

VI. Die Wirkung der Ungerechtigkeit in der Seele

1. Gerechtigkeit als Freundschaft mit sich

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

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

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

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

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

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

schenkt. Dabei hätte er dort die psychologischen Analysen finden können, die er so vorschnell vermißt.

Nachdem Sokrates seinen Gesprächspartnern noch einmal eingeschärft hat, daß man in der anstehenden Frage nicht bei Meinungen stehen bleiben dürfe, sondern sehr genau untersuchen müsse – schließlich gehe es um das Wichtigste, nämlich gut zu leben oder schlecht (578 c) –, bringt er im zweiten Teil dieses Beweises drei Argumente.

1) Dem Tyrannen, den sein Wille, sich auszuleben, bis an die Spitze des Staates getrieben hat, werde es sehr schwer-fallen, die Selbstbeherrschung zu üben, die nötig sei, um alle anderen beherrschen zu können. Er gleiche darum einem Kranken, der doch ständig gezwungen sei zu kämpfen (579 c,d).

2) Der Tyrann muß in ständiger Furcht vor denen leben, die er unterdrückt. Diese Furcht wird ihn daran hindern, viele seiner Bedürfnisse, um derentwillen er doch gerade Tyrann geworden war, zu befriedigen (579b). Die Macht als Mittel wendet sich gegen den Zweck, dem sie dienen sollte.

3) Da der Tyrann nicht im wörtlichen Sinn allein herrschen kann, werde er versuchen müssen, einen Teil der angeblich von ihm Beherrschten durch Versprechungen und Vergünstigungen an sich zu binden und auf diese Weise zu einem Schmeichler seiner Untergebenen werden (579 a). Darum sei der Tyrann ebenso ein Sklave (579 d). In allen drei Argumenten macht Platon von der eingangs geforderten Fähigkeit, den äußeren Schein zu durchdringen, Gebrauch. In dem luxuriösen Treiben entdeckt er die Vielzahl der unbefriedigten Wünsche und die daraus entstehenden Qualen der erzwungenen Selbstbeherrschung. Hinter den großen Auftritten legt er das kleinliche Geflecht von Ängsten und Versprechungen frei, das solche erst möglich macht. Der gemeinsame Sinn der drei

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ähnlich zweideutig bleibt der zweite von Thrasymachos angeführte Grund. Die Ungerechtigkeit sei kräftiger, gebietender und mache freier (auch: edler, eines Freien würdiger – ἐλευθεριώτερον 344c5 und 6) als die Gerechtigkeit. Das sieht zunächst nach einem Bündel von Gründen aus. Ihr gemeinsamer Sinn wird aber durch das bezeichnet, was Thrasymachos im Satz zuvor ausgeführt hat. Es gebe keine eigene und positive Furcht davor, Ungerechtes zu tun, und eben deshalb könne, wer die Gerechtigkeit lobt, sie nur loben, weil er sich fürchte unter Ungerechtigkeit zu leiden (344 c). Die Gerechtigkeit bedeutet aber zugleich eine Einschränkung der eigenen Person. Man muß sich selbst nun das Ausleben bestimmter Affekte verbieten. Gerade diese Beschränkung und die ihr zugrunde liegende Furcht will Thrasymachos abstreifen. Als beste Lebensweise gilt ihm, auch wenn er dies nicht explizit so sagt, diejenige, in der man die eigenen Bedürfnisse freilassen und befriedigen kann. Deutlicher läßt Platon dies den Kallikles im ‚Gorgias‘ aussprechen: Tugend und Glückseligkeit sei das Vermögen, die eigenen Begierden groß werden zu lassen und ihnen dann auch Befriedigung verschaffen zu können (Gorgias, 491e und 492c,d). Das eigentlich Faszinierende liegt dabei in der Freiheit, die eigenen Bedürfnisse nicht beschränken zu müssen. Das primäre durch die Ungerechtigkeit realisierte Gut besteht also darin, jeden unerwünschten Affektstau vermeiden zu können. Dies bezeichnet das Wesen des tyrannischen Freiheitsbegriffes. Die Ungerechtigkeit wird dabei gar nicht an sich selbst geschätzt, sondern ist nur

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

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

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

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

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

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

leisten kann, bedarf aber stets einer neuen Abwägung, für die es nicht einmal sichere Kriterien gibt.

3) Auch die Vernunft des Tyrannen ist in sich gespalten. Einerseits hat er sich dem Freiheitsideal verschrieben und andererseits muß dieselbe Vernunft aus Klugheitsgründen oft von der Wahrnehmung jener Freiheit abraten. Die Fälle der erzwungenen Rücksichtnahme sind deshalb immer auch solche, in denen der Tyrann hinter seinem Ideal zurückbleibt. Seine auf der eigenen Freiheit und Macht aufgebaute Selbstachtung wird dadurch ständig in Frage gestellt. Das wird die notwendige Selbstbeherrschung noch zusätzlich erschweren.

Platon hat also recht, wenn er den Tyrannen mit einem Kranken vergleicht, der ständig zu kämpfen gezwungen ist. Das Gemeinsame besteht in der Größe der Anstrengung, die der Kranke aufbringen muß, um zu kämpfen und die der Tyrann aufbringen muß, um sich selbst zu beherrschen. Die Vergleichung des Tyrannen mit einem Kranken hat aber auch den Sinn, daß Platon diejenige seelische Disposition, die zu einer solchen ständigen Angestrenghheit und Zerstrittenheit mit sich selbst führt, selbst als krankhaft bezeichnen möchte. Die bei der Interpretation von Buch vier angezweifelte Charakterisierung der Ungerechtigkeit als Krankheit der Seele hat somit einen ersten Sinn bekommen.

Das erste Argument des ersten Beweises wiederholt also zunächst, was Thrasymachos schon im ersten Buch hatte zugeben müssen. Auch der erfolgreiche Tyrann wird sich selbst beherrschen müssen. Er muß dies letztlich deshalb, weil er das, was andere wollen, nicht schlechthin setzen kann. Wenn er andere für seine Zwecke gewinnen will oder muß, also deren Willen nicht einfach unterdrücken kann, muß er auf deren Willen, mit dem sie bereits auf das, was ihnen je selbst als gut erscheint, bezogen sind, Rück-

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

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

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

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

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

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

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

³ J. F. Malcolm: a. a. O. 125.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

ren. Es ist dieser Seelenzustand, den Platon als krank bezeichnet. Gerade diesen will er überwinden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷ Ebd. 136.

⁸ Ebd.

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

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

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

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

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

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

rung und Dankbarkeit der von ihm Begünstigten zufriedengeben? Es ist nicht ganz klar, ob Platons im Fazit des ersten Beweises vorgetragene These, der Tyrann werde ein Schmeichler der schlechtesten Menschen werden (579e1), eine Antwort auf diese naheliegende Frage sein soll. Das liegt daran, daß nicht deutlich wird, gemäß welcher Wertung und aus welcher Perspektive solche Menschen hier schlecht genannt werden. Für Platon sind diese natürlich schlecht, weil sie, indem sie ihrerseits dem Tyrannen schmeicheln, unaufrechtig und ungerecht sind. Diese Menschen sind aber ebensowohl aus der Perspektive des Tyrannen schlecht, und zwar schon deshalb, weil sie sich von ihm beherrschen und lenken lassen. Sie fallen für ihn in die Kategorie der knechtischen Naturen. Das Dilemma des Thrasymachos besteht darin, daß er die, die sich von ihm beherrschen lassen, nicht achten und die, die sich dem widersetzen nicht dulden kann, weil sie seine Herrschaft gefährden. Auf diese Aporie hat Platon in der Staatsverfallstheorie explizit hingewiesen. Der Tyrann, so heißt es dort, sei von der seligen Notwendigkeit gebunden, entweder nur unter schlechten Menschen, die sich seiner Herrschaft beugen und ihn hassen, zu leben, oder aber gar nicht (567c,d; vgl. insgesamt 567a – 568a). Auch wenn er den Haß einiger der von ihm Beherrschten durch Geschenke vielleicht in Zuneigung verwandeln kann, kann ihm doch die Dankbarkeit und Freundschaft derer, die er selbst nicht achtet, nicht viel bedeuten. Eben deshalb wird der Tyrann mit dieser Form der Freundschaft nicht zufrieden sein können und gleichzeitig zu einer anderen Form nicht in der Lage sein. Wenn Platon ihm vorhält, daß er zur wahren Freundschaft nicht fähig ist, mißt er diesen also nicht an einem Maßstab, der ihm gleichgültig sein kann. Die Unmöglichkeit einer Freundschaft und Anerkennung unter Gleichwertigen bleibt ein

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

2. Eine erste Zusammenfassung

Der über die Darlegungen des vierten Buches hinausgehende Ertrag der Argumente des ersten Beweises lässt sich in fünf Punkten zusammenfassen:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Das Problem der Universalisierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

wird zugleich die Möglichkeit einer weiteren, von Platon nicht praktizierten, Kritikstrategie erkennbar. Die vermittelnden Theorien können für sich kritisiert werden¹⁰ und verlieren damit für den, der dies erfahren mußte, ihre glättende Wirkung. Man kann diese Argumentation freilich als naiv zurückweisen: Solche Theorien würden von den je Herrschenden nur zur Irreführung der Beherrschten verkündet, sie selbst würden diesen aber weder Glauben schenken noch ihrer zur Stabilisierung ihres seelischen Haushalts bedürfen. Platon würde dem sicher entschieden widersprechen. Dieser freilich nicht als solcher vorgetragene Einspruch findet sich ebenfalls in seiner Erziehungstheorie. In deren Rahmen hatte Platon seinen Zöglingen verboten, in Schauspielen solche Rollen zu übernehmen, deren Charakter den Erziehungszielen widerspricht. Der Grund für dieses Verbot war die Befürchtung gewesen, die dabei nachzuahmenden Affekte könnten in die Natur der Heranwachsenden übergehen (395 c, d und 396 a). Es mag übertrieben erscheinen, wenn Platon diese Gefahr schon dort sieht, wo eine der Gerechtigkeit entgegengesetzte Weise des Handelns nur ausnahmsweise einmal eingeübt wird und dieser noch alle anderen erzieherischen Einflüsse entgegenwirken. Diese Gefahr der seelischen Vergiftung ist aber für die der vermittelnden Theorien beraubten Oligarchen weitaus größer. Gegen die Gerechtigkeit, sie sie untereinander üben und schätzen, müssen sie nicht nur ausnahmsweise, sondern ständig verstößen, wenn sie andere als Nichtgleichberechtigte behandeln. Zudem werden sie solches Handeln auch als gut begreifen, weil es ihnen ja Vorteile verschafft. In dem ständigen, von keiner Theorie gemilderten Hin und Her zwischen ge-

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

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

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

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

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

dung auf einen Menschen, der zwar nicht bereit ist, alle als Gleiche zu achten, aber keineswegs von dem Willen beseelt ist, allen überlegen sein zu wollen, zu erlauben. Wenn ein solcher an dauerhaften Freundschaften interessiert ist, kann ihm am Wohl anderer durchaus ernsthaft gelegen sein. Das Gemeinsame beider Fälle liegt aber darin, daß in ihnen die Freundschaft beidemal nicht dem anderen im ganzen gelten kann. Bei dem Tyrannen ist das offensichtlich. Wer dessen Versprechungen ernst, d. h. als Ausdruck seines wirklichen Wollens nähme, würde übel enttäuscht. Ähnlich verunsichernd wird es aber wirken, mit jemandem befreundet zu sein, von dem man weiß, daß er gleichzeitig auch bereit ist, sich anderen gegenüber rücksichtslos zu verhalten und dies auch ständig wirklich tut. Durch solche Erfahrungen wird das Vertrauen in den anderen erschüttert werden, weil Vertrauen nur dort möglich ist, wo man sich auf den anderen im ganzen, auf sein ‚unverrückbares‘ Wesen beziehen kann. Worin soll das Wesen im Fall der Halbgerechten aber bestehen? Der Sache nach ist dieses Problem schon einmal im ersten Buch der ‚Politeia‘ im Gespräch mit Polemarchos berührt worden. Sokrates hatte dessen Definition der Gerechtigkeit – Freunden Gutes tun und Feinden Böses (332d) – zunächst darauf reduziert, daß die Gerechtigkeit dann darin bestehe, Geld zu hüten. In Analogie zu den Technai hatte er weiter gefolgert, daß der, der geschickt sei, Geld zu hüten, auch geschickt sein müsse, es zu unterschlagen. Der Gerechte gleiche darum einem Listigen oder einem Betrüger, der seine Fähigkeiten zum Nutzen einer Gruppe und zum Schaden einer anderen einsetze. Die Gerechtigkeit erschien so als eine Art von Verschlagenheit (334b2). Dies kann man aber ganz von der Techne-Analogie lösen und sagen, daß überall dort, wo die Mitglieder einer Gruppe miteinander gerecht umgehen, sich nach außen aber als

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

Dieses Argument ist mindestens zwei wichtigen Einwänden ausgesetzt:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es bleiben aber zwei Schwächen in Platons Gedankengang festzuhalten:

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

2) Auch dort, wo der Wille zur Freundschaft vorhanden ist, wird dieser nur dann zu einer Universalisierung der Achtung führen, wenn er von der Bereitschaft begleitet wird, sich des Wesens des anderen im ganzen und damit der Grundlagen der Freundschaft denkend zu versichern und den Wahrheitsgehalt eventueller Zusatztheorien zu überprüfen.

Es wird sich zeigen, daß die beiden folgenden Beweise für das Gutsein des gerechten Lebens letztlich in der Empfehlung einer Tätigkeit bestehen, von der zu erwarten ist, daß sie diese Bereitschaft steigern wird.

4. Gerechtigkeit und wahre Lust

Die Beweise zwei und drei werden hier deshalb zusammen behandelt, weil sie erstens aufeinander verweisen und weil sie zudem eine wichtige gemeinsame Voraussetzung haben, in der sie vom ersten Beweisgang abweichen. Der Unterschied liegt darin, daß der erste Beweis nur auf Erfahrungen hinweist, die die Ungerechten wirklich mit sich machen können und müssen, wogegen die folgenden Beweise eine Erfahrung einbeziehen, von der zunächst einmal nicht zu sehen ist, wie sie mit der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Menschen zusammenhängt. Diese Erfahrung ist die Lust an der Erkenntnis.

Zuerst der zweite Beweis (580d – 583a). In erfreulicher Deskriptivität konstatiert Platon, daß es den drei Seelen Teilen entsprechend auch drei Hauptarten der Lust geben wird. Für den vernünftigen Seelenteil, hier als der bezeichnet, mit dem wir lernen, sei dies die Lust an der Erkenntnis, für den zornartigen die an Sieg und Ruhm und für den begehrlichen die Lust an Liebe, Speisen und Trank, bzw. an deren abstraktem Äquivalent, dem Geld

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

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

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

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

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

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

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

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

Ringkampf der für besiegt, der dreimal unterlag. Der dritte Beweis wäre dann nur kumulativ der entscheidende. Platon versucht nun wahre und reine Lüste von ihren Gegenteilen zu unterscheiden, um am Ende, wie zu erwarten steht, dasjenige Leben als das beste zu empfehlen, das sich so weit wie möglich den reinen Lüsten zuwendet. Zuerst bestimmt Platon die reine Lust. Er unterscheidet dazu drei Zustände: Unlust, eine neutrale Mitte und Lust (583 c). Die meisten und größten der durch den Leib zur Seele gelangenden Lüste seien bloße Entledigungen von Schmerzen (584 c) und gelangten darum streng genommen nur bis zur neutralen Mitte. Daneben gebe es aber noch strukturell verschiedene, reine Lüste. Diese, z. B. die angenehmen Geruchsempfindungen, entstünden, ohne daß ihnen eine Unlust vorausgegangen sei, und ließen auch bei ihrem Aufhören keine Unlust zurück (584 b). Die den reinen Lüsten eigene Bewegung aus der neutralen Mitte zur Lust bezeichnet Platon als Bewegung zum wahrhaften Oben (584 d). Nach dieser Dreiteilung meint Platon nun, all denen, die in einer von der Unlust wegführenden Bewegung „gewaltig meinen“ (585 a2,3) zur Lust zu gelangen, vorhalten zu können, daß sie sich eben darin aus Unkenntnis der Lust täuschen (585 a). Worin besteht deren Täuschung? Auch Platon wird nicht behauptet haben wollen, daß etwa ein Hungernder, der zu essen bekommt, diese Sättigung nicht als Lust empfinden wird. Freilich wird er nicht behaupten können, dabei die von Platon phänomenologisch richtig ausgegrenzte reine Lust zu empfinden. Allenfalls hierin könnte er sich irren. Platon nimmt die hier gemachte Unterscheidung denn auch nicht vor, um jenen simplen Irrtum zu berichtigen, sondern um das Interesse für eine Lust zu wecken, die dadurch ausgezeichnet ist, daß sie empfindbar ist, ohne daß ein Entbehren vorausgegangen wäre. Doch bevor er

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

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

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

¹⁵ N. R. Murphy: a. a. O. 222.

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

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

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

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

Damit beginnen die Probleme dieser Interpretation:

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

¹⁷ H.-G. Gadamer: a. a. O. 152.

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

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

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

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

¹⁸ N. R. Murphy: a. a. O. 58.

¹⁹ Ebd. 59.

²⁰ Ebd.

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

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

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

²¹ O. Gigon: Gegenwärtigkeit und Utopie, 398.

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

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

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

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

²³ N. R. Murphy: a. a. O. 60.

²⁴ Ebd. 95.

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

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

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

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

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

²⁶ J. F. Malcolm: a. a. O. 150,

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

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

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

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

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

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

²⁸ Ebd. 214.

²⁹ Ebd. 232f.

choose to be restricted to some subset of these aims“.³⁰ Dieses Argument – und damit, wenn es auf Platon zuträfe, auch dessen Theorie – ruht aber auf der starken Voraussetzung, daß jeder die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten und Interessen überhaupt in sich verspürt. Weiterhin ist klargeworden, daß – dies einmal zugestanden – dann zu zeigen bleibt, was daraus für das gerechte Verhalten, also für den Zusammenhang von p-justice und normaler Gerechtigkeit, eigentlich folgt. Als Folgen der intellektuellen Interessen nennt Irwin zweierlei: 1) Die Neigung zum kontemplativen Leben.³¹ 2) Den Wunsch, das Erkannte (die Gerechtigkeit, das Schöne, das Gute) auszudrücken³² und es anderen mitzuteilen.³³ Aus dem ersten Punkt allein folgt, wie deutlich geworden ist, keine Gerechtigkeit. Der zweite Punkt ist dagegen sehr stark. Er würde nicht nur eine Instrumentalisierung anderer verbieten, sondern sogar ein aktives Wohlwollen gebieten. Gerade dieser so wichtige Weiterverbreitungswunsch ist in Irwins Untersuchung aber nur schwach belegt,³⁴ und so endet er schließlich bei der Behauptung, man müsse einfach annehmen, daß der Weiterverbreitungswunsch zu Platons Begriff von p-justice gehöre,³⁵ Platon aber nicht erklärt habe, warum jemand diesen Wunsch haben sollte,³⁶ d. h. warum es gut sein soll, ihn zu haben. Um diese Lücke wenigstens behelfsweise zu erfüllen, greift Irwin auf Aristoteles’ Theorie der Freundschaft zurück: Auch wer alles habe, werde sich ohne Verbindung mit anderen

³⁰ Ebd. 236.

³¹ Ebd.

³² Ebd. 237, 239.

³³ Ebd. 241f.

³⁴ Vgl. ebd. 237–241.

³⁵ Ebd. 257.

³⁶ Ebd. 258.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Der Preis der Gerechtigkeit

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

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

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

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

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

a. Das Problem des größten Übels

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

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

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

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

freuden willen bewußt die Beschädigungen des ungerechten Lebens in Kauf nimmt und sich zu einem Überleben mit Hilfe der Ungerechtigkeit entschließt? Sicher kann man sagen, daß eine solche Existenz für jemanden, der ein besseres und freieres Leben kennengelernt hat und das Schlechtsein des dem entgegengesetzten Lebens denkend klar vor sich gebracht hat, nicht sehr verlockend sein wird. Wo ein solches Leben gewählt wird, werden in der Folge höchstwahrscheinlich massive Selbstzweifel und auch Selbstverachtung eintreten. Wenn jemand aber all dies bewußt um des Weiterlebens willen in Kauf nimmt, ist er nicht mehr kritisierbar. Er wäre dies nur dann, wenn er behaupten würde, dieses Leben sei auch das prinzipiell bestmögliche. Es mag sein, daß Platon diese Schwäche seiner Argumentation aufgefallen ist. Jedenfalls lässt er den Sokrates zum Ende der ‚Apologie‘ noch eine andere Einschätzung des Todes vortragen. In dieser erscheint der Tod nicht mehr als etwas, von dem man nicht weiß, ob es ein Gut oder ein Übel ist, sondern nur noch als ein Gut. Entweder sei der Tod soviel wie nichts sein, ein traumloser Schlaf oder irgendeine Form von Weiterexistenz (40c–e). Im ersten Fall sei der Tod, verglichen mit allen Tagen und Nächten des Lebens, ein wunderbarer Gewinn (40d1,2), im anderen Fall werde es auch dort für den guten Mann kein Übel geben (41d). Doch für die Begründung der Entscheidung gegen das ungerechte Weiterleben ist damit nichts gewonnen. Denn die Behauptung, das Nichtsein sei generell besser als das Leben, ist zunächst nicht mehr als der Ausdruck einer weitgehenden Skepsis gegen das Leben, die ihrerseits zu begründen wäre. Zweifellos kann man jeden Menschen in Situationen bringen, in denen er das Nichtsein dem Weiterleben vorziehen wird. Diese Entscheidung kann aber jeder nur für sich treffen, und auf keinen Fall ist es zwingend, das Nichtsein dort vor-

zuziehen, wo als Alternative das ungerechte Leben offensteht.

b) Auch im ‚Gorgias‘ behauptet Sokrates, die Ungerechtigkeit und das Unrechtsei sei das größte Übel (509b). Er legt dort allerdings keine Annahmen über das Wesen des Todes zugrunde und verzichtet dementsprechend auch auf Behauptungen über die Berechtigung oder Nichtberechtigung einer Furcht vor demselben. Doch auch diese, gleichsam ‚innerweltliche‘ Argumentation leidet an unzulässigen Simplifizierungen. Die Interpretation muß an jener Stelle einsetzen, an der Sokrates dem Kallikles abgerungen hat, daß der Besonnene, Gerechte und Fromme infolge dieser Eigenschaften auch glückselig leben wird (507a–c). Auch wenn es, wie schon beklagt, im ‚Gorgias‘ leider völlig unklar bleibt, was dabei Gerechtigkeit, Besonnenheit usw. bedeuten und worin die daraus resultierende Glückseligkeit bestehen soll, kann man auch hier, um Platon entgegenzukommen, einmal die Resultate der ‚Politeia‘-Interpretation einsetzen. Aus diesem Zugeständnis meint Sokrates nun folgern zu können, daß dann doch jenes wahr sein müsse, was er im vorangegangenen Gespräch mit Polos herausgebracht habe und wovon Kallikles behauptet hatte, daß jener es nur aus Schamhaftigkeit zugegeben habe – eben dies, daß das Unrechtsei nicht nur häßlicher, sondern auch schlechter oder schädlicher sei als das Unrechteiden (508b; vgl. auch 482d,e). Wenn dies so ganz im allgemeinen wahr wäre, dann würde daraus auch folgen, daß es im Extremfall besser ist, Unrecht leidend zu sterben als dies mit ungerechten Mitteln vermeiden zu wollen. Da Sokrates es aber unterläßt, diese behauptete Folgerung eigens zu demonstrieren, muß nun der fragliche Teil des Gespräches selbst betrachtet werden. Polos gibt dort zu, daß das Unrechtsei zwar häßlicher, nicht aber schlechter sei als das Unrechteiden

(474 c). Daraus konstruiert Sokrates einen Widerspruch. Alles und so auch das in Gesetzen und Handlungsweisen sei dann schön, wenn es entweder angenehm oder nützlich oder beides sei (474 d, e). Umgekehrt sei etwas dann häßlicher als etwas anderes, wenn es dieses entweder an Unlust oder an Übel übertreffe. Da Polos zugegeben habe, daß das Unrechttun häßlicher sei als das Unrechteleiden, es dem Unrechttuenden aber nicht mehr Unlust bereite als dem Leidenden, müsse das Unrechttun das Unrechteleiden wohl an Übel übertreffen (475 a–c). Also sei das Unrechttun häßlicher und schlechter als das Unrechteleiden und auf keine Weise wählenswert (475 d).³⁸ Die Widerlegung ist korrekt, insofern sie aus dem folgt, was Polos tatsächlich sagt. Dennoch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß nicht berücksichtigt worden ist, was er eigentlich meint, und daß damit nicht nur, was gleichgültig wäre, der literarischen Gestalt Polos Unrecht geschieht, sondern daß damit auch die These des Sokrates nur zum Schein bewiesen worden ist. Die ganze Widerlegung leidet daran, daß nicht eigentlich klar wird, was Polos meint, wenn er das Unrechttun als häßlicher als Unrechteleiden bezeichnet. Was heißt dabei häßlicher? Offenbar kann er damit nicht einen realen Schaden meinen, denn dann wäre das Unrechttun auch schlechter als das Unrechteleiden, und es bedürfte gar keiner Widerlegung. Schlechter soll nach der Ansicht des Polos ja gerade das Unrechteleiden sein. Was Polos meint, kann also nur sein, daß das Unrechttun im öffentlichen Bewußtsein als häßlicher gilt als das Unrechteleiden, und dieses Als-häßlicher-Gelten kann wiederum nur bedeuten, daß je-

³⁸ Für das, was hier mit schlecht bzw. schlechter und mit Übel übersetzt worden ist, steht im Griechischen stets dasselbe Wort *κακόν* bzw. dessen Komparativ.

mand, der im Zweifelsfall das Unrecht tun dem Unrechte leiden vorzieht, getadelt oder bestraft wird. Die Häßlichkeit des Unrechttuns besteht für Polos also nur in der daran geknüpften Sanktionsdrohung und in der dazugehörigen öffentlichen Meinung. Das Unrechtleiden ist dagegen in sich ein Übel, und deshalb ist es für Polos nur folgerichtig, dem Unrechtleiden auch mit ungerechten Mitteln auszuweichen, solange man nur hoffen kann, den sozialen Sanktionen für den Gebrauch dieser Mittel entgehen zu können. Solange dies gelingt, entsteht aus der Ungerechtigkeit für Polos weder eine Unlust noch ein Übel. Die Auslegung des Sokrates, etwas sei häßlich, wenn es entweder eine Unlust oder ein Übel oder beides verursache (475a4,5), geht also an dem, was Polos meint, vorbei, und deshalb ist auch die Schlußfolgerung, das Unrecht tun sei schlechter als das Unrechtleiden, schon weil es häßlicher ist als dieses, unzulässig. Charakteristischerweise fehlt im Gespräch mit Polos denn auch der leiseste Hinweis darauf, worin die Schädlichkeit der Ungerechtigkeit, abgesehen von der äußeren, Sanktion besteht.³⁹

Diesen Mangel könnte man mit Hilfe der Überlegungen der ‚Politeia‘ immerhin beheben. Die Ungerechtigkeit hatte sich dort, auch abgesehen von der äußeren Sanktion, als schlecht gezeigt, weil sie entweder Ausdruck einer nicht wünschbaren seelischen Verfassung ist oder zu einer Form des sozialen Umgangs führt, die ebensowenig befriedigend ist. Doch selbst wenn man diese Argumente zur Stärkung der Argumentation des Sokrates hinzunimmt,

³⁹ Auch P. Stemmer gelangt in einer sehr klaren und differenzierten Analyse dieser Dialogpartie zu dem Resultat, daß die Überlegungen des Sokrates „ein recht wirres Spiel mit den Begriffen, um die es geht“, sind (a. a. O. 506).

bleibt diese zu grob. Das wird an seiner Erklärung der vergleichenden Prädikate sichtbar. Etwas sei schöner als etwas anderes, wenn es dieses entweder an Nutzen oder an Lust oder an beidem übertreffe (475a). Wie aber ist es, wenn etwas anderes zwar an Nutzen überragt, an Lust aber dahinter zurückbleibt? Ist es dann schöner oder häßlicher? Nach welchem Maßstab soll hier verglichen werden? Erschwerend kommt hinzu, daß die Gesprächspartner sich nicht darüber verständigen, was sie unter Nutzen und Lust in bezug auf Handlungsweisen verstehen. Man kann sich hier vielleicht so behelfen, daß man unter Lust die entsprechenden direkt-sinnlichen Phänomene versteht und unter Nutzen die vermittelten Güter höherer Ordnung, wie sie im Rahmen der Beweise behandelt worden sind – also Selbstachtung, innerseelische Harmonie etc. Wie aber sollen Lust und Nutzen dann in einem Fall wie dem eben skizzierten gegeneinander aufgerechnet werden? Für die Beurteilung solcher Fälle gibt Platon keine Kriterien an. Gerade diese Situation liegt beim Vergleich von Unrechteleiden und Unrechttun aber vor. Selbst wenn vom Unrechttun gesagt werden kann, daß es das Unrechteleiden an Übel übertrifft (475c12–15), so mußte doch auch eingeräumt werden, daß das Unrechttun das Unrechteleiden nicht an Unlust überragt (475c5). Realistischerweise muß man wohl sagen, daß das Unrechteleiden das Unrechttun an Unlust weit übertreffen wird. Damit ist das Unrechteleiden zwar an Übeln ärmer als das Unrechttun, an Unlust aber reicher. Auch hier ist deshalb mit dem von Platon angegebenen Kriterium nicht zu entscheiden, was nun insgesamt häßlicher oder schöner und damit vorziehenswerter ist.

Platons Behauptung über das Wertverhältnis von Unrechttun und Unrechteleiden ist in vielen einfacher gelagerten Fällen aber sicher richtig. Es gibt ein breites Spektrum

von Beschädigungen, bei denen klar ist, daß es immer noch besser ist, diese zu erleiden, als in einer Verfassung zu leben, aus der heraus man dergleichen begeht. So ist es zweifellos das geringere Übel, von einem Jähzornigen geschlagen zu werden, als selbst unter dem Zwang des Jähzorns leben zu müssen. Diese Beurteilung ist immer dort leicht, wo es sich um eine zeitlich begrenzte und die eigene Persönlichkeitsstruktur nicht zerrüttende Beschädigung handelt und auf der anderen Seite eine seelische Verfassung steht, die man als generelles Lebenshandicap begreifen muß. Schwierig wird die Abschätzung dort, wo jemandem ungerechterweise eine dauerhafte Schädigung der eigenen Person angedroht wird und er diese zugleich nur abwehren kann, indem er seinerseits ein Unrecht begeht. Die Beurteilung ist hier deshalb schwierig, weil die ‚Politeia‘ nur gezeigt hat, daß ungerechte Verhältnisse nicht sinnvoll als ein positives Ziel angestrebt werden können. Dies tut aber auch der, der zur Abwendung einer Bedrohung selbst Unrecht tut, nicht. Er wählt, wenn er mit Bewußtsein wählt, die Ungerechtigkeit als etwas Schlechtes und als Mittel zur Vermeidung von etwas, was er als noch übler begreift. Platons Fazit, jede Form der Ungerechtigkeit sei für den, der sie begeht schlechter und häßlicher als für den, der sie erleidet (*Gorgias*, 508e), bleibt somit unausgewiesen. Die rhetorische Frivolität dieser Behauptung wird besonders deutlich, wo jemand nicht um die Ungerechtigkeit anderer abzuwehren, sondern von sich aus und um begrenzter Vorteile willen Unrecht tut, wie dies etwa die in Abschnitt A) dieses Kapitels konstruierten Oligarchen tun könnten. Die Beschädigung, die diese durch ihre Lebensweise erleiden, besteht, wie Platon gezeigt hat, in der Korruption des zwischen ihnen möglichen Vertrauens und in dem Zwang, bestimmte Formen des Umgangs miteinander vermeiden

zu müssen, um dem Mißtrauen und der Angst möglichst wenig Nährboden zu bieten. Die Beschädigungen, die sie den von ihnen Beherrschten zufügen können, umfassen dagegen das ganze Spektrum des Vorstellbaren. Platon hätte besser daran getan, hier dem Pathos zu wehren und beim Logos zu bleiben.

Damit ist eine unübersteigbare Grenze von Platons Argumentation und Ethik deutlich geworden. Seine Analysen versuchen zu bestimmen, welches die innerseelischen und zwischenmenschlichen Bedingungen des bestmöglichen Lebens sind. Diesen Begriff des besten Lebens beansprucht er, vernünftig ausweisen zu können. Doch die Vernunft kann nur zeigen, wie das glückselige Leben aussehen müßte und daß es überhaupt möglich ist. Die Entscheidung, ein von diesem Leben abweichendes zweit- oder drittbestes zu führen, um nur überhaupt am Leben zu bleiben, kann diese Vernunft nicht mehr beurteilen. Sie kann nur stets aufs neue aufdecken, daß ein solches Leben nicht das bestmögliche ist. Das von der Vernunft erschlossene Ideal hat nur die ihm selbst innenwohnende Kraft, aber wie weit diese Kraft trägt, läßt sich weder theoretisch bestimmen, noch steht dies in der Macht des einzelnen – er kann die Reichweite der Kraft nur handelnd erfahren. Wem es gegeben ist, der Vernunft treu zu bleiben, von dem wird freilich auch der Glanz jener weltüberlegenen Sicherheit ausgehen, mit der Platon den Sokrates in der ‚Apologie‘ und im ‚Gorgias‘ so überreichlich ausgestattet hat. Der wahrhafte Mann, so faßt Sokrates seine Ermahnungen an Kallikles zusammen, müsse dahingestellt sein lassen, wie lange er lebt, und nicht am Leben hängen, sondern nur während der ihm vom Schicksal zugemesenen Zeit darauf sehen, wie er am besten lebt (Gorgias, 512e). Das Faszinierende dieser Position liegt gerade in ihrer Autarkie. Wer sich nicht auf Kompromisse einläßt,

nur um weiterzuleben, kann daran zwar zugrunde gehen, er wird aber von jener Art Panik verschont bleiben, welche die, die dem Überlebenwollen den Vorzug gegeben haben, notwendig immer wieder heimsuchen wird. Die Vermeidung dieser Panik kann deshalb auch als eigenständiges Argument für die Lebensweise des Sokrates vorgetragen werden.

b. Das Problem der Verantwortung

Um dieses Problem gegen das vorige abzugrenzen, soll hier ein Mensch angenommen werden, der der Vernunft so weit treu bleibt, daß er nicht um des Überlebens willen von der Gerechtigkeit abweicht, sondern überall dort, wo er handelt, gerecht handelt. So versteht sich auch Sokrates, wie das andere Beispiel, das er zu seiner Verteidigung bemüht, zeigt: Als er zur Zeit der Demokratie einmal im Rat der Stadt gesessen habe, habe er als einziger sich einer geplanten, aber ungerechten Verurteilung einiger Heerführer widersetzt und auch damit sein Leben gefährdet (*Apologie*, 32 b, c). Doch auch wenn der Gerechte dort, wo ein Geschehen direkt von seinem Handeln abhängt, der Gerechtigkeit beisteht, bleibt doch die Frage, ob er es dem Schicksal oder dem Zufall überlassen kann, in welche Handlungszusammenhänge er überhaupt gestellt wird, oder ob er sich von sich aus in bestimmte Vorgänge einmischen muß. Zu bestimmen bleibt die Grenze der eigenen Verantwortlichkeit. Die Beispiele werden von Sokrates nun gerade angeführt, um die Grenze, die er gezogen hat, zu begründen. Die Beispiele sollen einerseits beweisen, daß Sokrates nie und auch in Todesgefahr nicht ungerecht gehandelt hat, zugleich aber zeigen, daß das öffentliche Eintreten für die Gerechtigkeit doch sehr schnell diese Gefahr heraufbeschwört. Daraus zieht So-

krates die Konsequenz, daß, wer für die Gerechtigkeit streiten wolle, als Privatmann leben müsse und nicht ein öffentliches Leben führen und sich mit Staatsangelegenheiten befassen dürfe (31 e–32 a). Andernfalls wäre auch er schon längst umgekommen und hätte dann weder denen, denen er einzeln geraten habe, noch sich selbst etwas nützen können (31 c–e). Der Nutzen wird somit zum Kriterium der Aktivität. In dieser extremen Zuspitzung ist das sicher richtig. Warum sollte jemand sein Leben opfern oder gefährden, wenn nicht die Möglichkeit besteht, daß er damit einen Schaden von sich oder von anderen oder von beiden zugleich abwendet? (Ebenso argumentiert Platon im siebten Brief 331d.) Doch auch mit dieser Einschränkung wird das Handeln des Sokrates im Fall des Leon nicht verständlich. Sein Leben hatte er durch die Verweigerung ohnehin schon gefährdet, und in einer weitergehenden Aktivität hätte durchaus die Chance gelegen, das Leben des Bedrohten zu retten. Das Unrecht, das er hätte verhindern können, lässt Sokrates geschehen. Warum folgt aus dem Nutzen-Kriterium aber nicht, daß der Gerechte dort und soweit zu helfen hat, wie die Abwendung eines Übels von anderen ihm möglich ist? Sokrates hätte sich vermutlich mit dem Hinweis verteidigt, daß seine in den Gesprächen erfolgende Zuwendung zu anderen die einzige Möglichkeit ist, die Ungerechtigkeit an ihrer Wurzel zu bekämpfen und dauerhaft zu vermindern. Das ist sicher richtig. Daraus folgt aber nicht, daß dieses Engagement in jedem Fall das einzige nützliche und sinnvolle ist.

Es ist andererseits aber auch nicht möglich, den von Platon zur Illustration der Gerechtigkeit des Sokrates herangezogenen Fall des Leon einfach als ungeeignet und nicht zum Prinzip seiner Ethik passend preiszugeben. In dieser Unterlassung einer Hilfeleistung wird vielmehr ein struk-

turelles Problem der Platonischen Ethik sichtbar. In der als Theorie des guten Lebens entwickelten Ethik handelt der Gerechte ja um seiner selbst willen, aus seinem rechtverstandenen Eigeninteresse heraus gerecht. Nun ließ sich mit Hilfe des Freundschaftsargumentes zwar zeigen, daß es in diesem Interesse liegen muß, alle stets als Gleichberechtigte zu handeln. Folgt daraus aber auch, daß man sich ständig, soweit das irgend in den eigenen Kräften steht, dafür einsetzen muß, daß auch alle anderen von allen anderen als Gleichberechtigte behandelt werden? Folgt daraus letztlich, daß man sich mit politischen Mitteln um die allgemeine Realisierung der Gleichberechtigung bemühen muß? Das hat Platon entschieden verneint. Eine ‚Pflicht‘, Politiker zu werden, gibt es für ihn nicht. Eine Pflicht, sich mit Regierungsgeschäften zu befassen, akzeptiert er nur für die in seinem Musterstaat systematisch zu Herrschern und Philosophen Erzogenen. Diese tragen, indem sie die Herrschaft ausüben, ihre Schuld gegenüber dem Staat ab, dem sie so vieles verdanken. Wer sich aber aus eigenem Willen und auf eigene Kosten zum Philosophen gebildet habe, der sei auch nicht verpflichtet, seinem Staat zu dienen (*Politeia*, 520a-c). Dieses für Platon typische Denken überspringt freilich den Punkt, um den es hier eigentlich geht. Wer sich fragt, ob es für ihn einen Grund gibt, denen zu helfen, deren Elend er nicht verursacht hat, fragt ja primär nicht danach, ob er dem Staat helfen soll, sondern danach, ob er denen helfen soll, die unter diesem Staat oder einem anderen zu leiden haben. Platon verfälscht das Problem, wenn er die in Frage stehende Hilfeleistung für verfolgte Menschen als das Problem einer Hilfeleistung für den Staat behandelt. Die Leidenden fallen so aus seinem Blickwinkel heraus. Auf dem Boden dieser seelischen Entlastung hat Platon das Ausmaß der aktiven Hilfeleistung scheinbar auf den Kreis

der Freunde begrenzt. Das zeigt sein Verhalten im Prozeß des Sokrates: Während Platon offenbar keinen Anstoß daran nahm, daß Sokrates den Leon seinem Schicksal überließ, ist er selbst seinem Freunde und Lehrer Sokrates doch mit einer Bürgschaft beigesprungen, um ihn nach Möglichkeit vor der Hinrichtung zu bewahren (*Apologie*, 38 b). Das paßt durchaus zu den im ersten Beweis entwickelten Essentials des guten Lebens. Ausgehend von dem Interesse an Freundschaft, ist ein aktives Eintreten für den anderen durchaus geboten, denn von einem Freund erwartet man nicht nur, daß er kein Unrecht tut, sondern auch, daß er hilft, wo man selbst in intellektuelle oder äußere Not gerät. Es zeichnet sich aber damit eine Möglichkeit ab, mit Platon gegen Platon zu argumentieren. Platon hatte die willkürliche Beschränkung der Gerechtigkeit auf die Mitglieder einer Gruppe ja damit kritisiert, daß dann auch innerhalb dieser Gruppe kein Vertrauen und keine wahre Freundschaft mehr möglich sein würde. Um zum anderen Vertrauen haben zu können, muß jeder die Gerechtigkeit, die er vom anderen erwartet, dessen Wesen zuschreiben können, und daraus folgte, daß jeder vom anderen erwarten muß, daß dieser gegen jedermann gerecht ist. Dasselbe Denkmuster kann man nun auch auf die Hilfeleistung anwenden: Wenn die Freunde Hilfe voneinander erwarten, können sie sich dieser nicht auch nur dann sicher sein, wenn sie vom anderen wissen, daß er überall dort hilft, wo er überhaupt etwas vermag? Doch das Argument wirkt hier seltsam kraftlos. Es ist einfach nicht so, daß wir nur zu denen Vertrauen haben und uns nur auf die meinen verlassen zu können, die ihre Hilfsbereitschaft universalisieren. Zudem wohnt dem Argument eine gewisse Dialektik inne. Um diese zu bemerken, muß man sich nur vergegenwärtigen, daß es zwar möglich ist, zu allen in dem Sinn gerecht zu sein, daß man niemandem

aktiv Unrecht tut, es ist aber nicht möglich, allen zu helfen, die der Hilfe gegen Ungerechtigkeit bedürfen. Die eigenen Kräfte sind begrenzt, und es ist unvermeidlich, eine Auswahl zu treffen. Aber welche? Angesichts der Begrenztheit der eigenen Ressourcen wäre es dann rational, diese dort einzusetzen, wo es am dringendsten ist oder wo man sich die größte Wirkung davon versprechen kann. Zu Ende gedacht, müßte dies zu einem politischen Leben oder zu einer anderen Form der weitestgehenden Hingabe an andere führen. Dann kann aber sehr leicht die Situation entstehen, daß man denen, mit denen man befreundet ist, nicht helfen kann, weil man keine Zeit oder keine Möglichkeit mehr dazu hat. Das Vertrauen in einer Freundschaft kann durch die Universalisierung der Hilfsbereitschaft also auch geschwächt werden. Doch der eigentliche Grund gegen diese Universalisierung ist für Platon und auch heute noch sicher ein anderer. Die Beschränkung auf die allgemeine Ächtung der aktiven Ungerechtigkeit und die Begrenzung der weitergehenden Hilfeleistung auf den Freundeskreis stellt einfach weniger Anforderungen an die beteiligten Subjekte. Sie bewahrt ihnen insbesondere ihr Privatleben und die Möglichkeit, eigenen Interessen nachzugehen und dementsprechende Zufriedenheiten mit dem eigenen Leben zu entwickeln.

Von den beiden letzten, politisch motivierten Reisen nach Sizilien einmal abgesehen, hat sich Platon offenbar für diese Lebensweise entschieden. Auf die Frage, ob es in einer mehr und mehr aus den Fugen gehenden Welt noch ein ‚Recht‘ auf Privatleben geben kann oder platonischer, ob dieses private Glück überhaupt noch erfahrbar und somit wählbar ist, ob – mit Adorno zu reden – im derart falschen Leben ein wahres noch möglich ist, hätte Platon wohl mit ‚Ja‘ geantwortet. Es fragt sich nur, ob wir ihm dieses noch nachsprechen können.