

III. Der Begriff der Gerechtigkeit

1. Die Gerechtigkeit im Staat

Nicht nur als Mittel zu anderen Gütern, sondern auch als ein Gut an und für sich soll und will Sokrates das Wesen und die Macht der Gerechtigkeit in der Seele erweisen (358b, 366b). Die Betrachtung einer Polis empfiehlt Sokrates dabei nur als eine Art Seehilfe für Kurzsichtige (368c–e). Für Scharfsichtige müsste es demnach auch möglich sein, bei der Betrachtung der Individuen und deren Vorstellungen von der Gerechtigkeit und vom guten Leben zu bleiben. Das könnte es angeraten erscheinen lassen, die ganze Staatstheorie zu übergehen und mit der Interpretation dort fortzufahren, wo Platon sich wieder den Verhältnissen in der Seele des einzelnen zuwendet. Versucht man dies einmal probeweise, so gerät man jedoch schnell in eine eigentümliche Leere. Zwar ist es durchaus möglich, die in Buch vier vorgeführte Zerlegung der Seele in Teile und auch die darauf bezogenen Definitionen der Tugenden als Herrschafts- und Unterordnungsverhältnisse dieser Teile zu verstehen. Fragt man sich aber, was denn z. B. mit der dabei postulierten Herrschaft der Vernunft (441e) gemeint ist, welches die Maximen dieser Herrschaft sind und wodurch sie gerechtfertigt werden, so findet man dort keine Antwort. Der materiale Gehalt der Tugenden und des Vernünftigen ist offenbar im Rahmen der Staatstheorie entwickelt worden. Deshalb kann diese in der Erörterung nicht übersprungen werden.

Der Charakter dieser Theorie der Polis ist zum mindesten verblüffend. Weder findet man die Entwicklung eines Systems von gesetzlichen Bestimmungen noch den Entwurf eines Gefüges von Institutionen und eine Beschreibung von deren Ineinandergreifen und gegenseitiger Begrenzung. Auch dies hat Platon – in den ‚Nomoi‘ – versucht, die Staatstheorie der ‚Politeia‘ ist aber über weite Strecken eine Erziehungstheorie. So ist zuerst der Grund für diesen eigentümlichen Charakter der Theorie anzugeben.

Auffällig ist weiterhin, daß Platon nicht etwa unvermittelt beginnt, eine ideale Stadt zu konstruieren, sondern daß er die von ihm favorisierte Verfassung als, wenn auch nicht empirisch, so doch logisch notwendiges Resultat einer Entwicklung der Stadt aus ihren einfachsten Anfängen abzuleiten versucht. Dabei muß deutlich der im Duktus der ganzen Untersuchung liegende Anspruch Platons gesehen werden, hier nicht normierend in einem Prozeß einzugreifen, sondern lediglich die Selbstentwicklung einer Stadt nach ihren eigenen Gesetzen und Notwendigkeiten vorzuführen. Diesem Anspruch, der freilich nur gedachten Selbstentwicklung nur als Zuschauer oder allenfalls fragend als Katalysator beizuwohnen, verleiht auch die distanznehmende Formulierung εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα (369a6) Ausdruck. Insofern Platon die immanente Dynamik und Problematik einer Sache zu entwickeln versucht, bleibt er dem Ansatz des Sokrates treu: Das Negative muß sein Positives aus sich selbst hervorbringen. Nur dadurch wird das Positive nicht zur wirklichkeitsfremden Phantasie, sondern bleibt eine mit dem Alltag vermittelbare Utopie. Während für Sokrates aber der Indikator der Verkehrtheit einer Vorstellung deren Aufhebung im Selbstwiderspruch war, wird hier auf der Ebene des Staates ein neuer Indikator verwendet: die reale

Selbstaufhebung des Staates in Krieg oder Bürgerkrieg. Allerdings stehen für Platon beide Indikatoren in einem engen Zusammenhang. Das wird deutlich, wenn man sich fragt, welches denn jene Gesetze und Notwendigkeiten sind, von denen die Entwicklung der Stadt abhängt. Dies sind für Platon, wie gleich deutlich werden wird, die Absichten und Bedürfnisse derer, die den Staat konstituieren. An einer späteren Stelle der ‚Politeia‘ spricht er dies deutlich aus: Die Verfassungen der Staaten entstammen nicht den Eichen oder Felsen, sondern den Sitten und dem Wollen derer, die den Staat ausmachen (544 d, e). Deshalb kann und muß die Staatstheorie auch als Entwicklung einer individuellen Vorstellung vom guten Leben zum System des Staats und als die Weiterentwicklung einer solchen Vorstellung unter den Bedingungen des Staates verstanden werden. Die Entwicklung des Staates ist zugleich die Entwicklung des Begriffes vom guten Leben. Am Anfang dieser Entwicklung stehen die Bedürftigkeit des Menschen und sein Unvermögen, diese im Alleingang zu befriedigen (368 b, c). Als Ausdruck dieses Systems der Bedürfnisse entsteht die erste Stadt. In ihr produzieren die Menschen arbeitsteilig (370 b) und tauschen die Güter mit Hilfe des Geldes aus (371 b). Jeder ist gemäß seiner natürlichen Begabung am Produktions- oder Distributionsprozeß beteiligt. Darüber hinausgehende Arbeiten gibt es gar nicht. Das naturnah-gesunde und friedliche Leben in dieser Stadt zeichnet Sokrates als die reine Idylle (372 a–d), als eine erste Form der Glückseligkeit. Doch obwohl er dieser Stadt das Attribut wahrhaft beilegt (372 e), bleibt die Frage der Gerechtigkeit in ihr bis auf den dürftigen Hinweis des Adeimantos, diese liege wohl im gegenseitigen Verkehr der Bürger untereinander (372 a), unerörtert. Zwei Gründe dieser auffälligen Vernachlässigung werden, wenn man einen Blick auf das Folgende

wirft, schnell sichtbar. Dem Urstaat fehlt erstens eine innere politische Differenzierung. Abgesehen von ihrer je besonderen praktischen Tätigkeit, sind alle Bürger gleich. Es gibt hier noch keine Schicht oder Klasse, der ein Machtmißbrauch überhaupt möglich wäre. Die Ungerechtigkeit hat noch gar keinen Boden, auf dem sie im größeren Ausmaß gedeihen könnte. Gerade deshalb wird es innerhalb dieser Gemeinschaft natürlich gerecht zugehen, und eine auf ein Urbild der Gerechtigkeit zielende Analyse erscheint durchaus lohnenswert. Der zweite und wichtigere Grund für den Verzicht auf diese Analyse wird deshalb wohl darin liegen, daß Platon seine Utopie nicht als rückwärtsgewandte, sondern durch die Entzweigung hindurch als vorwärtsgewandte präsentieren will. Dabei neigt er allerdings dazu, die Gerechtigkeit schließlich mit einem Verhältnis zwischen Klassen zu identifizieren und darüber ihr Wesen, das – wie der Urstaat zeigt – ebensogut in anderen Formen erscheinen kann, zu vernachlässigen. Diese erste Stadt, von Glaukon spöttisch als Schweinestadt (372 d) denunziert, geht an demselben zugrunde, das auch der Anlaß ihrer Entstehung war – an der Bedürftigkeit der Menschen. Diese begnügen sich auf Dauer nicht mit dem Lebensnotwendigen, sondern verlangen nach darüber hinausgehenden Gütern. Daß Platon als Beispiele für solche Güter Räucherwerk und Dichtung in einem Atemzug nennt (373 a, b), ist ebenso befremdlich wie für ihn charakteristisch. Auf diese Weise jedenfalls entsteht in seiner Konstruktion die zweite, die aufgeschwemmte Stadt (372 a). Diese ist allerdings kaum als eigenständiges Stadium der Stadtentwicklung dargestellt, sondern nur durch die inneren Widersprüche charakterisiert, die sie nötigen werden, in eine dritte Gestalt überzugehen. Mit der Vermehrung der Bedürfnisse über die Grenzen des Notwendigen hinaus meint Platon, auch die Ursache des

Krieges gefunden zu haben. Weil nun das vorhandene Land zur Befriedigung der Ansprüche nicht mehr ausreicht, werde man ein Heer aufstellen und Krieg führen müssen, sei es, um die eigenen Gebietsansprüche gegen die Nachbarn durchzusetzen, oder sei es, um sich gegen diese zu verteidigen (373 d, e). Die Verbindung zwischen dem Mehrhabenwollen und dem Angriffskrieg ist allerdings nicht so stringent, wie Platon es hier vorführt. Als Methoden zur Befriedigung dieses Wollens sind die Vermehrung des Arbeitseinsatzes oder dessen Effektivierung mindestens ebenso plausibel. Die Verbesserung des materiellen Lebensstandards muß nicht notwendig auf Kosten anderer gehen. Wenn Platon diese Möglichkeiten hier übergeht und wie selbstverständlich den Angriffskrieg als einzige Möglichkeit anbietet, dann einerseits deshalb, weil die Möglichkeiten zur Rationalisierung und zum technischen Fortschritt in der Antike natürlich geringer waren, als dies heute der Fall ist. Die Mehrarbeit andererseits steht in einem direkten Spannungsverhältnis zum gewünschten Resultat. Wer mehr arbeitet, hat weniger Zeit, die Früchte seiner Arbeit zu genießen. Darüber hinaus will Platon etwas über die Beschaffenheit der Bürger der aufgeschwemmten Stadt sagen. Diese sind offenbar von keinerlei moralischen Skrupeln geplagt. Die Vertreibung oder Ermordung der Bewohner der zu erobernden Landstriche ist für sie keine qualitativ andere Vorarbeit zur Befriedigung ihrer Interessen, als es die Ausrottung der wilden Tiere oder die Trockenlegung von Sümpfen wäre. Der Krieg ist ein Mittel zur Durchsetzung der eigenen Interessen wie andere auch. Die Staaten stehen zueinander so, wie Kallikles den Naturzustand charakterisierte: der Stärkere setzt sich durch (Gorgias, 483 d, e). Dieses Verhältnis zur Gewalt ist das erste und wichtigste der Momente, die die schließliche Aporie dieses Staates konstituieren wer-

den. Das zweite Moment ist die dem Gedanken ‚Schlagkraft durch Spezialisierung‘ folgende Einführung einer Berufarmee (374b–d), d. h. die Abtrennung der Kämpfer von denen, für die gekämpft werden soll. Aus beidem entwickelt sich die zentrale Antinomie in der Psyche dieser Kämpfer: 1) Der Wille, der die zweite Stadt beseelt, ist der Wille zum materiellen Fortschritt, zum Mehrhaben auch auf Kosten anderer. Die Armee ist nur Mittel und Ausdruck dieses Willens, insofern er gegen andere Staaten gerichtet ist. 2) Die Armee ist aber auch die einzige bewaffnete Macht im Staat. Daraus ergibt sich direkt die Antinomie. Wenn die Mitglieder der Armee von demselben rücksichtslosen Mehrhabenwollen beseelt sind, wie der Staat, dem sie dienen, was soll sie dann hindern, dieses Wollen an den eigenen Mitbürgern zu befriedigen oder innerhalb der Armee eine Besitz- und Machthierarchie zu etablieren und diese so in sich zu entzweien und zu schwächen (375b, c)? Wie kann sichergestellt werden, daß die Soldaten oder Wächter, die doch gegen die Feinde eifrig und zupackend sein sollen (375a, b), gegen ihre Mitbürger sanft bleiben werden? Was soll mit einem Wort diesen Staat davor retten, daß sich Aggressivität und Besitzgier, die er so bedenkenlos nach außen zu tragen gedachte, schließlich auch nach innen entladen? Die Bürger können, wenn ihr Bereicherungswille zum alle beseelenden Prinzip wird, nicht die Verwirklichung ihrer Interessen erwarten. Ihr Mehrhabenwollen gefährdet, absolut gesetzt, sich selbst. Nimmt man weiterhin an, daß der nach innen gewendete Egoismus den Staat im ganzen schwächen wird, so besteht das Problem letztlich darin, was den zum Staat organisierten Egoismus davor bewahren kann, den Staat und damit sich selbst zu zerstören. Bis hierhin bleibt Platon seiner Rolle als Zuschauer und Katalysator treu. Durch seine Hinweise und Fragen er-

zeugt Sokrates in seinen Gesprächspartnern, die stellvertretend für die Bürger der aufgeschwemmten Stadt stehen, ein neues Problembewußtsein. Diese, deren Vorstellung vom besseren Leben naiv in dem Willen zur Vermehrung der konsumierbaren Güter aufging, müssen nun einsehen, daß ihr ‚Materialismus‘ auf nicht mehr materiellen Voraussetzungen ruht. In der Zuwendung zu diesen Voraussetzungen liegt die entscheidende Umwandlung der anfänglich auf die äußeren Güter gerichteten Vorstellungen vom glückseligen Leben. Leider entspricht der notwendigen Selbstaufhebung des rücksichtslosen Mehrhabenwollens nicht eine ebenso empirisch notwendige Selbstheilung, sondern hier greift eine überlegene Macht in den Lauf der Dinge und des Dialoges ein. Überlegen ist diese durch Sokrates repräsentierte Macht in dem Sinn, daß sie das Dilemma der üppigen Stadt radikal zu Ende denkt und versucht, die der Stadt drohende Gefahr dort zu bekämpfen, wo sie zuerst entspringt – im Individuum. Dementsprechend entwirft Platon nun nicht ein Gefüge von Institutionen, das die drohenden Interessengegensätze ausbalancieren könnte, sondern direkt wie auf dem Reißbrett Menschen, in denen die drohenden Gefahren innerlich überwunden sind. Mit prometheischer Gebärde behandelt Platon hier den Menschen selbst als etwas Machbares. Das Mittel zur Konstitution der erforderlichen Menschen ist die Erziehung, und deshalb ist die ‚Politeia‘ über weite Strecken ein Erziehungsprogramm. Trotz dieses Eingriffes bleibt Platon in dem, was den Soldaten nun anerzogen werden soll, zunächst den Zielsetzungen der Bürger der üppigen Stadt verpflichtet. Er zwingt der Entwicklung der Stadt nicht von außen schon fertige Normen auf, sondern realisiert nur auf radikale Weise das, was in dieser Entwicklung als notwendige Bedingung des Staates sichtbar geworden ist – die Einheit der Bürger

untereinander. Mit der Erziehung der Wächter-Soldaten beginnt die Reinigung der aufgeschwemmten Stadt (399e), von hier aus geht sie in ihre dritte und letzte Gestalt über. Wie also sieht die Erziehung aus, und was beweist sie für das Gutsein der Gerechtigkeit?

Es wirkt befremdlich, wenn Platon das zu lösende Problem nun so darstellt, als gehe es um die Verschmelzung zweier entgegengesetzter Naturen oder Naturanlagen – um die Vereinigung von Heftigkeit und Sanftmütigkeit (375b,c). Dies wird dem ursprünglichen Problem aber nicht gerecht, denn es genügt ja nicht, daß die Wächter überhaupt zu beiden Verhaltensweisen in der Lage sind, sondern worauf es ankommt ist, daß sie sich friedfertig gegenüber allen Bürgern verhalten und nicht z. B. nur untereinander. Das ist aber nicht dadurch zu gewährleisten, daß man Menschen sucht oder erzieht, die beide Verhaltensweisen zeigen können, sondern nur dadurch, daß man zusätzlich dafür Sorge trägt, daß diese Menschen entsprechenden Prinzipien folgen. Aus diesem Grund werde ich auf eine Erörterung der eher peinlichen Analogisierung des Wächterproblems mit einem Phänomen der Tierpsychologie (375e) und der nicht minder fragwürdigen Applikation des Prädikats philosophisch auf Hunde (376a,b) verzichten und mich direkt den Inhalten und Methoden der Erziehung und deren Rechtfertigung zuwenden.

Die Erziehung zerfällt in zwei Teilgebiete: Gymnastik für den Körper und Musik für die Seele (376e). Diese Trennung wird zwar später mit dem Hinweis, eigentlich dienten beide Erziehungsformen der Bildung der Seele, wieder zurückgenommen (410c–e), aber die Einteilung bleibt dennoch sinnvoll, weil es sich um zwei deutlich unterscheidbare Formen von Betätigung und Einwirkung handelt. Den größten Teil der Erziehungstheorie macht

das Musische aus (376 e – 403 c). Das Gymnastische wird dagegen sehr kurz abgehandelt (403 c – 405 d und 410 a – 412 b). Der Grund für dieses auffällige Ungleichgewicht wird erkennbar, wenn man sich vor Augen führt, was Platon alles zum musischen Teil zählt. Dieser zerfällt wiederum in zwei Teile: das Musische im engeren Sinn, wozu alles zählt, was mit Gesang, Tanz, Rhythmus und Takt zu tun hat (398 c – 400 c), und das Musische im weiteren Sinn, wozu Platon alle Arten des Redens rechnet (377 b – 398 b). Der Grund für die schon quantitativ so starke Bevorzugung der Reden liegt darin, daß in diesen die Ziele der Erziehung direkt sichtbar werden und auch als Leitfaden für alles andere zuerst entwickelt werden müssen. Die übrigen Gebiete der Erziehung sind dem untergeordnet. Platons Grundgedanke zur Erziehung ist der, daß die Seelen der Heranwachsenden und insbesondere deren Bestrebungen gleich von Anfang an durch alles, was auf sie einwirkt, geprägt werden und deshalb durch eine sorgfältige Auswahl dieser Einflüsse auch in eine gewünschte Richtung gelenkt werden können (377 b, c). Die Methoden der Beeinflussung sind im wesentlichen vier:

1) Die direkte Identifikation der Heranwachsenden mit den Handlungen und Maximen der Helden der Geschichten, die ihnen erzählt werden. Solche Mythen waren zu Platons Zeiten natürlich vorwiegend die von Göttern und Heroen. Die Vorstellungen der Hörer werden nach Platons Erwartungen dabei auf zweifache Weise geformt werden. Sie werden das Erzählte erstens für wahr halten. Darum muß, soweit es überhaupt sinnvoll ist, bei diesen Gegenständen von Wahrheit zu reden, auch die Wahrheit erzählt werden. Für Platon gehört hierzu, daß Gott nur als Ursache des Guten dargestellt werden darf (379 a – 380 c). Weit wichtiger ist aber, daß die Zuhörer zweitens das

Erzählte auch für normal und nachahmenswert und gut halten werden (378b). Die Erzählungen werden also nicht nur das Vorstellen, sondern auch das Wollen in eine bestimmte Richtung lenken. Sehr hellsichtig sieht Platon, daß aus den Gestalten der Mythen die ersten und wirkksamsten Ich-Ideale gebildet werden (378d). Die Heranwachsenden werden ihr eigenes Tun mit Hinweis auf die Taten der Götter und Heroen zu rechtfertigen versuchen (391e). Deshalb seien die ersten Geschichten auf das sorgfältigste in bezug auf die Tugend zu erzählen (378e). Die Einzeltugenden, die dabei – auf Götter und Heroen bezogen – erwähnt werden, sind u. a. Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit. Auffallend ist, daß diese Prägung über weite Strecken den Charakter einer vorbereitenden Identifikation hat. Das meiste, was den Kindern erzählt werden wird, fällt ja gar nicht in den Kreis von deren realen Handlungsmöglichkeiten – sie sind weder Liebhaber noch Feldherrn oder Krieger. Der Mechanismus der Verinnerlichung ist dabei der, daß die Kinder, von der Fülle der Handlungsmöglichkeiten der jeweiligen Protagonisten fasziniert, sich entweder phantasierend oder im Spiel an deren Stelle versetzen und dabei zugleich die Regeln, nach denen diese handeln, übernehmen. Wenn sie später einmal real in entsprechende Situationen geraten, verfügen sie schon über Vorstellungen, wie das Handeln jeweils auszusehen hat. Von elterlichen Sanktionen zur Durchsetzung bestimmter Forderungen und von der Identifizierung der Kinder mit diesen Postulaten eben aus Furcht vor den Sanktionen, also – mit Freud zu reden – von der Verwandlung von Entdeckungs- oder Realangst in Gewissensangst, ist bei Platon nicht die Rede. Der Grund für diese weitgehende Ausklammerung von Sanktionen und von Angst aus dem Erziehungsprozeß wird noch sichtbar werden.

2) Anscheinend rechnet Platon damit, daß es eine Übernahme von Handlungsmustern selbst dort gibt, wo man bloß etwas nachahmt. Die Jünglinge sollen deshalb, wenn sie überhaupt in einer Komödie oder Tragödie mitspielen, nur edle Rollen übernehmen (395c,d), und auch die Dichter selbst dürfen in ihren Schriften nur den würdigen Mann nachahmend darstellen und müssen alle anderen Charaktere in die Distanz der Er-Erzählung bannen (397d – 398b). Ein Dichter, der sich künstlicherweise vielgestaltig zeigen und während des Vortrages in viele Rollen schlüpfen könne, sei dagegen höflich, aber doch bestimmt, als ein heiliger und wunderbarer Mann aus der Stadt zu verweisen (ebd.). Das mutet sehr überzogen und fast neurotisch ängstlich an. Worin soll die Gefahr bestehen, wenn jemand einmal eine unedle Rolle spielt, solange nur klar ist, daß es sich dabei um eine solche handelt? Was Platon meint, kann man sich vielleicht so klarmachen: Wer eine unedle Rolle spielt, muß bestimmte Affekte – Angst, Liebe, Haß – an solchen Stellen zeigen, wo der Wohlgeartete dies nicht tut. Platon fürchtet offenbar gerade die Einübung solcher Affekte an den falschen Stellen. Die affektive Beschaffenheit eines Menschen gerät bei solchen Übungen in Widerspruch zu seinen sonst gültigen Handlungsmaximen und Idealen. Darin liegt die Gefahr, daß diese eingeübten Affekte abschwächend oder gar zersetzend auf die Gültigkeit jener Maximen wirken. Über das Ausmaß dieser Gefahr mag man streiten. Ganz sicher spielen dabei die Häufigkeit solcher Übungen und das Alter der Zöglinge eine große Rolle. Es bleibt aber der Eindruck einer gewissen Überängstlichkeit Platons, die nicht eben von Zutrauen zu der Wirksamkeit der von ihm empfohlenen Erziehung zeugt. Wichtig ist aber zu sehen, daß Platons Erziehung nicht nur auf die Herausbildung der richtigen Ideale, sondern ebenso auf die Formung der

Affekte selbst zielt. Diese sollen sich bei den Wohlerzogenen schließlich nur noch dort einstellen, wo dies mit ihren Maximen vereinbar ist.

3) Auch den Tonarten mißt Platon eine erzieherische Bedeutung zu. So verbietet er bestimmte von ihm als kläglich und weichlich eingestufte Tonarten (398 d, e). Er befürchtet als Wirkung dieser Tonarten, wie sich später zeigt, eine Lähmung von Tatkraft und Mut (411 a, b). Dadurch würden zwar die Inhalte der Erziehung nicht direkt gefährdet, wohl aber die Bereitschaft, diese im Ernstfall auch durchzusetzen. Hier geht es also weder um die Aneignung bestimmter Ideale noch um die Ausprägung bestimmter Affekte zu bestimmten Anlässen, sondern weit unbestimmter um die Ausbildung einer seelischen Grundhaltung, deren Inhalt nur vage umschrieben wird. Am ehesten charakterisierbar ist diese Haltung noch durch die Fähigkeit, sich zu auftretenden Schwierigkeiten aktiv verhalten zu können und nicht schon angesichts der Probleme zu verzagen.

4) Die Leibesübungen schließlich sollen den natürlichen Mut stärken (410 b). Gemeint ist damit wohl eine Gewöhnung an Strapazen und Gefahren. Eine solche Gewöhnung kann dann zweierlei bewirken: a) Das natürlich-schreckhafte Reagieren auf Bedrohungen wird abgebaut. b) Das Training verbessert wirklich die Fähigkeit, mit Belastungen fertig zu werden. Sie erscheinen dann gar nicht mehr so belastend, wie sie dem Ungeübten erscheinen würden.

Am kompaktesten hat Platon Wesen und Ziel seines Erziehungsbegriffes in den ‚*Nomoi*‘ dargestellt. Als Erziehung bezeichnet er dort das Bemühen, die Gefühle Lust und Schmerz durch Gewöhnungen so zu lenken, „daß man gleich von Anfang an bis zum Ende haßt, was man hassen und liebt, was man lieben muß“ (653 c). Das

Wesen der Erziehung ist demnach die Bindung der Affekte an bestimmte Gehalte. Damit wird klar, weshalb Platons Erziehungstheorie ohne Angst und Sanktionen auskommen kann. Die Erziehung leistet bei ihm nicht die Umgewöhnung schon vorhandener Affekte, sondern vollbringt eine primäre Zuordnung elementarer Affekte zu bestimmten Situationstypen. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, daß die affektive Beschaffenheit des Menschen von Natur über weite Strecken so unbestimmt ist, daß hier keine Widerstände zu überwinden sind. Das scheint aus heutiger Sicht doch sehr zweifelhaft. Das Ziel der Erziehung ist die Ermöglichung der Übereinstimmung dieser Affekte mit dem, was die Vernunft später einmal für richtig halten wird (Nomoi, 653b). Was aber sagt die Vernunft? Hier wird die Zuwendung zu den Inhalten der Erziehung und der Art, wie Platon diese als richtig ausweist, notwendig.

Bevor ein Inhalt gerechtfertigt werden kann, muß er erst einmal sichtbar werden. Welchen Inhalt hat also die von Platon vorgesehene Erziehung? Da sich gezeigt hat, daß ein wesentlicher Teil der Erziehung in der Verinnerlichung von Idealen besteht, kann auch gefragt werden: Welche Ideale sollen verinnerlicht werden? Platons Antwort darauf ist ambivalent. Die zumeist gegebene Auskunft ist die schon erwähnte, daß in den Erzählungen aufsorgfältigste auf die Tugend zu achten sei (378e). Dieser Strang wird durch die zahllosen Hinweise auf die vier Kardinaltugenden – Gerechtigkeit, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit – und daneben auch auf die Frömmigkeit repräsentiert. Schon hieraus wird klar, daß Platons Weigerung, den Heranwachsenden im Rahmen der Erziehung in Reden über die Menschen etwas über den Wert der Gerechtigkeit vortragen zu lassen (392b,c), völlig scheinheilig ist. Sehr richtig sieht er, daß, wenn darüber etwas

gesagt werden würde, damit schon das vorweggenommen wäre, was doch erst als Resultat der ganzen Untersuchung ans Licht kommen soll – ob die Gerechtigkeit ein Wert für den Menschen ist oder nicht. Es kann aber nicht im Ernst behauptet werden, daß für diejenigen, an denen die geschilderte Erziehung vollzogen worden ist, die Frage, ob die Gerechtigkeit ein menschliches Gut ist oder nicht, noch irgend offen sein kann. Die ganze Erziehung ist ja eine Erziehung zur Gerechtigkeit. Schon die Gerechtigkeit, die in den Erzählungen von den Göttern und Heroen gelobt werden sollte, werden die Zuhörer, wie Platon sehr wohl sieht (378b), nicht als Ideal für Götter verinnerlichen, sondern als eines für ihr Leben als Menschen. Wer aber solche Ideale einmal verinnerlicht hat, für den wird es dann auch ein Gut sein, sich ihnen entsprechend zu verhalten. Die intellektuelle Redlichkeit, die Platon hier vorschützt, ist damit scheinhaft. Was er seinen Zöglingen anerzieht, ist gerade ein moralisches Selbstverständnis. Daneben nennt Platon zwar weniger häufig, aber doch auffallend oft ein weiteres Erziehungsziel: die Wächter sollen die Freundschaft nicht für ein geringes Gut halten (378c, 386a, 424a). Damit ist wohl gemeint, daß die Erziehung eine Wertehierarchie in der Seele der Zöglinge etabliert und daß in dieser die Freundschaft einen hohen Stellenwert bekommen soll. Doch spätestens hier fällt auf, daß man durch beide Antworten nicht sehr viel klüger geworden ist, und dies deshalb, weil während des ganzen Erziehungsprogramms nahezu nichts über die inhaltliche Bestimmung der Erziehungsziele – seien das nun die Tugenden oder die Freundschaft – gesagt wird. Daraus, könnte man einwenden, sei Platon aber kein Vorwurf zu machen. Schließlich habe er am Ende der Staatskonstruktion das Wesen der Tugenden explizit bestimmt. Das ist richtig. Allerdings sind die dort gegebenen

Definitionen der Tugenden, wie noch deutlich werden wird, ebenfalls sehr formal in dem Sinn, daß sie nur auf die Form des Staates bezogen sind. Sie verweisen ihrerseits zurück auf das Wenige, was im Rahmen der Erziehungstheorie entwickelt worden ist. Um den Umweg über die Definitionen zu vermeiden, soll deshalb bereits hier versucht werden, das Wesen der von Platon immer wieder beschworenen Gerechtigkeit etwas genauer zu fassen. Der einzige Anhaltspunkt dazu ist bisher die Situation, in der die Notwendigkeit entstanden ist, eine Gruppe von Menschen besonders zu erziehen. Die Erziehung zur Gerechtigkeit führt Platon ja gewissermaßen stellvertretend für die Bewohner seiner zweiten Polis aus, die primär eine Armee zur Durchsetzung ihrer materiellen Interessen aufbauen wollten, und erst von Platon darauf aufmerksam gemacht wurden, daß sie dabei Gefahr laufen, selbst ein Opfer dieser Armee zu werden. Dieser Gefahr sollte die Erziehung zur Gerechtigkeit entgegenwirken. Daraus ist aber über deren Inhalt bereits etwas abzuleiten. Zum Wesen der Gerechtigkeit muß es damit gehören, das Leben und das Eigentum anderer nicht zum Objekt beliebiger eigener Interessen zu machen, auch wenn man, wie die Wächter, die Macht dazu hat. Gesundheit und das Verfügungkönnen über die Güter, die man zur eigenen Reproduktion erzeugt hat, sind aber elementare Bedingungen des guten Lebens. Wer also als Gerechter andere dieser Grundgüter auch dort, wo er die Macht dazu hat, nicht willkürlich beraubt, gibt damit zu erkennen, daß er wenigstens bereit ist, darauf zu verzichten, das Wohl anderer dem eigenen aktiv unterzuordnen. Das Grundprinzip der Gerechtigkeit, die in dieser von Macht und Ohnmacht gekennzeichneten Ursituation sichtbar wird, kann demnach – obwohl Platon selbst dies nicht positiv bestimmt – in der Formel ‚Das Wohl aller ist gleich zu

berücksichtigen!‘ ausgedrückt werden. Daß es ihm um die gleiche Berücksichtigung des Wohls oder der Glückseligkeit aller geht, macht Platon in der ‚Politeia‘ an zwei hervorragenden Stellen deutlich: Weder dem Stand der Wächter (420 b, c; 421 b, c) noch dem der ausgebildeten Philosophen-Herrscher (519 e – 520 a) will er eine herausragende Glückseligkeit zugestehen, sondern soweit wie möglich soll die ganze Stadt glücklich sein. Mit Recht hat Vlastos (gegen Grote und Popper) darauf hingewiesen, daß es Platon bei dieser Betonung der Glückseligkeit der ganzen Stadt nicht um die Herstellung der Glückseligkeit eines abstrakten Über-Individuums, genannt Polis, unabhängig von der Glückseligkeit der Bewohner geht.¹ Denn überall dort, wo Platon das Glück der ganzen Stadt gegen das von Bewohnern verteidigt, verteidigt er es nicht gegen die Gesamtheit der Bürger, sondern immer nur gegen eine Gruppe derselben. Das Ziel dieser Beschränkungen des Glücks einzelner ist dabei gerade die möglichst weitgehende Gleichverteilung des Glücks unter alle Bürger. Dieses Prinzip der gleichen Berücksichtigung des Wohls aller soll hier abkürzend – obwohl es im Griechischen dafür kein Pendant gibt – das Gleichberechtigungsprinzip genannt werden.

Dieses also wäre von den Wächtern als Gesetz ihres Handelns zu verinnerlichen. Aus diesem Prinzip folgt dann aber auch, daß die Wächter für das ursprüngliche Ziel ihrer bürgerlichen Auftraggeber nicht mehr verwendbar sein werden – für den Eroberungskrieg. Dabei würden ja gerade Leben und Eigentum anderer willkürlich den eigenen Interessen untergeordnet. Wären die Wächter zu einer solchen Praxis wirklich fähig, gäbe es für sie wieder

¹ G.Vlastos: *The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's Republic*, 14–16.

keinen zwingenden Grund mehr, vor der Gewalt gegen ihre Mitbürger zurückzuschrecken. Die Gerechtigkeit kann nur dann eine zuverlässige seelische Disposition, die die egoistische Willkür des Subjekts begrenzt, sein, wenn sie nicht an anderer Stelle dem rücksichtslosen Egoismus zuliebe wieder willkürlich außer Kraft gesetzt wird. In dieser Dialektik beginnt die Eigendynamik des von den Bürgern angewandten Erziehungsprogramms zu wirken. Das Werkzeug emanzipiert sich von seinen Konstrukteuren. Platon weist auf diese Dynamik nicht eigens hin, erwähnt den von den Bürgern geplanten Eroberungskrieg aber auch nie wieder. Allenfalls kann man sagen, daß Platon dieser Dynamik dadurch Ausdruck verleiht, daß er die Wächter schließlich zu den Beherrschern des Staats macht, und diese damit gar nicht mehr als Befehlsempfänger der Bürger denkbar sind. Diese Umkehrung der ursprünglich geplanten Rollenverteilung wird zwar nicht im Rahmen des Erziehungsprogramms, aber doch in dem abschließenden Mythos von den drei Ständen direkt ausgesprochen (415 a, c). Den dritten Stand neben Wächtern und Bürgern hat Platon zuvor dadurch gebildet, daß er aus den Reihen der ersteren diejenigen, die die ihnen mitgeteilte Erziehung am zuverlässigsten bewahren (413 b–e), ausgewählt und den anderen als Befehlshaber vorangestellt hat. Diese Kommandeure werden dann die vollkommenen Wächter genannt, deren Untergebene aber nur Helfer (414 b). Inhaltlich ist diese zusätzliche Unterteilung bedeutungslos, aber sie erleichtert Platon später die strukturelle Beschreibung und Lokalisierung der einzelnen Tugenden.

Im Anschluß an die Inthronisierung der Wächter umreißt Platon deren wesentliche innenpolitische Aufgaben. An diesen wird erkennbar, daß der bisherige Begriff der Gerechtigkeit als Gleichberechtigung noch nicht das von

Platon Gemeinde trifft. Die innenpolitische Aufgabe der Wächter oder Regenten besteht im wesentlichen aus drei Teilen:

1) Die Wächter sollen Armut und Reichtum in der Stadt verhindern (421 d – 422 a). Da die Wächter selbst besitzlos leben sollen (416 d – 417 b), kann sich diese Anordnung nur auf die Verhältnisse innerhalb des dritten Standes beziehen. In äußerst gedrängter Weise bringt Platon drei Argumente für diese Maßnahme: a) Armut und Reichtum werden die Werke der Handwerker verschlechtern. Den armen unter ihnen werden die erforderlichen Werkzeuge fehlen, den reichen dagegen der Anreiz und der Zwang, ihre Arbeit sorgfältig zu verrichten. b) Dem wird eine menschliche Korruption folgen. Die Armen werden unter dem Druck ihres Elends immer mehr in eine unfreie Gesinnung und zur Gemeinheit getrieben werden, die Reichen dagegen immer fauler und beide Gruppen schließlich von der Lust zu Neuerung und Staatsumwälzung ergriffen werden. Platon führt zwar nicht aus, was er damit meint, doch läßt sich dies unter Berücksichtigung seiner Darstellung der Oligarchie und der Demokratie (besonders *Politeia*, 555 e und 556 c) leicht ergänzen. Die Reichen werden am Ende gar nicht mehr selbst arbeiten, sondern von Zinsen, also von der Arbeit anderer leben wollen, und die Armen werden schließlich genau dagegen rebellieren. c) Damit hängt eng das dritte Argument zusammen, das Platon erst im Zusammenhang mit der Kriegsführung entwickelt. Eine Stadt, in der der Reichtum zum binnengesellschaftlichen Organisationsprinzip geworden ist, wird innerlich schwach sein, denn sie ist in viele feindliche Lager zerfallen – mindestens in das der Armen und der Reichen. Diese innere Gespaltenheit kann von einem außenpolitischen Gegner ausgenutzt werden (422 e – 423 a). Die außenpolitische Handlungsfähigkeit

einer solchen Stadt wird damit wesentlich beeinträchtigt sein. Als die radikalste und beste Methode, den negativen Folgen von Armut und Reichtum zu entgehen, nennt Platon in den ‚Nomoi‘ später die völlige Aufhebung des Privatbesitzes (739 a–e). Die zweitbeste Lösung, die er dann tatsächlich ausführt, ist die, bei der es eine Obergrenze des Reichtums und eine Untergrenze der Armut gibt. Auch der in diesem Staat Arme ist immer noch Besitzer eines Landloses und damit in der Lage, sich selbst zu reproduzieren. Der Reiche darf höchstens das Vierfache davon besitzen und muß alles, was er darüber hinaus erwirbt, an den Staat abführen (Nomoi, 744 d – 745 a). Das bei der Bekämpfung von Armut und Reichtum verfolgte Ziel ist also die Herstellung und Aufrechterhaltung der Einheit der Stadt in dem Sinn, daß in ihr keine Interessengruppen entstehen, die sich gegenseitig belauern oder bekämpfen. Um dieses Zieles willen wird das oben vermutete Recht aller auf Besitz an den von ihnen produzierten Gütern eingeschränkt. Der einzelne darf nicht mehr Eigentum erwerben, als im angegebenen Sinn sozial verträglich ist. Die Gleichberechtigung ist damit zur ungefähren Gleichheit aller verschärft worden. Man kann allerdings das Prinzip der ungefähren Gleichheit auch für eine konsequente Anwendung des Rechts aller auf Eigentum an den von ihnen produzierten oder mitproduzierten Gütern halten. Denn ein Reichtum, der nicht darauf beruht, daß man anderen die von ihnen produzierten Güter vorenthält – etwa indem man den Wert der eigenen Arbeit höher ansetzt –, kann nur auf zwei Weisen zustande kommen: a) Jemand lebt in vielen Hinsichten sehr sparsam und erwirbt dafür Güter, die dann wie Reichtum aussehen. b) Jemand entschließt sich im Rahmen einer individuellen Lebensplanung und Güterabwägung, mehr zu arbeiten als andere. Das ist natürlich nur dann möglich,

wenn die im gesellschaftlichen Durchschnitt zur bloßen Reproduktion benötigte Arbeitszeit unter der individuell einsetzbaren liegt. Es ist freilich sehr unwahrscheinlich, daß man zu Platons Zeiten die eigene Reproduktion schon mit einem Viertel der überhaupt einsetzbaren Arbeitszeit gewährleisten konnte. Insofern wäre eine Vermögensspanne von eins zu vier schon zu groß.

2) Die Wächter müssen die Permissivität der Ständeordnung gewährleisten (423 c, d). Nicht durch Geburt, sondern nach der Eignung soll die Zugehörigkeit zu einem Stand entschieden werden. Insbesondere dürfen in den Wächterstand nur solche Individuen aufgenommen werden, die aufgrund ihrer in der Erziehung erworbenen Gesinnung fähig sind, sowohl sich selbst als auch die anderen Bürger von der Ungerechtigkeit abzuhalten. In der Einsetzung dieses für die griechische Welt unüblichen Qualifikationskriteriums und der damit erzwungenen Mobilität zwischen den Ständen sieht Gigon wohl zu Recht den eigentlichen Zweck des Stände-Mythos (414 d– 415 c).²

3) Die Erziehung und insbesondere die Regelungen zur Musik müssen unverändert erhalten werden (423 e – 425 e). Die Punkte zwei und drei beschreiben eigentlich schon Aufgaben zweiter Ordnung. Beide Regelungen sollen dazu beitragen, daß das einmal eingerichtete System sich selbst reproduzieren kann. Über die substantielle Beschaffenheit dessen, was da erhalten werden soll, sagt einzig der erste Punkt etwas aus. Der zweite ergänzt dies nur insoweit, als die beschriebene Permissivität selbst zu den Charakteristika des Systems gehört. Das, was erhalten werden soll, ist im wesentlichen ein System gegenseitigen Gewaltverzichts, gepaart mit ökonomischer Gleichbe-

² O. Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, 374.

reichtigung, und das bedeutet, mit ungefährrer ökonomischer Gleichheit.

Nur auf dieser Grundlage ist es möglich, mit den Definitionen der Kardinaltugenden, die Platon nun gibt, einen bestimmten Inhalt zu verbinden. Das Verfahren ist dabei dies, daß Platon landläufige oder spruchhafte Bestimmungen dieser Tugenden aufgreift und der Realität seines Staates entsprechend auslegt. Dafür, daß diese Auslegung und Wesensbestimmung der Tugenden dann ‚richtig‘ ist, muß die Richtigkeit des gegründeten Staates garantieren. Daß es unverzichtbar ist, die Kriterien für die Richtigkeit eines Staates vorab bestimmt zu haben, wird besonders bei Platons Erklärung der Weisheit deutlich. Diese, die in seiner Stadt nur den Regenten zukommt, soll in der Erkenntnis bestehen, auf welche Weise die Stadt „mit sich und mit anderen Städten am besten umgehen soll“ (428 d). Darüber, wie eine Stadt am besten mit sich umgeht, sagt Platon aber gar nichts mehr. Der Leser, der nach einer näheren Bestimmung des Inhalts dieser und der anderen Tugenden sucht, bleibt auf das verwiesen, was deren Definition vorangegangen ist. Überblickt man dies, so erweist sich die Weisheit der Wächter doch als recht arm. Sie besteht wesentlich aus drei Prinzipien: 1) Das wichtigste Gut eines Staates ist seine innere Einheit. 2) Diese Einheit wird am meisten gefährdet durch den materiellen Egoismus der einzelnen. 3) Dieser Egoismus läßt sich am besten dadurch bekämpfen, daß eine Anzahl von Bürgern so erzogen wird, daß sie selbst von Bereicherungsgelüsten frei sind und deshalb als Herrschende die zerstörerische Entfaltung dieses Triebes unter den übrigen Bürgern verhindern können. Die Herrschenden rechtfertigen ihre leitende Stellung also, wie Maurer richtig sieht, „in Hinblick auf die Entfaltung und den harmonischen Zusammenhang der ihnen unterstellten Kräfte und Individuen“.³

Popper verkennt deshalb Platons Intention, wenn er ihm vorwirft, die eingeführte Erziehung habe die Aufgabe, „das Klassenbewußtsein und die Klassendisziplin der jungen Generation zu stärken und sie bereitwilliger zu machen, dem Klasseninteresse zu dienen“.⁴ Worin soll dieses Klasseninteresse denn bestehen? Gerade entgegengesetzt, zielt die ganze Erziehung darauf, Menschen zu bilden, die nicht ihren Privat- oder Klasseninteressen nachgehen, sondern fähig sind, für eine möglichst umfassende Gerechtigkeit und Freundschaft unter den Polismitgliedern zu arbeiten. Das ‚Klasseninteresse‘ der Wächter und Regenten ist das Wohl der Polis im ganzen. Daß dieses Wohl von einer mit Macht ausgestatteten Klasse realisiert werden soll, liegt daran, daß Platon die Möglichkeit, alle mit Hilfe der Erziehung dauerhaft gegen die Suggestion des Mehrhabenwollens auf Kosten anderer zu feien, skeptisch gegenüberstand. Wollte man es paradox ausdrücken, könnte man sagen, daß Platons Drei-Klassen-Staat die Realisierung der klassenlosen im Sinn von nichtantagonistischen Gesellschaft unter Einbeziehung dieses Zweifels ist. Das Ziel ist die nicht antagonistische Gesellschaft, der Klassenstaat nur eine mögliche Erscheinung oder Realisierung derselben. Noch in der ‚Politeia‘ hat Platon deutlich ausgesprochen, daß er eine Gesellschaft, in der jeder sich selbst beherrschen kann und nicht der Beherrschung durch andere bedarf, wohl für besser, nur eben nicht für sehr realistisch hielt (590d). Wenn Popper Platon als Verteidiger der Klassengesellschaft kritisiert,⁵ bleibt er an der Erscheinung orientiert und vergißt darüber Ziel und Wesen der ganzen Konstruktion.

³ R. Maurer: a. a. O. 223.

⁴ K. R. Popper: a. a. O. 87.

⁵ Ebd. 78.

Diesem Mißverständnis hat Platon allerdings bei der Bestimmung der staatlichen Gerechtigkeit selbst Vorschub geleistet. Er bestimmt die Gerechtigkeit so, daß er die geläufige Formel ‚das Seinige tun‘, auf die Verhältnisse seines Staates bezogen, dahingehend auslegt, daß jeder dann gerecht ist, wenn er in dem Stand arbeitet, der seiner seelischen Beschaffenheit entspricht (434 b, c). Damit ist die Gerechtigkeit natürlich, wie Popper richtig bemerkt,⁶ nur relativ zur Klassenhierarchie bestimmt. Darüber darf aber nicht der Zweck vergessen werden, dem der Klassenstaat dienen soll. Dieser Zweck zeigt sich bei genauerem Hinsehen auch noch innerhalb der von Popper kritisierten Bestimmung der Gerechtigkeit. Den Herrschenden wird es, wie Platon an derselben Stelle ausführt, auch obliegen, die Rechtssachen innerhalb der Stadt zu schlichten, wozu vor allem die Streitigkeiten innerhalb des dritten Standes gehören werden (433 e). Hier sollen die Wächter gerecht in dem Sinn sein, daß sie darauf achten, daß einem jeden weder Fremdes zugeteilt noch das Seinige genommen wird. Die Begriffe des Seinigen und des Fremden bleiben hier zwar völlig unbestimmt, aber nach dem Vorangegangenen ist klar, daß damit die Aufrechterhaltung der ungefähren ökonomischen Gleichheit der Bürger und die Durchsetzung des Gewaltverbotes gemeint sind. Neben der auf die individuelle Eignung zur Zugehörigkeit zu einem Stand bezogenen Gerechtigkeit gibt es also durchaus die von Popper vorschnell vermißte, im alltäglichen Umgang der Bürger miteinander angesiedelte Gerechtigkeit,⁷ in deren unparteiischer Verwirklichung gerade die Aufgabe und die besondere Fähigkeit der rechtsprechenden Klasse liegen. Bedauerlich bleibt, daß Platon die

⁶ Ebd. 130f. und 137.

⁷ Ebd. 151.

vertikale Gerechtigkeit als Verhältnis der Stände zueinander so sehr in den Vordergrund rückt, daß die horizontale Gerechtigkeit der Menschen im Umgang miteinander dabei nahezu in Vergessenheit geraten kann.

Auch das Verständnis von Platons Bestimmung der Tapferkeit – als Kraft zur Aufrechterhaltung der durch die Erziehung erzeugten Vorstellung über das Furchtbare (429c, 430b) – bleibt auf die vorherige Klärung der Prinzipien der Gerechtigkeit angewiesen, denn über das, was furchtbar ist, macht Platon bei der Aufstellung der Definition keine weiteren Angaben.

Nachdem nun wenigstens deutlich geworden ist, welche Gerechtigkeitsauffassung sich hinter den formalen und für sich leeren Tugenddefinitionen verbirgt, was Platon also positiv unter Gerechtigkeit versteht, muß nun im zweiten Schritt gefragt werden, was die bisherigen Überlegungen zur Beweisabsicht des ganzen Unternehmens, also zur Begründung der These, daß das gerechte Leben auch das beste ist, beitragen. Daß eine Antwort auf diese Frage dringend notwendig ist, wird besonders bei Platons Bestimmung der letzten Tugend, der Besonnenheit, deutlich. Diese soll als Übereinstimmung der von Natur Besseren und Schlechteren – die Besseren sind dabei natürlich die Wächter – darüber, wer herrschen soll, durch die ganze Stadt verbreitet, besonders aber dem dritten Stand eigen sein (432 a, b). Warum aber sollen die Mitglieder des dritten Standes den Anordnungen der Regenten zustimmen? Warum sollen sie deren Herrschaft als ein Gut begreifen?⁸

⁸ Innerhalb von Platons Konstruktion gibt es natürlich ein sehr starkes Motiv für die Bürger, sich dieser Herrschaft zu beugen. Dies besteht einfach darin, daß die Bürger den Wächtern hilflos ausgeliefert sind. Die Bürger müssen dabei nicht nur direkte Sanktionen, sondern weit mehr noch fürchten, die so mühsam erzeugte Gerechtigkeit der Wächter durch

In der Begründung, mit der Platon sein System empfiehlt, konnten zwei Argumente unterschieden werden: 1) Dieses System ist gut, weil es eine besonders große innere Einheit aufweist, und diese ist ihrerseits eine wesentliche Bedingung für das Seinkönnen der Stadt überhaupt. 2) Dieses System ist gut, weil es eine besondere Lebensqualität erzeugen kann: die nahezu universale Befreundung der Bürger untereinander.⁹ Wie weit reicht die Überzeugungskraft dieser Argumente? Was sollen die Wächter z. B. einem Mitglied des dritten Standes, das seinen Reichtum über die von ihnen gesetzte Grenze hinaus vermehren möchte, entgegnen? Das Argument, daß der Reiche immer nachlässiger werden und am Ende gar keine Lust zum Arbeiten mehr haben wird, wird einem solchen kaum als Einwand einleuchten, denn die Befreiung von der Arbeit wird häufig gerade der subjekti-

davon abweichende Forderungen und entsprechende eigene Verhaltensweisen wieder zu zerrütten und den verdorbenen Wächtern schließlich selbst zum Opfer zu fallen. Aber dieses Motiv ist eben nur konstruktionsimmanent und deshalb nicht letztlich überzeugend. Wahrscheinlicher ist ja doch, daß die Bürger versuchen werden, die Wächter auf den Status zurückzudrängen, den sie ihnen anfangs zugemessen hatten – auf den eines kontrollierbaren Werkzeugs. Es muß deshalb gefragt werden, wie jenseits solcher Machtfragen eine rationale Auseinandersetzung zwischen den Klassen auf der Basis der bisher von Platon vorgetragenen Argumente aussehen kann.

⁹ Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß in der Größenordnung, die Platon als Umfang seines Stadt-Staates allenfalls vorschwebte, diese Befreundung noch mehr sein konnte als ein bloß anonymes gegenseitiges Respektieren. In den ‚Nomoi‘ soll der zu gründende Staat etwa 5000 Familien umfassen (737e). Dadurch wird über weite Strecken eine persönliche Bekanntschaft der Bürger miteinander möglich gewesen sein. Diese Bekanntschaft der Bürger untereinander, die Kenntnis der Gesinnungen, Leistungen und Schwächen der anderen nennt Platon wenig später das größte Gut für den Staat, weil nur unter dieser Bedingung Ehren und Ämter gerecht und nachvollziehbar verteilt werden könnten (738d,e).

ve Zweck des Strebens nach Reichtum sein. Auch das Argument, daß durch die Aufspaltung der Stadt in Arme und Reiche, in Ausbeuter und Ausgebeutete, die universale Befreundung der Bürger untereinander unmöglich werden wird, ist nicht eo ipso zwingend. Es ist ja durchaus möglich, daß jemand um des Reichtums willen auf die Möglichkeit, mit manchen Menschen befreundet sein zu können, verzichtet. So bleibt nur der Hinweis darauf, daß die innere Entzweiung der Stadt deren Stabilität und außenpolitische Handlungsfähigkeit beeinträchtigen wird und daß dies niemandem, der in der Polis sein Glück suchen will und muß, gleichgültig sein kann. Sicher, wird der so Beschiedene wohl antworten, muß die Einheit des Staates irgendwie gewährleistet werden. Aber der Zusammenhalt der Gesellschaft sei doch auch möglich als Ausgleich zwischen Interessengruppen, ohne daß diese alle gleichberechtigt oder gar miteinander befreundet sind. Erforderlich sei nur, daß den meisten Mitgliedern der Gesellschaft das Verbleiben in ihr immer noch besser erscheint als ein Ausscheiden aus ihr oder gar ein Kampf gegen sie. Darauf könnten die Wächter wohl nur noch zweierlei entgegen. 1) Der Zusammenhalt unter den Bedingungen einer weitgehenden Gleichheit und Gleichberechtigung ist stärker und dauerhafter. 2) Wir halten es für wertvoller, die Möglichkeit der universellen Befreundung zu erhalten, als diese um des Reichtums willen zu opfern. Zur Untermauerung der ersten Antwort hat Platon eine Theorie der Gesetzmäßigkeit des Zerfalls alternativer Staatsformen entwickelt. Diese wird im nächsten Kapitel untersucht werden. Bei der zweiten Antwort greifen die Wächter offenbar auf die ihnen durch Erziehung mitgeteilte Rangordnung der Güter zurück. Zu fragen ist daher nun, ob sich diese Rangordnung allgemeingültig als richtig oder besser ausweisen läßt. In Platons bisherigen Ausführ-

rungen ist jedenfalls noch kein Argument sichtbar geworden, das die Vorteilhaftigkeit dieser Wertung und Seelenordnung und eines dementsprechenden Handelns erweisen könnte.

Eben weil die Wächter ihre Haltung und ihre Anordnungen nicht letztlich begründen können, weist Crossman zu Recht auf die Gefahr hin, daß Platons harmonisierendes Staatsmodell weder von den Armen noch von den Reichen unterstützt werden wird und daher selbst zur Diktatur werde entarten müssen.¹⁰ Selbst wenn man mit Gigon annimmt, daß auch die Mitglieder des dritten Standes in den Genuß der von Platon auf seine Zwecke hin zensierten dichterischen Werke kommen und damit auch Spuren der Tugenden der ersten beiden Stände übernehmen werden,¹¹ bleibt hier ein echtes Problem. Denn die ‚normalen‘ Bürger sind nicht nur weniger sorgfältig erzogen, sie haben darüber hinaus nach Platons eigenem Bekunden auch eine Natur, die von der der Wächter deutlich abweicht (vgl. 415 c, 431 c, 432 a). Um so schwerer wird es sein, sie zu einem Verhalten zu bewegen, das mit den Maximen der Wächter übereinstimmt. Doch selbst wenn dies möglich wäre, ja selbst wenn es gelänge, alle Bürger vollständig in Platons Sinn zu Gerechten zu erziehen, bleibt doch die Frage, warum es gut ist, so erzogen zu werden, immer noch zu beantworten. Solange dies nicht geschehen ist, bleibt Hegels Kritik an Platon berechtigt: Dieser lege „das Substantielle, Allgemeine zugrunde, und zwar so, daß der einzelne als solcher eben dies Allgemeine zu seinem Zweck, seiner Sitte, seinem Geiste habe, daß der einzelne für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er seine zweite Natur, seine Gewohnheit und seine

¹⁰ R. H. S. Crossman: *Plato To-day*, 185.

¹¹ O. Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, 350.

Sitte sei“.¹² Diese Befestigung der Sitte in einer zweiten Natur nennt Hegel das substantielle Verhältnis der Individuen zur Sitte.¹³ Dem entgegen stehe aber „die subjektive Willkür der Individuen, die Moral; daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staates, des Vaterlandes aus sich heraus handeln, sondern aus eigener Überzeugung, nach einer moralischen Überlegung einen Entschluß aus sich fassen, sich danach bestimmen. Dies Prinzip der subjektiven Freiheit ist ein späteres, ist das Prinzip der modernen, ausgebildeten Zeit.“ (Ebd.) Hierauf beruht zugleich die Hauptkritik Hegels an Platon. Dieser habe das Prinzip der subjektiven Freiheit, welches – seltsamerweise nun doch – schon bei Sokrates aufgegangen sei,¹⁴ in seinen Staat nicht zu integrieren gewußt,¹⁵ sondern habe sich der davon ausgehenden Gefahr nur so entziehen können, daß er dieses Prinzip aus seinem Staat verbannte.¹⁶ Die Freiheit des Fragens und der Entscheidung ist in der Tat aus Platons Staat getilgt. Auf die Gerechtigkeit der Wächter soll ja gerade deshalb Verlaß sein, weil diese die entsprechenden Maximen in der Fraglosigkeit einer Gewohnheit übernommen haben. Hegels Kritik setzt allerdings voraus, daß das bisher von Platon Vorgetragene schon dessen letztes Wort ist. Gerade das ist aber nicht der Fall. Dazu braucht nur daran erinnert zu werden, daß Platon die staatliche Gerechtigkeit nur als ein Bild der Gerechtigkeit im Menschen entworfen hat. Erst von der Untersuchung der Gerechtigkeit in der Seele des Individuums darf deshalb eine Begrün-

¹² G. W. F. Hegel: Werke, Bd. 19, 108.

¹³ Ebd. 114.

¹⁴ Ebd. 123.

¹⁵ Ebd. 129.

¹⁶ Ebd. 114.

derung des Werts der Gerechtigkeit für den einzelnen erwartet werden. Zudem gibt Platon später selbst zu, daß den Wächtern durch Gewöhnungen nur eine bestimmte Wohlgestimmtheit der Seele mitgeteilt worden sei, nicht aber eine Erkenntnis (Politeia, 522 a). Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn die Einsicht, die das Gutsein der Natur der Wächter erweisen könnte, in der Darstellung des Systems dieser Gewöhnungen nicht enthalten ist.

Wenn die bisher entfaltete Staats- und Erziehungstheorie aber nichts dazu beigetragen hat, die Ausdehnung der Gleichberechtigung auf alle zu begründen, fragt sich natürlich, was die ganze Überlegung überhaupt zur Widerlegung des Thrasymachos leistet. Daß ein gewisses Maß an Gerechtigkeit notwendig ist, damit eine Gruppe von Menschen zusammenhalten und handeln kann, hatte auch dieser im ersten Buch (351 c, d) schon einräumen müssen, und mehr folgt aus den bisherigen Betrachtungen ja auch nicht. Deshalb ist es wichtig, eine eher indirekte Wirkung dieser Überlegungen auf den Ansatz des Thrasymachos zu bemerken. Dieser hatte eine Verknüpfung von Moralität und Interesse behauptet und damit den allgemeinen Geltungsanspruch moralischer Forderungen bestritten. Mit seiner Erziehungstheorie geht Platon nun einen Schritt hinter diesen Ansatz zurück. Er untersucht die Genese dessen, wovon Thrasymachos einfach ausgegangen war, die Genese der Interessen selbst, und entdeckt die Gesellschaft mit ihren Leitbildern und Mythen als prägende Kraft. Platon will sich dieses Mechanismus zur Heranbildung eines neuen Typus bedienen. Damit gibt er zu erkennen, daß er den Charakter eines Menschen für etwas Gewordenes und Machbares hält. Die, die unter einer nicht von Platon arrangierten Erziehung aufwachsen, werden zwar einen anderen Charakter haben, aber auch sie werden diesen nicht sich selbst verdanken. Auch

und gerade die Ungerechten begreift Platon als Resultate der Erziehung durch die allgegenwärtige öffentliche Meinung, durch deren Lob und Tadel, durch das Miterleben von Gerichtsverhandlungen und Volksversammlungen, in denen durchaus nicht jene Gerechtigkeit siegt, die in Sonntagsreden gelegentlich beschworen werden mag (492b–e). Diese Auffassung vom Menschen als etwas Mach- und Manipulierbarem drückt sich auch in den schon abstoßend häufigen Hinweisen auf Tierzuchterfahrungen aus, die das gesamte Erziehungsprogramm durchsetzen. Eine Grenze der Prägbarkeit entdeckt Platon einzig in der Natur der Neugeborenen (415b,c).¹⁷ Von dieser Zurückführung des Subjekts auf seine Genese geht nun aber auch eine zersetzende Wirkung auf das Pathos des Thrasymachos aus. In dieser Zurückführung vollzieht sich die Brechung jener Emphase, mit der der einzelne – sein Wollen, seine Leidenschaften und seine Ängste überblickend – zu sich sagen kann: „Das bin und will ich.“ Auch der naive Vitalismus eines Kallikles oder Thrasymachos hat darum allen Grund zu erkennen, daß jene Gesellschaft, der sie mit ihrer Umwertung der Werte zu entrinnen glaubten, noch in jener Umwertung selbst als Drahtzieher ihres Wollens agiert. Eine solche Einsicht

¹⁷ Den Grenzverlauf zwischen dieser ersten und der darauf aufbauenden zweiten Natur hat Platon nie systematisch bestimmt. Aus den Forderungen, die er in der ‚Politeia‘ an die erste Natur der zukünftigen Wächter stellt – diese sollen scharf in der Wahrnehmung (375 a5), mutig (375 b8), sanft (375 c1) und lernbegierig (376 b5) zugleich sein –, gewinnt man den Eindruck, daß er zur ersten Natur Begabungen und charakterliche Grunddispositionen zählt. Der Spielraum der Erziehung bestände dann darin, diese zu entwickeln oder zu hemmen, und vor allem darin, sie an bestimmte Gehalte zu binden. Die Grenze der Erziehung wäre, daß sie dort, wo die Fähigkeit zu einem Tun oder einem Verhalten fehlt (etwa die Lernbegierde), diese nicht hervorbringen kann.

wird aber für das von ihr betroffene Individuum kaum folgenlos bleiben. Wer die Wünsche, deren Verwirklichung bisher die Triebfeder all seines Tuns gewesen ist, als heteronom gemachte begreift, gerät damit in eine Distanz zu sich selbst, aus der sich sowohl eine Abschwächung der bis dahin schlechthin bestimmenden Affekte als auch der Wunsch entwickeln kann, sich selbst eine Bestimmung zu geben, mit der man sich noch auf andere Weise identifizieren kann als dadurch, daß man sie faktisch hat. Der einzelne wird so vielleicht freier, die konstruktive Haltung, die Platon gegenüber den Mitgliedern seines zu gründenden Staates eingenommen hat, sich selbst gegenüber einzunehmen.

Mit der Einführung des Heteronomiebegriffes ist allerdings vorerst nicht viel zu gewinnen, denn ganz auf dieselbe Weise könnten auch die Wächter, sofern sie über die ihnen anerzogene Gesinnung nachzudenken beginnen, diese als heteronom gemachte begreifen. Um so dringender wird die Frage, woran sich alle so Denkenden in ihrem Wunsch nach Selbstbestimmung orientieren sollen und können.

2. Die Gerechtigkeit in der Seele

Hier beginnt die zweite Ebene von Platons Begründungsversuch. Er will den bisher für eine bestimmte Staatskonzeption entwickelten Gerechtigkeitsbegriff dadurch erhärten, daß dieser, auch auf den einzelnen angewendet, dafür anerkannt wird, Gerechtigkeit zu sein (434 d), und weiterhin das Gutsein dieser Gerechtigkeit für den einzelnen erweisen (445 a, b). Die Übereinstimmung zwischen dem staatlichen und dem auf das einzelne Individuum bezogenen Gerechtigkeitsbegriff soll dabei selbst das Kri-

terium für die Richtigkeit des so gewonnenen Begriffs sein. Drei Fragen drängen sich geradezu auf:

1) Welchen Sinn hat es, den Begriff der Gerechtigkeit, wie er im Staat verwendet worden ist, auf den einzelnen oder dessen Seele anzuwenden? Im Staat bezeichnete die Gerechtigkeit ein Verhältnis zwischen Teilen desselben. Was soll dieser Unterteilung des Staates innerhalb des einzelnen Menschen entsprechen?

2) Selbst wenn es Sinn macht, die Seele des Menschen in Teile zu zerlegen und zwischen diesen Teilen ähnliche Verhältnisse zu konstituieren, wie sie durch die Tugenddefinitionen für die Teile des Staates beschrieben wurden, führt dann z. B. die innerseelische Gerechtigkeit wirklich zu einem Verhalten, das auch auf der staatlich-zwischenmenschlichen Ebene gerecht hieß? Oder handelt es sich um bloße Homonymien?

3) Selbst wenn die innerseelische und die staatliche Gerechtigkeit inhaltlich übereinstimmen, was besagt eine solche Übereinstimmung für die Richtigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs? Was soll Richtigkeit dabei überhaupt heißen? Wenn Richtigkeit soviel wie Gutheit heißen soll, genügt es jedenfalls nicht, die inhaltliche Übereinstimmung der durch die Tugenden beschriebenen Verhältnisse zwischen Teilen des Staates einerseits und Teilen der Seele andererseits zu zeigen. Dazu ist vielmehr zu erweisen, daß es gut ist, die durch die Tugenden beschriebene innerseelische Ordnung zu haben.

Auf die erste Frage antwortet Platon relativ ausführlich mit einer Theorie der Seelenteile. In einem ersten Schritt unterscheidet er mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch drei Teile in der Seele: Eines könne nie zugleich und in derselben Hinsicht Entgegengesetztes tun oder leiden. Wenn sich also in der Seele zeige, daß sie zwar etwas begehrt, aber zugleich aus sich heraus daran gehindert

wird, dieses zu verfolgen, dann sei dieser Widerspruch ein hinreichender Grund dafür, zwei Bestandteile in ihr zu unterscheiden (436 b,c und 439 c). Die seelischen Phänomene, auf die dieses Prinzip dann angewendet wird, sind allerdings recht unpräzise gefaßt. Aus der beobachtbaren Tatsache, daß manche, die Durst haben, dennoch nicht trinken wollen, meint Platon schließen zu können, daß dabei das Verbietende auf Überlegung beruht und die Seele darum mindestens aus zwei Teilen besteht – aus dem Begehrlichen und dem Vernünftigen (439 c,d). Das ist etwas voreilig, denn es ist ja durchaus möglich, daß die Stillung des Durstes einer anderen Begierde wegen unterbleibt und also die Vernunft an der Unterdrückung der ersten gar keinen Anteil hat. Zweifellos gibt es aber Fälle, in denen die verbietende Instanz die Vernunft ist. Platon denkt hier vermutlich an ein bereits im ‚Laches‘ bemühtes Beispiel. Dort wird einem Kranken um der Genesung willen die Stillung von Hunger und Durst verboten (192 e – 193 a). Aus diesem Grund kann sich ein Kranker natürlich auch selbst die Sättigung verwehren. Dabei ist es durchaus legitim, die Gesundheit als Vernunftziel aufzufassen, denn es gibt keinen Trieb, der direkt auf die Gesundheit zielt. Differenzierter, aber nicht unproblematisch ist die Abteilung des dritten Seelenteils, des Thymos (θυμός). Das griechische Wort ist schwer übersetzbar. Es stammt von ‚θύω‘ = ‚sich heftig bewegen‘ und meint ursprünglich und umfassend das Herz als Sitz aller Gemütsbewegungen, also eigentlich die emotionale Bewegbarkeit überhaupt. In gesteigerter Form werden diese Gemütsbewegungen dann zur Lebhaftigkeit und Leidenschaft, und schließlich meint Thymos auch das, wozu die Leidenschaft einen Menschen wohl befähigen kann: Mut, Tapferkeit und Zorn. Was von alledem Platon nun meint, kann nur aus den Beispielen erschlossen werden, die er zur

Illustration des Gemeinten anführt. Der Erweis des Thymos als eigenständiger Seelenteil umfaßt naturgemäß zwei Teile: den Nachweis der Verschiedenheit erstens vom Begehrlichen (439 e – 440 e) und zweitens vom Vernünftigen (441 a–c). Die Unterscheidung vom Begehrlichen entwickelt Platon in Anknüpfung an eine anscheinend damals allgemein bekannte Geschichte von Leontios, der einerseits Lust gehabt habe, sich hingerichtete Menschen anzuschauen, zugleich aber auch Abscheu davor verspürt habe. Dieser Abscheu wird von Platon als ein Impuls des Thymos vorgeführt und soll belegen, daß dieser gegen die Begierden streiten kann. Der folgende Text zeigt dann aber, daß Platon das, was er zunächst als Konflikt zwischen Begierde und Thymos eingeführt hat, letztlich als Konflikt zwischen Begierde und Vernunft begreift. Der Thymos sei diejenige seelische Instanz, die sich im Falle eines Streites zwischen Überlegung und Begierde auf die Seite der Vernunft stelle und dafür Sorge, daß jemand in einem solchen Zwiespalt die Begierden als ein Zwingendes in sich beschimpfe (440 b). Demnach wäre der Thymos eine Art Autoaggressivität und genauer die Durchsetzungsenergie des vernünftigen Seelenteils, dessen Energiepotential. Wenn dieser die Beschlüsse der Vernunft gegen andere, primäre Begierden verteidigt, ist es wohl in Erinnerung an den ‚Laches‘ (vgl. oben S. 37 ff.) als sinnvollsten, Thymos mit Tapferkeit oder Mut zu übersetzen. Damit ist aber die Eigenständigkeit dieses Seelenteils gefährdet. Zwar ist der Thymos deutlich von den Begierden unterschieden, aber wenn er gar keine eigenen Inhalte hat, sondern nur die Energie der Vernunft ist, kann er nicht unabhängig von dieser sein. Deshalb verweist Platon, um nun im zweiten Schritt die Unabhängigkeit des mutartigen Seelenteils von der Vernunft zu zeigen, auf die Kinder. Diese seien schon voller Mut, aber doch ohne

Vernunft (441 a, b). Leider gibt Platon keinen Hinweis darauf, was er sich unter kindlicher Tapferkeit vorstellt. Nach den Äußerungen des Nikias im ‚Laches‘ ist es unwahrscheinlich, daß er damit Situationen meint, in denen Kindern in dem Sinn die Vernunft fehlt, daß sie aus Unwissenheit über die objektive Gefährlichkeit ihres Handelns etwas Riskantes tun. Nikias hatte sich dort geweigert, derartiges Verhalten tapfer zu nennen (Laches, 197 a, b). Wahrscheinlicher ist, daß Platon Fälle meint, in denen Kinder ihre Ängste oder Schmerzen unterdrücken, um die Erwartungen ihrer Erzieher zu befriedigen (Ein Junge weint nicht!). Auch in diesen Fällen verfügen die Kinder natürlich nicht über die Vernunft, solche Normen zu begründen. Damit ist zwar gezeigt, daß es Tapferkeit auch dort geben kann, wo es keine Vernunft gibt, daraus folgt aber nicht, daß es sinnvoll ist, den Mut als ein eigenes Strebevermögen anzunehmen, denn er stellt sich nur dort ein, wo jemand ein Ziel oder einen Verhaltensmodus einem anderen – sei es nun mit oder ohne Vernunft – übergeordnet hat, also nur als Folge eines bereits bestehenden Bestrebens. Ungeeigneter noch für Platons Beweisabsicht ist die folgende aus der ‚Odyssee‘ bemühte Szene, in der deren Held sein sich gedankenlos erzürnendes Herz mit vernünftigen Überlegungen zu besänftigen versucht (441 b, c; vgl. Odyssee, XX, 10–20). Die Situation ist dabei die, daß der noch unerkannt heimgekehrte Odysseus sich über das Verhalten einiger Frauen in seinem Haus derart erzürnt, daß er Lust verspürt, diese auf der Stelle zu töten. Diesen Zorn seines Herzens unterdrückt er aber, weil er fürchtet, durch solches Handeln seine Rache an den Freiern der Penelope zu gefährden. Diese seelische Konstellation ist deshalb mit den bisher von Platon beschriebenen nicht vergleichbar, denn der Zorn des Odysseus bezieht sich gar nicht auf andere eigene

Regungen, die gegebenenfalls tapfer zu beherrschen wären, sondern auf andere Menschen. Dieser Zorn hat mit Mut oder Tapferkeit gar nichts zu tun und kann deshalb die Eigenständigkeit des mutartigen Seelenteils nicht beweisen. Platon bezeichnet hier einfach verschiedene Phänomene mit demselben Wort. Seine Unterteilung der Seele ist darum nicht ohne Grund Anlaß kontroverser Diskussionen geworden.¹⁸ Man kann sehr wohl überlegen, ob Platons Einteilung sinnvoll ist oder ob sie nur wegen der Angleichung der Seele an den Staat geschieht und ob nicht noch weitere seelische Regungen zu berücksichtigen wären (z. B. Mitleid). Diese Diskussion soll hier aus zwei Gründen nicht weiter entfaltet werden:

1) Platon beansprucht selbst nicht, mit der Unterscheidung dieser Seelenteile eine erschöpfende Theorie gegeben zu haben. 443 d,e gibt er leichthin zu, daß noch etwas zwischen diesen Teilen liegen könnte. Wichtig ist nur, daß der Mensch hier als Träger vielfältiger Interessen und Begierden, seine Seele als Austragungsort von Konflikten begriffen worden ist. Die Begierden bedürfen darum sowohl der Koordination untereinander als auch der Koordination mit jenen Interessen, für die es gar keinen direkten Trieb gibt (z. B. Gesundheit). Eben deshalb bedarf wiederum der vernünftige Seelenteil, der diese Koordination durchzuführen hat, des Muts, um seine Weisungen durchsetzen zu können. Mit Recht hat Murphy auf das systematische Ineinandergreifen dieser Teile hingewiesen.¹⁹

2) Die entscheidende Schwierigkeit in Platons Versuch,

¹⁸ Vgl. dazu N. R. Murphy: *Plato's Republic*, 29–34; E. Voegelin: *Order and History*, 111; O. Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, 506–530.

¹⁹ N. R. Murphy: a. a. O. 42.

auf der Basis dieser Seelenteilung einen Begriff von psychischer Gesundheit zu entwickeln, wird auch im Rahmen des bisher erreichten Verständnisses dieser Teilung deutlich werden können. Es soll darum auch nicht untersucht werden, ob Platons Schluß, daß die Seele, nachdem sie sich als ebenso dreiteilig wie der Staat gezeigt habe, „notwendig“ (441 c9) auf dieselbe Weise gerecht, tapfer usw. sei wie der Staat, berechtigt ist. Statt dessen soll gefragt werden, was aus dieser Übertragung, wenn man sie einmal gelten läßt, für die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit für das gute Leben folgt.

Analog zum Staat wird demnach der einzelne dann gerecht sein, wenn jeder Seelenteil in ihm das Seinige tut (441 d–e). Auch was das Seinige eines jeden dieser Teile ist, läßt sich noch mit Hilfe der Analogie bestimmen. Das Ihrige tut die Vernunft, wenn sie herrscht, weil sie weise ist und Fürsorge für die ganze Seele hat, der Mut, wenn er ihr beisteht, und das Begehrliche, wenn es sich von beiden beherrschen läßt (441 e – 442 a). Ganz dem entsprechend wird das Wesen der anderen Tugenden bestimmt. Weise sei der einzelne durch die Erkenntnis, was für die ganze Seele das Zutragliche ist, tapfer, wenn er gegen Lust und Unlust das von der Vernunft Beschlossene vollziehe, und besonnen, wenn die Seelenteile nicht miteinander in Streit lägen, sondern darüber einig sind, daß die Vernunft herrschen soll (442 b–d). Diese Bestimmungen der Tugenden sind offenbar alle auf den vernünftigen Seelenteil und die ihm innewohnende Weisheit bezogen. D. h. aber auch, daß ohne eine Erläuterung des Gehalts dieser Weisheit alle Bestimmungen Leerformeln bleiben. Was ist nun das Nützliche oder Zutragliche für die Seele, welchen Maximen folgt die Vernunft bei der Ausübung ihrer Herrschaft? Die Antwort auf diese Frage würde nicht nur die inhaltlichen Bestimmungen der Herrschaft der Ver-

nunft liefern, sondern zugleich auch den Grund enthalten müssen, warum es gut ist, sich entsprechend zu verhalten. Dieser doppelten Erwartung werden die anschließenden Ausführungen Platons aber nur teilweise gerecht. Auch ihm muß aufgefallen sein, daß seine Bestimmung der Gerechtigkeit als eine Form innerseelischer Herrschaft sehr formal geblieben ist. Um der innerseelischen Gerechtigkeit und Vernunft einen Inhalt zu geben, versetzt er den Gerechten wieder in einen gesellschaftlichen Zusammenhang. Dort werde der Gerechte weder Geld unterschlagen noch Verrat an einzelnen oder der Stadt begehen und weder die Götter noch die Eltern vernachlässigen (442 e – 443 a). Als Folge der geschilderten Erziehung wird man ein solches Verhalten erwarten können, aber warum soll, wenn man nur von der Dreiteiligkeit der Seele ausgeht, gerade dieses Verhalten ihr nützlich sein? Warum soll die Herrschaft der Vernunft gerade zu einem solchen Verhalten führen? Auch derjenige, der sich wie Thrasymachos nicht einfach von seinen Affekten zu irgendeiner Ungerechtigkeit im Kleinen hinreißen läßt, sondern planvoll und überlegt die Herrschaft über das Ganze zu erlangen versucht (344 a, b), beherrscht sich selbst. Er ist in der Lage, seine momentanen Affekte seinen langfristigen Interessen unterzuordnen und dabei die Bedingungen der Realität zu berücksichtigen. Auch auf diese Weise wird dem Rechnung getragen, was Platon mit dem ans Göttliche gemahnenden Wort Prometheia (441 e5) zur Charakterisierung der Vernunft nennt – das Vorausdenken, d. h. die bewußte Bezugnahme auf das Ganze und die ganze Dauer des eigenen Existierens, die Vor-Sorge. In diesem Sinn herrscht auch in der Seele des Thrasymachos die Vernunft. So sieht es auch Kelsen: „Die Behauptung, daß die Herrschaft der Vernunft über die Begierden gerechtes Handeln bewirke, kann sich nicht auf die empi-

rische Vernunft beziehen, da auch höchst ungerchte Handlungen das Ergebnis vernünftiger, durch keine Leidenschaft getrüberter Erwägungen sein können.“²⁰ Damit ist aber auch unklar, warum die von Platon favorisierte Herrschaft der Vernunft unter Berücksichtigung der eben erwähnten moralischen Essentials besser sein soll als die von Thrasymachos geplante.

So berechtigt diese Kritik hier ist, so voreilig wäre es, bei ihr stehenzubleiben, denn Platon macht einen wichtigen weiteren Schritt, wenn er von der Herrschaft der Vernunft zu dem Zweck übergeht, den diese realisieren soll. Dieser Zweck ist die Einheit der Person. Erst der Gerechte werde, indem er jeden seiner Seelenteile nur das Seinige tun lasse, diese in Zusammenklang bringen und als Freund seiner selbst einer aus vielen werden (443 d, e). Auf diese neuen Leitbegriffe hin werden abschließend noch einmal die Gerechtigkeit und die Weisheit neu definiert. Ein harmonisch gestimmter und auf die Einheit seiner Person bedachter Mensch werde alle diejenigen Handlungen gerecht nennen, die geeignet seien, diese Freundschaft mit sich zu unterhalten oder mit hervorzubringen, und Weisheit werde ein solcher die diesen Handlungen vorstehende Erkenntnis nennen (443 e). Die Ermöglichung der Einheit der Person wird damit zum Kriterium für die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit einer Handlung. Dabei ist es wichtig zu bemerken, daß von dem, was Platon hier zugleich als Zweck und als Kriterium der Gerechtigkeit anführt, tatsächlich eine motivierende Kraft ausgeht. Nach der Beschreibung der dreigeteilten Seele als Kampfplatz der Begierden und Interessen fungiert diese Vision eines Lebens in Freundschaft und Harmonie mit sich durchaus als positives und erstrebenswertes Gegenbild.

²⁰ H. Kelsen: Platon und die Naturrechtslehre, 258.

Für jedes Lebewesen, das seine Affekte und Bestrebungen selbst ordnen und zu ihnen Stellung nehmen muß, ist es wünschenswert und insofern auch vernünftig, dabei nicht ständig in einen zermürbenden Kampf verwickelt zu sein, sondern diese Strebungen in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen. Die so verstandene Einheit ist selbst ein übergreifendes Gut. Gleichzeitig wird erst hiermit die Analogie zum Staat vollendet. So wie dort die Ständeordnung die zum Seinkönnen des Staates unerläßliche innere Einheit garantieren sollte, so soll hier die Seelenordnung die Einheit des Subjekts gewährleisten. Dabei stellen sich aber erneut zwei Fragen: 1) Wie groß muß die Einheit der Seelenteile sein, um das Sein des Individuums zu ermöglichen? 2) Warum soll die Praxis, die die Einheit der Person ermöglicht und insofern gerecht ist, gerade zu einem Verhalten führen, das auch in dem Sinn gerecht ist, daß es den von Platon genannten moralischen Essentials bzw. der für den Staat geforderten universalen Gleichberechtigung genügt? Mit welchem Recht können diese beiden Gerechtigkeitsbegriffe gleichgesetzt werden? Realisiert nicht auch Thrasymachos als kluger Egoist, so könnte Kelsens Einwand erneuert werden, eine Einheit mit sich? Auf beide Fragen gibt Platon hier keine Antwort. Darum ist mit dem Hinweis auf die zentrale Stellung und die motivationale Kraft des Einheitsbegriffes vorerst nur eine Richtung bezeichnet, in der es immerhin aussichtsreich erscheint, den Text weiter zu befragen.

Auch Vlastos bemerkt, daß Platon in Buch IV mit zwei verschiedenen Gerechtigkeitsbegriffen arbeitet.²¹ Im ersten Sinn (just₁) sei gerecht „a relational predicate“,²² mit

²¹ G. Vlastos: *Justice and Happiness in the Republic* (vgl. auch die Vorstudie hierzu: ders.: *Justice and Psychic Harmony in the Republic*).

²² Ebd. 132.

dem das äußere Verhalten eines Menschen zu anderen beschrieben wird. In einem zweiten Sinn (just_2) sei es dagegen „a one-place predicate“ (ebd.), das von Personen und Staaten schlechthin ausgesagt wird, und dann deren innere Harmonie bezeichnen soll. Vlastos irrt allerdings, wenn er meint, es komme nun darauf an „to prove that a man is just_2 iff he is just_1 “²³. Es ist zwar richtig, daß gezeigt werden muß, daß auch der Gerechte die Harmonie seiner Seelenteile verwirklicht hat. Wenn aus dem Harmonie-Motiv ein zwingendes Argument für das gerechte Verhalten und Leben werden soll, muß aber zusätzlich bewiesen werden, daß dieses Verhalten die einzige Möglichkeit ist, die seelische Harmonie zu erreichen. Mit dieser letzten Schwierigkeit setzt sich Vlastos leider nicht auseinander. Ebenso verkennt W. Wieland das anstehende Problem, wenn er den Mangel der bisherigen Definition der Gerechtigkeit lediglich darin erblickt, daß die gegebenen Bestimmungen noch keine genauen Anweisungen für den Einzelfall geben könnten.²⁴ Diese untilgbare Ungenauigkeit einer jeden Definition überwindet Platon, Wieland zufolge, dadurch, daß er unter dem Titel ‚Idee des Guten‘ ein Gebrauchswissen konzipiert, das sich gerade an den Einzelfällen zu bewähren vermag.²⁵ Dieses Wissen sei als Urteilskraft naturgemäß nicht mehr bestimmbar oder mitteilbar.²⁶ Diese Interpretation ist aus zwei Gründen nicht zufriedenstellend. Erstens liefert das, was Platon in den Gleichnissen zur Idee des Guten entwickelt, gar keine Basis zu einer Auslegung als Gebrauchswissen. Das wird im fünften Kapitel gezeigt werden. Doch selbst wenn dies

²³ Ebd. 133.

²⁴ W. Wieland: a. a. O. 163f.

²⁵ Ebd. 180.

²⁶ Ebd. 164.

so wäre, wie Wieland behauptet, wäre damit – zweitens – immer noch nicht geklärt, warum die Begriffe ‚Herrschaft der Vernunft‘ und ‚Einheit der Person‘ schon im Groben so ausgelegt werden müssen, wie Platon dies hier tut – also mit Bezug auf die genannten moralischen Essentials bzw. auf die universale Gleichberechtigung, wie sie im Staat herrschen sollte. Platon ist der Erörterung dieses grundlegenden Problems aber nicht, wie Wieland meint,²⁷ ausgewichen, er führt sie nur dort weiter, wo Wieland sie nicht sucht.

Ohne den Nachweis, daß die innerseelische Gerechtigkeit tatsächlich zu der im Staat beschriebenen Gerechtigkeit führt, bleibt auch Platons abschließende Bestimmung und Bewertung der Ungerechtigkeit wertlos. Diese sei ein Zwiespalt der Seele von der Art, daß in ihr nicht mehr die Vernunft, der dies von Natur zukomme, herrsche, sondern einer der anderen Teile der Seele (444 a, b). Mit Hilfe dieses Naturbegriffs, einer Analogie zur leiblichen Gesundheit und eines zweistufigen Syllogismus folgt nun direkt das gewünschte Resultat. Die Schritte dahin sind: 1) Die Gesundheit der Seele besteht, analog zum Leib, in einem naturgemäßen Herrschaftsverhältnis der Teile. 2) Die Gerechtigkeit, also die Herrschaft der Vernunft, ist die naturgemäße Form der innerseelischen Herrschaft. 3) Also besteht in der Gerechtigkeit und damit in der Tugend insgesamt die Gesundheit und das Wohlbefinden der Seele (444 d, e). 4) Nur mit einer gesunden Seele ist das Leben lebenswert. 5) Also ist das gerechte Leben das vorteilhafteste (445 a, b). Die letzte Konklusion gilt den Gesprächspartnern mittlerweile als so evident, daß sie sie nicht einmal mehr explizit aussprechen mögen. Wenn dieser Beweisgang überzeugend wäre, wäre bereits an

²⁷ Ebd. 278.

dieser Stelle der ‚Politeia‘ Platons Absicht erfüllt – die Identität des gerechten und des glückseligen Lebens wäre erwiesen. Daß dem nicht so ist, liegt daran, daß der Beweisgang an demselben fundamentalen Mangel leidet wie die ganze Seelenlehre des vierten Buches. Selbst wenn man einmal zugibt, daß die Vernunft in der Seele des Menschen aufgrund seiner Natur, z. B. seiner mangelhaften Instinktgeleitetheit, zur Herrschaft berufen ist, folgt daraus noch nicht, daß die Herrschaft der Vernunft gerade jene Züge tragen muß, die Platon wie selbstverständlich mit ihr verknüpft. Die von Sokrates vorgenommene Analogisierung der Ungerechtigkeit der Seele mit der Krankheit des Körpers bleibt darum ebenso unergiebig, wie die Bereitschaft des Glaukon, ihn von der Untersuchung der Frage, ob das gerechte oder das ungerechte Leben besser sei, zu suspendieren (444 e – 445 b), voreilig.

Am Ende der Staatsgründung und der mit ihr verzahnten Seelentheorie sind also zwei zentrale Probleme immer noch ungelöst: 1) Warum soll für das Seinkönnen des Staates die von Platon favorisierte Minimalisierung der Antagonismen durch Universalisierung der Gleichberechtigung nötig sein? 2) Warum ist eine Einheit der Person nur unter der Berücksichtigung dieser Gleichheit aller möglich? Eben weil Platon die Herrschaft der Vernunft, mit der er auf der seelischen Ebene das Tun des Seinigen erklärt hat, material an die Beachtung der Gleichberechtigung aller bindet, kann man zwar nicht wie O. Apelt sagen, daß Platons Ethik gar nicht bestimme, was mit dem Tun des Seinigen gemeint ist,²⁸ wohl aber ist darauf zu bestehen, daß noch nicht deutlich geworden ist, warum das Tun des Seinigen gerade so verstanden werden muß, wie Platon dies hier tut.

²⁸ O. Apelt: Platonische Aufsätze, 114–116.

Fraglich ist aber, ob Platon meint, mit dem bisher Geleisteten wirklich eine erschöpfende Explikation des Zusammenhanges zwischen Glückseligkeit und Gerechtigkeit gegeben zu haben. Innerhalb des Textes schränken zwei Stellen die Bedeutung des bislang Erörterten ein:

1) Am Ende der Darstellung der Erziehungsmaßnahmen betont Sokrates noch einmal, daß die größte Vorsicht, um zu verhindern, daß die Wächter den Bürgern Gewalt antun, in der richtigen Erziehung besteht (416b,c). Ob allerdings die geschilderte Erziehung dazu schon ausreicht, läßt Platon an dieser Stelle ausdrücklich offen. Anscheinend denkt er an die Möglichkeit einer noch wirkungsvolleren Erziehung. Tatsächlich wird im Text eine solche im Grundriß auch ausgeführt (535ff.). Im Unterschied zur bisherigen Erziehung soll diese auch die dialektische Wissenschaft umfassen.

2) In die gleiche Richtung zielt eine sehr viel auffälligere Einschränkung beim Übergang von der Betrachtung des Staates zur Seele (435 d). Die an der Dreiteilung des Staates orientierte Untersuchung der Seele und ihrer Teile hält Sokrates für prinzipiell unzureichend. Dazu bedürfe es eines weiteren Weges. Auch dieser ist im Text ausgeführt (504ff.). Er führt zur Idee des Guten. Das ist, wie zu zeigen sein wird, nur ein anderer Titel für die dialektische Wissenschaft. Wenn also auch Platon selbst die bisherigen Ausführungen für unzureichend hält, ist es unredlich, in der Kritik an ihm bei eben diesen stehenzubleiben. Zu fragen ist vielmehr, was die erweiterte Erziehung bzw. die Dialektik oder die Idee des Guten für die Frage nach dem guten Leben leistet. Das geschieht im übernächsten Kapitel.

Weiterhin muß man bemerken, daß Platon sich den beiden oben als offen bezeichneten Problemen noch einmal direkt zuwendet:

Das zweite dieser Probleme behandelt Platon ein weiteres Mal und sehr viel intensiver im neunten Buch der ‚Politeia‘. Er bringt dort drei Beweise, die das Unglück des ungerecht Lebenden demonstrieren sollen (576 c – 592 b). Inwieweit diese Überlegungen die Anerkennung der Gleichberechtigung aller als notwendige Bedingung der Einheit der Person erweisen können, wird im sechsten Kapitel geprüft werden.

Auf das erste Problem bezieht sich die im achten Buch entwickelte Verfallstheorie der Staaten. In dieser versucht Platon zu zeigen, daß allen Staatsformen, die von der von ihm propagierten Form abweichen, eine Tendenz zur notwendigen Selbstzerstörung innewohnt. Die Bedeutung dieser Selbstzerstörungstheorie darf nicht unterschätzt werden, denn derjenige, der wie Thrasymachos die Einheit seiner selbst anders als Platon versteht und demzufolge auch einen anderen Staat will, muß ja voraussetzen, daß ein solcher Staat und ein dementsprechendes Leben überhaupt möglich sind. Genauer gesagt muß er dabei voraussetzen, daß die in einem solchen Staat Herrschenden auch zur Leitung desselben in der Lage sind. Die instrumentelle Vernunft des Thrasymachos muß auch zur Erhaltung eines politischen Systems taugen. Gerade dies bezweifelt Platon. Ich ziehe die Besprechung der Selbstzerstörungstheorie hier vor, weil ich die in ihrem Rahmen entwickelten Argumente dafür, daß nur das gerechte Leben als gutes gedacht werden kann, insgesamt für die schwächsten der von Platon angeführten halte.