

wortung für den Krieg zuschreibt. Lebow glaubt hier eine Unterscheidung von „cause“ und „precondition“ erkennen zu können. Klar ist, daß bei Thukydides neben kalkulierbaren Interessen Emotionen eine Rolle spielen; Thukydides ist viel weniger als moderne Realisten festgelegt, worin menschliche Antriebe bestehen: self-preservation, pleasure, recognition, power, love, honor, self-esteem.

Lebow sortiert Thukydides' Themen auf verschiedenen Ebenen: 1., die kalkulierbare Ebene von Interesse/Gerechtigkeit; 2., die Tragödie des athenischen Verlangens nach Macht (Lebow ist bereit Tragödie, als technischen Begriff im Sinne der antiken Hybris-Schauspiele zu nehmen); 3., die Beziehung zwischen nomos (Konvention, Brauch, Gesetz) und Entwicklung/Erhalt der Zivilisation; 4., Aufstieg und Fall der griechischen Zivilisation und wie dabei die menschliche Natur sichtbar wird. Letztlich ist es eine Tragödie der „Modernisierung“.

Monten, Jonathan

Thucydides and Modern Realism, in: International Studies Quarterly 50 (2006) 3-25

Thukydides teilt die Kernaussagen des modernen Realismus, vor allem die Theorie von der entscheidenden Bedeutung des anarchischen Staatsystems, nicht, im Gegensatz zu den Athenern, die er zu Wort kommen läßt. Das ist in letzter Zeit zu Recht häufig betont worden. Zu Unrecht wird darin aber ein Argument gegen eine neorealistische Thukydides-Interpretation gesehen. Bei Kenneth Waltz gibt es keine kausalen Vorhersagen, wie bestimmte Staaten in bestimmten Situationen reagieren werden, sondern eine Erwartung, daß Staaten, die sich nicht nach den Regeln des anarchischen Systems verhalten, dafür mit einer Verschlechterung ihrer Konkurrenzfähigkeit im internationalen System zu rechnen haben. Das zeigt auch Thukydides, sowohl an den Meliern, die die Spielregeln des Systems nicht begreifen, wie an den Athenern, die immer, wenn sie sich aus innenpolitischen Gründen zurückhalten, sicherheitspolitisch Schaden erleiden.

4.1.3 Platon

427-348/347. Aus einer der vornehmsten Athener Adelsfamilien, verwandt mit oligarchischen und mit demokratischen Politikern. Gründer einer Schule für Philosophie, die offenbar vor allem Politiker erziehen sollte.

Vergleiche statt einer Biographie:

Alice Riginos, *Platonica : the Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato.* – Leiden 1976 (eine Studie, warum es nicht möglich ist, aus den antiken Traditionen eine Biographie zu erarbeiten)

Kai Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik.* – Stuttgart 1994 (eine Studie, warum es nicht möglich ist, Platons Schule eine bestimmte politische Ausrichtung zu unterstellen).

Vergleiche als Einführungen in die Platonlektüre:

Thomas A. Szlezák, Platon lesen. – Stuttgart-Bad Cannstatt 1993

Platon : seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen / hrsg. von Theo Kobusch und Burkhard Mojsisch. – Darmstadt 1996

Barbara Zehnpfennig, Platon zur Einführung. – Hamburg 1997

Michael Bordt, Platon. – Freiburg 1999.

Platon ist der erste klassische Philosoph der europäischen metaphysischen Tradition (und Alfred North Whitehead hat die europäische Philosophie „a series of footnotes to Plato“ genannt). Aber wie an Platon anzuknüpfen sei, war immer umstritten und ist weiter umstritten. Für die einen ist er der Dogmatiker einer Ideenlehre, einer Utopie eines nicht veränderbaren Wissens. Gegen diese „essentialistische“ und herrschaftsfixierte Platondeutung stehen dialektische Deutungen. Die dialogische Form, die die einen nur als ein Schmuck in Werbeschriften für den akademischen Unterricht nehmen, wird den anderen die eigentliche Lehre. Vergleiche Rafael Ferber, Die Unwissenheit des Philosophen oder warum hat Plato die „ungeschriebene Lehre“ nicht geschrieben? – Sankt Augustin 1991.

Platons Politische Theorie liegt vor allem in drei Dialogen vor: *Politeia* (Der Staat), *Politikos* (Der Staatsmann), *Nomoi* (Die Gesetze). Am berühmtesten oder berüchtigsten ist die Version in *Politeia* mit Philosophenkönigen, Ständeordnung und Zuchtwahl. Umstritten ist, ob das überhaupt als Politische Theorie gemeint war. Umstritten ist, wie weit die beiden anderen Darstellungen damit übereinstimmen oder wirklichkeitsnäher (und demokratischer) korrigieren.

Vgl. als Überblicke über die Lektüre als Politische Theorie:

Wolfgang Kersting, Platons „Staat“. – Darmstadt 1999

Henning Ottmann, Geschichte des politischen Denkens, Band 1, Die Griechen, Teilband 2, Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart 2001, S. 1-110 (Einführung mit reichlich weiterer Literatur)

George Klosko, The Development of Plato's Political Theory. – 2. Aufl. – Oxford 2006 (der letzte Versuch einer Darstellung der *Politeia* als politischer Theorie muß auf die Hypothese verschiedener Bearbeitungsstufen ausweichen).

Im Anschluß an frühe Deutungen bei Leo Strauss und Eric Voegelin ist die dialogische Platonlektüre gerade bei politischen Theoretikern ernstgenommen worden. Platon wird ganz zum politischen Lehrer und jede Einzelheit der Dialogführung wird zur Lehre. Das Schauspiel der dialogischen Interpretationen ist *Politeia*. Ihr Gegenstand ist nicht mehr eine vermeintliche politische Utopie mit Philosophenkönigen und Kriegern als deren Helfern, sondern die Erziehung des Glaukon und in den radikalsten Versionen (wie bei einem Erziehungsroman gibt es nur noch Lektüren in der Mehrzahl) sind die ausgedachten Städte nicht mehr die Städte des Sokrates (schon gar nicht die Städte Platons), sondern die Städte Glaukons, der von diesen Vorstellungen entwöhnt werden soll.

Leo Strauss, The City and Man. – Chicago 1964

- John Sallis, *Being and Logos : the Way of the Platonic Dialogue*. – Pittsburgh 1975
Zdravko Planinc, *Plato's Political Philosophy : Prudence in the Republic and the Laws*, Columbia. – Columbia, Missouri 1991
S. Sara Monoson, *Plato's Democratic Entanglements : Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. – Princeton, NJ 2000.

Die Kommentatoren haben bei Platon immer wieder Pazifismus finden wollen und immer wieder Bellizismus und zuletzt eher einen Mittelweg eines bewaffneten Friedens (vgl. die Überblicke über Platons Äußerungen: Friedo Ricken, *Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden*. – 1988, unten S. 161 referiert; Martin Ostwald, *Peace and War in Plato and Aristotle*, in: *Scripta Classica Israelica* 15 (1996) 102-118). Platons gelegentliche Äußerungen über Krieg oder Außenpolitik oder seine Anflüge von Panhellenismus und Kosmopolitismus müssen nach über 2000 Jahren nur noch die Historiker beschäftigen. Spannender bleibt, wie der Frieden mit seiner Philosophie verbunden ist. Bei einer „essentialistischen“ Platonlektüre wird heute meist Poppers Vorwurf des Militarismus gestrichen, aber als einziger Friedensbegriff bleibt „Einheit“. Platon ist dann der erste Philosoph des Friedens genau in der Art, in der Hobbes der erste moderne Philosoph des Friedens sein wird. Für diesen Frieden muß der Preis der Entindividualisierung gezahlt werden (bereits Aristoteles hat Platon vorgerechnet, daß der Idealstaat der *Politeia* logisch kein Staat, sondern ein einziges Individuum sei). Vgl. J. F. M. Arends, *Die Einheit der Polis : eine Studie über Platons „Staat“*. – Leiden 1988; Kleemeier 2002 (unten S. 163 referiert).

Die dialogische Art, Platon zu lesen, hat die spannenderen Arbeiten zum Frieden produziert. Platon wird zum Begründer einer dialektischen Friedenserziehung. Seit Leon Craig die Dialektik der Erziehung des jungen Kriegers ins Zentrum der Interpretation gestellt hat (wer die Ehre liebt, kann am ehesten dazu erzogen werden, die Weisheit zu lieben, aber die damit verbundene Liebe zum Krieg behindert die Liebe zur Weisheit) ist die Rolle von Männlichkeit und Mut in Platons Hinführung zur Weisheit wieder stärker beachtet worden. Vergleiche Angela Hobbs, *Plato and the Hero : Courage, Manliness and the Impersonal Good*. – Cambridge 2000 (philologisch auf breiter Basis, aber ohne Fokus auf Krieg/Frieden); J. Patrick Coby, *Why are there Warriors in Plato's Republic?* in: *History of Political Thought* 22 (2001) 377-399 und die Arbeiten von Claudia Baracchi (unten S. 163 referiert). Pazifistisch ist Platon damit nicht geworden: der Philosoph akzeptiert, sich auf die Welt einzulassen, und muß sich damit auf den Krieg, den die Welt führt, einlassen.

Platon ist weder ein Pazifist noch ein Bellizist, sondern ein dialektischer Philosoph. Die Menschen können soviel Frieden erlangen, wie sie bereit sind zu erlangen. Der Hintergrund für Platons Philosophie ist der Unfrieden, die Erinnerung an den Peloponnesischen Krieg und die mörderische Oligarchie in Athen, in der dieser Krieg endete. Die Ursache des Krieges liegt nicht in der menschlichen Natur, sondern an der mangelnden Bearbeitung menschlicher Neigungen durch menschliche Vernunft. Seine Friedensstrategie ist die Philosophie selber. Der Beitrag zum Frieden ist der

Kampf der dialektischen Vernunft gegen die Meinungen, gegen die Begierden, gegen die Gewalt der herrschaftsnahen Rede. Ein dialektischer Philosoph muß Friedenspädagoge werden.

Texte

Politeia = Der Staat / deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Bearbeitet von Dietrich Kurz. – Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (Platon Werke in acht Bänden griechisch und deutsch)

Eine Debatte über Gerechtigkeit/Rechttun, das Modell einer wohlgeordneten Stadt als Gleichnis für den wohlgeordneten Menschen. Die erste Stadt ist einfach, friedlich, aber langweilig. Der zweite Entwurf ist zu kriegerisch, die Erziehung der Wächter nimmt deshalb den größeren Teil des weiteren Dialogs ein. Im zweiten Teil werden verschiedene defizitäre Verfassungen vorgestellt. Auch am Ende weiß der Leser nur, daß Gerechtigkeit mehr sein muß als ein Trick der Herrschenden.

Der Dialog findet statt während eines Friedensjahres im Peloponnesischen Krieg. Als das Gespräch 50 Jahre später aufgezeichnet wurde, war – Martha Nussbaum hat uns daran erinnert – nicht nur Sokrates Opfer der Demokraten geworden, sondern auch sein demokratischer Gastgeber, der Waffenfabrikant Polemarchus, ermordet, von einer oligarchischen Faktion, die von einem Onkel der Brüder Adeimantes, Glaukon und Platon geführt wurde.

Buch II (369b-374d) Gründung und Ablehnung der einfachen und friedlichen Stadt, Notwendigkeit von Wachstum und damit von Kriegern in der luxuriösen Stadt
Buch II-IV(374d-445e) Organisation und Erziehung des Kriegerstandes

Buch V (466e-471c) Exkurs über Kriegsführung zwischen Griechen (gegen Versklavung, gegen Verwüstung)

Vergleiche außer den oben genannten Arbeiten von John Sallis und Zdravko Planic und der unten referierten Arbeit von Leon Harold Craig: Norbert Blössner, Dialogform und Argument : Studien zu Platons ‚Politeia‘. – Stuttgart 1997; Platon: Politeia / hrsg. von Otfried Höffe. – Berlin 1997 (Klassiker auslegen ; 7), darin vor allem Julia Annas klare Darlegung, warum Platons *Politeia* kein politisches Programm ist. Über die nur kurze Geschichte der Deutung der *Politeia* als politisches Programm: Julia Annas, Politics in Plato’s Republic, in: Apeiron 33 (2000) 303-326.

Nomoi = Gesetze / Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 – (Platon Werke)

Bisher erschienen in 2 Bänden Buch I-VII

Gespräch eines Kreters, eines Spartaners und eines Atheners über die beste Ordnung für eine neuzugründende Stadt. Mit einem Gesetzbuch für diese Stadt (von dem schon Aristoteles klagte, daß es mit Philosophie nichts zu tun habe).

Buch I (625c-630d)

Kritik der auf den Krieg, statt auf die Tugend ausgerichteten Verfassungen (der kretischen Städte und Spartas).

Buch III (677a-679e)

In den frühen Zeiten, vor der Differenzierung in Reichtum und Armut, gab es weder Krieg noch Bürgerkriege.

Buch XII (949e-953e)

Strenge Kontrolle des Verkehrs mit dem Ausland.

Der Antimilitarismus der *Nomoi* wird in der Regel gesehen, aber in den großen Deutungen der *Nomoi* steht das nicht im Zentrum. Vergleiche Georg Picht, Theologie und Recht in Platons „Gesetzen“ (Vorlesung 1966/67), in: Georg Picht, Platons Dialoge „Nomoi“ und „Symposion“. – Stuttgart 1990; Thomas L. Pangle, The Laws of Plato. – New York 1980; Zdravko Planinc, Plato’s Political Philosophy : Prudence in the Republic and the Laws. – Columbia, Missouri 1991; Christopher Bobonich, Plato’s Utopia Recast : his Later Ethics and Politics. – Oxford 2002.

Literatur

Popper, Karl R.:

The Open Society and its Enemies. – London : Routledge, 1945. – vol. 1, The Spell of Plato

Deutsche Übersetzung: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. – Bern : Francke. – Bd. 1, Der Zauber Platons. – 1957

Poppers Deutung verbindet drei Elemente: 1., eine Deutung der Platonischen Ideenlehre nicht als forschende Dialektik, sondern als „Essentialismus“, als eines vermeintlichen Wissen um das Sein der Dinge, als absoluten Gegensatz des Popperschen Falsifikationsprinzips. 2., die Deutung der politischen Utopie in der *Politeia* als Gesinnungsherrschaft. Weil sich Platon keinen altruistischen Individualismus vorstellen kann, muß er die Alternative der völligen Verantwortlichkeit des Staates denken. Dafür braucht er eine Macht, die sich auf ein exklusives Wissen stützen kann. Die ganze Ideenlehre sei nichts als ein großangelegter Versuch, Wissen gegen Veränderungen zu schützen. 3., das alles hat eine politische Absicht, die man nur in Analogie zum Faschismus sehen könne: gegen eine Demokratie auf dem Wege zur offenen Gesellschaft will Platon den Geist der Horde, die militaristische Aristokratie nach spartanischem Muster erneuern.

Die Darstellung traf den Nerv einer Gesellschaft auf dem Weg zur Offenen Gesellschaft, selten hat ein einziges Buch so nachhaltig die Wahrnehmung eines großen Philosophen monopolisieren können. Philosophiehistoriker, Philologen, Historiker blieben skeptisch. Stellvertretend für die philosophische Kritik an Poppers Zurückbleiben hinter der Platon-Philologie bereits seiner Zeit: Hans-Georg Gadamer, Platons Denken in Utopien : ein Vortrag vor Philologen, in: Gymnasium 90 (1983) 434-455, jetzt in: Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke. – Bd. 7, Griechische Philoso-

phie III (Tübingen 1991). Stellvertretend für die historische Kritik an Poppers Anachronismen: Dorothea Frede, Platon, Popper und der Historizismus, in: Polis und Kosmos : Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon / hrsg. von Enno Rudolph. – Darmstadt 1996. – S. 74-107.

Sandvoss, Ernst:

Soteria : philosophische Grundlagen der platonischen Gesetzgebung. – Göttlingen : Musterschmidt, 1971. – S. 191-220 Krieg – Frieden, Ernst – Spiel

Die *Nomoi* sind nicht pazifistisch, aber klar gegen die Ausrichtung auf den Krieg. Die Diskussion um die Tugenden ist vom Frieden bestimmt (die Selbstbeherrschung, nicht die Tapferkeit ist die höchste Tugend); die Eigentumsordnung ist vom Frieden bestimmt (die Landverteilung soll den Streit um Besitz verhindern); vor allem aber ist die Erziehung vom Frieden bestimmt. Platon will Übungen in Selbstbeherrschung beibehalten, die Symposien sollen diesen Zweck haben; die dorischen Feldlager verwirft er gerade, weil sie zu Unordnung statt zu Ordnung führen. Am Ende der *Nomoi* kehrt der Krieg wieder, transformiert zum geistigen Kampf, aus dem alles Neue und Wertvolle hervorgeht.

Chanteur, Janine

Violence in Plato's Political Work, in: Violence and Aggression in the History of Ideas / ed. by Philip P. Wiener and John Fisher. – New Brunswick, NJ : Rutgers Univ. Pr., 1974. – S. 34-48

Gewalt ist für Platon von Politik untrennbar – weil die Oberen regieren, ohne nach der Meinung der Untertanen zu fragen. Thrasymachos hat begriffen, daß die einzige reale Macht die staatliche Macht ist, über die der verfügen muß, der eigenen Nutzen haben will. Platons Ziel ist nicht, die beste aller Städte zu schaffen, sondern das Wesen der Politik zu erkennen. Totalitär ist er schon deshalb nicht, weil er sich menschlicher Grenzen bewußt bleibt. Er will lieber unperfekte Gesetze als einen charismatischen Führer. Wahrheit ist unerreichbar, deshalb kann niemand wissenschaftlich regieren. Letztlich ist seine Lehre, daß Gewalt nicht für private Zwecke verwendet werden darf, nur für überpersönliche Staatszwecke. Die ganze Erziehung der Wächter ist „an uprooting of the passions, of immoderate enjoyment, of the privileges that one grants oneself spontaneously.“ Uneigenützigkeit ist der Weg zu Frieden, Ordnung, Harmonie.

Chanteur, Janine

From war to peace. – Boulder (u.a.) : Westview Pr., 1992. – S. 227-250 Authentic Speech and Peace

Französisches Original: De la guerre à la paix. – Paris 1989

Betont das Dialogische bei Platon, das Lob der Zustimmung. Die Dialoge sind eine Befreiung von Zufälligkeiten der Individualität, aber gerade zur Rettung einer impersonalen Ich-heit. Die Teilnehmer der Dialoge sind Individuen, die über die Individualität hinauswachsen, die sie künstlich von anderen und von der Quelle des

allgemeinen Wissens abschneidet. Es geht in den Dialogen um die gemeinsame Suche nach Wahrheit als einem Weg zum Frieden.

Wie aber soll mit radikalem Anderssein, das Chanteur vor allem in der Geschlechterdistanz sieht (die sie psychoanalytisch für den Krieg verantwortlich macht) umgegangen werden? Die Vereinheitlichung der Geschlechter steht uns nicht als Weg offen. Platon mit seiner Fixierung auf homosexuellen Eros hat nie gesehen, daß die Geschlechterdistanz geheilt werden muß, wenn in vollem Sinne von einem menschlichen Wesen gesprochen werden kann. Nur der Dialog schafft diese gemeinsame Schöpfung des menschlichen Wesens.

Sallis, John

Being and Logos : the Way of the Platonic Dialogue. – Pittsburgh : Duquesne Univ. Pr., 1975. – S. 312-455 : The Upward Way : Republic

Das Thema der *Politeia* ist Gewalt oder Überzeugung, Gerechtigkeit als Nutzen der Mächtigen oder Nutzen der Machtlosen. Die erste, einfache Stadt ist zu unbefriedigend für Glaukon, der von Eros und Mut bestimmt ist, die zweite Stadt ist zu kriegerisch. Die dritte Stadt soll deshalb vor allem die Erziehung der Krieger regeln. Gerechtigkeit ist keine natürliche Tugend, sondern wird erst geschaffen durch die Zähmung der Gewalt (konkret besteht die Erziehung der Wächter vor allem aus Musik). Die Tugend, die die Stadt als Ganzes braucht, ist sofrosyne (Mäßigung). Das ist die Tugend, die der gesuchten Gerechtigkeit am nächsten kommt. Die Weisheit kommt in der dritten, wohlgerichteten Stadt nicht mehr vor, weil aller Eros (Liebe, Familie, Philosophie) nicht in diese Stadt paßt. Buch VI der *Politeia* gründet eine vierte Stadt, die eros als Liebe zur Weisheit zuläßt.

Kremp, Werner

Gewaltlosigkeit und Wahrheit : Studien zur Therapie der Gewalt bei Platon und Gandhi. – Meisenhem am Glan : Hain, 1975. – 341 S. (Monographien zur philosophischen Forschung ; 149)

Kremp untersucht anhand von Krisen in Platonischen Dialogen (*Protagoras*, *Gorgias*, *Phaidros*) Gewaltstrukturen: die sophistische Rede, die sich aufdrängt und durchsetzen will, wird von Sokrates als Gewalt angesehen; er setzt gegen die lange sophistische Rede, den Dialog als einen Ort der Gewaltfreiheit. Der Wissende will nicht herrschen.

In seiner ausführlichen Behandlung der *Politeia* (die auch mit einer spielerischen Gewaltszene beginnt) identifiziert Kremp Gewaltlosigkeit und Gerechtigkeit miteinander, da die gerechte Person/Gesellschaft die selbstbeherrschte ist. Kremp nimmt die Philosophenherrschaft völlig unironisch, betont aber dennoch, daß für Platon nur ein dialogischer Übergang zu dieser Herrschaft infrage kommen könne. Es gibt keinen Besitz von Wissen und damit auch keine philosophischen Revolutionäre. Die Trennungslinie zwischen Wissen und Nichtwissen verläuft innerhalb des Philosophen; der Philosoph kann ausstrahlen, aber es gibt keine Trennung von Wissenden und Unwissenden. Ähnlich verbietet sich in der internationalen Politik eine Spaltung in zwei Lager. Das Wissen des Philosophen ist ein ausstrahlendes Zentrum, dessen

„Milde“ auch die fernsten Gebiete erreicht: die der Seele wie die der Polis, die hellenische Welt und den ganzen Erdkreis. In dieser nur unvollkommen vernünftigen Welt bleibt aber Sicherheit durch eine minimale Truppe nötig und wenn es doch zum Krieg kommt, wird humane Kriegsführung zur letzten Gelegenheit der Milde. Im *Politikos* wird eine Menschheit geschildert, die so vernunftlos/körperlich ist, daß sie einen Gott braucht, der sie regiert: ein Zustand des Friedens, aber ohne Erkenntnis. Nachdem die Erinnerung an den Gott verblaßt ist, gibt es keinen Frieden mehr. Alle Vorschläge zur Herrschaft werden durchgemustert und abgelehnt. Legitim kann nur eine freiwillige Unterordnung, nicht eine gewaltsam aufgezwungene Herrschaft sein.

Grésillon, Sylvie

Platon le pacifique, in: La guerre : actes du colloque de Mai 1986 / sous la direction de Simone Goyard-Fabre. – Caen : Centre de Publications de l’Université de Caen, 1986 (Cahiers de philosophie politique et juridique ; 10) S. 49-61

Grésillon gibt einen Überblick über *Gorgias*, *Politeia*, *Nomoi*, *Politikos* und betont (von ihr als echt angenommene) Briefe, in denen Platon Versöhnung/Toleranz verlangt: die Sieger müssen die Besiegten aufnehmen. Dieser Geist bestimmt auch die Dialoge; das ist der Kern der sokratischen Ironie. Alle Helden Platons sind betont milde (doux): Theätet, Sokrates, Dion (im wirklichen Leben), der Athener (in den *Nomoi*). Für Platon ist klar, daß es einen kriegerischen Teil der Seele und des Staates gibt, die Frage ist, wie man ihn einordnen kann. Wenn ein Konflikt auftritt, dann liegt ein Ordnungsfehler vor. Das Problem ist, wie die Seele gemäßigt werden kann, ohne sie zu dämpfen.

Ricken, Friedo

Platon und Aristoteles über Krieg und Frieden. – Barsbüttel : Institut für Theologie und Frieden, 1988 (Beiträge zur Friedensethik ; 1) S. 1-16

Die Dialoge Platons spielen fast alle zur Zeit des Peloponnesischen Krieges und in den athenischen Wirren der Nachkriegszeit. Ricken stellt die Verurteilungen der Kriegspartei durch Platon übersichtlich zusammen. Diese Haltung zum Krieg muß der Ausgangspunkt der Platonlektüre sein. Platon hat durchaus ein Friedensideal, aber in einer Utopie, für die ein hoher Preis bezahlt werden müßte (*Politeia*), in einer anderen kosmischen Periode (*Politikos*), in einer unentwickelten Frühzeit (*Nomoi*). Krieg wird aus den Begierden erklärt, die in der menschlichen Natur liegen und mit der Zivilisation wachsen. In einer ökonomisch, wissenschaftlich, technisch entwickelten Welt herrscht Krieg. Die einzige Friedensstrategie ist Erziehung. Der Tapferkeit wird ein geringer Rang unter den Tugenden eingeräumt, vor allem soll sie aus ihrer Isolierung geholt werden und durch Wissen gebändigt werden. Obwohl Platon den Krieg als oberstes Ziel des Staates ablehnt, kommt er nur zum gerüsteten Staat, penetrant in der *Politeia*, menschlicher in den *Nomoi*. Für die Kriege zwischen den Griechen fordert er Humanisierung der Kriegsführung und Versöhnung als Ziel des Krieges.

Maniacs, Peter T.

War and Democracy. – Cambridge, MA (u.a.) : Blackwell, 1989. – S. 30-56:

War, Stasis, and Empire (Plato S.53-56)

Platons Antidemokratismus muß mit seinen Ansichten über den Krieg zusammengesehen werden; die *Politeia* ist Theorie für einen Staat, der gleichzeitig Kriege führen und Bürgerkrieg vermeiden muß. Das ist Athen im Peloponnesischen Krieg. Die luxuriöse Stadt, die nach der Ablehnung der einfachen Stadt durch Glaukon nötig wird, ist das demokratische, imperialistische Athen. Das Thema der *Nomoi* ist, daß der Kreter seine eigene und die spartanische Verfassung nicht versteht, wenn er sie für ihre Angemessenheit zur Kriegsführung lobt. Gut sei gerade, daß Kreta und Sparta Kriege vermeiden und sich nur selber schützen.

Craig, Leon Harold

The War Lover : a Study of Plato's *Republic*. – Toronto (u.a.) : Univ. of Toronto Pr., 1994. – 439 S.

Craig nimmt als Schlüssel zur *Politeia* die Beschreibung der Timokratie, der Herrschaft der Ehre. Adeimantes und Glaukon sind junge Timokraten. Indem Craig sie als Timokraten identifiziert, kann er aber auch Platons Bild der Timokratie ergänzen: Timokratie ist offen, zu einem tugendhaften Regime aufzusteigen oder zu einem nur Besitz schätzenden Regime abzusinken. Das Thema der *Politeia* ist, wie aus dem stolzen, den Sieg liebenden Timokraten, einem kämpferischen Wächter seiner eigenen Ansichten, doch ein dialektischer Jäger nach Wissen werden kann, aus der Liebe zum Krieg eine Liebe zur Weisheit. Das Problem der *Politeia* ist, daß für die jungen Timokraten Gerechtigkeit kein guter Tausch ist; sie können sich nicht auszeichnen. Adeimantes, Sokrates Partner für nüchterne Beobachtungen, ist bereit sich einzufügen, Gerechtigkeit mit Mäßigkeit zu verbinden. Glaukon, Sokrates Partner für die kühnsten Behauptungen, braucht einen umständlicheren Weg, um zu lernen, daß Gerechtigkeit auch gut für ihn sein kann. Die Kunst, eine Stadt zu regieren, ist die Kunst, über Soldaten zu regieren. Die Regierung des Philosophen ist Erziehung.

In Buch V geht es nicht um Frauen, sondern darum herauszufinden, was männlich und was menschlich ist. Die äußeren Bücher am Anfang und Ende der *Politeia* leben von der expliziten Analogie von Stadt und Mann, die drei inneren Bücher von impliziter Analogie von Philosophie und Frau.

Kochin, Michael S.

War, Class, and Justice in Plato's 'Republic', in: Review of Metaphysics 53 (1999) 403-423

Die drei Diskussionen der *Politeia* über Krieg stehen alle an Wendepunkten. Die Bürger der ersten Stadt sind nicht menschlich, weil ihnen der Wunsch nach Ehre fehlt; der Übergang zu Glaukons Stadt bringt Krieg. Die deshalb geschaffenen Wächter verteidigen die Stadt, haben aber selber nichts von dieser Verteidigung; Glaukon, der die Dinge nur um der Ehre wegen liebt, akzeptiert, daß den Wächtern die Ehre ohne die Dinge angeboten wird. Die beste Stadt benutzt Kriege, um ihre

Bürger zu erziehen und andere Griechen zu zwingen, keine Griechen zu versklaven. Der Übergang zum Philosophenherrscher ist verbunden mit einer Kritik griechischer Männlichkeit. Frauen werden einbezogen, weil es in diesem Krieg nicht auf Stärke ankommt, der Krieg soll menschlich statt männlich sein; aus Krieg wird Erziehung, eine Form der Gerechtigkeit.

Pangle, Thomas L.

Classical Idealism : Plato and Aristotle, in: Thomas L. Pangle ; Peter J. Ahrensdorf: Justice among Nations : on the Moral Basis of Power and Peace. – Lawrence, Kansas : Univ. Pr. of Kansas, 1999. – S. 33-50, v. a. S. 38-41 Defense Policy and the Inevitability of International Conflict

Die ideale Gesellschaft ist eine kleine Gesellschaft und muß deshalb einen guten militärischen Ruf haben. Militärisches Training macht die Bürger aber nicht besser. Die Moral des Bürgers beruht darauf, daß er die Spannung zwischen dem Anspruch, den Besitz und die Unabhängigkeit anderer zu achten, und der Suche nach Sicherheit nicht eingestehen kann. In der *Politeia* wird der Zynismus auch des besten Staates betont: Er braucht zur Sicherheit das Land, das anderen Städten gehört hatte, und muß diesen Raub vergessen. Auch der beste Staat ist auf diese „edle Lüge“ gegründet. In den *Nomoi* wird die Idee einer Föderation der kleinen Republiken geäußert, freilich bleibt das immer prekär, weil die stärkeren Republiken, die zur Sicherheit unverzichtbar sind, Hegemonie suchen.

Baracchi, Claudia

Of Myth, Life, and War in Plato's *Republic*. – Bloomington (u.a.) : Indiana Univ. Pr., 2002 (Studies in Continental Thought) S. 133-176: War

Not a Battle of Giants, but a Revolution of the Soul : on War and Dialogue, in: Méthexis 15 (2002) 7-27

Der Krieg ist für die Menschheit, was Bewegung und Wandel für die Natur sind. Die *Politeia* ist nicht die Präsentation einer Utopie einer unbewegten Stadt, sondern die Erzählung eines Besuchs in der bewegten Stadt, nicht eine Lehre des Sokrates wird entfaltet, sondern der Zusammenstoß des Philosophen mit der realen Stadt protokolliert. Krieg und Bürgerkrieg, die in der ersten Utopie einer einfachen Stadt vermeidbar sind, werden mit dem Aufbau von Institutionen und Identitätsbildung unausweichlich. Bewegtheit und Unstabilität prägen die ausgedachte Stadt, nicht erst ihre Verfallsstufen. Für Sokrates ist nur die einfache Stadt die wahre Stadt, aber diese Stadt ist utopisch, weil sie ein unbewegtes menschliches Leben voraussetzt, das es nicht (mehr) gibt (oder nur als Erlöschen der Leidenschaften im Alter). Philosophie ist dialogisch, sie muß sich auf die Welt einlassen. Damit muß der Philosoph aber zum Kämpfer werden, um der Philosophie Gehör zu verschaffen. Der Philosoph ist kosmopolitisch, muß aber wegen des Gebotes, zu den Bürgern zurückzukehren, an den Kriegen der Städte teilnehmen.

Kleemeier, Ulrike

Grundfragen einer philosophischen Theorie des Krieges : Platon – Hobbes – Clausewitz. – Berlin : Akademie-Verl., 2002 (Politische Ideen ; 16) S. 51-124 : Krieg und Krieger in Platons Politeia

Während die Autoren der Neuzeit Handelsgeist und Kriegsgeist gegenüberstellen, sieht Platon eine Einheit. Der Krieg entsteht erst auf einer höheren Kulturstufe, wenn die Besitzgier der aufgeschwollenen Polis ein Heer nötig macht. Die Polis muß so organisiert werden, daß die Besitzgier nicht mehr Kriegsgrund sein kann. Gerechtigkeit ist vor allem als friedensstiftende Kraft nötig (gegen den Ausgangspunkt des Dialogs, daß man den Freunden Gutes, den Feinden Böses tun soll). Es gibt deshalb ein Kriegsrecht im Kampf zwischen Hellenen. Aber auch der Krieg gegen Barbaren ist kein moderner Gesinnungskrieg. „Der Barbar ist nicht der alle Grenzen sprengende Verbrecher gegen die Menschheit, sondern der als bedrohlich wahrgenommene Andere, den es letztlich zu unterwerfen, aber nicht auszurotten gilt.“ Dem Barbar fehlt die höhere Natur, auch der Hellene behält immer die niedere Natur.

Die jüngste Darstellung setzt an einem merkwürdig alten Diskussionsstand an, sie will einen Mittelweg suchen zwischen Poppers Bild Platons als eines Militaristen und Verdross' Bild Platons als eines Pazifisten. Auch in ihrer Methode der Platon- lektüre ist sie konservativ, sie kommt ohne Glaukon und Adeimantos aus, sie referiert das Leben der Wächter ausführlich und ohne jeden Verdacht einer Ironie. Ihre Stärke liegt im Vergleich mit der Moderne.

4.1.4 Aristoteles

384-322. Aus Stageiros im thrakisch-makedonischen Grenzgebiet, Schüler Platons in Athen und später dort Haupt einer eigenen Schule. Offenbar hatte er Familienbeziehungen zum makedonischen Hof geerbt, zumindest ist er in Athen als Parteigänger der Makedonier verdächtig. Daß er aber wirklich der Lehrer Alexanders des Großen war und diesem auch später nahe stand, ist unwahrscheinlich.

Als Überblick über Leben und Werk:

Ingemar Düring, Aristoteles : Darstellung und Interpretation seines Denkens. – Heidelberg 1966, Neudruck 2005.

Aristoteles hat für den Friedensbegriff eine zweifache Bedeutung. Im Zentrum seiner Metaphysik/Physik steht der Gegensatz zwischen der Ruhe Gottes und der Unruhe der sublunaren Welt; im Zentrum seiner Ethik steht das Ziel der Menschen, in der Betrachtung dieser Ruhe nahe zu kommen. Es gibt hier keine herakliteische Metaphysik des Kampfes mehr und bis zu Hegel wird es keine mehr geben, der Konflikt wird zu menschlicher Unzulänglichkeit und menschlichem Versagen.