

Der Arztvergleich bei Platon

Von *Fritz Wehrli*, Zürich

Die beiden Abhandlungen des Aristoteles über Ethik sind ein Zeugnis seiner Entfernung von Platon und einer Annäherung an die Sophistik, die Platon selber zu überwinden sucht. Der von jenem so leidenschaftlich bekämpfte Relativismus und Individualismus der Sophisten hat sich vor allem in der von ihnen beeinflussten Medizin als fruchtbar erwiesen, und deren Prinzip, jeden Fall in seiner Besonderheit zu beurteilen, wird dann wiederum von Aristoteles für seine Ethik übernommen; diese Anlehnung findet Ausdruck in seinen medizinischen Vergleichen¹.

Solche Vergleiche sind nun aber in der erzieherischen Literatur längst vor Aristoteles heimisch, nicht nur bei Sophisten wie Protagoras², für die sie besonders nahe liegen, sondern auch in der ganz anders orientierten Sokratik; wie stark diese überhaupt dem medizinischen Denken verpflichtet sei, ist in jüngster Zeit nachdrücklich betont worden³. Das Problem des historischen Sokrates soll auf den folgenden Seiten unerörtert bleiben, dafür aber an einer Reihe von Einzelinterpretationen die Arztmetapher Platons untersucht werden. Es wird sich dabei ergeben, daß diese auch bei ihm sophistische Herkunft verrät und darum seinem eigentlichen Anliegen nur unvollkommen Ausdruck gibt. Wir werden außer bedingter Aneignung tiefsinnige Ausdeutung fremder Gedanken sowie ironisches Eingehen auf die Lehren der Gegner treffen. Alles zusammen ist Symptom jener spannungsreichen Beziehung zwischen Platon und der Sophistik, die sowohl Empfangen als Bekämpfen und Überwinden in sich schließt.

Von der Frage der philosophischen Entwicklung Platons können wir absehen, weil es sich um Positionen handelt, an denen er vom frühesten bis zum letzten Dialog festhält. So stellen wir ein Stück aus den *Nomoi* an den Anfang und schließen mit dem *Gorgias*, um zuerst die hippokratisch-sophistischen Gedanken, von denen Platon ausgeht, vorführen zu können, bevor zu zeigen ist, wie er sich das Übernommene aneignet.

Auch seine prinzipielle Ablehnung des sophistischen Relativismus braucht Platon nicht zu hindern, zuzugestehen, daß Erzieher und Staatsmann in jedem einzelnen Fall mit besonderen Voraussetzungen zu rechnen haben; die letzte

¹ Cf. *Mus. Helv.* 8 (1951) 36. Die vorliegenden Studien wollen als Ergänzung zum dort Ausgeführten verstanden werden.

² *Mus. Helv.* a. O.

³ W. Jaeger, *Paideia* II (Berlin 1944) 11 ff. 79 usw.

Orientierung bleibt ja unverrückt, auch wenn verschiedene Wege zum Ziele führen. So läßt Platon im *Politikos* 294 a–c den Fremden die Herrschaft eines ἀνὴρ μετὰ φρονήσεως βασιλικός über diejenige der Gesetze stellen, weil diese der Besonderheit aller einzelnen Menschen und Situationen nicht gerecht werden, noch überhaupt der Tatsache, daß nichts im menschlichen Leben in Ruhe bleibe. Am Beispiel von Gymnastik und Medizin wird anschließend dargelegt, daß dennoch eine Gesetzgebung notwendig sei, die wenigstens die allgemeinen Richtlinien festlege, weil kein Herrscher sich jeder Einzelheit annehmen könne. Und in den *Nomoi* mildert Platon die Starrheit gesetzlicher Ordnung dadurch, daß er den Behörden wie Nomophylakes und Exegeten möglichst großen Spielraum der Interpretation läßt (816 c. 823 c. 828 b usw.). Aristoteles bringt das Problem in seiner *Politik* 1286 a 7 ff. auf die Form einer Gegenüberstellung von ἄριστος ἀνὴρ und ἄριστοι νόμοι. Sein Entscheid, daß die Gesetze sich auf das Grundsätzliche beschränken sollen, deckt sich mit der Lösung Platons, und auch bei ihm fehlt der medizinische Vergleich nicht: zur Verdeutlichung erzählt er, den ägyptischen Ärzten sei es erlaubt, am vierten Tage der Behandlung von den strikten Vorschriften der Schule abzuweichen.

Näher als für die Staatslehre liegt der medizinische Vergleich natürlich an und für sich in der Individualethik, weil er ursprünglich auf der Parallelisierung von Körper und Seele beruht⁴; wo aber wie bei Platon alles Staatliche auf erzieherische Zwecke ausgerichtet wird, sind die Grenzen aufgehoben. Am deutlichsten wird dies in der gesetzlichen Ordnung des Gelagewesens, wo denn auch die sachliche Beziehung zur Gymnastik den Gedanken aufdrängt, man dürfe so wenig wie dort bei der Starrheit summarischer Reglementierung stehen bleiben, wenn in der konkreten Situation Fehlentscheidungen vermieden werden sollen (*Nomoi* 636 a).

Über den bloßen Relativitätsgedanken führt Platon in den *Nomoi* 720 hinaus⁵. Hier schildert er den Unterschied zwischen dem wahren Arzte, der auf jeden Patienten eingehe, und seinem Gehilfen, welcher, selbst gewöhnlich unfreien Standes, nur Sklaven zu betreuen habe und diese nun serienweise, ohne im Geringsten auf das Individuelle zu achten, verarzte, προστάξας ... τὰ δόξαντα ἐξ ἐμπειρίας. Daß Platon zu dieser Gegenüberstellung durch die medizinische Literatur angeregt wurde, zeigt ein Vergleich mit Celsus, der im Prooemium seiner Lehrschrift die wissenschaftlich geforderte Methode in ähnlicher Weise vom Vorgehen der Tierärzte und Barbaren abhebt: *nam et ii, qui pecoribus ac iumentis medentur, cum propria cuiusque ex mutis animalibus nosse non possint, communibus tantummodo insistunt, et exterarum gentes, cum subtilem medicinae rationem non noverint, communia tantum vident*. Ganz nahe kommt an Platon der anschließende Satz über Spitalbehandlung heran, welche sich durch besonders summarisches Vorgehen auszeichnen soll. Celsus fährt nämlich fort: *et qui ampla valetudinaria*

⁴ Mus. Helv. a. O.

⁵ Dazu M. Pohlenz, *Hermes* 53 (1918) 408ff.; W. Jaeger, *Paideia* II (Berlin 1944) 21ff.

nutriunt, quia singulis summa cura consulere non sustinent, ad communia ista confugiunt, und bei Platon heißt es: οἱ δοῦλοι τὰ πολλὰ ἰατρούουσιν περιτρέχοντες καὶ ἐν τοῖς ἰατροῖς περιμένοντες, καὶ οὔτε τινὰ λόγον ἐκάστου πέρῃ νοσήματος ἐκάστου τῶν οἰκετῶν οὐδεὶς τῶν τοιούτων δίδωσιν οὐδ' ἀποδέχεται (720c). Durch die Bemerkung, der Sklavenarzt treffe seine Verfügungen schematisch rücksichtslos wie ein Tyrann, καθάπερ τύραννος ἀνθάδως (ib.), erinnert Platon ferner an den gedanklichen Zusammenhang mit dem vorhin behandelten Abschnitt des *Politikos*, denn dort ist es das Gesetz, das wegen seiner Starrheit mit einem ἄνθρωπος ἀνθάδης καὶ ἀμαθῆς verglichen wird (294c). Wenn der hier gerügten ἀμαθία τέχνη lediglich als das dem einzelnen Krankheitsfall gewachsene Verständnis gegenübergestellt werden dürfte (cf. *Politikos* 297a), so würde sich Platon sogar terminologisch an jene medizinische Doktrin anlehnen, nach welcher sich die Fähigkeit des Arztes, seine τέχνη, in nichts so sehr bewährt wie in der kasuistischen Differenzierung⁶. Hier trägt aber der Schein, denn die oben ausgeschriebenen Worte, der Sklave treffe seine Anordnungen ἐξ ἐμπειρίας, sind als Ausdruck der Geringschätzung für alle Empirie mit dem Prinzip der individuell, d. h. empirisch vorgehenden Medizin unvereinbar. Sie verraten, daß Platon vom Gegensatz zwischen individuellem Verständnis und Schematismus zu einem anderen drängt, nämlich dem zwischen Wissen und bloßer Routine, und damit im Begriffe steht, der Metapher einen neuen Sinn zu geben. Der sich schon hier abzeichnende Antagonismus zwischen Platons apriorischer Haltung und der medizinischen Methode wird bei der Interpretation des *Gorgias* voll zu Tage treten.

Nach der Darstellung der *Nomoi* verlangt der Heilerfolg einen menschlichen Kontakt zwischen Arzt und Patienten. Statt wie sein Gehilfe tyrannisch zu befehlen, redet jener dem Kranken gütlich zu und läßt er sich von ihm und seinen Freunden belehren; darauf bringt er ihn durch Überredung dazu, sich willig der Gesundung entgegenführen zu lassen (*Nomoi* 720d e). Diese Ausführungen sollen die erzieherische Aufgabe der Gesetze veranschaulichen, durch Proömien im Tone väterlichen oder mütterlichen Zuspruchs zu mahnen, statt nach Tyrannenart bloß zu befehlen und zu drohen (859a). Platon kommt für diesen Zweck an späterer Stelle der *Nomoi* auf den guten Arzt zurück, wo er sagt, sein Gespräch am Krankenbett komme philosophischer Belehrung nahe und trage ihm die höhnische Kritik jenes nur Sklaven behandelnden ein, er erziehe ja seinen Patienten, als ob er ihn nicht heilen, sondern zum Arzte machen wollte (857c d).

Mit dieser Form individueller Therapie greift Platon ein in der medizinischen Literatur offenbar lebhaft erörtertes Thema auf. Was zunächst die Befragung des Patienten betrifft (720d), so drängt sie sich zwar um einer angemessenen Behandlung willen von selbst auf, doch gebietet vielen der diagnostische Ehrgeiz, sich allein an die physischen Symptome zu halten⁷. So meint der Autor *Περὶ διαίτης*

⁶ Mus. Helv. a. O.

⁷ Cf. L. Edelstein, *Περὶ ἀέρων und die Sammlung der hippokratischen Schriften* (Berlin 1931) 60ff.

ὄξεων I (II 224 L), den Tatbestand vermöge auch ein Laie festzustellen, wenn er den Kranken richtig befrage, und in den *Παραγγέλματα* 2 (Heiberg 31, 6) wird der Rat, dies zu tun, etwas zögernd gegeben: *μὴ ὀκνέειν δὲ καὶ παρὰ ἰδιωτέων ἱστορέειν, ἣν τι δοκῆι ξυνοίσειν εἰς καιρὸν θεραπείης*. Als selbstverständlich wird die Auskunft des Kranken in den *Γυναικεῖα* I 62 (VIII 126 L) behandelt: *ἔστιν ὅτε τῆσι μὴ γινωσκούσησιν ὑφ' ὅτεν νοσεῦσι φθάνει τὰ νοσήματα ἀνίητα γινόμενα, πρὶν ἂν διδαχθῆναι τὸν ἰητρὸν ὀρθῶς ὑπὸ τῆς νοσεούσης ὑφ' ὅτου νοσέει*. Was die wissenschaftliche Belehrung des Kranken durch den Arzt betrifft, so scheint sie der beruflichen Propaganda gedient zu haben. Als verbreitete Sitte lehnt sie der Autor *Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς* 2 mit der Erklärung ab, es genüge, jenen über seine Krankheit sowie deren Ursache und Heilung zu unterhalten. Hierüber bedarf der Patient der Belehrung, um bei der Behandlung das Seine leisten zu können: cf. *Epidemien* I 5 (II 636 L) *ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νοῦσημα, ὁ νοσέων καὶ ὁ ἰητρός. ὁ δὲ ἰητρός ὑπηρέτης τῆς τέχνης, ὑπεναντιῶσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσεῦντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ χρεῖ;* ferner *Aphorismen* I (IV 458 L) *δεῖ δὲ οὐ μόνον ἑωυτὸν παρέχειν τὰ δέοντα ποιεῦντα, ἀλλὰ καὶ τὸν νοσέοντα, καὶ τοὺς παρῆγοντας* (cf. Platon *Nomoi* 720d über das Beiziehen von Freunden!) *καὶ τὰ ἔξωθεν*. *Περὶ παιδῶν* I (VI 208 K) *ἄνδρα χρεῖ ὅστις ἐστὶ συνετός ... ἐπίστασθαι ... τὰ ὑπὸ τῶν ἰητρῶν καὶ λεγόμενα καὶ προσφερόμενα πρὸς τὸ σῶμα τὸ ἑωυτοῦ καὶ διαγινώσκειν κτλ.* Von den Widerständen, die der in seiner Krankheit seelisch Befangene der Behandlung entgegensetzt, spricht der Autor *Περὶ τέχνης* 7 (13 Heiberg); seine dort erwähnte Neigung, *τὰ πρὸς τὴν νοῦσον ἡδέα μᾶλλον ἢ τὰ πρὸς τὴν ὑγιείην προσδέχεσθαι*, macht eben jene Belehrung nötig, von welcher Platon in den *Nomoi* 720 d e und 857 c d spricht. Und dieselbe Situation am Krankenbette läßt er auch Gorgias als Beispiel für die Behauptung aufgreifen, daß der Rhetor mit seinen Worten viel mehr ausrichte als der Fachmann (*Gorgias* 456 b). So wird der medizinische Vergleich, der zunächst durch die allgemeine Parallele zwischen Körper und Seele angeregt ist, durch ein pädagogisches Element im wirklichen Umgang zwischen Arzt und Kranken für Platon besonders fruchtbar. Die hier liegenden Möglichkeiten werden am reichsten im *Gorgias* (464 a ff.) erschlossen, wo sich Platon durch die offene Kampfansage an die Sophistik überhaupt am rückhaltslosesten ausspricht.

Durch die pädagogische Wendung erhält auch der individualistische Gehalt des Arztvergleichs für Platon einen vertieften Sinn. Die philosophische Einsicht richtet sich zwar für ihn auf das Allgemeinste, aber die Erziehung, durch welche der Einzelne zu ihr gelangt, ist eine einmalige menschliche Begegnung. Dies gilt, wo Platon Eros als erweckende Macht in ihr wirken läßt, aber auch die geistige Geburtshilfe des Sokrates als des Prototyps aller Erzieher, von der er in ähnlichem Sinne spricht, bleibt auf einen begrenzten Kreis Auserwählter beschränkt⁸. So wird Sokrates vor der Zulassung Unwürdiger durch die dämo-

⁸ Über Eros *Symposion* 209 und *Phaidros* 255 ff.; über die Maieutik des Sokrates *Theätet* 150.

nische Stimme aus seinem Innern gewarnt⁹, da an solche doch alle Mühe verschwendet wäre.

Nicht in diesem vertiefenden Sinne, sondern seine eigentlichen Gedanken ironisch verhüllend führt Platon den Leib-Seele-Vergleich im *Phaidros* durch (268 b ff.)¹⁰. Er läßt hier Sokrates einen Lehrer der Rhetorik, dessen Unterricht sich auf die Unterscheidung von Redeteilen wie Prooimion, Diegese, Martyriai usw. beschränkt (266 d ff.), neben den Arzt stellen, welcher meint, mit der Fähigkeit, den Körper des Patienten zu erwärmen und abzukühlen oder Erbrechen und Durchfall auszulösen, sei alles getan, da der Schüler dann selber wissen müsse, bei welcher Krankheit, wann und in welchem Maße diese Prozeduren durchzuführen seien. In Wahrheit, so führt Sokrates dagegen aus, beginne die ärztliche Kunst erst mit der Kenntnis, wie der (einzelne) Körper auf Nahrung und Arznei reagiere (270 b), denn ohne diese sei es unmöglich, ihn gesund und stark zu machen. Ebenso müsse der Rhetor die einzelne Seele, die er zur Tugend erziehen wolle (270 b), genau kennen, um im richtigen Augenblick die richtigen Worte zu finden. Nur im Dienste einer so gehandhabten Psychagogie leisten die formalen Fähigkeiten der *βραχυλογία, ἐλεινολογία κτλ.* ihren Dienst (272 a).

Mit diesen Worten bewegt sich Sokrates in dem uns nun bekannten Vorstellungsbereich, denn die hier geschilderte medizinische Abrichtung auf allgemeine Handgriffe schafft nichts anderes als den in den *Nomoi* charakterisierten Arztgehilfen. Der damit verglichene rhetorische Unterricht läßt jene psychagogische Kunst der Anpassung an den einzelnen Hörer außer Acht, welche auch Aristoteles in seiner Rhetorik als Bedingung des rednerischen Erfolges verlangt; natürlich schließt sich Aristoteles hier nicht an den *Phaidros* an, sondern direkt an sophistisch-rhetorische Traditionen. Platons Vergleich zwischen der ärztlichen und rednerischen Ausbildung paßt deswegen so vollkommen, weil beide Disziplinen von der gleichen individualisierenden Denkweise der Sophistik bestimmt sind¹¹. So weckt Platon im *Phaidros* zunächst den Anschein, als ob auch Sokrates sich diese ganz zu eigen mache, denn selbst von der Erziehung zur Tugend kann ein Sophist so allgemein unverbindlich reden, wie er es hier tut. Dennoch ist es von vornherein selbstverständlich, daß Platon in Wahrheit auf etwas anderes zielt. Die Ausführungen in den *Nomoi* 720 zeigen, daß vom psychagogischen Individualismus der Sophisten sich ein direkter Zugang zu jener platonischen Kunst öffnet, die eigenen Kräfte des Einzelnen zu wecken, und im *Phaidros* warnen uns vor einem Verharren auf der sophistischen Ausgangsstellung die Worte des Sokrates, es gelte in allem, nicht den Menschen, sondern den Göttern zu gefallen in Rede und Tat (273 d

⁹ *Theätet* 151 a; cf. *Theages* 129 e und Xenophon *Symposion* 8, 5; weiteres bei O. Gigon, *Sokrates* (Bern 1947) 167 ff. Wichtig ist Platon *Phaidros* 276 e über die Wahl einer *ψυχή προσήκονσα*.

¹⁰ Die reiche Literatur zu dieser Stelle verzeichnet A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'Antienne Médecine* (Paris 1948) 62 Anm. 74.

¹¹ Einen anderen sophistischen Arztvergleich legt Platon im *Theätet* 166 d ff. dem Protagoras in den Mund, zweifellos in enger Anlehnung an wirkliche Ausführungen desselben (Mus. Helv. a. O.).

e). Was damit konkret gemeint sei, macht der Dialog als Ganzes hinlänglich klar. Platon läßt Sokrates hier wie oft auf die Denkweise der anderen eingehen, um sie vom Alltäglich-Vertrauten aus seinem eigenen Ziele zuzuführen.

Wirklich um Eigenes geht es Platon bei der medizinischen Metaphorik im *Gorgias* 464a ff., wo sich ihr fremder Ursprung gerade durch gewisse Schwierigkeiten in der Durchführung des Gedankens verraten. Sokrates beginnt hier seine die Rhetorik herabsetzenden Demonstrationen mit der geläufigen Gegenüberstellung von Seele und Leib, deren Wohlbefinden mit dem gleichen Worte *εὐεξία* bezeichnet wird (464a). Über die Möglichkeiten sophistischer Betrachtungsweise geht er auch nicht hinaus, wo er als Mittel des physischen Wohlbefindens Gymnastik und Ärztekunst und als solche des geistigen Gesetzgebung und Gerichtswesen einführt (464c). Das Platonische meldet sich erst an mit dem Begriffe der *κολακευτική* (464c), die sich zur Tarnung einerseits in Kosmetik und Kochkunst und andererseits in Sophistik und Rhetorik aufteile, um so mit den auf das Wohl von Leib und Seele bedachten Künsten verwechselt zu werden und jene dadurch verweichlichen und schädigen zu können (464c–465c). Wenn Sokrates ausführt, diese *κολακευτική* sei keine Wissenschaft (*τέχνη*), sondern bloße Routine (*ἐμπειρία*), weil sie Natur und jeweilige Wirkung der von ihr verwendeten Mittel nicht kenne – *ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν* (465a) – so rückt hier offenbar jene Antithese in den Mittelpunkt, zu welcher wir in den *Nomoi* 720c die vorplatonische Gegenüberstellung von individuell behandelndem Arzt und schablonenmäßig vorgehendem Gehilfen sich verwandeln sahen. Im *Gorgias* allein aber wird vollends deutlich, um was es für Platon in Wahrheit geht, daß nämlich die medizinische *τέχνη* als Bild für jenes philosophische Wissen dient, welches versteht, den Bildungstoff richtig in den Dienst der Erziehung zu stellen. Auch hier ist aber der überwundene *τέχνη*-Begriff der Ärzte nicht vergessen, Platon unterläßt es jedoch, wie in *Nomoi* und *Phaidros* im eigenen Sinne von ihm Gebrauch zu machen, vielmehr nimmt er diesmal auf polemische Weise auf ihn Bezug. Es liegt nämlich eine eigentliche polemische Bosheit in den Worten des Sokrates, die Rhetorik sei keine *τέχνη*, weil sie in Ermangelung eines Wissens auf bloßes Zielen (*στοχάζεσθαι*) angewiesen sei (463a. 464c. 465a): nach sophistisch-hippokratischer Theorie zeigt sich die wahre *τέχνη* nämlich in eben dieser Treffsicherheit, die frei von den Fesseln allgemeiner Regeln sich jedem einzelnen Fall anzupassen weiß¹². Platon legt also ein methodisches Prinzip seiner Gegner als Stümperhaftigkeit aus, und zwar, weil es seiner Forderung nach einer letzten philosophischen Besinnung nicht genügt. So läßt er den Gegensatz zwischen erzieherischem Wissen und sophistisch-rhetorischer Routine mit demjenigen zwischen sittlichem Ernst und bloßer Rücksicht aufs Angenehme zusammenfallen, weil die Rhetorik nur dem

¹² *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς* 9 p. 41, 20 Heiberg *δεῖ ... μέτρον τινὸς στοχάζεσθαι*, cf. M. Pohlenz, *Hermes* 53 (1918) 415; A.-J. Festugière a. O. Anm. 41 p. 41 ff.; ferner oben S. 177 ff.

augenblicklichen Genuß diene und nicht zu bedenken gebe, was die Seele für ihre Gesundheit brauche (465 a und passim). Dies führt in die Nähe jener den epikureischen Hedonismus vorwegnehmenden, halb ironischen Beweisführung des platonischen *Protagoras* 353 c ff., daß der Seele wie dem Körper solcher Genuß (*ἡδονή*) versagt werden müsse, der schließlich Krankheit und damit Unlust zur Folge habe. Noch enger sind die Beziehungen zum Vorgespräch des *Protagoras*, wo Sokrates in der uns geläufigen Metaphorik den Sophisten in aller Form die Zuständigkeit abspricht, über die Bekömmlichkeit der von ihnen verkauften Seelennahrung zu urteilen (313 dff.).

Die seelische Gesundheit ist als Vorstellung so alt wie die wissenschaftliche Medizin der Griechen. Gemeint wird mit ihr dort eine Ausgeglichenheit der psychischen Kräfte, welche sich mit dem Gleichgewicht der physischen Gesundheit nicht nur vergleichen läßt, sondern damit in kausaler Wechselwirkung steht¹³. Platon macht aus dem Bilde inhaltlich und gefühlsmäßig etwas ganz neues¹⁴. Ihm geht es nicht mehr um die Ausgewogenheit zwischen rangmäßig gleichen Kräften, sondern um eine hierarchische Ordnung, bei welcher die unsterbliche Seele ihre Herrschaft über das Triebhafte ausübt¹⁵. Das Wissen, das der platonische Sokrates vor allem fordert, hat denn auch zum Gegenstand nicht jene zufällige Eigenart zu reagieren, von welcher der Erfolg rhetorischer Psychagogie abhängt. Ganz verwirft Platon ein solches Wissen zwar nicht, deutet er es in den *Nomoi* doch als das erweckende Einvernehmen zwischen Erzieher und Zögling (S. 179). Das, worauf alles ankommt, ist für ihn aber Wesen und Herkunft der menschlichen Seele überhaupt und damit letzten Endes die Welt der Ideen, der die Seele angehört. Nur so wird die Leidenschaft verständlich, mit der im *Gorgias* Sokrates von der seelischen Gesundheit des Menschen redet, und die zur herausfordernden Paradoxie führt, es sei ein viel größeres Unglück, Böses ungestraft tun zu können, als dafür gezüchtigt zu werden (472 e ff.).

Wenn die Gesundheitsmetapher im *Gorgias* mit derjenigen der Sophisten fast nichts mehr zu tun hat, so nähert sich Platon mit ihr dafür dem alten, ursprünglich sakralen Reinheitsbegriff. Obwohl jener aus einem Denken stammt, das Körper und Seele noch nicht trennt¹⁶, so wird er im alten Pythagoreertum doch zum angemessenen Ausdruck für die dort zum ersten Mal erhobene Forderung, ein Leben möglichst frei von den Verstrickungen durch Triebe und Leidenschaften zu führen. Wie sehr sich Platon der pythagoreischen Ethik verpflichtet hat, ist bekannt; infolge dieser Anlehnung gehen im *Gorgias* Gesundheits- und Reinheitsmetapher fast unmerklich ineinander über. So redet Sokrates in urtümlicher Bildhaftigkeit, die schon den Schlußmythos vorbereitet, von den Geschwüren an der

¹³ Mus. Helv. a. O.

¹⁴ Wenn wir hier von Platon sprechen, lassen wir offen, was schon sokratisch sei. Über das neue Pathos, womit Sokrates das Wort Seele ausspreche, W. Jaeger, *Paideia* II (Berlin 1944) 88.

¹⁵ Über den Vorrang des Seelischen dem Körperlichen gegenüber *Gorgias* 477 c und *Protagoras* 313 a.

¹⁶ Mus. Helv. a. O.

Seele des Ungerechten (480 b *μὴ ... τὸ νόσημα ὑπουλον τὴν ψυχὴν ποιήσει*), und im Mythos selbst heißt es dann, die Seele des Bösen zeige nichts Gesundes an sich, sondern sei wie ein Sklave voller Striemen und Narben, die von Meineid und Unrecht herrühren, denn jede Missetat streiche ihre Spuren an ihr ab (*ἂ ἐκάστη ἢ πράξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχὴν* [524 e]). Solche Bilder haben mit dem hippokratischen Gesundheitsbegriff nichts mehr zu tun, sondern bestätigen das Ergebnis der vorangehenden Untersuchungen, nämlich daß derselbe gleichnishafte Ausdruck bei Platon etwas ganz anderes bedeutet als bei den Sophisten.