

IV. Die Wirkung der Ungerechtigkeit im Staat

Auch O. Gigon hält die bisherige Beweisführung dafür, daß das gerechte Leben auch das gute ist, für wenig überzeugend. Wäre es wirklich so einleuchtend, daß in der Gerechtigkeit die Gesundheit der Seele besteht, so sei ja rätselhaft, warum es in der Welt nach dieser Entdeckung immer noch so zugeht, wie es eben in ihr zugeht.¹ Das Gesundheitsargument sieht Gigon ergänzt durch die Theorie von der Selbstzerstörung der ungerechten Staatsformen, durch die Einbeziehung der gesellschaftlichen und historischen Erfahrung also. Die Welt, so meint Gigon wohl, kann nur deshalb so sein, wie sie ist, weil die Individuen solche Erfahrungen immer aufs neue souverän vernachlässigen. Was die Erinnerung an solche Erfahrungen für die Entscheidungen und Zielsetzungen der einzelnen leisten kann, wird nun zu untersuchen sein.

Die Alternative zur Polis der universalen Gleichberechtigung und Freundschaft besteht, wie nun mehrfach deutlich geworden ist, in einer Mischkultur, in der Gleichberechtigung und Benachteiligung nebeneinander bestehen. Platon versucht darum, einen systematischen Überblick über solche Staatsformen zu geben und deren grundlegende Schwächen aufzudecken. Noch bevor er den Verfall der besten Verfassung, jetzt Aristokratie genannt, über Timokratie, Oligarchie und Demokratie bis hin zur Tyrannis schildert, nennt er das Prinzip dieser staatlichen Umwäl-

¹ O. Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, 535.

zungen. Solche seien nur möglich, wenn innerhalb der herrschenden Klasse selbst Zwietracht entstehe. Solange die Herrschenden sich nur einig seien, sei dagegen kein Umsturz möglich (545d). Das heißt allerdings, wie sich zeigen wird, nicht, daß Platon einen Umsturz ‚von unten‘ für unmöglich gehalten hätte, wohl aber, daß er die Entstehung einer zum Umsturz fähigen Bewegung wiederum auf eine verborgene Zwietracht der Herrschenden zurückzuführen versucht. Deren Trachten ist dann in dem Sinn zwiespältig, daß sie bei der Ausübung ihrer Herrschaft unvermeidlich die Bedingungen zur Beseitigung eben dieser Herrschaft – oder plakativer: ihre eigenen Totengräber – mitproduzieren.

Die Anwendung dieses Prinzips stößt allerdings gleich zu Anfang auf Schwierigkeiten. Denn wie können der vollkommene Staat und seine Hüter noch vollkommen sein, wenn sie sich aus sich selbst heraus zerstören können sollen? Rein logisch ist das Problem nicht zu lösen, und so bleibt, wenn man der ominösen Hochzeitszahlberechnung nicht einen besonderen Tiefsinn abgewinnen will, letztlich nur der von Bescheidenheit zeugende Hinweis auf die Vergänglichkeit alles Seienden, auf die Macht der Zeit selbst: Alles Entstandene müsse einmal doch untergehen (546a).² Der Keim des Verderbens liegt, wie das ‚Symposion‘ deutlich ausspricht, in der Weise, wie das Sterbliche am Unsterblichen Anteil hat: „nicht so, daß es durchaus immer dasselbe wäre wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende... ein anderes neues solches zurückläßt, wie es selbst war“ (Symposion, 208b). So wer-

² Es wirkt darum recht überzogen, wenn Popper, ausgehend von der Hochzeitszahl-spekulation, Platon zum ersten „Vertreter einer biologischen Rassentheorie der Sozialdynamik und der politischen Geschichte“ (a. a. O. 123) machen will. Zur Bedeutung der Hochzeitszahl in Platons kosmologischer Spekulation vergleiche K. Gaiser: a. a. O. 271–273.

den einmal die Kinder der Regenten nicht so wohlgeartet sein, wie sie sein sollten, und dann ihrerseits, in die Ämter der Väter eingerückt, die Erziehung der eigenen Nachfolger vernachlässigen, bis schließlich solche an die Macht gekommen sein werden, die nicht mehr unterscheiden können, wer seiner Natur nach zur Herrschaft geeignet ist und wer nicht (546 d – 547 a). Die ungeeigneten Wächter werden dann infolge ihrer abweichenden Natur nicht mehr damit zufrieden sein, besitzlose Obwalter der öffentlichen Angelegenheiten zu sein, sondern selbst nach Besitz streben (547 b). Platon zeichnet diese in der Folge allerdings so, daß ihre Liebe nicht vorwiegend dem Geld gilt, sondern weit mehr dem heroischen Sichselbstbeweisenwollen in kriegerischen Auseinandersetzungen (548 a, 549 a). Aufgrund solcher Leistungen werden sie Ehren und Ämter beanspruchen. Schon hier wird deutlich, daß es Platon nicht darauf ankommt, die Abfolge der Verfassungen gerade in der Reihenfolge als notwendig zu erweisen, in der er sie bespricht. Prinzipiell könnte auf die Aristokratie auch direkt eine Oligarchie folgen. Wenn Platon hier die Timokratie vorzieht, geschieht das wohl vor allem, um die Analogie zu der in Buch vier beschriebenen Rangordnung der Seelenteile herzustellen. In der Timokratie ist der mutartige Seelenteil zur Herrschaft gelangt (548 c), und dieser stand zwischen dem vernünftigen und dem begehrliehen (vgl. auch 550 b). Es kann deshalb in der Interpretation nicht darum gehen, der Reihenfolge der Verfassungen eine besondere Bedeutung zuzumessen, sondern nur darum, innerhalb der einzelnen Staatsformen die selbstzerstörerischen Elemente deutlich herauszupräparieren.

Die Parallelisierung von Individuum und Staat, die Platon schon bei der Bestimmung der Tugenden für sinnvoll befunden hatte, wendet er auch hier wieder an. Er be-

trachtet sowohl die Entwicklung der Staaten im Ganzen als auch die Genese der jeweils in ihnen heranwachsenden Individuen. In dieser Parallelität wird klar, daß die eingangs aufgestellte These, die Verfassungen der Staaten entwachsen nicht den Eichen und Felsen, sondern den Sitten und Seelen derer, die den Staat bilden (544 d,e), nicht im Sinn einer Priorität des Subjekts mißverstanden werden darf. Ganz im Gegenteil zeigt die folgende Untersuchung immer wieder, daß das, was das Subjekt wird, ganz wesentlich von den auf es einwirkenden gesellschaftlichen Kräften abhängt.

Wichtiger für die jetzige Fragestellung ist jedoch die inhaltliche Problematik zunächst der timokratischen Lebenskonzeption. Am deutlichsten werden die Timokraten, wie schon erwähnt, von Platon dadurch charakterisiert, daß sie vom Streben nach Sieg und Vorrang und von Ruhmbegierde beherrscht sind (548 c 6 und 7). Entscheidend wichtig ist nun, daß dieser Wille zum Ruhm sich von dem gelöst hat, wofür auch im wahren Staat den Herrschenden Ruhm und Ehre zuteil werden sollten, also von der Arbeit für die Einheit des Staates und für die Bewahrung der Freundschaft unter den Bürgern. Auch bei den Timokraten bleibt der Ruhm freilich an eine Bedingung gebunden, nämlich an den Erfolg in einem Feldzug (549 a). Aber diese Kriege dienen nicht mehr der Verteidigung eines für alle erfahrbaren Gutes, etwa der Bewahrung des lebenswerten Lebens in der Polis. Die in dieser ursprünglich verbreitete Gleichberechtigung und Freundschaft ist von den Herrschenden längst beseitigt worden. Sie haben alles Eigentum an sich gerissen und die ehemals freien Bürger zu Sklaven gemacht (547 b,c). Die von den Timokraten geführten Kriege sind zum Selbstzweck geworden, sie dienen nur noch der Profilierungssucht der Befehlshaber (548 a).

Auffällig ist, daß der mutartige Seelenteil, der in den Timokraten zur Herrschaft gekommen ist, hier mit dem Streben nach Vorrang und mit Ruhmbegierde eigene Ziele enthält. Das scheint seiner in Kapitel drei versuchten Deutung als Kraft der Vernunft zu widersprechen. Ein Zusammenhang zwischen beiden Phänomenen läßt sich aber herstellen. Der Mut sollte einen Menschen dazu befähigen, bestimmte Zielsetzungen innerseelisch anderen überzuordnen. Im Streben nach Vorrang wird nun gewissermaßen derselbe Impuls nach außen gewendet: Der einzelne will sich im Ganzen anderen überordnen. Aus diesem Streben entsteht, wie gleich deutlich werden wird, die zentrale Antinomie des timokratischen Lebensentwurfes.

Seltsamerweise rechnet Platon den Timokraten die Verkehrtheit ihres Lebens nicht explizit vor. Seine Kritik dieser Lebensweise wird einzig an der Art und Weise, wie er den Zerfall der timokratischen Seele und ihren Übergang in eine oligarchisch gesonnene denkt, erkennbar. Dieser soll sich nach Platon so vollziehen, daß der Sohn eines erfolgreichen Heerführers, der seinen Vater von Verleumdern um Hab und Gut oder gar des Lebens beraubt sieht, an den Spielregeln und der Zuverlässigkeit des timokratischen Systems irre wird und sich selbst dem Reichtum als neuem Ziel verschreibt (553 b, c).³ Das offenbart die strukturelle Labilität des timokratischen Systems. Diese besteht darin, daß diejenigen, die die Ehre verleihen sollen, zugleich auch die sind, vor denen der Erfolgreiche sich auszeichnen muß, vor denen er etwas voraushaben will. Die Möglichkeit der Timokratie gründet in einem

³ Dies ist sicher auch eine Anspielung auf die ungerechtfertigte Anklage gegen die bei den Arginusen im Jahr 406 siegreichen Heerführer, der sich Sokrates damals widersetzt hatte (vgl. Apologie, 32b).

Gleichgewichtszustand, in dem einerseits alle miteinander konkurrieren und doch gleichzeitig und in derselben Hinsicht auf eine gegenseitige Anerkennung angewiesen bleiben. Gerade der erfolgreiche Feldherr läuft darum immer Gefahr, daß ihm seine Erfolge, je größer sie sind, streitig gemacht werden, eben weil deren Anerkennung für das Selbstwertbewußtsein und die Macht der anderen völlig unerträglich wäre. Um der Erhaltung der eigenen Ehre und Macht willen werden die Timokraten also Handlungen begehen, die auf Dauer zum Zusammenbruch ihres Systems der gegenseitigen Anerkennung führen werden. Schon beim Zusammenbruch der Timokratie ist damit jenes Prinzip wirksam, das Platon erst für Oligarchie und Demokratie reklamieren wird (555b und 562b): Die Timokratie geht an der Unersättlichkeit der in ihr Herrschenden nach dem in ihr zuhöchst geachteten Gut, der Ehre, zugrunde. Die Flucht der enttäuschten Timokraten in den Reichtum muß auch als Versuch begriffen werden, die Abhängigkeit von den anderen zu vermindern. Die Ehre besteht nur als freiwillige Anerkennung einer Leistung durch andere. Ob aber jemand eine Leistung anerkennt oder nicht, bleibt in sein Belieben gestellt. Die Ehre ist kein Besitz, den man vorzeigen kann, sondern existiert nur in den Köpfen derer, die sie verleihen. Den Reichtum muß dagegen auch der respektieren, der dies nicht will, er ist ein vom subjektiven Meinen unabhängiges Faktum.

In der Oligarchie herrscht der Reichtum auf zweifache Weise. Erstens gilt er den Individuen als das höchste Gut. Insofern das Streben nach Reichtum stellvertretend für die Begierde nach allen käuflichen Gütern steht, ist damit der begehrlische Seelenteil zur Herrschaft gekommen (553c,d). Zweitens geht von den Reichen auch die reale Macht im Staat aus (550c, 551b). Deutlicher als der

Timokratie rechnet Platon nun der Oligarchie ihre Fehler vor. Die vier wichtigsten sind:

1) Die Auswahl der Herrschenden nach dem Reichtum sagt nichts über deren Qualifikation für ihre Aufgabe aus (551 c).

2) Die Oligarchen werden den Staat in Arme und Reiche, die einander feindlich gesonnen sind, spalten und deshalb nichts mehr gemeinsam mit diesen ausrichten können (551 d, e).

3) Die Oligarchen werden in ihrer hemmungslosen Gier nach Reichtum nichts dagegen unternehmen, daß Mitglieder ihres Standes ihr ganzes Vermögen vertun, weil sie ein Interesse daran haben, eben dieses hinzuzugewinnen. Auf diese Weise werden schließlich Menschen entstehen, die keinem Stand mehr angehören, sondern nur noch arm sind. Diese werden denen, die ihr Vermögen an sich gerissen haben, nicht eben wohl gesonnen sein und deshalb auf den Umsturz der Verhältnisse sinnen (552 a–c und 555 d). Die Entstehung solcher Menschen, der sogenannten Drohnen, bezeichnet Platon als das größte Übel der Oligarchie (552 a 4).

4) Die Reichen werden immer mehr verweichlichen und zu körperlichen und geistigen Anstrengungen untüchtig werden (556 b–d). Besonders die beiden letzten Fehler werden zum Untergang der Oligarchie führen. Die von den Oligarchen immer mehr vergrößerte Masse der Armen wird schließlich deren Schwäche erkennen und ihre Herrschaft abschütteln (556 d – 557 a). Platon hat also recht, wenn er behauptet, die Oligarchen würden aus Unersättlichkeit nach dem von ihnen zuhöchst erstrebten Gut, dem Reichtum, ihre Herrschaft verlieren (555 b). Die auf das individuelle Mehrhabenwollen gerichtete Vernunft der Oligarchen verleitet diese zu Handlungen, die den kollektiven Untergang herbeiführen werden.

Platon gibt allerdings selbst zwei Beispiele für Maßnahmen, die geeignet sind, den Untergang abzuwenden. 1) Die Oligarchen erlassen für die Mitglieder ihrer Klasse Regeln, die der Verschwendung des Vermögens und damit der Entstehung neuer ‚Drohnen‘ entgegenwirken (556 a). Auf diese Weise bliebe die personale Stärke der herrschenden Klasse erhalten und das umstürzlerische Potential kleiner. 2) Die privaten Geldgeschäfte müssen auf eigene Gefahr abgeschlossen werden (556 a, b). Platon meint damit, wie er in den ‚Nomoi‘ ausführt (vgl. dort 742 c), daß der Staat nicht mehr als Vollstreckungsgehilfe für die Eintreibung von Schulden auftreten soll. Den Schuldnern droht keine Strafe, falls sie die Rückzahlung des Geldes oder der Zinsen verweigern. Von dieser Regelung kann Platon mit Recht behaupten, daß sie die Bürger nötigen wird, sich der Tugend zu befleißigen, denn nun muß sich der Kreditgeber auf die Anständigkeit seines Schuldners verlassen, und das wird er nur dann tun, wenn dieser durch sein bisheriges Verhalten Beispiele seiner Ehrlichkeit gegeben hat (Politeia, 556 a). Die zu diesen Selbstbeschränkungen notwendige Voraussicht und Klugheit traut Platon den Oligarchen aber nicht zu, er läßt sie an der Beschränktheit ihres eigenen Prinzips zugrunde gehen. Ganz auszuschließen ist, wie die Geschichte zeigt, allerdings nicht, daß die Oligarchen sich zur Einhaltung dieser oder anderer Klugheitsregeln durchringen werden. Schließlich haben es ihre modernen Nachfolger nicht zu jener Verelendung des Proletariats kommen lassen, in der Marx den Keim der Revolution entdecken zu können meinte.

Da die Oligarchen von der Masse der von ihnen Ausgebeuteten gestürzt worden sind, ist die daraus hervorgehende Staatsform nun die Herrschaft dieser Masse selbst, die Demokratie. Als die Grundwerte dieser Verfassung

begreift Platon die Freiheit (557b) und die Gleichheit (558c). Beide Begriffe deutet er negativ aus. Die Freiheit wird ihm zu Willkür und Anarchie (557e – 558a), und die Gleichheit wird nur mit einem sicher kritisch gemeinten Satz dahingehend charakterisiert, daß an Gleiche wie Ungleiche eine gewisse Gleichheit ausgeteilt werde (558c). Eine Erörterung dessen, was mit Freiheit und Gleichheit als Gegenbegriffen zur Diktatur der Oligarchen wohl positiv gemeint sein könnte, und eine nähere Differenzierung, in welchem Sinn sich die Demokraten als gleich verstehen und behandeln und in welchem nicht, versucht Platon nicht. Er bleibt bei pauschalen Karikaturen (vgl. auch 562d – 563d), die allesamt den völligen Zusammenbruch jeder Ordnung illustrieren sollen. Als ernsthafte Auseinandersetzung mit der Demokratie kann dies nicht gelesen werden, weil die geschilderten Zustände eher den Status von Kuriositäten haben, aber nicht zum Wesen einer Verfassung gehören, an deren Anfang, wie auch Platon sehr wohl sieht, die Abschaffung der Ausbeutung und die Verleihung des gleichen Bürgerrechts an alle standen (557a). Auch dort, wo die Herrschaft vom Volke ausgehen soll, muß dies nicht heißen, daß sie schlechthin nicht mehr stattfindet. Deswegen begreift Popper Platons Beschreibung der Demokratie als eine „bis zur Leidenschaft feindselige und ungerechte Parodie des politischen Lebens in Athen und des demokratischen Glaubensbekenntnisses“.⁴ Aus Platons Schilderung geht allerdings nicht hervor, daß die Demokraten einander hemmungslos Gewalt und Unrecht antun. Deren Charakterisierung bleibt vielmehr ambivalent. Einerseits zeichnet Platon den Demokraten als einen Menschen, der mit seinen Lüsten gleichberechtigt umgeht und jedesmal der nachgibt, die

⁴ K. R. Popper: a. a. O. 72.

sich eben einstellt (561b). Der Demokrat ist für ihn jemand, der Freiheit für seine Launen fordert (561c–e). Andererseits kann diese innere Demokratisierung zu einem Parlament der Lüste nicht die ganze Wahrheit der Demokraten ausmachen, denn diese Freiheit wird sicher oft in Widerspruch zu jener Gleichberechtigung aller Bürger geraten, die ebenfalls an der Wiege der Demokratie stand. Darüber, wie die Demokraten sich in solchen Konfliktfällen verhalten, sagt Platon nichts. Es ist ja durchaus möglich, daß die Demokraten um dieser Gleichberechtigung willen das Ausleben ihrer momentanen Lüste begrenzen und damit eine ähnlich gewaltfreie Gesellschaft realisieren, wie die von Platon inaugurierte. Es gibt allerdings Indizien dafür, daß Platon seine anarchistisch gefärbte Karikatur der Demokratie selbst nicht besonders ernst genommen hat. Daß dies nicht unwahrscheinlich ist, wird deutlich, wenn man sich fragt, welches die Fehler sind, die Platon der Demokratie vorhält. Nach den bisherigen Schilderungen würde man ein Argument erwarten wie: Die Demokraten gefährden durch ihre Unwilligkeit, sich an die Gesetze zu halten, den Bestand ihres Staates oder provozieren, daß jemand, um dem Chaos Einhalt zu gebieten, ein sehr autoritäres System etabliert. Erstaunlicherweise macht Platon jedoch diese Einwände nicht. Zwar demonstriert er einen Übergang der Demokratie in die Tyrannei, aber der Grund dafür ist nicht die Wiederherstellung der Ordnung. Eine Kritik, die den Demokraten ernsthaft die Fehler ihres Systems aufzuzeigen versucht, übt Platon explizit gar nicht. Seine Kritik an der Demokratie wird wiederum nur deutlich an der Art und Weise, wie er deren Zusammenbruch denkt. Dieser vollzieht sich so, daß das Volk, von den ‚Drohnen‘ zur Beraubung der verbliebenen Reichen aufgestachelt, einen Führer mit besonderen Vollmachten an seine Spitze stellt,

um den Widerstand der Reichen zu brechen (565 a–c). Aus diesem Führer, der nach und nach, von anderen verführt, alle Hemmungen in seiner Seele beseitigt, wird schließlich ein Tyrann und der Staat ein tyrannischer (572 d – 573 b). Hiermit bezeichnet Platon im Gegensatz zu den obigen Kuriositäten allerdings eine Gefahr, die sich auch in der Demokratie nicht völlig vermeiden lassen wird, denn auch in dieser kann die Herrschaft nicht im wörtlichen Sinn vom Volk ausgeübt werden, sondern dazu werden vermittelnde und repräsentative Instanzen erforderlich sein. Die Gefahr, daß diejenigen, die die Macht repräsentativ ausüben, sich selbst bereichern wollen (565 a) und durch bewußte Desinformation (565 b, c) den Willen ihrer Auftraggeber zu manipulieren versuchen, ist in der repräsentativen Struktur mitangelegt. Allerdings gehört diese Gefahr nicht spezifisch zum Wesen der Demokratie. Daß jemand, der zur Erledigung einer Aufgabe mit Vollmachten ausgestattet worden ist, diese Macht mißbraucht, ist ebenso in einer Oligarchie oder Timokratie möglich. Der Grund, weshalb Platon die Demokratie in die Nähe der Tyrannis rückt, liegt denn auch nicht darin, daß er den Übergang zwischen beiden empirisch für wahrscheinlicher hielt als die Umwandlung einer der anderen Staatsformen in eine Tyrannei. Der Grund liegt vielmehr darin, daß er das tyrannische Lebenskonzept als Radikalisierung des demokratischen begreift. Aus Unersättlichkeit an ihrem höchsten Gut, der Freiheit, schlage die Demokratie in Tyrannei um (562 b, c und 564 a). Dieser Umschlag wird, wie schon erwähnt, initiiert durch die progressive Enthemmung eines einzelnen. So wie Platon den demokratischen Freiheitsbegriff charakterisiert hat, ist das durchaus einleuchtend. Jemand, der es als seine Freiheit begreift, tun zu können, was er gerade will, wird die in der Demokratie geltende

Gleichberechtigung recht bald als Einschränkung seiner Freiheit erleben. Für jemanden, der seine so verstandene Freiheit vergrößern will, ist es dann konsequent, so radikal nach Macht zu streben, daß er auf die anderen keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht – und d. h. eben nach tyrannischer Macht zu streben. In dieser naheliegenden Konsequenz entdeckt Platon die eigentliche Gefahr für die demokratische Staatsform und ihre Nachbarschaft zur Tyrannei. Was die Nachbarschaft dieser Verfassungen angeht, sind allerdings zwei Einschränkungen zu machen: 1) Platon kann deren Nähe nur deshalb demonstrieren, weil er einfach setzt, daß die Freiheit im Sinn von Willkürfreiheit das höchste Gut eines Demokraten ist. Wenn jemand einen anderen Freiheitsbegriff hat oder erklärt, daß ihm Freiheit und Gleichheit gleich wichtig sind, versagt die Konstruktion. 2) Der Wille zur tyrannischen Macht muß nicht unbedingt aus dem Wunsch, die eigenen Begierden im allgemeinen ausleben zu können, entstehen. Er kann ebensogut aus dem spezielleren Wunsch, etwa den eigenen Reichtum zu vermehren, hervorgehen. Mit der Erreichung der Tyrannei endet Platons Analyse der inneren Schwächen der verschiedenen Staatsformen. Zu früh könnte man meinen, denn gerade die Notwendigkeit der Selbsterstörung der Tyrannei wird nicht mehr gezeigt. Das kann natürlich nicht bedeuten, daß Platon diese Staatsform nun wieder für stabiler gehalten hätte als die vorangegangenen. Daß er die Umwandlung der Tyrannei in eine andere Staatsform nicht mehr darstellt, liegt einfach daran, daß er meint, alle wesentlichen Formen bereits behandelt zu haben. Die Schwäche der tyrannischen Staatsform muß deshalb in Platons Darstellung der Eigenschaften derselben freigelegt werden. Analog zur Kritik an den vorangegangenen Verfassungen, sind hier vor allem zwei Momente herauszuheben:

1) Der Tyrann wird nicht im wörtlichen Sinn allein herrschen können, sondern auf die Unterstützung durch andere angewiesen bleiben. Die Tyrannis hat in Wahrheit die Struktur einer Oligarchie (567d – 568a).

2) Diejenigen, die dem Tyrannen beistehen und ihn bewundern (568a4), werden dies deshalb tun, weil sie dasselbe für gut halten wie dieser. Das Gute des tyrannischen Lebens, wie Platon es als Radikalisierung des demokratischen Ansatzes gezeichnet hat, bestand aber darin, den eigenen Begierden in Freiheit Befriedigung verschaffen zu können, und Freiheit hieß dabei: ohne auf die Bedürfnisse anderer Rücksicht nehmen zu müssen. Wenn nun alle Mitglieder der tyrannischen Elite diese Freiheit als oberstes Gut betrachten, ist der Konflikt vorprogrammiert. Die Tendenz zur Selbsterstörung wird in dieser Elite sogar noch größer sein als in der timokratischen oder oligarchischen, denn reich und geehrt können prinzipiell noch mehrere zugleich sein, aber die Freiheit, seine Wünsche ohne Rücksicht auf andere verwirklichen zu können, kann immer nur genau einer genießen.

Die Instabilität der von der Aristokratie abweichenden Staatsformen beruht also für Platon darauf, daß in diesen nach jeweils verschiedenen Kriterien die Ausdehnung der Gleichberechtigung auf eine Gruppe eingeschränkt und anderen Zielen untergeordnet wurde. Den Platz des obersten Gutes sollten Ehre, Reichtum oder Freiheit einnehmen. Dabei ist deutlich geworden, daß sich in dieses Schema die Demokratie nur gewaltsam einreihen läßt. Doch von dieser einmal abgesehen, wurden in den übrigen Staatsformen die Herrschenden stets von jener Ungerechtigkeit, die nur außerhalb der eigenen Gruppe gelten sollte, eingeholt und aufgegeben. Hierin besteht das eigentlich Neue und Wichtige dieser Überlegungen. Daß die Ungerechtigkeit rein für sich machtlos ist, und somit

die, die zu anderen ungerecht sein wollen, in ihrer eigenen Gruppe doch Gerechtigkeit üben müssen, hatte ja schon Thrasymachos zugeben müssen (351 d). Was Platon nun gezeigt hat ist, daß gerade diese Trennung von einerseits gerecht und andererseits ungerecht gesamtgesellschaftlich nicht stabil aufrechtzuerhalten ist.

Nicht ganz eindeutig ist das Verhältnis der fünf Staatsformen zu den drei Seelenteilen. Ohne weiteres läßt sich sagen, daß Aristokratie, Timokratie und Oligarchie der Herrschaft des vernünftigen, des mutartigen und des begehrliehen Seelenteils entsprechen sollen und können. Wie aber steht es mit Demokratie und Tyrannei? Muß man für diese, die Platon durch das Streben nach Freiheit charakterisiert hatte, nun einen neuen Seelenteil und eine entsprechende Begierde einführen? Dergleichen ist im Text nicht sichtbar. Deshalb ist der Vorschlag Voegelins noch am ehesten plausibel. „In order to derive the further forms of democracy and tyranny, Plato subdivides the passions (epithymia) into the necessary and wholesome, the unnecessary and luxurious and the criminal ones.“⁵ Die Oligarchen wären dann von den nützlichen Begierden beseelt, die Demokraten von den unnützen, aber noch nicht kriminellen, und bei den Tyrannen wäre auch diese Einschränkung noch weggefallen. Mit dieser Aufspaltung des dritten Seelenteils lassen sich die Stufen der Staatsentwicklung immerhin wieder der funktional und grundsätzlich dreigeteilten Seele zuordnen. Unstimmigkeiten bleiben aber auch hier. So wird man kaum sagen können, daß die Oligarchen in ihrer hemmungslosen Gier nach Reichtum nur von gesunden und nützlichen Begierden geleitet sind.

Doch auch wenn die Instabilität jener Staatsformen, in

⁵ E. Voegelin: Order and History, 125.

denen die Ausdehnung der Gleichberechtigung eingeschränkt war, nunmehr gezeigt und insbesondere deutlich geworden ist, daß deren Schwäche tatsächlich eine Folge der ihnen innewohnenden Ungerechtigkeit ist und nicht etwa aus äußeren und änderbaren Umständen resultiert, bleibt die argumentative Reichweite einer solchen Verfalls- und Elitetheorie begrenzt. Sie hat vor allem zwei Mängel:

1) Alle globalen Theorien dieser Art sind nur relativ plausibel. Die von ihnen aufgedeckten Mechanismen wirken nicht mit der Notwendigkeit von Naturgesetzen, und die von ihnen beschriebenen Prozesse sind auch zu komplex, als daß eine Theorie alle Determinanten erfassen könnte. Darum kann jeder sich einbilden, daß ausgerechnet er eine ‚bessere‘ Oligarchie oder Tyrannei wird errichten können. Die Maßnahmen, mit denen so etwas zu realisieren wäre, hat Platon an einigen Stellen ja selbst erwähnt.

2) Die Notwendigkeit des Verfalls konnte Platon nur in der Abfolge vieler Generationen zeigen. Für eine oder gar mehrere Generationen konnten sich die von ihm diskutierten Staatsformen durchaus erhalten. Selbst diejenigen, die Platons Theorie zustimmen, können also immer noch hoffen, für ihre Lebenszeit dem Verfall entgegenarbeiten zu können. Dem immer möglichen Zynismus einer Nach-uns-die-Sintflut-Haltung könnte Platons Verfallstheorie nichts entgegensetzen. Die Aufdeckung der selbstzerstörerischen Tendenzen in bestimmten Staatsformen ist immer dann von argumentativem Wert, wenn die dort Herrschenden mit dem Anspruch auftreten, sie täten das Beste für den Staat. Wo sie diesen Anspruch aber preisgeben und offen bekennen, daß die jeweilige Staatsform vor allem ihren Interessen dienen soll, kann die Elitetheorie nur die empirischen Schwierigkeiten bei der Realisierung

bestimmter Vorstellungen vom guten Leben aufzeigen. Dem könnte man freilich mit Adeimantos entgegenhalten, daß nichts Großes leicht sei (365 c).

Den hier geäußerten Bedenken gegen die Beweiskraft der Verfallstheorie trägt Platon aber sehr wohl Rechnung. Schon die positive Staatskonstruktion sollte ja nur das Bild einer bestimmten Seelenverfassung sein. Dementsprechend wird auch die Selbstzerstörung der Staaten als ein Bild für seelische Selbstzerstörungen aufgefaßt werden müssen. Daß der Weg von der Aristokratie zur Tyrannei tatsächlich der einer inneren Zerstörung ist, will Platon in drei hieran anschließenden Beweisen für das Unglück des Tyrannen zeigen. Von diesen Beweisen bleibt zu erwarten, daß sie nicht nur die äußeren Schwierigkeiten bei der Realisierung bestimmter Vorstellungen vom guten Leben, sondern auf andere Weise deren Verkehrtheit demonstrieren. Zur Vorbereitung dieser Beweise ist aber zunächst eine Untersuchung der Bedeutung der Idee des Guten, auf die Platon so massiv hingewiesen hat, für die Frage nach dem guten Leben erforderlich.