

# Der Tyrann weiß nicht, was er will

– Wille und Irrtum bei Platon –

David Koller

26. März 2010

entstanden für:

Hauptseminar:

von:

David Koller

Matr.nr.: 1165040

Anschrift: Am Hang 9, 93164 Laaber

Email: phil.studium@david-koller.de

Telefonnr.: 01520 9876228

abgegeben am:

26. März 2010

# Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	<b>1</b>
<b>2</b>	<b>Begriffsabgrenzungen</b>	<b>2</b>
2.1	Wille, Willensschwäche und Willensfreiheit . . . . .	2
2.2	Handlung, Tätigkeit, Bewegung . . . . .	5
2.3	Zweck, Mittel und Motiv . . . . .	6
<b>3</b>	<b>Wille bei Platon</b>	<b>8</b>
3.1	Das ‚eigentliche‘ Wollen in PLATONS ‹Gorgias› . . . . .	8
3.1.1	Der thematische Rahmen . . . . .	8
3.1.2	Das Mittel . . . . .	10
3.1.3	Was ist ‚das Gute‘? . . . . .	12
3.1.4	Zusammenfassung des Willensbegriffs . . . . .	15
3.2	Wissen, Meinung und Irrtum . . . . .	15
3.2.1	Wissen und Meinung im Liniengleichnis . . . . .	15
3.2.2	Anwendung des Irrtumsbegriffs auf den Willen . . . . .	17
<b>4</b>	<b>Schlußbemerkungen</b>	<b>19</b>

# 1 Einleitung

Der Titel dieser Arbeit, „Der Tyrann weiß nicht, was er will“, kann im wesentlichen auf drei unterschiedliche Weisen verstanden sein. Zunächst kann er bedeuten, daß sich ein Tyrann vor eine Entscheidung gestellt sieht, die mehrere in seinen Augen gleich gewinnbringende Optionen bietet. Da er keinen Grund sieht, sich für eine der möglichen Richtungen zu entscheiden, verfällt er in das sprichwörtliche Zaudern des Esels, das diesen vor zwei gleich großen, gleich schmackhaften und gleich weit entfernten Hauhaufen verhungern läßt. D. DAVIDSON bezeichnet dieses Zaudern, also die über das Maß gehende zeitliche Ausdehnung eines Entscheidungsvorganges, als eine Form der »Willensschwäche« (weakness of the will)<sup>1</sup>. Einer zweiten Lesart des Titels kann ein Fehlen jeglichen Wollens entnommen werden. Eine Art Letargie also, die sich aus dem Mangel irgendeines Ziels begründet, auf das sich der Wille des Tyrannen richten könnte. Die dritte und in ihrer Bedeutung vom Verfasser der Arbeit angestrebte Bedeutung ist die Möglichkeit, daß dem Tyrann zwar ein Ziel gegenwärtig ist, auf welches sich sein Wille durchaus bestrebt richtet. Dieser Wille oder die Auffassung des Ziels soll aber mit einem Irrtum belegt, also mit einer noch näher zu spezifizierenden Unwissenheit behaftet sein. Der Titel ist einer These PLATONS entlehnt, welche in dessen Dialog <Gorgias> als eine Formulierung des »sokratischen Paradoxons«<sup>2</sup> zu finden ist. Er läßt dort Sokrates behaupten, Tyrannen hätten – entgegen allem Anschein – die geringste Macht im Staat, da sie keineswegs handelten, wie es ihrem eigentlichen Willen entspräche.

Diese Arbeit wird die von PLATON hier entdeckte Möglichkeiten eines Irrtums im Willen näher untersuchen. Zunächst wird der Versuch unternommen, den platonischen Willensbegriff zu erfassen, um anschließend dessen irrumsfähige Momente bestimmen zu können. Dazu wird es nötig sein, den Irrtum als solchen kurz zu beleuchten. Die Arbeit wird sich in ihrem Vorgehen wesentlich und nicht immer ausdrücklich an dem elaborierten

---

<sup>1</sup>Vgl. Davidson 2005, S. 34

<sup>2</sup>T. SPITZLEY bezeichnet die Aussage Sokrates, niemand könne wider besseres Wissen handeln, mit dem Namen „sokratisches Paradoxon“. Ob es sich dabei um ein logisches Paradoxon handelt, und inwiefern man Wissen und Handeln bei PLATON auf dessen Willensbegriff bringen kann, muß sich erst noch erweisen. Zunächst jedenfalls zeigt sich ein Widerspruch nur zur ‚Meinung der Vielen‘, der Satz spräche schlicht gegen jede alltägliche Erfahrung. Vgl. Spitzley 1992, S. 6

Textabschnitt „Der irrende Wille und die Teleologie des Handelns“<sup>3</sup> von W. WIELAND orientieren. Vorab werden verschiedene Begriffe abgegrenzt, die in engem Zusammenhang mit dem Willensphänomen stehen.

## 2 Begriffsabgrenzungen

Im Bereich der Thematisierung des Willens trifft man auf eine bestimmte Reihe im näheren Bezug stehender Begriffe, die, um Aussagen über das Thema treffen zu können, einer adäquaten Abgrenzung bedürfen. Daß diese Begriffe (z.B. *die Handlung* oder *das Motiv*) nicht von sich aus – also nach der Bedeutung im allgemeinen Sprachgebrauch – im vollen Sinne für die Diskussion einsetzbar sind, wird beispielsweise durch T. SPITZLEYS generelle Abrede der Existenz des Willens als »psychische Entität«<sup>4</sup> bezeugt. Auch das Fehlen einer Begriffsbestimmung des Willens in manchen Philosophie-Lexica<sup>5</sup> gibt hierzu Anlaß. Die Liste der nun betrachteten Begriffe und Begriffsabgrenzungen wurde vom Verfasser zwar mit Hinblick auf deren Bedeutung für das Thema gewählt, aber ebenso nach Maßgabe des eigenen Interesses zusammengestellt. Von Vollständigkeit also soll und kann nicht die Rede sein. Da es zu erwarten steht, daß die beiden großen, heute rezipierbaren Vertreter der antischen Philosophie ihre Gedanken an Begriffen der selben Umgangssprache entwickelt haben, werden bei der nun folgenden Begriffsabgrenzung des öfteren auch Stellen des aristotelischen Werks herangezogen.

### 2.1 Wille, Willensschwäche und Willensfreiheit

Der deutsche Begriff *Wille*, ein Verbalsubstantiv zum Verb *wollen*, hat in philosophischen Betrachtungen eine komplexe Vielfalt an Bestimmungen erfahren, die sich an ihren Extremstellen in nahezu gegensätzlichen Positionen bewegen. Da sich aber ein Gegensatz, oder auch nur Unterschiede nur bestimmen lassen, wenn eine oder mehrere gemeinsame

---

<sup>3</sup>Es handelt sich dabei um ein Kapitel aus W. WIELANDS Werk „Platon und die Formen des Wissens“ [Wieland 1982, S. 263-280].

<sup>4</sup>Vgl. Spitzley 1992, S. 4

<sup>5</sup>Das „Metzler Philosophie Lexikon“ [Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar 1996] und das „Wörterbuch Philosophie und Naturwissenschaften“ [Dietz Verlag, Berlin 1983] sparen beispielsweise beide den Begriff *Wille* aus.

Hinsichten für die Differenzierung aufgestellt werden können, so kann ein Mindestmaß an Bestimmbarkeit dadurch erreicht werden, daß diese Hinsicht eine Formulierung finden.

Das Gemeinsame der verschiedenen Definitionen des Begriffs, liegt im Bezugsfeld der Handlung. Der Wille wird als Zwischenglied angesehen, der den Akteur mit seiner Handlung verbindet. So steckt man z.B. den Verantwortungsbereich für eine Tat danach ab, inwiefern sie willentlich oder unwillentlich begangen wurde. Ob man den Willen als Teil der Vernunft versteht, als ihr beiseite gestellt, als Vermögen der Seele, oder als illusorischen Freiheitsgedanken zwischen psychischer und physischer Determination einer Bewegung, so bedeutet Wille doch immer die Verbindung zwischen Antrieb und Umsetzung einer Handlung.

CH. HORN definiert Wille als „Fähigkeit eines Akteurs, sich überlegtermaßen Ziele zu setzen und diese planmäßig zu verfolgen“ [Horn 2004, Sp. 763]. Diese Auffassung spiegelt wohl am deutlichsten das Willensphänomen des »ich will« wider, wie es in der Umgangssprache begegnet. Er stellt zu dieser Definition noch drei Schwerpunkte, welche die philosophische Behandlung des Willens mit sich brachte:

1. **Wille als »rationales Streben«** betrifft Handlungsmotive bzw. -ziele und Wünsche, sowie deren Rationalität und Irrationalität
2. **Wille als Entscheidungsvermögen** betrifft vor allem die Kontroverse um die Freiheit und Determination des Willens und bezieht sich damit auch auf die Zurechenbarkeit von Verantwortungen
3. **Wille als »psychisches Antriebspotential«** betrifft die verschiedenen Formen der Willensschwäche und -stärke und deren moralpsychologische Folgen

Das Griechische habe im antiken philosophischen Sprachgebrauch, so fährt er fort, kein diese drei Aspekte umfassendes Äquivalent für den deutschen Willensbegriff. So bedeutet jede der Vokabeln βούλησις, προαιρεσις, ἐκούσιον und θέλημα, welche er als Übersetzungsmöglichkeiten anbietet, tendenziell einen eigenen Teilaspekt des Willens bei den antiken Autoren. PLATON beispielsweise wählt für das (eigentliche) Wollen, nach dem der Tyrann nicht Handelt, gerade weil es ihm nicht bewußt ist, die Vokabel βούλεσθα<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>Vgl. Gorg. 466e1

Von *Willensschwäche* kann ebenfalls in mehreren Bedeutungen gesprochen werden. Eine davon, die oben als die Auslegung von D. DAVIDSON angeführt wurde, nimmt den Willen als Antrieb des Entscheidungsvorganges und schreibt ihm die ‚Schwäche‘ zu, bei gleich erwägenswerten Optionen keine Entscheidung treffen zu können. Als Schwäche negativ konnotiert enthält dieser Begriff die Forderung nach (schneller) Entschiedenheit. Eine Verschärfung findet dieser Sachverhalt in der Definition der Gegenseite, also der »Willensstärke«, als ein unbeirrbares Festhalten an einmal gefällten Entscheidungen. Dementsprechend spricht man ‚Helden‘ einen eisernen Willen zu, wenn sie bei ihrem Heldengeschäft Risiken für die eigene Person außer Acht lassen. Dieses Verhalten trägt allerdings einige Züge der Tollkühnheit, wie sie ARISTOTELES gerade von seiner »Tugend« (ἀρετή) der Tapferkeit abgrenzt. Wichtig ist für eine derartige Auffassung also vor allem die Betonung des Definitionsumfeldes. Schwäche bezieht sich in diesem Begriffsverständnis auf einen Willen, bei dem es nicht um ein reflektiertes Entscheiden darüber geht, welches Ziele die richtigen und welche Mittel adäquat sind, sondern darum, daß man vor und nach der Entscheidung nicht in zögerliches Zweifeln gerät.

Eine andere Form der Willensschwäche führt den Titel: ‚Handeln wider besseres Wissen‘. Die Möglichkeit hierbei von Schwäche zu reden, setzt die Annahme zweier Prinzipien voraus, von denen eines dem anderen unterliegen kann, obwohl es im Normal- oder Bestfall überlegen sein sollte. Ein dankbares Konzept für diesen Gedanken liefert die Drei- oder Zweigliederung der Seele, bei der Antrieb und Vernunft in unterschiedlichen Teilen angesiedelt sind. Dieses Untergliedern findet sich sowohl bei PLATON<sup>7</sup> als auch bei ARISTOTELES<sup>8</sup>. Bei letzterem liegt die ἀρετή Besonnenheit in der Herrschaft der Vernunft über die Triebe, die das Angenehme nicht in Gänze verbannt, sondern im *rechten Maß* wählt<sup>9</sup>. Die gegensätzliche Haltung nennt ARISTOTELES ἀκρασία, was mit »Unbeherrschtheit«<sup>10</sup> oder eben mit »Willensschwäche«<sup>11</sup> übersetzt wurde. In dieser Haltung befindlich wird das vernünftige Urteil des Handelnden von der Heftigkeit seiner Triebe nicht etwa überwunden. Er entscheidet sich vielmehr wissentlich gegen sein eigenes Urteil und agiert gemäß seinen

<sup>7</sup>Vgl. Pol. 437b-441c3

<sup>8</sup>Vgl. ARISTOTELES setzt sich mit PLATONS Konzept der Seelenteilung in <De Anima> kritisch auseinander [An. III 9 ↔ 432a f].

<sup>9</sup>Vgl. EN. VII, 1146a9-16

<sup>10</sup>Vgl. Aristoteles/Dirlmeier 1967, S. 141 ↔ 1145a16-17

<sup>11</sup>Vgl. Hügli 2004, Sp. 800 u. 801

Begierden. ARISTOTELES grenzt sich in Wahl und Erklärung seiner Begriffe explizit gegen SOKRATES ab, der seiner Meinung nach eine These wider alle Erfahrungstatsachen vertrat, die These nämlich, die anfänglich als »sokratische Paradoxon« bezeichnet wurde.

Hinsichtlich der Freiheit und Notwendigkeit des Willens beziehen ARISTOTELES und PLATON verschiedene Positionen, die allerdings nicht direkt mit diesem Vokabular und auf die erst sehr viel später in der Philosophie entstandene Fragestellung der »Willensfreiheit« formuliert wurden. Man kann durchaus den Versuch betreiben, eine mögliche Antwort auf diese Frage aus den jeweiligen Begriffen von Zurechenbarkeit und Wille selbst zu entnehmen, wobei T. WILDAUER darauf verweist, daß sich insbesondere bei PLATON dieses Vorhaben weniger nur an Nebenbemerkungen halten, sondern an seiner »gesamten Philosophie« orientieren müsse. Daß die Fragestellung in nicht direkter Weise anzutreffen ist, sei der Grund für die Unentschiedenheit der Diskussion<sup>12</sup>. E. TIELSCH beispielsweise geht davon aus, daß sich bei beiden antiken Autoren „die realphysische Existenz der erkenntnisbildenden wie handlungseinleitenden [...] Wahlfähigkeiten des Menschen erwiesen“, diese jedoch verdeckt wären „durch deren idealistische Vernunftmetaphysik oder Deduktionslogik“ [Tielsch 1980, Sp. 275] . Diese Aussage fällt zwar ein Urteil im Kontext der Frage der Willensfreiheit, klärt aber nicht, ob die Freiheit des Entscheidens auch immer die des Wollens ist. Da diese Fragestellung das Thema dieser Arbeit nur am Rande berührt, wird der Versuch, eine Antwort hierauf zu finden, des Umfangs der zusätzlichen Untersuchung wegen außen vor gelassen.

## 2.2 Handlung, Tätigkeit, Bewegung

ARISTOTELES grenzt in Buch VI seiner Nikomachischen Ethik die handelnde Tätigkeit ( $\text{πραξις}$ ) von der herstellenden ( $\text{ποίησις}$ ) dadurch ab, daß er den Zweck des Handelns ins Handeln selbst, oder besser ins »gute Handeln«<sup>13</sup> legt, wohingegen die herstellende Tätigkeit ihren Zweck im hervorgebrachten Werk findet. Tätigkeit kann hier als bewußte

<sup>12</sup>Vgl. Wildauer 1879, S. 214f

<sup>13</sup> $\tau\eta\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \gamma\alpha\rho \text{ ποιήσεως } \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\nu \tau\omicron \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma, \tau\eta\varsigma \delta\grave{\epsilon} \text{ πράξεως } \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\iota\nu. \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \alpha\upsilon\tau\eta \eta \acute{\epsilon}\upsilon\text{πραξία } \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma. \text{ (Das Herstellen hat sein Ziel in einem Anderen, nicht so die Handlung. Deren Zweck ist das Gut-Handeln selbst.) [NE. VI } \leftrightarrow \text{ 1140b6-7]}$

und zielgerichtete, menschliche<sup>14</sup> Bewegung verstanden werden, und grenzt sich somit von der unbewußten Reflexbewegung, wie etwa dem unbemerkten, periodischen Blinzeln, ab. Auch wenn sich PLATON freilich nicht an diese Begriffstrennung hält, so kann doch angenommen werden, daß zumindest die Verbindung der Handlung mit ihrem Zweck (τέλος) bei den Griechen je schon mitgedacht war. Bei der Verbindung zwischen Wille und Handlung nehmen die beiden antiken Autoren allerdings, wie sich noch zeigen wird, Gegenpositionen ein.

J. DERBOLAV definiert den Begriff *Handeln* als „die Umsetzung eines gewollten (oder gesollten) Zwecks in die Realität“ [Derbolav 1974, Sp. 992]. Damit setzt er ebenso den Willen, die Handlung und den Zweck in eine Bedeutungsreihe. Inwiefern man *Sollen* und *Wollen* trennen oder verbinden muß, kann hier wiederum nicht vorab auf eine begriffliche Exposition gebracht werden, da es die Diskussion schlicht von der anderen Seite beginnen würde. Es kann aber als impliziter Anteil des jeweiligen Willensbegriffes aufgefaßt und später kurz zur Sprache gebracht werden.

Ein nicht unwesentlicher Zusatz betrifft die Unterlassung. Ein unterlassendes ‚Nichts-tun‘ unterscheidet sich insofern vom bloßen Fehlen einer Tätigkeit, als es einen bewußten Entscheidungsakt voraussetzt, unter dessen Optionen sich neben der Untätigkeit auch eine mögliche Tätigkeit befunden hätte. Als solche kann sie, insofern sie als gewolltes Ziel den Erhalt des *status quo* realisiert, als Handlung bezeichnet und verstanden werden.

### 2.3 Zweck, Mittel und Motiv

Ziel und Zweck werden in dieser Arbeit synonym verwendet. Hinsichtlich der Wortherkunft weisen ihre Ursprungsbedeutungen eine gewisse Verwandtschaft auf, da beide Begriffe als Bezeichnung für das angestrebte Ende eines Spiels, wie etwa eine Zielscheibe<sup>15</sup>, ein Wurfnagel oder ähnliches, Verwendung fanden. Wiewohl der Zweck, der in seinem griechischen Pendant τέλος (zu τέλλομαι für »sich erfüllen«) das Umgesetzt-sein-wollen bereits enthält, im Begriffsumfeld der Handlung im Allgemeinen in seiner Bedeutung eher am

<sup>14</sup>Wie J. DERBOLAV erklärt, setzt ARISTOTELES für seinen πράξις-Begriff die Bewußtheit und Freiwilligkeit voraus, weswegen er die Anwendung des Begriffs bei Tieren und teilweise auch für Kinder ausschloß. Vgl. Derbolav 1974, Sp. 992

<sup>15</sup>Den Vergleich der Zielscheibe des Bogenschützen mit dem intendierten Handlungsziel zieht auch ARISTOTELES. Vgl [EN. I 1 ↔ 1094a22-24]

Handlungsergebnis orientiert ist, bezeichnet das Motiv (vom lat. *motus* für »Antrieb«) mehr die impulsgebende Ursache eines Vorgangs, was auf den Handlungsbereich angewandt das antreibende Objekt darstellt, auf welches sich das Streben hin richtet. Das Motiv in der Philosophie – das Wort findet sich im Übertragungssinne auch in verschiedenen Künsten – leitet sich der Bedeutung nach vom aristotelischen *κινετικόν*, der Bewegungsursache, ab. Der Begriff konnotiert somit eine gewisse ‚Verführung‘ des Willens, während der Zweck erst eingesehen, also durch den Verstand für den Willen aufgeschlüsselt sein muß. Dem entsprechend spricht man – ganz im platonischen Sinn, wie sich zeigen wird – nicht vom ‚Mordzweck‘, sondern eben vom Mordmotiv.

In der Umsetzung einer Handlung zu einem bestimmten Zweck trifft der Akteur auf das Mittel. Der deutsche Begriff des Mittels deutet auf das Dazwischen, das Mittlere hin, das sich vom zweckgerichteten Willen bis zu dessen Erfüllung erstreckt. Da letztere sich gedanklich noch von Umsetzungsumständen unabhängig darstellt, liefert die Analyse der Mittel die Verbindung zu den situationsbedingten Schranken, an denen sich eine Umsetzung zu orientieren hat:

In den Mitteln begibt sich der Zweck in den Bereich der (natürlichen, gesellschaftlichen usw.) Gesetze, und dies um so wirkungsvoller, d.h. zweckmäßiger, je sachverständiger.

[Brockard 1974, S. 1818]

Daher macht sich bei ARISTOTELES die *φρόνησις* (Klugheit, Vernünftigkeit) das Wissen der *τέχνη* (Sachverständigkeit) zunutze, da sie ihr in der jeweiligen Situation der entsprechenden technischen Disziplin nach die rechten Mittel zu empfehlen weiß<sup>16</sup>.

Ist der Handelnde in seiner gegenwärtigen Situation entsprechend weit von einem intendierten Ziel entfernt, so begreift er den Weg dorthin nicht mehr nur in einem Mittel, sondern in mehreren. In einem bewußten, planerischem Verhältnis zu diesem entfernten Ziel befindlich nimmt man eine Reihe von Mitteln als einander folgende Glieder wahr und bezeichnet sie der kausalen Verbundenheit wegen – in Analogie zu den Gliedern einer Kette – als Handlungskette. Eine weitere metaphorische Umschreibung liegt in dem Vergleich mit einer

<sup>16</sup>Vgl. EN. VI ↔ 1140b, schematisch dargestellt bei U. WOLF: [Wolf 2002, S. 142]

Reise zu einem entfernten, räumlichen Ziel, welche die Rede von Entscheidungszweigen, Wegstationen, sowie Irr- und Holzwegen zuläßt.

### 3 Wille bei Platon

Das (thematische!) Motiv, daß Unrecht dem Verübenden selbst am meisten schadet, tritt bei PLATON an mehreren Stellen auf. Es ist laut W. WIELAND einer der wenigen Sätze, die SOKRATES<sup>17</sup> ohne Selbstzweifel vertritt<sup>18</sup>, und zugleich derjenige, an welchem die Möglichkeiten eines auf den Willen bezogenen Irrtums erkennbar werden. Hinsichtlich der vorliegenden Arbeit stellt sich in erster Linie die Frage, wie sich aus diesem Motiv ein platonischer Willensbegriff destillieren läßt. Die Antwort findet sich freilich in der Begründung der These, welche nun am Beispiel des Dialogs <Gorgias> herausgearbeitet werden soll.

#### 3.1 Das ‚eigentliche‘ Wollen in Platons <Gorgias>

##### 3.1.1 Der thematische Rahmen

In diesem Dialog steht Sokrates zunächst im Gespräch mit dem berühmten Sophisten Gorgias, dann mit dessen ‚Schüler‘ Polos und zuletzt mit Kallikles, welche sich allesamt als Rhetoriker sehen und ihre ‚Kunst‘ im Dialog zu verteidigen suchen. Nachdem Sokrates die Rhetorik als einen Teil der »Schmeichelei« (κολακεία) entlarvt, welche er wiederum – ein vernichtendes Urteil für die Sophisten – vom Begriff der Kunst/Sachkundigkeit (τέχνη) abgrenzt, weil sie generell bei ihrem Gegenstand bzw. ihrem Publikum keine Verbesserung zu bewirken weiß, will Polos deren Status retten, indem er von der »Macht« der Redner und deren Ansehen zu sprechen beginnt<sup>19</sup>. Er vergleicht diese mit den Möglichkeiten des Tyrannen, der – so zeigt sich im Weiteren<sup>20</sup> – ungestraft tun und lassen kann *was er will*. Eben dieser Aussage hält der Philosoph seine »paradoxe« These entgegen:

<sup>17</sup>Man kann davon ausgehen, daß diese Aussage sowohl für den fiktiven Sokrates aus PLATONS Dialogen, wie auch für die historische Person gilt, da ARISTOTELES den Satz ausdrücklich auf SOKRATES bezieht. Vgl. EN. VII 3 ↔ 1145b24ff

<sup>18</sup>Vgl. Wieland 1982, S. 265f

<sup>19</sup>Vgl. Gorg. 465a-466a

<sup>20</sup>Vgl. Gorg 469df

Wie also sollten wohl Redner Macht haben im Staate oder auch Tyrannen, wenn nicht zuvor dem Sokrates vom Polos bewiesen wird, daß sie bewirken, was sie wollen? [...] Ich leugne, daß sie bewirken, was sie wollen [ποιεῖν αὐτοὺς ἃ βούλονται].

[Platon/F. Schleiermacher 1973, S. 327 ↔ Gorg. 467a8-b1]

Für PLATON gehört also zum Machtbegriff (dem »viel Vermögen«, τὸ μέγα δύνασθαι<sup>21</sup>) unmittelbar, daß die Realisierung der Möglichkeit des Handelnden in seiner Handlung untrennbar mit dessen Wollen verbunden sein muß. Mit dem Begriff *Macht* verbindet man umgangssprachlich vor allem die Fähigkeit, über Andere Entscheidungsgewalt zu besitzen, diese also in ihrem Handeln unmittelbar steuern zu können, und eben immer nach dem eigenen Gutdünken des Machtinhabers. Zum Machtbild der Griechen gehörte ebenso die völlige Handlungsfreiheit, die Abwesenheit jeglicher äußerer Handlungsschranken. So weiß J. DALFEN zu berichten:

[I]n der politischen Sprache jener Zeit gehören die Wendungen "große Macht haben" und "tun, was man will" zusammen, als Zielvorstellungen, Wunschträume oder als Beschreibung der Realität.

[Dalfen 2004, S. 254]

Von daher ist Polos zurecht überrascht, als sein Gegner hier eine zusätzliche Differenzierung auftut. Denn für ihn ist das »was man will« und das »was einem das beste dünkt, zu sein« vollkommen deckungsgleich. Er fungiert hier als Verkörperung und bewußter Vertreter der ‚Meinung der Vielen‘. Deshalb kontert er auch nicht mit Argumenten, sondern mit Verweisen auf vermeintliche Erfahrungstatsachen. Auf dieser kontextuellen Grundlage kann PLATON hier seinen ungewöhnlichen Willensbegriff durch Sokrates entwickeln lassen.

Aber auch schon in der Auffassung, die er Polos hier angedeihen läßt, daß nämlich der Wille immer auf das gehen muß, was man für das Beste hält, findet man schon ein Teilstück des intendierten Willensbegriffs enthalten. Es ist dies ein durchaus nicht unbestreitbarer Faktor, wenn man etwa an bewußte Arten der Selbstschädigung bis hin zum Selbstmord denkt. F. SCHLEIERMACHERS Übersetzung des Verbums δοκέω mit »dünken, das etwas so und so ist« verschleiert ein wenig, das hier nur der Anschein des Guten, also explizit

<sup>21</sup>F. SCHLEIERMACHER übersetzt τὸ μέγα δύνασθαι mit »das Machthaben«, wiederholt die Phrase aber mit diesem wörtlichen Zusatz: »das viel Vermögen«. Vgl. Platon/F. Schleiermacher 1973, S. 327, Anm. 1; Gorg. 466e5, e8, 467a8

die bloße Meinung ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) des Handelnden, gemeint ist. Da sich der Unterschied zwischen Meinung und Wissen als ein wesentlicher für den platonischen Willensbegriff erweist, wird sich der nächste Abschnitt (3.2) mit diesem beschäftigen.

### 3.1.2 Das Mittel

Die Entwicklung des Willensbegriffs beginnt PLATON mit der Explikation des Mittels, wenn gleich er auch hierfür keinen eigenen Begriff verwendet. Er gebraucht zumeist eine Umschreibung mit dem Beiwort  $\epsilon\nu\epsilon\kappa\alpha$  (um-willen, wegen), mit dem er ausdrücken will, daß nicht bei jeder Handlung das unmittelbar ersichtliche Ergebnis ihr eigentlicher Zweck war. Später findet noch der Titel  $\tau\grave{\alpha}$   $\mu\epsilon\tau\alpha\acute{\xi}\grave{\iota}$  (das Mittlere) Verwendung, was sich allerdings nicht auf ein Dazwischen von Wille und Zweck bezieht, sondern auf das, was zwischen gutem und schlechtem Handlungsergebnis liegt, weshalb es auch nicht als Wort für das Mittel im deutschen Sinne eintreten kann. Der Fall, das ein Handlungsergebnis bzw. der Akt selbst nicht den unmittelbaren Zweck darstellt, erklärt PLATON mit Beispielen, bei denen das Unangenehme und *vermeintlich* Schlechte an der Handlung besonders leicht zu Tage tritt. Die Einnahme einer Arznei<sup>22</sup> oder eine schmerzhaft, ärztliche Behandlung liefern ihm dabei dankbare Veranschaulichungen.

Daß viele oder sogar die meisten Handlungen nur Mittel zu einem bestimmten Zweck sind, scheint zunächst keine besonders erwähnenswerte Erkenntnis. So stimmt Polos auch ohne weiteres zu, daß auch Tyrannen einen Mord nicht um des Tötungsakts willen begehen, sondern weil sie ein anderes, außerhalb dieser Handlung liegendes Ziel verfolgen. Eine Formulierung dieses Gedankens findet sich auch schon im Dialog  $\langle$ Lysis $\rangle$ , wo ebenfalls die Arznei als Beispiel für das Mittel gewählt und die Gesundheit als eigentliches Ziel genannt wurde. Dort allerdings wird ein Akzent gesetzt, der im  $\langle$ Gorgias $\rangle$  weniger deutlich zu Tage tritt:

<sup>22</sup>Sowohl im deutschen Heilmittel wie auch im lateinischen *medicamentum* ist die Anlehnung an den Begriff *Mitte* (lat. *media*) erkennbar.

Wenngleich wir öfters sagen, wir machen uns viel aus Gold und Silber, mag das doch dem unerachtet nicht das Wahre sein; sondern woraus wir uns viel machen, das ist jenes [...], um dessentwillen wir das Gold und alles andere Erworbene erwerben.

[Platon/F. Schleiermacher 1977, S. 443 ↔ Lys. 220a1-5]

PLATON beschreibt hier ein Verhalten, das einen nicht unwesentlichen Faktor für die Irrtumsfähigkeit des Willens darstellt. Seiner Meinung nach ‚vergessen‘ Menschen leicht das eigentlich intendierte, langfristige Ziel ihres Handelns. Dadurch richtet sich der Fokus zu sehr auf die gewählten Mittel. Zeigt sich ein einmal eingeschlagener Weg als problematisch, fällt die Rückbesinnung auf das eigentliche Ziel schwer. Es wird dazu übergegangen, dasjenige nun, für das man sich zuvor als ein Mittel zu einem bestimmten Zweck entschied, selbst als gesetztes Ziel zu verfolgen<sup>23</sup>. Dieser Irrtum jedoch ist nicht ganz der, auf welchen der Tyrann im ‚Gorgias‘ verfällt, obwohl er diesem sehr ähnelt.

Zunächst verdeutlicht PLATON am Zusammenhang von Mittel und Zweck die seinem Verständnis nach korrekte Verwendung des Willensbegriffs. Wollen könne man nur das Ziel, nicht aber die Mittel<sup>24</sup>. Alle Bestrebungen die sich auf letztere richten, sind allenfalls abgeleitet und müssen im irrumsfreien Fall als solches erkannt sein. Entgegen den Mitteln, die je nach Situation und Absicht zuträglich oder abträglich, sinnvoll oder widersinnig – eben immer in solcher Proportion zu einem gesetzten Ziel – sein können, gehören Ziele nach platonischem Begriff immer in die Kategorie des Guten<sup>25</sup>. Daher bezeichnet PLATON die Mittel (zum Zweck) in diesem Bezug auch als »Mittleres« zwischen gut (ἀγαθός) und schlecht (κακός), da sie diese Bewertung nur in ihrer Abhängigkeit zum Ziel erfahren können, in unabhängiger Weise aber indifferent zu einer solchen sind. Diese Feststellung, das Ziel des Willens sei immer ein Gutes bzw. das Gute, macht eine Bestimmung dessen notwendig, was mit dem Begriff »Gut« verbunden wird.

<sup>23</sup>Vgl. dazu den ‚Betrug des Schattenbildes‘: Platon/F. Schleiermacher 1977, S. 441 ↔ Lys. 219d2-4

<sup>24</sup>Vgl. Gorg. 467d7-9 und Lys. 219e7-220a1

<sup>25</sup>Τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα [Gorg. 468c6]; vgl. auch die Zustimmung von Kallikles [Gorg. 499e9-500a3]

### 3.1.3 Was ist ‚das Gute‘?

Schon zu Beginn des Dialogs hatte sich diese Frage im Gespräch mit Gorgias als strittig erwiesen. P. NATORP stellt die Ausformulierung der zugehörigen Antwort als ein Novum dieses Textes vor und bezeichnet sie als „Sätze einer Wissenschaft vom Guten“ [Natorp 1921, S. 42]. Nach gängiger Meinung, vertreten durch Polos und bezeugt im ‚Trinklied‘, werden Gesundheit und materieller Reichtum, auch (wahrscheinlich körperliche) Schönheit und zuletzt noch Weisheit – freilich in einer Bedeutung nach Vorstellung der Sophisten – als ‚gut‘ gehandelt<sup>26</sup>.

Das offensichtliche Problem bei der Bestimmung des Begriffs vom Guten ist, daß er als Abstraktum, oder noch verschärft im Sinne der platonischen Idee sein Relatum verliert. Als Idee bedeutet ‚das Gute‘ nicht ein Gut-sein-für, sondern ein Gut-sein an sich. Das Problem, daß Ideen nicht ohne Beziehungen untereinander gedacht werden können, wird unter anderem im <Parmenides>-Dialog behandelt. Wenn man sich auf die dort vor allem im zweiten Teil (Parm. 137c4-166c2) betriebene Ausformung des Ideenkonzeptes einläßt, ist der Gedanke naheliegend, eben doch die Idee des Ziels als dasjenige anzunehmen, auf welches sich das Gute an sich bezieht<sup>27</sup>. Die Idee des Ziels kann aber keinesfalls ein konkretes Ziel sein, demnach auch keine Ausformulierung erhalten. Von daher fällt es schwer die Brücke zur ‚Glückseligkeit‘ an dieser Stelle in dem Sinn zu schlagen, daß das Ziel-an-sich mit Glückseligkeit schlicht identisch gesetzt wird. Es handelt sich hierbei um ein Problem, das sich aus dem spezifischen Konzept der platonischen Idee ergibt. Bewegt man sich im Konzeptionsumfeld des Allgemeinbegriffes, fällt es weniger schwer, das allgemeinste Gut auf das allgemeinste Ziel ausgerichtet zu sehen, welches für den Menschen in dessen Glückseligkeit bestehen kann. Höchste Allgemeinheit darf aber nicht in dem Sinn verstanden werden, daß bei einer empirischen Erhebung dieses mit größter Wahrscheinlichkeit gewählt würde. Vielmehr geht es um die Bestimmung dessen, was Prinzip des Guten ist, in Bezug auf die Gesamtheit dessen, worauf eine Bewertung überhaupt angesetzt werden kann<sup>28</sup>.

<sup>26</sup>Vgl. dazu das Trinklied [Gorg. 451e3-5] und Sokrates über Polos [Gorg. 467e5-7]

<sup>27</sup>Die theologische Auffassung der Idee des Guten, welche unter anderem im Neuplatonismus betrieben wurde, könnte diese Art Abhängigkeit der höchsten Idee von anderen freilich nicht zulassen.

<sup>28</sup>Was das höchste Ziel ist und was als ‚das Gute‘ bezeichnet werden kann, ist nicht von ungefähr das Einstiegsthema in den unter ARISTOTELES Namen überlieferten ethischen Schriften. Vgl. dazu EN. I 2 ↔ 1095a14ff oder MM. I 1 ↔ 1182b6ff

Denn was gut ist für einen Teil, muß nicht zwingend – so zumindest hat es den Anschein – gut sein für das Ganze, was wohl der Ursprung eines jeden Planungs-Konflikts sein dürfte. Was man für sich selbst als gut erachtet, mag im Widerspruch stehen, zu dem was für die Mitmenschen in Gemeinschaft gut ist. Selbst wenn dieses Ziel für die Menschheit in einer Form des *Wohlstands für alle* gefunden werden könnte, steht dieser doch im Widerstreit zu dem, was für andere Lebewesen gut ist. Die Prinzipien der Natur laufen allem Anschein nach nicht von sich aus auf ein und dasselbe Ziel, auf ‚das Gute‘ hinaus. Dieser Problematik wegen könnte man darauf verfallen ‚das Gute‘ in PLATONS Dialogen als eine moralische Maxime zu verstehen. In diesem Sinne würde aber die zweite Hälfte des <Gorgias> obsolet, da tautologisch. Denn natürlich ist Unrecht-tun – was soviel heißt wie: Handeln wider die Moral und geltendes Recht – moralisch verwerflich und also schlecht oder »böse«<sup>29</sup>.

In PLATONS Bestimmung des Guten muß dieser Bezug zur Moral, zu Recht und Gesetz aber erst noch hergestellt werden. Gut als Bewertung bedeutet für ihn vorläufig nur »zutraglich/nützlich« für ein bestimmtes Ziel<sup>30</sup>. Das höchste Gut für den Menschen findet bei ihm, wie auch bei ARISTOTELES, des öfteren die Bezeichnung εὐδαιμονία (‚Glückseligkeit‘)<sup>31</sup>. Seine Verwendung dieses Begriffs allerdings „tritt zurück, sobald es thematisch um eine Strukturanalyse des Handelns und seiner letzten Ziele geht“ [Wieland 1982, S. 270]. Denn der Inhalt des Begriffs ist freilich auf genau die gleiche Weise strittig, wie es die allgemeine Formulierung des letzten Handlungszieles ist. An anderer Stelle aber steht der Begriff als Platzhalter für die für Griechen ebenso altbekannte wie leere Vorstellung vom letzten Ziel.

Im <Gorgias> wird eine Auffüllung dieser Vorstellung aber auf zweifache Weise ausgeführt. Die eine findet sich im sogenannten Schlußmythos<sup>32</sup>. Dessen Darstellung versinnbildlicht das zuvor erläuterte Konzept von der *Heilung der Seele durch Strafe*<sup>33</sup> in einer verhältnismäßig umfangreichen (3 Stephanus Seiten) Jenseitserzählung. Das Prinzip der Notwendigkeit

<sup>29</sup>F. SCHLEIERMACHER übersetzt κακός oft auch mit dem im Deutschen moralisch konnotierten »böse«. Vgl. z.B. Platon/F. Schleiermacher 1977, S. 439 ↔ Lys. 218c1 und Platon/F. Schleiermacher 1973, S. 499 ↔ Gorg. 526b3

<sup>30</sup>Vgl. Gorg. 499d1-2

<sup>31</sup>W. WIELAND gibt zur Verwendung des Begriffs εὐδαιμονία bei PLATON eine Liste an Stellenangaben und erklärt dazu, daß PLATON diesen Begriff eher sparsam verwendet. Vgl. Wieland 1982, S. 270 (Anm. 14)

<sup>32</sup>PLATON selbst sieht die Erzählung nicht als μῦθος sondern als λόγος [Gorg. 523a2]. Laut H. HOFMANN stammt sie größtenteils aus dessen eigener Feder. Vgl. Platon/F. Schleiermacher 1973, S. 491, Anm. 118

<sup>33</sup>Vgl. Gorg. 472dff und 476d-479e mit 525a8-c1

rechtmäßigen Handelns leitet sich in einer Moralbegründung, die auf der Aussicht einer Sanktionierung diesseitiger Taten im Jenseits basiert, von der Identität des Guten mit dem langfristig Angenehmen her. Was *rechtmäßig* bedeutet, ergibt sich darin aber nicht zwingend aus guten Gründen, sondern aus der – grundsätzlich völlig beliebigen – Definition des praktizierten Rechts in der gegebenen Vorstellung des Jenseitseitigen. Den Ansatz, daß das Gute im langfristig kumuliert Angenehmen, welches freilich auch im Gegensatz zum aktuell Angenehmen stehen kann, zu sehen sein könnte, ventiliert PLATON im <Protagoras><sup>34</sup>.

Wäre dies allerdings die einzige Ausführung zum Guten, könnte P. NATORP kaum behaupten, es würde sich hier um eine »Wissenschaft vom Guten« handeln, und müßte W. WIELAND mit der Feststellung, „daß sich normgerechtes Handeln schließlich nur mit Hilfe einer Jenseitsvorstellung motivieren läßt“ [Wieland 1982, S. 278], endigen. PLATON aber stellt als zweites Standbein auch noch eine zusätzliche Thesenreihe – und leider bleiben es im <Gorgias> auch nur Thesen – auf. Deren Ausgangspunkt ist die Annahme, das Gute wäre dasjenige Ziel, das den Handelnden selbst gut mache. Weiter würde der Handelnde durch die Gegenwart einer Tugend<sup>35</sup> oder Bestform (*ἀρετή*) gut. Diese *ἀρετή* wiederum fände sich in Ordnung (*κόσμος*) und Sachverständnis (*τέθνη*)<sup>36</sup>. Schließlich läßt er Sokrates zusammenfassen:

Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muß, bei der Führung des Lebens, und alles in eigenen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, daß immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glücklich werden will

[Platon/F. Schleiermacher 1973, S. 449 ↔ Gorg. 507d7-e2]

Dem aufmerksamen Leser fällt nun auf, daß es sich bei der Angabe dieses für alle Menschen gültigen, höchsten Ziels leider auch nur um die Meinung („Dies dünkt mich ... zu sein“) von Sokrates handelt. Später in der <Politeia> wird er die Frage nach der Idee des Guten als schwerstes Forschungsgebiet, und dadurch tauglich als Prüfstein für die Philosophen seines ‚Staatsmodels‘ bezeichnen<sup>37</sup>.

<sup>34</sup>Vgl. Prot. 354aff

<sup>35</sup>Zur passenden Übersetzung des Begriffs *ἀρετή* ins Deutsche vgl. Koller 2009, S. 5

<sup>36</sup>Vgl. Gorg. 506df

<sup>37</sup>Vgl. Pol. 503df, 505a2-3

### 3.1.4 Zusammenfassung des Willensbegriffs

Um ans Ende der Textanalyse ein überblickbares Ergebnis zu stellen, sei hier noch eine Zusammenfassung der Momente des platonischen Willensbegriffs und daraus ableitbarer Schlußfolgerungen gegeben.

Der Wille ist in PLATONS Augen immer auf das höchste Ziel gerichtet, welches er mit »Glückseligkeit« betitelt und als Ordnung in der Seele umschreibt. Dies ist weiterhin – nur so ist die Rede vom irrenden Willen möglich – unabhängig davon, inwiefern dieses Ziel und seine konkrete Ausformulierung dem Akteur bewußt sind. Handlungen sind immer teleologisch aufzufassen, also auf selbiges Ziel hin gerichtet und nur als Zwischenschritte, als Mittel zu diesem Zweck intendierbar. Auch das, was CH. HORN in seiner Definition des Willens<sup>38</sup> als Ziel bezeichnet, das sich ein Akteur überlegtermaßen Setzen kann, wäre nach platonischem Begriff ebenfalls als Mittel zu bezeichnen.

Damit ist ein Irrtum im Umfeld des Willens auf drei Arten denkbar, nämlich hinsichtlich dessen:

1. ob Erfolgsaussichten und Durchführbarkeit einer Handlung richtig eingeschätzt wurden,
2. ob ein gewähltes Mittel einem bewußten, selbstgewählten Ziel wirklich zuträglich ist,
3. ob das selbstgewählte Ziel ein zuträgliches Mittel zum höchsten Ziel darstellt, und dem gleichbedeutend, ob die eigene Auffassung über das höchste Ziel der Wahrheit entspricht.

Aus der dritten Art liest sich die bereits erwähnte Notwendigkeit, das begriffliche Verhältnis von Meinung, Wissen und Irrtum zu analysieren.

## 3.2 Wissen, Meinung und Irrtum

### 3.2.1 Wissen und Meinung im Liniengleichnis

Wissen in verschiedene Arten zu unterteilen, ist kein bloß modernes Unterfangen, obgleich es in verschiedenen Disziplinen auch heute heftig diskursiv betrieben wird. PLATON hatte

---

<sup>38</sup>Vgl. oben Abschnitt 2.1

bereits verschiedene Begriffe, trennte sie aber keineswegs so scharf wie ARISTOTELES. Im sechsten Buch der *«Nikomachischen Ethik»* wird Handlungswissen, das dort mit *φρόνησις* benannt wird, zunächst dem Gegenstand nach vom technischen (*τέχνη*), wissenschaftlichen (*ἐπιστήμη*), vom Prinzipien-Wissen (*νοῦς*) und von der Weißheit (*σοφία*) abgegrenzt und zueinander in Verhältnis gesetzt. Im Weiteren werden die Unterschiede hinsichtlich Vermittelbarkeit und Ansetzbarkeit des Wahrheitskriteriums erarbeitet. Ein wesentliches Ergebnis dieses Textes ist, daß Handlungswissen<sup>39</sup> nicht wie technisches Wissen eingeübt und in Regeln ausgedrückt werden kann. Diesem Begriffsverständnis muß man sicherlich angesichts der Möglichkeit, moralische Verhaltensregeln zu formulieren, mit einer eigenen Untersuchung entgegentreten. Es wird allerdings deutlich, daß ARISTOTELES Unterscheidungen nicht nur vom Wissensgegenstand her gerechtfertigt sind. PLATON differenziert diese Begriffe teils überhaupt nicht, teilweise anders. Laut H.-G. GADAMER setzt schon er mit dem Begriff *νοῦς* eine terminologische Prägung, mit der er das Primat einer speziellen Wissensform bezeichnet<sup>40</sup>. Bei beiden antiken Autoren ist dies das Wort für das Wissen, welches sich um die höchsten Prinzipien bemüht<sup>41</sup>. Diese *ἀρχαί* kommen – natürlich nur bei PLATON – dessen Ideen gleich. Von diesen Prinzipien ausgehend ziehen alle Wissenschaften ihre Schlüsse, sie sind z.B. die Axiome der Mathematik.

Bezüglich des Willensbegriffs ist vor allem die Möglichkeit und Form des Irrtums in den verschiedenen Wissensformen wichtig. Zu einem Irrtum sind zwei Faktoren notwendig. Der eine Faktor ist die Annahme des Irrenden, ein Wissen läge vor. Das zweite Moment ist die Falschheit dieses ‚Wissens‘. Für einen Irrtum ist es zudem unabdingbar, daß der Irrende nichts von seinem Mangel weiß<sup>42</sup>. Wenn man Wissen als Kenntnis eines realen Gegenstandes versteht, kann es grundsätzlich nicht mit dem Prädikat *falsch* versehen werden. Es kann sich mit diesem Begriffsverständnis nur vermeintliches Wissen als falsch erweisen, und darf daher streng genommen schon vor der Falsifizierung nicht, keinesfalls aber nach ihr als Wissen bezeichnet werden. Ein wissensmäßiger Inhalt, bei welchem die Korrelation mit der Realität noch nicht bewertet wurde oder auch nie entschieden werden

<sup>39</sup>*φρόνησις* wird nicht nur unterschiedlich übersetzt, das richtige Übersetzen wird sogar auch in der nicht-philologischen Sekundärliteratur eigens thematisiert. Vgl. Koller 2009, S. 6, Anm. 11

<sup>40</sup>Vgl. Gadamer 1998, S. 5

<sup>41</sup>Vgl. Platon, Pol. VI ↔ 511b4-d6 mit Aristoteles, EN. VI 6 ↔ 1140b31-1141a8

<sup>42</sup>Vgl. Wieland 1982, S. 272

kann, wird aus diesem Grund als Meinung bezeichnet. PLATON zieht bei diesen Begriffen im Liniengleichnis in der *Politeia* (Pol. 509c-511e) eine sehr strikte Grenze.

Es wird dort alles, was dem Menschen gegenwärtig sein kann, in zweimal zwei Teile geteilt: Sichtbares und Denkbares, wobei ersteres aus Tatsächlichem und dessen sichtbarem Abbild<sup>43</sup> besteht, letzteres aus Schlußfolgerungen und vorgängigen Prinzipien. *Διανοία*, das mathematische, schlußfolgernde Denken, ist, da es seine eigenen Prämissen nicht abdeckt, dem *νοῦς* nachgeordnet. Diesen beiden denkenden Vermögen steht der Meinungsbereich (*δοξαστόν*) gegenüber, der sich dem Gegenstandsbereich nach unterscheidend nur auf die sinnfälligen Dinge bezieht. Wissen und Erkenntnis aber gibt es laut PLATON nur von den Ideen<sup>44</sup>. In der Meinung ist der erfaßte reale Gegenstand schon als etwas erkannt, also in Bezug auf eine Bestimmung durch eine Idee. Da Dinge aber niemals ein reines Sein verkörpern, sondern immer an mehreren Ideen teilhaben, sind sie im Geist nicht verlässlich erfaßbar.

### 3.2.2 Anwendung des Irrtumsbegriffs auf den Willen

Der Irrtum ist im Licht dieses platonischen Begriffskontextes zum einen das – natürlich unbewußt – falsch gefällte Urteil über einen Gegenstand oder Sachverhalt. Ein reales Ding X wurde fälschlich als ein Fall von Y ‚erkannt‘, da es nicht ausschließlich und vielleicht nur in sehr geringem Maße Y ist, sondern eben auch zahlreiches Anderes. Zum anderen kann, wie PLATON dies im *Philebos* vorführt<sup>45</sup>, ein Irrtum dadurch zustande kommen, daß Begriffe nicht sorgfältig genug auseinander gehalten werden. Der induktive Schluß führt hierbei oft zu Fehlern, da zwei Bestimmungen, die am selben Ding auftreten, einander nicht zwingend betreffen, geschweige denn bedingen, und von daher nicht unter einen Begriff fallen können. Die Anwendung eines zu grob abgefaßten Begriffs, d.i. ein mehrere nicht miteinander identische Bestimmungen umfassender Begriff, führt dann zwangsläufig zu Fehlschlüssen der Art, daß Dingen aufgrund einer erkannten Teilhabe an einer Bestimmung

<sup>43</sup>Mit dem Abbild im Bereich des Sichtbaren sind Schatten, Spiegelungen, Gemälde, Photographien aber auch Symbole, Zeichen und kurzum alle sichtbaren Dinge gemeint, die dem Verstand ein Zeichen für ein anderes sichtbares oder denkbare Ding darstellen. Ein gezeichnetes Quadrat beispielsweise ist zwar einerseits real, materiell und sichtbar. Andererseits deutet es aber auf ein intelligibles Quadrat, und bildet dessen Vorstellung im Sichtbaren ab.

<sup>44</sup>Vgl. Wieland 1982, S. 204

<sup>45</sup>Vgl. Phb. 13af

mit vermeintlicher Notwendigkeit auch die andere unter den Begriff gefaßte Bestimmung zugeschrieben wird, ohne daß diese eigens ersichtlich wurde.

Entsprechend der Teilung von Wissen und Meinung kann beim Willen die Unterscheidung in scheinbares und eigentliches Wollen getroffen werden. Das eigentliche Wollen bezieht sich nach PLATON in Analogie zur grundsätzlichen Struktur des Willens auf das einzige, was mit Sicherheit als wahrhaft gut bezeichnet werden kann: Die Idee des Guten. Alles, was aufgrund der Teilhabe an diesem Guten-an-sich selbst gut wird, ist daher auf abgeleitete Weise selbst ebenfalls als Ziel intendierbar. Da aber genau diese Zuordnung der Gefahr des Irrtums unterliegt, geht der vermeintliche Wille bisweilen dadurch fehl, daß er an etwas nur sein Gut-sein-für sieht, nicht aber dessen andere Facetten. Die anderen Eigenschaften, die dieses vermeintliche gute Etwas noch trägt, sind vielleicht teilweise indifferent zu diesem Guten, teilweise aber auch regelrecht schlecht.

Im Beispiel der Tyrannen wäre demnach diese erste Art des Irrtum darin zu sehen, daß er sein gutes Ziel im Erreichen einer hohen Machtposition sieht. Die Mittel, die er jedoch zu diesem Ziel wählt, wie etwa Mord, Folter und Intrige, sind nicht nur moralisch gesehen, sondern auch genau seinem Zweck nicht ausschließlich und per se zuträglich. Ein Grund für die relativ kurzen ‚Amtszeiten‘ tyrannischer Herrscher ist schließlich die Tatsache, daß ihnen mit der Anwendung dieser Mitteln keine treue Anhängerschaft erwächst. Sie schüren dadurch nur Rachsinn und Mißgunst. Günstlinge entwickeln nach platonischer Erziehungstheorie ähnliche Bedürfnisse und Ziele wie ihre Förderer, was im Fall von extrem egoistischen Zielen echte Freundschaft ausschließt. Nach einer bestimmten Frist führen diese falschen Mittel so zur Schmälerung der Macht des Tyrannen.

Die Anwendung der zweiten Art des Irrtums wird erst im <Philebos> explizit erklärt, kann aber dem Gedankengang im <Gorgias> weder ab- noch zugesprochen werden, da eine technische Analyse des Irrtums als solchem im früheren Dialog fehlt. Im Beispiel des Tyrannen ist dieser Irrtum darin zu sehen, daß Macht als etwas für sich gutes erachtet wird. Gerade diese Identifizierung von Macht und Gut ist ein Fall einer undifferenzierten, zu groben Abfassung eines Begriffs. Daß Macht auch für seinen Inhaber in vielerlei Hinsicht eine Last und Gefahr darstellt, fügt sich nicht in das Verständnis, das der Tyrann vom Machtbegriff hat. Zu dieser Erkenntnis, daß Macht für ihren Inhaber sowohl Gutes wie

auch Schlechtes bedeuten kann, bedarf es also des mahnenden Zeigefingers, den Sokrates im Schlußmythos erhebt, eigentlich gar nicht.

## 4 Schlußbemerkungen

Abschließend steht es noch aus, zwei Brücken zu schlagen, oder zumindest Furten zu finden. Einerseits betrifft das die Verbindung von PLATONS Willensbegriff zu moralischen und gesellschaftlichen Gesetzen, dem also, was anfangs als das ‚Sollen‘ bezeichnet wurde. Zum anderen ist noch – in aller Kürze – die Möglichkeit zu betrachten, inwiefern im behandelten Begriffskontext von einer Freiheit des Willens gesprochen werden kann.

Gesellschaftliche und Sittliche Normen sind zumindest ihrem Anspruch nach auf ein Gemeinwohl hin ausgerichtet. Ob Handlungs- und Verhaltensregeln, die in diesen Normen definiert sind, erfolgsversprechend sind, ob sie adäquate Mittel empfehlen, oder ob ihr Ziel das allgemeinste Gut darstellt, braucht hier nicht beantwortet werden, obwohl man diese Punkte prima facie zu verneinen pflegt. Das Sollen entspringt als Begriff dem Verhältnis des Handelnden diesen Normen gegenüber. Einem ideellen Verständnis nach geht das Sollen daher ebenfalls auf das höchste Gut und so kann man mit W. WIELAND (für die Umkehrung) zusammenfassen:

Das, was man nicht soll, fällt nach Sokrates' Auffassung in letzter Instanz mit dem Zusammen, was man eigentlich auch gar nicht will.

[Wieland 1982, S. 265]

Was die Freiheit des Willens betrifft, so ist schon das Bestreben diese nur in passender Weise als Begriff zu fassen, eine diffizile Angelegenheit. In der Übertragung des Freiheitsbegriffs auf den Willen entstehen zwangsläufig Ungereimtheiten, sobald man dort Freiheit in absoluter Form ansetzt. Wenn man den Willen nicht nur unabhängig von bestimmten Zwängen auffassen will, sondern von jeglichen Umständen abgeschnitten, so entrückt man diesen prinzipiell dem kausalen Denken. Dieser Blickwinkel steht in deutlichem Widerspruch zur Struktur des platonischen Willensbegriffes. Mit J. DERBOLAV kann nämlich gesagt werden:

Für PLATON ist der Handelnde vom jeweiligen Stand seines Wissens um das Gute determiniert.

[Derbolav 1974, Sp. 992]

Diese Aussage ist aber nur richtig zu verstehen, wenn man das Wort »Wissen« in platonischem Sinn auffaßt. Denn gegen diesen Satz kann man in genau der selben Weise wie gegen PLATONS Willensbegriff im Allgemeinen einwenden, Menschen würden doch offensichtlich immer wieder gegen ‚besseres Wissen‘ handeln. So kann auch ARISTOTELES sein Argument, es würde schlicht gegen die Erfahrungstatsachen ( $\varphi\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ ) sprechen, daß niemand gegen seine Überzeugung handeln kann, nur für seine Begriffe von Überzeugung und Wissen geltend machen<sup>46</sup>. SOKRATES, gegen den das Argument hier gerichtet ist, verstand aber, wie auch PLATON, unter Wissen etwas, dem man per Definition nicht zuwider handeln kann, daß eine konforme Handlung also notwendig mit einschließt. Aus der vermeintlichen Erfahrungstatsache folgt dann aber nur, daß es sich nie um eine Überzeugung handelte, sondern um eine Selbsttäuschung. Von daher kann ARISTOTELES höchstens noch behaupten, in dieser Weise würde niemand sagen: »ich will« oder »ich weiß«.

Diese Selbsttäuschung ist, wenn man so will, eine dritte Art des Irrtums, deren Überwindung ein erster Schritt zu einer – nach Meinung des Verfassers dieser Arbeit – besseren, da ehrlicheren Rede vom Wollen darstellt. Eine Verinnerlichung des vorgestellten Begriffs könnte so bewirken, daß man künftig nicht mehr unbedacht Sollen und Wollen trennt, wo es eigentlich zusammen gehört, indem man beispielsweise sagt: »ich muß arbeiten«, obwohl man besser sagen sollte: »ich will arbeiten, weil ich es für das Beste halte, nicht zu verhungern«.

---

<sup>46</sup>Vgl. EN. VII 3 ↔ 1145b24ff

## Literatur

- [Brockard 1974] Brockard, H.: Art. „Zweck“, in Krings/Baumgartner/Wild (Hg.): „Handbuch Philosophischer Grundbegriffe – Studienausgabe“, Bd. 6, S. 1817-1828; Kösel-Verlag, München 1974
- [Davidson 2005] Davidson, D.: Art. „Wie ist Willensschwäche möglich?“, in ders.: „Handlung und Ereignis“; Verlag Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005
- [Dalfen 2004] Dalfen, J.: „Platon – Gorgias“, in Heitsch/Müller (Hg.): „Platon Werke – Übersetzung und Kommentar“, Band VI 3; Verlag Vadenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004
- [Derbolav 1974] Derbolav, J.: Art. „Handeln, Handlung, Tat, Tätigkeit“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 3, Sp. 992-994; Verlag Schwabe & Co., Basel 1974
- [Gadamer 1998] Gadamer, H.-G.: „Aristoteles – Nikomachische Ethik VI“; Verlag Klostermann, Frankfurt am Main 1998
- [Horn 2004] Horn, Ch.: Art. „Wille“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 12, Sp. 763-769; Verlag Schwabe & Co., Basel 2004
- [Hügli 2004] Hügli, A.: Art. „Willensschwäche“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd. 12, Sp. 800-809; Verlag Schwabe & Co., Basel 2004
- [Koller 2009] Koller, D.: „Phrônesis, eine geistige Tugend – Buch VI der Nikomachischen Ethik von Aristoteles“; <http://david-koller.de/philosophie/phronesis.pdf>, Stand: 26. März 2010
- [Natorp 1921] Natorp, P.: „Platos Ideenlehre“; Verlag Felix Meiner, Leipzig 1921, 2. Aufl.
- [Spitzley 1992] Spitzley, T.: „Handeln wider besseres Wissen – Eine Diskussion klassischer Positionen“; Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 1992
- [Tielsch 1980] Tielsch, E.: Art. „Liberum arbitrium“, in Ritter/Gründer (Hg.): „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, Bd.5, Sp. 275-278; Verlag Schwabe & Co., Basel 1980
- [Wieland 1982] Wieland, W.: „Platon und die Formen des Wissens“; Verlag Vadenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982
- [Wildauer 1879] Wildauer, T.: „Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles – 2. Theil: Platons Lehre vom Willen“; Verlag der Wagner’schen Universitäts-Buchhandlung, Innsbruck 1879
- [Wolf 2002] Wolf, U.: „Aristoteles’ »Nikomachische Ethik«“; Verlag der Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002

## Übersetzungen

- [Aristoteles/Dirlmeier 1967] Aristoteles: „Nikomachische Ethik“, in Grumach, E. (Hg.): „Aristoteles Werke“, Bd. 6; Übersetzung von Dirlmeier, F.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1967
- [Platon/F. Schleiermacher 1973] Platon: „ΓΟΡΓΙΑΣ – Gorgias“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 2; Übersetzung von Schleiermacher, F.; Bearbeitung von Hofmann, H.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1973
- [Platon/F. Schleiermacher 1977] Platon: „ΛΥΣΙΣ – Lysis“, in Eigler, G. (Hg.): „Platon – Werke in acht Bänden“, Bd. 1; Übersetzung von Schleiermacher, F.; Bearbeitung von Hofmann, H.; Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt 1977

## Werkabkürzungen antiker Autoren

- [EN.] ARISTOTELES: <Ethica Nicomachea> / <Nikomachische Ethik>
- [Gorg.] PLATON: <Gorgias>
- [Lys.] PLATON: <Lysis>
- [MM.] ARISTOTELES: <Magna Moralia> / <Große Ethik>
- [Parm.] PLATON: <Parmenides>
- [Prot.] PLATON: <Protagoras>