wie der Punkt auf der Linie, nicht anders gedacht werden kann als einfach, muss geschlossen werden, der Anfang der Zeit sei unmöglich und die Zeit demnach ewig. Jahrhunderte danach wird das in Kants Hauptwerk wiederholt, und zwar vor allem in der ersten Antinomie der reinen Vernunft, der Sache nach aber ebenso in der ersten Analogie der Erfahrung.

Wenn es zum Denken, will es kein leeres Denken, sondern das wirkliche Erkennen sein, schlicht notwendig ist, die Zeit und den Raum, damit auch ein beständiges Etwas, vorauszusetzen, dann leuchtet es ein, dass durch den Gedanken einer Bewegung, die aus sich selbst bewegt wird bzw. aus sich selbst anfängt, das Denken selbst auf seine letzte, kaum zu übersteigende Grenze stößt. Eine solche Bewegung erscheint ihm als ein erstaunlicher, ganz unmögli-

---

[10] Dies wird zu Recht von Raphael Demos: *Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 6,2 (1968), S. 133–145, hier 136 f., hervorgehoben. Insofern ist die bei Chalcidius (*In Timaio* 263; 241,8–10 Waszink) zu findende und das ganze Mittelalter beherrschende Auslegung der platonischen Seelenauffassung im Sinne der „körperlosen Substanz, die sich selbst vernünftigerweise bewegt" (substantia carens corpore semet ipsam movens rationabilis) als irreführend zu erklären.

[11] Lg. 892d9 f.

[12] Chrm. 168e9–169a1.

cher und nicht zu denkender plötzlicher Übergang (μεταβολή) vom Stehen und von der Ruhe zur Bewegung. Einen solchen Übergang bestimmt Platon im *Parmenides* als die innerste Natur des „plötzlichen Augenblicks" (τὸ ἐξαίφνης), der, da jedes bestimmten Ortes bar, für das Denken stets unerreichbar bleiben muss.[13]

Auf die weiteren dazu gehörenden Fragen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur so viel festgestellt, dass der sogenannte Beweis für die Unsterblichkeit der Seele als der Selbstbewegung das Vorspiel zum danach folgenden Mythos ist. Im Mythos wird gleichnishaft zunächst die Geschichte der Seele als solcher dargestellt und dann der Grund der Unterscheidung der göttlichen Seele von jener menschlichen, die gewöhnlich als im Ganzen sterblich bezeichnet wird. Diese Geschichte spielt sich in jenem unermesslichen und allumfassenden Bereich ab, der zwar die Zeit und den Raum, wie wir sie kennen, in sich einschließt, aber nicht auf sie eingeschränkt ist, sondern gleichsam zulässt, auf sie hinab zu blicken von einem viel höheren und weiteren, für beide jenseitigen Blickpunkt, von dem aus erst der wahre Sinn beider genau einzusehen ist.

Es ist hier nicht der Ort für eine allgemeine Betrachtung der Bedeutung der Mythen in Platons Philosophie. Anzumerken ist jedoch, dass die einseitige rationalistische Ansicht, nach der sie nur ein pädagogisch motivierter Anhang und poetischer Schmuck für den eigentlichen philosophischen Inhalt sind, heutzutage zu Recht als überwunden gilt. Es ist aber davor zu warnen, in Absetzung davon in das andere, vor allem den romantisch inspirierten Interpreten eigentümliche Extrem zu fallen, nach dem der Mythos die einzig angemessene Form ist, in der Platon die tiefste Wahrheit seiner Philosophie aussprechen kann, da sie dem logischen Denken unerreichbar ist und ihrer Natur nach der mystischen und religiösen Offenbarung viel näher steht. Vielleicht ist es am besten, sich in dieser Frage an die Mitte zu halten und auf der gegenseitigen Bedingung und fruchtbaren Wechselwirkung von Mythos und Logos zu bestehen. Dieser Ansicht nach dient der Mythos bei Platon der möglichst treuen Darstellung der umfassenden, durch das logische Denken zwar zum Teil ergründbaren, aber noch weiter reichenden und daher nie ganz gewissen, sondern immer nur wahrscheinlichen Geschichte der Seele im Ganzen, die immer sowohl zeitlich wie überzeitlich, sowohl räumlich wie überräumlich ist.[14] Wenn nach der berühmten Bestimmung aus der *Politeia* die Aufgabe des wahren

---

[13] Prm. 156d–e.

[14] Aus der Menge der einschlägigen und weiterführenden Literatur sei nur Folgendes erwähnt: Walter Hirsch: *Platons Weg zum Mythos*, Berlin 1971, S. 218 ff.; Theo Kobusch: *Die Wiederkehr des Mythos*, in Markus Janka, Christian Schäfer (Hg.): *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, S. 44–57, insb. 50; Christian Pietsch: *Mythos als konkretisierter Logos*, in Janka/Schäfer (Hg.): *Platon als Mythologe*, S. 99–114, insb. S. 100; Paul Friedländer: *Platon*, Bd. 1, 3. durchgesehene und ergänzte Auflage, Berlin 1964, S. 200 f.; Ludwig Edelstein: *The Function of the Myth in Platon's Philosophy*, in *Journal of the History of Ideas*, 10,4 (1949), S. 463–581, insb. 477.

Philosophen in der Betrachtung der ganzen Zeit und des ganzen Seins besteht, liegt die Aufgabe des Mythos in der auf nachdenklicher Überlegung beruhenden bildhaften Erzählung vom allumfassenden Ganzen des Lebens. Dieses kaum denkbare und aussprechbare Ganze schließt in sich, und zwar jenseits aller Dichotomie, sowohl das Ganze des Seins als auch das Ganze der Zeit und des Raumes, und darüber hinaus deren gemeinsamen Ursprung. In diesem Sinne etwa fasst der Neuplatoniker Salustios, wenn er vom Handeln der Götter bei Homer spricht, das Wesen des griechisch verstandenen Mythos im oft zitierten Satz zusammen: „Das, was in den Mythen dargestellt wird, ist nie geschehen, ist aber immer", und setzt als Erklärung dazu die eigene Ansicht, dass „die Vernunft alles zugleich schaut, während der Logos eines als Erstes, das andere als Zweites sagt".[15]

Der Mythos des *Phaidros* ist neben dem Er-Mythos im zehnten Buch der *Politeia* und jenem der zwei Zeitalter im *Politikos* wohl der tiefste und philosophisch bedeutsamste unter allen platonischen Mythen. Er beginnt mit einem Gleichnis der Seele, demgemäß sie „der vereinigten Kraft eines geflügelten Gespannes und seines geflügelten Lenkers" ähnelt (246a6–7). Es ist nach allem bisher Gesagten leicht zu erkennen, dass das Wort δύναμις, die Kraft also, hier mit Absicht gewählt ist, um den Gedanken an die Seele als etwas substantiell Bestehendes von vornherein auszuschließen. Die Seele ist kein Etwas; sie ist nichts schlicht Bestehendes, sondern die gespannte Fügung der Kräfte. Als Ursprung der Bewegung ist sie immer nur Drang, Trieb und ständiges Anfangen. Sie ist nichts Einfaches, wie es die zahlreichen früheren Äußerungen Platons, allen voran jene im *Phaidon*, anzudeuten scheinen. Die Seele ist im Gegenteil eine dynamische Einheit, die aus zwei zusammengekoppelten Kräften, der des Lenkers und der des Gespanns, besteht, genauer aus drei, da die Kraft des Gespanns aus der Kraft von zwei verschiedenen Pferden resultiert.

Wie diese Dreifachheit der Seele des Näheren zu verstehen ist, darüber streiten die Interpreten Platons seit Jahrhunderten. Besonders in der neueren Zeit erschöpft sich die Forschung über die Seele bei Platon meistens in zwar scharfsinnigen, aber daher nicht weniger fruchtlosen Auseinandersetzungen über die verschiedensten Einzelaspekte dieses immer anregenden Themas. Man spricht dabei mit kaum zu fassender Selbstverständlichkeit über die „Teile" der Seele, obwohl Platon in diesem Zusammenhang nachdrücklich das Wort εἶδος gebraucht (253c8), wie er übrigens auch sonst in diesem Zusammenhang auf das Wort „Teil" (μέρος) entweder ganz verzichtet oder es nur mit unübersehba-

---

[15] Salustios: *De diis et mundo* IV 9 (Rochefort): ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί, καὶ ὁ μὲν νοῦς ἅμα πάντα ὁρᾷ, ὁ δὲ λόγος τὰ μὲν πρῶτα τὰ δὲ δεύτερα λέγει. Der zweite Satz spricht die von den Neuplatonikern allgemein vertretene Ansicht aus. Vgl. Plotin: *Enneaden* 5,9,24–29; Proklos: *In Platonis Rempublicam* I 77, 13 ff.; Olympiodoros: *In Platonis Gorgiam* 237, 14–23; 249, 8-16. Dazu Michael Erler: *Praesens divinum. Mythische und historische Zeit in der griechischen Literatur*, in Janka/Schäfer (Hg.): *Platon als Mythologe*, S. 81–96, insbes. S. 87.

rer Abstandnahme gebraucht.[16] So lässt er es z. B. im zehnten Buch der *Politeia* dahingestellt, ob sich die „wahre Natur" der Seele – vorausgesetzt, es gelinge einmal, sie ganz rein und von allen Zuwächsen der Sterblichkeit befreit zu sehen – als „mehr- oder eingestaltig" (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοειδής) zeigen würde[17], ebenso wie er in den *Nomoi* die Frage unentschieden lässt, ob das Leidenschaftliche an der Seele (θυμός) ihr bloßer Zustand oder ein besonderer Teil ist (εἴτε τι πάθος εἴτε τι μέρος).[18]

Auf jeden Fall wird die Seele im *Phaidros* ganz eindeutig als die in sich dreifache Kraft bestimmt. Das in diesem Zusammenhang vorkommende Adjektiv σύμφυτος hebt zusätzlich hervor, dass die ihre Einheit bildenden drei Kräfte nicht die äußerlich und bloß mechanisch zusammengesetzten ‚Teile' sind. Sie sind hingegen zur gemeinsamen Einheit organisch „verwachsen" und sind daher als so etwas wie ihre Momente zu verstehen. Schon durch die vage Redeweise darüber macht Platon offenkundig, dass die Dreifachheit der Seele nicht dogmatisch als etwas Endgültiges zu nehmen ist und dass es nicht zuletzt aus diesem Grund außerordentlich schwer ist, ihre Seinsweise genau zu bestimmen und angemessen anzusprechen. In der *Politeia* deutet Platon an, dass nur ein „längere[r] und umfassendere[r] Weg"[19] zur vollen und genauen Einsicht in das Wesen der Seele führen könnte, was als Hinweis auf die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit der weiteren Teilung verstanden werden kann.[20] Da die Seele keine beständige Substanz ist, sind auch ihre drei Kräfte bzw. Momente nicht dem späteren aristotelischen Modell nach als bloße Eigenschaften oder Vollzugsarten eines zugrunde liegenden Beständigen zu fassen. Im Gegenteil eignet jeder dieser Kräfte eine eigene dynamische Seiendheit und daher kann gesagt werden, eine jede schließe in sich das Ganze der Seele ein. Jede ist in sich ganzheitlich und wesentlich selbstständig, trotzdem aber in ihrer Tätigkeit stets auf beide anderen und auf das Ganze der Seele angewiesen. Nicht zuletzt wird dies durch das von Platon so oft verwendete Bild des gegenseitigen Streits und der heftigen Entgegensetzung der Seelenkräfte, gelegentlich auch ihres freundlichen Einklangs, bezeugt.[21]

Freilich darf auch die Dreifachheit der Seele nur als bedingt und möglichst wenig starr verstanden werden. Denn die niedrigste und beweglichste Kraft der Seele, jene des Begehrens, ist selbst nicht eins, sondern mannigfaltig, und kann

---

16 Vgl. Thomas A. Szlezák: *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, in *Phronesis* 21,1 (1976), S. 31–58, hier 38.

17 R. 612a3-5; auch 435c5.

18 Lg. 863b3.

19 R. 435d3.

20 So auch Apelt in seinem Kommentar: *Platon, Der Staat*, neu übersetzt und erläutert v. Otto Apelt, Leipzig 1923 (= Platon, *Sämtliche Dialoge*, hg. v. Otto Apelt, Bd. V, Hamburg 1993), S. 470, Anm. 53.

21 Vgl. Jörn Müller: *Psychologie*, in Christoph Horn, Jörn Müller, Joachim Söder (Hg.): *Platon Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2009, S. 142–154, insb. 147.

wegen ihrer Vielartigkeit nicht mit einem Namen bezeichnet werden.[22] Platon lässt dies durch das Bild des wilden und vielköpfigen, von den vielfältigen Trieben blind angestachelten Tieres offenkundig werden.[23] Diese immer weiter gehende Zersplitterung eignet aber nicht nur der niedrigsten Kraft der Seele. In anderer Art und Weise gehen auch beide anderen Kräfte innerlich immer weiter auseinander.[24] In diesem Zusammenhang kommt es einzig darauf an, einzusehen, dass die Einheitlichkeit der Seele keine bloß mechanische, sondern eine durchgängig dynamische und organische ist.[25]

Abgesehen von den möglichen Unterschieden im Einzelnen entspricht die Dreifachheit der Seele im *Phaidros* jener, die schon aus der *Politeia* bekannt ist. Zweifelsohne ist der „Lenker" die Metapher für den Verstand bzw. die Vernunft, allgemeiner gesagt für das Überlegende (τὸ λογιστικόν) in der Seele; nicht zufällig wird er an einer Stelle (247c6) ausdrücklich als ihr „Steuermann" bezeichnet. Es liegt ebenso nahe, das Pferd, das als schwarz, starknackig, mit kurzem Hals, zottig um die Ohren, Freund von Maßlosigkeit und Hochmut dargestellt wird (253e1 ff.), mit der begehrenden Kraft der Seele gleichzusetzen, deren Natur die unersättliche, nie zu befriedigende und daher immer wachsende Gier nach Genuss und Vergnügen, vor allem jenen des Erwerbens, Besitzes und Verbrauchens von allem Sinnlichen und Körperlichen, ist, und zwar immer unmittelbar und gleichbleibend, ohne auch das kürzeste Einhalten, Zögern oder Verschieben. In der *Politeia* wird diese Kraft der Seele als das, „womit sie verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird, das Gedankenlose und Begehrliche, gewissen Anfüllungen und Lüsten Befreundete"[26] bestimmt. Das andere Pferd, „von aufrechter Gestalt und wohl gegliedert, hoch im Nacken, die Nase etwas eingebogen, von weißer Farbe, schwarz die Augen, ehrgeizig mit Maß und Schamgefühl und ein Freund echten Ruhmes" (253d3 ff.), ist zweifellos eine Metapher für die mittlere und vermittelnde Kraft der Seele, die bei Platon meistens θυμός bzw. τὸ θυμοειδές genannt wird. Der Bedeutungsbereich dieser Ausdrücke fasst etwa Leidenschaft, Beherztheit, Zorn und Wagemut in sich zusammen.[27] Bei Platon bezeichnen sie hauptsächlich den heftigen Willen zur Anerkennung und Herrschaft sowie zu Ansehen, Ruhm und Ehre, die damit zusammenhängen.

---

22 R. 580d10 ff.

23 R. 588d4.

24 Nach der treffenden Bemerkung von Herwig Görgemanns: *Platon*, Heidelberg 1994, S. 137 f., geht es in Platons Darstellung der Seele nicht um eine Gestalt mit ihren Teilen, sondern um die Kräfte, die in der Seele zur Tätigkeit kommen. Vgl. auch Robert W. Hall: *Ψυχή as a Differentiated Unity in the Philosophy of Plato*, in *Phronesis*, 8,1 (1963), S. 63–82, hier 69.

25 Vgl. *Plato's Phaedrus*, A Commentary for Greek Readers by Paul Ryan, Introduction by Mary Louise Gill, Norman (Oklahoma) 2012, S. 184, ad 2461a6–7.

26 R. 439d6–8. Übersetzung nach Schleiermacher.

27 Zur Bedeutung von θυμός bei Platon vgl. *The Phaedrus of Plato*, with English Notes and Dissertations by William H. Thompson, London 1868 (Nachdr. New York 1973), S. 166.

Die hervorragende Wichtigkeit dieser dreifachen Verfassung der Seele im Ganzen von Platons Philosophie ist bekannt. Sowohl die Tugend wie die Ausartung und der Verfall nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch der Polis als der Gemeinschaft des wesenhaften bzw. gelungenen Lebens, darüber hinaus auch der Weltgeschichte selbst, hängen vor allem davon ab, ob diese drei Grundkräfte der Seele, denen auch die drei wichtigsten Stände in der Polis sowie die drei Wesenskräfte der Welt im Ganzen entsprechen, im gegenseitigen Einklang oder im Streit zueinander stehen. Löst sich eine Kraft von den anderen und vom Ganzen ab und lebt sie weiterhin nur um ihrer selbst willen, nur nach dem eigenen höchsten Ziel strebend, dann entsteht daraus sowohl in der Seele des einzelnen Menschen als auch in der menschlich-göttlichen Lebensgemeinschaft der Polis, schließlich auch im All der verderbliche Streit, dem sich Uneinigkeit und Ungerechtigkeit anschließen.

Da die Seele ihrem Wesen nach unzerstörbar ist und in jedem Fall ein stets so oder anders verfasstes dynamisches Gefüge miteinander verwachsener Kräfte bleibt, führt diese Ablösung und Verselbstständigung einer ihrer Kräfte nie zur vollkommenen Aufhebung und Vernichtung der übrigen und des ganzen Gefüges. Daher bekundet sich das Auseinandergehen der Kräfte, und als Folge davon das zerrissene, verkehrte und ungerechte Leben, immer dadurch, dass je eine von drei Wesenskräften danach strebt, beide anderen um jeden Preis zu unterwerfen und nur den eigenen Zwecken dienstbar zu machen.

Wird etwa die Gier nach Lust und Genuss übermäßig stark, zieht sie die Leidenschaft zu Ruhm und Ansehen nach sich, die dann zusammen mit dem durch die Begierde betäubten Verstand ausschließlich damit beschäftigt werden, der Unersättlichkeit nach Genuss und Besitz höchstes Ansehen und Ruhm zu verschaffen. Am Ende gelingt es ihnen, auch den Verstand selbst, der, da er durch Gier und Lust schwach und weichlich geworden und den eigenen Inhalt verloren hat, immer dürrer und unfruchtbarer wird, zu unterwerfen und dazu zu verlocken, nur noch klug und scharfsinnig immer neue Mittel zu deren endlosem Wachsen zu ersinnen und herzustellen.

In dem Falle aber, dass in der Seele die Leidenschaft zur Herrschaft die beiden übrigen Kräfte besiegt und unterwirft, wird sie einerseits zwar die Rohheit der bloßen Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und die sklavische Hingabe an das sinnliche Vergnügen verachten. Andererseits wird sie aber, da sie nur auf menschliche Meinungen und öffentliche Bräuche gerichtet ist, mit gleicher Verachtung von ihrer angeblichen Höhe hinab auf Verstand, Vernunft und Geist schauen und in ihrem Suchen nach Erkenntnis, Wissen und Weisheit nichts als die nutzlose Muße sehen, die in keiner Weise förderlich sei für den Menschen und seine Tugenden.

Lösen sich schließlich Vernunft und Geist von beiden anderen Seelenkräften ab, entfernen sie sich mehr als angemessen vom wirklichen Leben. Infolgedessen werden sie allmählich immer abstrakter, um am Ende zur Dürftigkeit eines nur noch formellen, inhaltsleeren Verstandes zu gelangen, der, da er zunächst mit den logischen Notwendigkeiten und dann auch mit den rein formellen Möglichkeiten der verschiedensten Verhältnisse der Dinge zu einender

beschäftigt ist, immer mehr die Dinge selbst und die unhintergehbare Grundtatsache ihres sinnlichen, und d. h. immer zufälligen, Seins aus dem Blick verliert. Deshalb wird der des eigenen Ziels verlustig gegangene Verstand immer weniger fähig, sowohl dem ehrgeizigen Streben nach Anerkennung und Herrschaft wie auch der Gier nach Besitz und genussreichen Verzehr des Sinnlichen Widerstand zu leisten.

Diese zugestanden vereinfachende Erinnerung war nötig, um vor ihrem Hintergrund die Bedeutsamkeit der Tatsache stärker hervortreten zu lassen, dass die Seele im *Phaidros* mehr als in anderen Werken Platons trotz ihrer Dreifachheit immer als das einheitliche Ganze besprochen wird. Das schlechte Pferd steht, auch dann, wenn es sich in seiner ungezähmten Überheblichkeit auf den Körper dessen stürzt, mit dem es sich leiblich zu vereinigen begehrt, nicht gänzlich außer der Reichweite der mit der besinnlichen Überredung gemischten sorgfältigen Versuche, durch die der Lenker und das tüchtige Pferd es von seiner Absicht, auch um den Preis des äußersten Schmerzes, abzuhalten bemüht sind. Ebenso verhält es sich mit dem tüchtigen Pferd. Auch dann, wenn es unter dem Druck seines schlechten Gefährten so sehr schwankt, dass es nicht mehr entscheiden kann, ob sein Urteil, wenn es die leibliche Inbesitznahme zu etwas erklärt, was gutem Geschmack, allgemeinem Brauch und angeborenem Schamgefühl entgegen steht, richtig und treffend ist, bleibt es doch mindestens teilweise den Anweisungen des Lenkers hörig, obwohl es deren wahren Sinn nicht verstehen kann. Schließlich ist auch der Lenker weder von Begierde und Leidenschaft noch von Scham und Wagemut ganz gelöst, da ihm all das, zwar in einem gereinigten und gleichsam geistig aufgeklärten Zustand, innewohnt, wodurch er auch fähig wird, sich ihrer größtenteils zu enthalten. Die innere unaufhebbare Angewiesenheit des Lenkers auf die sinnliche Leiblichkeit leuchtet an mehreren Stellen des Dialogs durch, wie etwa an jener, wo erzählt wird, wie ihm „der Blick voller Liebe und die Seele von einem Gefühl wohliger Wonne erfüllt“ werden, so dass er infolgedessen „die kitzelnden Stiche der Sehnsucht zu fühlen beginnt“ (253e5–254a1).

Damit kommen wir zum letzten und vielleicht wichtigsten Moment des ganzen Gleichnisses über die Seele. Die Seele, im Allgemeinen bestimmt als die in sich dreifach verwachsene Bewegungskraft, wird als in ihrer ursprünglichen und reinen Gestalt „geflügelt“ und „überall und ganz mit Flügeln bewachsen“ dargestellt. Das Bild des Flügels dient offensichtlich dazu, – in Anlehnung an eine uralte und größtenteils verlorengegangene orphische Überlieferung, die nur teilweise in den verstreuten Versen frühgriechischer Lyriker und dürftigen Fragmenten der Tragiker bewahrt ist – unter allen Seelenbewegungen eine ganz besondere, innerste zweifache und zweideutige Bewegung hervorzuheben, die für die Seele wohl am verhängnisvollsten ist. Diese Bewegung zeigt sich einerseits als Aufschwung und schwebendes Umherkreisen am Himmel und andererseits als Hinabstürzen auf die Erde und dann auch als das dortige Herumtreiben. Das, was diese beiden entgegengerichteten Bewegungen als ihre rätselhafte Mitte verknüpft und zugleich auseinander gehen lässt, kann darüber

hinaus als eine dritte, geheimnisvolle Bewegung des reinen Versinkens in die endlose Tiefe gedeutet werden.[28]

Als die Kraft der Selbstbewegung hat die Seele weder Anfang noch Ende. In ihrer ursprünglichen, reinen und vollkommenen Gestalt ist sie ganz beflügelt und schwebt daher in vollständiger Leichtigkeit im Himmel. Sie kreist überall herum, kümmert sich um alles, was keine Seele hat, und erscheint in immer neuen und verschiedenen Gestalten (246b6–7). Die Seele, der das Unglück geschieht, ihr Gefieder und damit auch die Leichtigkeit des Schwebens zu verlieren, deshalb schwer zu werden und sich mit Schlechtigkeit und Vergessen zu füllen, hat ein ganz anderes Schicksal: Sie „stürzt hernieder, bis sie Halt findet an etwas Festem; und hat sie dort dann Wohnung genommen in einem irdischen Körper, der dank der Wirkung der Seele nun den Eindruck macht, er bewege sich selbst, dann heißt das Ganze, Seele und Körper zusammen, Lebewesen und hat die zusätzliche Bezeichnung ‚sterblich'" (246c2–6).

Die ganz besondere Wichtigkeit dieser Stelle – an der, wie im gesamten Text des Mythos, ein jedes Wort sorgfältigen Nachdenkens und behutsamer Auslegung bedürftig ist – liegt darin, dass hier Platons Bemühung im *Phaidros* ihren Gipfel erreicht: Er will das Lebensdrama der Menschen auf der Erde in einem Licht zeigen, das nicht nur aus dem Ganzen der Welt, sondern darüber hinaus aus dem geheimnisvollen, diesem Ganzen auf immer jenseits bleibenden „überhimmlischen Ort" auf dieses herniederscheint. Erst von dort aus gesehen leuchtet es nämlich ein, inwiefern das irdische Leben eines jeden Menschen nur scheinbar endlich und sterblich ist, während es in Wahrheit nur jedes Mal eine der unendlich vielen zeitweiligen Episoden des immer neuen, da unaufhörlich anfangenden Lebens der gesamten Seele ist. Der Lebensanfang eines sterblichen Lebewesens erweist sich von diesem Blickpunkt aus als ein immer neuer Zufall, ein neuer Akt des ewigen kosmischen Dramas, das ihm vorangeht und sich in ihm je auf eine gewisse Zeit und in einer gewissen Weise festlegt und damit einkörpert. In Anbetracht dessen könnte man fast, wie Platon im *Gorgias* unter Verweis auf Euripides, in vollem Ernst die Frage stellen, ob das, was bei den Menschen ‚das Leben' heißt, nicht in Wahrheit der Tod ist, während unter dem Schleier dessen, was den Menschen unter dem Namen ‚Tod' stets verborgen bleibt, sich eigentlich das echte und wahre Leben versteckt.[29]

Doch der Mythos reicht noch weiter. Zunächst relativiert er den für die Menschen immer erschreckenden Gedanken des Todes und erklärt ihn zur bloßen Illusion. Das befreiende Resultat daraus liegt darin, dass das bedrückende Gefühl der sprach- und bewusstlosen und trotzdem immer und überall gegenwärtigen Angst, die sich dumpf und bedrohlich über die Menschen beugt, sich zurückzieht und ihren Platz der gelassenen Heiterkeit– der Ausdruck φαιδρός, der dem ganzen Dialog seinen Namen gibt, heißt ja eigentlich „heiter" – überlässt, welche dem Menschen die Aussicht auf das endlose Ganze der Zeit

---

[28] Vgl. dazu Michael Erler: *Platon* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, hg. v. Helmut Holzhey: *Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2), Basel 2007, S. 382.

[29] Grg. 492e10 f.

eröffnet. Damit wird er in jedem Augenblick zur schicksalhaften Entscheidung für die je eigene Lebensweise, samt den ihr zugehörenden Taten und Unterlassungen, befreit, wodurch er zur Mitursache aller zukünftigen Veränderungen seiner Lage in der gesamten endlosen Zeit wird.

Darüber hinaus lässt diese Gelassenheit selbst den Grund erahnen, aus dem die verkörperte Seele einmal den seligen Bereich göttlichen Lebens verlassen musste, um durch die Geburt ihren irdischen Wohnort im körperlichen Lebewesen, genannt ‚Mensch', zu finden. Denn das, was dem einzelnen Menschen als das Mysterium der Geburt auf immer dunkel und undurchschaubar bleibt, ist in Wahrheit nicht der Anfang seines Lebens als solches, ebenso wie der Tod nicht dessen völliges Aufhören und Ende ist. Das Leben, der unerschöpflichen Seele unaufhörlich entspringend, hat weder Anfang noch Ende, so dass jede Geburt nichts anderes als eine neue Einkörperung ist. In diesem Sinne ist der große Mythos im *Phaidros* als ebenso genealogisch wie eschatologisch zu bezeichnen. Durch ihn öffnet sich der Blick sowohl für das, was ‚nach dem Tod' kommen wird, wie auch für das, was ‚vor der Geburt' seit je gewesen ist.

Was ist aber der Grund für die Einkörperung der Seele, also für die Geburt des menschlichen Lebewesens? Anders gewendet, worin liegt die Ursache für den verhängnisvollen Fall der Seele zur Erde hinab und dafür, dass sie sich dort einen festen irdischen Körper aneignet? Woher stammt überhaupt der Unterschied zwischen den göttlichen, nie durch den Tod gefährdeten unsterblichen Seelen und den menschlichen, die an sich zwar gleichermaßen unsterblich, jedoch dem Verhängnis tödlichen Verschwindens preisgegeben und zu dem verurteilt sind, was die frühgriechische Religions- und Mysterienüberlieferung unter dem Namen „Kreis der Geburten" (κύκλος γενέσεως) kennt?

Um diesem wohl zentralen Rätsel des Mythos einen Schritt näher zu kommen, tut es vor allem Not, einzusehen, dass die Seele als Ursprung der Bewegung und des Lebens ihrer dynamischen, also kraft- und machtartigen, nicht substantiellen Natur gemäß immer in irgendeiner Weise bewegt, und daher wie alles Lebendige dem unaufhörlichen Wechsel von Wachstum und Verfall preisgegeben ist. Diese Notwendigkeit, der auch die Seele selbst unterworfen ist, bringt Platon uns durch eine Wendung näher, die für viele Interpreten so verwirrend ist, dass sie den Ausweg aus der Verlegenheit darin suchen, ihn ohne weiteres zur bloßen Metapher zu erklären. Platon zögert nicht, davon zu sprechen, dass nicht nur der Leib, sondern auch die Seele sich ernährt. Auch sonst an vielen, oft besonders wichtigen Stellen seines Werks erzählt er mit merkwürdiger Selbstverständlichkeit davon, wie die Seele sich nährt und füttert und sich sogar in regelmäßigen zeitlichen Abständen immer wieder verpflegen muss.[30] Im *Timaios* wird diese Ansicht sogar zu dem allgemeinen Satz zusammengefasst, dass „für alles die Pflege in jeder Weise dieselbe ist, die darin besteht, einem jeden die ihm eigentümliche Nahrung und Bewegung zu geben"[31].

---

[30] Vgl. Karin Alt: *Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele (Teil I)*, in *Hermes*, 110,3 (1982), S. 278–299, insb. 293, Anm. 83.

[31] Ti. 90c6–7.

Gewiss ist die Nahrung bei den reinen himmlischen Seelen ganz verschieden von dem, was den Menschen auf der Erde unter diesem Namen bekannt ist. Wie auf der Erde für die Seltenen, die von der Liebe zur Wahrheit und zum Wissen, von der Musik und Schönheit sowie vom Guten und Gerechten ergriffen und entzückt sind, gesagt wird, ihre Seele nähre sich vom freien Glanz der Wahrheit, Schönheit, Tüchtigkeit und Gerechtigkeit, die glücklicherweise auch unter den irdischen Dingen und Ereignissen ab und zu auftauchen, so kann, und zwar in viel höherem Maß, für die reinen Seelen am Himmel gesagt werden, sie nähren sich im ungestörten Schauen des Wahren, Schönen, Weisen, Guten selbst. Die Frucht dieser Verpflegung ist in beiden Fällen gleich, obwohl in einem verschiedenen und kaum vergleichbaren Maß, nämlich das heilsame Keimen, Sprießen und Wachsen jenes Gefieders, das die Seele emporhebt, oder sie, wenn sie schon emporgehoben ist, in der Leichtigkeit des Schwebens hält. Selbst die Götter – mit Ausnahme von Hestia, der Hüterin des kosmischen Herdes, womit Platon, wie vor ihm die Pythagoreer, wohl die Erde meint, die als einzige im Mittelpunkt des ewig kreisenden Weltalls stehen bleibt[32] – verlassen in regelmäßigen Zeitabständen ihre göttlichen Wohnungen und steigen aufwärts zum überhimmlischen Ort, um dort die Schwungkraft ihres Gefieders durch die Schau des wahrhaft Seienden zu erneuern.

Es ist eben dieser Aufstieg, bei dem einige Seelen das Gefieder verloren haben und in Richtung auf ihre irdische Geburt in einem festen Körper zu sinken beginnen. Warum? Der Grund dieses verhängnisvollen Ereignisses wird im Mythos nicht klar dargelegt, sondern eher nur sparsam und zögerlich angedeutet. Es bleibt zu vermuten, dass dieser geheimnisvolle, wohl ganz unhintergehbare Grund, wenn überhaupt, dann zu fassen wäre, wenn der ganze Mythos mit allen anderen platonischen Mythen vom Jenseits zusammengedacht und ausgelegt würde. Dies ist sicher eine vielfach lohnende Aufgabe. Denn es mag erquickend sein, ab und zu einen flüchtigen Blick hinter den Schleier des Lebens zu werfen.

---

[32] Vgl. William K. C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: *Plato: The Man and his Dialogues: Earlier period*, Cambridge 1975, 403, Anm. 1, außerdem die kurze, aber philosophisch klärende Bemerkung zur Hestia bei Dietmar Koch: *Zur Bewegung der göttlichen und der menschlichen Seele in Platons Dialog* Phaidros, in Dietmar Koch, Irmgard Männlein-Robert, Niels Weidtmann (Hg.): *Platon und das Göttliche* (Antike-Studien, Bd. 1), Tübingen 2010, S. 102. Auch sonst liegt das Verdienst des aufschlussreichen Aufsatzes darin, die Interpretation des Mythos im Rahmen eines entsprechend weiten Gesichtskreises der allgemeinen platonischen Unterscheidung der wesentlichen Bewegungsarten sowie der im *Sophistes* dargestellten Lehre vom Bewegt-Werden der Ideen durch den Akt ihrer Erkenntnis unternommen zu haben.