Walter Pfannkuche

Platons Ethik als Theorie des guten Lebens

ALBER PHILOSOPHIE

https://doi.org/10.5771/9783495993880 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Autor über sein Buch:

Das Buch verfolgt die Frage, wie weit es Platon gelingt, seine Grundthese von der Identität des guten und des moralischen Lebens zu beweisen. Dazu wird zuerst geklärt, welche Moral Platon gegen die sophistische Kritik verteidigen will. Den Kern dieser Moralität bildet eine Gerechtigkeit, deren Wesen im Recht aller auf gleiche Teilhabe am gesellschaftlichen Reichtum besteht. Eine Begründung dieses Gerechtigkeitsbegriffs muß im Rahmen von Platons Ansatz nun Gründe benennen, weshalb es gut ist, sich entsprechend zu verhalten. Hier werden vier Argumentationslinien unterschieden: 1) die Ausführungen zur Idee des Guten, 2) Analysen der Natur der Lust und 3) der Bedingungen der Existenzfähigkeit von Staaten, 4) Reflexionen zur Ermöglichung der Einheit der Person. Dabei wird deutlich, daß die Analysen des Wesens und der Möglichkeit der Einheit der Person das argumentative Zentrum dieser Ethik bilden. Die Überzeugungskraft dieses Begründungskonzeptes wird an den Problemen ‚Universalisierung', ‚hinzunehmende Übel' und ‚positive Pflichten' überprüft.

Dr. phil. Walter Pfannkuche, geb. 1956, arbeitet zur Zeit als Lehrbeauftragter am Fachbereich Philosophie der Freien Universität Berlin. Veröffentlichung: Idealismus und Nihilismus in den ‚Nachtwachen' von Bonaventura (1983).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Walter Pfannkuche

Platons Ethik als Theorie des guten Lebens

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Alber-*Reihe* Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von
Norbert Hoerster, Reinhart Maurer,
Annemarie Pieper, Manfred Riedel,
Robert Spaemann und Meinolf Wewel
herausgegeben von
Günther Bien und Karl-Heinz Nusser

Band 30

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Walter Pfannkuche

Platons Ethik als Theorie des guten Lebens

Verlag Karl Alber Freiburg/München

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Pfannkuche, Walter:
Platons Ethik als Theorie des guten Lebens/
Walter Pfannkuche. – Freiburg (Breisgau);
München: Alber, 1988
(Alber-Reihe praktische Philosophie; Bd. 30)
Zugl.: Berlin, Freie Univ., Diss., 1987
ISBN 3-495-47664-4
NE: GT

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1988
Satz und Druck: Presse-Druck Augsburg
ISBN 3-495-47664-4

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

„Die Hälfte ist mehr als das Ganze."

Platon (Politeia, 466c; nach
Hesiod: Werke und Tage, 40)

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die vorliegende Arbeit ist eine überarbeitete Version meiner in den Jahren 1984–1987 entstandenen Dissertation.
Mein Dank gilt all denen, die die Mittel für das Stipendium aufgebracht haben, das mir die Durchführung dieser Arbeit ermöglicht hat. Unter meinen Lehrern danke ich besonders Rudolf Schrastetter, dessen beeindruckendes Engagement für Platon und die Idee eines einsehbar Guten mich an diese Form der Ethischen Theorie herangeführt hat, sowie Ursula Wolf und Ernst Tugendhat, deren Anerkennung und Kritik mir wichtige Impulse für die Weiterentwicklung meiner systematischen Überlegungen zur Moralphilosophie gegeben haben. Mein Dank gilt schließlich denen, die nicht müde geworden sind, die Probleme der Ethik mit mir zu diskutieren und mir mit Rat und Wärme während der Promotionszeit beigestanden haben.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Inhalt

Einleitung 11

I. ‚Laches' – die unbegriffene Tradition 31

II. Die Zuspitzung des Problems und die Grenze des Techne-Modells 54

III. Der Begriff der Gerechtigkeit 96

1. Die Gerechtigkeit im Staat 96
2. Die Gerechtigkeit in der Seele 126

IV. Die Wirkung der Ungerechtigkeit im Staat 141

V. Die Bedeutung der Idee des Guten für die Ethische Theorie 157

VI. Die Wirkung der Ungerechtigkeit in der Seele 186

1. Gerechtigkeit als Freundschaft mit sich 186
2. Eine erste Zusammenfassung 211

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Das Problem der Universalisierung 219
4. Gerechtigkeit und wahre Lust 238
5. Der Preis der Gerechtigkeit 264
a. Das Problem des größten Übels 266
b. Das Problem der Verantwortung 275

Literaturverzeichnis 280

Sachregister 283

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einleitung

An einer berühmten Stelle des ‚Menon' definiert dieser die Tugend als das Streben nach dem Schönen und Guten (77b ff.). Sokrates zeigt die Wertlosigkeit dieser Antwort dadurch, daß er beweist, daß es überhaupt kein entgegengesetztes Streben, ein Streben nach dem Schlechten und Üblen also, gibt. Denn wer das Schlechte für sich erstrebt, muß denken, daß es ihm, indem es ihm zuteil wird, entweder nutzen oder schaden wird. Die letztere Gruppe gibt es nach übereinstimmender Auffassung der Gesprächspartner nicht, denn niemand will sich selbst vorsätzlich und wissentlich schaden und somit sich selbst ein elendes und unseliges Leben bereiten. Wer aber denkt, daß das Schlechte ihm nutzen wird, ist erstens über die Natur des Schlechten im Irrtum, denn das Schlechte schadet notwendig, und will zweitens, indem er es für nützlich hält, schon nicht mehr das Schlechte, sondern etwas, das ihm nützlich und gut zu sein scheint. Also strebe niemand nach dem Schlechten.

Das Gute erscheint so einerseits als die alles bewegende Kraft des menschlichen Tuns und ist es doch gleichzeitig nicht, denn viele erstreben etwas, wovon sich zeigen wird, daß es ihnen schadet. Die Kraft des Schlechten reicht also nicht so weit, daß es sich selbst zum Erstrebbaren machen könnte, aber doch so weit, daß es sich unter der Maske des Guten einschleichen kann. Als diese Kraft zur Erzeugung des Scheins und des Irrtums kann es sich zwischen den Menschen und sein Telos, das Gute, stellen. Dieses Irren

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird dann zur Ursache des Schlechten in der Welt. Das Problem der Tugend und des guten Lebens ist damit zu einer Frage von Wissen und Unwissenheit geworden.
Dieses Resultat erscheint doppelt problematisch: Erstens scheint das Phänomen, daß wir etwas zwar als gut erkennen, es aber dennoch nicht tun, von Platon geflissentlich vernachlässigt zu werden. So gibt es wohl viele, die von ihrem Lebenswandel zwar wissen, daß er ihrer Gesundheit nicht eben zuträglich ist, und die Gesundheit auch als ein Gut betrachten, ohne doch deswegen ihr Leben zu ändern. Nicht der Mangel an Wissen scheint hier die Ursache des Schlechten und Üblen zu sein, sondern ein Mangel an Kraft, dem Wissen Folge zu leisten. Noch befremdlicher ist zweitens die Einbeziehung des Tugendbegriffes in den Wissensbegriff. Selbst wenn man annimmt, daß der einzelne das für ihn selbst Schädliche nicht wissentlich herbeiführt, kann dies in bezug auf einen anderen durchaus vorkommen. Gerade hier beginnt für unser Verständnis erst das Problem der Moral und der Tugend. Mit welchem Recht kann Platon das für den einzelnen gute Leben mit dem tugendhaften Leben identifizieren und beides als ein Wissensproblem behandeln?
Vom ersten Problem muß einfach gesagt werden, daß es Platon nicht besonders interessiert hat. Diejenigen, die etwas zwar für sich als gut erkennen können, aber nicht in der Lage sind, Konsequenzen daraus zu ziehen, gelten ihm schlechthin als wertlos. So sagt Sokrates von sich selbst im Gespräch mit Kallikles, nachdem er diesen aufgefordert hat, ihn über die rechte Art zu leben aufzuklären: „Und wenn du findest, daß ich dir jetzt zwar beistimme, in der Folge aber dasjenige nicht tue, worin ich dir beigestimmt, so halte mich nur ganz für einen Taugenichts und ermahne mich niemals wieder nachher, wie einen, der nichts wert ist." (Gorgias, 488a, b)

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auf dem zweiten Punkt dagegen liegt das ganze Interesse der Platonischen Philosophie. Zum Verständnis dieser Gleichsetzung ist an die Platon – und in Grenzen ‚der' Antike – eigene Auffassung des Tugendbegriffes zu erinnern. Im Gegensatz zu unserem heutigen Vorverständnis bezieht sich der Begriff der Arete, der zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes vielleicht besser mit Tüchtigkeit übersetzt werden sollte, nicht nur auf das zwischenmenschliche Verhalten, sondern meint ganz umfassend die Bestheit des menschlichen Existierens überhaupt. Wenn es sich also herausstellte, daß das beste menschliche Leben eines ist, das auf dem Elend vieler anderer beruht, so wäre das Leben dieses einen eben auch das tugendhafte Leben. Damit wird deutlich, daß es a priori überhaupt kein Recht gibt, die Koinzidenz des Glücks des einzelnen und des Glücks aller zu erwarten oder zu postulieren. In diesem Sinn beginnt Platon seine Untersuchung vorurteilslos. Vorurteilslos allerdings auch in dem entgegengesetzten Sinn, daß er die Bereitschaft, mit der wir heute anerkennen, daß das Glück des einzelnen und das aller antagonistisch zueinander stehen, ebensowenig teilt. Zur Stärke und zum Spannendsten der Platonischen Philosophie gehört sein Anspruch, seine Reflexionen nicht von vornherein mit irgendwelchen Postulaten zu belasten, sondern frei dem Lauf des Logos zu folgen. Der Logos ist allerdings auch die Grenze der Freiheit. Was er verwirft, muß preisgegeben werden.

Wie aber kann der Logos etwas verwerfen? Wenn Platon die Ansichten seiner Gesprächspartner nicht an materialen Kriterien mißt, wie kann er dann noch sagen, sie seien unrichtig? Der Strohhalm, dem Platon seine Rettung anvertraut, ist nur noch ein formales Kriterium: die Selbstwidersprüchlichkeit. Er versucht zu zeigen, daß die Ansichten seiner Partner sich nicht zu einem konsistenten

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganzen vereinigen lassen und diese also ihr eigenes Wollen nicht hinreichend und richtig verstehen.
Das Vorhaben dieser Arbeit ist es, die Möglichkeit dieses Ansatzes darzustellen und zu überprüfen. Die Fragen, die dabei verfolgt werden, lauten dementsprechend: Was zeigt sich in den Dialogen als Selbstwiderspruch, und wie ist er möglich? Genügt die Selbstwidersprüchlichkeit als Kriterium, oder muß sie durch andere ergänzt werden? Oder positiv gewendet: Was heißt es, sich selbst richtig zu verstehen? Was schließlich ist das Gute, auf das Platons Denkbewegung zielt?
Über die Idee des Guten sagt Platon auf den ersten Blick erstaunlich wenig. Direkt auf sie bezogen sind nur die drei Gleichnisse innerhalb der ‚Politeia'. Dies ist ihm in der Forschung erst recht spät mit Entschiedenheit zum Vorwurf gemacht worden. So beklagt Kelsen 1933, daß Platon die Idee des Guten lediglich durch Gleichnisse umschrieben habe, die Frage, was das eigentliche Wesen des Guten sei, aber „nie beantwortet"[1] habe. „Das Gute ist und ist das Allerhöchste. Was es ist, worin es besteht, welches sein Kriterium, woran man es an den menschlichen Handlungen, an den gesellschaftlichen Ordnungen erkennt, das für die soziale Theorie und Praxis Entscheidende also, bleibt ungesagt."[2] Die Erkenntnis der Idee des Guten sei für Platon ein intuitiver „Akt plötzlicher Erleuchtung" (ebd.), eine Erfahrung für wenige Auserwählte. Mitteilbar und rational ausweisbar sei diese Erkenntnis jedenfalls für Platon nicht, und so bleibe im Bereich des Politischen für die von den Philosophen Regierten nur der Glaube an das Wissen der Regenten. „Dieser Glaube ist die Grundlage des unbedingten Gehorsams der Untertanen, auf den die

[1] H. Kelsen: Die platonische Gerechtigkeit, 225.
[2] Ebd. 226.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Autorität des platonischen Staates aufgebaut ist. Die Mystik Platons, dieser vollkommenste Ausdruck des Irrationalismus, ist eine Rechtfertigung seiner antidemokratischen Politik, ist die Ideologie jeder Autokratie."[3] Ganz in der Fluchtlinie dieser Interpretation sah sich Popper schließlich genötigt, Platons Theorie mit der faschistischen Ideologie gleichzusetzen.[4] Auch Topitsch weist Platons Forderung, daß die Philosophen herrschen sollen, „weil sie das wahrhaft Gute erkennen können",[5] zurück, denn dort, wo die Idee des Guten thematisiert werde, sei sie gar „nicht als begrifflich faßbare Norm für menschliches Handeln"[6] bestimmt. Die Erkenntnis der Idee des Guten bleibe als intuitives Erlebnis im Dunkel einer negativen Theologie.

In Anbetracht dieser Negativität mußte es sinnvoll erscheinen, über das unter Platons Namen direkt überlieferte Werk hinauszugehen und eine Antwort in jener Vorlesung zu suchen, die schon im Titel trägt, wonach hier gefragt wird. Einen umfassenden Versuch zur Rekonstruktion dieser Vorlesung ‚Über das Gute' hat H. J. Krämer gemacht. Er charakterisiert Platons Vorhaben folgendermaßen: Platon wollte „den Nomos auf objektive Normen zurückführen und evident machen, daß er aus dem Wesen der Dinge fließt und nicht willkürlich gesetzt ist".[7] Dazu habe er an die noch unversehrte Techne-Norm angeknüpft. Jede Techne hat ihr eigenes Werk und eine dazugehörige Arete. Also habe Platon weiter zeigen müs-

---

[3] Ebd. 230.

[4] K. R. Popper: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, Kap. 6.

[5] E. Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 127.

[6] Ebd. 134.

[7] H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 119.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen, worin die spezifische Arete des Menschen besteht. Dazu bedurfte es einer Theorie über die Natur des Menschen. Dies sei „geleistet in der Ontologie der menschlichen Seele im ‚Gorgias' und in der ‚Politeia'".[8] Dabei habe sich „die Arete aller Dinge als Ordnung... der Teile eines Ganzen" (ebd.) gezeigt. Das ist insofern richtig, als Platon in der ‚Politeia' die Gerechtigkeit bekanntlich als eine hierarchische Ordnung der Seelenteile beschreibt. Zugleich wird an der Krämerschen Fassung dieses Resultats die fatale Tendenz seiner ganzen Bemühung deutlich: Die Tendenz zu immer weiterer Abstraktion und Formalisierung bei gleichzeitigem Verlust an sachlicher Bedeutsamkeit. Es besagt doch wenig, wenn man zeigt, daß Platon die menschliche Arete als eine Art von Ordnung gedacht hat. Auch in der Seele eines Tyrannen ist eine Ordnung realisiert, und nicht umsonst gehört zur Standardversprechung aller totalitären Regimes die (Wieder-)Herstellung von Ruhe und Ordnung. Entscheidend wichtig bleibt doch die Frage, mit welchem Recht man eine bestimmte seelische oder staatliche Ordnung als besser oder gut ausweisen kann. Krämer stellt sich diese Frage nicht, sondern flieht noch weiter ins Abstrakt-Universale. Anhand der späteren Dialoge meint er zeigen zu können, daß der Arete-Begriff der Ordnung auf einen noch fundamentaleren zurückgeführt wird. „Es ist unverkennbar, daß die Ordnung eines Ganzen in der richtigen Mittellage und dem Mittelmaß der Teile auf ihre innere Voraussetzung zurückgeführt wird."[9] „Die richtige Mitte hat darum... den Charakter eines Weltprinzips."[10] Deshalb sei unter Zuhilfenahme der erhaltenen Hinweise auf die Vorlesung

[8] Ebd. 121.
[9] Ebd. 242.
[10] Ebd. 241.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Über das Gute' die Aufgabe nun die, den Arete-Begriff der Dialoge aus den Prinzipien der Lehrvorträge möglichst streng zu deduzieren.[11] Dieses verheißungsvolle Vorhaben versteht Krämer dann aber keineswegs so, aus seinem Weltprinzip nun eine bestimmte Ordnung oder Mitte zwingend als gut abzuleiten, sondern wieder nur als Aufweis einer strukturellen Verwandtschaft. Er selbst faßt sein Ergebnis so zusammen: „Die Normenstruktur von ὑπερβολή, μεσότης und ἔλλειψις erweist sich also dem Gedankenkreis der Lehrvorträge zugehörig. Damit ist – in strenger Deduktion von Stufe zu Stufe nachvollziehbar – der Zusammenhang zwischen den obersten Prinzipien der platonischen Metaphysik und dem Arete-Begriff der späteren Dialoge aufgedeckt."[12] Die Normen „haben ihren Ort in der Ordnung des Seienden im ganzen. Darauf beruht vor allen Dingen ihre Verbindlichkeit."[13] Für die Frage nach der Ausweisbarkeit eines praktisch Guten sind solche Verbindlichkeiten allerdings wertlos. Krämers Prinzipien kann sich schon deshalb kein Dialog entziehen, weil sie so weit sind, daß schlechthin alles, aber leider auch das von Platon Bekämpfte darunter subsumierbar ist. So gelingt es Krämer zwar, eine Kontinuität zwischen Platon und Aristoteles zu konstruieren, doch auf die Frage, welches die Prinzipien der richtigen Mitte sind, gibt Krämer für Platon ebensowenig eine Antwort, wie Aristoteles sie für sich selbst gegeben hat. Krämers Rekonstruktionsversuch birgt also zwei Probleme: 1) Aus den von ihm ermittelten Prinzipien folgt nichts Bestimmtes. 2) Selbst wenn dies der Fall wäre, bliebe die Frage, warum sich jemand diesen Prinzipien entsprechend verhalten soll,

[11] Ebd. 281.
[12] Ebd. 298.
[13] Ebd. 299.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

offen. Das gleiche gilt für K. Gaiser, der zu zeigen versucht, daß Platon die politische Ordnung in einer allgemeinen Seinsordnung fundiert.[14] Selbst wenn Gaiser zeigt, daß eine Analogie zwischen bestimmten Flächen und Linien einerseits und der guten und schlechten Verfassung der Seele andererseits besteht,[15] bleibt das Wesen der guten Seele und die Begründung ihres Gutseins offen. Dabei beschreibt Krämer das Problem durchaus zutreffend: „Weil der Mensch als einziges Wesen eine von Natur... offen gehaltene Arete hat, muß er über die φύσις hinaus zurückgreifen, um sich überhaupt erst selbst zu konstituieren. Deshalb steht er allein notwendig in Kontakt mit der Transzendenz."[16] Gerade diesen Kontakt hätten die Vorlesung ‚Über das Gute' und Krämer als ihr Interpret dann wohl vorzuführen gehabt. Da dies nicht geschehen ist und, dem dürftigen und formalen Charakter der Zeugnisse von Platons esoterischer Lehre entsprechend, auch kaum gelingen kann, bleibt nur, wenn überhaupt noch eine Antwort gesucht werden soll, die Rückwendung zum exoterischen Werk.

Einen erneuten Versuch in dieser Richtung macht R. Maurer. Ebenso wie Topitsch erkennt er an, daß die „Platonische Konzeption eines gegliederten Gemeinwesens steht und fällt mit der Möglichkeit und dem Inhalt eines höheren oder gar absoluten Wissens".[17] Andererseits kritisiert auch er an Krämer dessen Formalität. „Die Ordnung ist ein instrumentales Prinzip; es kommt auf den Zweck an, dem sie dient. Gerade diese Einsicht ist in Platons Überschreitung der Gerechtigkeit enthalten, in

---

[14] K. Gaiser: Platons ungeschriebene Lehre, 7.
[15] Ebd. 79.
[16] H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 240.
[17] R. Maurer: Platons ‚Staat' und die Demokratie, 213.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deren Vollzuge ja in der Politeia die Idee des Guten eingeführt wird."[18] Wie sieht nun der den Formalismus überwindende Inhalt aus? Die Idee des Guten sei „die Setzung, die Grund (arché) sein muß, damit überhaupt Setzung: menschliches zielgerichtetes Handeln in Theorie und Praxis möglich ist... Wenn die Idee des Guten als der Grund von allem nicht wirklich ist, ist auch die theoretische und praktische Verfolgung von als gut vorausgesetzten Zwecken nicht möglich. Die Idee des Guten ist das, was nicht gedacht werden kann, ohne daß es (bereits) wirklich wäre."[19] Was Maurer sagen will, ist wohl, daß jegliches menschliche Handeln nur möglich ist, weil der Mensch immer schon auf ein Gutes bezogen ist, das er handelnd realisieren will. Insofern dieses Gute das Handeln wirkend bestimmt, ist es wirklich. Was ist nun aber das Wesen dieser Grund-Setzung, auf die alles menschliche Handeln angewiesen bleibt? Maurer gibt darauf keine befriedigende Antwort. Er weist lediglich darauf hin, daß das Seiende „von einer der vernehmenden Vernunft (dem logos) zugänglichen Eigengesetzlichkeit (den Ideen) durchherrscht"[20] ist, auf die der Mensch bei seiner Umgestaltung des Seienden Rücksicht zu nehmen hat. Der Mensch müsse anerkennen, „daß er also nicht das Maß aller Dinge ist, sondern sich des Maßes der Dinge bedienen kann".[21] Was aber können die derart zu Naturgesetzen depotenzierten Ideen über die gute Einrichtung der Gesellschaft aussagen? Der praktische Wert der Idee des Guten reduziert sich für Maurer denn auch darauf, daß die Menschen „die rechte Mitte, die zwischen zwei schlechten

[18] Ebd. 252.
[19] Ebd. 247.
[20] Ebd. 249.
[21] Ebd. 254.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Extremen liegt: zwischen dem Versuch totalen Machens und einem faulen Konservatismus"[22] beachten und einhalten. Das ist sicher ein sinnvoller Grundsatz politischen Handelns, die Frage, mit welchem Recht man ein Ziel auch dieses behutsamen Machens als gut ausweisen kann, ist aber mit diesem Grundsatz selbst noch nicht beantwortet. Bei Maurer gibt die Idee des Guten keinen Aufschluß über das richtige Ziel des Handelns, sondern ein Maß für die vernünftige, weil wirklichkeitsadäquate Abweichung von diesem. „Nach Platon ermöglicht die transzendente Idee des Guten, die als solche zu verwirklichen gar nicht in Frage kommt, die Erkenntnis der rechten Mitte für die Praxis... Für die Praxis liegt die rechte Mitte zwischen dem Ideal und dem status quo."[23] Das Ziel selbst, dessen Erkenntnis den Herrschaftsanspruch der Philosophen als berechtigt und den dementsprechend konstruierten Staat als besten erweisen sollte, ist in der Maurerschen Auslegung der Idee des Guten nicht sichtbar geworden. Der ideologiekritische Verdacht, daß die Idee des Guten nur zur Bemäntelung des Machtwillens der Philosophen diene, könnte hier wiederholt werden. Dem Formalismus, den er überwinden wollte, ist Maurer nicht entronnen.
Aus der Not dieser Unbestimmtheit macht W. Wieland eine Tugend. Er begreift den Mangel der im vierten Buch der ‚Politeia' gegebenen Bestimmung der Gerechtigkeit als „bislang noch nicht erreichte Genauigkeit"[24] in dem Sinn, daß die allgemeine Formel nicht angeben kann, „was genau im individuellen Fall zu tun gefordert ist, wenn Gerechtigkeit realisiert werden soll".[25] Platons Einschrän-

---

[22] Ebd. 255.
[23] Ebd. 257.
[24] W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens, 162.
[25] Ebd. 163.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kung, daß das Gerechte erst durch die Idee des Guten nützlich und heilsam werde (Politeia, 505 a), interpretiert Wieland, seiner Analyse der Mangelhaftigkeit entsprechend, deshalb so, daß Platon „die Idee des Guten als Prinzip der Urteilskraft“[26] begriffen habe. Daher werde es auch verständlich, daß keine „sachhaltige Bestimmung dieses Prinzips“ (ebd.) gegeben werde. Denn eine Bestimmung würde als allgemeine Regel wiederum ein Wissen ihrer richtigen Anwendung erfordern. Man geriete so in einen „unendlichen Regreß“ (ebd.). Dieses Problem thematisiert auch T. Gerstmeyer. Erkenntnis haben und „dem Anspruch der Definition genügen“[27] heißt für ihn, „den Einzelfall der allgemeinen Regel subsumieren zu können“.[28] Darum wird ihm der Abstieg ins Konkrete zum Prüfstein des Aufstiegs zum Allgemeinen,[29] die Erkenntnis insgesamt zu einer „Kreisbewegung“.[30] Dieser Struktur der Erkenntnis wegen ist auch für Gerstmeyer das von Platon gesuchte Wissen unsagbar. Hierin liegt für ihn der rationale Sinn der berühmten Passage des ‚Siebenten Briefes‘, in der Platon selbst die Unsagbarkeit des von ihm gemeinten Wissens behauptet (Epistolai, 341 c). Diese Überlegungen sind für sich sicher richtig: Die Fähigkeit zur Anwendung und zur Subsumtion ist mit einer Definition allein noch nicht gegeben. Den Nachweis, daß die drei Gleichnisse zur Idee des Guten gerade infolge dieser Problematik für praktische Begründungsfragen so seltsam unergiebig sind, bleiben Gerstmeyer und Wieland allerdings schuldig. Letzterer begreift in Ausweitung dieses

[26] Ebd. 164.
[27] T. Gerstmeyer: (Er-)Kenntnis und Erkenntnis bei Platon, 94.
[28] Ebd. vgl. auch 45.
[29] Ebd. 140, 142.
[30] Ebd. 139.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ansatzes das ganze Wissen des Sokrates als ein nichtpropositionales, als eine „praktische Vertrautheit im Umgang mit Menschen und mit Reden",[31] die sich in konkreten Situationen immer neu zu beweisen habe. Alle Äußerungen seien deshalb auch nur in den Randbedingungen der jeweiligen Situation gültig und abgesehen von diesen gebe „es keine Lehre Platons" (ebd.). Die Kosten dieser Platon-Verunschärfung werden deutlich, wenn man nach der Leistung des so charakterisierten Wissens für die praktische Fragestellung fragt. Wieland sieht ganz richtig, daß die Idee des Guten nicht nur für die Urteilskraft steht, sondern darüber hinaus noch die Funktion haben soll, „Nutzen zu stiften".[32] Auf die Gerechtigkeit bezogen bedeutet dies, daß von der Idee des Guten her einsichtig werden soll, warum es gut ist, gerecht zu sein. Damit wäre das Motivationsproblem, das auch Wieland als das zentrale Problem der ‚Politeia' begreift, gelöst. „Man bedarf keiner besonderen Motivation zum grechten Handeln mehr, wenn man einmal eingesehen hat, daß einem das, was wirklich gerecht ist, auch nützt."[33] Worin besteht nun aber der Nutzen der Gerechtigkeit bzw. der Schaden der Ungerechtigkeit? Nach Wieland gibt Platon hier keine erschöpfende Antwort. Sowohl im ‚Gorgias' als auch in der ‚Politeia' arbeite er mit der Vorstellung des Jenseits und der dort drohenden Strafe. Ob er aber „normgerechtes Handeln schließlich nur mit Hilfe einer Jenseitsvorstellung motivieren"[34] will oder ob diese „ein der Entschlüsselung bedürftiges Gleichnis" (ebd.) sei, bleibe ungeklärt. Daß Platon damit eine Antwort auf die zentrale Frage

---

[31] Ebd. 236.
[32] Ebd. 165.
[33] Ebd. 168 f.
[34] W. Wieland: a. a. O. 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

seines ethischen Ansatzes schuldig bliebe, scheint Wieland weiter keinen Verdruß zu bereiten. Daß Wieland oft zu schnell dort, wo ein Begründungsproblem vorliegt, auf Unsagbarkeit schließt, wird besonders an seiner Behandlung des Verhältnisses der Güter zur Idee des Guten deutlich. Richtig bemerkt er, daß viele Sokratische Dialoge bestimmte Güter und Verhaltensweisen als ambivalent zu zeigen versuchen. All dies bleibt darauf angewiesen, daß es in richtiger Weise gebraucht wird.[35] Das auf die Idee des Guten bezogene Wissen erfülle darum auch „die Funktion eines obersten Gebrauchswissens".[36] Dieses habe die Aufgabe, „bestimmte Tätigkeiten zu motivieren und zu regulieren. Weil es ein tätigkeitsbezogenes Wissen ist, kann es auch seine Resultate nicht in allgemeingültiger Form darstellen und mitteilen. Denn jedes Gebrauchswissen hat sich stets an individuellen Instanzen der Anwendung zu bewähren." (Ebd.) Darin werden offenbar zwei Bedeutungen von Gebrauchswissen vermengt. Erstens ist damit ein Wissen gemeint, das den Umgang mit Dingen und Verhaltensweisen regulieren, d. h. auf ein übergeordnetes Gutes beziehen soll. Dieses Wissen müßte den Zweck des menschlichen Handelns im ganzen enthalten. Zweitens soll Gebrauchswissen dann wieder ein solches sein, das die adäquate Verwirklichung dieses Telos im Einzelfall garantieren soll. Letzteres ist als Urteilskraft in der Tat nicht sagbar. Die Bestimmung des Telos selbst ist darum aber nicht schon ebenso unsagbar. Das Problem einer Praktischen Theorie besteht doch gerade darin, wie man ein bestimmtes Telos als besser oder gut rechtfertigen kann. Hier gibt sich Wieland einfach zu schnell geschla-

[35] Ebd. 179. Ein gutes Beispiel für diese Ambivalenz-Argumentation bietet der Euthydemos, 278e – 282d.
[36] W. Wieland: a. a. O. 180.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen, wie in der Unsagbarkeitshypothese überhaupt die große Versuchung liegt, die rationale Analyse schon dort aufzugeben, wo ein hartnäckiges Weiterfragen doch noch etwas hätte zutage fördern können.

In dieser Absicht fragt die vorliegende Arbeit erneut nach dem Wesen des Guten. Es scheint mir aber angesichts der skizzierten, insbesondere motivationalen Probleme nicht erfolgversprechend, eine Antwort in einer Neuinterpretation dessen, was Platon direkt zur Idee des Guten sagt, zu entwickeln. Anstatt der Idee des Guten krampfhaft einen ethischen Inhalt abgewinnen zu wollen und ihr die Letztbegründung der ethischen Theorie Platons aufzubürden, ist es angemessener, zunächst einmal zu fragen, was für eine Erkenntnis damit nach dem, was Platon in den drei Gleichnissen tatsächlich ausführt, bezeichnet wird, und erst im zweiten Schritt zu untersuchen, inwiefern aus dieser Erkenntnis etwas für das praktische Leben des Menschen folgt und wozu sie ihn gegebenenfalls motiviert. Es ist ja durchaus möglich, daß die Erkenntnis der Idee des Guten zwar gewisse praktische Implikationen enthält, diese aber nicht ausreichen, um das ganze Leben und Verhalten des Menschen zu bestimmen. Platon selbst hat seine in den Dialogen vorgeführten Argumente nicht vereinheitlicht. Wenn er dies unterließ, kann darin auch seine Überzeugung, daß sie sich nicht auf ein Prinzip zurückführen lassen, ausgedrückt sein. Daher scheint der Versuch sinnvoll, Platons Denken als ein Geflecht von Argumenten, von denen keines alle anderen ersetzen kann, zu begreifen. Es finden sich tatsächlich neben der auf die Idee des Guten zielenden Denklinie, von der noch unklar ist, was sie überhaupt leistet, drei weitere Argumentationsebenen in Platons Werk.

Das sind zuerst seine Reflexionen auf historische und gesellschaftliche Erfahrungen oder genauer auf die Bedin-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gungen des Entstehens und des Verfalls von Staaten und politischen Systemen. Daß Platon solche Überlegungen in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem besten Leben anstellt (in der Politeia in den Büchern 2–4, 8 und 9), ist nicht verwunderlich, denn wer immer sich fragt, welche Lebensweise die beste ist, muß realistischerweise davon ausgehen, daß dieses gute Leben, wenn überhaupt, dann nur im Zusammenhang mit anderen Menschen, also nur als staatliches möglich ist. Dann ist es aber sinnvoll und notwendig, die Frage nach den Seinsbedingungen einer solchen Gemeinschaft in die Frage nach dem guten Leben einzubeziehen. Diese ganz pragmatisch-unmetaphysischen Überlegungen Platons sind aber in der Literatur, so sie zur Beantwortung der Frage nach dem guten Leben überhaupt berücksichtigt worden sind, zumeist Gegenstand entschiedener Kritik geworden. So gesteht Popper Platon zwar zu, erkannt zu haben, „daß innere Uneinigkeit, Klassenkampf... die Triebkraft aller politischen Revolutionen ist",[37] er habe das Problem der Vermeidung des Klassenkampfes aber „nicht durch die Abschaffung der Klassen, sondern dadurch gelöst, daß die herrschende Klasse eine unanfechtbare Übermacht erhält".[38] Dementsprechend sei auch die von Platon definierte Gerechtigkeit – das Tun des Seinigen – nur darauf bezogen, alle gesellschaftliche Veränderung zum Stillstand zu bringen und die Klassenherrschaft zu verewigen.[39] Die Gerechtigkeit bestehe für Platon nicht im unparteiischen Abwägen von Interessen der Individuen, sondern sei nur auf „die Einheit und Stabilität des Kollek-

[37] K. R. Popper: a. a. O. 76. Ebenso F. M. Cornford: The Republic of Plato, XXIX.
[38] K. R. Popper: a. a. O. 78.
[39] Ebd. 126, 130.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tivkörpers“[40] bezogen. Die Gewährleistung dieser Stabilität sei der Zweck von Platons Staatskonstruktion. Daran ist soviel richtig, daß Platon seinen Musterstaat tatsächlich als Klassenstaat entwirft und zur Rechtfertigung vieler Bestimmungen auf die notwendige Stabilität des Staates verweist. Platon geht aber einen entscheidenden Schritt weiter, als Popper bemerkt hat, indem er zwar von einem Interesse an Stabilität ausgeht, aber darüber hinaus fragt, wie diese denn objektiv möglich ist. In dieser Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Stabilität entwikkelt Platon seinen Gerechtigkeitsbegriff. Dabei wird zu zeigen sein, daß dieser Begriff keineswegs alles rechtfertigt, was den Herrschenden zur Aufrechterhaltung ihrer wie auch immer qualifizierten Herrschaft in den Sinn kommt, sondern daß aus den objektiven Bedingungen der Stabilität durchaus Regeln für die richtige Ausübung der Herrschaft abzuleiten sind. Auch Popper sieht, daß die von Platon eingesetzte herrschende Klasse die anderen nicht ausbeuten soll, um die Stabilität des Ganzen nicht zu gefährden. Er diffamiert diese Überlegung aber als utilitaristisch. Es zeige sich darin nur „das Interesse an der Stabilisierung der Klassenherrschaft“.[41] Diese Herrschaft hätte durch das Ausbeutungsverbot immerhin schon viel von ihren möglichen Schrecken verloren. Zudem ist die Begründung einer Handlungsweise durch Hinweis auf deren Nützlichkeit ja nicht eo ipso ein Indiz für die niedrige Gesinnung oder die Amoralität des so Denkenden. Es wäre schon eine Menge erreicht, wenn die Herrschenden dieser Welt einsähen, daß es zum Zwecke ihrer Machterhaltung für sie nützlich ist, die von ihnen Beherrschten nicht auszubeuten. Es fragt sich doch eher

[40] Ebd. 151.
[41] Ebd. 154.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

umgekehrt, ob die Reflexion auf die Bedingungen der Machterhaltung wirklich einen hinreichenden Grund für die Herrschenden liefert, auf Ausbeutung zu verzichten. Es wird deshalb vor allem die Leistungsfähigkeit jener Reflexion, die das staatliche Existieren in die Frage nach dem guten Leben einbezieht, zu ermitteln sein.

Die zweite zusätzliche Argumentationsebene bilden Platons Beobachtungen zur Genese und zur Dynamik von innerseelischen Konstellationen und Konflikten. Seelische Konflikte verbergen sich vielfach hinter dem, was in Platons Dialogen als Selbstwiderspruch erscheint. Jemand versucht, sein Handeln und Für-gut-Halten auf einen allgemeinen Begriff zu bringen, und muß dann entdecken, daß er in seinem wirklichen Leben noch anderes oder sogar Entgegengesetztes als gut begreift. Besonders im letzten Fall ist ein so gearteter Selbstwiderspruch nicht nur ein literarisches Ereignis, sondern auch Indikator eines realen Leidens. Wer zwei deutlich antagonistisch zueinander stehende Seelen in seiner Brust trägt, führt nicht erst seit Faust ein wenig beneidenswertes Leben. Das positive Gegenbild zu solchen Persönlichkeitsstrukturen ist das einer möglichst weitgehenden Einheit der Person. Die Einheit der Person ist als Leitbegriff der Platonischen Ethik besonders in der angelsächsischen Forschung favorisiert worden, so bei Irwin, Murphy und Lodge.[42] Das zentrale Problem dieses Ansatzes besteht natürlich darin, ob aus dem Einheitsbegriff etwas Allgemeingültiges folgt und ob sich dies noch mit dem deckt, was Platon innerhalb der Staatstheorie als gerecht bestimmt hat. Schon Popper hat den ersten Punkt mit dem Argument bestritten, daß man mit dem Rekurs auf die psychische Natur des Men-

[42] T. Irwin: Plato's Moral Theory; N. R. Murphy: Plato's Republic; R. C. Lodge: Plato's Theory of Ethics.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen jede Norm verteidigen könne, denn irgendwelche Züge der menschlichen Natur werde diese immer ausdrücken.[43] Topitsch hat diesen Einwand zu dem Verdacht verschärft, Platon habe, um aus der Natur des Menschen etwas Allgemeingültiges ableiten zu können, „nach der Analogie eines hierarchisch aufgebauten Idealstaates eine ebenso strukturierte ‚Menschennatur' entworfen, die ihrerseits das bereits vorausgesetzte Staatsideal als das der wahren Menschennatur entsprechende legitimieren soll".[44] Der Einwand Poppers ist in dieser Form sicher zu pauschal. Auch die Gewohnheit des Ehemannes, eher den Wünschen seiner leider eifersüchtigen Mutter zu folgen, als denen seiner Frau, ist sicher in seiner Natur begründet. Dennoch kann man nicht behaupten, daß er mit dieser Regel besonders glücklich werden wird und daß über die Richtigkeit dieses Verhaltens kein rationaler Diskurs mehr möglich ist. Die Frage ist nur, wie weit man mit einem solchen Diskurs kommen kann und ob der Bereich des Moralischen dazugehört.

Die dritte zusätzliche Argumentationslinie bildet schließlich der Versuch Platons, mit Hilfe einer Analyse des Wesens der Lust bestimmte Lüste und Tätigkeiten als vorziehenswert zu erweisen. Dieser ‚hedonistische' Ansatz ist besonders von Gadamer, Tivnan und Malcolm herausgestellt worden.[45] Auch hier ist die Reichweite des Ansatzes zwischen den genannten Autoren umstritten und wird deshalb neu zu überprüfen sein.

Das Zerfallen der Argumentation in mehrere Ebenen hat

---

[43] K. R. Popper: a. a. O. 110, 117.

[44] E. Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 127.

[45] H.-G. Gadamer: Platos dialektische Ethik; J. F. Malcolm: Plato's Conception of Moral Knowledge; E. P. X. Tivnan: The Moral Psychology of Plato's Republic.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich in der Forschung meist negativ ausgewirkt. So leiden viele an sich interessante Untersuchungen darunter, daß der von ihnen analysierte Aspekt dann für das Ganze oder das ‚Zentrum' der Platonischen Philosophie stehen soll. Diese Absolutsetzung von Aspekten hat zur Folge, daß die Forschung kaum den Charakter einer zusammenhängenden Debatte, sondern über weite Strecken den eines beziehungslosen Nebeneinander hat. Dies hat – auf Platon bezogen – das Unbefriedigende, daß dabei die anderen Aspekte und Argumentationslinien oft schlicht ausgeblendet werden, und – auf die Sache bezogen – den Mangel, daß der jeweilige Aspekt die ihm aufgebürdete Beweislast nicht zu tragen vermag. Platon selbst hat weder diese Ebenen präzise voneinander geschieden noch die Reichweite und das Ineinandergreifen der Argumente systematisch ausgearbeitet. Beides soll hier versucht werden.

Die Arbeit versucht im ersten Kapitel, den Anlaß und die Intention der sokratischen Frage nach dem Guten anhand eines typischen Frühdialoges – des ‚Laches' – zu verdeutlichen. Das zweite Kapitel analysiert die wesentliche Zuspitzung und Verschärfung, die dieses Fragen im ersten Buch der ‚Politeia' erfährt. Die Unzufriedenheit, die die Gesprächspartner des Sokrates zu Beginn des zweiten Buchs der ‚Politeia' zeigen, wird hier als verdeckte Kritik Platons an der Argumentationsweise des Sokrates im ersten Buch interpretiert. Platons Neuansatz zur Demonstration des Werts der Gerechtigkeit führt zur Betrachtung der Existenz- und Verfallsbedingungen des Staats. Die Ergiebigkeit dieser in den Büchern zwei bis vier, acht und neun der ‚Politeia' entfalteten Überlegungen für die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben und nach dem Wert der Gerechtigkeit für dasselbe untersuchen die Kapitel drei und vier. Schon innerhalb dieser Überlegun-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen kündigt Platon an, daß er zur Erkenntnis des Gutseins der Gerechtigkeit einen weiteren Weg für erforderlich hält. Dieser führt ihn zur Idee des Guten, deren Gehalt in drei Gleichnissen in den Büchern sechs und sieben umrissen wird. Die Herausarbeitung der Bedeutung dieser Idee für die ethische Argumentation ist die Aufgabe des fünften Kapitels. Dabei wurde die Einbeziehung einer Partie des Dialoges ‚Sophistes' erforderlich. Das sechste Kapitel, auf dem das Schwergewicht dieser Arbeit liegt, bestimmt die Leistungsfähigkeit jener Argumente, die auf die Herstellung der Einheit der Person und auf die Aufzeichnung bestimmter Lustarten bezogen sind. Platon verbindet beide Argumentationslinien in den drei Beweisen, mit denen er im neunten Buch der ‚Politeia' abschließend den Wert der Gerechtigkeit zeigen will. Zur Analyse dieser Beweise werden die Dialoge ‚Gorgias' und ‚Philebos' hinzugezogen. Anhand der klassischen moralphilosophischen Probleme ‚Universalisierung', ‚hinzunehmende Übel' und ‚positive Pflichten' werden die Leistungsfähigkeit und das mögliche Zusammenwirken von Platons Argumentationslinien erörtert.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

I. ‚Laches' – Die unbegriffene Tradition

Was sich als Selbstwiderspruch zeigt und wodurch er zustande kommt, soll in einem ersten Schritt in einer Analyse des ‚Laches'-Dialoges gezeigt werden. Der Dialog beginnt im Alltäglichen. Zwei Väter wollen ihre halb erwachsenen Söhne nicht schon sich selbst überlassen, sondern durch Erziehung dafür Sorge tragen, daß sie tüchtige Männer und nach Möglichkeit auch berühmt werden, um eben hierin ihre leider erfolglosen Eltern zu übertreffen. Daß die Kinder zur Erreichung der von den Eltern nicht erreichten Ziele herhalten müssen, scheint ein nicht erst modernes Problem zu sein. Antik oder mindestens antiquiert ist eher schon die angedeutete Bereitschaft der Söhne, diesem Ehrgeiz zu gehorchen. Ob sie daran gut tun, bleibt freilich abzuwarten. Die Väter trauen sich allerdings diese Erziehung weder selbst zu noch halten sie sich für befähigt, zu entscheiden, was eine erlernenswerte Kunst ist. Die Ausbildung selbst wollen sie einem Spezialisten übertragen, für die Entscheidung, ob der Spezialist etwas taugt, haben sie Ratgeber eingeladen, deren Urteilsfähigkeit sie anscheinend nicht wiederum in Zweifel ziehen. Diese Ratgeber – Nikias und Laches – erscheinen, da es um die Beurteilung einer speziellen Fechtkunst geht, hinreichend dadurch qualifiziert, daß sie selbst aus der Militärbranche stammen. Leider ist das Urteil der Fachleute nicht eben einhellig. Während Nikias die Kunst für kämpferisch nützlich und daher für geeignet hält, die natürliche Tapferkeit des einzelnen zu steigern, erachtet

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie Laches für kämpferisch wertlos und also im Gegenteil für nur durch große Tapferkeit ausgleichbar. Berühmt gar sei noch niemand damit geworden. Beide urteilen also nach denselben Kriterien. Sie betrachten den kämpferischen Wert und die damit zusammenhängende Möglichkeit, es mit dieser Kunst zu Ansehen und Geltung zu bringen. Als Sondergutachter soll nun Sokrates den quantitativen Ausschlag geben. Der verweigert sich natürlich dem Mehrheitsprinzip und will den Sachverstand entscheiden lassen. Diese Aufforderung erscheint zunächst verblüffend, denn Sachverständige sind ja bereits gehört worden. Ein weiterer Sachverständiger auf dieser Ebene könnte auch nichts anderes tun, als von seinen Erfahrungen mit der in Rede stehenden Techne zu berichten. Was soll man da anderes tun, als sich der am häufigsten gemachten Erfahrung anschließen? Es wird deutlich, daß sich auf der bisherigen Ebene der Betrachtung gar kein wirkliches Wissen und keine restlose Sicherheit erreichen läßt. Eine Techne, mit der man immer und garantiert in der Schlacht nicht nur überleben, sondern sich sogar noch auszeichnen kann, gibt es ebensowenig wie ein sicheres Konzept für den sozialen Aufstieg. Auf beiden Feldern muß es bei Wahrscheinlichkeiten bleiben, und ob nicht gerade der errungene Erfolg den Neid und die Ressentiments der anderen mobilisiert, bleibt vollends unwägbar (vgl. 184c). Die weltlichen Geschehnisse verbleiben in einer untilgbaren Unabschätzbarkeit und Ambivalenz. Dieser bedrohliche und entfremdete Charakter des gesellschaftlichen Zusammenhangs wird erst dann aufgehoben werden können, wenn die Akteure aufhören, ihre Zufriedenheit und ihr Selbstwertgefühl aus der Überlegenheit über andere zu speisen. Solange gerade diese Überlegenheit ihr Lebenselixier bleibt, sind auch der Kampf und die Unsicherheit unaufhebbar. Die Forderung des Sokrates

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach der Sachentscheidung bleibt aber sinnlos, wenn er nicht zugleich eine Sache anbieten kann, die ein genaueres Wissen zumindest möglich erscheinen läßt.

Das, was er anbietet, erscheint allerdings noch vager als das, was er zu überwinden versucht. An der Mittel-Zweck-Relation orientiert behauptet er, die Seele und deren Tüchtigkeit seien der eigentliche Zweck, der in der Aneignung irgendwelcher Technai verfolgt werde (185b–e). Gefragt werden müsse daher, wer in der Behandlung der Seele kundig ist, und letztlich, worin deren Tüchtigkeit überhaupt besteht. Dieser Übergang ist allerdings keineswegs so evident, wie die bereitwillige Zustimmung aller Gesprächspartner vermuten lassen könnte. Denn bisher war der Zweck der zu erlernenden Techne die Ermöglichung des sozialen Aufstiegs, von einer Tüchtigkeit der Seele war gar nicht die Rede. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Wer etwa heutzutage überlegt, ob er sich um der Karriere willen zum Zahnarzt oder zum Informatiker ausbilden lassen soll, wird doch mit dem Hinweis, es gehe dabei um die Tüchtigkeit seiner Seele, wenig anfangen können. Der Übergang von der Erlernung einer speziellen Techne zur Lebens-Techne bleibt hier relativ unvermittelt. Begünstigt wird er durch die unklare Erwartungshaltung der Ratsuchenden. Bereitwillig nehmen sie die Behauptung des Sokrates, es gehe hier um das Größte unter allem Ihrigen, wofür er die Verwaltung des Hauswesens anführt (185a), auf. Offenbar erwarten sie als Resultat ihres Erziehungsprojektes nicht nur einen angesehenen Spezialisten, sondern auch einen ‚anständigen Menschen'.

Sehr viel besser motiviert ist dagegen der von Sokrates vorgeschlagene Methodenwechsel bei der Feststellung der Kompetenz der Ratgeber. Zunächst hatte er sie aufgefordert, zum Ausweis ihrer Kompetenz entweder ihre Lehrer

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder die von ihnen bereits Erzogenen als ihre Werke namhaft zu machen, damit man aus beidem die Fähigkeit der Ratgeber ablesen könne. Nachdem sich diese in langen Selbstdarstellungen endlich dazu bereit erklärt haben, verzichtet Sokrates großmütig darauf und schlägt einen anderen Weg vor. Wer sich zutraue, einen anderen tugendhaft zu machen, müsse doch wenigstens wissen, was die Tugend sei. Die Tugend selbst und näher die Tapferkeit werden nun zum Gegenstand der Untersuchung. Damit ist von Sokrates jene Umwendung des Denkens, von der die ‚Politeia' im Höhlengleichnis bildhaft redet (515a), intellektuell vollzogen oder besser erzwungen worden. Nicht länger soll von den Begriffen ausgehend die Welt betrachtet und beurteilt werden, sondern nun soll das, womit die Welt begriffen wurde, der Begriff selbst, bestimmt werden. Daran wird zweierlei deutlich: 1) Die Ausweisung der Ratgeber durch den Hinweis auf Lehrer oder Schüler hätte nicht gelingen können, denn an den genannten Personen wäre der Streit über deren Einschätzung ebenso unlösbar entbrannt wie an der Beurteilung des Wertes der Fechtkunst. Während man sich aber damals wenigstens noch in den Beurteilungskriterien einig war und nur verschiedene Erfahrungen gegeneinander standen, wäre man hier nicht einmal darüber mehr einig gewesen. In den jeweils angeführten Referenzen hätte jeder nur seine Vorstellungen von Tugend vergegenständlicht. Sokrates vermeidet diesen Streit, wenn er gleich die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen zum Thema macht. 2) Im Begriff selbst scheint jene Eindeutigkeit auffindbar zu sein, die den weltlichen Geschehnissen gerade mangelte, denn erst unter der Voraussetzung fester Begriffe können sich die Ereignisse als ambivalent zeigen. Wären noch die Begriffe ambivalent, so wäre kein bestimmtes Denken mehr möglich. In den Begriffen scheint

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

also das Objekt jener Wissenschaftlichkeit und Sachverständigkeit, die Sokrates (184 e) gefordert hatte, gefunden zu sein.

Welchen Sinn hat die Frage nach dem Wesen eines Begriffs, und wie ist sie möglich? Unterstellt die Frage nach dem Wesen eines Begriffs nicht schon, daß der Begriff an sich ein Wesen hat, unabhängig davon, was der einzelne darunter versteht? Wie aber soll es einen solchen Begriff-an-sich geben? Andererseits scheint eine solche Hypostasierung die unverzichtbare Voraussetzung eines Dialoges zu sein. Denn wenn der Begriff gerade die Bedeutung hat, die der einzelne ihm gibt, wie soll dann eine Diskussion darüber und gar eine Kritik daran möglich und sinnvoll sein? Davon, daß Platon ein Bewußtsein dieses Dilemmas hatte, zeugt schon die Dialogform selbst. Die Art und Weise, wie hier Gespräch geführt wird, ist der Versuch, diesem Dilemma zu entkommen. Zwar wird im folgenden versucht, das Wesen der Tapferkeit zu bestimmen, aber doch auf die Weise, daß die Gesprächspartner gefragt werden, was *sie* darunter verstehen. Es diskutieren nicht zwei Personen über ihre Begriffe von Tapferkeit, sondern Sokrates läßt sich ganz auf seine Partner ein und entwikkelt die Widersprüche aus deren eigenen Ansätzen. Gleichzeitig muß dies als der Versuch des Sokrates gelesen werden, überhaupt zu verstehen, was seine Partner meinen. Er gibt sich mit der Definition nicht zufrieden, indem er die darin vorkommenden Begriffe seinen eigenen Vorstellungen entsprechend auslegt, sondern versucht in Erfahrung zu bringen, wie seine Partner ihre Antworten verstehen. Indem er seine Überzeugung völlig hintanstellt, bringt er allerdings auch zum Vorschein, daß in diesem Sich-selbst-Verstehen seiner Partner gerade die wesentlichen Probleme liegen, die ohne seine Anwesenheit weder diesen noch denen, die meinten, mit deren

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Antworten schon etwas verstanden zu haben, offenbar geworden wären.

Laches will die Tapferkeit zunächst durch ein Beispiel erklären. Tapfer sei jemand, wenn er in der Schlachtreihe standhalte (190e). Sokrates nimmt dies an und fragt, ob es Tapferkeit nicht auch in anderen militärischen Verhaltensweisen und darüber hinaus auch in anderen Lebensgebieten gebe. Laches gesteht beides zu, und damit ist seine erste Definition gescheitert, denn sie deckte nur ein Teilgebiet des von ihm Gemeinten ab. Diese verschiedenen Erscheinungsweisen der Tapferkeit können aber nicht als verschiedene Ursache dafür sein, daß sie mit einem Begriff bezeichnet werden können. Es muß sich an ihnen etwas Gemeinsames finden, das die Berechtigung enthält, sie unter einem Begriff zusammenzufassen. Dieses Selbe bestimmt Laches als „Beharrlichkeit der Seele" (192b). Er meint damit, wie die Beispiele zeigen, ein Durchsetzungsvermögen der Seele gegen die sinnlichen Affekte und insbesondere gegen die Todesfurcht. Die zweite Definition unterscheidet sich von der ersten zunächst durch den Grad ihrer Allgemeinheit. Schon die erste war eine allgemeine, denn sie konnte auf alle zutreffen, die sich in irgendeiner Schlacht entsprechend verhalten haben. Die zweite Antwort löst sich im Überblick über den gesamten Phänomenbereich von der soldatisch beschränkten Tapferkeit. Gerade weil die Definition noch mehr Phänomene umfassen soll, muß sie von noch mehr an denselben absehen. Die nun notwendige Abstraktion unterscheidet sich aber qualitativ von den vorangegangenen. Zum Kern der Definition wird etwas, was gar nicht mehr als äußeres Tun sichtbar ist, sondern sich als innerseelische Zuständlichkeit gerade der Sichtbarkeit entzieht. Im Begreifen der Phänomene verliert sich der Betrachter nicht an diese, sondern kommt auf sich selbst zurück. Doch auch mit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Wendung nach innen ist Sokrates noch nicht zufriedengestellt.

Gegen diese rein deskriptive Bestimmung bringt er den werthaften Charakter der Tapferkeit zur Geltung: Sie sei doch etwas Vortreffliches (192c). Dem stimmt Laches ohne Zögern zu. Sokrates erinnert damit an den Ausgangspunkt der Untersuchung: Man beratschlagt ja nicht, um irgendwelche Begriffe zu definieren, sondern um der Tüchtigkeit der Seele willen. Dann ist es nur folgerichtig, daß die nun bestimmte Tapferkeit auch etwas Vortreffliches ist. Weitaus weniger überzeugend ist aber die nun von Sokrates eingeführte Unterscheidung einer guten und einer schlechten Beharrlichkeit sowie die Einführung einer Verständigkeit als Differenzkriterium (192c,d). Es bleibt dabei unklar, in welchem Sinn man von einer Beharrlichkeit sagen kann, sie sei schlecht, und was gegebenenfalls darin nicht verstanden worden ist. Schrastetter hält die Einführung der Verständigkeit für zwingend, weil man sonst „der Tapferkeit den Arete-Charakter absprechen"[1] müsse. Daß dies als Grund für die Einführung nicht ausreicht, läßt sich an einer Analyse des Beharrungsbegriffes zeigen. Denn Beharren kann nur gedacht werden als Beharren von etwas gegen etwas und zwar derart, daß beide Seiten mit einer gewissen Wertigkeit besetzt sind. Dem gegenüber, das ohnehin in keiner Weise verlockend erscheint, braucht man nicht zu beharren. Im Beharren drückt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit für den Menschen aus, zu seinen Antrieben Stellung zu nehmen. Nur weil der Mensch nicht an den Pflock des triebhaft erschlossenen Augenblicks gekettet, sondern in einen Horizont von Wertigkeiten gestellt ist, ist das Beharren eine Möglichkeit seines Verhaltens. Das,

[1] R. Schrastetter: Der Weg des Menschen bei Plato, 30.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was im Beharren durchgesetzt wird, muß aus der Perspektive des Beharrenden als das Höherwertige und Bessere erscheinen. Gerade weil sich dem Menschen das Gute nicht als ein Einfaches und Unmittelbares zeigt, sondern als oft konkurrierende Mannigfaltigkeit, kann man mit Recht sagen, daß die Tapferkeit als die durchgängige Fähigkeit, das für höherwertig Befundene gegen das Minderwertige durchzusetzen, eine spezifisch menschliche Tüchtigkeit ist. Einer besonderen Verständigkeit bedarf es dazu noch nicht. Indem Laches diese Ergänzung des Sokrates übernimmt, unterstellt er offenbar, daß es bestimmte Ziele gibt, die beharrlich zu verfolgen verständig und eben darum tapfer ist, und andere Ziele, bei denen beides nicht der Fall ist. Die Aufgabe der Verständigkeit wäre also die Erschließung des richtigen Zieles als eines Allgemeingültig-Guten. Dem Sich-untereinander-verstehen-Wollen der Dialogpartner ist damit ein ganz neuer Gegenstand aufgegeben. Bedeutete Erklären, Definieren und Verstehen bisher die Reduzierung des sinnlich Mannigfaltigen auf ein Merkmal (Standhalten) oder auf eine formale Struktur (Beharren), so wird nun der Blick auf das Ziel dieser Merkmale und Strukturen, auf ein noch unbekanntes Gutes, gerichtet. Ebenso wie das Verstehen kann sich auch die verbesserte Laches-Definition erst in der Erkenntnis dieses Guten vollenden.

Aber was ist dieses Gute und Schöne, das als Maßstab und Gegenstand der Verständigkeit gedacht werden muß? Wie zeigt es sich? Ist etwa der tapfer, der etwas verständig berechnet und dann bei dem beharrt, was Erfolg verspricht? Etwa der, der beharrlich Geld ausgibt in dem sicheren Bewußtsein, dabei zu gewinnen (192e)? Laches akzeptiert dies zwar als einen Fall von Verständigkeit, aber nicht als Tapferkeit. Was ihm hingegen tapfer erscheint – charakteristischerweise sind es wieder alles Fälle

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aus dem Militärwesen (193 a–c) – entbehrt der Verständigkeit und ist ihr sogar umgekehrt proportional. Als der Tapferste erscheint schließlich der, der in einer Weise beharrt, die ihn nahezu sicher das Leben kosten wird. Da sich diese Weisen des Beharrens als verderblich und schlecht zeigen, die Tapferkeit aber etwas Vortreffliches sein sollte, konstatiert Sokrates einen Widerspruch (193 d). Auch Laches ist sichtlich verwirrt, versichert aber, zu weiterer Untersuchung bereit zu sein. Vor allem deshalb, weil er das Wesen der Tapferkeit doch in Gedanken zu haben glaubt und sich selbst nicht erklären kann, warum er diese Gedanken bislang nicht in Worte fassen konnte (194 b). Der Ärger über dieses Unvermögen hat jedenfalls seinen Eifer noch verstärkt. Um so erstaunlicher ist es, daß Sokrates ihn hier als direkten Gesprächspartner entläßt und sich an Nikias wendet. Das Urteil über die sachliche Berechtigung dieser Abwendung wird entscheidend davon abhängen, wie man den letzten Widerspruch des Laches und seine Einschätzung desselben bewertet. Hat sich hier wirklich eine Unwissenheit des Laches gezeigt, die eine Fortsetzung des Gesprächs mit ihm als sinnlos erscheinen lassen muß, oder wird er von Sokrates um des rhetorisch-aporetischen Erfolges willen an der weiteren Präzisierung seiner Gedanken gehindert? Oder zeigt sich an ihm gar, wie Wieland[2] meint, daß das von Platon gesuchte Wissen von der Art ist, daß man es haben kann, selbst wenn man es nicht in Sätzen objektivieren kann?

Was erklärt werden sollte, konnte nicht bestimmt werden. Dennoch kann es nicht das schlechthin Unbekannte sein, sonst stieße schon die Frage danach auf Unverständnis. Irgendwie muß es also einen Vorbegriff dessen geben, was

[2] W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens, 245 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Begreifen entglitt. Welcher Art ist dieses Vorwissen, ohne welches der Dialog nicht möglich wäre? Laches und Sokrates einigen sich im ersten Schritt auf einen Phänomenbereich, inerhalb dessen es Tapferkeit geben soll. Darin zeigt sich Tapferkeit als eine Art Widerstandsfähigkeit gegen Furcht und Schmerzen, beziehungsweise umgekehrt gegen die jeweils komplementären Lüste (191 d, e). Mit dieser Darstellung geben sie unzweifelhaft den innerhalb der Polis gültigen Sprachgebrauch wieder. Die Frage ist nun, ob dieser Sprachgebrauch und der ihm korrespondierende Phänomenbereich das unhintergehbar Evidente bleiben, von dem jede weitere Reflexion ausgehen und an dem sie sich auch wieder messen lassen muß. Ist die Frage nach dem Wesen die Frage nach demjenigen Allgemeinen, das genau diesen vorgegebenen Sprachgebrauch zu umfassen vermag? Oder zeigt sich das Wesen als ein Unabhängiges, von dem her der Sprachgebrauch gegebenenfalls korrigiert werden kann und muß? Woran also mißt sich die Wahrheit der gesuchten Wesensbestimmung? Von der Beantwortung dieser Frage hängt auch die Möglichkeit des spezifischen Ansatzes der Platonischen Ethik ab. Zwar macht Platon seine Frage nach dem Guten nicht von der Zustimmung aller abhängig, sondern befragt das Selbstverständnis des je einzelnen (vgl. Gorgias, 474 a). Wenn aber der einzelne als Ausgangspunkt und Maßstab seiner Selbstbesinnung nur den in der Gesellschaft gültigen Sprachgebrauch hat, dann muß sich hinter der autonomen Fassade die heteronome Verfallenheit an die Gesellschaft verbergen.

Auch die zweite Antwort des Laches – Tapferkeit sei eine Beharrlichkeit der Seele – ist offensichtlich am Sprachgebrauch orientiert. Sie soll gerade das Allgemeine des vorausgesetzten Phänomenbereichs erfassen. Der von Sokrates durchgeführten Ausgrenzung der verderblichen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Formen der Beharrlichkeit stimmt Laches zwar zu, aber ohne daß damit schon deutlich geworden wäre, was er eigentlich unter dem Schädlichen und Vortrefflichen versteht. Es ist Sokrates, der ein mögliches Verständnis anbietet, wenn er Nützlichkeit und Verständigkeit zunächst im Sinn des individuellen Erfolges auslegt (192 e). Dies mag zwar verständig sein, ist aber für Laches keine Verständigkeit von der Art, die das Attribut tapfer verdient. Die Tapferkeit, die er meint, soll nicht nur den unmittelbaren Egoismus, sondern auch den von instrumenteller Vernunft gezähmten transzendieren. Die zwei Beispiele, die Sokrates ihm zuerst präsentiert, sind aber beide von der Art, daß sich in ihnen ein bestimmtes Interesse der Vernunft nur als Mittel zur Durchsetzung seiner selbst bedient. Laches geht es also nicht um eine Ersetzung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip, er zielt auf ein Gutes jenseits der Lust im Ganzen. Was soll jenes transzendente Gute noch sein? An den Fällen, die er als tapfer anerkennt, müßte es sichtbar werden. Das folgende Beispiel kehrt zu dem zurück, was für das Vorverständnis des Laches zum unverzichtbaren Kern der Tapferkeit gehört: Die Beharrlichkeit in der Schlacht (193 a). Dieses Verhalten bleibt das unangezweifelte Objekt seiner Analysen. Der Dialog geht darum, das, was sich darin zeigt, zureichend zu denken. Hier liegt nun eine große Gewaltsamkeit innerhalb des Dialoges. Sokrates fragt Laches nämlich nicht, warum er auf dieses Verhalten überhaupt den Begriff der Tapferkeit anwendet, worin also der qualitative Unterschied dieses Verhaltens zu den vorangegangenen Beispielen liegt, sondern thematisiert sofort eine Abstufung innerhalb der Tapferkeit. Indem Laches sich dies gefallen läßt, begibt er sich der Chance, zum Ausdruck zu bringen, was ihm eigentlich vor Augen steht. So kann es nur in Abhebung zu den vorangegange-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen Beispielen erschlossen werden. Das spezifisch andere dieses Falles liegt für ihn wohl darin, daß hier das individuelle Glücksverlangen im Ganzen hinter den Anforderungen des Staates zurücksteht. Dieser individuelle Verzicht zugunsten des Allgemeinen macht für ihn das Wesen der Tapferkeit aus. Weil aber andererseits als Objekt der Verständigkeit gerade der Vorteil des Individuums erschienen war, wozu mindestens sein Überleben gesichert sein muß, kann es keine verständige Tapferkeit geben, solange diese gerade die Überwindung des eigenen Lebenswillens verlangt. Das tapfere Verhalten ist von daher prinzipiell verderblich und schlecht (193 d). Auch der, der im überlegenen Heer seine Chancen berechnet (193 a), riskiert sein Leben und handelt von daher unverständig. Zwar soll der Tapfere verständig sein, doch Laches kennt keinen Begriff von Tapferkeit, demzufolge sie verständig sein könnte, und keinen Begriff von Verständigkeit, demzufolge sie tapfer sein könnte. Wie es überhaupt verständig sein kann, sein Leben für den Staat zu riskieren und gegebenenfalls hinzugeben, könnte Laches nicht erklären. Gerade weil die Gründe fehlen, bleibt die Transzendenz über das Subjektive, den eigenen Lebenswillen, formal und inhaltlich beliebig. Indem er sich tapfer verhält, gibt der einzelne zwar zu verstehen, daß er fähig ist, sich dem Allgemeinen unterzuordnen, das Allgemeine selbst bleibt aber ein bloß empirisch Gegebenes – der je eigene Staat. Die jeweiligen Zwecke der Staaten und somit das, wofür der einzelne seine subjektiven Interessen zurückstellt, bleiben unberücksichtigt und zufällig. Nur weil Laches sich wie selbstverständlich mit dieser Art von Beziehung auf das Allgemeine zufriedengibt, muß er das Beipiel des Sokrates akzeptieren: Die Soldaten der Staaten kämpfen gegeneinander und sind dabei auf beiden Seiten tapfer (193 a), denn beide setzen sich der Gefahr aus, ihr Leben

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu verlieren. Daß ihm die Tapferkeit dort am größten erscheint, wo für das Individuum kaum noch Hoffnung besteht, sein Leben zu erhalten, ist innerhalb dieses Ansatzes zwar konsequent, setzt aber eines seiner Momente absolut. Es ist zweifellos richtig, daß sich die Fähigkeit, den eigenen Lebenswillen zu überwinden, dort am reinsten zeigen wird, wo das Individuum dem sicheren Tod entgegengeht und sich nicht mehr selbst mit vagen Hoffnungen über die Härte der Entscheidung täuschen kann. Allerdings wird in der Deutlichkeit dieser Selbstüberwindung nur das subjektive Moment der Tapferkeit sichtbar. Das Objektive, dasjenige, wofür der einzelne sich selbst überwindet, das Ganze, ist über diese Problematik vergessen worden. Die Selbstüberwindung war aber kein Selbstzweck, sondern mit ihr sollte der einzelne dem Ganzen einen Dienst erweisen. Dies ist in den absurden Situationen, in die Sokrates den Laches hineinmanövriert (193b,c), aber sicher nicht der Fall. Von hierher wäre seine Aporie also durchaus heilbar.

Das Scheitern des Laches ist demnach ambivalent. Einerseits ist es ihm nicht gelungen, sein formales Tapferkeitsprinzip, das die Unterordnung unter das Allgemeine zum Inhalt hatte, zu explizieren. Dies hätte er immerhin tun können. Daß er zu einer entsprechenden Definition nicht gekommen ist, geht zu Lasten der an dieser Stelle gewaltsamen Dialogführung des Sokrates. Insofern hat Laches recht, wenn er sein Scheitern nachträglich wie in 194b deutet. Unrecht hat er andererseits, wenn er meint, er hätte durch solches Aussprechen sein Scheitern verhindern können. Mit etwas mehr analytischer Geduld des Sokrates hätte er sicher eine Definition der Tapferkeit geben können, die auch eine angemessenere Beurteilung der Einzelfälle gestattet hätte. Darum greift Gerstmeyer zu kurz, wenn er das Scheitern des Laches als Folge

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mangelnder Subsumtionsfähigkeit deutet.[3] Sokrates aber verlangt von Laches nicht nur eine deskriptive Bestimmung. Er soll nicht nur das Allgemeine der als tapfer gelobten Verhaltensweisen erfassen, sondern darüber hinaus auch noch zeigen, warum es vortrefflich und gut ist, sich so zu verhalten. Wirklich einleuchtend gut erschien ihm aber nur solches Verhalten, das – vom Realitätsprinzip erleuchtet – dem Individuum irgendeinen Vorteil brachte. Dieser Vorteil ist das Gute, auf das sich die Beharrlichkeit beziehen soll und von woher sie ihre Verständigkeit empfängt. Auch Schrastetter sieht, daß der Beharrlichkeit durch die Aufnahme der Verständigkeit „der Bezug auf etwas"[4] zurückgegeben wird. Er sieht im Selbstwiderspruch des Laches allerdings nur den Beweis, daß dessen „Seele sich nicht auf das wahre Grund-Ziel bezieht".[5] Ihm entgeht dabei, daß sich Laches sehr wohl auf etwas bezieht, was ihm verständig erscheint, und der Widerspruch nur darum entsteht, weil er gleichzeitig auch anderes für gut hält, das aber nicht in demselben Sinn verständig sein kann. Denn die Tapferkeit könnte nur dann verständig sein, wenn sich zeigen ließe, daß das Leben der Güter höchstes nicht ist. Laches muß diese Position zwar voraussetzen, kann aber dieses höhere Gut nur formal als Unterordnung unter den Staat bezeichnen und schon gar nicht erklären, warum dies höher als das Leben einzuschätzen sein soll. Eben weil die Tapferkeit letztlich keine Überzeugungskraft hinter sich hat, wird Laches so schnell von jener Verständigkeit, deren Gegenstand der individuelle Vorteil ist, überwunden. So sieht es auch Friedländer: Solange nicht „das Woraufhin jenes

[3] T. Gerstmeyer: a. a. O. 24.
[4] R. Schrastetter: a. a. O. 31.
[5] Ebd. 32.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vernünftigen geklärt" sei, werde „die Vernünftigkeit herabgezogen auf die Ebene praktischer Verständigkeit, der Berechnung von Gewinn und Lust".[6] Für Friedländer ist Laches allerdings schon dadurch disqualifiziert, daß sich seine Vernunft „auf das Kleine richtet anstatt auf das Große, d. h. auf das Gute".[7] Mit dieser Aburteilung ist aber in Platons Sinn wenig geleistet. Es kann ja nicht darum gehen, vom einzelnen zu fordern, er solle sich auf ‚das Gute' beziehen, sondern es gilt, das praktische Selbstbewußtsein bis dahin zu entwickeln, wo es von sich aus die Ebene der ‚Berechnung von Lust und Gewinn' überschreiten muß. Bis dahin bleibt nur festzustellen, daß Laches dem instrumentellen Vernunftbegriff, den er überwinden wollte, verhaftet bleibt.

Der Abbruch des Gespräches mit Laches ist also grundsätzlich berechtigt. Eine Antwort auf die Frage „In welchem Sinn ist es verständig oder besser, das eigene Leben dem Ganzen unterzuordnen?", ist von ihm nicht zu erwarten. Unklar bleibt allerdings, warum Platon ihn nicht soweit kommen ließ, das, was ihm vorschwebte, wenigstens deutlich auszusprechen. Darüber hinaus stellt sich die Frage, warum sich Laches überhaupt tapfer verhält, wenn er es nicht als verständig begründen kann. Ist eine Vernunftursache nicht aufzufinden, ist es erlaubt und geboten, nach anderen Ursachen zu suchen. So muß man wohl annehmen, daß es die Polis selbst ist, die Laches die Kraft zu solchem Verhalten gibt. Die Wirkungsweise der Polis ist dabei eine zweifache: Einerseits sind ihre Normen durch lebenslange Prägung und Übung sicher vom einzelnen verinnerlicht worden. Darüber hinaus bleibt die Polis ständig als öffentliche Macht, die Ehre,

---

[6] P. Friedländer: Platon, Bd. II, 39.

[7] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ämter und Anerkennung vergeben oder entziehen kann, präsent. Diese Sehnsucht nach Anerkennung durch die Polis oder ‚die anderen' muß als die ausschlaggebende Bestimmungsursache für das Handeln des Laches angesehen werden. So wie Platon ihn zeichnet, ist ihm nicht zuzutrauen, daß er versuchen könnte, sein Leben auf eine Weise zu erhalten, die die Verachtung durch die Polis zur Folge hätte. Ein solches Dasein wäre ihm schlechthin unerträglich und sinnlos. Von daher ist es für ihn gegebenenfalls wirklich besser zu sterben, als um den Preis der Verachtung weiter zu leben. Besonders wenn die Gesellschaft so strukturiert ist, daß der Entzug der Achtung nahezu universal ist und nicht durch die Anerkennung in einer Untergruppe der Gesellschaft kompensiert werden kann, wird dies ein starkes Motiv sein. Dementsprechend ist es Laches nicht zuzutrauen, daß er sein Leben für etwas einsetzen wird, das dem Willen der Polis widerspricht. Er bleibt ihr heteronom verfallen. Ob er sich dabei jeweils für das Richtige einsetzt, ist damit äußerst fraglich. Hier liegt das wirkliche Problem der seelischen Disposition des Laches. Aus dem bloßen Bedürfnis, geschätzt werden zu wollen, folgt nichts Bestimmtes und schon gar nicht die Anerkennung aller. Warum sollte Laches daran gelegen sein, von denen geschätzt zu werden, gegen die er für die Polis zu Felde zieht, wenn doch sein Interesse am Geschätztwerden gerade dadurch von der Polis befriedigt wird? In dieser Schwäche dieser Disposition muß der Grund für Platons Versuch gesehen werden, das Subjekt von der Zustimmung der anderen zu emanzipieren und es an ein davon Unabhängiges, ein ‚Wissen', zu binden. Das Musterbild des Gesuchten erschien ihm in der Gestalt des Sokrates. In der ‚Apologie' zeichnet er ihn als denjenigen, der die Kraft hatte, sein Gutes gegen die Verachtung und schließlich den Haß der Polis aufrechtzuerhalten. Um so

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dringender wird die Frage, was dieses Gute ist, das ihm die Kraft dazu gab.

Gerade die Transzendenz über das bloß Subjektive, in der die Tüchtigkeit der Tradition begründet schien, kann von ihr selbst nicht verteidigt werden. Daß Laches dieses Unvermögen noch als Aporie begreift und nicht die Ansprüche des Staates kraft der Autonomie des Subjekts zurückweist, ist Ausdruck jener Schwebe, die dem Zerfall der traditional gefügten Polis vorausging. So geht die Untersuchung zwar von der Polis und ihrem Sprachgebrauch aus, aber in dem Versuch beides zu verstehen, d. h. es auf ein für den einzelnen einsehbar Gutes zurückzuführen, wird ihr beides zum Rätsel. Damit sind die Grenzen dieser Polis in einem ihrer wackersten Vertreter sichtbar geworden. Dem Anspruch des Subjekts, daß das „Gute, was mir gelten soll als substantieller Zweck, von mir erkannt werden muß",[8] ist sie nicht gewachsen. Diejenigen, die die Grenzen dieser Polis ins Bewußtsein rückten, waren freilich die Sophisten. Sokrates und Platon versuchten dagegen, sich diesem Anspruch zu stellen und eine neue Gemeinschaft im Wissen zu begründen. Daß die Polis den Sokrates hinrichtete, und damit erstens zu erkennen gab, daß sie nicht in der Lage war, ihn von den Sophisten zu unterscheiden, und zweitens eher bereit war, den diagnostizierenden Arzt als die Krankheit zu bekämpfen, war für Platon ein Indiz ihrer Unheilbarkeit.

Nach Laches betritt Nikias den Kampfplatz und macht genau das zum Prinzip, was diesem fehlte: das Wissen. Tapferkeit sei Klugheit und Wissen, und zwar ein Wissen vom Gefährlichen und vom Unbedenklichen (194 d, e). Dem widerspricht Laches und behauptet die Getrenntheit von Wissen und Tapferkeit (195 a). Zum Beleg weist er auf

[8] G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 18, 442.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einige Technai hin, in denen die jeweils Sachverständigen zwar das Gefährliche erkennen, ohne doch deswegen schon als tapfer zu gelten. Laches geht hier wieder von jenem Wissensbegriff aus, der schon seinem Gespräch mit Sokrates unter dem Namen Verständigkeit zugrunde gelegen hatte. Alles Wissen bezieht sich danach auf die Gewinnung des dem Leben Dienlichen. Die Tapferkeit bedeutete ihm aber gerade die Bereitschaft zum Verzicht auf das Leben. Wozu bedarf es da eines Wissens? Nikias wehrt sich entsprechend radikal. Es sei zwar richtig, daß alle Technai der Erhaltung des Lebens dienen, die Frage sei aber, ob das Leben immer und allen das höchste Gut sei oder ob es gegebenenfalls nicht auch besser sein könne, nicht zu leben, als zu leben (195c). Dies muß Laches natürlich einräumen, denn sonst würde das, was er unter Tapferkeit versteht, völlig abwegig. Angesichts der Wichtigkeit dieser Grundentscheidung über den Wert des Lebens ist es um so bedauerlicher, daß Platon die sich aufdrängende Frage, in welcher Hinsicht es denn besser sein kann, zu sterben als zu leben, auch hier völlig unerörtert läßt. Auch indirekt läßt sich aus dem folgenden wenig über den Sinn dieses ‚besser' ableiten. Mit deutlichem Spott über Nikias möchte Laches nun das von diesem postulierte Wissen dem Wahrsager zuschreiben. Wer kann sonst wissen, wem es besser ist zu leben oder zu sterben? (195e) Der Wahrsager aber kann nur vorhersagen, was an äußeren Ereignissen eintreten wird. Wenn Laches ihn wenigstens ironisch für kompetent hält, zeigt sich darin immerhin, daß er selbst den Wert des Lebens von solchen Ereignissen abhängig zu machen gedenkt. Sollte das zukünftige Leben nur Unglück bringen, so wäre es eben besser, dies nicht zu erleben als es lebend zu erleiden. Das Wissen, das Nikias meint, begreift hingegen alle diese Güter – Reichtum, Gesundheit, Ansehen – als

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

grundsätzlich ambivalent (196a). Das gute Leben sei durch ihre Anwesenheit ebensowenig garantiert wie durch ihre Abwesenheit unmöglich. Mit der Behauptung dieser Ambivalenz bedient sich Nikias eines sonst von Sokrates oft vorgetragenen Arguments. Im ‚Euthydemos' zeigt er, daß alle sogenannten Güter nur dann nutzen, wenn sie richtig gebraucht werden (280 f.). Für diesen richtigen Gebrauch sei aber ein Wissen erforderlich.[9] Worin dieses Wissen besteht und was dasjenige Gute ist, von dem her solche Güter sowohl nützlich wie schädlich werden können, bleibt hier wie dort unbestimmt. Nicht ganz zu Unrecht wirft Laches dem Nikias denn auch vor, er mache nur leere Worte (196b). Daß die Nähe des Nikias zu Sokrates nur die einer verbalen Imitation ist, wird sehr schnell daran deutlich, daß er den eigentlich läppischen Einwand des Sokrates, ein solches Wissen umfasse die ganze Tugend und nicht nur einen Teil derselben (199d), als Widerlegung seines Ansatzes begreift. Nikias hält dabei an dem zu Anfang eher beiläufig und ohne jede Begründung von Sokrates gemachten Vorschlag (190c, d), die Tapferkeit als einen Teil der Tugend zu bestimmen, fest. Warum er nicht jene Voraussetzung zugunsten des jetzt erzielten Resultates aufgibt, bleibt unerfindlich. In der Demonstration der Unmöglichkeit, die Tugenden getrennt voneinander bestimmen und begreifen zu können, muß denn wohl – mit Friedländer[10] – der Sinn dieser recht durchsichtig aufgebauten Widerlegung gesehen werden.

---

[9] Zur Stellung dieses Gebrauchswissens zu den anderen Wissenschaften (Technai) vergleiche die sorgfältige Analyse bei H. Kuhn: Sokrates, 69–79.

[10] P. Friedländer: a. a. O. Bd. II, 42, und Bd. III, 88 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rätselhaft bleibt bei alledem, daß Platon neben dieser etwas herbeigezogen wirkenden Aporie eine andere systematisch mindestens ebenso wichtige Aporie des Nikias-Ansatzes nahezu unentfaltet läßt. Dies geschieht – oder soll man sagen unterbleibt? – in der bisher übergangenen Passage 196d–197d. Wenn Tapferkeit ein Wissen sein soll, können nur noch die tapfer sein, die über dieses Wissen verfügen. Diejenigen, die wie die Kinder in Unkenntnis der Gefährlichkeit einer Sache etwas unternehmen, sind nach Nikias nur furchtlos und verwegen. Was tun aber nun die Tapferen, die um die Gefährlichkeit und Bedenklichkeit eines Vorhabens wissen? Tun sie es dennoch und also vorsätzlich das Bedenkliche und Schlechte? Daß Nikias es so nicht meint, wird daran deutlich, daß er der Konklusion des Sokrates, eine solche Tapferkeit sei das Vermögen, alles Gefährliche zu vermeiden (199d), nicht widerspricht. Das von Nikias gemeinte Wissen wäre ja auch vollkommen unnütz, wenn es nur dazu diente, bewußt dagegen verstoßen zu können. Vermeidet aber der Tapfere das Bedenkliche, was ist daran dann noch tapfer? Das Tun dessen, was für das Beste erkannt wurde, ist nicht eo ipso tapfer. Indem Nikias gerade das liefern wollte, was bei Laches fehlte – das Wissen –, hat er umgekehrt das vergessen, was dieser richtig hervorgehoben hatte – die Beharrlichkeit. Für die Tapferkeit ist aber beides erforderlich: ein Wissen vom Guten und etwas, demgegenüber dieses Wissen verteidigt werden muß. In dieser nur angedeuteten Entzweiung des Zusammengehörigen muß dennoch der Sinn des Dialoggefüges gesehen werden. Das Gute allerdings, das die Gesprächspartner des Sokrates beanspruchten, ist nicht sichtbar geworden. Laches konnte sein Gutes nicht als verständig ausweisen, und Nikias ist nicht einmal mehr danach gefragt worden.

Was also hat sich im ‚Laches' als Selbstwiderspruch

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gezeigt, und wie wurde er möglich? Zuerst der Widerspruch des Laches selbst: Der notwendige erste Schritt war die Abwendung von der gegenständlichen Welt. Nicht mehr sollte mit Begriffen über die Welt, sondern die Begriffe selbst sollten gedacht werden. Das Nachdenken über die Welt kann allenfalls etwas als ambivalent oder sogar widersprüchlich aufzeigen. Erst in der Reflexion auf die Begriffe, in denen die Welt begriffen werden sollte, kann der Denkende selbst getroffen werden. Dessen Aporie wurde in der bisherigen Interpretation als Widerspruch zwischen den Verhaltensmustern, die die Gesellschaft als vortrefflich hinstellte, und dem, was dem einzelnen wirklich einsichtig erschien, gedeutet. Beides stand sich unvereinbar gegenüber. Es wird deutlich, daß der Widerspruch in dieser Form nur an diesem besonderen Gegenstand aufbrechen kann. Gegenstand der Debatte war aber nach der Intervention des Sokrates die Tüchtigkeit der Seele und damit das gute Leben im Ganzen. Gerade in dieser Frage kann sich das Individuum aber nicht von der Gesellschaft und dem in ihr zur Herrschaft gelangten Sprachgebrauch bestimmen lassen. So hat Laches zwar von Geburt an die in der Gesellschaft gültigen Verwendungsregeln des Begriffes tapfer vorgeführt bekommen und kann den Begriff sicher richtig im Sinne von regelkonform verwenden, verstanden hat er ihn aber dennoch nicht. Denn dazu müßte er zeigen können, warum es vortrefflich sein soll, sich so zu verhalten. Der Begriff des Guten läßt sich also nicht im Rekurs auf vorgegebene Verwendungsregeln begreifen, sondern hierzu gehört unverzichtbar die Evidenz für den einzelnen. Nur weil der einzelne schon von sich aus auf das Gute bezogen ist, kann er prinzipiell der gesellschaftlichen Manipulation widerstehen. Einzig die mit dem Begriff des Guten verknüpfte besondere Bedin-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung von Verstehen erlaubte es Platon, über die Orientierung am Sprachgebrauch hinaus, bzw. hinter sie zurück zu gehen.

Zugleich mit diesem Anspruch auf Verstehen stellt sich das Problem des ‚wahren Begriffs' in neuer Gestalt. Denn wenn das Wahre dasjenige ist, was dem Subjekt evident erscheint, woher hat dann das Subjekt seine Kriterien? Wie sieht die ihm eigene Beziehung auf das Gute aus? Hängt dieses Gute von seinen Trieben und Interessen ab, ließe sich das gute Leben immer nur relativ zu diesen bestimmen. Platons Frage nach einem ‚Guten an sich' würde damit mindestens problematisch. Andererseits kann der einzelne mit seinen Trieben und Interessen und seinen Möglichkeiten, sich zu diesen zu verhalten, nicht als Produkt seiner selbst begriffen werden. Seine angebliche Befreiung von der Gesellschaft wäre eine Selbsttäuschung, denn die Gesellschaft wäre ein wesentlicher Konstitutionsfaktor für das Wesen des Subjekts und damit für das, was diesem einmal ‚evident' erscheinen wird. Ein Ausweg aus diesem doppelten Relativismus wird nur möglich sein, wenn Platon entweder zeigt, daß es eine erste Natur als Natur des Menschen schlechthin, auf die man rekurrieren kann, gibt. Oder aber er zeigt – wenn es eine solche erste Natur nicht gibt und das Wesen des Menschen immer ein konstituiertes ist –, daß die Aussage ‚Die Konstitution X ist die beste' einen begründbaren Sinn haben kann. Dabei müßte insbesondere deutlich werden, im Hinblick worauf diese Aussage begründet werden soll.

Die Aporie des Nikias ist demgegenüber weit weniger ergiebig. Sie steht und fällt mit der zu Beginn des Dialoges willkürlich gemachten Voraussetzung, die Tapferkeit als Teil der ganzen Tugend für sich bestimmen zu können. Zwar ist an Nikias die notwendige Verwurzelung der Tugenden in einem einheitlichen Begriff des Guten deut-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lich geworden, über das Wesen dieses Guten wurde aber nichts Neues vorgetragen.

Das Problem, das es weiter zu verfolgen gilt, hängt einzig an der Person des Laches. Dieser wurde noch von der Macht der verinnerlichten Tradition daran gehindert, diese zugunsten des radikalen Subjektivismus preiszugeben. Für Platon, seinen geistigen Vater, kann das nicht im gleichen Maß gelten. Was aber hindert ihn daran, den von Laches ahnungslos eingeschlagenen Weg zu Ende zu gehen?

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

II. Die Zuspitzung des Problems und die Grenze des Techne-Modells

Was Platon hindert, den Weg des Laches zu Ende zu gehen, muß sich in seiner Auseinandersetzung mit denjenigen zeigen, die ihn bis zu Ende gegangen sind. Ein Vertreter dieser Position findet sich in Thrasymachos im ersten Buch der ‚Politeia'. Er tritt dort als dritter Redner nach Kephalos und Polemarchos auf und reagiert mit seiner These auf seine Vorredner. Um den systematischen Ort des Thrasymachos erkennen zu können, ist daher eine Betrachtung seiner Vorgänger nötig.

Das Gespräch mit dem greisen Kephalos beginnt abseits der eigentlichen Thematik des Dialogs. Er wird von Sokrates aufgefordert, den Jüngeren doch etwas von seiner Lebenserfahrung mitzuteilen, damit diese daraus lernen, wie das Leben beschaffen ist (328 e). Darauf läßt sich Kephalos jedoch nicht ein. Das Leben habe an sich gar keine Beschaffenheit, sondern ob es beschwerlich oder leicht sei, hänge wesentlich vom Charakter des einzelnen ab (329 d). Sich selbst schreibt er den richtigen Charakter zu, weshalb er auch keinen Grund habe, über das Alter zu klagen. Eine relative Bedeutung für seine Zufriedenheit erkennt Kephalos auf Nachfrage des Sokrates seinem Reichtum allerdings zu. Ein Garant für die Zufriedenheit könne dieser aber nie sein. Seltsamerweise fragt Sokrates nun nicht nach dem Wesen dieser so ausschlaggebenden seelischen Beschaffenheit, sondern nach dem größten Nutzen des dagegen zweitrangigen Reichtums. Um diesen Nutzen zeigen zu können, muß Kephalos zuerst die

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zentrale Sorge seiner alten Tage darstellen. Diese Sorge ergibt sich daraus, daß er auf der Schwelle des Todes die Rede von der Unterwelt und der dort ausgleichend waltenden göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr so leichthin verlachen und abtun kann. Wer aber von dieser religiösen Vorstellung wieder beherrscht werde, der beginne nachzurechnen, wo er wohl Unrecht getan hat (330d,e). Hierzu nun könne der Reichtum dem Vernünftigen vieles nutzen, daß er weder Götter noch Menschen wider Willen belügt oder übervorteilt. In der Ermöglichung der Gerechtigkeit also liege der größte Wert des Reichtums, denn wem es gelungen sei, gerecht zu leben, der könne getrost dem Tod entgegengehen. Die These des Kephalos ist offenbar zweischneidig. Einerseits scheint er anzunehmen, daß zumindest alle Wohlwollenden wissen, was gerecht ist, und dies auch gerne tun wollen, andererseits aber doch durch Armut daran gehindert werden können. Wie aber kann dann den Armen ihre Ungerechtigkeit von Göttern oder Menschen zum Vorwurf gemacht werden? Eine genaue Analyse des Verhältnisses von Verantwortlichkeit und Bedingtheit wäre hier erforderlich. Äußerst aufschlußreich ist darum die Reaktion des Sokrates auf die nur angedeutete Freiheitsproblematik. Sie scheint ihn gar nicht zu interessieren. Er läßt es bei dem Einerseits-Andererseits bewenden und fragt statt dessen nach dem Wesen der Gerechtigkeit. Mit welchem Recht kann er die Frage nach der Freiheit als eine Fundamentalfrage der Ethischen Theorie überspringen? Die einfachste Antwort wäre, daß Platon das Problem an dieser Stelle nicht behandeln wollte. Aber es gibt auch nirgendwo sonst innerhalb des Platonischen Werkes eine systematische Erörterung der Freiheitsproblematik. So kann nur versucht werden, eine Antwort aus der Art der Widerlegung des Kephalos abzuleiten.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weil dieser als die beiden Formen des zu vermeidenden Unrechts die Lüge und die Übervorteilung genannt hatte, verwendet Sokrates nun deren Gegenstücke versuchsweise zu einer Bestimmung der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit sei Wahrheit und Wiedergeben (331 c). Wie aber, wenn jemand seine deponierten Waffen in einem Anfall von Wut zurückfordert, muß man sie dann herausgeben, und wäre der, der dies täte, denn gerecht? Sokrates verneint dies sofort, und Kephalos schließt sich dem an. Damit ist seine Gerechtigkeitsvorstellung gescheitert. Das Gute, das Kephalos als Gerechter den anderen erweisen wollte, ist in sich ambivalent und unzureichend. Der Einsicht in diesen Sachverhalt kann sich Kephalos nicht verschließen. Wenn Platon dennoch das Gespräch mit ihm an dieser Stelle abbricht, dann wohl deshalb, weil er zum Ausdruck bringen will, daß die alltäglich von Kephalos geübte Gerechtigkeit nicht von dieser Reflexion bestimmt gewesen ist. Die von ihm lebenslang praktizierte Gerechtigkeit war sicherlich die der formalen bürgerlichen Anständigkeit: Man übervorteilt niemanden, aber was der einzelne in diesem Rahmen mit seinen Gütern macht, ist seine Sache und wird allenfalls zum Gegenstand eines Strafprozesses. Gerade die Wohlgesinntheit, der Kephalos im Umgang mit Jugend und Alter und den Begebenheiten des Lebens so großen Wert beigemessen hatte und von der er selbst behauptet hatte, daß keineswegs alle über sie verfügen (329 a–d), wird in der bürgerlichen Austauschsphäre wieder als gegeben vorausgesetzt. Hebt man diese Voraussetzung einmal auf, wie Sokrates es in seinem Beispiel tut, so zeigt sich die Grenze dieser formalen Korrektheit. Sie begreift als das Geschuldete nur die jeweils anvertraute Sache und kümmert sich nicht um die Folgen. In den Augen des Sokrates wäre das Geschuldete aber das entgegengebrachte Vertrauen selbst, das hier als Verantwortung

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für den anderen erwidert werden müßte. Was aber heißt es, für jemanden verantwortlich zu entscheiden? Was ist das Gute, das handelnd am anderen realisiert werden soll? Für Kephalos sind das neue Fragen. Er hat sein Leben gelebt, ohne sich ihnen zu stellen. Hier liegt ein Grund für Platons Behandlung oder besser Nichtbehandlung des Freiheitsproblems. Die Frage, ob jemand hätte gerecht handeln können, geht in ihrer modernen Version davon aus, daß der einzelne schon weiß, was gerecht ist, und fragt danach, ob dieses Wissen handlungsbestimmend hätte werden können. Sokrates dagegen geht hinter diese Ausgangslage zurück. Er fragt nach dem Wesen der Gerechtigkeit und entdeckt ihre Unbekanntheit. Wie aber soll jemand einem Wissen entsprechend handeln, das er gar nicht hat? Diese Entgegnung ist natürlich unzureichend, denn selbst wenn niemand wissentlich fehlt, bleibt noch zu fragen, ob er für seine Unwissenheit nicht verantwortlich zu machen ist. Auch der Mythos von der vorgeburtlichen Wahl im zehnten Buch der ‚Politeia' löst das Problem letztlich nicht. Zwar heißt es dort bei der Auswahl der Lebensweisen, der Wählende trage die Schuld für seine Wahl (617e), doch bedarf es für die rechte Wahl wiederum eines Wissens (618b, c). Wer dieses nicht hat, wird schon dort notwendig das Falsche wählen. Die Frage, inwieweit er für dieses Wissen oder Nichtwissen verantwortlich ist, kann also erneut gestellt werden. Das Problem ist durch den Mythos nur hinausgeschoben worden.

Kephalos jedenfalls setzt sich weder dieser Frage noch der nach der Gerechtigkeit weiterhin aus. Er, der eben noch (328d) von seiner im Alter gewachsenen Freude am Reden gesprochen hatte, verläßt den Disputierplatz, um den heiligen Dingen Sorge zu tragen (331d). An der von ihm verlassenen Stätte erhebt der neue, der weltliche Gott als

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Logos sein Haupt. Um die Bedeutung des Kephalos für das Folgende erkennen zu können, ist es nötig, seine Antworten auf vier Fragen, die auch an seine Nachfolger zu stellen sein werden, zu rekapitulieren. Dies sind: 1) Was ist der Ursprung des Rechts und der Gerechtigkeit? 2) Welches ist das Motiv, gerecht zu handeln? 3) Was sind Wesen und Zweck der Gerechtigkeit? 4) Woran scheitert die jeweilige Bestimmung? Offenbar lassen sich die Fragen nicht völlig getrennt voneinander behandeln. Ad 1) Wer gegen das Gerechte verstößt, handelt gegen den Willen der Götter. Daß überhaupt so etwas wie Recht ist, folgt also aus dem Willen der Götter. Ad 2) Das Motiv ist die Furcht vor den göttlichen Sanktionen. Ad 3) Das Wesen der Gerechtigkeit ist eine formale Korrektheit, die sich auf den Waren- und Geldverkehr bezieht. Ad 4) Die Grenze dieser Gerechtigkeit liegt erstens darin, daß sie religiös motiviert ist und damit rational nicht letztgültig ausgewiesen werden kann. Das zeigt sich schon an Kephalos selbst, wenn er berichtet, daß ihm die Erzählungen von der Unterwelt erst im Alter wieder wichtig geworden sind. Auch das ideologiekritische Argument gegen eine solche Einstellung liefert er gleich mit: Es könne auch sein, daß seine Einstellung nur aus der Schwäche des Alters resultiere (330d,c). Daran, daß Platon dies schon von Kephalos selbst vortragen läßt, wird deutlich, daß ihm dieses Argument nicht wichtig genug ist, um es explizit vorzutragen. Dies sollte immerhin Anlaß geben, den ideologiekritischen Enthüllungsoptimismus Platon gegenüber im Zaum zu halten. Platon geht es, zweitens, vor allem darum, die inhaltlich-materiale Unzulänglichkeit dieser Gerechtigkeit zu demonstrieren. Auch derjenige, der gerecht sein will, weil er dies als ein Gebot Gottes begreift, muß überzeugt sein, seinen Mitmenschen etwas Gutes zu tun, wenn er sich dementsprechend verhält. Dieses Gute war

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für Kephalos die formale Korrektheit in den bürgerlichen Geschäften und als solches in sich ambivalent. Aber auch mit der von ihm immerhin anerkannten Notwendigkeit, die formale Austauschgerechtigkeit zu einer Verantwortungsgerechtigkeit zu erweitern, ist vorerst nur ein neues Problem bezeichnet. Wie weit soll die Übernahme der Verantwortung für den anderen reichen? Wer kann einen anderen schon so weit kennen, daß er sich zutrauen darf zu beurteilen, was diesem nutzen oder schaden wird? Wollte jeder Brotverkäufer darüber nachdenken, ob er mit seinem Tun nicht jemanden ernährt, der in zwei Jahren seine Familie oder den Staat zugrunde richten wird, er wäre hoffnungslos überfordert und zur Handlungsunfähigkeit verdammt. Der alltäglich-geschäftliche Umgang kann sich mit solchen Problemen nicht aufhalten. Wer aber soll sie ihm abnehmen? In Platons Werk finden sich darauf zwei höchst verschiedene Antworten: Das erste, was diese Ambivalenz des zwischenmenschlichen Verkehrs überwindet, ist das Sokratische Gespräch selbst. Es verwickelt den Teilnehmer in einen Problemhorizont, der ihn allererst in den Stand versetzt, seine Verantwortung für sich und andere adäquat wahrzunehmen, es macht ihn, wie Kuhn schreibt, „philosophischer".[1] Die zweite Instanz ist der Staat. Seine Aufgabe ist es, dafür zu sorgen, daß soweit irgend möglich jeder einzelne selbst in die richtige seelische Verfassung gebracht wird, um sich selbst beherrschen zu können, und, wo dies nicht möglich ist, von außen auf das Richtige hingeleitet wird (Politeia, 590d). Worin diese Richtigkeit bestehen soll, ist aber immer noch ungeklärt. Ein wenig wird davon in dem von Sokrates konstruierten Beispiel sichtbar. Ziel und Zweck der Gerechtigkeit beständen hier darin, den Mitmenschen

[1] H. Kuhn: Sokrates, 77 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor dem Erliegen vor den momentanen Affekten und Leidenschaften zu bewahren. Die Bestimmung des Zwecks und der Berechtigung dieser Bewahrung ist das Thema der ganzen ‚Politeia'.

Polemarchos, der hier die Rede seines Vaters erbt, wird eine mögliche Antwort darauf geben. Gerecht, so bestimmt er, sei es, Freunden Gutes zu tun und Feinden Böses (332 d). Erneut stellt sich die Frage, welches Gute der Gerechte denn bei seinem Tun vor Augen hat und handelnd an seinen Freunden verwirklicht. Nützlich sei der Gerechte zu Verträgen und zur Gemeinschaft in Krieg und Frieden (332 e – 333 a). An welchen gemeinschaftlichen Unternehmungen zeigt sich nun seine Nützlichkeit? Für jedes besondere Tun ist der jeweils Sachverständige nützlich. Als einzige Aufgabe des Gerechten erscheint die zuverlässige Behütung des Geldes (333 c), eine nicht eben großartige Nützlichkeit. Der Zweck dieser Ausgrenzung kann nur darin liegen, den Unterschied zwischen der Arete und den anderen Technai deutlich zu machen. Die Arete und stellvertretend hier die Gerechtigkeit hat kein einzelnes Werk und erzeugt kein besonderes Gut.[2] Gleichwohl kann sie in allen betrachteten Fällen (333 b, c) anwesend sein. Zu Recht hat Gigon darauf hingewiesen, daß Polemarchos über die Materie der Verträge die Form derselben vergißt. Seine Definitionen seien nicht sinnlos, denn sie meinten die Ordnung des wirtschaftlichen und sozialen Lebens.[3] Dieses Vergessen muß gleichsam rückgängig gemacht werden, wenn dennoch sichtbar werden soll, worin der Zweck der Gerechtigkeit für Polemarchos besteht. Noch an der aufs Geldhüten reduzierten Gerechtigkeit wird erkennbar, was er eigentlich meint: Der

[2] Ebd. 21 und 70.

[3] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 37.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gerechte ist ihm der Garant der Sicherheit. Er genießt das Vertrauen seiner Genossen, das gemeinschaftliche Geld nicht zu veruntreuen. Er kann seinen Egoismus den Gesamtinteressen der Genossenschaft unterordnen. Der Gerechte ist der, der die Interessen der anderen zu respektieren vermag und damit die Gemeinschaft überhaupt möglich macht. Wäre der Egoismus universal, käme sie nicht zustande. Der Ursprung des Rechts ist diese gegenseitige Anerkennung der Genossen, sein Wesen die gleichberechtigte Partizipation aller an den erwirtschafteten Gütern. Die Gerechtigkeit ist für Polemarchos, wie Gigon richtig sieht, eine „Sozialtechnik".[4] Hierin liegt der wichtigste Unterschied zu Kephalos. Das Recht beruht nicht mehr auf dem Willen der Götter, sondern auf dem der Menschen, auf einem Vertrag zwischen ihnen. Das Motiv, gerecht zu sein, kann dementsprechend nicht mehr in der Furcht vor der Bestrafung durch die allwissenden und allmächtigen Götter liegen. An ihre Stelle muß ein neues treten. Dies wird in der Umkehrung der Geldhüter-Gerechtigkeit sichtbar. Das, was sich als der Nutzen der Gerechtigkeit für die anderen gezeigt hatte, die Sicherheit, ist natürlich auch der Nutzen, den sich der Gerechte selbst von den anderen erwartet. Der einzelne will seine elementaren Lebensinteressen nicht mehr im ständigen Kampf aller gegen alle durchsetzen müssen, sondern durch die Sicherheit eines Vertrages garantiert bekommen. Das primäre Interesse des Individuums am Vertrag ist also nicht, andere nicht mehr zu schädigen – darauf könnte es auch von sich aus verzichten –, sondern nicht mehr von anderen geschädigt zu werden. Hierin besteht das Gute, das durch die Gerechtigkeit gewährleistet werden soll. Die Gerechtigkeit ist nur das Mittel zu diesem Zweck.

[4] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Nur vor dem Hintergrund dieser Motivation wird der Sinn der folgenden Passage (333e – 334b) deutlich. In Analogie zu den Technai behauptet Sokrates den ambivalenten Charakter dieser Gerechtigkeit: Wer gut Geld hüten könne, der könne es auch gut unterschlagen. Die Gerechtigkeit sei also eine Diebeskunst zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde. Diese Parallelisierung wirkt zunächst recht befremdlich. Sie reduziert die Gerechtigkeit und das Geldhüten auf eine bloß technische Geschicklichkeit, die ebensogut durch einen sicheren Tresor zu ersetzen wäre. Das Wesen der Gerechtigkeit war aber doch die Anerkennung der anderen als Träger von gleichen Rechten. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Das Tertium comparatonis zwischen dem Dieb und dem Gerechten liegt für Platon in den Begriffen Listigkeit und Verschlagenheit. Wer listig ist, gibt vor, eines zu wollen und verfolgt dabei doch ein anderes Ziel. Sein und Schein fallen bei ihm auseinander. Dies trifft in gewissem Sinn auch auf den Gerechten des Polemarchos zu. Er setzt sich zwar für die Gemeinschaft ein, aber doch deshalb, weil er dabei einen Vorteil für sich sieht, oder nur der Strafe zu entgehen versucht. Hier zeigt sich das grundsätzliche Problem der Gerechtigkeitskonzeption des Polemarchos. Wenn der Gerechte nicht mehr die Strafe der allwissenden Götter fürchtet, sondern nur noch das Verhalten der Menschen, was soll ihn dann hindern, dort, wo er durch seine besondere Geschicklichkeit die negativen Folgen für sich vermeiden zu können meint, ungerecht zu handeln? Für das Leben in der Gemeinschaft genügt der Schein der Gerechtigkeit, des Seins bedarf es nicht, denn die Gerechtigkeit ist nur das Mittel zu einem anderen Zweck. An sich jedenfalls ist das Ungerechtsein kein Schade. Diese Konsequenz, die explizit erst Thrasymachos ziehen wird, ist also in der Theorie des Polemar-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chos schon angelegt. Er will ihr zwar ausweichen, kann aber, da ihm die Argumente dazu fehlen, nur seine Verwirrung vorschützen und seine ursprüngliche These wiederholen (334b). Das heißt aber, daß sich aus der Theorie des Polemarchos kein Argument gegen die Haltung des Thrasymachos entwickeln läßt. Die Bedeutung dieser Passage liegt gerade in der Demonstration dieser Wehrlosigkeit und der darin verborgenen Gemeinsamkeit.

Nach der Andeutung dieses Zusammenhangs entwickelt Sokrates aus der Theorie des Polemarchos noch eine Konsequenz, die einerseits dessen Modell berichtigen und gleichzeitig eine kontrastierende Folie für die Intervention des Thrasymachos abgeben wird. Nachdem wenigstens in der Interpretation deutlich geworden sein sollte, worin die Gerechtigkeit für Polemarchos besteht, fragt sich nun, wodurch er jemanden zu seinen Freunden oder Feinden zählt (334b – 335a). Freund kann nicht der sein, der nur gutartig scheint, sondern nur der, der es auch ist. Seine Gutartigkeit zeigt sich aber daran, daß er selbst gerecht ist. Gerecht ist es also, dem, der selbst gerecht und also ein Freund ist, zu nutzen, dem Ungerechten aber zu schaden. Berücksichtigt man weiterhin, daß die wesentliche Leistung der Gerechtigkeit gerade die war, den anderen als gleichberechtigt anzuerkennen und der Nutzen, den man ihm erwies, auch nur dieses Geltenlassen seiner Interessen war, dann muß die These des Polemarchos eigentlich lauten: Es ist gerecht, den Gerechten gerecht zu behandeln, d. h. ihn als gleichberechtigt anzuerkennen, und ebenso ist es gerecht, den Ungerechten ungerecht zu behandeln, d. h. ihn nicht als gleichberechtigt anzuerkennen. In welchem Sinn aber kann sowohl das gerechte wie das ungerechte Handeln ‚gerecht' sein? Dazu wäre noch ein übergeordneter Gerechtigkeitsbegriff erforderlich.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegen die Möglichkeit eines solchen Begriffs wendet sich die folgende Überlegung des Sokrates (335b–c). Sie besteht aus zwei Teilen. Im ersten Schritt behauptet Sokrates, jedes Lebewesen werde durch ihm zugefügten Schaden schlechter in der ihm eigenen Tüchtigkeit. Also muß der Mensch, dem geschadet wird, ungerechter werden, denn in der Gerechtigkeit besteht die menschliche Tüchtigkeit. In dieser Allgemeinheit ist die These natürlich fragwürdig, denn sie würde die Fähigkeit zur Gerechtigkeit zu einer Funktion der äußeren Einwirkungen herabsetzen. Das kann kaum Platons Meinung gewesen sein. Sehr wohl paßt aber dieser Mechanismus zur Theorie des Polemarchos. Denn in ihr besteht die spezifisch menschliche Schlechtigkeit darin, den anderen nicht als Träger von Rechten anzuerkennen, sondern als rechtloses Objekt des eigenen Egoismus zu behandeln. Wer aber so mißachtet wird, wird kaum dazu motiviert werden, seinen Peiniger als Träger von Rechten zu achten. Darauf baut der zweite Schritt auf. In einfacher Analogie deduziert Sokrates, so wenig wie ein Künstler andere unkünstlerisch machen, oder eine Beschaffenheit ihr Gegenteil bewirken könne, so wenig könne der Gerechte andere ungerecht machen. Wer andere Menschen schädigt, macht sie aber, wie oben gezeigt, ungerechter. Also könne es nicht Sache des Gerechten sein, irgend jemandem zu schaden. Dies ist sicher in dem Sinn richtig, daß es nicht das Werk und die Wirkung dessen, der andere achtet, sein kann, diese zur Mißachtung anderer zu motivieren. Das gerechte Verhalten bietet der Ungerechtigkeit anderer keinen Vorwand. Das Brisante dieser Konklusion liegt aber nicht in der quasi-analytischen Folgerung aus dem Gerechtigkeitsbegriff, sondern darin, daß hiermit die Anerkennung universalisiert wird. Wenn es gerecht ist, andere als gleichberechtigt anzuerkennen, dann kann es keinen übergeordne-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Gerechtigkeitsbegriff mehr geben, der es gestattete, einigen diese Anerkennung zu verweigern. Selbst der Ungerechte muß dann in dieser Weise anerkannt werden. Er kann nicht zum rechtlosen Subjekt werden. Der hartnäckige Widerstand des Polemarchos gegen die Universalisierung resultiert aber nicht eigentlich aus dem Problem der Anerkennung auch des Ungerechten, sondern muß von dem her verstanden werden, was er als den Zweck der Gerechtigkeit bestimmt hatte. Die Gerechtigkeit sollte danach das Mittel zur Gewährleistung des sozialen Friedens sein. Dazu ist aber nicht unbedingt erforderlich, daß alle Mitglieder der Sozietät als gleichberechtigt anerkannt werden. Das Wesen der zu Ende gedachten Gerechtigkeit kehrt sich hier gegen ihren ursprünglichen Zweck. Denn aus diesem Zweck ist weder ableitbar, daß man auch unbeobachtet nicht ungerecht handeln soll, noch daß alle in gleicher Weise anerkannt werden sollen. Die Widerlegung des Sokrates konnte nur gelingen, weil Polemarchos über das Wesen der Gerechtigkeit ihren ursprünglichen Zweck vergessen hatte. So bleibt es Thrasymachos überlassen, an diesen zu erinnern. Er wird das, was sein Vorredner noch als Argument gelten ließ, zurückweisen. Mit ihm wird die Not der ethischen Argumentation vollends sichtbar werden.

Thrasymachos bestimmt das Gerechte als das dem Stärkeren Zuträgliche (338c). Um zu erklären, was er damit meint, weist er auf die Verschiedenheit der existierenden Staatsformen und der in ihnen jeweils gültigen Gesetze hin. Ungeachtet der inhaltlichen Unterschiede, sei aber das Prinzip all dieser Gesetzgebungen identisch. Für gesetzlich und gerecht werde jeweils das der bestehenden Regierung Zuträgliche erklärt (339a). Da die Regierungen aber die Macht in den Staaten innehaben, sei überall dasselbe gerecht, eben das den Mächtigen Zuträgliche.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Oder moderner gesprochen: Das herrschende Recht sei immer das Recht der Herrschenden. Die Stärke der Definition des Thrasymachos liegt gerade in ihrem formalen Charakter. Sie ist primär deskriptiv gemeint. Gerade weil er von jeder inhaltlichen Bestimmung absieht, kann er ein Prinzip formulieren, das alle Rechtssysteme umfassen soll. Zum Rechtsinhalt wird dann das, was die Herrschenden bzw. die von ihnen repräsentierte Gruppe für das ihnen Nützliche halten und darum für alle maßgeblich machen wollen. Diese allgemeine Verbindlichkeit der Gesetze beruhe aber nur auf Gewalt, und einsichtig seien die Gesetze nur für die, deren Interessen sie eben ausdrükken. Das Recht reicht gerade so weit wie die Macht der Herrschenden, es durchzusetzen. Eine darüber hinausgehende ‚Pflicht' der Beherrschten, sich den Gesetzen zu unterwerfen, gibt es in seinem System nicht. Eine weitergehende Verbindlichkeit, ein Gutes-an-sich, hat Thrasymachos bei seiner Analyse der ihn umgebenden Wirklichkeit nicht entdecken können. Sein Ansatz setzt das absolut, was im Laches-Dialog nur ein Moment der Antinomie war, eben jene Verständigkeit, die immer abhängig blieb von der je subjektiven Interessen- und Triebkonstellation. Das Brisante an der These des Thrasymachos ist nun nicht, daß er sagt, ‚So wie ich es beschrieben habe, geht es meistens in der Welt zu' – wer wollte das bestreiten –, sondern daß er beansprucht, hiermit das Wesen jeder ethischen Reflexion erfaßt zu haben: Alles Reden von Gerechtigkeit sei nur Ausdruck von Interessen und jeder weitergehende Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit nur Ideologie. Die von Thrasymachos beanspruchte intellektuelle Überlegenheit und Redlichkeit ist die des Ideologiekritikers. Die Vernunft, die er anzuerkennen gewillt ist, muß, da sie sich immer auf schon vorgegebene Interessen beziehen muß, ihrem Wesen nach instrumentell sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seiner Entgegnung nötigt Sokrates Thrasymachos zunächst das Zugeständnis ab, daß die Herrschenden, um den Regierten das Richtige befehlen zu können, erst einmal wissen müssen, was ihnen wirklich nützt und was nur scheinbar (339c – 341a). Was dabei wahrhaft und scheinbar heißt, bleibt vollkommen unbestimmt, weil es für den anschließenden Widerlegungsversuch nur darauf ankommt, daß überhaupt zum Herrschenkönnen ein Wissen gehört. Der wahre Regent kann nur der sein, der weiß, was ihm nützt. Weil es zum Herrschen einer Art Wissenschaft bedarf, untersucht Sokrates nun das Verhältnis von Herrschaft und Wissen in den herkömmlichen Wissenschaften oder Technai. Dabei zeigt sich erstens, daß jede Wissenschaft – einmal vorausgesetzt, daß sie selbst schon vollkommen ausgebildet ist – nicht das ihr selbst Zuträgliche besorgt, sondern das ihres Gegenstandes. Zweitens übt die Wissenschaft eine Art Herrschaft über ihren Gegenstand aus. Also bedenkt drittens die Wissenschaft als Herrschaftsprinzip nicht das ihr selbst Zuträgliche und ebenso sieht der Wissenschaftler, insofern er nur Wissenschaftler ist, nicht auf das ihm selbst Nützliche, sondern auf das Gutsein dessen, worüber er als Wissenschaftler herrscht. Kein Herrscher bedenke also das ihm selbst Zuträgliche, sondern das des von ihm Beherrschten – die Definition des Thrasymachos ist in ihr Gegenteil umgeschlagen.

Das Resultat wirkt ebenso verblüffend wie gewaltsam. Auffällig ist schon die Struktur dieser Widerlegung. Sie unterscheidet sich völlig von den im ‚Laches' vorkommenden Strukturen. Dort wurde immer eine Differenz zwischen Definiens und Definiendum gezeigt. Entweder war das Definierende zu eng (Standhalten) oder zu weit (Beharrlichkeit) gefaßt oder es entstand ein unüberwindbarer Antagonismus zwischen dem zu Definierenden

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Tapferkeit) und einem in der Definition verwendeten Begriff (Verständigkeit). Hier versucht Sokrates nicht mehr einen solchen Widerspruch zwischen den beiden Seiten der Definition zu zeigen, sondern behauptet schlechthin, daß es das, womit Thrasymachos die Gerechtigkeit erklären will, gar nicht gibt: Ein Herrscher, der das ihm selbst Nützliche bedenke, sei unmöglich. Der Widerspruch soll hier schon auf der einen Seite der Definition zwischen den definierenden Begriffen selbst bestehen. Auf den ‚Laches' zurückgewendet, hätte Sokrates dort versuchen müssen, zu zeigen, daß es gar keine verständige Beharrlichkeit gibt. Daß es so etwas gibt, war aber ganz unstrittig. Was Sokrates zeigte, war, daß es keine verständige Beharrlichkeit gibt, die dem Vorverständnis des Laches von Tapferkeit hätte entsprechen können. Warum versucht Sokrates hier nicht analog zu zeigen, daß es zwar Formen von Herrschaft gibt, in denen der Herrschende seinen eigenen Nutzen verwirklicht, daß diese Herrschaftsformen aber eben nicht gerecht seien? Dies liegt an der formalen Universalität der These des Thrasymachos. Er hatte die möglichen Formen der Gerechtigkeit ja gar nicht voneinander geschieden, sondern nur behauptet, daß überall dort, wo eine Gruppe ihr Interesse als Regeln für alle verbindlich zu machen versucht, eben ein Rechtszustand existiert. Er wollte nur erklären, was es überhaupt heißt, von Rechten zu reden. Die Frage, ob einer dieser Rechtszustände nun ‚gerechter' ist als ein anderer, ist für diesen Ansatz sinnlos, weil es ihm zufolge gar keine Gerechtigkeit-an-sich gibt, an der man die jeweiligen Staats- und Rechtssysteme messen könnte. Ein übergeordneter Begriff des Gerechten-an-sich wäre aber unverzichtbar für einen Versuch des Sokrates, der zeigen wollte, daß es solche Herrschaft zwar gibt, diese aber ungerecht sei. Gerade ein solcher Begriff steht aber im Gespräch mit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Thrasymachos nicht mehr zur Verfügung. Thrasymachos steht nicht mehr im Bannkreis der Tradition. Er wird seinen Widerspruch zu ihr daher auch nicht mehr als Selbstwiderspruch erleben, wie noch Laches dies tat, sondern als offene Kampfansage formulieren. Sokrates muß daher versuchen, auf anderen Wegen weiterzukommen.

Der von ihm eingeschlagene Weg ist aber logisch sicherlich verkehrt. Aus der Tatsache, daß es in den Technai Formen von Herrschaft gibt, die das Wohl des Beherrschten verfolgen, kann nicht gefolgert werden, daß es andere Arten von Herrschaft gar nicht gibt. Auch als Gegenbeispiel gegen die Allgemeingültigkeit der Rechtsthese des Thrasymachos sind die in den Technai beobachteten Herrschaftsstrukturen nicht tauglich, weil in ihnen gar kein Rechtsverhältnis zwischen Personen begründet wird. Ein solches muß vielmehr schon vorausgesetzt werden, damit die Technai unter den Bedingungen der Arbeitsteilung ihre Wirkung entfalten können. Aber auch innerhalb der zum Beleg herangezogenen Technai verschleift Sokrates wichtige Unterschiede. Das überzeugendste Beispiel ist sicherlich die ärztliche Kunst (342 d). Schon bei der Reitkunst (342 c) liegen die Verhältnisse anders. Sie ist ja nicht etwa, wie Sokrates anscheinend behaupten will, dadurch definiert, daß sie das den Pferden Zuträgliche besorgt. Reitkundig ist vielmehr der, der sich eines Pferdes zur Überwindung einer Entfernung zu bedienen versteht. Das Wohl des Pferdes wird er also nur soweit beachten, als es zur Erreichung seines jeweiligen Zieles nötig ist. Im Notfall kann er sich sogar entschließen, das Pferd in einer Weise zu beanspruchen, bei der es geschädigt wird. Seiner Reitkunst tut dies keinen Abtrag. Welchen Nutzen die Pferde überhaupt davon haben sollen, Menschen zu tragen, bleibt darüber hinaus vollends uner-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

findlich. Schon in der Reitkunst durchdringen sich also das egoistische Interesse des Menschen an einem bestimmten Nutzen und die Rücksichtnahme auf das Mittel zu diesem Zweck. Ebenso fragwürdig ist der Übergang von den Künsten zur Wissenschaft (342c). Die Wissenschaft ist an sich überhaupt nicht dadurch charakterisiert, daß sie irgend etwas Zuträgliches besorgt, sondern dadurch, daß sie nach Gesetzen des Geschehenden sucht. Nicht einmal in sich sind die von Sokrates herangezogenen Strukturen also besonders hilfreich für das, was er beweisen möchte. Auch der ansonsten wohlwollende Friedländer kann nicht umhin anzuerkennen, daß Sokrates bei diesem Widerlegungsversuch „mit unvollständiger Induktion und einiger Spiegelfechterei"[5] gearbeitet habe.

Aber auch inhaltlich wirkt der Gedankengang des Sokrates befremdlich. Es ist zwar richtig, daß alles Wissen als Wissen von etwas auf ein Objekt bezogen ist. Aus diesem Sich-Beziehen-auf kann aber nicht gefolgert werden, daß kein Wissender das Wohl seiner selbst bedenken und verfolgen kann. Denn schließlich ist das von Platons Ethik gesuchte An-sich-Gute auch das Für-mich-Gute, und somit hat die so begriffene ethische Wissenschaft gerade die Struktur, die Sokrates als unmöglich zu zeigen versucht: Sie ist die Suche nach dem mir wahrhaft Zuträglichen. Die an den Technai orientierte Widerlegung ist daher geradezu paradoxal, und darum muß es zumindest fraglich erscheinen, ob Platon von der Richtigkeit der radikalen Gegenthese des Sokrates überzeugt gewesen sein kann.

Auch Thrasymachos zeigt sich in seiner Replik (343a – 344c) von den dialektischen Künsten des Sokra-

[5] P. Friedländer: a. a. O. Bd. II, 57. Ebenso O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tes wenig beeindruckt. Er macht sich allerdings nicht die Mühe, die Argumente des Sokrates zu kritisieren, sondern rückt nun genauer ins Blickfeld, worum es ihm geht. Nach seiner Auffassung hat Sokrates mit seinen Analysen daran vorbeigeredet. Die These, daß kein Herrscher das ihm selbst Zuträgliche verfolge, bestreitet er mit dem Hinweis darauf, daß es doch wirklich Herrscher gebe, die ihre Macht zu ihrem eigenen Vorteil ausüben. Das, was diese als gerecht festsetzen, dient ihrem eigenen Nutzen, gilt aber andererseits für die Beherrschten zu deren Schaden und ist für sie ein fremdes Gut (343 c). Da er diese beiden Perspektiven nicht sorgfältig scheidet, verheddert er sich mehrfach zwischen ihnen. Am deutlichsten wird dies in der Zusammenfassung seiner Replik: Das dem Stärkeren Zuträgliche sei das Gerechte, das Ungerechte aber das jedem selbst Vorteilhafte (344 c). Da aber auch der Stärkere ein ‚Jeder' ist, wäre das diesem Zuträgliche gleichzeitig gerecht und ungerecht. Wichtiger als diese sprachliche Verwirrung ist die darin sich abzeichnende geistige. Kennzeichnend ist schon, daß Thrasymachos es für nötig hält, der Globalthese des Sokrates eine ebenfalls universale These entgegenzusetzen. Er begnügt sich nicht damit zu zeigen, daß es die von Sokrates geleugneten Herrschaftsverhältnisse wirklich gibt, sondern knüpft daran die weitergehende These, daß der Gerechte überall weniger habe, der Ungerechte aber mehr (343 d). Er behauptet damit etwas, was er, nur um die These des Sokrates zu widerlegen, gar nicht behaupten müßte. Die weitergehende These des Thrasymachos steht zudem noch im Widerspruch zu seiner ersten. Am Beispiel einer Oligarchie kann man sich das einfach klarmachen: Dort sind sowohl die Oligarchen, die z. B. von der Arbeitskraft derer, die auf ‚ihren' Ländereien arbeiten, profitieren, gerecht, wie auch diejenigen, die einen bestimmten ‚Mehrwert' an sie abliefern

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen. Das Rechtssystem der Oligarchie definiert ja gerade diese Praxis als gerecht. Zwar haben die Oligarchen mehr, aber welchen Sinn hat es zu sagen, sie seien ungerecht, wenn solche Urteile immer nur relativ zu einem gesetzten Rechtssystem gelten können? Umgekehrt muß aus der ersten These des Thrasymachos gar nicht unbedingt ein Mehrhaben folgen. In der Demokratie etwa werden alle ungefähr gleich viel haben und die für ungerecht gelten, die mehr haben wollen. Wenn Thrasymachos die Begriffe gerecht und ungerecht hier wieder in einem absoluten Sinn verwendet, wird deutlich, daß sich in seinem Denken zwei Ansätze überlagern. Der erste ist deskriptiv-analytisch und behauptet einfach eine Korrelation zwischen Recht und Interesse. Der zweite Ansatz ist dadurch erkennbar, daß Thrasymachos wiederum ein bestimmtes Wollen, das Mehrhabenwollen, für ungerecht erklärt, die Respektierung der Gleichberechtigung aller hingegen als gerecht. Nur darum kann er so schlechthin sagen, der Ungerechte habe überall mehr und nicht gegebenenfalls, z. B. in der Oligarchie, auch der Gerechte – falls er zu den Oligarchen gehört. Diese Überlagerung ist der Grund, warum er sich schließlich auf die These festlegen lassen wird, die Ungerechtigkeit sei vorteilhafter (345 a), d. h. sie verschaffe ein Mehr an Gütern. Warum und woher Thrasymachos diesen zweiten Ansatz in sich trägt und diesem sogar seinen Sprachgebrauch anpaßt, bleibt unklar. Allenfalls zeigt sich darin, daß es ihm nicht eigentlich um eine allgemeine Theorie des Rechts geht. Weit mehr ist er an einer Aussage darüber interessiert, wie das glückselige Leben beschaffen ist. Dies soll nun darin bestehen, mehr zu haben und in der Lage zu sein, diesen Willen möglichst ungehindert durchsetzen zu können. Darum erscheint ihm der Tyrann als der Inbegriff des glücklichen Menschen (344 a). An der akademischen Fra-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ge, ob und mit welchen Gründen man einen solchen nun gerecht oder ungerecht nennen kann, ist er im Grunde wenig interessiert. Ihn fasziniert das Phänomen ganz unabhängig davon. Daß die Frage nach der Gerechtigkeit gerade hier in die Frage nach dem guten Leben umschlägt, ist kein Zufall. Schon Polemarchos hatte das Recht in einem Gesellschaftsvertrag, der von den Ineressen der Teilnehmer an Sicherheit getragen war, begründet. Thrasymachos weitet diesen Ansatz zunächst aus. Jedes Rechtssystem gilt ihm als ein Ausdruck von Interessen. Gerade weil das Recht nur ein Ausdruck von Interessen ist, kann man auch vom Recht absehen und auf die Interessen zurückkommen. Die Frage nach dem Recht wird zur Frage nach dem guten Leben, weil dies der äußerste Horizont des Interesses ist. Einig können sich Thrasymachos und Polemarchos auch darin sein, daß das Unrechttun nicht um seiner selbst willen als ein Übel geschmäht wird, sondern nur aus der Furcht, Unrecht zu leiden (344 c). Aus dieser Auffassung zieht Thrasymachos nur die radikal subjektive Konsequenz: Wer es erreichen kann, Unrecht zu tun, ohne fürchten zu müssen, Unrecht zu leiden, lebt dann wohl am glückseligsten. Die Rechtstheorie sollte nur den Boden für diesen extremen Subjektivismus bereiten. Der Tyrann lebe also am glückseligsten und werde dementsprechend auch von allen geachet und gepriesen (344 b, c). Er sei derjenige, der das erreicht habe, wozu auch jeder andere Lust hätte, aber nie die Kraft und den Mut gefunden habe. In diesem Sinn macht der Tyrann die Beherrschten auch intellektuell wehrlos. In allem Haß auf ihn liegt diese geheime Bewunderung. Auf gemäßigten Niveau werden analog die Oligarchen oder die Kapitaleigner als Ausbeuter beschimpft und fungieren dennoch und gleichzeitig binnengesellschaftlich als Leitbilder des sozialen Aufstiegs und als Erfüllung des Traums vom

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

guten Leben. Anerkennung und Gleichheit gehören, wie die Psychologie des Thrasymachos zeigt, nicht notwendig zusammen. Aus dem bloßen Interesse, von anderen anerkannt zu werden, ist also kein Argument gegen das Existenzideal des Thrasymachos zu entwickeln. Dies gelingt erst, wenn man, wie Platon später zeigen wird, ein Interesse an einer besonderen Form von Anerkennung zugrunde legt.

Sokrates konstatiert zuerst den von Thrasymachos wie beiläufig durchgeführten Themenwechsel: Er habe ja wohl über die zweckmäßigste Einrichtung des Lebens im Ganzen geredet (344e). Für Sokrates ist dies, seinem Ansatz gemäß, natürlich gar kein Themawechsel, und so liegt im Vorgehen des Thrasymachos eine große formale Nähe zu Sokrates. Auch die Energie, mit der er die Alltagsüberzeugungen auf ihren Grund zurückführt, um von daher schließlich das, was ‚man' so denkt, als bloße Faulheit und Feigheit zu bekämpfen, rückt ihn in die Nähe des Philosophen. In seiner Konsequenz nimmt Thrasymachos das Leben ernster als dies im Alltag geschieht. Doch diese formale Nähe zu Sokrates geht einher mit der äußersten inhaltlichen Ferne. Um so spannender wird die Frage, wie es Sokrates gelingt, dieses Denken zu überwinden.

In einem ersten Schritt greift er dazu noch einmal auf seine schon entwickelte These über das Verhältnis von Herrschaft und Eigennutz zurück (345b – 346e). Er kehrt das von Thrasymachos beanspruchte Beispiel der Hirtenkunst (343b) um und behauptet, der wahrhafte Hirte sehe nicht auf den Braten, sondern auf das Wohl der Tiere. Dabei vereinseitigt er wiederum die Durchdringung von Eigeninteresse und Sachinteresse, denn was der Hirtenkunst als Ziel ihres Tuns angewiesen wird, wird auch davon abhängen, welche Art von Fleisch zu welchen Kosten der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Mensch gern auf seinem Tisch vorfinden möchte. Daß mit der Zielsetzung der Tierhaltung auch das Beste der Tiere realisiert wird, ist wohl eher die Ausnahme als die Regel. Sokrates bringt an dieser Stelle aber noch ein weiteres Argument, um den nichtegoistischen Charakter aller Herrschaft und Kunstausübung zu beweisen. Jede Kunst verschaffe einen besonderen Nutzen und sei als solche auf ihre Gegenstände bezogen. Der Lohn, den die Künstler für sich selbst davontragen, komme daher, daß sie nebenbei noch die lohndienerische Kunst anwenden (346 d). Als Analyse einer arbeitsteiligen Wirtschaft mag das wohl zutreffen. Doch dadurch, daß Sokrates das gegenstandsbezogene Moment der menschlichen Tätigkeit von dem darin liegenden selbstbezüglichen Moment nun völlig trennt, wird er erst recht genötigt, eine Kunst einzuführen, deren Vorhandensein er bestreiten wollte: Die lohndienerische Kunst ist eine, die nichts anderes im Auge hat als den Nutzen des Kunstausübenden selbst.[6] Die Analyse der Technai erweist das Gegenteil dessen, was sie erweisen sollte. Es fällt schwer zu gauben, daß Platon dieser eklatante Selbstwiderspruch nicht aufgefallen sein soll. Noch fraglicher wird dieses gewaltsame Bestehen auf der Techne-Analogie, wenn man bedenkt, daß es mittlerweile auch explizit um die Frage nach dem guten Leben geht. Mit welchem Recht kann die in den Technai liegende Selbstvergessenheit als Hingegebenheit an die Sache zum maßgeblichen Zustand für die Gestaltung des eigenen Lebens gemacht werden? In der Hingabe an welche Sache sollen die eigenen Interessen vergessen werden, und wie soll daraus das gute Leben folgen? Für Thrasymachos ist es gerade umgekehrt. Er will durch die maximale Konzen-

[6] Das Gewaltsame und Paradoxe dieser Argumentation wurde schon von Gigon bemerkt; vgl. Gegenwärtigkeit und Utopie, 75.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tration auf die eigenen Interessen das gute Leben gewährleisten. Darin liegt, daß er das Bündel dieser Interessen offenbar als sein Selbst begreift. Zugunsten von was sollte er von diesen Interessen absehen? Das Problem wird im Dialog nicht thematisiert, und so bleibt unklar, was diese Replik des Sokrates gegen das Existenzideal des Thrasymachos und gegen die offenbare Tatsache, daß es doch Herrscher gibt, die zu ihrem eigenen Vorteil herrschen, eigentlich zeigen soll. Allenfalls könnte man sagen, daß Sokrates die Existenz solcher Herrscher hier zwar anerkennt, dagegen aber mit Hilfe der Techne-Analysen habe zeigen wollen, daß sie dann keine ‚wahrhaften' Herrscher seien (vgl. 345e). Wahrhafte Herrscher sind danach nur die, die – wie in den Technai – auf das Beste der Beherrschten sehen. Aber damit wäre in der Sache wenig gewonnen. Sokrates müßte dazu, um aus seiner Analyse des Verhältnisses von Herrschaft und Nutzen in den Technai überhaupt ein Argument gegen Thrasymachos entwickeln zu können, die Lebens-Techne nicht nur analog zu den sonstigen Technai setzen, sondern die in diesen Technai gegebenen Strukturen auch normativ verwerten. Die Herrschaft, die Thrasymachos meint, wäre dann deshalb keine ‚wahrhafte', weil sie von diesen Strukturen abweicht, die Abweichung selbst schon ein Indikator ihrer Verkehrtheit. Fraglich bleibt bei alledem nur, warum Thrasymachos ein Interesse daran haben soll, der von ihm angestrebten Herrschaft das auf diese Weise von Sokrates definierte Prädikat ‚wahrhaft' anzuheften? Die Nichtapplizierbarkeit dieses Prädikats wird ihn kaum dazu bewegen, sein Machtstreben aufzugeben. So wenig wie die Frage nach dem guten Leben durch eine Definition entschieden werden kann, so wenig kann die Argumentation des Sokrates als eine immanente Widerlegung des Existenzideals des Thrasymachos angesehen werden. Na-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hezu analytisch kann Sokrates nun wenigstens folgern, daß der wahrhafte, d. h. der um das Wohl der Beherrschten bemühte Regent nicht freiwillig wird regieren wollen, denn dieser gewinne dabei nichts für sich (347a–d). Für Geld und Ehre sei ein solcher ebensowenig empfänglich, und daher werde ihn nur der Wunsch, nicht von Schlechteren beherrscht zu werden, zur Herrschaft treiben. Worin aber die Geringschätzung dieser sozialen Güter gründet und wodurch demzufolge der wahre Herrscher befähigt wird, seine Macht nicht zu mißbrauchen, bleibt hier ungesagt.

Nach dieser Rekapitulation schon bekannter Denkmuster macht sich Sokrates nun im zweiten Schritt daran, die These, daß der, der mehr hat, auch glücklicher lebt, zu widerlegen. Die Widerlegung zerfällt in zwei Teile. Der Beweisanspruch des ersten Teils (347d – 350c) ist hoch angesetzt. Nicht soll der von Thrasymachos behauptete Nutzen der Ungerechtigkeit dadurch angezweifelt werden, daß nun der mögliche Nutzen der Gerechtigkeit dagegengesetzt weird, denn dann bedürfte es noch eines übergeordneten Maßstabes und Schiedsrichters. Statt dessen wollen die Gesprächsteilnehmer einander zum Eingeständnis bringen (348a,b). Sokrates beabsichtigt und beansprucht also eine immanente Widerlegung des Thrasymachos. Gleichzeitig muß dies als Versuch gelesen werden, die Gerechtigkeit nicht mit Bezug auf irgendwelche Güter als geeignetes Mittel anzupreisen, sondern als einen Wert in sich. Dazu wird Thrasymachos zunächst dahin gebracht, die von ihm empfohlene Ungerechtigkeit als Weisheit und Tugend zu bezeichnen (348e). Vom Mehrhabenwollen getrieben, will der Ungerechte sowohl vor anderen Ungerechten als auch vor den Gerechten etwas voraus haben, der Gerechte dagegen nur vor dem Ungerechten, vor seinesgleichen aber nicht (349b,c). In allen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

anderen Künsten wollen aber die jeweils Kundigen und Weisen nichts voreinander voraushaben, sondern lediglich vor den jeweils Unverständigen. Die Unkundigen und Törichten hingegen wollen sowohl einander als auch die Kundigen übertreffen (350a, b). Also gleiche der Ungerechte den Unwissenden und Schlechten, der Gerechte aber den Wissenden und Guten. Wem aber ein jeder gleiche, ein solcher sei er auch. Also, so das Fazit, sei nicht der Ungerechte weise und gut, sondern der Gerechte. Dies wird zur Voraussetzung des zweiten Teils (352d – 354a). Alles, was ein Werk habe, bedürfe zur Verrichtung desselben einer spezifischen Tugend. Da die Seele ein besonderes Werk habe, nämlich besorgen und beherrschen und im weitesten Sinne leben, könne sie dies nur mit der ihr eigenen Tugend richtig vollbringen. Als diese Tugend hatte sich die Gerechtigkeit gezeigt, und also werde nur der Gerechte gut und glückselig leben.

Am Ende des ersten Teils war Thrasymachos errötet und fühlte sich offenbar getroffen, am Ende des zweiten ist er verärgert und empfindet sein Antworten nur noch als im Grunde entbehrliche Zutat eines sich selbst bewegenden syllogistischen Räderwerks, dessen Lauf jedenfalls mit dem, was er meint, nichts mehr zu tun hat. Zu fragen ist, ob er mit beiden Reaktionen recht hat und welche Bedeutung der zwischen den beiden Teilen liegende und bisher übergangene Textabschnitt 350d – 352a hat.

Die Widerlegung erscheint zunächst äußerst abstrakt. Aufs Nötigste verkürzt besteht sie aus nur zwei Schritten und einer Konklusion: 1) Ungerechtigkeit ist keine Tugend. 2) Nur mit der Tugend kann man gut leben. 3) Also kann der Ungerechte nicht gut leben. Formal ist das korrekt, nur schleicht sich der Verdacht ein, daß die im Syllogismus verwendeten Begriffe nichts mit der Auffassung des Thrasymachos zu tun haben und darum auch

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenig gegen sie besagen können. Unerörtert bleibt schon, was dieser überhaupt meint, wenn er die Ungerechtigkeit als Tugend und Weisheit ausgibt. Dies läßt sich jedoch relativ sicher aus seinen bisherigen Äußerungen ergänzen: Weise ist der Ungerechte deshalb, weil er das Wesen der Wirklichkeit als Kampf erkannt und sich der bürgerlichen Illusionen über dasselbe entschlagen hat. Tugendhaft ist er nicht schon durch diese Erkenntnis, sondern erst dadurch, daß er diesem Kampf gewachsen ist und sich in ihm nicht nur zu erhalten weiß, sondern noch einen Vorteil über andere zu erringen vermag. Der Gerechte, der vor seinesgleichen nichts voraushaben will, ist dagegen einfältig und dumm. Dem wird die Betrachtung der Künste entgegengestellt. Dort wollen die Wissenden, Weisen und Guten (350b) nichts voreinander voraushaben. Das ist zweifellos zutreffend. Besser als richtig kann niemand etwas machen oder wissen. Für Sokrates ist dies ein zentrales Motiv. Gerade im Wissen erblickte er die Chance zur Einigkeit der Menschen untereinander. Auf ein Wissen wollte Sokrates die neue Gemeinschaft nach der Zerstörung der Tradition aufbauen. Gerade hier zeigt sich aber die Inkommensurabilität zwischen diesem Wissensentwurf und dem Wissen des Thrasymachos. Auch nach ihm kann jeder wissen, daß das gute Leben im Mehrhaben besteht, und weiß es insgeheim auch immer schon. Gerade hier will Thrasymachos nichts vor den anderen voraushaben. Schließlich bemüht er sich, die anderen von der Weisheit seines ideologiekritischen Gerechtigkeitsbegriffes zu überzeugen. Eine Einigkeit im Praktischen in dem Sinn, daß diese Weisen nichts mehr voreinander werden voraushaben wollen, folgt daraus aber offenbar nicht. Der Schluß des Sokrates, die Ungerechtigkeit sei weder Weisheit noch Tugend, eben weil sie diese praktische Einheit nicht herbeiführe, hat darum keinen argumentativen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wert. Er macht hier wiederum eine den Technai abgelesene Struktur zur Norm. Damit wird deutlich, daß er die Theorie des Thrasymachos eben nicht immanent widerlegt, sondern sie an vorausgesetzten Maßstäben mißt und von daher verurteilt. Warum aber läßt sich Thrasymachos diesen Tugendbegriff plötzlich als Maßstab gefallen, wenn doch sein eigener Tugendbegriff ganz anders aussieht? Mit etwas mehr Aufmerksamkeit hätte er sein Erröten an dieser Stelle durchaus vermeiden können. Der zweite, auf der Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit die Tugend der Seele sei, aufbauende Teil der Widerlegung hat daher mit dem, was Thrasymachos meint, nichts mehr zu tun und bringt für die Auseinandersetzung mit ihm kein neues Argument. Er soll darum hier nicht für sich problematisiert werden. Jedenfalls hat Thrasymachos recht, wenn er sein Antworten nur noch als eine Bewirtung und Ergötzung (354a10) des Sokrates auffaßt.

Die These, daß ein Wissen vom Guten nur dann ein solches sein könne, wenn es Einigkeit und Freundschaft unter den Menschen stiftet, wird nur dann plausibel, wenn man die zusätzliche Prämisse macht, daß das gute Leben wenigstens nicht ohne eine solche Freundschaft möglich ist. Der Untermauerung dieser unausgesprochenen Prämisse dient der zwischen die beiden Teile der Widerlegung geschobene Exkurs über die Stärke der Ungerechtigkeit (350d – 352b). Er folgt deshalb auf den ersten Teil, obwohl er von dessen Resultat keinen Gebrauch macht. Thrasymachos hatte die Ungerechtigkeit stärker und eines Freien würdiger (344c5) genannt und darin seiner Bewunderung für den einen Gewaltherrscher, der kraft seines überlegenen Wesens über die vielen Furchtsamen und Schwachen gebietet, Ausdruck verleihen wollen. Sokrates stellt dem eine einfache psychologische Erwägung entgegen: Wenn eine Gruppe von Menschen, die ungerecht,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

d. h. zu ihrem eigenen Vorteil, über andere herrscht, auch untereinander ungerecht ist, wird daraus notwendig Zwietracht und Haß entstehen und so die Gruppe unfähig machen, etwas gemeinsam miteinander auszurichten. Am Ende wird sie auf diese Weise selbst die Herrschaft verlieren. Rein für sich hebe sich die Ungerechtigkeit selbst auf. Ihr eigenes Seinkönnen verdanke sie immer einem Rest von Gerechtigkeit. Auch der Tyrann als Alleinherrscher kann dieser Notwendigkeit nicht entgehen, denn auch er kann nicht im wörtlichen Sinn allein herrschen, sondern braucht wiederum Verbündete gegen den Zorn der Unterdrückten. Diese Verbündeten kann er aber nicht so unterdrücken wie alle anderen. Damit wird aber auch die Grenze der Leistungsfähigkeit dieses Arguments sichtbar. Zwar ist es unmöglich, das Mehrhabenwollen allein gegen alle durchzusetzen, sehr wohl aber erscheint es möglich, sich als Gruppe gegen andere zu behaupten, solange die Mitglieder der herrschenden Gruppe ihre Interessen gegenseitig anerkennen. Aus dem Einwand des Sokrates entsteht keine Notwendigkeit zur Ausdehnung der Anerkennung auf alle. Dementsprechend wird durch diesen Einwand auch die von Thrasymachos behauptete Verkettung von Recht und Interesse nicht aufgehoben. Zwar kann der einzelne als Recht nicht schlechthin setzen, was er will, sondern muß die Interessen anderer berücksichtigen. Aber noch diese Anerkennung der Interessen anderer folgt dem Eigeninteresse, denn die Interessen anderer werden dabei nur soweit anerkannt werden, wie dies für die Durchsetzung der eigenen Interessen unabdingbar ist. Auch in diesem Verhalten ist aber der andere nicht ein Träger von Rechten, die unbedingt zu respektieren wären, sondern bleibt ein Träger von Interessen und gegebenenfalls von Macht. Entscheidend bleibt, daß Thrasymachos auch diese Rest-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gerechtigkeit nur als ein notwendiges Übel begreifen wird und nicht als etwas in sich Gutes und daher auch nicht bereit sein wird, sie auf alle auzudehnen. Allerdings wird in der Angewiesenheit auf die anderen die unüberschreitbare Grenze der von Thrasymachos erstrebten Autonomie sichtbar. Auch der in seinem Sinn starke einzelne wird nicht zum allesvermögenden Gott. Soweit behält Sokrates zweifellos recht. Was ihm gelingt, ist lediglich eine Begrenzung des radikalen Egoismus, nicht aber dessen Aufhebung im Selbstwiderspruch.

Gerade weil aus dem Argument des Sokrates nicht notwendig die gleichberechtigte Anerkennung aller folgt, konnte sich Dahrendorf zu seinem „Lob des Thrasymachos“[7] ermutigt sehen. Er sieht dort Sokrates und Thrasymachos als Vertreter zweier grundsätzlicher Antwortmöglichkeiten auf die Frage ‚Wie ist Gesellschaft möglich?‘.[8] Sokrates und in seiner Nachfolge Rousseau stehen dabei für den Gleichgewichtsansatz: Alle Mitglieder der Gesellschaft stimmen im Hinblick auf gewisse Werte überein. Thrasymachos und Hobbes verkörpern dagegen den Zwangsansatz: Die Gesellschaft wird durch Normen und Sanktionen, die die Interessen der Mächtigen ausdrücken, zusammengehalten.[9] Die Gesellschaft hat hierbei Bestand, obwohl nicht alle in gleicher Weise anerkannt werden. Genau wie Thrasymachos (vgl. 338d – 339a) hält Dahrendorf den Zwangsansatz als Theorie zur Beschreibung von Wirklichkeit (z. B. Faschismus) für überlegen.[10] Leichtfertigerweise hält Dahrendorf den Zwangsansatz aber nicht nur für das deskriptiv bessere Modell,

---

[7] R. Dahrendorf: Pfade aus Utopia, Kap. 13.
[8] Ebd. 303.
[9] Ebd. 304.
[10] Ebd. 306–313.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern auch für das wünschbarere. Dagegen sei der Staat des Sokrates, „in dem jeder tut, was er soll... offenkundig ein unseliger Zustand: eine Welt ohne Rebellen und Eremiten, ohne Wandel und ohne Freiheit".[11] Darin ist unterstellt, daß Rebellion und Wandel und die Freiheit zu beidem selbst schon Güter sind. Was kann dann noch gegen die Umwandlung der Weimarer Republik in eine Diktatur durch den ‚Rebellen' Hitler eingewendet werden? Dahrendorfs Fazit – „Gerechtigkeit liegt daher eher im ständig sich wandelnden Resultat der Dialektik von Herrschaft und Widerstand als in einem allem Wandel entrückten Zustand unbewegter Institutionen" (ebd.) – gibt darauf keine Antwort. In diesem Schuldigbleiben gibt Dahrendorf zu erkennen, daß er die Theorie des Thrasymachos denn doch nicht so ernst nimmt, wie sie genommen zu werden verdient.

Vielleicht wäre eine Antwort in der Entwicklung jenes Gedankens zu finden gewesen, dem Thrasymachos in seiner schon bemerkten Unachtsamkeit leider nicht die Aufmerksamkeit zuteil werden läßt, die er seiner sachlichen Bedeutung nach durchaus verdient hätte. Sokrates behauptet an der soeben diskutierten Stelle nämlich nicht nur, daß die Ungerechtigkeit die Menschen untereinander entzweien wird, sondern darüber hinaus, daß sie auch den einzelnen mit sich selbst entzweien und ihn infolgedessen unfähig machen wird, etwas auszurichten (351 e – 352 a). Wie aber denkt Sokrates diesen Zwiespalt mit sich selbst, und inwiefern beeinträchtigt er die Handlungsfähigkeit des einzelnen? Wenn dies wirklich gezeigt werden könnte, ließe sich daraus ein Argument gegen das Lebensprojekt des Thrasymachos entwickeln und die Behauptung, es sei schlecht so zu leben, bekäme einen Sinn. Da sich Thrasy-

[11] Ebd. 313.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

machos aber auch diese Übertragung einfach gefallen läßt, bleibt die Bedeutung dieses Gedankens hier unentfaltet und rätselhaft.

Was also bleibt als Resultat des Dialogs? Die Tendenz des Dialogs ist die Radikalisierung der Frage nach Wesen und Ursprung des Rechts. Kephalos sah den Menschen als Träger von gottgegebenen Rechten. Er beugte sich der dementsprechenden göttlichen Sanktionsdrohung. Die entscheidende Wendung vollzieht Polemarchos. Er sieht das Recht nicht mehr als eine gottgegebene Eigenschaft jedes Menschen an, sondern rekurriert auf die Interessen der einzelnen. Das Recht ist ihm Ausruck des wechselseitigen Interesses an gewaltfreien Zuständen. Thrasymachos steht grundsätzlich auf diesem Boden, wenn er das Recht als Ausdruck von Interessen begreift. Er zieht daraus lediglich die radikal-egoistische Konsequenz, der freilich, wie das Räuberbandenbeispiel zeigte, gewisse Grenzen gesetzt sind. Platon führt diese Abfolge von Rechtstheorien in der Absicht vor, zu zeigen, daß zwischen ihnen ein notwendiger Zusammenhang in dem Sinn besteht, daß von der jeweils vorangehenden her kein zwingendes Argument gegen die darauffolgende entwikkelt werden kann.

Gerade am Übergang von Polemarchos zu Thrasymachos bestreitet Popper das Bestehen dieses Zusammenhangs. Ebenso wie Polemarchos begreift auch Popper das Uranliegen der humanitären Staatskonstruktion als das Interesse an gewaltfreien Zuständen: „Ich wünsche gegen die Angriffe anderer geschützt zu werden."[12] Dazu „muß ich meine ‚Freiheit' anzugreifen aufgeben" (ebd.). Darin bestehe „die protektionistische Theorie des Staates" (ebd.). Gegen Platon will Popper nun geltend machen, daß diese

[12] K. R. Popper: a. a. O. 156.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

protektionistische Theorie nicht notwendig aus Schwäche entspringen müsse. Ihre einzig notwendige Voraussetzung sei vielmehr der Wunsch, „daß Verbrechen oder Ungerechtigkeit unterdrückt werden sollen".[13] Darum sei es eine „Beleidigung... unseres Gefühls für Anständigkeit",[14] wenn Platon in der ‚Politeia' die protektionistische Theorie mit der „zynischen Selbstsucht des Thrasymachos" (ebd.) identifiziere. Nun ist es sicher richtig, daß der Wunsch, daß die Ungerechtigkeit bekämpft werden soll, ein ausreichendes Motiv für die Konstitution eines protektionistischen Staats ist. Dieser Wunsch ist aber erstens mit dem ursprünglichen Motiv, dem Wunsch geschützt zu werden, nicht identisch und kann zweitens nicht einfach vorausgesetzt werden. Poppers Appell an unser Gefühl für Anständigkeit ist zwar gut gemeint, es ist aber keineswegs selbstverständlich, daß alle seine Gefühle teilen. Platon ist daher radikaler und realistischer zugleich, wenn er Polemarchos nur von dem Interesse an Sicherheit beseelt sein läßt. Wenn aber die Gerechtigkeit nur das Mittel ist, um gegen die Angriffe anderer geschützt zu werden, dann ist auch die tyrannische Herrschaft ein mögliches Mittel zu diesem Zweck. Sokrates nimmt diese ‚Lösung' des Thrasymachos sehr ernst, wenn er mit großem Aufwand versucht, sie als falsch zu erweisen. Ein Appell an Gefühle kommt für ihn dabei nicht in Frage und könnte angesichts eines Widersachers wie Thrasymachos auch nur lächerlich wirken. Gleichwohl gelingt ihm auch ‚seine' Widerlegung nur, wie die Interpretation zu zeigen versuchte, indem auch er Thrasymachos an vorausgesetzten Strukturen mißt.

Zu einer gerade entgegengesetzten Einschätzung dieser

---

[13] Ebd. 164.
[14] Ebd. 167.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerlegung kommt Krämer. Gerade die Heranziehung der Techne, die sich gegenstandsgebunden im Werk erfülle, „ohne sich auf sich selbst zurückzubeugen",[15] sei geeignet, die interessebestimmte Selbstbezüglichkeit des Thrasymachos zu durchbrechen. Andererseits gibt Krämer zu, daß das Werk der hier in Rede stehenden Lebens-Techne das Leben selbst ist.[16] Dennoch entgeht ihm, daß eben darum in der gesuchten Techne ein selbstbezügliches Moment stecken muß und sie insofern den anderen Technai nicht vergleichbar sein kann.[17] Darüber hinaus verschleift er ebenso wie Sokrates den Unterschied zwischen der Entzweiung mit anderen und der mit sich selbst und hält infolgedessen die selbstentfremdende Wirkung der Ungerechtigkeit vorschnell für erwiesen.[18]

Immerhin kann jetzt eine Antwort auf die anhand des ‚Laches' entwickelte Leitfrage, unter der der Thrasymachos-Dialog betrachtet wurde, gegeben werden: In der Gestalt des Laches hatte sich der Selbstwiderspruch als Antagonismus zweier Willensregungen gezeigt. Einerseits wollte Laches in der Rolle des tugendhaften Atheners den Ansprüchen des Allgemeinen, des Staates, genügen, andererseits schien ihm verständig doch nur die Berechnung des Nutzens für den je einzelnen. Am Phänomen des Opfertodes für die Gemeinschaft mußte daher dieser Widerspruch zutage treten. Sokrates brauchte keine äußeren Maßstäbe auf Laches anzuwenden, sondern hatte nur dessen Antinomie zur Erscheinung zu bringen. Die daraus entstandene Frage war nun die, warum Laches seine

[15] H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 47.
[16] Ebd. 50.
[17] Dies wäre auch Kuhn zu entgegnen, der in diesem Punkt ähnlich argumentiert. Vgl. H. Kuhn: a. a. O. 78.
[18] H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 52 und 54 f. Anm. 28.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Antinomie nicht dadurch auflöst, daß er die Ansprüche des Staates zurückweist und sich ungebrochen zu seinen subjektiven Interessen bekennt. Oder richtiger: Was hindert Platon, einen solchen Subjektivismus und einen dementsprechenden instrumentellen Vernunftbegriff zur Grundlage der praktischen Theorie zu machen? Die Frage kann jetzt dahingehend beantwortet werden, daß Platon in der Auseinandersetzung mit dieser Theorie einen ganz anders gearteten Widerspruchsbegriff zur Anwendung bringt. Das Wollen des Thrasymachos ist nicht in dem Sinn widersprüchlich, daß er gleichzeitig Entgegengesetztes will – es kämpfen nicht, wie bei Laches, zwei Seelen in seiner Brust –, sondern in dem Sinn, daß sein Wollen in Widerspruch steht zu benachbarten Strukturen menschlichen Sich-Verhaltens, eben zu den in den Technai beobachteten. Der ursprünglich-strenge Begriff des Selbstwiderspruches ist damit preisgegeben. Diese Strukturen wurden aber zur Norm erhoben, so daß die Abweichung von ihnen zum Indikator der Verkehrtheit eines Denkmodelles werden konnte. Diese am Techne-Modell orientierte Widerlegungsmethode wurde in der vorliegenden Interpretation als unzureichend kritisiert.

Auch Sokrates ist überraschenderweise mit dem Resultat des Gesprächs nicht zufrieden. Er bezichtigt sich eines Denkfehlers: Über den Tugendcharakter und die Nützlichkeit der Gerechtigkeit könne erst geredet werden, wenn die Frage nach ihrem Wesen beantwortet sei (354 b). Dies wirkt befremdlich, weil – wie auch Gigon bemerkt[19] – Sokrates doch einiges mit Emphase und ohne daß eine innere Distanz erkennbar gewesen wäre, über das Wesen der Gerechtigkeit gesagt hat. So zum Beispiel, daß es niemals gerecht sein kann, jemandem zu schaden (335 e),

[19] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 86.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und daß der wahre Herrscher das Wohl der Beherrschten bedenkt (347d, e). Darüber hinaus wurde der Gerechte als derjenige bestimmt, der vor anderen nichts voraushaben will (349b – 350c). Darin zeigt sich als Wesen der Gerechtigkeit die Anerkennung der Gleichberechtigung aller. Wenn also vom Wesen der Gerechtigkeit durchaus einiges sichtbar geworden ist, welchen Sinn hat dann eine derartige Relativierung des Dialogs?

Gigon entdeckt ihn darin, daß Platon die Gerechtigkeit weniger als zwischenmenschliche, sondern als innerseelische Qualität habe bestimmen wollen.[20] Das ist zwar richtig, wirkt aber als Begründung angesichts des Charakters der folgenden Bücher der ‚Politeia' sehr zweifelhaft. Warum sollte Platon ausgerechnet zur Etablierung eines solchen Gerechtigkeitsbegriffes den riesenhaften Umweg über den Staat einschlagen? Wenn aber der Weg durch den Staat zum bloßen Umweg wird, muß dies auch heißen, daß Platon aus der Betrachtung des Staates gar keine Argumente zur Beantwortung der Leitfrage, warum es gut ist, gerecht zu sein, entwickelt. Gerade wenn man mit der bisherigen Argumentation – wie auch Gigon – unzufrieden ist, sollte man der Staatsbegründung doch mehr Aufmerksamkeit schenken, als Platon selbst dies bisweilen zu tun vorgibt (vor allem 368c, d). Auch wenn Platon die Gerechtigkeit im vierten Buch der ‚Politeia' als innerseelische Qualität bestimmt, ist auch dort wieder zu fragen, ob plausibel geworden ist, warum es gut ist, diese Qualität zu besitzen.

Eine andere Deutung der künstlich wirkenden Aporie wird möglich, wenn man bemerkt, daß auch im Platonischen Text selbst eine deutliche Kritik an der Argumentation des Sokrates geübt wird. Im zweiten Buch der

[20] Ebd. 87.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Politeia' behaupten Glaukon und Adeimantos, Sokrates habe Thrasymachos nicht zureichend widerlegt, denn er habe – wie alle anderen Lobredner der Gerechtigkeit auch – diese nicht an sich, sondern nur als Mittel zu anderen Zwecken gelobt (366 d, e). Dem Alltagsdenken gelte als Zweck entweder die Vermeidung des Unrechtleidens (359 a) oder die soziale Anerkennung (363 a). Beide Zwekke könne man aber auch als Ungerechter erreichen, wenn man nur stark genug sei (359 b) und darüber hinaus noch verstehe, sich mit dem Schein der Gerechtigkeit zu umgeben (362 b, 365 c). Thrasymachos habe sich daher zu früh geschlagen gegeben (358 b, 367 a). Diese Begründung ihrer Skepsis und die darin sich abzeichnende Sichtweise auf das erste Buch sind überraschend. Die einzige Textpassage, auf die ihre Kritik sich beziehen kann, ist 350 d – 352 b. Sokrates weist dort darauf hin, daß die Ungerechtigkeit die menschlichen Bindungen zerrüttet, der Ungerechte sich seinen Mitmenschen und den Göttern verhaßt macht und deren Rache zu fürchten hat. Gerade diese Folgen halten Adeimantos und Glaukon aber durch Klugheit und Stärke für vermeidbar. Die ganzen anderen, nicht an den Folgen, sondern an der Techne-Analogie orientierten Widerlegungsversuche des Sokrates erwähnen sie mit keinem Wort und wollen damit wohl ausdrücken, daß sie sie auch nicht für überzeugend und erwähnenswert halten. Auch Sokrates läßt sich diese Mißachtung seiner kunstvollen Denkfiguren erstaunlich leicht gefallen (368 b). Anscheinend macht sich Platon, indem er den Sokrates nicht energischer insistieren läßt, die nicht ausdrücklich vorgetragene, sondern in der bloßen Mißachtung liegende Kritik an der Tragfähigkeit der Techne-Analogien zu eigen. Dann muß man aber annehmen, daß sich mit dem Eintritt ins zweite Buch ein Übergang vom ‚frühen', noch ganz an Sokrates orientierten, zum ‚späten' Platon vollzo-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen hat. Inhaltlich wäre dieser ‚späte' Platon dadurch gekennzeichnet, daß er die Widerlegung des radikalen Subjektivismus mit Hilfe der Techne-Norm nicht mehr für befriedigend hält. In Adeimantos und Glaukon verlangt Platon nach einer neuen und besseren Widerlegung des Thrasymachos. Diese Kritik an seinem großen Lehrmeister hat Platon freilich nicht offen artikuliert, sondern nur behutsam in Szene gesetzt, und als ein Schritt zu dieser Neuaufnahme der Problematik muß auch die sonst rätselhafte Selbstrelativierung des Sokrates am Ende des ersten Buches gesehen werden. In der von Sokrates dort beteuerten Unwissenheit über das Wesen der Gerechtigkeit verbirgt sich die Einsicht Platons in die Notwendigkeit einer Neubegründung der Gerechtigkeit als genuiner Bestandteil des guten Lebens. Inwieweit sich in dieser Neubegründung auch das Wesen der Gerechtigkeit als ein anderes zeigen wird, bleibt abzuwarten. Zu überprüfen ist, ob Platon den Beweisanspruch, den er von Adeimantos und Glaukon übernimmt – die Gerechtigkeit an sich zu verteidigen –, wirklich einlöst. Was bedeutet im Rahmen dieses Beweiszieles der Übergang zur Betrachtung des Staates? Wird durch diese Perspektive etwas für das noch ungelöste Problem der Universalisierung gewonnen?

Bevor aber die Leistungsfähigkeit von Platons neuer Argumentation erörtert wird, ist es ratsam, die Reichweite der Theorie seiner Gegner zu überprüfen, schon um zu sehen, was an ihnen der Widerlegung bedarf und was schon von ihrem eigenen Ansatz her nicht haltbar ist. Das ist um so sinnvoller, als im Anschluß an diese Überlegung der wesentliche Grund, der Platon bewogen hat, seine Theorie der Gerechtigkeit in Form einer Theorie der Staatsentwicklung vorzutragen, sichtbar werden wird. In der Argumentation des Thrasymachos klafft tatsächlich eine bedeutsame, wenn auch im Dialog nicht thematisierte

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lücke. Dessen ursprünglicher Ansatz war rein deskriptiv und analytisch. Er bestand darin, all das, was in den verschiedenen Staatsformen je als gerecht gilt, auf die Interessen der jeweils Herrschenden zurückzuführen. Jedes Recht galt ihm als der Versuch, eine besondere Interessenlage allgemeinverbindlich zu machen (338e – 339a). Eine Aussage, welches dieser möglichen Rechtssysteme besser sei, war darin nicht enthalten. Darüber hinaus behauptet er aber in einem zweiten Schritt, der Tyrann lebe besser und seine Gerechtigkeit sei edler und vornehmer (343d – 344c). Nach welchem Maßstab aber kann Thrasymachos eine Rangordnung innerhalb der Gerechtigkeitstypen behaupten? Er gibt zwei Gründe an: 1) Das Argument des materiellen Vorteils. Der Tyrann ziehe aus allem einen persönlichen Vorteil, habe also mehr und lebe daher besser (343d – 344a). 2) Das Argument der Selbstachtung. Eine direkte Furcht davor, ungerecht zu sein, gebe es nicht. Die Ungerechtigkeit werde gar nicht an sich, sondern nur aus der Furcht, sie zu erleiden, heraus getadelt. Dieser Tadel sei darum nur ein Ausdruck eigener Schwäche und – ließe sich ergänzen – von Verlogenheit. Damit verglichen sei die Ungerechtigkeit sowohl kräftiger als auch edler (344b,c). Die Fähigkeit zum Unrechttun ist also auch Ausdruck eines Rangunterschiedes der Personen. Derjenige, der zu tyrannischer Herrschaft gelangt ist, kann sich darin seiner eigenen Durchsetzungsstärke versichern und wird nicht mehr zu jenem heuchlerischen Lob der Gerechtigkeit genötigt sein. Er kann offen aussprechen, was nach Meinung des Thrasymachos alle denken: Daß es Freude macht, ungerecht sein zu können. Darauf, daß ihm gelungen ist, was alle gern tun würden, basiert das gesteigerte Selbtwertgefühl des Tyrannen. Das zweite Argument ist mit dem ersten dadurch verknüpft, daß der wesentliche Inhalt der Unge-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigkeit als allgemeine Sehnsucht gerade jenes Mehrhabenwollen ist, das durch die materiellen Güter befriedigt werden soll. Damit wird deutlich, daß Thrasymachos aus seiner ursprünglich analytischen Theorie, die im Kern nur die Verkettung von Interesse und Moral behauptet, nur deshalb normative Aussagen ableiten kann, weil er zusätzlich ein bestimmtes Interesse – eben das am Mehrhaben – als universal und naturgegeben unterstellt. Die normative Komponente seiner Theorie ist deswegen zwei Einwänden ausgesetzt: 1) Jemand kann behaupten, er habe jenes Interesse am Mehrhaben überhaupt nicht und darum sehe er weder einen Grund, dem Thrasymachos nachzueifern, noch einen, ihn zu beneiden. 2) Jemand kann sogar zugeben, daß er die Verlockung, Unrecht zu tun, durchaus verspürt. Diese Verlockung sei aber nur eine seiner Interessen, und daneben habe er z. B. noch das starke Interesse, ruhig schlafen zu können. Insgesamt sei darum der Vertragszustand einer allgemeinen Gleichheitsgerechtigkeit der durchaus angemessene Ausdruck seiner Interessenlage und das ihm Zuträgliche. Mit welchem Recht kann Thrasymachos nun beiden gegenüber noch behaupten, sie lebten schlecht? Gegen den ersten Typus versagt seine Argumentation völlig, es sei denn, er wollte behaupten, eine solche Disposition sei schlecht. Kriterien zur Beurteilung von Dispositionen enthält seine Theorie aber nicht, und darum wird er auch dem zweiten Typus nichts entgegnen können. Thrasymachos überschätzt also die Reichweite seiner analytisch-ideologiekritischen Methode, wenn er glaubt, aus ihr normative Sätze ableiten zu können.

Daß auch Platon die Schwäche dieses Ansatzes nicht verborgen geblieben ist, zeigt sich im ‚Gorgias' in seiner Diskussion mit Kallikles. Dieser geht von einem Gegensatz zwischen Natur und Gesetz aus (483a – 484b). In

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Natur habe der Stärkere mehr, und dies sei das Gesetz der Natur. Die Gesetze der Menschen seien dem aber gerade entgegengesetzt, denn hier gelte, daß jeder gleich viel haben solle. Wie selbstverständlich gilt ihm der Zustand in der Natur als der bessere, und infolgedessen will er ihn auch in die menschliche Gemeinschaft einführen. Deren Satzungen sind für ihn schon deswegen diskreditiert, weil sie von der Ordnung der Natur abweichen. In welchem Sinn es freilich besser oder richtiger sein soll, wenn es in der Gesellschaft zugeht wie in der Natur, sagt er nicht. Sokrates fragt ihn auch nicht danach, sondern dreht den Spieß einfach um, wenn er darauf hinweist, daß die vielen Schwachen doch ebenso von Natur stärker seien als der eine Starke und somit auch ihre Satzungen als Recht der Natur ausgeben können (488d,e). Der bloße Rekurs auf die Natur liefert also noch kein Kriterium, die eine Gerechtigkeitsauffassung der anderen vorzuziehen. Gerade dies ist es aber, was Kallikles beansprucht. Die Struktur dieser kurzen Widerlegung ist mit der der eben an Thrasymachos geübten Kritik identisch. Sowohl Thrasymachos wie auch Kallikles wollen auf eine der alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellung vorausliegende Wirklichkeit rekurrieren und von dieser her den Wahrheitsanspruch jener Vorstellungen zurückweisen. Bei Thrasymachos ist diese Wirklichkeit das Interesse, bei Kallikles ist es die natürliche Stärke. Beide Theorien meinen im Grunde dasselbe. Ihr gemeinsames Dilemma besteht darin, daß der von ihnen geltend gemachte Grund nicht nur als Vehikel der Kritik dienen soll, sondern darüber hinaus auch den wahren Begriff der Gerechtigkeit und des guten Lebens in sich enthalten soll. Die Ableitung einer Norm erwies sich aber in beiden Fällen als unmöglich. Dies demonstriert Sokrates dem Kallikles nicht nur am Naturbegriff. Im Fortgang des Dialoges versucht Kallikles immer wieder,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die von ihm favorisierte Gewaltherrschaft des Starken als die beste Lebensform zu erweisen. Dies führt ihn schließlich zu der Behauptung, die Glückseligkeit bestehe darin, seine Begierden befriedigen und sich Lust verschaffen zu können (494c). Daß diese Bestimmung nicht ausreicht, sein Ideal zu verteidigen, demonstriert Sokrates mit dem Hinweis darauf, daß demnach ja jeder glückselig lebe, wenn er nur überhaupt Lust empfinde (494c–e).
Diese Art der Kritik ist aber von der im ersten Buch der ‚Politeia' geübten völlig verschieden. Sie bemüht sich gar nicht mehr darum zu zeigen, daß ein Gerechtigkeitsbegriff, den jemand seinen Interessen entsprechend entwikkeln mag, in sich widersprüchlich und verkehrt ist, sondern begnügt sich damit zu zeigen, daß man auf dem Boden dieser Theorie mehrere Gerechtigkeitsbegriffe formulieren kann, die sich gleichwertig gegenüberstehen und von denen keiner mehr allgemeingültig als der wahre ausgewiesen werden kann. Ein Irrtum entsteht erst dann, wenn man für einen dieser Begriffe Allgemeingültigkeit beansprucht. Schon damit ist diesen Theorien aber der Stachel und ein Teil ihrer Faszinationskraft genommen. Denn sowenig sie über einen Maßstab verfügen, mit dem sie einen bestimmten Gerechtigkeitsbegriff allgemein als besser erweisen können, sowenig verfügen sie über einen Maßstab, der es ermöglicht, einen bestimmten Menschentypus allgemeingültig als besser oder edler auszuzeichnen. Auch hier muß es beim ranglosen Nebeneinander des Verschiedenen bleiben. Das Recht auf eine besondere Selbstachtung für den Tyrannen konnten die Theorien nicht erweisen. Den Ideologiekritikern Kallikles und Thrasymachos bezeichnet Platon im ‚Gorgias' mit deren eigenen Methoden die Grenze ihres Ansatzes. Schon deshalb sollten die modernen Ideologiekritiker etwas skeptischer sein, was die Anwendbarkeit ihrer Methode

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf Platon betrifft. Ihrem Anspruch nach ist die Platonische Theorie bereits eine Reaktion auf den Relativismus. Ungeachtet der Kritik an der normativen Komponente ihres Ansatzes können Thrasymachos ud Kallikles natürlich immer noch versuchen, so zu leben, wie es ihren Idealen entspricht. Es wären dann aber nur noch private Ideale, die möglicherweise ihrer Disposition entsprechen, aber keinen Anspruch auf besondere Achtung und Selbstachtung mehr begründen können. Platons Programm, einen allgemeingültigen Begriff vom guten Leben zu entwickeln, steht deshalb vor dem Problem, wie die Kritik dieser Ideale als privater möglich ist. Wo findet Platon ein Allgemeines, das über die je subjektiven Dispositionen in der Weise hinausgeht, daß diese von ihm her objektiv bewertet werden können? Dieses Allgemeine ist für Platon gar kein Vorfindliches, sondern der Zielpunkt einer konstruktiven Bewegung. Diese Bewegung leitet Platon ein, indem er zur Betrachtung des Staates übergeht. Er folgt dabei dem einfachen Gedanken, daß die Lebenskonzeption und die seelische Disposition einer Person um so konfliktträchtiger sein wird, je mehr sie zu den objektiven Bedingungen ihres Existierens in Widerspruch steht. Platons Ziel ist daher die Minimalisierung der Widersprüche zischen der seelischen Disposition einer Person und deren objektiven und unveränderbaren Lebensbedingungen. Zu diesen Bedingungen zählt vor allem die staatliche Existenz des Menschen. Platons Hinwendung zur Betrachtung des Staates ist der Versuch, über die je vorliegenden Dispositionen hinauszugehen und einen Maßstab zu deren Beurteilung zu generieren. Was also folgt aus der notwendig staatlichen Existenz des Menschen für den Begriff des guten Lebens und für den Wert der Gerechtigkeit für dasselbe?

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

III. Der Begriff der Gerechtigkeit

1. Die Gerechtigkeit im Staat

Nicht nur als Mittel zu anderen Gütern, sondern auch als ein Gut an und für sich soll und will Sokrates das Wesen und die Macht der Gerechtigkeit in der Seele erweisen (358b, 366b). Die Betrachtung einer Polis empfiehlt Sokrates dabei nur als eine Art Sehhilfe für Kurzsichtige (368c–e). Für Scharfsichtige müßte es demnach auch möglich sein, bei der Betrachtung der Individuen und deren Vorstellungen von der Gerechtigkeit und vom guten Leben zu bleiben. Das könnte es angeraten erscheinen lassen, die ganze Staatstheorie zu übergehen und mit der Interpretation dort fortzufahren, wo Platon sich wieder den Verhältnissen in der Seele des einzelnen zuwendet. Versucht man dies einmal probeweise, so gerät man jedoch schnell in eine eigentümliche Leere. Zwar ist es durchaus möglich, die in Buch vier vorgeführte Zerlegung der Seele in Teile und auch die darauf bezogenen Definitionen der Tugenden als Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse dieser Teile zu verstehen. Fragt man sich aber, was denn z. B. mit der dabei postulierten Herrschaft der Vernunft (441e) gemeint ist, welches die Maximen dieser Herrschaft sind und wodurch sie gerechtfertigt werden, so findet man dort keine Antwort. Der materiale Gehalt der Tugenden und des Vernünftigen ist offenbar im Rahmen der Staatstheorie entwickelt worden. Deshalb kann diese in der Erörterung nicht übersprungen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Charakter dieser Theorie der Polis ist zum mindesten verblüffend. Weder findet man die Entwicklung eines Systems von gesetzlichen Bestimmungen noch den Entwurf eines Gefüges von Institutionen und eine Beschreibung von deren Ineinandergreifen und gegenseitiger Begrenzung. Auch dies hat Platon – in den ‚Nomoi' – versucht, die Staatstheorie der ‚Politeia' ist aber über weite Strecken eine Erziehungstheorie. So ist zuerst der Grund für diesen eigentümlichen Charakter der Theorie anzugeben.

Auffällig ist weiterhin, daß Platon nicht etwa unvermittelt beginnt, eine ideale Stadt zu konstruieren, sondern daß er die von ihm favorisierte Verfassung als, wenn auch nicht empirisch, so doch logisch notwendiges Resultat einer Entwicklung der Stadt aus ihren einfachsten Anfängen abzuleiten versucht. Dabei muß deutlich der im Duktus der ganzen Untersuchung liegende Anspruch Platons gesehen werden, hier nicht normierend in einem Prozeß einzugreifen, sondern lediglich die Selbstentwicklung einer Stadt nach ihren eigenen Gesetzen und Notwendigkeiten vorzuführen. Diesem Anspruch, der freilich nur gedachten Selbstentwicklung nur als Zuschauer oder allenfalls fragend als Katalysator beizuwohnen, verleiht auch die distanznehmende Formulierung εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα (369a6) Ausdruck. Insofern Platon die immanente Dynamik und Problematik einer Sache zu entwickeln versucht, bleibt er dem Ansatz des Sokrates treu: Das Negative muß sein Positives aus sich selbst hervorbringen. Nur dadurch wird das Positive nicht zur wirklichkeitsfremden Phantasie, sondern bleibt eine mit dem Alltag vermittelbare Utopie. Während für Sokrates aber der Indikator der Verkehrtheit einer Vorstellung deren Aufhebung im Selbstwiderspruch war, wird hier auf der Ebene des Staates ein neuer Indikator verwendet: die reale

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstaufhebung des Staates in Krieg oder Bürgerkrieg. Allerdings stehen für Platon beide Indikatoren in einem engen Zusammenhang. Das wird deutlich, wenn man sich fragt, welches denn jene Gesetze und Notwendigkeiten sind, von denen die Entwicklung der Stadt abhängt. Dies sind für Platon, wie gleich deutlich werden wird, die Absichten und Bedürfnisse derer, die den Staat konstituieren. An einer späteren Stelle der ‚Politeia' spricht er dies deutlich aus: Die Verfassungen der Staaten entstammen nicht den Eichen oder Felsen, sondern den Sitten und dem Wollen derer, die den Staat ausmachen (544 d, e). Deshalb kann und muß die Staatstheorie auch als Entwicklung einer individuellen Vorstellung vom guten Leben zum System des Staats und als die Weiterentwicklung einer solchen Vorstellung unter den Bedingungen des Staates verstanden werden. Die Entwicklung des Staates ist zugleich die Entwicklung des Begriffes vom guten Leben.
Am Anfang dieser Entwicklung stehen die Bedürftigkeit des Menschen und sein Unvermögen, diese im Alleingang zu befriedigen (368 b, c). Als Ausdruck dieses Systems der Bedürfnisse entsteht die erste Stadt. In ihr produzieren die Menschen arbeitsteilig (370 b) und tauschen die Güter mit Hilfe des Geldes aus (371 b). Jeder ist gemäß seiner natürlichen Begabung am Produktions- oder Distributionsprozeß beteiligt. Darüber hinausgehende Arbeiten gibt es gar nicht. Das naturnah-gesunde und friedliche Leben in dieser Stadt zeichnet Sokrates als die reine Idylle (372 a–d), als eine erste Form der Glückseligkeit. Doch obwohl er dieser Stadt das Attribut wahrhaft beilegt (372 e), bleibt die Frage der Gerechtigkeit in ihr bis auf den dürftigen Hinweis des Adeimantos, diese liege wohl im gegenseitigen Verkehr der Bürger untereinander (372 a), unerörtert. Zwei Gründe dieser auffälligen Vernachlässigung werden, wenn man einen Blick auf das Folgende

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirft, schnell sichtbar. Dem Urstaat fehlt erstens eine innere politische Differenzierung. Abgesehen von ihrer je besonderen praktischen Tätigkeit, sind alle Bürger gleich. Es gibt hier noch keine Schicht oder Klasse, der ein Machtmißbrauch überhaupt möglich wäre. Die Ungerechtigkeit hat noch gar keinen Boden, auf dem sie im größeren Ausmaß gedeihen könnte. Gerade deshalb wird es innerhalb dieser Gemeinschaft natürlich gerecht zugehen, und eine auf ein Urbild der Gerechtigkeit zielende Analyse erscheint durchaus lohnenswert. Der zweite und wichtigere Grund für den Verzicht auf diese Analyse wird deshalb wohl darin liegen, daß Platon seine Utopie nicht als rückwärtsgewandte, sondern durch die Entzweiung hindurch als vorwärtsgewandte präsentieren will. Dabei neigt er allerdings dazu, die Gerechtigkeit schließlich mit einem Verhältnis zwischen Klassen zu identifizieren und darüber ihr Wesen, das – wie der Urstaat zeigt – ebensogut in anderen Formen erscheinen kann, zu vernachlässigen. Diese erste Stadt, von Glaukon spöttisch als Schweinestadt (372 d) denunziert, geht an demselben zugrunde, das auch der Anlaß ihrer Entstehung war – an der Bedürftigkeit der Menschen. Diese begnügen sich auf Dauer nicht mit dem Lebensnotwendigen, sondern verlangen nach darüber hinausgehenden Gütern. Daß Platon als Beispiele für solche Güter Räucherwerk und Dichtung in einem Atemzug nennt (373 a, b), ist ebenso befremdlich wie für ihn charakteristisch. Auf diese Weise jedenfalls entsteht in seiner Konstruktion die zweite, die aufgeschwemmte Stadt (372 a). Diese ist allerdings kaum als eigenständiges Stadium der Stadtentwicklung dargestellt, sondern nur durch die inneren Widersprüche charakterisiert, die sie nötigen werden, in eine dritte Gestalt überzugehen. Mit der Vermehrung der Bedürfnisse über die Grenzen des Notwendigen hinaus meint Platon, auch die Ursache des

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Krieges gefunden zu haben. Weil nun das vorhandene Land zur Befriedigung der Ansprüche nicht mehr ausreiche, werde man ein Heer aufstellen und Krieg führen müssen, sei es, um die eigenen Gebietsansprüche gegen die Nachbarn durchzusetzen, oder sei es, um sich gegen diese zu verteidigen (373 d, e). Die Verbindung zwischen dem Mehrhabenwollen und dem Angriffskrieg ist allerdings nicht so stringent, wie Platon es hier vorführt. Als Methoden zur Befriedigung dieses Wollens sind die Vermehrung des Arbeitseinsatzes oder dessen Effektivierung mindestens ebenso plausibel. Die Verbesserung des materiellen Lebensstandards muß nicht notwendig auf Kosten anderer gehen. Wenn Platon diese Möglichkeiten hier übergeht und wie selbstverständlich den Angriffskrieg als einzige Möglichkeit anbietet, dann einerseits deshalb, weil die Möglichkeiten zur Rationalisierung und zum technischen Fortschritt in der Antike natürlich geringer waren, als dies heute der Fall ist. Die Mehrarbeit andererseits steht in einem direkten Spannungsverhältnis zum gewünschten Resultat. Wer mehr arbeitet, hat weniger Zeit, die Früchte seiner Arbeit zu genießen. Darüber hinaus will Platon etwas über die Beschaffenheit der Bürger der aufgeschwemmten Stadt sagen. Diese sind offenbar von keinerlei moralischen Skrupeln geplagt. Die Vertreibung oder Ermordung der Bewohner der zu erobernden Landstriche ist für sie keine qualitativ andere Vorarbeit zur Befriedigung ihrer Interessen, als es die Ausrottung der wilden Tiere oder die Trockenlegung von Sümpfen wäre. Der Krieg ist ein Mittel zur Durchsetzung der eigenen Interessen wie andere auch. Die Staaten stehen zueinander so, wie Kallikles den Naturzustand charakterisierte: der Stärkere setzt sich durch (Gorgias, 483 d, e). Dieses Verhältnis zur Gewalt ist das erste und wichtigste der Momente, die die schließliche Aporie dieses Staates konstituieren wer-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den. Das zweite Moment ist die dem Gedanken ‚Schlagkraft durch Spezialisierung' folgende Einführung einer Berufsarmee (374b–d), d. h. die Abtrennung der Kämpfer von denen, für die gekämpft werden soll. Aus beidem entwickelt sich die zentrale Antinomie in der Psyche dieser Kämpfer: 1) Der Wille, der die zweite Stadt beseelt, ist der Wille zum materiellen Fortschritt, zum Mehrhaben auch auf Kosten anderer. Die Armee ist nur Mittel und Ausdruck dieses Willens, insofern er gegen andere Staaten gerichtet ist. 2) Die Armee ist aber auch die einzige bewaffnete Macht im Staat. Daraus ergibt sich direkt die Antinomie. Wenn die Mitglieder der Armee von demselben rücksichtlosen Mehrhabenwollen beseelt sind, wie der Staat, dem sie dienen, was soll sie dann hindern, dieses Wollen an den eigenen Mitbürgern zu befriedigen oder innerhalb der Armee eine Besitz- und Machthierarchie zu etablieren und diese so in sich zu entzweien und zu schwächen (375b, c)? Wie kann sichergestellt werden, daß die Soldaten oder Wächter, die doch gegen die Feinde eifrig und zupackend sein sollen (375a, b), gegen ihre Mitbürger sanft bleiben werden? Was soll mit einem Wort diesen Staat davor retten, daß sich Aggressivität und Besitzgier, die er so bedenkenlos nach außen zu tragen gedachte, schließlich auch nach innen entladen? Die Bürger können, wenn ihr Bereicherungswille zum alle beseelenden Prinzip wird, nicht die Verwirklichung ihrer Interessen erwarten. Ihr Mehrhabenwollen gefährdet, absolut gesetzt, sich selbst. Nimmt man weiterhin an, daß der nach innen gewendete Egoismus den Staat im ganzen schwächen wird, so besteht das Problem letztlich darin, was den zum Staat organisierten Egoismus davor bewahren kann, den Staat und damit sich selbst zu zerstören.
Bis hierhin bleibt Platon seiner Rolle als Zuschauer und Katalysator treu. Durch seine Hinweise und Fragen er-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zeugt Sokrates in seinen Gesprächspartnern, die stellvertretend für die Bürger der aufgeschwemmten Stadt stehen, ein neues Problembewußtsein. Diese, deren Vorstellung vom besseren Leben naiv in dem Willen zur Vermehrung der konsumierbaren Güter aufging, müssen nun einsehen, daß ihr ‚Materialismus' auf nicht mehr materiellen Voraussetzungen ruht. In der Zuwendung zu diesen Voraussetzungen liegt die entscheidende Umwandlung der anfänglnich auf die äußeren Güter gerichteten Vorstellungen vom glückseligen Leben. Leider entspricht der notwendigen Selbstaufhebung des rücksichtslosen Mehrhabenwollens nicht eine ebenso empirisch notwendige Selbstheilung, sondern hier greift eine überlegene Macht in den Lauf der Dinge und des Dialoges ein. Überlegen ist diese durch Sokrates repräsentierte Macht in dem Sinn, daß sie das Dilemma der üppigen Stadt radikal zu Ende denkt und versucht, die der Stadt drohende Gefahr dort zu bekämpfen, wo sie zuerst entspringt – im Individuum. Dementsprechend entwirft Platon nun nicht ein Gefüge von Institutionen, das die drohenden Interessengegensätze ausbalancieren könnte, sondern direkt wie auf dem Reißbrett Menschen, in denen die drohenden Gefahren innerlich überwunden sind. Mit prometheischer Gebärde behandelt Platon hier den Menschen selbst als etwas Machbares. Das Mittel zur Konstitution der erforderlichen Menschen ist die Erziehung, und deshalb ist die ‚Politeia' über weite Strecken ein Erziehungsprogramm. Trotz dieses Eingriffes bleibt Platon in dem, was den Soldaten nun anerzogen werden soll, zunächst den Zielsetzungen der Bürger der üppigen Stadt verpflichtet. Er zwingt der Entwicklung der Stadt nicht von außen schon fertige Normen auf, sondern realisiert nur auf radikale Weise das, was in dieser Entwicklung als notwendige Bedingung des Staates sichtbar geworden ist – die Einheit der Bürger

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

untereinander. Mit der Erziehung der Wächter-Soldaten beginnt die Reinigung der aufgeschwemmten Stadt (399e), von hier aus geht sie in ihre dritte und letzte Gestalt über. Wie also sieht die Erziehung aus, und was beweist sie für das Gutsein der Gerechtigkeit?

Es wirkt befremdlich, wenn Platon das zu lösende Problem nun so darstellt, als gehe es um die Verschmelzung zweier entgegengesetzter Naturen oder Naturanlagen – um die Vereinigung von Heftigkeit und Sanftmütigkeit (375b,c). Dies wird dem ursprünglichen Problem aber nicht gerecht, denn es genügt ja nicht, daß die Wächter überhaupt zu beiden Verhaltensweisen in der Lage sind, sondern worauf es ankommt ist, daß sie sich friedfertig gegenüber allen Bürgern verhalten und nicht z. B. nur untereinander. Das ist aber nicht dadurch zu gewährleisten, daß man Menschen sucht oder erzieht, die beide Verhaltensweisen zeigen können, sondern nur dadurch, daß man zusätzlich dafür Sorge trägt, daß diese Menschen entsprechenden Prinzipien folgen. Aus diesem Grund werde ich auf eine Erörterung der eher peinlichen Analogisierung des Wächterproblems mit einem Phänomen der Tierpsychologie (375e) und der nicht minder fragwürdigen Applikation des Prädikats philosophisch auf Hunde (376a,b) verzichten und mich direkt den Inhalten und Methoden der Erziehung und deren Rechtfertigung zuwenden.

Die Erziehung zerfällt in zwei Teilgebiete: Gymnastik für den Körper und Musik für die Seele (376e). Diese Trennung wird zwar später mit dem Hinweis, eigentlich dienten beide Erziehungsformen der Bildung der Seele, wieder zurückgenommen (410c–e), aber die Einteilung bleibt dennoch sinnvoll, weil es sich um zwei deutlich unterscheidbare Formen von Betätigung und Einwirkung handelt. Den größten Teil der Erziehungstheorie macht

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das Musische aus (376e – 403c). Das Gymnastische wird dagegen sehr kurz abgehandelt (403c – 405d und 410a – 412b). Der Grund für dieses auffällige Ungleichgewicht wird erkennbar, wenn man sich vor Augen führt, was Platon alles zum musischen Teil zählt. Dieser zerfällt wiederum in zwei Teile: das Musische im engeren Sinn, wozu alles zählt, was mit Gesang, Tanz, Rhythmus und Takt zu tun hat (398c – 400c), und das Musische im weiteren Sinn, wozu Platon alle Arten des Redens rechnet (377b – 398b). Der Grund für die schon quantitativ so starke Bevorzugung der Reden liegt darin, daß in diesen die Ziele der Erziehung direkt sichtbar werden und auch als Leitfaden für alles andere zuerst entwickelt werden müssen. Die übrigen Gebiete der Erziehung sind dem untergeordnet. Platons Grundgedanke zur Erziehung ist der, daß die Seelen der Heranwachsenden und insbesondere deren Bestrebungen gleich von Anfang an durch alles, was auf sie einwirkt, geprägt werden und deshalb durch eine sorgfältige Auswahl dieser Einflüsse auch in eine gewünschte Richtung gelenkt werden können (377b,c). Die Methoden der Beeinflussung sind im wesentlichen vier:

1) Die direkte Identifikation der Heranwachsenden mit den Handlungen und Maximen der Helden der Geschichten, die ihnen erzählt werden. Solche Mythen waren zu Platons Zeiten natürlich vorwiegend die von Göttern und Heroen. Die Vorstellungen der Hörer werden nach Platons Erwartungen dabei auf zweifache Weise geformt werden. Sie werden das Erzählte erstens für wahr halten. Darum muß, soweit es überhaupt sinnvoll ist, bei diesen Gegenständen von Wahrheit zu reden, auch die Wahrheit erzählt werden. Für Platon gehört hierzu, daß Gott nur als Ursache des Guten dargestellt werden darf (379a – 380c). Weit wichtiger ist aber, daß die Zuhörer zweitens das

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erzählte auch für normal und nachahmenswert und gut halten werden (378 b). Die Erzählungen werden also nicht nur das Vorstellen, sondern auch das Wollen in eine bestimmte Richtung lenken. Sehr hellsichtig sieht Platon, daß aus den Gestalten der Mythen die ersten und wirksamsten Ich-Ideale gebildet werden (378 d). Die Heranwachsenden werden ihr eigenes Tun mit Hinweis auf die Taten der Götter und Heroen zu rechtfertigen versuchen (391 e). Deshalb seien die ersten Geschichten auf das sorgfältigste in bezug auf die Tugend zu erzählen (378 e). Die Einzeltugenden, die dabei – auf Götter und Heroen bezogen – erwähnt werden, sind u. a. Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit. Auffallend ist, daß diese Prägung über weite Strecken den Charakter einer vorbereitenden Identifikation hat. Das meiste, was den Kindern erzählt werden wird, fällt ja gar nicht in den Kreis von deren realen Handlungsmöglichkeiten – sie sind weder Liebhaber noch Feldherrn oder Krieger. Der Mechanismus der Verinnerlichung ist dabei der, daß die Kinder, von der Fülle der Handlungsmöglichkeiten der jeweiligen Protagonisten fasziniert, sich entweder phantasierend oder im Spiel an deren Stelle versetzen und dabei zugleich die Regeln, nach denen diese handeln, übernehmen. Wenn sie später einmal real in entsprechende Situationen geraten, verfügen sie schon über Vorstellungen, wie das Handeln jeweils auszusehen hat. Von elterlichen Sanktionen zur Durchsetzung bestimmter Forderungen und von der Identifizierung der Kinder mit diesen Postulaten eben aus Furcht vor den Sanktionen, also – mit Freud zu reden – von der Verwandlung von Entdeckungs- oder Realangst in Gewissensangst, ist bei Platon nicht die Rede. Der Grund für diese weitgehende Ausklammerung von Sanktionen und von Angst aus dem Erziehungsprozeß wird noch sichtbar werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Anscheinend rechnet Platon damit, daß es eine Übernahme von Handlungsmustern selbst dort gibt, wo man bloß etwas nachahmt. Die Jünglinge sollen deshalb, wenn sie überhaupt in einer Komödie oder Tragödie mitspielen, nur edle Rollen übernehmen (395c,d), und auch die Dichter selbst dürfen in ihren Schriften nur den würdigen Mann nachahmend darstellen und müssen alle anderen Charaktere in die Distanz der Er-Erzählung bannen (397d – 398b). Ein Dichter, der sich künstlicherweise vielgestaltig zeigen und während des Vortrages in viele Rollen schlüpfen könne, sei dagegen höflich, aber doch bestimmt, als ein heiliger und wunderbarer Mann aus der Stadt zu verweisen (ebd.). Das mutet sehr überzogen und fast neurotisch ängstlich an. Worin soll die Gefahr bestehen, wenn jemand einmal eine unedle Rolle spielt, solange nur klar ist, daß es sich dabei um eine solche handelt? Was Platon meint, kann man sich vielleicht so klarmachen: Wer eine unedle Rolle spielt, muß bestimmte Affekte – Angst, Liebe, Haß – an solchen Stellen zeigen, wo der Wohlgeartete dies nicht tut. Platon fürchtet offenbar gerade die Einübung solcher Affekte an den falschen Stellen. Die affektive Beschaffenheit eines Menschen gerät bei solchen Übungen in Widerspruch zu seinen sonst gültigen Handlungsmaximen und Idealen. Darin liegt die Gefahr, daß diese eingeübten Affekte abschwächend oder gar zersetzend auf die Gültigkeit jener Maximen wirken. Über das Ausmaß dieser Gefahr mag man streiten. Ganz sicher spielen dabei die Häufigkeit solcher Übungen und das Alter der Zöglinge eine große Rolle. Es bleibt aber der Eindruck einer gewissen Überängstlichkeit Platons, die nicht eben von Zutrauen zu der Wirksamkeit der von ihm empfohlenen Erziehung zeugt. Wichtig ist aber zu sehen, daß Platons Erziehung nicht nur auf die Herausbildung der richtigen Ideale, sondern ebenso auf die Formung der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Affekte selbst zielt. Diese sollen sich bei den Wohlerzogenen schließlich nur noch dort einstellen, wo dies mit ihren Maximen vereinbar ist.

3) Auch den Tonarten mißt Platon eine erzieherische Bedeutung zu. So verbietet er bestimmte von ihm als kläglich und weichlich eingestufte Tonarten (398 d, e). Er befürchtet als Wirkung dieser Tonarten, wie sich später zeigt, eine Lähmung von Tatkraft und Mut (411 a, b). Dadurch würden zwar die Inhalte der Erziehung nicht direkt gefährdet, wohl aber die Bereitschaft, diese im Ernstfall auch durchzusetzen. Hier geht es also weder um die Aneignung bestimmter Ideale noch um die Ausprägung bestimmter Affekte zu bestimmten Anlässen, sondern weit unbestimmter um die Ausbildung einer seelischen Grundhaltung, deren Inhalt nur vage umschrieben wird. Am ehesten charakterisierbar ist diese Haltung noch durch die Fähigkeit, sich zu auftretenden Schwierigkeiten aktiv verhalten zu können und nicht schon angesichts der Probleme zu verzagen.

4) Die Leibesübungen schließlich sollen den natürlichen Mut stärken (410 b). Gemeint ist damit wohl eine Gewöhnung an Strapazen und Gefahren. Eine solche Gewöhnung kann dann zweierlei bewirken: a) Das natürlich-schreckhafte Reagieren auf Bedrohungen wird abgebaut. b) Das Training verbessert wirklich die Fähigkeit, mit Belastungen fertig zu werden. Sie erscheinen dann gar nicht mehr so belastend, wie sie dem Ungeübten erscheinen würden.

Am kompaktesten hat Platon Wesen und Ziel seines Erziehungsbegriffes in den ‚Nomoi' dargestellt. Als Erziehung bezeichnet er dort das Bemühen, die Gefühle Lust und Schmerz durch Gewöhnungen so zu lenken, „daß man gleich von Anfang an bis zum Ende haßt, was man hassen und liebt, was man lieben muß" (653 c). Das

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wesen der Erziehung ist demnach die Bindung der Affekte an bestimmte Gehalte. Damit wird klar, weshalb Platons Erziehungstheorie ohne Angst und Sanktionen auskommen kann. Die Erziehung leistet bei ihm nicht die Umgewöhnung schon vorhandener Affekte, sondern vollbringt eine primäre Zuordnung elementarer Affekte zu bestimmten Situationstypen. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß die affektive Beschaffenheit des Menschen von Natur über weite Strecken so unbestimmt ist, daß hier keine Widerstände zu überwinden sind. Das scheint aus heutiger Sicht doch sehr zweifelhaft. Das Ziel der Erziehung ist die Ermöglichung der Übereinstimmung dieser Affekte mit dem, was die Vernunft später einmal für richtig halten wird (Nomoi, 653b). Was aber sagt die Vernunft? Hier wird die Zuwendung zu den Inhalten der Erziehung und der Art, wie Platon diese als richtig ausweist, notwendig.

Bevor ein Inhalt gerechtfertigt werden kann, muß er erst einmal sichtbar werden. Welchen Inhalt hat also die von Platon vorgeführte Erziehung? Da sich gezeigt hat, daß ein wesentlicher Teil der Erziehung in der Verinnerlichung von Idealen besteht, kann auch gefragt werden: Welche Ideale sollen verinnerlicht werden? Platons Antwort darauf ist ambivalent. Die zumeist gegebene Auskunft ist die schon erwähnte, daß in den Erzählungen aufs sorgfältigste auf die Tugend zu achten sei (378e). Dieser Strang wird durch die zahllosen Hinweise auf die vier Kardinaltugenden – Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit – und daneben auch auf die Frömmigkeit repräsentiert. Schon hieraus wird klar, daß Platons Weigerung, den Heranwachsenden im Rahmen der Erziehung in Reden über die Menschen etwas über den Wert der Gerechtigkeit vortragen zu lassen (392b,c), völlig scheinheilig ist. Sehr richtig sieht er, daß, wenn darüber etwas

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesagt werden würde, damit schon das vorweggenommen wäre, was doch erst als Resultat der ganzen Untersuchung ans Licht kommen soll – ob die Gerechtigkeit ein Wert für den Menschen ist oder nicht. Es kann aber nicht im Ernst behauptet werden, daß für diejenigen, an denen die geschilderte Erziehung vollzogen worden ist, die Frage, ob die Gerechtigkeit ein menschliches Gut ist oder nicht, noch irgend offen sein kann. Die ganze Erziehung ist ja eine Erziehung zur Gerechtigkeit. Schon die Gerechtigkeit, die in den Erzählungen von den Göttern und Heroen gelobt werden sollte, werden die Zuhörer, wie Platon sehr wohl sieht (378b), nicht als Ideal für Götter verinnerlichen, sondern als eines für ihr Leben als Menschen. Wer aber solche Ideale einmal verinnerlicht hat, für den wird es dann auch ein Gut sein, sich ihnen entsprechend zu verhalten. Die intellektuelle Redlichkeit, die Platon hier vorschützt, ist damit scheinhaft. Was er seinen Zöglingen anerzieht, ist gerade ein moralisches Selbstverständnis. Daneben nennt Platon zwar weniger häufig, aber doch auffallend oft ein weiteres Erziehungsziel: die Wächter sollen die Freundschaft nicht für ein geringes Gut halten (378c, 386a, 424a). Damit ist wohl gemeint, daß die Erziehung eine Wertehierarchie in der Seele der Zöglinge etabliert und daß in dieser die Freundschaft einen hohen Stellenwert bekommen soll. Doch spätestens hier fällt auf, daß man durch beide Antworten nicht sehr viel klüger geworden ist, und dies deshalb, weil während des ganzen Erziehungsprogramms nahezu nichts über die inhaltliche Bestimmung der Erziehungsziele – seien das nun die Tugenden oder die Freundschaft – gesagt wird.

Daraus, könnte man einwenden, sei Platon aber kein Vorwurf zu machen. Schließlich habe er am Ende der Staatskonstruktion das Wesen der Tugenden explizit bestimmt. Das ist richtig. Allerdings sind die dort gegebenen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Definitionen der Tugenden, wie noch deutlich werden wird, ebenfalls sehr formal in dem Sinn, daß sie nur auf die Form des Staates bezogen sind. Sie verweisen ihrerseits zurück auf das Wenige, was im Rahmen der Erziehungstheorie entwickelt worden ist. Um den Umweg über die Definitionen zu vermeiden, soll deshalb bereits hier versucht werden, das Wesen der von Platon immer wieder beschworenen Gerechtigkeit etwas genauer zu fassen.
Der einzige Anhaltspunkt dazu ist bisher die Situation, in der die Notwendigkeit entstanden ist, eine Gruppe von Menschen besonders zu erziehen. Die Erziehung zur Gerechtigkeit führt Platon ja gewissermaßen stellvertretend für die Bewohner seiner zweiten Polis aus, die primär eine Armee zur Durchsetzung ihrer materiellen Interessen aufbauen wollten, und erst von Platon darauf aufmerksam gemacht wurden, daß sie dabei Gefahr laufen, selbst ein Opfer dieser Armee zu werden. Dieser Gefahr sollte die Erziehung zur Gerechtigkeit entgegenwirken. Daraus ist aber über deren Inhalt bereits etwas abzuleiten. Zum Wesen der Gerechtigkeit muß es damit gehören, das Leben und das Eigentum anderer nicht zum Objekt beliebiger eigener Interessen zu machen, auch wenn man, wie die Wächter, die Macht dazu hat. Gesundheit und das Verfügenkönnen über die Güter, die man zur eigenen Reproduktion erzeugt hat, sind aber elementare Bedingungen des guten Lebens. Wer also als Gerechter andere dieser Grundgüter auch dort, wo er die Macht dazu hat, nicht willkürlich beraubt, gibt damit zu erkennen, daß er wenigstens bereit ist, darauf zu verzichten, das Wohl anderer dem eigenen aktiv unterzuordnen. Das Grundprinzip der Gerechtigkeit, die in dieser von Macht und Ohnmacht gekennzeichneten Ursituation sichtbar wird, kann demnach – obwohl Platon selbst dies nicht positiv bestimmt – in der Formel ‚Das Wohl aller ist gleich zu

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

berücksichtigen!' ausgedrückt werden. Daß es ihm um die gleiche Berücksichtigung des Wohls oder der Glückseligkeit aller geht, macht Platon in der ‚Politeia' an zwei hervorragenden Stellen deutlich: Weder dem Stand der Wächter (420b,c; 421b,c) noch dem der ausgebildeten Philosophen-Herrscher (519e – 520a) will er eine herausragende Glückseligkeit zugestehen, sondern soweit wie möglich soll die ganze Stadt glückselig sein. Mit Recht hat Vlastos (gegen Grote und Popper) darauf hingewiesen, daß es Platon bei dieser Betonung der Glückseligkeit der ganzen Stadt nicht um die Herstellung der Glückseligkeit eines abstrakten Über-Individuums, genannt Polis, unabhängig von der Glückseligkeit der Bewohner geht.[1] Denn überall dort, wo Platon das Glück der ganzen Stadt gegen das von Bewohnern verteidigt, verteidigt er es nicht gegen die Gesamtheit der Bürger, sondern immer nur gegen eine Gruppe derselben. Das Ziel dieser Beschränkungen des Glücks einzelner ist dabei gerade die möglichst weitgehende Gleichverteilung des Glücks unter alle Bürger. Dieses Prinzip der gleichen Berücksichtigung des Wohls aller soll hier abkürzend – obwohl es im Griechischen dafür kein Pendant gibt – das Gleichberechtigungsprinzip genannt werden.

Dieses also wäre von den Wächtern als Gesetz ihres Handelns zu verinnerlichen. Aus diesem Prinzip folgt dann aber auch, daß die Wächter für das ursprüngliche Ziel ihrer bürgerlichen Auftraggeber nicht mehr verwendbar sein werden – für den Eroberungskrieg. Dabei würden ja gerade Leben und Eigentum anderer willkürlich den eigenen Interessen untergeordnet. Wären die Wächter zu einer solchen Praxis wirklich fähig, gäbe es für sie wieder

[1] G.Vlastos: The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic, 14–16.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keinen zwingenden Grund mehr, vor der Gewalt gegen ihre Mitbürger zurückzuschrecken. Die Gerechtigkeit kann nur dann eine zuverlässige seelische Disposition, die die egoistische Willkür des Subjekts begrenzt, sein, wenn sie nicht an anderer Stelle dem rücksichtslosen Egoismus zuliebe wieder willkürlich außer Kraft gesetzt wird. In dieser Dialektik beginnt die Eigendynamik des von den Bürgern angewandten Erziehungsprogramms zu wirken. Das Werkzeug emanzipiert sich von seinen Konstrukteuren. Platon weist auf diese Dynamik nicht eigens hin, erwähnt den von den Bürgern geplanten Eroberungskrieg aber auch nie wieder. Allenfalls kann man sagen, daß Platon dieser Dynamik dadurch Ausdruck verleiht, daß er die Wächter schließlich zu den Beherrschern des Staats macht, und diese damit gar nicht mehr als Befehlsempfänger der Bürger denkbar sind. Diese Umkehrung der ursprünglich geplanten Rollenverteilung wird zwar nicht im Rahmen des Erziehungsprogramms, aber doch in dem abschließenden Mythos von den drei Ständen direkt ausgesprochen (415a,c). Den dritten Stand neben Wächtern und Bürgern hat Platon zuvor dadurch gebildet, daß er aus den Reihen der ersteren diejenigen, die die ihnen mitgeteilte Erziehung am zuverlässigsten bewahren (413b–e), ausgewählt und den anderen als Befehlshaber vorangestellt hat. Diese Kommandeure werden dann die vollkommenen Wächter genannt, deren Untergebene aber nur Helfer (414b). Inhaltlich ist diese zusätzliche Unterteilung bedeutungslos, aber sie erleichtert Platon später die strukturelle Beschreibung und Lokalisierung der einzelnen Tugenden.

Im Anschluß an die Inthronisierung der Wächter umreißt Platon deren wesentliche innenpolitische Aufgaben. An diesen wird erkennbar, daß der bisherige Begriff der Gerechtigkeit als Gleichberechtigung noch nicht das von

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Platon Gemeinte trifft. Die innenpolitische Aufgabe der Wächter oder Regenten besteht im wesentlichen aus drei Teilen:

1) Die Wächter sollen Armut und Reichtum in der Stadt verhindern (421 d – 422 a). Da die Wächter selbst besitzlos leben sollen (416 d – 417 b), kann sich diese Anordnung nur auf die Verhältnisse innerhalb des dritten Standes beziehen. In äußerst gedrängter Weise bringt Platon drei Argumente für diese Maßnahme: a) Armut und Reichtum werden die Werke der Handwerker verschlechtern. Den armen unter ihnen werden die erforderlichen Werkzeuge fehlen, den reichen dagegen der Anreiz und der Zwang, ihre Arbeit sorgfältig zu verrichten. b) Dem wird eine menschliche Korruption folgen. Die Armen werden unter dem Druck ihres Elends immer mehr in eine unfreie Gesinnung und zur Gemeinheit getrieben werden, die Reichen dagegen immer fauler und beide Gruppen schließlich von der Lust zu Neuerung und Staatsumwälzung ergriffen werden. Platon führt zwar nicht aus, was er damit meint, doch läßt sich dies unter Berücksichtigung seiner Darstellung der Oligarchie und der Demokratie (besonders Politeia, 555 e und 556 c) leicht ergänzen. Die Reichen werden am Ende gar nicht mehr selbst arbeiten, sondern von Zinsen, also von der Arbeit anderer leben wollen, und die Armen werden schließlich genau dagegen rebellieren. c) Damit hängt eng das dritte Argument zusammen, das Platon erst im Zusammenhang mit der Kriegsführung entwickelt. Eine Stadt, in der der Reichtum zum binnengesellschaftlichen Organisationsprinzip geworden ist, wird innerlich schwach sein, denn sie ist in viele feindliche Lager zerfallen – mindestens in das der Armen und der Reichen. Diese innere Gespaltenheit kann von einem außenpolitischen Gegner ausgenutzt werden (422 e – 423 a). Die außenpolitische Handlungsfähigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer solchen Stadt wird damit wesentlich beeinträchtigt sein. Als die radikalste und beste Methode, den negativen Folgen von Armut und Reichtum zu entgehen, nennt Platon in den ‚Nomoi' später die völlige Aufhebung des Privatbesitzes (739a–e). Die zweitbeste Lösung, die er dann tatsächlich ausführt, ist die, bei der es eine Obergrenze des Reichtums und eine Untergrenze der Armut gibt. Auch der in diesem Staat Arme ist immer noch Besitzer eines Landloses und damit in der Lage, sich selbst zu reproduzieren. Der Reiche darf höchstens das Vierfache davon besitzen und muß alles, was er darüber hinaus erwirbt, an den Staat abführen (Nomoi, 744d – 745a). Das bei der Bekämpfung von Armut und Reichtum verfolgte Ziel ist also die Herstellung und Aufrechterhaltung der Einheit der Stadt in dem Sinn, daß in ihr keine Interessengruppen entstehen, die sich gegenseitig belauern oder bekämpfen. Um dieses Zieles willen wird das oben vermutete Recht aller auf Besitz an den von ihnen produzierten Gütern eingeschränkt. Der einzelne darf nicht mehr Eigentum erwerben, als im angegebenen Sinn sozial verträglich ist. Die Gleichberechtigung ist damit zur ungefähren Gleichheit aller verschärft worden. Man kann allerdings das Prinzip der ungefähren Gleichheit auch für eine konsequente Anwendung des Rechts aller auf Eigentum an den von ihnen produzierten oder mitproduzierten Gütern halten. Denn ein Reichtum, der nicht darauf beruht, daß man anderen die von ihnen produzierten Güter vorenthält – etwa indem man den Wert der eigenen Arbeit höher ansetzt –, kann nur auf zwei Weisen zustande kommen: a) Jemand lebt in vielen Hinsichten sehr sparsam und erwirbt dafür Güter, die dann wie Reichtum aussehen. b) Jemand entschließt sich im Rahmen einer individuellen Lebensplanung und Güterabwägung, mehr zu arbeiten als andere. Das ist natürlich nur dann möglich,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn die im gesellschaftlichen Durchschnitt zur bloßen Reproduktion benötigte Arbeitszeit unter der individuell einsetzbaren liegt. Es ist freilich sehr unwahrscheinlich, daß man zu Platons Zeiten die eigene Reproduktion schon mit einem Viertel der überhaupt einsatzbaren Arbeitszeit gewährleisten konnte. Insofern wäre eine Vermögensspanne von eins zu vier schon zu groß.

2) Die Wächter müssen die Permissivität der Ständeordnung gewährleisten (423 c, d). Nicht durch Geburt, sondern nach der Eignung soll die Zugehörigkeit zu einem Stand entschieden werden. Insbesondere dürfen in den Wächterstand nur solche Individuen aufgenommen werden, die aufgrund ihrer in der Erziehung erworbenen Gesinnung fähig sind, sowohl sich selbst als auch die anderen Bürger von der Ungerechtigkeit abzuhalten. In der Einsetzung dieses für die griechische Welt unüblichen Qualifikationskriteriums und der damit erzwungenen Mobilität zwischen den Ständen sieht Gigon wohl zu Recht den eigentlichen Zweck des Stände-Mythos (414 d– 415 c).[2]

3) Die Erziehung und insbesondere die Regelungen zur Musik müssen unverändert erhalten werden (423 e – 425 e). Die Punkte zwei und drei beschreiben eigentlich schon Aufgaben zweiter Ordnung. Beide Regelungen sollen dazu beitragen, daß das einmal eingerichtete System sich selbst reproduzieren kann. Über die substantielle Beschaffenheit dessen, was da erhalten werden soll, sagt einzig der erste Punkt etwas aus. Der zweite ergänzt dies nur insoweit, als die beschriebene Permissivität selbst zu den Charakteristika des Systems gehört. Das, was erhalten werden soll, ist im wesentlichen ein System gegenseitigen Gewaltverzichts, gepaart mit ökonomischer Gleichbe-

[2] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 374.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigung, und das bedeutet, mit ungefährer ökonomischer Gleichheit.

Nur auf dieser Grundlage ist es möglich, mit den Definitionen der Kardinaltugenden, die Platon nun gibt, einen bestimmten Inhalt zu verbinden. Das Verfahren ist dabei dies, daß Platon landläufige oder spruchhafte Bestimmungen dieser Tugenden aufgreift und der Realität seines Staates entsprechend auslegt. Dafür, daß diese Auslegung und Wesensbestimmung der Tugenden dann ‚richtig' ist, muß die Richtigkeit des gegründeten Staates garantieren. Daß es unverzichtbar ist, die Kriterien für die Richtigkeit eines Staates vorab bestimmt zu haben, wird besonders bei Platons Erklärung der Weisheit deutlich. Diese, die in seiner Stadt nur den Regenten zukommt, soll in der Erkenntnis bestehen, auf welche Weise die Stadt „mit sich und mit anderen Städten am besten umgehen soll" (428 d). Darüber, wie eine Stadt am besten mit sich umgeht, sagt Platon aber gar nichts mehr. Der Leser, der nach einer näheren Bestimmung des Inhalts dieser und der anderen Tugenden sucht, bleibt auf das verwiesen, was deren Definition vorangegangen ist. Überblickt man dies, so erweist sich die Weisheit der Wächter doch als recht arm. Sie besteht wesentlich aus drei Prinzipien: 1) Das wichtigste Gut eines Staates ist seine innere Einheit. 2) Diese Einheit wird am meisten gefährdet durch den materiellen Egoismus der einzelnen. 3) Dieser Egoismus läßt sich am besten dadurch bekämpfen, daß eine Anzahl von Bürgern so erzogen wird, daß sie selbst von Bereicherungsgelüsten frei sind und deshalb als Herrschende die zerstörerische Entfaltung dieses Triebes unter den übrigen Bürgern verhindern können. Die Herrschenden rechtfertigen ihre leitende Stellung also, wie Maurer richtig sieht, „in Hinblick auf die Entfaltung und den harmonischen Zusammenhang der ihnen unterstellten Kräfte und Individuen".[3]

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Popper verkennt deshalb Platons Intention, wenn er ihm vorwirft, die eingeführte Erziehung habe die Aufgabe, „das Klassenbewußtsein und die Klassendisziplin der jungen Generation zu stärken und sie bereitwilliger zu machen, dem Klasseninteresse zu dienen".[4] Worin soll dieses Klasseninteresse denn bestehen? Gerade entgegengesetzt, zielt die ganze Erziehung darauf, Menschen zu bilden, die nicht ihren Privat- oder Klasseninteressen nachgehen, sondern fähig sind, für eine möglichst umfassende Gerechtigkeit und Freundschaft unter den Polismitgliedern zu arbeiten. Das ‚Klasseninteresse' der Wächter und Regenten ist das Wohl der Polis im ganzen. Daß dieses Wohl von einer mit Macht ausgestatteten Klasse realisiert werden soll, liegt daran, daß Platon die Möglichkeit, alle mit Hilfe der Erziehung dauerhaft gegen die Suggestion des Mehrhabenwollens auf Kosten anderer zu feien, skeptisch gegenüberstand. Wollte man es paradox ausdrücken, könnte man sagen, daß Platons Drei-Klassen-Staat die Realisierung der klassenlosen im Sinn von nichtantagonistischen Gesellschaft unter Einbeziehung dieses Zweifels ist. Das Ziel ist die nicht antagonistische Gesellschaft, der Klassenstaat nur eine mögliche Erscheinung oder Realisierung derselben. Noch in der ‚Politeia' hat Platon deutlich ausgesprochen, daß er eine Gesellschaft, in der jeder sich selbst beherrschen kann und nicht der Beherrschung durch andere bedarf, wohl für besser, nur eben nicht für sehr realistisch hielt (590d). Wenn Popper Platon als Verteidiger der Klassengesellschaft kritisiert,[5] bleibt er an der Erscheinung orientiert und vergißt darüber Ziel und Wesen der ganzen Konstruktion.

---

[3] R. Maurer: a. a. O. 223.
[4] K. R. Popper: a. a. O. 87.
[5] Ebd. 78.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Diesem Mißverständnis hat Platon allerdings bei der Bestimmung der staatlichen Gerechtigkeit selbst Vorschub geleistet. Er bestimmt die Gerechtigkeit so, daß er die geläufige Formel ‚das Seinige tun', auf die Verhältnisse seines Staates bezogen, dahingehend auslegt, daß jeder dann gerecht ist, wenn er in dem Stand arbeitet, der seiner seelischen Beschaffenheit entspricht (434 b, c). Damit ist die Gerechtigkeit natürlich, wie Popper richtig bemerkt,[6] nur relativ zur Klassenhierarchie bestimmt. Darüber darf aber nicht der Zweck vergessen werden, dem der Klassenstaat dienen soll. Dieser Zweck zeigt sich bei genauerem Hinsehen auch noch innerhalb der von Popper kritisierten Bestimmung der Gerechtigkeit. Den Herrschenden wird es, wie Platon an derselben Stelle ausführt, auch obliegen, die Rechtssachen innerhalb der Stadt zu schlichten, wozu vor allem die Streitigkeiten innerhalb des dritten Standes gehören werden (433 e). Hier sollen die Wächter gerecht in dem Sinn sein, daß sie darauf achten, daß einem jeden weder Fremdes zugeteilt noch das Seinige genommen wird. Die Begriffe des Seinigen und des Fremden bleiben hier zwar völlig unbestimmt, aber nach dem Vorangegangenen ist klar, daß damit die Aufrechterhaltung der ungefähren ökonomischen Gleichheit der Bürger und die Durchsetzung des Gewaltverbotes gemeint sind. Neben der auf die individuelle Eignung zur Zugehörigkeit zu einem Stand bezogenen Gerechtigkeit gibt es also durchaus die von Popper vorschnell vermißte, im alltäglichen Umgang der Bürger miteinander angesiedelte Gerechtigkeit,[7] in deren unparteiischer Verwirklichung gerade die Aufgabe und die besondere Fähigkeit der rechtsprechenden Klasse liegen. Bedauerlich bleibt, daß Platon die

[6] Ebd. 130f. und 137.
[7] Ebd. 151.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vertikale Gerechtigkeit als Verhältnis der Stände zueinander so sehr in den Vordergrund rückt, daß die horizontale Gerechtigkeit der Menschen im Umgang miteinander dabei nahezu in Vergessenheit geraten kann.

Auch das Verständnis von Platons Bestimmung der Tapferkeit – als Kraft zur Aufrechterhaltung der durch die Erziehung erzeugten Vorstellung über das Furchtbare (429c, 430b) – bleibt auf die vorherige Klärung der Prinzipien der Gerechtigkeit angewiesen, denn über das, was furchtbar ist, macht Platon bei der Aufstellung der Definition keine weiteren Angaben.

Nachdem nun wenigstens deutlich geworden ist, welche Gerechtigkeitsauffassung sich hinter den formalen und für sich leeren Tugenddefinitionen verbirgt, was Platon also positiv unter Gerechtigkeit versteht, muß nun im zweiten Schritt gefragt werden, was die bisherigen Überlegungen zur Beweisabsicht des ganzen Unternehmens, also zur Begründung der These, daß das gerechte Leben auch das beste ist, beitragen. Daß eine Antwort auf diese Frage dringend notwendig ist, wird besonders bei Platons Bestimmung der letzten Tugend, der Besonnenheit, deutlich. Diese soll als Übereinstimmung der von Natur Besseren und Schlechteren – die Besseren sind dabei natürlich die Wächter – darüber, wer herrschen soll, durch die ganze Stadt verbreitet, besonders aber dem dritten Stand eigen sein (432a, b). Warum aber sollen die Mitglieder des dritten Standes den Anordnungen der Regenten zustimmen? Warum sollen sie deren Herrschaft als ein Gut begreifen?[8]

[8] Innerhalb von Platons Konstruktion gibt es natürlich ein sehr starkes Motiv für die Bürger, sich dieser Herrschaft zu beugen. Dies besteht einfach darin, daß die Bürger den Wächtern hilflos ausgeliefert sind. Die Bürger müssen dabei nicht nur direkte Sanktionen, sondern weit mehr noch fürchten, die so mühsam erzeugte Gerechtigkeit der Wächter durch

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In der Begründung, mit der Platon sein System empfiehlt, konnten zwei Argumente unterschieden werden: 1) Dieses System ist gut, weil es eine besonders große innere Einheit aufweist, und diese ist ihrerseits eine wesentliche Bedingung für das Seinkönnen der Stadt überhaupt. 2) Dieses System ist gut, weil es eine besondere Lebensqualität erzeugen kann: die nahezu universale Befreundung der Bürger untereinander.[9] Wie weit reicht die Überzeugungskraft dieser Argumente? Was sollen die Wächter z. B. einem Mitglied des dritten Standes, das seinen Reichtum über die von ihnen gesetzte Grenze hinaus vermehren möchte, entgegnen? Das Argument, daß der Reiche immer nachlässiger werden und am Ende gar keine Lust zum Arbeiten mehr haben wird, wird einem solchen kaum als Einwand einleuchten, denn die Befreiung von der Arbeit wird häufig gerade der subjekti-

---

davon abweichende Forderungen und entsprechende eigene Verhaltensweisen wieder zu zerrütten und den verdorbenen Wächtern schließlich selbst zum Opfer zu fallen. Aber dieses Motiv ist eben nur konstruktionsimmanent und deshalb nicht letztlich überzeugend. Wahrscheinlicher ist ja doch, daß die Bürger versuchen werden, die Wächter auf den Status zurückzudrängen, den sie ihnen anfangs zugemessen hatten – auf den eines kontrollierbaren Werkzeugs. Es muß deshalb gefragt werden, wie jenseits solcher Machtfragen eine rationale Auseinandersetzung zwischen den Klassen auf der Basis der bisher von Platon vorgetragenen Argumente aussehen kann.

[9] Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß in der Größenordnung, die Platon als Umfang seines Stadt-Staates allenfalls vorschwebte, diese Befreundung noch mehr sein konnte als ein bloß anonymes gegenseitiges Respektieren. In den ‚Nomoi' soll der zu gründende Staat etwa 5000 Familien umfassen (737e). Dadurch wird über weite Strecken eine persönliche Bekanntschaft der Bürger miteinander möglich gewesen sein. Diese Bekanntschaft der Bürger untereinander, die Kenntnis der Gesinnungen, Leistungen und Schwächen der anderen nennt Platon wenig später das größte Gut für den Staat, weil nur unter dieser Bedingung Ehren und Ämter gerecht und nachvollziehbar verteilt werden könnten (738d,e).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ve Zweck des Strebens nach Reichtum sein. Auch das Argument, daß durch die Aufspaltung der Stadt in Arme und Reiche, in Ausbeuter und Ausgebeutete, die universale Befreundung der Bürger untereinander unmöglich werden wird, ist nicht eo ipso zwingend. Es ist ja durchaus möglich, daß jemand um des Reichtums willen auf die Möglichkeit, mit manchen Menschen befreundet sein zu können, verzichtet. So bleibt nur der Hinweis darauf, daß die innere Entzweiung der Stadt deren Stabilität und außenpolitische Handlungsfähigkeit beeinträchtigen wird und daß dies niemandem, der in der Polis sein Glück suchen will und muß, gleichgültig sein kann. Sicher, wird der so Beschiedene wohl antworten, muß die Einheit des Staates irgendwie gewährleistet werden. Aber der Zusammenhalt der Gesellschaft sei doch auch möglich als Ausgleich zwischen Interessengruppen, ohne daß diese alle gleichberechtigt oder gar miteinander befreundet sind. Erforderlich sei nur, daß den meisten Mitgliedern der Gesellschaft das Verbleiben in ihr immer noch besser erscheint als ein Ausscheiden aus ihr oder gar ein Kampf gegen sie. Darauf könnten die Wächter wohl nur noch zweierlei entgegen. 1) Der Zusammenhalt unter den Bedingungen einer weitgehenden Gleichheit und Gleichberechtigung ist stärker und dauerhafter. 2) Wir halten es für wertvoller, die Möglichkeit der universellen Befreundung zu erhalten, als diese um des Reichtums willen zu opfern. Zur Untermauerung der ersten Antwort hat Platon eine Theorie der Gesetzmäßigkeit des Zerfalls alternativer Staatsformen entwickelt. Diese wird im nächsten Kapitel untersucht werden. Bei der zweiten Antwort greifen die Wächter offenbar auf die ihnen durch Erziehung mitgeteilte Rangordnung der Güter zurück. Zu fragen ist daher nun, ob sich diese Rangordnung allgemeingültig als richtig oder besser ausweisen läßt. In Platons bisherigen Ausfüh-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungen ist jedenfalls noch kein Argument sichtbar geworden, das die Vorteilhaftigkeit dieser Wertung und Seelenordnung und eines dementsprechenden Handelns erweisen könnte.

Eben weil die Wächter ihre Haltung und ihre Anordnungen nicht letztlich begründen können, weist Crossman zu Recht auf die Gefahr hin, daß Platons harmonisierendes Staatsmodell weder von den Armen noch von den Reichen unterstützt werden wird und daher selbst zur Diktatur werde entarten müssen.[10] Selbst wenn man mit Gigon annimmt, daß auch die Mitglieder des dritten Standes in den Genuß der von Platon auf seine Zwecke hin zensierten dichterischen Werke kommen und damit auch Spuren der Tugenden der ersten beiden Stände übernehmen werden,[11] bleibt hier ein echtes Problem. Denn die ‚normalen' Bürger sind nicht nur weniger sorgfältig erzogen, sie haben darüber hinaus nach Platons eigenem Bekunden auch eine Natur, die von der der Wächter deutlich abweicht (vgl. 415 c, 431 c, 432 a). Um so schwerer wird es sein, sie zu einem Verhalten zu bewegen, das mit den Maximen der Wächter übereinstimmt. Doch selbst wenn dies möglich wäre, ja selbst wenn es gelänge, alle Bürger vollständig in Platons Sinn zu Gerechten zu erziehen, bleibt doch die Frage, warum es gut ist, so erzogen zu werden, immer noch zu beantworten. Solange dies nicht geschehen ist, bleibt Hegels Kritik an Platon berechtigt: Dieser lege „das Substantielle, Allgemeine zugrunde, und zwar so, daß der einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine

[10] R. H. S. Crossman: Plato To-day, 185.
[11] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 350.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sitte sei".[12] Diese Befestigung der Sitte in einer zweiten Natur nennt Hegel das substantielle Verhältnis der Individuen zur Sitte.[13] Dem entgegen stehe aber „die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staates, des Vaterlandes aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit." (Ebd.) Hierauf beruht zugleich die Hauptkritik Hegels an Platon. Dieser habe das Prinzip der subjektiven Freiheit, welches – seltsamerweise nun doch – schon bei Sokrates aufgegangen sei,[14] in seinen Staat nicht zu integrieren gewußt,[15] sondern habe sich der davon ausgehenden Gefahr nur so entziehen können, daß er dieses Prinzip aus seinem Staat verbannte.[16] Die Freiheit des Fragens und der Entscheidung ist in der Tat aus Platons Staat getilgt. Auf die Gerechtigkeit der Wächter soll ja gerade deshalb Verlaß sein, weil diese die entsprechenden Maximen in der Fraglosigkeit einer Gewohnheit übernommen haben. Hegels Kritik setzt allerdings voraus, daß das bisher von Platon Vorgetragene schon dessen letztes Wort ist. Gerade das ist aber nicht der Fall. Dazu braucht nur daran erinnert zu werden, daß Platon die staatliche Gerechtigkeit nur als ein Bild der Gerechtigkeit im Menschen entworfen hat. Erst von der Untersuchung der Gerechtigkeit in der Seele des Indviduums darf deshalb eine Begrün-

[12] G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 19, 108.
[13] Ebd. 114.
[14] Ebd. 123.
[15] Ebd. 129.
[16] Ebd. 114.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung des Werts der Gerechtigkeit für den einzelnen erwartet werden. Zudem gibt Platon später selbst zu, daß den Wächtern durch Gewöhnungen nur eine bestimmte Wohlgestimmtheit der Seele mitgeteilt worden sei, nicht aber eine Erkenntnis (Politeia, 522a). Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die Einsicht, die das Gutsein der Natur der Wächter erweisen könnte, in der Darstellung des Systems dieser Gewöhnungen nicht enthalten ist.
Wenn die bisher entfaltete Staats- und Erziehungstheorie aber nichts dazu beigetragen hat, die Ausdehnung der Gleichberechtigung auf alle zu begründen, fragt sich natürlich, was die ganze Überlegung überhaupt zur Widerlegung des Thrasymachos leistet. Daß ein gewisses Maß an Gerechtigkeit notwendig ist, damit eine Gruppe von Menschen zusammenhalten und handeln kann, hatte auch dieser im ersten Buch (351c,d) schon einräumen müssen, und mehr folgt aus den bisherigen Betrachtungen ja auch nicht. Deshalb ist es wichtig, eine eher indirekte Wirkung dieser Überlegungen auf den Ansatz des Thrasymachos zu bemerken. Dieser hatte eine Verknüpfung von Moralität und Interesse behauptet und damit den allgemeinen Geltungsanspruch moralischer Forderungen bestritten. Mit seiner Erziehungstheorie geht Platon nun einen Schritt hinter diesen Ansatz zurück. Er untersucht die Genese dessen, wovon Thrasymachos einfach ausgegangen war, die Genese der Interessen selbst, und entdeckt die Gesellschaft mit ihren Leitbildern und Mythen als prägende Kraft. Platon will sich dieses Mechanismus zur Heranbildung eines neuen Typus bedienen. Damit gibt er zu erkennen, daß er den Charakter eines Menschen für etwas Gewordenes und Machbares hält. Die, die unter einer nicht von Platon arrangierten Erziehung aufwachsen, werden zwar einen anderen Charakter haben, aber auch sie werden diesen nicht sich selbst verdanken. Auch

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und gerade die Ungerechten begreift Platon als Resultate der Erziehung durch die allgegenwärtige öffentliche Meinung, durch deren Lob und Tadel, durch das Miterleben von Gerichtsverhandlungen und Volksversammlungen, in denen durchaus nicht jene Gerechtigkeit siegt, die in Sonntagsreden gelegentlich beschworen werden mag (492b–e). Diese Auffassung vom Menschen als etwas Mach- und Manipulierbarem drückt sich auch in den schon abstoßend häufigen Hinweisen auf Tierzuchterfahrungen aus, die das gesamte Erziehungsprogramm durchsetzen. Eine Grenze der Prägbarkeit entdeckt Platon einzig in der Natur der Neugeborenen (415b,c).[17] Von dieser Zurückführung des Subjekts auf seine Genese geht nun aber auch eine zersetzende Wirkung auf das Pathos des Thrasymachos aus. In dieser Zurückführung vollzieht sich die Brechung jener Emphase, mit der der einzelne – sein Wollen, seine Leidenschaften und seine Ängste überblickend – zu sich sagen kann: „Das bin und will ich." Auch der naive Vitalismus eines Kallikles oder Thrasymachos hat darum allen Grund zu erkennen, daß jene Gesellschaft, der sie mit ihrer Umwertung der Werte zu entrinnen glaubten, noch in jener Umwertung selbst als Drahtzieher ihres Wollens agiert. Eine solche Einsicht

[17] Den Grenzverlauf zwischen dieser ersten und der darauf aufbauenden zweiten Natur hat Platon nie systematisch bestimmt. Aus den Forderungen, die er in der ‚Politeia' an die erste Natur der zukünftigen Wächter stellt – diese sollen scharf in der Wahrnehmung (375a5), mutig (375b8), sanft (375c1) und lernbegierig (376b5) zugleich sein –, gewinnt man den Eindruck, daß er zur ersten Natur Begabungen und charakterliche Grunddispositionen zählt. Der Spielraum der Erziehung bestände dann darin, diese zu entwickeln oder zu hemmen, und vor allem darin, sie an bestimmte Gehalte zu binden. Die Grenze der Erziehung wäre, daß sie dort, wo die Fähigkeit zu einem Tun oder einem Verhalten fehlt (etwa die Lernbegierde), diese nicht hervorbringen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird aber für das von ihr betroffene Individuum kaum folgenlos bleiben. Wer die Wünsche, deren Verwirklichung bisher die Triebfeder all seines Tuns gewesen ist, als heteronom gemachte begreift, gerät damit in eine Distanz zu sich selbst, aus der sich sowohl eine Abschwächung der bis dahin schlechthin bestimmenden Affekte als auch der Wunsch entwickeln kann, sich selbst eine Bestimmung zu geben, mit der man sich noch auf andere Weise identifizieren kann als dadurch, daß man sie faktisch hat. Der einzelne wird so vielleicht freier, die konstruktive Haltung, die Platon gegenüber den Mitgliedern seines zu gründenden Staates eingenommen hat, sich selbst gegenüber einzunehmen.

Mit der Einführung des Heteronomiebegriffes ist allerdings vorerst nicht viel zu gewinnen, denn ganz auf dieselbe Weise könnten auch die Wächter, sofern sie über die ihnen anerzogene Gesinnung nachzudenken beginnen, diese als heteronom gemachte begreifen. Um so dringender wird die Frage, woran sich alle so Denkenden in ihrem Wunsch nach Selbstbestimmung orientieren sollen und können.

2. Die Gerechtigkeit in der Seele

Hier beginnt die zweite Ebene von Platons Begründungsversuch. Er will den bisher für eine bestimmte Staatskonzeption entwickelten Gerechtigkeitsbegriff dadurch erhärten, daß dieser, auch auf den einzelnen angewendet, dafür anerkannt wird, Gerechtigkeit zu sein (434 d), und weiterhin das Gutsein dieser Gerechtigkeit für den einzelnen erweisen (445 a, b). Die Übereinstimmung zwischen dem staatlichen und dem auf das einzelne Individuum bezogenen Gerechtigkeitsbegriff soll dabei selbst das Kri-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

terium für die Richtigkeit des so gewonnenen Begriffs sein. Drei Fragen drängen sich geradezu auf:
1) Welchen Sinn hat es, den Begriff der Gerechtigkeit, wie er im Staat verwendet worden ist, auf den einzelnen oder dessen Seele anzuwenden? Im Staat bezeichnete die Gerechtigkeit ein Verhältnis zwischen Teilen desselben. Was soll dieser Unterteilung des Staates innerhalb des einzelnen Menschen entsprechen?
2) Selbst wenn es Sinn macht, die Seele des Menschen in Teile zu zerlegen und zwischen diesen Teilen ähnliche Verhältnisse zu konstituieren, wie sie durch die Tugenddefinitionen für die Teile des Staates beschrieben wurden, führt dann z. B. die innerseelische Gerechtigkeit wirklich zu einem Verhalten, das auch auf der staatlich-zwischenmenschlichen Ebene gerecht hieß? Oder handelt es sich um bloße Homonymien?
3) Selbst wenn die innerseelische und die staatliche Gerechtigkeit inhaltlich übereinstimmen, was besagt eine solche Übereinstimmung für die Richtigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs? Was soll Richtigkeit dabei überhaupt heißen? Wenn Richtigkeit soviel wie Gutheit heißen soll, genügt es jedenfalls nicht, die inhaltliche Übereinstimmung der durch die Tugenden beschriebenen Verhältnisse zwischen Teilen des Staates einerseits und Teilen der Seele andererseits zu zeigen. Dazu ist vielmehr zu erweisen, daß es gut ist, die durch die Tugenden beschriebene innerseelische Ordnung zu haben.
Auf die erste Frage antwortet Platon relativ ausführlich mit einer Theorie der Seelenteile. In einem ersten Schritt unterscheidet er mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch drei Teile in der Seele: Eines könne nie zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes tun oder leiden. Wenn sich also in der Seele zeige, daß sie zwar etwas begehrt, aber zugleich aus sich heraus daran gehindert

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird, dieses zu verfolgen, dann sei dieser Widerspruch ein hinreichender Grund dafür, zwei Bestandteile in ihr zu unterscheiden (436b,c und 439c). Die seelischen Phänomene, auf die dieses Prinzip dann angewendet wird, sind allerdings recht unpräzise gefaßt. Aus der beobachtbaren Tatsache, daß manche, die Durst haben, dennoch nicht trinken wollen, meint Platon schließen zu können, daß dabei das Verbietende auf Überlegung beruht und die Seele darum mindestens aus zwei Teilen besteht – aus dem Begehrlichen und dem Vernünftigen (439c,d). Das ist etwas voreilig, denn es ist ja durchaus möglich, daß die Stillung des Durstes einer anderen Begierde wegen unterbleibt und also die Vernunft an der Unterdrückung der ersten gar keinen Anteil hat. Zweifellos gibt es aber Fälle, in denen die verbietende Instanz die Vernunft ist. Platon denkt hier vermutlich an ein bereits im ‚Laches' bemühtes Beispiel. Dort wird einem Kranken um der Genesung willen die Stillung von Hunger und Durst verboten (192e – 193a). Aus diesem Grund kann sich ein Kranker natürlich auch selbst die Sättigung verwehren. Dabei ist es durchaus legitim, die Gesundheit als Vernunftziel aufzufassen, denn es gibt keinen Trieb, der direkt auf die Gesundheit zielt. Differenzierter, aber nicht unproblematisch ist die Abteilung des dritten Seelenteils, des Thymos (θύμός). Das griechische Wort ist schwer übersetzbar. Es stammt von ‚θύω' = ‚sich heftig bewegen' und meint ursprünglich und umfassend das Herz als Sitz aller Gemütsbewegungen, also eigentlich die emotionale Bewegbarkeit überhaupt. In gesteigerter Form werden diese Gemütsbewegungen dann zur Lebhaftigkeit und Leidenschaft, und schließlich meint Thymos auch das, wozu die Leidenschaft einen Menschen wohl befähigen kann: Mut, Tapferkeit und Zorn. Was von alledem Platon nun meint, kann nur aus den Beispielen erschlossen werden, die er zur

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Illustration des Gemeinten anführt. Der Erweis des Thymos als eigenständiger Seelenteil umfaßt naturgemäß zwei Teile: den Nachweis der Verschiedenheit erstens vom Begehrlichen (439e – 440e) und zweitens vom Vernünftigen (441a–c). Die Unterscheidung vom Begehrlichen entwickelt Platon in Anknüpfung an eine anscheinend damals allgemein bekannte Geschichte von Leontios, der einerseits Lust gehabt habe, sich hingerichtete Menschen anzuschauen, zugleich aber auch Abscheu davor verspürt habe. Dieser Abscheu wird von Platon als ein Impuls des Thymos vorgeführt und soll belegen, daß dieser gegen die Begierden streiten kann. Der folgende Text zeigt dann aber, daß Platon das, was er zunächst als Konflikt zwischen Begierde und Thymos eingeführt hat, letztlich als Konflikt zwischen Begierde und Vernunft begreift. Der Thymos sei diejenige seelische Instanz, die sich im Falle eines Streites zwischen Überlegung und Begierde auf die Seite der Vernunft stelle und dafür sorge, daß jemand in einem solchen Zwiespalt die Begierden als ein Zwingendes in sich beschimpfe (440b). Demnach wäre der Thymos eine Art Autoaggressivität und genauer die Durchsetzungsenergie des vernünftigen Seelenteils, dessen Energiepotential. Wenn dieser die Beschlüsse der Vernunft gegen andere, primäre Begierden verteidigt, ist es wohl in Erinnerung an den ‚Laches' (vgl. oben S. 37ff.) am sinnvollsten, Thymos mit Tapferkeit oder Mut zu übersetzen. Damit ist aber die Eigenständigkeit dieses Seelenteils gefährdet. Zwar ist der Thymos deutlich von den Begierden unterschieden, aber wenn er gar keine eigenen Inhalte hat, sondern nur die Energie der Vernunft ist, kann er nicht unabhängig von dieser sein. Deshalb verweist Platon, um nun im zweiten Schritt die Unabhängigkeit des mutartigen Seelenteils von der Vernunft zu zeigen, auf die Kinder. Diese seien schon voller Mut, aber doch ohne

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Vernunft (441a,b). Leider gibt Platon keinen Hinweis darauf, was er sich unter kindlicher Tapferkeit vorstellt. Nach den Äußerungen des Nikias im ‚Laches' ist es unwahrscheinlich, daß er damit Situationen meint, in denen Kindern in dem Sinn die Vernunft fehlt, daß sie aus Unwissenheit über die objektive Gefährlichkeit ihres Handelns etwas Riskantes tun. Nikias hatte sich dort geweigert, derartiges Verhalten tapfer zu nennen (Laches, 197a,b). Wahrscheinlicher ist, daß Platon Fälle meint, in denen Kinder ihre Ängste oder Schmerzen unterdrücken, um die Erwartungen ihrer Erzieher zu befriedigen (Ein Junge weint nicht!). Auch in diesen Fällen verfügen die Kinder natürlich nicht über die Vernunft, solche Normen zu begründen. Damit ist zwar gezeigt, daß es Tapferkeit auch dort geben kann, wo es keine Vernunft gibt, daraus folgt aber nicht, daß es sinnvoll ist, den Mut als ein eigenes Strebevermögen anzunehmen, denn er stellt sich nur dort ein, wo jemand ein Ziel oder einen Verhaltensmodus einem anderen – sei es nun mit oder ohne Vernunft – übergeordnet hat, also nur als Folge eines bereits bestehenden Bestrebens. Ungeeigneter noch für Platons Beweisabsicht ist die folgende aus der ‚Odyssee' bemühte Szene, in der deren Held sein sich gedankenlos erzürnendes Herz mit vernünftigen Überlegungen zu besänftigen versucht (441b,c; vgl. Odyssee, XX, 10–20). Die Situation ist dabei die, daß der noch unerkannt heimgekehrte Odysseus sich über das Verhalten einiger Frauen in seinem Haus derart erzürnt, daß er Lust verspürt, diese auf der Stelle zu töten. Diesen Zorn seines Herzens unterdrückt er aber, weil er fürchtet, durch solches Handeln seine Rache an den Freiern der Penelope zu gefährden. Diese seelische Konstellation ist deshalb mit den bisher von Platon beschriebenen nicht vergleichbar, denn der Zorn des Odysseus bezieht sich gar nicht auf andere eigene

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regungen, die gegebenenfalls tapfer zu beherrschen wären, sondern auf andere Menschen. Dieser Zorn hat mit Mut oder Tapferkeit gar nichts zu tun und kann deshalb die Eigenständigkeit des mutartigen Seelenteils nicht beweisen. Platon bezeichnet hier einfach verschiedene Phänomene mit demselben Wort. Seine Unterteilung der Seele ist darum nicht ohne Grund Anlaß kontroverser Diskussionen geworden.[18] Man kann sehr wohl überlegen, ob Platons Einteilung sinnvoll ist oder ob sie nur wegen der Angleichung der Seele an den Staat geschieht und ob nicht noch weitere seelische Regungen zu berücksichtigen wären (z. B. Mitleid). Diese Diskussion soll hier aus zwei Gründen nicht weiter entfaltet werden:

1) Platon beansprucht selbst nicht, mit der Unterscheidung dieser Seelenteile eine erschöpfende Theorie gegeben zu haben. 443d,e gibt er leichthin zu, daß noch etwas zwischen diesen Teilen liegen könnte. Wichtig ist nur, daß der Mensch hier als Träger vielfältiger Interessen und Begierden, seine Seele als Austragungsort von Konflikten begriffen worden ist. Die Begierden bedürfen darum sowohl der Koordination untereinander als auch der Koordination mit jenen Interessen, für die es gar keinen direkten Trieb gibt (z. B. Gesundheit). Eben deshalb bedarf wiederum der vernünftige Seelenteil, der diese Koordination durchzuführen hat, des Muts, um seine Weisungen durchsetzen zu können. Mit Recht hat Murphy auf das systematische Ineinandergreifen dieser Teile hingewiesen.[19]

2) Die entscheidende Schwierigkeit in Platons Versuch,

---

[18] Vgl. dazu N. R. Murphy: Plato's Republic, 29–34; E. Voegelin: Order and History, 111; O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 506–530.

[19] N. R. Murphy: a. a. O. 42.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auf der Basis dieser Seelenteilung einen Begriff von psychischer Gesundheit zu entwickeln, wird auch im Rahmen des bisher erreichten Verständnisses dieser Teilung deutlich werden können. Es soll darum auch nicht untersucht werden, ob Platons Schluß, daß die Seele, nachdem sie sich als ebenso dreiteilig wie der Staat gezeigt habe, „notwendig" (441c9) auf dieselbe Weise gerecht, tapfer usw. sei wie der Staat, berechtigt ist. Statt dessen soll gefragt werden, was aus dieser Übertragung, wenn man sie einmal gelten läßt, für die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit für das gute Leben folgt.

Analog zum Staat wird demnach der einzelne dann gerecht sein, wenn jeder Seelenteil in ihm das Seinige tut (441d–e). Auch was das Seinige eines jeden dieser Teile ist, läßt sich noch mit Hilfe der Analogie bestimmen. Das Ihrige tut die Vernunft, wenn sie herrscht, weil sie weise ist und Fürsorge für die ganze Seele hat, der Mut, wenn er ihr beisteht, und das Begehrliche, wenn es sich von beiden beherrschen läßt (441e – 442a). Ganz dem entsprechend wird das Wesen der anderen Tugenden bestimmt. Weise sei der einzelne durch die Erkenntnis, was für die ganze Seele das Zuträgliche ist, tapfer, wenn er gegen Lust und Unlust das von der Vernunft Beschlossene vollziehe, und besonnen, wenn die Seelenteile nicht miteinander in Streit lägen, sondern darüber einig sind, daß die Vernunft herrschen soll (442b–d). Diese Bestimmungen der Tugenden sind offenbar alle auf den vernünftigen Seelenteil und die ihm innewohnende Weisheit bezogen. D. h. aber auch, daß ohne eine Erläuterung des Gehalts dieser Weisheit alle Bestimmungen Leerformeln bleiben. Was ist nun das Nützliche oder Zuträgliche für die Seele, welchen Maximen folgt die Vernunft bei der Ausübung ihrer Herrschaft? Die Antwort auf diese Frage würde nicht nur die inhaltlichen Bestimmungen der Herrschaft der Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nunft liefern, sondern zugleich auch den Grund enthalten müssen, warum es gut ist, sich entsprechend zu verhalten. Dieser doppelten Erwartung werden die anschließenden Ausführungen Platons aber nur teilweise gerecht.

Auch ihm muß aufgefallen sein, daß seine Bestimmung der Gerechtigkeit als eine Form innerseelischer Herrschaft sehr formal geblieben ist. Um der innerseelischen Gerechtigkeit und Vernunft einen Inhalt zu geben, versetzt er den Gerechten wieder in einen gesellschaftlichen Zusammenhang. Dort werde der Gerechte weder Geld unterschlagen noch Verrat an einzelnen oder der Stadt begehen und weder die Götter noch die Eltern vernachlässigen (442e – 443a). Als Folge der geschilderten Erziehung wird man ein solches Verhalten erwarten können, aber warum soll, wenn man nur von der Dreiteiligkeit der Seele ausgeht, gerade dieses Verhalten ihr nützlich sein? Warum soll die Herrschaft der Vernunft gerade zu einem solchen Verhalten führen? Auch derjenige, der sich wie Thrasymachos nicht einfach von seinen Affekten zu irgendeiner Ungerechtigkeit im Kleinen hinreißen läßt, sondern planvoll und überlegt die Herrschaft über das Ganze zu erlangen versucht (344a, b), beherrscht sich selbst. Er ist in der Lage, seine momentanen Affekte seinen langfristigen Interessen unterzuordnen und dabei die Bedingungen der Realität zu berücksichtigen. Auch auf diese Weise wird dem Rechnung getragen, was Platon mit dem ans Göttliche gemahnenden Wort Prometheia (441e5) zur Charakterisierung der Vernunft nennt – das Vorausdenken, d. h. die bewußte Bezugnahme auf das Ganze und die ganze Dauer des eigenen Existierens, die Vor-Sorge. In diesem Sinn herrscht auch in der Seele des Thrasymachos die Vernunft. So sieht es auch Kelsen: „Die Behauptung, daß die Herrschaft der Vernunft über die Begierden gerechtes Handeln bewirke, kann sich nicht auf die empi-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rische Vernunft beziehen, da auch höchst ungerechte Handlungen das Ergebnis vernünftiger, durch keine Leidenschaft getrübter Erwägungen sein können."[20] Damit ist aber auch unklar, warum die von Platon favorisierte Herrschaft der Vernunft unter Berücksichtigung der eben erwähnten moralischen Essentials besser sein soll als die von Thrasymachos geplante.

So berechtigt diese Kritik hier ist, so voreilig wäre es, bei ihr stehenzubleiben, denn Platon macht einen wichtigen weiteren Schritt, wenn er von der Herrschaft der Vernunft zu dem Zweck übergeht, den diese realisieren soll. Dieser Zweck ist die Einheit der Person. Erst der Gerechte werde, indem er jeden seiner Seelenteile nur das Seinige tun lasse, diese in Zusammenklang bringen und als Freund seiner selbst einer aus vielen werden (443 d, e). Auf diese neuen Leitbegriffe hin werden abschließend noch einmal die Gerechtigkeit und die Weisheit neu definiert. Ein harmonisch gestimmter und auf die Einheit seiner Person bedachter Mensch werde alle diejenigen Handlungen gerecht nennen, die geeignet seien, diese Freundschaft mit sich zu unterhalten oder mit hervorzubringen, und Weisheit werde ein solcher die diesen Handlungen vorstehende Erkenntis nennen (443 e). Die Ermöglichung der Einheit der Person wird damit zum Kriterium für die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung. Dabei ist es wichtig zu bemerken, daß von dem, was Platon hier zugleich als Zweck und als Kriterium der Gerechtigkeit anführt, tatsächlich eine motivierende Kraft ausgeht. Nach der Beschreibung der dreigeteilten Seele als Kampfplatz der Begierden und Interessen fungiert diese Vision eines Lebens in Freundschaft und Harmonie mit sich durchaus als positives und erstrebenswertes Gegenbild.

---

[20] H. Kelsen: Platon und die Naturrechtslehre, 258.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für jedes Lebewesen, das seine Affekte und Bestrebungen selbst ordnen und zu ihnen Stellung nehmen muß, ist es wünschenswert und insofern auch vernünftig, dabei nicht ständig in einen zermürbenden Kampf verwickelt zu sein, sondern diese Strebungen in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen. Die so verstandene Einheit ist selbst ein übergreifendes Gut. Gleichzeitig wird erst hiermit die Analogie zum Staat vollendet. So wie dort die Ständeordnung die zum Seinkönnen des Staates unerläßliche innere Einheit garantieren sollte, so soll hier die Seelenordnung die Einheit des Subjekts gewährleisten. Dabei stellen sich aber erneut zwei Fragen: 1) Wie groß muß die Einheit der Seelenteile sein, um das Sein des Individuums zu ermöglichen? 2) Warum soll die Praxis, die die Einheit der Person ermöglicht und insofern gerecht ist, gerade zu einem Verhalten führen, das auch in dem Sinn gerecht ist, daß es den von Platon genannten moralischen Essentials bzw. der für den Staat geforderten universalen Gleichberechtigung genügt? Mit welchem Recht können diese beiden Gerechtigkeitsbegriffe gleichgesetzt werden? Realisiert nicht auch Thrasymachos als kluger Egoist, so könnte Kelsens Einwand erneuert werden, eine Einheit mit sich? Auf beide Fragen gibt Platon hier keine Antwort. Darum ist mit dem Hinweis auf die zentrale Stellung und die motivationale Kraft des Einheitsbegriffes vorerst nur eine Richtung bezeichnet, in der es immerhin aussichtsreich erscheint, den Text weiter zu befragen.

Auch Vlastos bemerkt, daß Platon in Buch IV mit zwei verschiedenen Gerechtigkeitsbegriffen arbeitet.[21] Im ersten Sinn ($just_1$) sei gerecht „a relational predicate",[22] mit

[21] G. Vlastos: Justice and Happiness in the Republic (vgl. auch die Vorstudie hierzu: ders.: Justice and Psychic Harmony in the Republic).
[22] Ebd. 132.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem das äußere Verhalten eines Menschen zu anderen beschrieben wird. In einem zweiten Sinn ($just_2$) sei es dagegen „a one-place predicate" (ebd.), das von Personen und Staaten schlechthin ausgesagt wird, und dann deren innere Harmonie bezeichnen soll. Vlastos irrt allerdings, wenn er meint, es komme nun darauf an „to prove that a man is $just_2$ iff he is $just_1$"[23]. Es ist zwar richtig, daß gezeigt werden muß, daß auch der Gerechte die Harmonie seiner Seelenteile verwirklicht hat. Wenn aus dem Harmonie-Motiv ein zwingendes Argument für das gerechte Verhalten und Leben werden soll, muß aber zusätzlich bewiesen werden, daß dieses Verhalten die einzige Möglichkeit ist, die seelische Harmonie zu erreichen. Mit dieser letzten Schwierigkeit setzt sich Vlastos leider nicht auseinander. Ebenso verkennt W. Wieland das anstehende Problem, wenn er den Mangel der bisherigen Definition der Gerechtigkeit lediglich darin erblickt, daß die gegebenen Bestimmungen noch keine genauen Anweisungen für den Einzelfall geben könnten.[24] Diese untilgbare Ungenauigkeit einer jeden Definition überwindet Platon, Wieland zufolge, dadurch, daß er unter dem Titel ‚Idee des Guten' ein Gebrauchswissen konzipiert, das sich gerade an den Einzelfällen zu bewähren vermag.[25] Dieses Wissen sei als Urteilskraft naturgemäß nicht mehr bestimmbar oder mitteilbar.[26] Diese Interpretation ist aus zwei Gründen nicht zufriedenstellend. Erstens liefert das, was Platon in den Gleichnissen zur Idee des Guten entwickelt, gar keine Basis zu einer Auslegung als Gebrauchswissen. Das wird im fünften Kapitel gezeigt werden. Doch selbst wenn dies

[23] Ebd. 133.
[24] W. Wieland: a. a. O. 163f.
[25] Ebd. 180.
[26] Ebd. 164.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so wäre, wie Wieland behauptet, wäre damit – zweitens – immer noch nicht geklärt, warum die Begriffe ‚Herrschaft der Vernunft' und ‚Einheit der Person' schon im Groben so ausgelegt werden müssen, wie Platon dies hier tut – also mit Bezug auf die genannten moralischen Essentials bzw. auf die universale Gleichberechtigung, wie sie im Staat herrschen sollte. Platon ist der Erörterung dieses grundlegenderen Problems aber nicht, wie Wieland meint,[27] ausgewichen, er führt sie nur dort weiter, wo Wieland sie nicht sucht.

Ohne den Nachweis, daß die innerseelische Gerechtigkeit tatsächlich zu der im Staat beschriebenen Gerechtigkeit führt, bleibt auch Platons abschließende Bestimmung und Bewertung der Ungerechtigkeit wertlos. Diese sei ein Zwiespalt der Seele von der Art, daß in ihr nicht mehr die Vernunft, der dies von Natur zukomme, herrsche, sondern einer der anderen Teile der Seele (444 a, b). Mit Hilfe dieses Naturbegriffs, einer Analogie zur leiblichen Gesundheit und eines zweistufigen Syllogismus folgt nun direkt das gewünschte Resultat. Die Schritte dahin sind: 1) Die Gesundheit der Seele besteht, analog zum Leib, in einem naturgemäßen Herrschaftsverhältnis der Teile. 2) Die Gerechtigkeit, also die Herrschaft der Vernunft, ist die naturgemäße Form der innerseelischen Herrschaft. 3) Also besteht in der Gerechtigkeit und damit in der Tugend insgesamt die Gesundheit und das Wohlbefinden der Seele (444 d, e). 4) Nur mit einer gesunden Seele ist das Leben lebenswert. 5) Also ist das gerechte Leben das vorteilhafteste (445 a, b). Die letzte Konklusion gilt den Gesprächspartnern mittlerweile als so evident, daß sie sie nicht einmal mehr explizit aussprechen mögen. Wenn dieser Beweisgang überzeugend wäre, wäre bereits an

[27] Ebd. 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Stelle der ‚Politeia' Platons Absicht erfüllt – die Identität des gerechten und des glückseligen Lebens wäre erwiesen. Daß dem nicht so ist, liegt daran, daß der Beweisgang an demselben fundamentalen Mangel leidet wie die ganze Seelenlehre des vierten Buches. Selbst wenn man einmal zugibt, daß die Vernunft in der Seele des Menschen aufgrund seiner Natur, z. B. seiner mangelhaften Instinktgeleitetheit, zur Herrschaft berufen ist, folgt daraus noch nicht, daß die Herrschaft der Vernunft gerade jene Züge tragen muß, die Platon wie selbstverständlich mit ihr verknüpft. Die von Sokrates vorgenommene Analogisierung der Ungerechtigkeit der Seele mit der Krankheit des Körpers bleibt darum ebenso unergiebig, wie die Bereitschaft des Glaukon, ihn von der Untersuchung der Frage, ob das gerechte oder das ungerechte Leben besser sei, zu suspendieren (444e – 445b), voreilig.

Am Ende der Staatsgründung und der mit ihr verzahnten Seelentheorie sind also zwei zentrale Probleme immer noch ungelöst: 1) Warum soll für das Seinkönnen des Staates die von Platon favorisierte Minimalisierung der Antagonismen durch Universalisierung der Gleichberechtigung nötig sein? 2) Warum ist eine Einheit der Person nur unter der Berücksichtigung dieser Gleichheit aller möglich? Eben weil Platon die Herrschaft der Vernunft, mit der er auf der seelischen Ebene das Tun des Seinigen erklärt hat, material an die Beachtung der Gleichberechtigung aller bindet, kann man zwar nicht wie O. Apelt sagen, daß Platons Ethik gar nicht bestimme, was mit dem Tun des Seinigen gemeint ist,[28] wohl aber ist darauf zu bestehen, daß noch nicht deutlich geworden ist, warum das Tun des Seinigen gerade so verstanden werden muß, wie Platon dies hier tut.

[28] O. Apelt: Platonische Aufsätze, 114–116.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fraglich ist aber, ob Platon meint, mit dem bisher Geleisteten wirklich eine erschöpfende Explikation des Zusammenhanges zwischen Glückseligkeit und Gerechtigkeit gegeben zu haben. Innerhalb des Textes schränken zwei Stellen die Bedeutung des bislang Erörterten ein:

1) Am Ende der Darstellung der Erziehungsmaßnahmen betont Sokrates noch einmal, daß die größte Vorsicht, um zu verhindern, daß die Wächter den Bürgern Gewalt antun, in der richtigen Erziehung besteht (416b,c). Ob allerdings die geschilderte Erziehung dazu schon ausreicht, läßt Platon an dieser Stelle ausdrücklich offen. Anscheinend denkt er an die Möglichkeit einer noch wirkungsvolleren Erziehung. Tatsächlich wird im Text eine solche im Grundriß auch ausgeführt (535ff.). Im Unterschied zur bisherigen Erziehung soll diese auch die dialektische Wissenschaft umfassen.

2) In die gleiche Richtung zielt eine sehr viel auffälligere Einschränkung beim Übergang von der Betrachtung des Staates zur Seele (435d). Die an der Dreiteilung des Staates orientierte Untersuchung der Seele und ihrer Teile hält Sokrates für prinzipiell unzureichend. Dazu bedürfe es eines weiteren Weges. Auch dieser ist im Text ausgeführt (504ff.). Er führt zur Idee des Guten. Das ist, wie zu zeigen sein wird, nur ein anderer Titel für die dialektische Wissenschaft. Wenn also auch Platon selbst die bisherigen Ausführungen für unzureichend hält, ist es unredlich, in der Kritik an ihm bei eben diesen stehenzubleiben. Zu fragen ist vielmehr, was die erweiterte Erziehung bzw. die Dialektik oder die Idee des Guten für die Frage nach dem guten Leben leistet. Das geschieht im übernächsten Kapitel.

Weiterhin muß man bemerken, daß Platon sich den beiden oben als offen bezeichneten Problemen noch einmal direkt zuwendet:

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das zweite dieser Probleme behandelt Platon ein weiteres Mal und sehr viel intensiver im neunten Buch der ‚Politeia'. Er bringt dort drei Beweise, die das Unglück des ungerecht Lebenden demonstrieren sollen (576c – 592b). Inwieweit diese Überlegungen die Anerkennung der Gleichberechtigung aller als notwendige Bedingung der Einheit der Person erweisen können, wird im sechsten Kapitel geprüft werden.

Auf das erste Problem bezieht sich die im achten Buch entwickelte Verfallstheorie der Staaten. In dieser versucht Platon zu zeigen, daß allen Staatsformen, die von der von ihm propagierten Form abweichen, eine Tendenz zur notwendigen Selbstzerstörung innewohnt. Die Bedeutung dieser Selbstzerstörungstheorie darf nicht unterschätzt werden, denn derjenige, der wie Thrasymachos die Einheit seiner selbst anders als Platon versteht und demzufolge auch einen anderen Staat will, muß ja voraussetzen, daß ein solcher Staat und ein dementsprechendes Leben überhaupt möglich sind. Genauer gesagt muß er dabei voraussetzen, daß die in einem solchen Staat Herrschenden auch zur Leitung desselben in der Lage sind. Die instrumentelle Vernunft des Thrasymachos muß auch zur Erhaltung eines politischen Systems taugen. Gerade dies bezweifelt Platon. Ich ziehe die Besprechung der Selbstzerstörungstheorie hier vor, weil ich die in ihrem Rahmen entwickelten Argumente dafür, daß nur das gerechte Leben als gutes gedacht werden kann, insgesamt für die schwächsten der von Platon angeführten halte.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

IV. Die Wirkung der Ungerechtigkeit im Staat

Auch O. Gigon hält die bisherige Beweisführung dafür, daß das gerechte Leben auch das gute ist, für wenig überzeugend. Wäre es wirklich so einleuchtend, daß in der Gerechtigkeit die Gesundheit der Seele besteht, so sei ja rätselhaft, warum es in der Welt nach dieser Entdeckung immer noch so zugeht, wie es eben in ihr zugeht.[1] Das Gesundheitsargument sieht Gigon ergänzt durch die Theorie von der Selbstzerstörung der ungerechten Staatsformen, durch die Einbeziehung der gesellschaftlichen und historischen Erfahrung also. Die Welt, so meint Gigon wohl, kann nur deshalb so sein, wie sie ist, weil die Individuen solche Erfahrungen immer aufs neue souverän vernachlässigen. Was die Erinnerung an solche Erfahrungen für die Entscheidungen und Zielsetzungen der einzelnen leisten kann, wird nun zu untersuchen sein.

Die Alternative zur Polis der universalen Gleichberechtigung und Freundschaft besteht, wie nun mehrfach deutlich geworden ist, in einer Mischkultur, in der Gleichberechtigung und Benachteiligung nebeneinander bestehen. Platon versucht darum, einen systematischen Überblick über solche Staatsformen zu geben und deren grundlegende Schwächen aufzudecken. Noch bevor er den Verfall der besten Verfassung, jetzt Aristokratie genannt, über Timokratie, Oligarchie und Demokratie bis hin zur Tyrannis schildert, nennt er das Prinzip dieser staatlichen Umwäl-

[1] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 535.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zungen. Solche seien nur möglich, wenn innerhalb der herrschenden Klasse selbst Zwietracht entstehe. Solange die Herrschenden sich nur einig seien, sei dagegen kein Umsturz möglich (545 d). Das heißt allerdings, wie sich zeigen wird, nicht, daß Platon einen Umsturz ‚von unten' für unmöglich gehalten hätte, wohl aber, daß er die Entstehung einer zum Umsturz fähigen Bewegung wiederum auf eine verborgene Zwietracht der Herrschenden zurückzuführen versucht. Deren Trachten ist dann in dem Sinn zwiespältig, daß sie bei der Ausübung ihrer Herrschaft unvermeidlich die Bedingungen zur Beseitigung eben dieser Herrschaft – oder plakativer: ihre eigenen Totengräber – mitproduzieren.

Die Anwendung dieses Prinzips stößt allerdings gleich zu Anfang auf Schwierigkeiten. Denn wie können der vollkommene Staat und seine Hüter noch vollkommen sein, wenn sie sich aus sich selbst heraus zerstören können sollen? Rein logisch ist das Problem nicht zu lösen, und so bleibt, wenn man der ominösen Hochzeitszahlberechnung nicht einen besonderen Tiefsinn abgewinnen will, letztlich nur der von Bescheidenheit zeugende Hinweis auf die Vergänglichkeit alles Seienden, auf die Macht der Zeit selbst: Alles Entstandene müsse einmal doch untergehen (546 a).[2] Der Keim des Verderbens liegt, wie das ‚Symposion' deutlich ausspricht, in der Weise, wie das Sterbliche am Unsterblichen Anteil hat: „nicht so, daß es durchaus immer dasselbe wäre wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende... ein anderes neues solches zurückläßt, wie es selbst war" (Symposion, 208 b). So wer-

[2] Es wirkt darum recht überzogen, wenn Popper, ausgehend von der Hochzeitszahlspekulation, Platon zum ersten „Vertreter einer biologischen Rassentheorie der Sozialdynamik und der politischen Geschichte" (a. a. O. 123) machen will. Zur Bedeutung der Hochzeitszahl in Platons kosmologischer Spekulation vergleiche K. Gaiser: a. a. O. 271–273.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den einmal die Kinder der Regenten nicht so wohlgeartet sein, wie sie sein sollten, und dann ihrerseits, in die Ämter der Väter eingerückt, die Erziehung der eigenen Nachfolger vernachlässigen, bis schließlich solche an die Macht gekommen sein werden, die nicht mehr unterscheiden können, wer seiner Natur nach zur Herrschaft geeignet ist und wer nicht (546d – 547a). Die ungeeigneten Wächter werden dann infolge ihrer abweichenden Natur nicht mehr damit zufrieden sein, besitzlose Obwalter der öffentlichen Angelegenheiten zu sein, sondern selbst nach Besitz streben (547b). Platon zeichnet diese in der Folge allerdings so, daß ihre Liebe nicht vorwiegend dem Geld gilt, sondern weit mehr dem heroischen Sichselbstbeweisenwollen in kriegerischen Auseinandersetzungen (548a, 549a). Aufgrund solcher Leistungen werden sie Ehren und Ämter beanspruchen. Schon hier wird deutlich, daß es Platon nicht darauf ankommt, die Abfolge der Verfassungen gerade in der Reihenfolge als notwendig zu erweisen, in der er sie bespricht. Prinzipiell könnte auf die Aristokratie auch direkt eine Oligarchie folgen. Wenn Platon hier die Timokratie vorzieht, geschieht das wohl vor allem, um die Analogie zu der in Buch vier beschriebenen Rangordnung der Seelenteile herzustellen. In der Timokratie ist der mutartige Seelenteil zur Herrschaft gelangt (548c), und dieser stand zwischen dem vernünftigen und dem begehrlichen (vgl. auch 550b). Es kann deshalb in der Interpretation nicht darum gehen, der Reihenfolge der Verfassungen eine besondere Bedeutung zuzumessen, sondern nur darum, innerhalb der einzelnen Staatsformen die selbstzerstörerischen Elemente deutlich herauszupräparieren.

Die Parallelisierung von Individuum und Staat, die Platon schon bei der Bestimmung der Tugenden für sinnvoll befunden hatte, wendet er auch hier wieder an. Er be-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trachtet sowohl die Entwicklung der Staaten im Ganzen als auch die Genese der jeweils in ihnen heranwachsenden Individuen. In dieser Parallelität wird klar, daß die eingangs aufgestellte These, die Verfassungen der Staaten entwüchsen nicht den Eichen und Felsen, sondern den Sitten und Seelen derer, die den Staat bilden (544d, e), nicht im Sinn einer Priorität des Subjekts mißverstanden werden darf. Ganz im Gegenteil zeigt die folgende Untersuchung immer wieder, daß das, was das Subjekt wird, ganz wesentlich von den auf es einwirkenden gesellschaftlichen Kräften abhängt.

Wichtiger für die jetzige Fragestellung ist jedoch die inhaltliche Problematik zunächst der timokratischen Lebenskonzeption. Am deutlichsten werden die Timokraten, wie schon erwähnt, von Platon dadurch charakterisiert, daß sie vom Streben nach Sieg und Vorrang und von Ruhmbegierde beherrscht sind (548c 6 und 7). Entscheidend wichtig ist nun, daß dieser Wille zum Ruhm sich von dem gelöst hat, wofür auch im wahren Staat den Herrschenden Ruhm und Ehre zuteil werden sollten, also von der Arbeit für die Einheit des Staates und für die Bewahrung der Freundschaft unter den Bürgern. Auch bei den Timokraten bleibt der Ruhm freilich an eine Bedingung gebunden, nämlich an den Erfolg in einem Feldzug (549a). Aber diese Kriege dienen nicht mehr der Verteidigung eines für alle erfahrbaren Gutes, etwa der Bewahrung des lebenswerten Lebens in der Polis. Die in dieser ursprünglich verbreitete Gleichberechtigung und Freundschaft ist von den Herrschenden längst beseitigt worden. Sie haben alles Eigentum an sich gerissen und die ehemals freien Bürger zu Sklaven gemacht (547b, c). Die von den Timokraten geführten Kriege sind zum Selbstzweck geworden, sie dienen nur noch der Profilierungssucht der Befehlshaber (548a).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auffällig ist, daß der mutartige Seelenteil, der in den Timokraten zur Herrschaft gekommen ist, hier mit dem Streben nach Vorrang und mit Ruhmbegierde eigene Ziele enthält. Das scheint seiner in Kapitel drei versuchten Deutung als Kraft der Vernunft zu widersprechen. Ein Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen läßt sich aber herstellen. Der Mut sollte einen Menschen dazu befähigen, bestimmte Zielsetzungen innerseelisch anderen überzuordnen. Im Streben nach Vorrang wird nun gewissermaßen derselbe Impuls nach außen gewendet: Der einzelne will sich im Ganzen anderen überordnen. Aus diesem Streben entsteht, wie gleich deutlich werden wird, die zentrale Antinomie des timokratischen Lebensentwurfes.

Seltsamerweise rechnet Platon den Timokraten die Verkehrtheit ihres Lebens nicht explizit vor. Seine Kritik dieser Lebensweise wird einzig an der Art und Weise, wie er den Zerfall der timokratischen Seele und ihren Übergang in eine oligarchisch gesonnene denkt, erkennbar. Dieser soll sich nach Platon so vollziehen, daß der Sohn eines erfolgreichen Heerführers, der seinen Vater von Verleumdern um Hab und Gut oder gar des Lebens beraubt sieht, an den Spielregeln und der Zuverlässigkeit des timokratischen Systems irre wird und sich selbst dem Reichtum als neuem Ziel verschreibt (553 b, c).[3] Das offenbart die strukturelle Labilität des timokratischen Systems. Diese besteht darin, daß diejenigen, die die Ehre verleihen sollen, zugleich auch die sind, vor denen der Erfolgreiche sich auszeichnen muß, vor denen er etwas voraushaben will. Die Möglichkeit der Timokratie gründet in einem

[3] Dies ist sicher auch eine Anspielung auf die ungerechtfertigte Anklage gegen die bei den Arginusen im Jahr 406 siegreichen Heerführer, der sich Sokrates damals widersetzt hatte (vgl. Apologie, 32b).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gleichgewichtszustand, in dem einerseits alle miteinander konkurrieren und doch gleichzeitig und in derselben Hinsicht auf eine gegenseitige Anerkennung angewiesen bleiben. Gerade der erfolgreiche Feldherr läuft darum immer Gefahr, daß ihm seine Erfolge, je größer sie sind, streitig gemacht werden, eben weil deren Anerkennung für das Selbstwertbewußtsein und die Macht der anderen völlig unerträglich wäre. Um der Erhaltung der eigenen Ehre und Macht willen werden die Timokraten also Handlungen begehen, die auf Dauer zum Zusammenbruch ihres Systems der gegenseitigen Anerkennung führen werden. Schon beim Zusammenbruch der Timokratie ist damit jenes Prinzip wirksam, das Platon erst für Oligarchie und Demokratie reklamieren wird (555b und 562b): Die Timokratie geht an der Unersättlichkeit der in ihr Herrschenden nach dem in ihr zuhöchst geachteten Gut, der Ehre, zugrunde. Die Flucht der enttäuschten Timokraten in den Reichtum muß auch als Versuch begriffen werden, die Abhängigkeit von den anderen zu vermindern. Die Ehre besteht nur als freiwillige Anerkennung einer Leistung durch andere. Ob aber jemand eine Leistung anerkennt oder nicht, bleibt in sein Belieben gestellt. Die Ehre ist kein Besitz, den man vorzeigen kann, sondern existiert nur in den Köpfen derer, die sie verleihen. Den Reichtum muß dagegen auch der respektieren, der dies nicht will, er ist ein vom subjektiven Meinen unabhängiges Faktum.

In der Oligarchie herrscht der Reichtum auf zweifache Weise. Erstens gilt er den Individuen als das höchste Gut. Insofern das Streben nach Reichtum stellvertretend für die Begierde nach allen käuflichen Gütern steht, ist damit der begehrliche Seelenteil zur Herrschaft gekommen (553c, d). Zweitens geht von den Reichen auch die reale Macht im Staat aus (550c, 551b). Deutlicher als der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Timokratie rechnet Platon nun der Oligarchie ihre Fehler vor. Die vier wichtigsten sind:
1) Die Auswahl der Herrschenden nach dem Reichtum sagt nichts über deren Qualifikation für ihre Aufgabe aus (551 c).
2) Die Oligarchen werden den Staat in Arme und Reiche, die einander feindlich gesonnen sind, spalten und deshalb nichts mehr gemeinsam mit diesen ausrichten können (551 d, e).
3) Die Oligarchen werden in ihrer hemmungslosen Gier nach Reichtum nichts dagegen unternehmen, daß Mitglieder ihres Standes ihr ganzes Vermögen vertun, weil sie ein Interesse daran haben, eben dieses hinzuzugewinnen. Auf diese Weise werden schließlich Menschen entstehen, die keinem Stand mehr angehören, sondern nur noch arm sind. Diese werden denen, die ihr Vermögen an sich gerissen haben, nicht eben wohl gesonnen sein und deshalb auf den Umsturz der Verhältnisse sinnen (552 a–c und 555 d). Die Entstehung solcher Menschen, der sogenannten Drohnen, bezeichnet Platon als das größte Übel der Oligarchie (552 a 4).
4) Die Reichen werden immer mehr verweichlichen und zu körperlichen und geistigen Anstrengungen untüchtig werden (556 b–d). Besonders die beiden letzten Fehler werden zum Untergang der Oligarchie führen. Die von den Oligarchen immer mehr vergrößerte Masse der Armen wird schließlich deren Schwäche erkennen und ihre Herrschaft abschütteln (556 d – 557 a). Platon hat also recht, wenn er behauptet, die Oligarchen würden aus Unersättlichkeit nach dem von ihnen zuhöchst erstrebten Gut, dem Reichtum, ihre Herrschaft verlieren (555 b). Die auf das individuelle Mehrhabenwollen gerichtete Vernunft der Oligarchen verleitet diese zu Handlungen, die den kollektiven Untergang herbeiführen werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Platon gibt allerdings selbst zwei Beispiele für Maßnahmen, die geeignet sind, den Untergang abzuwenden. 1) Die Oligarchen erlassen für die Mitglieder ihrer Klasse Regeln, die der Verschwendung des Vermögens und damit der Entstehung neuer ‚Drohnen' entgegenwirken (556a). Auf diese Weise bliebe die personale Stärke der herrschenden Klasse erhalten und das umstürzlerische Potential kleiner. 2) Die privaten Geldgeschäfte müssen auf eigene Gefahr abgeschlossen werden (556a, b). Platon meint damit, wie er in den ‚Nomoi' ausführt (vgl. dort 742c), daß der Staat nicht mehr als Vollstreckungsgehilfe für die Eintreibung von Schulden auftreten soll. Den Schuldnern droht keine Strafe, falls sie die Rückzahlung des Geldes oder der Zinsen verweigern. Von dieser Regelung kann Platon mit Recht behaupten, daß sie die Bürger nötigen wird, sich der Tugend zu befleißigen, denn nun muß sich der Kreditgeber auf die Anständigkeit seines Schuldners verlassen, und das wird er nur dann tun, wenn dieser durch sein bisheriges Verhalten Beispiele seiner Ehrlichkeit gegeben hat (Politeia, 556a). Die zu diesen Selbstbeschränkungen notwendige Voraussicht und Klugheit traut Platon den Oligarchen aber nicht zu, er läßt sie an der Beschränktheit ihres eigenen Prinzips zugrunde gehen. Ganz auszuschließen ist, wie die Geschichte zeigt, allerdings nicht, daß die Oligarchen sich zur Einhaltung dieser oder anderer Klugheitsregeln durchringen werden. Schließlich haben es ihre modernen Nachfolger nicht zu jener Verelendung des Proletariats kommen lassen, in der Marx den Keim der Revolution entdecken zu können meinte.

Da die Oligarchen von der Masse der von ihnen Ausgebeuteten gestürzt worden sind, ist die daraus hervorgehende Staatsform nun die Herrschaft dieser Masse selbst, die Demokratie. Als die Grundwerte dieser Verfassung

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

begreift Platon die Freiheit (557b) und die Gleichheit (558c). Beide Begriffe deutet er negativ aus. Die Freiheit wird ihm zu Willkür und Anarchie (557e – 558a), und die Gleichheit wird nur mit einem sicher kritisch gemeinten Satz dahingehend charakterisiert, daß an Gleiche wie Ungleiche eine gewisse Gleichheit ausgeteilt werde (558c). Eine Erörterung dessen, was mit Freiheit und Gleichheit als Gegenbegriffen zur Diktatur der Oligarchen wohl positiv gemeint sein könnte, und eine nähere Differenzierung, in welchem Sinn sich die Demokraten als gleich verstehen und behandeln und in welchem nicht, versucht Platon nicht. Er bleibt bei pauschalen Karikaturen (vgl. auch 562d – 563d), die allesamt den völligen Zusammenbruch jeder Ordnung illustrieren sollen. Als ernsthafte Auseinandersetzung mit der Demokratie kann dies nicht gelesen weren, weil die geschilderten Zustände eher den Status von Kuriositäten haben, aber nicht zum Wesen einer Verfassung gehören, an deren Anfang, wie auch Platon sehr wohl sieht, die Abschaffung der Ausbeutung und die Verleihung des gleichen Bürgerrechts an alle standen (557a). Auch dort, wo die Herrschaft vom Volke ausgehen soll, muß dies nicht heißen, daß sie schlechthin nicht mehr stattfindet. Deswegen begreift Popper Platons Beschreibung der Demokratie als eine „bis zur Leidenschaft feindselige und ungerechte Parodie des politischen Lebens in Athen und des demokratischen Glaubensbekenntnisses".[4] Aus Platons Schilderung geht allerdings nicht hervor, daß die Demokraten einander hemmungslos Gewalt und Unrecht antun. Deren Charakterisierung bleibt vielmehr ambivalent. Einerseits zeichnet Platon den Demokraten als einen Menschen, der mit seinen Lüsten gleichberechtigt umgeht und jedesmal der nachgibt, die

[4] K. R. Popper: a. a. O. 72.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich eben einstellt (561 b). Der Demokrat ist für ihn jemand, der Freiheit für seine Launen fordert (561 c–e). Andererseits kann diese innere Demokratisierung zu einem Parlament der Lüste nicht die ganze Wahrheit der Demokraten ausmachen, denn diese Freiheit wird sicher oft in Widerspruch zu jener Gleichberechtigung aller Bürger geraten, die ebenfalls an der Wiege der Demokratie stand. Darüber, wie die Demokraten sich in solchen Konfliktfällen verhalten, sagt Platon nichts. Es ist ja durchaus möglich, daß die Demokraten um dieser Gleichberechtigung willen das Ausleben ihrer momentanen Lüste begrenzen und damit eine ähnlich gewaltfreie Gesellschaft realisieren, wie die von Platon inaugurierte. Es gibt allerdings Indizien dafür, daß Platon seine anarchistisch gefärbte Karikatur der Demokratie selbst nicht besonders ernst genommen hat. Daß dies nicht unwahrscheinlich ist, wird deutlich, wenn man sich fragt, welches die Fehler sind, die Platon der Demokratie vorhält. Nach den bisherigen Schilderungen würde man ein Argument erwarten wie: Die Demokraten gefährden durch ihre Unwilligkeit, sich an die Gesetze zu halten, den Bestand ihres Staates oder provozieren, daß jemand, um dem Chaos Einhalt zu gebieten, ein sehr autoritäres System etabliert. Erstaunlicherweise macht Platon jedoch diese Einwände nicht. Zwar demonstriert er einen Übergang der Demokratie in die Tyrannei, aber der Grund dafür ist nicht die Wiederherstellung der Ordnung. Eine Kritik, die den Demokraten ernsthaft die Fehler ihres Systems aufzuzeigen versucht, übt Platon explizit gar nicht. Seine Kritik an der Demokratie wird wiederum nur deutlich an der Art und Weise, wie er deren Zusammenbruch denkt. Dieser vollzieht sich so, daß das Volk, von den ‚Drohnen' zur Beraubung der verbliebenen Reichen aufgestachelt, einen Führer mit besonderen Vollmachten an seine Spitze stellt,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

um den Widerstand der Reichen zu brechen (565a–c). Aus diesem Führer, der nach und nach, von anderen verführt, alle Hemmungen in seiner Seele beseitigt, wird schließlich ein Tyrann und der Staat ein tyrannischer (572d – 573b). Hiermit bezeichnet Platon im Gegensatz zu den obigen Kuriositäten allerdings eine Gefahr, die sich auch in der Demokratie nicht völlig vermeiden lassen wird, denn auch in dieser kann die Herrschaft nicht im wörtlichen Sinn vom Volk ausgeübt werden, sondern dazu werden vermittelnde und repräsentative Instanzen erforderlich sein. Die Gefahr, daß diejenigen, die die Macht repräsentativ ausüben, sich selbst bereichern wollen (565a) und durch bewußte Desinformation (565b,c) den Willen ihrer Auftraggeber zu manipulieren versuchen, ist in der repräsentativen Struktur mitangelegt. Allerdings gehört diese Gefahr nicht spezifisch zum Wesen der Demokratie. Daß jemand, der zur Erledigung einer Aufgabe mit Vollmachten ausgestattet worden ist, diese Macht mißbraucht, ist ebenso in einer Oligarchie oder Timokratie möglich. Der Grund, weshalb Platon die Demokratie in die Nähe der Tyrannis rückt, liegt denn auch nicht darin, daß er den Übergang zwischen beiden empirisch für wahrscheinlicher hielt als die Umwandlung einer der anderen Staatsformen in eine Tyrannei. Der Grund liegt vielmehr darin, daß er das tyrannische Lebenskonzept als Radikalisierung des demokratischen begreift. Aus Unersättlichkeit an ihrem höchsten Gut, der Freiheit, schlage die Demokratie in Tyrannei um (562b,c und 564a). Dieser Umschlag wird, wie schon erwähnt, initiiert durch die progressive Enthemmung eines einzelnen. So wie Platon den demokratischen Freiheitsbegriff charakterisiert hat, ist das durchaus einleuchtend. Jemand, der es als seine Freiheit begreift, tun zu können, was er gerade will, wird die in der Demokratie geltende

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gleichberechtigung recht bald als Einschränkung seiner Freiheit erleben. Für jemanden, der seine so verstandene Freiheit vergrößern will, ist es dann konsequent, so radikal nach Macht zu streben, daß er auf die anderen keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht – und d. h. eben nach tyrannischer Macht zu streben. In dieser naheliegenden Konsequenz entdeckt Platon die eigentliche Gefahr für die demokratische Staatsform und ihre Nachbarschaft zur Tyrannei. Was die Nachbarschaft dieser Verfassungen angeht, sind allerdings zwei Einschränkungen zu machen: 1) Platon kann deren Nähe nur deshalb demonstrieren, weil er einfach setzt, daß die Freiheit im Sinn von Willkürfreiheit das höchste Gut eines Demokraten ist. Wenn jemand einen anderen Freiheitsbegriff hat oder erklärt, daß ihm Freiheit und Gleichheit gleich wichtig sind, versagt die Konstruktion. 2) Der Wille zur tyrannischen Macht muß nicht unbedingt aus dem Wunsch, die eigenen Begierden im allgemeinen ausleben zu können, entstehen. Er kann ebensogut aus dem spezielleren Wunsch, etwa den eigenen Reichtum zu vermehren, hervorgehen.

Mit der Erreichung der Tyrannis endet Platons Analyse der inneren Schwächen der verschiedenen Staatsformen. Zu früh könnte man meinen, denn gerade die Notwendigkeit der Selbstzerstörung der Tyrannis wird nicht mehr gezeigt. Das kann natürlich nicht bedeuten, daß Platon diese Staatsform nun wieder für stabiler gehalten hätte als die vorangegangenen. Daß er die Umwandlung der Tyrannei in eine andere Staatsform nicht mehr darstellt, liegt einfach daran, daß er meint, alle wesentlichen Formen bereits behandelt zu haben. Die Schwäche der tyrannischen Staatsform muß deshalb in Platons Darstellung der Eigenschaften derselben freigelegt werden. Analog zur Kritik an den vorangegangenen Verfassungen, sind hier vor allem zwei Momente herauszuheben:

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1) Der Tyrann wird nicht im wörtlichen Sinn allein herrschen können, sondern auf die Unterstützung durch andere angewiesen bleiben. Die Tyrannis hat in Wahrheit die Struktur einer Oligarchie (567d – 568a).
2) Diejenigen, die dem Tyrannen beistehen und ihn bewundern (568a4), werden dies deshalb tun, weil sie dasselbe für gut halten wie dieser. Das Gute des tyrannischen Lebens, wie Platon es als Radikalisierung des demokratischen Ansatzes gezeichnet hat, bestand aber darin, den eigenen Begierden in Freiheit Befriedigung verschaffen zu können, und Freiheit hieß dabei: ohne auf die Bedürfnisse anderer Rücksicht nehmen zu müssen. Wenn nun alle Mitglieder der tyrannischen Elite diese Freiheit als oberstes Gut betrachten, ist der Konflikt vorprogrammiert. Die Tendenz zur Selbstzerstörung wird in dieser Elite sogar noch größer sein als in der timokratischen oder oligarchischen, denn reich und geehrt können prinzipiell noch mehrere zugleich sein, aber die Freiheit, seine Wünsche ohne Rücksicht auf andere verwirklichen zu können, kann immer nur genau einer genießen.
Die Instabilität der von der Aristokratie abweichenden Staatsformen beruht also für Platon darauf, daß in diesen nach jeweils verschiedenen Kriterien die Ausdehnung der Gleichberechtigung auf eine Gruppe eingeschränkt und anderen Zielen untergeordnet wurde. Den Platz des obersten Gutes sollten Ehre, Reichtum oder Freiheit einnehmen. Dabei ist deutlich geworden, daß sich in dieses Schema die Demokratie nur gewaltsam einreihen läßt. Doch von dieser einmal abgesehen, wurden in den übrigen Staatsformen die Herrschenden stets von jener Ungerechtigkeit, die nur außerhalb der eigenen Gruppe gelten sollte, eingeholt und aufgerieben. Hierin besteht das eigentlich Neue und Wichtige dieser Überlegungen. Daß die Ungerechtigkeit rein für sich machtlos ist, und somit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die, die zu anderen ungerecht sein wollen, in ihrer eigenen Gruppe doch Gerechtigkeit üben müssen, hatte ja schon Thrasymachos zugeben müssen (351 d). Was Platon nun gezeigt hat ist, daß gerade diese Trennung von einerseits gerecht und andererseits ungerecht gesamtgesellschaftlich nicht stabil aufrechtzuerhalten ist.

Nicht ganz eindeutig ist das Verhältnis der fünf Staatsformen zu den drei Seelenteilen. Ohne weiteres läßt sich sagen, daß Aristokratie, Timokratie und Oligarchie der Herrschaft des vernünftigen, des mutartigen und des begehrlichen Seelenteils entsprechen sollen und können. Wie aber steht es mit Demokratie und Tyrannei? Muß man für diese, die Platon durch das Streben nach Freiheit charakterisiert hatte, nun einen neuen Seelenteil und eine entsprechende Begierde einführen? Dergleichen ist im Text nicht sichtbar. Deshalb ist der Vorschlag Voegelins noch am ehesten plausibel. „In order to derive the further forms of democracy and tyranny, Plato subdivides the passions (epithymia) into the necessary and wholesome, the unnecessary and luxurious and the criminal ones."[5] Die Oligarchen wären dann von den nützlichen Begierden beseelt, die Demokraten von den unnützen, aber noch nicht kriminellen, und bei den Tyrannen wäre auch diese Einschränkung noch weggefallen. Mit dieser Aufsplitterung des dritten Seelenteils lassen sich die Stufen der Staatsentwicklung immerhin wieder der funktional und grundsätzlich dreigeteilten Seele zuordnen. Unstimmigkeiten bleiben aber auch hier. So wird man kaum sagen können, daß die Oligarchen in ihrer hemmungslosen Gier nach Reichtum nur von gesunden und nützlichen Begierden geleitet sind.

Doch auch wenn die Instabilität jener Staatsformen, in

[5] E. Voegelin: Order and History, 125.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

denen die Ausdehnung der Gleichberechtigung eingeschränkt war, nunmehr gezeigt und insbesondere deutlich geworden ist, daß deren Schwäche tatsächlich eine Folge der ihnen innewohnenden Ungerechtigkeit ist und nicht etwa aus äußeren und änderbaren Umständen resultiert, bleibt die argumentative Reichweite einer solchen Verfalls- und Elitetheorie begrenzt. Sie hat vor allem zwei Mängel:

1) Alle globalen Theorien dieser Art sind nur relativ plausibel. Die von ihnen aufgedeckten Mechanismen wirken nicht mit der Notwendigkeit von Naturgesetzen, und die von ihnen beschriebenen Prozesse sind auch zu komplex, als daß eine Theorie alle Determinanten erfassen könnte. Darum kann jeder sich einbilden, daß ausgerechnet er eine ‚bessere' Oligarchie oder Tyrannei wird errichten können. Die Maßnahmen, mit denen so etwas zu realisieren wäre, hat Platon an einigen Stellen ja selbst erwähnt.

2) Die Notwendigkeit des Verfalls konnte Platon nur in der Abfolge vieler Generationen zeigen. Für eine oder gar mehrere Generationen konnten sich die von ihm diskutierten Staatsformen durchaus erhalten. Selbst diejenigen, die Platons Theorie zustimmen, können also immer noch hoffen, für ihre Lebenszeit dem Verfall entgegenarbeiten zu können. Dem immer möglichen Zynismus einer Nach-uns-die-Sintflut-Haltung könnte Platons Verfallstheorie nichts entgegensetzen. Die Aufdeckung der selbstzerstörerischen Tendenzen in bestimmten Staatsformen ist immer dann von argumentativem Wert, wenn die dort Herrschenden mit dem Anspruch auftreten, sie täten das Beste für den Staat. Wo sie diesen Anspruch aber preisgeben und offen bekennen, daß die jeweilige Staatsform vor allem ihren Interessen dienen soll, kann die Elitetheorie nur die empirischen Schwierigkeiten bei der Realisierung

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bestimmter Vorstellungen vom guten Leben aufzeigen. Dem könnte man freilich mit Adeimantos entgegenhalten, daß nichts Großes leicht sei (365 c).

Den hier geäußerten Bedenken gegen die Beweiskraft der Verfallstheorie trägt Platon aber sehr wohl Rechnung. Schon die positive Staatskonstruktion sollte ja nur das Bild einer bestimmten Seelenverfassung sein. Dementsprechend wird auch die Selbstzerstörung der Staaten als ein Bild für seelische Selbstzerstörungen aufgefaßt werden müssen. Daß der Weg von der Aristokratie zur Tyrannei tatsächlich der einer inneren Zerstörung ist, will Platon in drei hieran anschließenden Beweisen für das Unglück des Tyrannen zeigen. Von diesen Beweisen bleibt zu erwarten, daß sie nicht nur die äußeren Schwierigkeiten bei der Realisierung bestimmter Vorstellungen vom guten Leben, sondern auf andere Weise deren Verkehrtheit demonstrieren. Zur Vorbereitung dieser Beweise ist aber zunächst eine Untersuchung der Bedeutung der Idee des Guten, auf die Platon so massiv hingewiesen hat, für die Frage nach dem guten Leben erforderlich.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

V. Die Bedeutung der Idee des Guten für die Ethische Theorie

Die Gleichnisse zur Idee des Guten sind als Ausführungen des bereits 435 d angekündigten ‚weiteren Weges' ihrerseits Bestandteil der Untersuchung über die Möglichkeit des in den Büchern zwei bis vier entworfenen Staates (471 e), mit der Platon bis zum Ende des siebenten Buches befaßt ist. Es ist darum kurz zu zeigen, was ihn dazu bewegt hat, die Idee des Guten gerade im Rahmen dieser scheinbar so weltlich-praktischen Frage zu thematisieren. Der wesentliche Übergang besteht darin, daß Platon die Frage nach der Möglichkeit dieses Staates mit der berühmt-berüchtigten Behauptung beantwortet, die Herrschenden müßten Philosophen sein (473 c–e). Das provoziert natürlich die Frage, warum ausgerechnet die Philosophen zur Herrschaft besonders befähigt sein sollen. Um diese Befähigung zu beweisen, gibt Platon im ersten Schritt eine Beschreibung des wahren Wesens der Philosophen. Diese seien dadurch charakterisiert, daß sie ihre Aufmerksamkeit nicht den vielen schönen oder gerechten Begebenheiten zuwenden, sondern stets nach der Natur und dem Wesen des Schönen und alles anderen selbst fragen (476 a, b). Diesen beiden Ausrichtungen entsprechend definiert Platon dann Vorstellung und Erkenntnis. Diejenigen, die sich nur mit den vielen schönen Gegenständen befassen, gelangen nur bis zur Vorstellung, die aber das Schöne selbst suchen und erfassen, erlangen Erkenntnis (479 e). Aus dieser besonderen Ausrichtung der Philosophen deduziert Platon nun auf zwei sehr

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschiedene Weisen deren Befähigung zur Herrschaft.
1) Die Herrschenden sollen die Hüter der Verfassung sein. Das Wesen der Verfassung besteht aber in der durch die Idiopragieformel ausgedrückten Rechtsordnung. Ein guter Hüter der Verfassung könne darum nur der sein, der über die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit verfüge und diese in allem aufrechtzuerhalten verstehe (484 b–d). Wer etwas erhalten soll, muß wenigstens wissen, was er da erhalten soll. Die Erkenntnis des Wesens von allem haben aber gerade die Philosophen, und also sind sie die besten Hüter der Verfassung.
2) In der Natur der Philosophen ist die Wißbegierde besonders stark ausgeprägt. Die Konzentration der Energie auf die Erkenntnis werde aber dazu führen, daß die anderen Begierden schwächer ausgeprägt werden. Wer nach Erkenntnis, also nach jener Lust, die der Seele für sich allein zukommt, strebe, werde sich dementsprechend von den durch den Leib vermittelten Lüsten zurückhalten (485 d). Aus dieser Einstellung leitet Platon dann eine moralische Grundhaltung der Philosophierenden ab: Wer Erkenntnis suche, der werde sich aus Geld nicht viel machen und sei deshalb nicht habsüchtig, sondern besonnen und mäßig (485 e). Ebensowenig werde ein solcher das menschliche Leben für etwas Großes halten und demzufolge auch nicht feige sein. Wer aber weder habsüchtig noch feige sei, der könne unmöglich ungerecht sein (486 b). Warum also, so die abschließend-rhetorische Frage, soll man den Philosophen, die ihrer Natur nach allen Tugenden verwandt und befreundet sind, nicht die Herrschaft im Staat anvertrauen (487 a)?
Die zweite Rechtfertigung der Philosophenherrschaft weicht von der ersten erheblich ab. Die Philosophen werden hier nicht länger dadurch empfohlen, daß sie eine Erkenntnis der Gerechtigkeit haben, sondern dadurch,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß ihnen wesentliche positive Gründe zur Ungerechtigkeit fehlen. Auch wenn nicht zu sehen ist, warum die Philosophen allein infolge ihres Erkenntnisinteresses nicht so sehr am Leben hängen sollen, bleibt doch richtig, daß ihre im Streben nach Erkenntnis verwurzelte Transzendenz über die ansonsten so geschätzten und entsprechend umkämpften weltlichen Güter sie vor manchen Versuchungen bewahren wird.

Nachdem nunmehr deutlich geworden ist, weshalb gerade die Philosophen herrschen sollen, ändert Platon dementsprechend die schon in Buch vier entwickelten Auswahlkriterien für die Herrscher. Nicht länger sollen die zu Herrschern erhoben werden, deren Gesinnung sich in Lust und Unlust als unwandelbar erwiesen hat, sondern diejenigen, von denen zu erwarten ist, daß sie, wie es sich für Philosophen geziemt, auch die schwersten Forschungen werden aushalten können (503 e). Erst hier kommt Platon, um zu erklären, was er für die schwersten Forschungen hält, wieder auf jenen weiteren Weg zu sprechen, der schließlich zur Idee des Guten führen wird. Sokrates erinnert an seine (435 d) der Seelenteilung und der auf dieser aufgebauten Tugendlehre vorangestellte Einschränkung, daß, wer dieses auf das vollkommenste einsehen wolle, einen weiteren Weg gehen müsse (504 a, b). Dieses Selbstzitat ist natürlich noch keine Begründung der sachlichen Notwendigkeit des weiteren Weges. So geht es auch den Gesprächspartnern: Ihnen schien schon das in Buch vier Gesagte hinreichend, und so fragen sie nun einigermaßen verblüfft, ob es denn noch eine größere Einsicht gebe als das damals Besprochene (504 c, d). Worin also besteht die von Sokrates behauptete mangelhafte Genauigkeit (504 b 7) des dort Erörterten? Zur Lösung welcher Probleme soll der weitere Weg beitragen?

Die Antwort des Sokrates vereinigt zwei sehr unterschied-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

liche Komponenten. Einerseits räumt er ein, daß es noch eine größere Einsicht gebe als die in das Wesen der Gerechtigkeit, und andererseits dürfe man auch von der Gerechtigkeit nicht nur, wie bisher geschehen, einen Grundriß anfertigen, sondern müsse dies auf das vollständigste ausarbeiten (504 d). Das letztere spielt sicherlich darauf an, daß sich Sokrates im Rahmen der Staatsgründung geweigert hatte, auf Markt- und Hafenrechte und auf Bestimmungen zur Besetzung von staatlichen Institutionen, etwa der Richterstellen, näher einzugehen. All dies würden die einmal zu rechtlichen Menschen Erzogenen leicht selbst festsetzen können, es folge gleichsam aus dem Geist der Verfassung (425 d, e). Das erscheint einleuchtend, und wer die genauere Ausarbeitung solcher Gesetze, die Platon in den ‚Nomoi' selbst unternommen hat, ansieht, wird in der Tat nur von ganz wenigem überrascht sein. Doch in der ‚Politeia' gilt das Interesse der Gesprächspartner nicht dieser Detailarbeit, sondern einzig der von Sokrates so vage angekündigten größeren Einsicht. Diese endlich meint nun die Idee des Guten.

Es scheint demnach so, als werde derjenige Teil des weiteren Weges, der noch etwas mit der Gerechtigkeit zu tun hat, hier zugunsten einer anderen Thematik ausgeklammert. Daß dem nicht so ist, wird klar, wenn Sokrates die Idee des Guten nun so charakterisiert, daß erst durch sie das Gerechte und alles, was sie sonst zu Hilfe nimmt, nützlich und heilsam werde (505 a). In welchem Sinn nimmt aber das Gerechte die Idee des Guten zu Hilfe, und worin besteht der dadurch ermöglichte Nutzen? Darauf gibt Platon eine klare Antwort. Das Gute, erinnert Sokrates, sei doch dasjenige, was jede Seele anstrebe, um dessentwillen sie alles tue. Es werde niemals nur zum Schein erstrebt, was beim Gerechten immerhin möglich sei (505 d, e). Daraus, daß alles Handeln auf das Gute oder

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenigstens auf das jeweils für gut Gehaltene zielt, zieht Platon zwei wichtige Konsequenzen (506a):
1) Das Gerechte und Schöne werde gute Hüter nur an denen haben, die auch wissen, inwiefern beides gut ist.
2) Niemand werde das Gerechte und das Schöne richtig erkennen, bevor er nicht auch das Gutsein beider erkannt habe.
Beide Folgerungen sind überaus wichtig. Die erste gibt an, worin der Nutzen der Idee des Guten für das bisher über die Gerechtigkeit Gesagte bestehen soll. Von der Idee des Guten her soll einsehbar werden, warum es gut ist, gerecht zu sein. Erst wer dies weiß, wird auch bereit sein, für die Gerechtigkeit einzutreten. Die Idee des Guten müßte somit das bislang vermißte Motiv zu den von Platon bei der Staatsgründung als gerecht bezeichneten Handlungen enthalten. Die zweite Folgerung bedeutet die Anerkennung des epistemischen Vorrangs der Idee des Guten vor der Idee der Gerechtigkeit. Es ist ja bisher unklar geblieben, mit welchem Recht Platon die von ihm vorgenommene Auslegung der Gerechtigkeitsformel als wahr oder richtig behaupten konnte. Die Wahrheit eines das praktische Verhalten anleitenden Begriffes erweisen, kann ja nur heißen, daß man zu zeigen versucht, daß das vom Begriff Gemeinte wirklich erstrebenswert, also gut ist. Dies erkennt Platon nun an, wenn er einräumt, daß schon die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit nur mit Rekurs auf deren Gutsein und damit auf die Idee des Guten möglich ist. Solange man nicht durch eine solche Einsicht das eigene Wollen mit den vom Gerechtigkeitsbegriff bezeichneten Handlungsweisen identifiziert hat, bleiben die von Platon vorgetragenen Bestimmungen der Tugenden nur Definitionen, die man allenfalls zur Kenntnis nehmen kann. Damit hätte man sie aber noch gar nicht richtig verstanden, nämlich als das, was sie sein sollen –

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eben handlungsanleitende Begriffe. Aus Platons eigener Sicht besteht also die Hilfe, die die Idee des Guten der Gerechtigkeit leistet, darin, deren Gutsein zu zeigen und somit das gerechte Tun als etwas Erstrebenswertes zu begründen.[1] Wieland mißdeutet deshalb Platons Intention, wenn er meint, die mit der Idee des Guten gemeinte Erkenntnis solle vor allem einer Ungenauigkeit der gegebenen Definition, die darin besteht, daß aus der allgemeinen Definition noch keine Bestimmungen für den Einzelfall abgeleitet werden können, abhelfen.[2] Die Anwendung der allgemeinen Bestimmungen und deren Ausarbeitung zu spezielleren Regeln hielten (wie 425 d, e gezeigt hat) weder Platon noch seine Gesprächspartner für ein großes Problem. Auf jeden Fall ist der in der ‚Politeia' ausgeführte Teil des ‚weiteren Weges', der zur Idee des Guten führt, definitiv nicht auf dieses Problem bezogen.

Wenn also nach Platons eigener Aussage die Idee des Guten das Gutsein der Gerechtigkeit erklären soll, ist nun natürlich zu fragen, was die drei Gleichnisse zur Idee des Guten dazu wirklich leisten. Wer unter dieser Fragestellung die Lektüre der Gleichnisse beginnt, wird sie nicht anders als enttäuscht beenden können. Das liegt keineswegs daran, daß Platon hier etwa ‚nur' Gleichnisse vorträgt und daß deshalb ‚die Sache selbst', also das, wofür die Gleichnisse stehen sollen, im Dunkeln bleibt. Ganz im

---

[1] Utermöhlen hat deshalb recht, wenn er gegen Wilamowitz, Apelt und Adam das in der Passage, die den weiteren Weg ankündigt, enthaltene τοῦτο (435 d 2) nicht nur auf die Seelenlehre bezieht, sondern diese selbst als ein Element der umfassenden Frage nach der Gerechtigkeit begreift (Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia, 22–25) und folgerichtig auch die Einführung der Idee des Guten als Versuch Platons deutet, nicht die Seelenlehre, sondern die Tugendlehre im Ganzen besser zu begründen (ebd. 30).

[2] W. Wieland: a. a. O. 163 f. und 180.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenteil ist Platon sehr um eine Deutung und Übersetzung derselben bemüht. Insofern geht er deutlich über die abwehrenden Einschränkungen, die er den Gleichnissen voranstellt, hinaus. Obwohl er behauptet, nur einen Zins und Sprößling des Guten vorführen zu können (506e – 507a), und als diesen dann die Sonne einführt (508b,c), geht er über diesen Zinsendienst dann doch hinaus und erklärt explizit, wofür die Sonne und ihre Wirkungen stehen sollen. Geradeso wie das Licht und die Sonne als dessen Ursache die Verbindung zwischen dem Sehvermögen und seinem Gegenstand und somit das Sehen und das Bewußtsein, über Sehvermögen zu verfügen, ermöglichen (508a–d), ebenso soll im Bereich des Denkbaren das Gute bewirken, daß die Seele etwas erkennt und sich darin ebenso ihres Erkenntnisvermögens bewußt wird. Platons Erklärung des Gleichnisses ist sogar so ausführlich, daß er noch eine Unangemessenheit und Unübertragbarkeit des Gleichnisbildes korrigiert. Diese liegt darin, daß es zwar zwischen Gesichtssinn und Gegenstand des Lichtes als vermittelnden Bandes bedarf, zwischen Denkvermögen und Denkgegenstand ein solches Medium aber offenbar nicht vonnöten ist. Diese Inkongruenz zwischen Gleichnis und Sache berichtigt Platon beinahe beiläufig. Während der Gesichtssinn immer auf dieselben Gegenstände bezogen ist und diese nur entweder beleuchtet oder unbeleuchtet sind, richtet sich das Erkenntnisvermögen auf zwei verschiedene Gegenstandsklassen: auf das Sichtbare, Entstehende und Vergehende und auf das, woran die Wahrheit und das Sein leuchtet (508d). Mit dem letzteren sind, wie auch die das Gleichnis einrahmenden Bemerkungen zeigen (507b, 509d), die Denkgegenstände, in Platons Terminologie die Ideen, gemeint. Diesen kommt das Sein zu, insofern sie immer sich selbst gleich und unverändert bleiben. Die

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

‚Wahrheit', die diesen von der ihnen übergeordneten Idee des Guten mitgeteilt wird (508e1), macht sie denn auch nicht aus irgendeiner Dunkelheit heraus zugänglich, sondern betrifft ihr Wesen selbst, ihr Sich-selbst-gleich-Sein. Ihr Seinscharakter selbst garantiert, daß das Denken, das nach dem gleichbleibenden Wesen sucht, hier ein adäquates Gegenüber findet. Das der Kraft der Idee des Guten Geschuldete wäre somit, daß überhaupt Seiendes und damit Denk- und Erkennbares ist. Dies alles trägt Platon zur Deutung offen vor, und es wird klar, daß er das, was er sagen wollte, auch ohne Heranziehung der dann doch nicht ganz passenden Sonnenanalogie hätte mitteilen können. Die Botschaft des ersten Gleichnisses ist, wie Maurer richtig sieht, einfach die, daß das Denken seine Inhalte nicht autonom aus sich hervorbringt, sondern auf etwas bezogen ist, nach dem es sich zu richten hat.[3]

Noch weniger ist die Unzufriedenheit mit dem von Platon Vorgetragenen beim sogenannten Liniengleichnis in dessen Gleichnischarakter begründet. Hier sagt die Aufreihung der verschiedenen Erkenntnisformen entlang einer Linie über deren Verhältnis zueinander überhaupt nichts mehr aus. Die Linie ist keine Funktionsanalogie für irgend etwas – was von der Sonne immerhin noch galt –, man hätte die Erkenntnisstufen ebensogut einfach durchnumerieren können. Die Unzufriedenheit mit Platons Ausführungen beruht vielmehr darauf, daß selbst dort, wo die Übersetzung der Gleichniselemente in rationale Strukturen gelingt, kein Ertrag für die Frage nach dem Gutsein der Gerechtigkeit, für die Frage nach dem praktisch Guten also, erkennbar wird. Die Thematik der Gleichnisse ist offenbar erkenntnistheoretischer und ontologischer Natur. Dementsprechend ist auch die Diskussion in der

[3] R. Maurer: a. a. O. 248f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literatur. Immer wieder erörterte Fragen sind etwa: Wenn die Idee des Guten die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ist, wie kann sie dann selbst noch erkannt werden? Bedürfte es dazu nicht einer höheren Bedingung usf.? Ist es sinnvoll, innerhalb des Liniengleichnisses vier Erkenntnisstufen zu unterscheiden, oder kann man auf die unterste ohne Schaden verzichten? Richten sich diese Erkenntnisstufen wirklich auf verschiedene Gegenstände, oder sind sie verschiedene Weisen, von denselben Gegenständen zu wissen? Das alles sind sicher wichtige Fragen, aber von ihrer Beantwortung ist eine Anwort auf die von Platon der Gleichnisserie vorangestellte Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit schon deshalb nicht zu erwarten, weil es hier nicht um diese einzelne materiale Erkenntnis geht, sondern um Bedingungen und Strukturen des Erkennens im allgemeinen. Zu erklären ist, wie es zu dieser thematischen Abweichung kommt und ineins damit, warum der von den Gleichnissen umkreiste Sachverhalt überhaupt Idee des Guten heißt, was immer eine praktische Bedeutung suggeriert, und nicht z. B. Idee der Erkenntnis. Der naheliegendste und am häufigsten eingeschlagene Weg, diese thematische Differenz zu eliminieren, besteht darin, der Idee des Guten neben der offenkundigen erkenntnisontologischen Funktion noch eine moralisch-praktische Bedeutung zuzuschreiben. Dies ist explizit das Vorhaben von J. Gould: „We must attempt an ethical interpretation of the line and the cave passages."[4] Den zentralen Mangel der Tugenddefinitionen des vierten Buches sieht Gould darin, daß dort die Tugenden ohne inneres Band nebeneinander stehen. Die Beseitigung dieses „lack of agreement"[5] erwartet er vom ‚weiteren Weg'

[4] J. Gould: The Development of Plato's Ethics, 176.
[5] Ebd. 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und somit von der Idee des Guten. Als gemeinsamer Ursprung aller Ideen vermittele sie auch zwischen allen einzelnen. In der Terminologie des Liniengleichnisses stehen für Gould die Definitionen der einzelnen Tugenden auf der Stufe der Verstandesgewißheit und werden erst von der darüber angesiedelten Vernunft aufeinander bezogen. Das Resultat sei: „All is related, all is given its true perspective; certainty rests at last on comprehension of the whole of moral reality."[6] Seltsam bleibt nur, daß Gould mit keinem Wort beschreibt, wie diese Verbindung der angeblich isolierten Tugenden nun aussieht. Die Versicherung, die Vernunft werde einen Zusammenhang stiften, bleibt aber nutzlos, solange dann nicht vorgeführt wird, wie diese Synthesis zu denken ist. Doch davon abgesehen bedeutet schon das, was Gould überhaupt als Problem begreift, eine Verzerrung der wirklichen Problemlage. Es hat sich ja gezeigt, daß in Buch vier die Tugenden keineswegs beziehungslos nebeneinander, sondern durchaus in einem funktionalen Zusammenhang stehen. Der gemeinsame Bezugspunkt aller Tugenden war dabei die Herrschaft der Vernunft, und das Problem bestand darin, wie diese Herrschaft zu denken ist, bzw. wie man eine bestimmte Form derselben als besser auszeichnen kann. H. J. Krämer dagegen stellt das Problem, vermutlich ohne es zu merken, geradezu auf den Kopf. Die Aufgabe des ‚weiteren Weges' über das in Buch vier Gesagte hinaus beschreibt er zunächst so: „‚Mit Genauigkeit' läßt sich die Struktur der Seele, wie des Staates nur an der Transzendenz, und die Weise ‚wie Gerechtes und Richtiges gut ist' (506a), nur am Urbild der ewigen Ordnung abnehmen."[7] Aber wo ist diese ewige Ordnung

[6] Ebd. 179.

[7] H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 131.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nun zu finden? Krämer zufolge hat Platon versucht, „das ewige Gefüge des inneren Menschen“[8] aufzudecken, und dies sei „geleistet in der Ontologie der menschlichen Seele im ‚Gorgias‘ und in der ‚Politeia‘“.[9] Damit bleibt Krämer hinter dem von Platon erreichten Problembewußtsein zurück. Er sieht die Ontologie der menschlichen Seele bereits in jenen Textpassagen entwickelt, die nach Platons eigener Aussage und nach den hier entwickelten Bedenken gerade der Präzisierung, sei es durch den ‚weiteren Weg‘ oder durch andere Überlegungen, bedürfen. Aus dem Verweis auf die Idee des Guten oder in Krämers Sprache auf das Urbild der ewigen Ordnung vermag dieser keine genaueren Bestimmungen und schon gar keine Begründung dafür, wie die Ordnung der Seele am besten beschaffen sein soll, zu entwickeln. So nimmt es nicht Wunder, wenn Krämer in einer späteren, diesmal platonkritischen Schrift zu dem Fazit kommt, daß auf „die Fiktion des aboluten Wissens und einer letzten rationalen Wertsetzung ... dabei kritisch Verzicht zu leisten“[10] sei. Die Ontologie auf tönernen Füßen endet so wieder bei dem, was Krämer nunmehr für die maßgeblichen Ursachen aller praktischen Urteile ausgibt: Geschick, Trieb und Weltanschauung.[11] Während das Problem der Motivation bei Gould, Krämer und auch bei Gaiser[12] vollkommen unbeachtet bleibt, wird es von W. Wieland immerhin bemerkt: Die Einsicht in die Nützlichkeit der Gerechtigkeit erst sei geeignet, das Motivationsproblem zu lösen. Was nützlich sei, sei auch gut und damit erstrebenswert.[13] „In diesem

[8] Ebd. 96.
[9] Ebd. 121.
[10] H. J. Krämer: Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, 270.
[11] Ebd. 269.
[12] Vgl. K. Gaiser: a. a. O. 74–79.
[13] W. Wieland: a. a. O. 169.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn macht die Beziehung auf die Idee des Guten alles andere erst nützlich."[14] Wie diese Beziehung aber aussieht, warum es also gut ist, in dem von Platon angegebenen Sinn gerecht zu sein, entwickelt Wieland nicht. Für ihn bleibt vielmehr unklar, ob Platon neben den Hinweisen auf eine im Jenseits drohende Strafe noch weitere Gründe für die Schädlichkeit der Ungerechtigkeit für den Ungerechten bringen wollte oder nicht.[15] Auch O. Utermöhlen will zeigen, daß Platon die Idee des Guten einführt, um seine Tugendlehre und insbesondere die Nützlichkeit der Gerechtigkeit besser zu begründen.[16] Dies sei auch nötig, denn gerade bei der Gerechtigkeit lägen „die Nachteile des Handelnden auf der Hand".[17] Utermöhlen weist dann zwar nach, daß Platon mit der Idee des Guten endlich das teleologische Prinzip, das er schon im ‚Phaidon' gesucht und reklamiert hatte, gefunden hat,[18] erklärt aber mit keinem Wort, wie dieses Prinzip bestimmt ist und was es zur Lösung des anstehenden Problems leistet. Diese Interpretationshaltung ist jedoch leider Platon gegenüber recht weit verbreitet. Es werden dabei einfach Platons programmatische Äußerungen und Versicherungen zusammengestellt, und die Durchführung der Programme gerät darüber in Vergessenheit. Die Ankündigung gilt für die Tat. Die offenkundige Ergebnislosigkeit solcher ‚Rekonstruktionen' wird dann vorzugsweise – und so auch bei Utermöhlen – mit dem Hinweis entschuldigt, daß Platon die letzte Erkenntis „im Sinn einer Erleuchtung verstanden" habe, die leider „durch Schrift

[14] Ebd. 172.
[15] Ebd. 278.
[16] O. Utermöhlen: a. a. O. 30 und 101.
[17] Ebd. 101.
[18] Ebd. 104.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht mitteilbar"[19] sei, wobei sich der Verweis auf den siebten Brief (341 e) natürlich großer Beliebtheit erfreut. Auch Gigon, der Platons Verhältnis zur Theorie gegenüber Aristoteles gerade dadurch auszuzeichnen versucht, daß die Theorie bei ersterem, „weil sie der Anblick der Idee des Guten ist, immer wieder zur Praxis"[20] zurückführe, beläßt es bei einem paradoxen Hinweis: „Konkrete Direktiven für den Staatslenker lassen sich zwar aus ihnen (gemeint sind die Ideen des Guten, Schönen und Gerechten W.P.) keineswegs ableiten, wohl aber wird er, auf sie hinblickend, richtig zu handeln wissen."[21] Man fragt sich denn doch, wie das zugehen soll.

Diese Äußerungen werden hier nur zitiert, um zu demonstrieren, daß auch bei denen, die versucht haben, der Idee des Guten eine praktische Bedeutung abzuringen, Unsicherheit und Vagheit vorherrschend geblieben sind. Dieser Schwierigkeiten eingedenk, ist der Anspruch der hier entwickelten Interpretation zur Idee des Guten sehr viel bescheidener. Es wird nicht versucht, in den Gleichnissen nun doch noch die materiale Letztbegründung freizulegen. Dazu reicht der Text einfach nicht aus. Wohl aber soll gezeigt werden, daß erstens die Struktur, auf die die Denkbewegung der Gleichnisse zielt, auch als Leitbegriff der Platonischen Ethik verstanden werden kann und muß und daß nach Platons Erwartung das Durchdenken dieser Struktur auch das Wollen des Denkenden spezifisch verändern wird. Allerdings wird weder diese Grundstruktur, die hier als koinōnia tōv genōn entwickelt werden wird, in den Gleichnissen selbst genannt, noch deren Tauglichkeit als materiales ethisches Prinzip im Rahmen derselben

---

[19] Ebd. 108.
[20] O. Gigon: Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, 154.
[21] Ebd. 153.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

demonstriert. Es ist deshalb sowohl zu zeigen, daß der koinōnia-Begriff das Zentrum der Gleichnisse ausmacht, als auch, daß er mit dem Prinzip der Platonischen Ethik, der Einheit der Person, vermittelbar ist.

Da eine ausführliche Interpretation aller drei Gleichnisse den Rahmen dieser an ethischen Problemen orientierten Untersuchung zweifellos sprengen würde, soll hier – worüber allerdings auch in der Literatur relative Einmütigkeit herrscht – vorausgesetzt werden, daß erstens alle Gleichnisse überhaupt auf die Idee des Guten bezogen sind, und daß das, was sie darüber aussagen, miteinander kompatibel ist. Der Zielpunkt der von Platon beschriebenen Denkbewegung kann dann am besten am Liniengleichnis verdeutlicht werden, weil in diesem die funktionalen Bezüge der Wissensstufen aufeinander am ausführlichsten ausgearbeitet sind. Nachdem das Sonnengleichnis Wahrnehmbares und Denkbares voneinander geschieden hat, werden nun beide Bereiche noch einmal geteilt. Das Wahrnehmbare zerfällt in die Schatten der Dinge und in die Dinge selbst, wozu Platon auffälligerweise nur die Lebewesen und das künstlich Hervorgebrachte zählt (509d – 510a). Wenn man die Frage, wozu die Ansetzung eines Schatten-Reiches überhaupt notwendig ist, einmal hintanstellt, worin ich den Gesprächspartnern des Sokrates folgen möchte, wirft diese Unterteilung keine Probleme auf. Das ändert sich mit dem Eintritt in den ersten Bereich des Denkbaren, dem das seelische Vermögen der dianoia zugeordnet wird. Diese gehe von Voraussetzungen aus nicht zum Grund (oder Anfang) zurück, sondern von diesen aus bis zum Ende, wobei sie sich der Dinge als Bilder bediene (510b). Es fragt sich natürlich, was dabei Voraussetzung, Grund und Ende bedeuten und auf welche Weise dabei mit Bildern gearbeitet wird. Auf einige dieser naheliegenden, wenn auch im Text nicht explizit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gestellten Fragen, gibt Sokrates gleichwohl eine Antwort, wenn er den von ihm gemeinten Denkprozeß am Beispiel der Geometrie erläutert. Als Voraussetzungen der Geometer nennt er das Gerade und Ungerade, die Figuren, die drei Arten der Winkel und dem Verwandtes (510c). Bei den Voraussetzungen (oder Hypothesen) handelt es sich also um die geometrischen Grundelemente und um deren Definitionen. Was Platon hier nennt, liest sich geradezu wie ein Auszug aus jenen Definitionen, die Euklid später an den Anfang seiner ‚Elemente' gestellt hat. Euklid definiert dort die geometrischen Elemente Punkt, gerade und ungerade Linie, Fläche, Körper, die Arten der Winkel und schließlich einige geometrische Figuren.[22] Wenn man in Rechnung stellt, daß Euklid in den ‚Elementen' über weite Strecken nur das zusammenstellen wird, was von Pythagoras und dessen Nachfolgern auf ihn überkommen war, sind die ‚Elemente' sicher eine taugliche Veranschaulichung dessen, was Platon hier nur knapp andeutet. Von solchen Voraussetzungen, die die Grundlage aller geometrischen Beweise bilden, gingen – so Sokrates – die Geometer nun aus und zeigten das, worauf sie ihre Untersuchung angelegt hätten (510d). Das ist durchaus zutreffend beschrieben. Zu denken ist z. B. an jene Situation, in der, von einem rechtwinkligen Dreieck ausgehend, nun an diesem der Satz des Pythagoras bewiesen werden soll. Ein solcher Satz gehört dann zu dem, was Sokrates 510b ‚Ende' genannt hat. Auch die Rede von den Bildern klärt sich leicht auf. Es handelt sich dabei um die beim Beweis benutzten Zeichnungen oder Modelle geometrischer Figuren (510d). Unklar ist dagegen noch, was mit jenem Grund oder Anfang gemeint ist, zu dem die Geometer nicht zurückschreiten. Dieser bildet den Inhalt

[22] Vgl. Euklid: Die Elemente, Teil I, 1–3.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des zweiten Abschnitts des Denkbaren. Die diesem zugeordnete Seelentätigkeit (noesis) charakterisiert Sokrates durch vier Merkmale: 1) Hier ergreife die Vernunft selbst die Denkgegenstände mittels des dialektischen Vermögens. 2) Sie fasse die bislang gemachten Voraussetzungen wirklich als solche auf (und nicht wie die Geometer als Grundlage aller Demonstrationen), gehe 3) über diese bis zu einem voraussetzungslosen Grund (oder Anfang) hinaus und steige 4) von diesem wieder zu allem damit Zusammenhängenden hinab, wobei sie sich nur noch der Begriffe selbst bediene (510b, 511b–d). Spätestens hier wird sich die zweite unvermeidliche Enttäuschung bei der Lektüre der Gleichnisse einstellen. Platon behauptet zwar, daß es einen letzten voraussetzungslosen Grund gibt, was darunter zu denken ist und auf welche Weise er die Hypothesen z. B. der Geometer begründet, darüber sagt Platon nichts. Er behauptet zwar die Existenz eines ‚weiteren Weges' zu einer höheren Einsicht, aber er führt ihn nicht vor. So wird es Aufgabe des Interpreten, zu klären wie sich der Dialektiker zu den als Hypothesen begriffenen Definitionen der Geometer verhält. In welcher Weise fordert er von diesen „Rechenschaft" (510c7) und kann diese selbst geben? Es ist klar, daß an eine geometrische Definition – z. B.: Ein Quadrat ist ein Rechteck, dessen Seiten gleich lang sind – nicht die Frage gestellt werden kann: Warum ist die so beschriebene Figur ein Quadrat? Das setzte schon einen unabhängigen Begriff von Quadrat voraus. Tatsächlich wird aber dem Wort Quadrat erst in der Definition eine Bedeutung verliehen. Was bedeutet ‚Rechenschaft Geben' aber dann? Kann man von den Axiomen und Definitionen etwa der Mathematik oder der Geometrie so Rechenschaft geben, daß man sie aus höheren Sätzen abzuleiten und zu beweisen versucht? Da das Liniengleichnis selbst hierzu nichts sagt, bleibt nur

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Versuch, in Platons sonstigen Ausführungen zur Dialektik nach Auskunft zu suchen. Hier ist es N. R. Murphys Verdienst, gezeigt zu haben, daß ein Bemühen um eine Ableitung aus höheren Gründen nicht der platonischen Dialektikkonzeption entspricht: „the charge brought against the mathematicians is that they do not give an account of their premises ...; but ‚to give an account of' is not to prove but to clarify or explain".[23] Murphy begründet seine Auffassung im wesentlichen mit zwei Argumenten:

1) Der Dialektiker sei nicht durch sein Vermögen zu begründen, sondern dadurch charakterisiert, daß er die Einheit einer Idee in der Vielheit ihrer Erscheinungen zu bewahren wisse und auch umgekehrt in einer gegebenen Vielheit vereinheitlichende Strukturen freizulegen verstehe. Im Lichte dieser im ‚Sophistes' entwickelten Dialektikkonzeption (vgl. dort bes. 253 d) müsse auch das im Liniengleichnis geforderte Aufsteigen zum letzten Grund und das dem entsprechende Herabsteigen begriffen werden.[24] Es bleibt bei Murphy allerdings ungeklärt, was im Gebiet der Geometrie dieses Eine und Viele nun sein soll. Darauf wird im Zusammenhang mit dem zweiten, wichtigeren Argument noch zurückzukommen sein.

2) Unter Hinweis auf die den Gleichnissen folgenden Ausührungen der ‚Politeia' zeigt Murphy, daß die den Dialektiker auszeichnende Frage die nach dem Wesen, dem ti estin, ist[25] (Politeia, 532 a, 533 b, 534 b). Mit Hilfe dieser Frage hatte Platon, wie zu Anfang dieses Kapitels gezeigt, auch vor den Gleichnissen schon die Bemühungen der Philosophen charakterisiert. Allein mittels der

[23] N. R. Murphy: Plato's Republic, 173.
[24] Ebd. 174 f.
[25] Ebd. 178.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dialektischen Methode, also, wie sich nun ergeben hat, der Frage nach dem Wesen, ist es aber nach Platons Auskunft möglich, alle Voraussetzungen aufhebend, zum Grund (oder Anfang) selbst vorzudringen (533 c). Daraus zieht Murphy den Schluß: „Plato is not speaking of deductive chains of inference but of a systematic clarification of the elementary notions of mathematics by study of their nature and relations. The result of the dialectical process would therefore be understanding and not demonstration."[26]

Wie aber wird die Frage nach dem Wesen beantwortet? Murphy zufolge erfordert dies „synoptic inquiry into comparable forms, since we discover the character, or nature, or essence, the τί ἔστιν or εἶδος, of each thing by marking it off from cognate, and subsuming it under its proper, kinds" (ebd.). Der Dialektiker wäre demnach durch das Vermögen, Definitionen zu geben, charakterisiert. Daß mit dieser Bestimmung eine wesentliche Dimension des platonischen Dialektikbegriffes unerkannt bleibt, läßt sich jedoch anhand von zwei Überlegungen zeigen:

1) Dialektiker ist nicht schon der, der auf irgendeine Was-Frage antworten kann. Auf die Frage ‚Was ist ein Quadrat?' kann durchaus der Geometer selbst antworten: ‚Ein Quadrat ist ein Rechteck, dessen Seiten gleich lang sind.' Da die Frage des Dialektikers die nach dem Was ist, ist jetzt klar, wie er hier weiterfragen wird, nämlich nach dem Was der im Definiens enthaltenen Begriffe: Was ist ein Rechteck? Was ist eine Seite? Was ist gleich? Ganz sicher kann auf die erste dieser Fragen noch einmal der Geometer antworten. Das Antworten ist so lange unproblematisch, bis man bei den geometrischen Elementargestalten –

[26] Ebd. 179.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Punkt, Linie, Fläche, Raum – angekommen ist. Es ist leider nicht bekannt, wie sich Platon zum Problem der Definierbarkeit der geometrischen Elemente verhalten hat, und ob der Versuch, diese zu definieren, für ihn in das Gebiet der Dialektik hineinführt. Ganz sicher gilt dies für die Frage nach dem Wesen der Gleichheit. Als Gegenstände des Dialektikers werden im ‚Sophistes' Sein, Ruhe, Bewegung, Selbigkeit und Verschiedenheit genannt (253c – 255e). In das Feld dieser Begriffe gehört offenbar aber auch die Gleichheit. Der Dialektiker ist also nicht schon dadurch hinreichend bestimmt, daß er überhaupt nach dem Wesen sucht, sondern erst dadurch, daß er nach dem Was der allgemeinsten Begriffe fragt. Seine Denkrichtung ist in der Tat, wie Platon behauptet (Politeia, 510b), der der sonstigen Wissenschaften entgegengesetzt. Während diese Beziehungen zwischen festgelegten Größen untersuchen – etwa zwischen Strecken und Flächen in der Geometrie oder Atomen und magnetischen Feldern in der Physik –, fragen die Dialektiker nach dem Wesen der auch überall dort benutzten allgemeinsten Begriffe.

2) Gerade bei diesen allgemeinsten oder, wie der ‚Sophistes' sie nennt (254c3), bedeutendsten Begriffen ist die Weise, wie man sie versteht, nicht mehr in der Form einer Definition ausdrückbar. Das kann ein einfacher Vergleich zeigen. Die Definition des Quadrats kann jeder verstehen, dem nur die Elemente des Definiens vertraut sind. Die Definition ist nur eine Kombination dieser Elemente. Entscheidend ist, daß deren Verständnis völlig unabhängig von der Kenntnis von Quadraten möglich ist. Das ist grundsätzlich anders, wenn man nach einer Erklärung der Verschiedenheit oder Gleichheit fragt. Eine Antwort wie ‚Zwei Dinge sind verschieden, wenn sie in mindestens einer Hinsicht voneinander abweichen' ist offensichtlich schon sprachlich zirkulär. Das ‚abweichen von' ist nur

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine Umschreibung von ‚verschieden sein'. Die Definition arbeitet also wiederum mit dem, was sie erst erklären soll. Doch selbst wenn sich diese direkte Zirkularität vermeiden ließe, bliebe jede mögliche Definition in einem anderen Sinne zirkulär: Um sie überhaupt verstehen zu können, müssen schon die darin vorkommenden Begriffe als verschieden und die beiden Seiten der Definition als der Bedeutung nach gleich begriffen werden können. Eine Antwort auf die Frage ‚Was ist oder bedeutet Verschiedenheit?' kann deshalb nie eine definierende Erklärung von etwas sein, was man noch gar nicht kennt – wie z. B. ein Quadrat –, sondern nur eine Aufklärung von etwas, mit dem man schon umgeht. Die bedeutendsten Begriffe sind ihrerseits nicht definierbar, sondern schon vorausgesetzt, wo irgend etwas mit Hilfe einer Definition verständlich gemacht wird. Wie aber werden diese Begriffe dann verstanden? Platon hat diese Frage nicht beantwortet, wohl aber im ‚Sophistes' einen wichtigen Hinweis gegeben. Nachdem er dort als wichtigste Begriffe Sein, Ruhe und Bewegung eingeführt hat (254 d), weist er darauf hin, daß allein um diese drei denken zu können, die Hinzunahme von zwei weiteren Begriffen – Selbigkeit und Verschiedenheit – unabweisbar ist. Schließlich werde jeder der drei ersten Begriffe als von den jeweils anderen verschieden, mit sich aber identisch gedacht (254 d, e). Damit ist zugleich das Prinzip genannt, nach dem die wichtigsten Begriffe von allen anderen gesondert werden: Es sollen diejenigen sein, die zugleich notwendig und hinreichend sind, um überhaupt etwas denken zu können. Die besondere Art der Gemeinschaft (koinōnia) dieser Begriffe besteht also darin, daß jeder von ihnen, beim Versuch ihn zu denken, von sich aus auf die je anderen verweist und nur zusammen mit diesen denkbar ist. Denkt man etwa über Gleichheit nach, muß man dabei notwendig zwei

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gegenstände, die jeder für sich einer sind, denen beiden Sein zukommt und die, insofern sie zwei sind, zugleich voneinander verschieden sind, mitdenken. Die von Platon beschriebene Gemeinschaft der wichtigsten Begriffe meint also eine innere Untrennbarkeit derselben. Das Verstehen dieser Begriffe ist nur möglich als denkende Eingelassenheit in ihren inneren Verweisungszusammenhang. Wer in diesem nicht schon steht, ist durch Erklärungen nicht hineinzubringen. Dabei ist aber zu beachten, daß diese Begriffe ungeachtet ihrer Untrennbarkeit doch voneinander verschieden bleiben. Platon zeigt ausführlich, daß die Begriffe der Selbigkeit und Verschiedenheit ihrerseits von den drei ersten Begriffen – Sein, Ruhe, Bewegung – verschieden sind (Sophistes, 255a–e). Die Aufgabe des Dialektikers besteht gerade darin, die Arten dieses Aufeinanderverweisens und Getrenntbleibens zu durchdenken und deutlich zu unterscheiden. Von einer solchen differenzierenden Analyse erhofft sich Platon im ‚Sophistes' vor allem eine Überwindung von Simplifizierungen in der Ontologie des Parmenides (vgl. Sophistes, 256d – 257a, 258b – 259b). Ob ihm dies gelingt, kann und muß hier nicht untersucht werden. Es ist Murphy also zuzustimmen, wenn er die Aufgabe der platonischen Dialektik als Klärung und nicht als Deduktion bestimmt. Unrecht hat er allerdings, wenn er meint, eine solche Klärung vollzöge sich durch die Angabe von Definitionen. Zwar kann man jede Definition als Gemeinschaft von Begriffen begreifen, nicht aber kann umgekehrt die Gemeinschaft der ‚bedeutendsten' Begriffe in der Gestalt von Definitionen ausgedrückt werden. Der Unterschied besteht darin, daß im Definiens einer Definition Elemente kombiniert werden, die auch unabhängig voneinander und vom Definiendum begreifbar sind, wogegen die allgemeinsten Denkbestimmungen weder unabhängig

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

voneinander denkbar sind, noch dem verständlich gemacht werden können, der nicht schon mit ihnen umgeht. Diesen Unterschied zu bemerken, ist wichtig, weil in der Weise, wie diese Gegenstände zugleich bekannt und unbekannt sind, der Grund gesehen werden muß, aus dem heraus Platon den philosophischen Denkprozeß als Anamnesis deutet.

Was aber leistet diese Dialektik zur Begründung dessen, was Platon bisher als Wesen der Gerechtigkeit bestimmt hat? Wie generiert das dialektische Denken einen Begriff von gut, von dem her ersichtlich würde, daß es gut ist, in dem bezeichneten Sinn gerecht zu sein? Auf diese Frage gibt Platon weder in den Gleichnissen noch in deren Deutung eine Antwort. Einen wichtigen Hinweis, wie eine Beziehung zwischen dem, was Platon als dialektisches Denken begreift, und seinem Begriff vom praktisch Guten dennoch hergestellt werden kann, hat Murphy gegeben. Das Vermögen des Dialektikers besteht für ihn, wie gezeigt, unter anderem darin, in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen vereinheitlichende Strukturen freilegen zu können. Erst durch diese Gliederung des Mannigfaltigen in Arten und Gattungen, in Ganzheiten und deren Teile, in Grund und Folge werde aber Erkenntnis möglich.[27] Eben hierin entdeckt er die strukturelle Verwandtschaft zu dem Begriff des praktisch Guten, denn die bei der Gewinnung von Erkenntnis angewandten Prinzipien seien „those of combined unity and distinction without which a rational science would not be possible. But if the conditions under which a life becomes good were also stated, we should get very similar results. According to Book IV, that selection among alternatives is good which takes due account to the total possibilities of the agent and

[27] Ebd. 185; Murphy beruft sich hier auf Kant.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

neglects neither the wholeness and unity of the resulting life nor the claims of each component part."[28] Das theoretische und praktische Verhalten zu sich selbst und zur Welt folge denselben Prinzipien – „coherence and unity" (ebd.). Die Verwandtschaft von Wollen und Erkennen läßt sich mit Hilfe der hier gegen Murphy geltend gemachten Charakteristika der Dialektik noch weiter ausführen. Die unter dem Titel Erkenntnis der Idee des Guten konzipierte Dialektik besteht danach nicht eigentlich in der Erkenntnis einer einzelnen Idee, sondern im denkenden Nachvollzug des inneren Verweisungszusammenhanges der allgemeinsten Denkbestimmungen, mit denen jeder in seinem Verhalten zur Welt schon irgendwie umgeht. Gerade so ist es auch mit dem alltäglichen Verhältnis zum Guten. Jeder ist, insofern er ein Wollender ist, schon von sich aus auf Gutes bezogen. Jemandem, der die wollende Bezogenheit auf Gutes nicht aus eigener Erfahrung kennt, ist sie von außen auch nicht andemonstrierbar. Und in gewissem Sinn ist auch die Einheit dieses Wollens schon gegeben. Jeder begreift, was immer er will, all dies doch als sein Wollen. Nur weil das Wollen in diesem formalen Sinn schon je von der Einheit einer Person umschlossen ist, können überhaupt materiale Widersprüche in diesem Wollen entstehen und sichtbar werden. Den Ausführungen des vierten Buchs entsprechend, ist das Ziel der praktischen Reflexion gerade dies, die formale Einheit der Person in eine materiale zu überführen. Der Zusammenhang zwischen Dialektik und Ethik bestände demnach nur darin, daß erstens auch die Ethiker mit jenen allgemeinsten Begriffen, die die Gegenstände der Dialektiker sind, werden arbeiten müssen, und daß zweitens die Prinzipien, die konstitutiv zur Erkennt-

[28] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis gehören – Einheit und Zusammenhang – auch die Bedingungen eines guten Lebens sind. Die koinōnia tōn genōn ist also nicht nur als Prinzip der Erkenntnis, sondern auch als Leitbegriff der Ethik in Form einer Theorie des guten Lebens verstehbar. Nur so weit wäre der von Platon gewählte Titel für die Erkenntnis des Dialektikers – Idee des Guten – zu rechtfertigen.

Damit ist freilich wenig geleistet. Es bedeutet ja keinen argumentativen Gewinn, wenn man die Vorstellungen von Einheit und Zusammenhang noch zusätzlich dadurch empfiehlt, daß man sie als die Prinzipien unseres Erkennens aufzeigt, solange noch nicht klar ist, was Einheit der Person nun bedeutet und welche Verfassung des Menschen am ehesten geeignet ist, eine solche Einheit zu realisieren. Doch dieser Bewertung des bisher Geleisteten hätte Platon sicher widersprochen. Für ihn geht von der denkerischen Erfahrung des Dialektikers sehr wohl eine Veränderung des Wollens aus. Das zeigt eine auf den ersten Blick befremdliche Stelle innerhalb der den Gleichnissen vorangestellten Charakterisierungen der Philosophen. Diese, die ihre Gedanken auf das Seiende richteten, würden Geordnetes und sich immer Gleichbleibendes schauen, das unter sich weder Unrecht tue noch leide, sondern sich nach Ordnung und Vernunft verhalte (500b, c). Mit dem Seienden ist, wie mittlerweile klar sein sollte, das Wesen, der Begriff gemeint. Verwunderlich ist aber gerade die Anwendung des Rechtsbegriffes auf ein Verhältnis zwischen Begriffen. Damit sollen selbstverständlich die Begriffe nicht wirklich zu Personen gemacht werden. Die Rede von der Gerechtigkeit der Begriffe bleibt eine Metapher, aber doch eine, deren Sinn nun angebbar ist. Das Verhältnis der obersten Begriffe war ja von der Art, daß jeder einzelne, um denkbar zu werden, auf die anderen verwies und ihrer insofern um seiner selbst

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

willen bedurfte. Diese Begriffe standen, obwohl sie voneinander verschieden waren und auch bleiben mußten, nicht in einem antagonistischen, sondern in einem notwendigen wechselseitigen Ergänzungsverhältnis. Sie waren füreinander alle gleich wichtig. Eben in dieser ‚Gleichheit' besteht die ‚Gerechtigkeit' der Begriffe. Wollte man diese Gerechtigkeit auf die politische Ebene abbilden, so würde dem ein System entsprechen, in dem die Menschen einander in ihren Bedürfnissen und Leistungen füreinander als gleich wichtig begreifen und dementsprechend, ohne mehr haben und einander unterdrücken zu wollen, miteinander umgehen. Seltsam ist nun, daß Platon damit rechnet, daß diejenigen, die das Ideengefüge gedanklich durchdrungen haben, das Bedürfnis entwickeln werden, die zwischen den Ideen waltende Gerechtigkeit in ihrem Charakter nachzuahmen (500c,d). Die Prinzipien dieser Gerechtigkeit würden dabei durchaus mit den bei der Staatsgründung eingeführten übereinstimmen. Das Nachahmungsbedürfnis der Philosophen würde also, anders als der vage Begriff der Einheit der Person, wenigstens die Ordnung begründen, die Platon begründen will. Es fragt sich natürlich, weshalb aus den dialektischen Forschungen dieses Nachahmungsbedürfnis überhaupt entstehen soll. Zwei Antworten bieten sich an:

1) Die Dialektiker haben im Rahmen ihrer Bemühungen auch das Wesen oder die Ideen der Gerechtigkeit, Tapferkeit usw. erkannt. Das Wesen dieser Tugenden zu erkennen, ist aber nach Platons Ausführungen nur möglich, indem man deren Gutsein erkennt (vgl. oben S. 161). Wer aber dies erkannt hat, ist auch motiviert, gerecht zu sein. Diese Erklärung ist aber mit zwei Nachteilen behaftet: a) Platon hätte dann wiederum nur behauptet, daß es eine Einsicht gibt, die die Gerechtigkeit als gut offenbart, ohne diese Einsicht selbst mitzuteilen. b) Die Gerechtigkeit der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dialektiker würde dann gar nicht auf das beobachtete Verhältnis zwischen den Ideen zurückgehen, sondern lediglich auf den materialen Gehalt einzelner. Aus beiden Gründen scheint mir eine zweite Möglichkeit vorziehenswert.

2) Wenn man ernst nimmt, daß Platon die Gerechtigkeit, die die Philosophen nachahmen sollen, ursprünglich im Verhältnis der Ideen zueinander verwirklicht sah, dann muß man annehmen, daß er das Durchdenken der gewaltfrei-organizistischen Gefügtheit derselben selbst als eine faszinierende und motivationsbildende Erfahrung begriffen hat. Diese Erfahrung, die in der Vergegenwärtigung des inneren Zusammenhangs der ‚bedeutendsten' Begriffe besteht, liegt aber zunächst weitab von allen praktischen Belangen und Nöten, sie ist ästhetischer Natur. Vermutlich deshalb nennt Platon den Aufstieg zur koinōnia tōv genōn im Symposion nicht mehr Aufstieg zur Idee des Guten, sondern Aufstieg zum Schönen (Symposion, 210f.). Die Gerechtigkeit der Dialektiker wäre dann gar nicht aus einer direkten Einsicht in das Gutsein der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit hervorgegangen, sondern aus einer im fortgesetzten Philosophieren entstandenen Aversion gegen Gewalt als Konstitutionsprinzip einer Ordnung. Die Gewalt ist als Ordnungsprinzip ontologisch dadurch disqualifiziert, daß hier ständig Anstrengungen nötig sind, um die von sich aus auseinanderstrebenden Elemente eines Systems zusammenzuhalten. Eine der Ordnung der ‚bedeutendsten' Begriffe angemessene Ordnung müßte dabei allein auf Kräften aufbauen, die die Elemente von sich aus zusammenführen. Auf der Ebene des Staates dürften dies dann nur die Formen der wechselseitigen Nützlichkeit der Menschen füreinander sein. Voegelins Fazit „the vision of the Agathon does not render a material rule of conduct, but forms the soul

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

through an experience of transzendence"[29] ist deshalb zu vage. Zwar hat die mit Erkenntnis der Idee des Guten bezeichnete Dialektik keinen direkt moralischen Gehalt, dennoch folgt das Verhalten, das die Struktur dieser Dialektik zu imitieren versucht, angebbaren Regeln – denen der Gleichheit oder Gleichwichtigkeit und des Gewaltverzichts.

Die Beurteilung dieser Motivation zu moralischem Verhalten fällt schwer, wenn man sich nicht zutrauen kann, über die Erfahrung, die dem zugrunde liegen soll, zu verfügen. Vergleichbar scheint mir das von Platon Gemeinte noch am ehesten mit einer Empörung über den gegenwärtigen Weltzustand, die nicht daraus entsteht, daß man bemerkt, wie vielen darin Unrecht zugefügt wird, sondern daraus, daß man sieht, auf wie absurde Weise dabei die menschliche Produktivität und die natürlichen Reichtümer durch die antagonistische Stellung der Produzenten und Nationen zueinander vergeudet werden und mit welcher chronischen und zunehmenden Verspanntheit dabei das im Grunde einfache Problem der gesellschaftlichen Reproduktion gelöst wird – wenn es denn gelöst wird. Das ungläubige Staunen gilt hier der Tatsache, daß eine agonale Struktur einen Bereich des menschlichen Lebens durchdrungen hat, der, so denkt man dann, mit ein paar vernünftigen Absprachen – Platon würde wohl sagen mit vernünftiger Ordnung – doch sehr viel kampfloser und leichter gestaltet werden könnte. Das Staunen gilt hier dem grotesken Mißverhältnis zwischen dem allseits erzwungenen seelischen Aufwand und der Schlichtheit des Problems. Diese Verwunderung oder in der aggressiven Variante Empörung ist nicht durch äußere Formen von Ungerechtigkeit verursacht. Sie würde auch

[29] Voegelin: a. a. O. 112.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dort entstehen, wo im Rahmen der agonalen Lösungsstrategie die plakativsten Formen der Ungerechtigkeit überwunden wären. Sie gilt der agonalen Struktur selbst. Das positive Gegenbild zur agonalen Struktur ist deshalb nicht eigentlich Gerechtigkeit, sondern Gelassenheit. Freilich wird diese Gelassenheit nie ohne Gerechtigkeit möglich werden. Es scheint mir deshalb nicht ausgeschlossen, daß diese Vision einer kooperativen Menschheit, die ihre Reproduktion nicht mehr in der geschichtlich längst obsoleten Form des Kampfes ums Dasein sicherstellt, jemanden zu gerechtem Verhalten motivieren kann. Es mag sein, daß für Platon die Erfahrung jener in der Dialektik waltenden Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit subjektiv der stärkste Antrieb zu seinem Engagement für eine gerechte Polis gewesen ist. Gleichwohl ist diese Erfahrung zu voraussetzungsreich und zu komplex, um sie zur Grundlage eines Diskurses über das gute Leben machen zu können. Denn was soll man denen entgegnen, die entweder schon für diese Vision nicht anfällig sind oder jedenfalls nicht geneigt sind, daraus Konsequenzen für ihr Handeln zu ziehen? Das gleiche gilt für das zu Anfang des Kapitels erwähnte, den primär wißbegierigen Philosophen eigene Desinteresse an ausgedehntem weltlichen Besitzstand. Für diese ist das sicher ein zureichender Grund, sich mancher Ungerechtigkeit zu enthalten. Aber für die, die diese Begierde nicht teilen, ist daraus kein Argument zu machen. Wenn Platons Ethik vorwiegend auf diesen Säulen ruhte, wäre sie nur eine für Philosophen. Will man dagegen die Basis seiner Ethik und deren argumentative Reichweite erweitern, bleibt nur an dem immer noch vagen Leitbegriff der Einheit der Person festzuhalten und weiterhin zu fragen, ob und wie man von einer bestimmten Verfassung des Menschen sagen kann, daß sie vorzüglich diese Einheit realisiert und insofern

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

besser ist als andere Verfassungen. Der Text, der sich innerhalb der ‚Politeia' abschließend mit diesem Problem befaßt, besteht aus den drei Beweisen für die Schädlichkeit der Ungerechtigkeit im neunten Buch. Bei deren Besprechung werden zentrale Abschnitte des ‚Gorgias' und des ‚Philebos' hinzuzuziehen sein. Damit, so die Hoffnung dieses Versuchs, wird dem Platonischen Argumentationspotential dann im ganzen Rechnung getragen worden sein.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

VI. Die Wirkung der Ungerechtigkeit in der Seele

1. Gerechtigkeit als Freundschaft mit sich

Den Abschluß des argumentativen Teils der ‚Politeia' bilden drei Beweise, in denen Platon direkt zu zeigen versucht, daß der Ungerechte unglückselig leben muß. Vorab schon stellt sich daher die Frage, weshalb Platon zum Beweis dieser einen These drei Beweise aneinanderreiht. Spätestens seit Kants berühmtem Kommentar zum Vorgehen der Dogmatiker steht ein solches Verfahren im Ruch der intellektuellen Unsauberkeit. Warum, so fragt Kant an jener Stelle zu Recht, bringt jemand mehrere Beweise für eine Sache, wenn er einen überzeugenden hat?[1] Die Anhäufung von Beweisen gilt Kant dort als Indiz dafür, daß letztlich keiner der Beweise etwas taugt. Die Aufgabe der Interpretation wird deshalb – neben der Frage nach der Stimmigkeit der Beweise je für sich – auch die sein zu klären, ob alle Beweise wirklich dasselbe demonstrieren sollen, oder wie sie, wenn dies nicht der Fall ist, ineinandergreifen können.

Noch vor dem Beginn des ersten Beweisganges formuliert Platon eine Bedingung, die derjenige erfüllen muß, der ein Urteil über die tyrannische Lebensweise abgeben will. Nicht vom äußeren Schein und Pomp soll er sich blenden lassen, sondern sich durch engeren Umgang mit einem solchen Menschen in dessen Seele vertieft haben (577a, b). Platon spielt hier natürlich auf seine eigenen Erfahrungen,

[1] I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, B 817, A 789.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die er in Syrakus am Hof des ersten Dionysos machen konnte und mußte, an. Methodisch bedeutsam ist daran, daß er offenbar solche Erfahrungen für unverzichtbar wichtig hält, um das Leben eines Tyrannen beurteilen zu können. Hier zeigt sich noch einmal der mittlerweile erreichte Abstand zum Sokrates des ersten Buches, der meinte, sich dieses Einlassen auf die Sache durch abstrakte Analogisierungen ersparen zu können.

Der erste Beweis zerfällt noch einmal in zwei Teile (577c – 578b und 578b – 580c). Die beiden Teile unterscheiden sich dem Gegenstand und der Beweismethode nach. Der erste Teil betrachtet einen tyrannisch Gesonnenen ohne Macht, der zweite dagegen einen mit Macht (578b). Wichtiger ist aber, daß der Tyrann im ersten Teil in Analogie zu dem entsprechenden Staat beurteilt wird, im zweiten aber für sich. Die Schlüsse des ersten Teils sind sämtlich unzulässig. Da wird etwa daraus, daß es im tyrannischen Staat nur wenige Freie, aber viele Knechte geben wird, darauf geschlossen, daß auch die Seele des Tyrannen selbst voll Unfreiheit und Knechtschaft sein werde. Oder daraus, daß eine tyrannisch beherrschte Stadt am wenigsten tun werde, was sie will, wird gefolgert, daß auch die ebenso beherrschte Seele nicht werde tun können, was sie will, und deshalb immer voll Reue sein werde (577c–e). Mit Recht hat Kelsen darauf hingewiesen, daß solche Übertragungen „völlig unbegründet"[2] seien und „nicht auf psychologischer Analyse, sondern auf einer ethischen Spekulation" (ebd.) beruhen. Der Tyrann solle eben voll Reue sein. Dem ist nichts hinzuzufügen. Verwunderlich ist nur, daß Kelsen den weiteren Beweisschritten Platons keine Aufmerksamkeit mehr

[2] H. Kelsen: Platon und die Naturrechtslehre, 278.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schenkt. Dabei hätte er dort die psychologischen Analysen finden können, die er so vorschnell vermißt.
Nachdem Sokrates seinen Gesprächspartnern noch einmal eingeschärft hat, daß man in der anstehenden Frage nicht bei Meinungen stehen bleiben dürfe, sondern sehr genau untersuchen müsse – schließlich gehe es um das Wichtigste, nämlich gut zu leben oder schlecht (578 c) –, bringt er im zweiten Teil dieses Beweises drei Argumente.
1) Dem Tyrannen, den sein Wille, sich auszuleben, bis an die Spitze des Staates getrieben hat, werde es sehr schwerfallen, die Selbstbeherrschung zu üben, die nötig sei, um alle anderen beherrschen zu können. Er gleiche darum einem Kranken, der doch ständig gezwungen sei zu kämpfen (579 c, d).
2) Der Tyrann muß in ständiger Furcht vor denen leben, die er unterdrückt. Diese Furcht wird ihn daran hindern, viele seiner Bedürfnisse, um derentwillen er doch gerade Tyrann geworden war, zu befriedigen (579 b). Die Macht als Mittel wendet sich gegen den Zweck, dem sie dienen sollte.
3) Da der Tyrann nicht im wörtlichen Sinn allein herrschen kann, werde er versuchen müssen, einen Teil der angeblich von ihm Beherrschten durch Versprechungen und Vergünstigungen an sich zu binden und auf diese Weise zu einem Schmeichler seiner Untergebenen werden (579 a). Darum sei der Tyrann ebenso ein Sklave (579 d).
In allen drei Argumenten macht Platon von der eingangs geforderten Fähigkeit, den äußeren Schein zu durchdringen, Gebrauch. In dem luxuriösen Treiben entdeckt er die Vielzahl der unbefriedigten Wünsche und die daraus entstehenden Qualen der erzwungenen Selbstbeherrschung. Hinter den großen Auftritten legt er das kleinliche Geflecht von Ängsten und Versprechungen frei, das solche erst möglich macht. Der gemeinsame Sinn der drei

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Argumente ist, daß auch dem Tyrannen ein reines und konfliktfreies Ausleben seiner Natur nicht möglich sein wird. Was aber folgt daraus? Konflikte hätte eine tyrannische Natur ja auch, wenn sie gezwungen wäre, unter den Bedingungen der bürgerlichen Gleichheit zu leben, und welche Konflikte sie nun stärker belasten werden, ist, so könnte man einwenden, erst noch zu zeigen. Das ist aber weder nötig noch Platons Absicht, denn die eigentliche Gegengestalt zum Gewaltherrscher ist ja nicht der machtlose Tyrann, sondern der in Platons Sinn zur Gerechtigkeit Erzogene. Zu klären ist deshalb nun, ob sich unter Berücksichtigung der jetzt angeführten Konflikte mit Gründen entscheiden läßt, wer von diesen beiden besser leben wird. Hier erst macht Platon wirklich von jenem Argumentationsverfahren Gebrauch, das er bereits im vierten Buch sehr oberflächlich verwendet hat: Er wendet sich nun direkt der Natur oder Disposition des Tyrannen zu und versucht zu zeigen, daß diese an sich schlecht ist, d. h. er erwartet als Resultat seiner Beweise, daß auch der Tyrann selbst am Ende zugeben muß, daß er besser leben würde, wenn er eine andere Natur hätte. Die von Platon gestellte Frage lautet nun: Welche Natur wäre am besten, wenn man frei wählen könnte? Die Situation, in die Platon hier seine Leser und den Tyrannen hineinversetzt, ähnelt damit der, die er im Jenseits-Mythos des zehnten Buches beschreibt. Auch dort müssen die Seelen, die wiederum ins Leben eintreten sollen, eine Lebensweise, ihren eigenen späteren Charakter, wählen (617d,e). Auf dieser Wahl, heißt es dort, beruhe alles für den Menschen, und darum sei es vor allem wichtig, jener Wissenschaft teilhaftig zu werden, die es gestatte, die guten von den schlechten Lebensweisen zu unterscheiden (618b,c). Die nun zu besprechende Dialogpartie ist gleichsam der weltliche Ort jener ersten und höchsten Entscheidung. Woran soll sich

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Entscheidung aber orientieren? Die hier vertretene These ist, daß für Platon der die Entscheidung anleitende Begriff der der Einheit der Person ist. Dies muß, obwohl der Begriff innerhalb der drei Beweise von Platon nicht verwendet wird, aus zwei Gründen angenommen werden:

1) Die eben angeführten Argumente haben alle Konflikte des Tyrannen zum Gegenstand, von denen zu zeigen sein wird, daß sie alle als Konflikte mit sich selbst verstanden werden müssen. Wenn Platon aber solche Konflikte als Argumente gegen die tyrannische Lebensweise anführt, dann macht er dabei offenbar die Voraussetzung, daß ein derart konflikthaftes Leben kein gutes sein kann. Der positive Gegenbegriff wäre dann aber der der Einheit mit sich.

2) Am Ende der drei Beweisgänge resümiert Platon noch einmal in einem Bild den wesentlichen Vorteil der Gerechtigkeit. Dieser soll darin bestehen, daß der Gerechte die Teile seiner Seele miteinander befreundet hat (588b). Befreundung mit sich selbst und Einheit der Person sind aber für Platon, wie schon das vierte Buch gezeigt hat (443d, e), einfach Wechselbegriffe. Doch dort, wo Platon schon einmal mit dem Begriff der Einheit mit sich operiert hatte, erwies er sich als zu unscharf, um das von Thrasymachos favorisierte Lebenskonzept ausschließen und damit als schlecht erweisen zu können. Diese Situation ist bisher – von den besonderen Gründen der Philosophen einmal abgesehen – nur dadurch verbessert worden, daß Platon gezeigt hat, daß die ungerechten Staatsformen sich über längere Zeiträume hin selbst zerstören werden. Insofern es zur Natur des Menschen gehört, sich auf sein Leben als Ganzes und damit auch auf seine Zukunft zu beziehen, läßt sich daraus auch ein Argument für die Einheitsprogrammatik entwickeln. Derjenige, der der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

langfristigen Instabilität der ungerechten Systeme in seinem Handeln nicht Rechnung trägt, vernachlässigt damit die Vorsorge für die Zukunft, auf die er sich als Vernunftwesen doch beziehen muß, die ihm deswegen nicht gleichgültig sein kann. Insofern stehen in einem solchen Menschen der vernünftige Seelenteil und die Affekte oder sonstigen Zielsetzungen, die ihn hindern, dieser Vernunfteinsicht handelnd Rechnung zu tragen, nicht in Einklang miteinander. Es ist aber nicht wahrscheinlich, daß dieser ‚Zwiespalt' die Lebensqualität solcher Menschen deutlich beeinträchtigen wird. Dies liegt daran, daß, wie schon in Kapitel vier festgestellt werden mußte, die Selbstzerstörung der ungerechten Staaten nicht mit naturgesetzlicher Notwendigkeit erfolgt. Für entgegengesetzte Hoffnungen bleibt hier allemal genug Raum. Es ist deshalb zu fragen, ob die jetzt entfalteten Argumente die Einheit der Person in empfindlicherer Weise beeinträchtigen. Unter diesem Gesichtspunkt sollen sie in derselben Reihenfolge noch einmal durchgegangen werden. Dabei wird zugleich deutlich werden, welches für Platon die wichtigsten Bedingungen einer Einheit der Person sind.

I) Der Kampf mit sich selbst. Offenbar nimmt Platon an, daß die von ihm Erzogenen weniger mit sich zu kämpfen haben werden als ein tyrannisch Gesonnener und eben deshalb besser leben werden. Andererseits hat er in Buch vier die Gerechtigkeit gerade mit Hilfe des Begriffes der Selbstbeherrschung charakterisiert (441 a, 443 d). Wenn Platon also zugibt, daß auch der in seinem Sinn Gerechte sich selbst wird beherrschen müssen, worin besteht dann der Unterschied der damit bezeichneten Konflikte zu denen, in die Thrasymachos geraten wird, wenn er die zur Aufrechterhaltung seiner Herrschaft dringend nötige Selbstbeherrschung übt? Steht nicht das Konzept der Herrschaft über sich selbst in einem unversöhnlichen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Widerspruch zu der von Platon versprochenen Freundschaft mit sich? Naheliegend ist die folgende Antwort: Die in Platons Sinn Gerechten sind das Resultat einer langen und tiefgreifenden Erziehung. Ein wesentlicher Teil der Erziehung bestand aber darin, die Affekte der Zöglinge in Einklang mit der Anerkennung aller als Gleichberechtigte zu bringen. Wenn man einmal annimmt, daß dies zumindest teilweise erfolgreich sein wird und in den Betroffenen eine moralische Haltung als eine Art zweiter Natur hervorbringen wird, dann ist klar, daß die von Platon gemeinte Selbstbeherrschung in aller Regel nicht mehr den Charakter eines Kampfes haben wird, sondern sich infolge langer Gewöhnung von selbst und mit Leichtigkeit einstellen wird. Aber, wird man entgegnen, steht diese Möglichkeit denn nicht auch dem Tyrannen offen? Kann nicht auch er im Rahmen einer systematischen Gewöhnung seine Affekte und seine Vernunft in Einklang bringen? Um diese Möglichkeit zu überprüfen, ist es nötig, die durchaus komplizierte Motivationslage, die Platon als Grund für die Entscheidung zum tyrannischen Leben vorführt, noch einmal genauer anzusehen. Wichtig sind hier vor allem zwei Motive:

Seine Entscheidung für die Ungerechtigkeit begründet Thrasymachos zuerst damit, daß der Ungerechte in privaten und öffentlichen Geschäften immer mehr haben werde (343 d, e). Durch dieses Merkmal definiert Kallikles im ‚Gorgias' die Ungerechtigkeit geradezu: „dies ist das Unrechttun, wenn man versucht, mehr zu haben als die anderen" (483 c). Es fragt sich natürlich, inwiefern es überhaupt ein Gut ist, mehr zu haben. Zwei Antworten sind denkbar: 1) Das, wovon man jeweils mehr hat, ist in sich ein Gut, d. h. das Mehrhaben davon ist direkt positiv erfahrbar. 2) Das Mehrhaben ist selbst das mit Hilfe der Ungerechtigkeit realisierte Gut. Dessen Gutsein bestände

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dann gar nicht mehr in irgendeinem real gewährten Nutzen, sondern nur noch in dem Bewußtsein, von den jeweiligen Sachen eben mehr zu haben als andere und ihnen eben darin überlegen zu sein. Hier wäre das Mehrhaben zum Selbstzweck geworden.

Ähnlich zweideutig bleibt der zweite von Thrasymachos angeführte Grund. Die Ungerechtigkeit sei kräftiger, gebietender und mache freier (auch: edler, eines Freien würdiger – ἐλευθεριώτερον 344 c 5 und 6) als die Gerechtigkeit. Das sieht zunächst nach einem Bündel von Gründen aus. Ihr gemeinsamer Sinn wird aber durch das bezeichnet, was Thrasymachos im Satz zuvor ausgeführt hat. Es gebe keine eigene und positive Furcht davor, Ungerechtes zu tun, und eben deshalb könne, wer die Gerechtigkeit lobt, sie nur loben, weil er sich fürchte unter Ungerechtigkeit zu leiden (344 c). Die Gerechtigkeit bedeutet aber zugleich eine Einschränkung der eigenen Person. Man muß sich selbst nun das Ausleben bestimmter Affekte verbieten. Gerade diese Beschränkung und die ihr zugrunde liegende Furcht will Thrasymachos abstreifen. Als beste Lebensweise gilt ihm, auch wenn er dies nicht explizit so sagt, diejenige, in der man die eigenen Bedürfnisse freilassen und befriedigen kann. Deutlicher läßt Platon dies den Kallikles im ‚Gorgias' aussprechen: Tugend und Glückseligkeit sei das Vermögen, die eigenen Begierden groß werden zu lassen und ihnen dann auch Befriedigung verschaffen zu können (Gorgias, 491 e und 492 c, d). Das eigentlich Faszinierende liegt dabei in der Freiheit, die eigenen Bedürfnisse nicht beschränken zu müssen. Das primäre durch die Ungerechtigkeit realisierte Gut besteht also darin, jeden unerwünschten Affektstau vermeiden zu können. Dies bezeichnet das Wesen des tyrannischen Freiheitsbegriffes. Die Ungerechtigkeit wird dabei gar nicht an sich selbst geschätzt, sondern ist nur

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

etwas, was sich bei der Verfolgung dieses Ideals wohl häufig ergeben wird. Nur deshalb ist es dann ein Gut, in diesen Fällen ungerecht sein zu können. Erst hieraus konstituiert sich eine Rang- und Wertordnung der Individuen. Denn wenn jeder in dem angegebenen Sinn frei sein will, werden die Individuen notwendig antagonistisch zueinander stehen. Den größten Wert wird seiner Person dann nur derjenige zusprechen können, dem es gelungen ist, seinen Bedürfnissen im allgemeinen Kampf am meisten Befriedigung zu verschaffen. Deshalb ist der Freieste zugleich auch der Edelste und Beste (vgl. auch Gorgias, 483b – 484c). Auch hier kann deshalb ebenso wie beim Mehrhaben das Bewußtsein, der Mächtigste zu sein, selbst zur Quelle einer besonderen Zufriedenheit mit sich, eines höheren Selbstwertbewußtseins werden, so daß die Macht, die ursprünglich nur der Befriedigung der Bedürfnisse dienen sollte, schließlich auch um ihrer selbst willen, d. h. um sich zu beweisen, daß man der Mächtigste ist, ausgeübt wird.

Die Gründe des Thrasymachos lassen sich somit auf einen reduzieren. Ihr wirklicher Kern ist das Verlangen, alle eigenen Bedürfnisse auszuleben. Gleichwohl ist das Glück des Tyrannen aus zwei Komponenten zusammengesetzt. Die erste besteht direkt sinnlich in der Befriedigung der Bedürfnisse. Die zweite Komponente ist bereits theoretisch vermittelt. Sie besteht in dem Bewußtsein, innerhalb des allgemeinen Lebenskampfes nicht versagt zu haben, also in einer besonderen Selbstachtung.

Was folgt nun daraus für die Möglichkeit der inneren Einheit der tyrannischen Seele, für die Möglichkeit der Freundschaft mit sich? Diese Freundschaft scheint mir aus drei Gründen unmöglich:

1) In der Seele des Tyrannen werden auf jeden Fall und mit großer Intensität Begierden entstehen, deren Befriedigung

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur durch ungerechtes Verhalten möglich ist. Wäre das nicht so, wäre der Tyrann keiner. Zugleich wird aber auch der Tyrann immer wieder in Situationen geraten, in denen er solche Begierden unterdrücken muß. Damit hat er eine Klasse von Konflikten mehr als derjenige, dessen Triebe und Affekte in sozial verträgliche Bahnen geleitet worden sind. Die allgemeinen Werturteile des letzteren stehen in Einklang mit seinen Begierden, wogegen sich die Vernunft des Tyrannen immer wieder korrigierend und unterdrükkend zu seinen Begierden verhalten muß. Diesen Konflikt kann der Tyrann zwar dadurch lösen, daß er seine sozial unverträglichen Affekte abschafft, aber damit hört er zugleich auf, ein Tyrann zu sein. Es gibt für ihn dann keine Gründe mehr, sich ungerecht zu verhalten.

2) Der Tyrann kann das Verhalten zu seinen Begierden nicht in Form einer Gewohnheit ausbilden und damit vereinfachen, denn eine Gewohnheit besteht in der dauerhaften und quasi-automatischen Bevorzugung einer Handlungsweise. Im Fall des Tyrannen ist aber gar keine bestimmte Handlungsweise dauerhaft zu bevorzugen, sondern die hier auszubildende Gewohnheit müßte die Entscheidung zwischen zwei diametral entgegengesetzten, aber gleichermaßen unaufgebbaren Verhaltensweisen erleichtern. Würde sich der Tyrann einfach daran gewöhnen, andere immer zu respektieren, wäre er keiner mehr, und gewöhnte er sich daran, andere niemals zu respektieren, wäre er bald tot oder entmachtet. Er kann also keine von beiden Verhaltensweisen aufgeben, wenn er bleiben will, was er ist. Nach der Regel ‚Ich will meine Affekte dort beherrschen, wo deren Ausleben meine Herrschaft gefährden würde' läßt sich aber keine Gewohnheit bilden, denn die wirklich tyrannischen Affekte gefährden die Herrschaft des Tyrannen prinzipiell, weil sie ihm stets neue Feinde schaffen. Die Frage, wieviel Feinde man sich

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

leisten kann, bedarf aber stets einer neuen Abwägung, für die es nicht einmal sichere Kriterien gibt.
3) Auch die Vernunft des Tyrannen ist in sich gespalten. Einerseits hat er sich dem Freiheitsideal verschrieben und andererseits muß dieselbe Vernunft aus Klugheitsgründen oft von der Wahrnehmung jener Freiheit abraten. Die Fälle der erzwungenen Rücksichtnahme sind deshalb immer auch solche, in denen der Tyrann hinter seinem Ideal zurückbleibt. Seine auf der eigenen Freiheit und Macht aufgebaute Selbstachtung wird dadurch ständig in Frage gestellt. Das wird die notwendige Selbstbeherrschung noch zusätzlich erschweren.
Platon hat also recht, wenn er den Tyrannen mit einem Kranken vergleicht, der ständig zu kämpfen gezwungen ist. Das Gemeinsame besteht in der Größe der Anstrengung, die der Kranke aufbringen muß, um zu kämpfen und die der Tyrann aufbringen muß, um sich selbst zu beherrschen. Die Vergleichung des Tyrannen mit einem Kranken hat aber auch den Sinn, daß Platon diejenige seelische Disposition, die zu einer solchen ständigen Angestrengtheit und Zerstrittenheit mit sich selbst führt, selbst als krankhaft bezeichnen möchte. Die bei der Interpretation von Buch vier angezweifelte Charakterisierung der Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele hat somit einen ersten Sinn bekommen.
Das erste Argument des ersten Beweises wiederholt also zunächst, was Thrasymachos schon im ersten Buch hatte zugeben müssen. Auch der erfolgreiche Tyrann wird sich selbst beherrschen müssen. Er muß dies letztlich deshalb, weil er das, was andere wollen, nicht schlechthin setzen kann. Wenn er andere für seine Zwecke gewinnen will oder muß, also deren Willen nicht einfach unterdrücken kann, muß er auf deren Willen, mit dem sie bereits auf das, was ihnen je selbst als gut erscheint, bezogen sind, Rück-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sicht nehmen. Mit diesen Zielen muß auch der Tyrann das, was er von den anderen erwartet, irgendwie verknüpfen. In dieser vorgängigen Bezogenheit der Individuen auf *ihr* Gutes liegt die unübersteigbare Grenze der menschlichen Macht über andere. Das Argument zeigt darüber hinaus, daß der Tyrann die ihm abverlangte Selbstbeherrschung nur schwer wird aufbringen können, weil er gleichzeitig starke entgegengesetzte Affekte und Ideale in sich trägt. Diese doppelte Kritik enthüllt, daß das tyrannische Lebensideal, nach dem man dann am besten leben wird, wenn man seine Begierden – welche immer dies seien – ohne Einschränkung befriedigen kann, für Menschen schlechthin nicht erreichbar ist. Eine solche Freiheit gibt es nicht. Darin liegt das Neue dieser Kritik gegenüber der in der Staatsverfallstheorie vorgetragenen. Dort war auf die äußeren Schwierigkeiten zur Aufrechterhaltung einer Tyrannis hingewiesen worden. Hier zeigt Platon, daß selbst dort, wo dies gelingt, die Ziele des Ungerechten nicht verwirklicht werden können. Die Einsicht in diesen Sachverhalt ist die Einsicht in eine Notwendigkeit in dem Sinn, daß keine Änderung der Umstände mehr denkbar ist, unter denen das Ideal erreichbar würde. Das Ideal des Thrasymachos ist im wörtlichen Sinn eine Utopie, es hat keinen weltlichen Ort. Darin liegt zugleich das Positive dieser Kritik. Sie befreit das Subjekt von der suggestiven Kraft der Illusion, den Konflikt zwischen dem eigenen Wollen und dem der anderen dadurch lösen zu können, daß man sich eine überlegene Position in der Wirklichkeit erobert. Sie befreit ineins damit von dem Zwang, sich schon deswegen als Versager verachten zu müssen, weil man sich eine solche Position nicht erobern konnte. Die Kritik zeigt außerdem den Weg, auf dem eine Lösung des Konflikts zu suchen ist. Der Tyrann muß das Ziel der unbeschränkten Freiheit aufgeben und ein Ziel annehmen,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das mit den Bedingungen der Wirklichkeit wenigstens prinzipiell vereinbar ist, wenn er nicht ständig hinter einem nicht realisierbaren Ideal zurückbleiben und dementsprechend leiden will. Der Wenn-Satz zeigt schon, daß es hier um eine fundamentale Entscheidung geht. Es ist wahrscheinlich doch möglich, das tyrannische Ideal weiterzuverfolgen, auch wenn man diese Kritik nachvollzogen hat und auch für richtig hält. Das wäre dann eine Haltung des Trotzes gegen die Bedingungen des Lebens selbst. Für Sokrates und Platon, die ja gerade nach Anhaltspunkten dafür suchen, was zu wollen gut sein kann, wäre ein solcher Trotz jedoch völlig abwegig. Die Suche nach dem Logos wäre sinnlos, wenn man nicht bereit wäre, das, was der Logos zeigt, auch zu akzeptieren. Platons Weg ist der einer Adaequatio an das objektiv Mögliche. Die Minimalbedingung dafür, daß ein Ziel vernünftig ist, ist demnach die, daß es wenigstens prinzipiell erreichbar ist.

Aus der Kritik am tyrannischen Ideal folgt positiv zweierlei: 1) Es ist für jeden ein Gut, sich selbst beherrschen und die Interessen anderer, deren Bezogenheit auf ihr Wohl, berücksichtigen zu können. 2) Es ist ein Gut, über diese Selbstbeherrschung mit Leichtigkeit zu verfügen.

Mit dem ersten Punkt ist eine für Platon zentrale und in seinen Dialogen immer wieder herausgestellte Einsicht erreicht. Das Problem seiner Beweisführungen in anderen Dialogen besteht aber darin, daß er die Leistungsfähigkeit dieses Arguments oft überschätzt. Das wird im ‚Gorgias' besonders deutlich. Sokrates hat dort gegen Kallikles in zwei Beweisgängen (495c – 499a) endlich durchgesetzt, daß das Gute und das Angenehme nicht identisch sein können. Vielmehr gebe es gute und schlechte Lust (499b). Ganz dem entsprechend mußte in der ‚Politeia' der Tyrann zugeben, daß die Lust, deren Erlangung seine Herr-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaft gefährdet, schlecht für ihn ist. Im ‚Gorgias' folgert Sokrates weiter, es bedürfe einer Sachkenntnis, um die notwendige Unterscheidung zwischen guten und nützlichen und schlechten und schädlichen Lüsten treffen zu können (500a). Aus der in dieser Allgemeinheit noch unbedenklichen Folgerung zieht Sokrates dann aber eine weitere entweder wertlose oder unzulässige Konsequenz. Er übersetzt das Problem zunächst dahin, daß es darum gehe, die Menschen zu bessern (502c) und in deren Seelen eine bestimmte Ordnung einzurichten (504b). Verblüffend ist nun der daran anschließende Schritt. Das, was diese Ordnung der Seele herbeiführe und ausmache, seien Gerechtigkeit und Besonnenheit (504d) und nur mit diesen Tugenden sei mithin ein glückseliges Leben möglich (507d,e). Hierin besteht die entscheidende Lücke der Argumentation. Denn fragt man sich, was Gerechtigkeit und Besonnenheit hier bedeuten sollen, so ergeben sich zwei gleich unbefriedigende Möglichkeiten: 1) Sokrates nennt die gesuchten Kriterien für die Unterscheidung der nützlichen und der schädlichen Lüste einfach Gerechtigkeit und Tugend. Dann wäre seine Argumentation zwar unproblematisch, aber auch ergebnislos. Er hätte nur neue Begriffe eingeführt, ohne daß die anstehende Frage inhaltich beantwortet worden wäre. Die eindrucksvolle Phalanx der Tugenden (507b) bliebe so eine Armada von Leerformeln. 2) Wenn Platon mit Gerechtigkeit und Tugend hier aber die Gerechtigkeit meint, die er in der ‚Politeia' beschrieben hat, dann reicht der bloße Zwang, zwischen guten und schlechten Lüsten unterscheiden zu müssen, nicht aus, um diese Gerechtigkeit zu rechtfertigen. Ein mögliches und simples und zudem mit den Absichten des Kallikles zu vereinbarendes Unterscheidungskriterium wäre ja auch: Es ist gut, alle Begierden zu befriedigen, solange dies die zukünftige Befriedigung

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht gefährdet. Allein daraus, daß der Mensch überhaupt eine Bewertung seiner Begierden vornehmen und gegebenenfalls manche unterdrücken muß, folgt nicht, daß er dies nicht in der Weise des rationalen Egoisten tun kann und erst recht folgt nicht, daß er sich dazu im Sinn der ‚Politeia' gerecht verhalten muß. Die Argumentation des ‚Gorgias' bleibt deshalb der Sache nach erfolglos.

Der Ansatz des ‚Gorgias' wird aber durch den in der ‚Politeia' entwickelten Gedanken, daß es ein Gut ist, über die notwendige Selbstbeherrschung mit Leichtigkeit zu verfügen, entscheidend verbessert. Malcolm irrt deshalb, wenn er meint, dem ersten Beweis in der ‚Politeia' die Gestalt des „well-ordered rascal",[3] der sich durchaus zu beherrschen weiß, entgegenstellen zu können. Wenn Platon wirklich beweisen wolle, daß das gerechte Leben glücklicher sei als das ungerechte, müsse er zeigen, daß „the man who is ordered and does just actions is happier than the man who has a similar order (his reason controls his passions) but does actions commonly regarded as unjust".[4] Gerade dies habe Platon aber auch im ersten Beweisgang des neunten Buches unterlassen und darin bestehe dessen „central defect".[5] Malcolm übersieht hier das, worauf es Platon gerade ankommt – daß es ein großer Unterschied ist, ob man über Selbstbeherrschung in Form einer durch Erziehung gefestigten Gewohnheit oder nur instrumentell-okkasionell verfügt. Letztere wird als stets neues Ringen mit den dann ja wirklich vorhandenen und ihr entgegengesetzten Affekten einen Großteil der psychischen Energie eines so beschaffenen Individuums verzeh-

[3] J. F. Malcolm: a. a. O. 125.
[4] Ebd.
[5] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren. Es ist dieser Seelenzustand, den Platon als krank bezeichnet. Gerade diesen will er überwinden.
Die Überwindung der stets abwägenden Selbstbeherrschung ist aber nur möglich, wenn das Individuum eine Regel findet, nach der es das Ausmaß seiner Selbstbeherrschung beständig bemessen kann, an die es seine Affekte gewöhnen kann. Wie ist eine solche Regel möglich und wie sieht sie aus? Die Regel der Selbstbeherrschung muß zweierlei ermöglichen: 1) Die Verfolgung eigener Ziele. 2) Die Duldung durch andere bzw. die Zusammenarbeit mit diesen muß dadurch möglich werden, d. h. es dürfen, um dies zu erreichen, nicht ständig wieder Ausnahmen nötig werden. Es ist klar, daß man das Geduldetwerden durch andere gar nicht allein durch die eigene Selbstbeherrschung gewährleisten kann. Solange die anderen rücksichtslos nach der Maximierung ihres Nutzens streben, kann man sich beherrschen wie immer man will, es gibt keine Garantie dafür, daß die anderen die Form der eigenen Selbstbeherrschung respektieren werden. Die zweite Forderung an die Regel muß deshalb dahingehend abgeschwächt werden, daß sie die Duldung durch andere und die Zusammenarbeit mit diesen wenigstens prinzipiell ermöglichen können muß. Doch auch diese schwächere Forderung gestattet noch eine Zurückweisung des tyrannischen Konzepts. Dort ist eine Duldung durch die anderen prinzipiell unmöglich, solange die Unterdrückten nur Menschen bleiben, die unhintergehbar auf ihr eigenes Gutes bezogen sind. Offenkundig ist aber das Prinzip der Gleichheit, das Platon in seinem Musterstaat mit Hilfe der Erziehung zur Grundlage der zwischenmenschlichen Beziehungen machen wollte, geeignet, als Regel der Selbstbeherrschung beide Bedingungen zu erfüllen. Wenn alle von sich aus einen Anteil wollen, der gerade so groß ist wie der, den auch alle anderen bekommen können, dann ist

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

das eine Regel der Selbstbeherrschung, die als allgemeine gedacht, die gegenseitige Duldung und die Zusammenarbeit der Subjekte ermöglicht. Die Beschränkung, die mit dieser Selbstbeherrschung jeder sich selbst auferlegt, fällt mit jener zusammen, die auch die anderen von ihm erwarten. Das Gleichberechtigungsprinzip ist deshalb als Regel einer gewohnheitsmäßigen Selbstbeherrschung prinzipiell tauglich. Im Geltungsbereich dieses Prinzips müssen nicht ständig wieder Ausnahmen gemacht werden, um die Mitarbeit oder die Duldung der anderen zu erreichen. Damit kann nun die Frage beantwortet werden, warum es gut ist, nach dieser Regel zu handeln. Platons Antwort ist die, daß diese Regel, von einer entsprechenden Erziehung begleitet, den Individuen die Möglichkeit bietet, von dem sonst ständig aufs neue notwendigen Ringen um Selbstbeherrschung entlastet zu werden. Die Berechtigung der von ihm vorgeschlagenen Erziehung liegt in der Ermöglichung dieser Entlastung.

Mit gewissem Recht kann man sogar sagen, daß Platon die Utopie des Thrasymachos verwirklicht. Dieser zufolge bestand das gute Leben in der Freiheit, die eigenen Begierden ausleben zu können. Für Platons Zöglinge ist dies in hohem Maß verwirklicht. Diese Freiheit ist aber, so Platons Argument, nur dann und nur deshalb möglich, weil die Affekte eine solche Gestalt angenommen haben, daß sie prinzipiell mit denen anderer kompatibel sind. Platon hat gezeigt, daß die Freiheit, die eigenen Affekte ausleben zu können, nicht durch die Unterwerfung der anderen realisiert werden kann, sondern nur infolge einer Erziehung oder Selbsterziehung auf die Weise, daß die eigene Freiheit zugleich mit der der anderen möglich wird. Diese Freiheit besteht aber nicht mehr im Auslebenkönnen beliebiger Affekte, sondern im Haben und Ausleben solcher Affekte, die mit den von der Vernunft erschlosse-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nen unveränderbaren Bedingungen des menschlichen Existierens übereinstimmen. Der freie Mensch wäre erst der, der diese Einheit seiner Person verwirklicht hat.

Es ist wiederholt von einer Zuordnung der Affekte zu bestimmten Situationstypen die Rede gewesen. Platon rechnet allerdings nicht damit, daß eine Erziehung, die darauf abzielt, die Affekte nur dort entstehen zu lassen, wo dies von der Vernunft später einmal wird bejaht werden können, restlos erfolgreich sein kann. Das hat sich schon daran gezeigt, daß er gar nicht alle in gleicher Intensität seinem Erziehungsprogramm unterwerfen wollte. Aber auch an seinen Wohlerzogenen entdeckt er eine Grenze der Prägbarkeit. Das wird deutlich in einer Passage innerhalb der Darstellung der Entstehung des tyrannischen Menschen, die hellsichtig manches von der Freudschen Traumtheorie vorwegnimmt (571 a – 572 b): Daß der Mensch nicht vollständig von der Tugend zu durchdringen sei, sondern vielmehr jedem, auch wenn er noch so gemäßigt erscheine, eine wilde und gesetzlose Art von Begierden einwohne, das zeige sich in den Träumen, in denen jeder, von aller Scham und Vernunft gelöst, zu allem fähig sei. Wenn aber solche Begierden ursprünglich in allen Menschen entstehen und eigens wieder abgebaut werden müssen (571 b), ist fraglich, ob die Erziehungsmethode der vorbereitenden Identifikation (vgl. oben S. 105) allein zum Erfolg führen kann. An der späteren Stelle nennt Platon als Hilfen zum Abbau solcher Begierden die Gesetze und die besseren, mit Vernunft verbundenen Begierden. Das schließt nun doch die Androhung und Anwendung von Sanktionen zum Abbau der unerwünschten Begierden ein.

II) Die Furcht vor den Unterdrückten. Dieses Argument ist in zwei Richtungen ausbeutbar. Zuerst zeigt es, daß der Tyrann aus Furcht vor den von ihm Unterdrückten auf die

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Befriedigung vieler seiner Wünsche wird verzichten müssen. Sein innerer Widerspruch besteht dabei zwischen seinem Ziel und seiner Realität. Die Folge dieses Widerspruchs ist die aus der Nichterfüllung der Wünsche entstehende Unlust. Doch die Realität des Tyrannen ist nicht nur durch diese Unlust charakterisiert, sondern darüber hinaus auch durch die Angst selbst. Zwar ist diese Angst durchaus Realangst und damit scheinbar gar nicht Ausdruck eines Konflikts einer Person mit sich, sondern Ausdruck eines Konflikts der Person im ganzen mit ihrer Umwelt. Daß sie dennoch zugleich als Widerspruch einer Person mit sich selbst begriffen werden muß, liegt daran, daß das Tun und Wollen des Tyrannen notwendig jene Angst hervorruft, die er nicht wollen kann. Seine Lebensweise ruft im ganzen zwangsläufig den Haß der anderen, den er dann fürchten muß, hervor. Analog zum ersten Argument liegt hier folgender Einwand nahe: Zwar sei es richtig, daß das Glück des Tyrannen durch die Angst geschmälert wird, aber das sei kein seiner Lebensweise spezifisch zukommender Mangel. Auch und gerade der Gerechte könne nicht angstfrei leben. Zum Beispiel dann nicht, wenn er sich aus moralischen Gründen zu Handlungen genötigt sieht, die sein Leben gefährden.[6] Doch dabei wird ein wichtiger Unterschied übersehen. Dieser besteht darin, daß der Ungerechte den Haß der Unterdrückten notwendig produziert, weil es zu seinem Programm und Pathos gehört, diese schädigen zu können. Der Konflikt des Gerechten mit den Ungerechten ist dagegen zwar möglich und sogar wahrscheinlich, nicht

[6] Auf die Möglichkeit dieses Konflikts hat auch U. Wolf in ihrer allerdings auf Aristoteles beschränkten Diskussion der antiken Moralkonzeption hingewiesen. Vgl. U. Wolf: Das Problem des moralischen Sollens, 137.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aber notwendig, weil der Gerechte ja von sich aus bereit ist, den anderen gelten zu lassen. Auf diese Asymmetrie hat Platon bereits im ersten Buch hingewiesen (349b–d). Der Gerechte, so hatte Sokrates dort ausgeführt, würde zwar mehr haben wollen als ein Ungerechter ihm würde zukommen lassen wollen, er würde aber nicht mehr haben wollen als ein anderer Gerechter. Der Ungerechte dagegen wolle mehr haben als ein Gerechter und auch mehr als ein anderer Ungerechter. Das Verhalten der Gerechten ermöglicht also prinzipiell ein gewalt- und angstfreies Zusammenleben, das der Ungerechten aber nicht. Es bedeutet aber einen großen Unterschied im Verhältnis zu sich, ob man sich selbst als den Verursacher eigener negativer Zustände (z. B. Angst) begreifen muß, oder ob man diese auf äußere, unverschuldete und prinzipiell änderbare Umstände zurückführen kann. Aus der ersten Deutung wird auf die Dauer Selbsthaß entstehen, aus der zweiten nicht. Wiederum hat der Tyrann ein Problem mehr als der zur Gerechtigkeit Erzogene.

Mit Hilfe des Angstargumentes kann man auch eine weitere von U. Wolf für möglich gehaltene Konzeption der Einheit mit sich ausschließen. Nach Wolf hat selbst der, der das Klugheitsprinzip des seinen langfristigen Vorteil suchenden Egoisten aufgibt und sich „einen Hedonismus des gegenwärtigen Augenblicks zum Prinzip macht",[7] noch ein „einheitliches Prinzip", an dem er „seine Identität festmachen"[8] kann. Daß ein solcher zwar ein einheitliches Prinzip hat, aber dennoch kein einheitliches Leben wird führen können, zeigt gerade die Angst. Als Erwartung eines zukünftigen Übels ragt sie wesentlich über den Augenblick hinaus und nimmt letztlich auf das

[7] Ebd. 136.
[8] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ganze unseres Lebens Bezug. Selbst wenn diese Bezugnahme auf die Zukunft bei verschiedenen Menschen unterschiedlich stark entwickelt ist, ist ihre dauerhafte und völlige Beseitigung, die absolute Rückkehr in den Augenblick und damit die vollständige Beseitigung dieses von der Vernunft gewirkten Angstaffekts niemandem möglich. Ein situativ-hedonistisches Selbstverständnis kann darum kein mit sich einiges Leben ermöglichen.

III) Der Tyrann als Schmeichler. Notwendig werde der Tyrann denen schmeicheln müssen, die er doch angeblich beherrscht. Er sei darum ebensowohl ein Sklave. Es ist nicht ganz klar, worauf das Argument eigentlich zielt. Wer anderen schmeichelt, geht damit wenigstens zum Schein auf sie ein. Er lobt sie und macht ihnen Versprechungen, um sie für seine Zwecke zu gewinnen. Auch dazu wird schon ein gewisses Maß an Selbstbeherrschung nötig sein. Wenn es der Sinn dieses Arguments wäre, darauf hinzuweisen, wäre es mit dem ersten identisch. Eine weitere Deutungsmöglichkeit besteht darin, in der provokativen Ineinssetzung von Tyrann und Sklave den eigentlichen Sinn dieses Arguments zu sehen. Es zielte dann darauf, die Selbstachtung des Tyrannen mit dem Hinweis darauf zu erschüttern, daß das schmeichlerische Verhalten, das er notwendig zeigen muß, um die, auf deren Hilfe er angewiesen ist, zur Zusammenarbeit zu bewegen, seinem Ideal der autokratischen Machtausübung radikal widerspricht. Dementsprechend wird sich der Tyrann in der Schmeichelei nicht achten können. Das wäre nur dann möglich, wenn er die Schmeichelei als ein Spiel begreifen könnte, das er aus überlegener Position mit den anderen spielt. Gerade das ist aber unmöglich, denn zum Wesen eines Spiels gehört, daß man auch weiterleben kann, wenn man damit aufhört. Das ist hier aber nicht der Fall. Für den Tyrannen gib es keine Sicherheit jenseits des

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Spiels, sondern dies ist seine Wirklichkeit, der er sich nicht entziehen kann. Zudem werden seine engsten ‚Vertrauten' recht bald bemerken, wie sehr er auf sie angewiesen ist. Diese Destruktion der Möglichkeit von Selbstachtung auf der Basis eines tyrannischen Lebenskonzepts bedeutet eine Verschärfung der zum Ende des zweiten Kapitels vorgeführten Kritik (vgl. oben S. 94f.). Dort war lediglich gezeigt worden, daß es auf dem Boden eines idiologiekritisch-relativistischen Systems keinen Grund mehr gibt, für die tyrannische Lebensweise eine besondere Achtung oder Selbstachtung zu reklamieren. Damals blieb die Frage offen, inwieweit es darüber hinaus noch möglich ist, das tyrannische Ideal als privates zu kritisieren. Nunmehr sind vier Gesichtspunkte zur Kritik entwickelt worden: die Schwierigkeit der Selbstbeherrschung, die verbleibende Unlust, die Angst und das Zurückbleiben hinter der autokratischen Herrscherpose. Es ist sinnlos, das Problem der Selbstachtung darüber hinaus wie ein eigenständiges Argument zu handhaben, denn man kann die Selbstachtung nicht von dem lösen, wofür jemand sich achten wird. Jeder wird sich selbst achten, wenn er das, was ihm wichtig ist, erreicht. Zeigt man, wie Platon dies bisher getan hat, daß der Tyrann gerade das, was er am meisten will, nicht erreichen kann, so folgen Selbstzweifel und Selbstverachtung daraus schon von selbst.

Doch mit der Aufdeckung der Diskrepanz zwischen dem Herrschaftsanspruch und der schmeichlerischen Praxis des Tyrannen ist der Gehalt des dritten Arguments noch nicht erschöpft. Um dies zu sehen, muß man sich zunächst einmal eines Motivs erinnern, das Thrasymachos ebenfalls als Grund für seine Entscheidung für das tyrannische Leben angegeben hat. Ich habe dieses Motiv bei der Darstellung seiner Motive im Rahmen des ersten Arguments ausgeklammert, um die Übersichtlichkeit der Ar-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gumentation dort zu wahren. Der Gerechte, so behauptet Thrasymachos, werde sich bei der Verwaltung eines Amtes bei seinen Verwandten und Bekannten verhaßt machen, weil er ihnen keinen gegen die Gerechtigkeit verstoßenden Vorteil werde gewähren wollen. Dem Ungerechten aber widerfahre das gerade Gegenteil (343 e). Er wird, so wird man ergänzen dürfen, von den Begünstigten geliebt. Auch Glaukon weist darauf hin, daß der Ungerechte denen, die er fördern wolle, weit besser dienen könne als der Gerechte (362 c). Die Ungerechtigkeit wäre demnach ein Gut, weil sie die Begründung und Bewahrung von Freundschaften begünstigt. Auch dies versucht Platon, mit dem Hinweis auf die schmeichelnde Unaufrichtigkeit des Tyrannen zu widerlegen. Er tut dies allerdings nicht im Rahmen des ersten Beweises, sondern innerhalb der direkt vorangehenden Schilderung des tyrannischen Lebens. Dort findet sich eine Passage, die zwar primär auf den Tyrannen bezogen ist, der noch nach der Herrschaft strebt, aber auch auf den an die Macht gekommenen anwendbar bleibt: Diejenigen, die Umgang mit dem Tyrann suchen, müßten diesem schmeicheln und stets bereit sein, ihm in allem zu dienen. Und umgekehrt werde sich der Tyrann selbst, solange er jemandes Hilfe bedürfe, diesen gegenüber demütigen und sich wie ein diesen Befreundeter verhalten. Habe er aber erlangt, was er wollte, so sei er wieder wie ein Fremder. Der Tyrann sei deshalb niemals jemandes Freund. Er könne nur herrschen oder dienen und bleibe wahrer Freiheit und Freundschaft immer unkundig (575 e – 576 a). Platon sagt zwar leider nicht, was er positiv unter wahrer Freiheit und Freundschaft versteht, es ist als Positiv zu dem Negierten aber relativ leicht und sicher erschließbar. Die wahre Freundschaft meint offenbar ein Verhältnis zwischen Personen, das jenseits der Alternative Herrschaft oder

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Knechtschaft liegt. Das eigene Wohl wäre dabei dem des Freundes weder über- noch unter-, sondern gleichgeordnet. Das kann nicht heißen, daß man das Wohl des anderen mit derselben Intensität zu realisieren trachtet wie das eigene. Das kann schon deshalb nicht sein, weil die Realisierung von vielem, was man als ein Gut betrachtet, gar nicht stellvertretend von jemand anderem vollzogen werden kann. Die Gleichordnung oder Gleichwertigkeit des Wohls des anderen wird aber, den Regelungen des Musterstaats, der ein System der universalen Freundschaft sein sollte, entsprechend, mindestens bedeuten müssen, daß bei gemeinsam erbrachten Leistungen der Nutzen gleich verteilt wird, und daß man die Bedingungen, unter denen jeder sein Wohl zu realisieren versuchen muß, nicht zu Lasten des anderen verändert. Mindestens in dem zweiten Sinn wird der Tyrann die Gleichheit aber nicht zulassen können. Das folgt schon aus seinem Freiheitsbegriff, demzufolge der am freiesten und besten lebt, der alle seine Begierden befriedigen kann. Wer dies will, muß zwischen sich und den anderen stets eine Machthierarchie etablieren, die ihm dies erlaubt. Auch dort, wo der Tyrann das Wohl einiger weniger anderer berücksichtigt, wird dies nie so weit gehen, daß er die Lebensbedingungen der anderen den seinen angleicht. Die Begünstigten bleiben ihm unterworfen, seine Zuwendungen erfahren sie nur als Gnade, die stets widerrufen werden kann. Die Bedingungen, unter denen diese ihr Wohl realisieren müssen, hat der Tyrann vorgängig und umfassend zu seinen Gunsten verändert. Insofern genügt die dort realisierte Beziehung nicht den Kriterien der wahren Freundschaft. Es fragt sich natürlich, inwieweit das überhaupt ein Argument gegen die tyrannische Lebensweise ist. Warum sollte ein Thrasymachos an der von Platon sogenannten ‚wahren Freundschaft' ein Interesse haben und sich nicht mit der Bewunde-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rung und Dankbarkeit der von ihm Begünstigten zufriedengeben? Es ist nicht ganz klar, ob Platons im Fazit des ersten Beweises vorgetragene These, der Tyrann werde ein Schmeichler der schlechtesten Menschen werden (579 e 1), eine Antwort auf diese naheliegende Frage sein soll. Das liegt daran, daß nicht deutlich wird, gemäß welcher Wertung und aus welcher Perspektive solche Menschen hier schlecht genannt werden. Für Platon sind diese natürlich schlecht, weil sie, indem sie ihrerseits dem Tyrannen schmeicheln, unaufrichtig und ungerecht sind. Diese Menschen sind aber ebensowohl aus der Perspektive des Tyrannen schlecht, und zwar schon deshalb, weil sie sich von ihm beherrschen und lenken lassen. Sie fallen für ihn in die Kategorie der knechtischen Naturen. Das Dilemma des Thrasymachos besteht darin, daß er die, die sich von ihm beherrschen lassen, nicht achten und die, die sich dem widersetzen nicht dulden kann, weil sie seine Herrschaft gefährden. Auf diese Aporie hat Platon in der Staatsverfallstheorie explizit hingewiesen. Der Tyrann, so heißt es dort, sei von der seligen Notwendigkeit gebunden, entweder nur unter schlechten Menschen, die sich seiner Herrschaft beugen und ihn hassen, zu leben, oder aber gar nicht (567 c, d; vgl. insgesamt 567 a – 568 a). Auch wenn er den Haß einiger der von ihm Beherrschten durch Geschenke vielleicht in Zuneigung verwandeln kann, kann ihm doch die Dankbarkeit und Freundschaft derer, die er selbst nicht achtet, nicht viel bedeuten. Eben deshalb wird der Tyrann mit dieser Form der Freundschaft nicht zufrieden sein können und gleichzeitig zu einer anderen Form nicht in der Lage sein. Wenn Platon ihm vorhält, daß er zur wahren Freundschaft nicht fähig ist, mißt er diesen also nicht an einem Maßstab, der ihm gleichgültig sein kann. Die Unmöglichkeit einer Freundschaft und Anerkennung unter Gleichwertigen bleibt ein

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

weder zu beseitigender noch zu verleugnender Mangel des tyrannischen Lebens. Auch hier zeigt sich die Einstellung des Gerechten als die überlegene. Wer nicht jener Theorie anhängt, nach der man sich selbst nur achten kann, wenn man alle anderen unter sich weiß, wer die Gleichwertigkeit anderer intellektuell und affektiv ertragen kann, ist auch zu jener Freundschaft fähig, die dem Egomanen verwehrt bleibt.

2. Eine erste Zusammenfassung

Der über die Darlegungen des vierten Buches hinausgehende Ertrag der Argumente des ersten Beweises läßt sich in fünf Punkten zusammenfassen:
I) Es ist gezeigt worden, daß das Leben des Thrasymachos nicht als glückseliges gedacht werden kann, weil er keines der Ziele, die er verfolgt, erreichen wird. Dies hat Platon an sechs Punkten demonstriert: 1) Der Versuch, sich von dem Problem der Selbstbeherrschung durch die Eroberung einer Machtposition zu befreien, scheitert. Die unvermeidliche Selbstbeherrschung fällt im Gegenteil innerhalb der tyrannischen Gesamtpsychologie besonders schwer. 2) Es bleiben viele Begierden unbefriedigt und werden somit zur Quelle von Unlust. 3) Die Angst, ein Opfer anderer zu werden, kann auch der Gewaltherrscher nicht aufheben. 4) Die spezifische Angst des Tyrannen wird darüber hinaus zu Selbsthaß führen. 5) Er wird stets hinter seinem Herrschaftsideal zurückbleiben. 6) Die Freundschaften, die er stiften kann, werden ihn nicht befriedigen. Es ist damit nicht nur gezeigt worden, daß der maximal Ungerechte schlecht leben wird, sondern es ist auch klar geworden, daß der Gerechte mit Ausnahme von Punkt drei in allen anderen Hinsichten besser leben wird

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und sein Leben somit vorziehenswert ist. Das Leben des Ungerechten ist dagegen von Spannungen und Enttäuschungen gekennzeichnet. Insofern kann man sagen, daß der positive Gegenbegriff dazu der einer mit sich einigen Person ist. Was heißt Einheit der Person aber positiv? Hier ist zunächst eine wichtige Einschränkung zu machen. Unzufrieden und innerlich gespannt ist sicher jeder, der etwas noch nicht erreicht hat, was er gern erreichen möchte. Platons Begriff der Einheit der Person ist aber nicht so radikal, daß er dieses wollende Über-sich-hinaus-Sein im ganzen aufheben würde. Er kritisiert nicht das Wollen überhaupt, sondern bestimmte Verirrungen desselben. Dementsprechend schwächer ist sein Begriff der Einheit der Person. Es lassen sich nunmehr zwei Kriterien dafür formulieren: a) Eine Lebensweise ist dann schlecht, wenn die darin verfolgten Ziele unerreichbar sind, weil sie mit den objektiven und unveränderbaren Bedingungen des menschlichen Existierens unvereinbar sind. Wenn ein Lebensplan nicht zur Quelle unvermeidlicher und unaufhebbarer Unzufriedenheit werden und die erreichbare Einheit nicht verfehlen soll, muß der Planende bereit sein, solche Bedingungen und die darin liegenden Implikationen zu akzeptieren. Platon nennt hier vor allem zwei Bedingungen: Erstens die notwendig gesellschaftliche Reproduktion des Menschen, in der jeder einzelne unhintergehbar auf sein eigenes Wohl bezogen ist. Zweitens die Weise, wie wir auf das Gute bezogen sind. Einerseits direkt sinnlich und andererseits durch Vernunft. Das von der Vernunft selbst aufgestellte Ziel ist dabei die horizontale und die vertikale, d. h. die Zukunft einbeziehende, Harmonie der Zwecke. b) Eine Lebensform ist schlecht und bleibt hinter der prinzipiell möglichen seelischen Einheit zurück, wenn die Affekte einer Person den unter a) gebilligten Zielen widerstreiten und deshalb ständig um

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstbeherrschung gerungen werden muß. Deshalb ist insbesondere eine Lebensweise schlecht, bei der eine Person sich unter dem Einfluß ihrer Affekte Ziele setzt, von deren Verfolgung die Vernunft dann immer wieder abraten muß. Damit ist nun klar, daß das Leben des Thrasymachos hinter der immerhin möglichen Einheit der Person weit zurückbleibt.

II) Platons Rede von der Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele hat nun einen ausweisbaren Sinn bekommen. Die Krankheit der Seele besteht zunächst einmal in ihrer mangelhaften Einheit. Man kann nun sagen, daß der Tyrann Ziele verfolgt, die die Einheit seiner Seele unmöglich machen werden und dabei zugleich Handlungen begehen wird, die äußerlich ungerecht sind. In diesem Sinn wäre die Ungerechtigkeit allerdings erst eine Folge jener Erkrankung der Seele und nicht schon die Krankheit selbst. Als die Krankheit selbst wird die Ungerechtigkeit erst dann verstehbar, wenn man bedenkt, daß Platon im Buch vier diejenige Seele die gerechte genannt hatte, in der jeder Seelenteil das Seine tut. Das Ihre tut die Vernunft aber nur dann, wenn sie herrscht und gerade dies tut sie in der Seele des Tyrannen nicht. Sie mag dort zwar in der Weise herrschen, daß sie jeweils momentan, dem Realitätsprinzip entsprechend, die Affekte kontrolliert. Sie herrscht dort aber nicht auf die Weise, daß sie den unter I) genannten Kriterien des einheitlichen Lebens umfassend und die Person im ganzen umgestaltend Rechnung trägt. Diese Kriterien sind aber selbst das Resultat vernünftiger Überlegung und müßten demzufolge auch dort, wo die Vernunft herrschen soll, beachtet werden. Insofern in der Seele des Tyrannen die Vernunft nicht das Ihre tut, ist seine Seele auch in sich ungerecht und die Ungerechtigkeit selbst ihre Krankheit. Damit ist der Zusammenhang zwischen der innerseelischen Uneinheitlichkeit bzw. Unge-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtigkeit und der Ungerechtigkeit in äußeren Handlungen, der in Buch vier unklar geblieben war, hergestellt. Was Platon eigentlich an der Ungerechtigkeit kritisiert, ist nicht die einzelne ungerechte Handlung, sondern die seelische Verfassung, aus der sie entspringt. Nach dieser Kritik müßte auch ein Thrasymachos zugeben, daß es für ihn besser wäre, eine andere seelische Disposition zu haben als die, die er hat.

III) Die Ungerechtigkeit der Seele besteht nicht nur in einem Unwissen und umgekehrt die Gerechtigkeit nicht in einem bloßen Wissen. Die von Platon favorisierte Einheit der Person bleibt auf eine sie vorbereitende Erziehung angewiesen. Auch wer eingesehen hat, daß die Fähigkeit, andere kampflos als Gleiche zu achten, eine unverzichtbare Bedingung der Freundschaft mit sich ist, bleibt, wenn diese Einsicht nicht wieder zu seinen tatsächlichen Affekten in Widerspruch stehen soll, auf eine entsprechende Ein- oder Umgewöhnung derselben angewiesen. Die dadurch hervorgebrachte moralische Grundhaltung ist für Platon also natürlich und künstlich zugleich. Künstlich ist sie insofern, als sie dem Menschen nicht von Anbeginn an einwohnt und auch nicht zwangsläufig im Laufe seines Erwachsenwerdens entsteht, sondern systematischer und langfristiger Erziehungsbemühungen bedarf. Natürlich ist sie aber, insofern sie eine Lösung der in der Natur der Seele und des Zusammenlebens der Menschen angelegten Konflikte ist. In denjenigen, deren Affekte den oben genannten Kriterien entsprechen, ist die Übereinstimmung von Vernunft und Affektivität, die die ‚Nomoi' als das Wesen der Tugend bezeichnen (653b), auf zweifache Weise realisiert. Die beiden Weisen entsprechen zwei Funktionen der Vernunft. Begreift man die Vernunft in einem schwachen Sinn als das Vermögen, allgemeine Regeln zu formulieren und auf Einzelfälle anzuwenden,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

so bedeutet diese Übereinstimmung zuerst, daß die allgemeinen Grundsätze, die die von Platon Erzogenen als Regeln ihres Handelns formulieren und wissen (etwa: Beachte das Wohl anderer als gleichberechtigt!), mit ihren Affekten harmonieren. Begreift man die Vernunft in einem stärkeren Sinn als das Vermögen, solche Regeln zu begründen, so sind mit den unter I) genannten Kriterien nun Gesichtspunkte entwickelt worden, aus denen heraus die Vernunft die bereits vorhandene affektive Disposition gutheißen kann.

IV) Methodisch bedeutsam ist, daß Platon den Existenzentwurf des Thrasymachos nur mit Rückgriff auf die staatliche Existenzweise des Menschen kritisieren konnte. Auch dort, wo Platon mit dem innerpsychischen Zwang zur Selbstbeherrschung oder mit der in die Zukunft ausgreifenden Daseinsweise des Menschen argumentiert hat, standen im Hintergrund doch immer die anderen, deren Verhalten zu berücksichtigen war. Die innerseelische Gerechtigkeit bekommt nur dadurch einen materialen Gehalt, daß der Mensch in reale staatliche Bezüge hineingestellt wird. Es ist aber nicht so, wie Popper und Topitsch behaupten, daß Platon von einem bereits vorausgesetzten Staatsideal ausgeht und diesem entsprechend dann die Einheit des Individuums entwirft.[9] Wenn Platon seine Zöglinge zur Gerechtigkeit erziehen wollte, dann diente dies zwar auch der Einheit des Staates, aber zugleich und zuerst der Ermöglichung der Einheit der Person. Diese ist der letzte argumentative Grund, der das Gutsein der Gerechtigkeit erweisen soll. Die äußere Gerechtigkeit ist schon eine Folge der Sehnsucht nach Freundschaft mit sich. In dem Sinn, daß ein zureichender

[9] Vgl. K. R. Popper: a. a. O. 119, und E. Topitsch: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, 127.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Begriff von Einheit der Person gar nicht ohne die Berücksichtigung der staatlichen Existenzweise derselben zu denken ist, sind Individuum und Staat in Platons Theorie gleich ursprünglich. In dem Sinn, daß die Ermöglichung der Einheit der Person Grund und Ziel der von Platon vorgeschlagenen Erziehung und politischen Form ist, bleiben das Individuum und seine Glückseligkeit dem Staat übergeordnet.

V) Mit dem Zurückgreifen auf die reale Lebenssituation zum Zweck der Kritik an einem Lebensentwurf ist eine in Platons Werk neue Form der Selbstwidersprüchlichkeit aufgetaucht. Platon versucht nicht mehr, wie Sokrates dies im ersten Buch der ‚Politeia' noch getan hat, die Widersprüchlichkeit der tyrannischen Lebensweise und der ihr entsprechenden Theorie zu demonstrieren, indem er zeigt, daß diese Theorie ein Verhalten weise und herrschaftlich nennt, das dem, was in den Technai sonst an Weisen und Herrschenden beobachtet werden kann, gerade entgegengesetzt ist. Ebensowenig ist der jetzt analysierte Widerspruch dem des Laches vergleichbar. Wollte Laches noch den Ansprüchen und Idealen der Polis gehorchen und zugleich seinen Nutzen verfolgen, so will Thrasymachos nur seinen Vorteil gegen alle anderen Instanzen und Personen durchsetzen. Die Widersprüchlichkeit des Thrasymachos besteht in dessen Konflikten mit den objektiven Bedingungen des menschlichen Existierens. Daß man einen Thrasymachos auf solche Widersprüche noch aufmerksam machen kann, liegt daran, daß er bereits dadurch, daß er als vernunftbegabtes Lebewesen existiert, umfassender auf das Gute bezogen ist, als seine Theorien über das gute Leben zu erkennen geben. Nur aufgrund dieser Bezogenheit sind Platons Dialoge möglich. Die Dialoge fragen meist nach dem Wesen einzelner Tugenden. Sie tun dies aber stets unter der stillschweigen-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den oder ausdrücklichen Voraussetzung, daß diese Tugenden für den, der sie hat, etwas Gutes sind. Nur weil diese Tugenden etwas Gutes sein sollen, kann es Platon gelingen, manche Definitionen derselben, die von seinen Dialogpartnern vorgebracht werden, als unzureichend zu erweisen. Ansonsten wäre jemand, der z. B. die und nur die für tapfer erklärt, die den Anweisungen der Obrigkeit gehorchen, nicht mehr kritisierbar. Seine Antwort wäre dann einfach eine Erklärung, wie er das Wort ‚tapfer' verwendet. So aber kann man ihn fragen, ob es denn gut ist, tapfer zu sein, ob es also gut ist, solchen Anweisungen zu folgen, und ob nur dies gut ist oder auch noch anderes. Die Gesprächspartner des Sokrates können ihre Antworten gerade deshalb als verkehrt erkennen, weil diese nur einen Teil dessen, was ihnen als gut erscheint, umfassen oder gar etwas einschließen, was sie schlecht nennen. Daran zeigt sich aber, daß die Partner des Sokrates schon umfassender auf das Gute bezogen sind, als ihre Antworten zu erkennen geben. Wären die es nicht, könnten sie deren Verkehrtheit nie erkennen. Gerade weil dem Sprechen über das Gute schon eine ursprünglich-umfassende Bezogenheit vorangeht, begreift Platon die Erkenntnis als Wiedererinnerung, Anamnesis. Es ist allerdings sehr wohl möglich, daß manche Dimensionen dieser Bezogenheit auf das Gute erst im Verlauf des Gesprächs realisiert werden. Sokrates kann den Umstand, daß es kein Vergnügen ist, unter Menschen leben zu müssen, die einander aufgrund ihres Egoismus notwendig mißtrauen müssen, nicht selbst hervorbringen. Aber er kann darauf hinweisen, daß der Zwang, so leben zu müssen, bei einer bestimmten Lebensweise entstehen wird, und so dafür sorgen, daß dies in einer Konzeption des guten Lebens gebührend berücksichtigt wird. Die Voraussetzung für dieses Aufmerksam-machen-Können besteht darin, daß

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

uns als Menschen nicht jedem etwas Verschiedenes widerfährt und wir viele dieser Erfahrungen intuitiv gleich bewerten. Der sokratische Dialog destruiert falsche, verkürzende Vorstellungen vom Guten, er zielt auf eine umfassende Wahrnehmung unserer Natur und insbesondere auf die unhintergehbar gesellschaftlich verfaßte Form unseres Lebens. Mit einer für ihn seltenen Offenheit schreibt Platon in den ‚Nomoi':

> Wir müssen nun bedenken, daß alle unsere Lebensformen an diese (die Gefühle Lust und Schmerz W.P.) von Natur gebunden sind, und müssen überlegen, welches Leben wir unserer Natur nach wollen. Wenn wir aber etwa behaupten, daß wir daneben noch etwas wollen, so sagen wir das infolge einer gewissen Unkenntnis und Unerfahrenheit in den wirklich bestehenden Lebensformen. (733 d)

Dies darf, wie mittlerweile klargeworden ist, nicht in der verkürzenden Weise verstanden werden, daß bei dieser Orientierung an unserer Natur nur unsere primären Lust- und Schmerzempfindungen berücksichtigt werden. Dazu gehören ferner auch alle Ziele und Seinsweisen, die uns durch unsere Vernunft, die ebenso zu unserer Natur gehört, erschlossen sind: Etwa unsere Bezogenheit auf unser momentanes und zukünftiges Wollen im ganzen und infolgedessen die affektive Betreffbarkeit durch Widersprüche zwischen unseren Zielsetzungen. Daraus entsteht wiederum ein Ziel dritter Ordnung. Eben dies, zwischen den Zielen, auf die wir durch unsere Vernunft bezogen sind, und denen, auf die wir sinnlich bezogen sind, ein möglichst konfliktarmes Verhältnis zu etablieren. Und aus der Bezogenheit auf dieses Ziel dritter Ordnung entsteht auch die Möglichkeit, die faktisch vorliegende affektive Disposition einer Person als schlecht zu bewerten, wovon Platon in der Auseinandersetzung mit dem Tyrannen nun Gebrauch gemacht hat.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch auch wenn Platon die Widersprüche und die Mängel des tyrannischen Lebens überzeugend gezeigt hat, ist damit sein Beweisziel noch nicht erreicht. Er muß ja nicht nur beweisen, daß das Leben des Gerechten besser ist als das des Tyrannen, sondern auch, daß es besser ist als die anderen von ihm skizzieren Lebensweisen, und darüber hinaus, daß die von ihm betrachteten Alternativen die Grundmöglichkeiten menschlichen Existierens überhaupt abdecken. Beides tut Platon nicht. Gleichwohl beschließt er den ersten Beweis mit der Übereinkunft der Gesprächspartner, daß der Gerechte von allen am glückseligsten lebt (580b, c). Es ist klar, daß Platon dieses Fazit benötigt, um die in seinem Musterstaat realisierte Lebensform als die beste erscheinen zu lassen. Zu überprüfen bleibt aber, ob die bisher vorgetragenen Argumente zu diesem weitgehenden Schluß berechtigen. Ein möglicher Weg dahin wäre, diese Argumente an allen von Platon unterschiedenen Lebensweisen auszuprobieren. Das wäre ein weiter und darüber hinaus unsicherer Weg, weil Platon diese Lebensformen zum Teil nur sehr kurz oder gar widersprüchlich charakterisiert hat und es zudem bei manchen Charakteristika fraglich ist, ob sie zu der gemeinten Lebensform notwendig dazugehören. Ich werde deshalb einen anderen Weg einschlagen und zwei systematische Fragen verfolgen. 1) Folgt aus Platons Argumenten überhaupt, daß eine Berücksichtigung anderer als Gleiche eine unverzichtbare Bedingung des guten Lebens ist? 2) Wenn ja, ist dazu auch die Gleichberechtigung aller, in dem Sinn wie sie in dem von Platon favorisierten Staat gelten sollte (vgl. oben S. 110 f.), erforderlich? Da Platons Argumente die Identität des in diesem Sinn gerechten und des glückseligen Lebens erweisen sollen, muß nun überlegt werden, ob

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es nicht eine Lebensform gibt, die zwar den vorgetragenen Argumenten genügt, ohne doch in dem postulierten Sinn gerecht zu sein. Dazu muß man ein alternatives Lebensmodell entwerfen. Das Modell, das mir am geeignetsten erscheint, um die Stärke von Platons Argumenten zu erproben, ist wiederum das eines aus Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zusammengesetzten Lebens. In Platons Terminologie entspricht dem am ehesten eine oligarchische Existenz. Ich werde Platons Äußerungen zu dieser Lebensform deshalb immer wieder heranzuziehen versuchen.

A) Die Grenze der Angst. Es ist richtig, daß ein Verhalten, das bei anderen notwendig Haß erzeugt, auf den Verursacher dieses Hasses mit der Erzeugung von Angst und schließlich von Selbsthaß zurückwirken wird. In aller Regel werden diese beiden Gefühle aber nicht stark genug auftreten, um jemanden zu einer Haltung der universalen Gleichberechtigung zu motivieren. Platon hat selbst darauf hingewiesen, daß die Ängste der Oligarchen weitaus schwächer sein werden als die des Tyrannen (578 d, e). Dies gilt noch mehr für die heutigen, vermittelteren Formen der Ungleichbehandlung. So weiß zwar jeder, daß die Industrienationen die für sie in der Dritten Welt geleistete Arbeit nicht so vergüten, daß die dort Lebenden ein dem unseren vergleichbares Leben führen können, aber niemand fürchtet etwa den Aufstand der Kaffeepflanzer in Brasilien. Mit den Möglichkeiten einer derartigen Anonymisierung und Verdeckung von Ausbeutungsstrukturen, wie sie heute wirklich geworden sind, hat Platon sicher nicht gerechnet. Er denkt eher in die umgekehrte Richtung, wenn er einen einzelnen Oligarchen mit seinen Sklaven fiktiv in die Wüste versetzt, um zu demonstrieren, in welcher Angst dieser dann würde leben müssen (578 a). Das ändert natürlich nichts daran, daß dieser

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und seine modernen Nachfolger diese Angst faktisch nicht haben und auch nicht zu haben brauchen. Wo aber aus der Ungerechtigkeit schon keine Angst entsteht, wird daraus erst recht kein Selbsthaß erwachsen. Das Argument reicht also aus, um zum Zweck einer gegenseitigen Beistandsgewährung die Einrichtung einer Gruppe angeraten erscheinen zu lassen, innerhalb derer Gleichberechtigung zuverlässig praktiziert wird. Es reicht aber nicht aus, um die Ausdehnung dieser Gleichberechtigung auf alle zu rechtfertigen.

B) Das Ausmaß der Selbstbeherrschung. Hier liegt ein ähnlicher Einwand nahe: Auch wenn es richtig ist, daß zur Erreichung von Zielen Selbstbeherrschung für jeden, der im sozialen Verband lebt, unumgänglich ist, und auch wenn es deshalb ebenso richtig ist, daß derjenige mehr in Einheit mit sich und insofern besser leben wird, dem diese Beherrschung kampflos und gewohnheitsmäßig möglich ist, folge daraus doch nicht, daß sich eine solche Gewohnheit unbedingt an der Gleichheitsregel ausbilden und orientieren muß. Es sei ebensogut möglich, daß dabei Regeln gelten, die für verschiedene Teile einer Gesellschaft unterschiedliche Rechte und Pflichten festlegen. (Etwa jeweils besondere Rechte und Pflichten für Fürsten, Bauern, Kapitaleigner etc.) Auch solchen Regeln entsprechend könne eine gewohnheitsmäßige, aber in den einzelnen Klassen der Gesellschaft verschieden geartete Selbstbeherrschung ausgebildet werden. Das Selbstbeherrschungsargument sei deshalb nicht geeignet, die Gleichberechtigung aller zu begründen. Auch dieser Einwand kommt Platons Vorstellungen ein Stück weit entgegen. Denn dort, wo die Selbstbeherrschung überhaupt durch Orientierung an einer Regel vereinfacht und geleitet wird, wird zwischen denen, die jeweils unter eine Regel fallen (also zwischen allen Fürsten, allen Bauern etc.), auch

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gleichheit und Gleichberechtigung herrschen. Doch auch wenn bereits durch die zum Charakter einer Regel gehörige Allgemeingültigkeit Enklaven von Gleichheit konstituiert werden, folgt daraus noch nicht Gleichberechtigung aller. Warum soll es nicht genügen, wenn sich die Mitglieder einer Gruppe als Gleiche achten und die Gruppe als Ganze sich nach außen im Rahmen bestimmter Regeln ungerecht verhält? Fragt man die Mitglieder dieser Gruppe, warum sie einander als Gleiche achten, so können sie nun, durch Platons psychologische Analyse gewitzigt, nicht nur antworten ‚Weil wir einander beistehen müssen', sondern auch ‚Weil wir nicht ständig neu um unsere Selbstbeherrschung kämpfen wollen'. Fragt man sie, warum sie nicht alle so achten, könnte die Antwort lauten: ‚Weil wir von deren Arbeitskraft profitieren wollen; wir haben so mehr Zeit für familiäres und wissenschaftliches Leben, schonen unsere Gesundheit etc.' Offenbar ist dies zur Verteidigung eines oligarchischen Lebenskonzeptes geeignet. Diese stellen gleichsam den fortgeschritteneren Typus des von Malcolm eingeführten clever rascal dar. Auch mit diesem naheliegenden und schwerwiegenden Einwand setzt sich Platon im Rahmen des ersten Beweises nicht auseinander. Es ist deshalb erforderlich, auf seine Charakterisierung der oligarchischen Natur innerhalb der Staatsverfallstheorie zurückzugreifen. Dort wird das Wesen des Oligarchen allerdings auf eine Weise bestimmt, die das hier aufgetretene Problem umgeht. Der Oligarch habe in seiner Seele den begehrlichen und besitzliebenden Teil auf den Thron gesetzt und gestatte den anderen Seelenteilen nur noch, sich darum zu kümmern, wie aus wenigem Geld vieles wird (553c,d). Eben weil in der Seele des Oligarchen das Geld zum höchsten Wert avanciert sei, werde dieser bei dessen Vermehrung vor Ungerechtigkeit auch nicht deshalb zurückschrecken, weil er der Überzeu-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gung ist, daß dies besser für ihn ist, und seine Begierden so mit Vernunft zähmen, sondern nur aus Furcht um sein übriges Eigentum (554 c, d). Verblüffend mag es zunächst erscheinen, daß Platon dem Oligarchen, der aus Furcht vor Vermögensverlusten auf bestimmte Handlungen verzichtet, so schlechthin die Vernunft abspricht. Die Berücksichtigung eines zukünftig drohenden Übels ist ja durchaus eine Vernunftleistung. Die Vernunft, die Platon dem Oligarchen abspricht, muß also von der Art sein, daß von ihr aus der Verzicht auf die Vermehrung des Reichtums noch aus einem anderen Grund als gut erscheint. Und als dieser bei dem Oligarchen fehlende Grund bietet sich nun gerade die Vernachlässigung des Werts der Fähigkeit zur kampflosen Selbstbeherrschung an. Denn wessen Seele von dem Willen zur Geldvermehrung und damit von einem Mehrhabenwollen, dem keine natürliche Grenze mehr gesetzt ist, ganz und gar durchdrungen ist, der wird andere nicht mehr gewohnheitsmäßig und in Übereinstimmung mit seinen Affekten als Gleiche achten können, sondern nur noch okkasionell und gezwungenermaßen. Die Psychologie dieser Oligarchen weicht damit in eklatanter Weise von der der oben skizzierten ab. Bei ihnen dient der Reichtum nicht mehr einem Zweck, er ist zum Selbstzweck und zum höchsten Zweck geworden. Diese Oligarchen werden geradeso wie der Tyrann zur Gerechtigkeit und zur Achtung anderer nur ein instrumentelles Verhältnis haben, und dementsprechend schwer wird sie ihnen fallen. Damit ist zwar deutlich geworden, daß Platons Kritik am tyrannischen Sichauslebenwollen in eine Kritik am selbstzwecklichen Mehrhabenwollen übersetzbar und insofern auch berechtigt ist. Es ist aber wiederum die Kritik einer Extremposition und die Haltung jener Oligarchen, die diesem Mehrhabenwollen nicht aufgesessen sind, sondern um begrenzter Güter willen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ungerecht sind und den gleichberechtigten Umgang miteinander durchaus als ein Gut zu schätzen wissen, wird damit nicht getroffen. Erneut stellt sich die Frage, ob Platon sich seine Aufgabe nicht durch Simplifikationen und Betrachtung von Extrempositionen unzulässig vereinfacht hat. Das Problem für den Interpreten besteht dabei darin, daß Platon sich mit dem hier entwickelten Einwand nirgendwo direkt auseinandergesetzt hat. Wenn man Platons Charakterisierung der Oligarchen in der Staatsverfallstheorie selbst schon als Argument gegen diesen Einwand verstehen will, dann müßte es in der Behauptung bestehen, solche wie die hier skizzierten Oligarchen gebe es gar nicht. Tatsächlich seien diese doch alle gnaden- und grenzenlos geldgierig und vom Neid zerfressen, und eben darin bestehe das Elend ihres Lebens. Doch auch wenn dies meistens zutrifft, ist es kein ausreichender Einwand gegen die Möglichkeit und das Gutsein der verständig-oligarchischen Lebensform. Mit Rückgriff auf Platons Erziehungstheorie läßt sich jedoch ein weiterer Einwand formulieren, der etwa so lauten wird: Auch die hier fingierten Oligarchen werden, wenn ihnen ihre soziale Selbstbeherrschung leichtfallen können soll, eine dementsprechende Erziehung durchlaufen müssen, in der ihre Affekte geformt werden. Bei dieser Erziehung können die Heranwachsenden aber nicht mit dem Wesen und der Begründung der Gerechtigkeit, also mit dem Hinweis auf die dadurch ermöglichte innere Einheit, konfrontiert werden. Ihnen müssen vielmehr Beispiele von äußerlich gerechtem Handeln zum Zweck der antizipativen Identifikation angeboten werden. Die Regeln, die sie dabei zuerst begreifen werden, werden also solche der äußeren Gerechtigkeit sein, und diesen entsprechend werden sie ihre Affekte bilden. Die Regel der äußeren Gerechtigkeit ist aber gerade das Gleichberechtigungsprinzip. Aus dem

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Umstand, daß die Erziehung die ganze seelische Disposition des Individuums nach diesem Prinzip bilden muß und soll, wird also, so könnte Platon argumentieren, bereits eine Abneigung gegen jedes ungerechte Tun entstehen, und deshalb sei der verständige Oligarch unmöglich. Als Indiz für die Existenz dieses Ausschließungsmechanismus kann man auch ein Phänomen begreifen, das Platon nicht beachtet hat. Dies besteht darin, daß dort, wo die Mitglieder einer Gruppe einander zwar als Gleiche achten, die dazugehörigen Rücksichten gegenüber Außenstehenden aber nicht üben, diese beiden Verhaltensweisen nicht unvermittelt nebeneinander geübt werden, sondern meistens durch eine und sei es noch so simple Theorie miteinander vermittelt werden. Solche Theorien sind zum Beispiel die vom verschiedenen Wert von Rassen oder Kasten, vom unterschiedlichen Wert verschiedener Formen von Arbeit etc. Das Wesen solcher Theorien besteht darin, daß sie Ausnahmen von der Anwendung des gleichzeitig bejahten Gleichberechtigungsgrundsatzes begründen sollen. Wer solchen Begründungen glaubt, muß dann von sich selbst nicht mehr sagen, daß er gemäß einer willkürlichen Grenzziehung den einen gegenüber gerecht, den anderen gegenüber aber ungerecht handelt, sondern mit Hilfe der Theorie wird in das Wesen der so oder so Behandelten ein Grund für das entgegengesetzte Verhalten hineinprojiziert, und dieses kann damit in beiden Fällen als gerechtfertigt erscheinen. Der eigentliche Grund für die Existenz solcher Theorien, so könnte man in Verlängerung von Platons Sehweise behaupten, liege in dem Bedürfnis der halb Gerechten und halb Ungerechten, ihre Ungerechtigkeit vor sich selbst (und voreinander) zu verbergen. Und dieses Bedürfnis hätten sie eben deshalb, um die ihnen anerzogene Disposition nicht kraß ihrem tatsächlichen Verhalten konfrontieren zu müssen. Damit

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird zugleich die Möglichkeit einer weiteren, von Platon nicht praktizierten, Kritikstrategie erkennbar. Die vermittelnden Theorien können für sich kritisiert werden[10] und verlieren damit für den, der dies erfahren mußte, ihre glättende Wirkung. Man kann diese Argumentation freilich als naiv zurückweisen: Solche Theorien würden von den je Herrschenden nur zur Irreführung der Beherrschten verkündet, sie selbst würden diesen aber weder Glauben schenken noch ihrer zur Stabilisierung ihres seelischen Haushalts bedürfen. Platon würde dem sicher entschieden widersprechen. Dieser freilich nicht als solcher vorgetragene Einspruch findet sich ebenfalls in seiner Erziehungstheorie. In deren Rahmen hatte Platon seinen Zöglingen verboten, in Schauspielen solche Rollen zu übernehmen, deren Charakter den Erziehungszielen widerspricht. Der Grund für dieses Verbot war die Befürchtung gewesen, die dabei nachzuahmenden Affekte könnten in die Natur der Heranwachsenden übergehen (395 c, d und 396 a). Es mag übertrieben erscheinen, wenn Platon diese Gefahr schon dort sieht, wo eine der Gerechtigkeit entgegengesetzte Weise des Handelns nur ausnahmsweise einmal eingeübt wird und dieser noch alle anderen erzieherischen Einflüsse entgegenwirken. Diese Gefahr der seelischen Vergiftung ist aber für die der vermittelnden Theorien beraubten Oligarchen weitaus größer. Gegen die Gerechtigkeit, sie sie untereinander üben und schätzen, müssen sie nicht nur ausnahmsweise, sondern ständig verstoßen, wenn sie andere als Nichtgleichberechtigte behandeln. Zudem werden sie solches Handeln auch als gut begreifen, weil es ihnen ja Vorteile verschafft. In dem ständigen, von keiner Theorie gemilderten Hin und Her zwischen ge-

[10] Zur Nichtbegründbarkeit solcher Theorien vgl. E. Tugendhat: Probleme der Ethik, 165 f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtem und ungerechtem Verhalten wird aber, so wäre wohl Platons Bedenken, ihre ursprüngliche seelische Disposition recht bald zerrüttet sein. Auch die angeblich verständigen Oligarchen würden auf ein rein okkasionell-instrumentelles Verhältnis zur Gerechtigkeit regredieren, und das sei doch, wie gezeigt, ein großes Übel. Der Verständige müsse also auch vor jeder einzelnen Ungerechtigkeit zurückschrecken aus Furcht, seine seelische Grunddisposition zu zerrütten. Die Differenz zwischen Platon und den hier fingierten Oligarchen würde also in der Einschätzung der Gefährlichkeit einer seelischen Konstellation bestehen. Beide Seiten würden anerkennen, daß die Fähigkeit zur kampflosen Selbstbeherrschung ein Gut ist, und der Streit geht darum, ob ein aus Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gemischtes Leben diese Fähigkeit untergräbt oder nicht. Als Behauptung oder Leugnung eines empirischen Zusammenhanges ist das Problem am grünen Tisch der Philosophie nicht entscheidbar. Dazu bedürfte es einer praktischen Erfahrung, die über private Intuitionen hinausgeht. Die von Platon behauptete Gefahr ist sicher dort gegeben, wo für einen Oligarchen ein positiver Grund besteht, die Ungerechtigkeit auch in die eigenen Reihen zu tragen. Wo die Oligarchen etwa mit ihrem privilegiert-gleichberechtigten Leben nichts anzufangen wissen und auf den Gedanken verfallen, in der grenzenlosen Vermehrung des Reichtums den Sinn ihres Lebens zu erblicken, oder gar den Neid in ihrer Seele aufkeimen lassen und ihrem Leben nun dadurch einen Wert geben wollen, daß sie mehr haben als die anderen, da wird die Selbstbeherrschung wieder nur zwanghaft und aus Angst geübt werden. Solange die Oligarchen aber um endlicher Güter willen ungerecht sind und diese Güter infolge der Ausbeutungspraxis auch in ausreichender Menge zur Verfügung stehen, ist nicht erkennbar, wes-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

halb diese in große psychische Konflikte geraten sollten. Man muß demnach zugeben, daß auch die auf Einsicht beruhende Abkehr von der Pleonexie nicht zwangsläufig zur Anerkennung der Gleichberechtigung aller führt.

C) Die Unmöglichkeit der Freundschaft. Der naheliegendste Einwand ist wohl dieser: Es sei zwar richtig, daß der Tyrann keine Freunde haben könne, weil er die Gleichheit und Gleichwertigkeit anderer prinzipiell nicht zulassen und ertragen kann. Auch das sei aber eine Extremposition, und daraus folge nicht, daß nur der Freunde haben könne, der bereit sei, die Gleichheit aller anzuerkennen. Um Freunde haben zu können, müsse man nur in der Lage sein, die Gleichheit derer, mit denen man befreundet sein will, zu akzeptieren. Und da man ohnehin immer nur mit wenigen befreundet sein könne, sei diese partielle Anerkennung anderer auch völlig ausreichend. So wie es Wunschdenken sei, zu behaupten, daß den gemäßigten Oligarchen die Respektierung ihrer Standesgenossen große seelische Probleme bereiten müsse, so sei es irrig anzunehmen, daß es zwischen diesen keine Freundschaft geben könne.

Um mit Platon gegen die Möglichkeit, Freundschaften bei eingeschränkter Gerechtigkeit zu realisieren, argumentieren zu können, ist es hilfreich, sich noch einmal seiner Charakterisierung der tyrannischen Freundschaft zu erinnern. Der Tyrann, so hieß es dort, bleibe wahrer Freundschaft immer unkundig. Er werde sich nur dann demütigen und hilfsbereit zeigen, wenn er Hilfe braucht, und danach wieder in die Herrscherrolle zurückfallen (575e – 576a). Wo er vorgibt, das Wohl anderer berücksichtigen oder gar fördern zu wollen, muß deshalb immer der Verdacht entstehen, daß er dies nicht eigentlich, sondern nur momentan und instrumentell will (vgl. auch Nomoi, 730c). Das scheint zunächst gar keine Anwen-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung auf einen Menschen, der zwar nicht bereit ist, alle als Gleiche zu achten, aber keineswegs von dem Willen beseelt ist, allen überlegen sein zu wollen, zu erlauben. Wenn ein solcher an dauerhaften Freundschaften interessiert ist, kann ihm am Wohl anderer durchaus ernsthaft gelegen sein. Das Gemeinsame beider Fälle liegt aber darin, daß in ihnen die Freundschaft beidemal nicht dem anderen im ganzen gelten kann. Bei dem Tyrannen ist das offensichtlich. Wer dessen Versprechungen ernst, d. h. als Ausdruck seines wirklichen Wollens nähme, würde übel enttäuscht. Ähnlich verunsichernd wird es aber wirken, mit jemandem befreundet zu sein, von dem man weiß, daß er gleichzeitig auch bereit ist, sich anderen gegenüber rücksichtslos zu verhalten und dies auch ständig wirklich tut. Durch solche Erfahrungen wird das Vertrauen in den anderen erschüttert werden, weil Vertrauen nur dort möglich ist, wo man sich auf den anderen im ganzen, auf sein ‚unverrückbares' Wesen beziehen kann. Worin soll das Wesen im Fall der Halbgerechten aber bestehen? Der Sache nach ist dieses Problem schon einmal im ersten Buch der ‚Politeia' im Gespräch mit Polemarchos berührt worden. Sokrates hatte dessen Definition der Gerechtigkeit – Freunden Gutes tun und Feinden Böses (332 d) – zunächst darauf reduziert, daß die Gerechtigkeit dann darin bestehe, Geld zu hüten. In Analogie zu den Technai hatte er weiter gefolgert, daß der, der geschickt sei, Geld zu hüten, auch geschickt sein müsse, es zu unterschlagen. Der Gerechte gleiche darum einem Listigen oder einem Betrüger, der seine Fähigkeiten zum Nutzen einer Gruppe und zum Schaden einer anderen einsetze. Die Gerechtigkeit erschien so als eine Art von Verschlagenheit (334 b 2). Dies kann man aber ganz von der Techne-Analogie lösen und sagen, daß überall dort, wo die Mitglieder einer Gruppe miteinander gerecht umgehen, sich nach außen aber als

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rationale Egoisten verhalten, das Vertrauen innerhalb der Gruppe gestört werden wird, denn Verschlagenheit und Vertrauen sind nicht miteinander vereinbar.[11] Im Willen zur Freundschaft steckt also der Zwang zur Universalisierung eines Verhaltensstandards, der den Forderungen der Gerechtigkeit genügt. Auf das Interesse an Freundschaft bezogen ist Platons Argumentation also zweistufig. Auf der ersten Stufe zeigt er, daß es dazu der Fähigkeit bedarf, andere als gleichwertig ertragen zu können, und auf der zweiten, daß das zur Freundschaft nötige Vertrauen nur dann möglich ist, wenn die Befreundeten die Gleichberechtigung aller anerkennen und ihr Handeln daran orientieren. Auch mit einem oder wenigen Menschen, so das Fazit, kann man nur dann wirklich befreundet sein, wenn man bereit ist, die Gleichheit aller stets zu achten und insofern auch mit allen befreundet sein könnte.

Dieses Argument ist mindestens zwei wichtigen Einwänden ausgesetzt:

1) Die gegenseitige Achtung der Befreundeten als Gleiche sei nur eine Bedingung der Freundschaft. Es seien ja nicht alle schon deswegen miteinander befreundet, weil sie einander als Gleiche achten. Hinzu kommen müsse mindestens eine Sache, in bezug auf welche man gerne miteinander umgeht und sich gegenseitig nützlich ist. Der Umgang miteinander werde sich dann aber auf diese Sache konzentrieren und die Frage, wie sich der jeweils andere zu anderen verhält, gar nicht als Problem auftauchen.

Der Einwand ist eigentlich nur ausweichend. Er bestreitet nicht den von Platon behaupteten Zusammenhang, son-

[11] Auch im ‚Lysis' charakterisiert Sokrates die Schlechten als wankelmütig und unberechenbar und folgert daraus, daß diese niemals, weder mit einem Guten noch mit einem Schlechten, zu einer wahren Freundschaft gelangen können (214c,d).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dern bezweifelt nur, daß das Problem als solches erscheinen muß. Damit wird immerhin eine Voraussetzung von Platons Argumentation sichtbar. Diese besteht darin, daß die Befreundeten überhaupt versuchen, einander umfassend wahrzunehmen. Das ist aber bei längerfristigen Freundschaften keine unerlaubte Prämisse. Eine Einübung in diese umfassende Wahrnehmung ist, am Beispiel der eigenen Person, auch jeder Sokratische Dialog. In nahezu allen Dialogen besteht der erste Schritt der eigentlichen Untersuchung darin, die gesuchte Tugend von Beispielen zu lösen und auf eine allgemeine Formel zu bringen. Diese Suche nach dem, was die jeweiligen Gesprächspartner für tugendhaft oder gut halten, hat von sich aus die Tendenz, deren ganzes Leben zu umgreifen. Erst auf dem Boden einer solchen allgemeinen Bestimmung kann es dann auffallen, daß das Urteilen und Verhalten der Personen in bestimmten Fällen davon abweicht und diese Abweichungen damit selbst zum Problem werden. Innerhalb einer Lebensweise, die ihre Momente nicht zusammenbringt und ihre Maximen nicht auszusprechen versucht, sondern in einer Grauzone von Ad-hoc-Entscheidungen verweilt, hätte eine solche Abweichung weder auffallen noch zum Problem werden können. Die Bereitschaft und die wirklich unternommenen Versuche, das eigene Leben begrifflich zu durchdringen, bilden also nicht nur deskriptiv ein Geflecht von Interessen und Maximen ab, sondern bringen zugleich ein neues Bedürfnis hervor – eben das nach innerer Stimmigkeit der Maximen untereinander und nach Übereinstimmung derselben mit der wirklich geübten Praxis. Das Nachdenken wird dann selbst zur Quelle einer Unzufriedenheit mit sich. Als Personifikation dieser vom Denken selbst ausgehenden Beunruhigung hat Platon den Sokrates in der ‚Apologie' gezeichnet. Dieser sei seiner Heimat-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stadt als ein göttlicher Stachel beigegeben worden, um diese aus ihrem Schlummer, dem Schlummer der Gedankenlosigkeit, aufzuwecken (30e und 31a). Wer aber einmal begonnen hat, das eigene Leben als zusammenhängendes Ganzes zu betrachten, wird sich auch bei der Wahrnehmung derer, mit denen er eine Freundschaft aufzubauen versucht, nicht mehr mit der Erkenntnis von Bruchstükken begnügen wollen.

2) Selbst dort, wo die Befreundeten voneinander wahrnehmen, daß jeder in anderen Zusammenhängen die Gleichheitsregel verletzt, müsse dies nicht zu einer Beeinträchtigung der Freundschaft führen. Man müßte sonst behaupten, daß es etwa zwischen Unternehmern oder auch zwischen Weißen in Südafrika keine Freundschaften und kein Vertrauen geben könne. Das sei aber offenkundig falsch. Das ganze Freundschaftsargument sei deshalb ein Hysteron-Proteron, es setze die Moralität, die es begründen und herbeiführen soll, schon voraus. Die Verunsicherung, die ein Mensch verspüren mag, der bemerkt, daß jemand, mit dem er befreundet ist, sich gegenüber anderen ungerecht verhält, beruhe nicht auf der Angst, selbst ein Opfer dieser Ungerechtigkeit zu werden, sondern darauf, daß dieser Mensch schon auf dem Standpunkt einer universalistischen Gleichberechtigungsmoral stehe und von daher solches Verhalten verurteile. Das Freundschaftsverhältnis werde nicht durch Angst und Verunsicherung getrübt, sondern durch eine moralische Verachtung.

Das ist aber zunächst nur eine Behauptung und muß sich die Gegenfrage gefallen lassen: Warum sollte man nicht Angst davor haben, ein Opfer der partiell schon vorhandenen Ungerechtigkeit des anderen zu werden? Es sind wenigstens drei Antworten denkbar:

a) Man hat diese Angst nicht, weil man eben weiß, daß der

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

andere ein starkes Interesse an freundschaftlichen Beziehungen hat, diese als ein hohes Gut schätzt und sie nicht anderer Vorteile wegen leichthin aufs Spiel setzen wird. Es scheint eine Frage der subjektiven Risikobereitschaft zu sein, ob sich jemand mit dieser Sicherheit zufriedengibt oder ob er nach der durch das ganze Wesen des anderen verbreiteten universalen Gerechtigkeit verlangt. Unter c) werde ich auf ein Phänomen eingehen, das dieses Sich-Zufriedengeben sehr erleichtert.

b) Man hat diese Angst nicht, weil man es vermeidet, mit Freunden in solche Beziehungen einzutreten, in denen die partielle Ungerechtigkeit der Befreundeten zur Erscheinung kommen könnte. Dem entspricht z. B. der Rat, mit Freunden keine Geschäfte zu machen. Dieser Rat wird offenbar aus der Erwartung heraus erteilt, daß sich in solchen Händeln dann sehr leicht die Ungerechtigkeit der Beteiligten zeigen kann. Daran wird sichtbar, daß eine solche Freundschaft nur um den Preis bestimmter Vermeidungen, um den Preis einer vorbeugenden Ausklammerung von Teilen der Wirklichkeit möglich ist. Das ist für den, der dies einmal durchschaut hat, sicher kein befriedigender Zustand mehr.

c) Man hat diese Angst nicht, weil man über eine glättende Zusatztheorie verfügt. Die Verunsicherung, die davon ausgeht, daß jemand, mit dem man befreundet ist, die Gleichheitsregel in anderen Zusammenhängen verletzt, wird immer dann gering bleiben, wenn man über eine gemeinsame Theorie verfügt, nach der diese Verletzung gerechtfertigt erscheint. Wenn etwa die Weißen in Südafrika der Auffassung sind, daß Neger ohnehin nach ganz anderen Maßstäben behandelt werden müssen, werden sie ihr ungerechtes Verhalten diesen gegenüber gar nicht als Infragestellung der zwischen ihnen ausgebildeten Freundschaft begreifen. Sie werden ihrer Rassentheorie zufolge

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gar kein anderes Verhalten voneinander erwarten. Diese Zusatztheorien sind aber wiederum für sich kritisierbar.[12]

[12] Mit der Kritik einer Rassentheorie braucht man sich nicht mehr aufzuhalten. Im Fall der Unternehmer ist die Ideologie, die das Bessergestelltsein derselben rechtfertigen soll, jedoch komplizierter. Zur Kritisierbarkeit einer Unternehmer- bzw. Kapitaleignerideologie scheinen mir folgende Gesichtspunkte die wichtigsten: Meist überlagern sich hier drei Argumente. – 1) Man hält die eigene Arbeitsleistung für wertvoller als die der anderen. Begründet wird dies mit Vorliebe mit der Verantwortung, die der Unternehmer trägt. Für diese Belastung soll das höhere Einkommen die gerechte Entschädigung sein. Nach diesem Belastungsausgleichsargument müßten aber andere Belastungen mindestens ebenso stark berücksichtigt werden. Z. B. die Monotonie einer Arbeit, die Beeinträchtigung des Familienlebens durch Schichtrhythmus, Gesundheitsschädlichkeit etc. Die bestehende Praxis ist so also nicht zu rechtfertigen. – 2) Man meint, für das zur Produktion vorgeschossene Geld einen Verzinsungsanspruch zu haben. Es bedarf auch hier nur wenig Nachdenkens, um zu sehen, daß Kapital dadurch entsteht, daß ein Teil des von allen erwirtschafteten Gewinns nicht zum Zweck des Konsums an alle verteilt, sondern einbehalten wird. So notwendig dies zur Ermöglichung weiterer Innovationen ist, so absurd ist es doch, das Geldäquivalent dieses Konsumverzichts denen, die ihn zudem ohne gefragt zu werden geleistet haben, danach in der Gestalt des Kapitals mit eingeborenem Verzinsungsanspruch entgegenzustellen. Das Kapitalverzinsungsargument kann also die Ungleichheit der Einkommen nicht rechtfertigen, es setzt vielmehr schon jene fundamentale Ungleichheit voraus, die darin besteht, daß ein von allen geleisteter Verzicht als Eigentum in der Hand einzelner erscheint. – 3) Man rechtfertigt die ungleiche Verteilung der verteilbaren Güter gar nicht mit dem Hinweis auf das je individuelle Tun und Können der Bessergestellten, sondern durch seine gesamtgesellschaftliche Nützlichkeit. Das System der ungleichen Verteilung sei gerecht, weil und wenn es für die Schlechtergestellten noch ein besseres Leben ermögliche, als dies in einem System der Gleichverteilung der Fall wäre. Als Beleg dafür, daß es den Schlechtergestellten in einem Gleichheitssystem noch schlechter gehen würde, als es ihnen so schon geht, dient dann der Hinweis auf die ökonomisch rückständigen sozialistischen Staaten. In dieser prima facie plausiblen Argumentation sind aber zwei nicht selbstverständliche Voraussetzungen enthalten: – a) Es müßte gezeigt werden, daß die relative Armut der sozialistischen Staaten tatsächlich eine Folge der dort – wenn auch unvollkommen – realisierten Gleichheit ist. Es ist ja auch möglich, daß dies dort eine Folge von bürokratischer Bevormundung, ungünstigen Rahmenbedingungen,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ist dies aber geschehen, so müssen die Weißen voneinander zugeben, daß sie einfach bereit sind, andere ungerecht zu behandeln, wo es ihnen vorteilhaft erscheint. Auf dieser Ebene wird sich aber gegenseitiges Mißtrauen nicht mehr vermeiden lassen.

In allen drei Punkten zeigt sich das Denken, wie schon beim ersten Einwand, als verändernde Kraft. Es bringt selbst neue Erwartungen hervor. Daraus folgt aber umgekehrt, daß es sinnlos wäre zu behaupten, jemand, der solches Denken nicht übt oder entsprechende Anstöße von außen nicht erhalten hat, müsse ständig unter psychischen Konflikten leiden und sich im steten Widerspruch seiner Ziele zermürben, solange er eine irgendwie eingeschränkte Gerechtigkeit praktiziert. Um das in der Will-

---

schlechteren historischen Ausgangspositionen oder gar eines Mangels an Gleichheit ist. Doch selbst wenn die stets bemühte Weisheit, daß die Menschen nun einmal mehr und besser arbeiten, wenn sich dies unmittelbar für sie auszahlt, heute zutrifft, kann daraus nicht gefolgert werden, daß dies unveränderbar zur Natur des Menschen gehört und deshalb bis zum Jüngsten Tag nur ein Wirtschaftssystem sinnvoll ist, das dem Rechnung trägt. Weit wahrscheinlicher ist ja, daß diese Arbeitsscheu ihrerseits eine Folge anderer gesellschaftlicher Defekte ist. – b) Als Kriterium dafür, daß es auch den Schlechtergestellten besser geht, als es ihnen im anderen System gehen könnte, fungiert in dieser Argumentation nur der materielle Wohlstand derselben. Das ist aber mit Sicherheit kein hinreichender Indikator für ein gutes oder gar besseres Leben. In den Kalkül über das bessere und schlechtere Leben müssen auf der Seite des auf Ungleichheit, Konkurrenz und in der fortgeschrittensten Form auf Kapitalverwertungsinteressen basierenden Systems mindestens solche Faktoren wie die Konkurrenzangst und die stets drohende Arbeitslosigkeit einbezogen werden. Hinzu kommt, daß ein auf dem Willen zur Kapitalvermehrung beruhendes System stets vor der unseligen Wahl zwischen bedingungslosem Wachstum oder binnengesellschaftlicher Umverteilung zugunsten der ohnehin Bessergestellen steht. Wie unter Berücksichtigung aller relevanten Faktoren die Wahl der meisten zwischen dem System der Ungleichheit und dem der Gleichheit ausfallen würde, ist noch völlig ungeklärt. – Auch das dritte Argument vermag also nicht die Ungleichheit zu rechtfertigen, die es rechtfertigen soll.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kürlichkeit einer solchen Einschränkung liegende Verunsicherungspotential freizusetzen, bedarf es doch einer Einsicht, die Verschleierungen zerreißt und die Willkür als solche bloßlegt. Der Hysteron-Proteron-Einwand gegen das Freundschaftsargument ist also insoweit berechtigt, als es faktisch auch zwischen Halbgerechten Freundschaften gibt, die nicht von allgegenwärtiger Verunsicherung überschattet sind. Das Unrecht dieses Einwandes besteht aber darin, daß er verschweigt, daß die Methoden, mit denen die Verunsicherung vermieden wird, ihrerseits höchst bedenklich sind, weil sie in Einschränkungen des Wahrnehmens, Handelns und Denkens von Personen bestehen. Dieser Einschränkung zum Trotz ist die objektive Gefahr, menschlich enttäuscht zu werden, bei Freundschaften zwischen Halbgerechten sicher größer als zwischen solchen, die die Gleichberechtigung aller beachten. Platon könnte sich gegen die erhobenen Einwände also mit dem Argument verteidigen, daß es sowohl möglich wie sinnvoll ist, einen Menschen in einen Stand von Einsicht zu versetzen, in dem er mit den zwischen Halbgerechten möglichen Freundschaften nicht mehr zufrieden sein wird.

Das Resultat seines ersten Beweisganges verkündet Platon sehr euphorisch und scheinbar von keinen Zweifeln geplagt. Es habe sich gezeigt, daß der Gerechteste auch der Glückseligste sei und der Ungerechteste der Unglückseligste. Die anderen seelischen Verfassungen lägen der Glückseligkeit nach in derselben Reihenfolge zwischen diesen Extremen, in der sie bei der Besprechung der Verfassungen behandelt worden seien (580b). Diese Euphorie kann der vorangegangenen Interpretation entsprechend nicht ganz geteilt werden. Was Platon überzeugend gezeigt hat, ist, daß es gut ist, eine seelische Disposition zu haben, in der die Berücksichtigung anderer als Gleiche

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

affektiv fundiert ist. Weiterhin ist klar geworden, daß diese affektive Fundierung sich an einer Regel orientieren muß, die ihrerseits wenigstens Enklaven von Gleichberechtigung konstituieren wird. Das meines Erachtens tragfähigste Argument für die Ausdehnung der Gleichberechtigung auf alle war das aus dem Interesse an Freundschaft abgeleitete: Wer Freundschaft wolle, könne diese in befriedigender oder ‚wahrer' Form nur dann realisieren, wenn er sich als jemand verstehe und zu erkennen gebe, der bereit ist, die Gleichheit aller zu achten, und dies auch von seinem Gegenüber wisse. Es wäre jedoch sinnlos, das Bedürfnis nach Freundschaft mit anderen dem Prinzip der Freundschaft mit sich entgegenstellen oder überordnen zu wollen. Denn nur wer als Gerechter die Freundschaft mit ebensolchen sucht, hat das Menschenmögliche getan, um nicht sich selbst als Mitverursacher eigenen Leides begreifen und beschuldigen zu müssen.

Es bleiben aber zwei Schwächen in Platons Gedankengang festzuhalten:

1) Das Freundschaftsargument wird vollständig dort versagen, wo jemand gar nicht mehr an freundschaftlichen Beziehungen interessiert ist. Die theoretisch immerhin bestehende Möglichkeit, auch ein solches Leben als gutes zu behaupten und von daher die Universalisierung der gleichen Achtung anderer in Frage zu stellen, erschien Platon wohl zu absurd, um sich mit ihr überhaupt auseinanderzusetzen. Seine Liebe galt nicht dem Einzelgänger, sondern jenem von der Leidenschaft zum Dialog umgetriebenen Sokrates, den er in der ‚Apologie' sagen läßt, das größte Gut für den Menschen sei das tägliche Gespräch über die Tugend und über die anderen Gegenstände, über die er geredet habe (38a). Es ist auch nicht zu sehen, in welchem Sinn das Leben des Einzelgängers demgegenüber reicher sein sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Auch dort, wo der Wille zur Freundschaft vorhanden ist, wird dieser nur dann zu einer Universalisierung der Achtung führen, wenn er von der Bereitschaft begleitet wird, sich des Wesens des anderen im ganzen und damit der Grundlagen der Freundschaft denkend zu versichern und den Wahrheitsgehalt eventueller Zusatztheorien zu überprüfen.
Es wird sich zeigen, daß die beiden folgenden Beweise für das Gutsein des gerechten Lebens letztlich in der Empfehlung einer Tätigkeit bestehen, von der zu erwarten ist, daß sie diese Bereitschaft steigern wird.

4. Gerechtigkeit und wahre Lust

Die Beweise zwei und drei werden hier deshalb zusammen behandelt, weil sie erstens aufeinander verweisen und weil sie zudem eine wichtige gemeinsame Voraussetzung haben, in der sie vom ersten Beweisgang abweichen. Der Unterschied liegt darin, daß der erste Beweis nur auf Erfahrungen hinweist, die die Ungerechten wirklich mit sich machen können und müssen, wogegen die folgenden Beweise eine Erfahrung einbeziehen, von der zunächst einmal nicht zu sehen ist, wie sie mit der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Menschen zusammenhängt. Diese Erfahrung ist die Lust an der Erkenntnis.
Zuerst der zweite Beweis (580 d – 583 a). In erfreulicher Deskriptivität konstatiert Platon, daß es den drei Seelenteilen entsprechend auch drei Hauptarten der Lust geben wird. Für den vernünftigen Seelenteil, hier als der bezeichnet, mit dem wir lernen, sei dies die Lust an der Erkenntnis, für den zornartigen die an Sieg und Ruhm und für den begehrlichen die Lust an Liebe, Speisen und Trank, bzw. an deren abstraktem Äquivalent, dem Geld

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(580d – 581b). Je nachdem welcher dieser Seelenteile in einem Menschen nun die Vorherrschaft erlangt habe, ließen sich drei Haupttypen von Menschen und Lebensweisen unterscheiden: weisheitsliebende, streitlustige und eigennützige (581c). Diese Dreiteilung darf aber nicht ‚regional', sondern nur motivational verstanden werden. So ist z. B. nicht jeder, der in der ‚Region' Wissenschaft als Forscher arbeitet, schon deshalb weisheitsliebend. Ebensogut ist es möglich, daß jemand seine wissenschaftlichen Leistungen um des daraus erwarteten Ruhms oder materiellen Nutzens willen erbringt. Welcher Gruppe jemand aber auch immer angehöre, er werde die eigene Lebensweise auf jeden Fall für die angenehmste halten.[13] Wem soll man recht geben? Platons Absicht im zweiten Beweis ist es, diesen einander widerstreitenden Behauptungen zum Trotz Kriterien für eine begründete Entscheidung zwischen den Lebensweisen anzugeben. Ausdrücklich betont er, daß es nicht darum gehen soll zu prüfen, welche der Lebensweisen edler oder welche sittlicher sei, sondern allein darum, welche lustvoller und schmerzloser sei (581e). Diese von Platon gesuchte Entscheidung, könnte man einwenden, sei doch von vornherein unwirklich. Die Fälle der reinen, monokausalen Motivation gebe es kaum, in aller Regel liege eine Mischmotivation vor, und solche Motivationen müßten deshalb in die Untersuchung einbezogen werden. Dieser Einwand ist sicher wichtig, braucht hier aber nicht ausführlich diskutiert zu werden, da die Problematik des zweiten Beweises schon

[13] Verwunderlich bleibt, daß in dieser Dreiteilung die Kunst oder die Liebe zum Schönen keine Erwähnung findet. Das liegt daran, daß Platon diese Liebe mit der nach Weisheit nahezu identifiziert (vgl. besonders Symposion, 210d). Wie er diese Identifikation dachte und ob er recht daran tat, kann hier nicht erörtert, sondern nur als Problem benannt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unterhalb dieses Problemniveaus liegt. Die anstehende Entscheidung, behauptet Platon, müsse mit Erfahrung und Vernunft getroffen werden (582 a). Es wird zu prüfen sein, was beide Instanzen dabei leisten können. Zunächst die Erfahrung: Die Erfahrung des Weisheitsliebenden werde auf jeden Fall nicht hinter der des Eigennützigen und Gewinnliebenden zurückbleiben, denn die leiblichen Lüste werde jeder notwendig kennenlernen. Nicht so die Lust an der Erkenntnis des Seienden. Hier hält Platon es für möglich, daß selbst derjenige Geldliebende, der einmal etwas über das Seiende lernt, die damit verbundene Lust nicht erfahren wird. All dies werde ihm eher schwerfallen, und ähnlich werde es auch dem Ehrliebenden ergehen (582 b, c). Platon gibt also selbst zu, daß, um die Lust an der Erkenntnis erfahren zu können, eine besondere Sensibilität des Erkennenden vonnöten ist. Seltsamerweise macht er von der Möglichkeit des Auseinanderklaffens des Umgangs mit einer Sache und der Lusterfahrung in diesem Umgang schon bei der Erörterung der Ehre keinen Gebrauch mehr. Von der Lust am Geehrtwerden hätten alle eine Erfahrung, denn diese könne allen, sofern sei in ihrem Gebiet erfolgreich seien, zuteil werden (582 c). Das betrifft aber nur die empirische Möglichkeit des Geehrtwerdens. Analog zur Lust an der Erkenntnis, ist es aber auch hier denkbar, daß der Reiche und der Weise zwar die Bedingungen erfüllen, um von anderen verehrt zu werden, aber gleichfalls nicht in der Lage sind, die damit verbundene Lust zu kosten. Wenn Platon diese Möglichkeit hier stillschweigend übergeht, dann einerseits sicher deshalb, weil er meinte, daß für Ehrungen jeder empfänglich ist, vor allem aber deshalb, weil er erweisen will, daß der Weisheitsliebende an Erfahrung alle anderen überragt und deshalb der richtige Adressat für die Frage ist, wie am angenehmsten zu leben ist. Platons Argument besteht also

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

darin, zu zeigen, daß es Menschen gibt – die sogenannten Philosophen –, die zwar von allen drei Lustarten Erfahrung haben, sich daraufhin aber für die Lust an der Erkenntnis entschieden haben. Also müsse diese Lust ja wohl die angenehmste sein. Platon vergißt hier aber, daß diese Entscheidung nach seiner eigenen Auskunft nicht nur davon abhängt, ob jemand sich an den entsprechenden Gegenständen einmal versucht hat, sondern mehr noch davon, ob er überhaupt eine Sensibilität für die jeweiligen Güter besitzt. „But one is led to suspect that the devotee of philosophy, though he has experienced the other two types of pleasure, has not fully appreciated them, despite his chains to experience, insight and reason."[14] Gerade dadurch, daß sich die Lust an der Erkenntnis nur den Weisheitsliebenden erschließt, wird das Argument entwertet. Mit welchem Recht sollte ein Weisheitsliebender denjenigen, der die Lust an der Erkenntnis nicht zu verspüren vermag, dazu auffordern, sich ausgerechnet daran zu versuchen? So muß es beim Relativismus und der tautologischen Selbstbestätigung der jeweiligen Naturen bleiben: Die Philosophen sind die, denen die Lust an der Erkenntnis am angenehmsten erscheint, und die anderen sind eben anders geartet. Das gilt natürlich auch für die von Platon vernachlässigten Mischmotivationen. Bis hierhin bleibt der zweite Beweis also ohne argumentative Kraft.

Doch Platon will die Frage, welche Lebensart die angenehmst ist, nicht nur mit Hilfe der Erfahrung, sondern auch mit Vernunftgründen entscheiden (582d). Diese Gründe selbst werden aber im Rahmen des zweiten Beweises nicht genannt. Platon beläßt es bei dem Hinweis,

---

[14] J. F. Malcolm: a. a. O. 139; ebenso T. Gomperz: Griechische Denker, Bd. 2.1, a. a. O. 398.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß die Vernunft doch ohnehin das den Philosophen am meisten eigene Werkzeug sei und darum deren Urteil schon das richtigste sein werde. Diese lobten aber ihre eigene Lebensweise, und deshalb sei diese Lust als die angenehmste erwiesen (583 a). Das ist freilich eine bloße Behauptung, und es fragt sich, wie die Vernunfturteile der Philosophen über das wahrhaft Angenehme angesichts der von Platon selbst betonten subjektiven Bedingungen in solchen Urteilen aussehen sollen. Es ist klar, daß man das Angenehmsein von etwas gar nicht theoretisch demonstrieren kann. Hierfür bleibt die Erfahrung des Subjekts mit der Sache das letzte Kriterium. Selbst wenn die Lust an der Erkenntnis für alle infolge einer gemeinsamen Natur die angenehmste wäre, ließe sich dies nicht theoretisch, sondern nur praktisch demonstrieren. Man kann aber in Reflexion auf die Natur und Entstehung der Lüste versuchen, Bedingungen zu formulieren, unter denen eine Lust am größten sein wird. Solche Reflexionen stellt Platon im dritten Beweis an. Dieser bringt erst das, was der zweite nur versprochen hat. Die Beweise gehören also nicht nur zusammen, sie sind eigentlich nur einer. Es bleibt zu fragen, welche Kriterien der dritte Beweis bereitstellt, um eine Entscheidung zwischen den Lust- und Lebensarten zu begründen. Dabei bleibt die generelle Grenze solchen Begründens, die im ersten Beweis gegen Platons Absicht deutlich geworden ist, zu beachten.

Das Ziel des dritten Beweises ist es zu zeigen, daß nur die Lust des Weisen rein und wahr, die aller anderen dagegen nur ein Schattenriß ist. Dies sei die entscheidende Niederlage der anderen Lebenskonzeptionen (583 b). Dies muß nicht bedeuten, daß Platon den dritten Beweis als den stärksten begriffen hat. Es kann sich ebensogut um eine Fortsetzung der Anspielung auf olympische Bräuche im vorangegangenen Satz handeln. Bei diesen Spielen galt im

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ringkampf der für besiegt, der dreimal unterlag. Der dritte Beweis wäre dann nur kumulativ der entscheidende. Platon versucht nun wahre und reine Lüste von ihren Gegenteilen zu unterscheiden, um am Ende, wie zu erwarten steht, dasjenige Leben als das beste zu empfehlen, das sich so weit wie möglich den reinen Lüsten zuwendet. Zuerst bestimmt Platon die reine Lust. Er unterscheidet dazu drei Zustände: Unlust, eine neutrale Mitte und Lust (583 c). Die meisten und größten der durch den Leib zur Seele gelangenden Lüste seien bloße Entledigungen von Schmerzen (584 c) und gelangten darum streng genommen nur bis zur neutralen Mitte. Daneben gebe es aber noch strukturell verschiedene, reine Lüste. Diese, z. B. die angenehmen Geruchsempfindungen, entstünden, ohne daß ihnen eine Unlust vorausgegangen sei, und ließen auch bei ihrem Aufhören keine Unlust zurück (584 b). Die den reinen Lüsten eigene Bewegung aus der neutralen Mitte zur Lust bezeichnet Platon als Bewegung zum wahrhaften Oben (584 d). Nach dieser Dreiteilung meint Platon nun, all denen, die in einer von der Unlust wegführenden Bewegung „gewaltig meinen" (585 a 2,3) zur Lust zu gelangen, vorhalten zu können, daß sie sich eben darin aus Unkenntnis der Lust täuschen (585 a). Worin besteht deren Täuschung? Auch Platon wird nicht behauptet haben wollen, daß etwa ein Hungernder, der zu essen bekommt, diese Sättigung nicht als Lust empfinden wird. Freilich wird er nicht behaupten können, dabei die von Platon phänomenologisch richtig ausgegrenzte reine Lust zu empfinden. Allenfalls hierin könnte er sich irren. Platon nimmt die hier gemachte Unterscheidung denn auch nicht vor, um jenen simplen Irrtum zu berichtigen, sondern um das Interesse für eine Lust zu wecken, die dadurch ausgezeichnet ist, daß sie empfindbar ist, ohne daß ein Entbehren vorausgegangen wäre. Doch bevor er

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daraus etwas ableitet, entwickelt er einen Begriff von wahrer Lust.

Zur Bestimmung der wahren Lust unterscheidet Platon die Leerheiten des Körpers – Hunger und Durst – von denen der Seele – Unwissenheit und Unverstand. Dem werde eine zweifache Auffüllung entsprechen – die mit Nahrungsmitteln und die mit Kenntnissen. Wahrhafter sei die Auffüllung mit dem mehr Seienden. Mehr am Sein hätten aber die Kenntnisse teil, denn diese bezögen sich auf das immer Gleiche und Unvergängliche. Mit Kenntnissen werde aber die Seele aufgefüllt, und also sei deren Auffüllung wahrhafter als die des Leibes (585 a–d). Es ist keineswegs eine willkürliche Definition Platons, die Auffüllungen der Seele wahrhafter zu nennen. Die Berechtigung dazu liegt im Charakter der Auffüllung selbst. Die Auffüllung der Seele mit einer Erkenntnis ist wenigstens potentiell endgültig und dauerhaft und insofern wahrhafter als die stets nur vorläufigen Auffüllungen des Leibes. Hieran schließt der entscheidende und schwierigere Gedanke an: Wer wahrhafter und mit Seiendem angefüllt werde, der werde sich auch wahrhafter freuen in wahrhafterer Lust, wem aber minder Seiendes zugeteilt werde, der werde auch weniger wahrhaft und beständig angefüllt und habe nur Anteil an einer unzuverlässigen und weniger wahrhaften Lust (585 d, e). Das Neue hieran ist, daß der Charakter der Auffüllung, deren Wahrhaftig- oder Dauerhaftigkeit, nun auf die Lust selbst übergegangen ist. Offenbar versucht Platon, die Auffüllung mit Erkenntnissen dadurch zu empfehlen, daß die dem Erkenntnisgewinn korrespondierende Lust irgendwie wahrer und besser sein soll als andere Lüste. Worin besteht aber die Wahrhaftigkeit dieser Lust selbst? Es wäre sicher verkehrt, wenn man die Dauerhaftigkeit der seelischen Auffüllungen einfach auf die entsprechenden Lüste übertra-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen und behaupten wollte, diese seien ebenso dauerhaft spürbar. Das widerspräche nicht nur der Erfahrung, sondern auch prinzipiell der Natur der Lust. Ein kontinuierliches Lustgefühl ist schließlich gar nicht mehr zu spüren, es hebt sich selbst auf. Allenfalls kann man wie Murphy sagen, daß einem Erkenntnisgewinn insofern eine dauerhafte Lust entspricht, als die jeweilige Einsicht „permanently available to us and a permanent source of possible gratifications“[15] ist. Besonders wenn es sich um eine praktische Wahrheit handelt, eröffnet dies die Möglichkeit, sich stetig an ihr zu orientieren und dementsprechend von Entscheidungsunsicherheiten verschont zu bleiben. Damit wäre die wahrhafte Lust aber gar nicht im Prozeß der Auffüllung selbst von den anderen verschieden. Zudem bleibt unklar, ob Platon behaupten will, ein solches späteres Zurückkommen-auf sei wiederum lustvoll. Es bleibt doch ein beachtenswerter Unterschied, ob man eine Erkenntnis neu erwirbt, oder ob man eine bereits gewonnene Erkenntnis nur ins Bewußtsein zurückruft. In dieser Unsicherheit über das Wesen der wahrhaften Lust bleibt als Ausweg nur, sich dem ‚Philebos‘ zuzuwenden, in dem Platon die Lustarten sehr viel ausführlicher unterscheidet. Dort allerdings werden die wahren Lüste geradezu durch ihre Reinheit definiert. Wahre Lüste seien solche, wo nach einem unmerklichen und schmerzlosen Bedürfnis eine spürbare und angenehme Erfüllung rein von Unlust eintrete (Philebos, 51 b). Der Unterscheidung von wahren und reinen Lüsten scheint Platon selbst also keine Bedeutung zuzumessen.[16] Wichtiger als diese Nivel-

[15] N. R. Murphy: a. a. O. 222.

[16] Vergleiche dazu auch die differenzierte Untersuchung von J. F. Malcolm (a. a. O. 140–148), der zu dem Ergebnis kommt, daß Platon kein großes Gewicht darauf legt, die wahren Lüste durch einen besonderen Status vor den reinen auszuzeichnen.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lierung ist aber, daß Platon im ‚Philebos' umfassender bestimmt, was er alles als reine Lust begreift. Die in der ‚Politeia' erwähnten Gerüche werden dort nur als weniger göttliche und reine Lüste aufgeführt (51 e). Die wirklich göttlichen reinen Lüste sind dagegen die am an sich Schönen (51 c, d) und an den Erkenntnissen (52 a). Auch der Lust an den Erkenntnissen gehe weder ein Hunger noch ein Schmerz voran. Die Wahrheit der bei der Auffüllung der Seele entstehenden Lust besteht also, wenn man den Darlegungen des ‚Philebos' folgen will, in ihrer Reinheit. Platons Fazit in der ‚Politeia' ließe sich dann so umformulieren: Wer mit Seiendem, also mit Erkenntnissen angefüllt wird, wird sich wahrhafter freuen in reiner Lust. Diese Interpretation hat einen Vorteil und zwei Nachteile.

Der Vorteil besteht darin, daß hiermit zugleich ein Motiv sichtbar geworden wäre, nach solchen Lüsten zu streben. Für den, der die Lust sucht und der Unlust ausweichen will, ist es einfach klug, sich solchen Lüsten zuzuwenden, die ohne Unlust zu haben sind. Die Beibringung eines solchen Motivs ist aber für Platon unverzichtbar, denn er kann sich, wenn seine Untersuchung eine begründete Auswahl zwischen den Lust- und Lebensformen erlauben soll, nicht damit begnügen zu zeigen, daß es eine bestimmte Lustart, genannt wahrhaft, gibt, sondern er muß einen Grund benennen, der diese Lust erstrebenswert erscheinen läßt. Dabei muß allerdings einschränkend bemerkt werden, daß die Reinheit einer Lust für sich allein kein besonders starkes Motiv ist. Das zeigt sich an den Gerüchen. Zwar kann jeder die reine Lust an diesen erfahren, aber es gibt wohl niemanden, der allein deshalb sein Leben zwischen Riechfläschchen zu verbringen versucht. Platons Behauptung im ‚Philebos', daß jede geringe, aber von Unlust freie und reine Lust sich als angenehmer, wahrer

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und schöner erweisen werde (53 b, c), kann jedenfalls nicht dahingehend ausgelegt werden, daß sie deshalb auch schon als erstrebenswerter erscheinen wird. Offenbar muß dazu etwas anderes hinzukommen, z. B. dies, daß die Erfahrung der reinen Lust die Aktivität und die Fähigkeiten eines Individuums in Anspruch nimmt. Das wäre bei der Suche nach Erkenntnis immerhin der Fall.

Damit beginnen die Probleme dieser Interpretation:

1) Es ist fraglich, inwieweit die Lust an der Erkenntnis für uns überhaupt als reine erfahrbar ist. Das liegt daran, daß man zu einer Einsicht zumeist nicht so kommt, wie man auf einem Spaziergang im Frühling unverhofft in ein Feld von Maiglöckchen geraten kann und von deren Duft dann angenehm überrascht und berührt ist. Erkenntnis setzt dagegen eine intentionale Bemühung um dieselbe voraus, und die Phase des Suchens wird dabei immer als defizitär und oft auch als quälend erfahren werden. Der Freude an einer Erkenntnis wird also in aller Regel eine Unlust vorausgehen. Gadamers Einwand, nicht alle Leerheit müsse ja empfunden werden, bleibt denn auch – auf den Mangel und den Erwerb von Wissen bezogen – phänomenal unausgewiesen.[17] Auf jeden Fall kann dies nicht für den gelten, der die Grundfrage des Sokrates, wie zu leben sei, ernsthaft verfolgt. Gerade dieses Fragen wird mit erheblicher Verunsicherung verbunden sein, und hier wird eine Einsicht den Charakter der Beendigung eines höchst unbefriedigenden Zustands haben. Daraus folgt umgekehrt: Wenn es die von Platon behauptete reine Lust an der Erkenntnis überhaupt gibt, dann jedenfalls nicht innerhalb dieser praktischen Thematik. Ein Nachdenken, in dem die Lust an der Erkenntnis als reine erfahrbar werden soll, dürfte gar nicht den Charakter eines Unter-

[17] H.-G. Gadamer: a. a. O. 152.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wegsseins zu einem Ziel, von dem es ein schmerzender Abstand trennt, haben, sondern müßte als in sich erfreuliche Betätigung eines menschlichen Vermögens begriffen werden.

2) Auch wenn man einräumt, daß die Lust an der Erkenntnis als reine erfahrbar ist, ist damit für Platons Beweisabsicht wenig gewonnen. Sein Vorhaben war ja zu zeigen, daß, selbst wenn der Tyrann oder ein anderer Ungerechter seine Ziele erreicht, deren Lust doch nichts wert ist, eben weil sie keine reine ist. Es ist auffällig, daß Platon dieses Beweisziel völlig aus den Augen verliert und nirgendwo eigens nachweist, daß die Lüste solcher Menschen keine reinen sind. Das wäre auch kaum möglich, denn man kann mit gutem Recht viele Lüste der Oligarchen und Tyrannen als reine bezeichnen. Es ist nicht notwendig, daß diese, um an der Ausübung ihrer Macht bzw. an der Vermehrung ihres Reichtums Freude empfinden zu können, sich zuvor machtlos oder arm gefühlt und dementsprechende Unlust empfunden haben müssen. Unter denen, die ihren Reichtum auch dann noch vermehren wollen, wenn ihnen dies schon keinen materiellen Vorteil mehr bescheren kann, tun dies viele sicher deshalb, weil ihnen die Betätigung ihrer mittlerweile erworbenen Fähigkeiten Freude bereitet. Auch viele notwendige Bedürfnisbefriedigungen werden die Oligarchen aufgrund ihres Reichtums in reine Lüste verwandeln können. Wer sich mit knurrendem Magen zu Tisch setzt und ißt, um das Hungergefühl zu beseitigen, wird in der Tat keine reine Lust empfinden, wohl aber der, der ohne hungrig zu sein ißt und sich am Wohlgeschmack der Speisen erfreut. Platons Plädoyer für die reine Lust kann man mit etwas Böswilligkeit deshalb auch in ein Plädoyer für eine oligarchische Lebensweise ummünzen.

Das Reine-Lust-Kriterium reicht also nicht aus, um die

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Platon favorisierte Entscheidung für die philosophische Lebensweise zu begründen. Es ist deshalb, wenn man Platons Intentionen gerecht werden will, nötig zu untersuchen, ob es weiter führt, wenn man die wahren Lüste nicht auf die reinen reduziert, sondern am Eigenwert der ersten festhält. Worin aber soll deren besonderer und vorziehenswerter Lustwert bestehen? Hier ist es hilfreich, einem Gedanken Murphys zu folgen, den dieser kritisch gegen Platon wendet. Murphy weist zunächst darauf hin, daß Menschen nicht nur einfach tun wollen, was ihnen Spaß macht, sondern als Vernunftwesen auch beginnen, ihr Tun an Maßstäben zu messen: „reasonableness introduces standards".[18] Der vernünftige Seelenteil produziere „desires which an unintelligent creature could not feel".[19] Von dem, was er tut, wolle der Mensch auch sagen können, daß er es gut macht, selbst wenn dabei die ursprünglich-spontane Freude an der Tätigkeit abnehme. Murphy kritisiert deshalb Platons Vorgehensweise im zweiten und dritten Beweis, weil dieser dort allein von der Maximierung der Lust her argumentiert. „Plato was misguided in trying ‚to have the best of both worlds' by claiming that life according to reasonable standards will bring the maximum of pleasure as well."[20] Verwunderlich ist nur, daß Murphy die Möglichkeit dieser von der direktsinnlichen Lust verschiedenen Zufriedenheit mit sich infolge eines Könnens gegen Platon ausspielt. Platon selbst nennt als Elemente jener wahren Auffüllung mit Seiendem die richtige Vorstellung, Wissenschaft, Vernunft und insgesamt alles, was Tugend ist (585b,c). Tugend darf, wie die Aufzählung zeigt, hier nicht im engen, moralischen

[18] N. R. Murphy: a. a. O. 58.
[19] Ebd. 59.
[20] Ebd.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinn verstanden werden, sondern meint ganz umfassend Tüchtigkeit, also alles, was überhaupt ein Können ist. Wenn die wahre Lust aber bei der Aneignung irgendeines Könnens entstehen soll, dann hat Platon mit der wahren Lust gerade die Zufriedenheit gemeint, die Murphy gegen ihn geltend machen will. Man muß bei dieser Interpretation allerdings zugeben, daß Platon eine wichtige Komponente der wahren Lust im Rahmen des dritten Beweises nicht eigens genannt hat. Die Wahrheit der gemeinten Lust liegt nicht nur in der von Platon erwähnten Beständigkeit (585e3, 586a6), also in der bereits besprochenen Möglichkeit, auf ein Wissen oder Können zurückzugreifen und sich eventuell erneut daran zu freuen, sondern auch darin, daß in der wahren Lust die menschliche Natur umfassender, nämlich unter Einbeziehung der Vernunft, tätig ist.

Daß Platon die Zufriedenheit, die aus der Fähigkeit entsteht, sich auf das Gutsein eines Tuns und einer Sache beziehen zu können oder, mit Murphy zu reden, die Zufriedenheit, die aus der Fähigkeit, sich an einem Standard zu messen, entsteht, sehr hoch eingeschätzt hat, zeigt er an zentraler Stelle. Im fünften Buch der ‚Politeia' kommt Platon auf einen im Rahmen der Wächtererziehung gemachten Einwand zurück. Adeimantos hatte Sokrates dort vorgehalten, er gewähre den Wächtern nur ein spartanisches Leben, insbesondere keinen Anteil an den materiellen Reichtümern der Stadt und beschränke damit ihre Eudaimonie (419a). Sokrates war dem Einwand damals nur mit dem Hinweis entgegengetreten, bei der Gründung der Stadt nicht auf das Wohlbefinden eines einzelnen Standes in ihr achten zu wollen, sondern nur auf das Gutsein der Stadt im ganzen. Auch dort hatte Sokrates allerdings schon angedeutet, daß der hier kein Ausschließungsverhältnis sieht, und angekündigt, darauf noch zu-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rückzukommen. Er tut dies am Ende er berühmt-berüchtigten Passage über die sogenannte Frauen- und Kindergemeinschaft (457 c – 466 d), die richtiger allerdings Frauen-Männer-Kinder-Gemeinschaft heißen müßte, denn in der dort projektierten Lebensweise für die Wächter sind die Männer den Frauen ebenso gemeinsam wie die Frauen den Männern. Zum Beweis, daß ein solches Leben in Besitzlosigkeit und allgemeiner Brüderschaft nicht nur nützlich für den Staat ist, sondern auch für die, die es führen, das glückseligste, bringt Platon folgenden Vergleich: Der Sieg, den die Wächter erringen, das Heil des ganzen Staates, sei schöner als alle Siege der olympischen Wettkämpfer, und deshalb sei es richtig, die Wächter als glücklicher zu preisen als die olympischen Sieger (465 d). Das Glück der Sportler beruht darauf, daß sie eine bedeutende Leistung vollbracht haben, und dementsprechend soll auch das Glück der Wächter auf der von ihnen vollbrachten Leistung beruhen. Auch Gigon sieht, daß Platon sich in der Konkurrenz zweier Eudaimoniebegriffe – Eudaimonie als Wunscherfüllung und Eudaimonie als Verwirklichung einer je spezifischen Leistung – für den letzteren entscheidet.[21] Nach der Interpretation des ersten Beweises kann nun auch der Grund für diese Entscheidung angegeben werden. In diesem Beweis sind ja vor allem und am überzeugendsten zwei Lebenspläne kritisiert worden: Erstens jenes Sichauslebenwollen, das meinte, die objektiven Bedingungen des Existierens ignorieren zu können, und zweitens jenes Mehrhabenwollen, dem es unmöglich war, andere als Gleiche neben sich zu ertragen. Die Zuwendung zu einem Werk vereinigt die dieser Kritik entgegengesetzten positiven Verhaltensweisen: 1) Wer ein Werk erstellen will oder eine Erkenntnis sucht, gibt darin

[21] O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 398.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu erkennen, daß er fähig ist, sich nach etwas zu richten. 2) Wer sein Selbstwertbewußtsein darauf gründet, etwas zu können, kann nicht dadurch irritiert werden, daß auch andere dies vermögen. Er ist durch seine Bezogenheit auf das Werk fähig, andere als Gleiche neben sich zu ertragen. Dagegen ist auch der Hinweis, daß doch faktisch in allen Künsten zwischen den Ausübenden viel Neid und Mißgunst besteht, kein Einwand. Wo solche Verhältnisse auftreten und nicht durch zusätzliche Bedingungen wie etwa Konkurrenzdruck verursacht sind, sind sie umgekehrt ein Beleg dafür, daß jemand seine Zufriedenheit mit sich nicht dadurch konstituiert, daß er etwas kann, sondern dadurch, daß er sich mit Hilfe seines Könnens vor anderen hervortun kann. Die Beziehung auf ein Werk ist in diesem Fall nur ein Mittel des Mehrseinwollens. In der aufrichtigen Zuwendung zu einem Werk sind somit zwei Verhaltensweisen verwirklicht, die zugleich elementare Bedingungen des gelingenden Lebens sind.

Aber was ist mit der Einbeziehung jener Zufriedenheit, die aus der Bezugnahme auf ein Werk resultiert, für das Problem, zwischen den Lustarten eine begründete Entscheidung treffen zu wollen, geleistet? Zunächst ist ein deutlicher Fortschritt gegenüber dem zweiten Beweis erzielt worden. Während dort nur behauptet werden konnte, daß es Menschen gibt, die die Lust an der Erkenntnis allen anderen Lüsten vorziehen werden, sind nunmehr drei Gesichtspunkte entwickelt worden, die eine solche Wahl angeraten erscheinen lassen. Für den, der Lust sucht und Unlust vermeiden will, ist es einfach klug, sich solchen Lüsten zuzuwenden, die erstens ohne Unlust zu haben sind, zweitens im angegebenen Sinn beständig sind und drittens das Vernunftvermögen des Menschen als Quelle von Lust mit einbeziehen.[22] Die Voraussetzung des dritten Beweises ist zudem schwächer. Er geht nicht mehr

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

davon aus, daß es ein Streben nach Erkenntnis neben den anderen Bestrebungen gibt, sondern nimmt nur noch an, daß der Mensch, egal was er tut, dabei Vernunft investiert und infolgedessen erkennt, daß er etwas sowohl gut wie schlecht machen kann. Man kann deshalb den dritten Beweis nicht mehr mit dem Argument kritisieren, es sei sinnlos, jemandem die Lust an der Erkenntnis anzuempfehlen, wenn diesem die besondere Sensibilität dafür fehlt. Hier müßte man nun behaupten, daß es Menschen gibt, die sich gar nicht mehr wertend auf ihr eigenes Tun beziehen. Solche Menschen gibt es sicherlich, aber bei diesen ist das Vernunftvermögen dann vermutlich so weit geschädigt, daß sie gar keinen Begriff vom guten Leben mehr entwickeln und das Problem für sie somit gänzlich ausfällt. Aber kann mit Hilfe der obigen Gesichtspunkte nun das oligarchische oder timokratische Leben als lustarm ausgegrenzt werden? Murphy hält dies für möglich. Gut sei für Platon nur das, was alle Fähigkeiten eines Individuums entfaltet.[23] Deshalb könne man von den Oligarchen, die sich nicht an Standards messen und sich nicht auf das Gutsein einer Sache beziehen, sagen, daß „their purposes are not satisfactory of the whole system of their natures".[24] Das Problem ist nur, daß dieser Verzicht gar nicht notwendig zum Wesen des Oligarchen gehört. Dazu muß man sich nur einen Oligarchen denken, der seine auf Sklavenarbeit beruhende, aber reichlich bemessene Freizeit dazu nutzt, mathematische Studien zu trei-

---

[22] Zu Recht hat R. C. Lodge darauf hingewiesen, daß eine Lust oder Freude auch aus jener Tätigkeit der Vernunft erwächst, die darin besteht, eine komplexe und schwer überschaubare Umwelt auf ihre eigenen Ordnungsmuster, seien diese nun praktischer oder theoretischer Natur, zu reduzieren (a. a. O. 345).

[23] N. R. Murphy: a. a. O. 60.

[24] Ebd. 95.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben. In dieser Tätigkeit kann ein solcher sowohl reine wie beständige und seine Vernunft einbeziehende Lust erfahren. Der dritte Beweis erlaubt aber, so könnte man denken, immerhin eine Kritik des tyrannischen Lebens, wenn man sich dieses so denkt, daß ein solcher nur direkt leibliche Begierden befriedigt. Wer so lebt, so könnte man argumentieren, geht der Freude, von sich sagen zu können, daß man etwas gut kann, völlig verlustig. Er wird ohne diese Zufriedenheit mit sich und ohne ein dementsprechendes Selbstwertbewußtsein leben müssen. Doch bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß bereits hiermit die Leistungsfähigkeit dieses Arguments überschätzt wäre. Denn wenn es gegen das tyrannische Leben neben diesem Selbstwertargument keine anderen Gründe gäbe, dann könnte ein Tyrann seine Zufriedenheit mit sich bereits darauf aufbauen, daß es ihm gelungen ist, ein solches Leben zu führen. Das Selbstwertargument wäre dabei gleichsam kurzgeschlossen: Die besondere Leistung bestände in einer Lebensweise im ganzen. Der dritte Beweis zeigt also nicht, daß das Streben nach wahrer und reiner Lust auch zu gerechtem Verhalten führen muß. Darin besteht sein entscheidender Mangel. Ganz im Gegenteil ist es sehr wohl möglich, daß jemand gerade um einer solchen Lust willen Ungerechtigkeiten begeht.[25]

---

[25] Anders herum gewendet findet sich dieses Problem bei Malcolm. Ebenso wie man die reine Lust an der Erkenntnis erfahren kann, ohne deshalb schon gerecht sein zu müssen, kann man auch gerecht sein, ohne reine Lust zu erfahren. „Even if we were convinced that the life of the philosopher is more pleasurable than that of the tyrant, this hardly proves that the just life is better than the unjust. Only the just man *qua* philosopher has the truest (most real) pleasures, the pleasures of contemplation. There would be none of this type of pleasure for the man who has true belief and is, accordingly, a man just ‚by habit'." (A. a. O. 151) – Tivnan dagegen umgeht in seinen Überlegungen das entscheidende Problem. Für ihn versteht Platon unter Herrschaft der Vernunft nicht,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Art und Weise, wie Platon den dritten Beweis beendet, überspringt dieses Problem. Denen, die der reinen und wahren Lust nachgehen, stellt er die gegenüber, die solche Lust nie erfahren haben und sich statt dessen nur unter den mit Unlust gemischten Lüsten bewegen. Gerade weil diese mit den wahren Lüsten nicht vertraut seien, hielten sie die ihnen bekannten für das einzig Wirkliche und ließen sich von diesen gewaltig in Leidenschaft versetzen. Sie glichen Tieren, die, immer zur Erde und zu den Tischen gebückt, einander aus Habsucht verletzen und töten. Von alledem sei die Ursache, daß diese weder ihre Seele noch ihr Gedächtnis jemals mit Seiendem angefüllt hätten (586a, b). Diejenigen, die die wahre Lust gekostet haben, so der nahegelegte Umkehrschluß, werden sich dagegen solcher Brutalitäten enthalten. Es ist sicher richtig, daß jemand, der nach Erkenntnis strebt oder allgemeiner den Wert seiner Person und damit seine Zufriedenheit mit sich nach einem Können bemißt, gegen manche Verlockungen zur Ungerechtigkeit dadurch gefeit ist, daß ihm die unmittelbaren, mit Besitz, Nahrungsaufnahme und Sexualität verbundenen Lüste und deren Ausdehnung ins Endlose (vgl. 586a7 – b3) entsprechend weniger bedeuten werden. Wegen dieser Auswirkungen auf andere Bestrebungen und somit auch auf das Verhalten zu ande-

---

daß diese instrumentell bei der Verfolgung anderer Zwecke dient, sondern daß diese ihre eigenen Ziele – „knowledge, truth and wisdom" (a. a. O. 132; vgl auch 115ff.) – verfolgt. Diese Herrschaft der Vernunft sei für Platon besser als die eines anderen Seelenteils, weil nur die Vernunft in der Lage sei „to reach to the Forms" (ebd. 144). Diese Empfehlung der Vernunftherrschaft ruht also auf einer starken Voraussetzung. Sie greift nur dort, wo jemand schon der Auffassung ist, daß es wichtig ist, die Ideen zu erkennen. Die weitergehende Frage, weshalb aus der so verstandenen Herrschaft der Vernunft auch die Gerechtigkeit folgen soll, die Platon bei der Staatsgründung beschrieben hat, stellt Tivnan sich nicht.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ren ist die wahre Lust für die Gerechtigkeit einer Person zweifellos bedeutsam, und insofern hat Malcolm auch recht, wenn er hier die „key connection between virtue and happiness“[26] entdeckt. Es ist hier aber nicht so, daß, wie im ersten Beweis, die Gerechtigkeit als Bedingung zur Erlangung eines anderen Guts – der Einheit der Person – erwiesen wird, sondern Platon geht im dritten Beweis von dem Bedürfnis nach einer bestimmten Zufriedenheit mit sich aus, und die Gerechtigkeit müßte sich nun als die Folge dieses Bedürfnisses ergeben. Seine Argumentation ähnelt hier der, die er im Vorfeld der Gleichnisse zur Idee des Guten vorgetragen hat. Die Philosophen, so hieß es dort, würden sich, eben weil ihre Liebe der Erkenntnis gilt, von den anderen Lüsten entsprechend zurückhalten (485d,e). Entsprechend wird man sagen können, daß auch denen, die der wahren und reinen Lust in irgendeiner Form nachgehen, manche Gründe zur Ungerechtigkeit fehlen werden. Die von Platon am Ende des dritten Beweises reklamierte Gerechtigkeit ist aber sicher sehr viel anspruchsvoller. Nachdem die unreinen Lüste als Schattenbilder der wahren kritisiert worden sind (586b,c), soll nun auch der Umgang mit den auf Besitz und Ehre bezogenen Begierden von der Vernunft geregelt werden. Nur wenn diese Begierden der Erkenntnis und der vernünftigen Rede gehorchten und nach deren Anleitung die Lüste erlangten, auf die die Vernunft hindeutet, würden sie, soweit das überhaupt möglich ist, wahre Lust und die ihnen zugehörigste und beste erlangen. Wenn aber die anderen Seelenteile dem Weisheitsliebenden folgten, so tue jeder Teil das Seine und sei gerecht (586d,e). Damit hat sich für Platon der Kreis geschlossen. Mit der Formel ‚das Seine tun‘ meint er nicht die Gerechtigkeit dessen, der

[26] J. F. Malcolm: a. a. O. 150,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

infolge anderer Interessen auf manche Ungerechtigkeiten verzichtet, sondern jene Gerechtigkeit der universalen Gleichberechtigung, die er seinem Modellstaat zugrunde gelegt hat. Nur weil er dies meint, kann er den Beweis mit der spielerischen Berechnung beschließen, um wieviel die Lust des Tyrannen hinter der des aristokratisch Gesonnenen zurückbleibt (587d, e).

Auf der Basis des dritten Beweises allein ist dieser Schluß aber nicht zu rechtfertigen. Das Unbefriedigende in dem von Platon konstruierten Zusammenhang wird erkennbar, wenn man fragt, was darin mit Vernunft gemeint ist bzw. welche Direktiven die Vernunft gegenüber den anderen Begierden erlassen soll. Die Vernunfteinsicht des dritten Beweises selbst besteht darin, daß es für den, der nach Lust sucht, sinnvoll ist, sich soweit wie möglich den reinen und wahren Lüsten zuzuwenden. Aus dieser Einsicht allein folgt aber, wie das Beispiel des mathematiktreibenden Oligarchen gezeigt hat, nicht die von Platon gemeinte Gerechtigkeit. Gegen diese Kritik kann man freilich geltend machen, daß die Vernunft im dritten Beweis gleichsam zweimal vorkommt. Einmal in Form der gerade genannten Einsicht, zudem aber auch in Form der materialen einzelnen Einsichten, die man infolge des Strebens nach reiner Erkenntnis-Lust gewinnen wird. Hierzu, so könnte man argumentieren, können doch auch jene Einsichten gehören, die der erste Beweis entwickelt hat. Wenn man diese Einsichten aber in das mit einbezieht, was Platon am Ende des dritten Beweises Vernunft nennt, dann folge daraus doch ein Verhalten, das der Gerechtigkeit des Modellstaates genügt. Das ist zwar richtig, geht aber an der Intention des dritten Beweises vorbei. Dieser ist an den Inhalten der jeweiligen reinen oder wahren Lüste gar nicht interessiert. In ihm geht es um die besondere Zufriedenheit, die aus einem Wissenser-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werb oder allgemeiner aus der vernünftigen Bezugnahme auf ein Werk, ganz abgesehen vom jeweiligen Inhalt, entsteht. Geht man dagegen über dieses formale Resultat hinaus und bezieht die Inhalte aller möglichen Einsichten in den Vernunftbegriff des dritten Beweises ein, dann hat man bereits zuviel hinzugenommen. Denn wenn dazu auch die Einsichten des ersten Beweises gehören sollen, dann folgt aus diesen ja schon selbst ein bestimmtes Tun. Der ganze Aufwand um die Herausstellung der wahren und reinen Lust wäre dann unnötig gewesen. Es scheint mir deshalb zwangloser und richtiger, die sichtbar gewordene Grenze für die Leistungsfähigkeit des dritten Beweises anzuerkennen und zugleich zuzugeben, daß für die Rechtfertigung der von Platon favorisierten Gerechtigkeit der erste Beweis die Hauptarbeit leistet. Der eigentliche Wert des dritten Beweises besteht darin, gezeigt zu haben, daß für vernunftbegabte Lebewesen ein Sich-Richten-nach oder Sich-Orientieren-an nicht notwendig den negativen Charakter einer Beschränkung der eigenen Freiheit hat, sondern selbst zur Quelle einer eigentümlichen Lust werden kann.

Zu einer ähnlichen Gewichtung der in der Interpretation der drei Beweise hervorgetretenen Grundelemente – Ermöglichung von innerseelischer Harmonie, Bedingungen der wahren Freundschaft und Bevorzugung der reinen Lüste – gelangt, wenn auch streckenweise an Platon vorbei T. Irwin. Auch er ist der Ansicht, daß das einzige bei Platon auffindbare Motiv zu gerechtem Handeln das Bestreben eines Menschen ist, für sich selbst eine seelische Harmonie (bei Irwin heißt das p-justice) herzustellen oder zu erhalten.[27] Für Irwin befindet sich Platon daher in folgendem Dilemma: Entweder versteht er unter p-justice

[27] T. Irwin: Plato's Moral Theory, 210.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die gewöhnliche Selbstbeherrschung, dann sei nicht zu sehen, was das mit normaler Gerechtigkeit zu tun haben soll, oder aber er versteht darunter etwas der normalen Gerechtigkeit sehr Ähnliches, dann sei aber nicht klar, weshalb die so verstandene p-justice ein Gut sein soll.[28] Damit nun – wie es für Platons Beweisabsicht erforderlich ist – den von der Aristokratie abweichenden Seelenformen überhaupt die p-justice abgesprochen werden kann, hält Irwin die Unterscheidung von drei Funktionen des rationalen Seelenteils für notwendig:[29] 1) Dieser Seelenteil findet Mittel zu einzelnen vorgegebenen Zielen. 2) Er sorgt für die zusammenstimmende Befriedigung verschiedener nichtrationaler Wünsche. 3) Er trifft eine Entscheidung zugunsten ihm eigener Bestrebungen. Nur in dem letzten Sinn seien die Nicht-Aristokraten nicht von ihrem rationalen Seelenteil geleitet, und nur insofern hätten sie die p-justice verfehlt (ebd.). Dem ist auf der Basis der hier entwickelten Interpretation zu widersprechen. Platons Überlegungen zu den Bedingungen der kampflosen Selbstbeherrschung und der wahren Freundschaft sind zwar in Irwins zweite Kategorie einzuordnen, doch bereits vor diesen Kriterien können die ungerechten Lebensformen für Platon nicht bestehen. Wie Irwin selbst das argumentative Potential dieser Kriterien einschätzt, ist leider nicht auszumachen, da er auf eine Interpretation der drei Beweise verzichtet hat. Statt dessen versucht Irwin seine dritte Kategorie stark zu machen. Wer sich gegen die Verfolgung der dem rationalen Seelenteil eigenen Bestrebungen entscheidet, hat nach Irwin schlecht entschieden, weil er „would no longer aim at a final good covering is whole life and all his capacities and aims, but he would

[28] Ebd. 214.
[29] Ebd. 232f.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

choose to be restricted to some subset of these aims".[30] Dieses Argument – und damit, wenn es auf Platon zuträfe, auch dessen Theorie – ruht aber auf der starken Voraussetzung, daß jeder die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten und Interessen überhaupt in sich verspürt. Weiterhin ist klargeworden, daß – dies einmal zugestanden – dann zu zeigen bleibt, was daraus für das gerechte Verhalten, also für den Zusammenhang von p-justice und normaler Gerechtigkeit, eigentlich folgt. Als Folgen der intellektuellen Interessen nennt Irwin zweierlei: 1) Die Neigung zum kontemplativen Leben.[31] 2) Den Wunsch, das Erkannte (die Gerechtigkeit, das Schöne, das Gute) auszudrücken[32] und es anderen mitzuteilen.[33] Aus dem ersten Punkt allein folgt, wie deutlich geworden ist, keine Gerechtigkeit. Der zweite Punkt ist dagegen sehr stark. Er würde nicht nur eine Instrumentalisierung anderer verbieten, sondern sogar ein aktives Wohlwollen gebieten. Gerade dieser so wichtige Weiterverbreitungswunsch ist in Irwins Untersuchung aber nur schwach belegt,[34] und so endet er schließlich bei der Behauptung, man müsse einfach annehmen, daß der Weiterverbreitungswunsch zu Platons Begriff von p-justice gehöre,[35] Platon aber nicht erklärt habe, warum jemand diesen Wunsch haben sollte,[36] d. h. warum es gut sein soll, ihn zu haben. Um diese Lücke wenigstens behelfsweise zu erfüllen, greift Irwin auf Aristoteles' Theorie der Freundschaft zurück: Auch wer alles habe, werde sich ohne Verbindung mit anderen

---

[30] Ebd. 236.
[31] Ebd.
[32] Ebd. 237, 239.
[33] Ebd. 241 f.
[34] Vgl. ebd. 237–241.
[35] Ebd. 257.
[36] Ebd. 258.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unzufrieden fühlen und das Bedürfnis entwickeln, seine Güter mit jemandem zu teilen (EN 1169b8–22). An dieser Lösung bleibt natürlich unbefriedigend, daß ein Grundpfeiler von Platons Ethik dann erst bei Aristoteles zu finden wäre, während bei Platon der Weiterverbreitungswunsch als Komponente der p-justice unabgeleitet vom Himmel fällt. Diese Konstellation hätte Irwin, wie hier zu zeigen versucht wurde, durch eine Interpretation der drei Beweise des neunten Buchs vermeiden können. Mit dem heikleren Problem, ob das Bedürfnis nach Freundschaft zu einer Universalisierung des moralischen Verhaltens führen muß, setzt sich Irwin leider nicht auseinander.

Die in der vorliegenden Interpretation vorgenommene Gewichtung der drei Beweise bedeutet zugleich die Anerkennung der argumentativen Priorität der ‚Politeia' vor dem ‚Philebos'. Dessen zentrale Schwäche ist der des dritten Beweises durchaus vergleichbar. Das gute Leben wird im ‚Philebos' als Mischung aus Lust und Erkenntnis gedacht (22b). Anders als im dritten Beweis unterscheidet Platon dort nicht nur wahre und falsche Lüste (36c – 42c und 50e – 53c), sondern auch wahre bzw. reine und unreine bzw. ungenaue Erkenntnisse (55c – 59d). Die beste Mischung soll dann darin bestehen, daß alle Erkenntnisse mit einer Auswahl von Lüsten vereinigt werden (61b–64a). Doch auf die Frage, was das Gutsein gerade der von ihm vorgenommenen Mischung begründet, gibt Platon nur vage Antworten. So soll die Mischung dewegen gut sein, weil sie an Ebenmaß, Schönheit und Wahrheit teilhat (64d – 65e). Über das Wesen dieser drei wird aber nichts weiter gesagt. Etwas konkreter ist schon der Hinweis, diese Mischung sei am meisten frei von Zwiespalt (64a1). Insofern spielt auch im ‚Philebos' der Begriff der Einheit der Person eine wichtige Rolle. Unklar

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt aber das Verhältnis der im ‚Philebos' konzipierten Einheit (63d,e) zur Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit kommt im ‚Philebos' nur insoweit vor, als sie mit zu den reinen Erkenntnissen gehört, die in die zu konstituierende Seele eingelassen werden (62a). Über das Wesen der Gerechtigkeit und inwiefern es gut ist, gerecht zu sein, sagt der Dialog aber nichts aus, obwohl kein Zweifel daran bestehen kann, daß die Gerechtigkeit ein handlungs- und lebensbestimmendes Prinzip der im ‚Philebos' konstituierten Persönlichkeit sein soll. Darin besteht die Unvollständigkeit und Scheinhaftigkeit der dort angestellten Untersuchung darüber, worin das gute Leben besteht. Denn wenn der Dialog entscheiden will, was gut ist, dann darf er die Erkenntnis dessen, was gut ist, nicht wieder in die Erkenntnis verlagern, die er nur benennt, ohne ihren Gehalt zu erklären. Es bleibt sonst nur die Tautologie: Es ist gut zu wissen, was gut ist. Der ‚Philebos' ist deshalb keine taugliche Grundlage der Platonischen Ethik.

Der dritte Beweis und ebenso der ‚Philebos' verdeutlichen also zwar einige Bedingungen des Lustgewinns für vernunftbegabte Lebewesen, die Analyse dieser Bedingungen reicht aber nicht weit genug, um ein im Sinn der ‚Politeia' gerechtes Leben zwingend nahezulegen. Diese Implikation wird sich nur in zwei Fällen direkt aus dem Sich-Messen einer Person an Maßstäben ergeben:

1) Wer sich dem Staat aus der Werkperspektive zuwendet, ist auf das Gutsein desselben bezogen und kann ihn dann nicht mehr als Forum zur Durchsetzung privater Interessen betrachten. Wer sein Selbstwertbewußtsein dadurch konstituiert, daß er handelnd das Gutsein des Staates zu befördern versucht, für den ist dies bereits ein hinreichender Grund, weder sich selbst in einer Weise zu verhalten, die mit dieser Absicht nicht vereinbar ist, noch solches bei anderen zu dulden.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2) Bei den Philosophen, die in der dialektischen Wissenschaft der ‚gewaltfreien' Gefügtheit der Begriffe ansichtig werden, wird nach Platons Erwartung ein gesteigertes Bedürfnis nach weltlicher Harmonie entstehen. Wer dieses verspürt, wird es kaum ertragen, sein Philosophieren auf der Basis der Unterdrückung und Schädigung anderer zu betreiben.

Einen allgemeinen Beitrag zur Stärkung des ersten Beweises liefert der dritte nur insofern, als er zeigt, daß die in der Orientierung an einem Werk liegende Beschränkung der eigenen Willkür und Spontaneität selbst eine Quelle von Lust oder besser von Zufriedenheit werden kann. Dabei kann man hoffen, daß diejenigen, die gewillt und gewöhnt sind, ihr Tun und Denken an Maßstäben zu messen und nach der Richtigkeit desselben zu fragen, auch eher bereit sein werden, über den Wahrheitsgehalt jener Zusatztheorien nachzudenken, mit denen versucht wird, die Willkür in verschiedenen Formen der Einschränkung der Gleichberechtigung zu verschleiern. Die für alle zugängliche Grundlage der Platonischen Ethik bilden somit die Überlegungen des ersten Beweises zur Ermöglichung der Einheit mit sich.

Mit einem Gleichnis, das noch einmal betont, daß das Wesen und der Wert der Gerechtigkeit in der Herstellung der Freundschaft mit sich bestehen (588b – 589b), beschließt Platon die Serie der drei Beweise und damit seine Begründung des Werts der Gerechtigkeit. Von hier ab macht er die Gerechtigkeit oder, wie man nun genauer sagen kann, die seelische Disposition, die einen Menschen befähigt und gewillt macht, alle anderen als Gleiche zu achten, selbst zum Kriterium für den Umgang mit anderen weltlichen Gütern: mit Kenntnissen, mit dem Leib, mit Besitz, Ehre und Staatsangelegenheiten (591c – 592b). Mit all diesem soll man sich so weit einlassen, wie man

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meint, davon gebessert zu werden, aber davon lassen, wenn die Gefahr besteht, daß dabei die erworbene innere Verfassung aufgelöst wird (592a). Das sind natürlich vage Bestimmungen, und hier ist deshalb wirklich und wesentlich jene Urteilskraft vonnöten, die Wieland fälschlicherweise zum wesentlichen Gehalt der Platonischen Philosophie zu stilisieren versucht hat. Jedes Individuum muß nun für sich entscheiden, was ihm zur Entwicklung seiner selbst, zur Ausbildung seiner Fähigkeiten zuträglich ist, ohne dabei seine gerechte Seelendisposition zu gefährden. Die Passage zeigt zugleich, daß Platon keineswegs der Vertreter einer asketischen Moral gewesen ist, für den er oft ausgegeben wird. Die weltlichen Güter weiß Platon durchaus zu schätzen, nur besteht er darauf, daß die Gerechtigkeit der Seele die Bedingung ist, unter der sie ihrem Besitzer einzig nützen werden.

5. Der Preis der Gerechtigkeit

Die Orientierung an der eigenen seelischen Gesundheit in allem Tun führt direkt zu zwei fundamentalen Problemen der Platonischen Ethik. Diese Probleme lassen sich plakativ an einem von Platon selber geschilderten Fall aufzeigen: In der ‚Apologie' berichtet Sokrates, wie er während der Herrschaft der Dreißig von diesen mit anderen zusammen dazu aufgefordert wurde, einen ins Exil geflohenen Bürger namens Leon heimzuholen, um diesen hinrichten zu können (32c,d; vgl. auch Epistolai, 324e – 325a). Die vier anderen seien daraufhin losgezogen und hätten den Leon geholt, er selbst aber habe der Nötigung keine Folge geleistet, sondern sei schlicht nach Hause gegangen und habe damit den Zorn der Herrschenden auf sich gezogen und sich der Gefahr einer Bestrafung ausgesetzt. Dabei ist

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

offenbar vorausgesetzt, daß das Vorhaben der Machthaber, den Leon hinzurichten, ungerecht gewesen ist. Sokrates will mit diesem und einem weiteren Beispiel, über das noch zu reden sein wird, seinen Richtern beweisen, daß er erstens nie aus Todesfurcht etwas gegen das Recht getan hat und daß zweitens dieses Eintreten für die Gerechtigkeit eine höchst reale Gefahr für Leib und Leben heraufbeschwört und es deshalb für den Gerechten, wenn er sein Leben auch nur kurze Zeit erhalten will, besser sei, ein zurückgezogenes Leben zu führen (31 e, 32 a). Ganz entsprechend will Platon mit dieser Geschichte seinen Lesern die Gerechtigkeit des Sokrates beweisen. Es stellen sich zwei Fragen:

1) Warum hat sich Sokrates überhaupt dem Befehl der Herrscher widersetzt? Worin besteht der Schaden, den er bei dessen Befolgung zu erleiden fürchtete? Ganz sicher wäre es übertrieben zu fürchten, durch eine solche, vielleicht einmalige Ungerechtigkeit, die eigene seelische Gesundheit schlagartig zu zerrütten. Immerhin mag sich Sokrates vor der in jeder Ungerechtigkeit liegenden Ansteckungsgefahr gefürchtet und weiterhin erwartet haben, durch ein einmaliges Mittun in einen Strudel weiterer Ungerechtigkeiten hineingezogen zu werden und schließlich, auf die Seite der Ungerechten übergetreten, sein Leben unter den dort üblichen und notwendigen Bedingungen zubringen zu müssen. Auf die Gefahr dieses Hineingleitens weist Platon in den ‚Nomoi' hin. Die größte Strafe für ungerechtes Tun bestehe darin, den Menschen ähnlich zu werden, die bereits ungerecht sind, und sich infolge dieser Verähnlichung von den guten Menschen und Reden loszureißen und nur noch Umgang mit den Schlechten zu pflegen. Mit diesen einmal verwachsen, müsse man dann aber notwendig alles tun und erleiden, was solche Menschen einander tun und sagen

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Nomoi, 728b,c). Doch auch wenn sich dies vermeiden läßt, wird schon eine einmalige, aber plakative Ungerechtigkeit jenes Vertrauen wesentlich erschweren, ohne das eine wahre Freundschaft nicht möglich ist. Das sind sicher große Übel. Aber, so bleibt zu fragen, sind dies denn die größten Übel? Ist es nicht im Zweifelsfall immer noch besser, mit solchen Übeln weiterzuleben, als, um diese zu vermeiden, den eigenen Tod zu riskieren oder gar wirklich zu erleiden?

2) Warum hat Sokrates nicht mehr getan? Sicher, er hat sich nicht an der ungerechten Tötung beteiligt. Aber ist damit schon der Gerechtigkeit Genüge getan? Hätte die Gerechtigkeit nicht gefordert, daß er aktiv etwas für die Rettung des Bedrohten tut? Hätte er nicht versuchen müssen, die vier Täter davon zu überzeugen, daß es schlecht ist, dergleichen zu tun, oder, wo dies mißlungen wäre, versuchen müssen, den Leon zu warnen, oder wäre er, wenn sich auch dies als unmöglich erwiesen hätte, gar verpflichtet gewesen, selbst die Werkzeuge der Ungerechtigkeit zu töten? Bleibt Sokrates und Platon mit ihm nicht in einer bequemen Gesinnungsethik ohne Verantwortungsbewußtsein stecken?

a. Das Problem des größten Übels

Platon ist hier sehr entschieden. Das Sterben zieht er dem ungerechten und schlechten Leben eindeutig vor. In seinem Werk finden sich hierfür zwei Begründungen:

a) In der ‚Apologie' kritisiert Sokrates jene, die sich vor dem Tod fürchten. Diese fürchteten sich gerade so, als ob sie wüßten, daß der Tod ein großes Übel ist. In Wahrheit aber wisse niemand, was der Tod ist und also auch nicht, ob er ein großes Übel oder etwas Gutes ist. Sicher sei dagegen aber, daß Unrechttun ein Übel ist, und deshalb

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werde er niemals dieses Übel auf sich nehmen, nur um weiterzuleben und jenes zu fliehen, von dem man gar nicht wisse, ob es ein Übel oder ein Gut ist (29a–c).[37] Sokrates sagt in der ‚Apologie' zwar nicht, worin der Schaden der Ungerechtigkeit für den Unrechttuenden besteht, aber es ist sicher zulässig, hier in Gedanken die im Rahmen der ‚Politeia'-Interpretation erzielten Resultate einzusetzen. Was ist dann von dem Argument des Sokrates zu halten? Zuerst könnte man, wie schon einmal erwähnt, durchaus zugeben, über den Tod nichts zu wissen, aber daraus gerade die entgegengesetzte Konsequenz ziehen wie Sokrates: Man kann den Tod fürchten, eben weil man nicht weiß, was er bedeutet. Hier wäre die Situation nicht mehr so eindeutig, wie Sokrates sie hinstellt. Man hätte dann zwischen zwei Ängsten zu wählen – zwischen der Furcht vor dem Tod und der Furcht vor dem ungerechten Leben. Da Platon diese Möglichkeit nicht in seine Überlegungen einbezieht, liefert seine Philosophie auch keine Entscheidungskriterien für diese Situation. Doch selbst wenn man sich einen Menschen wie Sokrates denkt, der vor dem Tod keine Furcht hat, aber weiß, daß das ungerechte Leben ein Übel ist, ist die Entscheidung nicht so zwingend, wie Sokrates behauptet. Das Problem besteht darin, daß das ungerechte Leben zwar schlechter als das gerechte, aber nicht schlechthin nur ein Übel ist. Auch im ungerechten Leben gibt es noch Restfreuden. Nach welchem Maßstab soll man aber jemanden kritisieren, der um dieser Rest-

[37] Da Sokrates sich hier selbst auf die Minimalposition der Unwissenheit über das Wesen des Todes zurückzieht, ist es wohl legitim, sich die Mühe zu ersparen, auf die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im ‚Phaidon', sowie auf den dortigen Schlußmythos und die Mythen in der ‚Politeia' und im ‚Gorgias', in denen von einem Leben nach dem Tode und von Lohn und Strafe im Jenseits die Rede ist, eigens einzugehen.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

freuden willen bewußt die Beschädigungen des ungerechten Lebens in Kauf nimmt und sich zu einem Überleben mit Hilfe der Ungerechtigkeit entschließt? Sicher kann man sagen, daß eine solche Existenz für jemanden, der ein besseres und freieres Leben kennengelernt hat und das Schlechtsein des dem entgegengesetzten Lebens denkend klar vor sich gebracht hat, nicht sehr verlockend sein wird. Wo ein solches Leben gewählt wird, werden in der Folge höchstwahrscheinlich massive Selbstzweifel und auch Selbstverachtung eintreten. Wenn jemand aber all dies bewußt um des Weiterlebens willen in Kauf nimmt, ist er nicht mehr kritisierbar. Er wäre dies nur dann, wenn er behaupten würde, dieses Leben sei auch das prinzipiell bestmögliche. Es mag sein, daß Platon diese Schwäche seiner Argumentation aufgefallen ist. Jedenfalls läßt er den Sokrates zum Ende der ‚Apologie' noch eine andere Einschätzung des Todes vortragen. In dieser erscheint der Tod nicht mehr als etwas, von dem man nicht weiß, ob es ein Gut oder ein Übel ist, sondern nur noch als ein Gut. Entweder sei der Tod soviel wie nichts sein, ein traumloser Schlaf oder irgendeine Form von Weiterexistenz (40c–e). Im ersten Fall sei der Tod, verglichen mit allen Tagen und Nächten des Lebens, ein wunderbarer Gewinn (40d1,2), im anderen Fall werde es auch dort für den guten Mann kein Übel geben (41d). Doch für die Begründung der Entscheidung gegen das ungerechte Weiterleben ist damit nichts gewonnen. Denn die Behauptung, das Nichtsein sei generell besser als das Leben, ist zunächst nicht mehr als der Ausdruck einer weitgehenden Skepsis gegen das Leben, die ihrerseits zu begründen wäre. Zweifellos kann man jeden Menschen in Situationen bringen, in denen er das Nichtsein dem Weiterleben vorziehen wird. Diese Entscheidung kann aber jeder nur für sich treffen, und auf keinen Fall ist es zwingend, das Nichtsein dort vor-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuziehen, wo als Alternative das ungerechte Leben offensteht.

b) Auch im ‚Gorgias' behauptet Sokrates, die Ungerechtigkeit und das Unrechttun sei das größte Übel (509b). Er legt dort allerdings keine Annahmen über das Wesen des Todes zugrunde und verzichtet dementsprechend auch auf Behauptungen über die Berechtigung oder Nichtberechtigung einer Furcht vor demselben. Doch auch diese, gleichsam ‚innerweltliche' Argumentation leidet an unzulässigen Simplifizierungen. Die Interpretation muß an jener Stelle einsetzen, an der Sokrates dem Kallikles abgerungen hat, daß der Besonnene, Gerechte und Fromme infolge dieser Eigenschaften auch glückselig leben wird (507a–c). Auch wenn es, wie schon beklagt, im ‚Gorgias' leider völlig unklar bleibt, was dabei Gerechtigkeit, Besonnenheit usw. bedeuten und worin die daraus resultierende Glückseligkeit bestehen soll, kann man auch hier, um Platon entgegenzukommen, einmal die Resultate der ‚Politeia'-Interpretation einsetzen. Aus diesem Zugeständnis meint Sokrates nun folgern zu können, daß dann doch jenes wahr sein müsse, was er im vorangegangenen Gespräch mit Polos herausgebracht habe und wovon Kallikles behauptet hatte, daß jener es nur aus Schamhaftigkeit zugegeben habe – eben dies, daß das Unrechttun nicht nur häßlicher, sondern auch schlechter oder schädlicher sei als das Unrechtleiden (508b; vgl. auch 482d,e). Wenn dies so ganz im allgemeinen wahr wäre, dann würde daraus auch folgen, daß es im Extremfall besser ist, Unrecht leidend zu sterben als dies mit ungerechten Mitteln vermeiden zu wollen. Da Sokrates es aber unterläßt, diese behauptete Folgerung eigens zu demonstrieren, muß nun der fragliche Teil des Gespräches selbst betrachet werden. Polos gibt dort zu, daß das Unrechttun zwar häßlicher, nicht aber schlechter sei als das Unrechtleiden

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(474c). Daraus konstruiert Sokrates einen Widerspruch. Alles und so auch das in Gesetzen und Handlungsweisen sei dann schön, wenn es entweder angenehm oder nützlich oder beides sei (474d,e). Umgekehrt sei etwas dann häßlicher als etwas anderes, wenn es dieses entweder an Unlust oder an Übel übertreffe. Da Polos zugegeben habe, daß das Unrechttun häßlicher sei als das Unrechtleiden, es dem Unrechttuenden aber nicht mehr Unlust bereite als dem Leidenden, müsse das Unrechttun das Unrechtleiden wohl an Übel übertreffen (475a–c). Also sei das Unrechttun häßlicher und schlechter als das Unrechtleiden und auf keine Weise wählenswert (475d).[38] Die Widerlegung ist korrekt, insofern sie aus dem folgt, was Polos tatsächlich sagt. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nicht berücksichtigt worden ist, was er eigentlich meint, und daß damit nicht nur, was gleichgültig wäre, der literarischen Gestalt Polos Unrecht geschieht, sondern daß damit auch die These des Sokrates nur zum Schein bewiesen worden ist. Die ganze Widerlegung leidet daran, daß nicht eigentlich klar wird, was Polos meint, wenn er das Unrechttun als häßlicher als Unrechtleiden bezeichnet. Was heißt dabei häßlicher? Offenbar kann er damit nicht einen realen Schaden meinen, denn dann wäre das Unrechttun auch schlechter als das Unrechtleiden, und es bedürfte gar keiner Widerlegung. Schlechter soll nach der Ansicht des Polos ja gerade das Unrechtleiden sein. Was Polos meint, kann also nur sein, daß das Unrechttun im öffentlichen Bewußtsein als häßlicher gilt als das Unrechtleiden, und dieses Als-häßlicher-Gelten kann wiederum nur bedeuten, daß je-

[38] Für das, was hier mit schlecht bzw. schlechter und mit Übel übersetzt worden ist, steht im Griechischen stets dasselbe Wort κακόν bzw. dessen Komparativ.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mand, der im Zweifelsfall das Unrechttun dem Unrechtleiden vorzieht, getadelt oder bestraft wird. Die Häßlichkeit des Unrechttuns besteht für Polos also nur in der daran geknüpften Sanktionsdrohung und in der dazugehörigen öffentlichen Meinung. Das Unrechtleiden ist dagegen in sich ein Übel, und deshalb ist es für Polos nur folgerichtig, dem Unrechtleiden auch mit ungerechten Mitteln auszuweichen, solange man nur hoffen kann, den sozialen Sanktionen für den Gebrauch dieser Mittel entgehen zu können. Solange dies gelingt, entsteht aus der Ungerechtigkeit für Polos weder eine Unlust noch ein Übel. Die Auslegung des Sokrates, etwas sei häßlich, wenn es entweder eine Unlust oder ein Übel oder beides verursache (475 a 4, 5), geht also an dem, was Polos meint, vorbei, und deshalb ist auch die Schlußfolgerung, das Unrechttun sei schlechter als das Unrechtleiden, schon weil es häßlicher ist als dieses, unzulässig. Charakteristischerweise fehlt im Gespräch mit Polos denn auch der leiseste Hinweis darauf, worin die Schädlichkeit der Ungerechtigkeit, abgesehen von der äußeren, Sanktion besteht.[39]

Diesen Mangel könnte man mit Hilfe der Überlegungen der ‚Politeia' immerhin beheben. Die Ungerechtigkeit hatte sich dort, auch abgesehen von der äußeren Sanktion, als schlecht gezeigt, weil sie entweder Ausdruck einer nicht wünschbaren seelischen Verfassung ist oder zu einer Form des sozialen Umgangs führt, die ebensowenig befriedigend ist. Doch selbst wenn man diese Argumente zur Stärkung der Argumentation des Sokrates hinzunimmt,

[39] Auch P. Stemmer gelangt in einer sehr klaren und differenzierten Analyse dieser Dialogpartie zu dem Resultat, daß die Überlegungen des Sokrates „ein recht wirres Spiel mit den Begriffen, um die es geht", sind (a. a. O. 506).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bleibt diese zu grob. Das wird an seiner Erklärung der vergleichenden Prädikate sichtbar. Etwas sei schöner als etwas anderes, wenn es dieses entweder an Nutzen oder an Lust oder an beidem übertreffe (475 a). Wie aber ist es, wenn etwas anderes zwar an Nutzen überragt, an Lust aber dahinter zurückbleibt? Ist es dann schöner oder häßlicher? Nach welchem Maßstab soll hier verglichen werden? Erschwerend kommt hinzu, daß die Gesprächspartner sich nicht darüber verständigen, was sie unter Nutzen und Lust in bezug auf Handlungsweisen verstehen. Man kann sich hier vielleicht so behelfen, daß man unter Lust die entsprechenden direkt-sinnlichen Phänomene versteht und unter Nutzen die vermittelteren Güter höherer Ordnung, wie sie im Rahmen der Beweise behandelt worden sind – also Selbstachtung, innerseelische Harmonie etc. Wie aber sollen Lust und Nutzen dann in einem Fall wie dem eben skizzierten gegeneinander aufgerechnet werden? Für die Beurteilung solcher Fälle gibt Platon keine Kriterien an. Gerade diese Situation liegt beim Vergleich von Unrechtleiden und Unrechttun aber vor. Selbst wenn vom Unrechttun gesagt werden kann, daß es das Unrechtleiden an Übel übertrifft (475 c 12–15), so mußte doch auch eingeräumt werden, daß das Unrechttun das Unrechtleiden nicht an Unlust überragt (475 c 5). Realistischerweise muß man wohl sagen, daß das Unrechtleiden das Unrechttun an Unlust weit übertreffen wird. Damit ist das Unrechtleiden zwar an Übeln ärmer als das Unrechttun, an Unlust aber reicher. Auch hier ist deshalb mit dem von Platon angegebenen Kriterium nicht zu entscheiden, was nun insgesamt häßlicher oder schöner und damit vorziehenswerter ist.

Platons Behauptung über das Wertverhältnis von Unrechttun und Unrechtleiden ist in vielen einfacher gelagerten Fällen aber sicher richtig. Es gibt ein breites Spektrum

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Beschädigungen, bei denen klar ist, daß es immer noch besser ist, diese zu erleiden, als in einer Verfassung zu leben, aus der heraus man dergleichen begeht. So ist es zweifellos das geringere Übel, von einem Jähzornigen geschlagen zu werden, als selbst unter dem Zwang des Jähzorns leben zu müssen. Diese Beurteilung ist immer dort leicht, wo es sich um eine zeitlich begrenzte und die eigene Persönlichkeitsstruktur nicht zerrüttende Beschädigung handelt und auf der anderen Seite eine seelische Verfassung steht, die man als generelles Lebenshandicap begreifen muß. Schwierig wird die Abschätzung dort, wo jemandem ungerechterweise eine dauerhafte Schädigung der eigenen Person angedroht wird und er diese zugleich nur abwehren kann, indem er seinerseits ein Unrecht begeht. Die Beurteilung ist hier deshalb schwierig, weil die ‚Politeia' nur gezeigt hat, daß ungerechte Verhältnisse nicht sinnvoll als ein positives Ziel angestrebt werden können. Dies tut aber auch der, der zur Abwendung einer Bedrohung selbst Unrecht tut, nicht. Er wählt, wenn er mit Bewußtsein wählt, die Ungerechtigkeit als etwas Schlechtes und als Mittel zur Vermeidung von etwas, was er als noch übler begreift. Platons Fazit, jede Form der Ungerechtigkeit sei für den, der sie begeht schlechter und häßlicher als für den, der sie erleidet (Gorgias, 508e), bleibt somit unausgewiesen. Die rhetorische Frivolität dieser Behauptung wird besonders deutlich, wo jemand nicht um die Ungerechtigkeit anderer abzuwehren, sondern von sich aus und um begrenzter Vorteile willen Unrecht tut, wie dies etwa die in Abschnitt A) dieses Kapitels konstruierten Oligarchen tun könnten. Die Beschädigung, die diese durch ihre Lebensweise erleiden, besteht, wie Platon gezeigt hat, in der Korruption des zwischen ihnen möglichen Vertrauens und in dem Zwang, bestimmte Formen des Umgangs miteinander vermeiden

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu müssen, um dem Mißtrauen und der Angst möglichst wenig Nährboden zu bieten. Die Beschädigungen, die sie den von ihnen Beherrschten zufügen können, umfassen dagegen das ganze Spektrum des Vorstellbaren. Platon hätte besser daran getan, hier dem Pathos zu wehren und beim Logos zu bleiben.

Damit ist eine unübersteigbare Grenze von Platons Argumentation und Ethik deutlich geworden. Seine Analysen versuchen zu bestimmen, welches die innerseelischen und zwischenmenschlichen Bedingungen des bestmöglichen Lebens sind. Diesen Begriff des besten Lebens beansprucht er, vernünftig ausweisen zu können. Doch die Vernunft kann nur zeigen, wie das glückselige Leben aussehen müßte und daß es überhaupt möglich ist. Die Entscheidung, ein von diesem Leben abweichendes zweit- oder drittbestes zu führen, um nur überhaupt am Leben zu bleiben, kann diese Vernunft nicht mehr beurteilen. Sie kann nur stets aufs neue aufdecken, daß ein solches Leben nicht das bestmögliche ist. Das von der Vernunft erschlossene Ideal hat nur die ihm selbst innewohnende Kraft, aber wie weit diese Kraft trägt, läßt sich weder theoretisch bestimmen, noch steht dies in der Macht des einzelnen – er kann die Reichweite der Kraft nur handelnd erfahren. Wem es gegeben ist, der Vernunft treu zu bleiben, von dem wird freilich auch der Glanz jener weltüberlegenen Sicherheit ausgehen, mit der Platon den Sokrates in der ‚Apologie' und im ‚Gorgias' so überreichlich ausgestattet hat. Der wahrhafte Mann, so faßt Sokrates seine Ermahnungen an Kallikles zusammen, müsse dahingestellt sein lassen, wie lange er lebt, und nicht am Leben hängen, sondern nur während der ihm vom Schicksal zugemessenen Zeit darauf sehen, wie er am besten lebt (Gorgias, 512e). Das Faszinierende dieser Position liegt gerade in iher Autarkie. Wer sich nicht auf Kompromisse einläßt,

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur um weiterzuleben, kann daran zwar zugrunde gehen, er wird aber von jener Art Panik verschont bleiben, welche die, die dem Überlebenwollen den Vorzug gegeben haben, notwendig immer wieder heimsuchen wird. Die Vermeidung dieser Panik kann deshalb auch als eigenständiges Argument für die Lebensweise des Sokrates vorgetragen werden.

b. Das Problem der Verantwortung

Um dieses Problem gegen das vorige abzugrenzen, soll hier ein Mensch angenommen werden, der der Vernunft so weit treu bleibt, daß er nicht um des Überlebens willen von der Gerechtigkeit abweicht, sondern überall dort, wo er handelt, gerecht handelt. So versteht sich auch Sokrates, wie das andere Beispiel, das er zu seiner Verteidigung bemüht, zeigt: Als er zur Zeit der Demokratie einmal im Rat der Stadt gesessen habe, habe er als einziger sich einer geplanten, aber ungerechten Verurteilung einiger Heerführer widersetzt und auch damit sein Leben gefährdet (Apologie, 32b,c). Doch auch wenn der Gerechte dort, wo ein Geschehen direkt von seinem Handeln abhängt, der Gerechtigkeit beisteht, bleibt doch die Frage, ob er es dem Schicksal oder dem Zufall überlassen kann, in welche Handlungszusammenhänge er überhaupt gestellt wird, oder ob er sich von sich aus in bestimmte Vorgänge einmischen muß. Zu bestimmen bleibt die Grenze der eigenen Verantwortlichkeit. Die Beispiele werden von Sokrates nun gerade angeführt, um die Grenze, die er gezogen hat, zu begründen. Die Beispiele sollen einerseits beweisen, daß Sokrates nie und auch in Todesgefahr nicht ungerecht gehandelt hat, zugleich aber zeigen, daß das öffentliche Eintreten für die Gerechtigkeit doch sehr schnell diese Gefahr heraufbeschwört. Daraus zieht So-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

krates die Konsequenz, daß, wer für die Gerechtigkeit streiten wolle, als Privatmann leben müsse und nicht ein öffentliches Leben führen und sich mit Staatsangelegenheiten befassen dürfe (31 e–32 a). Andernfalls wäre auch er schon längst umgekommen und hätte dann weder denen, denen er einzeln geraten habe, noch sich selbst etwas nützen können (31 c–e). Der Nutzen wird somit zum Kriterium der Aktivität. In dieser extremen Zuspitzung ist das sicher richtig. Warum sollte jemand sein Leben opfern oder gefährden, wenn nicht die Möglichkeit besteht, daß er damit einen Schaden von sich oder von anderen oder von beiden zugleich abwendet? (Ebenso argumentiert Platon im siebten Brief 331 d.) Doch auch mit dieser Einschränkung wird das Handeln des Sokrates im Fall des Leon nicht verständlich. Sein Leben hatte er durch die Verweigerung ohnehin schon gefährdet, und in einer weitergehenden Aktivität hätte durchaus die Chance gelegen, das Leben des Bedrohten zu retten. Das Unrecht, das er hätte verhindern können, läßt Sokrates geschehen. Warum folgt aus dem Nutzen-Kriterium aber nicht, daß der Gerechte dort und soweit zu helfen hat, wie die Abwendung eines Übels von anderen ihm möglich ist? Sokrates hätte sich vermutlich mit dem Hinweis verteidigt, daß seine in den Gesprächen erfolgende Zuwendung zu anderen die einzige Möglichkeit ist, die Ungerechtigkeit an ihrer Wurzel zu bekämpfen und dauerhaft zu vermindern. Das ist sicher richtig. Daraus folgt aber nicht, daß dieses Engagement in jedem Fall das einzig nützliche und sinnvolle ist.

Es ist andererseits aber auch nicht möglich, den von Platon zur Illustration der Gerechtigkeit des Sokrates herangezogenen Fall des Leon einfach als ungeeignet und nicht zum Prinzip seiner Ethik passend preiszugeben. In dieser Unterlassung einer Hilfeleistung wird vielmehr ein struk-

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

turelles Problem der Platonischen Ethik sichtbar. In der als Theorie des guten Lebens entwickelten Ethik handelt der Gerechte ja um seiner selbst willen, aus seinem rechtverstandenen Eigeninteresse heraus gerecht. Nun ließ sich mit Hilfe des Freundschaftsargumentes zwar zeigen, daß es in diesem Interesse liegen muß, alle stets als Gleichberechtigte zu handeln. Folgt daraus aber auch, daß man sich ständig, soweit das irgend in den eigenen Kräften steht, dafür einsetzen muß, daß auch alle anderen von allen anderen als Gleichberechtigte behandelt werden? Folgt daraus letztlich, daß man sich mit politischen Mitteln um die allgemeine Realisierung der Gleichberechtigung bemühen muß? Das hat Platon entschieden verneint. Eine ‚Pflicht', Politiker zu werden, gibt es für ihn nicht. Eine Pflicht, sich mit Regierungsgeschäften zu befassen, akzeptiert er nur für die in seinem Musterstaat systematisch zu Herrschern und Philosophen Erzogenen. Diese tragen, indem sie die Herrschaft ausüben, ihre Schuld gegenüber dem Staat ab, dem sie so vieles verdanken. Wer sich aber aus eigenem Willen und auf eigene Kosten zum Philosophen gebildet habe, der sei auch nicht verpflichtet, seinem Staat zu dienen (Politeia, 520a–c). Dieses für Platon typische Denken überspringt freilich den Punkt, um den es hier eigentlich geht. Wer sich fragt, ob es für ihn einen Grund gibt, denen zu helfen, deren Elend er nicht verursacht hat, fragt ja primär nicht danach, ob er dem Staat helfen soll, sondern danach, ob er denen helfen soll, die unter diesem Staat oder einem anderen zu leiden haben. Platon verfälscht das Problem, wenn er die in frage stehende Hilfeleistung für verfolgte Menschen als das Problem einer Hilfeleistung für den Staat behandelt. Die Leidenden fallen so aus seinem Blickwinkel heraus. Auf dem Boden dieser seelischen Entlastung hat Platon das Ausmaß der aktiven Hilfeleistung scheinbar auf den Kreis

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Freunde begrenzt. Das zeigt sein Verhalten im Prozeß des Sokrates: Während Platon offenbar keinen Anstoß daran nahm, daß Sokrates den Leon seinem Schicksal überließ, ist er selbst seinem Freunde und Lehrer Sokrates doch mit einer Bürgschaft beigesprungen, um ihn nach Möglichkeit vor der Hinrichtung zu bewahren (Apologie, 38 b). Das paßt durchaus zu den im ersten Beweis entwikkelten Essentials des guten Lebens. Ausgehend von dem Interesse an Freundschaft, ist ein aktives Eintreten für den anderen durchaus geboten, denn von einem Freund erwartet man nicht nur, daß er kein Unrecht tut, sondern auch, daß er hilft, wo man selbst in intellektuelle oder äußere Not gerät. Es zeichnet sich aber damit eine Möglichkeit ab, mit Platon gegen Platon zu argumentieren. Platon hatte die willkürliche Beschränkung der Gerechtigkeit auf die Mitglieder einer Gruppe ja damit kritisiert, daß dann auch innerhalb dieser Gruppe kein Vertrauen und keine wahre Freundschaft mehr möglich sein würde. Um zum anderen Vertrauen haben zu können, muß jeder die Gerechtigkeit, die er vom anderen erwartet, dessen Wesen zuschreiben können, und daraus folgte, daß jeder vom anderen erwarten muß, daß dieser gegen jedermann gerecht ist. Dasselbe Denkmuster kann man nun auch auf die Hilfeleistung anwenden: Wenn die Freunde Hilfe voneinander erwarten, können sie sich dieser nicht auch nur dann sicher sein, wenn sie vom anderen wissen, daß er überall dort hilft, wo er überhaupt etwas vermag? Doch das Argument wirkt hier seltsam kraftlos. Es ist einfach nicht so, daß wir nur zu denen Vertrauen haben und uns nur auf die meinen verlassen zu können, die ihre Hilfsbereitschaft universalisieren. Zudem wohnt dem Argument eine gewisse Dialektik inne. Um diese zu bemerken, muß man sich nur vergegenwärtigen, daß es zwar möglich ist, zu allen in dem Sinn gerecht zu sein, daß man niemandem

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

aktiv Unrecht tut, es ist aber nicht möglich, allen zu helfen, die der Hilfe gegen Ungerechtigkeit bedürfen. Die eigenen Kräfte sind begrenzt, und es ist unvermeidlich, eine Auswahl zu treffen. Aber welche? Angesichts der Begrenztheit der eigenen Ressourcen wäre es dann rational, diese dort einzusetzen, wo es am dringendsten ist oder wo man sich die größte Wirkung davon versprechen kann. Zu Ende gedacht, müßte dies zu einem politischen Leben oder zu einer anderen Form der weitestgehenden Hingabe an andere führen. Dann kann aber sehr leicht die Situation entstehen, daß man denen, mit denen man befreundet ist, nicht helfen kann, weil man keine Zeit oder keine Möglichkeit mehr dazu hat. Das Vertrauen in einer Freundschaft kann durch die Universalisierung der Hilfsbereitschaft also auch geschwächt werden. Doch der eigentliche Grund gegen diese Universalisierung ist für Platon und auch heute noch sicher ein anderer. Die Beschränkung auf die allgemeine Ächtung der aktiven Ungerechtigkeit und die Begrenzung der weitergehenden Hilfeleistung auf den Freundeskreis stellt einfach weniger Anforderungen an die beteiligten Subjekte. Sie bewahrt ihnen insbesondere ihr Privatleben und die Möglichkeit, eigenen Interessen nachzugehen und dementsprechende Zufriedenheiten mit dem eigenen Leben zu entwickeln.

Von den beiden letzten, politisch motivierten Reisen nach Sizilien einmal abgesehen, hat sich Platon offenbar für diese Lebensweise entschieden. Auf die Frage, ob es in einer mehr und mehr aus den Fugen gehenden Welt noch ein ‚Recht' auf Privatleben geben kann oder platonischer, ob dieses private Glück überhaupt noch erfahrbar und somit wählbar ist, ob – mit Adorno zu reden – im derart falschen Leben ein wahres noch möglich ist, hätte Platon wohl mit ‚Ja' geantwortet. Es fragt sich nur, ob wir ihm dieses noch nachsprechen können.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Literaturverzeichnis

1. Platon

Werke in acht Bänden, hg. von G. Eigler, Darmstadt 1977.

2. Bibliographien

Brisson, L.: Platon 1958–1975, in: Lustrum 20 (1977).
Cherniss, H.: Plato 1950–1957, in: Lustrum 4 (1959) und 5 (1960).
McKirahan, R. D.: Plato and Socrates 1958–1973, New York und London 1978.

3. Sonstige Literatur

Adkins, A. W. H.: From the Many to the One, New York 1970.
–: Merit and Responsibility, Oxford 1960.
Apelt, O.: Platon. Der Staat, Altenburg 1944 (zuerst 1923).
–: Platonische Aufsätze, Berlin 1912.
v. Arnim, H.: Platos Jugenddialoge, Berlin 1914.
Bien, G.: Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: Phil. Jahrb. 76 (1968/1969).
Cornford, F. M.: Plato's Cosmology, London 1937.
—: The Republic of Plato, Oxford 1945.
Crossman, R. H. S.: Plato To-Day, London 1959 (zuerst 1937).
Dahrendorf, R.: Pfade aus Utopia, München 1974.
Dodds, E. R.: Plato Gorgias, Oxford 1966.
Euklid: Die Elemente, übers. und hg. von C. Thaer, Leipzig 1933.
Ferber, R.: Platons Idee des Guten, Sankt Augustin 1984.
Friedländer, P.: Platon, Bd. I–III, Berlin 1975 (zuerst 1928 bis 1930).

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gadamer, H.-G.: Platos dialektische Ethik, Hamburg 1968 (zuerst 1931).
Gaiser, K.: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963.
Gerstmeyer, T.: (Er-)Kenntnis und Erkenntnis bei Platon, Diss. Berlin 1980.
Gigon, O.: Der Begriff der Freiheit in der Antike, in: Gymnasium 80 (1973).
–: Gegenwärtigkeit und Utopie, Zürich und München 1976.
–: Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, in: Museum Helveticum 30 (1973).
Gompertz, T.: Griechische Denker, Bd. 2, Leipzig 1912 (zuerst 1902).
Gosling, J. C. B. und Taylor, C. C. W.: The Greeks on Pleasure, Oxford 1982.
Gould, J.: The Development of Plato's Ethics, Cambridge 1955.
Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a.M. 1969–1978.
Irwin, T.: Plato's Moral Theory. The Early and the Middle Dialogues, Oxford 1977.
Kelsen, H.: in: E. Topitsch (Hg.): Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied am Rhein und Berlin 1964.
Köstlin, K.: Geschichte der Ethik, Bd. 1 Erste Abteilung, Tübingen 1887.
Krämer, H. J.: Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959.
–: Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und G. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre, Milano 1982.
–: Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, in: Phil. Jahrb. 74 (1966/1967).
Krüger, G.: Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt a.M. 1973.
Kuhn, H.: Sokrates, München 1959.
Lodge, R. C.: Plato's Theory of Ethics, London 1928.
Malcolm, J. F.: Plato's Conception of Moral Knowledge, Diss. Princeton University 1961.
Maurer, R.: Platons ‚Staat' und die Demokratie, Berlin 1970.
Mittelstrass, J.: Die Rettung der Phänomene, Berlin 1962.
Murphy, N. R.: Plato's Republic, Oxford 1951.
Natorp, P.: Platos Ideenlehre, Leipzig 1921.
O'Brien, M. J.: The Socratic Paradoxes and the Greek Mind, Chapel Hill 1967.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Popper, K. R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, München 1980 (zuerst London 1944).
Ritter, C.: Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie, München 1931.
Sauer, R.: Untersuchungen zum Platonischen Freiheitsbegriff, Diss. Frankfurt a.M. 1961.
Schrastetter, R.: Der Weg des Menschen bei Plato, Diss. München 1966.
Shorey, P.: The Unity of Plato's Thought, Chicago 1960.
Stemmer, P.: Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden, in: Zeitschr. f. phil. Forschung 39 (1985).
Stenzel, J.: Metaphysik des Altertums, München und Berlin 1931.
Tivnan, E. P. X.: The Moral Psychology of Plato's Republic, Diss. Princeton 1974.
Topitsch, E.: Die platonisch-aristotelischen Seelenlehren in weltanschauungskritischer Beleuchtung, in: Sitzungsberichte der Österreichischen Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Wien 1959.
–: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, Wien 1958.
Tugendhat, E.: Antike und moderne Ethik, in: R. Wiehl (Hg.): Die antike Philosophie in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Festschrift für H.-G. Gadamer, Heidelberg 1981.
–: Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.
Utermöhlen, D.: Die Bedeutung der Ideenlehre für die platonische Politeia, Heidelberg 1967.
Vlastos, G.: Justice and Happiness in the Republic, in: G. Vlatos: Platonic Studies, Princeton 1981.
–: Justice and Psychic Harmony in the Republic, in: The Journal of Philosophy 66 (1969).
–: The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic, in: H. F. North (Hg.): Interpretations of Plato, Leiden 1977.
Voegelin, E.: Order and History, Louisiana 1957.
Wieland, W.: Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982.
v. Wilamowitz-Moellendorff, U.: Platon, Bd. I und II, Berlin 1919.
Wolf, U.: Das Problem des moralischen Sollens, Berlin 1984.
Zeitler, W. M.: Entscheidungsfreiheit bei Platon, München 1983.
Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen, Bd. II.1, Leipzig 1889.

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sachregister

Affekt 106–108, 126, 133, 191 f., 195, 202 f., 212, 214, 218, 224, 226
Agathon 11, 14, 38, 51 f., 74, 216-218
Anamnesis 178, 217
Anerkennung 46, 61, 64 f., 81, 146, 210
Autonomie 126

Besonnenheit 119

Disposition 46, 95, 214, 225, 227, 236

Einheit der Person 27, 83, 134 f., 138, 140, 179 f., 190 f., 194 f., 212 f., 215 f., 261, 263
Einheit des Staates 26, 114, 116, 120, 144, 215
Erziehung 97, 102–111, 121, 124, 139, 192, 202 f., 214, 224, 226

Freiheit 123, 149, 151, 153 f., 193, 196 f., 202 f., 258
Freundschaft 109, 120 f., 144, 208–211, 228–238, 260 f., 277 bis 279

Gerechtigkeit 26, 55–95, 108 f., 110 f., 118 f., 126 f., 158, 161, 178, 180–184, 215, 224, 227, 236, 256 f., 259, 262, 266
Gleichberechtigung 63, 88, 110 bis 112, 114 f., 150, 153, 202 f., 222, 224 f., 228, 236 f., 277

Gleichheit 74, 114, 116, 138, 149, 181, 201, 209, 219, 222, 230, 232 f.

Hedonismus 28, 205

Idee des Guten 12–24, 139, 157 bis 183
Ideologie/Ideologiekritik 58, 66, 92, 94

Krieg/Bürgerkrieg 98, 100, 111 f.

Lust 28, 94, 198 f., 218, 238–262, 272

Natur des Menschen 27 f., 52, 125, 189, 218

Pflicht 66, 277
Pleonexie 71 f., 77, 79, 92, 101, 117, 192 f., 223, 228

Recht 64, 66, 68, 73, 84

Seele/Seelenteile 127–131, 145, 154, 190, 213 f., 239 f.
Selbstachtung/Selbstwertbewußtsein 91, 94, 194, 196, 206, 211, 252, 254, 268, 272
Selbstbeherrschung 133, 189, 191 f., 196–198, 200–202, 211, 213, 221, 223, 227, 259

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstwiderspruch 13f., 27, 50f., 69, 82, 86f., 97, 216

Tapferkeit 31–50, 119, 129, 132
Techne 15, 32f., 48f., 60, 62, 67, 69f., 75f., 86, 90, 229

Universalisierung 64f., 81, 219 bis 238, 261, 279

Urteilskraft 21, 23, 136, 264

Verantwortung 56f., 59, 266, 275–279
Verinnerlichung 45, 105
Vertrauen 61, 229f., 266, 278f.

Weisheit 79, 116, 132, 239–242

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Reihe: Praktische Philosophie

Die Bände 1 bis 28 sind kartoniert;
ab Band 29 erscheint die Reihe in festen Einbänden.

1: Ingrid Craemer-Ruegenberg: Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der Sprachanalytischen Ethik. Diskussion, Kritik, Gegenmodell
2: Otfried Höffe: Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse
3: Beat Sitter: Dasein und Ethik. Zur Theorie der Eksistenz
4: Claus Günzler: Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule. Lernzieldruck und Lebenshilfe
5: Lewis White Beck: Akteur und Betrachter. Zur Grundlegung der Handlungstheorie. Aus dem Englischen
6: John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß. Herausgegeben von Otfried Höffe mit einem Beitrag „Rawls' Theorie der politisch-sozialen Gerechtigkeit". Aus dem Englischen
7: Reinhard B. Nolte: Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles
8: Martin Rhonheimer: Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland
9: Annemarie Pieper: Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie
10: Hans Michael Baumgartner (Hg.): Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens
11: Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes
12: Hermann Krings: System und Freiheit. Aufsätze
13: Friedhelm Brüggen: Strukturen pädagogischer Handlungstheorie. Dilthey, Geisteswissenschaftliche Pädagogik, Mead, Habermas, Erlanger Schule

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

14: Anselm Winfried Müller: Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles
15: Stephan Strasser: Jenseits des Bürgerlichen. Ethisch-politische Meditationen für diese Zeit
16: Günther Maluschke: Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates
17: Hans Poser (Hg.): Philosophische Probleme der Handlungstheorie
18: Rüdiger Bittner: Moralisches Gebot oder Autonomie
19: Monika Riedinger: Das Wort „gut" in der angelsächsischen Metaethik
20: Kristian Kühl: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität Kants Rechts- und Eigentumslehre
21: Wolfgang Leidhold: Ethik und Politik bei Hutcheson
22: Andreas Kamp: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen
23: Gerhard Krämling: Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant
24: G. E. M. Anscombe: Absicht. Aus dem Englischen
25: Karl-Heinz Nusser: Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften
26: Matthias Kaufmann: Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre
27: Matthias Lutz-Bachmann: Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx
28: Lukas K. Sosoe: Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill
29: Karl Schuhmann: Husserls Staatsphilosophie
30: Walter Pfannkuche: Platons Ethik als Theorie des guten Lebens

Verlag Karl Alber, Freiburg/München

https://doi.org/10.5771/9783495993680 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -