

Platon: Das Problem der Gerechtigkeit in der Politeia



Christopher Wolf
Sommersemester 2000

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
2	Zusammenfassung der Primärquelle	4
2.1	Einleitende Gerechtigkeitsdefinitionen	4
2.1.1	Dialog mit Kephalos	4
2.1.2	Dialog mit Polemarchos	5
2.2	Dialog mit Thrasymachos	6
2.2.1	Gerechtigkeit dient den Regierenden	6
2.2.2	Ideale Regierung als Ausgangspunkt	6
2.2.3	Das Bild von Hirte und Schaf	7
2.2.4	Überlegenheit der Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit	8
2.2.5	Nur Gerechtigkeit macht glücklich	10
2.3	Gerechtigkeit ist an sich gut	10
2.3.1	Problemstellung durch Glaukon und Adeimantos	10
2.3.2	Kurzabriß über den Platonischen Staat	12
2.3.3	Anwendung des Staatsmodells zur Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit	13
2.3.4	Die Gerechtigkeit im Menschen	15
2.3.5	Ungerechte Staaten und Menschen	16
3	Analyse	18
3.1	Seelenlehre vs. Staatslehre	18
3.2	Argumentation zur Bestimmung der Gerechtigkeit	20
3.2.1	Gerechtigkeit als Voraussetzung	21
3.2.2	Zuordnung der Seelenteile zu den Ständen	22
3.3	Übertragung auf heute	24
3.3.1	Schwierigkeit der Übertragung	24
3.3.2	Rückgriff auf die Staatsentstehung	24
3.3.3	Der Mensch im Staat	26
3.3.4	Perspektivenwechsel	28
4	Fazit	30

Kapitel 1

Einleitung

In seinem Werk *Politeia* befaßt sich Platon mit zwei Dingen: Zum einen dem Aufbau eines idealen Staates, zum anderen mit der Frage nach staatlicher und personaler Gerechtigkeit. Begonnen wird das Werk mit der Frage nach der Gerechtigkeit. Auch die Konstruktion des Platonischen Staates geschieht zunächst vordergründig, um damit die Gerechtigkeit besser erfassen zu können.

Im folgenden werde ich zunächst grob den Gang des Textes nachzeichnen - soweit die Argumentation für die Frage der Gerechtigkeit von primärem Interesse ist - und anschließend die Argumentation - auch unter Hinzunahme weiterer Autoren - an einigen Beispielen kritisch prüfen. Zum Abschluß werde ich versuchen, die von Platon aufgebrachte Definition von Gerechtigkeit in unsere heutige Zeit zu übertragen.

Da es auf Grund der Dialogstruktur der *Politeia* nur sehr schwer möglich ist, zu unterscheiden, was Sokrates selbst vertreten hat und was Platon ihm in den Mund gelegt hat, wird Sokrates hier als Überbringer der platonischen Ansichten gesehen. Daher wird im folgenden Text kein Unterschied zwischen der Figur des Sokrates und dem Autor Platon gemacht, die beiden Personen werden als synonym angesehen.

Kapitel 2

Zusammenfassung der Primärquelle

2.1 Einleitende Gerechtigkeitsdefinitionen

Platon geht in seinem Text in mehreren Schritten vor. Dabei bestimmt er den Begriff der Gerechtigkeit jeweils Schritt für Schritt und arbeitet sich ausgehend von der im allgemeinen Volk vorhandenen Definition der Gerechtigkeit langsam zu einem Ergebnis vor. Angetrieben wird diese schrittweise Begriffsbestimmung durch die Diskussion der Umstehenden mit Sokrates. Auffällig ist der lange Exkurs über den Aufbau des gerechten Staates, der im Rahmen dieser Arbeit allerdings nur extrem kurz beleuchtet wird, denn er ist nicht in voller Länge für die Frage der Gerechtigkeit von Interesse.

2.1.1 Dialog mit Kephalos

Die erste Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit findet sich in einem Dialog zwischen Sokrates und Kephalos. Dabei bringt Kephalos die Definition auf, Gerechtigkeit bedeute „daß [man] nicht leicht wider Willen jemanden übervorteilt oder hintergeht oder auch einem Gott irgend Opfertgaben oder einem

Menschen Geld schuldig“ (331b)¹ bleibt. Dies wird von Sokrates kürzer gefaßt als „Wahrheit und Wiedergeben was einer von einem empfangen hat“ (331c). Diese Definition wird allerdings sofort verworfen, da Sokrates anmerkt, man sei nicht unter allen Umständen verpflichtet, Dinge zurückzugeben. Er macht dies klar am Beispiel eines Wahnsinnigen, der ein Geschenk zurückfordert. Da dieser unzurechnungsfähig ist, sei es nicht geboten, ihm das Geschenk zurückzugeben. (331c)

2.1.2 Dialog mit Polemarchos

Die von Kephalos und Sokrates entwickelte Definition wird nun mit Hilfe des Polemarchos fortgesponnen. Dieser nimmt Rückgriff auf eine von Simonides aufgebraachte Definition, wonach „einem jeden das schuldige zu leisten gerecht“ (331e) sei. Dies wird von Sokrates und Polemarchos geprüft und als „Freunden gutes tun und Feinden böses“ (332d) erkannt.

Eine so verstandene Gerechtigkeit ist nach Sokrates aber zu nichts nütze. Denn er weist nach, daß Gerechtigkeit zwar als eine nützliche Tätigkeit empfunden wird. Für verschiedene Einzelaufgaben wie z.B. Ackerbau, Kriegführung, aber auch Frieden kann jedoch jeweils eine andere, besonders geeignete Tätigkeit angegeben werden. Als wirklich besser erweist sich die Gerechtigkeit im folgenden lediglich dann, wenn ein Gut nicht benutzt, sondern verwahrt werden soll. Damit zeigt sich eine so verstandene Gerechtigkeit als unnütz. (332e - 333d)

Die Untauglichkeit der Simonidischen Gerechtigkeitsdefinition wird von Sokrates mit einem weiteren Einwand untermauert. Denn nach Sokrates ist es „nicht die Sache des Gerechten zu schaden“ (335d), da der Gerechte die Menschen, denen er schadet, zu ungerechten Menschen machen würde.

¹Soweit nichts anderes angegeben ist, beziehen sich die Verweise auf die Politeia von Platon. Zitiert wird aus der deutschen Übersetzung von Friedrich Schleiermachers nach der Stephanus-Paginierung, vgl. für die Primärquelle das Literaturverzeichnis

Auf Grund der hier aufgezeigten Widersprüche kann der Begriff der Gerechtigkeit, wonach man dem Freund gutes tut und dem Feind böses, nicht beibehalten werden. Um so mehr, als es dem Menschen häufig schwer fällt, zwischen Freund und Feind treffsicher zu unterscheiden. (334c)

2.2 Dialog mit Thrasymachos

2.2.1 Gerechtigkeit dient den Regierenden

An dieser Stelle - als Sokrates in die Runde fragt „was soll denn einer sonst sagen, [was die Gerechtigkeit] sei?“ (336a) - mischt sich Thrasymachos in das Gespräch ein. Er stellt dabei seine These vor, wonach das Gerechte das dem Stärkeren, d.h. „der bestehenden Regierung“ (339a) zuträgliche sei.

Hiergegen wendet Sokrates ein, daß die Regierenden unter Umständen selbst nicht erkennen können, was das für sie Zuträgliche ist. Daher ist es möglich, daß ein Regierter entgegen den Interessen der Regierung handelt, obwohl er völlig den Befehlen der Regierung folgt. (339c-340b)

2.2.2 Ideale Regierung als Ausgangspunkt

Gegen diesen Einwand immunisiert sich Thrasymachos, indem er in seiner Definition von Gerechtigkeit nicht mehr von einer tatsächlichen Regierung ausgeht, sondern von einer idealen. Diese kann in dem was sie anordnet, nicht fehlen, weshalb der Einwand von Sokrates hier nicht verfängt. (340e-341b)

Sokrates geht gegen diese neue Definition der Gerechtigkeit daher auf eine andere Weise an, indem er zunächst die Kunst vom Gelderwerb abgrenzt, den die Kunst mit sich bringt. (341c f) Des weiteren führt er aus, daß jede Kunst dem dient, den sie beherrscht und nicht der jeweiligen Kunst selbst. So dient z.B. die Heilkunst dem Leib, indem sie ihn kuriert und nicht der Heilkunst, die Reitkunst den Pferden und nicht der Reitkunst. Kunst ist also kein Selbst-

zweck. (341e-342c)

Auf der anderen Seite herrschen die Künste „über jenes, dessen Künste sie sind“ (342c). Damit ergibt sich als Schlußfolgerung, daß die Künste dem dienen, was sie eigentlich beherrschen, was auch Thrasymachos letztendlich einräumt. Entsprechend kann Sokrates den Gedankengang weiterspinnen, daß die von Thrasymachos aufgebrachte Definition von Gerechtigkeit dem Regierten und nicht dem Regierenden dient. (342e)

2.2.3 Das Bild von Hirte und Schaf

Allerdings wendet Thrasymachos ein, daß die von Sokrates aufgebaute Argumentenkette nicht zum Bilde des Hirten und des Schafes passe. Denn vordergründig dient der Hirte zwar dem Wohl der Schafe und verhindert, daß sie sich selbst Gefahren aussetzen. Hintergründig aber geht es ihm vor allem darum, die Schafe für sich selbst zu nutzen - entweder ihre Milch und ihre Wolle oder aber gar ihr Fleisch. (343a f)

Analoges unterstellt Thrasymachos auch den Regierenden, denen es nicht um das Wohl der Regierten, sondern um ihren eigenen Vorteil gehe. Daher sei die Befolgung der Anordnungen der Regierenden - also gerechtes Handeln - für den Einzelnen von Nachteil, seine Nichtbefolgung hingegen von Vorteil. Dies zeige sich auch, wenn man vergleiche, welchen Nutzen die Gerechten und die Ungerechten aus ihrem jeweiligen Handeln ziehen können. Dieser Vergleich gehe in jedem Fall zugunsten der Ungerechten aus. (343b-344c) Der schlechte Ruf der Ungerechtigkeit komme „nicht aus Furcht ungerechtes zu tun sondern zu leiden“ (344c). Daher stellt Thrasymachos zum Abschluß fest, daß Gerechtigkeit nur dem Starken diene, Ungerechtigkeit hingegen jedem selbst.

Sokrates setzt hier an mehreren Punkten an. Zunächst insistiert er, Thrasymachos dürfe - wenn er schon den idealen Arzt bemühe - nicht plötzlich einen nicht-idealen Hirten als Beispiel heranziehen, indem er Hirtenkunst und Lohn-

dieneri miteinander vermische. Deshalb sei sein Einwand nicht korrekt und dementsprechend die Unterstellung nicht zutreffend, eine Regierung arbeite nicht zum Wohle der Regierten. In diesem Kontext führt Sokrates auch aus, daß niemand eine Kunst nur allein zum eigenen Vorteil ausführen könne, da sie ihm selbst niemals Nutzen bringe. Daher verlange auch jeder Meister Lohn für seine Kunst - auch die Regierenden; (345c-347e) der Lohn bestehe in diesem Falle nicht aus Geld, sondern aus Ehre sowie der Tatsache, nicht „von Schlechten regiert [zu] werden“ (347c).

2.2.4 Überlegenheit der Gerechtigkeit über die Ungerechtigkeit

Um die von Thrasymachos aufgeworfene Frage zu klären, will Sokrates nun feststellen, ob vollständige Ungerechtigkeit der vollständigen Gerechtigkeit überlegen ist. Dabei präzisiert Thrasymachos, daß die vollständig Ungerechten für ihn nicht einfache Beutelschneider seien, sondern Leute, „die ganze Städte und Völker von Menschen wissen unter sich zu bringen.“ (348d) Gleichzeitig zeichnet er die Ungerechtigkeit als weise und tugendhaft aus, die Gerechtigkeit aber als gutmütige Einfalt. Beide kommen überein, daß der Gerechte zwar durchaus den Ungerechten übervorteilt, nicht jedoch den Gerechten. Der Ungerechte hingegen übervorteilt beide - sowohl den Gerechten als auch den Ungerechten. D.h. der Gerechte will von seinesgleichen nichts haben, der Ungerechte jedoch schon. Beide jedoch wollen vom jeweils Ungleichen etwas haben. (349b-349d) Gleichzeitig weist Sokrates nach, daß dieses Verhalten dem Verhalten der anderen Kunstfertigen widerspricht: So will ein vollkommener Heiler nichts einem anderen vollkommenen Heiler voraushaben, ein vollkommener Tonkünstler ebenfalls nichts einem anderen vollkommenen Tonkünstler voraus. Einem Unkundigen hingegen wollen beide etwas vor aus haben. Der Unkundige hin-

gegen möchte sowohl dem Kundigen wie auch dem Unkundigen etwas voraushaben. (349d-350b)

Des weiteren kommen beide überein, daß der Kundige wohl auch der Weisere ist, womit sich Thrasymachos Auszeichnung von Ungerecht als weise und von Gerech als einfältig nicht mehr halten läßt. (350b-350c)

Nachdem zunächst gezeigt worden ist, daß der Gerechte weiser ist als der Ungerechte, befaßt sich Sokrates mit der Frage, ob der Gerechte auch stärker ist als der Ungerechte - Thrasymachos hatte dies verneint. Sokrates hingegen zeigt, daß eine ungerechte Stadt, die ungerechterweise andere Städte unterwirft, auch in sich selbst ungerecht ist. Dadurch herrschen „Zwietracht und Haß und Streit unter einander“ (351d), wodurch diese Stadt sich selbst schwächt. Gleiches postuliert Sokrates auch für einen einzelnen Menschen, der durch die in ihm innewohnende Ungerechtigkeit geschwächt und gottlos wird. (351d-352b)

Schon zu Beginn des Dialoges zwischen Sokrates und Thrasymachos erklärt dieser, daß er nur mit Sokrates reden wolle, wenn er Geld dafür erhalte. (337d)

Außerdem hält er Sokrates vor, daß er „nicht [würde] antworten wollen, sondern [...] Rückhalt suchen in der Verstellung“. (337a) D.h. das Gespräch zwischen Sokrates und Thrasymachos beginnt schon unter keinem guten Stern. Auch als Thrasymachos gegen Sokrates das Beispiel mit den Schafen und den Hirten anbringt, will er eine Erwiderung des Sokrates nicht mehr abwarten, sondern wendet sich bereits zum Gehen - was jedoch die anderen Anwesenden verhindern. (344d)

Die Stimmung wendet sich im folgenden so sehr gegen Thrasymachos, daß er auf Sokrates o.g. Rede nur noch antwortet: „Laß dir die Rede nur wohl schmecken in guter Ruhe! [...] Denn ich will dir gewiß nicht zuwider sein, damit ich mich diesen nicht verhaßt mache.“ (352b)

2.2.5 Nur Gerechtigkeit macht glücklich

Nach dieser Ankündigung des Thrasymachos, hier nicht mehr gegen Sokrates angehen zu wollen, wendet sich Sokrates der Frage zu, ob ein Ungerechter glücklich sein kann oder ob ein Gerechter glücklich ist. Hierbei unterstellt Sokrates, daß es für jedes Ding ein Geschäft gebe, für welches dieses gemacht ist bzw. welches das Ding besser beherrscht als alle anderen Dinge. So sind z.B. die Augen zum Sehen eingerichtet, die Ohren zum Hören und die Hippe zum Abschneiden der Weintrauben. (352d-353a)

Wird dieses Geschäft gut verrichtet, nennt Sokrates dies tugendhaft, andernfalls schlecht. Ein Gegenstand ist nach dieser Sichtweise um so tugendhafter, je besser er die Tätigkeit verrichten kann, für die er eingerichtet ist. Auf der anderen Seite verrichtet ein tugendhafter Gegenstand die Tätigkeit, für die er gemacht ist, besser, als dies ein untugendhafter Gegenstand tun kann. (353b-353e)

Des weiteren bestimmt Sokrates als Geschäft der Seele die Gerechtigkeit sowie das gute Leben. Hier bringt er in Anschlag, daß es kein Ding am Menschen gebe, das für beide Tätigkeiten besser geeignet sein könne als die Seele. (353d) Entsprechend schließt Sokrates nun, daß eine tugendhafte Seele sowohl zum gerechten Handeln als auch zum guten Leben führt - und zwar zu beidem gleichzeitig. Damit bestimmt Sokrates das gerechte Leben auch als das gute Leben, wobei er die Gerechtigkeitsdefinition des Thrasymachos verwirft.

2.3 Gerechtigkeit ist an sich gut

2.3.1 Problemstellung durch Glaukon und Adeimantos

An dieser Stelle tritt Glaukon in den Dialog ein, indem er die Bestimmung der Gerechtigkeit durch Sokrates als unzureichend kritisiert. Insbesondere stellt er

fest, daß viele Menschen Gerechtigkeit nicht als ein Gutes für sich empfinden, sondern als lästige Pflicht, die erfüllt werden muß, um anderen Lohn dafür zu erhalten. (357a-358a)

Des weiteren ist Glaukon der Ansicht, daß Sokrates die Anwürfe des Thrasymachos nicht genügend beachtet hat. Vor allem kritisiert er, daß die Gerechtigkeit nicht als solche verteidigt wurde, sondern nur auf Grund der Vorteile, die sie dem Gerechten bietet. Daher verteidigt er im folgenden die Ungerechtigkeit als solche, um Sokrates zu einer Verteidigung der Gerechtigkeit anzuspornen. (358b-358e) Um dieses Ziel zu erreichen, stellt Glaukon die herrschende Ansicht dar, daß „das Unrecht tun gut, das Unrecht leiden aber übel“ (358e) sei. Davon ausgehend entwirft er die Idee der Gerechtigkeit als eine allgemeine Übereinkunft, wonach sich alle vor dem Unrecht leiden schützen, indem sie vertraglich übereinkommen, kein Unrecht mehr zu tun. In diesen Vertrag treten alle ein, da sie fürchten, Unrecht zu erleiden. Wenn jedoch jemand in der Lage wäre, Unrecht zu tun, ohne befürchten zu müssen, selbst Unrecht zu leiden, so würde er sicher nicht in diesen Vertrag eintreten, „er wäre ja wohl wahnsinnig.“ (359b)

Um es Sokrates unmöglich zu machen, analog wie bei Thrasymachos mit der Außenwirkung der Gerechtigkeit bzw. der Ungerechtigkeit zu argumentieren, entwirft Glaukon das folgende Gedankenexperiment: Einen vollkommen Ungerechten, der für seine Außenwelt als vollkommen Gerechter erscheint, sowie als Gegenpol einen vollkommen Gerechten, der jedoch seiner Außenwelt als vollkommen Ungerechter erscheint. Bei dieser Formulierung des Problems wird dem Gerechten der Ansporn genommen, gerecht zu sein, um von Ehrungen oder Gaben profitieren zu können. (360e-361e)

Im aufgebauten Bilde erweist es sich als sinnvoll, gerecht zu scheinen, jedoch Unrecht zu tun, wenn sich hierzu die Gelegenheit ergibt. Negative Folgen - sei es im Diesseits, aber auch im Jenseits - muß der so gerecht Scheinende nicht befürchten, wie Adeimantos und Glaukon zeigen. Im Diesseits schützt ihn sein

Schein, vor Strafen im Jenseits schützt er sich durch entsprechende Opfergaben. (361a, 366a)

Sokrates wird daher im folgenden aufgefordert, nicht den Vorzug der Gerechtigkeit an ihren Taten und Wirkungen, sondern den Vorzug der Gerechtigkeit als solche zu zeigen. (367b) Sokrates nimmt die Herausforderung an, wenn gleich er zu Bedenken gibt, daß die von ihm geforderte Aufgabe sehr schwer sei.²

Um die Untersuchung dennoch erfolgreich vollenden zu können, wechselt Sokrates die Perspektive: Er betrachtet nicht mehr das einzelne Individuum, sondern ein ganzes Gemeinwesen. Sokrates hofft, die Gerechtigkeit und deren Vorzüge dort besser zu erkennen und begründet dies mit der Analogie des Lesens von klein- und großgeschriebenen Buchstaben. Kleine Buchstaben könne man schließlich auch besser lesen, wenn man zunächst den Text in groß vor sich habe. (368c-369a)

2.3.2 Kurzabriß über den Platonischen Staat

Um diesen „Großen Text“ kümmert sich Platon beim Aufbau seines Staates. Dabei geht er zunächst davon aus, daß sich Städte und Staaten immer bilden, da Menschen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ihre Bedürfnisse am besten befriedigen können. (369b-370d) Insbesondere hebt Platon hier auf eine Arbeitsteilung ab, denn „es sei unmöglich, daß Einer viele Künste zugleich gut ausüben könne.“ (374a)

Die ökonomische Grundlage seines Staates bilden dabei die Bauern, Handwerker und Händler. Deren Tätigkeiten dienen der primären Bedürfnisbefriedigung. Erst später kommen zu dieser gesunden Stadt noch eine aufgeschwemmte hinzu (372e), die neben der Befriedigung der primären Bedürfnisse auch noch weitere Annehmlichkeiten für ihre Bewohner bereithält. Dies führt insgesamt

²„Denn ich weiß weder wie ich helfen soll, ich scheine es mir nämlich nicht zu können [...]“ (368b)

zu einer Vergrößerung der Stadt, insbesondere werden hier noch mehr Ärzte und Diener beigelegt. (373c f)

In dieser Stadt werden des weiteren Krieger benötigt, um zum einen die Stadt gegen Feinde verteidigen zu können und zum anderen in der Lage zu sein, gegen andere Städte Krieg zu führen. (373d-374d) Diese sind sowohl in Gymnastik wie auch Musik (376e) und Philosophie (376b f) zu unterweisen und müssen von Natur aus tapfer und eifrig, dabei aber sanftmütig gegen die Bürger der Stadt (374e-375e) sein.

Aus der Gruppe der Wächter sind die Herrscher zu bestimmen. Allerdings sollen nur diejenigen zu Herrschern berufen werden, die sich hierfür auch besonders gut eignen. Dabei stellt Platon fest, daß sich Menschen, die unabhängig von ihren Bedürfnissen, Fürchten und Lüsten Tapferkeit zeigen, sich hierfür am besten eignen. Dies will er durch geeignete Auswahlverfahren feststellen. (412c-413d)

Die persönliche Eignung ergibt sich nach Platon schon von Geburt an und muß von den Herrschern des Staates festgestellt werden. Sie ergibt sich nach dem Gründungsmythos durch die Beimischung von Gold, Silber und Erz zur Seele des jeweiligen Menschen. Dabei hebt er zum einen darauf ab, daß alle Menschen erdgezeugt und daher „Brüder“ sind. Auf der anderen Seite läßt er keinen Zweifel daran, daß nur diejenigen, die von Geburt an Gold in der Seele tragen, zum Herrschen bestimmt sind. Dabei mache es auch keinen Unterschied, ob ein solcher Mensch von einem Bauern oder einem Herrscher abstamme. (414c-415d)

2.3.3 Anwendung des Staatsmodells zur Bestimmung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit

Das im verwendeten Text gewonnene Staatsmodell verwendet Sokrates, um damit das Wesen der Gerechtigkeit im Staate zu bestimmen. Da der von ihm

geschaffene Staat „vollkommen gut“ ist, ist er auch „weise und tapfer und besonnen und gerecht.“³ Da das Vorhandensein dieser vier Prädikate den vollkommen guten Staat anscheinend hinreichend bestimmt, genügt es, drei dieser vier Prädikate im Staate wiederzufinden. Der jetzt noch nicht verwendete Teil muß zum noch fehlenden vierten Prädikat gehören und es vollständig bestimmen. (427d-428a)

Dabei bestimmt er den Sitz der Weisheit bei den die „die Obhut [tragenden]“ (428d), den Sitz der Tapferkeit bei dem Teil, „der sie verfißt und für sie zu Felde zieht“ (429b), die Besonnenheit hingegen sei in „Einklang und Zusammenstimmung“ (430e) der Regierenden und der Regierten zu finden.

Wenn er nun jedoch das vierte Prädikat bestimmen soll - also die Gerechtigkeit - tut sich Sokrates sehr schwer.⁴ Er fordert daher seine Mitstreiter auf, ihm bei der Suche gewissenhaft zu helfen. (432b f) Bei dieser Suche entdeckt er, daß die Gerechtigkeit als solche sich im Aufbau des Staates wiederfindet. Genauer: Der Staat wurde von Anfang an so konstruiert, daß er gerecht sei. Denn das Konstruktionsprinzip von Anfang an bestand darin, daß jeder nur ein Ding tun solle und sich „nicht in vielerlei mischen“ (433a). Dies wird von Sokrates als gerecht angesehen und auch als im Einklang mit den Gerechtigkeitsvorstellungen der damaligen Moral erkannt. Damit bestimmt Platon die Gerechtigkeit als den Zustand, wonach *jeder das Seinige tut und hat*. Diese Definition der Gerechtigkeit findet sich mehrfach - wenn auch mit jeweils unterschiedlichen Nuancen:

„jeder, wie er Einer ist, auch nur das seinige tut und sich nicht in vielerlei mischt!“ (433d)

„daß jeder in ihr das seinige tut.“ (433d)

³427e, vgl. hierzu auch 433d: „Und du würdest doch wohl nur der Gerechtigkeit einen Wettstreit mit jenen in Bezug auf die Tugend der Stadt zugestehen?“

⁴„scheint mir der Ort gar unzugänglich und überwachsen, [...] dunkel und schwer zu durchstreifen“ (432c)

„daß einem jeden weder fremdes zugeteilt noch ihm das seinige genommen werde“ (433e)

„Auch so demnach würde, daß jeder das seinige und gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden.“ (433e)

Das Gegenteil hiervon bestimmt Platon als ungerecht. (434c) Er geht auf einzelne, jeweils für sich als typisch ausgezeichnete, ungerechte Menschen und Staaten später nochmals ein. (vgl. Abschnitt 2.3.5)

2.3.4 Die Gerechtigkeit im Menschen

Nachdem Platon nun die Gerechtigkeit im Staate gefunden hat, wendet er sich wieder seiner Ausgangsfrage zu und überträgt die eben gewonnene Definition auf den Menschen. Hierzu ist es jedoch notwendig, für die drei Staatsteile auch drei äquivalente Teile im Menschen, genauer in dessen Seele zu finden. (435b f) Diese drei Teile bestimmt Platon als den weisen, den tapferen und den begehrliehen (442b f, 436a, 439d f), indem er den Menschen analog zum Staat aufbaut. Entsprechend zum Staat bestimmt Sokrates den Sitz der Tugenden Weisheit und Tapferkeit jeweils in einem bestimmten Seelenteil, die Besonnenheit und die Gerechtigkeit hingegen im Zusammenspiel zwischen den Teilen. (441c f, 442c f)

Dabei wird die Gerechtigkeit innerhalb der Seele bestimmt als die Tugend, bei der „jede von jenen drei Gattungen in ihr das ihrige“ (441d) tut. Diese Formulierung wird noch konkret ausgefüllt durch die Annahme, daß es die Aufgabe der Vernunft sei zu herrschen, der Tapferkeit, die Vernunft zu unterstützen und der Begierde, sich von der Vernunft zügeln zu lassen. (441e-442b)

Ein so beschaffener Mensch ist nach Meinung des Sokrates als gerecht anzusehen, da er weder Unterschlagungen noch Raub noch andere Untaten verüben

würde, womit er auch den Einklang seiner Wesensbestimmung der Gerechtigkeit mit ihrer allgemeinen Wesensbestimmung zeigt. (442e-443b) Dabei bewirkt Rechttun nach Sokrates Gerechtigkeit und Unrechttun Ungerechtigkeit. (444c-444e) Damit zeigt er, daß Gerechtigkeit um ihrer selbst willen anzustreben ist und nicht um der Ehre und dem Ruhm, der sich aus einer gerechten Lebensführung ergibt. (445a f)

2.3.5 Ungerechte Staaten und Menschen

Um seine Definition der Gerechtigkeit genauer zu prüfen, wendet sich Sokrates nun den entarteten Staaten und damit auch den entarteten Menschen zu. Dabei geht er davon aus, daß die Ungerechtigkeit in einem fehlerhaften Zusammenspiel dieser drei Seelenteile bzw. Teile des Staates begründet ist (444a f). Die Arten des fehlerhaften Zusammenspiels können dabei mannigfaltig sein, er betrachtet im folgenden nur die vier wichtigsten. (445c) Die Beschreibung des perfekten Staates in folgenden Büchern V bis VII wird im Rahmen dieser Arbeit übersprungen.

Die vier entarteten Staatsformen sind nach Platon:⁵

- (1) Timokratie: Hier herrscht die Klasse der Wächter. (547c) Entsprechend ist der timokratische Mensch nicht von der Weisheit, sondern vom Ehrgeiz beherrscht. (548e f)
- (2) Oligarchie: Diese wird von den Reichen beherrscht (550c), weshalb sich der oligarchische Mensch primär dem Gelderwerb widmet. (553d f)
- (3) Demokratie: Hier herrscht allgemeine Freiheit und „Erlaubnis hat jeder darin zu tun was er will“. (557b) Der entsprechende Mensch gibt allen Lüsten gleich leicht nach, da es für ihn keinen

⁵vgl. 544c, 545b sowie [KA] 251-270

Unterschied zwischen ihnen gibt. (561c-562a)

- (4) Tyrannei: Hier herrscht einer allein. (556d) Der zugehörige Mensch wird von seinen schlechten Trieben beherrscht. (573c f)

Von diesen vier Staatsformen und Menschentypen erscheint Platon der tyrannische Mensch als der Prototyp des Ungerechten. Daher verwendet er diesen, um den Vorzug des Gerechten vor dem Ungerechten zu zeigen. (576b-577b) Bei dieser Analyse zeigt sich „der rechte Tyrann [als] ein rechter Sklave“ (579d).

Kapitel 3

Analyse

Im Anschluß an diese konzentrierte - und sicher an einigen Stellen stark verkürzte - Zusammenfassung soll nun auf einige wichtige Details näher eingegangen werden. Dabei soll insbesondere der Argumentationsgang näher beleuchtet werden.

3.1 Seelenlehre vs. Staatslehre

Da Platon Gerechtigkeit im Menschen als das richtige Zusammenspiel der einzelnen Seelenteile versteht, soll im folgenden nochmals kurz auf seine Seelenlehre eingegangen werden. Da den drei Seelenteilen jeweils verschiedene Namen im Text gegeben werden¹ - je nachdem, ob mehr auf die Tugend des jeweiligen Seelenteils oder mehr auf dessen Übermacht abgehoben werden soll - werde ich mich im folgenden auf die Begriffe Begehren, Tatkraft und Vernunft beschränken, um die drei Teile der Seele eindeutig zu beschreiben. (vgl. [KA], S. 89)

Die Tugenden der beiden ersten Seelenteile ergeben sich dabei zu Mut (Tatkraft) und Weisheit (Vernunft). Da nach Platon das Begehren gezügelt werden

¹So verwendet Plato die Worte eifrig (441a), Mut (439e) und tapfer (441c) um den selben Seelenteil zu beschreiben.

muß (etwa die Begierde nach zu viel Fleisch und Leckereien, 559b), erscheint es negativ besetzt.

Es bereitet allerdings Schwierigkeiten, die Seele des Menschen eindeutig mit allen entsprechenden Bestandteilen des Staates (im folgenden „Stände“ genannt) gleichzusetzen. Während es auf der einen Seite keine Probleme bereitet, die Klugheit der Seele mit der Klugheit im Staat (Hüter/Herrscher, Erster Stand) gleichzusetzen und es ebenfalls problemlos möglich ist, die Tatkraft der Seele und die Tatkraft (Wächter, Zweiter Stand) im Staat parallel zu setzen, wird dies bei dem Begehren sowie dem Stande der Bauern/Handwerker/Kaufleute (Dritter Stand) schwieriger. Denn hier gibt es auf den ersten Blick keine einfache Gleichsetzung, denn was haben Bauern mit der menschlichen Begierde zu tun? Die menschliche Begierde will ein gewisses Ding (z.B. Nahrung). Sie ist allerdings nicht vorausschauend und planend (dies wird der Klugheit zugeschrieben). Die Vorausschau und Planung läßt sich hingegen sehr wohl im Bauern angeben: Es reicht nicht, daß ein Bauer ernten will, er muß hierzu auch säen, also vorausschauend planen. Analoges läßt sich auch für Handwerker und Händler angeben: Bei beiden reicht es nicht, wenn sie ein bestimmtes Ding nur wollen, sie müssen ebenfalls eine gewisse Vorplanung und Klugheit unter Beweis stellen, wenn sie dieses Ding erhalten wollen. Der Handwerker muß die notwendige Technik beherrschen, der Händler im Tauschen die notwendige Erfahrung haben. Auch geht der Text davon aus, daß alle Menschen von Begierden geleitet sind, die „Vielen und Schlechten“ werden allein von ihr beherrscht, die „Wenigen und Edlen“ hingegen sowohl von der Vernunft als auch von der Begierde beherrscht. (431c)

Auf der anderen Seite fordert Platon selbst im Text eine Parallelität von Staat und Mensch. (435b f) Dies steht den obigen Beobachtungen entgegen. Diese Parallelität wird durch Höffe ([KA], 85) gestützt, wobei dieser vor allem auf die Art hinweist, wie Platon seinen Staat Schritt für Schritt aufbaut und im Text eine entsprechende Gleichsetzung angeben kann. Im ersten Schritt besteht die

Stadt lediglich aus Angehörigen des Dritten Standes, hier gibt es noch keine explizite Regierung und die Gründung des Staates erfolgt auf Grund der gemeinsamen Begierden. (369c) Erst im zweiten und dritten Schritt kommen die Wächter und die Herrscher hinzu. Dies kann als Beleg für die Gleichsetzbarkeit von Drittem Stand und Begierde gelten.

Hier tut sich noch eine dritte Möglichkeit auf: Platon behauptet die Parallelität von Seele und Staat. Wie wir nun eben gesehen haben, kann man allerdings auch die These vertreten, daß zumindest die Begierde keine rechte Entsprechung im Staat hat, womit sich die einfache Gleichsetzung von Staat und Mensch wohl nicht halten läßt. Höffe schlägt daher eine „Komplexe Zuordnung“ (vgl. [KA], S. 89) vor, die die oben skizzierten Probleme lösen kann. Dabei hebt er darauf ab, daß in jedem Menschen der Polis prinzipiell alle drei Seelenteile vorhanden und daher auch nutzbar sind. So sind z.B. die Bauern durchaus noch intelligent und können vorausplanen, während auch die Philosophenkönige Begierden besitzen. Allerdings treten die dem jeweiligen Stand zugeordneten Seelenteile jeweils dominant auf, die anderen Seelenteile sind nur instrumentell vorhanden.

Dieser Sichtweise von Hoffe schließe ich mich im folgenden an, da ihre Argumentation eingängig erscheint und gleichzeitig die oben skizzierten Probleme löst, ohne jedoch die von Platon angegebene Parallelität der Seele mit dem Staat aufzugeben.

3.2 Argumentation zur Bestimmung der Gerechtigkeit

Ausgestattet mit diesem Wissen wenden wir uns nun dem Argumentationsgang zur Bestimmung der Gerechtigkeit zu. Konkret bestimmt Platon die Gerechtigkeit zweifach: Zum einen bei der Bestimmung der Gerechtigkeit im Staat und

zum anderen bei der Bestimmung der Gerechtigkeit im einzelnen Menschen. Da Platon von einer Parallelität von Mensch und Staat ausgeht - im Menschen sei die Gerechtigkeit lediglich kleiner geschrieben als im Staat - verwundert es auch nicht, daß er bei der Bestimmung der Gerechtigkeit im Menschen stark auf die Gerechtigkeitsbestimmung im Staat zurückgreift. Dieser Rückgriff ist sozusagen Programm.

3.2.1 Gerechtigkeit als Voraussetzung

Bei der Argumentation zum Auffinden der Gerechtigkeit im Staat fällt auf, daß Platon zunächst Schwierigkeiten eingestehen muß, wenn er die Gerechtigkeit explizit in seinem Staat angeben soll. Paradoxe Weise erklärt er wenig vorher im Text, die Bestimmung der Besonnenheit hintanzustellen zu wollen, um sich direkt und ohne „Weitläufigkeit“ der Gerechtigkeit hinwenden zu können. (430d) Des weiteren fällt auf, daß Platon die Gerechtigkeit (wie auch Tapferkeit, Weisheit und Besonnenheit) als Prädikate eines guten Staats angibt. Dies verwundert deswegen, da er auf Initiative von Glaukon und Adeimantos ja gerade erweisen sollte, daß die Gerechtigkeit an sich gut ist. Der Vorwurf, hier bereits in die Voraussetzung das Ergebnis eingebracht zu haben, wird gestützt durch die Tatsache, daß Sokrates selbst einräumt, die Gerechtigkeit quasi schon bei der Konstruktion des Staates „in der Hand“ (432e) gehabt zu haben, sie also bereits vorweg verwendet zu haben.

Der Vorwurf läßt sich aber nicht lange aufrecht erhalten. Denn als Ergebnis des Dialogs mit Thrasymachos steht ja bereits fest, daß die Gerechtigkeit in ihrer Wirkung gut ist. (vgl. Abschnitt 2.2.4) Dies läßt sich auch am von Glaukon/Adeimantos eingebrachten Gedankenexperiment zeigen: So ist ihr vollkommen Ungerechter zwar vollkommen ungerecht, er ist es aber nur, da er gleichzeitig vollkommen gerecht erscheint. Zum Zeitpunkt der Konstruktion des vollkommenen Staates ist also bereits klar, daß die Gerechtigkeit in ihrer

Außenwirkung gut ist. Da der Staat aus einzelnen Individuen besteht, kann Platon für den Einzelnen in Anspruch nehmen, zumindest gut zu scheinen. Und damit kann er auch für den guten Staat (den er ja konstruieren wollte) in Anspruch nehmen, daß dieser gut scheint und daher als gerecht erscheint.

3.2.2 Zuordnung der Seelenteile zu den Ständen

Trotzdem bleibt an dieser Stelle ein fahler Nachgeschmack zurück. Denn Sokrates hatte angekündigt, die Gerechtigkeit dadurch suchen zu wollen, daß er zunächst alle Prädikate für den guten Staat aufzählt und anschließend jedem dieser Prädikate die zugehörigen Bestandteile im Staat zuordnet. (vgl. Abschnitt 2.3.3)

Diesem Versprechen kommt er aber nur bedingt nach. So wird z.B. der Dritte Stand mit keiner Tugend belegt. Höffe tut dies zwar mit Blick auf die von Platon entwickelten Staatsmodelle (vgl. [KA], 84ff) und ordnet dem Dritten Stand den Seelenteil des Begehrens zu. Eine entsprechende Tugend im von Platon angegebenen Vierklang kann Höffe jedoch nicht überzeugend angeben. Er führt zwar aus, daß der Dritte Stand besonnen sein müsse, d.h. mit der Herrschaft der Philosophen einverstanden. Dies ist aber keine Tugend, die allein dem Dritten Stand anzuraten ist. Statt dessen muß diese Tugend auch vom Stand der Wehrhaften angenommen werden, um einen Staatsstreich und damit ein Abgleiten in eine weniger ideale Regierungsform zu vermeiden. Platon fordert dies auch explizit, indem er vom Seelenteil der Tatkraft ein Bündnis mit der Vernunft fordert. Konkret bedeutet dies, daß Platon der Vernunft zuordnet, über die beiden anderen Seelenteile zu herrschen, die Tatkraft unterstützt die Vernunft in ihrer Herrschaft und das Begehren läßt sich von der Vernunft zügeln. (441e f) Dieses Bild, wonach es Aufgabe der Vernunft ist zu herrschen, kommt direkt aus dem Platonischen Staatsverständnis. Dort überträgt er die Rolle der Herrschenden an die Philosophen (Erster Stand), die der Tatkrafti-

gen an die Wächter (Zweiter Stand), während für das Begehren die Bauern und Handwerker (Dritter Stand) zuständig sind. Auch hier ist es wieder gerecht, wenn jeder das Seinige tut und hat.

Allerdings geht er dabei feiner zu Werke als im Dreiklang der Seele. So unterscheidet er auch, daß jeder das tun sollte, wofür er am besten geeignet sei, während er gleichzeitig der Ansicht ist, der Schuster sollte Schuhe herstellen, nicht aber Tische. Oder anders ausgedrückt: Platon geht von einer arbeitsteiligen Gesellschaft aus, in der jeder das für die Gesellschaft tut, wofür er am besten geeignet ist. Auf diese Rolle ist man dann zwar sein ganzes Leben lang festgelegt - um eine Kunst wirklich zu beherrschen, muß man sie nämlich als einzige ausüben. Da jeder aber das tut, wofür er am qualifiziertesten ist, ist diese Einschränkung wohl nicht problematisch.

Weniger Spielraum hat man lt. Platon allerdings für die Wahl der Herrscher und der Wächter. Da sie eine so wichtige Aufgabe erfüllen, ist es notwendig, hier durch strenge Auswahl und Ausbildung sicher zu stellen, daß nur die qualifiziertesten Wächter bzw. Herrscher werden können.

Untermauert wird dies durch einen Gründungsmythos der Stadt. (414b-415d) Dabei geht Platon davon aus, daß jeder Seele entweder Gold, Silber oder Eisen beigemischt ist. Je nachdem, welche Bestandteile die Seele enthält, qualifiziert sich ein Mensch für die Tätigkeit eines Handwerkers/Bauern, Wächters oder Herrschers. Daher müssen die Herrscher ein genaues Augenmerk auf die jeweilige Eignung eines Sprößlings richten, um z.B. zu erkennen, daß sich das Kind eines Bauern zum Herrscher eignet und es auch entsprechend erzogen werden muß.

Die Platonische Definition von Gerechtigkeit ist also - zumindest in der *Politeia* - eng an einen Ständestaat geknüpft, in dem es tatsächlich leicht ist festzustellen, ob jeder das tut, was seine Rolle von ihm verlangt und das hat, was ihm seine Rolle zubilligt. Für einen solchen Ständestaat ist es außerdem überlebensnotwendig, daß sich alle Bürger entsprechend ihrer Rolle verhalten

und nicht in Frage stellen, wer herrschen soll und wer nicht. Platon greift dies sogar in der Tugend der Besonnenheit auf.

3.3 Übertragung auf heute

3.3.1 Schwierigkeit der Übertragung

Damit erscheint es schwierig, die Gerechtigkeitsdefinition von Platon in unsere heutige Zeit zu übertragen. Denn die Ständegesellschaft gibt es heute nicht mehr. Besonders deutlich wird dies am heutigen Verfahren, zu „Herrschern“ zu kommen: Jeder darf prinzipiell wählen und sich natürlich auch zur Wahl stellen. Auch ist es nicht mehr so, daß man auf eine Fertigkeit, einen Beruf, sein Leben lang festgelegt ist. Statt dessen wird sogar erwartet, daß man flexibel ist und je nach aktueller Marktlage fähig ist, sich die notwendigen Fertigkeiten und Fähigkeiten anzueignen.

Daneben ist auch die Seelenlehre Platons heute nicht mehr allgemein als gültig anerkannt. Sie kann daher nicht mehr als Rechtfertigung für eine hieraus abgeleitete Gerechtigkeitsdefinition dienen.

Die Formel Platons erscheint daher inhaltsleer. Denn was ist „das seinige“ bei einer unbestimmten Rolle, bei einem steten Wechsel? Was ist dem jeweiligen Menschen zuzuordnen als das, was er zu haben und zu tun hat? Was ist der jeweilige Mensch selbst?

3.3.2 Rückgriff auf die Staatsentstehung

An dieser Stelle lohnt es vielleicht, auf seine Prämisse zur Entstehung von Staaten zurückzugehen. Hierbei setzt Platon, daß sich Städte und Staaten bilden, weil die Menschen das, was sie benötigen, nicht selbst herstellen können, sondern dafür die Hilfe anderer brauchen. (vgl. 369b-370d sowie Gerhardt in

[FoG], S. 54) Diese Prämisse läßt sich ohne große Probleme auf die arbeitsteilige Gesellschaft der heutigen Zeit übertragen. Hier ist es ebenfalls so, daß jeder Dinge benötigt, die er selbst nicht herstellen kann, auf der anderen Seite aber mehr herstellt (seien dies nun Dienstleistungen oder Waren), als er selbst verbrauchen kann.

Gegen diese einfache Übertragung sperrt sich der Text aber an zwei Stellen: Zum einen wird verlangt, „[...] daß jeder sich nur auf eines befleißigen müsse von dem was zum Staate gehört, wozu nämlich seine Natur sich am geschicktesten eignet.“ (433a) Diese - sicher sehr humane Forderung - wird in der heutigen Zeit wahrscheinlich nicht realisiert. Der Verweis auf die Arbeitslosen, die sich vielleicht gerne in den Dienst der Gesellschaft stellen wollen, dies aber nicht dürfen, da ihre spezifischen Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht gebraucht werden, mag an dieser Stelle genügen. Auf der anderen Seite hebt Platon aber hier gerade darauf ab, daß sich jeder des befleißigen solle, was *zum Staat* gehört. D.h. er enthebt den Einzelnen eben *nicht* der Verantwortung, Dinge zum Staat beizutragen. Von diesen Dingen aber solle er sich dann nur dessen befleißigen, was er am besten kann. Damit stellt er an den Einzelnen zwar die Forderung, sich am Staat und dessen ökonomischen Voraussetzungen zu beteiligen, verlangt aber nichts Übermenschliches: Jeder soll nur das tun, wozu er sich nach seiner Natur am geschicktesten eignet. Also insbesondere auch das, wozu er sich eignet. Rückbezogen auf das Beispiel der Arbeitslosen wäre dies ein Appell, nicht nur die Fertigkeiten und Fähigkeiten zu pflegen, die sie früher ausgeübt haben, sondern auch solche, die für den heutigen Staat nützlich sind. Da es Arbeitslose im heutigen Sinne in der damaligen Zeit nicht gab, kann eine entsprechend gehaltvolle Stelle im vorliegenden Text entsprechend auch nicht angegeben werden.

Die zweite Stelle im Text, an der eine einfache Übertragung auf die heutige Zeit Schwierigkeiten bereitet, ist die Forderung, es möge „jeder nur eine“ (370b) Kunst ausüben, um in dieser möglichst gut zu sein. In Verbindung mit dem

Gründungsmythos der Stadt, wonach jeder bereits bei der Geburt in der Seele Gold, Silber oder Erz beigemischt bekommen habe, d.h. bereits bei Geburt festgelegt ist, wozu er geeignet sei, klingt dies nach einer sehr harschen Rollenfestlegung. Auch für den einzelnen Handwerker ist klar, daß er das tun soll, wozu er am besten geeignet ist, es ist also auch für Angehörige des Dritten Standes klar, wohin sie gehören. Auf der anderen Seite besteht Platon darauf, daß der Einzelne seine Tätigkeit nach dem Bedarf der Gemeinschaft zu richten hat, in der er lebt. Übertragen auf heute würde dies bedeuten, daß Arbeitslose verpflichtet sind, eine Tätigkeit zu entwickeln, die in ihrem Gemeinwesen gebraucht wird.

Damit ergibt sich, daß Platon zum einen davon ausgeht, daß in einem Staat jeder seinen Platz finden könne, zum anderen aber sich daraus auch bestimmte Rechte und Pflichten ergeben. Dies ist aber gleichzeitig ein Problem in der Übertragung auf die heutige Zeit. Denn in unserer heutigen Welt sind wir eben nicht auf unsere Rolle festgelegt, müssen und können wir nicht davon ausgehen, daß wir unser ganzes Leben nur einer Tätigkeit nachgehen werden. Damit wird es deutlich unübersichtlicher und damit schwieriger, dem Einzelnen eine definitive Rolle zuzuordnen und die sich daraus ergebenden Rechte und Pflichten zu erkennen. Auf der anderen Seite aber fordert Platon, daß der Platz des Einzelnen im Staate selbst liegt. Damit stellt er die Wahl des Einzelnen nicht in dessen völliges Belieben, sondern bindet sie zurück auf die staatliche Ordnung als solche. (vgl. Bubner in [FoG], S. 189f)

3.3.3 Der Mensch im Staat

Dies baut Dahrendorf zu einer prinzipiellen Kritik am Platonischen Staat aus, indem er Platon unterstellt, einen Staat errichten zu wollen, in dem das Individuum sich völlig eben diesem Staate unterwerfen müsse. ([Lob], S. 313) Daß ein solcher Staat insgesamt nicht gerecht wäre, versteht sich von selbst. Bei

seiner Kritik zielt Dahrendorf darauf ab, daß der von Platon entworfene (und später seiner Ansicht nach von Rousseau fortgesponnene) Staat entweder das Prinzip vom Gleichklang aller ernst nehmen müsse - und damit den Einzelnen zugunsten des Staates opfere, wenn dieser sich gegen den allgemeinen Willen stellt. Oder aber, dieser Staat werde aufhören zu existieren, er zerbricht am Widerspruch zwischen der Theorie, wonach alle denselben Willen haben und der Realität, in der der Einzelne sich problemlos gegen eben diesen Willen stellen kann.

Für diese These läßt sich in Platons Text sicher Material finden. So stellt Platon genaue Regeln auf, nach denen die Dichter ihre Verse zu erdenken haben. (379a) Die Erziehung der Kinder durch Musik und Gymnastik ist ebenfalls klar geregelt. (403c) Auch werden kranke und behinderte Kinder ausgesetzt. (460c)

Auf der anderen Seite aber findet sich eben kein Beleg in Platons Text, daß er wirklich bereit ist, physische Gewalt gegen Andersdenkende einzusetzen. Als einziger Beleg hierfür kann meiner Meinung nach die Stelle herangezogen werden, an der Platon fordert, behinderte und gebrechliche Kinder auszusetzen, um sie sterben zu lassen. Diese Praxis ist aber wohl eher seiner Zeit geschuldet² und unreflektiert übernommen worden. Statt dessen findet sich in Platons Aufzählung der schlechten Staaten eine Beschreibung, wie ein perfekter Staat durch Unachtsamkeit des Ersten Standes in weniger perfekte Formen übergehen kann. An dieser Stelle ist nicht die Frage interessant, wie dies genau geschieht, sondern mehr die Tatsache, daß Platon eben keine Ratschläge gibt, wie die Herrscher vorgehen müssen, um den perfekten Staat zu bewahren - sei es nun mit Gewalt oder nicht - sondern nur den Übergang rein informativ beschreibt sowie die Staatsform, die sich jeweils daraus ergibt. Damit läßt

²„[...] und wenn eines [...] verstümmelt geboren ist, werden [die dazu bestellen Obrigkeiten], wie es sich **ziemt**, in einem unzugänglichen und unbekanntem Orte verbergen [...]“ (460c), **fette** Hervorhebung eingefügt.

sich vom Geiste des Textes nicht belegen, daß Platon den Einzelnen unter die Verfügung eines allmächtigen Staates stellt, sondern den Staat, der nicht mehr dem perfekten Ideal folgt, dem Zerfall anheim gibt.

Analoges gilt auch für die Gerechtigkeitsdefinition von Platon. Sie ist eben nicht das Bild von Gerechtigkeit, das immer und überall erreicht werden muß und für das es zulässig ist, alle Mittel einzusetzen. Sie widerspricht auch nicht Dahrendorf, der feststellt, Gerechtigkeit wird in jeder Gesellschaft immer neu ausgehandelt und entsprechend dem Stärkeverhältnis zwischen Regierenden und Regierten festgelegt. ([Lob], S. 313) Platons Modell kann hier gut integriert werden: Als eine Utopie, die zwar nicht im Hier und Jetzt existiert, die aber das Hier und Jetzt zwingt, Rechenschaft abzulegen.

3.3.4 Perspektivenwechsel

Nach diesen Betrachtungen über die Übertragbarkeit der Platonischen Gerechtigkeitsdefinition auf die heutige Zeit soll noch genauer auf den Unterschied zwischen verteiler, korrektiver/ausgleichender Gerechtigkeit (vgl. [LE], 93f, Bubner in [FoG], S. 178) im Lichte der Platonischen Formel eingegangen werden.

Hier fällt zunächst auf, daß in Platons Formel, wonach jeder das Seinige tue und habe, eine andere Trennung gewählt wird. Dabei trennt er zum einen zwischen den Dingen, die der Einzelne zum Staat beitragen kann (was er tut) und zum anderen den Dingen, die der Einzelne vom Staat erhält (was er hat). Diese Trennung ist quasi orthogonal zur heute üblichen, die primär darauf abhebt, was der Einzelne vom Staat erhält, um bestehendes Unrecht auszugleichen und was alle in gleichem Maße erhalten, was also an alle gleich verteilt wird.

Die platonische Formel erscheint hier angemessener zu sein. Denn die staatliche Gemeinschaft kann nur austeilen, was sie hat. Konkret bedeutet dies, daß jeder Bürger nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten hat, was in Platons

Definition sehr schön herauskommt, im Unterschied der verteilenden und der ausgleichenden Gerechtigkeit jedoch nicht, der Unterschied ist nicht einmal in Ansätzen dort abbildbar.

Kapitel 4

Fazit

Die Gerechtigkeitsformel von Platon, wonach jeder das Seinige tun und haben solle, wirkt im Gegensatz zur heutigen Ethik, die sich primär mit der Frage befaßt, was der Einzelne im Sinne von ausgleichender und verteilender Gerechtigkeit zu erwarten habe, deutlich ausgewogener. Auch die derzeit aufkommende Diskussion um Menschenpflichten statt Menschenrechte weist in diese Richtung. Sie zeigt insbesondere sie, daß die heute gemachte Trennung zwischen dem, was man zu erwarten hat, und dem, was man dafür tun muß, künstlich ist. Ein Prinzip für Gerechtigkeit kann nur funktionieren, wenn sich die Pflichten und Rechte die Waage halten, was man insbesondere erreicht, indem in die Definition von Gerechtigkeit bereits beide eingebaut werden.

Dem Gegenüber steht aber die Antiquiertheit des Platonischen Staats, der Regeln für die Musik, Kunst und sogar Zensurgebote für deren Nichteinhaltung besitzt. Da er damit die Meinungsfreiheit der Dichter unter die Prämissen des perfekten Staates stellt, erscheint er antidemokratisch und totalitär, also kein Vorbild, um unsere heutige Welt nach seinem Bilde der Gerechtigkeit zu gestalten.

Aber diese Kritik verfängt nur auf den ersten Blick. Denn wenn man von der konkreten Ausgestaltung des Staates absieht - die natürlich der damaligen Zeit Tribut zollen muß und sicher auch eine Reihe von unreflektierten Übernahmen

besitzt, so stellt man fest, daß sich im Wesenskern von Platons Staat durchaus ein Kleinod befindet: Eine Gerechtigkeitsdefinition, die sowohl dem einzelnen Menschen wie auch dem staatlichen Gemeinwesen gerecht werden will. Sie versucht, beiden jeweils das zuzuordnen, das ihnen zusteht und auf der anderen Seite von ihnen verlangt, das zu geben, was jeweils auch von ihnen verlangt werden kann.

Ein krasses Gegenbeispiel hierzu stellt unser Grundgesetz dar: Dort gibt es keine Grundpflichten für die einzelnen Bürger, sondern nur Grundrechte, die dem Staat gegenüber eingeklagt werden können. Zwar kann eine Enteignung durchgeführt werden, auch wird festgehalten, daß „Eigentum verpflichtet“ ([GG], Art. 14). Dies ist aber nur ein Grundrecht, die anderen kennen eine solche Rückbindung an das Gemeinwohl nicht, lediglich partielle Einschränkungen. Der Grund für das Primat der Grundrechte gegenüber Grundpflichten mag man in der Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes suchen und begründen können. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß von einem gleichberechtigten Geben und Nehmen im platonischen Sinne keine Rede sein kann.

Auf der anderen Seite erscheint die platonische Gerechtigkeitsdefinition inhaltsleer. Es kann aber nicht erwartet werden, eine über alle Zeiten gültige Gerechtigkeit zu finden, die konkrete Aussagen z.B. über die heutige Rentenproblematik machen kann. Die konkreten Aussagen muß sich die jeweilige Zeit immer selbst geben, wobei sie beachten sollte, sowohl dem Staat als einer Gemeinschaft von Menschen wie auch dem in diesem Staat lebenden einzelnen Menschen gerecht zu werden.

Literaturverzeichnis

- [Platon] Hülser, Karlheinz (Hrsg.): *Platon - Politeia. Griechisch und Deutsch. Sämtliche Werke V.* Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1991. 3-458-33105-0
- [FoG] Peter Fischer (Hrsg.): *Freiheit oder Gerechtigkeit - Perspektiven Politischer Philosophie.* Leipzig: Reclam, 1995. 3-379-01531-8
- [GG] Bayr. Landeszentrale für politische Bildungsarbeit (Hrsg.): *Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland - Fassung vom 26. März 1998. in Verfassung des Freistaates Bayern - Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland.* München: Bayr. Landeszentrale für politische Bildungsarbeit, 1999
- [KA] Otfried Höffe (Hrsg.): *Platon, Politeia: Klassiker Auslegen; Bd. 7.* Berlin: Akademie Verlag, 1997. 3-05-002869-6
- [LE] Otfried Höffe (Hrsg.): *Lexikon der Ethik.* München: Beck, 1997. 3-406-42652-2
- [Lob] Ralf Dahrendorf: *Lob des Thrasymachos. Zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse.* in Ralf Dahrendorf: *Pfade aus Utopia.* München, 1967.
- [PG] Otfried Höffe: *Politische Gerechtigkeit: Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994. 3-518-28400-2
- [PL] Anton Hügli, Poul Lübcke (Hrsg.): *Philosophielexikon: Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998. 3-499-55453-4

Hiermit versichere ich, die Arbeit selbständig verfaßt zu haben und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet zu haben.

Ulm, den 18. April 2000