

Alexander Becker

Platons »Politeia«

Ein systematischer Kommentar

Reclam

Für Wolfgang Detel

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19477

2017 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2017

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019477-5

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Einleitung 9

Übersicht über den Aufbau der *Politeia* 19

Buch I 21

Vorbemerkung 21

Die Situation des Gesprächs (327a–328c) 24

Kephalos und Sokrates (328c–331b) 25

Polemarchos und Sokrates (331c–336a) 29

Thrasymachos und Sokrates I (336b–343a) 38

Thrasymachos und Sokrates II (343b–347e) 45

Buch II: Die Leitfrage (357a–369b) 58

Drei Alternativen (357a–358d) 58

Glaukon zur allgemeinen Auffassung der Gerechtigkeit
(358e–362d) 63

Adeimantos zur allgemeinen Auffassung der Gerechtigkeit
(362d–367e) 68

Buch II–III: Der Entwurf des Modellstaats und das
Erziehungsprogramm 72

Vorspann zur Vorgehensweise (367e–369c) 72

Der Entwurf des Modellstaats (369d–373e) 74

Die Wächter (373e–376d) 77

Die Erziehung der Wächter (376d–412b) 80

Die Rolle der Dichtung in der Erziehung der Wächter
(376e–398b) 82

Die Rolle der Musik in der Erziehung der Wächter
(392c–403c) 87

Die Rolle der Gymnastik in der Erziehung der Wächter
(403d–412b) 96

Auswahl der Herrscher und die Einführung des Drei-Stände-Modells
(412b–417b) 99

Buch IV: Die Definition der Gerechtigkeit in Staat und Seele	104
Das Glück der Wächter (419a–427d)	104
Die Tugenden im Staat und die Definition der Gerechtigkeit (427d–434d)	106
Die Tugenden in der Seele (434d–445c)	118
Die Teile der Seele (434d–441c)	119
Die Bestimmung der Tugenden in der Seele (441c–445c)	128
 Buch V–VI. Philosophen und Philosophenstaat	134
Frauen, Kinder und Philosophen im Modellstaat (449a–474b)	134
Was ist ein Philosoph? (474b–480a)	144
Wonach Philosophen streben (474b–476b)	144
Das Wissen der Philosophen (476b–480a)	150
Die Philosophen und der Staat, oder: Wer ist ein Philosoph? (484a–504a)	165
 Buch VI–VII: Das Gute und die drei Gleichnisse	172
Der höchste Lehrgegenstand: Das Gute (504a–509c)	172
Einführung des Guten (504a–506e)	174
Das Sonnengleichnis (507a–509c)	176
Eine formale Theorie des Guten	188
Das Linien- und das Höhlengleichnis (509d–541b)	200
Das Liniengleichnis (509d–511e)	201
Das Höhlengleichnis und seine Auslegung (514a–518b)	208
Die Ausbildung des Philosophen (518b–541b)	212
 Buch VIII–IX: Formen der Ungerechtigkeit in Staat und Seele	222
Vorbemerkung	222
Die Timokratie (545b–550b)	227
Die Oligarchie (550c–555a)	235
Die Demokratie (555b–562a)	237
Die Tyrannis (562a–576b)	243

Buch IX: Drei Beweise, warum der Gerechte glücklich ist	250
Vorbemerkung	250
Erster Beweis (577b–560c)	252
Zweiter Beweis (580d–583a)	254
Dritter Beweis (583b–587a)	257
Abschluss: Der Nutzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (587b–592b)	262
 Buch X: Dichtung und Unsterblichkeit	 265
Vorbemerkung	265
Kritik der Dichtung (595c–608b)	267
Nachahmung (595c–598d)	268
Anwendung auf die Dichtung (598d–602c)	271
Wirkung der Dichtung auf die Seele (602c–608b)	274
Die Unsterblichkeit der Seele und das Schicksal der Seelen nach dem Tod (608c–621d)	280
Argumente für die Unsterblichkeit der Seele (608c–612a)	280
Der Lohn der Tugend im irdischen Leben (612a–614a)	287
Der Lohn der Tugend nach dem Tod: der Mythos von Er (614a–621d)	288
 Literaturhinweise	 295

Einleitung

Platons *Politeia* ist ein sehr berühmter Text. Manche Passagen, allen voran das Höhlengleichnis, haben es zu regelrechter Popularität gebracht; andere zum zweifelhaften Ruf, den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts Anregungen geliefert zu haben. Vor allem anderen aber ist die *Politeia* ein umfangreiches Buch, dessen Lektüre einiges an Durchhaltevermögen erfordert. Und das wirft die Frage auf: Warum sollte man sich mit einem derart umfangreichen Buch heute überhaupt noch beschäftigen?

Betrachtet man die Anzahl der verhandelten Themen – Ethik, politische Philosophie, Pädagogik, Theologie, Ästhetik, Psychologie, Erkenntnistheorie, Ontologie –, könnte man auf den Gedanken kommen, dass man es mit einem jener Werke zu tun hat, die das ehrfurchtgebietende Prädikat »Hauptwerk« verdienen. Hauptwerke sind normalerweise Bücher, in denen der Autor seine zentralen Gedanken systematisch darlegt und zeigt, was alles aus diesen Gedanken folgt. Die *Politeia* wurde und wird immer noch gerne als ein Hauptwerk in diesem Sinne aufgefasst. Doch ist sie das wirklich?

Die Antwort ist weder ein klares »ja« noch ein klares »nein«. Der griechische Titel *Politeia*, wörtlich »Bürgerschaft« oder »Verfassung«, ist der älteste überlieferte Titel des Werks.¹ Er legt nahe, dass es in erster Linie um politische Philosophie geht (daher auch die übliche deutsche Übersetzung »Der Staat«).

In der späteren Antike wurde die *Politeia* auch unter dem Titel *Peri dikaiou* – »Über das Gerechte« – geführt.² Dieser Titel entspricht der Art und Weise, wie das Thema der Gerechtigkeit das Werk organisiert, am besten. In Buch I dreht sich das

1 Vgl. Aristoteles, *Politik* 1264b 28.

2 Diogenes Laertios, *Leben und Lehre der Philosophen* 3,60.

Gespräch um die Definition der Gerechtigkeit; zu Beginn von Buch II wird an Sokrates die Frage gestellt, warum man gerecht leben solle, und diese Frage wird am Ende von Buch IX beantwortet. Die Frage, was Gerechtigkeit sei, wird also mit einer lebenspraktischen Frage verbunden. Und damit geht es in der *Politeia* um die zentrale Frage der antiken Philosophie überhaupt: Wie sollen wir leben?

Diese Grundfrage erhält hier obendrein eine konstruktive Antwort. Das mag nicht sonderlich erwähnenswert erscheinen, ist bei Platon allerdings die Ausnahme – viele seiner Dialoge enden in »Aporien«, also in der Feststellung, dass man auf die Leitfrage eines Gesprächs zwar ein paar Antworten als falsch aussortieren konnte, einer positiven Antwort aber (anscheinend) letztlich nicht näher gekommen ist. In der *Politeia* findet man eine solche Aporie am Ende von Buch I; im Hauptteil, von Buch II bis Buch IX, wird Sokrates jedoch von zwei jungen, aufgeschlossenen Leuten, Glaukon und Adeimantos, in die Pflicht genommen, ihnen zu zeigen, warum ein gerechtes Leben das bessere Leben ist.

So gesehen, verdient die *Politeia* sicherlich, ein Hauptwerk genannt zu werden – aber wer von ihr erwartet, so etwas wie Platons philosophisches Gesamt-System zu finden, der wird enttäuscht werden. Dazu bleibt viel zu viel andeutungs- und lückenhaft. Viel eher könnte man die *Politeia* ein »protreptisches« Werk nennen – ein Werk, das zur Philosophie hinführen und in sie einführen soll. Das liegt unter anderem an den Personen, mit denen Sokrates sich hier unterhält: Glaukon und Adeimantos, die ab Buch II als Gesprächspartner fungieren, sind keine professionellen Philosophen, sondern »interessierte Laien«.

Nun ist es hinwiederum auch nicht so, dass man in der *Politeia* gar keine Hinweise auf Platons philosophisches Denken finden würde; im Gegenteil, es geht immerhin auch um solch grundlegende Fragen wie zum Beispiel, was Philosophie über-

haupt ist und welches ihr höchster Gegenstand sei. Diese Themen werden aber nicht in der Weise systematisch aufbereitet, wie man das von einer philosophischen Abhandlung erwartet. Hat Platon in der *Politeia* womöglich aus didaktischer Zurückhaltung ein systematisches Gedankengebäude bloß angedeutet, das der moderne Leser nun mehr schlecht als recht aus den Andeutungen rekonstruieren muss?

Dass für die Leser der *Politeia* viel zu tun bleibt, ist richtig. Dies liegt aber nicht daran, dass Platon seinen Lesern etwas vorenthalten wollte, was er auch hätte klar ausdrücken können. Platons Philosophieverständnis ist nämlich mit der Idee eines »Hauptwerks« unverträglich, sofern man unter einem Hauptwerk ein fertig gepacktes Gedankenpaket versteht, das man als Leser übernehmen oder bei Nichtgefallen im Gedankenregal abstellen kann.

Philosophie heißt für Platon: philosophieren, das heißt, selbst tätig zu werden, nicht bloß passiv die vorgefertigten Gedanken anderer Leute zu übernehmen. Die Aufgabe eines philosophischen Textes besteht demnach darin, seine Leser zum Philosophieren zu bringen. Dass Platon Philosophieren als Tätigkeit auffasst, hat verschiedene Gründe.

Es hat mit der für die gesamte antike Philosophie selbstverständlichen Auffassung zu tun, dass Philosophie letztlich ein praktisches Ziel hat: nämlich, zu einem »geprüften Leben« zu verhelfen, d. h. zu einem Leben, in dem man sich selbst Rechenschaft darüber ablegen kann, warum man so lebt, wie man lebt. Ein solch persönliches Ziel kann man sich nur selbst erarbeiten, da es aus den je eigenen Vorurteilen, Neigungen und dem eigenen Charakter heraus erfasst werden muss. Es ist nicht wie ein Fertigprodukt vom Autor auf den Leser übertragbar.

Ein anderer Grund verbindet sich mit der berühmten sokratischen Formel »ich weiß, dass ich nichts weiß«. Auf diese Hal-

tung stößt man auch beim Sokrates der *Politeia* immer wieder – wenn auch in einer etwas milderen Form. Sokrates hat zwar zu verschiedenen Themen durchaus Meinungen, denn ohne eigene Meinungen auf den Tisch zu legen, könnte er kaum die Aufgabe erfüllen, die Glaukon und Adeimantos ihm gestellt haben. Aber es sind eben bloße *Meinungen*, und Sokrates selbst weiß nicht, ob es sich dabei tatsächlich um *Wissen* handelt, also um etwas, das gegen spätere Revisionen gefeit ist. Wenn man als Lehrer aber nicht weiß, ob das, was man meint und glaubt, Wissen ist, dann ist das Beste, was man tun kann, seine Schüler in die *Suche* nach Wissen einzuführen. Aus diesem Grund ist die *Politeia* als ein Werk angelegt, das seine Leser in die Philosophie *hineinführt*. Obendrein hat die Einführung in die Suche nach Wissen auch unmittelbar mit der Frage zu tun, wie man leben soll. Denn ein gerechtes und gutes Leben ist für Platon idealerweise ein Leben, das auf Wissen basiert – allen voran auf dem Wissen, was gut ist. Nach einem guten Leben zu streben bedeutet daher, nach Wissen zu streben.

Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass man sich auch als moderner Leser von der *Politeia* auf den Weg der Philosophie führen lässt. Man muss ja nicht jeden der Vorschläge übernehmen, die Sokrates macht und denen Glaukon und Adeimantos überwiegend zustimmen. Die erkenntnistheoretische bzw. epistemische Offenheit, die das platonische Philosophieverständnis charakterisiert, ist geradezu darauf angelegt, dass der Leser sich über die Angebote, die der Text ihm macht, eigene Gedanken macht. Die Skizzen- und Lückenhaftigkeit dieser Angebote zwingt den Leser ohnehin zu eigener Aktivität.

Doch auch ein Leser, der sich nicht von der *Politeia* in die Philosophie hineinführen lassen möchte, vielleicht weil er schon einen eigenen Weg eingeschlagen hat, wird einiges finden, was die Lektüre der *Politeia* lohnend macht.

Da ist zunächst die immense thematische Breite des Werks

zu nennen. Die verschiedenen Gebiete stehen nicht nebeneinander, sondern sie werden miteinander verflochten. Man kann der *Politeia* ausreichend klare Thesen über den Zusammenhang von Ethik und Ontologie, Ontologie und Epistemologie oder Pädagogik und Ästhetik entnehmen, um sie als Material für eigene Diskussionen über die Verbindung verschiedener Wissensbereiche zu verwenden – Verbindungen, die in der aktuellen Wissenschaftslandschaft eher zu kurz kommen. Das Prinzip der Verknüpfung, das der *Politeia* zugrunde liegt, geht über bloße Berührungspunkte und Überlappungen hinaus (auf die man sich heute meistens beschränkt), ist jedoch auch kein hierarchisches Verfahren, in dem aus einem Anfangspunkt alles abgeleitet wird. Tragend für die Verbindung ist die Frage, wozu etwas gut ist. Das ist eine Frage, deren Beantwortung automatisch über den jeweils betrachteten Bereich hinausweist; ausreichend beantwortet ist sie erst dann, wenn man alle Bereiche des Wissens so zueinander ins Verhältnis gebracht hat, dass man von allen sagen kann, wozu sie jeweils gut sind.

Außerdem ist die *Politeia* auch eine Quelle systematisch interessanter ethischer Überlegungen. Ihr Leitthema, die Gerechtigkeit, gilt normalerweise als ein soziales Organisationsprinzip; hier wird sie aber mit dem höchsten Gut als Ziel des individuellen Lebens zusammengebracht. Wie stehen beide im Verhältnis zueinander?³ Was Platon in der *Politeia* vorschlägt, ist auf den ersten Blick eine unzeitgemäße Auffassung vom Verhältnis von Gerechtigkeit und Lebensziel: Denn nach moderner Auffassung – ein Orientierungspunkt wäre hier etwa John Rawls (1921–2002) – ist Gerechtigkeit ein soziales Ordnungsprinzip, das jedem so weit wie möglich erlaubt, nach ei-

3 Zu den folgenden Überlegungen siehe Santas (1985) und (2001), bes. S. 3–12.

gener Façon glücklich zu werden. Das heißt, die Gerechtigkeit sollte von der Auffassung, was jeweils gut für eine Person ist, unabhängig – ja, sie sollte in gewisser Weise sogar dem höchsten Gut übergeordnet sein: Über das höchste Gut gibt es verschiedene Auffassungen, und Gerechtigkeit ist das soziale Prinzip, das es jedem erlaubt, seine eigene Vorstellung zu verwirklichen.

Dagegen ist nach Platons Auffassung Gerechtigkeit dem höchsten Gut untergeordnet. Wir müssen zuerst wissen, was das höchste Gut ist, und erst dann können wir ein entsprechendes Konzept der Gerechtigkeit entwickeln. Gerechtigkeit dient dem Guten und hat in ihrer Ausgestaltung ihm zu folgen. Eine solche Auffassung ist überhaupt nur dann sinnvoll, wenn wir wissen können, was für die Menschen im Allgemeinen gut ist – wenn wir also einen objektiven Begriff vom höchsten Gut bilden können. Aus der Perspektive einer liberalen Tradition scheint das unsinnig, geradezu gefährlich – eine Wurzel jeglichen Übergriffs des Staates auf den Einzelnen.

Nun hat sich aber in den letzten Jahrzehnten das theoretische Blatt etwas gewendet, und zwar aus einer Richtung, die zunächst gar nichts mit Platon zu tun zu haben scheint: In dem Maße, in dem Biologie als Leitwissenschaft vorgerückt ist, hat auch wieder das Interesse an Anthropologie zugenommen: an einer allgemeinen Theorie des Menschen, an einer allgemeinen Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?« – eine Antwort, die dann auch Auskunft darüber geben sollte, was ein guter Mensch ist, was ein gutes Leben ist, und somit auch: was das höchste Gut im Leben ist.⁴ Platon ist zwar alles andere als ein Naturalist, aber sein Zugang zur Ethik, die Gerechtigkeit zu einem Teil der Anthropologie zu machen, ist durch diese Veränderung wieder modern geworden.

4 Siehe dazu exemplarisch Foot (2001).

Schließlich gibt es prominente zeitgenössische Philosophen, die versuchen, das Angebot, das man der *Politeia* entnehmen kann, in eine moderne ethische Theorie einzubauen. Sie greifen dabei auf, dass Platon sowohl in seiner Konzeption des Guten wie in seiner Konzeption der Gerechtigkeit auf eine inhaltliche Füllung weitgehend verzichtet. Hier ist insbesondere Christine Korsgaard zu nennen:⁵ Platons Theorie der Gerechtigkeit ist für sie eine Theorie darüber, was eine Person zu einer Einheit macht; diese Einheit ist für sie wiederum die Quelle von Normativität. Denn die Einheit der Person ist die Voraussetzung von Autonomie; die Autonomie wiederum ist Voraussetzung von Verantwortung als einer notwendigen Bedingung von Moralität. (Es bleibt zu fragen, ob diese Einheit an sich schon ein Wert ist – und zwar ein moralischer Wert, nicht bloß ein funktionaler Wert, oder anders gesagt, ob die Einheit der Person *hinreichend* für moralische Normativität ist.) Man kann ein solches Projekt eine »formale Ethik« nennen. Gelänge es, Moral ein so formales, weil handlungstheoretisches Fundament wie die Einheit der Person zu geben, dann könnte man unbesorgt von einem objektiven höchsten Gut ausgehen, denn für seine inhaltliche Füllung bliebe ein weiterer Spielraum. Tatsächlich glaube ich, dass diese formalistische Lesart recht nahe an dem ist, was Platon mit dem »Guten« meinte, so dass die systematische Theorie, die Korsgaard aus Platon entwickelt hat, auch eine gute Basis für das Verständnis der *Politeia* liefert.

Bei einem so facettenreichen und offenen Werk wie der *Politeia* ist es wenig überraschend, dass in der langen Rezeptionsgeschichte die unterschiedlichsten Auffassungen an es herangetragen bzw. aus ihm herausgezogen wurden. Diese Einführung macht hier keine Ausnahme. Selbstverständlich

5 Siehe Korsgaard (1999) und (2009).

präsentiert sie eine Lesart der *Politeia*, die den Text aus zeitgenössischen metaphysischen und ethischen Debatten herausdeutet und für diese Debatten zu erschließen versucht. Hinzu kommt eine verstärkte Aufmerksamkeit für die literarischen Eigenarten und Techniken von Platons Schreiben, denn die *Politeia* ist auch ein herausragender Gegenstand für die Debatte zum Verhältnis von Philosophie und Literatur. In diesem Sinne ist diese Einführung ein *systematischer* Kommentar. Dennoch steht sie unter der Maßgabe, dem Werk auch in seinen sperrigen Aspekten gerecht werden zu wollen. Doch ist es womöglich nicht gar so schwer, beide Ziele miteinander zu verbinden. Im Gegenteil: Dass die *Politeia* sich auch mehr als 2000 Jahre nach ihrer Entstehung ohne große Anstrengung der Interpretation öffnet, kann man durchaus als ein Zeichen für die allerhöchste Qualität betrachten, die ein philosophischer Text überhaupt erreichen kann.

Abschließend noch einige Hinweise zur Benutzung dieser Einführung: Sie ist als fortlaufender Text angelegt, so dass man sie durchlesen kann, wenn man sich über den Inhalt der *Politeia* informieren will. Sie ist aber so unterteilt, dass man sie auch als Erläuterung zu einzelnen Abschnitten verwenden kann. Am besten liest man diese Einführung natürlich parallel zur Lektüre der *Politeia* selbst. Dazu stehen verschiedene Übersetzungen zur Verfügung (z. B. von Friedrich Schleiermacher, Otto Apelt, Karl Vretska und Rudolf Rufener sowie jüngst von Gernot Krapinger), die alle verwendbar sind, unter denen aber neuere Übersetzungen wie die von Rufener oder Krapinger wegen ihrer Balance zwischen Texttreue und Lesbarkeit zu bevorzugen sind. An diesen beiden orientieren sich auch die Übersetzungen in dieser Einführung.

Ich habe die Belegstellen jeweils mit der genauen sogenannten »Stephanus-Paginierung« (z. B. »327a 1«) versehen. Diese Zählung der platonischen Werke geht auf eine Ausgabe von

Henricus Stephanus aus dem 16. Jahrhundert zurück und hat sich als Standard eingebürgert, der alle Ausgaben und Übersetzungen miteinander vergleichbar macht. Die Angaben gehen dabei auf die neueste kritische Ausgabe des Originaltextes von Simon R. Slings (Oxford 2003) zurück. Ferner habe ich zentrale Ausdrücke auch im griechischen Wortlaut angegeben. Bei der dabei verwendeten Umschrift werden die langen Vokale Eta und Omega durch ê und ô angegeben. An den Stellen, an denen es grammatikalisch erforderlich war, habe ich diese Ausdrücke in den Plural gesetzt (Pluralendungen sind z. B. -oi und -ai). Im Laufe der *Politeia* ist viel von einem Modellstaat die Rede; da zu Platons Zeiten der politische Bezugsrahmen der Stadtstaat war und der Modellstaat daher immer auch eine Modellstadt ist, habe ich mir erlaubt, frei zwischen »Staat« und »Stadt« zu variieren.

In einer Einführung von begrenztem Umfang muss zwangsläufig vieles unter den Tisch fallen. Ich habe mich dennoch bemüht, auf alle wichtigen Punkte im Text einzugehen, um den Leserinnen und Lesern auch bei verwirrenden Wendungen im Gespräch wenigstens ein Interpretationsangebot zu machen. Das größte Opfer ist das Fehlen einer ausführlicheren Diskussion der Sekundärliteratur; sie wird nur dort erwähnt, wo ich mich ausdrücklich auf Interpretationen aus der Literatur beziehe. Angesichts der immensen Forschungsliteratur zur *Politeia* ist ein annähernd vollständiger Überblick ohnehin illusorisch. Wer sich in die aktuellen Diskussionen einarbeiten will, der sei auf die in jüngerer Zeit erschienenen Aufsatzsammlungen von Giovanni R. F. Ferrari, Otfried Höffe und Gerasimos Santas verwiesen, ferner auf den derzeit ausführlichsten Kommentar zur *Politeia*, der in italienischer Sprache von Mario Vegetti herausgegeben wurde. Die ausgiebigsten Informationen zu Platon insgesamt findet man im von Manfred Erler verfassten Band zu Platon, im *Grundriß der Geschichte der Philo-*

sophie. Gute Einführungen zu einzelnen Themen findet man im *Platon-Handbuch*, herausgegeben von Christoph Horn, Jörn Müller und Joachim Söder.

Gedankt sei an dieser Stelle Paul Hasselkuss und Tim Willmann (Düsseldorf), die Vorfassungen des Textes gründlich gelesen haben, sowie Matthias Tögel (Marburg), der mich in der Endredaktion unterstützt hat – und nicht zuletzt den Teilnehmerinnen und Teilnehmern meiner Seminare in Düsseldorf, Frankfurt a. M. und Gießen, mit denen ich die Überlegungen der folgenden Seiten diskutieren konnte.

Übersicht über den Aufbau der *Politeia*

Buch I: Gespräche Sokrates – Kephalos / Polemarchos / Thrasymachos

- Gespräch Sokrates – Kephalos: Ist Gerechtigkeit das Begleichen von Schulden? (328a–331b)
- Gespräch Sokrates – Polemarchos: Ist Gerechtigkeit, jedem zu geben, was ihm zukommt? (331c–336a)
- Gespräch Sokrates – Thrasymachos: Ist gerecht, was dem Stärkeren nützt? Ist es besser, ungerecht als gerecht zu sein? (336b–347e)

Buch II–X: Gespräch Sokrates – Glaukon / Adeimantos

- *Buch II*: Themenstellung / Erläuterung der Leitfrage (357a–369b)
- *Buch II–IV*: Entwicklung eines in drei Stände gegliederten Modellstaats, um die Gerechtigkeit »im Großen« zu bestimmen (369b–427d)
(Entstehung der Stadt 369b–376c; Rolle der Dichtung in der Erziehung 376e–398b; Rolle der Musik 398c–403c; Rolle der Gymnastik, Medizin 403c–412b; Auswahl der Herrscher 412b–415d; Leben der Wächter 415d–324d; Erziehung und Gesetzgebung 423d–427d.)
- *Buch IV* (Rest): Bestimmung der Gerechtigkeit
(Bestimmung der Gerechtigkeit im Staat 427d–434d; Übertragung auf den einzelnen Menschen: Darstellung der Lehre von der dreigeteilten Seele 434d–441c; Übertragung der Bestimmung der Gerechtigkeit anhand des Modellstaats auf die menschliche Seele 441c–445c.)
- *Buch V*: Details des Modellstaats; Philosophenherrschaft
(Philosophenherrschaft 472b–474b; Einführung des Unterschieds zwischen Philosophen und Nichtphilosophen: Phi-

losophen verfügen über Wissen, während Nichtphilosophen nur über Meinungen verfügen, Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung 474b–480a.)

- *Buch VI*: Weiteres zur Philosophenherrschaft; der höchste Gegenstand der Philosophie (Rechtfertigung der Philosophenherrschaft 484a–490e; Gefährdung und Missbrauch der Philosophie 490e–497a; die Philosophen und der Staat 497a–502c; Ausbildung der Philosophen, Auswahl und Erziehung der zur Philosophie geeigneten Kinder 502d–504a; Vorstellung des höchsten Wissensgegenstands, des »Guten« oder der »Idee des Guten« 504a–506e; Sonnengleichnis 507a–509c; Charakterisierung des philosophischen Wissens im Liniengleichnis 509d–511e.)
- *Buch VII*: Weiteres zur philosophischen Bildung (Darstellung des philosophischen Bildungsgangs im Höhlengleichnis 514a–517a; Auslegung des Höhlengleichnisses durch die Konkretisierung der philosophischen Ausbildung 517b–534e; Weiteres zur Auswahl und Ausbildung der Herrscher 535a–541b.)
- *Buch VIII–IX*: Formen der Ungerechtigkeit in Staat und Seele (vier schlechte Verfassungen des Staates / vier schlechte Verfassungen des Menschen: Timokratie 545b–550b; Oligarchie 550c–555a; Demokratie 555b–562a; Tyrannis 562a–577b.)
- *Buch IX* (Rest): Die abschließende Beantwortung der Leitfrage (Drei Beweise für das Unglück der Ungerechten und dafür, dass es nützlich ist, gerecht zu sein (577b–588b); der Nutzen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit 588b–592b.)
- *Buch X*: Ein »Nachtrag« zur ontologischen Stellung der nachahmenden Kunst und ein Mythos über das Schicksal der unsterblichen Seele nach dem Tod. (Der ontologische Status der Nachahmung 595a–598d; Kritik der Dichtung 598d–608b; der Lohn der Gerechtigkeit nach dem Tod 608b–614a; der Mythos von Er 614a–21d.)

Buch I

Vorbemerkung

Die Frage nach dem gerechten Leben, die den größten Teil der *Politeia* prägt und zusammenhält, wird erst zu Beginn des zweiten Buches gestellt. Das erste Buch ist zwar thematisch mit dieser Frage verbunden – auch hier geht es um Gerechtigkeit –, aber es steht außerhalb dieses großen Bogens. Das ist ein Grund, warum überlegt wurde, ob vielleicht erst spätere Herausgeber Buch I mit den restlichen Büchern zu einem Werk zusammengebunden haben. Hinzu kommen stilistische Gründe: Buch I entspricht im Stil eher Dialogen wie *Laches*, *Menon* oder *Phaidon*, die einer frühen Werkphase zugeordnet werden, während der Stil der restlichen *Politeia* Werken wie *Theätet* oder *Phaidros* ähnelt, die zur mittleren Phase in Platons Schaffen gehören.¹ Obendrein tritt Sokrates in Buch I anders auf als in den anderen Büchern. Anstatt konstruktiv eigene Thesen vorzutragen, agiert er hier wie in den Frühdialogen anscheinend² destruktiv: Er lässt die anderen Thesen formulieren, die

1 Zu dieser Chronologie siehe Brandwood (1990).

2 Hinter dem Zusatz »anscheinend« verbirgt sich eine Kontroverse um die Einheit des platonischen Werks, auf die wenigstens in einer Fußnote hingewiesen sei. Denn sie ist auch für die Interpretation der *Politeia* relevant. Manchen Interpreten zufolge (z. B. Vlastos 1991, Kap. 2) präsentiert Platon in den Frühdialogen ein stilisiertes Portrait seines Lehrers, während er in den mittleren Dialogen Sokrates zum Sprachrohr seiner eigenen Philosophie mache; der Übergang vom einen zum anderen vollziehe sich in der *Politeia*. Vegetti (1998, S. 17 f.) sieht in der Kombination beider Darstellungsweisen sogar eine implizite Kritik Platons an der sokratischen Weise des Philosophierens: Wenn man so vorgehe wie Sokrates (bzw. der Sokrates der

er durch Nachfragen prüft. Dabei geraten seine Gesprächspartner immer mehr in Schwierigkeiten, bis am Ende alle ohne greifbares Resultat dastehen.³ Allerdings folgt aus solchen Eigenarten nicht zwingend, dass die *Politeia*, so wie sie uns vorliegt, von Platon nicht als einheitliches Werk konzipiert wurde – schließlich kann Platon selbst einen früher verfassten Text als Eröffnung in die *Politeia* integriert haben. Dafür spricht, dass Platon in den weiteren Verlauf des Gesprächs eine ganze Reihe von Bezügen zu Buch I eingebaut hat. Letztlich hängt die Antwort auf die Frage nach der Einheit des Werks wesentlich davon ab, ob sich eine plausible, den Text möglichst umfassend integrierende Lesart finden lässt. Und mit Blick auf das erste Buch heißt dies wiederum vor allem: Kann man ihm eine überzeugende Funktion für den Leser zuweisen? Denn die Gesprächspartner des ersten Buchs treten im restlichen Werk in den Hintergrund, der Leser aber bleibt derselbe.

Für die Einschätzung der Funktion ist immer der Blick auf die Gesprächspartner hilfreich. Glaukon und Adeimantos⁴, die ab Buch II als Gesprächspartner auftreten, sind zwar keine

Frühdialoge), dann komme man über das Aufweisen von Problemen nicht hinaus; um sie zu lösen, benötigt man die platonische Theorie der Bücher II–X. Diese Deutung ist darauf angewiesen, dass im ersten Buch ein Sokrates agiert, der es in der Tat nicht besser weiß. Meines Erachtens zeigt sich jedoch vor allem im Gespräch mit Thrasymachos, dass Sokrates bereits hier eine Position im Hinterkopf hat, die derjenigen der späteren Bücher entspricht. Daher gilt der destruktive Zug nur gegenüber den Gesprächspartnern des Sokrates; dem Leser steht es frei, mit den Hinweisen des Sokrates auf Hintergrundannahmen und eigene Meinungen konstruktiv umzugehen.

3 Sokrates führt im ersten Buch das Gespräch also in den Zustand, den man *Aporie* (wörtl. »Weglosigkeit«) nennt.

4 Aus einer Bemerkung in 368a geht hervor, dass es sich um Brüder Platons handelt.

Philosophen, aber sie möchten von Sokrates etwas lernen. Damit beweisen sie nicht nur ihre Offenheit gegenüber einer philosophischen Herangehensweise, die sie ein vielstündiges Gespräch durchstehen lässt. Vor allem zeigen sie, dass sie zumindest ahnen, nicht zu wissen, was Gerechtigkeit ist. Die Gesprächspartner im ersten Buch sind dagegen auf unterschiedliche Weise davon überzeugt, schon zu wissen, was Gerechtigkeit ist: Kephalos wird gar kein Bedürfnis verspüren, sich belehren zu lassen, Polemarchos glaubt, die Dichter hielten die Antwort parat, und Thrasymachos ist ohnehin von sich überzeugt wie kaum jemand anderer. Zudem stehen Kephalos und Polemarchos für ein vorphilosophisches, in einer bestimmten sozialen Schicht verankertes Verständnis von Gerechtigkeit – sie verfügen über Besitz, sind aber als Metöken⁵ von der politischen Mitwirkung ausgeschlossen. Thrasymachos erscheint philosophisch gewitzter; er vertritt eine Haltung, die man in Athener Politikerkreisen antreffen konnte,⁶ die aber auch heutzutage hier und da vorkommen soll: Wer sich an die Regeln der Gerechtigkeit hält, ist dumm.

Diese Punkte zusammengekommen, scheint es mir nicht

5 Metöken waren in einer griechischen Stadt zugewanderte Fremde, die kein Bürgerrecht besaßen, aber steuerpflichtig waren.

6 Ein Dokument findet sich bei Thukydides, dem Historiker des peloponnesischen Kriegs zwischen Athen und Sparta. Im Jahr 416 rückten die Athener gegen Melos aus, das bis dahin neutral war. Um eine lange Belagerung zu vermeiden, boten sie den Meliern großzügig Verhandlungen an, die aus Sicht der militärisch drückend überlegenen Athener aber nichts anderes als Kapitulationsverhandlungen sein konnten. Fragen nach der Gerechtigkeit schlossen sie daher von vornherein aus: »[...] ihr wißt so gut wie wir, daß im menschlichen Verhältnis Gerechtigkeit gilt bei Gleichheit der Kräfte, doch das Mögliche der Überlegene durchsetzt, der Schwache hinnimmt« (5, 89; Übers. von G. P. Landmann).

schwer zu verstehen, warum Platon dem Hauptteil der *Politeia* das erste Buch vorgeschaltet hat: Er lädt den Leser dazu ein, sich selbst im Feld vorphilosophischer Intuitionen zur Gerechtigkeit zu orientieren und die Schwierigkeiten, die der Begriff bereithält, zu entdecken, um sich von der eventuellen Überzeugung, schon zu wissen, was Gerechtigkeit denn nun sei, zu befreien.

Die Situation des Gesprächs (327a–328c)

Dem Gespräch geht eine kurze Schilderung der Ausgangssituation voraus, aus der heraus sich das Gespräch entwickelte. Sokrates ist mit Glaukon auf dem Heimweg von einem Fest, da wird er plötzlich von hinten am Mantel festgehalten: Polemarchos hatte einen Sklaven geschickt, um Sokrates aufzuhalten, und es entspinnt sich ein kurzer, von Schlagfertigkeit und Augenzwinkern geprägter Wortwechsel, in dem sich Sokrates schließlich überreden lässt, nicht nach Hause zu gehen, sondern den Nachmittag in Polemarchos' Haus zu verbringen, um am Abend noch den Fackelzug zu bestaunen, mit dem das Fest beendet werden soll.

Für den Leser, der den Rest des Buches kennt, ist diese Szene voller Anspielungen: Wir erleben einen *schaulustigen* Sokrates, der zum Hafen *hinab*gegangen war und folglich wieder auf dem Weg nach *oben* ist; schon das erinnert an das Bild des Höhlengleichnisses.⁷ Umso mehr gilt das für die von Fackeln erleuchtete nächtliche Szenerie, in die sich Sokrates nach dem Gespräch begeben wird. Der Sklave stoppt Sokrates mit einer körperlichen Interaktion, noch bevor das erste Wort gespro-

7 Aber auch an den Abstieg des Er in die Unterwelt im Schlussmythos der *Politeia*.

chen war. Jemanden einfach am Mantel festzuhalten, war sicherlich auch im antiken Athen eine eher grobe Form der Annäherung. Fast könnte man etwas Gewaltsames darin sehen, was wiederum an das Höhlengleichnis erinnert: Dort wird der Höhlenbewohner mit Gewalt gezwungen, sich auf den Weg nach oben zu begeben. Auch wenn es allzu gezwungen erschiene, aus diesen Anspielungen eine ordentliche Parallele zum Höhlengleichnis zu machen, erscheint diese Eröffnung wie eine Einladung an den Leser, aktiv mit dem Text umzugehen, der vor ihm liegt, d. h. ihm nicht nur linear zu folgen, sondern vor- und zurückzulesen und über die Erfahrungen bei der ersten Lektüre zu reflektieren.

Kephalos und Sokrates (328c–331b)

Im Haus des Polemarchos angekommen, unterhält sich Sokrates zunächst mit dem Hausherrn, dem alten Kephalos. Das ist nicht nur dem Respekt geschuldet; es hat auch eine Funktion für die Einführung des Themas. Denn mit Kephalos wird nicht nur eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit eingeführt, sie wird auch mit einem Typus von Person verbunden.

Das Erste, was wir über Kephalos erfahren, ist, dass er das Alter nicht nur negativ empfindet, weil es ihn von vielen »rasenden Gebietern« befreit hat – gemeint sind Triebe und Bedürfnisse, allen voran der Sexualtrieb. Dass Kephalos deren Abnahme als wohltuend empfindet, zeigt, dass er die Triebe als Störenfriede einer als wohltuend empfundenen Ordnung betrachtet – er sieht mithin, dass es außer der Befriedigung der Triebe noch anderes gibt, was wertvoll ist, anderes, was Lust bereitet: etwa die Freude an der Unterhaltung (328d 4 f.), vor allem aber eine Wohlordnung (329d 5; das dort verwendete griechische Wort lautet *kosmios* und ist von *kosmos*, dem allge-