

Einleitung

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

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

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

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

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

Ganzen vereinigen lassen und diese also ihr eigenes Wollen nicht hinreichend und richtig verstehen.

Das Vorhaben dieser Arbeit ist es, die Möglichkeit dieses Ansatzes darzustellen und zu überprüfen. Die Fragen, die dabei verfolgt werden, lauten dementsprechend: Was zeigt sich in den Dialogen als Selbstwiderspruch, und wie ist er möglich? Genügt die Selbstwidersprüchlichkeit als Kriterium, oder muß sie durch andere ergänzt werden? Oder positiv gewendet: Was heißt es, sich selbst richtig zu verstehen? Was schließlich ist das Gute, auf das Platons Denkbewegung zielt?

Über die Idee des Guten sagt Platon auf den ersten Blick erstaunlich wenig. Direkt auf sie bezogen sind nur die drei Gleichnisse innerhalb der ‚Politeia‘. Dies ist ihm in der Forschung erst recht spät mit Entschiedenheit zum Vorwurf gemacht worden. So beklagt Kelsen 1933, daß Platon die Idee des Guten lediglich durch Gleichnisse umschrieben habe, die Frage, was das eigentliche Wesen des Guten sei, aber „nie beantwortet“¹ habe. „Das Gute ist und ist das Allerhöchste. Was es ist, worin es besteht, welches sein Kriterium, woran man es an den menschlichen Handlungen, an den gesellschaftlichen Ordnungen erkennt, das für die soziale Theorie und Praxis Entscheidende also, bleibt ungesagt.“² Die Erkenntnis der Idee des Guten sei für Platon ein intuitiver „Akt plötzlicher Erleuchtung“ (ebd.), eine Erfahrung für wenige Auserwählte. Mitteilbar und rational ausweisbar sei diese Erkenntnis jedenfalls für Platon nicht, und so bleibe im Bereich des Politischen für die von den Philosophen Regierten nur der Glaube an das Wissen der Regenten. „Dieser Glaube ist die Grundlage des unbedingten Gehorsams der Untertanen, auf den die

¹ H. Kelsen: Die platonische Gerechtigkeit, 225.

² Ebd. 226.

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

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

³ Ebd. 230.

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

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

⁶ Ebd. 134.

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

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

⁸ Ebd. 121.

⁹ Ebd. 242.

¹⁰ Ebd. 241.

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

¹¹ Ebd. 281.

¹² Ebd. 298.

¹³ Ebd. 299.

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

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

¹⁴ K. Gaiser: Platons ungeschriebene Lehre, 7.

¹⁵ Ebd. 79.

¹⁶ H. J. Krämer: Arete bei Platon und Aristoteles, 240.

¹⁷ R. Maurer: Platons ‚Staat‘ und die Demokratie, 213.

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

¹⁸ Ebd. 252.

¹⁹ Ebd. 247.

²⁰ Ebd. 249.

²¹ Ebd. 254.

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

²² Ebd. 255.

²³ Ebd. 257.

²⁴ W. Wieland: Platon und die Formen des Wissens, 162.

²⁵ Ebd. 163.

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

²⁶ Ebd. 164.

²⁷ T. Gerstmeyer: (Er-)Kenntnis und Erkenntnis bei Platon, 94.

²⁸ Ebd. vgl. auch 45.

²⁹ Ebd. 140, 142.

³⁰ Ebd. 139.

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

³¹ Ebd. 236.

³² Ebd. 165.

³³ Ebd. 168 f.

³⁴ W. Wieland: a. a. O. 278.

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

³⁵ Ebd. 179. Ein gutes Beispiel für diese Ambivalenz-Argumentation bietet der Euthydemos, 278e – 282d.

³⁶ W. Wieland: a. a. O. 180.

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

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

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

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

³⁷ K. R. Popper: a. a. O. 76. Ebenso F. M. Cornford: The Republic of Plato, XXIX.

³⁸ K. R. Popper: a. a. O. 78.

³⁹ Ebd. 126, 130.

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

⁴⁰ Ebd. 151.

⁴¹ Ebd. 154.

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

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

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

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

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

Das Zerfallen der Argumentation in mehrere Ebenen hat

⁴³ K. R. Popper: a. a. O. 110, 117.

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

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

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

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

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