

Abida Malik

# Seelen im Wandel

Eine Studie zum  
Charakterbegriff bei Platon

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Abida Malik

Changing Souls

A Study of Plato's Concept of Character

What constitutes our character? How is it formed? Is character change still possible as an adult? What kind of role do natural disposition and education play in this process? These ever-relevant questions were already confronted by Plato. This study aims to draw as complete a picture as possible of the Platonic understanding of character, working out what Plato saw to be the ethical aspects and political consequences of our psychic condition.

The Author:

This study presents the doctoral thesis of Abida Malik, which she defended at the University of Bonn in 2018. She has also studied in Florence and conducted research in Mexico City. Her primary research interest is in Ancient Philosophy and currently in Aristotle's *Metaphysics*.

Abida Malik  
Seelen im Wandel

Eine Studie zum Charakterbegriff bei Platon

Was macht unseren Charakter aus? Wie wird er geformt und ist eine Änderung im Erwachsenenalter noch möglich? Welche Rolle spielen bei diesem Prozess unsere natürlichen Anlagen und die Erziehung? Mit diesen immer noch hochaktuellen Fragen hat sich bereits Platon auseinandergesetzt. Die Studie zeichnet ein möglichst umfassendes Bild des platonischen Verständnisses vom Charakter und arbeitet neben den ethischen Aspekten auch die politischen Auswirkungen unserer seelischen Verfasstheit heraus.

Die Autorin:

Abida Malik hat 2018 mit dieser Studie in Bonn promoviert. Weitere akademische Aufenthalte stellen Florenz und Mexiko-Stadt dar. Ihr primäres Forschungsinteresse gilt der antiken Philosophie und aktuell besonders der aristotelischen *Metaphysik*.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der  
Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für  
Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49094-5

# Inhalt

Vorwort . . . . .	9
Vorbemerkungen . . . . .	13
1. Der Charakter – ein vielschichtiger Begriff	
Zum Bedeutungsspektrum des platonischen <i>éthos</i> und	
mögliche Übereinstimmungen mit dem heutigen	
Wortgebrauch . . . . .	17
1.1 Heutige Verwendungsweise . . . . .	20
1.2 Die platonische Verwendungsweise . . . . .	23
1.2.1 Vorbemerkungen zur Terminologie . . . . .	23
1.2.2 Eine erste Verortung des <i>éthos</i> . . . . .	25
1.2.3 Auswirkungen der Seelenteilung . . . . .	39
1.3 Die platonische Konzeption des Charakters . . . . .	50
2. Charakterbildung und -veränderung . . . . .	58
2.1 Über die Wirkung der <i>Paideia</i> . . . . .	59
2.2 Unheilbare Seelen – über die Grenzen der <i>Paideia</i> . . . . .	98
2.3 Der Körper: Bedrohung oder Nutzen? . . . . .	125
2.3.1 <i>Phaidon</i> (62c9–69e4, 76a1–e4, 79c2–9) . . . . .	126
2.3.2 <i>Timaios</i> (86b1–90d7) . . . . .	131
2.3.3 <i>Nomoi</i> (V 728d3–e5, VI 782d10–783b1, VII 790c5–	
791c7) . . . . .	157
2.3.4 Mögliche Einwände . . . . .	161
2.4 Zur Rolle der Strafe . . . . .	163
2.4.1 Diesseits . . . . .	167
2.4.1.1 Strafrechtstheorie ( <i>Leg. IX</i> 859b6–864c8) .	167
2.4.1.2 Strafrechtspraxis . . . . .	195
2.4.2 Jenseits . . . . .	209

## Inhalt

2.5 Weitere Faktoren: Zur Rolle der Umwelt, des Zufalls und der Götter . . . . .	213
2.6 Einige Parallelen und Unterschiede zu Aristoteles . . . . .	226
3. Die Bedeutung des Charakters für die Politik . . . . .	240
3.1 Zur Analogie von Polis und Seele . . . . .	243
3.2 Charakterverfall . . . . .	259
3.3 Der Charakter des Philosophen . . . . .	277
3.3.1 Verschiedene Konzeptionen des Philosophen in der <i>Politeia</i> ? . . . . .	277
3.3.2 Göttliche Philosophen? . . . . .	294
3.3.3 Der Zwang und das Glück der <i>Politeia</i> -Philosophen	298
3.4 Charakterarten im <i>Politikos</i> . . . . .	312
Schlusswort . . . . .	321
Literatur . . . . .	325
Ausgaben . . . . .	325
Forschungsliteratur . . . . .	327
Hilfsmittel . . . . .	342
Stellenverzeichnis . . . . .	343
Personenverzeichnis . . . . .	353
Sachverzeichnis . . . . .	357

# Vorwort

Die vorliegende Studie stellt die leicht überarbeitete Version meiner Dissertation dar, die ich im Juni 2018 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn verteidigt habe. Die Abfassung und Fertigstellung dieser Arbeit wäre ohne die Hilfe unzähliger Menschen nicht möglich gewesen, denen ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Ganz besonders danke ich natürlich meinem Doktorvater Prof. Dr. Christoph Horn, durch dessen Betreuung und pointierte Kritik im Rahmen zahlreicher Diskussionen die Arbeit erst zu dem wurde, was sie heute ist. In unseren Gesprächen hat er mich auf mir selbst häufig noch nicht bewusste Probleme hingewiesen und mich dazu gebracht, bei aller Kleinteiligkeit der Textinterpretation meine Hauptfragestellung nicht aus dem Auge zu verlieren. Weiterer Dank gebührt außerdem Prof. Dr. Jörn Müller, der sich auch als Zweitgutachter die Zeit genommen hat, meine Texte sehr genau zu lesen, und der meine Arbeit durch seine sehr hilfreiche Kritik und Verbesserungsvorschläge stark vorangebracht hat. Darüber hinaus möchte ich Prof. Dr. André Laks danken, der während meines Forschungsaufenthaltes an der Universidad Panamericana in Mexiko-Stadt das Fortschreiten meiner Dissertation begleitet und mir die Möglichkeit gegeben hat, in einem Seminar einen Teil meiner Überlegungen zu präsentieren. Im Rahmen dieses Aufenthaltes möchte ich zudem Prof. Dr. Marcelo Boeri, Prof. Dr. David Léystone und Dr. Elizabeth Mares für anregende Diskussionen danken.

Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich außerdem Dr. Eduardo Charpenel, der mich durch seine aristotelische Charakterstudie zu meinem eigenen Thema angeregt hat und mit dem ich zahlreiche Diskussionen sowohl zu Platon als auch zu Aristoteles und anderen philosophischen Themen geführt habe. Auch seine Literaturhinweise haben mir bei meiner Forschung sehr geholfen. Ich hoffe, dass unsere

## Vorwort

Freundschaft auch weiterhin so gut über den Atlantik hinweg fortgeführt wird!

Nicht fehlen dürfen natürlich meine Kolleginnen und Kollegen und Zuhörerinnen und Zuhörer, die ich im Rahmen des Kolloquiums von Prof. Dr. Christoph Horn oder bei anderweitigen Tagungen kennengelernten durfte. Insbesondere Dr. Anna Schriefl danke ich für sehr hilfreiche und genaue Kritik und Literaturhinweise. Besonders erwähnt seien außerdem Dr. Diego de Brasi, Martin Brecher, Young Jin Kim, Dr. Bruno Langmeier, Claas Lüttgens, Thomas Macher, José Miguel Fernández, Rafael Moreno González, Dr. Sebastian Odzuck, Julia Petz, Alexander Samans, Dr. Maria Schwartz, PD Dr. Wiebke-Marie Stock, Laura Summa, Dr. Tobias Thum, Dr. Denis Walter, Dr. Simon Weber und Yu Heejin.

Zudem möchte ich Stefan Röttig danken, mit dem ich besonders im Rahmen unseres gemeinsam konzipierten Workshops zur Handlungspychologie in der antiken Philosophie und Literatur mein Projekt diskutiert habe. Natürlich danke ich auch allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops für ihre Anmerkungen und Kritik. Außerdem danken möchte ich Martina Richtberg, an die ich mich bei organisatorischen Fragen und Problemen stets wenden konnte und mit der noch immer eine Lösung gefunden wurde. Für exzellenten Altgriechisch-Unterricht, der zum tieferen Verständnis der platonischen Texte stark beigetragen hat, danke ich Simon Lozo.

Besonderer Dank gilt auch allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Sommerschule am Inter University Centre in Dubrovnik, wo ich 2015, 2016 und 2017 Teile meines Projekts vorstellen durfte. Für die Möglichkeit, an dieser Sommerschule teilzunehmen, sowie für weitere hilfreiche Kritik danke ich neben Prof. Dr. Christoph Horn auch den weiteren Veranstaltern Prof. Dr. Jure Zovko und Prof. Dr. Lise Zovko.

Danken möchte ich zudem Dr. Viktoria Bachmann und Dr. Raul Heimann dafür, dass ich beim Workshop der AG »Philosophische Anthropologie in der Antike« an der FU Berlin im Mai 2017 eine meiner Thesen zur Diskussion stellen durfte, sowie für hilfreiche Anmerkungen. Darüber hinaus danke ich auch allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Workshops für kritische Nachfragen und Hinweise.

Außerdem danken möchte ich Prof. Dr. Nicholas D. Smith, der den West Coast Plato Workshop 2018 in Portland (Oregon) am Lewis & Clark College ausgerichtet hat, für die Möglichkeit, dort eine

meiner Thesen vor internationalem Publikum testen zu dürfen. Für die hilfreichen Anmerkungen möchte ich mich bei allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern bedanken. Ebenso möchte ich mich bei Prof. Dr. C. H. Lüthy dafür bedanken, dass ich meine Hauptthesen an der Radboud University Nijmegen vorstellen durfte, und danke natürlich auch allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieses Seminars. Für die Ermutigung, eine Promotion überhaupt anzugehen, danke ich Prof. Dr. Daniela Pirazzini sowie Dr. Marco Menicacci.

Ganz besonderer Dank gebührt meinen Eltern, die mich stets unterstützt und an mich geglaubt haben und sich ohne Beschwerden meine Probevorträge angehört haben. Ohne sie wäre die Promotion nicht möglich gewesen und ihnen widme ich dieses Buch. Außerdem danken möchte ich meinen Geschwistern Asif und Jasmin und meinen Freunden, besonders Lena, Romina, Sara und Sascha.

Der Studienstiftung des deutschen Volkes danke ich für die ideelle und finanzielle Unterstützung meiner Promotion. Besonders die Doktorandenforen boten stets eine gute Bühne, um aktuelle Problemstellungen des eigenen Projekts anzusprechen und teilweise noch unfertige Kapitel zur Diskussion zu stellen. Allen Zuhörerinnen und Zuhörern auf diesen Foren möchte ich für kritische Hinweise und Anmerkungen danken, besonders Johanna Wagner.

Den Herausgebern der Reihe »Praktische Philosophie« danke ich für die Aufnahme meines Buches sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags Karl Alber für die gute Zusammenarbeit.

Nicht zuletzt danke ich Sabrina für die Bereitstellung optimaler Rahmenbedingungen für große Teile der Lektüre im Café Schnurrke. Mit einer Katze auf dem Schoß liest es sich doch gleich viel besser.

Abida Malik, im Januar 2019



## Vorbemerkungen

Was ist es, das den Menschen im Innersten ausmacht? Wie konstituiert sich unsere Persönlichkeit? Und vor allem: Wie werden wir denn erst zu den Menschen, die wir sind? Haben wir bei dem Prozess der Charakterbildung ein Wörtchen mitzureden oder wird unser Ich ausschließlich durch äußere Faktoren festgelegt? Welche Rolle spielen dabei die uns gegebenen natürlichen Anlagen, welche die Erziehung, welche die Umwelt? Ist es möglich, eine Typologie verschiedener Charaktere aufzustellen, und können wir unseren einmal ausgebildeten und mehr oder weniger gefestigten Charakter auch wieder verändern? Wenn ja, wodurch? Ist Umerziehung durch Strafmaßnahmen denkbar? All diese Fragen, die auch heute noch von Bedeutung und bisher bei weitem nicht vollständig geklärt sind, haben sich bereits antike Philosophen gestellt, unter ihnen kein geringerer als Platon. Einzelne dieser Fragestellungen wurden in Bezug auf Platon denn auch in zahlreichen Monographien oder längeren Artikeln versucht zu beantworten.<sup>1</sup> Eine umfassende Studie, die es sich zum Ziel setzt, die wichtigsten Facetten und Implikationen des platonischen Charakterbegriffes zu untersuchen und zu diskutieren, scheint bisher allerdings in der umfangreichen Forschungsliteratur zur platonischen Seelenlehre zu fehlen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Für einen allgemeinen Überblick über die platonische Seelenlehre vgl. Steiner 1992b, Robinson 1995, Lorenz 2008, Müller 2009a. Für die Untersuchung der Charakterologie der *Politeia* vgl. Williams 1973, Hellwig 1980, Porcheddu 1984, Blössner 1997, 2007, Ferrari 2003, 2009a. Zur Bedeutung der Strafe vgl. die umfangreichen Untersuchungen von Mackenzie 1981 und Saunders 1994.

<sup>2</sup> Auf der Metaebene gibt es zwar Studien, die den Charakter thematisieren; jedoch richten sie den Blick auf die Dialogform und damit die Rolle der einzelnen Dialogcharaktere und deren Bedeutung für die platonische Philosophie (vgl. Blondell 2003, Cornelli 2016). Eine inhaltliche Untersuchung der Aussagen im platonischen Korpus bezüglich des Charakters, die nicht nur einzelne Aspekte oder Themen beleuchtet, gibt es meines Wissens aber noch nicht.

## Vorbemerkungen

Um eine solche Untersuchung in Angriff zu nehmen, muss man vor der eigentlichen inhaltlichen Interpretation zunächst die Begrifflichkeiten klären: Was ist mit dem Wort »Charakter« genau gemeint? Welche der heutigen Bedeutungen entspricht am ehesten der platonischen Verwendungsweise? Welche griechischen Wörter verwendet Platon, um dieses Konzept zu bezeichnen und welche treffen es am präzisesten? Daher wird im ersten Kapitel zunächst versucht, sich an eine Definition des Charakters anzunähern, indem zuerst diejenige der heutigen Bedeutungen isoliert wird, die sich in den eingangs genannten Fragen ausdrückt, d.h. der Charakter als ausgebildete Persönlichkeit, als unser Ich. Dann folgt eine Analyse des Wortes *êthos* im platonischen Korpus, da mit diesem Wort am ehesten das Konzept erfasst wird, das mich in der vorliegenden Studie interessiert. Andere Wörter mit einem weiteren Bedeutungsspektrum (wie beispielsweise *tropos*) oder Textstellen, die kein bestimmtes Substantiv nennen, aber ganz offensichtlich die relevanten Fragen diskutieren, werden damit aber keinesfalls aus der Untersuchung verbannt, ganz im Gegenteil. Durch die *êthos*-Analyse soll lediglich sichergestellt werden, dass es gerechtfertigt und geboten ist, die entsprechenden Textstellen in die Studie miteinzubeziehen und zu diskutieren – oder sie gegebenenfalls auszuschließen, wenn sich dort eine gänzlich andere Bedeutungsebene des Wortes manifestiert.

Im zweiten Kapitel (»Charakterbildung und -veränderung«) werden dann die Hauptfragen diskutiert: Die Untersuchung beginnt mit der Wirkung der Paideia, da uns die Erziehung in der Charakterentwicklung selbstverständlich enorm beeinflusst (2.1). Aber nicht immer hat die Erziehung Erfolg: Bestimmte Individuen sind nicht mehr zu retten. Mit diesen sogenannten unheilbaren Seelen befasst sich der zweite Abschnitt, d.h. es geht um vollständig verdorbene Charaktere, die keiner Besserung mehr fähig sind (2.2). Dem Körper schließlich ist ein längeres Unterkapitel gewidmet, in dem sowohl sein Bedrohungspotential als auch Möglichkeiten, ihn positiv nutzbar zu machen, diskutiert werden (2.3). Weitere Aspekte, die Platon in Bezug auf die Charakterentwicklung und -veränderung betrachtet, sind außerdem die Rolle der Strafe, die auf heilbare wie unheilbare Charaktere angewendet wird, dabei aber eine unterschiedliche Funktion zum Ausdruck bringt, und im Diesseits wie im Jenseits von Bedeutung ist (2.4). Nicht fehlen dürfen zudem die einzelnen, über das Korpus verstreuten Aussagen zum Einfluss der geographischen Gegebenheiten, der Götter und des Zufalls auf den menschlichen Cha-

rakter (2.5). Insbesondere die Betonung auf der richtigen Heranbildung der unteren Seelenvermögen erinnert stark an die aristotelische Position, sodass das Kapitel mit einer knappen Gegenüberstellung der Ergebnisse mit den Ansichten Aristoteles' schließt (2.6).

Da Ethik und Politik bei Platon eng verzahnt sind, werden im letzten und dritten Kapitel (»Die Bedeutung des Charakters für die Politik«) die politischen Auswirkungen der verschiedenen Charakterarten näher untersucht und in diesem Zuge wird auch die Charakterologie aus *Rep.* VIII–IX herangezogen und analysiert. Insbesondere der für die Philosophenherrscher der *kallipolis* geforderte Charakter kann mithilfe einer genaueren Definition auch für die Lösung weiterführender Probleme (wie der Aufstieg aus der Höhle und die anschließende Rückkehr) nutzbar gemacht werden.

Da ich in meiner Studie möglichst umfassend die platonischen Aussagen zum Charakter diskutieren möchte und sich darüber hinaus die Frage stellt, ob sich möglicherweise eine gesamtplatonische Position zum Charakter festhalten lässt, wird das gesamte platonische Korpus (bis auf die Briefe) in die Untersuchung miteinbezogen.<sup>3</sup> Bei einer ersten Analyse fällt auf, dass sich sowohl die Textstellen, die explizit das *éthos* thematisieren, als auch diejenigen, die die relevanten Fragen diskutieren, in *Politeia* und *Nomoi* häufen, sodass sich die Studie auf diese beiden Dialoge konzentriert. Wenn man eine Interpretation über mehrere Dialoge hinweg versucht, stellt sich selbstverständlich die Frage nach der Kontinuität und Verbindung der platonischen Dialoge untereinander. Da ich hoffe, im Laufe der Textanalysen zeigen zu können, dass sich die Dialoge der verschiedenen Werkphasen doch durch eine weitgehende Kohärenz auszeichnen und die festzustellenden Unterschiede entweder Fehlinterpretationen geschuldet sind und damit aufgelöst werden können oder in einem unterschiedlichen Dialogkontext begründet sind, sodass in verschiedenen Dialogen unterschiedliche Aspekte betont werden, vertrete ich eine Interpretation, die ich als schwach unitarische Lesart bezeichnen würde. Schwach deshalb, weil ich nicht davon ausgehe, dass Platon von Beginn an eine bestimmte Haltung zu allen in den Dialogen diskutierten Problemen vertreten hat und diese nach und nach niedergeschrieben hat. Zudem würde ich nicht behaupten, dass die Seelen-

---

<sup>3</sup> Unechte Dialoge schließe ich ebenfalls aus. Da die Echtheit des 7. Briefes bisher nicht sicher erwiesen ist (vgl. Söder 2009, S. 20f.), wird auch er nicht miteinbezogen.

## Vorbemerkungen

teilung zur Zeit der Abfassung des *Phaidon* bereits komplett ausgearbeitet war.<sup>4</sup>

Bei der Analyse der einzelnen Textpassagen gehe ich hermeneutisch und kontextsensitiv vor, da gerade bei solch einer umfassenden Studie die Gefahr besteht, dass Textstellen, die den Charakter thematisieren, aus verschiedenen Dialogen genommen und für sich allein interpretiert, also völlig aus dem Kontext gerissen werden. Um das zu vermeiden, wird berücksichtigt werden, wer wo und wann im Dialog seine jeweilige Ansicht hervorbringt und welche Funktion die Passage für die Hauptfragestellungen des Dialogs einnimmt, sodass auch deutlich wird, ob die getätigte Aussage nicht später doch widerufen wird. Denn gerade bei einem Autor wie Platon lassen sich die einzelnen Dialogteile nicht außerhalb des gesamten Dialogs betrachten. Diese Überlegungen stehen also stets im Hintergrund, ohne aber meine Hauptfragestellungen der charakterlichen Heranbildung und Veränderung zu überschatten<sup>5</sup>, auf denen der Schwerpunkt der Untersuchung liegt.

---

<sup>4</sup> Andreas Graeser behauptet in seiner stark unitarischen Lesart, dass die Seelendreiteilung in allen Werkphasen vorhanden war (vgl. 1969).

<sup>5</sup> Es wird beispielsweise vorausgesetzt, dass ein bestimmter Dialog verschiedene Aspekte thematisiert, ohne genauer zu erörtern, welcher davon das eigentliche Thema ausmacht – ausgenommen in den Fällen, wo diese Entscheidung relevant für die Interpretation der untersuchten Charaktertextstellen ist.

# 1. Der Charakter – ein vielschichtiger Begriff

## Zum Bedeutungsspektrum des platonischen *éthos* und mögliche Übereinstimmungen mit dem heutigen Wortgebrauch

Innerhalb der Platon-Forschung wurden bereits zahlreiche Studien im Bereich der platonischen Psychologie und Moralphilosophie durchgeführt, aus denen die große Bedeutung hervorgeht, welche die Seele in den platonischen Dialogen einnimmt.<sup>1</sup> In welchem Verhältnis genau Seelen- und Charakterbegriff zueinander stehen und wie das Wort *éthos* genau verwendet wird, hat bisher jedoch keine große Beachtung gefunden.<sup>2</sup> Dabei lassen sich aber mindestens 30 Textstellen finden, die deutlich machen, dass dieses Verhältnis und insbesondere das Phänomen des Charakters selbst<sup>3</sup> für die Philosophie Platons eine große Rolle spielen und sich entsprechend durch sein ganzes Werk ziehen.

Dies lässt sich daran festmachen, dass für viele kontrovers diskutierte Themenbereiche der Seelenlehre die Beschaffenheit der Seele entscheidend ist, d. h. der ihr innewohnende Charakter. So wird in der vorliegenden Studie ersichtlich werden, dass der Charakter das entscheidende Kriterium für die gesamte Lebensführung des Menschen darstellt und sich die Frage nach einem gelungenen Leben am Charakter entscheidet. Das röhrt daher, dass der Charakter das eigentliche Wesen des Menschen darstellt, ein bloßes oberflächliches Betrachten der Seele genügt nicht für ein Erkennen des Menschen.<sup>4</sup> Daraus folgt zwangsläufig, dass es der Charakter ist, der die Persona-

---

<sup>1</sup> Vgl. für die Seelenlehre u.a. Robinson 1995 und für eine Überblicksdarstellung Lorenz 2008 und Müller 2009a. Für einen Überblick zur Moralphilosophie vgl. u.a. Annas 2008 und Horn 2009.

<sup>2</sup> Die konkrete Verbindung von *éthos* und *psychē* scheint bisher nur Francesco Aronadio näher in Augenschein genommen zu haben (vgl. Aronadio 2010, 2015).

<sup>3</sup> Speziell auf den Charakter bezogen finden sich zahlreiche weitere Textpassagen (mind. 40). Ich beziehe mich hier auf zusammenhängende Textpassagen, in denen das Wort *éthos* auch öfter vorkommen kann. Eine Auflistung der einzelnen Textstellen von *éthos* im gesamten Korpus (einschließlich des VII. Briefes) hat bereits Aronadio unternommen, der hier 123 zählt (vgl. 2015, S. 104).

<sup>4</sup> Vgl. beispielsweise *Rep.* IX 576e6–577a5.

lität eines Menschen konstituiert und den verschiedenen Menschen-typen, die in den platonischen Dialogen ausformuliert und im dritten Kapitel dieser Studie analysiert werden, zugrunde liegt. Somit stellt das Betrachten eines Charakters nicht nur die Bedingung für das Erkennen von Menschen, sondern auch für deren Bewertung dar; die Seele wird also anhand ihres Charakters beurteilt, woraus sich weit-reichende Konsequenzen im Diesseits (u.a. hinsichtlich der Partner-wahl, der Bestimmung der Herrscher in der *kallipolis* und des Straf-rechts) sowie im Jenseits hinsichtlich des Totengerichts ergeben.

In diesem Kontext stellt sich die Frage, wie die Existenz von gu-ten und schlechten Charakteren erklärt werden kann. Eine entschei-dende Rolle spielt dabei die Erziehung, die sowohl als Ausgangspunkt wie auch als Ziel den Charakter hat. Als Ausgangspunkt stellt der Charakter im Sinne einer inneren Einstellung oder Gesinnung die Basis und Begründung dar für die Bestimmung der erzieherischen Maßnahmen und Regeln, während das Ziel einer solchen Erziehung in der Hervorbringung eines bestimmten Charakters aus bereits ge-gaben guten oder schlechten charakterlichen Anlagen besteht, so-dass dieser Prozess als eine Art Assimilation an die Grundeinstellun-gen einer Gesellschaft verstanden werden kann.<sup>5</sup> Dabei wird zudem untersucht werden, welche Faktoren innerhalb und außerhalb der Er-ziehung die Charakterformung und -änderung beeinflussen und in-wieweit eine Änderung auch nach der Jugendzeit noch möglich ist.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Aronadio sieht die Erziehung als die »pressione socio-culturale che induce l'assun-zione di un certo *ἦθος*.« (2010, S. 515) Das *ἦθος* stellt für ihn u.a. »il modo visibile d'essere dell'anima« (ebd., S. 516) dar, das von außen her geformt werden könne (vgl. ebd., S. 515 f.). Der springende Punkt ist m. E. aber der, dass man sich bei der Kon-zeption der Erziehung an einer bestimmten inneren Einstellung ausrichtet, die der Erziehende gutheißt und die zwar an anderen Personen sichtbar werden kann, aber nicht muss. Dies zeigt sich insbesondere daran, dass Menschen ihren ungerechten Charakter verbergen können und in der Öffentlichkeit den Schein der Gerechtigkeit erwecken und dass ebenso der umgekehrte Fall möglich ist, sodass inneres Wesen und äußere Erscheinung nicht zwangsläufig korrespondieren (vgl. *Rep.* II 361a5–d3). Aro-nadio ist darüber hinaus der Meinung, dass Platon keine Theorie des *ἦθος* erarbeite und das Wort auch nicht streng technisch verwende (vgl. 2010, S. 491). Später hin-gegen scheint er zumindest hinsichtlich der technischen Verwendung seine Meinung zu revidieren, da er nun von einem »uso quasi tecnico« (2015, S. 131) spricht. Eine Theorie des Charakters, die nicht immer an die Verwendung von *ἦθος* gekoppelt sein muss, scheint hingegen – wie hier in der Einleitung skizziert – durchaus vorhanden zu sein.

<sup>6</sup> So sind für die Entstehung von charakterlichen Anlagen auch die Umweltbedingun-gen, der Zufall, die Götter und die Menschen selbst von Bedeutung, wie sich in

Dies führt zu einem weiteren bedeutenden Bereich: dem Strafrecht. Anhand einiger Textstellen wird deutlich, dass sowohl im Diesseits als auch im Jenseits für Platon stets die charakterliche Disposition als Kriterium für die Art der Bestrafung und das Strafmaß fungiert.<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang spielt die Möglichkeit einer Charakteränderung eine große Rolle.

Da die Bedeutung des Charakters in den platonischen Dialogen bisher noch nicht umfassend erforscht wurde<sup>8</sup>, macht es sich die vorliegende Studie zur Aufgabe, die bestehenden Diskussionen und Forschungsergebnisse zu den verschiedenen Menschentypen (Kap. 3), zur Erziehung, Aufführungspraxis und zum Strafrechtsdiskurs sowie zu den Unterweltmythen auf den Charakter hin neu zu untersuchen oder zu überprüfen und in diesem Zuge zugleich dessen entscheidende Funktion in den genannten Bereichen aufzudecken (Kap. 2).

Da Platon an den relevanten Textstellen größtenteils das Wort *éthos* verwendet<sup>9</sup>, das zudem häufig<sup>10</sup> in Zusammenhang mit *psychê*

---

Kap. 2.5 zeigen wird. Für die Ausbildung und Änderung eines Charakters wird neben der Erziehung im *Timaios* auch eine körperbasierte Erklärung geliefert (vgl. Kap. 2.3.2; Gill 2000, 2012, Jedan 2010). Für eine erste überblicksartige Darstellung der Thesen, die in dieser Studie vertreten werden, vgl. Kap. 1.3.

<sup>7</sup> Die Bedeutung der charakterlichen Disposition für das Strafrecht und Platons Eschatologie hat bereits Saunders bezüglich der *Nomoi* festgestellt (vgl. 1994). Vgl. bezüglich der Bestrafung außerdem Mackenzie 1981. Auch sie sieht die »disposition« (1981, S. 152 (Fn. 59), Kursiv. im Orig.) eines Verbrechers als ausschlaggebenden Faktor an, versteht darunter aber nicht speziell den Charakter, sondern insgesamt »some further attribute of a person which, although it also suggests a tendency to commit crimes, describes some morally wrong state of mind, or character, or soul, which is in turn the cause of wrongdoing.« (ebd., S. 152 (Fn. 59); vgl. ebd., S. 152–156)

<sup>8</sup> Meist beschränkt sich die Behandlung und/oder die Hervorhebung der Relevanz des Charakters auf bestimmte Bereiche wie das Strafrecht (vgl. Mackenzie 1981, Saunders 1994), die Erziehung (vgl. Gill 1985, Klein 1989, Woerther 2008) oder die Untersuchung eines bestimmten Menschentyps (vgl. z. B. Patterson 1987, Scott 2000, Bononich 2002). Schließlich wird der Charakter bei der Analogie von Polis und Seele thematisiert (vgl. z. B. Brown 1983, Kühn 1994). Allgemeine Untersuchungen zur Personalität und zum Individuum finden sich bei Gill 1996 bzw. Hall 1963 und Rankin 1964 (Rankin betont den Charakter im Rahmen der Erziehung, spricht aber insgesamt v. a. von Seele und Körper; Gills Studie beschränkt sich nicht auf Platon und konzentriert sich im Platon-Kapitel auf die Erziehung der Seelenteile in der *Politeia*).

<sup>9</sup> Die Studie beschränkt sich jedoch nicht auf die Interpretation von Textpassagen, in denen das Wort *éthos* vorkommt, sondern bezieht auch andere Textstellen mit ein, wenn diese inhaltlich vom Charakter handeln, wie dies beispielsweise bei *tropos* der Fall sein kann.

<sup>10</sup> Mindestens 30 Textstellen zeigen einen Zusammenhang von *éthos* und *psychê* auf.

auftritt, wird in diesem ersten Kapitel zunächst die Semantik des *êthos* geklärt werden, woraus die enge Verbindung zur Seele deutlich werden wird, die in der Inhärenzthese zum Ausdruck kommt (s. u.).<sup>11</sup> Dies stellt die Voraussetzung für die weitere Untersuchung dar und damit für die Untermauerung der hier dargelegten Behauptungen. Das Kapitel schließt mit einem ersten Überblick über die Hauptthesen, die in dieser Studie vertreten werden (Kap. 1.3).

## 1.1 Heutige Verwendungsweise

Spricht man heute vom Charakter einer Person oder einer Sache, so ist keineswegs direkt klar, was mit diesem Wort gemeint ist, wenn man nicht den Kontext miteinbezieht, in dem die entsprechende Aussage getätigt wird. Eindeutig scheint nur, dass in der heutigen Verwendungsweise von »Charakter« die Grundbedeutung (»χαρακτήρ = ›Gepräge‹«<sup>12</sup>) nicht, oder wenn, dann nur in versteckter, metaphorischer Weise aufscheint. Dafür hat das Wort heute ein viel weiteres, aber doch recht unklares Bedeutungsspektrum erlangt. So stellt auch Ch. Seidel fest:

Im modernen Sprachgebrauch ist die Bedeutung von ‹C.› so uneinheitlich und weit geworden, daß der Begriff kaum noch exakt zu fassen und nur aus dem jeweiligen Kontext zu verstehen ist. In den verschiedensten Bereichen bezeichnet er ein relativ konstantes, typisches Wesensmerkmal.<sup>13</sup>

Seidel bemerkt zu Beginn seiner geschichtlichen Betrachtung des Begriffs aber zudem, dass sich neben »Gepräge« früh eine zweite Bedeutung etabliert habe, nämlich »die moralische Bedeutung ‹Haupteigen-

---

<sup>11</sup> Wenn die in diesem Kapitel aufgeführten Textstellen allein auf die Semantik des *êthos* hin untersucht werden, wird dessen philosophische Bedeutung noch nicht klar, da die daran herausgearbeitete Inhärenz für Platon offensichtlich kein kontroverses Thema darstellte. Eine solche Untersuchung, die die enge Verbindung von Charakter und Seele aufzeigt, ist aber unabdingbar, wenn in weiteren Schritten der Charakter als Personalitäts- und Bewertungskriterium dargestellt werden soll.

<sup>12</sup> HWPh, s. v. (I.)

<sup>13</sup> HWPh, s. v. (I.) Der vorliegende kurze Abschnitt hat keineswegs den Anspruch, die heutige Verwendungsweise des Wortes umfassend und genau zu untersuchen, da dies auch nicht dem Anliegen des Projektes entspräche, das sich auf den Charakterbegriff bei Platon beschränkt. So soll dieser kurze Abriss lediglich dazu dienen, einen ersten Überblick über das heutige Bedeutungsspektrum von »Charakter« zu bekommen, um so in einem zweiten Schritt mögliche Übereinstimmungen und Kontraste zur platonischen Verwendungsweise herausstellen zu können.

schaft«<sup>14</sup>.<sup>15</sup> Diese Verwendungsweise findet sich nun auch oft im heutigen Gebrauch wieder, beispielsweise, wenn man einen Menschen aufgrund seines Charakters lobt oder tadeln. Wenn Christopher Gill erklärt, was er mit »character« oder »personality« meint, wenn er die platonischen Erziehungsrichtlinien untersucht, spricht er von zwei Konzeptionen:

One is the idea that a person is not simply a collection of isolated psychological functions (such as perceptions, thoughts, intentions, feelings), but constitutes some kind of cohesive unity. The other is the idea that this psychological unit has, in each case, some distinctive individuality, making one person significantly different from another.<sup>16</sup>

Mit Verweis auf eine nähere Diskussion bei Herbert David Rankin ist Gill der Ansicht, dass Individualität Platon kaum interessiert hätte.<sup>17</sup> Gerade die Ausführungen der verschiedenen Charakterarten in *Rep.* VIII–IX scheinen ihm dabei Recht zu geben. Die erste der beiden Erläuterungen Gills trifft aber auch genau den Aspekt, der heute im Deutschen mit dem Wort »Charakter« bezeichnet werden kann und der für die vorliegende Studie von Relevanz ist.

Grundsätzlich scheinen sich im Alltagsgebrauch mindestens drei verschiedene Bedeutungsebenen zu eröffnen, sodass sich der Charakter je nach Kontext auf Folgendes beziehen kann:

- (1) Stärke der Persönlichkeit
- (2) Erworben, gefestigte moralische Grundausrichtung eines Menschen
- (3) Typische Eigenschaft

Der zweite Punkt könnte somit als Anknüpfung oder Weiterführung der frühen Bedeutung der Haupteigenschaft gesehen werden. Der dritte Punkt scheint sich zwar auch dafür anzubieten, allerdings kann der Charakter auch ganz außerhalb des moralischen Feldes eine typische Eigenschaft einer Sache oder eines Menschen bezeichnen, z. B., wenn man vom Charakter eines Kunstwerks spricht. Man könnte von einem allgemein-deskriptiven und einem konkreten ethischen Ge-

---

<sup>14</sup> HWPh, s. v. (I.)

<sup>15</sup> Vgl. ebd., s. v. (I.). Vgl. außerdem den Artikel von Marcia Homiak, die den moralischen Charakter untersucht, und zwar »in the Greek sense of having or lacking moral virtue.« (Homiak 2016)

<sup>16</sup> Gill 1985, S. 1.

<sup>17</sup> Vgl. Rankin 1964, Gill 1985 (S. 1 und Fn. 3). Vgl. zur Frage der Individualität aber auch Hall 1963.

brauch sprechen, da je nach Kontext der Charakter einer Person oder gar eines Dinges lediglich beschrieben wird, ohne eine ethische Wertung folgen zu lassen<sup>18</sup>, oder es verbindet sich direkt ein ethischer Bezug, wenn es beispielsweise um einen tapferen Menschen geht, der für diese Eigenschaft anerkannt und gelobt wird.

Ludwig J. Pongratz macht außerdem auf die Unterteilung des Begriffes in der Psychologie aufmerksam, nach der man zwischen Total- und Partialbestimmungen unterscheide, sodass einerseits mit dem Charakter die gesamte Persönlichkeit oder das Selbst eines Menschen bezeichnet werden könne wie auch nur ein bestimmter Teil davon.<sup>19</sup> Dem würden Punkt 2 und 3 der oben aufgeführten Einteilung ungefähr entsprechen, mit der Ausweitung, dass im Alltagsgebrauch des Wortes der Charakter als typische Eigenschaft sich nicht notwendig auf den Menschen beschränken muss. Darüber hinaus weist Pongratz auf zwei Fragen hin, die es auch für diese Studie zu beantworten gilt: Erstens, ob der Charakter eher statisch oder eher dynamisch zu verstehen sei, wobei die ursprüngliche Bedeutung von »Charakter« eher die statische Interpretation untermauere.<sup>20</sup> Zweitens, ob der Charakter angeboren ist oder erworben wird (Diskussion zwischen Anlage- und Milieutheoretikern). Heute würden allerdings die meisten Forscher einer Konvergenztheorie anhängen, die beide Positionen vereint und die Pongratz folgendermaßen zusammenfasst: »Durch angelegte Dispositionen, prägende Außeninflüsse und eigene Aktivität entsteht der C. in seiner individuellen Gestalt.«<sup>21</sup>

Es bleibt zu untersuchen, ob und inwiefern nun bei Platon die zuvor erwähnten allgemein-deskriptiven und konkreten ethischen Verwendungsweisen von »Charakter« aufzufinden sind und ob er den Schwerpunkt, wie zu erwarten wäre, eher auf den ethischen Aspekt legt.<sup>22</sup> Interessant zu sehen ist außerdem, ob sich auch schon bei Platon eine ähnliche psychologische Unterteilung auffinden lässt, die nach Gesamtperson und einzelnen Charakteristika unterscheidet,

---

<sup>18</sup> Vgl. das eben erwähnte Kunstwerk. In Bezug auf den Menschen hat z. B. eine starke Persönlichkeit »Charakter«.

<sup>19</sup> Vgl. HWPh, s. v. (II.)

<sup>20</sup> So »zielt der C.-Begriff seinem ursprünglichen Wortsinn (»Gepräge«) gemäß vorwiegend auf den statischen Aufbau der Person und schließt die relativ invarianten Resultate der Persönlichkeitsentwicklung zusammen.« (HWPh, s. v. (II.)).

<sup>21</sup> HWPh, s. v. (II.); vgl. ebd., s. v. (II.).

<sup>22</sup> Vgl. dazu bereits Müller 2015, der in Bezug auf die Beschreibung des Menschen bei Platon von einer deskriptiven und normativen Anthropologie spricht.

und schließlich, wie er die grundlegenden inhaltlichen Fragen nach der Veränderbarkeit des Charakters und ursprünglichem Charaktererwerb, wenn dieser denn nicht schon von Geburt an festgelegt sein sollte, beantwortet. Da die letzten beiden Fragen Hauptthemen der vorliegenden Studie ausmachen und über die bloße Verwendungsweise des Wortes hinausgehen, wird ihre eingehendere Analyse im zweiten Kapitel erfolgen, sodass sich hier im ersten Kapitel zunächst auf den Gebrauch von »Charakter« bei Platon beschränkt wird.

## 1.2 Die platonische Verwendungsweise

### 1.2.1 Vorbemerkungen zur Terminologie

Wenn man nun den Charakter bei Platon untersuchen will, und zwar im Sinne der innerseelischen Konstitution oder Persönlichkeit, da mit dieser Bedeutung m. E. die Fragen nach Charakterveränderung oder Charaktertypen am besten erfasst werden können<sup>23</sup>, dann bietet es sich an, das griechische Wort *êthos* näher in Augenschein zu nehmen.<sup>24</sup> Allerdings müssen die entsprechenden Textstellen daraufhin geprüft werden, ob dort *êthos* auch tatsächlich in der Bedeutung »Charakter« vorliegt oder doch anders übersetzt werden muss, um so sicherzustellen, dass die Passagen für die Studie verwendet werden dürfen. Um sich die Bedeutung von *êthos* im platonischen Korpus klarzumachen, ist es zudem hilfreich, die genaue Verbindung von *êthos* und *psychê* zu analysieren. Diese Verbindung ist bei Platon bisher noch weitgehend ununtersucht; nur Francesco Aronadio<sup>25</sup> stellt hierzu einige Thesen auf. Schaut man zunächst im Wörterbuch nach, so ist nicht bei allen Bedeutungen von *êthos* ein Bezug zur Seele zu erkennen. Die Bedeutungen erstrecken sich dabei neben Bezeichnun-

---

<sup>23</sup> Denn dabei geht es gerade nicht um typische Eigenschaften oder Eigenheiten einer Person, sondern um die Persönlichkeit.

<sup>24</sup> Da der Schwerpunkt der Studie nicht auf der Wortgeschichte von *êthos* liegt, sondern auf der Konzeption des Charakters als Persönlichkeit oder Ich, wie sie Platon aufgefasst hat, beschränke ich mich hier auf die Untersuchung des Wortes bei Platon. Für eine Darstellung der Vorgänger Platons vgl. Charpenel 2017 (S. 27–57), der in seiner Untersuchung die aristotelischen Vorgänger darstellt und dabei neben Platon auch weit frühere Autoren nennt (wie Pindar oder Empedokles).

<sup>25</sup> Vgl. Aronadio 2010, 2015. Der frühere Artikel konzentriert sich auf die *Politeia*, während der neuere das gesamte Korpus untersucht.

gen für einen vertrauten Ort, Sitten oder Gewohnheiten auch auf die Disposition oder den Charakter<sup>26</sup>.

Vorauszuschicken sind zudem Aronadios Bemerkungen hinsichtlich der Terminologie, der das *éthos* als einen moralisch neutralen Begriff sieht, der rein deskriptiv auf die Seele anzuwenden sei. Er listet dabei die Vielfalt des semantischen Feldes des *éthos* auf, das sich aus einer Untersuchung des gesamten platonischen Korpus ergebe. Er unterscheidet dabei vier verschiedene Bedeutungen: (1) Gewohnheit, Verhalten (mit anderen geteilt vs. individuell) (2) Wesen, Charakter (bestimmte Seelenbeschaffenheit der gesamten Seele oder auch nur eines Teils sowie prä rationaler Charakter) (3) allgemeine Seinsart eines Individuums (4) gewohnter Ort. Auf die *Politeia* bezogen wie auch insgesamt sei die Bedeutung von (2) vorherrschend.<sup>27</sup> Auch die vorliegende Studie beschäftigt sich mit dem *éthos*, insofern es als »Charakter«, »charakterliche Anlage«, »charakterliches Merkmal« oder als zugrundeliegende »Gesinnung« übersetzt werden kann. Sonstige Ansichten zur Verwendung des *éthos* in den platonischen Dialogen scheinen sich größtenteils auf vereinzelte Anmerkungen in den Kommentaren und einen Abschnitt bei Eduardo Charpenels Studie zum aristotelischen Charakterbegriff<sup>28</sup> zu beschränken.

Aronadio wird hier erwähnt, da die vorliegende Studie vom oben dargelegten Bedeutungsspektrum abweicht, insofern sie nicht – wie Aronadio dies tut – die Doppelfunktion<sup>29</sup> des *éthos* hervorhebt, da es beim *éthos* m. E. hauptsächlich um die Innerlichkeit geht. Zudem bezieht sich ihm zufolge das *éthos* auf die Beschaffenheit der Seele in ihrer »empirischen Bekleidung«<sup>30</sup>. Er geht damit von keiner echten Inhärenz aus.<sup>31</sup> Durch eine Analyse einiger relevanter Textstellen aus dem platonischen Korpus soll im Folgenden gezeigt werden, dass

---

<sup>26</sup> Vgl. LSJ, s. v. und Aronadio 2010 (S. 494), 2015 (S. 105), der ebenfalls auf den Eintrag hinweist.

<sup>27</sup> Vgl. Aronadio 2010, S. 493 f., 499 f.; 2015, S. 107 f., 110, 146.

<sup>28</sup> Vgl. Charpenel 2017, S. 45–57, 86–92. Da er das *éthos* bei Aristoteles untersucht, ist seine Studie v. a. für Kapitel 2.6 interessant und wird dort genauer ausgeführt.

<sup>29</sup> Vgl. Aronadio 2010, S. 510, 516; 2015, S. 108 f., 112 f., 115, 132, 134 f., 137, 141 f. Er sieht das *éthos* an der Schnittstelle zwischen Innerem und Äußerem, gesteht aber dennoch zu, dass der platonische Gebrauch mehrheitlich auf die Innerlichkeit abziele (vgl. 2015, S. 105).

<sup>30</sup> Aronadio 2010, S. 510 (eigene Übers.).

<sup>31</sup> Darunter verstehe ich die Tatsache, dass sich das *éthos* bis auf wenige Ausnahmen stets auf das Innere der Seele bezieht.

eine solche Inhärenz aber angenommen werden muss; folgende These bildet daher die Grundlage der Untersuchung:

*Inhärenzthese*

Der Charakter (*êthos*) bezeichnet die Beschaffenheit der Seele, d. h. (ab der Seelenteilung) die Hierarchiebeziehung der einzelnen Seelenteile untereinander und bezieht sich daher auf das Innerste des Menschen.<sup>32</sup> Alle Entitäten, denen ein *êthos* zugestanden wird, besitzen dieses nur insofern, als sie auch einer Seele teilhaftig sind<sup>33</sup> oder – im Falle der Polis – in Analogie zur Seele des Individuums gesetzt werden.

### 1.2.2 Eine erste Verortung des *êthos*

Bei der Betrachtung mehrerer Textstellen wird deutlich, dass das *êthos* der Seele zugehörig ist. Im Folgenden wird eine Analyse dieser Textstellen einerseits diese Zugehörigkeit aufzeigen und andererseits Aronadios These zu widerlegen suchen, dass das *êthos* an der Schnittstelle zwischen Äußerem und Innerem liege<sup>34</sup> und damit beiden Sphären zugehörig sei. Vielmehr werde ich zu zeigen versuchen, dass sich das *êthos* auf den inneren Bereich der Seele bezieht.

Bereits im *Lysis*, in welchem als frühester Dialog ein Auftreten dieses Wortes zu verzeichnen ist, scheint diese Zusammengehörigkeit auf. Sokrates spricht in *Ly.* 221e5–222a6 von den Bedingungen von Freundschaft:

»Und wenn also irgendjemand einen anderen begehrte, Kinder«, fuhr ich fort, »oder in ihn verliebt ist, würde er ihn doch weder begehren noch verliebt in ihn sein oder ihm freund sein, wenn er nicht eigentlich seinem Geliebten irgendwie angehörig (*oiketos*) wäre, sei es in bezug auf seine Seele (*kata tēn psychēn*) oder in bezug auf einen bestimmten Charakter seiner

---

<sup>32</sup> Damit stimme ich bezüglich der Innerlichkeit mit Aronadio überein (vgl. 2010, S. 497f.; 2015, S. 105, 112, 144–146). Auch wenn sich die innerliche Beschaffenheit auf äußerliche Handlungen oder Verhaltensweisen auswirken kann, stellt dies m. E. kein Argument für die äußere Sphäre des *êthos* dar, da die Betonung stets auf dessen innerem Ursprung liegt, wie sich anhand dieses Kapitels noch zeigen wird.

<sup>33</sup> Die Inhärenz des Charakters stellt auch Jonathan Lear bezüglich der *Politeia* fest, geht allerdings nicht näher auf diesen Punkt ein (vgl. 1992, S. 190, 192).

<sup>34</sup> Vgl. Aronadio 2010, S. 510, 516; 2015, S. 108f., 112f., 115, 132, 134f., 137, 141f.

Seele (*kata ti tês psychês êthos*), oder sein Verhalten (*tropous*) oder sein Aussehen (*eidos*).« (Ly. 221e7–222a3; übers. Bordt)

Nur dann liebe man jemanden, wenn der Geliebte einem selbst angehörig (*oikeios*) sei. Diese Angehörigkeit bezieht sich allerdings nicht auf den Körper, sondern auf die Seele (*kata tēn psychēn*) oder auf bestimmte Attribute der Seele, unter die auch das *êthos* fällt und welches zusammen mit dem *tropos* oder *eidos* einer Seele aufgelistet wird. Somit könnte das *êthos* eine bedeutende Rolle in der Konstitution von Freundschaften spielen. Betrachtet man aber den Kontext, so können wir die vorliegende Aussage inhaltlich nicht als sicher gegeben annehmen: Michael Bordts Einteilung zufolge handelt es sich bei dieser Textstelle um den fünften Schritt eines Erklärungsmodells für die Freundschaft. Da sich dieser Schritt aber nicht in Übereinstimmung mit dem Gesamtdialog bringen lässt, endet der Frühdialog typischerweise in einer Aporie.<sup>35</sup> Aber auch wenn die hier dargelegte These von Platons Sokrates verworfen wird, so kann dies zwar die Bedeutung des *êthos* bezüglich der Freundschaft ändern, nicht aber dessen Zugehörigkeit zur Seele. Daher scheint es lohnend, die weiteren erwähnten Attribute der Seele näher zu betrachten.

Während *tropos* und *êthos* tendenziell synonym gebraucht werden<sup>36</sup>, so lassen sich *eidos* und *êthos* klarer voneinander abgrenzen, insofern das *eidos* die äußere Form eines Dinges bezeichnet und das *êthos* damit als ein Kontrast zu dieser äußeren Form gesetzt wird. Im *Lysis* wird dies durch die bloße Auflistung der seelischen Attribute noch nicht vollständig klar; in Passagen späterer Dialoge<sup>37</sup> tritt diese Gegenüberstellung doch deutlich zutage. Bordts Interpretation des Nachsatzes stützt zudem die Inhärenzthese, da auch er die Aufzählung als ein Fortschreiten vom Inneren der Seele (*êthos*) hin zu ihrem

---

<sup>35</sup> Vgl. Bordt 1998, S. 62–64. Er betont aber, dass die Schlussaporie nur durch einen Zeitmangel zustande komme und somit eine Beantwortung der eigentlichen Frage nicht ausgeschlossen werde (vgl. ebd., S. 69f.).

<sup>36</sup> Dies legt zumindest die Verwendung in späteren Dialogen nahe, wie weiter unten ausgeführt wird (vgl. Leg. IX 862b1–6, X 896c5–d3). Auch Bordt weist darauf hin, dass *tropos* meist mit »Charakter« übersetzt wird, hier aber »Verhalten« passender sei (vgl. 1998, S. 227f.). Vgl. Aronadio 2015, der *tropos* in Verbindung mit *êthos* als etwas Äußerlicheres betrachtet als das *êthos* selbst (vgl. S. 144–146).

<sup>37</sup> Vgl. u. a. die Interpretation von *Rep.* IV 435e1–3 weiter unten.

Äußerem (*eidos*) betrachtet und dies entsprechend in seiner Übersetzung wiedergibt.<sup>38</sup>

Zieht man einige Textstellen aus dem *Symposion* hinzu, stützen diese die These von der Innerlichkeit des *êthos* auch in Rückbezug auf den *Lysis*. Zunächst spricht Pausanias in seiner Rede von einem edlen *êthos*, das er mit der Seele gleichzusetzen scheint, sodass neben der Seele auch dieses *êthos* in Kontrast zum Körper gesetzt wird:

Schlecht aber ist jener gewöhnliche Liebende, der den Körper mehr als die Seele liebt (*ho tou sômatos mallon ê tês psychês erôn*); denn er ist nicht beständig, da er nichts Beständiges liebt. Denn zusammen mit der verwelkenden Blüte des Körpers, den er liebte, flatterte er auf und davon und macht so viele Worte und Versprechen zunichte. Wer aber den Charakter, der anständig ist (*tou êthous chrêstou*), liebt, bleibt durch das ganze Leben hindurch treu, da er mit etwas Dauerhaftem verschmolzen ist (*hate monimô; syntakeis*). (*Symp.* 183d8–e6; übers. Paulsen/Rehn; Kurs. im Orig.)

Pausanias unterscheidet hier zwei Arten der Liebe: Die Liebe des vulgären Eros bezieht sich auf den Körper und damit auf das Äußere des Menschen, wohingegen die Liebe des himmlischen Eros sich auf die Seele und somit auf das Innere richtet. Im dritten Satz des Zitats wird dem Körper nicht mehr die Seele, sondern ein edles *êthos* gegenübergestellt, das aber dieselbe Funktion einzunehmen scheint, da neben der Vergänglichkeit des Körpers die Unvergänglichkeit der Seele und ihres edlen *êthos* betont wird, sodass eine Liebe zu einem edlen *êthos* als dauerhaft eingestuft wird.

Noch deutlicher wird die Zusammengehörigkeit jedoch in der Rede Agathons, in welcher dieser u. a. erklärt, dass sich Eros nur in einen weichen Charakter einnistet:

Er [d. i. Eros] wandelt nämlich nicht auf der Erde und nicht auf Schädeln, die ja nicht besonders weich sind, sondern im Weichsten, was existiert, wandelt und wohnt er; denn in den Charakteren und Seelen der Götter und Menschen hat er seine Heimstatt errichtet. Und wiederum nicht, wie es gerade kommt, in allen Seelen, sondern, wenn er einer mit einem harten Charakter begegnet, entfernt er sich, wenn aber einer mit einem weichen, nimmt er dort seine Wohnung.<sup>39</sup> (*Symp.* 195e2–7; übers. Paulsen/Rehn)

<sup>38</sup> Vgl. Bordt 1998, S. 227 f. und Fn. 562. Dieser Meinung ist auch Aronadio 2015 (vgl. S. 133).

<sup>39</sup> οὐ γὰρ ἐπὶ γῆς βαίνει οὐδὲ ἐπὶ κρανίων, ἀ ἐστιν οὐ πάνυ μαλακά, ἀλλ’ ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων καὶ βαίνει καὶ οἰκεῖ. ἐν γὰρ ἥθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἰκησιν ἔδρυται, καὶ οὐκ αὖ ἔξῆς ἐν πάσαις ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ’

Hier werden *psychê* und *êthos* durch *echein* verbunden; die Seele »hat« also einen bestimmten Charakter oder ist in Besitz eines bestimmten Charakters<sup>40</sup>, der zugleich ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen verschiedenen Seelen darstellt und an welchem sich Eros orientiert. Robert Gregg Bury bemerkt an dieser Stelle den Wechsel von Koordination zur Subordination des *êthos*, da es zunächst gleichberechtigt neben der Seele aufgezählt, dann aber dieser durch das *echein* zugeordnet wird. Er attestiert hier Agathon, das Wort »loosely with more attention to sound than sense«<sup>41</sup> zu verwenden.<sup>42</sup> Eine solch unachtsame Verwendung muss aber nicht gegeben sein, da man die Charaktere und Seelen des ersten Satzes des Zitats auch einfach als Hendiadyoin lesen könnte, sodass der Fokus darauf liegt zu betonen, dass Eros das Innere der Menschen als Wohnsitz nimmt. Auch wenn dies auf der syntaktischen Ebene nicht zum Vorschein kommt, so kann das *êthos* implizit doch der Seele untergeordnet sein, was im weiteren Verlauf durch die Subordination denn auch explizit ausgedrückt wird.

Schließlich findet sich im *Symposion* noch eine für das *êthos* relevante Aussage in der Rede Diotimas, wo dargelegt wird, dass die für Menschen erreichbare Art der Unsterblichkeit in der Fortpflanzung liegt. Dabei betont sie die Tatsache, dass man sich als Individuum ständig wandle, sowohl in körperlicher als auch in seelischer Hinsicht:

Dabei wird dieser doch derselbe genannt, obwohl er niemals dasselbe in sich hat, sondern immer neu wird und manches verliert, ob es sich nun um Haare, Fleisch, Knochen, Blut oder anderes am ganzen Körper (*syman to sôma*) handelt. Und nicht nur im Bereich des Körpers, sondern auch, was die Seele angeht (*kata tên psychên*), der Charakter (*hoi tropoi*), die Gewohnheiten (*ta êthê*), Meinungen (*doxai*), Begierden (*epithymiai*), Freuden (*hêdonai*), Kümmernisse (*lypai*), Ängste (*phoboi*), jedes Einzelne von diesen (*toutôôn hekasta*) bleibt niemals dasselbe in einem jeden, sondern das eine entsteht (*gignetai*), das andere vergeht (*apollytai*). (*Symp.* 207d6–e5; übers. Paulsen/Rehn)

Analog zu den Bestandteilen des Körpers werden offenbar die temporären Bestandteile der Seele aufgelistet, die sich im Laufe des Lebens

---

ἡτινι ἂν σκληρὸν ἥθος ἔχουσῃ ἐντύχῃ, ἀπέρχεται, ηδ' ἂν μαλακόν, οἰκιζεται. (*Symp.* 195e2–7; eig. Hervorhebungen)

<sup>40</sup> Darauf weist auch Aronadio bei dieser Textstelle hin (vgl. 2010, S. 497, Fn. 25; 2015, S. 110, Fn. 9).

<sup>41</sup> Bury 1932, Anm. zu 195e.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., Anm. zu 195e. Er nennt dazu auch *Ly.* 222a, *Symp.* 183e, 207e.

in einem Menschen ändern. Die Aufzählung ist vermutlich sowohl beim Körper als auch bei der Seele keineswegs erschöpfend, wie besonders am Ende der Aufzählung der Bestandteile des Körpers (*sympa to sôma*) deutlich wird; aber auch die lose Aneinanderreihung von seelischen Attributen kann darauf hinweisen, dass die Liste erweiterbar ist. Auffällig an der Aufzählung bei der Seele sind dabei (1) die Verwendung von *êthos* im Plural und (2) die Tatsache, dass die *êthê* neben anderen – abgesehen von den *tropoi* – tendenziell negativen Eigenschaften aufgelistet werden, die eine Nähe zum unvernünftigen Seelenteil nahelegen. Ob sich dies bestätigt, wird sich insbesondere bei der Untersuchung der *Politeia* und der dort eingeführten Seelenteilung bemerkbar machen, was in Kap. 1.2.3 näher ausgeführt wird.

Die Übersetzung der *êthê* als »Gewohnheiten« und nicht als »Charakter« erklären Thomas Paulsen und Rudolf Rehn damit, dass die einzelnen Gewohnheiten den Charakter (*tropos*) konstituieren.<sup>43</sup> Weiter erläutert wird diese Entscheidung allerdings nicht; da auch *tropoi* im Plural verwendet werden, könnte man dieses Wort m. E. ebenso gut mit »Verhalten« übersetzen, sodass einzelne Verhaltensweisen auf den Charakter oder charakterliche Merkmale (*êthê*) schließen lassen.

Bis hierhin hat sich bei der Untersuchung des *Lysis* und der Reden Pausanias' und Agathons im *Symposion* eine klare Zugehörigkeit des *êthos* zur Seele und damit einhergehend ein Kontrast zum Körper gezeigt. In der zuletzt angeführten Stelle des *Symposions* lässt sich aber nicht mehr ein so starker Kontrast zum Körper ausmachen, da die dort der Seele zugesprochenen Eigenschaften in anderen Dialogen größtenteils dem Körper oder – wie eben erwähnt – dem begehrenden Seelenteil zugeordnet werden (vgl. *Phd.* 64d1–e3; *Rep.* IV 439d4–8, IX 580e2–581a8).

Liest man das zuletzt angeführte Zitat aus dem *Symposion* in dieser Weise, so hilft dies, eine problematische Textstelle aus dem *Phaidon* besser zu verstehen, die eine andere Perspektive aufweist, wenn im Diesseitsmythos von Seelen gesprochen wird, die sich wieder an Körper binden:

Und sie [d. i. die Seelen der Schlechten] irren solange umher, bis sie aufgrund ihres Dranges zu dem, was ihnen anhängt zum Körperlichen, wieder einen Körper annehmen (*endethôsin eis sôma*). Annehmen aber werden sie,

<sup>43</sup> Vgl. Paulsen/Rehn 2006, S. 177, Anm. 98.

wie es wahrscheinlich ist, Lebensweisen von der Art (*endountai [...] eis toiauta êthê*), wie sie sie auch in ihrem Leben geübt haben. (Phd. 81d9–e3<sup>44</sup>)

In diesem Kontext werden die *êthê* klar negativ gewertet und offenbar dem Körper zugesprochen. Theodor Eberts Übersetzung gibt zwar das Gebundensein der Seele nicht so deutlich wieder wie Schleiermacher<sup>45</sup>; dafür wird im zweiten Satz der Körper – wie im griechischen Text<sup>46</sup> – nicht erneut erwähnt. Die Zuordnung der *êthê* zum Körper ist daher nicht so deutlich, wie Schleiermacher dies wiedergibt, der *eis toiauta êthê* offensichtlich als Attribut zum Körper sieht. Eine Zugehörigkeit zum Körper scheint aber durch den vorhergehenden Satz durchaus plausibel. Ein weiteres Problem betrifft die Übersetzung der *êthê* selbst, die Ebert und Schleiermacher mit »Lebensweisen« bzw. »Sitten« übersetzen. Betrachtet man die sich anschließende Beschreibung (vgl. Phd. 81e6–82a6) von Lebewesen, an die die schlechten Seele wieder gebunden werden, so erscheint eine solche Übersetzung zwar zunächst einleuchtend, schließt dabei aber nicht eine Übersetzung als »charakterliche Merkmale« aus. Sokrates nennt hier Völlerei (*gastimargia*), Hochmut (*hybris*), Trunksucht (*philoposia*), Unge rechtigkeit, Herrsch- und Raubsucht (*adikias te kai tyrannidas kai harpagas protetimêkotas*). Diese Aufzählung von schlechten *êthê* könnte auch unter dem Oberbegriff von charakterlichen Mängeln subsumiert werden.

Insgesamt scheint es aber um Bestrebungen im Allgemeinen zu gehen – die weiter als charakterliche Merkmale bezeichnet werden können –, da im Folgenden die *êthê* mit der *meletê* wiederaufgenommen werden und auch Menschen genannt werden, die sich dadurch ausgezeichnet haben, während ihres Lebens »der volksmäßigen und bürgerlichen Tugend (*démotikên kai politikên aretên*) nachgestrebt [zu] haben« (Phd. 82a12–b1, übers. Schleiermacher; vgl. Phd. 82a7–b3).

<sup>44</sup> Die Übersetzung des *Phaidon* folgt, wenn nicht anders angegeben, Ebert 2004.

<sup>45</sup> »Und so lange irren sie, bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Kör perlichen wieder gebunden werden in einen Leib. Und natürlich werden sie **in einen von solchen Sitten** gebunden, deren sie selbst sich befleißigt hatten im Leben.« (Phd. 81d9–e4; übers. Schleiermacher; eig. Hervorhebungen)

<sup>46</sup> »καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἔως ὅτε τῇ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σω ματοειδοῦς, ἐπιθυμίᾳ πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὕσπερ εἰκός, εἰς τοιαύτα **ἥθη** ὅποι; ἀττ' ἀν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ.« (Phd. 81d9–e4; eig. Hervorhebungen)