

# Platon und die Physis

Herausgegeben von  
Dietmar Koch, Irmgard Männlein-Robert  
und Niels Weidtmann

Mohr Siebeck

*Dietmar Koch* ist Seminarassistent des Philosophischen Seminars an der Universität Tübingen.

*Irmgard Männlein-Robert* ist Inhaberin des Lehrstuhls für Griechische Philologie an der Universität Tübingen.

*Niels Weidtmann* ist wissenschaftlicher Leiter des Forum Scientiarum an der Universität Tübingen

ISBN 978-3-16-157739-0 / eISBN 978-3-16-157740-6  
DOI 10.1628/978-3-16-157740-6

ISSN 2629-3978 / eISSN 2629-3986 (Tübinger Platon-Tage)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort Reihe .....	V
Vorwort Band .....	VII

*Diego De Brasi*

Platon als Biologe?

Überlegungen zum epistemologischen Status der Lebenswissenschaften im  
platonischen Œuvre .....1

*Dietmar Koch*

Φύσις, φύειν und ἀρετή

Zum Zusammenklang eines Verhältnisses in Platons Dialogen .....49

*Michele Abbate*

Die Überwindung des Gegensatzes φύσει-θέσει im *Kratylos*

Die Natur der Sprache aus Platons Perspektive .....57

*Irmgard Männlein-Robert*

„Unsere φύσις“ im Höhlengleichnis Platons .....73

*Mai Oki-Suga*

Die φύσις der Philosophen und der Nicht-Philosophen .....93

*Oliver Primavesi*

Seelenantagonismus und menschliche Φύσις

Antiphon als anonymes Adressat im IX. Buch von Platons *Politeia* .....111

*Ramón Cornavaca*

Φύσις und dialektische Praxis bei Platon

Bemerkungen über die dynamische Beziehung zwischen Naturanlage und  
philosophischem Gespräch in *Theaitetos* und *Politeia* .....147

*Christian Brockmann*

Überlegungen zur hippokratischen φύσις in Platons *Phaidros* .....159

*Angela Ulacco*

Die präkosmische Bewegung in Platons *Timaios*

Ἴχνη, χώρα und Ideen .....185

*Mario Regali*

Die Entstehung von Frauen und Tieren im *Timaios* (90e–92c)

Die Poetik des κακόν .....203

*Julia Knauß*

Anthropologische Grundlagen sozialer Organisation in Platons *Nomoi* .....223

*Pantelis Golitsis*

Der Begriff der *Physis* im späten Neuplatonismus .....241

*Carlos Steel*

Physis und Heimarmene

Platons Lehre der Natur, wie Proklos sie versteht .....255

Stellenregister.....275

Namensregister.....287

# „Unsere φύσις“ im Höhlengleichnis Platons

*Irmgard Männlein-Robert*

Im vorliegenden Beitrag soll der philologisch basierte Versuch unternommen werden, ein besseres Verständnis dessen zu erreichen, was Platon mit dem Wort φύσις in seinem Höhlengleichnis der *Politeia* gemeint haben könnte. Während sich die meisten Studien zu diesem Gleichnis (εἰκόν, *Rep.* 515a4; vgl. ebd. 514a1), bei dem es sich definitiv um eine Allegorie handelt,<sup>1</sup> fast ausschließlich auf die zentrale Rolle der παιδεία, auf die elementare Relevanz der Dialektik sowie auf den (von Platon selbst nahegelegten)<sup>2</sup> Abgleich der (Un-)Kenntnisstufen mit Liniengleichnis und Sonnengleichnis sowie implizite politische Aspekte konzentrieren, sei hier das Augenmerk auf die kaum kommentierte Semantik von φύσις in diesem Kontext gelenkt, deren Untersuchung einige neue Aspekte zur Interpretation beisteuern kann. Das Spektrum der möglichen Bedeutungen von φύσις ist bereits vor Platon, wie einschlägige Studien des Begriffes zeigen,<sup>3</sup> weit. Bei Platon selbst scheint überdies, so meine These, noch eine konzeptuelle Erweiterung der Semantik von φύσις stattzufinden.

Vor meiner Interpretation zur Bedeutung von φύσις im Höhlengleichnis seien kurz einige wichtige Aspekte des Kontextes, des siebten Buches der *Politeia*, in Erinnerung gerufen: Wir befinden uns mit Sokrates, Glaukon, Adeimantos und anderen im Haus des Polemarchos unten im Piräus, es ist mittlerweile längst Abend und Nacht geworden, außerhalb des Hauses finden die populären, neuen Spektakel zu Ehren der Göttin Bendis statt. Im Haus nun führen schon seit Stunden vor allem Sokrates, Glaukon und Adeimantos ein umfangreiches Gespräch zuerst über Gerechtigkeit, dann darüber, wie der perfekte Staat, die ideale Polis aussehen müsste. Während unter Führung des Sokrates zuerst die Etablierung der drei Stände in Analogie zu den drei Teilen der Seele besprochen wird, steht vor allem die Erziehung der Wächter von

---

<sup>1</sup> Paulette Carrive, „Encore la caverne, ou 4=8“, *Les Études Philosophiques* 4 (1975), 387–397 (= Carrive, *Encore la caverne*), hier: 387f.

<sup>2</sup> Plat. *Rep.* VII 517a8–b1.

<sup>3</sup> So Dietrich Mannsperger, *Physis bei Platon*, Berlin 1969 (= Mannsperger, *Physis bei Platon*); Harald Patzer, „Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes“, *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* 30, 6 (1993), 219–280 (= zugleich Habilitationsschrift Marburg 1939), hier: 247–251.

klein auf im Zentrum. Es geht dabei nicht zuletzt um Rolle und Bewertung der traditionell als bildungsrelevant angesehenen homerischen Dichtung, deren Eignung bei der Erziehung der Wächterkinder schließlich verneint wird, da sie eine Pädagogik des Schreckens mit unschönen Konsequenzen sei. Statt der problematischen homerischen Götter entwirft Sokrates vielmehr die Typologie eines ‚guten‘ und zugleich ‚unwandelbaren‘ Gottes. Nach dieser *praeparatio philosophica* (v.a. in den Büchern II–III) kommt Sokrates auf die vier Kardinaltugenden und deren Vernetzung mit den einzelnen Seelenteilen sowie die Analogie der drei Seelenteile (oder-vermögen) zu den drei für den idealen Staat vorgesehenen Berufsständen (Handwerker/Bauern, Wächter, vollkommene Wächter) zu sprechen. Weiter geht es über das Verhältnis von Frauen und Männern zu den Philosophenkönigen, die sich als die besten aus dem Wächterstand erweisen und die Polis leiten sollen. In Buch VI nun geht es um die politische Praxis der Philosophen, deren Möglichkeiten und Bedingungen, es geht um deren handlungsleitende Prinzipien. Zur Erläuterung seiner Überlegung beschreibt der platonische Sokrates hier anhand zuerst des Sonnen- und dann anhand des Liniengleichnisses ontologische wie epistemologische sowie normative Aspekte der Ideen auf. Das „größte Lehrstück“ freilich (μέγιστον μάθημα, *Rep.* 505a2) erkennen wir im Sonnengleichnis als ‚Idee des Guten‘, die als ontologischer, epistemologischer und ethischer Zielpunkt der Erkenntnis für die Philosophen als politisch verantwortliche Akteure im Idealstaat gelten muss. Im darauf folgenden Liniengleichnis erfolgt gewissermaßen eine Ausdifferenzierung, wenn der Bereich der sinnlichen Wahrnehmung als unten liegend in die Bereiche von εἰκασία und darüber πίστις, der intelligible Bereich noch weiter darüber als Feld der δίανοια beschrieben wird, das von der νόησις schließlich übergipfelt wird. Und damit sind wir schon beim Höhlengleichnis, das Sokrates hierauf gleich zu Beginn von Buch VII folgen lässt.

## 1. Wir ‚Höhlenmenschen‘

Sokrates eröffnet sein Höhlengleichnis (*Rep.* 514a1–521b11) gegenüber Glaukon mit den folgenden Worten:

μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπέεικασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

Im Anschluss daran nun, sagte ich, vergleiche *unsere φύσις* hinsichtlich Bildung und Unbildung mit folgendem Erlebnis (514a1f.).

Es handelt sich hier um den singulären Fall, dass Platon seinen Sokrates über φύσις sprechen<sup>4</sup> sowie ein Gleichnis zuerst vorstellen, dann selbst erläutern und kommentieren lässt (517a8–521b11).<sup>5</sup> Für das, worauf es uns ankommt, werden wir uns im Wesentlichen auf die (erste) Narration des Gleichnisses durch Sokrates beziehen (514a1–517a7):

Die Menschen sind, Sokrates zufolge, in einer unterirdischen, höhlenartigen Behausung zu denken: Sie sind sitzend (516e4) an Nacken und Schenkeln gefesselt, so dass sie weder ihren Kopf drehen noch ihre Beinstellung verändern können. Durch diese beiden Fesselungsstellen am Körper ist jede denkbare Änderung der Blickrichtung verhindert. Durch ein Feuer auf einem Weg weiter nach oben, in Richtung des Ausgangs der Höhle, werden Schattenbilder an die untere, innere Höhlenwand geworfen. Diese entstehen dadurch, dass Menschen Gegenstände hinter dem Feuer an einer kleinen Mauer entlang tragen. Die Feuerschattenbilder der Illusionskünstler an der Höhlenwand werden von den Gefesselten ebenso wie deren Stimmen und akustische Geräusche für die echten Dinge (und Geräusche) gehalten, sie unterliegen also einer fundamentalen Täuschung, ohne sich dessen bewusst zu sein. Sobald aber einer von seinen Fesseln befreit aufsteht, sich umdreht und lernt, dass es sich bei den Projektionen an der Höhlenwand nur um Schattenbilder handelt, kommt Bewegung in die Szene: Die beschriebene λύσις von den Fesseln, Heilung vom Unverstand, die περιαγωγή mithilfe eines anderen, die anschließende ἀνάβασις aus der Höhle hinaus sowie die dann dort beschriebenen Erkenntnisprozesse erfolgen offenbar nur durch Zwang (vgl. 515c6: ἀναγκάζοιτο; ebd. 515d5 und 515e1: ἀναγκάζου)<sup>6</sup> und Gewalt (βίαι: 515e6)<sup>7</sup> sowie durch Aporetik und Dialektik, sie ist ein langwieriger Prozess. Dazu braucht es einen Stimulus von außen, die unterstützende Gewalt eines anderen für den langen und steilen, mühsamen Aufstieg aus der Höhle.<sup>8</sup> Sowie die Höhle verlassen ist, muss sich der Hinaufgeschleppte erst

<sup>4</sup> Alfred Benn, „The Idea of Nature in Plato“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9 n. F. 2 (1896), 24–49, hier: 25 („Not φύσις, but τέχνη was his watchword“).

<sup>5</sup> Ein expliziter Rückgriff oder besser: eine von Sokrates selbst formulierte Kurzzusammenfassung mit integrierter Deutung des Höhlengleichnisses findet sich etwas später in Buch VII in *Rep.* 532b6–d1.

<sup>6</sup> Vgl. auch *Rep.* 519c8–10: ... τῶν οικιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς τὸ μάθημα ... μέγιστον.

<sup>7</sup> Siehe auch ebd. 515e6–516a3 die dreimalige Akzentuierung des (Mit-)Ziehens des von den Fesseln Befreiten (ἔλκοι, ἐξελκύσειεν, ἐλκόμενον). Ausführlicher siehe Norbert Delhey, „Περιαγωγή ὅλης τῆς ψυχῆς“, *Hermes* 122 (1994), 44–54 (= Delhey, *Περιαγωγή*), hier: 47–54.

<sup>8</sup> Thomas Alexander Szlezák, „Das Höhlengleichnis“, in: O. Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin 2005 (= Szlezák, *Höhlengleichnis*), 224 verweist zu Recht darauf, dass anders als etwa in *Soph.* 265d8–e2 oder im 7. Brief hier im Höhlengleichnis Selbstbefreiung, die

unter Schmerzen und Mühen an die neuen, durch die Sonne gegebenen Licht- und Sehverhältnisse außerhalb der Höhle gewöhnen: Er wird zuerst die Schatten der Dinge, dann Spiegelungen im Wasser, schließlich die Dinge selbst betrachten können, dann den Himmel, freilich zuerst bei Nacht, bis die Augen daran gewöhnt sind, dann auch bei Tage, bis schließlich die Schau der Sonne selbst möglich wird. Er wird sich glücklich preisen ob seiner neuen Einsicht und diese dem in der Höhle früher geltenden Wissen sowie dem Lob und der Ehre dort unten vorziehen. Wenn er aber doch in die Höhle zurückkehrt, sind seine Augen geblendet, man würde ihn auslachen und das Unterfangen, die Höhle zu verlassen, als Irrweg bezeichnen. Wer dennoch Hand anlegt, andere unten zu befreien, umzudrehen und hochzuführen, würde getötet werden.

Παιδεία erweist sich somit als mühsam und schmerzhaft erworbener Prozess, ausgehend von ἀπαιδευσία, also grundständig fehlender Erziehung und Bildung. Die künftigen Herrscher müssen diesen Prozess durchlaufen, sie dürfen nach der Schau der Sonne als Ursache von allem, dem größten Lehrstück, zum Wohle aller wieder in die Höhle zurückkehren. Soweit in groben Pinselstrichen das berühmte Höhlengleichnis.

## 2. Der Begriff φύσις im Höhlengleichnis

Dem *Begriff* nach finden wir φύσις viermal im Kontext des Höhlengleichnisses und seiner Erläuterung durch Sokrates: Versuchen wir herauszufinden, was Platons Sokrates meint, wenn er an den genannten Stellen φύσις setzt:

1. Der erste Beleg findet sich sogleich im ersten Satz:

μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπέικασον τοιοῦτόν πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας.

Im Anschluss daran nun, sagte ich, vergleiche *unsere φύσις* hinsichtlich Bildung und Umbildung mit folgendem Erlebnis. (514a1f.)

Das hat die Funktion einer Überschrift oder Inhaltsangabe, benennt, worum es im Wesentlichen geht. Was meint eigentlich ἡμετέραν („unsere“), wer ist gemeint? Ist dieses ‚wir‘ zu verstehen als ‚wir Menschen alle‘, als generische Gruppe mit einer bestimmten Physis, also wir ‚normale‘ Menschen, Menschen ‚wie Du und Ich‘?<sup>9</sup> Meint Sokrates alle Menschen, die wir alle dersel-

---

Bildung einer philosophischen Natur aus sich selbst oder mit nur wenig Unterstützung, nicht thematisiert oder angedeutet wird.

<sup>9</sup> So z.B. Michael Erler, „Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern“, in: Theo Kobusch/Michael Erler/Irmgard Männlein-Robert (Hgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*,



ben *condition humaine* unterliegen? Oder geht es hier gar um „das Leben des Ungebildeten“?<sup>10</sup> Verweist Sokrates mit „wir“ an dieser Stelle nicht auch auf sich selbst mitsamt seinen aktuellen Gesprächspartnern, also auf die Protagonisten<sup>11</sup> des *Politeia*-Gesprächs? Erinnern wir uns: Sokrates unterhält sich zwar hauptsächlich mit Adeimantos und noch mehr mit Glaukon, aber als Zuhörer sind in Buch VII außerdem noch der Gastgeber Polemarchos anwesend (sein alter Vater Kephalos hat sich wohl nach dem Gespräch in Buch I zurückgezogen), sowie der Sophist Thrasymachos (der in Buch I mit Sokrates stritt, sich in Buch V aber noch zweimal kurz zu Wort meldete), und der Politiker Kleitophon. Wir müssen uns also eine Gruppe von (mindestens) sechs anwesenden Personen vorstellen, die Sokrates in der Wendung „unsere φύσις“ hier situativ mitmeinen könnte (s.u.). Auf jeden Fall hat dieser Satz die Wirkung einer Überschrift für die erste ‚Bildszene‘,<sup>12</sup> wie ich das hier nennen möchte: Die Menschen sitzen von klein auf gefesselt an Schenkeln und Nacken mit Blick auf die Höhlenwand und halten Bilder, Stimmen und Töne, die sie sehen und hören, für das Eigentliche. Was alle zunächst verbindet, ist die Unbeweglichkeit und Statik unserer grundsätzlichen Lage, das unfrei und körperlich eingeschränkt-Sein, dazu noch die Verknennung der Lage, d.h. uns gilt Illusion als das Wahre und Eigentliche.<sup>13</sup> Von Anfang an, von dieser ersten Bildszene an, wird deutlich, dass „unsere φύσις“ hier starke körperliche, zudem emotionale, aber auch intellektuelle Komponenten hat, die hier allesamt negativ gezeichnet, gleichwohl vorhanden, sind. Glaukon kommentiert das auch gleich als ein „seltsames Bild“ nennt die Menschen „seltsame Gefangene“ (ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, *Rep.* 515a4), worauf Sokrates sofort nachdrücklich betont, dass sie „uns ähnl-

---

München/Leipzig 2002, 387–413 (= Erler, *Hilfe der Götter*), hier: 398 oder ders., *Platon*, München 2006 (= Erler, *Platon*), 90–94 (zum Höhlengleichnis), hier: 92–94.

<sup>10</sup> Siehe James Adam, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices. Volume II: Books VI–X and Indexes*, Cambridge 1921 (= Adam, *The Republic of Plato*), 88 Anm. 514aff.

<sup>11</sup> So Nicholas D. Smith, „How the Prisoners in Plato’s Cave are Like Us“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13 (1997), 187–204 (mit engem Bezug zum Liniengleichnis, die Ausgangssituation in der Höhle entspricht demnach dem Niveau der εἰκασία); Bruno Centrone in: Franco Sartori, Mario Vegetti, Bruno Centrone (Hgg.), *Platone. La Repubblica*, Roma/Bari 2001, 778 Anm. 2.

<sup>12</sup> Carrive, *Encore la caverne* 387 spricht von „tableau immobile“.

<sup>13</sup> Siehe die profunden Ausführungen zur doppelten Illusion und zum ‚epistemologischen Defizit‘ der Gefangenen, denen es in der geschilderten Ausgangslage an ‚Selbst-Bewusstheit‘ resp. Selbsterkenntnis ebenso mangelt wie an Wissen um die wahrhaft seierenden Dinge (vgl. *Rep.* 515b5) von Franco Ferrari, „La condizione umana secondo il „mito“ della caverna di Platone“, *Eranos-Jahrbuch* 2015-16 (*The World and its Shadows*), Einsiedeln 2017, 865-898 (= Ferrari, *La condizione umana*).

lich“ sind (ὁμοίους ἡμῖν, ebd. 515a5).<sup>14</sup> Die Atopie dieses Bildes ist freilich vordergründig, da es sich als raumübergreifend, gleichsam als Allegorie für ‚unsere Physis‘ erweist (s.u.).

2. Nach der Zustandsschilderung kommt Sokrates auf die Befreiung der Gefesselten unten in der Höhle zu sprechen:

σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιᾶδε συμβαίνοι αὐτοῖς.

Überlege dir jetzt, sagte ich, ihre Lösung und Heilung von den Fesseln und vom Unverstand, wie sie sein wird,<sup>15</sup> wenn ihnen *naturgemäß* Folgendes widerfährt. (515c4–6)

Als Sokrates nun im nächsten Schritt seines Gleichnisses die Befreiung der Gefangenen mit der Heilung von Unverstand gleichsetzt, fällt erneut der Begriff φύσις: Entfesselung und Heilung geschehen den Menschen φύσει („naturgemäß“ resp. „von Natur aus“).

Was soll das nun heißen?<sup>16</sup> Sind die im Folgenden beschriebene Befreiung und Umdrehung wie der Aufstieg aus der Höhle als Rückkehr zur eigentlichen Natur des Menschen zu verstehen?<sup>17</sup> Ist φύσει hier also letztlich normativ zu verstehen, als die ‚naturgemäße‘ Selbstverwirklichung des Menschen, sich aus der Höhle zu befreien?<sup>18</sup> Diese Interpretation ist m.E. im Prinzip zutreffend, sollte aber differenziert werden: Zum Einen wird durch die sprachliche Parallelität und damit Gleichsetzung von Entfesselung und Heilung (λύσιν τε καὶ ἴασιν, 515c4) die Vorstellung kenntlich, dass der Ausgangszustand der Menschen, das an Nacken und Schenkeln Gefesselt-Sein und zugleich das in ἀφροσύνη-Befangensein, Sokrates zufolge als eine Art ‚Krankheit‘ zu verstehen ist.<sup>19</sup> Zum Anderen wird klar, dass nicht nur die Fesseln, sondern auch das Losmachen von den Fesseln, die λύσις, grundsätzlich (vgl. den Potentialis in οἷα τις ἂν εἴη) und gleichermaßen für alle möglich, aber eben nicht als normativ, zu verstehen ist. Was auf die Befreiung

<sup>14</sup> Erfrischend, aber m. E. nicht überzeugend ist der Ansatz von James Wilberding, „Prisoners and Puppeteers in the Cave“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 117–139, in den Gefesselten der Eingangsszene Politiker, Sophisten oder Dichter, in den Gauklern hingegen das Polis-Volk sehen zu wollen.

<sup>15</sup> „Wird“ ist im Deutschen hier eine Ausdrucksform für den griechischen Potentialis.

<sup>16</sup> Einen kurzen Überblick über ältere Forschungsmeinungen bietet (und verwirft) Adam, *The Republic of Plato*, Vol. II, 91 Anm. 18.

<sup>17</sup> So ebd. 91 Anm. 18.

<sup>18</sup> So etwa Mario Vegetti in seinem ausgezeichneten *Politeia*-Kommentar: Mario Vegetti (Hg.), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Vol. V: Libro VI–VII*, Neapel 2003 (= Vegetti, *Platone. La Repubblica. La Repubblica. Vol. V, Libro VI–VII*), hier: 98 Anm. 2 („natura‘ ha qui un valore normativo“).

<sup>19</sup> Siehe dazu (mit Bezug zum Liniengleichnis) Ferruccio Franco Repellini, „La linea e la caverna“, in: Vegetti, *Platone. La Repubblica. Vol. V, Libro VI–VII*, 355–403, hier: 399–403.

folgt, ist freilich alles andere als angenehm, die *περιαγωγή*, die Umwendung aus der von klein auf erlernten Lebenshaltung, erweist sich als Qual: Die Rede ist von Zwang (515c6, 515e1), von Schmerzen (ebd. 8) und von Gewalt (515e6), ohne die der Aufstieg in der Höhle, das Verlassen der Höhle sowie die außerhalb gemachten Ansichten und Einsichten nicht möglich wären. Die letztendliche Schau der eigentlichen Sonne, Bild für die Idee des Guten, befreit und heilt nachhaltig von Unverstand. Das Aushalten dieses schmerzhaften Prozesses, der als dialektisch angeleitete *ἀνάβασις* aus der Höhle hinaus beschrieben wird, liegt – und das ist wichtig – somit ebenfalls in unserer Physis – und somit auch unsere grundsätzliche Befähigung zur Erkenntnis. Es handelt sich demnach bei der im Höhlengleichnis geschilderten *παιδεία*, die maßgeblich durch die *περιαγωγή* initialisiert wird, um die Aktivierung oder Dynamisierung von etwas, das schon da ist – der Physis –, was dann durch „Gewöhnung und Übung“ (*ἔθεσι καὶ ἀσκήσεων*, 518e1f.) aber habitualisiert und verwirklicht werden muss – wenn man so will, handelt es sich beim Höhlengleichnis resp. dem Aufstieg aus der Höhle um eine räumlich beschriebene, prozessuale *ἀνάμνησις*. Denn in einem deutlichen Seitenhieb gegen sophistische Versprechungen macht Sokrates klar, dass man nicht *ἐπιστήμη* ‚einsetzen‘ könne, „wenn sie nicht bereits in der Seele sei“ (*οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης*), genau so wenig, wie man einem Blinden Augen einsetzen und ihm damit zum Sehen verhelfen könne (518b8–c2; vgl. ebenso mit Blick auf *φρόνησις* 518d9–519a1).<sup>20</sup> *Φύσις* erweist sich demnach nicht im Ganzen als konstanter, identitätsstiftender Faktor (etwa wie *οὐσία*),<sup>21</sup> sondern zwar als grundständig gegebenes, mit bestimmtem Potenzial angelegtes (518c4f.: *ταύτην τὴν ἐνούσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ*),<sup>22</sup> aber in der Realisierung des *παιδεία*-Prozesses (unterschiedlich) formbares Substrat.<sup>23</sup> Die Befreiung und Heilung der Gefesselten ist also prinzipiell möglich, erfolgt aber nicht bei jedem und mit regelmäßigem Erfolg, so dass die inhärente Normativität<sup>24</sup> des Bildes von Befreiung, Umdrehung und Aufstieg sich als gedachtes Ideal zwar identifizieren, aber nicht als normative, grundsätzlich anwendbare Regel bezeichnen lässt. Mit *φύσις* ist hier also ein den Menschen grundsätzlich gegebener und möglicher, räumlich, intellektuell und sozial zu verstehender Handlungs- und Entscheidungsspielraum beschrieben, der aber

<sup>20</sup> Siehe so auch Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Band III*, Berlin 1947 (= Jäger, *Paideia*), 19.

<sup>21</sup> So verweist etwa Mannsperger, *Physis bei Platon*, 274 Anm. 144 darauf, dass *φύσις* und *οὐσία* oft zusammenfallen und nennt *Rep.* VII 514a2.

<sup>22</sup> Siehe dazu auch Plat. *ep.* VII 344a, vgl. 341c–e und Jäger, *Paideia*, 19.

<sup>23</sup> Ganz ähnlich Christian Pietsch, „*Physis/Natur/Wesen (physis)*“, in: Christian Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007, 224–228, hier: 226.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 13.

nur von einzelnen in Vollendung genutzt, der Aufstieg und das Verlassen der Höhle somit nur von wenigen bewerkstelligt werden kann.

3. Der dritte Beleg von φύσις findet sich in der Selbstkommentierung des Höhlengleichnisses durch Sokrates selbst:

τοῦτο μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκότη-  
 τας τῆς γενέσεως συγγενεῖς [...].

Wenn freilich, sagte ich, das an einer solchen φύσις von Kindesbeinen an sofort bearbeitet worden wäre und man dabei das, was daran mit dem Werden verwandt ist, ringsum weggeschlagen hätte [...]. (519a8–b1)

Hier wird, wie der vorangehende Kontext dieses Passus zeigt, eine spezifische Seelen- resp. Menschengruppe mit guter Eignung, aber schlechter Praxis beschrieben: Es geht dort um die ‚göttlichere‘ Tugend des Verstandhabens (φρονῆσαι): φρόνησις kann im Zuge der Umdrehung resp. περιαγωγή sowohl eine nützliche, als auch eine schädliche δύναμις resp. Potenzialität entwickeln, man kann in diesem Fall scharf sehen, aber im Dienst der Schlechtigkeit und nicht zum Guten gewandt. Hier nun schließt unser Satz an. Mit φύσις ist demnach die Grundausrüstung des Menschen gemeint, die durchaus auch Elemente des Werdens umfasst, die freilich im Prozess der Erziehung und Bildung zunehmend eliminiert werden sollen. Die Ausrichtung einer von Natur aus und grundsätzlich mit φρόνησις ausgestatteten Seele, die im Prinzip zu kurieren wäre, wenn sie sich zum Wahren hinwenden würde, ist entscheidend. Sokrates verwendet dafür einen für die Bearbeitung von Stein gebräuchlichen Begriff (κόπτειν) und beschreibt somit metaphorisch, dass eine solche Seele wie ein unförmiger Stein behauen und geformt werden müsse (519a8–519b3).<sup>25</sup>

4. Wenig später spricht Sokrates von den „besten Naturen“:

ἡμέτερον δὴ ἔργον, ἦν δ' ἐγώ, τῶν οἰκιστῶν τάς τε βελτίστας φύσεις ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι  
 πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφαμεν εἶναι μέγιστον, ἰδεῖν τε τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι  
 ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν [...].

Wir als die Gründer der Stadt, sagte ich, haben nun die Aufgabe, die besten Naturen von den Siedlern zu zwingen, zu dem Lehrstück zu gelangen, das wir vorhin als das größte bezeichneten, nämlich das Gute zu schauen und jenen Aufstieg zu bewältigen [...]. (519c8–d1)

Hier zeigt sich, dass eben diese Schau nur „den besten Naturen“ aus den Reihen der Siedler im idealen Staat vorbehalten ist. Im Gleichnis selbst ist es konkret zunächst nur ein einzelner exemplarischer Mensch, der, von einem an

---

<sup>25</sup> Was sich mit Blick auf den Lebensraum der Menschen in der wohl auch steinern zu denkenden Höhle so ausnimmt, dass es auch gewisse materielle Kongruenzen zwischen der Höhle und ihren Bewohnern geben könnte. Siehe auch Adam, *The Republic of Plato*, Vol. II, hier: 180.

die Sokratesfigur angelehnten Anonymus (τις)<sup>26</sup> befreit und emporgezwungen, die Höhle verlässt. Die durchgespielten Szenen, was passiert, wenn der aus der Höhle getretene und zur Schau gelangte wieder in die Höhle zurückkehrt, zeigen klar, dass die meisten Menschen unten in Fesseln und damit in Unkenntnis verblieben sind bzw. bleiben.<sup>27</sup> Die ἀνάβασις wird, das wird m.E. deutlich, trotz aller gleichnishaften Reduktion auf exemplarische Akteure, doch nur von einzelnen und wenigen vollzogen, welche die (positiven) Möglichkeiten ‚unserer Physis‘ voll und ganz ausschöpfen.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass es im Gleichnis offensichtlich auch Menschen gibt, denen es gelungen ist, die Höhle zu verlassen, die aber *nicht* in diese zurückkehren, sondern sich fortan ausschließlich der Schau der Ideen widmen: Denn es werden die „Spiegelbilder im Wasser von Menschen und den anderen Dingen resp. Lebewesen, später diese selbst“ (ἐν τοῖς ὕδασι τὰ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἶδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά, 516a7f.) erblickt von denen, die sich nach dem Verlassen der Höhle an die neuen Sehverhältnisse außerhalb der Höhle gewöhnen müssen, d.h.: Es gibt auch außerhalb der Höhle Menschen. Wer dorthin gelangt ist, will dort bleiben (517c7–d1; 519d4–7). Ausdrücklich ist sogar (519c1f.) die Rede von denjenigen, die sich bis an ihr Lebensende (ausschließlich) ihrer Bildung widmen dürfen (ebd. τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατριβεῖν διὰ τέλους). Das sind diejenigen, die sich in Erinnerung an ihre früheren Höhlenkameraden nun, da der Höhle entkommen, glücklich preisen (516c6). Mit Blick auf unsere Fragestellung heißt das: Es gehört zu ‚unserer φύσις‘, dass es (nur) Einzelne gibt, welche die ἀνάβασις aus der Höhle und die Schau der Ideen und der Idee des Guten bewerkstelligen, und dass es unter diesen wiederum zwei (wohl kleine) Gruppen gibt, nämlich diejenigen, die oben bleiben wollen, und die anderen, die, nach erneuter κατάβασις in die Höhle, auch andere zu befreien und emporzuführen versuchen – selbst unter Lebensgefahr (vgl. 516e8–517a6).

Dieser Passus verdeutlicht eindrucksvoll das breite Spektrum ‚unserer φύσις‘, wie Sokrates es eingangs genannt hatte (514a1f.):

1) Die „besten Naturen resp. φύσεις“ von den Siedlern müssen die ideale Polis leiten, das sind also diejenigen (wenigen), welche die ἀνάβασις aus der

---

<sup>26</sup> Zur komplexen Figurierung des Anonymus siehe Irmgard Männlein-Robert, „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia“, *Gymnasium* 119 (2012), 1–21 (= Männlein-Robert, *Von Höhlen und Helden*), hier: 13–15. Zur Frage, wer nun wiederum den hier exemplarisch agierenden Anonymus (*alias* Sokrates) befreit und umgedreht haben könnte oder ob dieser mit göttlicher Unterstützung agiert, siehe die gegenläufigen Ansichten z.B. bei Erler, *Hilfe der Götter*, 398–405 und Rudolf Rehn, „Höhlengleichnis“, in: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch*, Stuttgart 2009, 333f., hier: 333.

<sup>27</sup> So auch Dale Hall, „Interpreting Plato’s Cave as an Allegory of the Human Condition“, *Apeiron* 14 (1980), 74–86, hier: 74–79.

Höhle geschafft haben *und* die darauf folgende κατάβασις gleichermaßen vollzogen haben müssen.<sup>28</sup> Es handelt sich dabei um die philosophische Elite.<sup>29</sup>

2) Außerdem gibt es die Gruppe der Vielen, die wohl auf ewig gefesselt bleiben und die Höhlenbilder und Höhlentöne für echte Bilder und Töne halten, da sie sich niemals aus ihrer Fesselung und Fixierung befreien lassen (wollen).

3) Und es gibt die vermutlich sehr kleine Gruppe derer, die sich befreien, losbinden und ‚umdrehen‘, vielleicht sogar aus der Höhle hinausführen lassen. Von diesen bleiben einige oben, einzelne wiederum kehren in die Höhle zurück, stimulieren dann wieder andere, die Höhle zu verlassen – und gehören damit zu Gruppe 1).

An dieser Stelle sei allerdings auf eine weitere, eine vierte Gruppe verwiesen: Es handelt sich dabei um diejenigen, die in der Höhle Gefäße, Bilder und hergestellte Gegenstände an der Mauer entlang tragen und so durch das weiter oben brennende Feuer die Gegenstände an die untere Höhlenwand projizieren, welche die Gefesselten für die echten und eigentlichen Dinge halten (514b2–515a3; ebd. b2.7–9). Für unsere aktuelle Fragestellung ist allein entscheidend, dass es sich um Nicht-Gefesselte handelt, die allerdings *nicht* den Weg aus der Höhle gesucht oder gefunden haben, vielmehr sich ausschließlich auf ihre mimetischen, offenbar sogar seriellen (vgl. 516c8–d2) Illusionskünste im Inneren der Höhle spezialisiert haben. Diese Menschen besitzen allerdings im Vergleich zu den Gefesselten das Wissen darüber, dass das, was diese an der Wand sehen resp. hören, nur die Spiegelungen und Schattenbilder der Dinge und Töne sind, die sie erzeugen, sie wissen um den Illusionscharakter ihres Tuns. Um *ihre* φύσις geht es Sokrates natürlich nicht primär, aber wir sollten festhalten, dass diese Menschen körperlich frei beweglich sind und dass auch das offenbar freie Herstellen von Illusionen, von Trugbildern und Klangspiegelungen, zur möglichen Existenzform im Raum der Höhle dazu gehört.

---

<sup>28</sup> Das wären etwa im Erdgeborenenmythos aus *Politeia* III (415a4f.) die Erdgeborenen, welche die Goldbeimischung, das wertvollste Potenzial, haben.

<sup>29</sup> Siehe auch Szlezák, Höhlengleichnis, 207. Zur Befreiung der φιλόσοφος φύσις aus der Höhle siehe jetzt auch Franco Ferrari, „Natura e costrizione della caverna“, *ΠΗΓΗ/ΦΩΝΣ. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción* 2, 2017, 123–135.

### 3. ‚Unsere φύσις‘: Körperbild und Raumbild

Unternehmen wir den Versuch einer weitergehenden Reflexion über das Verständnis von φύσις, wie es Platon seinem Sokrates im Höhlengleichnis in den Mund legt.

1. Körperbild: Zunächst fällt auf, dass dieses Gleichnis oder Bild (εἰκόνα, 515a4; vgl. 514a1 ἀπείκασον) die φύσις von uns alle betreffenden Faktoren grundsätzlich in Körperbildern beschreibt: Dabei sind nicht nur Körperteile wie Kopf, Nacken, Beine, oder Augen, oder auch körperliche Möglichkeiten wie Bewegung und Gehen, auch Sich-Umdrehen, Hinaufsteigen etc., und sinnliche Wahrnehmungen wie Sehen, Hören, Schmerzempfinden gemeint, die für die Gefesselten (und die Entfesselten) genannt werden. Gleichermassen gemeint ist die in der eigentlichen Gleichnis-Erzählung (514a1–517a7) nicht explizit genannte Seele des Menschen, auf deren Eigenschaften, Tugenden und Möglichkeiten Sokrates bereits zuvor (Bücher IVff.) viel Gesprächszeit verwendet hatte. In seiner eigenen, unmittelbar folgenden Interpretation und Kommentierung des Gleichnisses (517a8ff.) macht Sokrates den vorher nur impliziten Bezug zur seelischen Aktionsebene dann unmissverständlich deutlich (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θεῶν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεῖς, 517b4f.). Wir dürfen daher davon ausgehen, dass auch das eigentliche Gleichnis in den Körpermetaphern der Menschen immer die Seele und die intellektuellen Bedingungen dieser Menschen mit meint, dass Sokrates in der Gesprächssituation das, worauf es ihm ankommt, im ersten Anlauf in Körperbildern konkreter, fasslicher und damit verständlicher machen möchte. Mit dem Semiotiker Ernst Cassirer, der den Körper als zentral für die Beschreibung, Darstellung und Strukturierung des menschlichen Welt- und Selbstverständnisses ansieht, ließe sich also auch mit Blick auf das Höhlengleichnis Platons konstatieren, dass: „der menschliche Körper und seine einzelnen Gliedmaßen ... gleichsam als ein bevorzugtes Bezugssystem (sc. erscheinen)“.<sup>30</sup> Besonders deutlich ist das an der wichtigen Scharnier- oder Gelenkstelle im Höhlengleichnis ersichtlich, in der es um die Umdrehung resp. *περιαγωγή* geht (515c7, vgl. 521c5: *περιστροφῆ*), die als „Schlagwort und Signatur Platonischer Paideia“<sup>31</sup> gelten darf: Denn zunächst dürfte wohl jeder diese Umdrehung als eine körperliche Bewegung verstehen, ganz ähnlich wie das im Eingang der *Politeia* zu findende, situativ-konkrete, also: körperlich wie freilich auch im übertragenen Sinne zu verstehende *μετεστράφη*n des Sokrates, der in den Piräus, ins Haus des Polemarchos,

<sup>30</sup> Ernst Cassirer, *Wesen und Wirken des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969, hier: 44.

<sup>31</sup> Erler, *Hilfe der Götter*, 398 und ders., *Platon*, 93.

umkehrt (*Rep.* I 327b6).<sup>32</sup> Doch hier im Höhlengleichnis macht Sokrates klar, dass diese Umwendung durch Fragen nach dem Wesen der Dinge und durch Aporie zustande kommt, d.h. also durch den intellektuellen Stimulus des Aporetikers und Dialektikers.<sup>33</sup> Die physische *περιαγωγή* umfasst also die ‚ganze‘ körperliche Wendung ebenso wie die ganze seelisch-intellektuelle Wende und Neuausrichtung (521c5f.: *περιστροφή ... ψυχῆς περιαγωγῆ*), hier die Umwendung „mit der ganzen Seele“ (*σὺν ὅλῳ τῷ σώματι ... σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ*, 518c7–8).<sup>34</sup> Aber auch die folgende Bemerkung des Sokrates erhellt das, wenn er betont, die sogenannten seelischen Tugenden resp. *ἀρεταί* seien „nahe“ bei denen des Körpers (*ἐγγύς τι εἶναι*), da sie beide nicht primär vorhanden seien, aber durch Gewöhnung und Übung (*ἔθеси καὶ ἀσκήσεσιν*) antrainiert werden können (518d9–e2). ‚Unsere φύσις‘ im Höhlengleichnis umfasst also in den beschriebenen Körperbildern und Körperbewegungen unsere körperlich-sinnlichen ebenso wie die ästhetisch-motorischen, aber immer zugleich auch unsere analog vorzustellenden seelischen und intellektuellen Bedingungen, Möglichkeiten, Chancen und Gefahren. Die Grenzen der Analogie seien hier nur angedeutet: Während für den Aufstieg in der Höhle die körperlichen Komponenten noch eine wichtige Rolle spielen, scheint mit dem Überwinden der Höhlenschwelle eine gewisse Entkörperlichung einherzugehen, da nunmehr vor allem die Fähigkeiten der *διάνοια* und des *νοῦς* relevant werden. Nicht zuletzt deshalb wird der Aufstieg aus der Höhle, deren Verlassen sowie das Sehen der Ideen und der Idee des Guten nur ganz wenigen vorbehalten bleiben.

2. Raumbild: Mit φύσις ist meines Erachtens im Platonischen Höhlengleichnis freilich zusammen mit dem Körperbild nicht zuletzt auch die von Körpern nicht zu abstrahierende Kategorie des Raums,<sup>35</sup> hier konkret: der räumlichen Umgebung gemeint, in der sich die Menschen in der statischen Ausgangsszene des Höhlengleichnisses befinden. Denn auch die Höhle selbst gehört offenbar grundständig und von Anfang an mit zu ‚unserer φύσις‘: Die Höhle bedingt diese gleichsam mit, sie charakterisiert auch ‚unseren‘ menschlichen Lebensraum als solchen wesentlich. In Sokrates’ Worten, wonach die Menschen „wie in einer unterirdischen höhlenartigen Behausung“ leben (*οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσει σπηλαιώδει*, 514a3) klingt mit τὸ σπήλαιον („die Höhle“) an. Damit wählt Platon gezielt eine Lexik, die sich von der

---

<sup>32</sup> Die Identität der körperlichen (wie auch jene der intellektuellen) Bewegung von *μεταστρέφεσθαι* („sich umdrehen“) und *περιαγωγή* („Umdrehung“) wird aus *Rep.* 518d3–5 deutlich (*τούτου ... αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον... μεταστραφήσεται*).

<sup>33</sup> Den für alle, nur für Sokrates nicht, von außen nötigen Impuls, die Hilfe beim Losbinden und Umdrehen etc., unterstreicht nachdrücklich Erler, *Hilfe der Götter*, 398–405.

<sup>34</sup> Siehe dazu siehe Delhey, *Περιαγωγή*, 44–54; Szlezák, *Höhlengleichnis*, 223f.

<sup>35</sup> Z.B. Aristot. *Phys.* Δ 2, 209b11ff. mit Bezug auf Platons *Timaios*, wonach Raum und Körper nicht voneinander getrennt gedacht werden können.



homerischen ebenso wie von der im sonstigen griechischen Sprachgebrauch üblichen deutlich absetzt. Denn der von Homer allein in der *Odyssee* verwendete Begriff ἄντρον meint eine Höhle ‚im kultischen Sinne‘.<sup>36</sup> Dagegen setzt Platon in seinem Höhlengleichnis (*Rep.* 514a, 515a8, 539e4 et al.) σπήλαιον und evoziert damit eine ganz und gar nicht für kultisch-religiöse Zwecke verwendete, sondern eine ‚natürliche‘, unbearbeitete, rauhe und wilde Höhle. Dass wir nur glauben, in der Welt zu sein, in Wirklichkeit aber nur in Höhlen oder höhlenähnlichen Vertiefungen leben, hat Platon seinen Sokrates bekanntlich auch im Jenseitsmythos des *Phaidon* formulieren lassen (*Phaidon* 109a–111c). Dort ist über den Höhlen die ‚wahre, eigentliche‘ Erde räumlich höher liegend angesiedelt, die im reinen Äther liegt. Die menschliche Welt, der uns bekannte Lebensraum, wurde freilich bereits von Empedokles in düsteren Bildern als Höhle beschrieben (DK 31 B 118–121.125).<sup>37</sup> Empedokles formuliert hier die als orphisch-pythagoreisch bekannte Vorstellung vom ‚Körper als Grab‘ (σῶμα – σῆμα).<sup>38</sup> Damit konterkariert er erstmals bislang den traditionellen, homerisch geprägten Hadesglauben, indem er nun das Hier und Jetzt der Welt als Unterwelt und als den Raum benennt, in dem wir für frühere Untaten büßen müssen. Das trostlose Höhlendunkel des Platonischen Gleichnisses wurzelt also in dieser philosophischen Tradition. Diese negative Tradition der Höhle amalgamiert ihrerseits archaische griechische Vorstellungen von der Höhle als unzivilisierter Gegenwelt, wie etwa der Höhle des Kyklopen in Homers *Odyssee*,<sup>39</sup> oder aber von der Höhle als Unterwelt, als Eingang dorthin, als liminalem Raum zwischen Leben und Tod und als ‚Heterotop‘ überhaupt.<sup>40</sup>

Der Philosoph Platon setzt an mehreren Stellen seines *Œuvres*, nicht zuletzt in der *Politeia*, immer wieder ‚Höhlenbilder‘,<sup>41</sup> konstruiert sie dort aber besonders komplex: So spielt bereits der berühmte Eingang der *Politeia*, das erste Wort in der Narration des Sokrates, κατέβην („ich stieg hinab“), auf

<sup>36</sup> Dazu Ernst Benz, „Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche“, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), 365–432, hier: 431 und v.a. 384.

<sup>37</sup> Ebd. 120f.: „Wir gelangten in diese überdachte Höhle [...], den freudlosen Ort, wo Mord und Groll und Scharen anderer Unglücksgeister, wo dörrendes Siechtum und Fäulnis und Überschwemmung auf der Unheilswiese im Düster hin und her schweifen.“

<sup>38</sup> Dazu Karin Alt, „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele“, *Hermes* 110 (1982), 278–299, hier: 280f.

<sup>39</sup> *Od.* IX 105–564, v.a. 112–115.181–183, siehe auch Männlein-Robert, *Von Höhlen und Helden*, 8f.

<sup>40</sup> Dazu ausführlicher Männlein-Robert, *Von Höhlen und Helden*, 1–21, v.a. 3–6; dies., „Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur“, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21 (2012), 105–120 (= Männlein-Robert, *Götter, Hades und Ekstase*), hier: 111–114.

<sup>41</sup> *Rep.* 359c6ff., 414d1ff., dazu Männlein-Robert, *Von Höhlen und Helden* 7f.

κατάβασεις mythischer Helden an,<sup>42</sup> erweist sich jedoch als Kontrafaktur und philosophisches Gegenmodell, gleichwohl in Anlehnung und Transformierung philosophisch-mystischer Jenseitsreisen.<sup>43</sup> Zugleich steht die sokratische κατάβασις in den Piräus sowie vor allem seine Rückkehr hinab und in das Haus des Polemarchos mitsamt dem nächtlichen Gespräch über παιδεία, Seele und Idealstaat, mit dem Höhlengleichnis zu Beginn von Buch VII in komplexer Textur.<sup>44</sup> In Entsprechung zum Haus des Polemarchos unten im Piräus, das hinsichtlich Raum, Sicht und Wissen der anwesenden Gesprächsteilnehmer die Beschränkungen der Höhle und ihrer Bewohner widerspiegelt – wobei Sokrates als Rückkehrer in den Piräus sowie als Gesprächsführer für Erkenntnisfortschritt sorgt – ist dort die Höhle zunächst Sinnbild der irdischen Welt, genauer: der Körperwelt.<sup>45</sup> Die Höhle an sich, der Ort des Gefesselt-Seins, ist wiederum analog zum Körper zu verstehen, der die Seele gefangen hält, vom dem sich die Seele lösen, aus dem sie sich befreien und hin zur intellektuellen Erkenntnis streben soll. Wie oben skizziert, sind hier in den Körperbildern immer auch seelische Zustände und -bewegungen mitgemeint, der Gefesselte in der Höhle entspricht also der Seele im Körper, sinnliches Sehen entspricht innerem Sehen resp. Erkennen. Raum, Körper und Seele stehen also in gegenseitigem Verweisbezug. Dazu kommt eine im Abgleich mit der vorplatonischen Tradition der Höhlentopoi denkwürdige Entsakralisierung des alten Mythotopos Höhle durch Platon:<sup>46</sup> Denn in der religiösen Tradition der Griechen wurden ekstatische Visionen und Kontaktaufnahmen mit dem Göttlichen vielfach in Höhlen verortet – erinnert sei hier nur an Minos' ritualisierten Rückzug in eine Höhle auf dem Berg Ida auf Kreta, an Epimenides oder Pythagoras sowie an das Orakel des Trophonios in Lebadeia.<sup>47</sup> Dagegen findet bei Platon die Erkenntnis oder Schau des Göttlichen – der Ideen – nun ausschließlich außerhalb des Raumes der Höhle statt. Zudem erfolgt diese Schau nicht im visionären – temporären – Rausch, sondern nach langer, anstrengender, schmerzhafter und prozessualer ἀνάβασις aus der Höhle heraus: Es handelt sich also bei Platons Höhlengleichnis um die philosophische Kontrafaktur einer κατάβασις in die Anderwelt, ganz gegenläufig zur

<sup>42</sup> Ausgezeichnet sind die Ausführungen Mario Vegettis in: Mario Vegetti (Hg.), *Platone. La Repubblica. Vol. I, Libro I*, Napoli 1998, 93–104.

<sup>43</sup> Dazu Silvia Campese, „La caverna“, in: Vegetti, *Platone. La Repubblica. Vol. V, Libro VI–VII*, Napoli 2003, 435–472, hier v.a. 435–455.

<sup>44</sup> Siehe Diskin Clay, „Plato's First Words“, *Yale Classical Studies* 29 (1992), 113–129, hier v.a. 127f.

<sup>45</sup> Ähnlich Salvatore Lavecchia, „Philosophie und Initiationserlebnis in Platons Politeia“, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 27 (2001), 51–75, hier: 55, der allerdings von „Sinnenwelt“ spricht.

<sup>46</sup> Ausführlicher dazu Männlein-Robert, *Von Höhlen und Helden*, hier v.a. 18f.

<sup>47</sup> Zu Epimenides und Pythagoras siehe ausführlich Vegetti, *Platone. La Repubblica. Vol. V, Libro VI–VIII*, 444–451. Siehe Männlein-Robert, *Götter, Hades und Ekstase*, 110–114.

κατάβασις alter mythischer Helden, wie bereits zu Beginn mit dem ersten Wort des erzählenden Sokrates (κατέβην) deutlich wurde, der als neuer, da philosophischer Held eine neue Art κατάβασις initiiert. Somit wird im Höhlengleichnis Platons der alte Sakral- oder auch Mythotopos der Höhle in eine neue, entmythisierte und entsakralisierte, also rational transformierte ‚philosophische Höhlenmythologie‘ überführt.<sup>48</sup> Die Höhle ist hier ein negativer, elender Schattenraum, eine Art Hades,<sup>49</sup> ein Raum der Unfreiheit, der Körperwelt, der Qual, wenn man hinaufsteigt, und der Wut über den, der wieder hinabsteigt, sie ist der Raum der primären Illusion. Die Höhle ist aber zugleich auch der Ort, wo Desillusionierung, Entfesselung, Umdrehung und ἀνάβασις überhaupt möglich werden. Die Sphäre außerhalb der Höhle erweist sich nun als der eigentlich jenseitige Raum, in dem die Erkenntnis der Ideen im Licht sowie die Schau der Sonne resp. der Idee des Guten an sich erfolgen können.

#### 4. ‚Unsere φύσις‘: Platons Anthropologie im Höhlengleichnis

Im Höhlengleichnis legt Platon seinem Sokrates mit dem komplexen Begriff der φύσις ein umfassendes anthropologisches Konzept in den Mund. Die Semantik von φύσις, die Platon seinen Sokrates mithilfe des symbolischen εικῶν der Höhle und der Menschen darin formulieren lässt, erweist sich dabei zwar nicht als terminologisch, aber doch trotz ihrer Breite als ausdifferenzierbar. Demnach ist mit φύσις hier

1. die körperliche Natur resp. Beschaffenheit gemeint, also der menschliche Körper mit Sinneswahrnehmung und motorischen Fähigkeiten, der Körper als biologisch-anthropologische Bedingung. Dazu kommt

2. die Höhle als natürlicher, *a priori* gegebener Lebensraum der Menschen. Diese illustriert gleichsam die grobe und wilde Natur des Materiellen, die materie- und körpergebundene Sinnen- und Illusionswelt.

3. Ebenso sind aber die psychologisch-intellektuelle Kondition des Menschen sowie

4. die grundsätzlich gegebene Potenzialität der Erziehung, und damit die Möglichkeit zur Umkehr(-ung), zum Aufstieg, zur Erziehung, Bildung und (Selbst-)Erkenntnis in der sokratischen Semantik von φύσις in seiner eigentümlichen Amalgamierung statischer wie dynamischer Aspekte von Sein resp. Werden mit umfasst.<sup>50</sup> Die παιδεία ist hier, um es mit Werner Jaeger zu

<sup>48</sup> Männlein-Robert, Von Höhlen und Helden, 118.

<sup>49</sup> Siehe *Rep.* 521c2f.: ὡσπερ ἐξ Ἄιδου.

<sup>50</sup> In seiner Interpretation von Plat. *Tim.* 50b kommt Robert Muth ebenfalls zu dem Ergebnis, dass dieser Begriff bei Platon auch aktive und dynamische Qualität resp. Potenzialität haben kann (Robert Muth, „Zum Physis-Begriff bei Platon“, *Wiener Studien* 64

sagen, „nicht wie im Sonnengleichnis vom Unbedingten aus, sondern vom Menschen her“<sup>51</sup> gesehen. Alle genannten Aspekte sind aufs engste miteinander verbunden, auch wenn in der Gleichnis-Narration wie in der anschließenden Erklärung des Sokrates mitunter nur ein Aspekt akzentuiert und ausgeführt wird.<sup>52</sup>

Es handelt sich beim Höhlengleichnis, so meine These, um ein komplexes anthropologisches Konzept von φύσις, das nicht nur den Dualismus von Körper und Seele widerspiegelt, sondern auch den von Lebenswelt und Jenseits, von Hier und Dort – um es platonisch zu sagen.<sup>53</sup> Denn mit den leibseelischen Komponenten werden raumsymbolische Elemente aus der religiösen und der philosophischen Tradition amalgamiert, die von Platon allerdings grundlegend umgestaltet wurden (s.o.). Dass es sich bei diesem anthropologischen φύσις-Begriff freilich um einen letztlich doch philosophischen handelt, wird daran ersichtlich, dass die körperlich-materiellen Komponenten von φύσις mit Blick auf das Ziel außerhalb der Höhle relativiert, verlassen und überwunden werden müssen. Die Dominanz der seelisch-intellektuellen φύσις-Komponenten, wie sie sich etwa im Umdrehungs- und Aufstiegs- resp. Bildungsprozess identifizieren lassen, ist im Fall des Platonischen Höhlengleichnisses eklatant. Klar zeigt sich hier die Ambivalenz des φύσις-Begriffes bei Platon, die Konstanz ebenso wie Variabilität und somit die im Höhlengleichnis erkennbare, grundsätzlich bestehende (freilich nicht optimistisch bewertete) Möglichkeit der Transformierbarkeit und Bildungsfähigkeit des Menschen umfasst.<sup>54</sup>

Kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück: Nachdem wir gesehen haben, dass „unsere φύσις“, wie Sokrates im Eingang des Höhlengleichnisses sagte, durchaus individuelle Varianten zulässt, sei die oben aufgeworfene Frage erneuert, wer genau hier eigentlich gemeint ist.<sup>55</sup> Es wurde bereits deutlich, dass im Gleichnis nicht alle Menschen gleich sind oder das gleiche philosophische Potenzial haben. Grundsätzlich hätten zwar alle Menschen die Möglichkeit, die Höhle zu verlassen, doch nur wenigen gelingt das. Insgesamt scheint es plausibel anzunehmen, dass Sokrates mit der Wendung ‚unsere φύσις nicht nur ‚uns Menschen alle‘ – mit den gleichen leib-seelisch-

---

(1949), 53–70). Diese ist mit Blick auf das Höhlengleichnis entscheidend. Einen historischen Überblick im selben Sinne bietet Dieter Bremer, „Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 241–264 (= Bremer, *Von der Physis zur Natur*), v.a. 242.248.255.

<sup>51</sup> Jaeger, *Paideia*, 18.

<sup>52</sup> Vgl. Szlezák, *Höhlengleichnis*, 207, der hier allein auf eine ‚metaphysische Anthropologie‘ abhebt.

<sup>53</sup> Die zweifellos enthaltenen politischen Implikationen des Höhlengleichnisses unterstreicht nachdrücklich Ferrari, *La condizione umana*, 7–12, v. a. 10.

<sup>54</sup> Dazu auch Bremer, *Von der Physis zur Natur*, 255.

<sup>55</sup> Siehe oben Anm. 9.

lebensweltlichen Voraussetzungen – meint, sondern dass er hier vielmehr alle beim abendlichen Gespräch im Haus des Polemarchos im Piräus Anwesenden einbezieht: Denn mit diesen Personen, die allesamt unten im Piräus im abendlich-nächtlichen Gespräch zusammensitzen, werden die im Gleichnis beschriebenen Abstufungen resp. Gruppen unter den ‚Höhlenmenschen‘ gleichsam exemplarisch repräsentiert: Während der Sophist Thrasymachos und der Politiker Kleitophon,<sup>56</sup> der den Sophisten nahe steht und Thrasymachos hier unterstützt,<sup>57</sup> wohl zur Gruppe der Illusionskünstler in der Höhle zu rechnen sind,<sup>58</sup> könnte man den reichen Hausherrn Polemarchos<sup>59</sup> sowie seinen Vater Kephalos, der Furcht vor dem Tod hat und traditionelle religiöse Praktiken übt, vermutlich getrost zu den dauerhaft Gefesselten rechnen. Dagegen erweisen sich die Platon-Brüder Adeimantos<sup>60</sup> und Glaukon<sup>61</sup> als philosophisch wesentlich fähigere Gesprächspartner des Sokrates, die sich auf seine Fragen und Denkmodelle einlassen, wobei hier Glaukon bekanntlich noch weit mehr philosophisches Potenzial zukommt als seinem Bruder. Zu guter Letzt hätten wir mit Sokrates<sup>62</sup> schließlich den Protophilosophen schlechthin, der in der Spiegelung des namenlosen τῆς im Höhlengleichnis die Schau der Ideen außerhalb der Höhle zu vollziehen vermag und aus Mitleid zum Zwecke der Umdrehung und Wegbegleitung anderer die Katabasis ins Höhlendunkel unter Lebensgefahr vollzieht. Nimmt man den Text von Platons *Politeia* also wörtlich, erweist sich das Höhlengleichnis als Spiegelung sogar des ganzen Dialogs, gleichsam als Reflexionsfigur desselben. Denn mit dem ersten Wort κατέβην (*Rep.* 327a1) setzt Platon Sokrates’ Erzählung vom *Politeia*-Gespräch nicht nur begrifflich, sondern auch inhaltlich in den Kontext von καταβάσεις, so dass der Raum des Gesprächs – im Haus des Polemarchos unten im Piräus – ebenso wie die Lichtverhältnisse – es ist schon Abend und Fackelspektakel zu Ehren der neuen Göttin Bendis stehen an – die Assoziation an die in Mythos und Volksreligion tradierten καταβάσεις in Höhlen und damit die Inszenierung der Gesprächsteilnehmer als Akteure ‚in der Höhle‘

---

<sup>56</sup> Er spricht nur ganz wenig: *Rep.* 340b. Siehe auch den Ps.-Plat. Dialog *Kleitophon*, dazu Debra Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge 2002 (= Nails, *The People of Plato*), 103.

<sup>57</sup> Zu beiden historischen Personen siehe Nails, *The People of Plato*, 102f. zu Kleitophon und 288–290 zu Thrasymachos.

<sup>58</sup> So zumindest, wenn man die von Platons Sokrates gegebene Leseanweisung ernst nimmt, das Höhlengleichnis mit den vorhergehenden Gleichnissen (Sonnen- und Liniengleichnis) zu verbinden (*Rep.* 517b1). Siehe auch Ingo Klär, „Die Schatten im Höhlengleichnis und die Sophisten im Homerischen Hades“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 225–259, hier: 231–238; Szlezák, *Höhlengleichnis*, 211f.

<sup>59</sup> Siehe Nails, *The People of Plato*, 251.

<sup>60</sup> Dazu ebd. 2f.

<sup>61</sup> Zu Glaukon ausführlicher siehe ebd. 154–156.

<sup>62</sup> Ausführlich ebd. 263–269.

geradezu aufdrängt. Die Wendung ‚unsere φύσις‘ bezieht sich also zumindest primär auf Sokrates und seine aktuellen Partner im *Politeia*-Gespräch, die alle zusammen als Personen das gesamte Spektrum von Physis der Menschen in der Höhle darstellen und dieses exemplarisch im ganzen Dialog umsetzen – darauf verweist der platonische Sokrates im Text selbst, wenn er auf Glaukons befremdete Äußerung, das Höhlenbild und die geschilderten Gefangenen seien ‚merkwürdig‘ (515a4), entgegnet, sie seien ‚uns ähnlich‘ (ὁμοίους ἡμῖν, 515a5) und sie so nachdrücklich als Vergleichspersonen markiert. Das heißt *nicht*, dass Sokrates hier nicht *auch* die gesamte Menschheit mit meint, aber zunächst scheint doch eine situativ und konkret enger auf Sokrates und seine Dialogpartner bezogene Lesart näher liegend zu sein. Insgesamt legt also die von Sokrates zu Beginn des Höhlengleichnisses leitmotivisch genannte φύσις eine sehr umfassende Anthropologie zugrunde. Diese ist freilich eine im Platonischen Sinne *philosophische* und wird hier anhand des Paradigmas oder besser: des Pathos (vgl. τοιοῦτόν πάθει, *Rep.* 514a1f.) der παιδεία bildhaft in Szene gesetzt, veranschaulicht und erläutert.

## Literaturverzeichnis

- Adam, James, *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices. Volume II: Books VI–X and Indexes*, Cambridge 1921 (= Adam, *The Republic of Plato*).
- Alt, Karin, „Diesseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele“, in: *Hermes* 110 (1982), 278–299.
- Benn, Alfred, „The Idea of Nature in Plato“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9 n. F. 2 (1896), 24–49.
- Benz, Ernst, „Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche“, *Eranos-Jahrbuch* 22 (1953), 365–432.
- Bremer, Dieter, „Von der Physis zur Natur. Eine griechische Konzeption und ihr Schicksal“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43 (1989), 241–264 (= Bremer, *Von der Physis zur Natur*).
- Campese, Silvia, „La caverna“, in: Mario Vegetti (Hg.), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Vol. V: Libro VI–VII*, Neapel 2003, 435–472.
- Carrive, Paulette, „Encore la caverne, ou 4=8“, *Les Études Philosophiques* 4 (1975), 387–397 (= Carrive, *Encore la caverne*).
- Cassirer, Ernst, *Wesen und Wirken des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1969.
- Clay, Diskin, „Plato’s First Words“, *Yale Classical Studies* 29 (1992), 113–129.
- Delhey, Norbert, „Περὶ αὐτοῦ ὅλης τῆς ψυχῆς“, *Hermes* 122 (1994), 44–54 (= Delhey, *Περὶ αὐτοῦ*).
- Erler, Michael, „Hilfe der Götter und Erkenntnis des Selbst. Sokrates als Göttergeschenk bei Platon und den Platonikern“, in: Theo Kobusch/Michael Erler/Irmgard Männlein-Robert (Hg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*, München/Leipzig 2002, 387–413 (= Erler, *Hilfe der Götter*).
- : *Platon*, München 2006 (= Erler, *Platon*).

- Ferrari, Franco, „Natura e costruzione della caverna“, *ΠΗΓΗ/FONS. Revista de estudios sobre la civilización clásica y su recepción* 2, 2017, 123–135.
- : „La condizione umana secondo il „mito“ della caverna di Platone“, in: *Eranos-Jahrbuch* 2015-16 (*The World and its Shadows*), Einsiedeln 2017, 865-898 (= Ferrari, La condizione umana).
- Hall, Dale, „Interpreting Plato’s Cave as an Allegory of the Human Condition“, *Apeiron* 14 (1980), 74–86.
- Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Band III*, Berlin 1947 (= Jaeger, Paideia).
- Klär, Ingo, „Die Schatten im Höhlengleichnis und die Sophisten im Homerischen Hades“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 225–259.
- Lavecchia, Salvatore, „Philosophie und Initiationserlebnis in Platons Politeia“, *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 27 (2001), 51–75.
- Männlein-Robert, Irmgard, „Götter, Hades und Ekstase: Zur kulturellen Semantik von Höhlen in der griechischen Literatur“, *Mitteilungen der Gesellschaft für Urgeschichte* 21 (2012), 105–120 (= Männlein-Robert, Götter, Hades und Ekstase).
- : „Von Höhlen und Helden. Zur Semantik von Katabasis und Raum in Platons Politeia“, *Gymnasium* 119 (2012), 1–21 (= Männlein-Robert, Von Höhlen und Helden).
- Mannsperger, Dietrich, *Physis bei Platon*, Berlin 1969 (= Mannsperger, Physis bei Platon).
- Muth, Robert, „Zum Physis-Begriff bei Platon“, *Wiener Studien* 64 (1949), 53–70.
- Nails, Debra, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge 2002 (= Nails, The People of Plato).
- Patzner, Harald, „Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes“, *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main* 30, 6 (1993), 219–280 (= zugleich Habilitationsschrift Marburg 1939).
- Pietsch, Christian, „Physis/Natur/Wesen (physis)“, in: Christian Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007, 224–228.
- Rehn, Rudolf, „Höhlengleichnis“, in: Christoph Horn/Jörn Müller/Joachim Söder (Hgg.), *Platon-Handbuch*, Stuttgart 2009, 333f.
- Repellini, Ferruccio Franco, „La linea e la caverna“, in: Mario Vegetti (Hg.), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Vol. V: Libro VI–VII*, Neapel 2003, 355–403.
- Sartori, Franco/Vegetti, Mario /Centrone, Bruno (Hgg.), *Platone. La Repubblica*, Roma/Bari 2001.
- Smith, Nicholas D., „How the Prisoners in Plato’s Cave are Like Us“, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13 (1997), 187–204.
- Szlezák, Thomas Alexander, „Das Höhlengleichnis“, in: O. Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin 2005 (= Szlezák, Höhlengleichnis).
- Vegetti, Mario (Hg.), *Platone. La Repubblica. Vol. I, Libro I*, Napoli 1998.
- : (Hg.), *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Vol. V: Libro VI–VII*, Neapel 2003 (= Vegetti, Platone. La Repubblica. Vol. V, Libro VI–VII).
- Wilberding, James, „Prisoners and Puppeteers in the Cave“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27 (2004), 117–139.

