

Unverkäufliche Leseprobe



Ottfried Höffe
Geschichte des politischen Denkens

416 S.: mit 20 Abbildungen. Gebunden
ISBN 978-3-406-69714-2

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/16534291>

Otfried Höffe

Geschichte des politischen Denkens

Zwölf Porträts und acht Miniaturen

C.H.Beck

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2016
Satz: Fotosatz Amann, Memmingen
Druck und Bindung: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 69714 2

www.chbeck.de

*Für Evelyn –
denn die Politik beginnt
in der Familie*

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung: Die lange Vorgeschichte	15
1. Platon (428/27–348/47 v. Chr.)	
Soll der Philosoph König sein?	19
2. Aristoteles (384–322 v. Chr.)	
Der Mensch – ein politisches Tier	47
Zwischenspiel	
Anfänge eines Kosmopolitismus?	75
3. Cicero (106–43 v. Chr.)	
Politisches Denken in Rom	77
Zwischenspiel	
Politisches Denken im Neuen Testament	92
4. Augustinus (354–430)	
Jerusalem statt Babylon	96
Zwischenspiel	
Islam – Hellenisierung einer politischen Religion	119
5. <i>Abū Nāsr al-Fārābī</i> (um 870–950)	
Islamische Philosophenherrschaft	122
Zwischenspiel	
Weltliche kontra geistliche Gewalt	135
6. <i>Thomas von Aquin</i> (1224/5–1274)	
Der gute Fürst	141
7. <i>Dante Alighieri</i> (1265–1321)	
Weltmonarchie	160

8.	<i>Marsilius von Padua</i> (1275/80–1342/43)	
	Säkulare Friedenstheorie	174
	Zwischenspiel	
	Wilhelm von Ockham – ein politisches	
	Sparsamkeitsprinzip	184
9.	Niccolò Machiavelli (1469–1527)	
	Provisorische Amoral	186
	Zwischenspiel	
	Politische Utopie, christlicher Fürstenspiegel,	
	Völkerrecht	203
10.	Thomas Hobbes (1588–1679)	
	Politik in Zeiten der Bürgerkriege	209
11.	<i>Baruch de Spinoza</i> (1632–1677)	
	Rationalismus der Freiheit	229
12.	John Locke (1632–1704)	
	Erzvater des Liberalismus	241
	Zwischenspiel	
	Europäische Aufklärung	259
13.	Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)	
	«Frei geboren und doch in Ketten»	265
14.	<i>Alexander Hamilton</i> (1757–1804), <i>John Jay</i> (1745–1829), <i>James Madison</i> (1751–1836)	
	Die geistige Grundlage einer konstitutionellen	
	Demokratie	286
15.	Immanuel Kant (1724–1804)	
	Der Weltbürger aus Königsberg	298
	Zwischenspiel	
	Deutscher Idealismus	320
16.	Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831)	
	Kampf um Anerkennung	323

17.	John Stuart Mill (1806–1873)	
	Liberalismus plus Utilitarismus	343
18.	<i>Karl Marx</i> (1818–1883)	
	Kritik der politischen Ökonomie	360
19.	<i>Friedrich Nietzsche</i> (1844–1900)	
	Antipolitik als Politik	371
	Zwischenspiel	
	Herrschaftstypologie und Begriff des Politischen . . .	383
20.	John Rawls (1921–2002)	
	Politische Gerechtigkeit	388
	Ausblick: Weltrechtsordnung	406
	Literatur zur Vertiefung	409
	Personenregister	410
	Sachregister	415

Vorwort

Große politische Denker sind nicht einfach vergangene Gestalten, die nur noch in einer historischen Bildung und den ihr dienenden Bibliotheken einen Platz verdienen. So sehr sich nämlich die politischen Verhältnisse wandeln und die Debatten darüber sich ändern – die entscheidenden Fragen können die gleichen bleiben, auch wenn sie sich in neuem Zusammenhang und mit unterschiedlichem Schwerpunkt anders darstellen: Was ist ein Gemeinwesen; wie funktioniert es; welche Strukturen, welche Institutionen mit welchen Hierarchien und welche Art von Regierenden herrschen vor: tatsächlich, sinnvollerweise oder idealiter? Ferner: Wie gründet man ein Gemeinwesen; wie gelangt man an die Macht; wie erhält man oder wie stürzt man sie? Dabei stehen erneut teils empirische, teils normative, nicht zuletzt vorbildliche Verhältnisse im Vordergrund. Denn die Politik ist nicht bloß eine Frage von Macht, sondern auch eine von Visionen. So gut wie alles politische Denken beruht nämlich letztlich oft ausdrücklich, gelegentlich mitlaufend auf dem Entwurf einer besseren sozialen und politischen Welt.

In Krisenzeiten, die unsere von Konflikten gezeichnete politische Welt wieder einmal erlebt, stellen sich all diese Fragen mit zunehmender Dringlichkeit. Hinzu kommt die Einsicht, dass die heutigen Gegebenheiten nicht bloß von gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen abhängen. Sie sind auch wesentlich von den Denkern geprägt, die diese Entwicklungen bald kommentierend, bald kritisierend, bald auch provozierend begleitet haben. Denn ihre Werke wenden sich nicht bloß an akademische Zunftgenossen, sondern ebenso an die Öffentlichkeit. Im Bewusstsein ihrer Bedeutsamkeit haben sie beide Dimensionen im Blick, nicht nur die Gegenwart, sondern ebenso die Zukunft, nicht zuletzt die dritte Dimension: dank entsprechender Kenntnis die Vergangenheit.

Mit hohem Selbstbewusstsein erklärt Karl Marx in der letzten, der *Elften These über Feuerbach*: «Die Philosophen haben die Welt nur verschie-

den interpretiert, es kömmt drauf an sie zu *verändern*.» Dieses Interesse verfolgt nicht erst Marx, sondern so gut wie jeder politische Denker vor und nach ihm. Fraglos haben sie alle Erfolg. Sie haben tatsächlich die Welt verändert, zunächst die Welt des Denkens, nicht selten auch die soziale und politische Welt selbst. Dank der Originalität, Radikalität und Konsequenz ihrer Gedanken enthalten sie jedenfalls sowohl Fragen als auch Begriffe, sowohl Prinzipien als auch Argumentationsfiguren, die bis heute aktuell sind.

Diese *Geschichte des politischen Denkens* verfolgt daher zwei Ziele. Sie will zum einen an die Herkunft erinnern, der sich das heutige politische Denken, auch die politische Welt selbst bald ausdrücklich, bald stillschweigend verdankt. Dabei versucht sie, die Gegenwart durch Einblicke in Kontraste, aber auch in Gemeinsamkeiten zu verstehen. Zum anderen stellt sie Diagnosen und Therapievorschläge mitsamt deren Begriffen und Denkfiguren vor, die zwar nicht einfachhin zu übernehmen sind, von denen aber immer noch viel zu lernen ist, vorausgesetzt, sie werden vielerlei Missverständnissen und Verwirrungen enthoben. Dazu gehört, was der Lesbarkeit nicht geopfert werden darf: die «Anstrengung des Begriffs».

Im Laufe der Jahre habe ich mich mit vielen Phasen des politischen Denkens befasst. Daraus entstand der hier realisierte Wunsch, teils unter Rückgriff auf frühere Überlegungen, eine «Geschichte des politischen Denkens» zunächst in einer Vorlesungsreihe (im Tübinger Wintersemester 2015/16) von zwölf Porträts («von Platon bis John Rawls») vorzutragen und sie schließlich, um acht Miniaturen und einige Mini-Porträts erweitert, zu veröffentlichen.

Gemäß den Stichworten «Porträts» und «Miniaturen» räume ich den Denkern ein unterschiedliches Gewicht ein. Dass dabei persönliche Vorlieben mitschwingen, muss einer *Geschichte des politischen Denkens* nicht zum Nachteil gereichen. Dasselbe dürfte auf eine weitere Eigenart zutreffen, die Beschränkung auf jene unstrittig Großen, die wegen ihrer zeitubergreifenden Gedanken wahrhaft «Geschichte gemacht» haben. Das bedeutet nicht, dass ihr Denken außerhalb ihrer Zeit und deren politischen Verhältnissen entstanden wäre. Um diesem Missverständnis entgegenzutreten, erinnere ich jeweils in gebotener Kürze an den geschichtlichen Kontext.

Hinzu kommen zwei weitere Intentionen, auch wenn sie aus Platzgründen nur zurückhaltend verfolgt werden können. Ideengeschichtlich

sollen sowohl einige Entwicklungs- und Verbindungslinien aufgespürt als auch da und dort Zusammenhänge wahrgenommen, nicht zuletzt die Wirkungsgeschichte angedeutet werden. In philosophischer Hinsicht hingegen sollen Begriffe und Argumente nicht bloß genannt, sondern gelegentlich auf ihre Tragweite hin geprüft werden. Um den Leser zu eigenen Studien, auch zum eigenen Denken anzuregen, schließt jedes Kapitel mit Lektüreempfehlungen zu den klassischen Texten. Über Literaturhinweise am Ende des Buches lässt sich das Eigenstudium erweitern und vertiefen.

Ohne Zweifel findet politisches Denken nicht nur im Abendland, sondern in allen Kulturen statt. Überdies verdienen nicht erst heute, in Zeiten der Globalisierung, andere Kulturräume, von uns kennengelernt und im Fall systematischer Debatten in interkulturelle Diskurse eingebunden zu werden. In einer globalen Welt ist ethnozentrische Genügsamkeit unangebracht. Die Achtung des anderen und der anderen gebietet aber, sich um hinreichende Sprach- und Fachkenntnisse zu bemühen und mit ihrer Hilfe nicht nur zum Beispiel arabische, chinesische und japanische Quellen, sondern auch die aus Afrika, Indonesien Malaysia, den Indianerkulturen usw. zu studieren. Da mir die erforderlichen Kenntnisse für nichtokzidentale Kulturen fehlen, beschränke ich mich auf das Abendland – mit einer Ausnahme. Ich berücksichtige einen der klassischen islamischen Denker, da er wie andere seines Kulturraums im Diskurs mit der aus Griechenland stammenden Tradition politischen Denkens steht.

Eine andere Beschränkung: Ich behandle nur Autoren, die nicht mehr unter den Lebenden weilen, denn deren Einschätzung und Wertschätzung erlaubt eine größere Objektivität. Hingegen werden nicht nur Philosophen behandelt. Denn wie vom Gegenstand nicht anders zu erwarten, ist politisches Denken keine Domäne, die den Philosophen, schon gar nicht eine, die akademischen Lehrern vorbehalten ist. Augustinus, Thomas von Aquin und al-Fārābī sind auch Theologen, Dante ein Dichter, Machiavelli ein politischer Intellektueller, und ein maßgeblicher Autor der *Federalist Papers*, Hamilton, ist ein aktiver Politiker. Gemeinsam ist ihnen das Interesse, die politische Welt zu begreifen und über den Weg des Begreifens Einfluss zu nehmen.*

* Zur besseren Lesbarkeit werden Zitate in der Rechtschreibung vorsichtig modernisiert und dem Satzfluss angepasst.

Wieder darf ich danken: dem Tübinger Publikum, meinen engagierten Mitarbeitern, für hilfreiche Kommentare Dr. Moritz Hildt und der großzügigen Fritz-Thyssen-Stiftung.

Tübingen, im Frühjahr 2016

Otfried Höffe

Einleitung: Die lange Vorgeschichte

Gemeinwesen sind für die Menschen so wesentlich, dass sie sehr früh zum Gegenstand ihrer Überlegungen werden, in die wiederum politische Interessen eingehen. Kein Kulturraum kann sich hier eines Exklusivrechts und kein politischer Denker einer uneingeschränkten politischen Neutralität rühmen. Im Gegenteil finden wir politisches Denken mit politischem Interesse, also ein im emphatischen Sinn politisches Denken, in vielen Kulturen und Epochen. Exemplarisch sei das klassische China genannt, das in den Zeiten schwerer politischer Krisen des 6. bis 3. Jahrhunderts v. Chr. drei einflussreiche Richtungen hervorbringt: den sozial engagierten, eher konservativen Konfuzianismus, den gesellschaftskritischen Daoismus und den «rechts- und staatsfrommen» Legismus bzw. Legalismus.

Obwohl also vielerorts politische Überlegungen entstehen, beginnt das politische Denken im engeren Sinn bei den Griechen. Dieser Behauptung liegt kein ungebührlicher Ethnozentrismus zugrunde. Sie trifft vielmehr in einem wörtlichen Sinn zu: Die in alle europäischen Sprachen eingegangenen, so gut wie unübersetzbaren Fremdwörter der «Politik», des «Politischen» und der «Politiker» gehen nicht bloß auf die antiken Griechen zurück. Sie beziehen sich auch auf die von ihnen erfundene Form eines Gemeinwesens, die Polis. Nicht zuletzt setzen erst die Griechen die Verfasstheit ihres Gemeinwesens einem streng methodischen Denken aus. Dieses Denken, eine von Begriffen und Argumenten getragene Reflexion, ist zu einem Vermächtnis geworden, das mittlerweile, im Zuge einer kulturellen Globalisierung, in aller Welt studiert wird.

Die griechischen Gemeinwesen wie Athen, Korinth und Theben sowie viele Dutzend weitere Einheiten waren nach heutigen Verhältnissen klein: ummauerte Städte, oft nur Städtchen, mit einem dazugehörigen Stück Land. Diese Stadtrepubliken, Poleis, sprechen wir gern als Demokratien an. Für sie selbst ist etwas anderes entscheidend: die *isonomia*, eine politische Ordnung (-*nomia*) rechtlicher und politischer Gleichheit (*iso-*). Diese

ermöglicht den Bürgern eine politische Selbstorganisation, deren Grad an Bürgerbeteiligung wohl von keiner späteren Demokratie je wieder erreicht wird. Gleichberechtigt sind allerdings nur die Bürger im engen und strengen Sinn, nicht die Frauen, ohnehin nicht die Sklaven, auch nicht jene Bürger anderer griechischer Gemeinwesen, die niedergelassenen Ausländer, die Metöken («Beisassen»), zu denen in Athen auch Aristoteles gehört.

Der Grieche findet jedenfalls seine Identität in erster Linie als Bürger seiner Polis. «Politik» heißt, was in seiner Polis geschieht: unter seinen Augen, unter seiner Mitwirkung und ohne besondere Experten. Die griechische Polis kennt weder ein Parlament mit gewählten Abgeordneten noch professionelle Politiker, Parteien oder einen Juristenstand. Erst an zweiter Stelle fühlt sich der Grieche als Hellene, der mit den anderen Hellenen durch die Sprache, die Religion, die reiche Literatur, das Orakel von Delphi und «Nationalfeste» wie die Olympischen, die Pythischen, Nemeischen und Isthmischen Wettkämpfe, nicht zuletzt durch das Militärbündnis gegen Persien verbunden ist.

Die Träger dieses politischen Denkens sind nicht wie in anderen Kulturen charismatische Propheten oder Priester, auch keine Richter, ohnehin keine Universitätsdozenten. Es sind zunächst die Dichter. In allen Schichten bekannt und anerkannt, gehören die Epen von Homer, die *Ilias* und die *Odyssee*, und Hesiods *Theogonie* («Götterentstehung») zur kulturellen Bildung jedes Griechen. In ihnen spielen göttliche Mächte eine herausragende Rolle. Die Rechtsordnung gilt als sakral, zugleich als Vorbedingung humanen Lebens und bedarf wegen ihres göttlichen Ursprungs keiner kritischen Reflexion.

Weitere Orte politischer Überlegungen sind die von Chorlyrikern wie Simonides und Pindar verfassten Preislieder auf Götter und Menschen. Sie werden vor der gesamten Bürgerschaft vorgetragen, so wie die Tragödien eines Aischylos, etwa die *Orestie* und die *Perser*, die eines Sophokles mit der *Antigone* und Euripides' *Medea* vor der ganzen Stadt aufgeführt werden. Auch in dieser Hinsicht, der allgemeinen Kenntnis ihrer großen Literatur, dürfte das politische Denken der Griechen weit demokratischer als das aller Nachfolger sein.

Einen aristokratischen, vornehmlich bildungsaristokratischen Zug bringen erst professionelle Wanderlehrer herein, die Sophisten, ferner Geschichtsschreiber wie Herodot und Thukydides. Die Sophisten wie Gorgias (483–374 v. Chr.) und Protagoras (481–411 v. Chr.), nach Sokrates an-

geblich Wortverdreher, sind in Wahrheit in einer Person Aufklärer, Gelehrte und Intellektuelle und werden als solche hochgeachtet. Einer Gesellschaft, die weder Schulen noch Hochschulen kennt, bieten sie ihre Dienste gegen Honorar an. Wegen der Herausforderungen ihrer Zeit, wegen sozialer und politischer Strukturveränderungen, stellen sie nicht mehr das geordnete All, den Kosmos, sondern jetzt den Menschen in den Mittelpunkt: sein Reden und Handeln, sein Gemeinwesen und die Rechtfertigung politischer Macht. Sie entdecken dabei den agonalen, auf den Sieg der eigenen Sache ausgerichteten Charakter der Rede.

Dafür, für die Sprache als Machtinstrument, entwickeln sie eine für die demokratische Politik unerlässliche Kunst, die der Argumentation und Rhetorik. Sie erleichtert ihren Schülern, der wohlhabenden Jugend, in der Volksversammlung und vor Gericht erfolgreich aufzutreten. Auf die Sophisten geht die für das politische Denken seitdem entscheidende Frage nach der Alternative von Naturrecht und bloß positivem Recht zurück: Gibt es für das Recht und die politische Ordnung etwas, das «von Natur aus» (*physei*), das heißt, für alle Menschen und alle Zeiten, gilt und ihrer Verfügung entzogen ist? Oder verdanken sich alle Verbindlichkeiten der Gewohnheit und (willkürlichen) Vereinbarung einer bloß positiven Satzung (*nomô*)?

Der Weg zu den ersten veritablen Philosophen des Politischen, zu Platon und Aristoteles, ist also lang. Es ist ein Glücksfall, dass sie, zwei der überhaupt größten Denker der Menschheit und Kirchenväter der abendländischen Philosophie, auch überragende politische Denker sind. Ihre Überlegungen entfalten sie auf einem derart hohen begrifflich-argumentativen Niveau, dass das nachfolgende politische Denken zu einem Großteil aus Fußnoten zu Platon und Aristoteles besteht.

Zu den Gründen der überragenden Bedeutung gehört nicht nur der Vorlauf von vier Jahrhunderten politischen Denkens. Platon und Aristoteles verfügen auch über einen ungewöhnlichen Reichtum an politischer Erfahrung: Sie kennen die vielfältigen Wandlungen der Athener Verfassung, zusätzlich die Verhältnisse anderer griechischer Gemeinwesen. Sie haben die zahlreichen griechischen Koloniegründungen im Blick, die zugleich Experimentierfelder der Politik waren. Schließlich sind ihnen die Verhältnisse der Perser und der Meder sowie die von Karthago vertraut, was ihnen eine einzigartige Verbindung von Empirie und «Theorie» ermöglicht.

Ein Defizit fällt auf: Die «nicht-politischen» Ordnungen bleiben so gut

wie unberücksichtigt. Weder die Stammesverbände (Ethnien) Griechenlands noch die wichtigen Kultverbindungen (Amphiktyonien) und Kriegsbündnisse (Symmachien) nehmen einen wesentlichen Raum ein; die praktizierte panhellenische Solidarität spielt in der politischen Theorie von Platon und Aristoteles eine geringe Rolle. Infolgedessen kommen die schon damals möglichen Ansätze zu kurz, das Denken auf jene größeren und offeneren Lebensverhältnisse auszurichten, die später in den hellenistischen Reichen und vor allem heute, dank der industriellen und der bürokratischen Revolution, der Bevölkerungsexplosion und der neuen Kommunikationsmittel, unübersehbar sind.

Nicht zuletzt ist an eine weitere Eigenart zu erinnern: Mit ihrer Neigung, die «öffentlichen» und die «privaten» Angelegenheiten eng zusammenzurücken und die Selbstverwirklichung in der agonalen Mitarbeit an der politischen Gestaltung zu suchen, ist die Polis in erster Linie eine Personengemeinschaft. Anders als heute hat für sie der Bereich des Politischen mehr Lebenswelt- als Systemcharakter; und von einer Trennung der bürgerlichen Gesellschaft vom Staat kann keine Rede sein.

1. Platon (428/27–348/47 v. Chr.)

Soll der Philosoph König sein?

Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, so gibt es kein Ende des Unheils für die Staaten und auch nicht für das menschliche Geschlecht.

Politeia, V 473c–d

Wie in vielen Bereichen des Denkens ist Platon auch im Politischen eine überragende Gestalt, ein Riese, demgegenüber selbst große Nachfolger sich oft wie Zwerge ausnehmen, die auf fremden Schultern stehen. Nicht wenige von Platons politischen Gedanken sind ins elementare Bildungswissen eingegangen. Dazu gehören die literarische Gestalt, das Philosophieren in Form eines Argumentationsdramas, des Dialogs, ferner der Grundbegriff der Gegenstands- und Erkenntnistheorie, die Idee, und für die Politik die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft sowie der Gedanke, dass die Philosophen herrschen sollen. Nicht zuletzt ist Platon ein brillanter Schriftsteller, der wohl bedeutendste Prosaautor der griechischen Antike. (Unter den Dichtern ist es zweifellos Homer.)

1.1 Ein hochgebildeter Aristokrat

Wie bei vielen griechischen Philosophen haben wir auch bei Platon von seinem Leben nur spärliche Kenntnisse. Einige Auskünfte bietet der autobiografische Abschnitt des sogenannten *Siebenten Briefes*, dessen Echtheit allerdings umstritten ist. Andere Nachrichten, etwa er sei der Sohn Apollons, des Gottes des Lichtes, der Dichtung und Musik, sind Legende. Hinter dem Werk, das Platon verfasst, hinter der in die Weltliteratur einge-

gangenen Sammlung von Dialogen, tritt die Person fast vollständig zurück.

Platon, der jüngste Sohn einer der ältesten und vornehmsten, überdies reichen Aristokratenfamilie Athens, ist über die erste Ehe seiner Mutter mit Athens wichtigstem Gesetzgeber, Solon, über die zweite mit einem Freund des größten Athener Staatsmannes, Perikles, verwandt. Der Bedeutung dieser Herkunft ist sich Platon wohlbewusst.

Sein Leben fällt in eine Zeit politischer Umbrüche. Bei der Geburt (428/7) fängt der zum politischen, auch kulturellen Niedergang Athens führende Peloponnesische Krieg an (431–404 v. Chr.), bei seinem Tod (348/7) beginnt die makedonische Vorherrschaft über seine Heimatstadt. Dazwischen erleidet Athen weitere militärische Niederlagen, überdies die Machtergreifung einer Oligarchengruppe, der sogenannten Dreißig Tyrannen, die von einem Verlust an Rechtlichkeit und Moral und einem hohen Maß an Korruption begleitet wird. Nicht anders als in China tritt auch im Abendland das politische Denken in Krisenzeiten ins Leben: Platons Politische Philosophie entsteht angesichts eines «failed state» und des – von einem demokratischen Gerichtshof! – gefällten Fehlurteils gegen Sokrates.

Nach der damals üblichen musisch-gymnastischen Ausbildung schlägt Platon nicht die für ihn naheliegende politische Karriere ein, vielmehr wendet er sich der Philosophie zu. Der für ihn wichtigste Lehrer wird das seitherige Muster bohrenden Fragens, Sokrates. Ein Sokratisches Gespräch will aber mehr, als das Fragen auf die Spitze zu treiben. Der Versuch, ein Wissen als nur vermeintliches Wissen zu entlarven, verfolgt ein praktisches, sogar existentielles Ziel: Aus einer Erschütterung bislang vorherrschender Sinn- und Wertvorstellungen sollen jene neuen Vorstellungen hervorgehen, die das Leben wahrhaft lebenswert machen. Vor allem soll man motiviert werden, das richtige Leben nicht nur zu kennen, sondern es auch zu führen.

Als Platons erster Lehrer gilt Kratylos, ein Schüler des Vorsokratikers Heraklit («alles fließt»). Durch Studienreisen nach dem kulturell zu Griechenland gehörenden Sizilien und Unteritalien wird unser Philosoph auch mit Pythagoras' Zahlenmetaphysik, nach einer eventuellen Reise nach Ägypten mit deren Lebensweisheit vertraut. Nicht zuletzt lernt er das Denken eines weiteren Vorsokratikers, Parmenides, insgesamt also so gut wie das gesamte griechische Denken kennen. Darüber hinaus mit der grie-

chischen Medizin und Literatur (als Dichter verehrt er Homer) sowie mit zahlreichen Verfassungen der Mittelmeerwelt vertraut, ist Platon hochgebildet.

Gelegentlich wird dieser Philosoph als weltfremder Idealist belächelt, tatsächlich ist sein Denken außergewöhnlich weltoffen. Überdies stellt er eine pragmatische Intelligenz unter Beweis. Er stiftet nämlich eine so innovative und zugleich vorbildliche Institution, die Akademie, die mit relativ geringen Veränderungen bis in die heutige Universitäts- und Forschungslandschaft fortlebt. Am Rande von Athen gegründet, entwickelt sie sich rasch zu einer Art von Wissenschaftskolleg (Institute of Advanced Studies), nämlich zu einem internationalen, nachdrücklich interdisziplinären Treffpunkt von Wissenschaftlern und Philosophen. Dieser Ort lebhafter Debatten, ein Muster für die Einheit von Forschung und Lehre, besteht fast ein Jahrtausend, bis zur Schließung durch Kaiser Justinian im Jahr 529 n. Chr.

Platon unterbricht seine eigene Lehrtätigkeit an der Akademie durch zwei Sizilienreisen, bei denen er seine staatstheoretischen Schriften in die politische Wirklichkeit umsetzen will. Der Versuch, mit dem neuen Herrscher von Syrakus, Dionysios II., die Grundgedanken einer Philosophenherrschaft zu verwirklichen, scheitert allerdings.

Platon unterwirft so gut wie seine gesamte Philosophie der Aufgabe, Gemeinwesen von ihrem moralisch-politischen Irrweg zu befreien, um sie dann auf den rechten Weg zu führen. Umgekehrt ist die Politik, da Philosophen herrschen sollen, auf die Philosophie angewiesen. Aus diesen sowohl philosophischen als auch politischen Gründen ist Platon die spätere Trennung einer rein theoretischen von einer genuin praktischen Philosophie und im Rahmen der letzteren die Unterscheidung von Ethik und Politik fremd.

Gleichwohl erhalten in einigen Dialogen politische Fragen ein besonderes Gewicht: in der frühen Schaffenszeit in der *Apologie* (*Sokrates' Verteidigung*), im *Kriton* und im *Protagoras*, in der mittleren Zeit in der *Politeia* (*Staat*) und in der späteren Phase im *Politikos* (*Staatsmann*) und den *Nomoi* (*Gesetze*). Blickt man auf die Themenvielfalt, den philosophischen Rang und die Wirkungsgeschichte dieser Texte, so hat die weitaus größte Bedeutung die *Politeia*. Sowohl in philosophischer als auch in literarischer Hinsicht ein welthistorischer Text, nimmt er von Anfang an über die Jahrhunderte hinweg bis heute auf die Bildung des europäischen und vorder-

asiatischen Geistes, mittlerweile auf die gesamte Menschheit einen kaum zu überschätzenden Einfluss.

1.2 Drei Leitmotive: *Apologie*, *Kriton* und *Protagoras*

Platons politisches Denken zeichnet sich durch eine große Kontinuität aus. Die Dialoge wenden sich zwar an unterschiedliche Adressaten, weshalb sie bald stärker prinzipien-, bald stärker praxisorientiert argumentieren. Wie Platon gelegentlich selbst betont, bleiben die Leitmotive und Grundgedanken sich jedoch gleich.

In der *Apologie* zeigt sich die für Platons Denken entscheidende, existentielle Dimension: Selbst im Angesicht des Todes kämpft Sokrates nicht etwa um sein Leben. Statt sich gegen den Vorwurf zu verteidigen, die Jugend zu verderben und neue Götter einzuführen, kehrt er die Rollen um. Aus «Sorge für die Seele», Platons erstem Leitmotiv, klagt er die Richterschaft, 500 Geschworene, an, sich nicht hinreichend um ihr eigenes Seelenheil zu sorgen, und fordert statt der Bestrafung eine Ehrung durch die Stadt.

Zugleich tritt das zweite Leitmotiv von Platons politischem Denken zutage: Bei existentiell wichtigen Themen darf man sich keiner demokratischen Mehrheit beugen. Unausgesprochen ist ein dritter Leitgedanke gegenwärtig. Die Erfahrung, dass Sokrates trotz seiner moralischen Vorbildlichkeit zum Tode verurteilt wird, zeigt, von guten Argumenten allein wird man nicht überzeugt. Man muss vielmehr eine Eigenleistung mitbringen, keinen übel-, sondern einen wohlwollend aufnahmebereiten intellektuellen und moralischen Charakter.

Ein zweiter Dialog, benannt nach einem wohlhabenden Jugendfreund, *Kriton*, spielt kurz vor der Hinrichtung: Sokrates lehnt die schon vorbereitete Flucht ab, denn sie sei ein Unrecht. In einer wahrhaft lebensgefährdeten Situation greift er einer der wichtigsten Argumentationsfiguren der Rechts- und Staatsphilosophie – der seit Hobbes prominenten Vertragstheorie – vor:

In seiner rhetorischen Begabung lässt Platon die Gesetze persönlich auftreten. Sie erklären, wer wie Sokrates seiner Polis alles verdankt, geht mit ihr einen stillschweigenden Vertrag ein. Freilich wäre hier korrigierend anzumerken: Der Philosoph verdankt seine Einzigartigkeit, eine moralische und intellektuelle Unbeugsamkeit, weniger Athen als sich selbst.

Sokrates ist jedenfalls einer Überzeugung, die am Ende Kriton mit ihm teilt: Wer den stillschweigenden Vertrag bricht, zugleich das Recht verletzt, indem er sich dem Todesurteil durch Flucht entzieht, begeht ein klares Unrecht. Damit erteilt er allem, was später «Machiavellismus» heißt, eine keinerlei Ausnahme duldende Absage. Nie darf man um eines (angeblich) höheren Rechts willen selbst Unrecht begehen. Eine Maxime wie «der Zweck heiligt die Mittel» wird kompromisslos verworfen: Unrecht darf niemals mit Unrecht vergolten werden.

Sokrates-Platon lehnt damit ein Widerstandsrecht, die Erlaubnis zum (staats-)bürgerlichen Ungehorsam, ab. Weder die Kinder noch das Leben oder irgendetwas anderes darf höher als das Recht geachtet werden (*Kriton*, 54 b). Auch wer Platon hier nicht folgt, dürfte zweierlei einsehen: Man darf sich die Rechtfertigung des Ungehorsams nicht leicht machen. Vor allem muss man bereit sein, Nachteile in Kauf zu nehmen, sei es, dass man im Fall eines weithin funktionierenden Rechtsstaates auch einmal Unrecht erträgt, sei es, dass man, weil elementare Rechts- und Gerechtigkeitsprinzipien gefährdet sind, beim deshalb erforderlichen Einspruch gegen die Gefährdung Opfer auf sich nimmt.

Ein dritter Dialog, der *Gorgias*, ist vom ersten Leitmotiv, der Sorge für die Seele, bestimmt. Im Verlauf einer mitleidlosen Abrechnung mit dem im Titel genannten, wohl berühmtesten Vertreter der Sophistik unterscheidet Platon zwei Leitziele, die Lust und das moralisch Gute, ebenso zwei Lebensweisen, das Streben nach politischer Macht und das nach moralischer Integrität, verbunden mit philosophischer Wahrheit. Weil beide Leitziele und Lebensweisen einander widersprechen, muss man zwischen ihnen wählen – ein Motiv, das Kierkegaard aufgreifen wird. Allerdings lässt die Sorge für die Seele nur die jeweils zweite Option zu.

Im *Gorgias* setzt sich Platon mit einer später durch Nietzsche berühmt gewordenen These auseinander, die Moral sei eine Verschwörung der Schwachen. Nietzsche wird von Sklavenmoral sprechen und ihr eine Herrenmoral entgegensetzen. Platon vertritt demgegenüber die These einer Harmonie: Zwischen der Moral und dem wohlverstandenen Selbstinteresse gibt es keinen Konflikt. Er bestreitet nicht, dass unmoralisches Handeln gelegentlich vorteilhaft sein kann, behauptet aber, die aus moralischem Handeln gewonnenen Vorteile überwiegen den aus unmoralischem Tun und Lassen gezogenen Gewinn. Die Rechtfertigung für die Devise «lieber Unrecht erleiden als Unrecht tun» erfolgt also nicht «moralisie-

rend», unter Berufung auf die unübertreffliche Würde der Moral, sondern vom Standpunkt des aufgeklärten Selbstinteresses.

Der *Gorgias* behandelt zusätzlich grundlegende Schwächen der Demokratie; er rechtfertigt (staatliches) Strafen und deutet zum ersten Mal den Gedanken der Philosophenherrschaft an. Platon verbindet ihn mit einer historischen Person, Sokrates, dem er eine wahre Staatskunst (*politikê technê*) zuspricht. Sie ist kein politisches Know-how im üblichen Verständnis, sondern ein philosophisches Wissen, das sich mit der richtigen Lebenswahl verbindet. Es geht also um eine Politik, die nicht bei den Institutionen, sondern bei den notwendigen Voraussetzungen für ein gutes Zusammenleben, den Einstellungen der «Seele», ansetzt. Unter den zeitgenössischen Athenern erfüllt diese Voraussetzungen wohl nur ein Einziger, Sokrates, der folglich der einzig wahre Politiker Athens sei (vgl. *Politeia*, VII 521d).

1.3 *Politeia* 1: ein Argumentationsdrama

Die Vorläufer-Philosophen von Platon stellen ihre Gedanken in Sprüchen und Lehrgedichten dar, die sie quasi-prophetisch «verkünden». Seit Aristoteles herrscht die uns wohlvertraute Gestalt, die Abhandlung, vor. Platon stellt hingegen sein Denken in Dialogen dar, die in manchem frühen Dialog einem Rededuell nicht fern sind. Nach dem Muster «ich weiß, dass ich nicht weiß», haben die Gespräche zwar einen offenen Ausgang, aber die Gesprächspartner stecken, in Wettkampfbegriffen gesprochen, eine Niederlage ein. Später tritt jedoch mehr und mehr der Charakter von kommunikativen Denkprozessen zutage, von im wörtlichen Sinn bühnenreifen Argumentationsdramen, in denen der dominante Gesprächspartner, Sokrates, «lieber mit allen anderen Menschen uneins als mit sich im Widerspruch» stehen will. Vom Wirken dieses philosophischen und menschlichen Vorbildes inspiriert, wendet sich Platon in den Dialogen nicht an professionelle Philosophen, die es auch kaum gab, sondern an gebildete Amateure, bei denen er zum jeweiligen Thema Prozesse des Umdenkens und Lernens in Gang bringen will.

Das Muster für einen derartigen Dialog bietet Platons Hauptwerk, das zugleich den Kerntext seines politischen Denkens, aber nicht nur dieses Themenbereiches, bildet, die *Politeia*. Mit einer nie mehr erreichten Meisterschaft gelingt es Platon, verschiedene Ebenen der Erörterung, denen je-

weils eine eigene Art von Einsicht entspricht, ineinander zu verschachteln. Auf diese Weise verbindet sich die Szenerie des Dialogs sowohl mit dem Drama der Argumente als auch mit dem Charakter der argumentierenden Personen. Gelegentlich werden noch Lehrvorträge, Gleichnisse (Mythen) und Erläuterungen zur Dialogform eingestreut und auf vorläufig nicht Erklärtes oder grundsätzlich nicht Erklärbares verwiesen.

Im «Vorspiel» der *Politeia* üben die Freunde auf Sokrates einen gewissen Zwang aus, womit Platon einen oft übersehenen Aspekt der von ihm vertretenen Philosophenherrschaft andeutet: Philosophen ziehen ihr eigenes Metier, das Denken, einer Verantwortung für ihr Gemeinwesen vor; zu einer etwaigen politischen Leitung muss man sie drängen.

Für Platon sind philosophische Einsichten keine Angebote, auf die jede Person nach Belieben zugreifen kann. Es handelt sich vielmehr um moralisch-politische Aufgaben, für deren Bewältigung man schon gewisse moralische Vorgaben mitbringen muss, weshalb Platon unterschiedliche Gesprächspartner auftreten lässt. Zunächst diskutiert Sokrates mit zwei ehrbaren Bürgern, Kephalos und Polemarchos, die sich statt auf Argumente auf die Autorität von Dichtern, für Platon Vertreter der Volksmoral, berufen. Es folgt als unterste Stufe von Philosophie ein arroganter «Aufklärer», der Sophist Thrasymachos, der sich «wie ein wildes Tier» – gemeint ist: ohne jedes Maß – aufführt. Im politischen Amoralismus, den Thrasymachos vertritt, wird die Polis zu einer Art von Machtsyndikat, das die Schwächeren unterdrückt und sich trotzdem eines guten Gewissens erfreut. Die These, Recht und Staat seien ein Instrument der Ausbeutung in den Händen der Herrschenden, geht also nicht auf Marx, sondern auf einen griechischen Sophisten, zumindest auf Platons Bild von ihm zurück.

Erst nachdem Thrasymachos abgetreten ist, beginnt das im engeren Sinn philosophische Gespräch. Geführt wird es mit zwei Freunden, Glaukon und Adeimantos, die «weder verstockt noch zweifelsüchtig noch übelwollend» sind (*Politeia*, V 450d). Im Verlauf dieses Gespräches wird die sophistische Kritik ihrerseits kritisiert, also eine Aufklärung über Aufklärung, eine Aufklärung zweiter Stufe, unternommen. Sie hält insofern am Kern der Aufklärung fest, als die zuvor kritisierte Volksmoral nicht rehabilitiert wird.

Für die «großen Einsichten» sind selbst die philosophischen Freunde nur Stichwortgeber. Platon lässt Sokrates die entscheidenden Aussagen wie in einem Lehrvortrag, also monologisch statt dialogisch, entwickeln.

Wegen der provokativen Kernaussagen werden sie in drei seither berühmten Gleichnissen vorgestellt: in dem für die Ideenlehre wichtigen Sonnengleichnis, in dem eine komplexe Erkenntnistheorie symbolisierenden Liniengleichnis und in dem mehrschichtigen Höhlengleichnis. Die «allergrößte Einsicht» reserviert Platon aber, so scheint es, für den mündlichen Unterricht. Es ist die sogenannte, aber in der Platon-Forschung nicht unstrittige «ungeschriebene Lehre».

In dieser kunstvollen Dramaturgie treten drei miteinander verzahnte Stufenfolgen zutage. Die erste, epistemische Hierarchie besteht in einer Stufenfolge des politikrelevanten Wissens: vom einfältigen Glauben an Autoritäten über eine selbstzufriedene Aufklärung zu einem hinreichend begründeten politischen Denken, das aber von schriftlich nicht mitteilbaren Prinzipien noch überboten wird. Die zweite, moralisch-politische Hierarchie setzt beim naiven, konventionellen moralisch-politischen Denken an und gipfelt in der vollendeten moralischen Vernunft. Die dritte Hierarchie, die der Räumlichkeit, beginnt mit (1) dem Vorspiel im öffentlichen Raum, der Straße zum Piräus. Über (2) die dreiviertel öffentliche Diskussion mit weitläufigen Freunden und mit Gegnern führt sie zum (3) halböffentlichen Freundeskreis, danach (4) zu einem bloßen Lehrvortrag, um schließlich (5) im angedeuteten, im wörtlichen Sinn privaten, nämlich aller Öffentlichkeit entzogenen «esoterischen» Raum zu gipfeln. Damit erhält der Dialog einen paradoxen Charakter: Gemäß seinem Titel *Politeia* dem Politischen gewidmet, wird auf der höchsten Stufe das Politische nicht bloß relativiert, sondern, je nach Einschätzung, überschritten oder verlassen.

1.4 Ideenlehre

Auf einem berühmten Bild, Raffaels *Schule von Athen* (1510/11), zeigt Platon, der zusammen mit Aristoteles im Mittelpunkt steht, nach oben, in den Himmel der Ideen. Fraglos gehört die Ideenlehre zu Platons wirkungsstärksten Gedanken: In der Metaphysik des Neuplatonismus, später im Universalienstreit des Mittelalters spielt sie eine bedeutende Rolle. Descartes wird von angeborenen Ideen sprechen, Kant den Ideen einen regulativen Charakter zusprechen, Hegel in der absoluten Idee den Endpunkt der Begriffsentwicklung sehen, und der Sprachwissenschaftler Noam Chomsky wird den Gedanken angeborener Ideen erneuern. Trotzdem darf man das

Gewicht in Platons Denken nicht überschätzen. Denn im Unterschied zur *Politeia* spielt die Ideenlehre in vielen Dialogen keine prägende oder gar keine Rolle. Selbst in der *Politeia*, in der sie prominent gegenwärtig ist, kommt ein Großteil des politischen Denkens ohne sie aus. Gleichwohl sei sie kurz erläutert:

Das Wort «Idee» (*idea*) bedeutet in der griechischen Umgangssprache «Aussehen», «Gestalt», bei Platon die reine Gestalt. Mit ihr sollen zwei Fragen beantwortet werden: einmal, von welcher Art Gegenstände die Zahlen und geometrischen Figuren, aber auch das Gute und Gerechte sind, zum anderen, inwiefern es unterschiedliche Dinge, etwa verschiedene Möbelarten und verschiedene gerechte Handlungen geben kann, die trotzdem dasselbe, dort ein Möbelstück, hier etwas Gerechtes, sind.

Platons Antwort besteht in einem «idealen» Gegenstand, der sowohl ewig und unveränderlich ist als auch von den gewöhnlichen Gegenständen, Möbelstücken und rechtem Handeln, abgegrenzt besteht. Die zweite Teilantwort macht einen «metaphysischen Schnitt». Platon nimmt zwei «Welten», die Welt der (gewöhnlichen) Gegenstände und die der Ideen, an. Ihnen entsprechen zwei grundverschiedene Erkenntnisformen, dort die Wahrnehmung, hier das reine Denken.

Diese Ideenlehre verdient durchaus Feinkritik, als weltfremde Spekulation kann man sie aber nicht abtun. Denn der Kerngedanke ist überzeugend: dass selbst das alltägliche Wissen wie das Verständnis von verschiedenen Tischen, Stühlen und Schränken als Möbel und unterschiedlichen Beschlüssen von Gerichten und Ämtern als gerecht oder ungerecht auf Elemente angewiesen ist, die man nicht wahrnehmen kann. «Möbel» oder «gerecht» sind Begriffe, die man denken muss. Fragwürdig ist jedoch die Verselbständigung, die «Verdinglichung» der Ideen in der «Zwei-Welten-Lehre», hier wahrnehmbare, dort gedachte Gegenstände. Problematisch ist auch die Geringschätzung der Erfahrungswelt, die lediglich als das unvollkommene Abbild der eigentlichen, idealen Welt gilt.

1.5 *Politeia* 2: Philosophenherrschaft

Der Titel *Politeia* bedeutet wörtlich die Bürgerschaft und die Ordnung ihres Gemeinwesens, die Verfassung der Polis. Gemeint ist dabei nicht wie heute das geschriebene oder ungeschriebene Grundgesetz einer politischen Körperschaft, auch nicht primär die Institutionen politischer Herrschaft.

Der Ausdruck bedeutet sowohl die im Zusammenleben sich zeigende Verfasstheit der Polis als auch den Lebenswandel ihrer Bürger. Die übliche Übersetzung als «Staat» oder als «Republik» ist daher nicht ganz treffend.

Der Titel kündigt nicht nur einen politischen Dialog und mit dem Untertitel «Über den/das Gerechte» (*peri tou dikaiou*), zusätzlich einen Dialog zur Ethik an. Wenn man die einschlägigen Überlegungen gründlich vornimmt, braucht es nach Platons Ansicht weit mehr. Wenn man zusätzlich die skizzierte Bedeutung von *politeia* berücksichtigt, ist es nicht erstaunlich, dass Platons Dialog eine Art Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften enthält. Dazu gehören etwa eine Erziehungslehre bzw. Pädagogik, in ihrem Rahmen eine Theorie der Musik, ferner eine philosophische, zugleich eine politische Theologie, in der wiederum Platon die Dichter wegen deren Gottesvorstellungen scharf kritisiert. Ihrem Polytheismus stellt er eine «wahre», monotheistische Theologie entgegen. Nicht erst im Judentum also, mit einem ägyptischen Vorbild, sondern schon bei den Griechen, zuerst beim Vorsokratiker Xenophanes, jetzt bei Platon, findet sich ein Monotheismus, der in der griechischen Bevölkerung allerdings ohne Resonanz bleibt.

Hinzu kommen in der *Politeia* eine Theorie der menschlichen Antriebskräfte, eine Psychologie, und mit der Ideenlehre eine Erkenntnistheorie, eine Gegenstandstheorie (Ontologie) und eine Metaphysik, nicht zuletzt eine politische Psychologie, die das Wechselverhältnis von persönlichen Einstellungen und politischen Verfasstheiten erörtert. All diese Themen werden nicht wie in einem Nachschlagewerk neben- und nacheinander dargestellt. Wegen ihres inneren Zusammenhangs greifen sie vielmehr kunstvoll ineinander. Aus diesem reichen Strauß von Überlegungen sind zahlreiche Gedanken für Platons politisches Denken wesentlich:

Der Dialog setzt weder beim Titelthema, dem Staat, noch beim Untertitel, der Gerechtigkeit, an. Er beginnt mit deren Verbindung zum eigenen Wohlergehen, dem Glück, der Eudaimonie. Darin ist eine für die Philosophen der Antike wenig strittige, für die Neuzeit aber höchst provokative These enthalten: Das moralisch gute, gerechte Leben steht im Einklang mit dem eigenen Wohl. Dieser Einklang ist allerdings an Bedingungen gebunden, die die Differenz zur Neuzeit, wie sich zeigen wird, erheblich verringern.

Wegen der behaupteten Harmonie, einem politischen Eudaimonismus, zählt Platon die Gerechtigkeit (*dikaiosynê*) zu jener höchsten Klasse

von Gütern (*megista agatha: Politeia*, II 366e), die sowohl um ihrer selbst willen als auch wegen ihrer für den Handelnden nützlichen Folgen erstrebt wird (II 357b–358c). Für einen Philosophen vom Rang Platons versteht es sich, die Harmoniethese nicht dogmatisch zu behaupten, sondern sie sukzessive in zunehmend komplexeren Deutungen zu entwickeln. Erst am Ende erhält die Frage «Wozu Gerechtigkeit?» die zweiteilige Antwort: Sie dient nicht bloß den anderen, sondern auch dem Handelnden selbst.

In der Begründung kommt Platon neuzeitlichem Denken nahe: Nur Rechtschaffene leben in wechselseitigem Vertrauen miteinander (I 351d; ausführlicher IX 575c–576a) und finden, weil sie Unrecht lieber erleiden als verüben, sowohl Selbstachtung als auch die Achtung derer, an denen ihnen liegt. Der Ungerechte dagegen lebt sowohl in Zwietracht mit seinen Mitmenschen als auch, da in seinem Inneren sich widersprüchliche Begierden bekriegen, in Zwietracht mit sich selbst. Platon argumentiert hier nicht moralisierend, sondern entlarvt «egoistische» Glückserwartungen als Selbsttäuschung, als Illusion. Der Extremgestalt des Ungerechten, dem Tyrannen, ergehe es allein in einer Hinsicht, der Lust, drei hoch zwei hoch drei, also 729-mal schlechter als dem Gerechten und noch «unendlich viel mehr hinsichtlich moralischer Lebensführung, Schönheit und Tugend» (IX 587e–588a).

In der Zwietracht des Ungerechten mit sich selbst klingt eine weitere Bedingung des Glücks an: Die Gerechtigkeit allein reicht für das Wohlergehen nicht aus. Wegen ausufernder Begehrlichkeit braucht es zusätzlich Besonnenheit (*sôphrosynê*), angesichts von Gefahren Tapferkeit (*andreia*) und zum Zweck der Wohlberatenheit Weisheit (*sophia*). Nach Platons Psychologie hat der Mensch drei Antriebskräfte. Ihnen entsprechen ethisch betrachtet die drei Vortrefflichkeiten («Tugenden»: *arêtai*) und sozialtheoretisch gesehen drei hierarchisch geordnete Berufsgruppen («Stände»: *genê*): Dem Begehren (*epithymêtikon*) und ihrer Tugend der Besonnenheit ist die Gruppe der Handwerker, Bauern und Kaufleute, vermutlich einschließlich der Kulturschaffenden, zugeordnet. Sie bilden den «dritten Stand», den späteren «Bürgerstand», der bei Platon aber vom Status des Staatsbürgers ausgeschlossen ist.

Der zweiten Antriebskraft, der Tatkraft (*thymoeidês*), entsprechen die Tapferkeit und als «zweiter Stand» die Wächter, die für die Verteidigung, die Verwaltung und die Polizeiaufgaben verantwortlich sind. Schließlich sind der Vernunft (*logistikon*) die Weisheit (*sophia*) zugeordnet sowie die

nach Anlage und Erziehung noch schärfer ausgewählten Philosophen-Könige. Sie, die sich auch in den anderen Tugenden auszeichnen müssen, sind für die Gesetzgebung, das Gerichtswesen und die oberste Regierungsgewalt zuständig: Platons ideale Polis ist höchst aristokratisch und elitär. Allerdings zählen nicht die Leistungen von Vorfahren, sondern die eigenen; an die Stelle einer Erbaristokratie tritt eine Meritokratie, wobei die Meriten sich aus der Verbindung von intellektuellen und charakterlichen Vorzügen ergeben.

Zusammen mit einer vierten Vortrefflichkeit, der Gerechtigkeit, bilden die Tugenden der Besonnenheit, Tapferkeit und Weisheit das für viele Jahrhunderte kanonische Quartett der Haupt- oder Kardinaltugenden (lat. *cardo*: die Türangel): Wer die vier Tugenden besitzt, ist ein rundum vortrefflicher Mensch. Über die Stoa nach Rom vermittelt, gewinnt die Lehre der Kardinaltugenden im politischen Denken Roms eine erhebliche Bedeutung. Der Kirchenvater Ambrosius bezieht sie in die Bibelexegese ein. Über Thomas von Aquin, der sie in seine Morallehre integriert, wirkt der Gedanke bis weit in die Neuzeit.

Bei der vierten Tugend, der Gerechtigkeit, erkennt Platon das gewöhnliche Verständnis «jedem das Seine», später bekannt als «*sum cuique*», durchaus an, nämlich Gutes zu belohnen, Schlechtes zu bestrafen, Lasten und Vorteile fair zu verteilen. Er versteht die Formel aber in einem speziellen Sinn: Jeder soll das ihm Eigentümliche, das Seine (*idion*) tun (*prattein*), nämlich das, was seiner Naturanlage entspricht. Dank dieser sogenannten Idiopragieformel verhilft die Gerechtigkeit beim Einzelnen zu einer Harmonie der Antriebskräfte, also zur personalen Gerechtigkeit, und beim Gemeinwesen zur Harmonie der Berufsgruppen bzw. Stände: politische Gerechtigkeit.

Zwischen beiden herrscht eine Gleichförmigkeit, Isomorphie, weshalb die Ethik und die Politische Philosophie miteinander verzahnt werden. Platon führt hier ein Bild ein. So wie man die großen Buchstaben leichter als die kleinen lesen kann, ist die Gerechtigkeit im größeren Gegenstand, dem Staat, deutlicher als im kleinen Gegenstand, dem Individuum, zu erkennen. Der Dialog beginnt zwar bei der personalen Gerechtigkeit, geht aber rasch zur politischen Gerechtigkeit über und kehrt schließlich zur personalen Gerechtigkeit zurück.

Nach Platon braucht ein Gemeinwesen durchaus gerechte Institutionen. Da er aber gerechte Herrscher für wichtiger hält, stellt er genau in der

Mitte der *Politeia* die wohl ehrgeizigste Behauptung auf, die jemals in der Philosophiegeschichte vertreten wird: «Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, so gibt es kein Ende des Unheils für die Staaten und auch nicht für das menschliche Geschlecht» (V 473c–d).

Dieser, wie Platon selbst erklärt, höchst provokative Gedanke dient nicht etwa dem Privatinteresse einer akademischen Zunft. Ohnehin sollen nicht Fachleute herrschen, denn zu den intellektuellen Vorzügen müssen charakterliche, moralische Vorzüge hinzukommen. Platons Philosophenherrschaft besteht nicht in dem, was man heute Expertokratie nennt, in der Herrschaft von spezialisierten Fachleuten. Denn Platonische Philosophen kennen sich nicht nur in den Grundbedingungen eines guten und gerechten Gemeinwesens aus. Sie sind auch bereit, diese Grundbedingungen ohne jedes Privatinteresse in die Wirklichkeit einzubringen. Unter der Philosophie, die die Herrscher praktizieren sollen, versteht Platon eine von intellektuellen und moralischen Vorzügen getragene Lebensweise (*bios*). Würde der Ausdruck «*bios*» heute nicht anders verstanden, so könnte man von einer Bio-kratie sprechen, ersatzweise, freilich nur annäherungsweise von einer «Moralokratie». Jedenfalls ist das, was man als gut und gerecht weiß, im eigenen Tun und Lassen auch zu praktizieren.

Wegen der genannten Isomorphie von Individuum und Gemeinwesen wiederholt sich der Gedanke der Philosophenherrschaft auf der personalen Ebene: «Der trefflichste, gerechteste und zugleich glücklichste Mensch ist der, der am meisten königlich gesinnt ist und sich selbst königlich beherrscht» (IX 580b–c).

Lediglich auf personale Voraussetzungen verlässt sich Platon allerdings nicht: Damit weder die Herrscher noch der zweite Stand, die Beamten bzw. Wächter, sich durch Streben nach Reichtum oder die Sorge für ihre Familie vom Dienst am Gemeinwohl ablenken lassen, erhebt er zwei Forderungen, deren erneute Anstößigkeit ihm bewusst ist: Nicht etwa allen Bürgern, wohl aber der Führungsgruppe werden sowohl Privateigentum als auch Ehe und Familie verboten. Zu diesem Zweck verpflichten sich der erste und der zweite Stand auf eine Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft. Zusätzlich verzichten sie auf jede «verweichlichende» und «enthemmende» Musik.

Zu der von ihm geforderten Philosophenherrschaft kommt es nach Platon nur, was seinem politischen Ideal einen utopischen Charakter verleiht, unter außergewöhnlich glücklichen Umständen. Nach seinem berühmtesten Gleichnis, dem Höhlengleichnis, braucht es für die wahre Philosophie, ihre Schau der Ideen, letztlich der Idee des Guten, eine Umwendung (*periagôgê*) der Seele, die sich in einem langwierigen Emanzipationsprozess, dem Aufstieg aus der Höhle, vollzieht. Wer diesen Prozess der Befreiung auf sich nimmt – wozu er, da er sich in der Höhle wohlfühlt, gezwungen werden muss –, der kehrt, weil er das Wahre geschaut hat, in die Höhle nicht freiwillig zurück. Der Philosoph, der den Staat nach Maßgabe seiner Kenntnis der Idee des Guten regieren soll, muss also zum Abstieg in die Höhle gezwungen werden. Lässt er sich zur Rückkehr zwingen, so muss er mit Sokrates' Schicksal rechnen: Das Engagement für die wahren Prinzipien des Handelns kann tödlich enden.

1.6 *Politeia* 3: Die Geburt der Herrschaft aus der Unersättlichkeit

Ab der Mitte von Buch II stellt Platon in einem Gedankenexperiment die Entwicklung eines gerechten Gemeinwesens dar. Die sich über mehrere Bücher erstreckende Polisgenese beginnt mit der elementaren, gesunden Polis und führt über die üppige, zivilisierte Polis zu einer Reinigung (*katharsis*) von den Übelständen der Zivilisation schließlich zur Vollendung in der *kallipolis*, der nicht im ästhetischen, sondern moralischen Sinn «schönen» Polis (VII 527c). Sie ermöglicht das in politischer Hinsicht, was die Selbstachtung des Gerechten personaliter zustande bringt: die Einheit des moralisch Guten mit dem persönlich glücklichen Leben.

Diesem vierstufigen Aufstieg entsprechen auf der negativen Seite vier ungerechte Verfassungen mit den ihnen zugeordneten menschlichen Charakteren. Häufig sieht man in der Polisgenese den Höhepunkt der *Politeia* und in den Überlegungen zu den ungerechten Verfassungen nur ein Gegenstück. Deren ergänzende Überlegungen werden aber schon vor der Darstellung der schönen Polis in groben Umrissen skizziert, im Einzelnen allerdings erst drei Bücher später ausgeführt. Dieser weite Spannungsbogen bekräftigt die kunstvolle Komposition der *Politeia*:

Gegen Anfang des Dialogs, in Buch I, taucht über Thrasymachos vermittelt der Prototyp des Ungerechten, der Tyrann, auf, dem es angeblich

am besten ergeht (I 344a ff.). Viele Bücher später, erst im Buch IX, wird nach dem Muster eines sportlichen Wettkampfs eine Auseinandersetzung inszeniert, bei der der Gerechte über den Ungerechten siegt, womit der tyrannisch gesinnte Herrscher am «schlechtesten und unglücklichsten» dasteht und Thrasymachos' Gegenbehauptung in aller Klarheit, freilich erst jetzt widerlegt ist.

Die Polisgenese hebt mit der sozialtheoretischen Frage an, weshalb sich Menschen überhaupt zu einem Gemeinwesen zusammenschließen, und antwortet mit zwei Argumenten. Nach dem einen, anthropologischen Argument, ist der einzelne Mensch sich nicht selbst genug; nach dem anderen, dem Rationalitätsargument, lässt sich jede Tätigkeit durch eine auf Spezialisierung gegründete Arbeitsteilung verbessern.

Auf der ersten Stufe, in der gesunden Polis, einer bäuerlich-handwerklichen Kooperationsgemeinschaft, leben die Bürger, weil frei von Neid, Eifersucht und anderen «asozialen Leidenschaften», in Frieden und Eintracht. Sie führen ihr Dasein bei voller Gesundheit und sterben erst im hohen Alter. Dank hinreichender Arbeitsproduktivität ernähren sie sich vergnüglich von Wein und Brot, bekränzen sich und lobsingend den Göttern. Sie genießen die Freuden der Liebe, zeugen aber – aus Furcht vor Armut und Krieg – nicht mehr Kinder, als es für den Besitz zuträglich ist (372a–c).

Da diese soziale Idylle, die Elementarpolis, ohne politische Funktionen und Ämter auskommt, selbst vorpolitische Formen sozialen Zwangs nicht kennt, entspricht sie der strengsten Form einer (gewaltfreien) Anarchie, der Herrschaftsfreiheit. Weit weniger als selbst ein Minimalstaat, ist sie eine staatslose Gemeinschaft, eine bloße Gesellschaft, die der rationalen Befriedigung arbeitsvermittelter Bedürfnisse dient.

Die glückliche Elementarpolis funktioniert nur aufgrund einer psychologischen Bedingung, einer Genügsamkeit, einer Urzufriedenheit aller Beteiligten. Der angeblich weltfremde Platon selbst hält diese Bedingung für unrealistisch. Daher geht er zur zweiten Stufe, der «üppigen» Polis, über. Ihr Vorteil, ausufernde Bedürfnisse zu befriedigen, hat allerdings einen hohen Preis: Es braucht Herrschaft. Deren Ursprung liegt also in der zur Unersättlichkeit neigenden Begehrlichkeit. Wegen gewachsener Bedürfnisse ist das Gemeinwesen mit seinem bisherigen Territorium nicht zufrieden. Es will sich ausbreiten, womit es zu Kriegen kommt: Während genügsame Menschen mit ihren Nachbarn in Frieden leben, führt die Unersättlichkeit zum Krieg.

Auf der dritten Stufe geht die Urzufriedenheit unwiederbringlich verloren. Die wegen ihrer Grenzenlosigkeit konflikträchtige Begehrlichkeit wird aber durch Selbstbeherrschung, nicht Selbstunterdrückung überwunden. Platon nennt dieses neue, reflektierte Verhältnis zu den Bedürfnissen Besonnenheit. Mit ihr hebt das Quartett der Kardinaltugenden an. Die in der üppigen Polis erfolgte Denaturierung des Menschen wird also nicht durch ein «Zurück zur Natur» aufgehoben. Der Mensch kommt nicht regressiv, sondern nur progressiv, durch sittliche Kultur, wieder zu sich selbst.

1.7 Politische Ökonomie

Platon, diesen «Idealisten»-Spross der Athener Hocharistokratie, stellt man sich kaum als Theoretiker eines so alltäglichen Gegenstandes wie der Wirtschaft vor. Tatsächlich fehlt der *Politeia* die für die Politik unverzichtbare Wirtschaft nicht. Sogar die viel kritisierte Ideenlehre spielt dafür eine Rolle: Wer die mathematischen Modelle, mit denen die moderne Wirtschaftstheorie arbeitet, wer zudem Allgemeinbegriffe wie «Unternehmen», «Geld» oder «Gewinn», jedenfalls recht gewöhnliche ökonomische Dinge verstehen will, braucht nach Platon etwas so Außergewöhnliches wie Ideen. Ähnlich wie die mathematischen Modelle der modernen Ökonomie entstammen sie nicht der Wahrnehmung, sie werden lediglich gedacht.

Der nähere Beitrag zur Wirtschaftstheorie findet sich in den verschiedenen Stufen der skizzierten Polisgenese. Dort finden sich nicht nur die wichtigsten Bausteine einer wahrhaft *politischen* Ökonomie, sondern auch deren methodisches Grundmuster, eine Verbindung von beschreibenden mit vorschreibenden Elementen.

Die erste Polisstufe gründet auf der *deskriptiven* Seite in einer dreidimensionalen ökonomischen Anthropologie: Der Mensch ist ein Wirtschaftssubjekt, weil er (1) die lebensnotwendigen Bedürfnisse nach Nahrung, Kleidung und Wohnen hat. Für deren Befriedigung muss er, (2) um die erforderlichen Güter zu produzieren, arbeiten. (3) Für die im wörtlichen Sinn produktive Arbeit bringt er natürlicherweise unterschiedliche Begabungen mit. Hinzu kommt, so die *normative* Seite, dass die Güterproduktion, worauf später Adam Smith Wert legen wird, durch Arbeitsteilung und Spezialisierung sowohl erleichtert als auch in ihrer Produktivität gesteigert wird. Das Ergebnis besteht in einer für jeden vorteilhaften, im

Sinne der Tauschgerechtigkeit, der Gleichheit im Nehmen und Geben, gerechten und ihrer Struktur nach rein kooperativen, von jeder Konkurrenz und allen Konflikten freien Berufs- und Arbeitsgesellschaft.

Trotz seiner Sympathie für diese glückliche Kooperation hält Platon sie für eine «utopische Idylle». Auf Seiten der Subjekte setzt sie nämlich eine Genügsamkeit voraus, mit der ein weiteres Element ökonomischer Anthropologie unterschlagen wird, (4) ein Mehr-und-immer-mehr-Wollen. Lässt man ihr, der Pleonexie oder Gier, freien Lauf, so entsteht die «üppige Polis». Darin liegt eine zur heute verbreiteten Kapitalismuskritik alternative Begründung, dass nämlich nicht «die anderen», die Unternehmer, auch nicht eine Macht hinter unserem Rücken, der Kapitalismus, sondern wir selbst mit unserem Immer-mehr-Wollen verantwortlich sind:

Als neutrale Begehrlichkeit verstanden, treibt die Pleonexie zwar zu einer Wohlstandsentwicklung an, die andernfalls unbekannt bliebe. Ihre Neigung zur Gier führt aber zu einer Übersteigerung, die das eigentliche Leitziel aller Menschen, das persönliche und gemeinsame Wohl, gefährdet. Die der Menschheit drohende Maßlosigkeit geht nach Platon also nicht, wie später Rousseau und Marx annehmen, auf einen sozialen Sündenfall, das Privateigentum, zurück. Ihr Ursprung liegt in einem Element der *Conditio humana*, also in einer Gefährdung, die jeden Menschen, nicht bloß eine Wirtschafts- und Finanzelite bedroht, daher nicht schon durch eine neue Wirtschaftsordnung überwunden wird. Es braucht vielmehr einen grundlegend neuen, von Habsucht, am besten auch von Ehr- und Herrschsucht freien Menschen.

Die Folgen der realen, begehrlichen Menschen sind laut Platon erheblich. Für den Vorteil, den man nicht geringschätzen soll, eine urbane Zivilisation, bezahlt man mit einer wachsenden Bevölkerung, die zudem höhere Pro-Kopf-Ansprüche erhebt, was zunächst zu Landmangel und seinetwegen zu Nachbarschaftskonflikten, also Kriegen, führt. Ihretwegen bedarf es einer neuartigen, nicht mehr ökonomischen, aber den Rahmen der Ökonomie schützenden Berufsgruppe, nämlich einer Herrschaftsschicht, die genannten Wächter und an deren Spitze die Regenten.

Gegen die Gefahr der Pleonexie ist allerdings auch die Herrschaftsschicht nicht immun. Erneut realitätsoffen sieht Platon vor allem zwei Versuchungen: dass man sich mehr um sein Geld und mehr um das Wohl seiner Familie besorgt. Dagegen schlägt er vor, worin er selbst eine neuerliche Provokation sieht: dass nicht etwa allen Bürgern, wohl aber der Füh-

rungsgruppe sowohl Privateigentum als auch eine eigene Familie verboten werden.

Die Bedenken dagegen sind weder unbekannt noch unberechtigt. Drei der zugrunde liegenden Thesen ist aber zuzustimmen. Einmal, dass es außer der Währung der Wirtschaft, dem Geld, noch eine grundlegend andere Währung, die politische Macht, gibt. Zweitens, dass, wer über politische Macht verfügt, nicht zusätzlich mit viel Geld belohnt werden soll. Drittens, dass es, um die politische Führung vor Geldgier, Parteilichkeit und Korruption zu schützen, nicht genügt, ihre Macht der Kontrolle zu unterwerfen. Darüber hinaus ist nötig, was sinngemäß auch für eine Wirtschaftselite zutrifft: moralische Integrität. Im Übrigen gehören nach Platon zum Glücklichen zwar die Selbstachtung und die Achtung durch Freunde, in materieller Hinsicht braucht es hingegen nicht viel.

1.8 Wie politisch ist die *Politeia*?

Weil manche Elemente des im Platonischen Sinn idealen Staates sich schwerlich realisieren lassen, muss man sich fragen, ob der Autor seine *Politeia* als eine Utopie im wörtlichen Sinn, als ein Nirgendwo, entworfen hat. Für eine positive Antwort spricht schon die Inszenierung des Dialogs, die vom großen Publikum weg zu einem immer engeren Kreis führt. Damit deutet Platon an, dass er keine politische Aktion, sondern das sucht, was nur den innersten Kreis interessiert, eine prinzipientheoretische Grundlegung. Hat er vielleicht sogar an reale Politik überhaupt nicht gedacht? Denn wie sollen Gedanken politisch mächtig werden, die – der Menge verschlossen – nur einem Kreis von Eingeweihten bekannt werden?

Dagegen spricht, dass nur ein kleiner, wenn auch der prinzipientheoretisch wichtigste Teil den Eingeweihten vorbehalten bleibt, weiterhin dass Platon sich immer wieder um ein möglichst hohes Maß an Realitätsnähe bemüht. Weder glaubt er, die Menschen könnten auf Arbeit verzichten, noch vertraut er auf eine Urzufriedenheit und ihretwegen auf ein dauerhaft konfliktfreies Zusammenleben. Vor allem bezeichnet er selbst die für seine Zeitgenossen herausfordernden Ansichten, die Gleichberechtigung von Mann und Frau, die Frauen-, Kinder- und Gütergemeinschaft und den Gedanken der Philosophenherrschaft, als hochprovokativ.

Um den fraglos anstößigen Charakter dieser Gedanken abzumildern, könnte man ihre politische Absicht mit der Behauptung bestreiten, Platon

komme es letztlich nur auf die personale Gerechtigkeit an. «Wirklich politisch» seien erst die späteren Dialoge, der *Politikos* (*Staatsmann*) und die *Nomoi* (*Gesetze*). Diese Dialoge nehmen aber kaum Gedanken der *Politeia* zurück. Außerdem hätten die der Polis und der Politik gewidmeten Teile der *Politeia* weit kürzer ausfallen müssen. Hinzu kommt eine wirkungsgeschichtliche Beobachtung: Hätte Platon in seinem Hauptwerk eine rein personale Deutung beabsichtigt und die Staatsphilosophie den späteren Dialogen überlassen, so dürfte man von einem Philosophen, der in Platons Akademie zwanzig Jahre lang studiert, von Aristoteles, erwarten, dass seine entsprechende Kritik sich mehr auf die späteren Dialoge als auf die *Politeia* richtete. Tatsächlich interessiert sich Aristoteles im einschlägigen Buch II seiner *Politik* weit mehr für die *Politeia*.

Folgende Einschätzung dürfte daher eher sachgerecht sein: Die *Politeia* ist zwar keine so eindeutig staatstheoretische Schrift, wie viele Interpreten glauben. Von der Komposition her bilden die Ausführungen über den Staat nur einen Exkurs, der zwar sehr lang ausfällt, in dem nähere Aussagen zu den Institutionen, Ämtern und Gesetzen jedoch fehlen. Aus diesen Gründen empfiehlt sich, die *Politeia* nicht exklusiv in einer Richtung zu lesen, weder als ein Buch allein über den gerechten Staat noch als einen Text lediglich über die gerechte Seele. Vielmehr behandelt der Dialog sein Leitthema, die Gerechtigkeit, im Blick auf die zwei gleichberechtigten «Anwendungsbereiche»: auf die einzelne Person und auf das Gemeinwesen. Infolgedessen wird der Intention der *Politeia* und ihrem Gehalt nicht eine vornehmlich politische, vielmehr eine dreidimensionale Lektüre gerecht:

(1) Die individuelle Lesart beruft sich auf die Komposition: dass der Dialog mit der personalen Gerechtigkeit beginnt, am Ende zu ihr zurückkehrt und selbst im staatstheoretischen «Exkurs» sich mit personalen Verhältnissen befasst. (2) Die staatstheoretische Lesart erkennt das Eigenrecht und Eigengewicht des langen Exkurses an. (3) Eine analogieorientierte Lektüre achtet auf die Gemeinsamkeiten, die Platon im Bild der kleinen (für das Individuum) und großen Buchstaben (für die Polis) anspricht. Die Gemeinsamkeiten zeigen sich etwa darin, dass die Gerechtigkeit sowohl auf der Mikroebene, beim Individuum, als auch auf der Makroebene, beim Staat, sich als innere Harmonie, als Einheit und Eintracht, darstellt. Ferner gibt es sowohl für die Seele als auch für die Staatsverfassungen jeweils eine gute, sogar ideale Gestalt, aber vier schlechte Gestalten. Nicht

zuletzt nimmt Platon immer wieder, beispielsweise bei der Dichterkritik, sowohl den Staat als auch den Einzelnen in den Blick. Im Sinne der Analogie kann man beim Einzelmenschen von einer inneren Polis und einer inneren schlechten Regierung sprechen. Eine vorrangig politische Deutung wird jedenfalls der komplexen Komposition der *Politeia* nicht gerecht.

1.9 Zweitbeste Herrschaft: *Politikos* und *Nomoi*

Nach einer verbreiteten Ansicht stellt die *Politeia* eine realitätsferne Utopie dar, die Platon, im Alter nüchterner geworden, durch die realitätsnähere Theorie des *Politikos* und der *Nomoi* korrigiere. Insbesondere gebe er den Gedanken der Philosophenherrschaft auf und ersetze deren personale Herrschaft durch die unpersönliche Herrschaft von Gesetzen. Wahr ist, dass in den beiden Spätdialogen die Gesetze eine beachtliche Rolle spielen. In den *Nomoi* lesen wir sogar detaillierte Bestimmungen zum Verwaltungsrecht, etwa zu den Pflichten der fein differenzierten Beamtenschaft, ferner zum Familien-, Straf-, Eigentums-, Handels- und Gewerberecht. Einige der provozierenden Forderungen der *Politeia* bleiben jedoch erhalten. Die Gleichberechtigung der Frauen wird erweitert, der Grundbesitz gleich verteilt, und der Gedanke der Philosophenherrschaft verliert nicht seine Gültigkeit. Schließlich bleibt Platon seinem politischen Eudaimonismus treu: Das Glück, die Eudaimonie, findet der Mensch als Bürger einer optimalen Polisordnung.

Politikos. Dieser Dialog trägt einen aus heutiger Sicht missverständlichen Titel. Während wir nämlich beim Politiker oder Staatsmann an einen Tätigkeitsbereich denken, legt Platon auf ein bestimmtes Wissen Wert. «Politiker» heißt bei ihm, wer im Unterschied zu den «Sophisten und Gauklern» über die *épistemê politikê*, also über eine politische Wissenschaft, verfügt. Darunter ist weder eine empirische Politikwissenschaft noch eine politikbezogene Lebenserfahrung, weder die politische Klugheit noch das Wissen eines Historikers zu verstehen. Auf die (normativen) Grundlagen eines Gemeinwesens gerichtet, ist Platons politische Wissenschaft eine normative Staatstheorie, die, ähnlich wie in der *Politeia*, die Person, die sie beherrscht, zur konkreten Staatsführung befähigt. Sie besteht in einer Art Integrationswissen, das gemäß Platons Bild von der «königlichen Webkunst» alle gemeinwohlrelevanten Kenntnisse «zusammenzuweben» vermag (*Politikos*, 305e).

In der griechischen Antike sind Gesetze starr vorgegebene Regeln, so dass sie, wie Platon kritisiert, unfähig sind, das im Einzelfall Beste zu erkennen und sich den sich verändernden Verhältnissen anzupassen. Nach Platons fraglos innovativer Forderung sollen Gesetze adressatenorientiert verfasst werden, außerdem revidierbar sein, was jedoch seines Erachtens jemanden voraussetzt, der über die entsprechende Einsicht, eben die *épistémê politikê*, verfügt.

Platon sieht in Gesetzen nur ein zweitbestes Instrument. Deren Allgemeinheit biete zwar eine willkommene Vereinfachung, da der Gesetzgeber nicht ständig neben jedem Bürger stehen und ihm das situativ Angemessene befehlen könne. Gesetze ermöglichen eine vorübergehende Abwesenheit des einsichtsgeleiteten Herrschers, in ihrer Starrheit und Unveränderlichkeit erlauben sie aber keine Einzelfallgerechtigkeit. Folglich bleibt die eigentliche Souveränität dem «königlichen, mit Einsicht begabten Mann» überlassen. Ein entsprechend regierter Staat rage «wie ein Gott unter den Menschen» hervor. Weil aber ein derartiges Gemeinwesen in der Realität höchst unwahrscheinlich ist, braucht es eine zweitbeste, gleichwohl gute Option, eben die Herrschaft von Gesetzen.

Nimmt man die Realitätsnähe zum Maßstab, so wird ihr der *Politikos* mit dieser These, der Gesetzesherrschaft als einer zweitbesten Möglichkeit, gerecht, was der Mythos der zwei Weltalter (268d–274e) bekräftigt: Wie die mythische Götterherrschaft, so ist auch die Philosophenherrschaft ein derart seltener Ausnahmefall, dass man sich über den Normalfall, das heißt die Gesetzesherrschaft, gründliche Gedanken machen muss. Der Normalfall entspricht Platons Gegenwart, einer gottfernen Unordnung, in der man die objektiven Maßstäbe vergessen hat, die vom Staatsmann jedoch, dank seiner Kenntnis und Anerkenntnis, zurückgewonnen werden.

Im *Politikos* (291d ff.) greift Platon dem auf Aristoteles zurückgeführten Schema von sechs Verfassungen vor. Denn er unterscheidet bei der Monarchie das Königtum von der Tyrannis, bei der Herrschaft einiger die Aristokratie von der Oligarchie und bei der Demokratie diejenige, die sich an Gesetze bindet, von der, die sich dieser Bindung verweigert. Im Unterschied zu Aristoteles plädiert er aber für die Herrschaft eines an keine Gesetze gebundenen königlichen Mannes.

Nomoi. Im letzten, nicht mehr vollendeten und trotzdem umfangreichsten Dialog unterhalten sich drei Personen über Staatsverfassung und Gesetzgebung. Die Gesprächspartner sind ein namenloser Athener, aus

dessen Mund vermutlich Platon selbst spricht (Aristoteles identifiziert ihn daher mit Sokrates: *Politik* II 6, 1265a10 f.), und je ein Vertreter der Verfassungen, die Platon am meisten schätzt, ein Spartaner und ein Kreter. Platon verknüpft sein Titelthema, die Gesetze, wie in der *Politeia* mit so gut wie allen Themen und Motiven seiner Philosophie. Hinzu kommt, was in der *Politeia* fehlt, eine Fülle von historischem und empirischem Material, etwa zur Anthropologie, dem «Fenster zur Erfahrung». Dazu zählt Platon die Annahme, die nicht schlicht empirischer Natur ist, der Mensch sei grundlegend selbstsüchtig, ziehe daher der Gerechtigkeit den eigenen Vorteil vor (*Nomoi*, IX 875b–c).

Die Gespräche, die in den *Nomoi* über Philosophie und Theologie, über Geschichte, Pädagogik und Recht geführt werden, verzichten, vermutlich wegen der Dialogpartner und des breiten Adressenkreises, auf die von den anderen Werken bekannten subtilen Begriffsklärungen, Argumente und Theoriegebäude. Die als vorbildlich, gleichwohl suboptimal entworfene Polis, Magnesia genannt, basiert fraglos auf philosophischen Überlegungen, diese werden aber nicht als solche vorgetragen.

Der Dialog gliedert sich in zwei Hauptteile. Im kürzeren Teil, den Büchern I bis III, werden unter Bezug auf Sparta und Kreta grundsätzliche Gesetzesprobleme erörtert, während der längere Teil, die Bücher IV bis XII, stärker praxisbezogen sind. All dem geht eine Vorrede («Proömion») voraus, die den moralisch-politischen Rahmen absteckt: Gott, das Maß aller Dinge, liebt Mäßigung; sowohl den göttlichen Mächten als auch den Eltern und den Vorfahren schuldet man Verehrung; gegenüber Leib und Seele ist die rechte Einstellung einzunehmen; gegenüber Kindern hat man Pflichten; schließlich gilt das tugendhafte Leben als lustvoll.

Wie schon der *Politikos*, so weisen auch die *Nomoi* das Leitziel der *Politeia*, den Entwurf eines schlechthin besten Staates, nicht zurück, wegen eines anderen Adressatenkreises nehmen sie jedoch eine Akzentverschiebung vor. Die *Nomoi* preisen das Gesetz als göttlich oder als einen Gott und erklären es zum «Herrn (*despotês*) über die Obrigkeiten», somit zum eigentlichen Souverän. Außerdem billigen sie der Gesetzesherrschaft jenes Heil (*sôtêria*: IV 715d) zu, das die *Politeia* (V 473c–e) für die Philosophenherrschaft reserviert. Auch unterwerfen die *Nomoi* die Gesetzesherrschaft einem absoluten, moralischen Zweck, den die Präambeln der Gesetze festhalten.

Während sich die *Politeia* hinsichtlich der religiösen Implikationen

des Zweckes, der Idee des Guten, zurückhält, erklären die *Nomoi* Gott ausdrücklich zum Maß aller Dinge. Die Widerlegung von drei Irrtümern über die Götter, eine der Dichterkritik der *Politeia* entsprechende Aufgabe, gehört zu den Hauptgeschäften der Gesetzgebung (*Nomoi*, Buch X). Im Übrigen erklärt auch die *Politeia* die Regelung des Kultes zur schönsten, freilich dem Delphischen Apoll überlassenen Gesetzgebung. Und die Verehrung der klassischen griechischen Götter verstehe sich für den Gerechten von selbst (*Politeia*, IV 443a).

Noch in einer anderen Hinsicht stimmt die *Politeia* mit den *Nomoi* überein: Ob theologisch oder theologiefrei bestimmt – zur Anerkennung der moralischen Grundlage des Staates bedarf es einer Umwendung (*periagôgê*) der Seele. Nach einer weiteren Übereinstimmung gilt in den *Nomoi* das Gesetz als Werk eines mit dem wahren philosophischen Wissen ausgestatteten Gesetzgebers, der nicht anders als die Philosophenkönige der *Politeia* die Seinsordnung zu erkennen vermag und sie jetzt in der Form von Gesetzen zur Grundlage des Gemeinwesens erhebt (*Nomoi*, XII 966c–968b). In diesem Gesetzgeber erkennt man Platon, der nicht anders als der königliche Mann des *Politikos* für den Fall seiner Abwesenheit, etwa weil er verstorben ist – die *Nomoi* sind Platons Alterswerk –, gewisse Schriften, hier die *Nomoi* mit ihren sehr detaillierten Bestimmungen, hinterlässt. Für diese Deutung kann man auch Platons These anführen, die Einsicht in das von einer Gesetzesherrschaft ausgehende Heil ist eine Frucht des Alters (*Nomoi*, IV 715d–e).

Wie in der *Politeia*, so verkörpert auch in den *Nomoi* das wahre Gesetz die Vernunft. Es darf daher, mangels eines Zwangs (I 645a), auf freiwillige Anerkennung angewiesen sein (III 690c). Allerdings benötigt man dafür nicht das Wissen des Philosophen, denn eine wahre Meinung (II 653a) genügt. Nicht zuletzt zielt auch nach den *Nomoi* das Gesetz auf die Tugend und das Glück sowohl des Individuums als auch des Staates.

Bei den detaillierten gesetzlichen Regelungen bleiben zwei weitere Motive der *Politeia* erhalten. Auch die *Nomoi* geben der hier stark musisch-religiös geprägten Erziehung ein großes Gewicht (Buch VII und XII), räumen den Frauen dieselbe Erziehung wie den Männern ein, auch wenn sie zum Kriegsdienst nur im Bedarfsfall herangezogen werden. Zwei Unterschiede zur *Politeia*: Der natürliche Familienverband wird wiederhergestellt. Und abgesehen von den Arbeitern, Handwerkern und Kaufleuten, die vom Bürgerstatus ausgeschlossen bleiben, nehmen alle anderen an der

Gesetzgebung, an den Ämtern und an den politischen Entscheidungen teil. Die körperliche Arbeit hingegen wird von Fremden und von Sklaven verrichtet.

Blickt man auf die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, so drängt sich diese Bilanz auf: Im Vergleich zur *Politeia* nehmen weder der *Politikos* noch die *Nomoi* eine grundlegende Revision vor. Nachdem schon die *Politeia* den Gesetzen eine gewisse, wenn auch geringere Rolle zubilligt, gewinnen sie in den Spätdialogen zwar ein weit größeres Gewicht, die Bewertung verändert sich aber nicht: Eine Herrschaft von Gesetzen ist eine respektable, aber nur zweitbeste Staatsform. Unter dieser gemeinsamen Prämisse läuft die *Politeia* auf die beste, der Dialog *Nomoi* auf die zweitbeste Form zu, während der *Politikos* auf beide, die Philosophen- und die Gesetzesherrschaft, eingeht.

[...]