

DAMIR BARBARIĆ

«DAS ENTSTEHEN VON ALLEM»
ZUM SEELENBEGRIFF DES SPÄTEN PLATO

Im zehnten Buch der *Nomoi* geht es Platon wesentlich darum nachzuweisen, dass die Seele zeitlich sowie ontologisch ursprünglicher ist als der Körper, weshalb sie, als die ältere und mächtigere, immer und überall über ihn walten und ihn leiten muss. Erst wenn es gelingt, diese Annahme durch einen strengen Beweis allgemein verpflichtend zu machen, dürfte man hoffen, das hinreichende Heilmittel gegen die wachsende Unfrömmigkeit und Gottlosigkeit, die durch die grundsätzlich materialistisch und daher atheistisch gesinnte Naturphilosophie verbreitet wird, gefunden zu haben¹. Den Kern des Beweises macht eine eingehende, systematisch fortschreitende Analyse des möglichst weit genommenen Phänomens der Bewegung. Vor der wirklichen Untersuchung signalisiert Platon die besondere Wichtigkeit, aber auch die Schwierigkeit des bevorstehenden Gedankengangs, und zwar dadurch, dass er seine Gesprächspartner aus dem Gespräch zeitweilig heraustreten und im Sicherem abzuwarten lässt. Da es dieser Beweis nur in der Auseinandersetzung mit einem gefährlichen, heftig und gewaltig strömenden Fluss gelingen kann, der den Unerfahrenen mit Verwirrung und sogar Verblendung bedroht, möchte Platon, der zweifelsohne hinter der Figur des «Atheners» steht, als der darin vielfältig Erfahrene, zunächst versuchen, den schwindeligen Fluss allein zu übertreten. Machen wir diesen gewagten Versuch mit, Schritt für Schritt.

Zunächst wird auf die alte Platonische Ausgangsfrage, ob alles steht oder sich alles bewegt, oder vielmehr einiges steht und einiges sich bewegt, die letzte Option als die einzig richtige erklärt: «Einiges bewegt sich irgendwie, das andere bleibt bzw. steht still.»² Dann werden die

¹ Vgl. dazu D. BARBARIĆ, *Der Ursprung der Gottlosigkeit*. In: BARBARIĆ, *Annäherungen an Platon*, Würzburg 2009, S. 155-165.

² PLATON, *Legg.* 893c1-2. Platons Text nach der Ausgabe: *Platonis opera*. Recognovit

verschiedenen Arten der Bewegung besprochen, so dass der Anschein entstehen könnte, die Dichotomie, von der die Überlegung ausging, würde nur festgelegt, um gleich wieder verlassen zu werden. Denn die ganze folgende Untersuchung scheint lediglich mit einer der Alternativen, jener der Bewegung, beschäftigt zu sein, während das Stehen aus der Untersuchung schlicht ausgelassen wird. Das ist aber nicht der Fall. Bereits in der ersten besprochenen Bewegung, im Kreisen um ein stehendes Zentrum nämlich, zeigen sich das Stehen und die Bewegung auf erstaunliche und höchst rätselhafte Weise miteinander verwachsen und innigste vereinigt. Die Kreisbewegung erweist sich nämlich als die Vermittlung von Ruhe und Bewegung und die Überbrückung deren Unterschieds. Daraus leuchtet ein, dass die am Anfang der Untersuchung gemachte und allen weiteren Ausführungen zugrunde zu liegen scheinende völlige Trennung von Stehen und Bewegung ein nur vorläufiger, methodisch und propädeutisch bedingter Ausgangspunkt war, der den wahren Sachverhalt nicht zum Vorschein bringt.

Die andere der Überlegung im Ganzen zugrunde liegende Voraussetzung ist die, dass das Stehende und das Bewegte notwendig in einem Raum stehen bzw. sich bewegen. Auch daran meldet sich wieder der unzertrennliche Zusammenhang von Stehen und Bewegung. Um zu stehen, braucht das Stehende – ebenso wie das Bewegte, um sich zu bewegen – immer eines «Worin» seines Stehens bzw. Bewegens, d. h. den «Raum», hier ganz allgemein und unbestimmt erwähnt. Die notwendige Bedingung für jedes Stehen und jede Bewegung wird hier des Näheren *chora* genannt, und es ist gewiss kein Zufall, dass man dieser philosophisch stark geladenen Bezeichnung für die rätselhafte chaotische Urbewegung aus *Timaios* an dieser wichtigen Stelle wieder begegnet. Erst später, wenn die Untersuchung zur Fortbewegung (*phora*) übergeht, werden auch «Ort» bzw. «Sitz» (*hedra*) und «Platz» (*topos*) benannt. Dem ist zu entnehmen, dass der «Raum» als Grundbedingung für jede mögliche Bewegung nicht im Sinne eines umfassenden Nebeneinanders der mehreren zwar verschiedenen, aber zugleich

brevique adnotatione critica instruxit Ioanes Burnet, Tomus V, Oxford 1967 (1907).

wesentlich gleichartigen Orte zu verstehen ist. Denn schon bei der anfangs erwähnten Kreisbewegung, und dann im einem noch höheren Maße beim «Entstehen von Allem» – was im Folgenden unser Hauptthema sein wird – geht es offensichtlich um eine ganz andere und völlig eigenartige Art des Raumes.

Alle sechs Arten der Fortbewegungen, d. h. solcher, die im Verlassen eines Orts und dem Versetzen auf eine andere bestehen, werden von einem festen körperhaften Wesen vollzogen. Andererseits gehören alle Bewegungen, die zwar den Ort wechseln, aber gleichzeitig um ein Zentrum bzw. um die eigene Achse kreisen, wie auch jene, die nur an einem Ort umher kreisen, dem Bereich des Himmels zu. Kein Zweifel, dass damit die Bewegungen der Himmelskörper gemeint sind, des Genaueren der Fixsterne und der Planeten. Jene aber, die ausschließlich geradlinig fortlaufen – und zwar in allen sechs Richtungen: nach links und rechts, nach oben und unten, nach vorne und zurück –, werden von den irdischen, körperlichen Wesen vollzogen, die nur einigermaßen festgelegt, nur flüchtig und unbeständig sind. In allen ihren vielfältigen Bewegungen sind sie nicht nur dem unaufhörlichen Wechsel, und d. h. ständigem Wachsen und Schwinden, sondern vielmehr auch der im jeden Nu möglichen Zerspaltung und damit dem völligen Verschwinden preisgegeben.

Jedes körperliche Wesen ist demnach dem vielfältigen, es jeweils entweder fördernden oder gefährdenden Zusammenstoß mit den anderen sowohl stehenden wie auch sich bewegenden Körpern ausgeliefert. Seine eigentümliche Natur, jenes nämlich, wodurch es trotz den nie aufhörenden Veränderungen als eben dieses bestimmte Wesen besteht und sich behauptet, wird hier als *hexis* bezeichnet, womit so etwas wie die zeitweilige innere Gestalt, die immer nur vorübergehende Verfassung eines werdenden Wesens gemeint ist. *Hexis* besagt die innigste einigende Kraft eines jeden körperlichen Wesens, durch welche es dem vielfältigen zersetzenden, es stets aufzulösen drohenden inneren und äußerlichen Andrang des Vielen den Widerstand leistet und dadurch als eines und dasselbe zusammengehalten wird. Dabei ist nicht so sehr an die äußerliche Gestalt des Wesens zu denken, son-

dern eher an das Gefüge der seine inneren Bestandteile bildenden Elemente, letztendlich aber, mit Blick auf *Timaios*, an die diesem Gefüge zugrunde liegenden stereometrischen Gebilde. Durch das ihm eigentümliche Geflecht der mannigfaltigen Maße, Größen und Proportionen, durch die das körperliche Wesen in immer wechselnden Verhältnissen zu allen anderen steht, wird seine *hexis* grundsätzlich bestimmt, und damit auch die ihm eigentümliche Stelle im Ganzen. Wird aber der höchste noch zu auszuhaltende Grad der Veränderungen dieses Geflechts übertroffen, wie etwa wenn das Wesen zu groß oder zu klein, zu stark oder zu schwach wird, verliert das Wesen seine eigene *hexis* und geht zu einem neuen und anderen über, wodurch auch es selbst als solches zum anderen wird. Die hier gemeinte *hexis* ist also nicht als das beständige «Wesen» im Sinne der metaphysischen *essentia* zu fassen, sondern durchaus dynamisch, d. h. als die Kraft und der Vollzug³.

Durch diese einleitende allgemeine Erörterung sind wir zu der Bewegung gelangen, die uns vor allen anderen interessiert, nämlich zum «Entstehen von Allem» (*genesis panton*). Zunächst gilt es, diesbezügliche kryptische und immer wieder umrätselte Stelle in einer dem Original möglichst nahestehenden Übersetzung anzugeben:

Das Entstehen von allem nun, sobald welcher Vorgang wird geschieht es? Offenbar immer dann, wenn ein Anfang, indem er einen Zuwachs nimmt, in den zweiten Übergang kommt und von diesem in den folgenden, und, wenn er bis zu dreien gekommen ist, die Wahrnehmung gibt den Wahrnehmenden. Indem es derart umschlägt und sich immer wieder bewegt, entsteht alles. Und solange es beharrt, es ist wirklich seiend. Schlägt es aber um in eine andere *hexis*, es ist völlig zugrunde gegangen.⁴

Die Auslegung dieser vielbesprochenen Sätze hängt im Wesentlichen davon ab, wie ihr Bezug auf das unmittelbar zuvor Gesagte verstanden wird. Geht es da lediglich um die weitere Klärung dessen,

³ Vgl. K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*. Zweite, mit einem Nachwort versehene Auflage, Stuttgart 1968 (1963), S. 184: «Unter der *hexis*, durch deren Veränderung das Wesen zugrundegeht, ist die einheitliche Gestalt (*schema*) zu verstehen, die durch die Seele erzeugt wird. Nur wenn diese Wesensform des Organismus gewahrt bleibt und gesundes Wachsen oder Abnehmen stattfindet, ist der Bestand des Ganzen gesichert.»

⁴ PLATON, *Legg.* 894a1-8. Die Übersetzung vom Verf.

was den vorher behandelten sechs Fortbewegungen gemeinsam ist und allen zugrunde liegen soll? Die wiederholte Erwähnung von *hexis* scheint in dieser Richtung zu weisen. Nach dieser Deutung geht jede Verschmelzung und Zersetzung, jedes Wachsen und Schwinden, und d. h. jedes Bewahren oder auch jeder Verlust, der je eigentümlichen Verfassung eines jeden körperlichen Wesens auf den dreifältigen Umschlag von einem «Zuwachs» zum anderen zurück.

Diese Deutung mag richtig sein. Es fällt aber auf, dass mit dem hier zum ersten Mal erwähnten Entstehen von Allem (*genesis panton*) die Überlegung etwas wesentlich Neues kommt, eine solche Bewegung nämlich, die sich von allen in Vorherigem dargelegten stark unterscheidet und gleichsam einen neuen Anfang macht. Um eine treffende Wendung Geisers zu verwenden, geht es hier um eine «ontologische» Bewegung⁵. Die Bestätigung dafür ist zum ersten darin zu finden, dass hier nicht wie vorher vom Seienden in einer bestimmten Seinsweise gesprochen wird, sondern in voller Allgemeinheit von dem «wahren», oder genauer dem «seienden» Seienden (*ontos on*) gesprochen wird, und zweitens darin, dass der Verlust von *hexis* nicht wie bisher lediglich zum Wechsel zur anderen *hexis*, sondern vielmehr zum «völligen Zugrundegehen» führt.

Zum Unterschied von den sechs Fortbewegungen, die sich alle in einem und selbem Bereich abspielen, worin sowohl die Mannigfaltigkeit der Orte in einem umfassenden Raum als auch die Vielheit der körperlichen Wesen samt ihren jeweiligen Zuständen als bereits vorhanden gelten, geht es hier um das stufenartige Entstehen von Raumdimensionen als solchen, sozusagen um die allererste Dehnung der räumlichen Maße und der darin gelegten Orte. Daher gilt es, den Ausdruck *genesis panton* ganz buchstäblich zu nehmen. Denn das Thema

⁵ GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, cit., S. 187. Ähnlich P.M. STEINER: PLATON, *Nomoi X*. Mit einer Einleitung von Helmuth Kuhn. Übersetzt und kommentiert von Peter M. Steiner, Berlin 1992, S. 149: «Es ist deutlich geworden, dass die *arche* des Werdens selbst nicht mehr unter die Prämisse ‚in einem gewissen Raum‘ zu sein (893c2), fällt, sofern darin bereits bestehende, ruhende oder bewegte Körper vorzustellen sind, sondern dass sie aus der Aufzählung ‚herausfällt‘. Würde die *arche* als ‚erste Dimension‘, und somit zum ‚Raum‘ gehörig, verstanden, setzte sie ihrerseits einen anderen Anfang voraus, von dem aber nicht die Rede ist.»

ist hier das Entstehen von all dem, was es in der Weise des Werdens gibt und geben kann. Der feste, wahrnehmbare Körper wird erst am Ende des sich steigernden Vorgangs des Entstehens ausdrücklich genannt, und zwar als dessen letzte und abschließende Stufe. Dem ist zu entnehmen, dass es an den früheren Stufen um das Entstehen dessen geht, was dem festgelegten Körper und der sinnlichen Wahrnehmbarkeit zum Mindesten ontologisch, wenn nicht auch zeitlich vorangeht. Eben daher muss alles, was sich auf den ersten beiden Stufen der Dimensionsentfaltung abspielt, den Sinnen verborgen bleiben.

Zieht man dazu die Tatsache in Betracht, dass der Ausdruck «Zuwachs» (*auxe*) hier offensichtlich nicht die geläufige biologische Bedeutung hat, sondern eher die mathematische, nach der dadurch drei «Dimensionen», jene des Linearen, des Flächenhaften und des Körperlichen, bezeichnet werden⁶, dann liegt es nahe, die uns beschäftigende Stelle als eine der bei Platon öfters zu begegnenden Anspielungen auf die Systematik seiner sogenannten ungeschriebenen Lehre zu nehmen⁷. Im Folgenden soll versucht werden, das, was an dieser denkwürdigen Stelle nur zögerlich angedeutet wird, vor diesem Hintergrund etwas eingehender zu beleuchten.

Das Entstehen von Allem fängt mit einem Vorgang an, der im Text höchst sparsam geschildert wird. Der zur Kennzeichnung dieses Vorgangs verwendete Ausdruck *pathos* scheint hier ein schlichtes, sich

⁶ C. RITTER, *Platos Gesetze*. Kommentar zum griechischen Text von Constantin Ritter, Leipzig 1896, S. 301, weigert sich, der *auxe* an der uns beschäftigenden Stelle die Bedeutung des sinnlichen Zuwachses zuzuschreiben, mit der erwähnungswerten Begründung: «[E]ntweder müsse doch offenbar die Bedeutung der *arche* maßgebend sein für die Auffassung der *auxe* oder umgekehrt diese maßgebend für jene. Einer unsinnlichen *arche* kann *auxe* in anschaulich sinnlicher Bedeutung vernünftigerweise nicht zukommen. Sollte also doch *auxe* solche sinnliche Bedeutung behaupten, so müsste – dem ganzen Gedankenzusammenhang zuwider – schon die *arche* als etwas Sinnliches angesehen werden.» Diese Überlegung Ritters wird von J. STENZEL, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Zweite erweiterte Auflage, Leipzig und Berlin 1933, S. 93, überzeugend kritisiert. Zu Recht weist Stenzel darauf hin, dass eben das, «was Ritter anstößig findet, das anschauliche Sinnlichwerden des Geistigen» nichts anderes sei als «eben das Thema des ganzen platonischen Spätphilosophie».

⁷ Auch K. SCHÖPSDAU, *Platon: Nomoi (Gesetze), Buch VIII-XII*. Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen 2011, S. 404 f., schließt sich, obwohl zögerlich und mit auffälligem Vorbehalt, an diese von der sogen. Tübinger Platoninterpretation stark befürwortete Deutung an, ohne aber darauf eigentlich einzugehen.

schlechthin ergebendes Geschehen zu bedeuten, und dient allem Anschein nach vor allem dazu, das Objektiv-Unpersönliche und Unhintergehbare dieses Anfangs hervorzuheben. Entweder gibt es keine bestimmte Ursache für das Entstehen von Allem, d. h. niemanden, der dieses Entstehen durch die bewusste Absicht und das überlegene Wollen in Gang setzt, oder, wenn es auch einen gäbe, gilt es hier, anders als im mythisch erzählenden *Timaios*, darüber zu schweigen. Aber worin besteht dieser unhintergehbare, nicht weiter zu befragende Vorgang selbst? Die Antwort ist wieder enthaltsam und beinahe verzichtend, wohl um den Sachverhalt in mehrdeutiger Unbestimmtheit zu halten. Es wird nur gesagt, dass der Anfang den Zuwachs nimmt (*labousa*). Das Wort *arche* scheint streng terminologisch gebraucht zu sein, so etwa wie im *Phaidros*, beim berühmten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, nämlich im Sinne des Grundes, der alles aus sich entspringen lässt und auch weiter darüber verfügt. Das Wort «Zuwachs» (*auxe*) ist, wie schon gesagt, zunächst mathematisch zu verstehen, wonach es die Dimension, die Ausdehnung, und zwar im tätigen Sinne der *Ausdehnung*, bedeutet⁸. Das Entstehen von Allem fängt also durch ein Sich-Ausdehnen und Sich-Erstrecken des allerersten Grundes an. Wie ist dies zu fassen?

Hier kommen uns zahlreiche spätere Zeugnisse davon zu Hilfe, dass Platon in seiner späten, sogenannten ungeschriebenen Lehre die stufenartige Entfaltung der geometrischen bzw. stereometrischen Dimensionsfolge darzustellen pflegte, die er auch als eine ontologisch-reale verstanden werden ließ. Sie sollte beide Bereiche, den Bereich der als Zahlen gedachten Ideen wie auch jenen der erscheinenden und wahrnehmbaren körperlichen Dinge, umfassen und die Vermittlung beider sowie die Möglichkeit ihrer gegenseitigen Teilnahme möglich machen. Auch diese Lehre scheint sich mit dem dreistufigen Entstehen von Allem beschäftigt zu haben, von den als Zahlen gefassten Ideen

⁸ Den Ausdruck *auxe* an der sachlich verwandten Stelle *Resp.* 528b2-3 gibt Schleiermacher der Sache angemessen als «Ausdehnung» wieder. Demselben Zusammenhang gehört zweifelsohne die vielbesprochene, schwer zu deutende «mathematische Stelle» in pseudoplatonischen *Epinomis* 991c5-991b4. Vgl. L. TARÁN, *Academica: Plato, Philipp of Opus and the pseudo-platonic Epinomis*, Philadelphia 1975, S. 330 ff.

über den Bereich des mit der Seelenverfassung gleichgesetzten Geometrischen bis zum wahrnehmbaren Körper. Auch die Folge der dabei entstehenden Dimensionen wurde angeblich dreistufig verstanden und dargestellt, da sie mit der Zahl bzw. der unteilbaren Linie anfang, um sich weiter zur Linie, dann zur Fläche, und schließlich zum Körper zu entfalten.

Dass diese Dimensionsfolge bei Platon in der Tat eine grundsätzliche Rolle gespielt hat, wird unter anderem dadurch bezeugt, dass selbst die Idee des Lebens bzw. das Lebendige selbst, was nach der mythischen Erzählung im *Timaios* das Höchste schlechthin ist, worauf blickend der göttliche Demiurg aus der chaotischen Urbewegung die geordnete Welt zustande bringt, in nichts anderem besteht als eben in dieser Folge. Nach dem zuverlässigen Bericht des Aristoteles soll Platon gelehrt haben, dass sowohl das Lebewesen selbst als alles andere aus der Idee des Einen und der ersten Länge, Breite und Tiefe gebaut wird⁹.

Der Anfang der sich steigenden Dimensionsfolge, wie sie in der ungeschriebenen Lehre dargelegt wurde, ist allem Anschein nach derselbe wie jener, auf dem an der uns beschäftigenden Stelle der *Nomoi* das ganze Gewicht des Gedankengangs liegt. Wie ist diese *arche* des Näheren zu fassen? In verschiedenen Nachrichten des Aristoteles wird dies im Allgemeinen als Zahl und namentlich als Eins bestimmt. Aber um der Anfang der räumlichen Dimensionsfolge sein zu können, muss die Zahl schon von vornherein im innigen Verhältnis zum Räumlichen stehen. Daher ist es überzeugender, wenn bei anderen Berichterstatern die Platonische *arche* zwar auch als Eins bestimmt wird, aber als eine solche, die bereits irgendwie über die Lage verfügt, womit ohne Zweifel auf den Punkt angespielt wird. Nun um wirklich *arche*, also der Anfang einer Dehnung, sein zu können, darf der Punkt kein bloß stehender Punkt sein, der als solcher nur die abstrakte und äußerliche Grenze an der immer schon als bestehend genommenen Linie sein könnte. Der anfängliche Punkt muss hingegen der Linie vorangehen, und sie aus sich erst entspringen lassen. Daher ist es notwendig, diesen

⁹ ARISTOTELES, *De anima* I 2, 404b16-27.

Punkt als einen in sich bewegten, des Genaueren als einen sich in sich und aus sich dehnenden zu fassen. In der Tat wird dieser Punkt von Platon in Anlehnung an die alte pythagoreische Lehre als ein «bewegter bzw. fließender» (*stigma rheousa*) gefasst. Der «den Zuwachs nehmende» Anfang, der dem rätselhaften Anfang an der uns beschäftigenden Stelle aus *Nomoi* gleich ist, kann demnach nur als der fließende, d. h. sich aus sich dehnende Punkt, verstanden werden¹⁰.

Es ist entscheidend, diesen zweideutigen und in sich widersprüchlichen, aber eben daher echt spekulativen Begriff des fließenden Punkts möglichst streng zu fassen. Einerseits muss dieser Punkt ein, unteilbar und beinahe stehend sein, weil er sonst durch die immer weiter gehende innerliche und äußerliche Teilung kein Punkt mehr, sondern schon die Linie wäre. Andererseits darf er doch nicht wirklich ein und unteilbar sein, weil es in ihm dann keine Möglichkeit gäbe, sich zu bewegen und zu dehnen, d. h. zum wirklichen Anfang zu werden. Diesen durchaus paradoxen Sachverhalt deutet Platon durch den ebenso paradoxen Namen der «unteilbaren Linie» an¹¹. Beim Entstehen von Allem muss der Anfang zwar wie der Punkt unteilbar, aber gleichzeitig wie die Linie ausgedehnt, genauer gesagt zur Ausdehnung drängend und dazu mächtig sein. Er darf nicht mehr wie der Punkt stehend und bleibend sein, aber auch noch nicht wie die Linie schon erstreckt und fortgehend.

Wie ist diese seltsame und höchst erstaunliche Seinsweise des Anfangs, zwischen Punkt und Linie, Stehen und Bewegung, Unteilbarkeit und Teilbarkeit, überhaupt möglich? Nach Platon nur in der Art und Weise der Möglichkeit, genauer der in sich gespannten Mächtigkeit.

¹⁰ So England in seinem Kommentar, obwohl er die ganze Stelle lediglich als «eine Art geometrischer Allegorie» versteht, die letztendlich zu keinem nachvollziehbaren Abschluss führe. Vgl. E. B. ENGLAND, *The Laws of Plato. The text edited with introduction, notes etc.*, 2 Volumes, Manchester 1921, Vol 1, S. 466: «The *arche*, then, would seem to be thought of as an invisible point, and, at the same time, as *movement*, which in its first two stages or directions is *insubstantial*. How an intangible invisible being could by any changes of direction give rise to sensations remains as mysterious as ever.»

¹¹ E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle (Saale) 1923, S. 370, hat u. a. unter Berufung auf Aristoteles *Metaphysik* 1084b1 die Gleichsetzung von Platonischer *arche* mit der «Atomlinie» wahrscheinlich gemacht, die nach Aristoteles, *Metaphysik* 992a21 von Platon auch als «Ursprung der Linie» bezeichnet werden sollte.

Eben das besagt nämlich das Wort *dynamis*, wenn es von der späteren Aristotelischen Bedeutung der bloßen passiven Möglichkeit zu einer bestimmten Verwirklichung befreit und auf die ursprüngliche Bedeutung im Sinne von Kraft, Macht und Mächtigkeit zurückgebracht wird. Vor diesem Hintergrund sollte sich auch die Tatsache, dass *dynamis* in der griechischen Mathematik als der technische Ausdruck für die «Potenzierung», d. h. die Steigerung auf die jeweils höhere Ebene, dient, als denkwürdig und -anregend zeigen¹².

Die Seinsweise der «unteilbaren Linie», die es als den Ursprung des Entstehens von Allem zu erkennen gilt, ist eine gänzlich dynamische. Sie steht nicht und bewegt sich nicht. Sie ist nicht Eins und auch nicht Zwei. Sie ist im eigentlichen Sinne weder unteilbar noch teilbar. Schließlich *ist* sie überhaupt nicht, nämlich im Sinne des bestehenden und bleibenden Seienden. Sie *ist* immer nur als die anfangende, d. h. wesentlich gespannte und damit außer sich und über sich hinaus drängende Mächtigkeit.

Um das Wesentliche am Entstehen von Allem zu begreifen, tut es Not, bei dem sich hier zeigenden erstaunlichen Sachverhalt denkend zu verweilen. Die erste Dimension, welche in dem Sich-Erstrecken der anfänglichen unteilbaren Linie eröffnet wird, ist die Dimension des Linearen. Aber wie und warum kommt es überhaupt zu diesem Sich-Erstrecken? Vermutlich dadurch, dass der Punkt, als die unteilbare und insofern nur mögliche Linie, zunächst teilbar und dann wirklich geteilt wird, wodurch erst die wirkliche Linie entsteht. Es ist dabei entscheidend, diese Teilung als eine solche zu fassen, die zugleich nach Innen wie nach Außen geht, d. h. die sowohl als Halbierung wie als Verdoppelung geschieht. Die Macht, welche diese Teilung vollbringt, heißt bei Platon «die unbestimmte Zweiheit» (*aoristos dyas*), womit die Urkraft der Zertrennung und Entzweiung gekennzeichnet wird, und zwar, wie gesagt, der Entzweiung im doppelten Sinne sowohl der Halbie-

¹² Vgl. STENZEL, *Zahl und Gestalt ... cit.*, S. 94, mit dem Hinweis auf *Theaetetus* 148, wo ausdrücklich gesagt wird, die Linien «können» die Flächen: «Das ‚Können‘ besteht gerade in dem Produzieren der nächsten Dimension; die Linien produzieren aus sich die Fläche...»

rung wie der Verdoppelung. Ihrer stets weiter drängenden Natur nach findet sie von selbst kein Halten. Als eine solche Kraft, die immer entweder zu viel oder zu wenig erreicht, wird sie in ihrer absoluten Unruhe immer weiter getrieben. Sich selbst überlassen, führte sie in dieser gleichsam bidirektionalen Entzweigung immer weiter ins Unendliche.

Dies aber, dass die innerliche und äußerliche Erstreckung des Anfangs nicht ins Unendliche wächst, dass sie die Grenze und damit auch die bestimmte Größe erhält, auf Grund deren sie sich erst als eine bestimmte Linie zeigen kann, verdankt sich der anderen dem Anfang innewohnenden Urkraft, jener der Eins, die sich der unbestimmten Zweiheit widersetzt und ihr entgegen wirkt. Sie setzt einerseits der unendlichen Entzweigung nach Innen eine nicht zu überschreitende Grenze, wodurch erst der bestimmte, stehende und bleibende Punkt der Dies- und Selbstheit jedes werdenden Wesens entsteht. Andererseits hemmt sie die ständige Verdoppelung als Zuwachs nach Außen und hält sie an, wodurch erst die bestimmte Linie entsteht, und zwar als stetige Folge der nebeneinander stehenden gleichen Punkte, welche die punktuelle Selbstheit des Wesens umschließt und ihm die äußere Gestalt gibt. Die nie ruhende, alles unendlich zerteilende und entzweieude, immer weiter nach innen und nach außen sich dehnende Zweiheit und die diese Zweiheit anhaltende und begrenzende Eins: – das sind beide allererste, unhintergehbare Seinskräfte, die trotz der gegenseitigen Spannung und dem nie aufgehörenden Kampf gegeneinander doch im unhintergehbaren Anfang des Entstehens von Allem vereinigt und zusammenverwachsen sind¹³.

Dieselbe Spannung und derselbe Kampf um die Begrenzung, damit auch Hemmung und Anhaltung der unbegrenzten Entzweigung, wiederholen sich bei aller folgenden Dimension. Bei der Fläche tritt die unbestimmte Zweiheit – jetzt unter dem Namen des «Großen und

¹³ Das scheint im Grundsätzlichen auch die Ansicht von Gaiser zu sein. Vgl. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre...* cit., S 188: «'Entstehung' ist offenbar der Vorgang, bei dem sich das erste Prinzip gegen das Prinzip der unbestimmten Ausdehnung immer wieder neu durchsetzt.» Ebenso S. 356: «[S]o könnte Platon gelehrt haben, dass das zweite Prinzip an sich jeweils eine fließende Ausdehnung zur nächsten Dimension bewirkt, das erste Prinzip dabei aber jeweils Begrenzung und Gestaltung verursacht.»

Kleinen», womit wohl eine gewisse Einschränkung auf den Bereich des Quantitativen angezeigt wird – auf als die Ausbreitung und Verengung bzw. Verdichtung, derer unendliches Wachsen durch die Linie angehalten und zur ruhigen, bestehenden Gestalt gebracht wird. In der letzten Dimension des Körperlichen schließlich lässt die unbestimmte Zweiheit die immer größer und kleiner zu werden könnende Tiefe aufklaffen, um sie gleich durch die sie einhüllende Fläche wieder zu schließen. In allen diesen Fällen wird die Kraft der unendlichen Entzweiung durch eben das begrenzt, was jeweils als das Ergebnis der Begrenzung in der vorherigen Dimension hergestellt wird – bei der Linie durch den Punkt, bei der Fläche durch die Linie, bei dem Körper durch die Fläche –, und erst damit zur bestehenden Gestalt bzw. zum bestehenden Gebilde gebracht und festgelegt.

Der nie aufhörende Streit zwischen Grenze und Unbegrenztes liegt also allem, was es gibt, zugrunde. Wie eine eingehende ontologische Analyse der Kreisbewegung, in der nach Platon die wahre Verfassung der Vernunft am besten zur Darstellung kommt, zeigen könnte, spielt auch darin der Streit derselben Urkräfte dieselbe Rolle wie in allen anderen Bewegungen, in diesem Fall aber unter den Namen des «Selben» und «Anderen». Dieser nie nachlassende Kampf beider Urkräfte im Entstehen von Allem heißt bei Platon wie bei den Griechen überhaupt «das Leben». Wie bereits Tales vor ihm, erscheint auch Platon in seiner Spätzeit das All als des Lebens und des Göttlichen voll. Der im *Phaidros* vorläufig angedeutete und erst im zehnten Buch der *Nomoi* entsprechend ausgearbeitete zutiefst zweideutige, widersprüchliche und dynamische Ursprung alles Lebens, der als solcher weder steht noch sich bewegt, weder eins ist noch zwei oder viele, der sogar nicht *ist*, sondern immer nur *sein kann*, und daher gleich dem Eros des *Symposium* stets das dämonische Inmitten zwischen Leben und Tod, Ruhe und Bewegung, Eins und Zwei, Sein und Nichtsein durchwandert, heißt bei Platon, wie sonst bei den Griechen, «die Seele».

Im abschließenden Teil der Erörterung soll vor dem Hintergrund des im Bisherigen skizzierten allgemeinen Rahmens der Spätphilosophie Platons ein flüchtiger Blick auf seine Ethik geworfen werden. Die

Sorge um das Selbst bzw. die Seele, dieses berühmte Stichwort des Platonischen Sokrates, das mit einem gewissen Recht zum Leitfaden seiner gesamten Philosophie erklärt wird¹⁴, ist in sich wesentlich zweideutig und kann daher für das Verständnis dieser Philosophie sowohl förderlich und aufschlussreich wie auch verwirrend und irreführend sein, je nach dem, wie das Selbst und die Seele des Näheren verstanden werden.

Wird damit das substantielle Zentrum der freien Handlung des menschlichen Individuums gemeint, so bleibt man, auch ohne es ausdrücklich zu wollen, geschlossen im moralischen, und d. h. grundsätzlich anthropologischen Gesichtskreis, vielmehr darin gleichsam gefangen. In dieser Denkweise erscheint der Mensch als das grundsätzlich freie Wesen: Er steht nach dieser Ansicht dem Ganzen der Welt entgegen und lässt dieses seiner freien Entscheidung und der daraus entspringenden Tat unterworfen sein. Wenn diese Entscheidung nicht bloß auf dem blinden Trieb und undurchsichtigem Spiel der Affekte beruht, sondern der erwägenden Überlegung folgt, fühlt sich der Mensch in sich stimmig und sowohl mit sich wie mit der Welt versöhnt. Geschichtlich gesehen, liegen die Ansätze solcher Grundeinstellung beim frühen, teilweise auch dem mittleren Platon, und werden im Neuplatonismus und insbesondere im christlichen Platonismus weiter entfaltet und zur geschlossenen Weltanschauung gebildet. In diesem Zusammenhang heißt die Sorge um sich bzw. um die eigene Seele vor allem das Trachten danach, von der Unberechenbarkeit der Leidenschaft sich abzulenken und der eigenen Vernunft unbedingt zu folgen, in vollem Vertrauen auf die im Wesentlichen nicht in Frage zu stellende Vernünftigkeit der Welt. Das beruhigte, in sich befriedigte Vertrauen in die ungestörte Herrschaft der Vernunft zeigt sich hier sowohl als Voraussetzung wie auch als letztes und höchstes Ziel der Sorge um die Seele.

Es ist aber wesentlich anders, wenn das menschliche Selbst und seine Seele nicht anthropologisch und psychologisch, sondern in erster

¹⁴ Vgl. z. B.J. JANTZEN, *Die Sorge um die Seele. Zur Entdeckung der moralischen Bedeutung von «gut» in Platons Frühdialogen*. In: BARBARIĆ (Hrsg.), *Platon über das Gute und Gerechtigkeit*, Würzburg 2005, S. 63-71.

Linie ontologisch und kosmologisch bestimmt und verstanden werden, wie es in unserer Platointerpretation der Fall war. Dieser Ansicht nach wird die Seele nicht substantiell gefasst, auch nicht als etwas, wodurch der Mensch einzig unter allen Lebewesen ausgezeichnet ist. Die individuelle Seele des Menschen steht nicht dem übrigen Seienden als ihrem Gegenstand gegenüber. Auch sie ist nur ein Moment, gleichsam ein Ausschnitt der allgemeinen, alles durchdringenden Lebendigkeit, einer der unzähligen Sprosse der sich selbst unaufhörlich bewegenden Seele des Alls. In dieser Betrachtungsweise wird also die Weltseele zunächst berücksichtigt, und die Seele eines jeden Menschen wie jedes anderen Lebewesens lediglich als deren immer flüchtige und vorübergehende Einzelperscheinung. Vielleicht kann die Behauptung gewagt werden, dass der Mensch nur in solcher Betrachtungsweise wirklich als ein kosmisch verankertes Wesen erscheint.

Zum zweiten wird die Seele – und zwar die ursprüngliche des Alls sowie eine jede abgeleitete individuelle – unter diesem Gesichtspunkt nicht als eine und einfache Substanz gefasst, sondern als das letztlich nicht zu ergründende, in sich gespannte und strittige Gefüge, bestehend letztlich aus zwei gleichursprünglichen Urkräften alles Werdens, nämlich der Eins und der unbestimmten Zweiheit, die beide allem, was wird, gleich zugrunde liegen.

Unter diesem Gesichtspunkt gilt die Sorge nicht zunächst eigenem Selbst und eigener Seele, sondern viel ursprünglicher und vor allem der Seele des Ganzen. Mit einer solchen Ansicht bewegt sich Platon, vor allem in seiner Spätzeit, entlang der Spur von Periander, einem der alten sieben Weisen, von dem der erhabene Spruch «beachte das Ganze» (*meleta to pan*)¹⁵ überliefert ist. Der Mensch ist demnach kein Selbst. Er ist ursprünglich außer sich und steht dem Ganzen der Welt näher als sich selber, um erst aus dem ekstatischen Bewohnen dieses Ganzen immer wieder zu sich selbst als einzelner Wesen zu kommen.

Da das Leidenschaftliche in menschlicher Seele, wie auf eine we-

¹⁵ *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Herausgegeben von Walter Kranz, Erste Band, Zürich 2004 (Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951), S 65.

sentlich andere Weise in jener des Alls, der kosmischen Urkraft der unbestimmten Zweiheit entstammt, darf der Mensch nicht danach trachten, sein Affektives bloß zu verdrängen oder sogar auszurotten. Wer im Augenblick des nüchternen Rausches die erhebende und begeisternde Macht der im *Phaidros* aufgerufenen «heiligen Manie» erlebt hat, der weiß, dass die Wurzel der Leidenschaften an sich rein und unschuldig ist und so innigste mit dem Leben verwachsen, dass es irrsinnig wäre, es abschneiden zu wollen, statt es anzuerkennen und durch besonnene Überredung zur freiwilligen und insofern würdigen Unterwerfung zu gewinnen, wie es der göttliche Demiurg im *Timaios* in Bezug auf die unbezwingliche Urmacht der Notwendigkeit gemacht hat. Vermutlich führt es nicht irre, eben darin die wahre Sorge um die Seele zu sehen.

ABSTRACT: «*THE EMERGENCE OF EVERYTHING*». *ON THE CONCEPT OF THE SOUL IN THE LATE PLATO*

The analysis of the complex phenomenon of movement in the tenth book of the *Laws* for the purpose of developing a new, predominantly cosmologically determined concept of soul has always been known as one of the most difficult texts in Plato's entire work and also as a text that cannot be interpreted unambiguously and finally. The paper would – partly in reliance on the achievements of the so-called Tuebingen interpretation of Plato – try to prove the essential significance of Plato's late doctrine of principles for the understanding of this movement analysis. In the first place the ontological meaning of the difference between linear and circular movement would be shown, and this with a help of the interpretation of both movements with regard to the mutual influence of the basic principles of the «one» and a «indefinite dual» therein. Only against this foreground can the main principle of late Platonic ethics as set out decisively in *Timaeus* be understood, namely that the highest virtue of the human life in nothing else consists as to bring the chaotic disorder of the soul movement, caused by the birth, in harmony with regulated circular motion of the universe. With late Plato the soul – the original soul of the universe as well as each individual soul – is not to be understood as one and simple substance, but rather as the differentiated and controversial structure consisting ultimately of two equally original primal forces of all becoming, namely the one and the indefinite duality. From this perspective, the care for the soul is not primarily directed to one's own self and his own soul, but a lot more and especially to the soul of the whole.