Dirk Cürsgen

Die Rationalität des Mythischen

Quellen und Studien zur Philosophie

Herausgegeben von
Jürgen Mittelstraß, Dominik Perler,
Wolfgang Wieland

Band 55

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

Die Rationalität des Mythischen

Der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus

von

Dirk Cürsgen

Walter de Gruyter · Berlin · New York
2002

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Cürsgen, Dirk:
Die Rationalität des Mythischen : der philosophische Mythos bei Platon und seine Exegese im Neuplatonismus / von Dirk Cürsgen. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2002
(Quellen und Studien zur Philosophie ; Bd. 55)
Zugl.: Bochum, Univ., Diss., 2000
ISBN 3-11-017337-9

© Copyright 2002 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen
Printed in Germany
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Danksagung

Die hier vorliegende Arbeit ist die leicht veränderte und erweiterte Fassung der Dissertation, mit der ich im Dezember 2000 an der Ruhr-Universität Bochum promoviert wurde.

Ich danke meinen Betreuern Prof. Dr. Theo Kobusch und Prof. Dr. Burkhard Mojsisch von der Ruhr-Universität für die fachliche Betreuung der Arbeit und für die Gespräche, die ihr Entstehen und Gelingen begleitet haben.

Ebenfalls danken möchte ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die die Arbeit mit einem Promotionsstipendium im Rahmen ihres Graduiertenkollegs *Der Kommentar in Antike und Mittelalter* gefördert hat.

Mein letzter und besonderer Dank gilt meinen Eltern und Frau Dr. Rebecca Paimann.

Bochum im Oktober 2001 Dirk Cürsgen

Inhalt

I Einleitung 1

II Die platonische Philosophie des Mythos anhand des Schlußmythos der *Politeia* 13

A Die Funktion des Mythos bei Platon und die Deutung der platonischen Mythen in der Forschung 13
1) Die Deutung der Mythen in der Forschungsliteratur 13
2) Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Logos 25

B Dichtung und Mythos in ihrer pädagogischen Bedeutung bei Platon 32

C Die Bildung der Wächter 39

D Die Mythen der *Politeia* 51
1) Die Gyges-Erzählung 51
2) Der Autochthonen-Mythos 54
3) Der Mythos des Er 58

E Die Bildung der Philosophen 68
1) Das Verhältnis von Wächtern und Philosophen 68
2) Der Philosoph und die Herrschaft im Staat 76

F Der Schlußmythos in seiner Funktion für die Ethik der *Politeia* 88
1) Die Bildung und die Güte des Menschen 88
2) Das Verhältnis von Arete und Seele 92
3) Das Wesen der Gerechtigkeit und der Mythos 103

G Die Wahl des Schicksals im Er-Mythos 114

III Zur Bedeutung des (Er-)Mythos in der nachplatonischen Philosophie 122

A Die Zeit vor Proklos 122

B Allgemeine Anmerkungen zum Phänomen des Mythischen bei Proklos 144

C Anmerkungen zur christlichen Rezeption des Er-Mythos 160

IV Der Mythos bei Proklos und seine Deutung des Er-Mythos 164

A Zur 16. Abhandlung und ihrer Stellung im Gesamtkommentar 164

B Die Analyse des Er-Mythos und ihre Bedeutung für die Bestimmung des Mythischen in Proklos' Philosophie 169
1) Einleitung und Ausführungen zum Er-Mythos in der 15. Abhandlung 169
2) Der einleitende Teil des Kommentars 172
a) Die Bestimmung des skopos und ihre Bedeutung für den Mythos 172
b) Die Einwände des Colotes und die theoretische Bestimmung des Mythos 188
3) Die Auslegung des Er-Mythos 211
a) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 109, 4 - 122, 11 211
b) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 122, 12 - 136, 16 218
c) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 136, 17 - 144, 12 222
d) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 144, 13 - 152, 26 227
e) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 153, 1 - 163, 12 238
f) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 163, 13 - 171, 21 246
g) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 171, 22 -185, 18 251
h) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 185, 19 - 202, 2 255
i) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 202, 3 - 213, 12 263
j) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 213, 13 - 225, 25 270
k) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 236, 16 - 257, 25 275
l) Weitere Überlegungen zu ausgewählten Stellen des Kommentars zum Er-Mythos 295

C Proklos' Deutung der Wahl des Lebens innerhalb des Er-Mythos im Kontext ihrer Bedingungen, Umstände und Folgen 308
1) Vorbemerkung 308
2) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 257, 26 - 268, 26 309
3) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 271, 6 - 279, 10 322
4) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 279, 10 - 291, 26 329
5) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 292, 23 - 328, 18 337
6) Zum Abschnitt *In Rep.* II, 330, 17 - 359, 8 350

V Schluß 365

VI Appendices 378

A Anmerkungen zum Er-Mythos bei Simplicius 378

B Anmerkungen zum Prinzipienpaar von Gleichheit und Ungleichheit 383

C Anmerkungen zur Stellung der Henaden bei Proklos 386

D Zur Funktion des Mythischen im *Timaios* 389

VII Literaturverzeichnis 394

VIII Register 429

I Einleitung

Gegenstand dieser Arbeit sollen die Darstellung und Untersuchung des Wesens, der Funktion und der Konzeption des philosophischen Mythos bei Platon und Proklos sein, wobei als Ausgangs- und Bezugspunkt der Schlußmythos der *Politeia* bzw. der Kommentar des Proklos zu diesem Mythos dient. Eine Gegenüberstellung des platonischen Mythenverständnisses anhand der *Politeia* mit der Proklischen Rezeption und (Um-)Deutung läßt am selben Grundtext deutlich werden, welcher Wandel in der Bestimmung des philosophischen Mythos, seines Status und seiner Funktion schon innerhalb des Platonismus stattfand; trotz der Intention seiner Nachfolger, nur authentische Exegeten Platons sein zu wollen, vollzogen sich im Neuplatonismus eine fundamentale Vereinseitigung und Metamorphose des ursprünglichen platonischen Philosophiekonzepts. Bestimmte Tendenzen und Linien des platonischen Denkens wurden zugunsten der völligen Ausblendung anderer Aspekte in den Vordergrund gestellt, betont und entwickelt, so daß sich in der Folge etwas Eigenständiges, aber dennoch an Platon Gebundenes bildete. Die Gewaltsamkeit der Deutung und die radikale Vereinseitigung Platons im Neuplatonismus zeigen, daß ein 'authentischer' Platonismus die Wahrheit Platons in der vollständigen Konstruktion einer seiner Potenzen und Gestalten sucht und suchen muß – ein Ansatz und eine Bestimmung, die noch für Nietzsche, Heidegger oder Whitehead Geltung besitzen und bereits bei Aristoteles und der Alten Akademie feststellbar sind. Aber nirgendwo klaffen Selbstverständnis und Tatsächlichkeit des Verhältnisses zu Platon derart auseinander wie bei den Neuplatonikern, was sich u. a. an ihrer Interpretation des platonischen Mythos aufweisen läßt.

Während bei der Deutung der platonischen Mythen die Platonforschung fast ausschließlich zu einer generalisierenden Verhältnisbestimmung von Logos und Mythos als den postulierten grundsätzlichen Erscheinungsformen der platonischen Philosophie tendiert, unterbleibt der notwendige Versuch, die Mythen in ihrer jeweiligen dialogimmanenten und damit konkreten Funktionsbindung zu analysieren und aufzuzeigen – ein Versuch, der bei einem so umfangreichen Dialog wie der *Politeia* besonders naheliegt und aufschlußreich für Platons gesamtes Werk sein, d.

h. als repräsentatives Exempel fungieren kann. Deshalb bemüht sich die vorliegende Arbeit darum zu prüfen, in welcher Beziehung der Schlußmythos der *Politeia* zu den wesentlichen Themen und Gegenständen dieses Dialogs steht. Weder wird der Mythos als hermetisch geschlossener Textabschnitt betrachtet – und damit isoliert –, noch wird er auf sein Verhältnis zu den anderen platonischen Mythen hin angesehen, so daß sonst im Mittelpunkt des Forschungs- und Auslegungsinteresses stehende Themenkomplexe nicht den schwerpunktmäßigen Gegenstand dieser Arbeit bilden. Statt dessen wird der Er-Mythos im Hinblick auf den Verlauf und die Inhalte des ihm vorangehenden Gesprächs bzw. ihre Ordnung untersucht. Dabei zeigt sich, daß Platon den Mythos sehr viel weitgehender in den Dienst seiner Philosophie stellt, als bisher erkannt wurde, und daß er mittels einer freien und detailreichen Verbindung von Elementen des tradierten Mythos darauf ausgeht, die Ergebnisse des philosophischen Gesprächs abschließend in Erinnerung zu rufen, ihre Akzeptanz zu fördern und zu ihrer Verwirklichung beizutragen, indem die Hörer oder Leser mit allen Mitteln überzeugt werden sollen. Der Mythos 'bildet' die Fähigkeit, sich überzeugen lassen zu können, bzw. er überredet zu ihr; er überredet zur Einsicht, das eigene Selbst, Denken und Handeln in der vernünftigen, dialogischen (Selbst-)Überzeugung zu begründen.

Im einzelnen erweist sich, daß der Schlußmythos in einem sehr hohen Grad die Ergebnisse und Stufen des Dialogs integriert, wobei dem epistemologischen und ontologischen Fortschritt der Gesprächspartner und ihrer Erkenntnis der behandelten Gegenstände auf allen Ebenen Rechnung getragen wird. Der Schlußmythos soll der Verwirklichung des platonischen Staatsentwurfs[1] dienlich sein und hätte im realisierten Staat der Arete aller Bürger bzw. ihrer Bildung förderlich sein sollen. Es ist zur Bestätigung dieser Thesen daher im folgenden wichtig, den Er-Mythos in Verbindung zu setzen mit den Bestimmungen zum Wesen des Gerechten (im I. Buch der *Politeia*), mit den pädagogischen und theologischen Kriterien guter Mythen und Dichtung (im II. und III. Buch), mit den Bildungskonzepten für Wächter und Philosophen, mit der Erkenntnistheorie und Psychologie des Werks und mit den übrigen Mythen im Dialog; nur so läßt sich ein Gesamtbild mit allgemeingültigen Aussagen entwerfen und aufweisen.

Bevor dann eingehend die Funktion des Mythos bei Proklos und seine Auslegung des platonischen (Er-)Mythos analysiert werden, soll versucht werden, die Hauptstationen in der Entwicklung des Mythenverständnisses vor Proklos zu skizzieren. Einerseits soll damit die Zeitspanne zwischen Platon und Proklos überbrückt werden, andererseits soll wenigstens an-

---

1 Den utopischen Charakter der *Politeia* hebt Bloch (1959), S. 592 ff. hervor.

satzweise klar werden, auf welchen Grundlagen und Prämissen Proklos' Interpretation ruht, welche Tendenzen er aufnimmt und weiterentwickelt. In diesem Kontext sollen die Grundzüge seiner allgemeinen Mythenauffassung hervortreten und als Hintergrund seiner Auslegung eines einzelnen platonischen Mythos entwickelt werden.

Im Anschluß wird dann in einem zweiten Hauptteil Proklos' Kommentar zum Schlußmythos der *Politeia* (innerhalb seines *Politeia*-Kommentars) detailliert dargestellt und auf sein Konzept und sein Verständnis vom Wesen des Mythischen insgesamt bezogen werden, um Einsicht in die expliziten und impliziten Verhältnisstrukturen zwischen allgemeinen, theoretischen Bestimmungen des Mythos (bei Platon) und konkreten Einzelanalysen und sachlich-inhaltlichen Aussagen gewinnen zu können. An geeigneten Stellen sollen dabei die ontologischen und metaphysischen Prinzipien des Proklischen Systems als Hintergrund entfaltet werden, soweit sie für sein Mythenverständnis relevant und erhellend sind.

Auf einige knappe Anmerkungen zu formalen und kommentartechnischen Aspekten der 16. Abhandlung des *Politeia*-Kommentars und ihrer Stellung in ihm werden anschließend die Untersuchung und konkrete Darstellung dieses Kommentarabschnitts selbst folgen. Diese werden sich an der Abfolge und dem Verlauf des Textes orientieren, so daß sich unter Wahrung der gegebenen Ordnung die Aussagen zu sachlichen Fragen und ihrer mythischen Repräsentation von ihrem jeweiligen Ort aus referieren, interpretieren und in das Ganze einordnen lassen. Den Abschluß soll aufgrund seiner relativen thematischen Geschlossenheit die Analyse des Komplexes der Wahl des Lebens im Er-Mythos bzw. der Freiheitsproblematik bilden, wobei in beiden Abschnitten versucht wird, den prinzipientheoretischen Hintergrund sowohl des Mythos als auch der Freiheit durchscheinen und sichtbar werden zu lassen.

Grundsätzlich läßt sich feststellen, daß der Schlußmythos auf die Entwicklung und die Resultate des Dialogs rekurriert und in ihrem Licht zu lesen ist. Er genügt den Forderungen Platons bezüglich der pädagogischen und theologischen Rolle von Mythen im allgemeinen, sofern sie im platonischen Staat eine Funktion beanspruchen können. Er erfüllt alle inhaltlichen und formalen Kriterien guter, staatstragender Dichtung – und folglich guter Mythen –, wie sie in den Büchern II und III entfaltet werden. Weiterhin steht der Mythos im Dienst der Bildung und Erziehung der Wächter und berücksichtigt ihren seelischen Status, indem er den Bereich und die Grenze der Wissensform der Doxosophie reflektiert und darstellt. Auf dieser Ebene vollendet er auch die Möglichkeiten mythischer Wahrheit und ihrer Erkenntnis, wie sich aus einem Vergleich mit den anderen

Mythen der *Politeia* schlußfolgern läßt. Der Endmythos ist inhaltlich, formal und funktional ein Gipfel- und Grenzpunkt des doxischen Wissens und seiner Gegenstände, die ja für die Wächter maßgeblich sind.

Aber der Er-Mythos erweist sich auch noch als Versuch, einen vermittelnden Übergang zwischen Wächter- und Philosophenpaideia zu finden. Das Wissen der Philosophen unterscheidet sich fundamental von dem der Wächter, so daß Platon vor der Aufgabe steht, seine Bildungskonzepte zu vermitteln, will er seinen Staat verwirklichen. Der Schlußmythos integriert die Bildungsentwürfe und bietet philosophischen Naturen die Möglichkeit, einen Anfang in den Übergang von doxischem zu gnomischem Wissen zu gewinnen. Denn hinter dem Anschaulichen wird das Begriffliche angedeutet, worin ja der wissenschaftliche Arbeitsbereich der Philosophen liegt.

Schließlich bestätigt sich noch bei der Ethik der *Politeia* die enge Bindung zwischen Dialog und Endmythos. Da Bildung nämlich für Platon stets Bildung zur Arete bedeutet, greift der Mythos alle Ausführungen zum Wesen des Gerechten und der Tugend (etwa im I. Buch) auf und zeigt, was von ihnen vor dem Hintergrund der Definition der Gerechtigkeit als Tun des Seinigen auf welche Weise und in welchem Maße haltbar ist und was nicht. Der Schlußmythos umfaßt die traditionellen Ansichten zum Wesen des Gerechten in gereinigter Form und bindet sie an die philosophisch entwickelte Wesensdefinition, wodurch deren allgemeine Akzeptanz ermöglicht wird, die eine mögliche Verwirklichung des entworfenen besten Staates bedingt.

Wie sich zeigen wird, besitzt der Mythos bei Platon keine sachliche bzw. epistemische Selbständigkeit, so daß er unabhängig für sich und ohne höhere Begründung und Verweisungsausrichtung bestehen und wirken könnte. Platon markiert die Vollendung im Wandel des Wesens des griechischen Mythos, den er im Dialog dem rationalen Logos unterwirft, so daß der Mythos – als Vorstufe und Wiedervermittlung des Logos – nicht mehr selbst das Medium der Lösung der 'großen Fragen' bildet, obwohl er auch bei Platon die alten Themen aufgreift (Schuld und Verantwortung, Freiheit und Schicksal, Ursprung des Übels und des Menschen, Stellung des Menschen im Ganzen usw.). Der Mythos ist das Produkt eines philosophischen Wissens, das bereits weiß, welche Veranschaulichungen des Begriffs am besten die unsinnlichen Einsichten im Bereich des Anschaubaren repräsentieren und zugleich zum philosophischen Erkennen überleiten können. Bei Platon gehört es zum Wissen des Philosophen, bestimmen zu können, welche Veranschaulichungen dazu taugen, zur philosophischen Denkweise überzuleiten, ohne daß doch die mythischen Sachverhalte und Elemente wirklich schon gehaltlich die Veran-

schaulichung unsinnlicher Entitäten und Einsichten wären. Der Philosoph weiß also formal um den Übergang zwischen Meinung und Wissen, weshalb der Mythos bei Platon auch nicht gehaltlich in ein unsinnliches Wissen aufzulösen ist. (Die Form des Übergangs liegt also in einem Sprung, wie auch in der neuplatonischen Allegorese, weshalb die mythischen Sachelemente auch für sich genommen noch einen Sinn haben müssen, ohne nur ein Modus des Begriffs zu sein; bei Proklos geht der Mythos hingegen vollständig im Geistigen auf.) Die mythischen Details *bedeuten* eben nicht *selbst* ein korrespondierendes Begrifflich-Intellektuelles, sondern *repräsentieren* letzteres nur, anders als später bei Proklos, der versucht, eine 'Bedeutungsidentität' zwischen Mythos und theologisch-begrifflichem Prinzip herzustellen. Bei Platon erweist sich der Mythos als eine Funktion des Logos, die folglich gar nicht im Gegensatz zu diesem stehen *kann* (Platon läßt Mythos und Logos nur als Gegensatz *erscheinen*), so daß ein Interpretationsansatz, der von einer wie immer gearteten Verhältnisbestimmung zwischen ihnen ausgeht, zumeist die Unselbständigkeit des Mythos bei Platon verkennt. Im *Gorgias* als weiterem Beispiel offenbart der Schlußmythos mit seiner Gewalttätigkeit die Grenze dessen, was sich im Logos noch mit Gewalt erzwingen und mitteilen läßt, denn hier hören die beteiligten Sophisten dem drohenden Mythos des Sokrates gerade noch zu. Platon greift im Mythos aus dem Dialog stammende Ergebnisse sowie die Atmosphäre des Gesprächs auf und repräsentiert sie in mythischen Elementen und Geschehnissen.

Anders liegen die Dinge dann bei Proklos. Für ihn weiß der Philosoph – erfüllt durch das metaphysische Wissen in der Form der Epoptie – um die Weise der Transformierbarkeit eines geistigen Wissens in mythische Bilder auch material, und dieses Wissen gehört selbst zur Philosophie. Die Mythen sind *inhaltlich selbst* die (idealen und einzig möglichen) veranschaulichten Logosgehalte in Gestalt ihrer sachlich kontradiktorischen Darstellung; zumeist bedeuten die Mythen als sie selbst ihr Gegenteil. Der ontologisch-theologische Referenzbereich der Mythen liegt dabei für Proklos in den unteren Seins- und Götterstufen bzw. in speziellen, teilhaften Sachverhalten. Die Mythen sind und bedeuten selbst die unteren Teile der symbolischen Theologie und ihres Systems, so daß nur der unaufgelöste Mythos bei Proklos unselbständig und unsinnig ist. Der logisch-noetisch umgedeutete Gehalt der platonischen Mythen wird bei Proklos nicht nur sachlich eigenständig, sondern die Umdeutungen nehmen bei ihm nicht auf den Dialog, in dem der Mythos jeweils steht, Bezug. Bei Platon bedeuten die Mythen das, was sie repräsentieren; bei Proklos repräsentieren die Mythen das, was sie bedeuten.

Zwar stellt Proklos in seinem Kommentar zum Er-Mythos noch einen formalen Bezug zwischen Dialog und Mythos her (Gerechtigkeit), aber er interpretiert den Mythos vorrangig als hermetischen Text, als Kern der *Politeia* mit einem spezifischen Gehalt. Im Vordergrund steht dabei für Proklos (neben der Freiheitsthematik) die Interpretation des Mythos als eines subordinierten Bestandteils der Platonischen Theologie, d. h. der am *Parmenides* orientierten, theologisch zentrierten, gestuften, systematischen Gesamtauslegung Platons. Die im Er-Mythos auftretenden Göttinnen Ananke und die Moiren bilden für Proklos die Stufe der hyperkosmisch-enkosmischen Götter, die im *Parmenides* unter dem Prinzip 'In-Kontakt/Ohne-Kontakt' ihren Ausdruck finden. Für ihn besteht nur ein System des theologischen Wissens, das einen symbolischen Hymnus auf das absolute Eine darstellt und das als Einheit aller Negationen des *Parmenides* in der Seele existiert. Platon wird zum Zentrum der Inhalte und Darstellungsformen des Gesamtsystems, in dem dem Er-Mythos sein genau umrissener Ort und Zweck zugewiesen wird.

In der *Platonischen Theologie* tritt der Mythos nur hinsichtlich seines theologischen Gehalts auf, d. h. Ananke und die Moiren werden in die Götterhierarchie eingeordnet und in ihrem Rang und ihren Funktionen analysiert. Im Kommentar hingegen greift Proklos auf die gesamte Kommentartradition, u. a. des Mittelplatonismus, zurück. Der Rückgriff auf den sonst weniger beachteten Mittelplatonismus gründet darin, daß der Er-Mythos einen ontologisch und theologisch tiefrangigen Bereich abhandelt, für den eben deshalb auch der Mittelplatonismus noch relevant ist. Es wird ersichtlich, daß den in der Geschichte des Platonismus erfolgenden Umdeutungen der platonischen Philosophie auch der Mythos unterlag: In einem zunehmend theologisch und systematisch akzentuierten Bild des platonischen Denkens werden die Mythen zu Bausteinen der Platonischen Theologie mit spezifischen Sachbereichen.

Innerhalb dieser Tendenzen erfuhr aber gerade der Schlußmythos der *Politeia* den weitgehendsten dogmatischen Niedergang. Im Mittelplatonismus fungierte er als Ergänzung, Bestätigung und als korrespondierender Parallel- und Referenztext zum Zentralwerk *Timaios*, der aber mit diesem auf derselben Stufe dogmatischer Relevanz stand. Spätestens seit Plutarch wurde er als Symbol für die Totalität der innerseelisch verstandenen Seinsordnung angesehen, und er behielt diesen Bedeutungsbereich bis in den späten Neuplatonismus. Aber für diesen war der Bereich der Seele nur der dritte im Hypostasengefüge, so daß der Er-Mythos folgerichtig zurückgestuft wurde. Anders als der *Timaios* wurde dieser Mythos im späten Neuplatonismus auch nicht 'gedehnt', d. h. über mehrere Stufen hinweg als Quelle herangezogen. Der Er-Mythos trat zunehmend hinter

den *Timaios* zurück, der nicht nur zur Physik des Neuplatonismus, sondern auch bis hin zu Proklos theologisch immer bedeutsamer wurde. Bereits im Mittelplatonismus wurde der platonische Mythos nicht mehr als innere, jeweils auf den Dialog zurückzubeziehende Einheit aufgefaßt, sondern als eigenständiges Gebilde, das dann für immer enger begrenzte Sachfragen Bedeutung hatte. Das Fortwirken des Er-Mythos und seiner Kommentierung belegt zwar das Fortwirken des Mittelplatonismus in der neuplatonischen Schultradition und der Systemfundierung aus platonischen Quellen (ebenso wie beim *Timaios* und seinen Kommentaren und anders als beim *Parmenides*, der im Mittelplatonismus unbekannt war). Aber zugleich zeigt sich, daß schon im Mittelplatonismus die Grundlage einer Mythenexegese gelegt wurde, die trotz ihrer Intention der Authentizität Platon fundamental umdeutet: Der – logisch umgedeutete – Gehalt der Mythen wird auf den unteren Seinsstufen sachlich eigenständig (vgl. die Kommentare *bloß* zum Er-Mythos bereits im Mittelplatonismus).

Im Schlußmythos der *Politeia* läßt sich aber auch der Beginn der Reflexion auf das Freiheitsproblem, im Zusammenhang mit den damit verbundenen Fragen, etwa nach dem Wesen der Notwendigkeit, des Schicksals, des Zufalls, der göttlichen Vorsehung, der Psychologie oder der Theodizee, innerhalb der griechischen Philosophie festmachen. Neben den kosmologisch-astronomischen und theologischen Aspekten des Mythos prägte deshalb v. a. die Rede des Propheten der Göttin Lachesis, die das Freiheitsproblem exponiert, die Rezeptionsgeschichte dieses platonischen Textes, nicht nur in der Antike, sondern noch im 20. Jahrhundert. – Bereits im Mittelplatonismus wurde der Er-Mythos zu einem kanonischen Text der platonischen Schule, der die drei Bereiche Kosmologie, Theologie und Freiheit (Stellung des Menschen in der Gesamtordnung) in einer Einheit behandelte, also somit für die Interessen der Mittelplatoniker neben dem *Timaios* besonders wichtig war.

Der Neuplatonismus setzte die vorgegebenen Tendenzen auch in dieser Hinsicht fort, d. h. der Er-Mythos blieb das Fundament der Philosophie der Freiheit bei den Platonikern, auf das sie, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Schulen, Bezug nahmen. Dabei muß einschränkend hinzugefügt werden, daß die Freiheit im Neuplatonismus auf zwei verschiedenen Ebenen betrachtet wird: Durch die Verselbständigung der Prinzipien (aus der Einheit der Weltseele heraus) und die Steigerung der Transzendenz des Absoluten wird die Frage nach der Freiheit auf allen Ebenen und für alle Hypostasen virulent. Anders als bei Platon, der nur nach der Freiheit des Menschen fragt, stellt der Neuplatonismus die Frage nach der Freiheit der Seele(n), des Geistes und sogar des Einen. Innerhalb der Entwicklung des Neuplatonismus läßt sich eine Umkehr des Interesses

ausmachen. Plotin behandelt das Freiheitsproblem (v. a. in *Enn.* VI, 8[2]) rein systematisch und primär aus einer henologischen Fundamentalperspektive heraus. Um das Absolute vom Nicht-Absoluten in seinen Hauptgestalten abgrenzen zu können, wird ihm das Moment des Freiseins in einer völlig anderen Weise zugesprochen als diesem, weshalb sich vom Einen nur in einem ganz eigentümlichen und unübertragbaren Sinn als etwas Freiem reden läßt. Der Geist ist hingegen schon auf seiende Weise frei (was bei Proklos zurücktritt), ebenso die Seelen bis hin zur menschlichen Seele. Und nur im Kontext der Diskussion der menschlichen Freiheit nutzt Plotin auch den Er-Mythos als doxographisches Fundament (z. B. in *Enn.* III, 4). Der Er-Mythos trägt also nur dazu bei, den nicht-zentralen Komplex der subordinierten menschlichen Freiheit zu erhellen.

Schon bei Porphyrios findet aber die Rückwendung zu einer interpretierenden Analyse der Freiheit ihren Ausdruck. Er teilt zwar Plotins Bestimmung der Freiheit des Absoluten, aber für ihn steht die menschliche Freiheit im Vordergrund. Entsprechend setzt er sich umfassend mit dem Er-Mythos auseinander, um ihn zur platonischen Grundlage der neuplatonischen Freiheitsphilosophie aufbauen zu können. Gerade auf der Ebene der menschlich-seelischen Freiheit liegen auch die Berührungspunkte mit den anderen Schulen der Zeit, die Porphyrios in seine Diskussion einbezieht. Noch in Proklos' Kommentar zum Er-Mythos spielen die Etablierung einer platonischen Freiheitstheorie und ihre Verteidigung gegen Einwände eine wichtige Rolle. Grundsätzlich kennzeichnet die Verbindung zwischen Problemen der Freiheit in der seelischen Seinsmitte und psychologischen Fragen (Transmigration) Porphyrios' Interpretation des Schlußmythos der *Politeia*.

Der Kommentar des Proklos zur *Politeia* umfaßt 17 Abhandlungen zu verschiedenen Themen und Stellen des Dialogs, von denen diejenige zum Er-Mythos fast die Hälfte des gesamten Kommentars ausmacht, was schon das hervorragende Interesse an diesem Mythos belegt. Mit seiner Gewichtung steht Proklos in einer langen Tradition, die wohl auch bei der

---

2 Das Eine ist weder sein Herr noch hat es einen Herrn; es will nichts (anderes), weil es das Beste ist, obwohl es anderes sein könnte, d. h. es will nur sich selbst und ist notwendig, was es ist; es kann alles, wird aber nicht sein Gegenteil. Plotin faßt das Eine als Sich-Selbst-Setzendes und als Wollen seiner selbst, aber da alle Freiheits- und Willensakte ein Objekt und Relatum außerhalb voraussetzen, ist ein Wollen im strengen Sinne für das Eine unmöglich. Die quasi affirmativen Bestimmungen in VI, 8 häufen sich auffälligerweise besonders in dieser Freiheitsschrift. Anders als später für Proklos zählen Vorsehung und Unbegrenztheit für Plotin zum Bereich des Geistes.

Gewichtung des Freiheitskomplexes im Mythos (ein Drittel des Kommentars) maßgeblich mitwirkte.

Proklos geht bei der Frage nach der Existenz, den Bedingungen, dem Umfang und den Grenzen der menschlichen Freiheit von der Verhältnisbestimmung zwischen freiem Willen und Fatum aus, d. h. die Einwirkungen des Alls auf den Willen und seine Eigenwirksamkeit werden als Faktoren der Lebenswahl und aller Handlungen festgelegt und gegeneinander abgewogen. Dabei erweist sich die Freiheit als existent sowie als Spezifikum der Seinsmitte, genauer der mittleren Seelenformen: Weder höhere noch niedrigstufigere Wesen sind frei, erstere wegen ihres rein noetisch geprägten Existierens, letztere wegen ihres fehlenden Denkvermögens und Auswahlvermögens. Nur der Mensch ist im eigentlichen Sinne frei, so daß Freiheit und notwendiges Tun des Guten nicht zusammenfallen, und er vermittelt das Überfreie an das Unfreie. Die Besorgung des Physisch-Somatischen bildet den Relationshorizont der menschlichen Seele, innerhalb dessen sie frei wählt; zugleich kann sie (während ihres körperlichen Lebens) in sich zurückgehen und zum Einen aufsteigen.

Der doppelte Relationshorizont der Seele bedeutet für Proklos aber auch den spezifischen Existenz- und Wirkmodus der göttlichen Vorsehung in diesem Seinsbereich. Die göttliche Vorsehung bedient sich der menschlichen Seelen, um bis in die Natur hinab wirken zu können, und die menschliche Vorsehung *ist* in der Hauptsache die Gestalt dieses Wirkens. Die Hervorbringung der menschlichen Seelen und ihrer Freiheit bildet einen pronoetischen Wirkakt der Götter und ist das ontologische Faktum, durch das allein sie den Übergang zu den letzten Hypostasen zustande bringen können. Die Freiheit ist somit eine Notwendigkeit für die pronoetische Kontinuität und die ontologische Vermittlung, so daß sie der faktische Gestaltungsmodus des Seinszusammenhangs in der Mitte ist, aber die Träger dieses Faktums, die menschlichen Seelen, sind als sie selbst und im Ergreifen aller ihrer Möglichkeiten ungebundene und freie Wesen. Nur die Rahmenbedingungen des Vollzugs der Freiheit – etwa die Muster, die Wahlfolge oder die Notwendigkeit, überhaupt wählen zu müssen – werden vom Kosmos vorgegeben. Der freie Wille ist das spezifische Gut, das die göttliche Vorsehung der menschlichen Seele zugeteilt hat und das seine Funktion im Ganzen erfüllt, indem es gebunden ist. Man muß zwischen der Freiheit als funktionalem Teil des Ganzen der Vorsehung und der Freiheit in ihrer Bedeutung als existenzbestimmende Tatsache und Horizont des einzelnen freien Wesens unterscheiden. Die Freiheit ist die Weise der Existenz der Vorsehung beim Menschen – und dies unabhängig von der konkreten (guten oder schlechten) Ausübung dieser Freiheit.

Die menschliche Seele hat ihren notwendigen Ort bezüglich des übrigen Seienden, mit dem sie in Verbindung steht und treten kann, aber welche ihrer Möglichkeiten sie konkret verwirklicht, muß sie selbst frei wählen; wie sie sich innerhalb ihres Lebens dem Ganzen einordnet, liegt bei ihr selbst. Die Seele muß in einem intellektuellen Entscheidungsakt alle ihre frei verfügbaren Beziehungen zu Seiendem durchlaufen und sich konkret auf eine festlegen, wodurch der Wahlakt für Proklos zu einer dialektischen Einheit von Tun und Leiden wird. Die höchste Potenz des menschlichen Wahlvermögens und das höchste Wählbare liegen in der Bindung an das Gute, das den Menschen als freies Wesen an seinen Ort gestellt hat und an das er sich zurückbinden soll, aber er ist eben nicht zum Gutsein gezwungen. Sich derart vom Guten bestimmen zu lassen, bedeutet für Proklos keine Unfreiheit, im Gegensatz zur intellektuellen Fehlleistung der Hinwendung zum Körperlichen oder zur falschen Lust; scheinbare Freiheit erstrebt hier bloß scheinbare Güter. Die Freiheit definiert den enormen Raum, den die menschliche Seele durchdringt und der als solcher zwar stets gleichbleibt, jedoch im Individuellen dynamisch durchdrungen und ausgefüllt wird; er reicht bis zum Stofflichen hinab und bis zum Noetischen hinauf. Die Menschen müssen den Aufstieg wählen, und dazu müssen sie ihn durch ihre Vernunft als höchstes Gut erkennen und wollen, womit das Denken zum primären Modus einer als Seelenrettung verstandenen, aufsteigenden Freiheit wird. Im Denken findet die Abkehr vom Äußeren und der Rückgang und Aufstieg im Inneren statt, das die Fülle der Seinsprinzipien bildet.

Die Freiheit ist zunächst also die Möglichkeit und Kraft zur Selbstbefreiung vom Äußeren im Denken, aber das letzte Ziel der Freiheit und des sie leitenden Denkens liegt für Proklos in der Befreiung von der Freiheit selbst, vom Denken und vom (eigenen) Sein, in der Einung mit dem Einen. Die Henosis gründet in der Lösung von der zeitlich wirkenden Freiheit, die das Denken gebraucht, hin zu einer Freiheit, die Sein und Denken transzendiert, dem höchsten Status des Selbst. Die Freiheit zum Wissen und von der Unwissenheit ist nur der Anfang der Befreiung vom Wissen, wobei jedoch beides durch Kräfte im Menschen geleistet wird. Die höchste Befreiungsform, die Henosis, fehlt im Kommentar zum Er-Mythos, weil dieser die menschlich-seelische Freiheit nur im Bereich der kosmischen Seinsmitte abhandelt. Auf dieser Ebene etabliert Proklos die Freiheit als vor-durchdachtes, ontologisches Faktum des menschlichen Anfangenkönnens in der Seinsmitte, wodurch zugleich der zentrale Übergang im Seinsganzen bewerkstelligt wird. Die Freiheit bleibt im Horizont des Denkens gebunden, das sie und ihre Handlungen bestimmt. Proklos ontologisiert damit die Freiheit, sowohl unter dem Aspekt der Vorsehung

und des Seinszusammenhangs als auch hinsichtlich ihrer Fundierung in der neuplatonischen Prinzipientheorie. – Die Seele wird sie selbst als *im Sein Vermittelndes*, aber zugleich vollendet sie sich im Ergreifen ihrer *überseiend-absoluten* Potenz. Dem Denken als faktischem Aufstiegsmodus entspricht die pronoetisch durchdachte Rolle der Freiheit im All, aber der Gipfel ist die Befreiung vom Denken als Befreiung vom Selbst, *sofern es seiend* ist. Die Freiheit reinigt zunächst vom *Minder*seienden hin zum Höheren, letztlich erfolgt aber die Befreiung vom Sein *überhaupt*. Der notwendig zugleich erkennende und moralische Aufstieg befreit von ontologisch-faktischen und erworbenen Übeln; die Freiheit wählt das relativ Notwendige und Gute und das absolut Notwendige und Gute, wobei das Denken das Handeln bestimmt, aber nie umgekehrt. Der Er-Mythos hat die innere Teleologie des Lebens entdeckt, die den ontologischen Zweck der Freiheit erfüllen kann und soll. Zuletzt ist jedoch jede Freiheit endlich, weil das Sein endlich ist.

Die Festlegung des Er-Mythos v. a. auf die Freiheitsthematik, die schon in der Antike erfolgte, bleibt bis in die Moderne hinein erhalten. Als Beispiele mögen hier für das 19. Jahrhundert Schopenhauer und für das 20. Cassirer stehen. Für Schopenhauer dient der Mythos der Verhältnisbestimmung von intelligiblem, empirischem und erworbenem Charakter sowie der Analyse der Seelenwanderung, wobei er sogar auf den Neuplatonismus zurückgreift. Im 20. Jahrhundert weicht nur Heidegger von dieser Linie ab, der im Er-Mythos nicht primär das erstmalige Erscheinen von etwas philosophisch Neuem (Freiheit) betont, sondern den Reflex der zunehmend in Vergessenheit geratenden ursprünglichen Unverborgenheit des Seins.[3]

Hier schließlich sei nun bezüglich der **Zitierweise** der Arbeit noch folgendes angemerkt: Im ersten Hauptteil wird Platon unter Angabe des abgekürzten Dialogtitels und der Stelle gemäß der Stephanus-Paginierung nachgewiesen; nur die *Politeia* wird ausschließlich nach letzterer zitiert, d. h. ohne Angabe von Dialogtitel und Buch werden nur Seiten bzw. Seitenabschnitte genannt. Außerhalb dieses Teils wird Platon stets vollständig nachgewiesen.

---

3 Auf weitere Nachklänge des Er-Mythos, auf die im folgenden nicht mehr eigens eingegangen wird, sei hier nur summarisch verwiesen, wobei v.a. Derkylides, Albinos, Apuleius, Tacitus, Vergil, Herakleides Ponticus, Theon von Smyrna, Ammianus Marcellus, Servius, Milton, Rabelais, Leibniz, Goethe, Schelling, Mainländer, Kierkegaard, Sartre, Klages, Ricoeur oder N. Hartmann zu nennen wären.

Proklos' Werke werden in den in der Forschung üblichen Abkürzungen zitiert, v. a. die Kommentare (z. B.: *In Rep.* oder *In Parm.*); sofern Bandangaben erfolgen, orientieren diese sich an den griechischen Standardausgaben, ebenso Seiten- und Zeilennachweise. Die *Platonische Theologie* wird durchgehend mit *PT*, die *Elemente der Theologie* mit *ET* abgekürzt, wobei Angaben, die sich auf erstere beziehen, zumeist Bücher, Kapitel, Seiten und Zeilen nach der Ausgabe von Saffrey und Westerink nennen, während Bezugnahmen auf letztere stets nur die Propositionen angeben, auch wenn Beweise oder Corollarien relevant sind.

Andere Werke der Primärliteratur werden unter Nennung des Autors und des Buchtitels entsprechend den gebräuchlichen Einteilungsweisen, Abkürzungen und Ausgaben verzeichnet.

II Die platonische Philosophie des Mythos anhand des Schlussmythos der *Politeia*

A Die Funktion des Mythos bei Platon und die Deutung der platonischen Mythen in der Forschung

1) Die Deutung der Mythen in der Forschungsliteratur

Die Bedeutung und Funktion des Mythos innerhalb der platonischen Philosophie zählen zu den schwierigsten und wichtigsten Fragen bei der Interpretation dieser Philosophie. Dementsprechend lassen sich in der Platonforschung zu fast allen Einzelfragen zum Komplex der platonischen Mythen konträre Ansichten aufweisen. Einer der ältesten und dauerhaftesten Ansätze zur Auslegung der Mythen liegt im Versuch, den Mythos aus seinem Verhältnis zum Logos heraus zu bestimmen, wobei diese beiden Begriffe die grundsätzlichen Erscheinungsformen der platonischen Philosophie verkörpern sollen, die selbst bei möglichen Zwischenformen rahmenbildend bleiben. Da sich an diesem Ansatz jedoch auch viele Probleme der Mythentheorien aufweisen lassen, ist es tunlich, von ihm auszugehen.

Innerhalb der Forschungsliteratur finden sich hauptsächlich drei Positionen: Die erste geht vom Primat des Mythos über den Logos aus, die zweite vom Primat des Logos über den Mythos, die dritte von einem ausgeglichenen und gleichwertigen Verhältnis zwischen beiden. Dabei können die Begriffe 'Logos' und 'Mythos' wegen ihres weiten, umfassenden Charakters kaum genau bestimmt und voneinander unterschieden werden. So treten Abgrenzungsprobleme[4] zwischen Logos und Mythos sowie möglichen Zwischenstufen oder zwischen Mythen und Gleichnissen auf – letztere werden von einigen Forschern sogar gleichgesetzt.[5] Zwischen

---

4 Vgl. Willi (1925), S. 28 f. - Rudolph (1994), S. 110 f. - Zaslavsky (1978), S. 2986. (Diese Autoren bezeichnen die gesamte *Politeia* als Mythos.) – Teilweise werden auch der Idealstaat und die Ausführungen zur Bildung als Mythen gefaßt: vgl. Segal (1978), S. 330. - Moors (1988a), S. 217.

5 Vgl. Beneke (1842), S. 242. - Ritter (1923), S. 45. - Stöcklein (1937), S. 6. - Windelband (1920), S. 119 f. - Willi (1925), S. 30. - Friedländer (1960), S. 124. - Halévy (1896), S. 296. - Hildebrandt (1959), S. 119 f. und S. 238 f. - Hoffmann (1950), S. 62. - Cassirer (1978), S. 95. - Martin (1973), S. 28 f./ S. 94. - Müller

Logos und Mythos läßt sich allerdings ein fließender Übergang ausmachen; im Höhlengleichnis etwa, das als bildlicher Logos oder als logisches Bild ausgelegt werden kann, finden sich mythische Elemente. Diejenigen Autoren, die von einem Primat des Logos ausgehen[6], tun dies entweder betont und explizit oder schwankend und implizit.

Der Logos wird allgemein als philosophisches Gespräch verstanden, in dem die Gesprächspartner versuchen, Fragen durch vernünftiges Argumentieren, dialogisch hergestellte Übereinkunft und schrittweise Prüfung und Klärung von Grundbegriffen zu lösen; der Logos gilt in diesem Fall als Medium begrifflich-rationaler Wissenschaft und Forschung. Der Mythos repräsentiert dagegen eine Art (zeitweiliger oder dauerhafter) 'ancilla philosophiae'. Er kann einen strengen Beweis vorläufig oder – bei schwierigen Problemen und Gegenständen – dauerhaft ersetzen, ohne doch dessen Wert zu erreichen, so daß er ein prinzipieller oder vorläufiger Notbehelf anstelle des wissenschaftlichen Beweises bleibt. Mythen treten dort auf, wo sicheres Wissen fehlt und (momentan) nicht zu erreichen ist. Spätestens hier stellt sich die Frage, welchen Gegenstandsbereich der Logos haben soll und welcher im Gegenzug dem Mythos zukommen kann. Meist wird dem Mythos ein ontologisch, epistemologisch und axiologisch minderer Bereich zugewiesen, wobei die im Liniengleichnis der *Politeia* genannten Wissensformen den Ausgangspunkt bilden und der gesamten platonischen Philosophie unterlegt werden; dem Mythos wird hierbei der Bereich doxischen Wissens mit seinen Gegenständen zugewiesen.[7] Während die Wissensformen aber kontinuierlich ineinander übergehen können – wie es die *Politeia* zeigt[8] –, sollen die Gegenstände doxischen Wissens jedoch

---

(1986), S. 24. - Hirsch (1971), S. 236. - v. Loewenklau (1958), S. 738. - Rudolph (1994), S. 99 ff. - Brumbaugh (1954), S. 170. - Mc Gowan (1984), S. 3092.

6 Vgl. Schopenhauer (1988), III, S. 535. - Stöcklein (1937), S. 2 - 14 und S. 55. - Hartmann (1965), S. 217 ff. - Hartmann (1957), S. 56 f. - Biesterfeld (1970), S. 9, 72 und S. 174. - Ritter (1923), S. 38, 45 f., 80 und S. 628. - Kytzler (1997), S. 9. - Edelstein (1949), S. 467 f. - Gauss (1956), S. 97 f. - Krüger (1948), S. 57 f. - Otto (1955), S. 263. - Mayr (1962), S. 42. - Müller (1986), S. 121. - Huber (1964), S. 121 f. - Crombie (1962), I, S. 153. - Schleiermacher (1969), S. 29 f. - Gaiser (1963), S. 243 f. und S. 288 f. - Fries (1969), S. 305. - Cornford (1941), S. 348. - Natorp (1900), S. 436. - Thomas (1938), S. 75. - Couturat (1896). - Frutiger (1930), S. 269. - Rist (1964), S. 7 - 13. - Dönt (1995), S. 7 - 20.

7 An expliziten Zuweisungen seien genannt: Hartmann (1965), S. 295 f. - Fries (1969), S. 305. (Hartmann siedelt den Mythos auf der Stufe der πίστις an, Fries auf der Stufe der εἰκασία.)

8 In diesem Kontext läßt sich das Liniengleichnis als Darstellung eines übergängigen Wissenskontinuums, das Höhlengleichnis als Schilderung des sprunghaft-gewaltsamen Aufsteigens der Erkenntnis auslegen; die Mathematik

nicht transzendierbar sein, wofür der Mythos stehe. In diesem Bereich bleibt alle 'Erkenntnis' unsicher, ungenau, wandelbar, bloß wahrscheinlich und im eigentlichen Sinne nicht wissenschaftlich. Als Gegenstandsbereich des platonischen Mythos gelten das Sichtbare, Werdende, Materielle und somit nur Wahrscheinliche.[9] In diesen Gegenstandsbereich sollen z. B. der Kosmos, die Natur oder die Anfänge der menschlichen Geschichte gehören, aber auch das Wesen der (göttlichen und menschlichen) Seele.[10] Dem Mythos bleibt ein Bereich vorbehalten, der als alogisch eingestuft wird bzw. in dem der Logos eine prinzipielle Defizienz aufweist; im Fall des doxischen Feldes folgt die Insuffizienz des Logos aus seiner hohen Arete. Von der Annahme einer grundsätzlichen Defizienz des Logos gehen viele Forscher aus, so daß der Mythos in diesem Bereich zu einem unter-, gleich- oder übergeordneten Ersatz oder zu einer Ergänzung des Logos wird. Im ersten Fall steckt seine Arete dem Logos Grenzen, im letzten seine Schwäche; im zweiten Fall läßt sich beides verbinden. Die Mangelhaftigkeit des Logos kann sowohl als zeitweilige und methodisch begründete gemeint sein als auch als prinzipielle und unaufhebbare[11], so daß ein Übergang oder ein Bruch zwischen Mythos und Logos besteht.

All diese Angaben sind problematisch: Wenn der Mythos für eine ihn später ersetzende, bewiesene Einsicht vorläufig stellvertretend sein und sie antizipieren soll, so wäre dazu auch ein doxischer Logos tauglich. Es bleibt offen, was mit den Vorstufen nach dem Erreichen des Ziels geschieht und warum gerade ein Mythos diese Stellvertreterfunktion haben soll bzw. was er dem Logos dabei voraushätte. Ein Wissensfortschritt kann sich in gleichem Maße logischer und mythischer Vorstufen bedienen, d. h. der Bereich der δόξα ist keinesfalls ausschließlich mythisch zu begreifen und auszudrücken. Außerdem trifft die Ansicht, der Mythos sei ein vorläufiger Stellvertreter des Logos, nicht auf alle Mythen (gleichermaßen) zu. Um diese Rolle ausüben zu können, muß der Mythos einfach und

---

tritt dementsprechend als vermittelnder Wissensbereich in letzterem in den Hintergrund.

9 Vgl. Jaspers (1994), S. 202 f. - Frutiger (1930), S. 37. - Brochard (1954), S. 56 f. - Cassirer (1924), S. 11. - Hermann (1969), S. 43 f. - Gaiser (1963), S. 28, 205 und S. 286. - Huber (1964), S. 124 f. - Bertram (1877), S. 193 f. - Görgemanns (1994), S. 72. - Hartland-Swann (1951), S. 16. - Edelstein (1949), S. 468.

10 Vgl. Stöcklein (1937), S. 9. - Hirsch (1971), S. 38, 165 und S. 252. - Papadis (1989), S. 26. - Kobusch (1990), S. 17 f. - Moors (1988a), S. 243. - Quarch (1994), S. 138. - Gaiser (1963), S. 286. - Biesterfeld (1970), S. 55 und S. 174. - Segal (1978), S. 334.

11 Vgl. Meyer (1919), S. 218 f. - Wiggers (1927), S. 14. - Dupré (1973), S. 948 ff. - v. Loewenklau (1958), S. 735 f. - Raeder (1905), S. 76 f. - Schilling (1948), S. 170. - Beierwaltes (1989), S. 276.

relativ leicht faßlich sein, weil er auf niedere Wissens- und Bildungsstufen bezogen wird – dies gilt aber wiederum nicht für alle Mythen, denn etwa die langen und komplexen Endmythen müssen hier ausgenommen werden. Für letztere bedeutete ein möglicher Stellvertretercharakter den inneren Konnex zwischen den Dialogen, weil diese Stellvertretung entweder in späteren Dialogen oder nie einlösbar wäre; ein ganzer Dialog könnte so ins Zwielicht der Vorläufigkeit geraten, womit sich die Scheidung von Logos und Mythos hinsichtlich ihrer Sicherheit wieder verwischte. Was Platon über einen möglichen Vergleich zwischen seinen Mythen untereinander (und seinen Dialogen) dachte, muß letztlich offenbleiben; und die Endmythen greifen mindestens in dem Maß auf ihren Dialog zurück, in dem sie Neues andeuten, womit sich eine unauflösbare Doppelfunktion ergibt. Primär ist die Funktion der Mythen innerhalb des jeweiligen Dialogs, so daß sie auch nur in diesen 'hineinpassen' und kaum zu isolieren sind. Besonders bei den Endmythen muß deshalb der Stellvertretungscharakter zur Wesensbestimmung des Mythos in Frage gestellt werden, so daß schon hier erkennbar wird, daß es *den* platonischen Mythos als präskriptive Norm nicht wirklich gibt. Die Mythen sind daher zunächst einzeln zu analysieren, denn sie erweisen sich als nach Länge, Komplexität, Ort und Funktion höchst heterogene Gebilde, die nicht einheitlich bestimmt werden können.

Weiterhin kann man fragen: Warum braucht der Logos überhaupt einen Stellvertreter? Warum ist der Mythos dafür besonders geeignet? Für wen dient er als Stellvertreter? Welches Element im Mythos drückt einen späteren logischen Satz aus – der ganze Mythos oder nur ein Teil? Und wenn der Mythos zu den unteren Wissensformen zu zählen ist, warum beendet Platon dann wissenschaftliche Dialoge mit unsicheren Mutmaßungen? Warum stehen Mythen dort, wo sie stehen? – All diese Fragen verweisen darauf, daß das Wesen der Mythen sich nur durch die Untersuchung ihres jeweiligen Dialogumfeldes und ihrer Funktion darin bestimmen lassen wird. Nimmt man die Mythen dagegen als dualistisch dem Logos unter- oder auch übergeordnet, so geht die Einheit des Dialogs verloren[12], weil dann die Rolle des Mythos im Text zugunsten einer hermetisch isolierten Betrachtung der Mythen und ihres Vergleichs untereinander vernachlässigt wird, deren Ergebnisse Platons Ansichten vom Wahrscheinlichen oder vom Höchsten ungefähr wiedergeben sollen. Mögen die Mythen in der Folge unwichtig oder bedeutsam sein, so sind sie jedenfalls isoliert, unüberprüfbar, unverbindlich und mehr oder weniger statisch und unfruchtbar.

---

12 Ein Beispiel hierfür findet sich bei Szlezák (1976), S. 50 f.

Die Mythen sind aber nicht thematisch geschlossen, sondern behandeln dieselben Fragen und Probleme wie der Dialog, in dem sie stehen; sie sind 'Knotenpunkte' im Dialog, die Früheres zusammenfassen, Späteres andeuten und den Dialog zeitweise zur Ruhe bringen, sie können aber auch dem Gespräch einen neuen Impuls, eine andere Wendung und einen geänderten Verlauf geben. Anders als der Logos, der diese Funktion teilweise auch selbst wahrnehmen könnte, erfüllt der Mythos sie auf einer anderen Ebene. Mythos und Logos deuten einander ihre Grundlagen, Voraussetzungen und Eigentümlichkeiten (sowohl Stärken als auch Schwächen) an, die sie je selbst nicht herstellen und bedingen können; sie begründen sich gegenseitig als zwei Formen nicht-göttlichen Wissens. Der Mythos hebt den Dialog zeitweilig auf eine Ebene, auf der seine Ergebnisse, die sonst von Argumenten und Dialogpartnern abhängen und somit menschliche Wahrheiten sind, die fraglich bleiben, unbedingte Gültigkeit besitzen und als gesichert angenommen werden. Die Einsichten eines menschlichen Logos werden als wahr und göttlich verbürgt dargestellt, um vom Menschen erneut bedacht werden zu können. Der gedankliche Entwurf tritt auch mittels der Mythen den Weg zu seiner Verwirklichung an; so wird etwa die Erzählung von Gyges (359 b/c) als Übergang von der διάνοια in einen Logos von Realem und Faktischem eingeführt. Mit dem Göttlichen selbst ist zwar kein Dialog möglich, aber es gilt, daran festzuhalten, daß das menschliche Streben nach Wahrheit im Göttlichen gründet und sich erneut darauf zubewegt. Der Logos versichert sich während seines Ganges seines Ursprungs und Ziels, an die er seine Ergebnisse zurückbindet. Was die Götter als Wissen haben, muß der Mensch übergängig erwerben – z. B. durch διάνοια und Dialog; dabei zeigen die Mythen die Grenzen und Bewegungen zwischen den Wissensformen an. Das Göttliche bleibt jedoch trotz seiner Verbundenheit mit ihm der Gegenpol zum menschlichen Logos. Daher sind die Mythen auch grundsätzlich monologisch gegeben – im Gegensatz zur dialogischen Erkenntnissuche, die selbst in den Gleichnissen noch aufrechterhalten wird. Was der Logos als Einsicht erst sukzessiv gewinnen und stets revidieren können muß, steht im Mythos unter dem Index zeitloser Gültigkeit, wobei er die Resultate des Logos prüft, indem er sie auf die höchsten und letzten Dinge anwendet und untersucht, ob sie diesem Bereich entstammen und dort gelten könnten. Der Bezug und die Differenz zwischen Menschen und Göttern finden somit im Mythos ihren Ausdruck, der einerseits die Ergebnisse des Logos aufnimmt und ihre Gültigkeit bis zum Göttlichen erweitert, aber andererseits blockhaft neben dem Dialog steht und sich von ihm abhebt; Kontinuität steht also neben Sprunghaftigkeit.

Noch unbefriedigender sind Ansichten, die im Mythos Falschheiten oder Lügen wiedergegeben sehen.[13] Die Mythen, die bei einem Primat des Logos immer mehr oder weniger überflüssig und verzichtbar erscheinen, sinken hier zur völligen Bedeutungslosigkeit ab, womit sich aber die Frage ergibt, welche Rolle Mythen als Lügen spielen sollten und warum Platon seine Dialoge oft mit langen Lügen beenden, d. h. warum er bewußt Falsches benutzen sollte. Einen derart zentralen Ort wie den Schluß eines Dialogs mit Unwahrem zu besetzen, läßt sich schwer erklären; außerdem verbietet sich diese Deutung bereits dadurch, daß ein Mythos den Logos als Instanz seiner Prüfung fordert und daher nicht einfach falsch sein kann. – Dieselben Probleme finden sich im Grunde bei Ansichten, die im Mythos dichterische Phantasieprodukte Platons[14] oder spielerische Erholungen von den Mühen des Logos sehen.[15] Auch bei diesen Positionen müssen die Fragen nach Platons Motiven und seinen Adressaten gestellt werden; die Mythen bleiben isoliert und funktionslos, erklären nichts und werden nicht erklärt. Dabei werden mögliche Einzelaspekte verallgemeinert; aber wer die Differenzen zwischen den Mythen nicht erkennt, kann auch ihre Gemeinsamkeiten nicht erfassen.

Eine weitere Position sieht im Mythos den Versuch, bestimmte Ergebnisse des Logos anschaulich zu machen, wobei das philosophisch Wahre ebensogut nichtmythisch sagbar sein soll.[16] Dies kann insofern als richtig bezeichnet werden, als die Mythen grundsätzliche Dialogeinsichten aufnehmen, aber sie leisten dies auf eine Weise, in der die logischen Einsichten zu einem geschlossenen Weltbild vereint werden, so daß eine Rücküberführung nicht ohne weiteres möglich ist. In der *Politeia* etwa werden die Bestimmungen vom Wesen der Gerechtigkeit ins Kosmische und Göttliche erweitert und zu einem Weltgesetz[17] erhoben; die Frage bleibt aber auch hier, warum und für wen dialogisch gewonnene Wahrheiten der Veranschaulichung bedürfen und welchen Zweck sie verfolgen. Wenn die Aussagen der Mythen auch nichtmythisch auszudrücken wären: warum faßt Platon sie dann nicht in logischer Form?

---

13 Vgl. Otto (1955), S. 263. - Mayr (1962), S. 42.

14 Vgl. Kierkegaard (1991), S. 99 ff. - Hartland-Swann (1951), S. 12. - Schiller (1934), S. 328. - Junge (1947), S. 193 f. - v. Milamowitz-Moellendorff (1919), I, S. 409. - Beierwaltes (1989), S. 278. - Windelband (1920), S. 119 f.

15 Vgl. Edelstein (1949), S. 469. - Mc Minn (1990), S. 221. - Kierkegaard (1991), S. 101 f. - Wright (1979), S. 366.

16 Vgl. Müller (1986), S. 121. - Huber (1964), S. 121 f. - Crombie (1962), I, S. 153. - Jamme (1999), S. 79.

17 Der *Gorgias* (504 b/c) zeigt, daß Mythos und Logos dem Gesetz unterliegen müssen, um die Seelen bessern zu können.

Die Grundeinsichten des Logos gelten im Bereich des Göttlichen rein und ungetrübt, so daß die inneren Verbindungen zwischen (lebenswichtigen) Grundsachverhalten deutlich hervortreten und eine Einheit konstituieren, deren Wahrheit man sich nicht mehr unmittelbar versichern muß, weil sie durch den bisherigen Logos fundiert ist: Durch Erweiterung und Übertragung eines gültigen und geprüften Logos auf das Göttliche lassen sich (Ähnlichkeits-)Einsichten in dasselbe gewinnen. Der Logos bedeutet aber kein menschliches Eigentum, weil er seinen Ursprung im Göttlichen hat; deshalb vermag der Mythos, auch den Grund des Logos anzusprechen. Aus der in den Raum des Göttlichen verlegten Synthese logischer Grundeinsichten heraus kann versucht werden, das Fundament des Logos und seinen Anfang (aus seinen Ergebnissen) zu erschließen und damit eine neue, logisch prüfbare Einsicht zu gewinnen. Der Mythos führt den Logos ausgehend von dessen Ergebnissen zu seinem Anfang im Göttlichen zurück, mag dieser dann frei (*Politeia*) oder geschickhaft (*Phaidros*) gedacht werden. – Auf dieser Ebene fallen Ursprung und Ziel des Logos zusammen, wodurch er sich als die von den Göttern gewollte Ordnungsmacht im menschlichen Bereich offenbart. An seinem Endpunkt (im Schlußmythos) vergewissert sich der Logos, daß sowohl seine Anfänge als auch sein Gültigkeitsbereich vernünftig und gut sind; der Anfang des Logos kann ihm selbst zwar nicht zugänglich sein, darf jedoch auch seinem Wesen nicht zuwiderlaufen. Der Logos repräsentiert das gottgewollte Instrument menschlicher Gottverähnlichung, während die Götter selbst keine Dialoge mehr führen; deshalb greift Platon auf die Form des Offenbarungsmythos[18] zurück, die dem Logos immerhin noch verständlich bleibt (vgl. auch das Lehrgedicht des Parmenides). Die Philosophie tritt im Mythos als gottgewollter Grund des menschlichen Seins hervor – und zwar in archaischer, tradierter Form und Sprache. In der *Politeia* rettet[19] der Mythos die Anweisung und Begründung zur Aufgabe des Logos vor dem Vergessen und setzt den Logos als Mittel zur Wiedergewinnung von Wissen und Ordnung ein; ein Gewinn, der selbst nur in Form der Sicherung des Kommenden existieren kann, womit die *ἀνάμνησις* sofort in die *ἐπιμέλεια* umschlagen muß. – Der Mythos kann mehrere verschiedene Funktionen im Dialog ausüben: Er kann im Bereich der *δόξα* vorläufige Einsichten stabilisieren, einen Fortschritt oder eine Umwendung des Dia-

---

18 Der *Phaidros*- und der Er-Mythos sind (Wiedergaben) göttliche(r) Offenbarungen; im *Gorgias* und *Phaidon* trägt Sokrates vor, was er von anderen gehört hat, was aber auch nur göttlichen Ursprungs sein kann; die anderen Mythen der *Politeia* sind explizit menschliche Erfindungen.

19 Vgl. Brisson (1996), S. 20 - 38, wo der Rettungsbegriff als zentral für Platon hervorgehoben und der Bezug des Mythischen zum Seelischen betont wird.

logs einleiten, Späteres andeuten und auf einer vorlogischen Ebene (etwa als alte Geschichte) einführen oder Einsichten des Logos auf der doxischen Ebene für Nichtphilosophen festigen und dauerhaft gültig machen. Der Mythos kann den wissenschaftlichen Logos auf der doxischen Ebene vorbereiten und dorthin rückübertragen, und er kann seinen letzten Grund in der übernoetischen Ebene andeuten.[20]

Mit dieser Doppelfunktion hebt sich der platonische zugleich vom tradierten Mythos ab. So zeigt der Anfang der *Politeia* die Tugendhaftigkeit des alten Kephalos, die in den alten Mythen verwurzelt ist. Wenn sein Sohn ihn 'beerbt', heißt dies auch, daß der Logos den alten Mythos beerbt und ihn als Grund der Tugend ablöst; gleichzeitig werden dem neuen Mythos, der u. a. die Funktion hat, den Nichtphilosophen ihre Tugend zu sichern, Inhalt und Form vorgegeben. Eine Funktion des Mythos bleibt also gleich, wird aber gereinigt, im Logos abgesichert und an ihn gebunden, wobei der neue Mythos sowohl im Dienst des Logos stehen und ihm untergeordnet sein kann als ihm auch übergeordnet werden und über ihn hinausgehen kann, d. h. er steht keinesfalls zusammenhanglos neben dem Logos, seinen Einsichten und Aufgaben. An der Ansicht, der Mythos mache etwas auch nichtmythisch Sagbares anschaulich, läßt sich ein weiteres Grundmuster der Deutung platonischer Mythen exemplifizieren, nämlich das Modell von Kern und Schale. Jeder Mythos soll dieser Auffassung zufolge einen (wahren) Kern enthalten, der eine logisch gewonnene Einsicht – etwa einen zentralen Punkt des Dialogs – aufnimmt; daneben soll der Kern von einer Schale aus Details umkleidet sein, von der man abstrahieren könne, weil sie unsichere, ungültige, nebensächliche oder ornamentale Elemente enthalte und darstelle, oft aus der Tradition übernommen.[21] Einen solchen Kern kann jeder Mythos einzeln haben, aber es

---

20 Diese doppelte Funktion deutet den Sachverhalt an, daß Mythos und Logos den Bereich des μεταξύ ordnen, seine Rahmenpunkte erfassen und die Orte, Zusammenhänge und Bewegungen in ihm untersuchen.

21 Vgl. Hirsch (1971), S. 291 f. - Müller (1986), S. 23 f. und S. 113 f. - Stenzel (1928), S. 180 f. - Gaiser (1963), S. 28 und S. 287. - Huber (1964), S. 122 ff. - Raeder (1905), S. 250. - Windelband (1920), S. 135 f. - Hildebrandt (1959), S. 119 f. - Edelstein (1949), S. 468 f. - Crombie (1962), I, S. 153 f. - Ritter (1923), S. 45 f. - Willi (1925), S. 17 f. - Kobusch (1990), S. 18. - Friedländer (1954), S. 201 und S. 220 f. - Krüger (1948), S. 57 f. - Mc Minn (1990), S. 224. - Findlay (1978), S. 19. - Beierwaltes (1989), S. 280. - Szlezák (1976), S. 50 f. - Annas (1982), S. 132. - Rohde (1980), S. 280. - Vretska (1958), S. 74 f. und S. 627. - Jaeger (1947), S. 100 f. - Alt (1982), S. 298. - Smith (1986), S. 28 f. - Adam (1963), II, S. 456. - Thayer (1988), S. 376. - Brumbaugh (1954), S. 167 - 169. - Mourelatos (1987), S. 101 f. - Bröcker (1990), S. 327. - Trendelenburg (1855), S. 143.

wurde auch versucht, einen einzigen Kern aller Mythen zu konstruieren, der dann Platons Grundansicht wiedergeben soll, während das zwischen den Mythen Abweichende eine zwar kunstvolle, aber doch unwesentliche Hülle sei, von der es des Kerns wegen abzusehen gelte. Die Schwierigkeiten dieses Ansatzes, der v. a. von Befürwortern eines Logosprimats und der Vermittlungsposition vertreten wird, liegen auf der Hand: Versucht man, den Kern eines einzelnen Mythos zu bestimmen, so reißen schnell Brüche zwischen den Mythen auf, die dazu führen, sie zuletzt kollektiv als in sich und untereinander schwankend, ungenau, uneinheitlich und damit unverbindlich abzuwerten[22], obwohl es auch in und zwischen den Dialogen Abweichungen gibt.[23] Beim Versuch, einen allen Mythen gemeinsamen Kern zu fixieren, wird schnell etwas einem jeden Mythos Eigenes und Wesentliches zugunsten der sonst üblichen Überbetonung des vorhandenen Gemeinsamen verdrängt, so daß oft nur bloße Gemeinplätze zurückbleiben. Was schließlich dem Kernbereich und was der Peripherie angehört, läßt sich methodisch nicht sichern und im Einzelfall kaum entscheiden. Daß das Modell von Kern und Schale häufig auch auf den Dialog angewandt wurde, trägt nicht zur Klärung des Verhältnisses von Mythos und Logos bei. Im folgenden läßt sich an den *Politeia*-Mythen demonstrieren, daß die 'Details' eine eminent dialogbezogene Funktion aufweisen und nicht abstrahierbar sind und daß der 'Kern' das Bestreitbare und Unsichere ausmacht oder sogar falsch ist. Der Kern besteht zumeist aus einem neuen Gedanken, den die aus der Tradition stammenden mythischen 'Details' stützen müssen, um ihn überhaupt einführen zu können und akzeptabler zu machen. Das Neue erscheint im Gewand des alten und bekannten Mythos, wodurch es als etwas in den Ursprung zurückverlegt wird, das dort bereits gültig und nur noch nicht erkannt worden war; eine 'neue' Einsicht und Wahrheit soll zugleich etwas uranfänglich Gültiges repräsentieren. Wenn Platon beispielsweise im Er-Mythos erstmals von einer Art menschlicher

---

22 Vgl. Huber (1964), S. 229. - Biesterfeld (1970), S. 78. - Thomas (1938), S. 75. - Rohde (1980), S. 277. - Alt (1982), S. 295. - Hager (1963), S. 174. - Leisegang (1950), S. 29.

23 Es ist also zwischen dem einen Logos – mit seiner prinzipienontologischen Form – und den vielen Logoi, den konkreten Dialogen zwischen bestimmten Menschen über bestimmte Sachverhalte, zu unterscheiden. Was einen Logos anstößt, was ihn bewegt und was er intendiert, deckt sich nicht mit dem, was er dann im Verlauf seines Vollzugs wirklich leistet und erbringt. Gerade das Nicht-Intendierte oder das, was über den Intentionsbereich hinausgeht, gelingt oftmals sogar besser, wie der *Sophistes* belegt. Auch der Grund, warum Sokrates einen Mythos ins Gespräch einführt, erschöpft nicht all das, was wirklich im Erzählten enthalten ist, was am Er-Mythos exemplifiziert werden soll.

Freiheit redet, so wird diese zugleich in die ferne Vergangenheit als dort schon gegebenes und von den Seelen im Jenseits gefordertes Faktum zurückprojiziert. – Beim Vergleich der Positionen, die einen Primat des Logos annehmen, mit denen, die einen Primat des Mythos oder ein Ausgleichsverhältnis zwischen beiden postulieren, wird schnell deutlich, daß sie im Grunde alle mit den gleichen Schwierigkeiten zu kämpfen haben.

Geht man von einem – wie immer gearteten – Primat des Mythos[24] aus, so wird auch dieser mit einer Mangelhaftigkeit des Logos begründet. Es sind aber die höchsten Dinge, nicht mehr das Sichtbare und Werdende, für die der Logos unzureichend sein soll.[25] Diese Position wird oft von christlichen Philosophen oder von Mitgliedern des George-Kreises vertreten, die im Mythos ein überrationales, eigenständiges und tiefgehendes Offenbarungswissen, das dem rationalen Logos überlegen sei, verkörpert oder ein übernoetisches Einheitswissen im Mythos ausgedrückt sehen. Bei bestimmten Fragen und Problemen – etwa im Bereich der Seele, des Jenseits, des Göttlichen oder der Anfänge der menschlichen Geschichte – reicht der Logos zur Lösung nicht hin, d. h. sie zu beantworten, soll ihm (momentan) unmöglich sein. Das menschliche Fassungsvermögen, das sich im Logos manifestiert, soll dem Höchsten und Unsagbaren nicht gewachsen sein, das den Gegenstandsbereich des religiösen und eschatologischen Mythos ausmacht. Dabei kann der Mythos als mystische Schau definiert werden, für die der Philosoph Platon weder Rechenschaft noch Auslegung geben kann, weil er passiv von einer höheren Kraft überwältigt wird; er kann jedoch auch als etwas verstanden werden, das der Philosoph bewußt reflektierend geschaffen hat, um Probleme und Sachverhalte, die er rational (noch) nicht (völlig) lösen und begründen konnte, darzustellen, deren fundamentale Bedeutung er aber erkannte und andeutungsweise einführen wollte. Als Offenbarungswissen wäre der Mythos unwandelbar gültig, als Andeutungswissen wahrscheinlich, ohne letztgültig und unwandelbar zu sein; eine spätere logische Prüfung und Sicherung – mag sie möglich sein oder nicht – erreicht jedenfalls nie die Höhe mythischen Wissens und mythischer Überzeugungskraft. – Auch bei dieser Position ergibt sich das Problem, einen Zusammenhang zwischen den vorhandenen Darstellungsweisen von Mythos und Logos herzustellen; als Offenbarung und überrationales Wissen steht der Mythos isoliert neben oder über dem

---

24 Vgl. Pieper (1962). - Pieper (1965). - Pieper (1964), S. 54 - 60. - Dupré (1973), S. 948 ff. - Wiggers (1927). - Raeder (1905), S. 76 f. und S. 423. - Schilling (1948), S. 170. - Rohr (1932), S. 96 f. - Hildebrandt (1959), S. 6, 52, 223 und S. 231 f. - Hoffmann (1931), S. 49 f. - Mach (1966), S. 253 ff.

25 Der Logos als Vernunft wird hier einmal der Unvernunft, einmal der Übervernunft entgegengesetzt.

Logos und soll ohne ihn verständlich sein. Die Details werden hier zwar ernst genommen, bleiben aber funktionslos, so daß die Bestimmung einer Funktion des Mythos für den Dialog willkürlich wird oder gänzlich fehlt. Eine Defizienz des Logos führt auch hier zum Mythos, wobei dieselben Gegenstände in den Bereich mythischer Behandlung verwiesen werden wie beim Logosprimat – der Wert derartiger Gegenstände, von denen ein sicheres Wissen nicht möglich sein soll, wird jedoch umgekehrt. Ungenauigkeit und Andeutungscharakter sind einmal positiv und einmal negativ gemeint; war der Bereich vorher minderen Status als der des Logos, so hat er nun einen höheren Wert, was daran erkennbar ist, daß z. B. dieselben auf die Mythen angewandten Begriffe wie 'religiös' oder 'irrational' einerseits positiv, andererseits negativ konnotiert sein können.[26] Einem Bereich des Wissens wird in beiden Positionen ein Bereich des Glaubens entgegengestellt, die aber gegeneinander verschieden bewertet werden; oft stehen dabei andere philosophische Grundkonzepte hinter der Deutung des platonischen Mythos, etwa diejenigen Kants oder Hegels. – An einen Mythosprimat lassen sich zum Teil dieselben Fragen stellen wie an den Logosprimat: Bereitet der Logos in irgendeiner Weise den Mythos vor und bedingt etwa den 'Absprung' in diesen? Sind vom Mythos aus Rückschlüsse auf den vorangehenden Logos möglich? Und wenn Platon – aktiv oder passiv – ein Offenbarungswissen wiedergibt, das vom Dialog unabhängig sein soll: warum fügt er es dann überhaupt dem Dialog ein oder an? Besteht zwischen den Mythen eine Verbindung, ein Fortschritt oder eine Einheit, d. h. sind alle Mythen derartig zu deuten? Lassen sich eine Funktionsbindung des Mythos an den Dialog und seine Eigenständigkeit wie auch Geschlossenheit gegebenenfalls vereinen, oder wären beim Erweis der ersteren die letzteren hinfällig? Wenn der Mythos einen Glauben reproduziert, an wen richtet sich dieser, d. h. müssen alle Adressaten etwas glauben oder nur einige? Ein Wandel des Verhältnisses oder eine fallweise Bestimmung werden in der Forschung kaum erwogen, woraus folgt, daß vieles, womit *der* Mythos definiert werden soll, nur einer seiner Teilaspekte oder Möglichkeiten ist. Die Deskription vorliegender Mythen wandelt sich schnell in eine Präskription, obwohl die Forschungsstandpunkte meist mehr offen lassen als sie letztlich klären.

Die dritte Grundposition zur Deutung des platonischen Mythos geht von einem Gleichwertigkeits- und Ergänzungsverhältnis zwischen Logos

---

[26] Vgl. Natorp (1900), S. 436. - Schilling (1948), S. 170. - Hildebrandt (1959), S. 6 und S. 52. - Thomas (1938), S. 161 f.

und Mythos aus.[27] Ein solches Verhältnis kann – wie bei den anderen Positionen – statisch-dualistisch oder zirkulär-dynamisch bzw. monistisch gemeint sein. Im ersten Fall deutet man Logos und Mythos als zwei ganz grundsätzlich verschiedene und damit gegensätzliche philosophische Darstellungsformen, die aber gerade dadurch zu einer Einheit werden und die Philosophie Platons konstituieren. Ihre Gegenstandsbereiche und Fähigkeiten sind völlig verschieden, so daß eines leistet, was dem anderen mangelt, und so die Erkenntnismöglichkeiten des Menschen überhaupt sichert. Der Nexus zwischen Logos und Mythos muß hier jedoch in einer dritten Instanz erfolgen, wobei offenbleibt, wie und wo das geschieht. Auch innerhalb dieser Position wird der Ausgang zumeist von einer fundamentalen oder auf spezifische Sachbereiche eingeschränkten Defizienz des Logos genommen. In jedem Fall aber bleibt der Mythos eine unverzichtbare Ergänzung des Logos in einem ihm entzogenen Bereich, mag dieser über oder unter ihm liegen; der Mythos fungiert nicht mehr nur als Ersatz, sondern kann als Propädeutik oder Abschluß[28] des Logos angesehen werden. Der Logos bedarf, sei es auf der Ebene des Werdens oder der eines Höchsten, unter allen Umständen der gleichwertigen Ergänzung durch den Mythos, da beide Stärken und Mängel aufweisen. Mythos und Logos sollen sich jeweils bei bestimmten Fragen überlegen sein, so daß sie insgesamt gleichwertig sind; dieses Prinzip läßt sich sowohl statisch als auch dynamisch verstehen.

In der Forschung liegt die Betonung oft auf der Ergänzung gegenseitiger Defizite, wobei die Mängel des Logos den Ausgangspunkt bilden. Wenn dieser jedoch immer und bei allen Gegenständen unsicher und mangelhaft bleiben und dennoch unverzichtbar und im Mythos vorläufig weitergeführt sein soll, so erhebt sich die Frage, wo überhaupt eine Grundlage der Erkenntnis gewonnen werden kann. Die platonische Philosophie gliche hier den zwei Fallenden, die im Fall gegeneinander stürzen und so halbwegs aufrecht bleiben. Zumindest müssen graduelle Mängel des Logos unterscheidbar sein, um irgend etwas zum relativ gesicherten Fundament menschlicher Erkenntnis machen zu können. So wird dem Logos zumeist ein begrenzter, aber sicherer Bereich von Gegenständen und ihrer

---

27 Vgl. Rohatyn (1975), S. 322 f. - Reinhardt (1927), S. 94 und S. 111 f. - Martin (1963), S. 134. - Martin (1973), S. 21 und S. 113. - Görgemanns (1994), S. 72 f. - Quarch (1994), S. 114. - Rudolph (1994), S. 95 f. - Roy (1977), S. 1628. - Kobusch: (1990), S. 17 f. - Dörrie (1972), S. 9 f. - Cassirer (1978), S. 95 und S. 380. - Papadis (1989), S. 27. - Friedländer (1954), S. 220 f. - Hirsch (1971). - Beierwaltes (1989), S. 274 f. - v. Loewenklau (1958), S. 735 - 739.

28 Vgl. Dörrie (1966), S. 49 und S. 52, wo die abschließenden Mythen auf das der Dialektik transzendente ἄρρητον bezogen werden.

Erkenntnis zugewiesen, während der Mythos darauf – auf einer sub- oder translogischen Ebene – bezogen das Wissen des Logos durch Überzeugungen und wahrscheinliche Annahmen weiterführen und an den höchsten oder niederen Dingen abschließend ergänzen soll. In diesem Fall wäre der Mythos das Unbegrenztere, aber Unsicherere, obwohl sich auch der Logos bei Platon faktisch dem Letzten nähern und unsicher sein kann. Für die Vertreter dieser Position soll der Mythos die Grundeinsichten des Logos aufnehmen, erweitern und auf andere Bereiche übertragen.[29] Es wird sichtbar, daß auch hier zum Teil dieselben Muster und Bestimmungen auftreten wie in den anderen Positionen, wodurch sich der Unterschied wiederum auf die Bewertungsebene der angesetzten Sachverhalte verlagert. Der Mythos dient auch der Veranschaulichung oder Ergänzung des rationalen Logos und seiner Ergebnisse[30], aber dieser Sachverhalt wird hier höher bewertet, so daß die Probleme dieser Position teilweise die der anderen sind. – Mythos und Logos können ebenfalls durch einen (permanenten) Zirkel in ihrer Gleichwertigkeit verbunden werden; der Logos mündet dann in den Mythos und dieser wiederum in ihn, d. h. der Mythos erwächst aus dem Logos und setzt ihn voraus, erweitert und ergänzt ihn, wird dabei jedoch von ihm überwacht und geprüft. Ihr Verhältnis gestaltet sich als Zirkel oder als Spirale ständiger Höherentwicklung durch den logisch-mythischen Wechselbezug. Dagegen spricht aber, daß die Themen der platonischen Mythen letztlich gleichbleiben, weil Platon in ihnen den einheitlichen Grund und Ursprung verschiedener Probleme nur von verschiedenen Seiten aus reflektiert.

2) Anmerkungen zum Verhältnis von Mythos und Logos

Zum platonischen Mythos, seinem Verhältnis zum Logos, ihren Gemeinsamkeiten und Differenzen soll aufgrund der Themenstellung dieser Arbeit knapp einiges *Wesentliche* festgehalten werden:

1) Den *einen* platonischen Mythos im strengen Sinne gibt es nicht, denn Mythen erfahren bei Platon abweichende Wertungen, werden differierend gebraucht und unterscheiden sich nach Länge, Ort und Komplexität. Platons Auseinandersetzung mit den Mythen ist von den vorgetragenen Mythen zu unterscheiden; seine Aussagen zum Mythos gelten nicht für alle

---

29 Vgl. Thomas (1938), S. 12. - Papadis (1989), S. 27. - Friedländer (1954), S. 201. - Gadamer (1968), S. 201 f.

30 Vgl. Kobusch (1990), S. 17 f. - Görgemanns (1994), S. 72 f. - Papadis (1989), S. 27 f.

Mythen. Das Mythische hat – wie das Logische – eine enorme Spannweite und kann nicht nach einem Prinzip behandelt werden. Alle Mythen aber erfüllen eine oder mehrere verschiedene Funktionen in ihrem Dialog, aus denen heraus sie verschieden zu deuten und zu bewerten sind; sie sind keine isolierten oder isolierbaren Gebilde. Zwischen den Mythen bestehen gleichwohl inhaltlich-thematische, formale und auch funktionale Gemeinsamkeiten, die zu einer völlig isolierten Deutung jedes Einzelmythos ein Gegengewicht aufbauen und einen Vergleich der Mythen untereinander fordern, der einen Beitrag zur Erhellung der Frage nach der verborgenen Einheit der platonischen Philosophie leisten kann, d. h. zur Lösung des Problems, wo und welcher Art der Nexus zwischen den Dialogen ist. Den Ausgangspunkt muß dennoch die Rolle des Mythos im jeweiligen Dialog bilden, da alle platonischen Mythen den Dialog, in dem sie stehen, oder einen Teil davon voraussetzen, um verständlich zu sein. Der platonische Mythos folgt dem Dialog und bedeutet nicht mehr die erste und ursprünglichere Form der Erkenntnis, womit er sich vom alten Mythos abhebt; die Mythen integrieren die Dialogergebnisse, den Dialogstand und führen das Vorangegangene zusammen, weshalb es auch keine Anfangsmythen bei Platon gibt. Ihre Dialogfunktion bedingt ihre Komplexität und ihren hochreflektierten Charakter; Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den Mythen gründen in den jeweiligen Dialogen und deren Gemeinsamkeiten und Differenzen, so daß kein Mythos den Ergebnissen seines Dialogs zuwiderläuft oder sie unberücksichtigt läßt.[31]

2) Der platonische Mythos hat – wie die Dialoge – eine Entwicklungsgeschichte. Die Mythen können sich auseinander heraus entwickeln, sowohl innerhalb eines Dialogs als auch innerhalb der Abfolge der Dialoge; außerdem bedingt die Chronologie der Dialoge eine Entwicklung der in den jeweiligen Dialogen stehenden Mythen. Die Wandlungen der platonischen Philosophie, ihre Selbstdeutung, ihre Absichten und ihre Gegenstände schlagen sich auch in der Gestaltung und Funktion der Mythen nieder. Beim frühen Platon fehlen Mythen beispielsweise vollständig.

3) Die Mythen besitzen bei Platon ein Verhältnis zum griechischen Erbe, ebenso wie seine Dialoge, wobei sie zum einen Elemente der mythisch-dichterischen Tradition (etwa das Simonides-Zitat im I. Buch der *Politeia*) aufnehmen und sich zugleich von den alten Mythen abheben[32], wobei sie aber zum anderen auch Bestandteile der philosophischen Über-

---

31 Vgl. Görgemanns (1994), S. 70 f. und S. 93. - Findlay (1978), S. 19. - Edelstein (1949), S. 464 f. - Bertram (1877), S. 193 f. - Leisegang (1929), S. 137.

32 Vgl. Gundert (1977), S. 10. - Müller (1967), S. 21. - Edelstein (1949), S. 464 - 466. - Hager (1963), S. 119. - Cassirer (1925), S. 165 ff.

lieferung (etwa pythagoreische im Er-Mythos) integrieren. Aufnahme, Kritik und Wandlung der Tradition erfolgen in beiden Fällen in einer Haltung von Vorsicht und Ehrfurcht. Durch die Verschränkung der beiden Überlieferungsstränge in Mythos und Logos sowie in der Verbindung beider nutzt Platon das gesamte Erbe zu seinen Zwecken und synthetisiert es. Die Schlußmythen, die den vorangegangenen Dialog und die Elemente der Überlieferung zusammenführen, verbinden so Altes und Neues. Im Er-Mythos beispielsweise erscheinen eine neue Kosmologie und Ethik im Gewand mythischer Elemente und Formen und einer archaischen Sprache. Mag das Neue wahr oder nur wahrscheinlich sein, durch die Elemente der Tradition wird es jedenfalls vertrauter, überzeugender und gültiger, so daß die verfolgten Absichten leichter erreicht werden können. – Die Mythen stehen in der Spannung zwischen zweckgebundener Schöpfung und Veränderung des Tradierten durch den Philosophen Platon und der Aura geoffenbarter, überlieferter und bloß nacherzählter Faktizität; die gesamte Dichtung steht bei Platon in der Doppelperspektive von menschlicher Hervorgebrachtheit und göttlicher Offenbarung. In der *Politeia* werden alle Mythen bewußt und zweckbedingt gegenüber der Tradition verändert und treten doch mit dem Anspruch der Authentizität auf.[33] Insbesondere der 'neue', den Griechen unbekannte Schlußmythos, der am freiesten tradierte Elemente verbindet, wird zu einer göttlichen Offenbarung stilisiert, die sachlich wahr sein soll; bei Platon wird auch der Logos auf all seinen Ebenen stilisiert und zum idealen Gespräch erhoben, das die Bedingungen des *διαλέγεσθαι* durchscheinen läßt.

4) Die Mythen verfügen in vieler Hinsicht über eine dem Logos komplementäre Struktur. Während der Logos in einen räumlichen und zeitlichen Nahbereich gestellt ist, greifen die Mythen in dieser Hinsicht in weiteste Fernen aus; sie haben eine geschlossene, monologische Struktur im Gegensatz zum offenen, dialogischen und sich sukzessiv entwickelnden Logos. In diesem steht die Beziehung zwischen Menschen im Vordergrund, während im Mythos das Verhältnis des Menschlichen zum Göttlichen thematisiert wird; daher tritt der Mythos auch in Gestalt einer Wahrheit auf, die der Mensch vorfindet und aufnehmen kann, die aber nicht von ihm (mit-)entwickelt wurde. Die gemeinsame Aufgabe von Logos und

---

33 Die Erzählungen von Gyges und dem autochthonen Ursprung der Menschen behalten einen tradierten Kern bei, während der Er-Mythos als etwas völlig Neues und erstmalig Erzähltes auftritt. In allen drei Fällen wird ein Dialogstand in die Vergangenheit zurückgespiegelt und mit ihr verbunden. – Der Mythos tritt als eine in der Entwicklung dargestellte Ganzheit auf, während der Logos die sich entwickelnde Möglichkeit einer Ganzheit repräsentiert; jedesmal wird die Entwicklung jedoch auch stilisiert.

Mythos liegt in der Förderung der menschlichen Erkenntnis und der Güte menschlicher Lebensführung. Innerhalb dieser Aufgabe gibt es zwischen ihnen Überschneidungen und spezifische Eigenheiten: So können die Mythen logische Einsichten aufnehmen, projizieren sie aber in ein anfängliches Einst zurück und heben sie dort auf die Ebene faktischen Geltens und ursprünglicher, direkt dem Menschen mitgeteilter, göttlicher Verbürgung ihrer Wahrheit. Der Mythos zeigt, daß die Einsichten des Logos von Anfang an schon galten und wahr waren, wodurch der aktuelle, konkrete Logos und der Logos als Form der Wahrheitsfindung überhaupt bestätigt werden; jeder Mythos fordert den Logos als Instanz menschlicher Selbstordnung und Annäherung an das Göttliche.

Hieran schließt sich die Tatsache an, daß Mythos und Logos zwei verschiedene Situationen der Kommunikation darstellen. Während der Logos den Dialogpartnern angepaßt wird und auf deren Wissensstand eingeht, spricht der Mythos alle Menschen an und bietet jedem Wissensstand ein bestimmtes Maß von Verständnis und Nutzen. Die Mythen sind – wenigstens in der *Politeia* – zwar auch dem Erkenntnisstand des Dialogs adäquat, und bei ihrer Analyse wird auf das Verständnisniveau der Partner Rücksicht genommen, aber sie verfügen für jede Wissensebene über einen Erkenntniswert. Im Dialog gilt es dagegen mitzudenken, da sein Gelingen und Fortschritt von den Unterrednern unmittelbar abhängen, während der Mythos angehört wird und jeder einzelne auf sich zurückverwiesen ist, wenn er den Mythos bedenkt und prüft. Besonders die Schlußmythen werden nicht mehr (erschöpfend) ausgelegt und geprüft, sondern von der Aufnahme des vorangegangenen Logos und seiner Anwendung und Rückbeziehung auf die gottnahen Anfänge des Menschlichen beglaubigt. Der Logos wird an etwas ihm Vorzeitiges gebunden, aus dem er Gültigkeit und Aufgabe gewinnt; der Mythos 'öffnet' somit den Logos in gewissem Maße zeitlich für einen Blick in seinen Ursprung.

5) Mythos und Logos sind aber nicht als menschliches Eigentum und Werk zu verstehen, sondern sind göttlichen Ursprungs; beide beruhen auf Voraussetzungen, die sie selbst nicht herstellen können. Sie bilden die zusammengehörigen Weisen menschlicher Selbstordnung aus einem göttlichen Ursprung. Wenn der Logos zwischen Menschen stattfindet und der Mythos zwar aus der göttlichen Sphäre stammt, aber immerhin von Menschen übermittelt wird, so entfalten sie ihre Wirkung im menschlichen Bereich. Beide können ein philosophisches Streben wecken, beide fordern vom Menschen Entscheidung und Handeln.

Anders als das göttliche ist das menschliche Wissen weder absolut sicher und vollständig, noch kann es je diesen Status erlangen. Alles menschliche Wissen ist ein ständiges Streben und eine Annäherung an das

göttliche Wissen, ohne es doch je zu erreichen. Der Mensch steht mit seinem Sein und Streben im Bereich des μεταξύ mit Logos und Mythos als den Weisen, in denen Platon diesen Status reflektiert. Mit ihrer komplementären Struktur und Zusammengehörigkeit bedenken sie Ursprung, Ende und eine mögliche Aufhebung der Begrenztheit menschlicher Wahrheitserkenntnis, so daß sie vielleicht als die zwei Stämme der Erkenntnis bei Platon bezeichnet werden können, deren gemeinsame Wurzel die menschliche Sterblichkeit ausmacht. Der Grad der Güte und die Unvollkommenheit menschlichen Wissens finden in beiden und in ihrer Einheit ihren Ausdruck, d. h. letztlich sind beide gleich sicher oder unsicher, und in ihrem Kontrast und Wechselspiel wahrt Platon den Bezug seiner Philosophie zum sokratischen Nichtwissen; beide unterliegen deshalb auch der platonischen Schriftkritik und stehen im Wechselverhältnis von Ernst und Spiel (Ironie), nicht die Mythen allein.[34] – Der Logos ist die Instanz menschlicher Erkenntnissuche im Bereich des μεταξύ, der Mythos sucht nach dem Grund und Ursprung dieses menschlichen Status überhaupt. Der Mythos zeichnet den Verlust eines anfänglichen gottnahen und wissenden Zustands der menschlichen Seele und die Möglichkeit seines Wiedergewinns. Indem der Mythos aus den Ergebnissen des Logos heraus gebildet wird und in deren Aufnahme, Rückprojizierung und Ausweitung den Ursprung des Logos aufweist, wird er zugleich zum ersten Mittel des Wiedergewinns verlorenen Wissens. Deshalb ist der Tod der Grund und das Ziel der Philosophie; der Mythos entfaltet die im Tod gegebene Einheit von Herkunft und kommendem Schicksal des menschlichen Seins und stellt sie nach Gesetzen dar.

Dabei verbindet der Mythos die eine und gleiche Herkunft aller Seelen mit ihren verschiedenen Wegen und Möglichkeiten im Bereich des μεταξύ und begründet beide Sachverhalte; das μεταξύ steht also für eine Tendenz, nicht für die Indifferenz. Der philosophische Dialog wendet im philosophischen Mythos seine Einsichten auf die ersten und letzten Dinge an: Wenn sie bei diesen greifen, beglaubigt er den Mythos und sich selbst. So wäre es etwa sinnlos, wenn Mensch und Staat gerecht verfaßt am besten existierten, der Kosmos jedoch nicht; indem letzterer aus den Einsichten in erstere heraus als gerecht erwiesen wird, werden die früheren Einsichten und Sachverhalte bestätigt, in einer grundlegenderen Ebene fundiert und als aus dieser entspringend erfaßt. Der Mythos 'prüft' die Ergebnisse des

---

34 Zur Schriftkritik in diesem Kontext vgl. Wieland (1982), S. 61. – Die Mythen als Spiel bzw. Ironie sehen Schilling (1948), S. 97 und S. 168. - Biesterfeld (1970), S. 95. - Apelt (1912), S. 84. - Rohr (1932), S. 95 und S. 101. - Friedländer (1954), S. 220. - Reinhardt (1927), S. 105. - Krüger (1948), S. 57 f.

Logos am Grenzbereich menschlicher Erkenntnis dergestalt, daß er sie über die Grenzen des Beweisbaren hinaus weiterführt und die "größten Buchstaben" mit ihrer Hilfe zu lesen versucht. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum der Mythos z. B. von den Gegenständen noetischen Wissens in einer doxisch-bildhaften Sprache reden (*Phaidros*) und warum er überhaupt auf verschiedenen Wissensstufen auftreten (*Politeia*) bzw. ihre spezifischen Gegenstandsbereiche repräsentieren kann. Der Status des Menschen und seines gesamten Wissens wird in den platonischen Mythen reflektiert, was auf allen Wissensstufen sinnvoll ist.

6) Wenn in der Forschung nach einer konkreten Funktion des platonischen Mythos gesucht wird, so werden vorrangig die pädagogisch-didaktische und die sittlich-religiöse Funktion genannt.[35] Wie dies genau zu verstehen ist, bleibt aber meist offen, wobei im Hintergrund oft der dreiteilige Seelenbegriff Platons und seine Ausführungen zu den Wissensstufen in der *Politeia* stehen. Platons Mythen werden unpräzise mit den niederen Stufen des Wissens in Verbindung gebracht, da der Mythos auf den Bereich niederen Wissens und seiner Gegenstände sowie der unteren Seelenteile irgendwie rekurrieren soll. Die Mythen sollen eine Form der Vorbereitung zum Aufstieg zu höheren Wissensformen bilden oder der Festigung moralischen Handelns und der inneren Seelenordnung dienen – auch hier bleibt offen, wie dies genau vor sich gehen soll. Die unteren Seelenteile, die mit den modernen Begriffen Wollen und Fühlen identifiziert werden, sollen den niederen Wissensformen und den Affekten korrespondieren. Ein zum Wissen aufgestiegener Verstand teilt dem alogischen Seelenteil in den Mythen – verschlüsselt und ihm verständlich – grundsätzliche Einsichten mit, um ihn zu überzeugen und zu ordnen.

Die noch sehr allgemeinen und unklaren Ansichten zur Funktion des platonischen Mythos sind für die *Politeia* als einen Dialog, in dem Pädagogik, Ethik, Psychologie und Epistemologie zentral sind, von hoher Relevanz. Es ist daher geboten, seine Funktionsrichtung genauer zu untersuchen und offengebliebene Fragen näher zu bestimmen: Welche Rolle spielen die Mythen in den Einzelseelen und Ständen des Staats? Welche Bedeutung haben sie für den Gesamtstaat? Wie wirken sie in der Bildung der Philosophen und Wächter? Welche Relevanz besitzen sie für vollendete

---

35 Vgl. Mc Minn (1990), S. 219 f. - Wright (1979), S. 370 f. - Halévy (1896), S. 296. - Smith (1986), S. 20. - Cassirer (1978), S. 66. - Bertram (1877), S. 193 f. - Müller (1986), S. 117. - Görgemanns (1994), S. 70 f. - Apelt (1912), S. 82. - Schilling (1948), S. 168 f. - Ritter (1923), S. 45 f. - Hartland-Swann (1951), S. 140. - v. Loewenklau (1958), S. 738. - Gaiser (1963), S. 243 f. und S. 288 f. - Schleiermacher (1969), S. 29 f. - Droz (1992), S. 12. - Tarrant (1990), S. 19 - 31. - Moors (1989), S. 154 - 172.

Philosophen, und wie stehen sie zu den Formen des Wissens? Warum sollen gerade Mythen den alogischen Seelenteil ordnen und ethisch-religiöse Zwecke erfüllen, und was haben sie dem Logos dabei voraus, der diese Themen doch auch behandelt? Dienen bestimmte Mythen anderen Zwecken als andere, und wie hängen sie dabei zusammen? – Um derartige Fragen zu klären, ist es notwendig, die Mythen der *Politeia* auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu prüfen, sie in ihrem Dialogumfeld zu betrachten und in Beziehung zueinander zu setzen, um zu sehen, was sie für Platon leisten sollen und können und wo ihre Grenzen liegen.

Im Vorangehenden wurde vieles äußerst knapp angesprochen oder nur angedeutet, was sich im folgenden bei der Analyse eines platonischen Mythos in seinem Dialog erst erhellen und belegen lassen wird, um dann stellvertretend für den platonischen Mythos überhaupt zu gelten. Dabei dürfen Wesenszüge, die nur einem Mythos eignen, nicht schlechthin verallgemeinert werden; aus einigen Eigenschaften, die ein Mythos mit anderen Mythen teilt, darf nicht vorschnell auf die generelle Übereinstimmung aller Mythen geschlossen werden. Einige Gemeinsamkeiten wurden daher vorgreifend aufgewiesen, um vor diesem Hintergrund eingehender die Rolle des Schlußmythos der *Politeia* untersuchen zu können – eines Dialogs, dessen Länge, thematische Breite und Dichte sowie innere Verflechtung eine Funktionsanalyse des Er-Mythos geradezu fordern. Dieser Mythos wurde bereits häufig als geschlossener Text untersucht, während Hinweise auf seine Dialogfunktion spärlich sind und eine eingehende Prüfung völlig fehlt, weshalb dieser Aspekt hier im Vordergrund stehen soll. Dadurch kann der Beleg erbracht werden, daß es schlechthin sinnvoll ist, die Dialogfunktion von Mythen zu prüfen, um auf diese Weise Aufschluß über das Wesen des platonischen Mythos zu gewinnen – ein Grundsatz, der keineswegs selbstverständlich zu sein scheint.[36]

---

[36] Die Neuplatoniker nehmen explizit oder implizit viele Deutungstopoi der platonischen Mythen in der modernen Forschung vorweg: (1) Der Kern des Mythos (skopos) wird von den mehrsinnigen Details abgegrenzt, die jedoch auf den Kern zu beziehen sind. – (2) Der Mythos wird dem Logos unter- oder nebengeordnet und gilt als Offenbarung, jedoch nie von den höchsten Prinzipien. – (3) Die mythische Hülle kann für den Wissenden wegfallen; die Mythen verbergen stets auch auf andere Weise sagbare Wahrheiten. – (4) Der Mythos unterhält (die Phantasie); die Mythen sind zugleich wahr und falsch. – (5) Der Mythos ist grundsätzlich auslegungsbedürftig. – (6) Die Mythen wiederholen bzw. verdichten die Dialogthemen, werden aber zugleich teilweise isoliert. – (7) Die Synopse aller Mythen bildet den Weg zur Erschließung ihres Sinn- und Gegenstandsbereichs. – (8) Der Mythos weist oft eine Nähe zum Bereich des Seelischen auf. – (9) Die Grenzen zwischen Mythos und Logos bleiben, trotz bestehender Trennungsintentionen, unscharf und fließend. – (10) Die Mythen werden häufig

Um diesen Ansatz angemessen durchführen zu können, wäre es zunächst notwendig, Inhalt und Form des Mythos zu erfassen und davon ausgehend die Beziehungen zum Dialog zu suchen. Obwohl es schwierig ist, bestimmte Themen und Fragestellungen im Dialog zu isolieren, soll doch versucht werden, an einigen exemplarischen und zentralen Gegenständen den formalen, inhaltlich-motivlichen und funktionalen Bezug des Schlußmythos zum Dialog hervortreten zu lassen und zu deuten, wobei vieles knapp umrissen werden muß, was für sich genommen eingehender darzustellen wäre: um die Dialogfunktion zu analysieren, ist es allerdings geboten, dies in Kauf zu nehmen. Der Aufweis mannigfaltiger Querverbindungen zwischen Dialog und Schlußmythos überhebt die Grundthese des Vorwurfs, einige wenige und zufällige Nähen zu sehr zu betonen und unzulässig zu verallgemeinern. Sowohl im Dialog als auch im Mythos müssen einige Komplexe zurücktreten, um andere Seiten einer Sache besser hervorzuheben.

B Dichtung und Mythos in ihrer pädagogischen Bedeutung bei Platon

Die Mythen und die Frage nach Wesen und Aufgabe des Mythischen bilden den Rahmen der *Politeia*, was allein schon auf die Wichtigkeit dieses Komplexes hindeutet. Wenn man annimmt, daß Sokrates den Dialog von Anfang an überblickt und weiß, wie er enden wird, dann steht nach dem Gespräch mit Kephalos schon fest, daß der Dialog in einen Mythos auslaufen wird und daß der Mythos einen festen Platz in (Sokrates' Wissen von) den Verlaufsgesetzen des Dialogs einnimmt. Kephalos äußert seine Erfahrung (330 d ff.), daß die alten Erzählungen vom Hades im Alter an Bedeutung gewinnen und anfangen, den Ungerechten zu ängstigen, während sie früher nicht ernstgenommen wurden. Dahinter steht die offenbar landläufige Ansicht, Mythen seien Kindermärchen und damit falsch und bedeutungslos; eine Ansicht, die auch Thrasymachos vertritt (350 e), der außerdem jedoch den sokratischen Logos als ein solches Kindermärchen betrachtet. Mythen galten in diesem Sinne als tradierter Teil der Kindererziehung, der mit zunehmendem Alter bedeutungslos wurde und schließlich als unwahr galt. Es ist davon auszugehen, daß auch Kephalos

---

mittels vorplatonischer Quellen gedeutet. – (11) Bei richtiger Auslegung sind die Mythen wahr und genau, d. h. mehr als nur wahrscheinlich.

in dieser Tradition erzogen wurde; wenn er im Alter wieder auf die Mythen zurückkommt, so wird deutlich, daß sie im Leben zwar keine bestimmte Rolle spielten, aber dennoch latent weiterwirkten, um wieder mit neuer Kraft hervorzubrechen, indem sie den Menschen mit den letzten Dingen konfrontieren und seinen Bezug zu ihnen erhalten und prägen. Als Aufforderung, im Hinblick auf die letzten Dinge angemessen und gerecht zu leben, lassen sich Mythen offensichtlich nie ganz ausschalten – wenigstens nicht für Menschen, die wie Kephalos im Rahmen tradierter Sittlichkeit und Frömmigkeit leben, die Platon später beide in seine philosophische Gerechtigkeitsbestimmung integrieren wird.

In 376 e - 377 a bestimmt Sokrates wahre und falsche Logoi als einen Teil tradierter musischer Bildung und identifiziert die falschen Reden mit den Mythen, die Reden seien, die zwar eine Wahrheit in sich trügen, im ganzen aber falsch seien. Solche Märchen bilden für Kinder die erste Erziehung und sollen es auch bleiben; aber weder meint Sokrates, alle Mythen seien falsch, noch behauptet er, Mythen spielten nur für Kinder eine Rolle und könnten (später) keine andere Bedeutung mehr erlangen. Sokrates bringt nur zum Ausdruck, daß die Mythen der notwendige Anfang der Erziehung sein sollen und u. a. zu diesem Zweck von moralischen und theologischen Makeln zu reinigen sind (377 b). Das zur Deutung des platonischen Mythos gern verwendete Modell von Kern und Schale gilt jedenfalls hier nur für den traditionellen Mythos und seine Deutung. – In 377 d werden Homer und Hesiod vor allen anderen als erste bezeichnet, die falsche Mythen verfaßt hätten. Schon hier ist die Scheidung zwischen wahren und falschen Mythen impliziert, d. h. der Mythos läßt sich nicht mehr insgesamt als falscher Logos bezeichnen. Außerdem stellt Platon hier einen Zusammenhang her, der nicht selbstverständlich ist: Dichter sind Mythenerzähler (vgl. auch 392 d) – eine Funktion, auf die Platon sie ausschließlich festlegen wird. Zugleich wird die große Bedeutung ersichtlich, die der Mythos in der griechischen Kultur besaß und die Platon vorfand; die Kritik an den traditionellen Mythen zielt auf die griechischen Dichter, besonders Homer und Hesiod, weshalb Platon in 392 a/b expliziert, die Dichter hätten von Göttern, Heroen und Menschen falsch gehandelt.

Platon behält die pädagogische Funktion der Mythen als musische Früherziehung der Kinder bei, aber er besteht auf ihrer Reinigung von Fehlern und Irrtümern (377 b - e; 381 e), er baut die weitere Bildung auf der mythischen Früherziehung auf und duldet ihre Vernachlässigung wie bei Kephalos nicht. Der Mythos nimmt bei ihm einen festen Ort im Bildungsgang ein und erfüllt darin eine bestimmte Rolle. Die Reinigung erstreckt sich sowohl auf alte als auch auf kommende, neu zu dichtende

Mythen, so daß das Tradierte in den neuen Staat integriert und zugleich Vorbild für die neue Dichtung wird. Schon hier kann festgehalten werden, daß die *Politeia* drei Beispiele von Mythentypen enthält: Sofern Mythen grundsätzlich Götter- und Heroengeschichten sind (378 c; 391 e), ist die *Erzählung vom Ring des Gyges* (359 c - 360 d) ein falscher Mythos. Wenn Gyges ein Heros ist, handelt er nicht so wie geschildert – wenn er so handelt, ist er kein Heros, so daß sein Mythos es nicht verdient, vor Kindern erzählt zu werden. Im *Autochthonen-Mythos* (414 b - 415 d) wird der Bericht Hesiods zu pädagogischen Zwecken umgeformt. Obwohl er als Märchen bezeichnet wird, enthält er viele Wahrheiten des neuen Staats und dient seinen Erfordernissen, so daß er (vom philosophischen Standpunkt aus) eine Lüge im Dienst der Erziehung zum Guten darstellt, d. h. insgesamt mehr Wahrheit als Falschheit enthält, wie sich zeigen wird. Er entwirft den faktisch unbekannten Anfang menschlicher Geschichte den ethisch-politischen Einsichten des Logos gemäß (382 c/d). Er ist für die Kindererziehung deshalb von zentraler Bedeutung, womit die Mythen (als Dichtungsprodukte) eine politisch-paideutische Funktion im Staat erhalten, der die *Politeia*-Mythen genügen. Der *Er-Mythos* schließlich repräsentiert einen neuen Mythos, der allen Gesetzen, die Platon der Dichtung gibt, genügt; er ist eine Götter- und Heroengeschichte, wie schon der Autochthonen-Mythos, in dem aber die Falschheit keinen Platz mehr hat. Zugleich kann der Schlußmythos nicht mehr der Kindererziehung dienen, da er zu schwierig und komplex ist; seine Funktion muß auf einem anderen Gebiet gesucht werden.

Der wohl zentralste Kritikpunkt des Sokrates an den Dichtern richtet sich gegen ihre Theologie: Sie produzieren falsche Bilder von den Göttern und dem Jenseits (363). Damit sind sie die Hauptquelle pädagogischer Schädigungen, gegen die es vorzugehen gilt. An Irrtümern und Fehlern, die die Dichter hervorgebracht haben, nennt Sokrates folgende: Die Götter teilen den Guten ein schlechtes, unglückliches Leben zu (364 b); sie sind beeinflußbar und lenkbar, zum Guten wie zum Üblen (364 d); sie sind bei begangenen Sünden einfach zu versöhnen (365 d - 366 a). Daß sie mit solchen Eigenschaften einem ungerechten Leben der Menschen Vorschub leisten, ist leicht verständlich. Dagegen stellt Sokrates eine andere, wahre Theologie. Die Götter dürfen keine Verbrechen und Ungerechtigkeiten begehen, wie etwa Kriege (377 e ff.); Gott ist gut, schadet niemandem und ist keines Übels Ursache, sondern nur des Guten (379)[37]; er ist einfach in

[37] Das hier anklingende Theodizeeproblem greift Platon im Schlußmythos auf (617 e 5) und bemüht sich um seine Lösung, deren Erfolg jedoch umstritten ist. – Für Hager (1963), S. 172 f. stellt Ananke den Seelen durch schlechte Lebensmuster

seiner Gestalt und seinem Wesen und unwandelbar in jeder Hinsicht derselbe (380 d/e); er ist vollkommen und ändert sich nicht in der Zeit (381 b/c), lügt nicht und schafft keine trügerischen Erscheinungsbilder (382 a); er liebt die Vernünftigen und Gerechten (382 e). – Mit diesen Charakterisierungen werden die Götter (oder Gott) zur Verkörperung der Arete in jeder Hinsicht; gleichzeitig wird die Gerechtigkeit Gottes in seinem Wesen und seinen Eigenschaften (so wie sie hier bestimmt werden) zum vorläufigen Maßstab für Form und Inhalt der Dichtung und ihrer Güte innerhalb des Staats. Im X. Buch erfolgt dann auf der Grundlage der neuen Psychologie und der Ideenlehre eine neue, weitergehende Bestimmung der Dichtung.

Sofern der Schlußmythos der *Politeia* als Dichtung betrachtet wird, läßt sich fragen, ob er die theologischen Kriterien staatstragender Dichtung erfüllt und somit einen pädagogischen Wert besitzt. Es wird sich zeigen, daß dies der Fall ist[38] und *daß alle Mythen in der 'Politeia' im verwirklichten Staat erzählbar wären und ihren Zweck besäßen*; die Mythen lassen sich aus ihrer Ausrichtung auf die Stände des Staats als ihren primären Adressaten deuten. Die traditionellen Fehler der Mythen werden korrigiert, und der wahren Theologie wird Rechnung getragen, indem die Götter den guten Menschen kein schlechtes Leben mehr zuteilen, sondern im Schlußmythos jeder für sein Leben selbst die Verantwortung trägt. In 364 b 4 - 6 tauchen die auch im Er-Mythos zentralen Begriffe τύχη, βίος und μοῖρα auf, die dort eine neue Bedeutung erhalten. Die Götter sind nicht mehr zum Guten wie zum Schlechten lenkbar und nicht mehr leicht zu versöhnen, sondern alle müssen für ihre Sünden nach einem festen und allgemein gültigen Gesetz büßen. Die Götter im Schlußmythos sind ge-

---

eine Falle und führt die Menschen irre; so auch Meyer (1919), S. 218 f. Hingegen muß eingewandt werden, daß die Wahl nur bei jedem selbst liegt und die Seelen auf ihrer Wanderung oft genug Gelegenheit haben, sich auf die Wahl vorzubereiten. Schlechte Lebensmuster sind notwendig, weil sonst gute und schlechte Seelen gleichermaßen nur ein gutes Leben wählen könnten; ein naturgegeben gutes Leben existiert nicht mehr, sondern der Mensch muß sich ein solches selbst schaffen.

38 Die Frage, ob Platons eigene Mythen seinen Dichtungsnormen entsprechen, ist in der Forschung umstritten. Bejaht wird sie von Cassirer (1924), S. 24 f. - Hildebrandt (1959), S. 250 f. - Beierwaltes (1989), S. 284. - Biesterfeld (1970), S. 7 und S. 93. - Moors (1988a), S. 244 f. – Für Edelstein (1949), S. 464 f. und S. 480 hat Platon nur die Bauart des neuen Mythos vorgegeben, ihn aber nicht selbst gedichtet. – Für Segal (1978), S. 333 ist die gesamte *Politeia* ein Exempel für die neue Dichtung. – Völlig verneint wird die Frage von Gadamer (1968), S. 201 f. – Daß Mythos und Logos nicht genau abgegrenzt worden sind, spielt bei dieser Frage eine wichtige Rolle, und ihre Lösung hängt teilweise davon ab.

recht, gut, schaden niemandem und sind am Üblen unschuldig; ebenso ist alles, was ihrer Herrschaft untersteht, gut, geordnet und den Seelen förderlich. Sie teilen weder ein schlechtes noch ein gutes Leben unmittelbar den Seelen zu, sondern hüten nur die Wahlfreiheit als ein Gut, d. h. die Verantwortlichkeit für das Leben liegt beim Menschen, aber Möglichkeit und Notwendigkeit der Wahl repräsentieren ein göttlich begründetes, garantiertes und umrahmtes Gut, das allen gleichermaßen zukommt. Gott ist nicht mehr auf derselben Ebene Ursache des Guten und auch nicht Ursache des Üblen (etwa in der Zuteilung eines bestimmten Lebens), sondern er ist auf einer höheren Ebene allein Ursache von Gutem sowie dessen harmonischer Ordnung und Erhaltung; daß es mehr Böses als Gutes in der Welt gibt (379 c), liegt im Schlußmythos an den Menschen selbst. – Auch Gottes einfache Gestalt und Natur sowie seine Vollkommenheit spiegeln sich im Er-Mythos wider[39]: Alle göttlichen Wesen haben eine

---

39 Innerhalb der *Politeia* nimmt Apollon gegenüber den anderen Göttern eine hervorgehobene Stellung ein. Zwar umspannt Sokrates' persönliche Frömmigkeit alle Götter – man betrachte nur sein Gebet zur Göttin Bendis am Anfang – und stellt sich nie vollständig auf den Boden eines Monotheismus, aber dennoch ist Apollon ein ihm persönlich besonders nahestehender Gott, was sich bereits im *Phaidon* zeigt. Wenn Sokrates vom Göttlichen öfter im Singular als im Plural redet (411 e; 415 a; 425 e; 469 a; 470 a; 492 a; 517 b; 597 b/c), deutet das auf einen relativen Apollonmonotheismus in der *Politeia*, wofür sich einige Belege finden. In den auf Apollon bezogenen *Ilias*-Zitaten (383 b; 391 a) steht er noch neben den anderen Göttern und bildet nur einen Beleg für Homers falsche Theologie. Aber in 427 b/c ist Apollon der alleinige religiöse Gesetzgeber des Staats; er regelt Heroen-, Dämonen- und Götterkulte (469 a; 470 a; 540 b/c), womit er von besonderer Bedeutung für den Staat ist. – Betrachtet man seine Stellung in der griechischen Mythologie, so bestätigt sich das Gesagte. Er ist der Gott der Stadtgründer und begünstigt das Gelingen ihrer Unternehmungen; er ist der Gott der Dichter und schützt die Musik (399 e); er ist (Zeus') Prophet in Delphi (461 e); er ist ein strafender Gott (391 a; 394 a), aber auch ein rettender und schützender Gott (425 e; 492 a; *Krat.* 404 d - 406 a – dies ist für die Bildung von zentraler Bedeutung); und er war seit dem 6. Jahrhundert auch der Sonnengott (509 b/c), der Gott der Helle und des Lichts, der die Funktion des Helios übernahm; ebenso legte man ihm Reinheit und Erkenntnis bei. Alle diese Aspekte erweisen sich in der *Politeia* als bedeutungsvoll. Die Dialogpartner beenden ihre Stadtgründung mit der Zuweisung der religiösen Gesetzgebung an Apollon und stellen sie damit (als Menschenwerk) unter göttlichen Schutz. In 443 b/c erklärt Sokrates, die Gunst eines Gottes lasse die Stadtgründung und die Suche nach dem Wesen der Gerechtigkeit gelingen, womit durchaus Apollon gemeint sein kann.
Besonderes Augenmerk verdient Apollons Präsenz aber im Schlußmythos. Moors (1988), S. 435 f. hat bereits darauf hingewiesen, daß das Werfen der Lose vor der