

## 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 Vorrredner. 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

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.

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 Austauschosphäre 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

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

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

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“.<sup>1</sup> 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

<sup>1</sup> H. Kuhn: Sokrates, 77 f.

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 (332d). 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 (332e – 333a). 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 (333c), 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.<sup>2</sup> Gleichwohl kann sie in allen betrachteten Fällen (333b,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.<sup>3</sup> 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

---

<sup>2</sup> Ebd. 21 und 70.

<sup>3</sup> O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 37.

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“.<sup>4</sup> 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.

---

<sup>4</sup> Ebd.

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 befreindlich. 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 comparationis 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 Thrasy-machos ziehen wird, ist also in der Theorie des Polemar-

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.

Gegen die Möglichkeit eines solchen Begriffs wendet sich die folgende Überlegung des Sokrates (335 b–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-

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.

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 ausdrücken. 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.

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 Herrschen können 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

(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

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 (342d). Schon bei der Reitkunst (342c) 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 Ziels 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-

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 (342 c). 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“<sup>5</sup> 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 (343 a – 344 c) von den dialektischen Künsten des Sokra-

---

<sup>5</sup> P. Friedländer: a. a. O. Bd. II, 57. Ebenso O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 58.

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 gelegneten 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

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 (345a), 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 (344a). An der akademischen Fra-

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 Interessen 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 Rechts-theorie sollte nur den Boden für diesen extremen Subjektivismus bereiten. Der Tyrann lebe also am glückseligsten und werde dementsprechend auch von allen geachtet 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

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 zweckmäßige 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

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 (346d). 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.<sup>6</sup> 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-

---

<sup>6</sup> Das Gewaltsame und Paradoxe dieser Argumentation wurde schon von Gigon bemerkt; vgl. Gegenwärtigkeit und Utopie, 75.

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 offensichtliche 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-

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. Womin 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 wird, 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

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 Ungeheure 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 errötert 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

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 entgegen gestellt. 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 voraus haben 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

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 Prämissen macht, daß das gute Leben wenigstens nicht ohne eine solche Freundschaft möglich ist. Der Untermauerung dieser unausgesprochenen Prämissen 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 Gewaltherrschern, 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,

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 Mehrhaben wollen 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-

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 auszudehnen. 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“<sup>7</sup> ermutigt sehen. Er sieht dort Sokrates und Thrasymachos als Vertreter zweier grundsätzlicher Antwortmöglichkeiten auf die Frage ‚Wie ist Gesellschaft möglich?‘.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Leichtfertigerweise hält Dahrendorf den Zwangsansatz aber nicht nur für das deskriptiv bessere Modell,

---

<sup>7</sup> R. Dahrendorf: Pfade aus Utopia, Kap. 13.

<sup>8</sup> Ebd. 303.

<sup>9</sup> Ebd. 304.

<sup>10</sup> Ebd. 306–313.

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“.<sup>11</sup> 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-

---

<sup>11</sup> Ebd. 313.

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 rekuriert auf die Interessen der einzelnen. Das Recht ist ihm Ausdruck 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 entwickelt werden kann.

Gerade am Übergang von Polemarchos zu Thrasymachos bestreitet Popper das Bestehen dieses Zusammenhangs. Ebenso wie Polemarchos begreift auch Popper das Ur-anliegen der humanitären Staatskonstruktion als das Interesse an gewaltfreien Zuständen: „Ich wünsche gegen die Angriffe anderer geschützt zu werden.“<sup>12</sup> 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

---

<sup>12</sup> K. R. Popper: a. a. O. 156.

protektionistische Theorie nicht notwendig aus Schwäche entspringen müsse. Ihre einzige notwendige Voraussetzung sei vielmehr der Wunsch, „daß Verbrechen oder Ungerechtigkeit unterdrückt werden sollen“.<sup>13</sup> Darum sei es eine „Beleidigung... unseres Gefühls für Anständigkeit“,<sup>14</sup> 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

---

<sup>13</sup> Ebd. 164.

<sup>14</sup> Ebd. 167.

Widerlegung kommt Krämer. Gerade die Heranziehung der Techne, die sich gegenstandsgebunden im Werk erfülle, „ohne sich auf sich selbst zurückzubeugen“,<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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

---

<sup>15</sup> H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*, 47.

<sup>16</sup> Ebd. 50.

<sup>17</sup> Dies wäre auch Kuhn zu entgegnen, der in diesem Punkt ähnlich argumentiert. Vgl. H. Kuhn: a. a. O. 78.

<sup>18</sup> H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*, 52 und 54f. Anm. 28.

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 Denkmоделles 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<sup>19</sup> – 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),

---

<sup>19</sup> O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 86.

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.<sup>20</sup> 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

---

<sup>20</sup> Ebd. 87.

,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 (366d, e). Dem Alltagsdenken gelte als Zweck entweder die Vermeidung des Unrechtleidens (359a) oder die soziale Anerkennung (363a). Beide Zwecke könne man aber auch als Ungerechter erreichen, wenn man nur stark genug sei (359b) und darüber hinaus noch verstehe, sich mit dem Schein der Gerechtigkeit zu umgeben (362b, 365c). Thrasymachos habe sich daher zu früh geschlagen gegeben (358b, 367a). 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 350d – 352b. 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 (368b). Anscheinend macht sich Platon, indem er den Sokrates nicht energischer insistieren läßt, die nicht ausdrücklich vorgebrachte, 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 vollzogen hat.

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 themisierte

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 Selbstwertgefühl des Tyrannen. Das zweite Argument ist mit dem ersten dadurch verknüpft, daß der wesentliche Inhalt der Unge-

rechtheit als allgemeine Sehnsucht gerade jenes Mehrhaben wollen 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 Interessenslage 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

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 Thrasy machos geübten Kritik identisch. Sowohl Thrasy machos wie auch Kallikles wollen auf eine der alltäglichen Gerechtigkeitsvorstellung vorausliegende Wirklichkeit rekurrieren und von dieser her den Wahrheitsanspruch jener Vorstellungen zurückweisen. Bei Thrasy machos 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,

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 (494 c). 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 (494 c–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 entwickeln 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 soweinig sie über einen Maßstab verfügen, mit dem sie einen bestimmten Gerechtigkeitsbegriff allgemein als besser erweisen können, soweinig verfügen sie über einen Maßstab, der es ermöglicht, einen bestimmten Menschen-typus allgemeingültig als besser oder edler auszuzeichnen. Auch hier muß es beim ranglosen Nebeneinander des Verschiedenen bleiben. Das Recht auf eine besondere Selbststachtung 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

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 und 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 konfliktärächtiger sein wird, je mehr sie zu den objektiven Bedingungen ihres Existierens in Widerspruch steht. Platons Ziel ist daher die Minimalisierung der Widersprüche zwischen 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?