

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

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

verschiedene Weisen deren Befähigung zur Herrschaft.

1) Die Herrschenden sollen die Hüter der Verfassung sein. Das Wesen der Verfassung besteht aber in der durch die Idiopragieformel ausgedrückten Rechtsordnung. Ein guter Hüter der Verfassung könne darum nur der sein, der über die Erkenntnis des Wesens der Gerechtigkeit verfüge und diese in allem aufrechtzuerhalten verstehe (484 b–d). Wer etwas erhalten soll, muß wenigstens wissen, was er da erhalten soll. Die Erkenntnis des Wesens von allem haben aber gerade die Philosophen, und also sind sie die besten Hüter der Verfassung.

2) In der Natur der Philosophen ist die Wißbegierde besonders stark ausgeprägt. Die Konzentration der Energie auf die Erkenntnis werde aber dazu führen, daß die anderen Begierden schwächer ausgeprägt werden. Wer nach Erkenntnis, also nach jener Lust, die der Seele für sich allein zukommt, strebe, werde sich dementsprechend von den durch den Leib vermittelten Lüsten zurückhalten (485 d). Aus dieser Einstellung leitet Platon dann eine moralische Grundhaltung der Philosophierenden ab: Wer Erkenntnis suche, der werde sich aus Geld nicht viel machen und sei deshalb nicht habsüchtig, sondern besonnen und mäßig (485 e). Ebenso wenig werde ein solcher das menschliche Leben für etwas Großes halten und demzufolge auch nicht feige sein. Wer aber weder habsüchtig noch feige sei, der könne unmöglich ungerecht sein (486 b). Warum also, so die abschließend-rhetorische Frage, soll man den Philosophen, die ihrer Natur nach allen Tugenden verwandt und befreundet sind, nicht die Herrschaft im Staat anvertrauen (487 a)?

Die zweite Rechtfertigung der Philosophenherrschaft weicht von der ersten erheblich ab. Die Philosophen werden hier nicht länger dadurch empfohlen, daß sie eine Erkenntnis der Gerechtigkeit haben, sondern dadurch,

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

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

liche Komponenten. Einerseits räumt er ein, daß es noch eine größere Einsicht gebe als die in das Wesen der Gerechtigkeit, und andererseits dürfe man auch von der Gerechtigkeit nicht nur, wie bisher geschehen, einen Grundriß anfertigen, sondern müsse dies auf das vollständigste ausarbeiten (504d). Das letztere spielt sicherlich darauf an, daß sich Sokrates im Rahmen der Staatsgründung geweigert hatte, auf Markt- und Hafenrechte und auf Bestimmungen zur Besetzung von staatlichen Institutionen, etwa der Richterstellen, näher einzugehen. All dies würden die einmal zu rechtlichen Menschen Erzogenen leicht selbst festsetzen können, es folge gleichsam aus dem Geist der Verfassung (425d,e). Das erscheint einleuchtend, und wer die genauere Ausarbeitung solcher Gesetze, die Platon in den ‚*Nomoi*‘ selbst unternommen hat, ansieht, wird in der Tat nur von ganz wenigem überrascht sein. Doch in der ‚*Politeia*‘ gilt das Interesse der Gesprächspartner nicht dieser Detailarbeit, sondern einzig der von Sokrates so vage angekündigten größeren Einsicht. Diese endlich meint nun die Idee des Guten. Es scheint demnach so, als werde derjenige Teil des weiteren Weges, der noch etwas mit der Gerechtigkeit zu tun hat, hier zugunsten einer anderen Thematik ausgeklammert. Daß dem nicht so ist, wird klar, wenn Sokrates die Idee des Guten nun so charakterisiert, daß erst durch sie das Gerechte und alles, was sie sonst zu Hilfe nimmt, nützlich und heilsam werde (505a). In welchem Sinn nimmt aber das Gerechte die Idee des Guten zu Hilfe, und worin besteht der dadurch ermöglichte Nutzen? Darauf gibt Platon eine klare Antwort. Das Gute, erinnert Sokrates, sei doch dasjenige, was jede Seele anstrebe, um dessentwillen sie alles tue. Es werde niemals nur zum Schein erstrebt, was beim Gerechten immerhin möglich sei (505d,e). Daraus, daß alles Handeln auf das Gute oder

wenigstens auf das jeweils für gut Gehaltene zielt, zieht Platon zwei wichtige Konsequenzen (506 a):

- 1) Das Gerechte und Schöne werde gute Hüter nur an denen haben, die auch wissen, inwiefern beides gut ist.
- 2) Niemand werde das Gerechte und das Schöne richtig erkennen, bevor er nicht auch das Gutsein beider erkannt habe.

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

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

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

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

² W. Wieland: a. a. O. 163f. und 180.

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

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

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

³ R. Maurer: a. a. O. 248f.

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

⁴ J. Gould: *The Development of Plato's Ethics*, 176.

⁵ Ebd. 152.

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

⁶ Ebd. 179.

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

nun zu finden? Krämer zufolge hat Platon versucht, „das ewige Gefüge des inneren Menschen“⁸ aufzudecken, und dies sei „geleistet in der Ontologie der menschlichen Seele im ‚Gorgias‘ und in der ‚Politeia‘“.⁹ Damit bleibt Krämer hinter dem von Platon erreichten Problembewußtsein zurück. Er sieht die Ontologie der menschlichen Seele bereits in jenen Textpassagen entwickelt, die nach Platons eigener Aussage und nach den hier entwickelten Bedenken gerade der Präzisierung, sei es durch den ‚weiteren Weg‘ oder durch andere Überlegungen, bedürfen. Aus dem Verweis auf die Idee des Guten oder in Krämers Sprache auf das Urbild der ewigen Ordnung vermag dieser keine genaueren Bestimmungen und schon gar keine Begründung dafür, wie die Ordnung der Seele am besten beschaffen sein soll, zu entwickeln. So nimmt es nicht Wunder, wenn Krämer in einer späteren, diesmal platonkritischen Schrift zu dem Fazit kommt, daß auf „die Fiktion des absoluten Wissens und einer letzten rationalen Wertsetzung ... dabei kritisch Verzicht zu leisten“¹⁰ sei. Die Ontologie auf tönernen Füßen endet so wieder bei dem, was Krämer nunmehr für die maßgeblichen Ursachen aller praktischen Urteile ausgibt: Geschick, Trieb und Weltanschauung.¹¹ Während das Problem der Motivation bei Gould, Krämer und auch bei Gaiser¹² vollkommen unbeachtet bleibt, wird es von W. Wieland immerhin bemerkt: Die Einsicht in die Nützlichkeit der Gerechtigkeit erst sei geeignet, das Motivationsproblem zu lösen. Was nützlich sei, sei auch gut und damit erstrebenswert.¹³ „In diesem

⁸ Ebd. 96.

⁹ Ebd. 121.

¹⁰ H. J. Krämer: Das Problem der Philosophenherrschaft bei Platon, 270.

¹¹ Ebd. 269.

¹² Vgl. K. Gaiser: a. a. O. 74–79.

¹³ W. Wieland: a. a. O. 169.

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

¹⁴ Ebd. 172.

¹⁵ Ebd. 278.

¹⁶ O. Utermöhlen: a. a. O. 30 und 101.

¹⁷ Ebd. 101.

¹⁸ Ebd. 104.

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

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

¹⁹ Ebd. 108.

²⁰ O. Gigon: Theorie und Praxis bei Platon und Aristoteles, 154.

²¹ Ebd. 153.

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

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

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

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

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

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

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

2) Unter Hinweis auf die den Gleichnissen folgenden Ausführungen der ‚Politeia‘ zeigt Murphy, daß die den Dialektiker auszeichnende Frage die nach dem Wesen, dem *ti estin*, ist²⁵ (Politeia, 532a, 533b, 534b). Mit Hilfe dieser Frage hatte Platon, wie zu Anfang dieses Kapitels gezeigt, auch vor den Gleichnissen schon die Bemühungen der Philosophen charakterisiert. Allein mittels der

²³ N. R. Murphy: Plato's Republic, 173.

²⁴ Ebd. 174 f.

²⁵ Ebd. 178.

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

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

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

²⁶ Ebd. 179.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Voegelin: a. a. O. 112.

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

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