

Princeton/Stanford Working Papers in Classics

**Die Katharsis im sokratischen Platonismus
(Katharsis in Socratic Platonism)**

Version 1.0

February 2006

Christian Wildberg

Princeton University

Abstract: In this paper, written in German, I am exploring the concept of purification (*katharsis*) in early Platonic dialogues. The evidence suggests that this variant of *katharsis*, which possesses a marked cognitive dimension, might well have Socratic roots. More importantly, however, it serves as a useful backdrop for an understanding of Aristotle's enigmatic conception of dramatic *katharsis* as broached in the *Poetics*. Modern discussions of the latter have so far largely ignored the Socratic-Platonic precursor, with which Aristotle was undoubtedly familiar.

© Christian Wildberg wildberg@princeton.edu

Katharsis Symposium - Berlin, Juni 2005

“Die Katharsis im sokratischen Platonismus”

Christian Wildberg, Princeton University

I

An einer berühmten Stelle in Platons *Symposion* erzählt der trunkene Alkibiades eine seltsame aber offenbar wahre Geschichte von Sokrates: auf einem Feldzug der Athener habe dieser einst einen ganzen Tag und eine ganze Nacht lang damit verbracht, ununterbrochen über etwas nachzudenken (Symp. 220c-d). Die vierundzwanzigstündige philosophische Überlegung habe damit geendet, daß Sokrates am Morgen des folgenden Tages die aufgehende Sonne (göttliches Symbol der Erkenntnis und des Lebens) anbetete und sich dann entfernte – augenscheinlich wie jemand, der eine Sache erfolgreich zu Ende gebracht hat. Was Sokrates durch den Kopf gegangen ist (*sunnoésas*, 222c3), erfahren wir nicht. Rein theoretisch könnte es sich um beliebiges philosophisches Problem gehandelt haben. Allein, Sokrates befindet sich auf einem Feldzug. Was wird einen Soldaten im Krieg schon intensiv beschäftigen? Worüber wird er Gelegenheit haben intensiver nachzudenken als über die Tapferkeit? Oder, um es deutlicher auszudrücken, über die konkrete Möglichkeit des eigenen Todes, über die damit verbundene Todesangst, und über die Art und Weise, wie man mit dieser Angst am besten umzugehen hat.

Nehmen wir – um einen Einstieg in unser Thema zu gewinnen – einmal an, daß diese Anekdote des Alkibiades in der Tat einen wahren Kern besitzt, und daß wir überdies mit unserer Vermutung über das Thema der sokratischen Reflexion kein Unrecht haben.¹ Unter diesen Annahmen könnten wir dann die Episode folgendermaßen verstehen: Was Sokrates bewegte, war das Problem der jeden Soldaten im Einsatz überkommenden, der Tapferkeit entgegenwirkenden und den Kampfeswillen lähmenden Angst vor dem Tod.

¹ Zumindest erzählt Alkibiades gleich darauf zwei Geschichten, die Sokrates' Tapferkeit bezeugen: die mutige Rettung des verwundeten Alkibiades und seine Haltung beim Rückzug nach der Schlacht bei Delion 424.

Was ihm beim intensiven Nachdenken beschäftigt haben mag, waren Gedanken über die Unsterblichkeit der Seele von der Art, wie wir sie im *Phaidon* und im *Phaidros* artikuliert vorfinden, verbunden vielleicht mit dem Gedanken, daß derjenige, der sich vor dem Sterben fürchtet, damit etwas zu wissen vorgibt (nämlich daß der Tod etwas Schlechtes sei), ohne dies tatsächlich wissen zu können (*Apologie* 40a-c; 42a). Im Feld wie bei der Gerichtsverhandlung hat Sokrates jedenfalls hinreichend bewiesen, daß er den Tod nicht fürchtet, ja daß er sich von der natürlichen Angst vor dem Tod befreit hat. Der einzige Grund, den wir dafür zu nennen wüßten, wäre der, daß es ihm gelungen ist, sich eben *im Zuge einer rationalen Denkbewegung* von dieser fundamentalen negativen Emotion zu befreien. Dabei ist es für den Gedanken, den wir hier entwickeln, nicht ganz gleichgültig, wann genau und wie diese Gedanken in Bewegung gekommen sind. Im Zuge meiner hier vorgeschlagenen Deutung der Alkibiades-Anekdote könnte man sagen, Sokrates ist es gelungen, sich in einer Situation, in der sich die in Frage stehende Emotion der Angst gleichsam unvermeidlich aufdrängte, kraft des rationalen Denkens von eben dieser Emotion zu befreien oder, wenn man so will, zu ‚reinigen‘.

Ob diese von Platon durch seine literarische Figur „Alkibiades“ wiedergegebene und von mir weiter ausgeschmückte Situation tatsächlich so stattgefunden hat, sei dahingestellt. Dient sie mir doch nur als ein anschauliches Beispiel für eine *Art* von voraristotelischer Reinigungsvorstellung, die ich in diesem Beitrag entwickeln und historisch plausibel machen möchte. Um das Ergebnis skizzenhaft vorwegzunehmen: bei dieser Form von Reinigung geht es, wie bei Aristoteles, um die Eliminierung gewisser negativer und zumindest in ihrer Intensität unerwünschter Gefühle; und es geht darum zu verstehen, wie diese Gefühle selbst zum Auslöser einer (im sokratischen Sinne philosophischen) Reflexion werden können, welche dann (wenn sie erfolgreich verläuft) die Möglichkeit eröffnet, die besagten Gefühle zu meistern und am Ende zu überwinden. Andersherum ausgedrückt: Die geleistete Überwindung, oder Bereinigung, der Emotion geschieht in einem Akt der Reflexion, welche von einer die Person destabilisierenden Unerträglichkeit oder Unangemessenheit des Gefühls ihren Ausgang nimmt.

So lautet die Skizze; vorab jedoch noch eine Warnung: Ebensowenig wie bei Aristoteles finden wir bei Platon eine voll ausgearbeitete Theorie, die erläutern würde,

wie sich eine so verstandene *katharsis* genau vollzieht. Wir sind daher gezwungen, die zerstreuten Nachrichten über die Reinigung bei Platon zu einer kohärenten Theorie so gut es geht zusammenzusetzen. Ob diese Theorie am Ende tatsächlich sokratischen Ursprungs oder doch eher reiner Platonismus ist, kann ich nicht beweisen; doch die Hypothese sokratischer Urheberschaft besitzt zumindest historische Plausibilität in dem Sinne, daß sie gut zu dem Gesamteindruck paßt, den wir uns über den historischen Sokrates zu machen pflegen. Der gesamte Nexus von körperlicher *Emotion* und seelischer *Reflexion*, die auf eine *Verarbeitung* der Emotion abzielt, kann sehr wohl sokratischen Ursprungs sein, weil diese Art von seelischer Arbeit eng mit dem von Sokrates zuerst so stark betonten Dualismus von Leib und Seele und der Aufforderung zur *epimeleia* nicht um den Körper sondern um die eigene Seele zusammenhängt. All dies ist dabei eng verknüpft mit Sokrates' Reinterpretation des delphischen „Erkenne dich selbst!“, worauf ich noch zurückkommen werde.² Anhand der Dialoge *Phaidon* und *Phaidros* kann man nun zeigen, daß die vermutlich sokratische Vorstellung von der Reinigung der Seele von uneigentlichen Gefühlen, d.h. Gefühlen, die an sich nichts mit der Seele, sondern vielmehr mit dem Körper zu tun haben, bei Platon einen gewissen Niederschlag gefunden hat,³ und daß das zustimmende Echo bei Platon es uns erlaubt, die sokratische Vorstellung einigermaßen zufriedenstellend zu rekonstruieren. Nochmals: Beweisen kann ich dabei die sokratische Urheberschaft selbstverständlich nicht, da wir im Ganzen zu wenig über den historischen Sokrates wissen. Am Ende ist es vielleicht auch gleichgültig, ob wir es mit Sokrates oder Platon zu tun haben; auf vor- aristotelischem Gebiet bewegen wir uns in jedem Fall. Und in jedem Fall wird eine Klärung der sokratisch-platonische Vorstellung von der *katharsis* für die Diskussion der

² Vgl. die Interpretation des delphischen Satzes in *Apologie* 21b7-8; 22a4; 23b5, 29c7 und dem ps.(?)-platonischen Dialog *Amatores* oder auch die auf Aristoteles zurückgehende Aussage bei Plutarch, *Adversus Colotem* 20: „Erkenne dich selbst!“ wurde für den göttlichsten der delphischen Sprüche gehalten, welcher übrigens auch Sokrates veranlaßte zu grübeln und zu forschen, wie Aristoteles in seinen platonischen Schriften sagt“. (Frag. 1 Rose)

³ Ausgeschlossen sind der Dialog *Philebus*, in dem *katharos* und davon abgeleitete Begriffe in der Diskussion der Gefühle eine Rolle spielen, und die Diskussion körperlicher und intellektueller Reinigung im *Sophistes*. Bei der letzteren handelt es sich keinesfalls um sokratische Gedanken, und einer Interpretation dieses Textes würde weit über unser Thema hinausführen.

aristotelischen *katharsis* aufschlußreich sein, da davon auszugehen ist, daß sich die eine zur anderen entweder analog oder polar entgegengesetzt verhalten wird.

II

Ebenso wie bei der Lektüre von attischen Tragödien lohnt es sich auch beim Lesen platonischer Dialoge auf ‚signifikante Details‘ zu achten: scheinbar beiläufig hingeworfene Wörter oder Sätze, oder Miniatur-Szenen, die oft am Anfang des Textes stehend einen zentralen Aspekt des Dramas oder des Dialogs symbolisch vorwegnehmen. Eben eine solche scheinbar beiläufige Episode findet sich am Anfang des *Phaidon*, 63d-e: Nachdem Xanthippe und die Kinder den zu Tode verurteilten Sokrates unter Tränen verlassen haben, unterhalten sich Simmias und Kebes mit ihm darüber, weshalb es ihm so leicht fällt, aus dem Leben zu scheiden; Simmias und besonders der kritische Kebes sind der Meinung, daß ein philosophischer Mensch, der sich Zeit seines Lebens in der Obhut der Götter wußte, solange wie möglich an eben diesem Gut festhalten müsse. Sokrates widerspricht, doch bevor er sich näher erklären kann, unterbricht Kriton die Unterhaltung um zu melden, daß der Gefängniswärter den Gefangenen zur Ruhe mahne: angeregte Unterhaltung könne dazu führen, daß der Giftbecher möglicherweise zwei- oder dreimal angerührt und verabreicht werden müsse. Sokrates reagiert darauf mit konsternierender Gelassenheit: soll der Henker doch tun, was immer er für die Hinrichtung für nötig hält (63e).

Mit dieser Miniatur setzt Platon kunstvoll eine der Hauptthesen des Dialogs in Szene: Die Dinge, die den Körper betreffen, ob er bekleidet, ernährt, befriedigt oder eben getötet werden soll, gehen einen wahren Philosophen nichts an. Ist Philosophie doch nichts anderes, wie Sokrates im Folgenden ausführt, als das Bestreben „zu sterben und tot zu sein“ (64a). Eben in diesem Bestreben unterscheidet sich ja der Philosoph von den Vielen, und er unterscheidet sich auch darin, daß die Vielen, in Gegensatz zu ihm, gar nicht verstünden, wie diese Aussage eigentlich gemeint sei (64b). Doch wie ist die Aussage gemeint?

Natürlich nicht im wörtlichen Sinne, als dächten Philosophen wie Depressionskranke andauernd darüber nach, aus dem Leben zu scheiden (64b). Der Satz ist vielmehr so aufzufassen: Wenn der Tod eines Lebewesens bedeutet, daß sich Leib und Seele, aus

denen es zusammengesetzt ist, voneinander trennen, dann streben Philosophen nach etwas dieser Trennung Analogem: nicht der *realen* Trennung, sondern einer, wenn man so will, *virtuellen* Trennung der Seele vom Leib. Diese virtuelle Trennung besteht darin, daß sich die Seele von der allen gewöhnlichen Menschen eigenen *pragmateia peri to sôma* (64e) abwendet. Dazu gehört auch das uneingeschränkte Vertrauen auf die sinnliche Wahrnehmung (65b). Statt dessen widmet sich der Philosoph der Aufgabe, die Dinge unmittelbar mit Hilfe der *dianoia*, einer ausschließlich seelischen Kraft, zu betrachten, um auf diese Weise die Wirklichkeit genauer zu erkennen. Eben an dieser Stelle wird der im ersten Teil des *Phaidon* so zentrale Begriff der *katharsis* eingeführt, und zwar zunächst beiläufig als Adverb: Derjenige Philosoph wird diese Denkbewegung am reinsten (*katharôtata*) ausführen und die Wahrheit erkennen, wenn er ohne jegliche Sinneswahrnehmung mit dem reinen Denken (*eilikrinei têi dianoîai*) die Dinge zu erfassen sucht (65e-66a).⁴

Die Reaktion der Gesprächspartner läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß wir es hier mit einem sokrato-platonischen Fundamentalsatz zu tun haben, keineswegs um eine provisorische Aussage, die dann etwa im weiteren Verlauf des Gespräches zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung werden würde: Simmias stimmt Sokrates begeistert zu: „Über alle Maßen recht hast du, Sokrates!“ (66a) Einen Moment später präzisiert Sokrates dann in einer rhetorischen Frage seine Vorstellung von der *katharsis* (67c-d):

„Und Reinigung, wird sie nicht eben das sein, wovon schon immer die Rede gewesen ist: die Seele so weit wie möglich vom Leib zu trennen und daran zu gewöhnen, sich als solche von allen Seiten aus dem Körper zusammenzuziehen und zu sammeln und nach Möglichkeit für sich allein zu hausen, im jetzigen Leben und auch darnach, vom Körper befreit wie von Fesseln?“

Die Überzeugung, daß das philosophische Leben in einer Abkopplung der Belange der Seele von den Belangen des Körpers wurzelt, und daß genau diese Abkopplung eine *katharsis* ist, erklärt die sokratische Gelassenheit im Angesicht des Todes: ein Mensch,

⁴ Ich bin mir nicht sicher, ob es einen Bedeutungsunterschied gibt zwischen *katharsis* und *eilikrineia*, außer daß der erste Begriff auch einen dynamischen Aspekt besitzt; im übrigen scheinen Adjektive wie *eilikrines*, *katharon*, *ameikton* synonym gebraucht zu werden, vgl. z.B. Symp. 211 e.

der sich zeit seines Lebens auf diese Weise philosophisch zu reinigen suchte, würde sich lächerlich machen, wenn er am Ende genau das fürchtete, wonach er sein Leben lang strebte.

Vielleicht ist es nicht unangebracht, diese Haltung mit anderen Worten etwas konkreter erläutern, um ihr den Anschein der Absurdität zu nehmen: Philosophie so verstanden ist das genaue Gegenstück zu der wegen ihrer Aufdringlichkeit uns besser vertrauten Kultur der Mode. Bekanntlich richten die Modemacher ihre gesamte Aufmerksamkeit und Energie unverdrossen auf das Körperliche, Äußerliche; pausenlos wird auf dem Altar der Schönheit geopfert, pausenlos neue Idole in immer neuer Aufmachung der Öffentlichkeit präsentiert, um jedem Einzelnen klarzumachen, wie er oder sie als äußere Erscheinung der Person zugleich *auffällt* und *gefällt*. Dabei verlangen die Modemacher nicht, daß bei alledem das Denken abgeschafft werde (obwohl dies manchmal so aussehen mag); sie erwarten vielmehr, daß das ganze Denken und Tun ihrer ‚modebewußten‘ Kundschaft den Bedürfnissen des Körpers, gleichgültig ob diese real oder nur eingebildet sind, untergeordnet sei und sich ganz darauf konzentriere, eben diese Bedürfnisse in einer Kette unendlicher Mutationen des Immer-Gleichen zu befriedigen. Ebensowenig wie die moderne Kultur des Körpers das Denken abschafft (sondern es nur *abrichtet*), bedeutet sokratisches Philosophieren die Abschaffung des Körpers (obwohl auch dies manchem so scheinen mag). Sokrates erläutert ja gleich zu Beginn der Diskussion, daß Reinigung etwas anderes sei als die *tatsächliche* Trennung von Körper und Seele, und die spätantiken Kommentatoren werden nicht müde, ihren Studenten die Geschichte von Kleombrotos zu erzählen, der den *Phaidon* las und in mißverständener philosophischer Begeisterung von der Stadtmauer sprang und sich das Leben nahm. So nicht! Worum es sich bei der philosophischen Trennung von Leib und Seele handelt, so daß am Ende die Seele „rein“ dasteht, ist eine radikale Kehrtwendung und Ausrichtung des Bewußtseins, dergestalt daß das Bewußtsein zwar sehr wohl um die leibliche Existenz weiß, die Bedürfnisse des Körpers wahrnimmt und ihnen den nötigen Spielraum gibt (besonders wenn es sich um natürliche Bedürfnisse handelt), ihnen aber *an sich* keinerlei Bedeutung beimißt. Eben dies wird in der Eröffnungsszene von Sokrates sinnfällig demonstriert: Ein Körper soll aus der Welt geschafft werden, und die Seele ist bereit, das Nötige dazu zu veranlassen. Ob das so oder so geschieht, mit einem oder drei

Giftbechern, ist völlig gleichgültig - weil es eben sämtliche Belange des Körpers *an sich*, vom Standpunkt der philosophischen Seele aus betrachtet, völlig gleichgültig sind. Der Grund, weshalb das philosophische Bewußtsein, auch in seiner sokratischen Radikalität, weniger absurd ist als das gesellschaftlich allgemein akzeptierte "Modebewußtsein" ist der, daß die Seele in ihrem Streben nach Erkenntnis prinzipiell (jedenfalls nach platonischer Auffassung) zu einem Ziel gelangen und mithin zur Ruhe in Weisheit und Einsicht kommen kann; die Bedürfnisse des Körpers sind ebenso ephemere wie unendlich, da sie sich jeglicher Befriedigung auf Dauer entziehen.

Katharsis ist nun eher als ein seelischer Prozeß denn als Zustand zu verstehen. Der philosophische Lebensweg besteht nicht darin, sich von Zeit zu Zeit zu reinigen und dann eben für einen gewissen Zeitraum ‚rein‘ zu sein, etwa so wie man sich die Hände wäscht, sondern es handelt sich, ebenso wie bei der Mode, um einen andauernden Prozeß, in diesem Fall den Prozeß, die Seele aus dem Bereich der Sorge um die somatischen Aspekte des In-der-Welt-Seins zurückzunehmen und ihr damit den gedanklichen Freiraum zu geben, die Verhältnisse rational *en tōi logizesthai* (65c) einzuschätzen und zu beurteilen.

Um kurz einen Seitenblick auf Aristoteles zu werfen: ebensowenig wie bei diesem handelt es sich im sokratisch-platonischen Kontext um keine physische, kultische oder pathologische Verunreinigung oder Befleckung, welche durch die *katharsis* beseitigt würde. Wenn sich die Seele mit einem Körper verbindet und ihn belebt, verunreinigt sie sich nicht in *dem* Sinne - sonst wäre der beseelte Kosmos ja ein gigantisches Miasma. Vielmehr, der zu reinigende Zustand besteht bei Sokrates in einer die Seele pervertierenden *Identifikation* mit dem Körper, wobei sich die Seele die Befürchtungen und Freuden, die den Körper betreffen, zu eigen macht und fälschlicherweise für ihre eigenen hält. In der raum-zeitlichen Verbindung zu einem Lebewesen verliert die Seele die Distanz zum Körper, sie verliert ihre Autonomie, die sich aus der ontologischen Differenz der Seinsweise von Körper und Seele ergeben müßte. Die Seele wird heteronom; sie „vergißt“, um mit Plotin zu reden, ihren transzendenten Ursprung und verliert sich in der Reaktion auf die durch den Körper ermöglichten und vermittelten Erlebnisse. "Unreinheit" bedeutet dabei keine eigentliche Verunreinigung, sondern die

Verabsolutierung des Ephemeren und Trivialen, in die man *nolens volens* aufgrund der sonderbaren Mischung zwei grundsätzlich verschiedener Naturen („Körper“ und „Seele“) „hineinrutscht“. Und Reinigung besteht nun nicht in der faktischen Auflösung dieser Mischung (das wäre der Tod), sondern in einer sauberen konzeptionellen Trennung der beiden Aspekte menschlichen Seins auf der Ebene des Bewußtseins: auf der einen Seite die ephemeren Bedürfnisse des Körpers, auf der anderen Seite die innere Welt der Seele.

Nun ist es außerordentlich wichtig zu verstehen, daß diese Art von seelischer *katharsis* neben einer wahrhaftigeren Einschätzung der Wirklichkeit für Sokrates noch zwei weitere Konsequenzen hat: zum einen entspringen aus ihr die wahren Tugenden, und Sokrates schlägt sogar vor, die Tugenden wie Besonnenheit und Tapferkeit in einem gewissen Sinne als „Reinigungen“ zu bezeichnen (69b). Zum anderen, und dies sollte uns hellhörig machen, befreit die *katharsis* den Asketen von den Gefühlen der Lust und Unlust (*hedonai, lypê*) sowie, und dies wird besonders hervorgehoben, von der Furcht (*phobos*) (69a). Furcht wird dabei in diesem Passus ganz allgemein angesprochen; im Kontext dieses Dialoges, der ja den Tod des Sokrates dramatisiert, handelt es sich zweifellos um die Furcht vor dem Tod als der existentiellen Wurzel aller menschlichen Furchtempfindungen.

Gehen wir nun einen Schritt weiter, um den Mechanismus der Reinigung der Gefühle, der durch die sokratische Trennung von Leib und Seele zustande kommen soll, besser zu verstehen.

III

Im einem *Gorgias*-Kommentar aus dem 6. Jahrhundert n.Chr., verfaßt von dem vielleicht letzten heidnischen Philosophen der Antike, Olympiodor, findet sich eine für unser Thema überaus interessante Stelle. Wir befinden uns am Ende des Dialogs, im Seelenmythos, und es geht um die Bestrafung der schlechten Seelen in der Unterwelt. Olympiodor weicht vom Inhalt des platonischen Textes ab, wenn er die Hörer seines Kollegs darauf aufmerksam macht, daß neben der Buße für die Schlechtigkeit eine Seele noch einen ganz anderen und weiterführenden Prozeß durchmachen kann, nämlich den der Reinigung. Es ist nicht so, wie Platons *Gorgias*-Mythos nahezulegen scheint, daß die

Seelen der Sünder nur im Jenseits für ihre Sünden bestraft würden; sowohl Strafe als auch Reinigung können im Diesseits erfolgen, 50.4,1-15:

„Ihr müßt auch Folgendes begreifen: diejenigen Seelen, die gereinigt werden sollen, werden nicht nur im Jenseits bestraft, sondern auch im Diesseits, und zuweilen werden sie im Diesseits gereinigt, wenn sie im Jenseits nicht gereinigt worden sind. Man muß nämlich wissen, daß die Bestrafung eine Seele besonnener macht und aufnahmebereiter für die Reinigung; denn *nichts anderes reinigt sie als die auf sich selbst gerichtete Erkenntnis* (ἡ ἐπίγνωσις ἢ πρὸς ἑαυτήν), welche ja durch Tugend erreicht wird. ... Denkt ja nicht, daß Bestrafungen die Seele reinigen! Denn wenn sie zwar bestraft wird, *aber nicht zu sich selbst zurückkehrt, dann ist sie auch nicht gereinigt*. Wenn sie dagegen nüchtern bleibt und *zu sich selbst zurückkehrt als selbstbewegtes Wesen*, dann reinigt sie sich. Denn auch ein Arzt reinigt einen kranken Körper ohne dabei die Reinigung für ausreichend zu halten; vielmehr ist der Kranke danach selbst für seine Gesundheit verantwortlich, indem er auf sich selbst acht gibt und nicht wieder undiszipliniert und wahllos ungesunde Nahrung zu sich nimmt.“

Im einzelnen mag dieser Absatz aus dem Philosophieunterricht des 6. Jh. etwas absonderlich klingen; das tut aber nichts zur Sache. Worauf es mir ankommt ist der von Olympiodor hervorgehobene Zusammenhang von Reinigung und Selbstbezug der Seele. Dabei handelt es sich natürlich nicht um einen originellen Gedanken Olympiodors, sondern um die Anwendung einer traditionellen und zentralen Vorstellung der Platoniker, daß nämlich ein fundamentaler Unterschied zwischen dem Materiellen und dem Geistig-seelischen darin besteht, daß das Geistig-seelische prinzipiell die Fähigkeit besitzt, sich auf sich selbst zu beziehen. Diese Reflexivität, das „Selbstbewußtsein“, ist das eigentliche Merkmal des Geistigen gegenüber den Kräften der Materiellen, die immer nur nach außen, auf etwas anderes gerichtet wirken können. Ein Hammer kann einen Nagel einschlagen, und der Nagel kann das Holz durchdringen; aber ein Hammer, der zudem eines Handwerkers bedarf, kann nicht auf sich selbst einschlagen, und ein Nagel kann sich nicht selbst befestigen, geschweige denn sich in sich selbst einnageln. Demgegenüber, ebenso wie ein Arzt sich selbst heilen kann (um ein von Aristoteles gern benutztes Bild zu benutzen), kann die Seele nicht nur einen Körper wahrnehmen und in

Bewegung setzen, sondern sie kann sich selbst wahrnehmen, sich selbst in Bewegung setzen, und sich selbst dabei als Seele verändern.

Nun sind die in der sokratisch-platonischen Tradition stehenden Philosophen offenbar der Meinung, daß genau dieses reflexive „Sich-selbst-Perzipieren“ die *katharsis* der Seele hervorruft, ein Gedanke, den man ohne weiteres mit den Vorstellungen des *Phaidon* in Verbindung bringen kann. Nach den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele kommt Sokrates weiter unten noch einmal auf das Thema der Reinigung zu sprechen (82d ff.). Was tut ein der Philosophie Zugeneigter, wenn er erkannt hat, daß seine Seele in den Kerker des Körpers eingeschlossen und gebunden ist? Er erlaubt der Philosophie, seiner Seele gelinde zuzusprechen; die Philosophie zeigt der Seele dann den Trugschluß der Sinneswahrnehmung und ermuntert sie, sich von dieser zurückzuziehen, um sich selbst zu sammeln (*autên eis hautên sullegesthai*) und fortan nichts anderem als sich selbst zu vertrauen (*pisteuein mêdeni allôî all' autên hautêi*, 83a). In diesem *autên eis hautên sullegesthai* wird der Gedanke der philosophischen Selbsterkenntnis oder -besinnung wie beiläufig aber dennoch in aller Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Ich hoffe, man wird es mir nachsehen, daß ich Olympiodor bemüht habe, um diesen wichtigen aber im *Phaidon* nicht besonders ausführlich dargelegten Gedanken seelischer Reflexivität deutlicher herauszuarbeiten.

IV

Aus der Zusammenschau des ersten Teils des *Phaidon* und dem Verständnis der Reinigung in der platonischen Tradition ist deutlich geworden, da es sich bei dieser besonderen Vorstellung von Reinigung, die, so lautet meine Hypothese, vermutlich auf Sokrates und dessen Reinterpretation des delphischen „Erkenne dich selbst!“ zurückgeht, um einen Prozeß handelt, der die Autonomie der Seele wiederherstellt und diese dadurch, ganz allgemein gesprochen, tugendhaft macht. Dazu gehört auch die Befreiung von allen extremen Gefühlen der Lust oder Unlust, die notwendigerweise ein tugendhaftes Leben destabilisieren. Es ist überdies ein Prozeß, den jeder einzelne Mensch seelisch für sich selbst vollziehen muß, d.h. nichts, das etwa ein Anderer an einem vollziehen könnte wie ein Arzt, der eine Wunde reinigt. Die Verwundung bzw. die Unreinheit der Seele besteht im sokratischen Fall darin, daß die Seele ihr eigenes Wesen vergißt und sich ganz auf den

Körper konzentriert, die Bedürfnisse, Ängste, Sorgen des Körpers nicht nur zur Kenntnis nimmt, sondern sich diese aneignet und als ihre *eigenen* Bedürfnisse, Ängste und Sorgen mißversteht. Mit diesem fundamentalen Denkfehler hat sich die Seele zweifellos „verunreinigt“, und sie befindet sich (wenn man denn der krassen Dichotomie von Körper und Seele zustimmt) in einem Zustand erdrückender Uneigentlichkeit. Abhilfe schafft nur die Selbstbesinnung der Seele, der Rückbezug auf ihre eigene Autonomie. Diese Selbstbesinnung führt nun zu progressiver Selbsterkenntnis und zu einer klaren Scheidung derjenigen Dinge, welche die Seele selbst betreffen, von den Dingen, die ihr gewissermaßen durch die Assoziation mit einem Körper sekundär und akzidentell zugewachsen sind. Hat die Vernunft einmal den rein somatischen Ursprung der Ängste und Sorgen erkannt, ist sie auch schon über diese hinausgelangt und gewissermaßen von ihnen befreit. Ich sage „gewissermaßen“, weil es ja nicht der Fall ist, daß es diese Bedürfnisse und Sorgen nicht mehr gäbe: ein lebendiger Körper wird immer nach Nahrung schreien, wird hin und wieder Schmerz empfinden und dem eigenen Verfall und Untergang mit Grauen entgegensehen. Aber diese Gefühle sind eben die des Körpers; sie haben die Macht über die Seele verloren, da sich diese nicht mehr mit dem Körper bzw. dem leib-seelischen Konglomerat identifiziert, sondern mit sich selbst: die Seele ist rein.

All dies hört sich nun zugestandenermaßen an, als sei es leichter gesagt als getan. Was noch nicht deutlich geworden ist – weder aus dem *Phaidon* noch aus der belehrenden Notiz des Olympiodor – wie genau so ein Prozeß seelischer Selbstreinigung vonstatten gehen kann. Wie kommt es überhaupt dazu, daß eine Seele, deren Bewußtsein sich im Körperlichen verfangen hat, im sokratischen Sinne philosophisch wird?

Darauf gibt Platon eine klare Antwort, die uns allen geläufig ist und die uns zu zeigen Platon nicht müde wird, wenn er uns zu literarischen Zeugen sokratischer Protreptik macht: Nach Platons Erfahrung eröffnet sich Nichtphilosophen die Möglichkeit zur Selbsterkenntnis, wenn und insofern sie mit Sokrates in Kontakt kommen. Wir müssen daher offenbar dieses „Mit-Sokrates-in-Kontakt-Kommen“ näher betrachten.⁵ Es für

⁵ Ich danke Giulia Sissa in diesem Zusammenhang für ein anregendes Gespräch bei einer zufälligen Begegnung in Paris.

unseren Zusammenhang außerordentlich wichtig zu bemerken, daß es sich hierbei keineswegs um eine emotionslose Begegnung handelt, in der es nur um die abstrakte Diskussion kognitiver Inhalte ginge. Es wäre falsch zu meinen, der sokratische *elenchos* sei ein emotionsloses Gespräch, in dem distanziert über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit gewisser Aussagen räsoniert werde. Sind doch die platonischen Begegnungen mit Sokrates fast wie Dramen aufgebaut; es gibt Akteure, die sich wie zufällig begegnen und derart in „Szene“ gesetzt ihre Rollen spielen; es gibt Monologe und Dialoge, Zwischenspiele und innerdramatische Zuschauer, die das sich öffentlich vor ihren Augen und Ohren vollziehende intellektuelle Schauspiel hautnah und mit Spannung verfolgen. Dieses äußerliche Moment des Körperlich-Konkreten ist dabei nicht bloße Ausschmückung und Beiwerk; es eröffnet Platon vielmehr die Möglichkeit, dem Leser nahezubringen, wie sehr sich die sokratische Entlarvung der Ignoranz bei seinen Gesprächspartnern auch auf der Ebene des Körperlichen auswirkt: Menon erstarrt buchstäblich an Leib und Seele; Thrasymachos, der mit allen Wassern gekochte Sophist, verliert die Fassung und errötet; Euthyphron, der die Situation seiner eigenen Widersprüchlichkeit nicht mehr ertragen kann, läuft eilig davon; Meletus wird in einem Drama, daß sich vor 500 Zuschauern vollzieht und das er selbst inszeniert hat, nach allen Regeln der Kunst blamiert. Sokrates lähmt seine Gesprächspartner nicht nur gedanklich, sondern peinigt sie damit gleichsam physisch, so wie ein Zitterrochen seine Opfer lähmt. Man könnte diese Liste der Beispiele fast beliebig fortsetzen. Dabei ist es wichtig festzuhalten, daß es gerade das hautnah, körperlich ganz konkret empfundene und vor den Zuschauern nicht zu verbergende Gefühl des Unbehagens ist, welches die Situation der Konfrontation mit der eigenen Ignoranz so unerträglich macht und zur weiteren und tieferen Reflexion herausfordert. Das bedeutet aber paradoxerweise, daß der Körper instrumental daran beteiligt ist, daß ein Nicht-Philosoph überhaupt die Notwendigkeit empfindet, sich der Philosophie zuzuwenden. Die Rolle des Körpers ist damit vile komplexer, als es die Lektüre des *Phaidon* zu erkennen gab. Der Körper ist zwar fundamental das Problem der Seele, indem er die Seele in den Bereich der sinnlichen Heteronomie hinabzieht, aber der Körper, in seiner Unfähigkeit, über sich selbst hinaus zu kommen, ist wiederum auch genau der Punkt, an dem sich die Kehrtwende vollziehen kann, wenn sich nämlich das Bewußtwerden der eigenen Ignoranz körperlich in der

Unerträglichkeit des Unbehagens bemerkbar macht. Es ist in diesem körperlichen Unbehagen, wo der von außen kommende Appell zur Eigentlichkeit, der uns zunächst nichts anzugehen scheint, zum *eigenen* Appell wird, ja werden muß.

Dabei scheint es für die Initiation des Prozesses der Reinigung und der Hinwendung zur Philosophie gleichgültig zu sein, um was für ein Gefühl des Unbehagens es sich handelt. Im Kontext des sokratischen Gesprächs wird es die Scham gewesen sein, zusammen mit der Befürchtung, sich in der Tat vor den Zuschauern blamiert zu haben. Die jugendlichen Zuschauer werden möglicherweise Mitleid für den soeben zuschanden Gemachten empfunden haben, wohl wissend, daß es ihnen in diesem sokratischen Gespräch nicht besser ergangen wäre. Scham, Furcht, Mitleid können denselben Zweck erfüllen, wenn sie nur hinreichend verwirrend und unerträglich sind. Platon stellt uns m.W. an keiner Stelle eine Situation vor, in der explizit Furcht und Mitleid genau diese Rolle spielen; aber er erzählt an einer Stelle in atemberaubender Ausführlichkeit und psychologischer Beobachtungsgabe, wie noch ein ganz anderes wohlvertrautes Körpergefühl genau diese Rolle der Initiation in die Philosophie spielen kann. Ich spreche von dem Gefühl der Liebe, wie es im *Phaidros* geschildert wird. Wir müssen uns kurz diesem Dialog zuwenden, um den Mechanismus der Interaktion von Seele und Körper an dieser zentralen Stelle der Umkehr besser zu begreifen.

Der Passus, in dem Platon die Liebe als eine Wiedererinnerung an die Form des Schönen deutet (Phdr. 249d-253c), zerfällt in zwei ungleiche Teile, 249d-252b und 252c-253c; zwischen ihnen stehen die berühmten Hexameterverse, nach dem der göttliche Name des Eros Pteros sei, der „Flügler, weil er mit Macht das Gefieder herausschleibt“ (Schleiermacher/Kurz).⁶ Davor schildert Platon ausführlich den Zustand unerträglicher Verwirrung, in den ein Verliebter unweigerlich stürzt – ein Zustand, der sich ja auch und gerade auf der Ebene des Körperlichen bemerkbar macht: Der Liebende erschauert (*ephrixe*), er fürchtet sich, fühlt sich wie im Fieber und erleidet Schweißausbrüche (251a); sein ganzer Körper juckt wie der Kiefer eines zahnenden Kindes (251b-c); wenn er seinen Geliebten nicht sieht, überfallen ihn schlaflose Unruhe und Angst. Dieser

⁶ Bei den Menschen heißt er *Erôs*, heißt beflügelt, doch Unsterblichen gilt er als *Pterôs*, der Befiedernde, Unvermeidliche. (252b8-9)

Zustand einer den Liebenden überwältigenden *mania* ist unerträglich; und genau darin eröffnet sich, und zwar sozusagen gezwungenermaßen, die Gelegenheit, dem Ursprung dieses unerklärlichen Phänomens auf den Grund zu gehen, philosophisch zu werden, zu fragen und zu suchen, und auf diesem Wege der Seele zur Rückkehr zu verhelfen.

Unmöglich ist es nämlich für einen philosophisch prädisponierten Menschen, diese Krise einfach hinzunehmen und über sich ergehen zu lassen. Sie führt zu etwas, was man anfängliches Fragen nennen könnte; dann wachsen der Seele Flügel, die sie in den Bereich der Erkenntnis emporschwingen lassen. Nicht das Staunen über den bestirnten Himmel ist der Anfang des Philosophierens, sondern die Ratlosigkeit einer mit sich selbst ringenden, gequälten Seele.

Doch was genau erkennt oder entdeckt die Seele in diesem Prozeß der Rückkehr?

Ein Dreifaches, lautet die Antwort des *Phaidros*: den Anderen, sich selbst, und das göttliche Vorbild, welches die Charaktere der beiden erotisch aufeinander zugehenden Personen vorgeprägt und füreinander bestimmt hat. Ich zitiere eine wohlbekannt Stelle (252e1-253a5):

„Die nun dem Zeus folgten (d.h. die potentiellen Philosophen), suchen einen Zeusbeseelten zum Freund, und sie prüfen, ob er ein Weisheitsliebender ist und von Natur aus dazu neigt, die Führung zu übernehmen. Und wenn sie ihn gefunden und lieb gewonnen haben, tun sie alles, *damit er ein solcher werde*. Auch wenn sie sich noch nie zuvor auf so eine Sache eingelassen haben, unternehmen sie dennoch dann den Versuch, *und sie lernen, wo sie nur können, wobei sie sich selbst entwickeln*. *Aber indem sie sich selbst auf die Spur kommen, gelingt es ihnen auch, die Natur ihres eigenen Gottes zu entdecken*, da sie unmittelbar dazu gezwungen sind, den Blick auf ihren Gott zu richten; und wenn dieser ihnen in der Erinnerung zum greifen nah ist, nehmen sie in der Begeisterung von jenem das Verhalten und Bestreben an — soweit es für einen Menschen möglich ist, am Göttlichen teilzuhaben.“

Der am Ende dieses Abschnittes deutlich hervortretende Gedanke der *homoiôsis theôi*, des philosophischen Bestrebens, der Gottheit ähnlich zu werden, verrät vielleicht, daß wir es hier doch eher mit platonischem als sokratischem Gedankengut zu tun haben. Das tut unserer Argumentation aber keinen Abbruch; worauf es mir ankommt ist, deutlich zu machen, daß es im Vorfeld der aristotelischen *katharsis*-Konzeption, (wie

auch immer *diese* interpretiert werden muß) eine klare Vorstellung davon gab, daß seelische Entwicklungs- und Erkenntnisprozesse eng mit körperlichen Symptomen des Unbehagens kausal eng zusammenhängen. Die ursprüngliche und defiziente kognitive Disposition ist der Grund für den somatischen Ausnahmezustand, und dieser krisenhafte Ausnahmezustand, die *mania*, wird wiederum zum Auslöser davon, daß die Seele zu tieferer und authentischerer Einsicht gelangt – zur Einsicht nicht nur über die äußerliche Situation und den Anderen, sondern vor allem über sich selbst: Klarheit über Ursprung und Wesen des eigenen Menschseins. Anders ausgedrückt, Gefühle haben erstens eine kognitive Basis, und sie verlangen zweitens danach, je nach ihrer Intensität und Erträglichkeit in der Selbsterkenntnis kognitiv aufgearbeitet zu werden. Es liegt auf der Hand, daß es genau dieser Prozeß der Selbsterkenntnis ist, der den Liebenden im *Phaidros* von Schmerz, Angst und Verwirrung befreit, so daß er nunmehr seine Emotion „rein“ und mit Besonnenheit erleben kann. (Platon skizziert eine solche Liebesbeziehung *meta sôphronsunês* im anschließenden Teil 253c-256d.)

Es wäre gewiß falsch, diesem soeben dargestellten Prozeß absolute Gültigkeit zuzuschreiben; ob und wie sich diese durch physisches Unbehagen in Gang gesetzte seelische Klärung vollzieht, liegt an der philosophischen oder nicht-philosophischen Prädisposition des Einzelnen. Da wir uns hier im Bereich des Ethischen befinden, wo eben nichts oder wenig nach physikalischen Naturgesetzen abläuft, besitzen die spontanen Emotionen von Furcht und Schaudern keineswegs den Charakter von *hinreichenden* Bedingungen für die anschließende Reflexion. Doch für uns Durchschnittsmenschen besitzen sie im Großen und Ganzen vermutlich den Charakter einer *notwendigen* Bedingung: nur diejenigen, die durch exzessive Furcht oder übertriebenes Mitleid oder sonst eine starke und unerfreuliche Emotion aus der Bahn geworfen werden, werden bereit sein, den beschwerlichen Weg der Selbsterkenntnis einzuschlagen. Ist man hingegen für die Weisheitsliebe im sokratisch-platonischen Sinne prädisponiert, d.h. ist man ein bewußt um Selbsterkenntnis Bemühter, dann kann man fast jede Erzählung oder Situation dazu nutzen, die Existenzfrage „Wer bin ich?“ zu stellen. Ich erinnere zum Beweis an ein weiteres signifikantes Detail, die berühmte Episode gleich zu Beginn des *Phaidros* (229b-230a). Phaidros und Sokrates wandern den Illissos

entlang, und Phaidros fragt Sokrates, ob dies nicht die Stelle sei, an dem Boreas die Oreithyia geraubt habe, und ob er glaube, daß diese Geschichte wahr sei. Sokrates erwidert, er habe keine Zeit, über den Wirklichkeitsgehalt solcher und ähnlicher Mythen zu rasonieren und erläutert (229e):

„Ich habe es noch nicht geschafft, nach dem delphischen Spruch mich selbst zu erkennen, daher denke ich an diese Dinge nicht, sondern an mich selbst, ob ich etwa ein Ungeheuer bin, verschlungener und ungetümer als Typhon, oder ein ruhigeres und einfacheres Wesen, das von Natur aus eine göttliche und bescheidene (*atyphou*) Disposition besitzt.“

Ob Mythen (oder Theaterstücke) „wahre Begebenheiten“ oder vielmehr auf allegorische Weise Naturereignisse nacherzählen, ist einem Sokratiker völlig gleichgültig; ihm verwandelt sich jeder Mythos in den delphischen Appell des reinigenden „Erkenne dich selbst“.

V

Ich fasse zusammen und entwickle einen letzten Gesichtspunkt, der die Frage nach der Beziehung zwischen dieser als „sokratisch“ bezeichneten Theorie seelischer *katharsis* und der in der aristotelischen *Poetik* viel zu knapp angesprochenen Katharsisvorstellung stellt.

Nehmen wir die Aussage ernst, Sokrates sei der erste griechische Denker gewesen, der die philosophische Aufmerksamkeit weg von der Erforschung der Außenwelt und Natur hin zur Erkenntnis des eigenen seelischen Inneren gelenkt habe, dann verdienen diejenigen Aussagen in den frühen platonischen Dialogen unsere Aufmerksamkeit, die genau diesen Prozeß der Selbsterkenntnis als eine „Reinigung“, *katharsis*, begreifen. Wie wir sahen, handelte es sich hierbei nicht um eine Reinigung im hygienischen, medizinischen, oder rituellen Sinne, sondern um eine kognitiv-psychologisch verstandene *katharsis*, welche die an den Körper verlorene Autonomie der Seele wiederherstellt. Wirkungsvoller Auslöser für eine solche Reinigung können von außen induzierte Gefühle von Furcht, Scham, Schaudern und sonstiger emotionaler Verwirrung sein; dieser somatische Zustand des Unbehagens ist Ausdruck der Heteronomie der Seele und fordert das Subjekt durch seine Unerträglichkeit zu Reflexion und progressiver Selbsterkenntnis

heraus; die mit der Reflexion wiedergewonnene Autonomie der Seele führt zur Beseitigung bzw. Temperierung der den Menschen zu Beginn des Prozesses belastenden und lähmenden Emotion. Bemerkenswert ist dabei, daß die negativen Emotionen gleichsam dialektisch einen Besinnungsprozeß initiieren, der zu ihrer eigenen Bewältigung führt. Die *katharsis* geschieht in einem wichtigen Sinne „durch“ diese Emotionen, doch reichen sie allein natürlich nicht aus, um den gesamten Reinigungsprozeß zu Ende zu führen.

Übertragen wir diesen Gedanken nun auf die zur Frage stehende Tragödientheorie des Aristoteles, so würde dies bedeuten, daß die Funktion der Tragödie darin bestünde, den Zuschauer in der Konfrontation mit der dramatischen Handlung (die wir als engagierte und denkende Zuschauer sozusagen ‚am eigenen Leib‘ erfahren) emotional zu destabilisieren und ihn auf diese Weise in Frage zu stellen. Die Erfahrung der zentralen tragischen Emotionen von Furcht und Mitleid, so müßten wir weiter interpretieren, zwänge den Zuschauer, sich im Nachdenken mit der tragischen Mythe und der eigenen unreflektierten Reaktion auf sie auseinanderzusetzen und dabei in tiefere Ebenen der Selbsterkenntnis vorzustoßen, und zwar zur Erkenntnis des *eigentlichen* Grundes der empfundenen Emotion, der ja in eigenen Inneren liegen muß – im Theater gibt es bekanntlich nichts *Wirkliches* zu fürchten. Dieses Begreifen des wie auch immer disponierten Selbst wirkte dann befreiend: in der rückbezüglichen Erkenntnis vollzöge sich die Überwindung der eben diese Reflexion auslösenden Emotion. All dies würde selbstverständlich nicht unmittelbar im Theater stattfinden, sondern in einem anschließenden Prozeß des Denkens, der von der rohen Emotionalität der Theatererfahrung ausgelöst worden wäre.

An und für sich betrachtet, so glaube ich, ist dies keine schlechte Theorie. Da sie sokratische bzw. frühplatonische Wurzeln besitzt, könnte man sie sogar mit einer gewissen historische Plausibilität Aristoteles zuschreiben; sie läßt sich überdies gut mit den Phänomenen menschlichen Erfahrung in Verbindung bringen, was ihr eine gewisse inhärente Plausibilität verleiht. Ein weiterer Vorteil ist, daß sie dem kontroversen Text in der aristotelischen *Poetik*, der ja bei all unseren Diskussionen im Hintergrund steht, einen nachvollziehbaren Sinn verleiht: Wir verstehen, wie sich *durch (dia)* Furcht und Mitleid eine *katharsis* dieser Emotionen vollziehen kann. Und schließlich hat die Theorie den

großen Vorteil, auf raffinierte Weise anti-platonisch zu sein: Platon hatte bekanntlich abgelehnt, im emotionalen Taumel des Trauerspiels einen philosophischen, pädagogischen oder sozialen Sinn zu sehen. Mit der hier skizzierten Theorie psychischer *katharsis* würde Aristoteles klammheimlich sokratische Gedanken gegen Platon in Anschlag bringen und damit seiner Polemik einen besonderen Stachel verleihen: Platon mit Sokrates zu widerlegen war schon immer eine der beliebtesten Strategien aller Antiplatoniker.

Diese Rekonstruktion der aristotelischen Theorie ist außerordentlich verlockend, aber sie ist selbstverständlich nicht unproblematisch. Es gibt mindestens vier Gesichtspunkte, die nahelegen, daß Aristoteles niemals eine solche vertreten hätte:

Erstens hatte Aristoteles eine ganz andere Vorstellung von der Seele als Sokrates (und Platon); für ihn besitzt die Seele keine ontologische Autonomie sondern ist viel stärker mit dem lebenden Körper funktional verwoben. Dieser Einwand ist allerdings nicht fatal, denn man könnte erwidern, daß auch die Anthropologie des Aristoteles ein starkes rationalistisches Gepräge besitzt und an der Vorrangigkeit des Seelisch-rationalen gegenüber dem Körperlichen festhält.

Zweitens, Aristoteles scheint auf das Gebot der Selbsterkenntnis viel weniger Wert zu legen als Sokrates; der delphische Satz ist ihm nicht viel mehr als eine dann und wann rhetorisch brauchbare Gnome (*Rhet.* 1395a19-26), und sofern sich Selbsterkenntnis bei Aristoteles vollzieht, vollzieht sie sich eben nicht in der sokratischen Reflexion, sondern in der erfahrenden Auseinandersetzung mit der Welt und mit dem Anderen. Erst im Zusammenhang der Freundschaft kommt das rationale und soziale Lebewesen „Mensch“ zur Erkenntnis seiner selbst. Aber auch dieser Einwand ließe sich mit dem Hinweis entkräften, daß sich bei Aristoteles das sokratische Bestreben der Selbsterkenntnis eben auf die Gesamtheit der natürlichen, sozialen und intellektuellen Welt des Menschen ausdehnt, und daß es keinen Grund gibt, weshalb eine ästhetische Erfahrung *nicht* zum Ausgangspunkt werden kann, dem Phänomen menschlicher Emotion weiter auf die Spur zu kommen.

Doch an dieser Stelle präsentiert sich ein dritter Grund, weshalb Aristoteles die sokratische Theorie nicht hätte ohne weiteres übernehmen können. Die emotionale Dimension eines Theaterbesuchs ist seiner Meinung nach durchaus nicht mit der

Anfechtung des sokratischen *elenchos* oder einer schmerzvollen Liebeserfahrung vergleichbar. Gewiß, das Theater peitscht unsere Gefühle kunstvoll auf, aber Theaterspiel, Mythen, Musik und Mimesis - all dies sind zumeist höchst erfreuliche Genüsse, auch, und für manche gerade, wenn sämtliche Register der menschlichen Gefühlswelt angesprochen werden. Das dem Menschen eigene Vergnügen an tragischen Gegenständen, auf das der späte Platon zuerst aufmerksam gemacht hat (*Phlb.* 48a5ff), verhindert zumeist, daß das Theater beim Zuschauer eine Wirkung auslöst, die einer Infragestellung gleichkommt und zur Reflexion über das eigene Selbst herausfordert.

Viertens, die eher physiologisch-medizinisch anmutenden Bemerkungen, die Aristoteles im achten Buch der *Politik* über den Zusammenhang von Kathartik und Musik macht, lassen es wahrscheinlich erscheinen, daß Aristoteles in der *Poetik* etwas anderes als eine im wesentlichen sokratische, reflexiv-kognitive Theorie der tragischer *katharsis* vorgeschwebt hat. Doch der Versuch einer Rekonstruktion *dieser* Theorie besitzt bekanntlich ihre eigenen Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten.

Von daher ist es möglicherweise überhaupt falsch, hinter den offenbar flüchtigen Bemerkungen in der *Poetik* eine klare Vorstellung zu suchen. Aristoteles wird zweifellos bewußt gewesen sein, daß sich das Gefühl der Reinigung, d.h. das Gefühl, „etwas los geworden zu sein“, erlebnispsychologisch auf verschiedene Weisen einstellen kann: durch physische Waschung oder Salbung, durch die aktive Teilnahme an einem Ritual, durch ein klärendes Gespräch, das Ausleben einer Emotion bis zur wohltuenden Ermattung, durch Arbeiten und Schreiben, durch Beten und (jedenfalls neuerdings auch) Ur-Schreien. Doch was ihm wie Sokrates oder wenn nicht diesem, dann jedenfalls Platon und seinen Nachfolgern (zu denen ja auch Aristoteles gehört) gesehen haben, ist, daß eine wie auch immer vollzogene Reinigung *ohne* die Beteiligung einer kognitiven Komponente auf Dauer zum Scheitern verurteilt ist. Und ich denke, daß es falsch wäre, diesen wichtigen Aspekt in der modernen Diskussion um die *katharsis* außer acht zu lassen.

Was ich daher als Maximalplädoyer in Anschlag bringen möchte, ist dies, in Erwägung zu ziehen, ob man den sokratischen Wurzeln eines kognitiven Katharsis-Verständnisses bei Aristoteles nicht doch noch weiter nachgehen sollte. Man verleihe dadurch dieser in sich schlüssigen und gut nachvollziehbaren Interpretationsvariante eine

etwas breitere historische Basis als bisher, denn kognitive Katharsisinterpretationen sind in der Regel allein aus Aristoteles selbst abgeleitet worden. Was mir dabei u.a. verlockend zu sein scheint ist dies: Bringt man bei der Interpretation der aristotelischen Poetik den sokratisch-platonischen Hintergrund ins Spiel, dann eröffnet sich der außerordentliche Vorteil, nicht nur der Stelle einen nachvollziehbaren philosophischen Sinn geben zu können, sondern obendrein auch erklären zu können, weshalb wir keine breitere Ausarbeitung dieser Vorstellung bei Aristoteles finden: Sie beruhte nämlich auf psychologischen und philosophischen Voraussetzungen (von der Seele als selbständiger *ousia*, von der Notwendigkeit und Modalität der Selbsterkenntnis, von der Funktion von Mythos und Mimesis), die Aristoteles nicht ohne weiteres teilte. Dennoch hat Aristoteles seine Wertschätzung der Tragödie damit begründet, daß sie „durch Furcht und Mitleid eine Reinigung von derartigen Emotionen bewerkstelligt“ (*Poetik* 6, 1449b27f). Es muß ihm gefallen haben, an dieser Stelle eine sokratische und zugleich antiplatonische Formulierung gefunden zu haben.