Das Glück der Gerechten
Eine Untersuchung der platonischen *Politeia*

Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
des Fachbereiches Philosophie der Universität Konstanz

von Su-Yeong Kim

Konstanzer Online-Publikations-System (KOPS)
URL: http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2316/
URN: http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bsz:352-opus-23167

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis ... 2
1. Einleitung ... 4
1.1 Absicht und Grenze der Untersuchung ... 4
1.2 Thema und Struktur der *Politeia* ... 8
1.3 Gang der Untersuchung ... 10
II. Das Gute und das Glück ... 12
2.1 Einleitung: Das Bedeutungsfeld von „Glück“ ... 12
2.1.1 εὐδαίμων und μακάριος ... 13
2.1.2 Gutes Leben ... 18
2.1.3 εὐπραγία: technisches und eudämonistisches Gutsein ... 22
2.2 Technisches Gutsein: Das Ergon-Argument in Buch I ... 27
2.2.1 Das Glück in Buch I ... 27
2.2.2 Analyse des Ergon-Arguments ... 29
2.3 Eudämonistisches Gutsein: Die Dreiteilung des Guten ... 35
2.3.1 Die Gegenstände der Einteilung ... 36
2.3.2 Das erste Kriterium: Wollen ... 38
2.3.3 Das zweite Kriterium: Glück ... 40
2.3.4 Das dritte Kriterium: Lust ... 44
2.3.5 Die Dreiteilung des Guten und das Gerechtsein ... 48
2.4 Die Aufgabe der *Politeia*: Gerechtsein und Glück ... 53
2.4.1 Zwei Aufforderungen ... 53
2.4.1.1 Nicht-Konsequentialismus ... 57
2.4.1.2 Konsequentialismus ... 64
2.4.2 Weitere Zuspitzungen ... 68
2.4.2.1 Glaukon und Adeimantos ... 68
2.4.2.2 Das Ergebnis ... 77
III. Wollen, Wissen und das Gute ... 82
3.1 Das Glück der Tyrannen: Freiheit und Glück ... 82
3.2 Der erste Weg: Analyse der Seele ... 86
3.2.1 Die Natur der Seele ... 86
3.2.2 Wollen und Glück ... 91
3.2.3 Das Gerechtsein: Harmonie und Gesundheit der Seele ... 93
3.2.3.1 Das Gesundsein ... 94
3.2.3.2 Übergang: IV 444 c1-445 b9 ... 95
3.2.4 *Reservatio* ... 99
3.2.4.1 Der Vorbehalt gegen das Glück der Gerechten ... 100
3.2.4.2 Der Vorbehalt gegen das Gerechtsein als das-Seinige-tun ... 104
3.3 Der zweite Weg? Die Idee des Guten ... 108
3.3.1 Die Idee des Guten und das Gute ... 108
3.3.2 Lust und Wissen ... 114
3.3.3 Die Wende ... 116
3.4 Das Glück der Philosophen ... 125
3.4.1 Zwei verschiedene Glücksvorstellungen ... 126
3.4.2 Der Philosoph in der Höhle ... 132
IV. Beweis: Lust und Glück ... 140
4.1 Einführung ... 140

4.1.1 Evolution der Herrschaft ... 140
4.1.2 *Epithymia* und Glück ... 143
4.1.3 Boulematisierte *Epithymia* ... 148
4.1.4 Die Stellung der drei Beweise innerhalb des Dialoges ... 151
4.2 Das Unglück des Ungerechten: Der erste Beweis ... 152
4.2.1 Einleitung ... 152
4.2.2 Die Methode der Untersuchung: Analogie? ... 154
4.2.3 *Pathemata* des Tyrannen ... 156
4.2.4 Unglück des aktuellen Tyrannen: IX 578 b7–580 a8 ... 157
4.2.5 Schluss ... 161
4.3 Hedone und Glück: der zweite und der dritte Beweis ... 163
4.3.1 Zwei Lust-Beweise und die Glücksproblematik ... 164
4.4 Der zweite Beweis ... 170
4.4.1 Grundlage ... 170
4.4.2 Beweis ... 174
4.5 Der dritte Beweis ... 180
4.5.1 Lust als Bewegung ... 180
4.5.2 Lust als Anfüllung ... 188
4.5.3 Rückblick ... 193
V. Zusammenfassung und Schlussbemerkung ... 195

Auswahlbibliographie ... 198

1. Einleitung

> Und dass, was wir für richtig halten, auch den anderen richtig erscheint –
> ist denn das ein Wunder und etwas Unmögliches?
> Ich glaube nicht, erwiderte er. (VI 502 b11-c1)[1]

1.1 Absicht und Grenze der Untersuchung

1. Die vorliegende Arbeit hat das Ziel, Platons Auffassung über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück, so wie sie in seinem philosophischen Hauptwerk, der *Politeia*, entwickelt wird, systematisch darzustellen[2]. Dieses Untersuchungsziel basiert auf der Einsicht, dass die *Politeia* ein Dialog ist, der konsequent versucht zu zeigen, dass nicht der Ungerechte, sondern der Gerechte ein glückliches Leben führt[3]. Alle anderen Diskussionen, Behauptungen, Erläuterungen in der *Politeia* sind in der Absicht durchgeführt, den Beweis für das Glück des Gerechten epistemologisch oder ontologisch abzuziehen. Die sicherste Charakterisierung der platonischen Moralphilosophie ist die als Eudämonismus, und die *Politeia* enthält Platons eudämonistische Begründung der Moralität, die innerhalb aller seiner Dialoge die gründlichste und weitgehendste ist[4].

---

[1] Die Übersetzungen der platonischen Texte orientieren sich vor allem an denen von R. Rufener: *Platon: Der Staat* (München, 1991). Für die platonischen Dialoge werden folgende Abkürzungen verwendet: Alkibiades I (*Alc. I*), Apologie (*Apol.*), Charmides (*Charm.*), Epistula (*Epist.*), Euthydemos (*Euthd.*), Euthyphron (*Euthr.*), Gorgias (*Gorg.*), Hippias maior (*Hipp. I*), Hippias minor (*Hipp. II*), Kratylos (*Crat.*), Kriton (*Crit.*), Laches (*Lach.*), Lysis (*Lys.*), Menon (*Men.*), Nomoi (*Leg.*), Parmenides (*Parm.*), Phaidon (*Phdo.*), Phaidros (*Phdr.*), Philebos (*Phil.*), Politeia (*Resp.*), Politikos (*Pol.*), Protagoras (*Prot.*), Sophistes (*Soph.*), Symposion (*Symp.*), Theaitet (*Theait.*), Timaios (*Tim.*). Für die aristotelischen Schriften: Ethica Eudemica (*E.E.*), Ethica Nicomachea (*E.N.*), De Anima (*De. An.*), Topica (*Top.*), Rhetorica (*Rhet.*), Politica (*Pol.*).

[2] Wie häufig bemerkt wurde, ist die deutsche Übersetzung des Wortes εὐδαιμονία mit „Glück“ etwas missverständlich: Vor allem ist εὐδαιμονία ein Prädikat für ein Leben oder eine Art des Lebens, „das Glück“ im Gegensatz dazu ein Prädikat für ein Gefühl oder einen psychologischen Zustand. Man fühlt sich glücklich, aber man lebt εὐδαιμών. Vgl. Kap. II 2.1.2.

[3] *Resp.* I 352 d2-4, 353 d9-354 a11, II 361 d2-3, III 392 a-c, IV 427 d, 444 e-445 a, V 472 c-d, VIII 544 a, 545 a, IX 580 a9-c8. Vgl. II 367 e, IX 576 b-592 b *passim*. In der *Politeia* geht es nicht nur um das Glück der einzelnen Person. Es ist auch ein wichtiges Thema, den Grundriss des glücklichen Staates zu konzipieren. Z.B. IV 420 b, V 473 e. Obwohl Platon diese beiden Ebenen der Glücksproblematik natürlich nicht strikt voneinander trennt (Vgl. Z.B. V 473 e), bezieht sich die Leitfrage in der *Politeia* zunächst doch auf das Glück der Einzelnen. Das Wort εὐδαιμών ist vor allem ein Prädikat für eine Person, nicht für eine Gruppe. Vgl. Kap. I Anm. 11.

[4] Die Frage der *Politeia* „Wie soll man leben?“ wurde verschiedentlich in einem moralischen oder kantischen Sinne verstanden. Vgl. R.L. Nettleship, *Lectures on the* Republic *of Plato* (London, 1922), 4-5; A.E. Taylor, *Plato: The Man and His Work* (London, 1926), 265 reformuliert die Hauptfrage der platonischen *Politeia* z.B. so: „What is the rule of right by which a man ought to regulate his life?“ Über die vergeblichen Versuche, die moralischen Auffassungen in der *Politeia* mit dem Begriff der Pflicht zu verbinden, siehe Kap. III 3.5.2.

Kein anderer Begriff der platonischen Philosophie hat jedoch ein unglücklicheres Schicksal erlebt als der des Glücks: nur selten wurden bisher Versuche durchgeführt, den platonischen Glücksbegriff zum Gegenstand einer ernsthaften Untersuchung zu machen[5]. Was die Frage betrifft, wie das Glück sich zum Gerechtsein verhält, sind sowohl über die aristotelischen Schriften als auch über Sokrates und die früheren Dialoge Platons zahlreiche Forschungen durchgeführt worden. Über das Hauptwerk Platons, die *Politeia*, findet man jedoch kaum befriedigende Untersuchungen dieses Problems.

2. Die folgenden Umstände scheinen die Ursachen für diese Vernachlässigung zu bilden. Erstens. Das auffälligste Merkmal der *Politeia* ist die Vielfalt der darin behandelten philosophischen Themen. Zumindest in diesem Punkt kann kein anderes Werk nicht nur von Platon selber, sondern auch in der ganzen Geschichte der europäischen Philosophie mit der *Politeia* konkurrieren. Unter den vielen theoretisch interessanten Überlegungen, die diese großartige philosophische Enzyklopädie entwickelt, scheint das Thema des Glücks deswegen nur ein kleines Thema zu sein[6]. Daher hat man meistens auf die durchgehende Interpretation der *Politeia* als ganzer verzichtet, und ist auf die Analyse eines Teils des Dialoges oder einzelner Probleme eingegangen[7].
Diese atomistische Annäherung an die *Politeia* ist durch die Tatsache erheblich verstärkt worden, dass das Werk viele widersprüchliche, zumindest nicht sehr kohärente Behauptungen enthält. Mit einigen starken Argumenten haben einige sogar behauptet, dass Platon während der Abfassung der *Politeia* seinen Plan des Werkes geändert habe[8], oder dass das Buch aus verschiedenen Teilen entstanden sei, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten verfasst wurden[9]. Es ist durchaus

---

[5] Siehe etwa U. Zimbrich, *Bibliographie zu Platons* Staat. *Die Rezeption der* Politeia *im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970* (Frankfurt am Main, 1994). Dort bestätigt sich, dass es nur sehr wenige Forschungen zum Glücksbegriff in der *Politeia* gibt.

[6] Für eine alte Diskussion über die Frage, welchen *Skopos* ein platonischer Dialog hat, siehe L. G. Westerink (Hg.), *Prolegomena Philosophiae Platonicae. Introduction, Text, Translation and Indices* (Amsterdam, 1962). Interessanterweise hat der anonyme Autor des Buches ausschließlich der *Politeia* und den *Nomoi* kein bestimmtes Thema zugeschrieben.

[7] Das anschaulichste Beispiel wäre das Werk von R.C. Cross und A.D. Woozley, *Plato's* Republic. *A Philosophical Commentary* (Oxford, 1951).

[8] Die berühmteste Version: R. Hackforth, „The Modification of Plan in Plato's *Republic*." *The Classical Quarterly* 7 (1913): 265-72.

[9] Diese These hat ihre erste deutliche Form in K.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie* (1839) erhalten. Grob gesagt, die wichtigen Teile in den Büchern V – VII habe Platon später geschrieben und in die *Politeia* hineingeschoben. A. Krohn (1876) hat in seiner umfangreichen Studie der *Politeia* die hermannische These verteidigt. Seiner Meinung nach sind die Bücher V, VI, VII und die zwei Lustbeweise im Buch IX später abgefasst als die anderen Bücher. E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*

möglich und wohl sogar unvermeidbar, dass ein Philosoph tatsächlich verschiedene Thesen bzw. Tendenzen in einem Buch hat, die miteinander nicht sehr kohärent sind. Platon bemüht sich aber darum, logisch konsequente Thesen zu vertreten, und ich glaube nicht, dass Platon in dieser Hinsicht ein schlechter Philosoph ist. Die Größe der *Politeia* liegt nicht so sehr darin, dass Platon in diesem Werk trotz der vielen philosophischen Schwierigkeiten fast alle theoretisch wichtigen Themen behandelt hat, sondern darin, dass er trotz dieser Komplexität sich um eine argumentative Einheit stark bemüht hat. Die folgende Arbeit erhebt daher nicht den Anspruch, das komplizierte Detail Punkt für Punkt zu kommentieren und ein perfektes Ganzes zu rekonstruieren. Das ist nicht nur unmöglich, sondern auch nicht wünschenswert. Vielmehr wird untersucht, in welcher *Absicht* Platon jeden dieser einzelnen Punkte behandelt hat. Ich werde versuchen, die von dem Verfasser *intendierte* argumentative Einheit der *Politeia* aufzuzeigen, aber nicht eine tatsächlich *vorhandene* Einheit.

3. Die zweite Ursache für die Vernachlässigung des Glücksbegriffes der *Politeia* liegt möglicherweise darin, dass es bezüglich des Hauptthemas der *Politeia* unterschiedliche Interpretationen gibt. Das Buch wird beispielsweise des öfteren als ein Meisterwerk der platonischen Metaphysik verstanden. Derartige traditionelle Auffassungen hat z.B. T.A. Szlezák in seiner Einleitung für die neue Auflage der Übersetzung der *Politeia* von R. Rufener vertreten: Die platonische *Politeia* sei im Grunde genommen ein metaphysisches Werk mit zwei staatstheoretischen Abschnitten. Den Kern des Werkes finde man in den Büchern

---

(Freiburg, 1898), Bd. II, 265, Anm. 2 folgt auch dieser Tradition, indem er „zwei wesentlich verschiedene Entwicklungsstufen“ unterscheidet. Scheinbar unabhängig davon hat später G. Ryle, *Plato's Progress* (Cambridge, 1966) die These vertreten, dass die Bücher II – V früher geschrieben wurden. Diese *alte* These der zwei Editionen der *Politeia*, der sogenannten Ur-*Politeia* und der *Politeia* in ihrer heutigen Form, wird unter den neueren Studien der *Politeia* scheinbar nicht mehr ernst genommen. Für die Kritik dieser Tradition siehe A.E. Taylor, *Plato: the Man and his Work* (London, 1926).

Diese Problematik ist durch das Buch I, den sog. Dialog *Thrasymachos*, noch weiter kompliziert worden: Nicht selten wurde die Behauptung vorgebracht, dass das Buch I eigentlich zu den frühen Dialogen Platons gehöre, und ein selbständiges Buch sei, das unabhängig von den übrigen Büchern in der *Politeia* zum Veröffentlichen konzipert wurde. Das Buch I hat F. Dümmler (1901, 235) zum erstenmal *Thrasymachos* genannt und damit diese Deutung aufgestellt. Vgl. Karl F. Hermann, *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (Heidelberg, 1839); A. Krohn, *Der platonische* Staat (Halle, 1876); F. Dümmler, Zur Composition des platonischen Staates mit einem Excurs über die Entwicklung der platonischen Psychologie, In *Kleine Schriften, Bd. 1*. 228-70. (Leipzig, 1901, [1]1895); C. Ritter, *Platon*. Bd. 1 (Müchen, 1910), der allerdings anders als A. Krohn die Einheit der Bücher II-X wiederholt betont; H. von Arnim, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Amsterdam, 1967), 71 ff.; P. Friedländer (1975); G. Vlastos (1991), 248-51. Durch einige überzeugende Arbeiten scheint diese Behauptung nicht mehr allgemeine Zustimmung zu finden. Vgl. A.E. Taylor (1926), 264, 282-5; P. Shorey (1933), 214-5; C.H. Kahn, Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I was never a separate Dialoge. *Classical Quarterly* 43 (1993): 131-42.

V-VII mit der symmetrischen Flankierung durch die Bücher I-IV und VIII-X[10]. Alle politischen oder ethischen Untersuchungen in der *Politeia* seien nebensächlich.

Auf der anderen Seite ist die *Politeia* oft nicht als ein Werk der (individuellen) Moralphilosophie, sondern der politischen Philosophie verstanden worden[11]. Es ist tatsächlich schwer, bei Platon eine genaue Grenze zwischen Moralphilosophie und politischer Philosophie zu ziehen, nicht nur weil viele Manuskripte des Buches den Untertitel „ἢ περὶ δικαίου“ haben.

Die Behauptungen, dass die *Politeia* grundsätzlich ein Werk über Metaphysik oder politische Philosophie ist, sind leicht zu widerlegen, so glaube ich, wenn wir im folgenden auf die argumentative Struktur der *Politeia* und die Zusammenhänge zwischen den moralphilosophischen Überlegungen und den politischen und metaphysischen näher eingehen.

Schließlich gibt es den schwer zu widerlegenden dritten Einwand gegen den Versuch, die *Politeia* als eine systematische Untersuchung über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück zu deuten: Das Wort εὐδαιμονία findet nicht so häufige Verwendung in dem Buch, wie es von einem Schlüsselbegriff zu erwarten ist. Das hat zu der Ansicht geführt, dass Platon in der *Politeia* seine eudämonistische Auffassung der Moralität nicht systematisch entwickelt hat, anders als Aristoteles in der nikomachischen Ethik[12]. Tatsächlich entfaltet Platon in der *Politeia* keine explizite systematische Theorie des menschlichen Glücks.

---

[10] R. Rufener (1991), 5-10. Vgl. Kap. I Anm. 13.

[11] Z.B. F.M. Cornford (1941), xxv-xxvii; ders., „Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato“ *The Classical Quarterly* 6 (1912): 246-65. Für einen gewagten Versuch, die platonische Moralphilosophie als eine *politische* Philosophie zu rekonstruieren, G. Klosko, *The Development of Plato's Political Theory* (New York, 1986). Vgl. G.M. Mara, *Socrates' discursive democracy: „logos“ and „ergon“ in Platonic political philosophy* (New York, 1997).
Es gibt jedoch in der *Politeia* zahlreiche Stellen, die belegen, dass das Buch in erster Linie als eine Untersuchung über (individuelle) Ethik gelesen werden muss und erst in zweiter Linie als eine Untersuchung über Politik. Vgl. „...περὶ τῆς ἐν αὑτῷ πολιτείας δεδιότι... (X 608 b1)“; In II 368 c-e wird die Rede von der *Polis* als ein Mittel eingeführt, um die einzelnen Menschen genauer sehen zu können. Das Gerechtsein ist zunächst ein Prädikat für einzelne Personen, nicht für eine *Polis*. „δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δὲ που καὶ ὅλης πόλεως; (II 368 e 2-3)“ Vgl. Kap. III Anm. 204; Kap. IV Anm. 315.
Die folgenden Arbeiten betonen ausdrücklich die moralphilosophische Ausrichtung der *Politeia*: R.L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (London, 1922), 4 „What, in the first place, is the subject of the book? Its name might suggest that it was a book of political philosophy, but we very soon find that it is rather a book of moral philosophy.“; W. Jäger, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen* (Berlin, 1934); N.R. Murphy, *The Interpretation of Plato's* Republic (Oxford, 1951); W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1975); R. Waterfield, *Plato* Republic (Oxford, 1993); J. Annas (1997); ders, *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca, 1999), 82; N. Blößner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia'* (Mainz, 1997).

[12] Etwa aus diesem Grunde behandelt beispielsweise J. Annas unter dem Titel „The Morality of Happiness“ Platons Philosophie gar nicht. Vgl. J. Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993).

Wir sollten uns aber noch einmal daran erinnern, dass die *Politeia* in Form eines Dialoges verfasst wurde, in dem Platon seine eigenen Meinungen nicht einseitig entfaltet, sondern jedesmal unter unterschiedlichen Gesichtspunkten überprüfen lässt. Der Inhalt seiner moralischen Auffassung ist uns nicht *in* dem Gespräch, sondern *durch* das Gespräch gegeben. Ich ziele in der vorliegenden Arbeit daher darauf, zuerst den tatsächlichen Verlauf des Dialoges zu verfolgen, damit sich die argumentative Struktur der *Politeia* deutlich erhellt. In diesem Sinne ist diese Arbeit auch eine Hermeneutik der Struktur des Buches selbst.

1.2 Thema und Struktur der *Politeia*

1. Für mein Ziel ist es nützlich, zunächst einen groben Überblick über die gesamte Struktur der *Politeia* zu haben. Die übliche Einteilung in die zehn Bücher ist bekanntlich bloß ein historischer Zufall und hat daher im großen und ganzen mit der argumentativen Struktur des Dialoges nichts zu tun. In dieser Untersuchung schlage ich vor, das Werk in die folgenden sieben Teile zu gliedern, die sich sowohl durch den literarischen Stil als auch durch die behandelten Themen und die argumentativen Inhalte voneinander unterscheiden lassen:

Teil 1	I 327 a – 354 c	Einführung
Teil 2	II 357 a – 368 c	Problemstellung
Teil 3	II 368 c – IV 445 e	Über das Gerechtsein
Teil 4	V 449 a1 – VII 541 b	Exkurs: Drei „Wellen“
Teil 5	VIII 543 a – IX 576 b	Über das Ungerechtsein
Teil 6	IX 576 b – 592 b	Drei Beweise
Teil 7	X 595 a – 621 d.	Appendix[13]

[13] Meinen Vorschlag kann man mit anderen Gliederungen vergleichen:

	Buch I		Bücher II – IV	Bücher V - VII	Bücher VIII - IX		Buch X	
K. Vretska (1958)	1. Einleitung		2.A. Der Wächterstaat	2.B. Der Philosophenstaat	2.C. Die Ungerechtigkeit		3. Schluß	
G. Eigler in der Übersetzung von F. Schleiermacher (1971)	Einleitung		1. Bestimmung der Gerechtigkeit am Modell einer Stadt – der Wächterstaat	2. Bedingungen für die Verwirklichung des gerechten Staates – der Philosophenstaat	3. Die Ungerechtigkeit		Schluß	
T.A. Szlezák (1991)	1. *Prooimion*		2. Über die Gerechtigkeit	3. Die metaphysische Grundlage	4. Über die Ungerechtigkeit		5. Epilog	
K. Bormann in der Übersetzung von O. Apelt (1989)	Einleitung. Beschreibung der Szenerie. Gespräch des Sokrates mit Kephalos	1. Erörterung der gangbaren Vorstellungen von der Gerechtigkeit	2. Aufsuchen der Begriffsbe-stimmung der Gerechtigkeit	3. Bedingungen für die mögliche Errichtung des gerechten Staates	4. Von der Ungerechtigkeit		5. Schluss	
F.M. Cornford (1941)	I. Some current views of justice		II. Justice in the state and in the individual	III. The Philosopher King	IV-1. The Decline of Society and of the Soul	IV-2. Comparison of the Just and Unjust Lives	V. The Quarrel between Philosophy and Poetry	VI. Immortality and the Rewards of Justice

Das ganze Buch I (Teil 1) hält Platon selber bloß für eine Einleitung („Vorspiel“ προοίμιον, II 357 a2). Zudem besteht kein Zweifel, dass das Buch X (Teil 7) als ein Appendix zu verstehen ist, der keine substantielle Beziehung zu den übrigen Teilen hat. Die Bücher I und X spielen daher Nebenrollen. Die entscheidende Frage zum richtigen Verständnis der platonischen *Politeia* ist somit, wie sich die anderen fünf argumentativen Teile zueinander verhalten. Rein äußerlich gesehen, handelt es sich in Teil 4 um einen Exkurs (drei „Wellen“): Die Bücher V, VI, VII scheinen keinen unmittelbaren Beitrag zur Glücksproblematik zu leisten. Die Diskussionen in diesen Büchern bezeichnet Platon als „Abschweifung“ (VIII 543 c), und am Anfang des Buches VIII nimmt er seine ursprüngliche Aufgabe wieder auf. Den Hauptteil der Argumentation bilden danach die Teile 2, 3, 5 und 6, also etwa die Bücher II, III, IV, VIII, IX. Die entscheidende Frage ist nun, wie sich diese Bücher im Hinblick auf das Hauptthema der *Politeia*, das Glück der Gerechten, zueinander verhalten. Es scheint nicht sonderlich schwer, darauf eine vorläufige Antwort zu geben: In Teil 3 untersucht Platon die Natur des Gerechtseins, in Teil 5 die Natur des Ungerechtseins, und im Anschluss daran werden in Teil 6 drei Beweise geführt, welches von beiden uns wahre Lust, daher wahre *Eudaimonia* verschafft[14]. Die letzten drei Beweise im Buch IX sind somit der argumentative Höhepunkt der *Politeia*[15]. Diese Deutung der inneren Struktur der *Politeia* hat jedoch bisher keine allgemeine Zustimmung gefunden. In dieser Arbeit verfolge ich daher auch das Ziel, zu beweisen, dass der Argumentationsgang, wie er oben dargestellt wurde, die ganze *Politeia* beherrscht.

Meine Gliederung	1. Einführung	2. Problemstellung	3. Über das Gerechtsein	4. Exkurs: Drei „Wellen“	5. Über das Ungerechtsein	6. Drei Beweise	7. Appendix

Bzgl. weiterer Gliederungen siehe Kap. II Anm. 79.

[14] Einigen Forschern ist es nicht gelungen, die Bedeutung des Begriffs der Lust in diesem Beweisteil im Buch IX deutlich genug hervorzuheben.: J. Adam (1902) charakterisiert die drei Beweise jeweils als „political“, „psychological“ und „metaphysical argument“. Auch für T. Irwin (1977), 204-48, besonders 216-7 ist der Begriff der Lust nicht besonders wichtig. Vgl. Kap. IV Anm. 357.

[15] P. Shorey (1903), 26; G.M.A. Grube (1935), 65-72; M.B. Foster (1937), *passim*; I.M. Crombie (1962), J. Gosling and C.C.W. Taylor (1982), N. White (1984), 414-7; ders. (1986); C. Reeve (1988), 245-64; P. Stemmer (1988); ders., (1992), 167-74; R. Waterfield (1993), lx-lxii; N. Blößner (1997). Vgl. Kap. IV Anm. 360. Innerhalb dieser Gruppe findet man aber verschiedene Varianten, auf die ich später im Kapitel IV eingehen werde. Für die eigenartige Position von R. Kraut (1992) siehe vor allem Kap. II Anm. 144.

1.3 Gang der Untersuchung

1. Ein wichtiger Grund für die Vernachlässigung der Untersuchung der Glücksproblematik in der *Politeia* verdankt sich, wie erwähnt, der Tatsache, dass Platon in diesem Werk das Wort εὐδαιμονία nicht so häufig verwendet. Deswegen werde ich in Kapitel II zunächst einige Synonyme des Wortes εὐδαιμονία untersuchen und zeigen, dass die Problematik des Glücks in der *Politeia* einen viel größeren Umfang hat als gewöhnlich angenommen wird. Und das Ergon-Argument im Buch I wird analysiert, um zu zeigen, in welchem logischen Raum sich die platonische Untersuchung über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück in der *Politeia* bewegt.

Danach werde ich auf die Dreiteilung des Guten und die damit verbundenen Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos am Anfang des Buches II eingehen. Diese Analyse ist besonders wichtig, denn viele Gegner der oben skizzierten Interpretation der Struktur der *Politeia* haben behauptet, dass Platon bis zum Buch IV zu zeigen versucht, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist und dass im Buch IX mit den Lustbeweisen gezeigt wird, dass das Gerechtsein um seiner Folgen willen erstrebenswert ist[16]. Im Gegensatz dazu werde ich beweisen, dass zu zeigen, dass etwas um seiner selbst willen erstrebenswert ist, für Platon nichts anderes heißt als zu zeigen, dass es etwas Lustvolles ist.

In Kapitel III behandle ich zunächst die platonische Gesundheits-Analogie. Ich werde zeigen, dass die traditionelle Auffassung der *Politeia*, die heutzutage immer noch die meisten Anhänger findet, nämlich, dass die platonische Definition des Gerechtseins als psychische Gesundheit seine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Glück des Gerechten ist, von deren Richtigkeit er selber völlig überzeugt ist und der Hauptzweck der Argumentation für das Glück der Gerechten daher schon am Ende des Buches IV, d.h. am Ende des Teils 3 erreicht ist[17], eine grundsätzlich falsche Deutung ist.

In dem Teil, in dem die platonische Rede von der Idee des Guten erläutert wird, wird gezeigt, dass es dabei um das Problem der inhaltlichen Bestimmung des Glücks geht. Weil sich Platon in der *Politeia* mit dem Problem des Glücks der Philosophen beschäftigt, werde ich das Problem unter zwei Gesichtspunkten behandeln: Zuerst die Stellung der sogenannten äußeren Güter innerhalb des

---

[16] Vgl. Kap. II 2.4.1.

[17] So die meisten traditionellen Kommentare: B. Jowett and L. Campbell (1894), 208; N.R. Murphy (1951); R.C. Cross und A.D. Woozely (1951); W.K.C. Guthrie (1975); T. Irwin (1977); ders., (1995); D. Frede (1985), 151-80, besonders 157-8; N. Pappas (1995). Vgl. Kap. IV Anm. 362.

menschlichen Glücks und danach das Verhältnis zwischen der politischen Beschäftigung und der theoretischen Beschäftigung der Philosophen.
Im Kapitel IV werde ich auf die drei platonischen Beweise für das Glück der Gerechten im Buch IX eingehen. Da sich die letzten zwei um den Begriff der Lust drehen, werde ich relativ ausführlich erläutern, wie Platon hier eine hedonistische Begründung der Moralität liefert.
Schließlich werde ich im letzten Kapitel die bisherigen Darstellungen kurz zusammenfassen und kritisch überprüfen, inwieweit es Platon letzten Endes gelungen ist, einen Beweis für das Glück der Gerechten zu führen.

II. Das Gute und das Glück

2.1 Einleitung: Das Bedeutungsfeld von „Glück“

> Denn das erste muss sein..., dass man den richtigen Gebrauch der Worte erlerne (πρῶτον γάρ ... περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος μαθεῖν δεῖ. *Euth*. 277 e)

Die das ganze Gespräch in der *Politeia* leitende Frage lautet, ob das Gerechtsein oder das Ungerechtsein glückszuträglich ist. Die Einsicht, dass es in der *Politeia* hauptsächlich um das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück geht, wurde jedoch in der bisherigen Literatur nicht hinreichend ausgearbeitet. In der Einleitung habe ich *ein* sprachliches Faktum erwähnt, das zu dieser mangelhaften Forschungslage beigetragen hat, nämlich dass Platon das griechische Wort für Glück, εὐδαιμονία, *expressis verbis* in der *Politeia* nicht so häufig verwendet hat.

Diese statistische Tatsache ist zwar unbestreitbar. Jedoch wäre es sicherlich falsch, daraus den Schluss zu ziehen, dass sie schon die relative Unwichtigkeit der Glücksthematik in der *Politeia* zeigt. Erstens erklärt sich diese Sparsamkeit nicht aus einer begrifflichen Nachlässigkeit Platons, sondern aus seiner eigenartigen Untersuchungsmethode in der *Politeia*. Das werden wir im Verlauf der Diskussion sehen. Zweitens finden wir allein in der *Politeia* zahlreiche Synonyme von εὐδαιμονία. Die Frage, wie wichtig die Problematik des Glücks in der *Politeia* ist, kann daher nicht allein durch die Frage beantwortet werden, wie oft das Wort εὐδαιμονία Verwendung gefunden hat. Die Bedeutung und der Umfang der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück in der *Politeia* können aber durch eine Untersuchung der Synonyme von εὐδαιμονία gezeigt werden. Ich werde daher die Untersuchung mit der Analyse der umfangreichen Synonyme der Wortgruppe des Glücks beginnen[18].

Zum Wortfeld des Glücks in der *Politeia* und in den anderen platonischen Schriften gehören unter anderen die drei folgenden sinnverwandten Wortgruppen. (1) Das Archilexem εὐδαίμων und sein semantisches Äquivalent μακάριος. (2) Seine peripheren Synonyme mit minimalem Unterschied in ihren

[18] Es gibt leider nur wenige Untersuchungen über die Wortgruppe des Glücks in der antiken Philosophie. Zwei philologische Untersuchungen sind nennenswert: C. de Heer, *MAKAR-EYDAIMON-OLBIOS-EYTYXHS* (Amsterdam, 1969); M. McDonald, *Terms for Happiness in Euripides* (Göttingen, 1978). A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, 1960) ist, soweit ich weiss, die einzige Arbeit, die im Kontext der griechischen Moralphilosophie einen knappen Überblick über das gesamte Bedeutungsfeld des Glücks bietet (249-253).

denotiven Bedeutungen: εὐτυχής und ὄλβιος[19]. (3) Seine kontextualen Synonyme, die in einem gegebenen Kontext trotz unterschiedlicher denotiver und konnotiver Bedeutungen sich auf denselben Sachverhalt beziehen und daher wechselseitig austauschbar sind: εὖ ζῆν, εὖ βιοῦν, ἀγαθὸς βίος und εὖ πράττειν, εὐπραγία. Jede Gruppe hat außerdem ihre eigenen Antonyme, die dieselben semantischen Eigenschaften haben. Unser Versuch, den Begriff des Glücks in der *Politeia* zu erörtern, soll nun mit der Analyse der Wörter εὐδαίμων und μακάριος einsetzen.

2.1.1 εὐδαίμων und μακάριος

1. εὐδαίμων ist das Archilexem für das Bedeutungsfeld des menschlichen Glücks in den platonischen Schriften. In der *Politeia* kommt das Wort εὐδαιμονία 12mal vor, εὐδαίμων 38mal[20], εὐδαιμονεῖν 7mal, εὐδαιμονίζειν 4mal[21]. Der erste Eindruck aus dieser Statistik ist, dass Platon das Wort in Anbetracht der Wichtigkeit des Begriffes relativ sparsam verwendet. *Ein* Grund für die Sparsamkeit liegt darin, dass das Wort εὐδαιμονία, das erst bei Hesiod im griechischen Schrifttum erschien[22], aber bei Platon noch nicht den Kampf um das Archilexem gewonnen hat. Das Wort hat erst *nach* Platon die Stelle des einzigen Fachausdrucks in der antiken Moralphilosophie übernommen, das das

---

[19] Über die Bedeutung des Adjektivs ὄλβιος werde ich nicht handeln. Das Wort, das man schon bei Homer findet, hat in der Zeit Platons seine Konkurrenzfähigkeit in dem Bedeutungsfeld verloren und spielt in der platonischen Untersuchung des Glücks keine Rolle mehr. Platon verwendet es nur zwei Mal in seinen Dialogen: *Lys*. 212 e3 und *Prot*. 337 d7.
Es gab einige andere Wörter, die zwar im großen und ganzen das menschliche Glück bezeichnen, aber im Lauf der Zeit nicht die Stellung eines philosophischen *terminus technicus* erlangen konnten. εὐεστώ und εὐθυμία z.B. waren bei Demokrit wichtige Wörter für das menschliche Glück (Vgl. Diogenes Laertios, *Leben* IX 45). Platon verwendet beide Wörter nie, das Verb εὐθυμεῖν lediglich zweimal: *Resp*. II 383 b4, *Leg*. VII 797 b2. Außerdem ist auch εὐεξία ein wichtiges Wort. Es bezeichnet sowohl einen geistigen als auch einen körperlichen „guten Zustand". In den platonischen Dialogen findet man das Wort oft: *Prot*. 354 b3, *Gorg*. 450 a6, 464 a2, 3, *Resp*. IV 444 e1, VIII 559 a11, b6, *Leg*. VII 789 c6, 795 e3. Trotz der deutlichen eudämonistischen Bedeutung ist das Wort jedoch kein Synonym von εὐδαιμονία, weil es einen viel engeren und begrenzteren Bedeutungsumfang hat.

[20] Aber darunter zweimal ohne philosophische Bedeutung in ironischer Verwendung: Vgl. IV 422 e3-5, V 450 c6.

[21] Das Wort, das in der *Politeia* als Hauptantonym sowohl von εὐδαίμων als auch von μακάριος Verwendung findet, ist ἄθλιος. (ἄθλιος in der *Politeia*: I 344 a6, 354 a4, 6, II 360 d4, 380 b2, 5, III 392 b2, VIII 544 a8, , IX 571 a3, 576 c1, 576 e4, 577 c10, 578 b2, 6, 11, 579 c5, 579 d6, 580 c3, 589 e5, X 606 d7, 613 d8. ἀθλιότης in VIII 545 a8, IX 576 d7, 577 b3) Die anderen Antonyme, κακοδαίμων und δυσδαίμων, verwendet Platon ziemlich sporadisch: κακοδαίμων 4 Mal in den ganzen Dialogen (*Symp*. 173 d1, *Resp*. IV 440 a3, *Men*. 78 a3, 5), δυσδαίμων nur einmal, nämlich in *Leg*. X 905 c4.

[22] C. de Heer (1969), 25.

menschliche Glück bezeichnet, wie es sich deutlich in der aristotelischen und stoischen Philosophie zeigt. Platon hat viele Synonyme in Gebrauch nehmen müssen, statt ein gut definiertes Wort konsequent benutzen zu können.

Neben der Gruppe εὐδαίμων finden wir die Gruppe μακάριος.[23] Homer hat μάκαρ als *epitheton ornans* öfter verwendet, um die Götter, genauer gesagt, das Leben der Götter zu charakterisieren, wie ἀθάνατοι: Das Wort μάκαρ war ursprünglich allein den Göttern vorbehalten und bezeichnet damit den fundamentalen Unterschied zwischen Menschen und Göttern. Götter sind μάκαρες, *selig*, weil ihr Glück völlig frei von den Grenzen des menschlichen Existenz ist. Das gilt auch für Hesiod. Homer und Hesiod haben das Wort nie für die Menschen verwendet. Das Wort μάκαρ taucht in der *Politeia* nur dreimal auf[24], und zwar ausnahmslos in dieser engen *homerischen* Bedeutung.

Durch das Suffix -ιος wurde aber diese Konnotation von μάκαρ einerseits abgeschwächt und die Denotation andererseits erweitert. Auf diese Weise ist das Wort μακάριος schon in der Zeit Platons ein ganz normales Wort geworden, das das menschliche Glück bzw. die glücklichen Menschen bezeichnet[25]. Das bestätigt sich auch darin, dass Sokrates allein in der *Politeia* seinen Gesprächspartner zehn Mal, ohne zu zögern, mit μακάριε in demselben Sinne wie ἀγαθέ oder εὐδαίμον anspricht.

Daraus folgt zunächst, dass kein wesentlicher Unterschied zwischen μακάριος und εὐδαίμων besteht. In der Zeit Platons waren die beiden Ausdrücke μακάριος und εὐδαίμων schon untereinander auswechselbar. In den platonischen Dialogen bildet μακάριος deswegen ein Synonym von εὐδαίμων. In der *Politeia* verwendet Platon das Wort μακάριος 13mal, die oben genannten Vokative ausgenommen, ohne es von εὐδαίμων zu unterscheiden[26].

---

[23] In den gesamten platonischen Dialogen finden wir folgende 6 Wörter (insgesamt 71 mal): μάκαρ (11mal), μακαρίζειν (3-), μακάριος (52-, ausgenommen den gebräuchlichen Vokativ), μακαριότης (2-), μακαρισμός (1-), μακαριστός (2-). In der *Politeia* finden wir insgesamt vier Worte in dieser Gruppe: μάκαρ (3-: III 389 a5, VII 519 c5, 540 b6), μακάριος (13-, ebenfalls ausgenommen den gebräuchlichen Vokativ: I 335 e9, 344 b7, 354 a1, II 358 a3, IV 419 a9, 420 e6, V 465 d3, VI 496 c6, VIII 561 d7, 567 d1, 567 e8, IX 571 a3, 574 c7), μακαρισμός (1-: IX 591 d8), μακαριστός (1-: V 465 d3).

[24] Das Homerzitat in III 389 a5, „die Insel der Seligen (μακάρων νῆσος)“ in VII 519 c5 und VII 540 b6.

[25] C. de Heer (1969) schreibt über μακάριος: „being like μάκαρ, but to a less degree“ (52). Schon im 5. Jh. wurde das Wort nicht mehr für die Götter verwendet, sondern ausschließlich für die Menschen. Vgl. C. de Heer (1969), 56, 83-87.

[26] An zwei Stellen in der *Politeia*, nämlich in I 344 b7, I 354 a1, sind die beiden Wörter unmittelbar durch καί miteinander verbunden. Es ist nur eine stilistische Tautologie zur Hervorhebung ohne eine neue kognitive Bedeutung. Vgl. in anderen Dialogen: *Sym.* 193 d5 (μακαρίους καὶ εὐδαίμονας), *Gorg.* 507 c4 (μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα), *Leg.* II 660 e3

Die absolute Austauschbarkeit der beiden Wörter zeigt sich anschaulich bei einem Gespräch zwischen Sokrates und Adeimantos am Anfang des Buches IV. Adeimantos wirft eine Frage auf: „Wie willst du dich nun rechtfertigen, Sokrates, wenn dir jemand vorwirft, du machest diese Männer [die Wächter] nicht glücklich? (τί οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἀπολογήσῃ, ἐάν τίς σε φῇ μὴ πάνυ τι εὐδαίμονας ποιεῖν τούτους τοὺς ἄνδρας)“, denn sie haben nicht „all die Dinge, die man nach der allgemeinen Ansicht haben muss, um glücklich zu sein (πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίοις εἶναι)“ (IV 419 a9). Zunächst erwidert Sokrates: Ein Mann könne anscheinend glücklich sein, wenn er aufhört, seinen Beruf zu treiben, und sich ausschließlich dem Vergnügen hingibt. „Und so könnten wir auch alle anderen Leute auf ähnliche Weise glücklich machen, damit schließlich die ganze Stadt glücklich wäre (καὶ τοὺς ἄλλους πάντας τοιούτῳ τρόπῳ μακαρίους ποιεῖν, ἵνα δὴ ὅλη ἡ πόλις εὐδαιμονῇ)“ (IV 420 e6)[27]. Die Wächter, so Sokrates, „werden das glücklichste Leben führen, glücklicher noch als die olympischen Sieger (ζήσουσί τε τοῦ μακαριστοῦ βίου ὃν οἱ ὀλυμπιονῖκαι ζῶσι μακαριώτερον)“, denn „diese preist man glücklich, und doch haben sie nur einen kleinen Teil von dem, was unsere Wächter haben (διὰ σμικρόν που μέρος εὐδαιμονίζονται ἐκεῖνοι ὧν τούτοις ὑπάρχει)“ (V 465 d2-6)[28]. Es besteht kein Zweifel, dass die beiden Worte μακάριος und εὐδαίμων als gleichbedeutend[29] verstanden werden müssen[30].

(εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος), IV 718 b4-5 (μακαρίαν τε καὶ εὐδαίμονα), V 730 c2-3 (μακάριός τε καὶ εὐδαίμων).

[27] Mißverständlich übersetzt in den folgenden Übersetzungen: „damit uns die ganze Stadt in Freuden lebe.“ (F. Schleiermacher) „damit schließlich die ganze Stadt herrlich und in Freuden lebte.“(R. Rufener)

[28] Auf die inhaltliche Analyse dieser umstrittenen Diskussion zwischen Sokrates und Adeimantos über das Glück der Wächter werde ich später in Kap. III eingehen.

[29] Noch zwei weitere Stellen sind in dieser Hinsicht zu zitieren. (1) In IX 571 a2-3 wird das Wort μακάριος als Antonym von ἄθλιος verwendet. Das Wort ἄθλιος ist aber auch Antonym von εὐδαίμων. Vgl. Anm. 21. (2) II 358 a3: Nach der Meinung Platons gehört das Gerechtsein zu der Art des Guten, die „sowohl um ihrer selbst willen als auch um ihrer Folgen willen dem, der glücklich sein will (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι), wünschenswert ist“ (II 358 a). In IV 427 d findet man eine ähnliche Formulierung: „ob wir irgendwie entdecken können,...welche von ihnen [das Gerechtsein oder das Ungerechtsein] der besitzen muss, der glücklich sein will (ἐάν πως ἴδωμεν ποῦ ποτ᾽ ἂν εἴη ἡ δικαιοσύνη καὶ ποῦ ἡ ἀδικία, καὶ τί ἀλλήλοιν διαφέρετον, καὶ πότερον δεῖ κεκτῆσθαι τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι).“

[30] Diese Austauschbarkeit zwischen den beiden besteht auch in den aristotelischen Schriften. Die allgemeine Vorstellung, dass Aristoteles in seinen Schriften die zwei Wörter immer stark voneinander unterscheidet und μακάριος ausschließlich den Göttern vorbehalten hat, ist nicht richtig. M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness* (Cambridge, 1986), 329-333 und T. Irwin, *Aristotle's Nicomachean Ethics* (Indianapolis, 1985), 388 haben zu Recht darauf hingewiesen. Falsch ist zum Beispiel A. Celanos Behauptung, die allerdings nicht neu ist, dass man die beiden bei Aristoteles strikt unterscheiden und jeweils als *happiness* und *beatitude* übersetzen muss: A.

Durchgehende Austauschbarkeit bzw. Ersetzbarkeit besteht aber im Grunde genommen bei Synonymen nur hinsichtlich ihrer denotiven Bedeutung, nicht in ihrer Konnotation. Unter den 13 Anwendungen verwendet Platon das Wort μακάριος 4mal im deutlich abgeleiteten Sinne von μάκαρ, d.h. „göttlich", oder „εὐτυχής".[31] Diese noch überlebende Nuance war, so glaube ich, ein Grund dafür, warum nicht μακάριος, sondern εὐδαίμων im Lauf der Zeit als das philosophische Fachwort für das menschliche Glück gewählt worden ist.

2. Es gibt noch ein anderes Wort, das bei der Untersuchung des Glücks in der *Politeia* ins Spiel kommt, nämlich εὐτυχής[32]. Im Unterschied zu εὐδαίμων und μακάριος scheint die Bedeutung der Wortfamilie von εὐτυχής relativ eindeutig zu sein. Aristoteles beschreibt: „εὐτυχία besteht darin, dass man entweder alle oder die meisten oder die wichtigsten Güter erlangt und besitzt, deren Schöpfer die τύχη ist... die τύχη ist auch der Grund der Güter, die einem wider vernünftiges Erwarten zuteil werden (εὐτυχία δέ ἐστιν, ὧν ἡ τύχη ἀγαθῶν αἰτία, ταῦτα γίγνεσθαι καὶ ὑπάρχειν ἢ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα ἢ τὰ μέγιστα...ἔστιν δὲ καὶ τῶν παρὰ λόγον ἀγαθῶν αἰτία τύχη)" (*Rhet*. 1361 b39-1362 a7)[33]. εὐτυχία bezeichnet das Glück, das nicht durch die menschliche

---

Celano, Aristotle on Beatitude. *Ancient Philosophy* 5 (1985): 205-214. In *E.N.* verwendet Aristoteles konsequent die beiden Wörter als Synonyme. Einige Beispiele dafür: „μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, οὐδὲ μία ἡμέρα· οὕτω δὲ οὐδὲ μακάριον καὶ εὐδαίμονα μία ἡμέρα οὐδ' ὀλίγος χρόνος" (*E.N.* 1098 a18-20). Vgl. 1100 a32-5, 1100 b33-1101 a21, 1101 b1-9, 1169 b3-5, 17, 24, 1170 a2, 8, 1178 b8-9, 1179 a1-3. Diese Austauschbarkeit besteht auch in seiner *Pol.* 1323 a27, 1323 b1. Vgl. R. Kraut, *Aristotle Politics. Books VII and VIII* (Oxford 1997), 54. μακάριος und εὐδαίμων sind unmittelbar mit καί verbunden in *Pol*. 1314 b32, 1323 b24. Diese Synonymität bei Aristoteles wurde vor allem von M. Pakaluk herausgearbeitet: M. Pakaluk, The Egalitarianism of the Eudemian Ethics. *Classical Quarterly* 48 (1998): 411-432. An folgenden Stellen verwendet Aristoteles das Wort μακάριος jedoch gemäß seiner ursprünglichen Konnotation ausschließlich für den Gott: *E.N.* 1101 a8, 19-21, 1178 b15-32, *E.E.* 1215 a10. Die beiden Worte μακάριος und εὐδαίμων wurden aber später unterschiedslos mit *beatus* übersetzt.

[31] Im Sinne von „göttlich": I 335 e9, „εὐτυχής": VIII 567 d1, VIII 567 e8, IX 574 c7.

[32] Zu der Wortgruppe εὐτυχής gehören bei Platon die folgenden vier Wörter: εὐτυχεῖν, εὐτύχημα, εὐτυχής, und εὐτυχία. (1) εὐτυχεῖν: *Euthd*. 280 a6, *Leg*. V 736 c6, VI 754 d4, VII 811 c4, XII 941 c2, c3, *Epist*. IV 321 c1, V 322 c1, XI 359 c. *Phdr*. 233 b3, *Resp*. III 399 c2, *Hipp. I*. 285 e3, *Alc I*. 148 c7. (2) εὐτύχημα: *Symp*. 217 a3, *Leg*. V 736 c5. (3) εὐτυχής: *Resp*. VIII 546 d2, VIII 561 a8, *Leg*. II 653 a8, III 686 c4, III 690 c5, IV 710 c7, VI 766 a2, VI 771 b8, VI 781 b7, VII 792 a4, VII 803 b5, VII 813 a3, IX 857 e8, IX 876 b7, IX 877 e1, IX 878 a3, XI 929 a6, *Euthd*. 279 e2, 279 e5, 280 a4, 282 c9, *Phdr*. 229 d4, *Alc II* 148 c6, *Phdo* 117 c2, *Epin*. 986 c7, 992 b1, *Epist*. VII 337 e1, VII 340 a5, VIII 357 d2, *Men*. 71 d6, (4) εὐτυχία: *Euthd*. 279 c7, 279 d2, 279 d6, 280 b3, 281 b2, 282 a4, *Leg*. I 632 a4, VII 798 b1, *Epin*. 975 e3, *Men*. 72 a6, *Phdr*. 245 b7. In der *Politeia* kommt das Wort εὐτυχής 2mal vor (VIII 546 d2, 561 a8), und εὐτυχεῖν 1mal (III 399 c2).

[33] Der xenophontische Sokrates drückt sich wie folgt aus: „Ich möchte nämlich von der εὐτυχία sprechen, wenn man, ohne zu suchen, zu brauchbaren Dingen kommt (τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν νομίζω εἶναι)." Xenophon, *Mem*. 3.9.14. Das Antonym von εὐτυχής in den platonischen Schriften ist vor allem δυστυχής. Z.B. „ταύτας δύο

Bemühung, sondern durch reinen Zufall zustande kommt. In der *Politeia* findet das Wort nur 3mal Verwendung, und zwar ausschließlich im Sinne von *fortunatus*[34]. Bei Platons philosophischer Untersuchung des Glücks spielt der Begriff keine Rolle[35].

Es ist aber kein bloßer Zufall, dass εὐτυχία in der *Politeia* keine Rolle spielt. Das Glück, welches Sokrates mit den Brüdern Platons gemeinsam sucht, ist etwas, das nicht durch Zufall, sondern ausschließlich durch menschliche Bemühung erreicht werden kann. Das ist genau das Gegenteil der traditionellen Vorstellung des Glücks, die in der Etymologie des Wortes εὐδαιμονία versteckt ist: man ist glücklich, wenn man ein wohlgesinntes Daimon hat. Ein Daimon, von dem das Glück oder das Unglück eines Menschen abhängig ist, ist nun nicht etwas, was wir selber wählen können, sondern was uns einfach zugewiesen wird. Platon sagt aber in der *Politeia*: „Nicht wird ein Daimon euch erlösen, sondern ihr werdet euch einen Daimon wählen (οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ᾽ ὑμεῖς

ἁρμονίας, βίαιον, ἑκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων ἁρμονίας αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λεῖπε“ (*Resp*. III 399 c1-4). Zu dieser Wortfamilie gehören die vier Wörter: δυστυχής, δυστυχία, δυστυχήματα, und δυστυχεῖν. Sie verwendet Platon insgesamt 22mal, in der *Politeia* 4mal. Wie εὐτυχής bezeichnet auch dieses Wort hauptsächlich externe unkontrollierbare Elemente, sei es etwas, was die Götter uns geben – wie im Satz „die Götter haben manchem guten Menschen schon Unglück und ein elendes Leben geschickt (θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν)“ (II 364 b3-4). und III 399 c2 – oder sei es das Schicksal – wie in 578 c2 (ὑπο τινος συμφορᾶς). Ein anderes Synonym, ἀτυχής, war damals relativ weniger in Gebrauch und in seinen ganzen Dialogen findet man das Wort 14mal, in der *Politeia* überhaupt nicht. Zum Unterschied der Bedeutung von ἀτυχής zu δυστυχής siehe, J. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, Bd. 4 (Leipzig, 1886), 410. Noch ein anderes Wort ἀποτυγκάνειν im Sinne von „Unglück haben“ in *Resp*. III 399 a8.

[34] Platon scheint diese Unterscheidung nicht immer beachtet zu haben. In *Euthd.* 278 e-282 d z.B. diskutiert Sokrates die Rolle der Weisheit in unserem Streben nach dem Glück. Wenn wir an der Bedeutung von εὐτυχής als *fortunatus*, d.h. „vom Zufall begünstigt“, festhalten, dann bleibt sein Argument uns ein Rätsel. Hier sagt Sokrates: „Im guten Flötenspielen sind die Flötenspieler die glücklichsten (περὶ αὐλημάτων εὐπραγίαν οἱ αὐληται εὐτυχέστατοί εἰσιν)“ (279 e). Sokrates sagt ferner deutlich: „Die Weisheit also macht, dass die Menschen in allen Dingen Glück haben (ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους)“. εὐτυχία ist hier nicht reines Glück, sondern etwas, das durch unsere Bemühung erlangt werden kann. So auch in *Phdr*. 245 b7-c2.

Wie εὐτυχής wird auch δυστυχής von Platon nicht konsequent verwendet. Nachdem Platon in Buch IX der *Politeia* die Lebensweise des Tyrannen ausführlich beschrieben hat, zieht er daraus den Schluß: „Und als Folge von alledem muss er im höchsten Grad unglücklich sein (δυστυχεῖ) und dann auch seine Umgebung unglücklich machen“ (IX 580 a5). Offenbar können wir δυστυχεῖν im Zitat nicht als „er hat Pech“ übersetzen: Dieser Satz gehört zu der berühmten Rangfolge des Unglücks und etwas später in 580 c3 zeigt sich das richtige Wort „ἄθλιος“. Nicht nur im Falle des „Glückhabens“ sondern auch im Falle des „Pechhabens“ findet man keine strenge Konsequenz in der platonischen Terminologie.

[35] Platon beendet einige Briefe mit dem Gruß „εὐτύχει!“. Vgl. *Epist*. IV 321 c1, V 322 c1, XI 359 c.

δαίμονα αἱρήσεσθε)“ (X 617 e1)[36]. Diese platonische Wendung der Bedeutung der εὐδαιμονία zeigt sich auch in der neuen Interpretation des Wortes im *Timaios*[37]: Ein Daimon ist nun nicht mehr eine äußere Persönlichkeit, wie in der herkömmlichen Vorstellung über das menschliche Glück, deren Wohlgesinntheit das menschliche Glück bedeutet, sondern etwas Innerliches, was man gut bewahren soll, um in Wahrheit glücklich zu sein. Der äußerliche Zufall und die daraus entstehenden äußeren Güter sind daher nach der platonischen Vorstellung kein Teil des menschlichen Glücks[38].

2.1.2 Gutes Leben

1. Ein Charakteristikum des platonischen Glücksbegriffes, das genauso bei den anderen antiken Philosophen zu finden ist, besteht gerade darin, dass εὐδαιμονία nichts anderes als ein gutes Leben bedeutet[39]: εὖ ζῆν[40], εὖ βιοῦν[41]

---

[36] Vgl. „Verantwortlich ist nur, wer gewählt hat; Gott ist nicht verantwortlich (αἰτία ἑλομένου: θεὸς ἀναίτιος).“ (X 617 e4-5).

[37] „... und da er stets dem Göttlichen alle Sorge zuwendet und selbst in sich den Schutzgeist als hochgeehrten Hausgenossen beherbergt, so muss er auch überschwenglich glücklich sein (ἅτε δὲ ἀεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὖ κεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἑαυτῷ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι.)“ (*Tim*. 90 c4-6).

[38] Vgl. Kap. III 3.5.

[39] Vgl. A.W.H. Adkins (1960), 252-253. Vgl. P. Stemmer, Was es heißt, ein gutes Leben zu leben, in: H. Steinfath (Hg.), *Was ist ein gutes Leben?* (Frankfurt am Main, 1998); U. Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (Hamburg, 1999).

[40] Zur Redewendung εὖ ζῆν an folgenden Stellen: *Crit.* 48 b6, *Prot*. 351 b4, 351 b5, *Resp.* I 329 a8, 354 a1, III 387 d12, *Leg.* VII 816 d1, VIII 829 a1. Diese Synonymität zwischen dem Glück und dem εὖ ζῆν zeigt sich an folgenden Stellen besonders deutlich: in I 354a1-3: ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία. Πῶς γὰρ οὔ; ; „ζῆν εὖ τε καὶ εὐδαιμόνως“ in *Leg.* VII 816 d1-2; „τοῖς δὲ εὐδαιμόνως ζῶσιν“ in VIII 829 a1-2 bezieht sich unmittelbar auf „ζῆν εὖ“ in a1. Vgl. „ἄμεινον ζῆν“ als glücklicheres Leben in Xen. *Mem*. 2.7.7. Diese Austauschbarkeit ist bekanntlich bei Aristoteles viel deutlicher. Vgl. *E.E.* 1217 a25, 1244 b10-12, *Pol*. 1325 a19-10. Bei ihm ist das Wort vor allem ein *terminus technicus* für das menschliche Glück. Besonders in seiner *Politik* zeigt Aristoteles eine auffällige Tendenz, εὐδαιμονία durch εὖ ζῆν zu ersetzen. Vgl. J. Burnet, *The Ethics of Aristotle.* (London, 1990), 15.

[41] Die Redewendung εὖ βιοῦν finden wir zweimal in ganzen platonischen Oeuvre. *Prot*. 351 b6-7, *Resp.* I 353 e10. Die Synonymität zwischen dem Glück und dem ἀγαθὸς βίος ist in folgenden Stellen zu finden: *Resp*. II 362 c7-8, 365 a8-b1, IX 578 c7, X 618 d6-e2, *Euthr*. 16 a3-4, *Tim*. 90 d6, *Leg*. II 664 b8, VII 803 b2, d7-8, 817 b4, IX 864 a. Vgl. Die Synonymität ist bei Aristoteles ohne Frage deutlich: *Pol*. 1295 a25, 1323 b40, 1325 b14-6, 30-2, 1337 a37-8. Damit meine ich aber nicht, dass die Redewendung „gutes Leben“ bei Platon ausschließlich in der eudämonistischen Bedeutung verwendet wird. An folgenden Stellen wird sie im moralischen Sinne verwendet. Vgl. *Gorg*. 512 e5, 527 e2-3.
Für Platon gibt es allerdings keinen wesentlichen Unterschied zwischen ζῆν und βιοῦν. Er verwendet die beiden Wörter in einem Argument durchaus austauschbar: VII 519 d8-9, 520 e4-521 a2, 521 b7-10. Aristoteles macht anscheinend eine ganz lockere Unterscheidung zwischen den beiden, der er auch nicht immer treu geblieben ist: ζῆν als ein bloß biologisches Leben und

und ἀγαθὸς βίος sind für Platon perfekte kontextuelle Synonyme von εὐδαιμονεῖν und εὐδαιμονία. Die Frage in der *Politeia*, ob der Gerechte oder der Ungerechte glücklicher ist, fragt gerade danach, wer von beiden ein gutes oder besseres Leben führt. Sokrates sagt im Buch I der *Politeia*, er wolle prüfen, „ob die Gerechten aber auch besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind (εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν)“ (I 352 d2). Platon betont mehrmals, dass sich das Hauptthema auf die Frage nach dem guten Leben bezieht. Im Buch I erinnert Sokrates Thrasymachos daran, dass es um die Frage gehe, „ob wir besser oder schlechter leben (εἴτε χεῖρον εἴτε βέλτιον βιωσόμεθα)“ (I 344 e6). Gegen Ende des Buches wird die Hauptfrage noch einmal formuliert: „Es geht um das Allerwichtigste: um die Frage nach einem guten oder schlechten Leben (περὶ γάρ τοι τοῦ μεγίστου ἡ σκέψις, ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ, IX 578 c6-7).“ Dabei heißt die Frage der *Politeia*, wer besser oder schlechter lebt, nicht, wer moralisch, sondern wer eudämonistisch besser oder schlechter lebt, einfach gesagt, wer glücklicher lebt. Unsere Untersuchung des Glücksbegriffes in der platonischen *Politeia* wird sich daher mit dem Thema des guten Lebens beschäftigen.

2. Die Thematik des guten Lebens findet sich schon in der Anfangsszene der *Politeia*: Sokrates fragt den alten Kephalos, wie er das Greisenalter beurteile, ob als lästig oder als leicht zu tragen. In der Erwiderung des Kephalos kommen zwei konkurrierende oder zumindest verschiedene Antworten auf die Frage nach dem guten Leben zur Sprache: Seine meisten Altersgenossen, erwidert Kephalos, klagen über das Alter und „sie sind verdrießlich, als ob sie nun großer Dinge beraubt wären und damals zwar *gut gelebt hätten*, nun aber kaum noch lebten (τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες)“ (I 329 a7-8). „Die großen Dinge“, die für ein gutes Leben angeblich notwendig sind, seien „die Freuden der Jugend (τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονάς)“ (I 329 a4-5). Hier ist εὖ ζῆν als ἡδέως ζῆν aufgefasst; die Altersgenossen des Kephalos haben das glückliche Leben als ein lustvolles verstanden. Im Gegensatz dazu besteht das gute Leben, nach der Meinung des Kephalos, nicht einfach in einem lustvollen Leben, sondern in einem innerlich friedlichen, das aus dem guten τρόπος resultiert. Mit dem guten τρόπος sei weder das Alter noch die Jugend beschwerlich[42].

βιοῦν als eine Lebensweise, wie βίος πολιτικός und βίος θεωρητικός. Platon macht auch manchmal diese Unterscheidung: Vgl. *Leg*. V 733 e βίος als eine Lebensform.

[42] Vgl. Kap. IV

Am Anfang des Buches II, wo der gesamte Gang des Dialogs festgelegt wird, fordern Glaukon und Adeimantos Sokrates auf, das *Leben* des Gerechten und des Ungerechten zu schildern, damit sie entscheiden können, was besser ist, gerecht oder ungerecht zu sein[43]. Die Frage, was das Glück ausmacht, ist nichts anderes als die Frage, was das gute Leben ausmacht.
Gegen Ende des Buches IV wird das platonische Gerechtsein bekanntlich als eine Art Gesundheit bestimmt. Nach dieser Identifikation stellt Sokrates die Frage, worin das gute Leben besteht, in einem gerechten oder in einem ungerechten Leben. Glaukon antwortet darauf, ohne zu zögern, dass ein ungerechtes Leben als ein ungesundes nicht glücklich sein kann, ebenso wie ein Leben ohne das körperliche Gesundsein nicht wünschenswert ist. Die *Politeia* als eine philosophische Untersuchung des menschlichen Glücks ist, so zeigt sich, eine Untersuchung des Lebens, und zwar des guten Lebens.

3. Es versteht sich aber von selbst, dass εὖ ζῆν, εὖ βιοῦν und ἀγαθὸς βίος keine semantischen Äquivalenzen, sondern nur kontextuale Synonyme sind. Wenn wir daher das Glück, d.h. εὐδαιμονία, als εὖ ζῆν oder εὖ βιοῦν oder ἀγαθὸς βίος verstehen, erhalten wir gewiss einige zusätzliche kognitive bzw. konnotive Bedeutungen, die in dem Wort εὐδαιμονία eigentlich nicht enthalten sind. Wir haben schon gesehen, *dass* εὐδαιμονία als das gute Leben zu verstehen ist. Nun gehen wir auf die Frage ein, *warum* εὐδαιμονία so zu verstehen ist. Wir müssen jetzt nämlich fragen, was es überhaupt bedeutet, das Glück, den allerletzten Zweck der Menschen, als das gute Leben, also als eine besondere Art des Lebens zu charakterisieren.
Zunächst kann man sagen, dass das *Subjekt* des Adjektivs „glücklich" primär das Leben ist[44]. Das Glück, das wir in Wahrheit wollen, besteht weder in einer bestimmten Handlung, noch in einem kurzlebigen Gefühl, sondern in einem *ganzen* Leben. Das Glücklichsein bedeutet nicht einfach das So-und-so-sich-verhalten oder das So-und-so-sich-fühlen oder das So-und-so-beschaffen-sein,

---

[43] Der Gegenstand, den Sokrates im weiteren Gespräch darstellen soll, ist das *Leben* des Gerechten und das des Ungerechten. Vgl. bei Glaukon: „πολὺ γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν" (II 358 c5-6).; „διὸ κατατείνας ἐρῶ τὸν ἄδικον βίον ἐπαινῶν" (358 d3-4).; „τὴν δὲ κρίσιν αὐτὴν τοῦ βίου πέρι ὧν λέγομεν" (360 e1).; „es ist... nicht mehr schwer, das *Leben* zu beschreiben, das auf jeden von ihnen wartet (ἐπεξελθεῖν τῷ λόγῳ οἷος ἑκάτερον βίος ἐπιμένει)" (361 e1).; „τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷ δικαίῳ" (362 c7-8). Bei Adeimantos: „ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν" (364 b3-4).; „πῇ πορευθεὶς τὸν βίον ὡς ἄριστα διέλθοι" (365 a8-b1).; „ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρεσκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται" (365 b7).

[44] εὐδαιμονία ist an den folgenden Stellen mit dem Wort „Leben" verbunden: *Resp*. VI 498 c3 (εὐδαιμόνως βιώσεσθαι), *Phil.* 11 d6, *Leg.* II 660 e, *Tim.* 69 a1. Vgl. Aristoteles, *E.E.* 1216 a10.

sondern das So-und-so-leben. εὐδαιμονία ist streng genommen dem *ganzen* Leben eines Menschen zuzuschreiben[45]. Dieses bedeutet nicht einfach, dass das Glück etwas Langfristiges ist, sondern vielmehr dass bei der Frage nach dem Glück ein Leben als *ganzes* beurteilt wird.

Das Glück ist eine Lebensform, die das Leben bestimmen und lebenslang begleiten soll. Wenn „Glück" als „gutes Leben" verstanden wird, dann kann unsere Frage noch konkreter werden: Die Frage „Wie soll man leben?" bedeutet nicht, z.B. „Über welche Dinge soll ich verfügen, um glücklich zu sein?", sondern „Auf welche Weise soll ich leben, um glücklich zu leben?" Die Zahl der nennenswerten Kandidaten für das gute Leben ist für Platon nicht unbegrenzt: In seinen Dialogen findet man einige Kandidaten, die stärker sind als andere: Lust[46], Geld, Ruhm, Wissen, Freiheit, oder Gerechtsein[47]. Die platonische Diskussion, welches von ihnen uns in Wirklichkeit ein gutes bzw. glückliches Leben ermöglicht, werden wir in Kap. IV ausführlich behandeln.

4. Der zweite Punkt, der sich aus der Gleichsetzung des Glücks und des guten Lebens ergibt, betrifft das Problem der *Psyche*. Das *Ergon* der *Psyche* ist nämlich zu leben: „τὶ δ' αὖ τὸ ζῆν; οὐ ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι;" (I 353 d9). Alles, was lebt, lebt nur deswegen, weil es seine eigene *Psyche* hat[48]. Die *Psyche* ist das Prinzip des Lebens. Man kann sogar sagen, dass die *Psyche* das

---

[45] Vgl. „ἢ σμικρὸν οἴει ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα διορίζεσθαι <u>ὅλου βίου διαγωγήν</u>, ᾗ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῴη;" (I 344 e1-3).

[46] Die Altersgenossen des Kephalos im Buch I (Vgl. 2.1.2.2) und Polos und Kallikles im *Gorgias* haben beispielsweise das gute Leben mit dem lustvollen unmittelbar gleichgesetzt. Auch im *Protagoras* wiederholt Sokrates dieselbe These: „Angenehm zu leben ist also gut, unangenehm zu leben aber übel (τὸ μὲν ἄρα <u>ἡδέως ζῆν</u> ἀγαθόν, τὸ δ' ἀηδῶς κακόν)" (*Prot*. 351c). Unerwartet korrigiert Protagoras in diesem Moment diese Behauptung des Sokrates: „Wenn man nämlich...am Schönen Vergnügen findend lebt (εἴπερ τοῖς καλοῖς γ'... ζῴη ἡδόμενος)". τὸ εὖ ζῆν sei nicht einfach τὸ ἡδέως ζῆν, so Protagoras, sondern τὸ τοῖς καλοῖς ἡδόμενον ζῆν.

[47] In einem kurzen Dialog im *Kriton* findet man z.B. diese Auffassung des guten Lebens: Sokrates sagt: „Überlege dir nun, ob auch das andere für uns in Kraft bleibt oder nicht, dass es nämlich in erster Linie nicht darauf ankommt, dass wir leben, sondern dass wir gut leben (καὶ τούδε δὲ αὖ σκόπει εἰ μένει ἡμῖν ἢ οὔ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν)" (*Krit*. 48 b4-6). Wenn wir εὖ ζῆν nur als das bloße Glück interpretieren wollen, können wir hier „περὶ πλείστου ποιητέον" nicht verstehen. Es ist ein glatter Unsinn zu sagen, dass wir das Glück hochschätzen *müssen*. Aber wenn das Glück etwas ist, was gerade in dem Gerechtsein besteht, dann muss das so verstandene Glück als wertvolles angesehen werden. Durch seine zahlreichen Dialoge versucht Platon zu zeigen, dass εὖ ζῆν im moralischen Leben besteht. Vgl. *Krit*. 48 b8-9. Diese These will Platon auch in der *Politeia* verteidigen und rechtfertigen.

[48] Vgl. IV 445 a9-b1: „τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου <u>ᾧ ζῶμεν</u> φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης" Auch deutlich in *Phdo*. 105 c9-d5: „Ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς, ᾧ ἂν τί ἐγγένηται σώματι ζῶν ἔσται; Ὦι ἂν ψυχή, ἔφη. Οὐκοῦν ἀεὶ τοῦτο οὕτως ἔχει; Πῶς γὰρ οὐχί; ἦ δ' ὅς. Ψυχὴ ἄρα ὅτι ἂν αὐτὴ κατάσχῃ, ἀεὶ ἥκει ἐπ' ἐκεῖνο φέρουσα ζωήν; Ἥκει μέντοι, ἔφη." Vgl. *Phdo*. 109 c9-d5.

Subjekt des Lebens ist. „Wer eine gute Seele hat, der ist gut (ὁ γὰρ ἔχων ψυχὴν ἀγαθὴν ἀγαθός)“ (III 409 c3-4). Die Frage, wie der Mensch leben soll, um glücklich zu leben, heißt demnach, wie er seine *Psyche* ausbilden soll, um glücklich zu leben.
Das Leben ist *der* Inbegriff der Tätigkeit bzw. der Bewegung. Der Grund, warum die *Psyche* das Prinzip des Lebens ist, liegt auch darin, dass sie die Bewegung ermöglicht[49], die wiederum das wesentliche Merkmal des Lebewesens ausmacht. Das Glück als das gute Leben bezieht sich demnach nicht auf irgendein Eigentum, das man sein ganzes Leben lang besitzt, auch nicht auf eine innere Beschaffenheit bzw. Disposition, die das ganze Leben beherrscht, sondern auf eine Tätigkeit, mit der man sich sein ganzes Leben lang beschäftigt. Um die aristotelische Terminologie zu verwenden: Das Glück ist eine Art von *Energeia*. Das werden wir in der folgenden Diskussion über εὖ πράττειν genauer erörtern.

2.1.3 εὐπραγία: technisches und eudämonistisches Gutsein

1. Zu den zahlreichen Synonymen des Wortfeldes Glück gehört auch ein sehr umstrittenes Wort, nämlich εὖ πράττειν bzw. εὐπραγία[50]. Im *Euthydemus* sagt Platon, „πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν.“ εὖ πράττειν ist etwas, was wir alle wollen, und es wäre „lächerlich (καταγέλαστος)“ und „unverständlich (ἀνόητος)“, zu fragen, ob es jemanden in der Welt gibt, der nicht εὖ πράττειν will (278 e). Es darf als sicher angenommen werden, dass Platon die Synonymität zwischen εὐδαιμονία und εὐπραγία auch noch in der *Politeia* beibehält. Nehmen wir ein deutliches Beispiel: Platon meint im Buch IV, das Ziel des Aufbaus des Staates liege nicht darin, „dass ein Stand ausnehmend glücklich wird, sondern, soweit es möglich ist, die ganze Stadt (ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔσται διαφερόντως <u>εὐδαιμον</u>, ἀλλ᾽ ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις)“ (IV 420 b4-8). Und im Buch VII wiederholt sich diese

[49] In *Nomoi* definiert Platon die *Psyche* als „die Bewegung, die sich selbst bewegen kann (τὴν δυναμένην αὑτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησιν)“ (*Leg*. X 895 e10-896 a2). Vgl. *Phdr*. 245 c-e.

[50] Diese Redewendung εὖ πράττειν gebraucht Platon insgesamt 62 mal in seinen ganzen Dialogen, darunter in der *Politeia* 8mal: *Resp*. I 353 e5, III 412 d5-6, 6, V 463 e4, 5, VII 519 e2, X 603 c6, 621 d2-3, *Phdo.* 58 e, 95 c, *Theaet*. 173 d, *Phdr.* 233 a, *Alc. 1* 116b, Alc. 1 116b, Alc. 1 116b, Alc. 1 116b, Alc. 1 134d, *Charm*. 172 a, 172 a, 173 d, 173 d, 174 b, *Euthd*. 278 e, 278 e, 279 a, 279 a, 280 b, 280 c, *Prot*. 313 a, 333 d, 344 e, 356 d, *Gorg*. 495 e, 496 e, 497 a, 507 c, 507 c, *Men.* 71 e, 96 e, *Menex*. 236 e, 242 a, 248 a, *Tim*. 72 a, *Leg.* II 657 c, 657 c, IV 710 d, VII 815 d, 816 b, *Epist*. I 309 a, II 310 b, III 315 b, IV 320a, V 321 c, VI 322 c, VII 323 d, VIII 352 b, 352 b, IX 357 d, X 358 c, XI 358 d, XII 359 c, XIII 360 a. εὐπραγία ist insgesamt 9mal in Gebrauch (*Prot*. 345 a3, *Euthy*. 279 e1, 281 b3, *Alc I* 116 b13, *Leg.* III 701 e6, V 732 c4, VII 814 e8, X 887 e5) und in der *Politeia* nur einmal (II 379 b13). Die anderen Formen εὐπραξία und εὐπραγεῖν, die hauptsächlich in den aristotelischen Schriften auftauchen, kommen bei Platon nie vor.

Behauptung Sokrates': „Ein Gesetz hat nicht dafür zu sorgen, dass es nur einem Stand in der Stadt vorzüglich gut geht. Es muss vielmehr diesen Zustand für die ganze Stadt zu erreichen suchen (ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ᾽ ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι)" (VII 519 e1-3). Platon versteht unter seinem Lieblingsausdruck εὖ πράττειν das menschliche Glück. Diese Redewendung ist auch ein wichtiges Synonym von εὐδαιμονεῖν, und oft wechselt Platon ohne Zögern zwischen den beiden Begriffen[51]. In allen seinen überlieferten 13 Briefen beginnt er mit der Anrede „εὖ πράττειν" in dem Sinne von „alles Gute"[52] und das Schlusswort der *Politeia* – des Meisterwerkes der platonischen Untersuchung des menschlichen Glücks – ist verständlicherweise εὖ πράττειν (X 621 d3).

2. Das Wort hat aber auch eine eigene Bedeutung, die es mit dem Wort εὐδαιμονεῖν nicht gemeinsam haben kann: die durch seine etymologische Wurzel naheliegende Bedeutung des „Guttuns". Lesen wir eine typische Verwendung des Wortes in dieser Bedeutung:

> „Was ist nun im Lesen das gute Handeln (τίς οὖν εἰς γράμματα ἀγαθὴ πρᾶξίς ἐστιν)? Und was macht einen Mann gut hierin? (καὶ τίς ἄνδρα ἀγαθὸν ποιεῖ εἰς γράμματα;) Offenbar die Erlernung davon. (δῆλον ὅτι ἡ τούτων μάθησις.) Und welches Guthandeln macht einen Arzt gut? (τίς δὲ εὐπραγία ἀγαθὸν ἰατρὸν ποιεῖ;) Offenbar die Erlernung des Behandelns der Kranken. Schlecht aber, wer schlecht (δῆλον ὅτι ἡ τῶν καμνόντων τῆς θεραπείας μάθησις. κακὸς δὲ κακῶς)" (*Prot*. 345 a1-4).

Dieses kurze Zitat offenbart zwei wichtige Eigenschaften der Bedeutung von εὐπραγία in diesem zweiten Sinne des Guttuns.

---

[51] Diese Auswechselbarkeit zeigt sich sehr deutlich auch an den folgenden Stellen: *Euthyd*. 278 e, 279 a, 282 a, *Phdo.* 58 e. Ebenfalls wird εὖ πράττειν klarerweise im Sinne von Glück verwendet: *Prot*. 313 a8, 356 d1, *Gorg*. 495 e3, 496 e9, 497 a3, *Leg.* V 732 c4. Aristoteles hat viel deutlicher εὖ πράττειν mit εὐδαιμονεῖν und εὐπραγία bzw. εὐπραξία mit εὐδαιμονία gleichgesetzt, als Platon: *E.E.* 1246 b37, 38, *E.N.* 1095 a17-22, 1098 b20-22, 1139 a31-b4, *Pol.* 1325 a22, b14-6. Vgl. 1101 b6. A. Kenny bestreitet aber diese Synonymität beider Ausdrücke: Er meint: „Neither in the *NE* nor in the *EE* would Aristotle have agreed that true happiness could come about by mere luck." A. Kenny, *Aristotle on the Perfect Life* (Oxford, 1992), 57. Wie gesehen, hat aber εὖ πράττειν mit „mere luck" nichts zu tun.

[52] Die einzige kleine Variante erscheint nur in seinem 3. Brief an Dionysios II: „Platon wünscht dem Dionysios Freude (Πλάτον Διονυσίῳ χαίρειν) – wenn ich das schreibe, treffe ich dann die passende Anrede? Oder eher, wenn ich nach meiner Gewohnheit schreibe ‚alles Gute' (εὖ πράττειν) wie ich in meinen Briefen die Freunde anzureden pflegte?" (*Epist*. III 315 a6-b4)

(1) Mit Sicherheit hat εὐπραγία im obigen Zitat weder mit Glück noch mit Moralität zu tun. Ein Arzt εὖ πράττει, nicht weil er über seine Arbeit glücklich ist, auch nicht weil er in einer armen Stadt umsonst die hoffnungslosen Kranken behandelt, sondern weil er mit seiner erfahrenen guten Technik ohne Fehler seine Kranken heilt. (2) Diese transitive Anwendung des Ausdrucks braucht immer ein Akkusativobjekt, nämlich den Gegenstand des Guttuns. In diesem Fall ist es nicht schwer, das Objekt in einem εὖ πράττειν-Satz zu bestimmen: Normalerweise kann nur das, was Platon als ἔργον bezeichnet, dieses transitive πράττειν ergänzen, sei es implizit oder explizit. εὐπραγία bezeichnet das Guttun nicht einer beliebigen Aufgabe, sondern der für eine Gegenstandsklasse spezifischen Aufgabe. Ein Arzt εὖ πράττει, nicht weil er als Hobby gut Flöte spielt, sondern weil er seine Kranken gut behandelt. In diesem Sinne kann εὐπραγία als ἡ ἀγαθὴ πρᾶξις εἰς τὸ αὑτοῦ ἔργον paraphrasiert werden.

3. Diese beiden Bedeutungen der εὐπραγία bzw. des εὖ πράττειν, nämlich die des Glücklichseins und des Guttuns können wir einerseits grammatisch als den *intransitiven* und den *transitiven* Gebrauch, und andererseits inhaltlich als die *eudämonistische* und die *technische* εὐπραγία charakterisieren.[53] In englischen Übersetzungen zeigt sich diese Symmetrie deutlich: „fare well“ und „do well“. Der Satz „εὖ πράττει“ kann sowohl „es geht ihm gut“ als auch „er tut es gut“, genauer gesagt, „er tut sein ἔργον gut“ bedeuten[54].

Im Begriff der εὐπραγία verbindet sich daher die intransitive und eudämonistische Bedeutung mit der transitiven und technischen. Man hat bisher sehr oft Platon in diesem Punkt kritisiert: Er habe die Äquivokation des Wortes ausgenutzt. Platon begehe einen einfachen logischen Irrtum, indem er einen Ausdruck unter zwei völlig verschiedenen Bedeutungen verwendet, ohne sie

[53] Für J. Schmidt (1886), 397 hat das Wort εὐπραγία nur die eudämonistische Bedeutung. E.R. Dodds hat in seinem Kommentar zum platonischen *Gorgias* die beiden jeweils als *passiv* und *aktiv* charakterisiert. Vgl. E.R. Dodds, *Plato's Gorgias* (Oxford, 1969), *ad. loc.* Das ist aber ziemlich mißverständlich: die technische εὐπραγία kann man zwar sicher *aktiv* nennen. εὖ πράττειν als das Glücklichsein bezeichnet aber keinen passiven Zustand, oder zumindest hat der Ausdruck überhaupt nichts zu tun mit Aktivität oder Passivität als solcher. T. Irwin vertritt eine andere Interpretation. Er behauptet, dass die beiden jeweils das eudämonistische und das moralische Gutsein bedeuten. Vgl. T. Irwin, *Plato: Gorgias* (1979), 165, 222-224. Arends ist auch dieser Meinung. Vgl. J.F.M. Arends, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons* Staat. (Leiden, 1988), xiii; ders., Plato as a Problem-Solver. The Unity of the Polis as a Key to the Interpretation of Plato' Republic, in: E. Ostenfeld (Hg.), *Essays on Plato's* Republic (Aarhus, 1998), 28-41, bes. 29. Diese Interpretation ist, wie gesehen, auch nicht richtig. εὐπραγία im Sinne von „der (moralisch) richtigen Handlung“ kommt kaum in den platonischen Dialogen vor.

[54] In der *Politeia* findet sich die eudämonistische Verwendung des Wortes häufiger als die technische. Nur zweimal (I 353 e5 und X 603 c6) wird εὐπραγία im technischen Sinne verwendet. Die übrigen 7 Verwendungen haben den eudämonistischen Sinn: II 379 b13, III 412 d5-6, 6, V 463 e4, 5, VII 519 e2, X 621 d2-3.

genau voneinander zu unterscheiden. Das Wort εὐπραγία ist jedoch kein Homonym. Die entscheidende Frage ist natürlich, wie sich die beiden Bedeutungen, nämlich εὐδαιμονία und ἀγαθὴ πρᾶξις, zueinander verhalten. Diese Frage kann nicht durch bloße Konjunktion der beiden Bedeutungen beantwortet werden, wie man in der Erklärung der Bedeutung von εὖ πράττειν im Wörterbuch von Passow sieht: „Glücklichsein in seinen Unternehmungen"[55] T. Irwin ist der einzige, der versucht hat, Platon von dieser Anklage der Äquivokation zu befreien. Er hat die beiden Bedeutungen jeweils als moralische und eudämonistische charakterisiert und damit den anscheinend unbegründeten Übergang von der ersten Bedeutung zur zweiten zu erklären versucht: Er hat argumentiert, dass Platon – in seiner sokratischen Phase – die instrumentale These über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück vertreten hat, nämlich, dass die Tugend ein Mittel zum Glück ist[56]. Dieser Interpretation von T. Irwin liegt jedoch eine falsche Annahme zugrunde: Die εὐπραγία hat, wie gesehen, mit der Moralität nichts zu tun.
Um die richtige Lösung zu finden, lesen wir eine in diesem Kontext viel zitierte Stelle im *Gorgias*:

> „Demzufolge, Kallikles, muss ohne Zweifel der Besonnene, weil er ... auch gerecht, tapfer und fromm ist, ein vollendet guter Mann sein (ἀγαθὸν ἄνδρα ... τελέως); der Gute aber muss in allen Fällen gut und schön handeln; wer aber gut handelt, der muss auch selig und glücklich, der Schlechte dagegen, der schlecht handelt, unglücklich sein (τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃ ἂν πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον); das aber wäre der, der sich gerade umgekehrt verhält wie der Besonnene, der Zügellose (ὁ ἀκόλαστος), den du gepriesen hast" (*Gorg*. 507 b8-c7).

Sokrates versucht hier zu beweisen, dass nicht der Zügellose, sondern der Besonnene glücklich ist. Der Argumentationsgang kann folgendermaßen rekonstruiert werden:

T1: Der Besonnene ist auch gerecht, tapfer und fromm.
P1: (aus T1) Er ist ein guter Mensch.
P2: (aus P1) Ein guter Mensch εὖ πράττει.
T2: ὁ εὖ πράττων ist glücklich.

---

[55] F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache*, Bd. 2 (Leipzig, 1841), *ad. loc.*

[56] T. Irwin (1979), 222-224. Vgl. Anm. 53.

P3: (aus P2 und T2) Der gute Mensch ist glücklich.
C1: (aus T1, P1 und P3) Der Besonnene ist glücklich.

Die logische Gültigkeit der Deduktion Sokrates' ist ganz von der Frage abhängig, wie man die zwei εὖ πράττειν in P2 und T2 interpretiert. Welche Bedeutung haben sie? Zunächst macht das Wort καλῶς im Zitat deutlich, dass εὖ πράττειν in P2 zumindest keine *eudämonistische* εὐπραγία ist. Über die Bedeutung der Redewendung in T2 kann man zwar streiten, sie kann aber nicht in ihrem eudämonistischen Sinne verstanden werden, weil eine solche Auslegung T2 einfach zur Tautologie machen würde[57]. Es bleibt nur noch die Möglichkeit, so glaube ich, dass εὐπραγία in beiden Sätzen, P2 und T2, im technischen Sinne verwendet wird.

Nach dieser Interpretation lautet nun die Proposition T2: ὁ *technisch* εὖ πράττων *eudämonistisch* εὖ πράττει, anders gesagt, die *technische* εὐπραγία bringt die *eudämonistische*. Nirgendwo im *Gorgias* hat, soweit ich sehe, Platon versucht, diese Behauptung zu begründen. Platon hat T2, ohne dies weiter zu begründen, in diesem Argumentationsgang anscheinend bedenkenlos eingefügt. Hier sehen wir einen voreiligen Schluß von der *technischen* εὐπραγία auf die *eudämonistische*.[58]

Diese Folgerung finden wir auch in der *Politeia*. Im Gegensatz zu den schon zitierten früheren Dialogen, in denen er den (noch) unbegründeten Übergang von der technischen εὐπραγία zur eudämonistischen unreflektiert voraussetzt, *behauptet* Platon in der *Politeia*, dass die eudämonistische εὐπραγία gerade in der technischen besteht. Diese Behauptung werden wir nun untersuchen.

---

[57] Die meisten traditionellen Interpretationen vertreten die Auffassung, dass εὖ πράττειν in T2 die eudämonistische Bedeutung hat und εὖ πράττειν in P2 die technische und dass Platon danach die Äquivokation zu Unrecht benutzt. Vgl. E.R. Dodds (1969), T. Irwin (1979).

[58] An zahlreichen Stellen begegnen wir dieser Folgerung Platons von der technischen εὐπραγία auf die eudämonistische. Vgl. *Charm*. 171 e-172 a, 173 d, *Euthd*. 281 b-c, *Alc I* 116 b2-6, 134 a. Vgl. Xenophon, *Mem*. 3.9.14.

2.2 Technisches Gutsein: Das Ergon-Argument in Buch I

Hältst du alle Menschen für gleich?
Keineswegs. (V 456 d)

2.2.1 Das Glück in Buch I

Alle Menschen wollen, so heißt es im *Symposion*, glücklich leben: „Und hier bedarf es nun keiner weiteren Fragen mehr, warum aber der glücklich sein will, der es will, sondern die Antwort scheint vollendet zu sein (καὶ οὐκέτι προσδεῖ ἐρέσθαι Ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος; ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις)“ (*Symp*. 205 a1-3)[59]. Das Glück ist in diesem Sinne das letzte Ziel der Menschen. Auch der *Politeia* liegt diese These zugrunde. Platon ist der Meinung, dass er, wenn er die notwendige Beziehung zwischen Gerechtsein und Glück beweisen kann, eine unerschütterliche Grundlage der Moral hat, denn niemand will vernünftigerweise unglücklich leben.
Das Glück ist nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die *Polis* als ganze das höchste Ziel[60]. Unabhängig davon, wie sich der Zusammenhang zwischen den Einzelnen und der gesamten *Polis* bestimmt wird, oder zwischen dem Glück der Einzelnen und der ganzen *Polis*, bleibt eine Tatsache unveränderlich: Die gesamte Diskussion in der *Politeia* dreht sich um das Thema des Glücks. Ihr Verfasser will das Glück der gerechten Individuen und der gerechten *Polis* beweisen.
Bereits in Buch I ist diese Themenstellung nachdrücklich formuliert: Bekanntlich beginnt die *Politeia* mit einem Gespräch zwischen Sokrates und Kephalos über das Greisenalter. Das ist mit Sicherheit ein passendes Thema für die Einführung in die Problematik des Glücks. Sokrates hört von Kephalos, einem alten Mann, der mit seinem Reichtum ein glückliches Leben geführt hat, wie er sein Leben im Alter in dieser Hinsicht beurteilt und ob er immer noch glücklich lebt. Das Hauptthema des Gesprächs zwischen den beiden ist das menschliche Glück, obwohl die beiden in diesem Eingangsgespräch ganz vorsichtig die platonischen Fachwörter für das Glück vermeiden[61]. Kephalos berichtet über seine vergangene glückliche Jugendzeit und über das angeblich unglückliche Alter, nennt seinen

[59] So auch in *Euthd*. 278 e, 279 a, 282 a.

[60] Die Übereinstimmung des Glücks der Einzelnen und der *Polis* ist eine der wichtigsten Behauptungen hinsichtlich der Glücksproblematik in der *Polteia*. Vgl. Kap. I Anm. 3. Über die platonische Behauptung, dass das Ziel der *Polis* das Glück sei, siehe Anm. 234.

[61] Im Dialog zwischen Sokrates und Kephalos kommt weder εὐδαίμων noch μακάριος vor. Es ist Thrasymachos, der die richtigen platonischen Wörter für das Glück in die Diskussion einführt.

Charakter und seinen Reichtum als die Gründe seines Glücks im Leben, er spricht über den Tod, über die Angst vor dem Tod als den Grund für das Unglück vieler Alter, und schließlich über seine Hoffnung auf ein vielleicht noch besseres Leben nach dem Tod: Die platonische *Politeia* beginnt mit einem Gespräch über das Glück zwischen einem Glücksforscher und einem Glücksgenießer.

Das Thema des Glücks – und seiner Beziehung zur Moral – gewinnt deutlichere Kontur mit dem Eintritt des Thrasymachos in das Gespräch des Buches I. Die ganze weitere Diskussion in der *Politeia* zwischen Sokrates und seinen Gesprächspartnern ist von der Behauptung des Thrasymachos geprägt: Das Gerechtsein sei ein fremdes Gut (ἀλλότριον ἀγαθόν, I 343 c3)[62] und ein eigener Schaden. Das Gerechtsein ist daher eine „durchaus gutmeinende Dummheit (πάνυ γενναίαν εὐήθεια)“ (I 348 c12)[63], das Ungerechtsein dagegen „Klugheit (εὐβουλία)“ (I 348 d2).

Im weiteren Sinne ist auch Thrasymachos der Meinung, dass das Gerechtsein ein eigenes Gut sei, obwohl er in der *Politeia* diese Meinung explizit nicht geäußert

---

[62] Vgl. II 367 c und ἡ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία (III 392 b3-4). In der *Politeia* finden wir – äußerlich gesehen – etwa drei verschiedene Thesen des Thrasymachos über das Wesen der Gerechtigkeit. Erstens, die Gerechtigkeit sei „der Vorteil des Stärkeren (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον)“ (I 338 c2), Vgl. I 340 a9-b1, b6. 341 a3-4, 343 c. Zweitens, sie sei „den Regenten gehorchen (πείθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν)“ (I 339 b7-8) bzw. „dem Gesetz gehorchen (I 339 c)“, und drittens die oben zitierte Behauptung, die Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut. Daraus hat sich die Frage ergeben, ob die drei Thesen kohärent sind, und wenn nein, welche These unter ihnen genau der historische Thrasymachos vertreten hat, und wenn ja, welche These grundlegender ist als die anderen. Zahlreiche Arbeiten sind dazu bereits erschienen: G.B. Kerferd, The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*, (1947) in: C.J. Classen (Hg.), *Sophistik* (Darmstadt, 1976); G.F. Hourani, Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*. *Phronesis* 7 (1962): 110-120; G.B. Kerferd, Thrasymachus and Justice: a Reply. *Phronesis* 9 (1964); F.E. Sparshott, Socrates and Thrasymachus. *The Monist* 50 (1966): 421-459; T.Y. Henderson, In Defense of Thrasymachus. *American Philosophical Quarterly* 7 (1970); J.P. Maguire, Thrasymachus or Plato?, in: C.J. Classen (Hg.), *Sophistik* (Darmstadt, 1976); D.J. Hadgopoulos, Thrasymachus and Legalism. *Phronesis* 18 (1973): 204-208; P.P. Nicholson, Unravelling Thrasymachus' Arguments in the *Republic*. *Phronesis* 19 (1974): 210-232; C.D.C. Reeve, Socrates meets Thrasymachus. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985): 246-265; G. Boter, Thrasymachus and PLEONEXIA. *Mnemosyne* 39 (1986): 261-281; T.D.J. Chappell, The Virtues of Thrasymachus. *Phronesis* 38 (1993): 1-17; K. Algra, Observation on Plato's Thrasymachus: The Case for Pleonexia, in: K. Algra, P.W. van der Horst, und D.T. Runia (Hgs.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday* (Leiden, 1996); E. Stephen, The Incoherence of Thrasymachus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 16 (1998).

In Übereinstimmung mit J.P. Maguire (1976) vertrete ich folgende These: Erstens, die drei Thesen sind vollkommen miteinander kohärent, oder genauer gesagt, kohärent rekonstruierbar – unabhängig davon, ob Thrasymachos in der *Politeia* in Wirklichkeit seine Position kohärent dargestellt und verteidigt hat. Zweitens, unter den drei Propositionen bezüglich der Natur des Gerechtseins ist die dritte Proposition grundlegend. Drittens, die letzte Proposition, die in der *Politeia* die Hauptrolle spielen wird, stammt nicht vom historischen Thrasymachos, sondern ist eine Interpretation Platons der thrasymachischen Position.

[63] Über die Bedeutung des Wortes εὐήθεια siehe P. Stemmer (1992), 19 f.

hat: Wir sind nicht in der Lage, den anderen immer Unrecht zu tun, und es ist wirklich sehr schädlich und unerträglich, ein Leben zu führen, in dem wir für ungerecht gehalten werden. Deswegen müssen wir den zweitbesten Weg wählen, d.h. gerecht handeln, obwohl es nicht etwas ist, was wir uns eigentlich wünschen. Wir wollen es nicht als solches, müssen es aber tun, um etwas anderes zu haben, was wir haben wollen. Nun versucht Sokrates im Buch I mit seinem Ergon-Argument, diese These bezüglich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück zu widerlegen und seine alternative These über das Glück der Gerechten zu beweisen.

2.2.2 Analyse des Ergon-Arguments

1. Das Argument des Sokrates in Buch I gegen die verschiedenen Aspekte der oben formulierten These kulminiert in seinem „Ergon-Argument" (352 d – 354 a)[64]. Das Ziel dieser langen Argumentation ist, zu zeigen, dass nicht der Ungerechte, sondern der Gerechte ein glückliches Leben führt. Sokrates sagt, er wolle es nun „noch genauer" prüfen, „ob die Gerechten ... besser leben als die Ungerechten und glücklicher sind..., denn es ist nicht von etwas Beliebigem die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll (οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν)" (I 352 d2-6). Mit der folgenden These kommt die Diskussion zwischen Sokrates und Thrasymachos in Gang: Jedes einzelne Ding, z.B. ein Pferd, ein Auge, eine Rebschere, hat sein eigenes ἔργον. Die sokratische Definition des ἔργον lautet: Das ἔργον eines jeden Dinges ist das, „was man nur mit ihm oder doch am besten mit ihm ausführen kann (ὃ ἂν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα)" (352 e3), anders gesagt, das, „was entweder nur es allein, oder was es besser als alle anderen ausführen kann (ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται)" (353 a10-11). In dieser Diskussion findet man eine Definition (D) und eine These (T) hinsichtlich des ἔργον.

> D1: Das ἔργον eines X ist das, was ein X am besten tun kann (ὃ ἂν ἄριστα πράττῃ).[65]
> T1: Jedes Ding hat sein ἔργον.

---

[64] Über die Stellung des Ergon-Arguments innerhalb des Buches I vgl. Kap. II 2.4.1.2.

[65] In diesem Teil des Arguments sind die Verben πράττειν, ποιεῖν, ἀπεργάζεσθαι alle als gleichbedeutend zu verstehen, anders als in der aristotelischen Terminologie.

Platon meint, jedes Ding oder jede Person hat nur eines, was es oder sie am besten tun kann[66]. Das nennt er das *Ergon*. Eine Person bzw. ein Ding X ist überdies gerade deswegen ein X, weil es sein *Ergon* mehr oder weniger erfüllt[67]. Jemand, der nicht malen kann, ist sicher kein Maler. Ein Mensch ist Maler gerade deswegen, weil er malen kann. Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Gegenständen ist demnach in Wahrheit die Unterscheidung zwischen verschiedenen *Erga*[68]. Das gilt nicht nur für die konkreten Gegenstände oder Personen, sondern auch für die *Technai*, da „die Besonderheit jeder *Techne* immer darauf beruht, dass sie ein besonderes Vermögen hat (οὐχὶ ἑκάστην μέντοι φαμὲν ἑκάστοτε τῶν τεχνῶν τούτῳ ἑτέραν εἶναι, τῷ ἑτέραν τὴν δύναμιν ἔχειν;)“ (I 346 a). Zu wissen, was ein X ist, heißt zu wissen, welches *Ergon* ein X hat. Zwei Personen bzw. zwei Dinge unterscheiden sich, weil sie zu einer anderen Praxis geeignet sind:

> „keiner von uns ist von Natur ganz gleich wie der andere (ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ), sondern jeder hat verschiedene Anlagen, der eine zu dieser, der andere zu jener Betätigung (ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ᾽ ἄλλου ἔργου πράξει)“ (II 370 a8-b2).

Jedes Ding und jede Person sind von Natur aus für ein bestimmtes Geschäft, eben ihr *Ergon*, geeignet[69].

2. Daraus entwickeln sich weitere Feststellungen des Sokrates: „Jedes Ding, dem ein ἔργον zugeordnet ist (ἑκάστῳ ᾧπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται), besitzt auch eine entsprechende ἀρετή“ (I 353 b2-3). Aus T1 wissen wir schon, dass der Relativsatz „dem ein ἔργον gesetzt ist“ keine präzisierende Bestimmung oder

---

[66] Sehr verschiedenartige Gegenstände haben ihr eigenes *Ergon*: Werkzeuge wie Dolch, Messer, Rebschere (I 353 a), körperliche Organe wie Augen oder Ohren (I 352 e), und verschiedene Tierarten wie Pferde (I 352 d), ferner Personen, die *Psyche* (I 353 d) bzw. ihre Teile (z.B. das *Ergon* des *Logistikon* in X 602 d6-e2). Schließlich haben verschiedene qualitative Eigenschaften auch ihre eigenen *Erga*, wie das *Ergon* der Wärme bzw. der Kälte, der Trockenheit bzw. der Feuchtigkeit, des Guten bzw. des Schlechten, des Gerechten bzw. des Ungerechten (I 353 d).

[67] Vgl. III 406 c3-5.

[68] Vgl. H.S. Thayer, Plato: The Theory and Language of Function. *Philosophical Quarterly* 14 (1964): 303-318. Er meint: „With certain possible exception, Plato is talking about *types* of things with types of *erga* (functions)“. (310).

[69] Zur Zusammengehörigkeit des *Ergons* und der Natur: „Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός;“ (X 601 d4-6). Vgl. II 374 e, III 394 e, V 453 b-c.

explanative Ergänzung, sondern eine bloß tautologische Darstellung ist. Sokrates behauptet nun, jedes Ding habe seine eigene ἀρετή. Was ist eigentlich ἀρετή? Die Augen, zum Beispiel, erfüllen ihr ἔργον richtig (τὸ αὑτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο), wenn sie nicht die für die Augen spezifische κακία, sondern „ihre besondere ἀρετὴ (τὴν αὑτῶν οἰκείαν ἀρετήν)“ (I 353 c1) besitzen. „Durch ihre eigene ἀρετή wird ihr ἔργον gut erfüllt, durch Schlechtigkeit dagegen schlecht (ἀλλ᾽ εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὑτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακίᾳ δὲ κακῶς)“ (I 353 c6-7): ἀρετή ist etwas, mit dem ein Ding sein ἔργον gut realisieren kann. Hier haben wir die sokratische Definition der ἀρετή und zwei daraus folgende Behauptungen:

D2: Die ἀρετή eines X ist die *technische* εὐπραγία seines ἔργον.
P2-1: (aus D2 und T1) Jedes Ding hat seine ἀρετή.
P2-2: (aus D2) Ein X, das ἀρετή hat, εὖ πράττει sein ἔργον.

3. All dieses gilt, so Sokrates, auch für die Seele: die Seele hat ihr eigenes ἔργον und daher ihre eigene ἀρετή. Sokrates sagt zu Thrasymachos: „Es gibt auch ein ἔργον der Seele, das du mit gar nichts anderem auf der Welt erfüllen könntest (τι ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ᾽ ἂν ἑνὶ πράξαις). Zum Beispiel (οἷον τὸ τοιόνδε): für etwas sorgen, regieren, beraten und alles dieser Art (τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα)“ (I 353 d4-6). Es sei nicht möglich, „dies gerechterweise irgend etwas anderem anzuvertrauen als der Seele, und zu sagen, dass es jenem eigen (ἴδια) sei“ (I 353 d6-7). Sokrates stellt nun eine Frage: „Wie nun aber das Leben? Werden wir nicht sagen, es sei das ἔργον der Seele? (Τί δ᾽ αὖ τὸ ζῆν; οὐ ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι;)“ (I 353 d9). Hier geht es nicht um vier ἔργα der Seele, nämlich das für etwas Sorgen, das Regieren, das Beraten und das Leben, sondern um ihr einziges Haupt-Ergon, nämlich das Leben[70]. Die anderen Tätigkeiten stellen nur verschiedene Aspekte bzw. Modi dar, wie die Seele ihr ἔργον des Lebens erfüllt[71]. Daraus ergeben sich eine Definition und eine Proposition:

P3-1: (aus T1 und P2-1) Die Seele hat auch ihr ἔργον und ihre ἀρετή.
D3: Das ἔργον der Seele ist das Leben.

4. Sokrates argumentiert weiter:

[70] Über diese These siehe Kap. II. 2.1.2.

[71] Zum Verhältnis der Seele und des Lebens zu τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι siehe Kap. III.

„Wird also die Seele ihre *Erga* jemals gut verrichten können (τὰ αὐτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται), Thrasymachos, wenn sie ihrer eigentümlichen *Arete* beraubt ist (στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς), oder ist das unmöglich?
Es ist unmöglich.
Die schlechte Seele wird also notwendig schlecht regieren und sorgen, während die gute das alles gut verrichtet? (ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν.)
Notwendig.“ (I 353 e1-6)

Dieser Teil läßt sich so zusammenfassen:

P2-2: (wiederholt) Ein X, das ἀρετή hat, εὖ πράττει sein ἔργον.
P4-1: (aus P2-2) Ein X, das ἀρετή hat, ist ein gutes X.
P4-2: (aus P2-2 und P4-1) Ein gutes X εὖ πράττει sein ἔργον.

5. Das Ergon-Argument des Sokrates wird mit der folgenden Diskussion beendet:

„Nun haben wir doch zugegeben, dass Gerechtsein die *Arete* der Seele ist, Ungerechtsein dagegen ihre Schlechtigkeit. (Οὐκοῦν ἀρετήν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν;)[72]
Ja, das haben wir zugegeben.
Die gerechte Seele und der gerechte Mensch werden also gut leben, der ungerechte aber schlecht. (Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος.)
Das ergibt sich offenbar aus deiner Beweisführung, erwiderte er.
Wer aber gut lebt, der ist doch selig und glücklich, wer nicht, das Gegenteil. (Ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τἀναντία.)
Ohne Zweifel.
Der Gerechte ist also glücklich, und der Ungerechte unglücklich (Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ᾽ ἄδικος ἄθλιος).“ (I 353 e7-354 a4)

Diesen Schlussteil des Argumentes, mit dem Sokrates seinen Beweis für das Glück der Gerechten beendet, können wir folgendermaßen wiedergeben:

[72] Vgl. 350 c-d.

P5-1: Nicht das Ungerechtsein, sondern das Gerechtsein ist die ἀρετή der Seele.
P5-2: (aus D2 „ἀρετή eines X ist das Guttun seines ἔργον." und D3 „ἔργον der Seele ist das Leben.") ἀρετή der Seele ist das Gutleben.
P5-3: (aus P5-1 und P5-2) Der Mensch, der eine gerechte Seele hat, nämlich der Gerechte, lebt gut.
P5-4: Wer gut lebt, ist glücklich.
C: (aus P5-3 und P5-4): Der Gerechte ist glücklich.

Ist dieses Argument des Sokrates für das Glück der Gerechten plausibel? Das bisher mit einigen sorgfältig formulierten Definitionen und Thesen stringent geführte Argument wird zum Schluß durch zwei überraschende Thesen unwiderruflich ruiniert: durch P5-1 und P5-4. Das gesamte Ergon-Argument in Buch I der *Politeia* ist von diesen zwei Thesen Platons abhängig, die ohne eine Begründung ins Argument für das Glück der Gerechten hineingeschoben wurden.

6. Zuerst zu P5-1. Sokrates meint, nicht das Ungerechtsein, sondern das Gerechtsein sei die *Arete* der Seele. Die Richtigkeit der These hängt natürlich davon ab, wie *Arete* zu interpretieren ist.
Das Wort *Arete* ist eigentlich das abstrakte Nomen des (logisch) attributiven Gutseins[73]. Die These, dass nicht das Ungerechtsein, sondern das Gerechtsein die *Arete* der Seele ist, bedeutet nichts anderes, als dass nicht die ungerechte Seele, sondern die gerechte eine *gute* ist. Nur die gerechte Seele hat etwas, was wir eigentlich von einer Seele erwarten. Obwohl sich die Bedeutung der *Arete* auf das Gutsein in drei verschiedenen Ebenen – das technische, das moralische, und das eudämonistische Gutsein – bezieht[74], kann wohl nicht bezweifelt werden,

[73] Vgl. P. Stemmer, Tugend, in: J. Ritter und K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1998), 1532-1533. Zur Unterscheidung zwischen dem (logisch) attributiven Gutsein und dem prädikativen siehe Anm. 82.

[74] Einen anderen Versuch, das gesamte Bedeutungsfeld des Wortes *Arete* zu kategorisieren, findet man bei G. Robertson: G. Robertson, Evaluating the Citizen in Archaic Greek Lyric, Elegy and Inscribed Epigram, in: L. Mitchell und P. J. Rhodes (Hg.), *The Development of the Polis in Archaic Greece* (London und New York, 1997). Er macht einerseits eine Unterscheidung zwischen der moralischen und der nicht-moralischen Bedeutung des Wortes und berichtet seine philologische Beobachtung, dass die moralische Bedeutung des Wortes relativ später in den griechischen Schriften erschienen ist als die nicht-moralische. Anderseits macht er noch eine Unterscheidung zwischen der generellen Bedeutung des Wortes und der individuellen. Dadurch bekommt er vier mögliche Kombinationen von Bedeutungen des Wortes *Arete*, nämlich, die moralisch-generelle, die nicht-moralisch-generelle, die moralisch-individuelle, und schließlich die nicht-moralisch-individuelle. Diese Bedeutungsdifferenzierung und deren Kombinationen sind zwar nicht uninteressant, aber in der Tat nicht haltbar. Erstens können sie der eudämonistischen Seite des Begriffs nicht gerecht werden, und zweitens kann ich nicht verstehen, was z.B. moralisch-individuelle Verwendung der *Arete* – ohne gesellschaftliche Ebene – überhaupt bedeutet.

dass das Wort *Arete* hier im technischen Sinne verstanden werden muss: Ein Gegenstand X ist ein gutes X, also hat *Arete*, wenn es die Funktion gut realisiert, die wir von einem X erwarten. In der Analyse des Ergon-Arguments haben wir die folgenden zwei Behauptungen erhalten:

P2-2: Ein X, das ἀρετή hat, εὖ πράττει sein ἔργον.
P4-1: Ein X, das ἀρετή hat, ist ein gutes X.

In dem Ergon-Argument deduziert Platon P4-1 als eine logische Schlussfolgerung von P2-2: Ein Gegenstand X ist ein gutes X, weil es sein ἔργον εὖ πράττει. Zumindest im Ergon-Argument in Buch I muss man die *Arete* in diesem technischen Sinne verstehen[75]. Sie hat mit Moral eigentlich nichts zu tun und bedeutet in erster Linie auch nicht unmittelbar die Glückszuträglichkeit. Zu sagen, dass nicht das Ungerechtsein, sondern das Gerechtsein die *Arete* der Seele ist, heißt zu sagen, dass nicht eine ungerechte Seele, sondern nur eine gerechte ihr *Ergon* als Seele technisch gut realisieren kann. Mit P5-1 behauptet Platon die Identität des Gerechtseins und des technischen Gutseins.

7. Wie ist nun die These P5-4, nämlich „Wer gut lebt, ist glücklich" zu deuten? Es hat sich oben gezeigt, dass εὖ ζῆν ein wichtiges Synonym des Glücks ist. Ist P5-4 demnach eine Tautologie? Durch die Analyse des Ergon-Arguments haben wir schon gesehen, wie Platon auf den Begriff des guten Lebens gekommen ist: Das ἔργον der Seele ist das Leben, die ἀρετή – als das Guttun des ἔργον – der Seele ist daher das Gutleben. Das gute Leben in P5-4 ist demnach im technischen Sinne zu verstehen: Die These besagt, dass nur der glücklich lebt, der sein Leben technisch gut führt. Sokrates behauptet also, dass die technische *Eupragia* die eudämonistische *Eupragia* mit sich bringt[76].
Damit stoßen wir auf denselben Punkt wie im *Gorgias*: die *technische* εὐπραγία bringt die *eudämonistische* εὐπραγία mit sich. Nach dem Ergon-Argument in Buch I der *Politeia* ist die bisher diskutierte Koexistenz der zwei Bedeutungen nicht mehr eine von Platon grundlos vorgelegte Behauptung, sondern selber eine These Platons, die seine Grundvorstellung des Glücks enthüllt: Seiner Meinung

---

[75] *Arete* im technischen Sinne findet sich nicht nur in dem eben analysierten Ergon-Argument im Buch I (352 d–354 a), sondern auch in X 601 d4-6: „Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ᾖ πεποιημένον ἢ πεφυκός;"

[76] Vgl. Jeder „hat ein *Ergon*. Wenn er das nicht ausführen kann, ist es für ihn nicht nützlich, zu leben (ὅτι ἦν τι αὐτῷ ἔργον, ὃ εἰ μὴ πράττοι, οὐκ ἐλυσιτέλει ζῆν)" (III 407 a1-2).

nach besteht das Glück, nämlich die *eudämonistische* εὐπραγία in nichts anderem als in der *technischen* εὐπραγία des ἔργον[77].
Fazit: Es wurde gezeigt, dass Sokrates' Ergon-Argument von den folgenden entscheidenden Punkten abhängig ist:

(1) die Identität des Gerechtseins und des technischen Gutseins (aus P5-1).
(2) die Identität des technischen und des eudämonistischen Gutseins (aus P5-4).

2.3 Eudämonistisches Gutsein: Die Dreiteilung des Guten

1. Das Ergon-Argument und seine Schlußfolgerung, dass der Gerechte glücklich sei, waren sowohl für Sokrates, der es selbst entwickelt hat, als auch für Glaukon, der in Buch I nur zugehört hat, ohne ein Wort zu sagen, unbefriedigend. Glaukon beschwert sich nun darüber: „Für meinen Begriff war aber die Beweisführung bei beidem [dem Gerechtsein und dem Ungerechtsein] noch ungenügend (ἐμοὶ δὲ οὔπω κατὰ νοῦν ἡ ἀπόδειξις γέγονεν περὶ ἑκατέρου)" (II 358 b3-4). Sokrates und Glaukon – und später auch Adeimantos – sind sich darüber einig, dass der erste platonische Beweis für die Glückszuträglichkeit der Gerechtigkeit nicht überzeugend ist und daher scheitert. Die entscheidende Schwäche des Arguments besteht, wie gesehen, gerade darin, dass es einige Voraussetzungen macht, deren Gültigkeit nicht von vornherein deutlich ist. Deshalb macht Sokrates am Ende des Buches I deutlich, dass es einer neuen Versuches bedarf, das Glück der Gerechten zu erweisen.
Neuer Wein in neue Schläuche: Der alte Gegner Thrasymachos ist von Buch II an aus der weiteren Diskussion verschwunden. Seine Rolle übernehmen nun Glaukon und Adeimantos. Glaukon meint, er selber sei schon der gleichen Meinung wie Sokrates, aber seine früheren Argumente für die These über das Glück der Gerechten habe ihm nicht gefallen. Thrasymachos habe sich überraschenderweise leicht von dem schlechten Argument besiegen lassen. Er wolle die Position des Thrasymachos vertreten, die er selber nicht teile[78], lediglich um ein besseres Argument des Sokrates zu hören.
Der neue grosse Versuch des Sokrates, der bis zum Ende der *Politeia* durchgeführt wird, beginnt mit der Dreiteilung des Guten am Anfang des Buches II. In einem gewissen Sinn ist diese Dreiteilung der wirkliche Beginn der Untersuchung, während das Buch I ja nur, wie Sokrates sagt, ein „Vorspiel

[77] Ähnlich auch in X 601 d. Diese Feststellung Platons werden wir später in der Diskussion des Glücks des Philosophen im Kap. III noch einmal genau untersuchen.

[78] II 358 b-c, 367 a.

(προοίμον)“ (II 357 a2) zu dem ganzen Gespräch war[79]. Das Ergon-Argument ist ein negatives Beispiel, um zu zeigen, wo genau das Problem liegt – das weitere Gespräch von Buch II an soll im Gegensatz dazu zum gelungenen Beweis führen. Hier wird das Vorhaben Platons entworfen, nach dem die ganze Untersuchung durchgeführt werden soll. Die Interpretation der Dreiteilung des Guten ist deswegen ausschlaggebend für die Interpretation der gesamten argumentativen Struktur des Buches. Der folgende Teil behandelt gerade diese platonische Dreiteilung des Guten. Nach der Präzisierung des Begriffs des Guten wird zunächst erörtert, um welches Gutsein es sich hier handelt. Im Anschluss daran wird betrachtet, welche konkreten Aufgaben für die weitere Diskussion über das Glück der Gerechten gestellt werden.

2.3.1 Die Gegenstände der Einteilung

1. Am Anfang des Buches II läßt Platon Glaukon sagen, dass es drei Arten des Guten gebe. Nennen wir sie A-Gut, B-Gut und C-Gut[80]:

> **A-Gut**:
> „Denn sage mir: glaubst du, dass es ein Gut gibt, das wir besitzen möchten, nicht aus Verlangen nach dem, was daraus folgt, sondern weil wir es um seiner selbst willen lieben, wie zum Beispiel das Fröhlichsein oder alle die harmlosen Freuden, aus denen sich für die Zukunft sonst keine Folgen ergeben, als dass wir eben Freude daran haben (ἆρά σοι δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ᾽ ἂν ἔχειν οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ᾽ αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα;)“ (II 357 b4-8).
>
> **B-Gut**:

[79] In diesem Sinne sind einige alte Gliederungen der *Politeia* zu oberflächlich, nach denen das Buch I und diese Dreiteilung des Guten am Anfang des Buches II *gemeinsam* den Eingang zum ganzen Gespräch bilden. B. Jowett gliedert beispielsweise das ganze Buch folgendermaßen: Teil 1: Buch I – Buch II 368, Teil 2: Buch II 368 – Buch IV, Teil 3: Buch V – VII, Teil 4: Buch VIII – IX, Teil 5: Buch X. Vgl. B. Jowett, *The Dialogues of Plato*. Bd. II, (Oxford, [4]1968); R.L. Nettleship folgt ihm in diesem Punkt. Vgl. R.L. Nettleship, *Lectures on the* Republic *of Plato* (London, 1922); B. Bosanquet ist der gleichen Meinung, obwohl seine Gliederung in anderer Hinsicht leicht anders ist als die von B. Jowett: Teil 1: Buch I – II 367, Teil 2: Buch 368 – V 471, Teil 3: Buch V 471 – VII, Teil 4: Buch VIII – IX, Teil 5: Buch X. Vgl. B. Bosanquet, *A Companion to Plato's* Republic (London, 1906). Vgl. Kap. I. Anm. 13.

[80] Entnommen aus T. Irwin und C.D.C. Reeve. Vgl. T. Irwin, Plato's Moral Theory (Oxford, 1977). 184; C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic* (Princeton, 1988), 33.

„Und gibt es auch ein Gut, das wir sowohl um seiner selbst willen lieben, als auch um des willen, was daraus folgt, wie zum Beispiel das Vernünftigsein und das Sehen und das Gesundsein? Solche Güter schätzen wir doch wohl aus beiden Gründen (Τί δέ; ὃ αὐτό τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν; τὰ γὰρ τοιαῦτά που δι᾽ ἀμφότερα ἀσπαζόμεθα)“ (II 357 c1-3).

C-Gut:
„Erkennst du auch noch eine dritte Art des Guten, zu der die Leibesübungen zählen und das ärztliche Betreutwerden bei einer Krankheit und die Ausübung der Heilkunst oder jeder andere Gelderwerb? Wir können sagen, dass diese Dinge für uns zwar mühevoll, aber nützlich sind; wir würden sie um ihrer selbst willen nicht haben wollen, wohl aber um des Lohnes und um des willen, was sich sonst noch daraus ergibt (Τρίτον δὲ ὁρᾷς τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνάζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρευσίς τε καὶ ὁ ἄλλος χρηματισμός; ταῦτα γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἄν, ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ᾽ αὐτῶν)“ (II 357 c5-d2).

2. Wenn es um eine Einteilung geht, stellen sich immer folgende zwei Fragen: Erstens, welche Gegenstände werden hier überhaupt eingeteilt? Zweitens, nach welchem Kriterium werden sie eingeteilt?
Zunächst befasse ich mich mit der ersten Frage, welche Gegenstandsklasse hier eingeteilt wird. Die im Text genannten Beispiele sind folgende: das Fröhlichsein und die Freuden (τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναί, A-Gut), das Vernünftigsein (τὸ φρονεῖν), das Sehen (τὸ ὁρᾶν), das Hören (τὸ ἀκούειν)[81], das Gesundsein (τὸ ὑγιαίνειν, B-Gut), die Leibesübungen (τὸ γυμνάζεσθαι), das ärztliche Betreutwerden bei einer Krankheit (τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι), die Ausübung der Heilkunst (ἰάτρευσίς), und der Gelderwerb (χρηματισμός, C-Gut). Aus diesen Beispielen läßt sich leicht folgern, dass es bei der jetzigen Dreiteilung des Guten nicht um die Unterscheidung von Gegenständen geht, die attributiv gut sind, sondern um die Unterscheidung von Dingen, die prädikativ gut sind: Es werden nicht die verschiedenen Fälle eingeteilt, wo man einen Gegenstand in einer bestimmten Gegenstandsklasse als gut bezeichnet, sondern die Güter, die

[81] Später in II 367 d1 eingeführt. Über den möglichen Grund dieser späteren Einführung siehe Kap. II Anm. 100.

wir als solche für ein Gut halten[82]. Nun verstehen wir: Die *Agatha*, die hier eingeteilt werden, beschränken sich auf eine bestimmte Klasse von Gegenständen, nämlich die Zustände bzw. die Tätigkeiten der Menschen[83]. Sie sind außer den *Nomina actionis* αἱ ἡδοναί, ἰάτρευσίς, und χρηματισμός alle als Infinitive der Verben verwendet, die die inneren Zustände oder die äußeren Tätigkeiten der Menschen bezeichnen[84].

Die These, dass es hier um das (logisch) prädikative Gutsein geht, impliziert zwei Einschränkungen: erstens, es handelt sich nicht um das Gutsein physikalischer *Gegenstände*, z.B. nicht um das Gutsein des Geldes, sondern um das Gutsein des Geldhabens oder des Gelderwerbs[85]. Zweitens geht es um Zustände bzw. Tätigkeiten des *Menschen*, also z.B. nicht um das Gutsein des Blühens, sondern um das Gutsein des Jungseins.

Es ist wichtig, hier genau zu identifizieren, was Platon tut und was er nicht tut: In der Dreiteilung des Guten werden nicht verschiedene Bedeutungen des Guten eingeteilt, sondern verschiedene Güter – im prädikativen Sinne.

2.3.2 Das erste Kriterium: Wollen

1. Nun kommen wir zu der Frage nach dem Kriterium der Einteilung: Nach welchem Kriterium werden hier die verschiedenen Güter eingeteilt? Für unser Verhalten den Gütern gegenüber verwendet Glaukon zwar unterschiedliche Verben, nämlich δέχεσθαι[86], ἐφίεσθαι[87], ἀσπάζεσθαι[88] und ἀγαπᾶν[89].

---

[82] Über die Unterscheidung der attributiven und prädikativen Verwendung des Wortes „gut“ siehe P. Geach, Good and Evil, in: Ph. Foot (Hg.), *Theories of Ethics* (Oxford 1967): 64-73; D. Hitchcock, *The Good in Plato's Republic*. *Apeiron* 19 (1985): 65-92; P. Stemmer, Gutsein. *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* 51 (1997): 65-92, *passim*, bes. 77-85. In seiner früheren Arbeit hat P. Stemmer zwischen der adjektivischen Verwendung von ἀγαθός und der substantivischen Verwendung von ἀγαθόν unterschieden. Vgl. P. Stemmer, *Platons Dialektik* (Berlin 1992), 153-8. Für eine ähnliche, aber ein wenig andersartige Unterscheidung zwischen dem adjektivischen Gutsein und dem substantivischen siehe Prichard (1937, 98-109).

[83] Für die anderen Diskussionen Platons um das prädikative Gutsein siehe *Euthd*. 279 a-d und *Leg*. I 631 b3-d2. Bei einer auch viel zitierten Dreiteilung des Guten in *Gorg*. 467 c-468 c geht es ebenfalls um das prädikative Gutsein. Die Beispiele von Stein und Holz sind zwar mißverständlich, aber man soll auf das Verb „πράττειν“ (468 a5-6) aufmerksam werden. Nicht der Stein sei weder gut noch schlecht, sondern beispielsweise der Steinwurf.

[84] Zur Erklärung, warum αἱ ἡδοναί als *Nomina actionis* zu verstehen ist, siehe bes. Anm. 150.

[85] In diesem Sinne ist die platonische Formulierung „haben“ (ἔχειν in Gruppe A und C) irreführend und deswegen sehr unglücklich.

[86] Beim A-Gut und C-Gut.

[87] Beim A-Gut.

[88] Beim A-Gut und B-Gut.

Jedoch spielen die konnotativen Nuancierungen dieser Verben in der Trichotomie keine wichtige Rolle. Die Verben sind deshalb tatsächlich unter eine Kernbedeutung der gesamten Wortgruppe zu subsumieren, nämlich das Wollen[90]. Die Passage läßt sich dementsprechend folgendermaßen zusammenfassen: Es gibt drei Arten des Guten, und zwar

A-Gut : ein Gut, das wir *ausschließlich* um seiner selbst willen wollen.
B-Gut : ein Gut, das wir *sowohl* um seiner selbst willen *als auch* um seiner Folgen willen wollen.
C-Gut : ein Gut, das wir *ausschließlich* um seiner Folgen willen wollen[91].

Es ist nicht schwierig zu sehen, dass dieser Dreiteilung eine fundamentalere Zweiteilung zugrunde liegt, nämlich eine Unterscheidung zwischen *etwas-um-seiner-selbst-willen-wollen* (W_1) und *etwas-um-seiner-Folgen-willen-wollen* (W_2). Durch die Kombination dieser zwei verschiedenen Modi des menschlichen Wollens hat Platon in der *Politeia* drei Arten des Guten erhalten:

A-Gut : ein Gut, das *ausschließlich* der Gegenstand des W_1 ist.
B-Gut : ein Gut, das *sowohl* der Gegenstand des W_1 *als auch* der Gegenstand des W_2 ist.
C-Gut : ein Gut, das *ausschließlich* der Gegenstand des W_2 ist.

Die Trichotomie des Guten basiert auf der Dichotomie des Wollens. Platon sagt nicht, dass etwas um seiner selbst willen bzw. um seiner Folgen willen *gut* ist, sondern dass wir etwas um seiner selbst willen bzw. um seiner Folgen willen *wollen*. Die Redewendung „um...willen“[92] ist danach im Grunde kein Prädikat für Güter, sondern für das Wollen. Die Tatsache, dass das menschliche Wollen die Grundlage für die Dreiteilung bildet, zeigt sich schon sehr deutlich in der wörtlichen Formulierung von Glaukon: „weil wir es um seiner selbst willen *lieben* (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι, A-Gut)“, „ein Gut, das wir sowohl um seiner selbst willen *lieben*, als auch um des willen, was daraus folgt (ὃ αὐτό

---

[89] Beim B-Gut und II 358 a2.

[90] In den platonischen Dialogen sind die Verben dieser Gruppe, die verschiedene Aspekte des menschlichen Wollens bezeichnen, manchmal völlig austauschbar, wie an unserer Stelle, trotz sehr unterschiedlicher Assoziationen. Siehe z.B. ἀσπάζεσθαι und ἀγαπᾶν in I 330b8-c6, obwohl ἀσπάζεσθαι ein sehr subjektiv gefärbtes Verb ist.

[91] Für „Folgen“ finden zwei verschiedene Wörter, nämlich ἀποβαινεῖν und γιγνόμενα („τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτοῦ“ in 358 a2, „τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτῶν“ in 358 b6).

[92] „αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα“ (beim A-Gut und C- Gut), „αὐτὸ αὑτοῦ χάριν“ (beim B-Gut) und „αὐτὸ δι’ αὑτό“ (II 367 b4, 367 d3) und schließlich „αὐτὸ καθ’ αὑτό“ (II 358b5).

τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ᾽ αὐτοῦ γιγνομένων, B-Gut)“ „wir würden sie um ihrer selbst willen *nicht haben wollen*, wohl aber um des Lohnes und um des willen, was sich sonst noch daraus ergibt (αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ᾽ αὐτῶν, C-Gut)“. Insofern die drei Arten des Guten im Rekurs auf das menschliche Wollen charakterisiert sind, läßt sich das jetzt thematisierte Gutsein das *boulematische* Gutsein nennen[93]: Etwas halten wir für gut, weil es unserem Wollen entspricht. Das macht den Kern der platonischen Auffassung des Guten in dieser Einteilung aus: Es gibt verschiedene Arten des Guten, weil sie jeweils den verschiedenen Arten des Wollens entsprechen.
Ferner können wir W_1 ein *unmittelbares* Wollen und W_2 ein *mittelbares* nennen, je nachdem, ob das Ziel des Wollens mit dem direkten Gegenstand des Wollens identisch ist. Das boulematische Gutsein teilt sich in zwei Unterarten, nämlich ein mittelbares und ein unmittelbares. A-Gut und C-Gut sind somit jeweils ein absolut unmittelbares Gut und ein absolut mittelbares. A-Güter wollen wir jedenfalls an sich haben. Die C-Güter wollen wir an sich nicht, aber sie bringen etwas mit sich oder ziehen etwas nach sich, das wir wollen. Das erste Kriterium der Einteilung der Güter sind die verschiedenen Modi unseres Wollens.

2.3.3 Das zweite Kriterium: Glück

1. Nach seiner Analyse des Guten stellt Glaukon an Sokrates die Frage, zu welcher Art des Guten das Gerechtsein gehöre. Sokrates antwortet darauf:

> „Ich glaube, zu der schönsten, sagte ich, zu der, die man sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Folgen willen lieben muss, wenn man *glücklich* werden will (ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι᾽ αὑτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι)“ (II 358 a1-3).

Auf die sokratische Behauptung, dass das Gerechtsein zur zweiten Art des Guten gehöre, also ein B-Gut sei, werde ich später in 5.1 eingehen. Was uns nun interessiert, ist der Zusatz Sokrates’ „wenn man glücklich werden will (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι)“[94]. Es besteht kein Zweifel, dass diese Angabe in Wirklichkeit für alle drei Arten des Guten gilt. Der letzte Grund dafür, warum

[93] Eine leichte Veränderung des Terminus Reschers „boulomaic modality“ für den Modus Volitives. Vgl. N. Rescher, *Topics in Philosophical Logic* (Dordrecht, 1968), 24-26.

[94] Auch in IV 427 d4-6: „ἡ δικαιοσύνη ... ἡ ἀδικία ... πότερον δεῖ κεκτῆσθαι <u>τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι</u>.“

beispielsweise die Leibesübung ein Gegenstand des W_2 ist, liegt schließlich darin, dass man dadurch glücklich werden will. Ein Satz „man will etwas um seiner selbst bzw. um seiner Folgen willen“ ist daher im Grunde genommen als Ellipse zu verstehen: Er ist ein unvollständiger Konditionalsatz, d.h. es fehlt die Protasis „wenn man glücklich werden will“[95]. Die Glücksproblematik ist danach die Klammer des ganzen Gedankenganges[96]. Dieser Punkt erklärt *partiell*, so glaube ich, warum Platon in seinen Dialogen das Wort „Glück“ *expressis verbis* relativ sparsam verwendet hat. Der Hintergrund ist so klar, dass Platon es nicht für nötig hält, diesen eudämonistischen Horizont der Diskussion immer wieder ausdrücklich zu formulieren.

In dieser Dreiteilung werden daher nicht einfach drei verschiedene Modi des Wollens bzw. drei verschiedene Arten des Guten erfaßt, sondern drei verschiedene Arten, wie sich das Gute und das Glück zueinander verhalten, oder besser gesagt, wie sich das Gute zum Glück verhält. Ein A-Gut steht ausschließlich im unmittelbaren Verhältnis zum Glück, ein C-Gut ausschließlich im mittelbaren, und ein B-Gut in beiden Verhältnissen. In diesem Sinne kann man das früher eingeführte boulematische Gutsein noch präziser charakterisieren als das *eudämonistische* Gutsein.

Sokrates unterscheidet danach nicht die Dinge, die nichts mit dem Glück zu tun haben, von denen, die glückszuträglich sind, sondern die verschiedenen Weisen, wie die Güter zum Glück beitragen. Es ist sehr wichtig, sich darüber klar zu sein, dass ein C-Gut auch *ein Gut* ist. Wir wollen auch eine zahnärztliche Behandlung, wenn sie für die Gesundheit nötig ist. Sie ist auch glückszuträglich. Alle hier behandelten Güter sind Gegenstände des Wollens und glückszuträglich. Die eine Art des Guten ist unmittelbar erstrebenswert für das Glück und selber ein Teil des Glücks, die andere ist nur Mittel zum Glück. Durch die Einführung des eudämonistischen Gutseins ist der Inhalt des boulematischen Gutseins deutlich. Die Dreiteilung des Guten zeigt sich nach unserer Analyse folgendermaßen:

---

[95] Im Kochbuch z.B. finden wir nur selten die Bedingung „wenn Sie besonders gut kochen bzw. essen wollen.“: Wir lesen nur: „Bei schwacher Hitze 5 Minuten im geschlossenen Topf garen.“ Zur Erklärung der Ellipse siehe z.B. P. Eisenberg, *Grundriß der deutschen Grammatik* (Stuttgart, 1986).

[96] Dieser Glücksbezug der Dreiteilung des Guten wird in folgenden Arbeiten deutlich formuliert: D. Sachs (1963), A Fallacy in Plato’s Republic. *The Philosophical Review* 72 (1963): 141-158; N. White, The Classification of Goods in Plato's Republic. *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984): 393-421; T. Irwin, *Plato’s Ethics* (Oxford, 1995), 189-191; P. Stemmer, Der Grundriss der platonischen Ethik. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988): 529-569, *passim*; ders, (1992), 161 n. 41; G. Vlastos, Happiness and Virtue in Socrates’ Moral Theory. in: *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. (Ithaca, 1991), 200-232 hat eine etwas andere Interpretation vorgelegt. Sie alle haben – jedoch auf verschiedene Weise – die „moderne“ Lesart der Dreiteilung kritisiert, nach der hier der Gedanke von „intrinsischen Werten“ oder sogar „Pflichten“ enthalten sein soll. Vgl. I.M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*. Bd. 2. (London, 1962), 86. Vgl. Kap. II 2.4.1.1.

A-Gut : ein Gut, das *ausschließlich* ein G_1 (Gegenstand des W_1) ist und *nicht* ein G_2 (Gegenstand des W_2), etwas, was wir wollen in der Überzeugung, dass es *ausschließlich* in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht und *nicht* in einem mittelbaren.
B-Gut : ein Gut, das *sowohl* ein G_1 ist, etwas, was wir wollen in der Überzeugung, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht, *als auch* ein G_2, etwas, was wollen in der Überzeugung, dass es in einem mittelbaren Verhältnis zum Glück steht.
C-Gut : ein Gut, das *ausschließlich* ein G_2 ist und *nicht* ein G_1, etwas, was wir wollen in der Überzeugung, dass es *ausschließlich* in einem mittelbaren Verhältnis zum Glück steht und *nicht* in einem unmittelbaren.

2. Mit der Einführung des Begriffs des eudämonistischen Gutseins erklärt sich, warum das Glück selbst in den Beispielen der Dreiteilung nicht zu finden ist. Nicht weil diese Einteilung des Guten nichts mit dem Glück zu tun hat, sondern weil Sokrates die verschiedenen Typen der Verhältnisse der Güter zum Glück klassifiziert. Deswegen steht das Glück außerhalb dieser Dreiteilung, obwohl es als das Beste bzw. das höchste Gut ohne Zweifel selber ein Gut und sicherlich der Gegenstand unseres Wollens *par excellence* ist.
Durch die Einsicht, dass es hier gerade um das eudämonistische Gutsein geht, läßt sich die Tatsache erklären, dass die platonischen Beispiele auf eine bestimmte Gegenstandsklasse beschränkt sind, dass es nämlich um das prädikative Gutsein geht: Das Glück besteht nicht im Gutsein verschiedener physikalischer Gegenstände, sondern im Gutsein des Zustandes bzw. der Tätigkeit des Menschen.

3. Die einzelnen platonischen Beispiele bestätigen die These, dass es hier um das eudämonistische Gutsein geht und dass von einer Dichotomie des Verhältnisses des Guten zum Glück, nämlich von einer Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren und einem mittelbaren Verhältnis des Guten zum Glück die Rede ist.
D Fälle der C-Güter sind klar genug: Es gibt niemanden, der sich beispielsweise eine ärztliche Behandlung um ihrer selbst willen wünscht, der folglich in dieser Behandlung als solcher sein Glück sieht.
Wie können wir das Vernünftigsein, das Sehen, das Hören, und das Gesundsein im eudämonistischen Sinne verstehen? Im Falle dieser B-Güter muss vor allem gezeigt werden, dass sie Gegenstände des W_1, also selber Teile des Glücks sind. Denn es bedarf keiner besonderen Erläuterung, dass sie manchmal Mittel zum Glück sind. Sie werden in den meisten Fällen als Mittel angestrebt.

Nun scheint das Vernünftigsein (τὸ φρονεῖν) als B-Gut die Möglichkeit zu erlauben, dass es um seiner selbst willen anstrebenswert und daher ein G_1 ist. Denjenigen, der nach dem Wissen um seiner selbst willen strebt, nennt Platon φιλόσοφον[97]. Er φιλεῖ σοφίαν, während niemand das ärztliche Betreutwerden φιλεῖν würde[98]. Platon bestreitet auch nicht, dass das Gesundsein selbst ein Teil des menschlichen Glückes ist[99]. Das zeigt sich vor allem im Versuch Platons in Buch IV der *Politeia*, die These, dass das Gerechtsein glückszuträglich ist, gerade dadurch zu begründen, dass er zeigt, dass das Gerechtsein ein Teil des menschlichen Gesundseins, und zwar eine Form des psychischen Gesundseins ist. Die Tatsache, dass das Sehen und das Hören auch G_1 sind, ist verständlich, wenn wir uns daran erinnern, dass in den platonischen Dialogen Sehen und Hören hauptsächlich als Formen des Wissens angesprochen werden[100]. Sofern sie wichtige Formen des Wissens sind, sind sie auch Teile des Glücks[101].

---

[97] τὸ φιλεῖν ist, zumindest in der *Politeia*, eigentlich der richtige Terminus Platons für diesen Typ des Wollens, nämlich W_1, also etwas als Teil des Glückes zu wollen. D.h. etwas zu wollen in der Überzeugung, dass sich das eigene Glück gerade darin realisiert. Im Buch IX sehen wir drei verschiedene Typen des φιλεῖν, nämlich (1) φιλοχρήματον bzw. φιλοκερδές (2) φιλόνικον bzw. φιλότιμον (3) φιλομαθες bzw. φιλόσοφον (IX 581a-b). Daraus resultieren drei verschiedene Arten von des Menschen: (1) φιλοκερδές (2) φιλόνικον (3) φιλόσοφον (IX 581c). Es sind in Wirklichkeit drei verschiedene Typen der Glücksvorstellung. Vgl. Kap. IV.

[98] In seinen Schriften verwendet Platon im großen und ganzen die beiden Worte σοφία und φρόνησις auswechselbar, im deutlichen Gegensatz zu Aristoteles. In der *Politeia* z.B. muss φρόνησις in IV 433 b als gleichbedeutend verstanden werden mit σοφία in IV 429 a. Vgl. *Euthy*. 281 d, Xenophon *Mem*. 3.9.4. Und das Wort φιλοφρόνιμος gibt es nicht. Außerdem gibt es auch keinen wesentlichen Unterschied zwischen φρόνησις, νοῦς bzw. νοήσις und ἐπιστήμη. Vgl. *Memo* 88 b, *Symp*. 202 a, *Phil*. 11 b-14 b, *Resp*. VI 505 b5-6 und 506 b2-4 (über diese Stelle siehe Kap. III 3.4.2), IX 585 b14 und das ganze Liniengleichnis in der *Politeia*.

[99] Vgl. Kap. III, Anm. 208. Vgl. Der Körper ist für Platon ὑπηρσία φιλοσοφίᾳ (VI 498 c6).

[100] Über die spezielle Stellung des Sehens und Hörens beim Wissen siehe V 507 c-508 d. Vgl. „καίτοι εἰ αὗται τῶν περι τὸ σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς, σχολῇ αἵ γε ἄλλαι: πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν“ (*Phdo*. 65 b4-6). Das Hören wird erst II 367 d1 eingeführt. Über die Priorität des Sehens gegenüber dem Hören siehe VI 507 c-508 a. Vgl. W. Beierwaltes, *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, (München, 1957), 38-44.

[101] Die Interpretation, dass Sehen und Hören als Beispiele für Gesundsein, d.h. als Teile unserer körperlichen Gesundheit zu verstehen seien, halte ich für unmöglich. Kurz nach dieser Dreiteilung Glaukons gibt sein Bruder Adeimantos die glaukonischen Beispiele folgendermaßen wieder: „ὅιον ὁρᾶν, ἀκούειν, φρονεῖν, καὶ ὑγιαίνειν δή...“ (367 c7-d1) Die καὶ ... δή Formulierung macht deutlich, dass es eine kategorische Differenz gibt zwischen einerseits ὁρᾶν, ἀκούειν, φρονεῖν und andererseits ὑγιαίνειν, worauf Adam hingewiesen hat. J. Adam, *The* Republic *of Plato* (Cambridge, 1902), *ad loc*. Vgl. „δή calls special attention to ὑγιαίνειν“, eine richtige, aber zögernde Bemerkung in: B. Jowett und L. Campbell (1894), *ad loc*.

Das einzige Beispiel Platons für ein A-Gut ist schließlich die Lust[102]. Sie ist Teil des Glücks – dies zeigt sich an der Beschränkung auf „die unschädliche *Hedonai* (αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς)“ (357 b7). Nur sie wird niemals als Mittel angestrebt – dies sagt Platon ausdrücklich: „aus denen sich für die Zukunft sonst keine Folgen ergeben, als dass wir eben Freude daran haben (καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα)“ (357 b7-8).

4. Fazit: Erstens. Die einzelnen Beispiele Platons bestätigen, dass es zwei Verhältnisse des Guten zum Glück gibt. Zweitens, die Gegenstände des W_1 sind auf vier Elemente reduzierbar, nämlich Lust, Vernünftigsein, Gesundsein, und schließlich Gerechtsein. Dadurch erhalten wir bereits – das darf man hier nicht übersehen – eine vage Vorstellung vom platonischen Glücksbegriff: Die oben genannten vier Elemente stehen im unmittelbaren Verhältnis zum Glück, d.h. sie alle konstituieren nach Platon in gewisser Weise das menschliche Glück.
Die entscheidende Frage ist natürlich, wie dieses „in gewisser Weise“ zu verstehen ist, nämlich wie sich die vier Elemente des Glücks genau zueinander verhalten, und besonders, welche Rolle das Gerechtsein dabei spielt. Aus der Tatsache, dass Platon im Buch IX versucht, das Glück der Gerechten über den Begriff der Lust zu beweisen, können wir die Priorität der Lust ersehen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass dieser Vorrang der Lust schon an unserer Stelle im Buch II vorauszusehen ist.

2.3.4 Das dritte Kriterium: Lust

1. Ich habe bis jetzt gezeigt, dass die *Agatha* am Anfang des Buches II nach zwei Kriterien eingeteilt sind, die letzten Endes zusammenfallen, nämlich nach dem boulematischen und dem eudämonistischen Gutsein. Außer diesen zwei Hauptkriterien der Einteilung scheint Platon jedoch noch ein drittes Kriterium einzuführen, nämlich das *hedonistische* Gutsein. Sein einziges Beispiel für ein A-Gut, d.h. ein Gut, das *ausschließlich* um seiner selbst willen angestrebt wird, ist, wie gesagt, die Lust. Die Tatsache, dass ein anderes Unterscheidungsmerkmal als das boulematische bzw. das eudämonistische Gutsein ins Spiel kommt, zeigt sich offenkundig auch bei den Beispielen für C-Güter. Die Leibesübungen, das ärztliche Betreutwerden bei einer Krankheit, die Ausübung der Heilkunst, und der Gelderwerb gehören zur „mühevollen

[102] Im Text heißt es eigentlich „τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναι“ (357 b7). Im platonischen Oeuvre bilden jedoch die beiden Wortgruppen „χαίρειν“ und „ἡδέσθαὶ“ perfekte kontextuelle Synonyme. Vgl. Kap. IV. Anm. 387.

(ἐπίπονα)“ (357 c7) Art[103]. ἐπίπονος ist aber ohne Zweifel das Gegenwort zu ἡδύ.

Platon scheint demnach die folgenden Thesen zu vertreten: ein G_1 ist selber etwas *Angenehmes* und ein G_2 etwas *Unangenehmes*. Ein A-Gut ist danach immer etwas Angenehmes, und ein C-Gut an sich etwas Unangenehmes. Daraus erhalten wir auch eine mögliche Charakterisierung der B-Güter: ein Gut, das angenehm ist, insofern es ein G_1 ist, und unangenehm als G_2. In dieser Dreiteilung des Guten wird nicht nur die Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren Gegenstand des eudämonistischen Wollens und dem mittelbaren Gegenstand zum Glück, sondern auch die Unterscheidung zwischen etwas Angenehmem und etwas Unangenehmem getroffen. Die Dichotomie des hedonistischen Gutseins bildet die Grundlage für die Dreiteilung, wie das boulematische und das eudämonistische Gutsein im vergangenen Teil (2.3.2 und 2.3.3). Wir erhalten somit die folgenden Ergebnisse:

> **A-Gut** : ein Gut, das *ausschließlich* ein G_1 ist, ist an sich etwas *Angenehmes*.
> **B-Gut** : ein Gut, das *sowohl* ein G_1 *als auch* ein G_2 ist, ist angenehm, insofern es ein G_1 ist, und unangenehm, insofern der ein G_2 ist.
> **C-Gut** : ein Gut, das *ausschließlich* ein G_2 ist, ist an sich etwas *Unangenehmes*.

2. Ist diese Folgerung auch für die platonischen Beispiele für B-Güter richtig, nämlich für das Vernünftigsein (τὸ φρονεῖν), das Sehen (τὸ ὁρᾶν), das Hören (τὸ ἀκούειν) und das Gesundsein (τὸ ὑγιαίνειν)? Geht es bei diesen Beispielen auch um das hedonistische Gutsein?

Was die hedonistische Komponente betrifft, scheint dieser Interpretationsvorschlag richtig zu sein. Zunächst ist das Gesundsein ohne Zweifel ein angenehmer Zustand. Auch das Vernünftigsein (τὸ φρονεῖν) bereitet keine Schwierigkeit: Ein Philosoph ist derjenige, der das Wissen um seiner selbst willen will und eben an dieser Tätigkeit seine Freude hat. Im Buch IX geht es darum, ob der Philosoph oder der Tyrann die wahre Lust hat[104]. Das hedonistische Gutsein des Vernünftigseins ist eins der Hauptthemen in der *Politeia*. Auch das Sehen und Hörensind mit Lust verbunden, weil sie, wie gesagt, zwei Formen des Wissens sind. In der *Politeia* gibt es tatsächlich eine Stelle, an der Platon kurz über die Menschen spricht, die das Sehen um seiner

[103] Vgl. Kap. II Anm. 110.

[104] Vgl. bes. IX 581 c6-7.

selbst willen für wünschenswert halten. Der Teil der *Politeia*, in dem die ontologische und die epistemologische Rechtfertigung der platonischen Glückskonzeption zu finden ist, also etwa die Bücher V, VI und VII, beginnt gerade mit einem sokratischen Definitionsversuch des Philosophen: Er sei derjenige, der das Ganze des Wissens, daher alle Sorten des Wissens (σοφία) liebt (φιλεῖν). Glaukon erhebt sofort einen berechtigten Einwand: Die Schaulustigen (φιλοθεάμονες) und die Hörlustigen (φιλήκοοι) wären dann auch Philosophen, weil es ihnen auch Freude mache (χαίροντες), etwas zu lernen (μάνθανειν) (V 475 d). Ich werde diese Diskussion hier nicht weiter verfolgen[105]: Wichtig ist hier allein die Behauptung Platons, dass Hören und Sehen uns Freude machen, weil sie wichtige Formen oder Quellen des Wissens sind[106]. Die platonischen Beispiele für B-Güter erlauben somit die Interpretation, dass ein G_1 an sich etwas Angenehmes ist.

Mit der These, dass ein G_2 an sich unangenehm ist, scheinen jedoch im Gegensatz dazu die platonischen Beispiele nicht vereinbar zu sein. Man kann sich mit Sicherheit nicht vorstellen, wann beispielsweise das Gesundsein als Mittel für das Glück „mühevoll" sein kann. Nicht das Gesundsein selbst, sondern die Tätigkeiten, um gesund zu werden, können manchmal mühevoll sein. Das richtige Beispiel wäre nicht das Gesundsein, sondern z.B. das Joggen. Wenn jemand als sein Hobby jeden Morgen am See joggt, ist es für ihn an sich angenehm, aber als Mittel zur Gesundheit ist es sicher „mühevoll". Das gilt auch für das Beispiel τὸ φρονεῖν. Nicht τὸ φρονεῖν, sondern z.B. zu lernen wäre ein richtiges Beispiel für ein B-Gut. Etwas zu lernen macht sicherlich Spaß, aber man befindet sich manchmal in Situationen, wie z.B. die Vorbereitung einer Prüfung, wo das Lernen ungeheuer unangenehm sein kann.

3. Trotz einiger leicht mißlungener Beispiele scheint Platon bei der Dreiteilung des Guten völlig davon überzeugt zu sein, dass das boulematische bzw. eudämonistische Gutsein und das hedonistische Gutsein zusammenfallen: etwas,

---

[105] Über diese Frage siehe Kap. IV.

[106] Es ist zumindest unter den beiden, Sokrates und Glaukon, vorausgesetzt, dass derjenige, der **X** φιλεῖ, gerade am **X** Lust hat: Eigentlich heißt an etwas Freude zu haben in der platonischen Terminologie, wie in der aristotelischen, τὸ ἐπιθυμεῖν. Vgl. φιλία in IX 581 a3 ist unmittelbar mit *Hedone* verbunden. Vgl. Kap. III Anm. 182, Kap. IV Anm. 380. Für philologisch-historische Untersuchungen über die enge semantische Beziehung zwischen Lieben und Lust siehe M. Landfester, *Das griechische Nomen "philos" und seine Ableitungen* (Hildesheim, 1966), *passim*, besonders 104-5; M. Weiss, „Erotica: On the Prehistory of Greek Desire." *Harvard Studies in Classical Philology* 98 (1998): 31-61, besonders 39-41. Zur Lust des Hörens als eine wichtige Form des Wissens siehe *Prot.* 335 c-d und 337 c1-4. Zum Zusammenhang der *Hedone* mit *Philein* bei Aristoteles, siehe *E.N.* 1099 a9. Für einen guten statistischen Überblick der Philos-Komposita in den altgriechischen Schriften siehe P. Cipriano, *I Compositi Greci Con ΦΙΛΟΣ* (Viterbo, 1990), 87-93.

was ein Gegenstand des W_1 ist, also ein Teil des Glücks, ist an sich angenehm, und etwas, was ein Gegenstand des W_2 ist, also ein Mittel zum Glück, ist selber unangenehm. Zu zeigen, dass etwas ein A-Gut ist, heißt zu zeigen, dass es an sich angenehm ist, und zu zeigen, dass etwas ein C-Gut ist, heißt zu zeigen, dass es an sich etwas Unangenehmes ist. Die Lust hat damit eine besondere Stellung innerhalb des platonischen Glücksbegriffs. Sie ist einerseits ein Beispiel innerhalb der Dreiteilung, aber andererseits selber ein Kriterium der Unterscheidung.

Den meisten Platonforschern ist dieser enge Zusammenhang zwischen Glück und Lust entgangen, und die wenigen, die dieses Verhältnis bemerkt haben, haben es abgelehnt, dies als einen ernsthaften Gedanken Platons zu akzeptieren, in der Überzeugung, dass eine solche Hervorhebung des Lustbegriffes die platonische Moralkonzeption zu einem Hedonismus macht, der die Lust für das höchste Gut hält[107]. Das führt dazu, dass sie der gesamten Argumentstruktur der *Politeia*, besonders den Büchern VIII und IX nicht gerecht werden können.

Man will nicht etwas um seiner selbst willen, weil es angenehm ist bzw. Freude macht, vielmehr ist etwas eben deswegen angenehm, weil man es sich um seiner selbst willen wünscht. Lust ist etwas, was mit dem Vollzug bzw. der Befriedigung des Wollens verbunden ist. Trotzdem bemißt Platon, wie gesagt, natürlich das Glück nicht an der Lust. Das Glück ist selbst ein höheres Kriterium als die Lust. Platon sagt, etwas, das ausschließlich der Gegenstand des W_1 sei, sei nicht einfach Lust, sondern „unschädliche Lust“, d.h. Lust innerhalb des Glücks[108].

Abschließend können wir die bisherige Diskussion wie folgt zusammenfassen: Das boulematische, das eudämonistische und das hedonistische Gutsein sind so eng miteinander verbunden, dass die folgenden drei Sätze in der *Politeia* miteinander äquivalent sind:

T1. Wir wollen X um seiner selbst willen.

---

[107] Eine Ausnahme ist P. Stemmer (1988). Auch C. Kirwan hat zwar zu Recht darauf hingewiesen, dass es bei der Dreiteilung des Guten um das hedonistische Gutsein geht. Seine Interpretation stützt sich jedoch lediglich auf den Ausdruck „ἐπίπονον εἶδος“ in 358 a4. Er bezieht seine Interpretation nicht auf die „unschädlichen *Hedonai*“ als ein A-Gut. Vgl. C. Kirwan, Glaucon’s Challenge. *Phronesis* 10 (1965): 162-173. Soweit ich weiß, sind diese beiden Arbeiten immer noch die einzigen, in denen das hedonistische Element in dieser Dreiteilung systematisch dargestellt wird. Kurz angedeutet in M.A. Bertman, Plato on Tyranny, Philosophy and Pleasure. *Apeiron* 19 (1985): 152-160, bes. 152. Die Untersuchung von J.C.B. Gosling und C.C.W. Taylor enthält zwar eine sehr umfangreiche Analyse des Lustbegriffes sowohl in der *Politeia* als auch in den anderen Dialogen, aber seltsamerweise behandelt sie diese Dreiteilung überhaupt nicht. J. Gosling und C.C.W. Taylor. *Greeks on Pleasure* (Oxford, 1982). Diese Kritik gilt auch für C.D.C Reeve (1988), obwohl der Lustbegriff Platons hier relativ ausführlich analysiert wird. Vgl. Kapitel IV.

[108] Vgl. Kapitel IV 2.2.

T2. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht.
T3. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es an sich etwas Angenehmes ist[109].

2.3.5 Die Dreiteilung des Guten und das Gerechtsein

1. Kehren wir mit diesen Ergebnissen zurück zum Ausgangspunkt der platonischen Dreiteilung des Guten: Um zu zeigen, dass nicht das Ungerechtsein, sondern das Gerechtsein glückszuträglich ist, war zuerst festzustellen, wie das (logisch) prädikative Gutsein zu verstehen ist. Es gibt drei verschiedene Arten von Gütern, die glückszuträglich sind. Durch die Analyse wurde auch gezeigt, dass der platonischen Trichotomie der Güter eine doppelte Dichotomie zugrunde liegt, nämlich einerseits die Unterscheidung zwischen dem unmittelbaren und dem mittelbaren eudämonistischen Gutsein und andererseits die Unterscheidung zwischen dem an sich Angenehmen und dem an sich Unangenehmen. Zu welcher Art des Guten gehört das Gerechtseins?
Der gängigen Vorstellung nach ist das Gerechtsein ein C-Gut. Das Gerechtsein ist zunächst im hedonistischen Sinne ein C-Gut. Glaukon sagt, „die meisten rechnen das Gerechtsein zu der mühevollen Art (τοῦ ἐπιπόνου εἴδους), die man zwar des Lohnes und des guten Rufes wegen pflegen muß, die man aber an und für sich meiden sollte, weil sie beschwerlich ist (χαλεπόν)“ (II 358 a4-6). Adeimantos referiert auch diese Meinung: „wie aus einem Munde singen nämlich alle, wie schön zwar ... das Gerechtsein sei, wie beschwerlich (χαλεπόν) aber auch und wie mühevoll (ἐπιπόνον), das Ungerechtsein ... angenehm (ἡδύ)“ (II 364 a1-3)[110]. In Hinsicht auf das boulematische und das eudämonistische Gutsein ist das Gerechtsein in den Augen der meisten mit Sicherheit ein C-Gut. Es trägt an sich nichts zum eigenen Glück bei. Nach der Meinung Glaukons ist „das Unrechttun ... von Natur gut (πεφυκέναι ... τὸ ... ἀδικεῖν ἀγαθόν)“ (II 358 e). Wiederholt wird die These, dass das Gerechtsein kein Gut ist: „Das Gerechtsein aber ... liebe man nicht als ein Gut (τὸ δὲ

[109] Für eine interessante zeitgenössische Diskussion über die Beziehung des boulematischen Gutseins zum hedonistischen siehe R. Warner, *Freedom, Enjoyment, and Happiness. An Essay on Moral Psychology* (Ithaca, 1987). Etwas um seiner selbst willen zu wollen, ist, so behauptet er, nur eine notwendige, aber keine notwendige und hinreichende Bedingung dafür, daran Lust zu finden.

[110] χαλεπόν auch in II 358 a6. Das Wort bedeutet nicht technische Schwierigkeit, sondern die Unannehmlichkeit, die allerdings nicht immer aus einer technischen Schwierigkeit resultiert. Sokrates fragt Kephalos über das Alter, „ποία τίς ἐστιν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥᾳδία καὶ εὔπορος)“ (I 328 e3-4) oder „πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις.“ (I 328 e6-7). Über diese Frage siehe Kap. IV Anm. 368.

δίκαιον ... ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν)“ (II 359 a7-b1). „Das Gerechtsein ist für den einzelnen kein Gut (οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος)“ (II 360 c6-7).
Es ist aber unvermeidlich, gerecht zu handeln, es sei denn, dass man ein Tyrann ist. Wie eine medizinische Operation ist es ein notwendiges Übel. Man sagt, „alle, die die Gerechtigkeit ausüben, tun sie nur ungern als etwas Notwendiges und nicht als etwas Gutes (πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ᾽ οὐχ ὡς ἀγαθόν)“ (II 358 c3-4). Das Gerechtsein an sich will man nicht, es ist jedoch ein unvermeidliches Mittel. „Niemand ist freiwillig gerecht (οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος)“ (II 366 d1). Dann ist das Gerechtsein auch gut, indem es „mühevoll ist, aber uns nutzt, und um seiner selbst willen möchten wir es nicht haben, sondern wegen des Lohnes und dessen, was uns sonst noch daraus entsteht“ (II 357 c7-d2). Trotzdem ist klar, dass das Gerechtsein als C-Gut auch ein Gut ist. Man darf sich nicht durch den scheinbaren Gegensatz zwischen der Notwendigkeit und dem Guten täuschen lassen[111]. Etwas Notwendiges ist auch ein Gut, aber eins, das wir nicht an sich haben wollen. Es ist eine notwendige Bedingung für etwas Gutes[112].
Damit sind wir wieder zur These des Thrasymachos aus Buch I zurückgekommen, dass das Gerechtsein ein „fremdes Gut“ sei. Tatsächlich hat Glaukon „die These des Thrasymachos wieder aufgenommen“ (II 358 b7-c1)[113]. Platon, der mit seinen Argumenten in Buch I ganz unzufrieden war, eröffnet damit erneut seine Philippika gegen die These des Thrasymachos über das Glück der Ungerechten.

---

[111] „οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ᾽ ἀναγκαζόμενος, ὡς οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος“ (II 360 c6-7). Die Natur des Notwendigen und des Guten seien voneinander verschieden (VI 493 c).

[112] Es ist hier nicht der Ort, das ganze Bedeutungsfeld des Begriffes des Notwendigen, ἀναγκαῖον bzw. ἀνάγκη, ausführlich zu klären. Es wäre am besten, anhand der aristotelischen Analyse (besonders *Met.* V. 5) dessen Bedeutungsvarianten folgendermaßen zu kategorisieren: Erstens, „das Notwendige“ bedeutet, dass „ohne es das Gute nicht möglich ist“. Etwas ist notwendig, wenn wir es als ein Mittel unbedingt benötigen, um etwas Gutes zu erreichen. Tomatensoße ist beispielsweise notwendig, wenn man *Spaghetti Bolognese* kochen will. C-Güter in dieser Dreiteilung des Guten – und daher auch das Gerechtsein für die meisten – sind gerade in diesem Sinne etwas Notwendiges. Zweitens, etwas kann auch als τὸ βίαιον notwendig sein: Es ist für einen notwendig, etwas zu tun, wenn man z.B. durch Gewalt dazu gezwungen ist, obwohl man es nicht tun will. Vgl. „εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη...“ (X 597 c1). Drittens, τὸ μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν ist auch etwas Notwendiges. Hierzu gehören zwei Unterarten. Einerseits kann die Notwendigkeit eine Eigenschaft einer Proposition oder einer Schlußfolgerung sein. Der „Beweis (ἡ ἀπόδειξις)“ ist auch gerade in diesem Sinne notwendig. (*Met.* V 1015 a20-b15, Vgl. XII 1072 b11-3). Platon redet auch von „der geometrischen Notwendigkeit (V 458 d5).“ Andererseits gibt es „die von Natur angeborene Notwendigkeit (V 458 d2-3)“: Etwas ist notwendig, wenn man es von Natur aus hat. Platon meint z.B., wir hätten einige notwendige *Epithymiai* (IX 558 d-559 d, Vgl. 561 a2-3) und „notwendige *Hedone*“ (IX 561 a3-4). Vgl. „die erotische Notwendigkeit“ (V 458 d5).

[113] Vgl. Anm. 78.

2. Platon bestreitet aber nicht, dass das Gerechtsein ein G_2 ist. Es sei manchmal mühevoll und zum eigenen Schaden und stehe daher in einem mittelbaren Verhältnis zum Glück. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass die meisten Menschen (τοῖς πολλοῖς, 358 a4) der Meinung sind, dass das Gerechtsein *ausschließlich* ein G_2 ist[114]. Platon aber vertritt die Ansicht, dass es auch um seiner selbst willen wünschenswert, also auch ein G_1 ist. Für Platon ist das Gerechtsein danach ein B-Gut, nicht ein C-Gut. Für das Gerechtsein gelten nach Platon folgende sechs Thesen:

Das Gerechtsein als G_1	Das Gerechtsein als G_2
T1-1 Das Gerechtsein ist um seiner selbst willen erstrebenswert.	T2-1 Das Gerechtsein ist um seiner Folgen willen erstrebenswert.
T1-2 Das Gerechtsein steht in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück.	T2-2 Das Gerechtsein steht in einem mittelbaren Verhältnis zum Glück.
T1-3 Das Gerechtsein ist an sich etwas Angenehmes.	T2-3 Das Gerechtsein ist an sich etwas Unangenehmes.

Für Thrasymachos stellen nicht die Thesen T1, sondern die Thesen T2 das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück richtig dar, für Platon dagegen alle oben formulierten sechs Thesen.

Er will jedoch nicht alle diese Thesen begründen, sondern ausschließlich T1. Es ist für ihn nicht nötig, T2 zu zeigen. Für jeden Vernünftigen sei dies glasklar. In diesem Sinne liegt die Aufgabe der *Politeia* gerade darin, zu zeigen, dass das Gerechtsein als G_1 um seiner selbst willen anstrebenswert ist, obwohl das Gerechtsein in der Tat ein B-Gut ist. Das zeigt sich auch in der absichtlichen Umformulierung der sokratischen Aussage durch Adeimantos: Zuvor hat Sokrates gesagt, das Gerechtsein gehöre „zu der schönsten Art ..., zu der, die man sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Folgen willen lieben muss, wenn man glücklich werden will (ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι᾽ αὑτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι)“ (358 a1-3), aber ein bißchen später sagt Adeimantos zu Sokrates folgendes: „Du hast ja nun zugegeben, dass das Gerechtsein zu den größten Gütern gehört, die schon um ihrer Folgen willen wert sind, dass man sie besitzt, viel mehr aber noch um ihrer selbst willen (ἐπειδὴ οὖν ὡμολόγησας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ᾽ αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν)“ (367 c5-7). In diesem Übergang von „*sowohl als auch* (καὶ...καὶ)“ (358 a1-2) zu „*viel mehr* (τε πολὺ δὲ μᾶλλον)“ (367 c7)

[114] Protagoras hat diese Meinung explizit vertreten: Vgl. M. Nill, *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus* (Leiden, 1985), 40-42.

zeigt sich der Weg, den der weitere Verlauf des Gesprächs in der *Politeia* einschlagen wird.
Bis wann diskutieren Sokrates und seine Gesprächspartner über die Hauptfrage der *Politeia*? Im Buch X sagt Sokrates folgendes:

Z 2 - 1

„wir haben gefunden, dass das Gerechtsein selbst für die Seele selbst das Beste ist (αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ηὕρομεν) ... Wir haben doch vom größten Lohn und von den Preisen, die für die *Arete* ausgesetzt sind, noch gar nicht gesprochen (τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἆθλα)“ (X 608 b2-c2)[115].

Die neue Aufgabe ist nun, so Sokrates, zu zeigen, dass das Gerechtsein auch um seiner Folgen willen erstrebenswert ist. Die gesamte argumentative Struktur der Politeia lässt sich damit wie folgt zusammenfassen: Platon versucht, von dieser Dreiteilung in Buch II an bis zum Ende des Buches IX zu zeigen, dass das Gerechtsein in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht. Und im Buch X soll gezeigt werden, dass das Gerechtsein auch ein G_2 ist.

3. Bevor wir die weitere Verfeinerung der Aufgabe Platons betrachten, muss der Unterschied der platonischen Vorstellung zur allgemeinen noch deutlicher markiert werden. Äußerlich gesehen ist alles, was Platon in der *Politeia* zu tun hat, dass er zeigt, dass das Gerechtsein die Eigenschaft des „Um-seiner-selbst-willen-erstrebenswert-seins“ besitzt. In Wirklichkeit steckt aber mehr dahinter. Alle C-Güter haben ihre jeweiligen extrinsischen Folgen. Diese Güter halten wir nur deswegen für gut, weil wir ihre Folgen haben wollen. Die Leibesübungen und „das ärztliche Betreutwerden bei einer Krankheit“ zielen beispielsweise auf die körperliche Gesundheit und „die Ausübung der Heilkunst oder jeder andere Gelderwerb“ auf das Geld[116]. Was sind dann die Folgen bzw. der „Preis“ [117] des

[115] Vgl. „ἵνα αὐτὴ δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν κριθείη“ (X 612 c10-d1). Dieselbe Formulierung findet sich in folgender Aussage des Sokrates: „In unserem Gespräch über das Gerechtsein haben wir doch... nichts von ihrem Lohn und ihrem Ansehen gesagt (ἐν τῷ λόγῳ, καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπῃνέκαμεν)“ (X 612 a8-b1).

[116] Das Ziel der Ausübung der Heilkunst ist das Geld. L.S. King vertritt eine andere Interpretation: Sie zielt nicht nur auf das körperliche Gesundsein einzelner Personen, sondern auch auf das geistige, und ferner auf das Gesundsein der gesamten *Polis*. Vgl. L.S. King, Plato's Concept of Medicine. *Journal of the History of Medicine* 9 (1954): 38-48.

[117] In der *Politeia* verwendet Platon verschiedene Ausdrücke für diese Art von Folgen: Erstens, ἆθλα in der *Politeia*: V 460 b2, VI 503 a7, X 608 c2, 613 c3, 6, 614 a1, 621 c7. Zweitens, μισθός in X 612 b1, 8. Drittens, ἐπίχειρα in X 608 c1 (nur an dieser Stelle in den platonischen Schriften).

Gerechtseins als eines G_2? Die Folgen des Gerechtseins lassen sich letzten Endes unter den „guten Ruf“ subsumieren[118]. Wenn ein Mensch gerecht ist, hat er ein dementsprechendes Ansehen. In welchem Sinne ist es für uns aber ein Gut, Ansehen in einer Gesellschaft zu besitzen? Warum ist das Ansehen eigentlich ein Gut? Was sind die weiteren *guten* Folgen des gesellschaftlich anerkannten guten Rufes? Glaukon bringt das Leben eines Menschen zur Sprache, der zwar ungerecht ist, aber gerecht erscheint und daher den guten Ruf des Gerechten genießt:

Z 2 - 2

„Wer gerecht scheint, der kann erstens in der Stadt regieren, sodann findet er eine Frau, aus welchem Hause er will, und gibt seine Töchter, wem er will, tritt in Verbindung und verkehrt, mit wem er will, und überdies verschafft er sich Vorteil und Gewinn, weil es ihm nichts ausmacht, Unrecht zu begehen. Wenn er also – für sich selbst oder im öffentlichen Leben – in Wettbewerb tritt, so behält er über seine Gegner die Oberhand und bleibt im Vorteil. Und damit wird er reich, erweist seinen Freunden Gutes und schadet seinen Feinden; den Göttern bringt er reichliche Opfer dar und stellt ihnen prächtige Weihgeschenke auf und kann den Göttern und den Menschen, bei denen er es tun will, viel besser dienen als der Gerechte“ (II 362 b2-c6).

Alles kann er haben und tun, was er will. Seine unwiderstehliche Macht ist aber kein Selbstzweck: Was er in Wahrheit will, sind die sogenannten äußeren Güter, die er durch seine Macht zu erlangen vermag: Sie erhält man dadurch, dass man ungerecht ist, aber als gerecht erscheint. Die Folge des Ruhms sind allerlei Arten von sogenannten „äußeren Gütern“. Platon sieht also in der πλεονεξία[119] das Wesen des Ungerechtseins, und zwar in der πλεονεξία der äußeren Güter. Das Gerechtsein bringt den Ruhm, der für die Vermehrung der äußeren Güter notwendig ist.

Wer das Gerechtsein ausschließlich um seiner Folgen willen lobt, also es für ein C-Gut hält, lobt damit die Rolle der äußeren Güter beim menschlichen Glück. Damit kommen verschiedene Glücksvorstellungen ins Spiel. Die Frage, ob man das Gerechtsein ausschließlich als G1, also als ein A-Gut oder ausschließlich als

[118] δόξα im Sinne von „gutem Ruf“ in II 358 a5, X 612 b1, εὐδοκιμεῖν in II 363 a4, VIII 554 c12, X 613 c6, und schließlich εὐδοκίμησις in II 358 a5, 363 a2, 6.

[119] Nur zweimal in der *Politeia*, aber jeweils mit entscheidender Bedeutung: II 359 c5, IX 586 b1. Außerdem ist πλεονεκτεῖν ein Schlüsselwort in den Büchern I und II. Das Verb findet in der *Politeia* 14mal Verwendung, und zwar ausschließlich in den Büchern I und II: I 344 a1, 349 b8, c4, c8, c12, e12, 350 a2, b1, b8, b14, c1, II 362 b7, b7, 365 d6.

G2, also als ein C-Gut beurteilt, läßt sich nicht durch die Antwort auf die Frage lösen, was das Gerechtsein und das Ungerechtsein eigentlich sind. Es betrifft vielmehr die Frage, worin das menschliche Glück in Wahrheit besteht.

2.4 Die Aufgabe der *Politeia*: Gerechtsein und Glück

2.4.1 Zwei Aufforderungen

1. Die Hauptaufgabe, die sich im Zuge der Diskussion am Anfang des Buches II herauskristallisiert hat, lautet nun: zu zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, und somit die Gültigkeit von T1-1, T1-2 und T1-3 (S. 50) zu beweisen. Lesen wir die konkreten Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos an Sokrates, um nachzuprüfen, ob diese Interpretation richtig ist:

> **Glaukon 1:** „ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ᾽ ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ᾽ αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν.
> Denn ich begehre zu hören, was jedes (das Gerechtsein und das Ungerechtsein – von mir) ist und was für eine Kraft es an und für sich hat, wenn es in der Seele ist, den Lohn aber dafür und die Folgen davon ganz beiseite zu lassen“ (358 b4-7).

> **Glaukon 2:** „...τὸν δὲ ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης λόγον, ὡς ἄμεινον ἀδικίας, οὐδενός πω ἀκήκοα ὡς βούλομαι. βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ᾽ αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι.
> ... die Rede aber für das Gerechtsein, dass es besser sei als das Ungerechtsein, habe ich noch von niemand so gehört, wie ich gerne möchte. Ich möchte es nämlich um seiner selbst willen loben hören“ (358 c8-d2).

> **Adeimantos 1:** „αὐτὸ δ᾽ ἑκάτερον τῇ αὑτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, οὐδεὶς πώποτε οὔτ᾽ ἐν ποιήσει οὔτ᾽ ἐν ἰδίοις λόγοις ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν.
> Jede von beiden (die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit – von mir) aber an sich nach der eigentümlichen Kraft, mit der sie der Seele innewohnt, auch wenn sie Göttern und Menschen entgeht, hat noch nie einer weder in Dichtung noch in gemeiner Rede hinreichend dargestellt, die eine als das größte Übel, welches die Seele nur in sich selbst haben kann, und das Gerechtsein als das größte Gut“ (366 e5-9).

Adeimantos 2: „μὴ οὖν ἡμῖν μόνον ἐνδείξῃ τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτὴν ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστιν:
Zeige uns also in deiner Rede nicht nur, dass Gerechtigkeit besser ist als Ungerechtigkeit, sondern auch, wozu jede von beiden den, der sie hat, machend an und für sich selbst die eine ein Übel ist und die andere ein Gut" (367 b2-5).

Adeimantos 3: „μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι᾽ αὑτήν, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.
Zeige uns also nicht nur, dass die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit, sondern auch, wozu jede den, der sie hat, machend, ob sie nun den Göttern und den Menschen verborgen bleibt oder nicht, an und für sich ein Gut, diese aber ein Übel ist" (367 e1-5).

Diese Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos an Sokrates lassen sich unter die folgenden zwei subsumieren: Erstens soll Sokrates zeigen, dass das Gerechtsein an sich selbst (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό) ein ἀγαθόν ist, anders gesagt, dass das Gerechtsein ein ἀγαθόν ist, das auch um seiner selbst willen angestrebt wird[120]. Nennen wir diese Frage die *um-seiner-selbst-willen*-Frage. Zweitens fragen die beiden Brüder Platons, welche δύναμις das Gerechtsein in der ψυχή hat, anders gesagt, was genau das Gerechtsein in ψυχή ποιεῖ bzw. δρᾷ[121]. Diese Frage nennen wir die *Dynamis*-Frage. Platon scheint der Auffassung zu sein, dass er die These, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, beweisen kann, indem er auf diese zwei Fragen – die *um-seiner-selbst-willen*-Frage und die *Dynamis*-Frage – antwortet. Ist diese Überzeugung plausibel?

2. Was die *um-seiner-selbst-willen*-Frage betrifft, ist Platons Strategie ganz konsequent: Glaukon sagt zum Beispiel – in **Glaukon 2** –, er habe zwar oft gehört, dass das Gerechtsein besser sei als das Ungerechtsein, aber der angegebene Grund für diese Behauptung gefalle ihm nicht. Die allgemein

[120] In **Glaukon 1**, **2** und **Adeimantos 1**, **2** und **3**. Platon zeigt in der Diskussion die völlige Austauschbarkeit der folgenden Wendungen: αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα (In A-, und C-Gut), αὐτὸ αὑτοῦ χάριν (in B-Gut) und αὐτὸ δι᾽ αὑτό (II 367 b4, d3) und schließlich αὐτὸ καθ᾽ αὑτό (II 358 b7).

[121] δύναμις in **Glaukon 1** und **Adeimantos 1**, ψυχή in **Glaukon 1** und **Adeimantos 1**, und schließlich ποιεῖν bzw. δρᾶν in **Adeimantos 1, 2, 3**.

verbreitete Vorstellung über das Bessersein des Gerechtseins, dass es durch seine Folgen besser sei als das Ungerechtsein, sei falsch: Glaukon glaubt, dass das Gerechtsein an sich oder durch sich selbst besser ist als das Ungerechtsein, und fordert nun Sokrates auf, dies zu beweisen. Die Frage, die Glaukon hier neu aufwirft, ist daher nicht, *ob* das Gerechtsein gut bzw. besser ist, sondern *warum* es gut bzw. besser ist. Das Gerechtsein ist für die meisten ein Gut, weil es um seiner Folgen willen gut ist, und für Platon, weil es um seiner selbst willen gut ist. Die *um-seiner-selbst-willen*-Frage von Glaukon und Adeimantos ist eine konsequente Folgerung aus der früheren Kategorisierung des Gerechtseins als B-Gut: Sokrates soll zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, da die Tatsache, dass es auch ein G_2 ist, von vornherein selbstverständlich ist.

3. Wie ist die *Dynamis*-Frage zu verstehen, die Frage, was das Gerechtsein mit seiner δύναμις in der ψυχή ποιεῖ bzw. δρᾷ? Einen Teil dieser Aufforderung, nämlich dass die *Psyche* des Gerechten und des Ungerechten jeweils genau untersucht werden soll, verstehen wir ohne Schwierigkeiten: Zu sagen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, heisst, wie gesehen (in 2.1.2), zu sagen, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht. Nun ist das wahrhafte Subjekt des Glücklichseins nichts anderes als die *Psyche*, weil das Glück das gute Leben bedeutet und die *Psyche* das Prinzip des Lebens ist. Um richtig beurteilen zu können, ob ein Gerechter tatsächlich glücklich lebt, muss man nicht sein äußeres Besitztum, auch nicht seinen körperlichen Zustand, sondern gerade seine *Psyche* beobachten.

Was aber die in der *Dynamis*-Frage verwendeten Verben ποιεῖν und δρᾶν betrifft, scheinen die Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos nicht mehr so problemlos zu sein. Sie verlangen, dass Sokrates zeigt, was das Gerechtsein in der *Psyche macht* oder *tut*. Es kann nichts anderes bedeuten als die Folgen des Gerechtseins in der *Psyche* darzustellen[122]. Damit steht die *Dynamis*-Frage anscheinend im unüberbrückbaren Widerspruch zu der *um-seiner-selbst-willen*-Frage: der *um-seiner-selbst-willen*-Frage nach soll Sokrates beweisen, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen ein Gut ist. Die *Dynamis*-Frage verlangt von ihm jedoch, einen Beweis zu führen, dass das Gerechtsein um seiner Folgen willen ein Gut ist: nach der ersten Frage soll das Gerechtsein ein G_1 sein, nach der zweiten dagegen ein G_2. Die beiden Aufforderungen, die Glaukon und Adeimantos wiederholt formulieren, scheinen nun hoffnungslos widersprüchlich zu sein: Entweder Glaukon und Adeimantos stellen hier zwei völlig verschiedene

[122] H.S. Thayer (1964) meint, dass die *Arete* selber eine *Dynamis* sei und dass „But it is Plato who first articulated an explicit theoretical connection between *arete*, exellence, and *dynamis*, power.“ (304).

Fragen, oder die bisherige kategorische Unterscheidung Platons zwischen G_1 und G_2 hat sich als Irrtum erwiesen. Wir sind davon ausgegangen (S. 50), dass sowohl T1-1 bis T1-3 als auch T2-1 bis T2-3 jeweils untereinander als gleichbedeutend zu verstehen sind. T1-2 und T1-3 sind nun tatsächlich mit T2-1 identisch. Platon scheint hier seinen roten Faden verloren zu haben.
Die Widersprüchlichkeit der zwei Fragen betrifft nicht nur die Frage, ob Glaukon und Adeimantos selber ihre Aufforderungen konsequent gestellt haben oder ob Platon in seiner Einleitung zum ganzen Werk eine kohärente Fragestellung hatte. Vielmehr handelt es sich auch um die Frage, wie man die Struktur des gesamten Gesprächs in der *Politeia* interpretieren soll, da Sokrates in seiner weiteren Diskussion mit Glaukon und Adeimantos keinen Zweifel daran läßt, dass die zwei – die *um-seiner-selbst-willen*-Frage und die *Dynamis*-Frage – die das ganze Gespräch in der *Politeia* leitenden Fragen sind. Ist die Diagnose richtig, dass Platon hier seinen roten Faden verloren hat?

4. Dieser Einwand gegen Platon wegen der Widersprüchlichkeit der zwei Fragen im Buch II ist nicht neu: Schon im Jahre 1937 hat M.B. Foster einen Aufsatz „A Mistake of Plato's in the *Republic*" veröffentlicht, in dem er auf einen, wie er glaubte, inneren Widerspruch hingewiesen hat[123]. Seine Thesen sind folgende: (1) Platon soll zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist. (2) Was er tatsächlich zeigt, ist jedoch, dass das Gerechtsein ein G_2 ist. (3) Es gibt zwei Arten von Folgen eines G_2, nämlich „natural consequences" und „artificial consequences"[124]. (4) In Teil 5 (VIII 543 a - IX 576 b)[125] ziegt Platon, dass das Gerechtsein um seiner „natural consequences", d.h. um des Glücks willen erstrebenswert ist, und in Teil 7 (X 595 a - 621 d), dass es um seiner „artificial consequences" willen erstrebenswert ist. (5) Platon hat danach nicht getan, was er hätte tun sollen.
Nach Fosters Ansichten hat die platonische *Politeia* eine hoffnungslos falsche Konstruktion: die Aufgabe, die aus der Dreiteilung des Guten im Buch II entstanden ist, nämlich zu zeigen, dass das Gerechtsein an sich ein Gut ist, sei im weiteren Verlauf des Dialogs überraschenderweise völlig verschwunden. Und irrtümlicherweise habe Platon eine neue Aufgabe übernommen, nämlich zu

[123] M.B. Foster, A Mistake of Plato's in the *Republic*. *Mind* 46 (1937): 386-393.

[124] Die Formulierungen „natural consequences" und „artificial consequences" haben sich im Verlauf der weiteren Diskussion durchgesetzt. M.B. Fosters ursprünglicher Ausdruck für die letzte Art von Folge war „rewards and penalty". Vgl. T. Irwins Begriffsbestimmung (1977): „(1) natural consequences, which result from somesone's justice apart from anyone's attitude to it, and (2) artificial consequences, which depend on other people's favourable attitude to his justice and their desire to reward him." (185).

[125] Über diese Gliederung siehe Kap. I.

zeigen, dass das Gerechtsein um seiner Folgen willen erstrebenswert ist. Er habe nur zu zeigen versucht, dass das Gerechtsein ein G_2 ist, obwohl er am Anfang des Buches versprochen hat, zu zeigen, dass es ein G_1 ist. Platon sei seine Hauptaufgabe in der *Politeia*, so Foster, gar nicht angegangen.
Diese Diagnose von M.B. Foster im Jahre 1937 hat eine sofortige Reaktion ausgelöst: Mit seinem im selben Jahre veröffentlichten Aufsatz „Is Plato's *Republic* Utilitarian?“ [126] hat J.D. Mabbott die von Foster vorgeschlagene Deutung der *Politeia* scharf kritisiert. 1938 hat Foster eine Erwiderung darauf publiziert [127] : Er hat durch die Kritik von J.D. Mabbott zwar einige Anhaltspunkte zurückziehen müssen, seine Grundposition bleibt aber gleich. Später im Jahre 1971 hat Mabbott eine leicht veränderte und gekürzte Version seines früheren Aufsatzes veröffentlicht[128]. Die kritischen Auseinandersetzungen zwischen Foster und Mabbott haben eine lange Debatte unter den Interpreten der *Politeia* in Gang gesetzt: Dabei geht es um die Frage, ob das gesamte Projekt der platonischen *Politeia* einen inneren logischen Widerspruch enthält oder nicht, wenn ja, wie er charakterisiert werden kann, und wenn nein, wie man Platon vor dem Vorwurf von Foster schützen kann. Diejenigen, die bisher an der Diskussion um diese Frage beteiligt waren, teilen sich in zwei Gruppen: die einen haben sich dem Standpunkt von M.B. Foster angeschlossen, die anderen dem von J.D. Mabbott. Zunächst werden wir die Interpretation von Mabbott behandeln.

2.4.1.1 Nicht-Konsequentialismus

1. Mabbotts Kritik an Foster und seine eigene Interpretation der Dreiteilung des Guten, der Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos und schließlich des Argumentationsgangs der *Politeia* gehen von den folgenden Grundannahmen aus: (1) In der *Politeia* setzt sich Platon zwei Aufgaben, nämlich zu zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, und dass es ein G_2 ist. (2) In Teil 3 (II 368 c-IV 445 e) steht Platon vor der ersten Aufgabe und in Teil 6 (IX 576 b-592 b) vor der zweiten[129]. (3) Die Lust ist eine Folge des Gerechtseins. Zu zeigen, dass das Gerechtsein ein G_2 ist, heißt demnach, zu zeigen, dass der Gerechte ein lustvolles Leben führt. (4) Das Hauptthema der *Politeia* liegt jedoch in der ersten Aufgabe,

[126] J.D. Mabbott, Is Plato's *Republic* Utilitarian? *Mind* 46 (1937): 468-474.

[127] M.B. Foster, A Mistake of Plato's in the *Republic*. A Rejoinder to Mr. Mabbott. *Mind* 47 (1938): 226-232.

[128] J.D. Mabbott, Is Plato's *Republic* Utilitarian? in: G. Vlastos (Hg.), *Plato II* (Notre Dame, 1971): 57-65.

[129] Seine These (1971) lautet: „On my view Plato shows in Book IV that justice is good in itself and in Book IX that it is good for its consequences.“ (62).

nicht in der zweiten[130]. Platon hätte daher im Prinzip die ganzen Lust-Beweise (Teil 6) weglassen können. (5) εὐδαιμονία und „happiness“ sind voneinander zu unterscheiden. εὐδαιμονία ist selber eine Tätigkeit, während „happiness“, wie die Lust, eine Folge der εὐδαιμονία ist. (6) εὐδαιμονία *ist* das Gerechtsein. „Happiness“ ist – als Folge der εὐδαιμονία – die Folge des Gerechtseins[131].
M.B. Fosters Behauptung sei demnach, so Mabbott, falsch, denn die Hauptthese der *Politeia*, die Platon zu beweisen versucht, sei nicht, dass das Gerechtsein ein G_2 ist, sondern dass es ein G_1 ist. Das Gerechtsein sei nicht nur um seiner Folgen willen erstrebenswert, sondern auch um seiner selbst willen. Die *Politeia* habe ihre eigene strukturale Kohärenz, anders als M.B. Foster kühn behauptet hat.

2. Als eine Deutung der gesamten argumentativen Struktur der *Politeia* ist der Vorschlag von Mabbott in mehreren Hinsichten sehr unbefriedigend. Seine Interpretationen sind zunächst mit der oben zitierten Aussage Sokrates' Z 2 - 1 (S. 51) einfach unvereinbar[132]. Außerdem kann Mabbott die Stellung des Buches X nicht erklären: Da wird das Gerechtsein ihm zufolge weder als G_1 noch als G_2 betrachtet. Darüber hinaus kann er nicht erklären, warum Platon in Teil 6 der *Politeia* überhaupt einen ernsthaften philosophischen Versuch unternimmt, zu zeigen, dass das Gerechtsein auch um seiner Folgen willen erstrebenswert ist, wenn dieser Teil nicht so wichtig sein sollte.
Alle diese Schwächen interessieren uns aber jetzt nicht so sehr. Das jetzige Problem ist zunächst, ob seine Deutung der in Buch II von Glaukon und Adeimantos gestellten Aufforderungen – der *um-seiner-selbst-willen*-Frage und der *Dynamis* Frage – richtig und kohärent ist. Die *um-seiner-selbst-willen*-Frage sei, so Mabbott, die Hauptfrage der platonischen *Politeia*: In der *Politeia* geht es um den Beweis, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist, ohne Rücksicht auf seine Folgen. Was aber heißt es, dass etwas an sich gut ist? Diese Frage stellt Mabbott überraschenderweise nicht, er setzt vielmehr einfach voraus, dass die Bedeutung der *um-seiner-selbst-willen*-Frage völlig klar ist: Zu sagen, dass etwas um seiner selbst willen erstrebenswert sei, heiße, zu sagen, dass es ohne Rücksicht auf irgendeine Folge einen intrinsischen Wert habe. Wie die körperliche Gesundheit sei die innere Gesundheit der *Psyche* auch an sich gut

[130] J.D. Mabbott (1937) schreibt: „It is equally essential for me to show where in the *Republic* justice is proved to be good in itself. I find the real heart for the ethical position Plato is defending at the end of Book IV.“ (472).

[131] Der Vorwurf N. Whites gegen Mabbott, dass es sehr unklar bleibt, ob er „happiness“ einfach als identisch mit dem Gerechtsein versteht, oder als eine Folge des Gerechtseins, ist in diesem Sinne nicht sehr stark. Vgl. N. White (1984), 396, Anm. 6.

[132] Auch C.D.C. Reeve kritisiert J.D. Mabbott und J. Annas in dieser Hinsicht. Vgl. C.D.C. Reeve (1988), 283, Anm. 20.

und daher ein intrinsischer Wert. Das Gerechtsein als eine Art von innerer Gesundheit sei daher um seiner selbst willen erstrebenswert. In seinen Lust-Beweisen (Teil 6) versuche Platon zu zeigen, dass das Gerechtsein durch seine Folgen nützlich sei, und in seinem Gesundheits-Beweis (Teil 3), dass es einen intrinsischen Wert habe[133].

Aus der Diskussion der Dreiteilung des Guten hat sich aber ergeben, dass die Redewendung „um seiner selbst willen" mit einem sogenannten intrinsischen Wert nichts zu tun hat: G_1 ist im boulematischen Sinne selber das Ziel des Wollens, im eudämonistischen Sinne steht es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück, und im hedonistischen Sinne ist es selber etwas Angenehmes. Was die erste Aufforderung von Glaukon und Adeimantos, nämlich die *um-seiner-selbst-willen*-Frage betrifft, liegen der Deutung Mabbotts falsche Annahmen zugrunde.

3. Wie versteht Mabbott die zweite Aufforderung von Glaukon und Adeimantos, dass Sokrates die *Dynamis* des Gerechtseins in der *Psyche* zeigen solle? Diese Frage, meint Mabbott, habe in Wirklichkeit mit der These nichts zu tun, dass das Gerechtsein ein G_2 ist. Die *Dynamis* des Gerechtseins in der *Psyche* bedeute nichts anderes als seine Fähigkeit, die *Psyche* gerecht zu machen[134]. Das Gerechtsein der *Psyche* sei also keine Folge im gängigen Sinne. Hat Mabbott recht?

Nein. Seine Interpretation ist sicher falsch. Falls man unter der Wendung „*Dynamis* des Gerechtseins in der *Psyche*" einfach seine Fähigkeit, die *Psyche* gerecht zu machen, versteht, dann hat die Frage, welche *Dynamis* das Gerechtsein in der *Psyche* hat, keinen Sinn mehr. Die *Dynamis*-Fragen in **Glaukon 2** und **Adeimantos 2, 3** setzen zweifellos voraus, dass Glaukon und Adeimantos über die richtige Antwort noch nicht verfügen. Sonst hätten sie diese Fragen nicht gestellt. Um Mabbotts Beispiel zu nehmen: Auf die Frage, welche *Dynamis* die Schönheit in einem Gedicht hat, kann man nicht sinnvollerweise antworten, dass sie ein Gedicht eben schön mache. Diese Antwort wäre doch allzu trivial, sie kann unmöglich als Auskunft an den Fragesteller gelten, es sei denn, dieser wüßte gar nicht, was das Wort „Schönheit" bedeutet. Mabbotts

[133] J.D. Mabbotts Erklärung (1971) über die Stellung der Lust-Beweise innerhalb der *Politeia*: „First, he may be meeting the Sophists on their own ground. Thrasymachus has said that injustice pays, and this is the answer to him. Second, Plato's aim may be to establish the status of justice in the whole picture of the world. If it is the case that injustice pays then the world is a very unjust world and the gods are unjust to men." (65) Kurz gesagt, Platon wolle dort beweisen, dass „justice pays".

[134] J.D. Mabbott (1937) schreibt: „What does justice 'do to a soul'? What does beauty do to a poem? By its presence it renders the poem beautiful. So justice has the power to render the soul harmonious. But its harmony *is* justice and not a consequence of justice." (60).

Deutung der *Dynamis*-Frage ist, wie auch die der *um-seiner-selbst-willen*-Frage, nicht akzeptabel. Insgesamt ist seine Interpretation der zwei Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos am Anfang des Buches II wie auch die daraus resultierende Deutung des Gesprächsverlaufs in der *Politeia* also ziemlich unbefriedigend.

4. Innerhalb der Mabbott'schen Partei wurde ein interessanter Vorschlag 1981 von J. Annas unterbreitet, in der Absicht, um diese Schwäche zu beseitigen[135]. Annas vertritt folgende These: (1) In der *Politeia* will Platon zwei Aufgaben erledigen, nämlich zeigen, sowohl dass das Gerechtsein ein G_1 ist, als auch dass es ein G_2 ist. (2) Die beiden Aufgaben entsprechen einerseits der deontologischen und andererseits der konsequentialistischen Auffassung der Moralität. (3) Es gibt zwei Arten von Folgen des Gerechtseins, nämlich „natural consequences" und „artificial consequences". (4) Im Teil 3 (II 368 c-IV 445e) geht es um den Beweis, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, im Teil 5 (VIII 543 a-IX 576 b) darum, dass es um seiner „natural consequences" willen erstrebenswert ist, und schließlich im Teil 7 (X 595 a-621 d) darum, dass es um seiner „artificial consequences" willen erstrebenswert ist.
Annas' Verdienst um die mabbottsche Interpretation ist sicherlich groß: Sie hat eine These darüber, was man unter der Redewendung „um seiner selbst willen" verstehen soll: Zu sagen, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist, bedeute nichts anderes als zu sagen, dass es eine (moralische) Pflicht ist. Da Platon beweisen will, dass das Gerechtsein sowohl ein G_1 als auch ein G_2 ist, schließt Annas daraus, dass die platonische Auffassung der Moralität in der *Politeia zwischen* der deontologischen und der konsequentialistischen Moraltheorie liege, oder besser gesagt, dass sie diese beiden Elemente in sich trage[136]. Dieser Interpretationsvorschlag ist jedoch nicht nur anachronistisch – Platon kennt keinen Begriff der (moralischen) Pflicht im kantischen Sinne –, sondern auch sachlich nicht korrekt: Sie kann die unzweifelhafte Tatsache nicht erklären, dass sich die ganze Diskussion in der *Politeia* um das Verhältnis von Gerechtsein und Glück dreht[137]. Annas Deutung, die sie selber mittlerweile

[135] J. Annas (1981), 67-70, 294, 314.

[136] Eine ähnliche Interpretation wurde auch von R. Waterfield vertreten: „The Kantian or deontological objection that Plato takes too much account of the consequences of morality, and the utilitarian objection that he takes too little account, are both red herrings: they want morality to be located respectively in the first and the third categories. Plato wants it in the second." R. Waterfield, Plato *Republic* (Oxford, 1993), 358.

[137] So haben auch T. Irwin und P. Stemmer die Behauptung von J. Annas kritisiert. Vgl. T. Irwin, Rez.: J. Annas, An Introduction to Plato's *Republic*. *Canadian Philosophical Review* 2 (1982): 49-54; P. Stemmer (1988).

aufgegeben zu haben scheint[138], ist auch in sich nicht kohärent. Annas sagt beispielsweise, dass die Gesundheits-Analogie der argumentative Höhepunkt in Teil 3 sei. Es ist aber sicherlich unmöglich, die Gesundheits-Analogie mit der deontologischen Auffassung der Moralität zu vereinbaren.

5. Die entscheidende Schwäche, die Mabbott und Annas gemeinsam haben, liegt, wie gezeigt wurde, gerade darin, dass sie der Glücksproblematik in der *Politeia* nicht gerecht werden. Für Mabbott ist sie gar nicht wichtig, für Annas ist sie nur die eine Seite der Medaille.

Erst bei T. Irwin hat das Problem der Glückszuträglichkeit des Gerechtseins eine konkrete Form angenommen. Er folgt im großen und ganzen Mabbott und will eine verbesserte Interpretation vorschlagen. Zunächst fassen wir seine Thesen bezüglich des Argumentationsgangs der *Politeia* zusammen, um seine Deutungen der Dreiteilung des Guten und der damit verbundenen Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos im Buch II noch genauer prüfen zu können. Über den ganzen Dialog vertritt T. Irwin folgende Auffassungen: (1) In der *Politeia* geht es hauptsächlich um das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück. (2) Es gibt zwei Möglichkeiten ihres Verhältnisses: Entweder das Gerechtsein ist ein Teil des Glücks oder ein Mittel dazu. (3) Zu sagen, dass das Gerechtsein ein Teil des Glücks ist, heißt zu sagen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist. Zu sagen, dass das Gerechtsein ein Mittel zum Glück ist, heißt dagegen, zu sagen, dass das Gerechtsein ein G_2 ist. (4) In Teil 3 (II 386 c-IV 445 e) versucht Platon zu zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist, und in Teil 5 (VIII 543 a-IX 576 b), dass es ein G_2 ist. (5) Es gibt zwei mögliche Ursache-Folge-Verhältnisse zwischen Gerechtsein und Glück, nämlich „natural consequences“ und „artificial consequences“. (6) Das argumentative Ziel der *Politeia* liegt gerade darin, zu zeigen, dass das Gerechtsein ein Teil des Glücks ist, d.h. ein G_1, das um seiner selbst willen erstrebenswert ist.

Diese Deutung der argumentativen Struktur der *Politeia* läßt viele wichtige Fragen unbeantwortet. Es ist beispielsweise bei Irwin nicht klar, was „the natural consequences“ des Gerechtseins sind, die Platon in seinem Lob des Gerechtseins ausschließen will. Außerdem macht Irwin unverständlicherweise keinen ernsthaften Versuch zu erklären, was Platon in Teil 6 (IX 576 b-592 b, Lust-Beweise) und Teil 7 (Buch X) philosophisch begründen will. Konzentrieren wir

[138] Vgl. J. Annas, Politics and Ethics in Plato's *Republic*, in: O. Höffe (Hg.), *Platon, Politeia*, (Berlin, 1997) 141-160; *Platonic Ethics, Old and New* (Ithaca and London, 1999). Im letzteren Buch hat sie mittels der antiken Platonisten Platon als einen Eudämonisten *neu* entdeckt. Diese beiden Arbeiten kann ich leider nicht behandeln, weil sie keinen Versuch enthalten, die *Politeia* als Ganzes zu interpretieren.

uns nun aber auf seine Interpretation der Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos am Anfang des Buches II.

6. Was die *um-seiner-selbst-willen*-Frage betrifft, stellt Irwin zu Recht fest, dass die Bedeutung der umstrittenen Redewendung „erstrebenswert sein um seiner selbst willen“ in der *Politeia* nur im Rahmen der Glücksproblematik zu verstehen ist[139]. Da Irwin jedoch alle Arten von Ursache-Folge-Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück ablehnt, behauptet er, dass zwischen Gerechtsein und Glück ausschließlich ein *Teil-Ganzes* Verhältnis bestehe. Das Gerechtsein sei ein Teil des Glücks, das Glück sei das Ganze, dessen einen Teil das Gerechtsein ausmache. Die These, dass das Gerechtsein ein G_1 sei, heisse nur, dass es ein Teil des Glücks sei.
In der Analyse der Dreiteilung des Guten am Anfang des Buches II habe ich schon darauf hingewiesen, dass, zu sagen, dass etwas ein G_1 ist, heißt, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht und dass es ein Teil des Glücks ist. Die Auslegung scheint gerade mit der These von T. Irwin zusammenzufallen. Hat Irwin also recht? Es ist hier nicht der Ort, seine *Teil-Ganzes* These bezüglich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück ausführlich zu behandeln. In Kapitel III werde ich mit der Diskussion über das Glück der Philosophen auf das Problem eingehen. Ich begnüge mich hier damit, auf eine entscheidende Schwäche der Irwin’schen Behauptung hinzuweisen: Diese Art von ausschließlich quantitativer Charakterisierung des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück kann die dynamische Seite der Beziehung zwischen ihnen nicht erklären. Das Gerechtsein ist nicht etwas, was man – als notwendige Bedingung – haben muss, um glücklich zu leben, sondern das Glück realisiert sich gerade im Gerechtsein.
Auch in seiner Auffassung über die *Dynamis*-Frage bleibt Irwin dem Mabbott’schen Ausgangspunkt treu: Er schließt die Ansicht als unmöglich aus, nach der Sokrates mit der *Dynamis*-Frage die Folgen des Gerechtseins zeigen soll und das Glück die Folge des Gerechtseins ist. In seiner 1977 publizierten Arbeit *Plato’s Moral Theory* war seine Position nicht so deutlich: Das Glück sei zwar nicht eine kausale Konsequenz des Gerechtseins, aber immerhin seine logische Konsequenz[140]. In seinem neueren Buchtitel bestreitet er nun jede Art

[139] T. Irwin (1977), 184-188. Seine Position bezüglich der Dreiteilung des Guten und die daraus resultierende Deutung der Struktur der *Politeia* bleibt unverändert in seinem neueren Buch. Vgl. T. Irwin (1995), obwohl das letztere zur philosophischen Position Platons ausführlichere, aber leider auch undeutlichere Argumentationen enthält.

[140] T. Irwin (1977). Dort hat er zunächst zwischen „causal consequences“ und „logical consequences“ unterschieden und behauptet, dass zwischen dem Gerechtsein und dem Glück nur „logical consequences“ bestehen.

von Kausalität zwischen Gerechtsein und Glück. Das Glück des Gerechten habe mit irgendeiner Folge nichts zu tun[141]. Sokrates solle sowohl die „natural consequences“ als auch die „artificial consequences“ ausschließen. Was Glaukon und Adeimantos zu zeigen verlangen, seien vielmehr die Eigenschaften des Gerechtseins bzw. der gerechten *Psyche*. Sokrates solle zeigen, welche Eigenschaften eine gerechte *Psyche* hat. Mit der *Dynamis*-Frage frage er in Wirklichkeit nach der wahren Definition des Gerechtseins[142]. Diese Behauptung ist im Grunde genommen dieselbe wie die von Mabbott: Die *Dynamis* des Gerechtseins sei nichts anderes als die Fähigkeit, die *Psyche* gerecht zu machen. Anders als Mabbott kann Irwin jedoch deutlich darstellen, was Platon mit der *Dynamis*-Frage intendiert hat: Er soll auf die Frage antworten, was das Gerechtsein eigentlich ist.
Außer den schon erwähnten Schwierigkeiten dieser Interpretation der *Dynamis*-Frage kollidiert dieser Interpretationsvorschlag von Irwin mit dem Text: Die oben zitierte Aufforderung von Glaukon, **Glaukon 1**, macht ohne Zweifel eine klare Unterscheidung zwischen der Frage nach der Definition des Gerechtseins und nach der *Dynamis* des Gerechtseins. Die erste Frage kann zwar letztlich nur durch die zweite Frage beantwortet werden, aber es ist sicher falsch, zu sagen, dass die erste Frage nichts anderes als die zweite *bedeutet*.

7. Mabbott, Annas und Irwin sind sich in zwei Punkten einig, die den Kern der mabbottschen Deutung ausmachen: (1) die *um-seiner-selbst-willen*-Frage und die *Dynamis*-Frage sind zwei völlig verschiedene Fragen. D.h. die erste Frage hat mit irgendwelchen Folgen des Gerechtseins überhaupt nichts zu tun. (2) Das Hauptthema der *Politeia* liegt in dem Versuch Platons, die erste Frage – nicht die zweite – zu beantworten. Diese Interpretation, die heutzutage die Hauptströmung in der *Politeia*-Forschung bildet[143], können wir in diesem Sinne *nicht-*

---

[141] Vgl. T. Irwins (1977) Kritik der Konsequentialisten: „The demands to know what *dynamis* justice has and what it does, do not necessarily refer to consequences of justice. We say what a *dynamis* is by saying what it is set over and what it does, 477c9-d5.“ (325-326, Anm.8)

[142] Irwins Position ist im Grunde genommen keine andere als die Mabbotts. Er meint (1995): „... when Plato asks what justice ‚does‘ or what its ‚power‘ (*Dynamis*) is, he may simply be asking what difference justice ‚makes‘ to a soul or, in other words, in what respect a just soul is different from other souls. If Plato intends ‚justice itself‘ and ‚what justice does in the soul‘ to describe the essential properties of the state of the soul that is justice, he is asking a reasonable question; he is distinguishing these properties from the causal consequences of justice.“ (191) Aber eilig sagt er in einer Fußnote: „Some causal consequences will no doubt be necessary, in virtue of the essential porperties. If we find the essential properties, we will discover why some causal consequences are necessary in the way they are.“ (379, Anm. 18) Vgl. S. 379, Anm. 17.

[143] Nach der Einschätzung von N. White (1984), 394.

konsequentialistische Interpretation nennen[144]. Es hat sich gezeigt, dass diese Ansicht nicht haltbar ist. Wir werden daher im folgenden eine andere Alternative, nämlich die *konsequentialistische* Interpretation behandeln.

2.4.1.2 Konsequentialismus

1. J.D. Mabbotts Kritik hat M.B. Foster veranlasst, im Jahre 1938 eine gegenüber seiner ursprünglichen Auslegung veränderte Deutung der argumentativen Struktur der *Politeia* zu veröffentlichen[145]. In zwei wichtigen Hinsichten hat sich seine im Jahre 1937 vertretene Position geändert: Erstens, sein Einwand gegen den Verfasser der *Politeia* liegt nun nicht mehr in der logischen Inkonsistenz, sondern in der Mehrdeutigkeit seiner sprachlichen Ausdrücke. Er meint nun, etwas um seiner selbst willen zu erstreben, *bedeute* eben nichts anderes, als dass

[144] Die Interpretationsvarianten, die mabbottsch oder nicht-konsequentialistisch genannt werden können, einschließlich derjenigen, die ich behandelt habe, sind folgendermaßen zusammenzufassen. Zur Gliederung der *Politeia* in sieben Großteile vgl. I. *Einleitung*.

		Teil 3 (II 368 c - IV 445 e)	Teil 5 (VIII 543 a - IX 576 b)	Teil 6 (IX 576 b- 592 b)	Teil 7 (X 595 a-621 d)
1	Mabbott	Um seiner selbst willen		Um seiner Folgen willen (= um der Lust willen)	
2	Irwin	Um seiner selbst willen (= Um des Glücks willen 1, = als Teil des Glücks)	Um seiner Folgen willen (= Um des Glücks willen 2, = als Mittel zum Glück)		
3	Annas	Um seiner selbst willen (= aus Pflicht)	Um seiner Folgen 1 willen (= um des Glücks und der Lust willen)		Um seiner Folgen 2 willen
4	Kirwan	Um seiner selbst willen (= Um des Glücks und der Lust willen)			Um seiner Folgen willen
5	Reeve	Um seiner selbst willen			Um seiner Folgen willen
6	Arends	Um seiner selbst willen (= Um des Glücks willen)			Um seiner Folgen willen

Einige Bemerkungen zu der Tabelle:
1. Interpretation 6: Arends (1988), 131-139. Diese Interpretationsvariante kann den Büchern VIII und IX auch nicht gerecht werden.
2. R. Kraut vertritt auch diese Interpretationsvariante, obwohl seine Meinung zu diesen Problemen nicht sehr deutlich ist. Die Position Krauts ist eigenartig und daher schwer zu klassifizieren. Seine Thesen lauten: Erstens, vom Buch II bis zum ersten Beweis für das Glück des Gerechten einschließlich der Bücher V, VI und VII, also im Teil 3 und 4 und am Anfang des Teils 6 zeigt Platon, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist. D.h. das Gerechtsein ist glückszuträglich. Zweitens, Platons These in den zwei „Lust-Beweisen“ ist, dass das Gerechtsein um seiner Folgen willen erstrebenswert ist. „...his treatment of pleasure...parallels his treatment of external rewards.“ R. Kraut, Plato's Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b-592b), in: O. Höffe (Hg.): *Platon Politeia* (Berlin, 1997): 271-290, 279.

[145] M.B. Foster (1938).

es um seiner „natural consequences“ willen zu erstreben sei[146]. Zweitens, er korrigiert seine frühere Annahme, dass Platon in Teil 3 (II 368 c - IV 445 e) zeigt, was das Gerechtsein ist, und in Teil 5 (VIII 543 a - IX 576 b), dass das Gerechtsein glückszuträglich ist. Er behauptet nun, dass Platon in beiden Teilen für das Glück der Gerechten argumentiert. Seine Interpretation unterscheidet sich von der Mabbott'schen in folgenden zwei Punkten: (1) die *um-seiner-selbst-willen*-Frage und die *Dynamis*-Frage führen nicht in einen Widerspruch in der Konzeption. Beide fordern dazu auf, zu zeigen, dass das Gerechtsein um seiner charakteristischen Folgen willen erstrebenswert ist. (2) Die nun diskutierte Folge des Gerechtseins ist das Glück. D.h. die beiden Fragen von Glaukon und Adeimantos beziehen sich nicht auf zwei verschiedene Aufgaben, sondern fordern sie beide dazu auf, zu zeigen, dass das Gerechtsein glückszuträglich ist. Mittlerweile hat diese Leseart bei einigen Forschern große Unterstützung gefunden: D. Sachs, R.C. Cross und A.D. Woozley, N. White, P. Stemmer, und W. Kersting[147].

2. Es muss in Übereinstimmung mit ihnen gesagt werden, dass es sich bei den zwei Fragen – der *um-seiner-selbst-willen*-Frage und der *Dynamis*-Frage – um die Folgen des Gerechtseins handelt. Die Behauptung, dass Platon mit den zwei Fragen dieselben Folgen zu zeigen verlangt, ist jedoch, so glaube ich, falsch: Es geht um zwei verschiedene Folgen des Gerechtseins, die allerdings mit dem Glück beide eng verbunden sind.

Was die *um-seiner-selbst-willen*-Frage betrifft, scheint diese konsequentialistische Interpretation vollkommen richtig zu sein: In der obigen Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass etwas, was ein G_1 ist, selber in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht und an sich selbst etwas Angenehmes ist. Zu sagen, dass etwas an sich gut ist, *bedeutet* bei Platon gerade – zumindest in der *Politeia* –, dass etwas durch seine charakteristische Folge gut ist. Mit seiner *um-seiner-selbst-willen* Frage fragt Sokrates nach dem Verhältnis

[146] Foster (1938) meint: „... that he was guilty of a verbal ambiguity in using two different (and mutually inconsistent) ways of expressing what he nevertheless conceived always as the same thing.“ (229)

[147] M.B. Foster (1938), D. Sachs (1963), R.C. Cross und A.D. Woozley (1951), N. White (1984), P. Stemmer (1988), (1992), W. Kersting, *Platons* Staat (Darmstadt, 1999), 54-56, 71-75. N. White bezieht sich auf die Interpretation von G. Grote und D. Sachs. G. Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates* (London 1988), 117. Unter ihnen gibt es allerdings Meinungsverschiedenheiten. N. White und P. Stemmer glauben – anders als M.B. Foster und D. Sachs – , dass die Lust-Beweise im Buch IX auch zum gesamten platonischen Projekt in der *Politeia* gehören, d.h. zu zeigen, dass das Gerechtsein ein G_1 ist. Vgl. N. White (1979, 75, 78-79), (1984); P. Stemmer (1988); ders, (1992), 167-174; N. White behauptet, „I would hold, by contrast, that Plato intends to be constructing a single, unified argument running from Book 2 through Book 9, for the proposition that justice is (in a sense still to be explained) ‚good for its own sake‘ “ (1984), 401.

zwischen Gerechtsein und Glück – der Folge des Gerechtseins in der *Psyche par excellence*.

Was hat Sokrates nun mit der *Dynamis* des Gerechtseins gemeint? Obwohl die oben genannten Vertreter diese Frage nicht immer ausdrücklich formulieren, scheinen sie alle zumindest in einem Punkt übereinzustimmen: Sokrates fragt, ob das Gerechtsein glückszuträglich ist oder an sich etwas Angenehmes ist. Haben sie recht?

Kehren wir noch einmal zurück zu den Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos, um die genaue Bedeutung der *Dynamis*-Frage zu bestimmen. Adeimantos fordert Sokrates auf – in **Adeimantos 2** und **3** –, zwei Dinge zu zeigen: das Bessersein des Gerechtseins und seine *Dynamis* in der *Psyche*. Damit stellt er jedoch nicht zwei verschiedene Aufgaben an Sokrates: Er hat oft gehört, dass das Gerechtsein gut ist bzw. besser als das Ungerechtsein (wie in **Glaukon 2**). Das braucht Sokrates nicht zu wiederholen: Sokrates soll das zeigen, indem er die *Dynamis* des Gerechtseins untersucht. „nicht nur, sondern auch" in **Adeimantos 2 und 3** bedeutet daher nicht, dass Sokrates zwei Aufgaben angehen soll. Vielmehr versucht Platon die erste Frage gerade durch die zweite Frage zu beantworten: Sokrates soll das Gutsein bzw. das Bessersein des Gerechtseins gerade dadurch beweisen, dass er die *Dynamis* des Gerechtseins in der *Psyche* zeigt. Wir stoßen hier auf einen sehr engen Zusammenhang zwischen der Frage nach der *Dynamis* des Gerechtseins und nach dem Gutsein des Gerechtseins. Um welches Gutsein des Gerechtseins geht es hier?

Ich gehe zunächst davon aus, dass ποιεῖν und πάσχειν bei Platon begrifflich komplementär sind. Die Frage, was das Gerechtsein mit seiner *Dynamis* in der *Psyche tut*, ist gleich der Frage, was ψυχὴ πάσχει, wenn sie gerecht ist, d.h. was der gerechten *Psyche* passiert[148]. πάθος allein ist aber ein zu vager Begriff, um unsere Frage zu präzisieren. Was für ein πάθος hat Platon hier gemeint?

In der Diskussion mit Thrasymachos in Buch I können wir eine Andeutung finden: Dort setzt sich Sokrates mit den folgenden drei Thesen von Thrasymachos der Reihe nach auseinander. (1) Nicht das Gerechtsein, sondern das Ungerechtsein ist die *Arete* (349 b-350 c). (2) Nicht das Gerechtsein, sondern das Ungerechtsein ist stark (350 c-352 b). (3) Nicht das Gerechtsein, sondern das Ungerechtsein macht glücklich (352 b-354 a). Bei der sokratischen Kritik geht es

[148] Die logische Komplementarität von ποιεῖν und πάσχειν finden wir schon deutlich in den platonischen Dialogen vor der viel besprochenen Kategorienlehre des Aristoteles. Die folgenden Stellen zeigen, dass Platon selber diese Unterscheidung für wichtig gehalten hat. Allein in der *Politeia*: II 344 c3, IV 436 b8, IV 437 a1, IV 437 b4. Besonders wichtig ist IV 436 b8, 437 a1. Und in den anderen Dialogen finden wir folgende weiteren Stellen: *Gorg*. 476 b ff. *Soph*. 247 e f. 248 c7 ff, *Epist*. VII 342 e. In *Phaedr*. 245 c2-4 und 271 a redet Sokrates von der Unterscheidung zwischen πάθη und ἔργα der *Psyche*.

um die Frage nach der *Dynamis* des Ungerechtseins: Die *Dynamis* des Ungerechtseins, also was das Ungerechtsein in der *Psyche* bewirkt, sei folgendes:

Z 2 - 3

„Die Ungerechtigkeit hat also offenbar etwa folgende *Dynamis* (τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν): dass sie, wo immer sie sich findet, in einer Stadt, in einem Geschlecht, in einem Heer oder was es nur sei, dieses erstens unfähig macht, in Übereinstimmung mit sich selber etwas auszurichten, infolge der Zwietracht und der Uneinigkeit; dann aber, dass es sich selbst und jedem Gegner und damit auch dem Gerechten zum Feinde wird ... Und auch wenn sie sich in einem einzelnen findet, wird sie ... dies alles tun, weil es eben in ihrer Natur liegt, das zu bewirken: Zuerst macht sie ihn unfähig etwas auszurichten, weil er mit sich selbst entzweit und uneinig ist, und dann macht sie ihn sich selbst und den Gerechten zum Feinde“ (I 351 e9-352 a8).

Das Ungerechtsein hat die *Dynamis*, einen Menschen unfähig zu machen, etwas zu tun, und ihn deswegen sich selbst zum Feind zu machen[149]. Das kann man anders formulieren: Das Ungerechtsein beraubt uns des technischen Gutseins. Sokrates unterscheidet selber die Frage nach der *Dynamis* des Ungerechtseins von der Frage nach dem Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück. Die *Dynamis* des Gerechtseins, die Glaukon und Adeimantos zu zeigen verlangen, ist nicht das eudämonistische Gutsein, sondern das technische Gutsein: Was Sokrates zeigen soll, ist nicht, dass das Gerechtsein das eudämonistische Gutsein mit sich bringt, sondern dass es das technische Gutsein mit sich bringt.
Fazit: Die *Dynamis*-Frage kann weder als eine Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gerechtsein und der gerechten *Psyche* (wie beim Nicht-konsequentialismus) noch zwischen dem Gerechtsein und seinem eudämonistischen bzw. hedonistischen Gutsein (wie beim übrigen Konsequentialismus), sondern nur als die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gerechtsein und seinem technischen Gutsein verstanden werden[150].

---

[149] Dieselben Redewendungen werden sorgfältig wierderholt. „πρῶτον μὲν ... διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ᾽ ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ ... πρῶτον μὲν στασοάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῳ, ἔπειτα ἐχθροὶ καὶ ἑαυτῷ ...“ Aus dieser sprachlichen Symmetrie zeigt sich „Ungerechtsein – Unfähigkeit zur Handlung – Feindlichkeit mit sich selbst“ ist sehr wichtig. Vgl. Kap. III.

[150] Ich möchte jetzt einen Punkt erwähnen, mit dem die Nicht-Konsequentialisten die konsequentialistische Interpretation der *Politeia* kritisiert haben: Platons Beispiel für ein A-Gut ist die *Hedone*, und zwar, „das Fröhlichsein oder alle die harmlosen Freuden, aus denen sich für die Zukunft sonst keine Folgen ergeben, als dass wir eben Freude daran haben (τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ

2.4.2 Weitere Zuspitzungen

Die zwei Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos an Sokrates – die *um-seiner-selbst-willen*-Frage und die *Dynamis*-Frage – sind nicht nur miteinander kohärent. Sie sind auch konsistent mit der Kategorisierung des Gerechtseins als G_1. Glaukon und Adeimantos können sich aber damit nicht zufrieden geben, dass sie ihre Forderungen stellen und einfach auf die Antworten Sokrates' warten. Sie selber schlagen noch zusätzliche methodologische Vorgehensweisen vor. Diese scheinen jedoch ein noch schwierigeres Problem zu bereiten als die beiden Aufforderungen selbst. Im folgenden beschäftige ich mich mit der Frage, wie diese methodologischen Vorschläge zu verstehen sind, ob die Aussagen von Glaukon und Adeimantos eine kohärente Deutung erlauben, und schließlich, welchen Sinn sie in der gesamten Struktur der *Politeia* haben.

2.4.2.1 Glaukon und Adeimantos

1. Zunächst hat Glaukon das Wort: Um zu entscheiden, ob das Gerechtsein oder das Ungerechtsein in Wirklichkeit glückszuträglich ist, müsse Sokrates das Leben der Gerechten und der Ungerechten miteinander vergleichen[151]. Das ist eine sehr berechtigte Aufforderung, denn das Glück bzw. das Glücklichsein ist, wie gesehen, immer ein Prädikat für das ganze Leben, und die Entscheidung über das Glück läßt sich daher nur dadurch treffen, dass man das ganze Leben eines Menschen genau betrachtet und prüft. Wie sieht das Leben der Gerechten und der Ungerechten aus?
Wie Sokrates am Ende des Buches II ist Glaukon nun der Meinung, dass die richtige Antwort auf die Frage erst durch die Identifizierung des Gerechtseins bzw. des Ungerechtseins überhaupt möglich ist: Eine Beschreibung des Lebens

---

χαίρειν ἔχοντα;)" (II 357 b7-8). Das einzige Beispiel für ein A-Gut ist die *Hedone*, insofern sie keine weitere Folgen hat. Ein A-Gut sei deswegen ausschließlich um seiner selbst willen erstrebenswert, aber auf keinen Fall um seiner Folgen willen. Dies behaupten: J.B. Mabbott (1937); T. Irwin (1977), 325, Anm. 8; C.D.C. Reeve (1988), 282, Anm.19. In der Analyse habe ich jedoch gezeigt, dass die *Hedone* als A-Gut nicht einfach einen inneren Zustand bezeichnet, sondern die Tätigkeit, die die *Hedone* begleitet. So auch D. Sachs (1971): αἱ ἡδοναὶ bezeichnet die Tätigkeit, die die Lust produziert, aber nicht die produzierte Lust, weil ταύτας in διὰ ταύτας sich auf αἱ ἡδοναὶ bezieht. Außerdem bezeichnet χαίρειν ἔχοντα „which one would naturally take to be an effect." (40) Die harmlose Lust als A-Gut habe auch ihre Folgen. Die Redewendung ἄλλο ἢ impliziert schon, dass es eine weitere Folge der αἱ ἡδοναὶ gibt. J.D. Mabbots Kritik an D. Sachs (1971), 60-61 basiert auf der gleichen Übersetzung von τὸ χαίρειν und χαίρειν ἔχοντα als *enjoyment*, und er behauptet, dass die Wörter dieselbe Bedeutung haben, was eindeutig falsch ist.

[151] Vgl. II 361 d.

der Gerechten ist erst nach der Definition des Gerechtseins möglich. In diesem Sinne beschreibt Glaukon ausführlich die Auffassung der normalen Menschen hinsichtlich des Gerechtseins. Er stellt die *common sense*-Auffassungen über die Frage dar, was das Gerechtsein ist, warum man gerecht handeln soll und ob das Gerechtsein oder das Ungerechtsein glückszuträglich ist. Mit diesen Auffassungen wird Sokrates sich das ganze Gespräch hindurch auseinandersetzen. Die alltägliche Moralauffassung sieht nun so aus:

Tabelle 1

	Beobachtet	**Unbeobachtet**
Gerechtsein (bzw. Gerechttun)	(A_1) -3, +4	(A_2) -3, 0
Ungerechtsein (bzw. Ungerechttun)	(A_3) +3, -4	(A_4) +3, 0

Dank Thrasymachos ist uns die Auffassung über die Gerechtigkeit, die sich in der Tabelle zeigt, nicht mehr fremd: Das Gerechtsein sei, so Thrasymachos, ein fremdes Gut, abträglich für den Handelnden. Das Ungerechtsein bringe dagegen Güter, mit denen man glücklich leben könne[152]. Das Gerechtsein sei an sich kein Gut[153], und „das Ungerechtsein sei nützlicher als das Gerechtsein“ (II 360 c-d). Daher bekommt unser Ungerechter +3 als vorgegebene Basispunkte, unser Gerechter aber -3.

Diese Situation wird durch die Existenz von Beobachtern kompliziert[154]. Bleiben das Gerechtsein der Gerechten und das Ungerechtsein der Ungerechten unbemerkt, hinterlassen die beiden mit Sicherheit den gleichen Eindruck. Aufgrund ihres Eindrucks bekommen sie keine besonderen Nachteile oder Vorteile (0 Punkte in A_2 und A_4). Was zählt, ist nur der vorgegebende Ausgangswert, wie wir in der rechten Spalte der Tabelle 1 sehen (A_2 und A_4). Wenn eine Handlung aber beobachtet, wird eine ungerechte bestraft, eine gerechte dagegen belohnt.

Mit dieser Überlegung haben wir insgesamt vier Möglichkeiten bezüglich des Nutzens des Gerechtseins bzw. des Ungerechtseins. Unter diesen ist A_4 die beste:

---

[152] Vgl. „ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν“ (II 362 b4-5).

[153] Vgl. Kap. II. 2.

[154] Für eine kritische Analyse der glaukonischen Unterscheidung zwischen „Gerecht-Sein“ und „Gerecht-Scheinen“ siehe L.W. Beals, „On Appearing Just and Being Just.“ *The Journal of Philosophy* 49 (1952): 607-14.

Der Sieger bei diesem eudämonistischen Kalkül ist der Ungerechte, der unbeobachtet bleibt. Das ist jedoch überhaupt nicht möglich, es sei denn, dass man „den Ring des Gyges“ (II 359 c-360 d) hat. Unter den übrigen ist A_2 ohne Zweifel die schlechteste Möglichkeit, die gar nicht in Frage kommt. Unter den restlichen zwei ist A_1 besser als A_3. Die Priorität von A_1 gegenüber A_3 ist allerdings wie gesehen, davon abhängig, dass das Gerechtsein und das Ungerechtsein von den anderen Mitbürgern beobachtet und entsprechend beurteilt werden können. Wir handeln, so die Begründung des Gerechtseins bei den „meisten“, gerecht, weil das Gerechtsein einen „guten Ruf“ bewirkt, der für das Glück eines Menschen in einer Gesellschaft unverzichtbar ist.
Dieses Gedankenexperiment zeigt, dass die *common sense*-Begründung des Gerechtseins eine bestimmte Glücksvorstellung voraussetzt, nämlich dass das menschliche Glück hauptsächlich von den äußeren Gütern abhängig ist: Sie geht von der Annahme aus, dass der Ungerechte +3 bekommt, und der Gerechte –3, solange beide unbeobachtet bleiben. Der Grund war, dass man durch das Ungerechtsein mehr äußere Güter erlangt als durch das Gerechtsein.

2. Hier ergibt sich eine Frage: wir haben den jeweiligen Nutzen des Gerechtseins und des Ungerechtseins – ohne Begründung – so eingerichtet, dass die absolute Zahl ihrer ursprünglichen eudämonistischen Werte (nämlich 3) kleiner ist als die ihrer durch Beobachtung der anderen entstehenden eudämonistischen Werte (nämlich 4). Der eigentliche Nutzen des Ungerechtseins (+3) ist z.B. kleiner als der Lohn des beobachteten Gerechtseins (+4). Wenn wir aber diesen letzten Punkt verändern, dann haben wir ein ganz anderes Ergebnis als das in Tabelle 1: Mit der Punktzahl 3 für die durch Beobachtung entstehenden eudämonistischen Werte z.B. sind A_1 und A_3 gleich, und mit der Punktzahl 2 ist A_3 sogar besser als A_1. Das würde zum Schluss führen, dass jeder trotz der Sanktionen ungerecht handeln sollte. Das ist aber nicht die Behauptung von Thrasymachos, Glaukon und Adeimantos. Wie läßt sich das erklären? Dieser Punkt tritt in der kontraktualistischen Überlegung über das Wesen und die Herkunft des glaukonischen Gerechtseins zutage.

Tabelle 2

	Ohne Macht	**Mit Macht**
Der Unrechtleidende	(A_1) -4, 0	(A_2) -4, +3
Der Unrechttuende	(A_3) +3, -4	(A_4) +3, 0

„Unrechttun sei von Natur aus ein Gut, Unrechtleiden aber ein Übel (πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν)“ (II 358 e3-4). Der Unrechttuende muss der allgemeinen Meinung nach eine positive Zahl erhalten, der Unrechterleidende eine negative. Man sagt, „das Unrechtleiden sei doch ein größeres Übel als das Unrechttun ein Gut (πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν)“ (II 358 e4-5): Die absolute Zahl des Unrechtleidens muss größer sein als die des Unrechttuns. Danach hat der Unrechterleidende -4, der Unrechttuende +3. Das wird wiederum durch die Frage kompliziert, ob der Unrechttuende bzw. der Unrechterleidende eine Macht hat oder nicht. Ein Unrechterleidender ohne Macht muss das Ungerechte von anderen einfach hinnehmen, hingegen einer mit Macht ist in der Lage, sich zu rächen. Ein Unrechttuender muss, wenn er keine Macht hat, die Rache der Unrechterleidenden immer in Kauf nehmen; ein ungerechter Mensch mit Macht braucht sich hingegen deshalb keine Sorgen zu machen.
Daraus ergeben sich vier Möglichkeiten. Unter ihnen ist die Möglichkeit A_4 die beste. Sie bezeichnet die Position des Tyrannen in einer Gesellschaft: Er hat Macht genug, um ohne Angst vor Rache ständig den Nutzen seines Unrechttuns zu sammeln. Nun können allerdings nicht alle Tyrannen werden. Der schlimmste Fall ist mit Sicherheit A_1, den wir natürlich vermeiden möchten. Aus unserem Wunsch, A_1 auf jeden Fall zu vermeiden, bedenken wir die Möglichkeiten A_2 und A_3. Wenn einer Unrecht erleidet, muss er die Macht haben, dafür Rache üben zu können (A_2), und wer Unrecht tut, darf nicht die Macht haben, sich vor den Sanktionen zu bewahren (A_3). „Das ist der Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit (γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνη)“ (II 359 a4-5). Glaukon macht diesen Punkt wunderbar deutlich: Das Gerechtsein „stehe in der Mitte zwischen dem höchsten Gut (τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος) – wenn man nämlich Unrecht tun darf, ohne bestraft zu werden – und dem höchsten Übel (τοῦ δὲ κακίστου) – wenn man Unrecht leiden muss, ohne die Macht zu haben, sich zu rächen“ (II 359 a5-7). Eine vertragstheoretische Moralbegründung plädiert eigentlich für A_4. Wären wir in der Lage, ungerecht zu sein und uns trotzdem vollkommen zu schützen, hätten wir überhaupt keinen Grund, gerecht zu sein. A_2 und A_3 sind aber immerhin die zweitbesten Möglichkeiten.

3. Mit den Tabellen 1 und 2 und deren Erklärungen haben wir einen Vorschlag für die Antwort auf die Frage: „Warum soll man gerecht handeln?“. Obwohl das Gerechtsein – in den Augen des *common sense* – an sich nicht gut ist, sollten wir trotzdem gerecht sein, weil der gute Ruf des Gerechtseins die äußeren Güter mit sich bringt, mit denen man glücklich leben kann.

Leider ist es nicht immer so, dass die Gerechten auch gerecht scheinen. Es wird oft falsch beurteilt, ob man gerecht oder ungerecht ist: Ein gerechter Mensch kann für ungerecht gehalten werden, und ein ungerechter für gerecht. Wenn wir die Möglichkeit der falschen Beurteilung einführen, können wir die Tabelle 1 in folgender Weise erweitern.

Tabelle 3

	Beobachtet (richtig)	**Unbeobachtet**	**Beobachtet (falsch)**
Gerechtsein (bzw. Rechttun)	(A_1) -3, +4	(A_2) -3, 0	(A_3) -3, -4
Ungerechtsein (bzw. Unrechttun)	(A_4) +3, -4	(A_5) +3, 0	(A_6) +3, +4

Die Tabelle 3 stellt die Meinung der meisten darüber dar, welchen eudämonistischen Nutzen das Gerechtsein bzw. das Ungerechtsein hat, unter der Voraussetzung, dass die falsche Einschätzung bezüglich des Gerechtseins bzw. des Ungerechtseins jederzeit möglich ist. A_3 ist ohne Frage die schlechteste Möglichkeit. „Denn was mir verheißen wird, wenn ich zwar gerecht bin, zugleich aber ungerecht scheine, das bringt mir, wie sie sagen, keinen Nutzen, sondern Mühsale und offenbaren Schaden (ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι, πόνους δὲ καὶ ζημίας φανεράς)“ (II 365 b5-6). Die beste Maßnahme im Blick auf das eigene Glück, die wir bezüglich Gerecht- bzw. Ungerechtseins ergreifen können, ist sicherlich A_6. Damit erhält man den Nutzen sowohl des Ungerecht-*Sein*s als auch des Gerecht-*Scheinen*s. „Und doch müssen wir, wenn wir glücklich sein wollen (εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν), den Weg gehen, auf den uns die Spuren dieser Worte führen“ (II 365 d1-2).

Wir sehen hier nicht nur eine Begründung dafür, warum man moralisch handeln soll, sondern auch eine konkrete klare Anordnung dafür, wie man leben soll. Adeimantos erklärt: „Dem Ungerechten ..., der sich aber den Ruf des Gerechtseins erworben hat, wird ein Götterleben versprochen. Wenn also der Schein ... auch die Wahrheit überwältigt und Herr ist über das Glück, so muss man sich eben gänzlich ihm anvertrauen“ (II 365 b-c). Kurz gesagt: „wir müssen äußerst ungerecht sein, aber äußerlich gerecht erscheinen“. Das ist der sicherste Weg zum eigenen Glück.

4. Soweit die *common sense*-Begründung des Gerechtseins und die *common sense*-Vorschrift für das eigene Glück. Welche Antwort kann Platon darauf

geben? Wie sieht sein Plädoyer für das Gerechtsein aus? Nehmen wir zunächst an, dass Platon das folgende eudämonistische Kalkül vorlegen würde.

Tabelle 4

	Beobachtet (richtig)	**Unbeobachtet**	**Beobachtet (falsch)**
Gerechtsein (bzw. Rechttun)	(A_1) +3, +4	(A_2) +3, 0	(A_3) +3, -4
Ungerechtsein (bzw. Unrechttun)	(A_4) -3, -4	(A_5) -3, 0	(A_6) –3, +4

Im Vergleich mit der Tabelle 3 hat sich nur ein Punkt geändert: Das Gerechtsein sei an sich schon nützlich und das Ungerechtsein an sich schlecht, anders als die meisten glauben. Das Gerechtsein sei demnach von Natur aus besser als das Ungerechtsein, egal ob man dabei beobachtet wird oder nicht. D.h. A_1 ist nicht mehr die drittbeste, sondern schlechthin die beste Möglichkeit. Genau dies behauptet er, indem er die Grundannahme von Glaukon und Adeimantos verneint, dass nicht das Gerechtsein, sondern das Ungerechtsein unmittelbar glückszuträglich ist. Wird es Platon – gegen die vertragstheoretische Überlegung – gelingen zu zeigen, dass der eudämonistische Kalkül das Gerechtsein als vorziehenswert erweist, wenn er nachweist, dass das Gerechtsein an sich nützlich ist, das Ungerechtsein dagegen schädlich?

5. Glaukon antwortet hierauf mit „nein“. Die imaginäre Position Sokrates in Tabelle 4 sei zu schwach. Glaukon legt sein Kalkül vor:

Tabelle 5

	Beobachtet (richtig)	**Unbeobachtet**	**Beobachtet (falsch)**
Gerechtsein (bzw. Rechttun)	(A_1) +3, +4	(A_2) +3, 0	(A_3) +3, -40
Ungerechtsein (bzw. Unrechttun)	(A_4) -3, -4	(A_5) -3, 0	(A_6) –3, +40

Glaukon könnte akzeptieren, dass der ursprüngliche Nutzen des Gerechtseins (+3) größer ist als der Nutzen des Ungerechtseins (-3). Er maximiert aber den Schaden des Ungerecht-*scheinens* und den Nutzen des Gerecht-*scheinens*. (A_3 und A_6). Er nimmt damit zwei extreme Fälle an: Der eine ist zwar gerecht, aber

erscheint vollkommen ungerecht und muss deshalb äußerst harte Sanktionen hinnehmen. „Man wird den Gerechten schlagen und foltern und einkerkern; man wird ihm die Augen ausbrennen und ihn nach all diesen Misshandlungen zuletzt ans Kreuz schlagen“ (II 361 e-362 a). Ein anderer ist höchst ungerecht, aber selber ein perfekter Techniker – er kann immer machen, was er will –, scheint immer gerecht zu sein und genießt deshalb den Ruf eines vollkommen Gerechten. Er ist so perfekt, dass er dabei keinen Fehler macht[155]. Glaukon nennt den Fall A_3 das vollkommene Gerechtsein und A_6 das vollkommene Ungerechtsein.

Glaukon fordert Sokrates nun auf, das Leben des vollkommen Gerechten mit dem des vollkommen Ungerechten zu vergleichen, und zwar im Hinblick auf das gute Leben (II 360 e-361 d): Sokrates solle zeigen, dass (A_3) besser ist als (A_6), nämlich der vollkommen Gerechte glücklicher als der vollkommen Ungerechte.

Was Platon zeigen muss, ist also nicht einfach, dass der eigene Nutzen des Gerechtseins größer ist als der des Ungerechtseins oder dass das Gerechtsein an sich glückszuträglich ist und das Ungerechtsein nicht. Platon soll beweisen, dass der Nutzen des Gerechtseins so groß ist – anders als die meisten glauben – und das Ungerechtsein so schädlich, dass der Lohn bzw. die Bestrafung dies nie kompensieren kann. Der Unterschied zwischen dem unmittelbaren eudämonistischen Nutzen des Gerechtseins und des Ungerechtseins muss so groß sein, dass die Variable, ob man beobachtet wird oder nicht, keine Rolle mehr spielt. Man kann sagen, der Nutzen der äußeren Güter sei so gut wie nichts: deren Kalkül kann abgeschafft werden. Platon muss die Rolle des Scheins bei der Überlegung bezüglich des Gerechtseins und des Ungerechtseins ausschließen. Wenn die äußeren Güter eine relativ große Rolle beim menschlichen Glück spielte, wäre das Projekt der Tabelle 4 tatsächlich hoffnungslos. Sokrates muss also den +3 Basispunkt maximieren, soweit er kann. Kann er dies leisten?

5. Die Herausforderung ist damit leider immer noch nicht am Ende: Glaukons älterer Bruder Adeimantos meint, die Sache sei von Glaukon nicht „befriedigend (ἱκανῶς)“ (362 d3) geschildert. „Gerade das, was gesagt werden sollte, ist noch nicht gesagt worden“ (362 d). Rein äußerlich gesehen verfolgen die Argumente von Glaukon und Adeimantos ganz verschiedene Ziele: Glaukon präsentiert das Argument für das Ungerechtsein und Adeimantos das für das Gerechtsein. Glaukon hat früher gesagt: „Deshalb will ich in einer ausführlichen Rede das Leben des Ungerechten loben“ (II 358 d). Adeimantos meint nun: „Wir müssen

[155] Vgl. 340 c - 341 a, 344 a - c.

auch die Meinung betrachten, die im Gegensatz zu dem, was er [Glaukon] da gesagt hat, auf ein Lob der Gerechtigkeit und auf einen Tadel der Ungerechtigkeit hinausgehen“ (II 362 e). Glaukon will deutlich machen, dass nicht das Gerechtsein, sondern das Ungerechtsein an sich gut ist, und Adeimantos, dass das Gerechtsein trotzdem die vernünftigere Alternative ist. Was sie mit der Herausforderung verdeutlichen wollen, ist dennoch dasselbe[156]: erstens, wie das gängige Plädoyer für das Gerechtsein aussieht, und zweitens, was Platon dagegen genau tun muss. Mit seinen Argumenten wird, so hofft Adeimantos, „das deutlich, was Glaukon offenbar sagen will“ (II 362 e).
Welche Rolle spielt Adeimantos in dieser Szene im Buch II? Was Adeimantos in das Kalkül neu einführt, ist meines Erachtens die Rolle der Götter beim menschlichen Glück. Glaukons Diskussion über das Gerechtsein und seine Herausforderung an Sokrates seien, so Adeimantos, auf die Rolle der anderen Mitbürger in einer Gesellschaft begrenzt. Götter würden auch wichtige Rollen spielen, besonders bei der Problematik des Verborgenseins, vielleicht sogar eine wichtigere Rolle. Nach den Ansichten von Adeimantos sieht das gängige Plädoyer für das Gerechtsein so aus:

Tabelle 6

	Beobachtet von Menschen	**Unbeobachtet**	**Beobachtet von Göttern**
Gerechtsein (bzw. Rechttun)	(A_1) -3, +4	(A_2) –3, 0	(A_3) -3, +40
Ungerechtsein (bzw. Unrechttun)	(A_4) +3, -4	(A_5) +3, 0	(A_6) +3, -40

Der Nutzenkalkül zwischen A_1, A_2, A_4 und A_5 (A_1 als das Beste) wurde schon durch das Argument Glaukons geliefert. Das ist nach Meinung von Adeimantos jedoch nur eine Seite der Geschichte. Die meisten meinen, dass auch die Götter den Gerechten glücklich machen (II 363 a): Man soll gerecht sein, nicht nur weil man dadurch den guten Ruf unter den Menschen genießen kann, sondern vielmehr gerade deshalb, weil man nur dadurch einen guten Ruf bei den Göttern bekommt. Daraus erwachsen bekanntlich viele gute Sachen (ἀγαθά, 363 a7). Die Götter seien in diesem Sinne sicherlich die wichtigste Quelle des menschlichen Glücks.

[156] Adeimantos will nur deutlicher machen, was Glaukon gerade gesagt hat. Vgl. II 362 e.

Dieses Argument kann Sokrates nicht einfach dadurch widerlegen, dass er zeigt, dass das Gerechtsein einen inneren Nutzen mit sich bringt. Ein solches Argument läßt sich sehr leicht widerlegen, wenn man eine neue Möglichkeit in Betracht zieht, nämlich die Möglichkeit der falschen Beobachtung durch die Götter.

Tabelle 7

	Menschen			**Götter**		
	Beobachtet (richtig)	**Unbeobach-tet**	**Beobachtet (falsch)**	**Beobachtet (richtig)**	**Unbeobach-tet**	**Beobachtet (falsch)**
Gerechtsein (bzw. Rechttun)	(A_1) +30, +4	(A_2) +30, 0	(A_3) +30, -300	(A_4) +30, +4	(A_5) +30, 0	(A_6) +30, -3000
Ungerechtsein (bzw. Unrecht-tun)	(A_7) -30, -4	(A_8) -30, 0	(A_9) -30, +300	(A_{10}) -30, -4	(A_{11}) -30, 0	(A_{12}) -30, +3000

Der wirkliche Unterschied zwischen Glaukon und Adeimantos liegt nicht darin, dass sie verschiedene Aspekte des Lobes des Ungerechtseins zeigen, sondern, dass Adeimantos mit der Einführung der falschen Beobachtung eine weitere Zuspitzung einführt[157]. Dieser Herausforderung kann Sokrates nur gerecht werden, wenn er zeigen kann, dass der Originalwert des Nutzens des Gerechtseins so groß ist, dass er durch keine Maximierung des äußeren Nutzens überholt werden kann. Der äußere Nutzen hat natürlich seinen Wert, ist aber im Vergleich mit dem inneren praktisch gleich null. Das Gerechtsein bringt uns den größten Nutzen, egal ob es von den anderen Menschen oder von den Göttern beobachtet wird oder nicht. Sokrates soll zeigen, dass „es in jedem Fall besser ist, gerecht zu sein als ungerecht (παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἄδικον)“ (II 357 b1-2).

Das Problem löst sich aber nicht durch die Maximierung des inneren Nutzens. Obwohl der äußere Nutzen winzig klein und der innere äußerst groß ist, hat der erstere immer noch Einfluß. Das Problem kann man nur lösen, wenn man den gesamten Nutzen einfach mit dem unmittelbaren inneren Nutzen des

[157] Der Unterschied der Aufforderung von Adeimantos zu der Glaukons liegt darin, dass Adeimantos eine weitere Zuspitzung bringt. Die meisten *Politeia*-Interpreten sind der Meinung, dass Adeimantos praktisch die These Glaukons wiederholt, ohne einen materiellen Punkt beizutragen. Annas (1981) schreibt beispielsweise: „In fact what he [Adeimantos] adds is relatively minor (and certainly doesn't warrant the length of his speech).“ (65) Ähnlich R.C. Cross und A.D. Woozley (1951), 70; C.D.C. Reeve (1988), 25. Für die anderen Interpretationen über den inhaltlichen Unterschied der Reden von Glaukon und Adeimantos: M.C. Stokes, „Adeimantos in the *Republic*“, S. Panagiotou (Hg.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle* (Edmonton, 1987); D.Z. Phillips, Glaucon's Challenges, *Philosophical Investigations* 17 (1994): 536-551.

Gerechtseins identifiziert. Was im Nutzenkalkül zählt, ist nur das Gerechtsein oder das Ungerechtsein. Mein Nutzen ist völlig unabhängig von den anderen. Hier sehen wir schon eine bestimmte Glücksvorstellung. Das Ergebnis scheint entweder die Identitäts-These zu sein, nämlich, dass das Glück mit dem Gerechtsein identisch ist, oder die Suffizienz-These, dass das Gerechtsein eine hinreichende Bedingung für das vollständige Glück ist. Dieses entscheidenden Problems müssen wir noch bis zum Kapitel IV verschieben.
Durch die Diskussion haben wir gesehen, dass die umstrittenen Übertreibungen von Glaukon und Adeimantos völlig sinnvolle Aufforderungen sind. Sie sind weder übertrieben noch überflüssig, sondern durchaus berechtigt. Glaukon scheint von seinem methodologischen Vorschlag völlig überzeugt zu sein[158].

2.4.2.2 Das Ergebnis

1. Ich möchte zwei mögliche Einwände gegen die von Glaukon und Adeimantos vorgeschlagenen Methoden erwähnen. Erstens: Die Nebenbedingungen ihrer Überlegungen scheinen äußerst unrealistisch zu sein. Kann ein Ungerechter seine Ungerechtigkeit völlig verbergen und vor den Mitbürgern immer als ein Gerechter erscheinen? Adeimantos meint, ja. Es sei sicherlich nicht leicht, aber „etwas Großes ist eben überhaupt nie leicht“ (II 365 c7-d1)[159]. Von den Göttern nicht entdeckt zu werden, sei auch nicht unmöglich. Götter könne man, so sagen die Dichter, durch die Güter, die eben durch die Ungerechtigkeit erworben sind, überreden[160]. Glaukon und Adeimantos bestehen auf ihren Vorgehensweisen, obwohl sie durchaus wissen, dass die von ihnen skizzierten Idealtypen in Wirklichkeit nicht vorkommen[161]. Das Ziel dieser Überlegung als eines Gedankenexperiments[162] liegt nicht darin, alle möglichen Einzelfälle empirisch zu erfassen, sondern die sokratische Gerechtigkeitsauffassung so klar wie möglich herauszubringen und so scharf wie möglich zu beleuchten, um mögliche

---

[158] Vgl. „Εἰ δὲ μή, οὔ.“ in 360 e3.

[159] Das Wort „Tyrann“ hatte in der Zeit Platons auch schon eine negative Nuance, aber nicht so selbstverständlich wie im heutigen Gebrauch. K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*. (München, 1985), 170-171; R. Boesche, *Theorie of Tyranny. From Plato to Arendt* (University Park, PA, 1996), 2-4; V. Parker, Τύραννος. The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle. *Hermes* 126 (1998): 145-172.

[160] Einer der wichtigsten Kritikpunkte Platons an der Literatur in der *Politeia*. Vgl. III 389 b-392 a, besonders 390 d-e.

[161] Vgl. X „κἂν εἰ μὴ δυνατὸν εἴη“ (X 612 c8).

[162] Vgl. „εἰ τοιόνδε <u>ποιήσαμεν τῇ διανοίᾳ</u>“ (II 359 b7-c1).

Inkonsistenzen aufzudecken. Sokrates ist sich darüber klar: Diese beiden Figuren – der vollkommen Gerechte und der vollkommen Ungerechte – sind zwei „Statuen, die für eine Ausstellung gereinigt sind“ (II 361 d4-6).

Die zweite Frage an die von Glaukon und Adeimantos vorgeschlagene Methodologie betrifft ihre Stellung innerhalb der *Politeia*. Die Hauptaufgabe der *Politeia* nach den Zuspitzungen von Glaukon und Adeimantos ist nun: Das Leben eines vollkommen Gerechten, der allerdings vollkommen ungerecht zu sein scheint, mit dem Leben eines vollkommen Ungerechten, der vollkommen gerecht zu sein scheint, zu vergleichen. D.h. Sokrates soll folgende zwei Thesen beweisen. Erstens, der innere Nutzen des Gerechtseins, der von den Augen der anderen völlig unabhängig ist, ist viel größer als die Nachteile des Ungerecht-Scheinens, und zweitens, der äußerliche Nutzen des Ungerechtseins ist viel kleiner als sein innerer Schaden. Man soll also gerecht sein, egal ob man beobachtet wird oder nicht. Setzt sich Platon wirklich diese Aufgabe in der *Politeia*?

Die genannten weiteren Zuspitzungen durch Glaukon und Adeimantos scheinen in der *Politeia* nicht mehr berücksichtigt zu werden. Der vollkommen Gerechte und der vollkommen Ungerechte werden im Buch V und VIII jeweils als Philosoph und Tyrann präsentiert. Der dortige Philosoph hat jedoch keineswegs den Anschein des Ungerechten, und der Tyrann im Buch VIII erlaubt ohne Zweifel nicht die Annahme, er sei ein vollkommen Gerechter. Platon scheint aber davon überzeugt zu sein, dass er von Buch II an bis zum Buch IX unter den genannten scharfen Voraussetzungen für das Glück der Gerechten argumentiert hat. Im Buch X sagt Sokrates nämlich, dass Glaukon und Adeimantos ihm zurückgeben sollen, was sie im Gespräch als „Darlehen empfangen haben“. Er fährt fort:

> „Ich gestand euch doch zu, dass man den Gerechten für ungerecht und den Ungerechten für gerecht halten dürfe. Denn ihr sagtet, auch wenn es nicht möglich sei, dass das den Göttern und den Menschen verborgen bleiben könne, so müsse man es der Untersuchung wegen (τοῦ λόγου ἕνεκα) trotzdem zugestehen, damit das Gerechtsein selbst im Vergleich mit dem Ungerechtsein als solches beurteilt werde (ἵνα αὐτὴ δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν κριθείη)“ (X 612 c7-d1).

Platon ist tatsächlich in seinem Dialog den Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos nicht gefolgt. Das besagt aber nicht, dass sich Platon in seiner Einleitung zur *Politeia* eine Aufgabe gestellt hat, die er in seinem Buch in Wirklichkeit nie behandelt hat. Die Aufforderungen von Glaukon und Adeimantos sind nicht Anweisungen, die die Teilnehmer des Gesprächs genau

befolgen müssen, um ihr Ziel zu erreichen. Sie machen nur die Bedeutung der These des Sokrates deutlich, dass das Gerechtsein glückszuträglich ist, unabhängig von den äußeren Gütern, die es möglicherweise auch mit sich bringt. Mit ihrer Aufforderung fragen Glaukon und Adeimantos, ob das Gerechtsein an sich glückszuträglich ist, völlig unabhängig davon, ob das Gerechtsein von den anderen beobachtet wird. Sokrates soll zeigen, dass der innere eudämonistische Nutzen des Gerechtseins so groß ist, dass man den Nutzen der äußeren Güter damit nicht vergleichen kann.

2. Die Hypothese des vollkommen Gerechten und des vollkommen Ungerechten ist eine zwar harte, aber treffende Herausforderung der These des Sokrates, dass das Glück der Gerechten von den Beobachtungen der anderen vollkommen unabhängig ist. Obwohl wir in der *Politeia* leider keinen vollkommen Gerechten – der zwar vollkommen gerecht ist, aber vollkommen ungerecht erscheint – antreffen, können wir nicht sagen, dass Platon eine Untersuchungsmethode aufstellt, die er nachher vernachlässigt. Die Frage des Verborgenseins bzw. Unbeobachtetseins ist nämlich eines der wichtigsten Leitmotive in der *Politeia*. In II 367 e fasst Adeimantos seine Aufforderung folgendermaßen zusammen: „Beweise uns also nicht nur, dass das Gerechtsein besser ist als das Ungerechtsein, sondern zeige uns auch, welche Wirkung die beiden auf den ausüben, der sie hat, und dass also jene, *ob sie nun den Göttern und den Menschen verborgen bleibt oder nicht*, an und für sich ein Gut, diese aber ein Übel ist“ (II 367 e). Das Problem des Verborgenseins taucht in der *Politeia* immer wieder auf, und gerade an entscheidenden Stellen.
Zum Beispiel ist es ein zentraler Bestandteil der platonischen Literaturkritik: „Sie [die Dichter] stellen die Menschen in dem wichtigsten Punkt falsch dar (κακως λέγουσιν περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα), wenn sie nämlich behaupten, es seien viele Ungerechte glücklich, viele Gerechte dagegen unglücklich, und das Unrechttun lohne sich, *wenn es verborgen bleibe* (ὅτι εἰσὶν ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλοι, καὶ ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ), die Gerechtigkeit dagegen bedeute ein Gut für andere, aber Schaden für uns selber (ἡ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία)“ (III 392 a13-b4). Sokrates ist selber unsicher darüber, wie die Menschen in dieser Hinsicht sonst dargestellt werden sollen. Denn man könne sich darin nur einigen, wenn man herausfinde, „wie die Gerechtigkeit beschaffen ist und dass sie sich ihrem Wesen nach für den lohnt, der sie besitzt (οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι), *gleichgültig, ob er gerecht scheint oder nicht*“ (III 392 c2-4). Im Buch X, also nach dem platonischen Beweis für das

Glück der Gerechten, greift Platon deswegen noch einmal das Thema der Literatur auf.

Sokrates macht, bevor er nach dem Gerechtsein im Staat sucht, seine Aufgabe im ganzen Gespräch deutlich: „ob wir irgendwie entdecken können, wo sich denn nun das Gerechtsein und wo sich das Ungerechtsein findet, worin sie sich voneinander unterscheiden und welches von ihnen der besitzen muss, der glücklich sein will, *mag er nun damit vor allen Göttern und Menschen verborgen bleiben oder nicht* (ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ πάντας θεούς τε καὶ ἀνθρώπους)“ (IV 427 d3-7). Am Ende des Buches IV: „Somit bleibt uns offenbar noch eines übrig: wir müssen prüfen, ob es vorteilhaft ist, gerecht zu handeln, schönen Bestrebungen nachzugehen und gerecht zu sein, *ob man nun damit im Verborgenen bleibt oder nicht* (ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ τοιοῦτος ὤν). Oder ob es vorteilhaft ist, ungerecht zu handeln und ungerecht zu sein, vorausgesetzt, dass man nicht bestraft und durch die Züchtigung gebessert wird“ (IV 444 e-445 a). Nach dem ersten Beweis im Buch IX erklärt Sokrates den entscheidenden Sieg für die Gerechten und stellt danach die Frage: „Soll ich jetzt noch beifügen, ... dass es nicht darauf ankommt, *ob es vor allen Menschen und Göttern verborgen bleibt oder nicht*? (ἦ οὖν προσαναγορεύω ... ἐάντε λανθάνωσιν τοιοῦτοι ὄντες ἐάντε μὴ πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς;) (IX 580 c)“ Und Glaukon stimmt zu.

Nach dem dritten Beweis für das Glück der Gerechten kehrt Sokrates zurück zur Frage: „Also gut, sagte ich. Nachdem wir nun in unserer Untersuchung so weit gelangt sind, wollen wir das anfangs Gesagte wieder aufnehmen, um dessentwillen wir an diesen Punkt gelangt sind. Es wurde doch behauptet, Unrechttun bringe dem vollkommen Ungerechten Nutzen, *wenn er dabei den Anschein des Gerechten wahren könne* (ἦν δέ που λεγόμενον λυσιτελεῖν ἀδικεῖν τῷ τελέως μὲν ἀδίκῳ, δοξαζομένῳ δὲ δικαίῳ)“ (IX 588 b1-4). Mit seinem sogenannten vierten Beweis (IX 588 b-592 b) glaubt er, diese Behauptung endgültig widerlegt zu haben. Am Ende des Dialoges, im Buch X, sagt Sokrates:

> „Nicht wahr, fuhr ich fort, in unserem Gespräch über das Gerechtsein haben wir doch nun alles andere beiseite gelassen und auch nichts von ihrem Lohn und ihrem Ansehen gesagt, wie das nach eurer Behauptung Hesiod und Homer tun. Wir haben vielmehr gefunden, dass das Gerechtsein selbst für die Seele selbst das Beste ist, und dass diese gerecht handeln muss (ἀλλ᾽ αὐτὸ δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ηὕρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι αὐτῇ τὰ δίκαια), mag sie nun den Ring des Gyges besitzen oder nicht und außer diesem Ring auch noch den Helm des Hades?“ (X 612 a8-b5).

Das ist eine großartige Zusammenfassung der bisherigen Diskussion. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, wie Platon sein Argument tatsächlich geführt hat.

III. Wollen, Wissen und Gutsein

Wir herrschen, um keinem anderen untertan zu sein.
(aus der Rede von Perikles,
Thukydides, *Der peloponnesische Krieg*, 6.87.2)

Ich bin einverstanden.
Doch fällt mir allerdings das Einverständnis recht schwer;
auf der anderen Seite ist es auch wieder schwer, nicht einverstanden zu sein.
(VII 532 d)

Mit der Dreiteilung des Guten im Buch II hat Platon zwei Kriterien für die Glückszuträglichkeit eingeführt, nämlich das boulematische Gutsein und das hedonistische. Wir halten etwas für gut und glückszuträglich gerade deshalb, weil wir es wollen und es mit der Lust verbunden ist. Um die platonische Behauptung für das Glück der Gerechten in der *Politeia* kritisch zu prüfen, muss man diese zwei Elemente des platonischen Glücksbegriffes näher erörtern. In diesem Kapitel III werde ich einige Probleme behandeln, die mit dem boulematischen Gutsein zu tun haben. Erstens, die gängige Definition des Glücks als freie Befriedigung des Wollens, zweitens, die neue platonische Charakterisierung des Gerechtseins, schließlich drittens die platonische Behauptung, dass das richtig verstandene Gerechtsein das wahre Glück mit sich bringt, viertens, die Idee des Guten und das Glück, schließlich das Problem des Glücks der Philosophen. Die platonischen Beweise für die wahrhafteste Lust der Philosophen werden im Kapitel IV diskutiert.

3.1 Das Glück der Tyrannen: Freiheit und Glück

1. Wenn das Gute etwas ist, was wir wollen, kann man die grundsätzliche Charakterisierung des Glücks als des im höchsten Maße Guten folgendermaßen darstellen: Das glückliche Leben kann man nur führen, indem man sein Wollen befriedigt. Nennen wir diese Dimension des Glücks das *boulematische Glück*[163]. Das Glück bedeutet somit „ποιεῖν ὅτι βούλεταί τις“[164]. Dem Plädoyer für das

[163] Vgl. *Gorg*. 466 a-468 e *passim*, besonders 468 c, *Phil*. 20 d. Vgl. Kap. II 2.3.2, Kap. III 3.4.1.

[164] Diese Formulierung „ποιεῖν ὅτι βούλεταί τις“ war ein berühmtes Schlagwort der damailigen Demokratie Athens. Vgl. L. Bieler, „A Political Slogan in Ancient Athens“ *American Journal of Philology* 72 (1951): 181-84. Über den damaligen Freiheitsbegriff und die athenische Demokratie siehe J. Ferguson, *Morals and Value in Ancient Greece* (Bristol, 1989); K. Raaflaub, *Die Entdeckung des Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen* (München, 1985); O. Gigon, Der Begriff der Freiheit in der Antike, in: ders., *Die Antike Philosophie als Massstab von Realität*, (Zürich, 1977), 96-161.

Ungerechtsein von Glaukon in Buch II liegt ebenfalls diese Vorstellung des menschlichen Glücks zugrunde. Die Rahmenbedingung der Geschichte ist folgende:

Z 3 - 1

Lassen wir den beiden, dem Gerechten und dem Ungerechten, freie Hand zu tun, was jeder will (δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται), und gehen ihnen dann nach und schauen, wohin einen jeden die Begierde treibt (ποῖ ἡ ἐπιθυμία ἑκάτερον ἄξει). Da würden wir den Gerechten auf der Tat ertappen, wie er denselben Weg geht wie der Ungerechte, im Streben nach größerer Habe (διὰ τὴν πλεονεξίαν); dieser als einem Gut nachzujagen, liegt ja in jeder Natur (ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν), und nur durch das Gesetz wird sie mit Gewalt zur Anerkennung der Gleichheit gebracht. (II 359 c1-6)

Die beiden, der Gerechte und der Ungerechte, würden von Natur aus dasselbe wollen. Sie hätten demnach dieselben Vorstellungen über das Gute, das Glück und das gute Leben. Der Unterschied zwischen den beiden liegt nicht darin, dass der Gerechte etwas anderes will und daher einen anderen Glücksbegriff hat, als der Ungerechte, sondern ausschließlich darin, dass sich der Gerechte körperlich oder politisch in einer schwachen Lage befindet, so dass er wegen der Angst vor Sanktionen oder dem Gesetz zwangsweise gerecht handelt, während der Ungerechte genug Macht hat, um sein Wollen frei zu befriedigen. Die Ungerechten würden gerade deswegen glücklicher leben als die Gerechten, weil sie ihre Begierden besser befriedigen können als die Gerechten.
Diese Glücksvorstellung im Sinne des boulematischen Gutseins findet man auch in den Beschwerden von Adeimantos in Buch IV über die Stellung der Wächter in dem von Sokrates entworfenen Staat. Er meint, die Wächter seien nicht glücklich, denn sie hätten vor allem nicht die äußeren Güter, „die man nach der allgemeinen Ansicht haben muss, um glücklich zu sein (ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίοις εἶναι)“ (IV 419 a9-10). Deswegen könnten sie natürlich die äußeren Güter auch nicht ausgeben, wenn sie wollen (βούλωνται in IV 420 a4, 5), „wie die das tun, die man sonst für glücklich hält (ὅια δὴ οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες εἶναι ἀναλίσκουσι)“ (IV 420 a5-6). Nach der allgemeinen Vorstellung besteht das Glück gerade in der Befriedigung des menschlichen Wollens, und zwar des Wollens hinsichtlich der äußeren Güter[165].

[165] Vgl. Kap. III 3.4.1.

2. Beim boulematischen Glück spielt danach die Freiheit eine entscheidende Rolle: Die Freiheit ermöglicht das menschliche Glück, denn man tut, was man will, dann und nur dann wenn man frei ist. In diesem Punkt ist der Tyrann der beste Kandidat für den glücklichsten Menschen in der Welt. Er ist vollkommen frei, weil er von niemandem beherrscht wird. Er ist daher jemand, ja vielleicht der einzige, der tun kann, was er will[166]. Die platonische Auseinandersetzung mit dem Problem des Glücks der Tyrannen in der *Politeia* ist nicht nur deswegen wichtig, weil er das Symbol der Ungerechtigkeit[167] ist, sondern auch weil er nach der üblichen Vorstellung von Glück vollkommen glücklich lebt. Wenn man das Glück ausschließlich im boulematischen Sinne versteht, ist es völlig verständlich, dass man den Tyrannen für den Glücklichen *par excellence* hält. Im Er-Mythos im Buch X erzählt Platon eine Geschichte, in der viele menschliche Seelen ihre neuen Lebensformen wählen. Unter vielen Möglichkeiten wählt die erste Seele das Leben des Tyrannen für ihr neues Leben: sie hat sogar „die größte Tyrannis gewählt (τὴν μεγίστην τυραννίδα ἑλέσθαι)“ (X 619 b8). Gyges, der in der griechischen Geschichte der erste Tyrann gewesen sein soll, soll folgendermaßen gelebt haben:

Z 3 - 2

Es stände ihm ja frei, unbedenklich vom Markte wegzunehmen, was er wollte (ὅτι βούλοιτο λαμβάνειν), in die Häuser zu gehen und dort Umgang zu pflegen, mit wem er wollte (συγγίγνεσθαι ὅτῳ βούλοιτο), und zu töten oder aus dem Gefängnis zu befreien, wen er wollte (ἀποκτεινύναι και ... λύειν οὕστινας βούλοιτο), und auch sonst unter den Menschen wie ein Gott zu walten. (II 360 b6-c3)

Derjenige, der gerecht erscheint, jedoch ungerecht ist, lebe, so Glaukon, glücklich:

Z 3 - 3

Wer gerecht scheint, der kann erstens in der Stadt regieren, sodann findet er eine Frau, aus welchem Hause er will (γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται), und gibt seine Töchter, wem er will (ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται), tritt in Verbindung und verkehrt, mit wem er will (κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ), und überdies verschafft er sich Vorteil und Gewinn, weil es ihm nichts ausmacht, Unrecht zu begehen.“ (II 362 b2-5)

---

[166] Vgl. *Leg.* II 661 b2 „τὸ ποιεῖν τυραννοῦντα ὅτι ἂν ἐπιθυμῇ“.

[167] Über die moralische Konnotation des Wortes τύραννος Vgl. Kap. II Anm. 159.

3. Nach dieser weit verbreiteten Vorstellung des Glücks besteht das menschliche Glück[168] eben darin, dass man ohne externe Hindernisse tun und befriedigen kann, was man will. Dass die Freiheit, und zwar die freie Befriedigung des Wollens ein wesentliches Merkmal des menschlichen Glücks ist, bestreitet auch Platon nicht. Im Buch X verteidigt Platon das Leben der Gerechten mit folgenden Gründen:

> **Z 3 - 4**
>
> Du wirst es also hinnehmen, wenn ich von ihnen gerade das sage, was du deinerseits von den Ungerechten gesagt hast. Ich behaupte nämlich: wenn die Gerechten älter geworden sind, so erhalten sie in ihrer Stadt die Ämter, die sie wollen (ἄρχουσί τε ἂν βούλωνται τὰς ἀρχάς), finden eine Frau, aus welchem Hause sie wollen (γαμοῦσί τε ὁπόθεν ἂν βούλωνται), und geben ihre Töchter, wem sie wollen (ἐκδιδόασί τε εἰς ὃυς ἂν ἐθέλωσι). (X 613 c8-d4)

In dem sogenannten ersten Beweis für das Glück der Gerechten in Buch IX argumentiert Platon dafür, dass der Tyrann, obwohl er vollkommen frei zu sein scheint, in Wirklichkeit nicht frei ist, und deswegen kein glückliches Leben führt[169]. Die Freiheit ist jedoch für Platon keine notwendige und hinreichende Bedingung für das Glück, die keiner weiteren Legitimation bedarf. Platon richtet kritische Fragen an den boulematischen Glücksbegriff: Welches Wollen haben wir eigentlich? Wie kann man es vernünftigerweise befriedigen? Was sind die angemessenen Gegenstände des Wollens und wie kann man sie kennen?[170] In diesem Sinne ist das boulematische Glück für Platon kein formaler Begriff. Die Auffassung des Glücks als vernünftige Befriedigung des menschlichen Wollens[171] ist für ihn also keine endgültige Definition, sondern ein Anfang, der eine lange mühsame Untersuchung einleitet.

---

[168] Zum Beispiel Polos und Kallikles im *Gorgias*: Polos besonders in 466 e, und Kallikles in 482 c - 486 d.

[169] Vgl. Kap. IV. 3.

[170] Für Glaukon ist die Freiheit an sich auch nicht der höchste Wert hinsichtlich des menschlichen Glücks. Nach der Definition des Gerechtseins als eine Form von Gesundheit der Seele am Ende des Buches IV fragt Sokrates Glaukon, wer von den beiden, der Gerechte oder der Ungerechte, glücklich ist. Glaukon findet diese Frage lächerlich, denn der Ungerechte, nach der eben gegebenen Definition des Gerechtseins, hat eine „ungesunde“ Seele, ist also unglücklich, obwohl er außerdem alles haben kann, was er will (ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ, IV 445 b1-4). Für die weitere Diskussion dieser Antwort von Glaukon siehe Kap. III 3.3.2.

[171] In den obigen Zitaten wird das Wort βούλεσθαι einmal in Z 3 - 1, dreimal in Z 3 - 2, zweimal in Z 3 - 3 und zweimal in Z 3 - 4 verwendet, ἐθέλεσθαι einmal in Z 3 - 3 und einmal in Z 3 - 4.

3.2 Der erste Weg: Analyse der Seele

3.2.1 Die Natur der Seele

1. Fangen wir mit der Stelle in Buch IV an, an der wir die erste ausführliche Darstellung Platons des menschlichen Wollens finden. Das äußerliche Ziel der Diskussion ab IV 437 b ist die Aussonderung der drei sogenannten Seelenteile, nämlich der Versuch, die Frage zu beantworten, ob die menschliche Seele auch drei Teile hat wie die *Polis*[172].

Zuerst muss man jedoch darauf hinweisen, dass der Beweis der Existenz der drei Seelenteile in diesem Teil nicht das eigentliche Ziel des Dialoges ist. Wäre ausschließlich die Zahl der Seelenteile das Thema, gäbe es einen einfacheren Weg: Weil die *Polis*, wie Platon gerade bewiesen hat, aus drei Teilen besteht, muss die menschliche Seele wegen ihrer Ähnlichkeit zur *Polis* auch drei Teile haben. Die Tatsache, dass Platon diesen einfachen Weg nicht wählt, sondern durch mehrere systematische Anatomien der Seele ihre innere Struktur sorgfältig analysiert, zeigt, dass er in diesem Teil beabsichtigt, wichtige Eigenschaften der Seele aufzuzeigen, nicht einfach die Existenz der drei Seelenteile zu beweisen[173]. Die Frage selbst, ob die Seele einteilig ist oder zweiteilig oder dreiteilig, ist nicht

---

[172] In der Tat ist es nicht einfach, auch nicht wünschenswert, die platonische „Lehre“ der menschlichen Seele zu rekonstruieren, z.B. genau wie viele Seelenteile er in seiner „Theorie“ der Seele verteidigt hat, weil Platon selber zumindest in der *Politeia* diesbezüglich nicht kohärent ist. Der Schilderung der vier Hauptformen der schlechten Verfassungen und Menschen in den Büchern VIII und IX liegt die dreifache Unterscheidung der Seelenteile zugrunde, wie sie sich im Buch IV zeigt. Z.B. VIII 550 b1-3. Im Buch X, etwa in 604 c4-605 c5 sieht man jedoch eine zweifache Unterscheidung der Seelenteile: *Logistikon* als τὸ λόγον und *Epithymetikon* als τὸ ἄλογον. An der folgenden Stelle schreibt Aristoteles Platon diese Zweiteilung der Seele zu: „Μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς, καὶ ἀπέδωκεν ἑκάστῳ [τὰς] ἀρετὰς τὰς προσηκούσας. μέχρι μὲν οὖν τούτου καλῶς:“ (*Magna Moralia* 1182 a23-6) Ich bin danach anderer Meinung als D. Ross, *De Anima* (Oxford, 1961), 321, der meint „In *Magna Moralia* 1182a23-25 this classification is mistakenly attributed to Plato; it is really one which Plato emended.“ Vgl. *E.N.* 1102 a26-8. Im *Timaios* und *Phaedros* wird jedoch wiederum die Dreiteilung der Seele aus dem Buch IV der *Politeia* fast wortgleich wiederholt. Auch Aristoteles schwankt zwischen der Zweiteilung und der Dreiteilung der Seele. Er spricht, z.B. in *Pol.* 1333 a16 von „zwei Teilen der Seele“ und in *E.N.* bekanntlich von drei Teilen. Vgl. Kap. IV Anm. 378.

[173] Die drei *Termini* εἴδη, γένη und μέρη sind in der *Politeia* völlig auswechselbar verwendet: εἴδη in IV 435 c1, 439 e2, 440 e8, 9, IX 580 d3, γένη in IV 441 a1, 443 d3, und μέρη in IV 442 b11. Das Wort „Teil“ darf daher nicht wörtlich interpretiert werden. Es ist eigentlich egal, ob man εἴδη, γένη und μέρη Teile nennt, oder einfach Funktionen. Vgl. Aristoteles, *De Iuv.* 467 b17. Auf diese Stelle bin ich aufmerksam geworden durch J. Mansfeld, „The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen.“ *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991), 107-145, bes. 114. Auch Aristoteles verwendet das Wort „Teile (der Seele)“ z.B. „ιήρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ᾽ αὑτό, τὸ δ᾽ οὐκ ἔχει μὲν καθ᾽ αὑτό, λόγῳ δ᾽ ὑπακούειν δυνάμενον“(*Pol.* 1333 a16-18).

nur für unsere jetzige Untersuchung, sondern auch für Platon selber unwichtig. Sokrates meint, er sei auf „eine unbedeutende Untersuchung (φαῦλὸν σκέμμα, IV 435 c4)“ gestoßen, „ob die Seele nämlich diese drei Arten in sich enthält oder nicht (IV 435 c5-6)“[174]. Wichtig ist nicht die platonische Behauptung, dass die Zahl der Seelenteile drei ist, sondern dass die Seele drei wichtige Eigenschaften hat, die aufeinander nicht zurückführbar sind[175]. Welche Eigenschaften der Seele werden nun durch seine sogenannte Dreiteilung der Seele gezeigt?

2. Zunächst versucht Platon in IV 437 b1–439 e1 zu zeigen, dass innerhalb jeder Seele zwei Teile vorhanden sind, nämlich das *Epithymetikon* und das *Logistikon*. Platon führt hier ein berühmtes Beispiel ein: Ein Mann hat Durst. Vor ihm steht eine Flasche Wasser. Trotz seines großen Durstes will er jedoch das Wasser nicht trinken. Er weiß nämlich, dass es viele schädliche Chemikalien enthält.
Dieser Mann hat in sich nach der Meinung Platons zwei verschiedene, und zwar widersprüchliche Wünsche: Er will einerseits das Wasser trinken, und andererseits will er es nicht trinken. Da es unmöglich sei, dass ein und dasselbe zugleich ein und dasselbe will und nicht will, sagt Sokrates, dass es hier zwei verschiedene Seelenteile, das *Logistikon* und das *Epithymetikon*[176] gibt. Die beiden sind Orte bzw. Quellen für zwei widersprüchliche Wünsche: Das *Epithymetikon* will das Wasser-trinken und das *Logistikon* will das Wasser-nicht-trinken: Diese zwei boulematischen Tätigkeiten nennt er jeweils *Epithymia* und *Logismos*. Der Mann in diesem Beispiel hat Durst als *Epithymia* und das Wissen als *Logismos*, der herausgefunden hat, dass das Getränk, also der Gegenstand der *Epithymia*, für ihn selbst nicht gut ist, und es daher nicht trinken will.
Ohne Zweifel ist dieses platonische Argument für die Zweiteilung der Seele in *Logistikon* und *Epithymetikon* problematisch, und es wurde jahrhundertelang von vielen Kritikern angegriffen. Wichtig für uns sind aber die Charakterisierungen der Seelenteile, die sich in ihrer Aussonderung erhellen. Lesen wir die genaueren

---

[174] Platon scheint auf die Frage, ob die Seele in Wahrheit dreiteilig ist, selber keinen grossen Wert gelegt zu haben. Vgl. „Er (ein Gerechter – von mir) ist sich selber Freund geworden und hat jene drei Teile in ein harmonisches Verhältnis gebracht, ganz wie die drei Hauptsaiten eines Instrumentes, die tiefste, die höchste und die mittlere, *und was sonst noch etwa dazwischen liegt*“ (IV 443 d, Hervorhebung von mir).

[175] Vgl. „... zuerst mit aller Genauigkeit lehren und anschaulich machen muss, ob die Seele eins ist und sich überall ähnlich oder auch nach der Gestalt des Leibes vielartig. Denn dieses, behaupten wir, hieße die Natur eines Dinges zeigen“ (*Phdr*. 271 a).

[176] τὸ ἐπιθυμητικόν als ein Teil der *Psyche*: IV 439 d8, 439 e5, 440 e3, 10, 441 a6, 442 a5, VIII 550 b2, 553 c5, IX 571 e1, 580 e2, X 606 d2. Vgl. *Tim*. 70 d7, 91 c2.

Bestimmungen der zwei Seelenteile im Buch IV. Die konkurrierenden Alternativthesen hinsichtlich der Natur der *Epithymia* sind zwei[177]:

T1: Durst richtet sich auf ein bestimmtes Getränk (ποιοῦ τινος πώματος, IV 437 d11).
T2: Durst richtet sich auf ein Getränk *simpliciter*.

Platon hält die Differenzierung dieser zwei unterschiedlichen Auffassungen über die *Epithymia* für wichtig, und er diskutiert relativ ausführlich, welches von beiden richtig ist.

3. Nach der Auffassung T1 richtet sich Durst als eine *Epithymia* beispielsweise entweder auf ein warmes Getränk oder auf ein kaltes oder, in einem anderen Fall, entweder auf viel oder auf wenig (IV 437 d). Man hat Durst nicht auf Beliebiges, sondern auf irgendein spezifisches Getränk. Ist man erhitzt, hat man vermutlich Durst auf ein kaltes Getränk, ist man kalt, auf ein warmes (IV 437 d-e). D.h. wir haben, so diese Auffassung, immer Durst auf das „χρηστόν ποτόν", das gute Getränk in der bestimmten Situation. Die Vertreter dieser These behaupten:

Z 3 - 5

es begehre doch niemand einfach nach Trank, sondern nach gutem Trank (οὐδεὶς ποτοῦ ἐπιθυμεῖ ἀλλὰ χρηστοῦ ποτοῦ), und nicht einfach nach Speise, sondern nach guter Speise (καὶ οὐ σίτου ἀλλὰ χρηστοῦ σίτου), denn alle Menschen begehrten doch nach dem Guten (πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν, IV 483 a2-4).

Im Gegensatz dazu vertreten die Befürworter von T2 die folgende Auffassung über die Natur der *Epithymia*: Durst als eine allerdeutlichste Form der *Epithymia* richte sich nicht auf irgendein spezifisch qualifiziertes Getränk, sondern auf ein Getränk an sich. Durst sei *Epithymia* nach einem Getränk *qua* Getränk. Hätten wir Durst auf ein bestimmtes Getränk, dann sei diese Neigung unseres Durstes nicht von der *Epithymia* selbst gekommen, sondern irgendwie „von draußen" hinzugekommen. Die Begierde nach einem bestimmten Getränk enthalte danach

[177] „Ist Durst zum Beispiel Durst nach warmem Getränk oder nach kaltem oder nach vielem oder wenigem, oder, mit einem Wort, nach einem bestimmten Getränk? Oder wird erst, wenn zum Durst noch Wärme kommt, diese ausserdem die Begierde nach dem Kaltem erwecken, und wenn Kälte, die nach dem Warmen? Und wenn wegen der Anwesenheit der Vielheit der Durst gross ist, wird diese dann Begierde nach viel schaffen, ist er aber gering, Begierde nach wenig? Das Dürsten selbst wird aber wohl nie eine Begierde nach etwas anderem sein als nach seinem natürlichen Gegenstand, nach dem Trank an sich, ebenso wie der Hunger nach Speise an sich?" (IV 437 d8-e6).

zwei verschiedene Elemente. Platon stellt die Bedeutung dieser These deutlich dar:

> **Z 3 - 6**
>
> Jede *Epithymia* an sich geht nur nach ihrem natürlichen Gegenstand (αὐτή γε ἡ ἐπιθυμία ἑκάστη αὐτοῦ μόνον ἑκάστου οὗ πέφυκεν), erst das, was dann noch dazutritt, richtet sich nach dieser oder jener Beschaffenheit (τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνόμενα, 437 e7-8)

Wir können nun die beiden oben formulierten Thesen folgendermaßen noch deutlicher wiedergeben:

> T1-1 Durst richtet sich auf ein gutes Getränk.
> T2-1 Durst richtet sich auf ein Getränk *simpliciter* als seinen natürlichen Gegenstand.

Unter den beiden Alternativen vertritt Platon in der *Politeia* die zweite Auffassung der ἐπιθυμία, nämlich T2-1. Platon sagt deutlich, Durst richte sich nicht auf ein gutes Getränk bzw. auf ein für gut gehaltenes Getränk, sondern auf ein Getränk als Getränk.

4. Nun können wir die Natur der *Epithymiai*, wie sie sich in Buch IV zeigen, charakterisieren: Die *Epithymiai* als die biologischen bzw. körperlichen Begierden richten sich auf ihre natürlichen Gegenstände. Eine *Epithymia* entsteht aus der Abwesenheit eines Gegenstandes, den man von Natur aus haben will. Die Beispiele Platons für die *Epithymiai* sind Hunger, Durst, sexuelle Begierde und verschiedene andere körperlichen Bedürfnisse[178].
Die *Epithymia* nach einem Gegenstand haben wir nicht, weil wir ihn für gut halten, sondern weil wir von Natur aus unvermeidbar nach ihm verlangen. Der Gegenstand bzw. der Inhalt der *Epithymia* ist mir deswegen nicht nach meiner

[178] Durst und Hunger sind die zwei wichtigsten *Epithymiai* in der *Politeia*: „...werden wir doch wohl die *Epithymiai* als eine besondere Art bezeichnen, und als die hervorstechendsten unter ihnen jene, die wir Durst und Hunger nennen“ (IV 437 d2-4).; „...und das, womit die Seele liebt und hungert und dürstet oder sonst etwas mit Leidenschaft begehrt (τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰ ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται), als das Unvernünftige und Begehrungsvermögen“ (IV 439 d6-8); Vgl. „εἰ οὖν ἡ δίψα ἐπιθυμία“ (IV 438 a4). Das ist auch der Fall im *Timaios*. Das *Epithymetikon* ist, so behauptet Platon da, “ein Teil unserer Seele, der nach Speise und Trank Verlangen hat und nach all dem, wofür er auf Grund der Natur des Körpers ein Bedürfnis hat (τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν)“ (*Tim.* 70 d7-8). Drei „Haupt-*Epithymiai*“ seien die Begierden nach Essen, Trinken und Sex. Vgl. ἐπιθυμία und Sex in III 390 c. Vgl. *Leg.* VI 782 d11.

Überlegung oder Entscheidung, sondern von Natur aus gegeben. Die *Epithymia* enthält kein Urteil[179]. Sie ist ἀλόγιστον (IV 439 d7) bzw. ἀλόγον. In der *Epithymia* ist keine zielbewusste Überlegung, kein *Logismos* enthalten[180]. Es ist also Unsinn, zu fragen, warum du etwas ἐπιθυμεῖς, beispielsweise warum du Durst hast. Durst ist uns von Natur aus gegeben, und das Problem ist immer, wie wir diese Begierde befriedigen sollten, wie wir mit ihr umgehen sollten, jedoch nicht, ob wir sie überhaupt befriedigen sollten. Im folgenden Dialog aus *Kratylos* ist dieser Charakter der *Epithymia* anschaulich dargestellt:

> *Sokrates*: Also, nächstdem müssen wir untersuchen (τοῦτο χρὴ ζητεῖν), wenn du es zu wissen begehrst (εἴπερ ἐπιθυμεῖς εἰδέναι), was nun eigentlich die Richtigkeit desselben sei.
> *Hermogenes*: Freilich begehre ich es zu wissen (Ἀλλὰ μὴν ἐπιθυμῶ γε εἰδέναι). (*Crat.* 391 b4-6)

Bis dahin ist es eine ganz normale Diskussion zwischen Sokrates und Hermogenes. In den platonischen Dialogen ist Sokrates immer der Mann, der solche Antworten hören will[181]. Hermogenes hat *Epithymia* nach Wissen. Sokrates ermutigt ihn, sich über das Problem Gedanken zu machen. Die Reaktion des Hermogenes ist aber erstaunlich. Er fragt: „Wie soll ich es überlegen? (Πῶς οὖν χρὴ σκοπεῖν;, *Crat.* 319 b8)“ Hermogenes begehrt zwar etwas zu wissen, hat aber leider keine Ahnung, wie er selber dieses Wissen erreichen soll. Dieser Dialog besagt schon etwas darüber, welche Bedeutung das Wort „*Epithymia*“ hat. Ich kann beispielsweise eine *Epithymia* nach einem bestimmten koreanischen Gericht haben, auch wenn ich überhaupt keine Ahnung habe, wie ich es kochen soll.

Das wichtigste Merkmal der *Epithymia* ist daher, dass sie mit dem Urteil nichts zu tun hat, ob ihr Gegenstand gut ist oder nicht, auch nicht mit der Überlegung,

---

[179] In diesem Sinne vergleicht Platon die *Epithymia* gerne mit einem Tier. Vgl. VI 411 d-e; „τὸ δὲ θηριῶδές τε καὶ ἄγριον“ in IX 571 c5. Vgl. *Tim*. 70 e.

[180] T. Irwin (1995) und C.H. Kahn, Plato's Theory of Desire. *Review of Metaphysics* 41 (1987), 77-103 haben behauptet, dass die *Epithymia* zumindest eine minimale Urteilskraft habe. Für T. Irwin hat die *Epithymia* eine Fähigkeit zum „*reasoning*“. C.H. Kahn behauptet, *Epithymiai* hätten ein „minimal cognitive element“, nämlich eine Urteilsfähigkeit, ob z.B. das Wasser im obigen Beispiel überhaupt mit Trinken zu tun hat. Diese Auffassung scheint nicht besonders plausibel zu sein. Wie Platon sagt, *Epithymia* richtet sich auf Getränk ohne Überlegung, ob es überhaupt trinkbar ist oder nicht. *Logistikon* und *Epithymetikon* unterscheiden sich voneinander nicht durch die verschiedenen Grade an Exaktheit der Urteilskraft.

[181] ἐπιθυμεῖν verbindet sich sehr oft mit ἀκούειν in den Aussagen der Gesprächspartner Sokrates. Vgl. *Apol*. 33 a7, *Euthd*. 278 d4. *Gorg*. 447 b4, *Phaedr*. 227 d2, *Prot*. 328 d5, 336 a5. *Resp*. II 358 b4, 367 b1, IV 432 e8; Mit εἰδέναι in *Crat*. 391 b4-5, *Gorg*. 474 c2, *Theaet*. 143 d5 und mit ἐπισκέψασθαι in *Crit*. 46 d4.

wie ihr Gegenstand erreicht werden soll. Die *Epithymia* nach einem Getränk richtet sich im Prinzip auf alle Arten von Getränken. D.h. eine *Epithymia* nach X richtet sich einfach auf alle X, die zu dieser Gegenstandsklasse gehören. Wenn man *Epithymia* nach X hat, sagt Platon in V 474 c–475 b, liebe man „das ganze X“: „Wenn wir von jemandem sagen, er liebe etwas, dann muss sich auch zeigen – sofern diese Aussage richtig ist –, dass er das Ganze liebt (πᾶν στέργοντα) und nicht nur den einen Teil davon und den anderen nicht (V 474 c9-11)“[182]. „Einem so liebeserfahrenen Mann“ seien alle Knaben liebenswert, einem Weinliebhaber jede Art von Wein, einem Ehrliebenden jede Art von Ehre (V 474 d-475 b). Es fehlt sowohl die Überlegung, *was* man haben soll, als auch eine Beurteilung, jenes sei gut, dieses sei nicht gut.

3.2.2 Wollen und Glück

1. Platon nennt die Fähigkeit, zu überlegen, ob ein Gegenstand gut ist oder nicht, bzw. den Teil der Seele, der solche Überlegungen vornimmt, *Logistikon*[183]. Zunächst muss man immer vor Augen haben, dass *Logistikon* und *Logismos* in der *Politeia* hauptsächlich in ihrer arithmetischen bzw. geometrischen Bedeutung verwendet sind[184]. ὁ λογιστικός in I 340 d3 bezeichnet z.B. denjenigen, der im Rechnen (ἐν λογισμῷ) gut ist. Das *Logistikon* ist „der Teil, der auf Maß und Rechnung vertraut“ (τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεῦον, X 603 a4)[185]. In diesem Sinne ist „das Ergon des *Logistikon* (X 602 e1-2)“ „Messen (μετρεῖν), Zählen (ἀριθμεῖν) und Wägen (ἱστάναι, X 602 d6)“ Das *Logistikon* ist das Mittel bzw. Instrument, womit wir rechnen. Es hat ferner mit dem Lernen zu tun: Es ist „dasjenige, womit wir lernen (τὸ ᾧ λογίζεται IV 436 a9)“[186]. Es ist

---

[182] In diesem Dialog zwischen Sokrates und Glaukon ist das Wort ἐπιθυμεῖν nicht nur mit στέργειν, sondern auch mit φιλεῖν gleichbedeutend verwendet. ‚Αναμιμνήσκειν οὖν σε, ... δεήσει, ἠμέμνησαι ὅτι ὃν ἂν φῶμεν φιλεῖν τι, δεῖ φανῆναι αὐτόν, ἐὰν ὀρθῶς λέγηται, οὐ τὸ μὲν φιλοῦντα ἐκείνου, τὸ δὲ μή, ἀλλὰ πᾶν στέργοντα; (474 c8-11)“ „ἆρα ὃν ἄν τινος ἐπιθυμητικὸν λέγωμεν, παντὸς τοῦ εἴδους τούτου φήσομεν ἐπιθυμεῖν, ἢ τοῦ μέν, τοῦ δὲ οὔ; (475 b4-6)“ Vgl. Kap. II Anm. 106, Kap. IV Anm. 380.

[183] Die Wortgruppe des λογιστικόν in der *Politeia*: (1) λογίζεσθαι: I 339 a3, II 366 a6, IV 439 d5, VII 522 e2, VIII 553 d3, X 602 d9, X 606 b5. (2) λογισμός: I 340 d4, IV 431 c6, 439 d1, 440 b1, 441 a9, VI 496 d6, VI 510 c3, VII 522 c7, 524 b4, 525 d1, 526 d8, 536 d5, VIII 546 b1, IX 586 d2, 587 e5, X 603 a4, 604 d5, 611 c3. (3) λογιστικός (ausser λογιστική 19mal): I 340 d3, IV 439 d5, 440 e6, 8, 9, 441 a3, 5, e4, 442 c11, VII 525 b6, 526 b5, VIII 550 b1, 553 d1, IX 571 c4, d7, 587 d11, X 602 e1, 605 b5. (4) λογιστική (2mal): VII 525 a9, c1. (5) λογιστής: I 340 d6.

[184] Unter den oben genannten 19mal ist das Wort λογιστικός 4mal in der mathematischen Bedeutung verwendet: I 340 d3, VII 525 b6, 526 b5, IX 587 d11.

[185] Vgl. X 605 b-c.

[186] Ausserdem IX 580 d10, 581 b5.

„φιλομαθής (IX 581 b9)“ und „φιλόσοφον (III 411 e6, IX 581 b9)“. *Logistikon* bezeichnet damit die Fähigkeit zum Lernen, zur Schlussfolgerung und zur methodischen Überlegung.

Den Inhalt des Messens oder Lernens hat Platon nicht offen gelassen: Wie im obigen Beispiel des durstigen Menschen gezeigt wurde, hat das *Logistikon* die Fähigkeit, zu überlegen, was in einer bestimmten Situation gut bzw. nützlich ist. Es verfügt über „das Wissen (ἐπιστήμη) davon, was jedem einzelnen und der gesamten Gemeinschaft der drei Teile *zuträglich* ist (συμφέρον, IV 442 c7-8).“ Deswegen nennt Platon es „τὸ βουλευτικόν“ (IV 441 a1) sowie „τὸ βέλτιστον“[187]: Man kann sich überlegen, ob es gut ist, gerade dieses Wasser zu trinken, wie im obigen Beispiel, oder zu einem bestimmten Zeitpunkt gerade eine bestimmte Handlung vorzunehmen[188].

Platon meint nun, das *Logistikon* als die Fähigkeit zur vernünftigen Überlegung solle über die anderen Seeleninstanzen herrschen: „Dem *Logistikon* kommt es aber doch zu, zu regieren, weil es weise ist und die Sorge für die ganze Seele hat (τῷ ... λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, IV 441 e4-5).“ Der Grund, warum das *Logistikon* über die anderen Teile herrschen soll, liegt gerade darin, dass ausschließlich es über das Wissen über das Gute verfügt[189]. Wenn ich mir einen Gegenstand wünsche, der nur gut aussieht, aber für mich in Wirklichkeit schädlich ist, ist nicht meine entsprechende *Epithymia* an sich falsch, vielmehr ist mein *Logismos* kritisierbar. Eine *Epithymia* ist, wenn sie noch nicht realisiert ist, weder nützlich noch schädlich.

Nach der platonischen Auffassung in der *Politeia* besteht das Glück nicht in der Befriedigung der ἐπιθυμίαι, sondern in der Befriedigung des richtigen bzw. vernünftigen Wollens, nämlich der βούλησις. Die Sophisten haben jedoch eine andere Auffassung hinsichtlich des Glücks: Die *freien* Befriedigungen der vielen menschlichen ἐπιθυμίαι würden das Glück ausmachen. Alles, was man ἐπιθυμεῖ, wird damit bejaht oder muss bejaht werden, und man muss danach den Bereich der Befriedigung der ἐπιθυμία möglichst erweitern, um mehr Glück zu erhalten. λογισμός betrifft nun ausschließlich, auf welche Weise man ἐπιθυμήματα erreichen kann, nicht ob ihre Befriedigung in einem bestimmten Falle wirklich nützlich bzw. gut ist. In der sophistischen Auffassung über das Glück gibt es keinen Platz für βούλησις.

---

[187] τὸ λογιστικόν als τὸ βέλτιστον in der *Politeia*: VII 532 c5, IX 572 a1, 589 d7, 590 c4, X 603 a4, 604 d5, 605 b1, 606 a7.

[188] Ein günstiger Zeitpunkt als der Gegenstand des *Logismos*: VIII 546 b.

[189] Vgl. IX 571 c4-5.

2. Platon hat drei Teile der Seele durch die Analyse der menschlichen Strebungen, und zwar die Analyse der inneren Konflikte unter den verschiedenen, manchmal widersprüchlichen Tätigkeiten unterschieden[190]. Zu sagen, dass die menschliche Seele drei Teile hat, heißt, zu sagen, dass es drei verschiedene Arten von Willensarten im menschlichen Innenleben gibt. Platon ist der Meinung, dass wir zumindest drei verschiedene Wollen haben, die nicht aufeinander zurückzuführen sind[191]. Jeder Teil ist sozusagen Subjekt des jeweiligen Wollens[192]. Diese Tatsache, dass die platonische Dreiteilung der Seele eigentlich als Dreiteilung des Wollens gedacht ist[193], wird im Buch IX sehr deutlich, wenn Platon sagt, alle drei Seelenteile hätten ihre eigene *Epithymia*[194].

3.2.3 Das Gerechtsein: Harmonie und Gesundheit der Seele

Mit der Charakterisierung des Glücks als der vernünftigen Befriedigung des Wollens ist nun Platons Aufgabe in der *Politeia* klar geworden: Um zu zeigen, dass der Gerechte und nicht der Ungerechte ein glückliches Leben führt, muss er zeigen, dass sich gerade der Gerechte in der günstigen Lage befindet, sein

---

[190] Das gilt auch für die Aussonderung des zweiten Seelenteils, τὸ θυμοειδές. Hier führt er das Beispiel eines Mannes an, der einerseits Leichen neben der Strasse sehen *will* und sie andererseits nicht sehen *will*. Es gibt daher, so Platon, zumindest zwei verschiedene psychische Instanzen, nämlich *Logistikon* und *Thymoeides*. Bekanntlich sind τὸ θυμός und τὸ θυμοειδές in der *Politeia* grundsätzlich auswechselbar (z.B. IV 441 a2), obwohl τὸ θυμός eigentlich nicht das Gefühl selbst, sondern den Platz des Gefühls bezeichnet. Das *Thymoeides* hat außerdem, so Platon im Buch IV, eine gewisse Rationalität, anders als das *Epithymetikon*. Da es daher auf der Seite des *Logistikon* steht, heißt es auch „τὸ ἐπικουρητικόν (IV 441 a1).“

[191] In diesem Sinne nennt J.M. Rist die drei Teile innerhalb der Psyche „personalities“. J.M. Rist, Plato Says That we Have Tripartite Souls. If he is Right, What Can we do About it?. in: *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought From Plato to Dionysius*. (Aldershot, 1996), 103-24. „...*one* answer, I think, at least for incarnate souls, or souls in bodies, is that they are made upon of competing but undeveloped personalities, each personality being generated by our innate ability to set competing life-styles before our eyes, that is to envisage them and feel their attraction.“ (103)

[192] Das sieht man sehr deutlich bei Aristoteles: Er meint, ohne diese Behauptung zu begründen, ὄρεξις habe drei Unterarten: ἐπιθυμία, θυμός und βούλησις. Er hat, so glaube ich, die platonische Einteilung einfach übernommen. „ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις (*De An.* II 414 b2),“ Vgl. *De. An.* III 432 b4-7; „ἀλλὰ μὴν ἡ ὄρεξις εἰς τρία διαιρεῖται, εἰς βούλησιν καὶ θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν“ (*E.E.* 1223 a26-7); „...μᾶλλον ἑκούσιον τὸ κατὰ βούλησιν τοῦ κατ᾽ ἐπιθυμίαν καὶ θυμόν“ (*E.E.* 1223 b26-7); „ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὄρεξις φανερόν. ἢ γὰρ βούλησις ἂν εἴη ἢ ἐπιθυμία ἢ θυμός:“ (*E.E.* 1225 b24-5). Vgl. *Rhet*. 1368 b37-1369 a4.

[193] Vgl. T. Irwin (1977), 192.

[194] Vgl. Kap. IV 4.1.

Wollen vernünftig zu befriedigen. Was ist dann aber der platonische Begriff des Gerechtseins?

Mit dieser Frage sind wir schon an einer der wichtigsten Zwischenstationen innerhalb der *Politeia* angelangt, nämlich der Definition des Gerechtseins. Platon meint nun, das Gerechtsein sei nichts anderes als, das Seinige zu tun (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν, IV 433 a8), genauer gesagt, das Gehörige und das Seinige zu haben und zu tun (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις, IV 433 e12 - 434 a1). Platon hat die Ungerechtigkeit demgemäss auch so charakterisiert: „ein Zerwürfnis (στάσις) unter jenen drei Teilen und eine Vielgeschäftigkeit (πολυπραγμοσύνη) und ein Sichabgeben mit wesensfremden Dingen (ἀλλοτριοπραγμοσύνη)[195] und ein Sichauflehnen eines Teiles gegen das Ganze der Seele, um sich zum Regenten in ihr zu machen, obwohl es ihm nicht zukommt (οὐ προσῆκον, IV 444 b1-4)“[196]. Das Gerechtsein ist damit ein Prädikat für eine innere Verfasstheit des Menschen oder für eine innere Ordnung unter den Seelenteilen, nicht ein Prädikat für die äußere Handlung. Das Gerechtsein ist „ἡ ἐντός πρᾶξις (IV 443 c10-d1)“

3.2.3.1 Das Gesundsein

1. Wenn jeder Teil der Seele das Seinige tut, ohne sich in fremde Rollen einzumischen, wird die Seele harmonisch, so meint Platon[197]. Das Gerechtsein sei deswegen eine Harmonie unter den drei Elementen der Seele[198]. Dementsprechend sei das Ungerechtsein eine Disharmonie (in IV 444 a-b). Der Begriff der Harmonie setzt natürlich zwei Begriffe, nämlich Vielheit und Einheit voraus[199]. In der vorangegangenen Diskussion über die Seelenteillehre Platons haben wir bestätigt, dass die drei Seelenteile jeweils die Träger der verschiedenen Strebungen und Wünsche sind, die sich auf keinen Fall aufeinander zurückführen lassen. Zwischen den Seelenteilen herrscht diese

---

[195] Vgl. IV 433 a, 434 b-c, 443 d, 444 b, VIII 551 e-552 a.

[196] Ähnlich in IV 442 a.

[197] Besonders in IV 443 d. Die platonische Auffassung der *Arete* als eine Art von Harmonie findet man schon in seinen früheren Dialogen : z.B. *Phdo*. 93 e.

[198] Die Harmonie ist auch das Ziel der Erziehung der Wächter durch *Mousike* und *Gymnastike*. Sie ist, anders gesagt, das Hauptziel der Erziehung auf der ersten Stufe der Erziehung. Vgl. IV 410e-411a, 411e-412a.

[199] „Unter *Harmonia* wurde also nicht das gute Einvernehmen von Gleichartigem, Gleichgesinntem verstanden, sondern die Zusammenfügung von Andersartigem, Auseinanderstrebendem (538).“ M. Vogel, „*Harmonia* und *Mousike* im griechischen Altertum.“ *Studium Generale* 19 (1966): 533-8.

Widersprüchlichkeit bzw. die Vielfalt der Strebungen. Der Gerechte „bringt alles das (die drei psychischen Teile – von mir) in Einklang und wird aus vielen Teilen ganz und gar einer und besonnen und harmonisch (πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, IV 443 d9-e2).“ Die Harmonie ist kein natürlicher Zustand der Seele, sondern etwas, was die Seele zu erreichen hat, und zwar durch die Bemühung des *Logistikon*[200]. Das Gerechtsein ist eine harmonische Befriedigung unserer verschiedenen Strebungen und daher eine innere Einheit[201]. Das Gerechtsein ist dann eine Bezeichnung für eine Ordnung, und zwar ein Herrschaftsverhältnis zwischen den Seelenteilen[202]. Eine Seele ist gerecht, wenn eine Herrschaft des *Besten* unter den drei Teilen besteht[203]. In diesem Sinne ist das Gerechtsein eine Bezeichnung für „ἡ ἐν αὑτῷ πολιτεία“[204].

Nach der Definition des Gerechtseins als das-Seinige-tun geht Platon auf die Hauptfrage des Dialoges ein, nämlich ob das so definierte Gerechtsein wirklich glückszuträglich ist. Diese Frage wird bekanntlich zunächst im Buch IV durch die platonische Gerechtsein-Gesundsein-Analogie beantwortet. Viele Kommentatoren haben fälschlicherweise diese Analogie Platons für seine definitive Antwort auf die Frage nach dem Glück der Gerechten und daher für den Höhepunkt der Diskussion innerhalb der *Politeia* gehalten. Die richtige Interpretation dieses Teils ist von zentraler Bedeutung für das richtige Verständnis der argumentativen Struktur der *Politeia*.

3.2.3.2 Übergang: IV 444 c1-445 b9

1. Da das Wesen des Gerechtseins und des Ungerechtseins nun ans Licht gekommen sind, könne man, meint Sokrates, auch leicht die Natur des Rechttuns und des Unrechttuns identifizieren. Endlich könne er nun die Hauptfrage aufgreifen, nämlich beweisen, dass das Gerechtsein und das Rechttun, nicht das Ungerechtsein und Unrechttun, in Wirklichkeit glückszuträglich sind:

---

[200] Über die Kritik des Gedankens, dass die Seele an sich eine Form von Harmonie ist, siehe *Phdo*. 91 c-95 a.

[201] Das Gerechtsein ermöglicht „ὁμόνοια“ Vgl. *Sym*. 186 e2, 187 c4, *Resp*. I 351 d5, I 432 a7, *Pol*. 311 b.9.

[202] σωφροσύνη, die Besonnenheit bezeichnet Platon auch als eine bestimmte Art von Ordnung: „Κόσμος πού τις, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια“ (IV 430 e6-7).

[203] IX 590 c9, e4, 591 b4. Vgl. VI 506 a1, VII 519 c9.

[204] Vgl. „...περὶ τῆς ἐν αὑτῷ πολιτείας δεδιότι... “ (X 608 b1); „ταὐτὸν καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν“ (X 605 b7-8).

Z 3 - 7

Auch das ungerecht Handeln (τὸ ἄδικα πράττειν) und das Unrechttun (τὸ ἀδικεῖν), fuhr ich fort, und hinwiederum das gerecht Handeln (τὸ δίκαια ποιεῖν) - das alles ist nun doch deutlich klar gemacht (ταῦτα πάντα τυγχάνει ὄντα κατάδηλα ἤδη σαφῶς), wenn auch das Ungerechtsein und das Gerechtsein es sind (εἴπερ καὶ ἡ ἀδικία τε καὶ δικαιοσύνη;). Wieso denn? (Πῶς δή;) (IV 444 c1-3)

Da die Definitionen des Gerechtseins und des Ungerechtseins gerade gegeben sind, fragt Sokrates, ob die Natur des Rechttuns und des Unrechttuns demgemäss auch deutlich erkennbar sind. Glaukon will jedoch diesen sokratischen Übergang vom Gerechtsein bzw. Ungerechtsein zum Rechttun bzw. Unrechttun nicht akzeptieren, weil das Gerechtsein und das Rechttun ja zwei verschiedene Sachen sind. Seine Rückfrage „Πῶς δή;“ ist, logisch gesehen, vollkommen berechtigt. Sollte das Wesen des Gerechtseins schon klar sein, reicht das noch nicht, um festzustellen, was das Rechttun ist, also um das Hauptthema, das Glück der Gerechten, endgültig zu behandeln. Glaukon fordert Sokrates auf, das Wesen des Rechttuns und des Unrechttuns noch genauer zu umreißen. Der Gerechte im platonischen Sinne soll auch in der Gesellschaft gerecht handeln. Das Gerechtsein (δικαιοσύνη) ist nämlich nicht bloß ein *Tropos*-Begriff, sondern auch ein *Dynamis*-Begriff[205].

Wie antwortet Sokrates auf die Frage von Glaukon? Sein Argument (IV 444 c-e) lässt sich folgendermaßen rekonstruieren[206]:

A 3 - 1

C1	Das Rechttun ist eine Art von dem Gesunden.	aus T1,T2,T3,T4	444 c5-7
T1	Das Gesunde bewirkt das Gesundsein.		444 c8-9
T2	Das Rechttun bewirkt das Gerechtsein.		444 c10-d2
T3	Das Gesundsein ist eine naturgemäße Herrschaft.		444 d3-7
T4	Das Gerechtsein ist eine naturgemäße Herrschaft.		444 d8-12
T5	*Arete* ist eine Art von Gesundsein.		444 d13-e3
C2	Das Rechttun bewirkt *Arete.*	aus C1 und T5	444 e4-6

[205] Diese Unterscheidung zwischen Tropos-Begriff und Dynamis-Begriff stammt aus J.J. Mulhern, TROPOS and POLYTROPIA in Plato's *Hippias Minor*. *Phoenix* 22 (1968): 283-8. R. Weiss, „*Ho Agathos* as *ho Dynatos* in the *Hippias Minor*.“ *Classical Quarterly* 31 (1981): 287-304 hat diese Unterscheidung in Anspruch genommen.

[206] Um diese Analyse einfacher zu machen, habe ich andere Seite der Medaille, das Ungesundsein bzw. Ungerechtsein, eliminiert.

Diese sieben Thesen bilden zusammen ein klares Argument: T1 und T2 drücken Verhältnisse zwischen *Hexis* und *Praxis* aus, die schon in IV 443 c - 444 a deutlich gemacht wurden. T3 ist ein Axiom der damaligen Medizin, das Platon zweifellos akzeptiert: Gesund ist man, wenn eine richtige Ordnung bzw. ein richtiges Herrschaftsverhältnis zwischen den verschiedenen Körperteilen besteht[207]. T4 hat Platon im vorigen Teil des Buches IV gezeigt. Durch das obige Argument zeigt Platon, dass das gerecht Handeln *Arete* bewirkt.

Damit scheint die erste argumentative Aufgabe Platons in der *Politeia* erledigt zu sein, nämlich die Natur des Gerechtseins bzw. des gerecht Handelns zu bestimmen. Mit diesen Ergebnissen kehrt Sokrates zur Hauptfrage der *Politeia* zurück, nämlich, ob das gerecht Handeln (δίκαιά τε πράττειν καὶ καλὰ ἐπιτηδεύειν) und das Gerechtsein (εἶναι δίκαιον) nützlich (λυσιτελεῖ) bzw. glückszuträglich ist oder das Unrechttun (ἀδικεῖν) und das Ungerechtsein (ἄδικον εἶναι) (IV 444 e7-445 a4). Diese Frage heißt einfach, ob das Rechttun *Arete* bewirkt – anders gesagt, ob das Gerechtsein eine *Arete* ist.

Das ist in der Tat eine lächerliche Frage, wie Glaukon antwortet (γελοῖον, IV 445 a5). Diese Frage ist schon mit C2 in A 3 - 1 beantwortet: Wenn das Gerechtsein und *Arete* Arten von Gesundsein sind, muss das Gerechtsein ohne Frage eine *Arete* sein. Glaukon verfolgt genau die sokratische Argumentation: Er sagt in Z 3 - 8, diese Frage sei lächerlich geworden, „denn beide (*Arete* und Gerechtsein – von mir) haben sich uns ja nun so erwiesen, wie wir sie dargestellt haben."

Z 3 - 8

Aber Sokrates, erwiderte er, die Untersuchung scheint mir nun schon lächerlich (γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμμα γίγνεσθαι ἤδη) zu werden. Ist die Natur des Leibes verdorben, dann scheint doch das Leben nicht mehr lebenswert, auch nicht mit allen Speisen und Getränken, mit allem Reichtum und aller Herrschermacht – und, wenn gerade das in Unordnung gebracht und verdorben ist, wodurch wir doch eigentlich leben (τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης), ob man leben soll, wenn also jemand tun kann, was er will (ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ), nur nicht das, wodurch er von *Kakia* und Ungerechtsein frei werden, dagegen Gerechtsein und *Arete*

[207] Z.B. „{ΣΩ.} Τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου γιγνομένῳ; {ΚΑΛ.} Ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις" (*Gorg*. 504 b7-9). Vgl. J. Adam (1902), *ad loc*. Für einen guten Überblick über die damaligen medizinischen Vorstellungen von der Gesundheit: J. Longgrigg, *Greek Rational Medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London and New York, 1993).

> erwerben könnte (ἄλλο πλὴν τοῦτο ὁπόθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγήσεται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται); - denn beide haben sich uns ja nun so erwiesen, wie wir sie dargestellt haben (ἐπειδήπερ ἐφάνη γε ὄντα ἑκάτερα οἷα ἡμεῖς διεληλύθαμεν). (445 a5-b4)

Diese Antwort von Glaukon zeigt, dass er sich nicht mit der Rolle des passiv Antwortenden zufrieden gibt. Das Ungerechtsein sei nicht nur eine *Kakia*, sondern das Leben des Ungerechten sei an sich nicht lebenswert. Das Leben des Ungerechten sei in Wirklichkeit nicht glücklich: Damit scheint die Hauptfrage der *Politeia* erledigt zu sein.

2. Wie lässt sich die Plausibilität der Gesundheits-Analogie in der *Politeia* erklären? Das Gespräch zwischen Sokrates und Glaukon kann man folgendermaßen rekonstruieren:

A 3 - 2

T1	Psyche ist das Prinzip des Lebens.	
T2	Ein Leben mit krankem Körper ist nicht lebenswert.	
C1	Ein Leben mit kranker Psyche ist noch viel weniger lebenswert.	aus T1 und T2
T3	Die gerechte Psyche ist eine gesunde, die ungerechte eine kranke.	
C2	Ein Leben mit ungerechter Psyche ist nicht lebenswert.	aus C1 und T3

T1: Es ist unnötig, hier zu wiederholen, dass die *Psyche* bei den Griechen als das Prinzip des Lebens verstanden wurde. Alles, was lebt, hat *Psyche*, und nichts, was nicht lebt, hat *Psyche*. Im *Kratylos* sagt Platon: „Diejenigen, welche die Seele so benannten, haben sich dieses dabei gedacht, dass sie, wenn sie sich bei dem Leibe hält, die Ursache ist, dass er lebt, weil sie ihm das Vermögen des Atmens mitteilt und ihn erfrischt (ἀναψῦχον), sobald aber dieses Erfrischende fehlt, kommt der Leib um und stirbt; deshalb, glaube ich, haben sie sie Seele genannt (*Crat*. 399 e)."

Die *Psyche* ist sowohl das Prinzip der Lebendigkeit als auch der Individualität. Die *Psyche* ist in diesem Sinne das zentrale Prinzip der persönlichen Identität. Am Ende des dritten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele im *Phaedon* macht Sokrates diesen Punkt deutlich. Sokrates' *Psyche* ist identisch mit Sokrates selbst: Sokrates *ist* seine *Psyche*. Die These, die Sokrates im *Phaidon* zu zeigen versucht, ist daher nicht, dass *seine Seele* unsterblich ist, sondern, dass

er selbst unsterblich ist. Sein Körper ist zwar Materie, aber was ihn ausmacht, ist ausschließlich durch seine *Psyche* bestimmt. Die *Psyche* und nur sie ist das wahre Ich. Die *Psyche* ist für einen Menschen sein Leben schlechthin.
T2 drückt eine damals allgemein akzeptierte These aus, nämlich dass das Gesundsein ein Gut ist[208]. Unter der Voraussetzung, dass „Alles, was zugrunde richtet und zerstört, das Schlechte ist, was aber erhält und fördert, das Gute ist (τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῷζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν, X 608 e3-4)“, ist das Gesundsein ein wesentliches Element des guten Lebens. Das Gesundsein ist der beste Zustand, was unseren Körper betrifft. Der Grund, warum der gesunde Zustand der beste ist, liegt darin, dass der gesunde Körper von den verschiedenen *Pathemata* „am wenigsten verändert wird (οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἥκιστα ἀλλοιοῦται, II 381 a1-2)“[209] und von verschiedenen Begierden nicht erschüttert wird. Das Gesundsein ist als ein stabiler Zustand ein Gut, weil es eine Art von Einheit bezeichnet. Das Gute wird also als eine Art von Einheit verstanden: Wie die Mannigfaltigkeit (ἡ ποικιλία) der Seele Zuchtlosigkeit (ἀκολασία), dem Körper Krankheit verleiht[210], gilt umgekeht: „Die Einfachheit in der Musik verleiht der Seele Besonnenheit, die in der Gymnastik dem Leibe Gesundheit (ἡ δὲ ἁπλότης κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικὴν ἐν σώμασιν ὑγίειαν, III 404 e3-6)“[211]. Die Einheit ist das größte Gut[212]. Mit Sicherheit ist für Platon das Gesundsein kein beliebiger Begriff, um die intuitive Plausibilität seines Arguments zu erhöhen.

3.2.4 *Reservatio*

---

[208] Es besteht kein Zweifel, dass die Gesundheit auch für Platon ein Gut ist: In der Dreiteilung des Guten ist das Gesundsein ein B-*Gut*. Vgl. *Lys*. 218 e5-219 a1, *Euthd*. 279 a. *Gorg*. 503 d5-504 c10. *Leg*. I 631 b3-d2, II 661 a4-7. Für andere positive Konnotationen der Wortgruppe des Gesundseins vgl. II 372 e7, V 476 e2.

[209] Vgl. II 380 e3-381 a1, III 404 c8 (σώματι εὖ ἕξειν).

[210] In VIII 544 c7 nennt Sokrates die Tyrannei „die vierte und letzte *Krankheit* der *Polis*“. Die vier Formen der Ungerechtigkeit in den Büchern VIII und IX sind demnach verschiedene Varianten der Krankheit, deren Höhepunkt die Tyrannei ausmacht. Noch eine andere Parallelisierung von κακόν und νόσημα findet man in X 609 a3-4.
Das Wort νόσημα hatte eigentlich einen sehr grossen Bedeutungsumfang. In *Leg*. VI 782 d-783 a sagt Platon, Begierde nach Essen, Trinken und Sex seien drei „Krankheiten“. Vgl. „νόσον μὲν δὴ ψυχῆς ἄνοιαν συγχωρητέον, δύο δ’ ἀνοίας γένη, τὸ μὲν μανία, τὸ δὲ ἀμαθίαν“ (*Tim*. 86 b2-4).

[211] Vgl. R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (Göttingen, 1965).

[212] Für eine noch genauere Erklärung des Inhalts der Einheit der *Polis* siehe Kap. IV 4.3.1.

3.2.4.1 Der Vorbehalt gegen das Glück der Gerechten

1. Für Glaukon ist nun vollkommen klar, dass der Gerechte glücklich lebt, da das Gerechtsein als eine Art von Gesundsein zu verstehen ist. Sokrates kritisiert jedoch die Eile Glaukons:

> **Z 3 - 9**
>
> „Γελοῖον γάρ, ἦν δ᾽ ἐγώ: ἀλλ᾽ ὅμως ἐπείπερ ἐνταῦθα ἐληλύθαμεν, ὅσον οἷόν τε σαφέστατα κατιδεῖν ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει οὐ χρὴ ἀποκάμνειν.
>
> In der Tat ist es lächerlich, sagte ich. Aber dennoch, da wir einmal bis hierher gekommen sind, dürfen wir nicht matt werden, es so deutlich als nur möglich zu erkennen, dass es sich so verhält (445 b5–7).[213]

Diese Aussage Sokrates' kann einerseits eine Ermutigung zu weiteren langen Untersuchungen sein, andererseits aber eine Kritik an Glaukons Lachen in Z 3 - 8. Sie gehört zu einer der wichtigsten dramatischen Wenden in der *Politeia*. Dieser Dialog zwischen Sokrates und Glaukon – Z 3 - 8 und Z 3 - 9 – ist meines Erachtens am besten zu verstehen als einer zwischen einem Touristen und einem Reiseführer, die beispielsweise eine schmale Wendeltreppe in einem Münsterturm hinaufsteigen, um eine schöne Aussicht auf die ganze Stadt zu erhalten. Als die beiden einen hohen Zwischenplatz erreicht haben, meint der Tourist, sie seien schon hoch genug, um die ganze Stadt sehen zu können. Sie seien ja schon lange mühsam hoch geklettert. Noch ein anderer, der Reiseführer sagt, hier sehe man die Stadt schon schön, aber es sei zu früh, sich darüber wirklich zu freuen, denn sie seien noch nicht am Ziel. Sie sollten mutig und unermüdlich weiter klettern, weil man oben noch eine viel bessere Aussicht habe. Damit erhält man die folgenden drei *minimalen* Anhaltspunkte hinsichtlich Z 3 - 9, die ich für unbestreitbar halte. (1) Sokrates und Glaukon sind – nach der

---

[213] „ὅσον οἷόν τε σαφέστατα κατιδεῖν" bezieht sich meines Erachtens nicht auf ἐνταῦθα, sondern auf οὐ χρὴ ἀποκάμνειν. In der Übersetzung dieses Satzes folge ich demnach P. Shorey. Seine Übersetzung (1930), *ad loc.* lautet: „Yes it is absurd, said I; but nevertheless, now that we have won to this height, we must not grow weary in endeavouring to discover with the utmost possible clearness that these things are so." Die richtige Übersetzung findet man auch bei Carl von Prantl (1855). Die ursprüngliche Übersetzung von O. Apelt (1916) in der ersten Auflage lautet: „Allerdings lächerlich; allein, da wir uns einmal darauf eingelassen haben so deutlich wie nur möglich zu erkennen, dass es sich damit so verhält, so dürfen wir nicht ermatten." Ab der achten Auflage des Buches (1961), die von K. Bormann durchgesehen wurde, enthält die Übersetzung eine verbesserte Interpretation: „Allerdings ist es lächerlich; aber da wir nun einmal so weit gekommen sind, dürfen wir gleichwohl nicht nachlassen, uns so einleuchtend wie möglich zu machen, dass das sich so verhält". Vgl. N. P. White (1986), 22-46, besonders 35-7 und P. Stemmer (1988), 529-69, besonders 559-63. Die beiden begründen die grammatische und inhaltliche Plausibilität dieser Lesart.

Meinung Sokrates' – noch nicht am Ende der Untersuchung, sondern erst auf dem Weg dazu. Sie sollten deswegen nicht „matt" werden, sonst könnten sie ihr Ziel nicht erreichen. Das Lachen von Glaukon gegenüber Sokrates' Frage, ob das Gerechtsein als eine Art von Gesundsein glückszuträglich sei, ist sicher voreilig. (2) Die Untersuchung der beiden ist jedoch auf dem richtigen Weg: Sokrates meint *nicht*, dass sie bis dahin leider einen falschen Weg gewählt haben und daher zuerst zurückkehren und versuchen müssen, einen neuen Weg zu finden: Er ermutigt Glaukon, „ἐπείπερ ἐνταῦθα ἐληλύθαμεν." Es geht nur darum, entweder einfach hier zu bleiben und sich damit zufrieden zu geben, oder *weiter auf diesem bis dahin eingeschlagenen richtigen Weg* weiterzugehen. Nach dieser Szene in Buch IV machen Sokrates und Glaukon keinen wirklich neuen Anfang. (3) Das Ziel der gemeinsamen Untersuchung ist, „es so deutlich als nur möglich zu erkennen, dass es sich so verhält". Die beiden haben bisher einen bestimmten Untersuchungsgegenstand behandelt, können aber nach der Meinung Sokrates diesen noch nicht deutlich erkennen. Sie sollten also mit Geduld fortfahren.

2. Wichtig ist nun klarzustellen, welchen Weg Sokrates gemeint hat, der seiner Meinung nach zwar richtig ist, dessen Endpunkt aber noch nicht erreicht ist. Welches Thema hat Sokrates bis jetzt behandelt und muss er noch weiter behandeln, weil er keine befriedigende Lösung dafür gefunden hat? Am Ende von Kap. II haben wir zwei argumentative Aufgaben Platons in der *Politeia* festgestellt: Sokrates soll zunächst das Gerechtsein genau charakterisieren, nämlich zeigen, in welchem Sinne das Gerechtsein ein technisches Gutsein ist, und dann zeigen, dass das so definierte Gerechtsein glückszuträglich ist. Nach der obigen Überlegung erweist sich die Auffassung sicher als falsch, dass Platon diese beiden Aufgaben am Ende des Buches IV – also schon etwa in der Mitte des Werkes – erledigt hat. Zumindest muss ein Problem ungelöst geblieben sein; deswegen ermutigt Sokrates seine Gesprächspartner zur weiteren mühsamen Untersuchung. Das Problem ist nun, klarzustellen, ob diese *beiden* Aufgaben noch nicht gelöst sind oder ob nur eine davon ungelöst bleibt, und wenn ja, genau welches Problem Sokrates noch nicht gelöst zu haben glaubt.
Es gibt keinen Zweifel, glaube ich, dass von den beiden Aufgaben zumindest die zweite noch nicht erledigt ist: Nach der Meinung Platons ist das Glück der Gerechten noch nicht endgültig bewiesen. Am Anfang des Buches VIII kehrt Sokrates – nach einer langen „Abschweifung" (in Z 3 - 19) – zurück zu dem Hauptthema der *Politeia*: Er wolle nun verschiedene Formen des Ungerechtseins untersuchen. Das Ziel der Untersuchung sei folgendes:

Z 3 - 10

> Von sonstigen Verfassungen aber, sagtest du, wie ich mich erinnern kann (τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα ὡς μνημονεύω), gebe es vier Arten (εἴδη), bei denen es der Mühe wert sei, auf sie einzugehen und ihre Fehler zu betrachten, und ebenso die Menschen, die ihnen entsprechen. Hätten wir sie uns dann alle angesehen und wären uns einig geworden, welches der beste und welches der schlechteste Mann sei, dann könnten wir prüfen, ob der beste auch der glücklichste und der schlechteste der unglücklichste sei, oder ob es sich anders verhalte (εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος, ἢ ἄλλως ἔχοι) (VIII 544 a2-8)[214].

Der gleiche Inhalt wiederholt sich ein bisschen später noch einmal:

> **Z 3 - 11**
>
> So müssen wir nun doch anschließend die schlechteren behandeln ..., damit wir den Ungerechtesten herausfinden und ihn dem Gerechtesten gegenüberstellen können. Und so kämen wir denn zum Abschluss unserer Untersuchung über die Frage, wie sich die reine Gerechtigkeit zu der reinen Ungerechtigkeit verhält, in bezug auf Glück und Unglück des Menschen, der sie in sich trägt (εὐδαιμονίας τε πέρι τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος). Dann können wir entweder im Gefolge des Thrasymachos der Ungerechtigkeit nachstreben oder, gemäß dem Ergebnis, das sich jetzt schon zeigt, der Gerechtigkeit (ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνην, VIII 545 a1-b1).“

Hier in Buch VIII stellt Platon also fest, dass er seine Auseinandersetzung mit Thrasymachos noch nicht beendet hat. Er nimmt hier wieder seine Aufgabe in der *Politeia* auf, nämlich das Glück des Gerechten zu beweisen[215]. Die Gesundheits-Analogie ist weder Höhepunkt des platonischen Argumentationsganges in der *Politeia* noch seine letzte Antwort auf die Frage nach dem Glück der Gerechten, weil die Definition des Gerechtseins als eine Form der psychischen Gesundheit keine endgültige Basis für das Glück der Gerechten ist, und außerdem die Frage nach dem Glück der Gerechten erst nach der Analyse des Ungerechtseins beantwortet werden kann. Falsch ist die Behauptung, dass Platon mit der philosophischen Gültigkeit der Gesundheits-Analogie im Buch IV zufrieden ist. Diese kann der banalen Tatsache nicht gerecht werden, dass der Autor der *Politeia* sein Werk nicht schon am Ende des

---

[214] Worauf bezieht sich „ἔφησθα“? (VIII 544 a3 in Z 3 - 10) Am Ende des Buches IV hat Sokrates seine Frage nicht wörterlich so gestellt. Das ist ein Zeichen dafür, dass Sokrates hier am Anfang des Buches VIII ganz absichtlich seine argumentative Aufgabe deutlich formuliert.

[215] Siehe Z 3 - 19, Z 4 - 1 und Kap. IV 4.1.

Buches IV abgeschlossen hat. Die übrigen Bücher gehören auch zu den wesentlichen argumentativen Teile der *Politeia*[216]. Nach dem Buch IV ist Sokrates erst auf halbem Wege.

3. Die einflussreichste traditionelle Auffassung, nach der die platonische Diskussion über das Leitthema der *Politeia*, das Glück der Gerechten, im Grunde genommen schon am Ende des Buches IV beendet ist, erweist sich damit als falsch. Die meisten Autoren, die bezüglich der Dreiteilung des Guten am Anfang des Buches II eine *nicht-konsequentialistische* Interpretation vorgelegt haben, haben, wie gezeigt, diese Ansicht vertreten[217]. In der Dreiteilung des Guten im Buch II gehöre das Gesundsein zum B-Gut. Es sei demnach nicht nur um seiner Folgen willen, sondern auch um seiner selbst willen erstrebenswert[218]. Sollte das Gerechtsein eine Art von Gesundsein sein und das Gesundsein schon einen wichtigen Teil des menschlichen Glücks bilden, dann sei es unbestreitbar, dass das Gerechtsein auch ein Teil des Glücks sei[219]. Zu zeigen, dass das Gerechtsein eine Art Gesundsein sei, heisse nämlich zu zeigen, dass das Gerechtsein auch ein B-Gut sei. Die weiteren Bücher V, VI, VII, VIII, IX und X würden im Grunde genommen keinen wesentlichen philosophischen Beitrag zum Hauptthema der *Politeia* enthalten.

Dieser Rekurs auf Buch II ist zwar nicht falsch, aber das Beharren dieser Autoren auf dem Beispiel der Gesundheit und demgemäss der Gesundheits-Analogie im Buch IV ist falsch. Das Vernünftigsein, das Sehen und das Hören sind auch Beispiele Platons für ein B-Gut. Nach dieser Lesart hätte Platon das Glück der Gerechten auch zeigen können, indem er die Identität z.B. des Gerechtseins und des Sehens erklärt. Zu zeigen, dass das Gerechtsein eine Art

---

[216] Das Glück der *Polis* wird in ähnlicher Weise entschieden. Vgl. „Denn in einer solchen Stadt glaubten wir am ehesten Gerechtigkeit zu finden, Ungerechtigkeit dagegen in jener, die am schlechtesten eingerichtet ist; wenn wir dann aber beide vor Augen hätten, könnten wir wohl die Frage entscheiden, die uns schon so lange beschäftigt (IV 420 b).“

[217] Siehe Kap. II 2.4.1.1. T. Irwin (1995) hat in seinem neueren Buch über Platon geschrieben: „Plato suggests at the end of Book IV that he has answered Thrasymachus (445 a5-b5)“. In 445 a5-b5 lesen wir aber nichts, was diese Behauptung unterstützt. Über die Stellen im Buch VIII (Z 3 - 10 und Z 3 - 11) schreibt er: „Plato recognize that argument in Book IV is incomplete, even while he insists that it is correct: as Aristotle says in such cases, what has been said is 'true, but not perspicuous (*saphes*)' (*E.N.* 1138 b 25-26) and Plato wants to make it as perspicuous as possible (*hoion te saphestata*, 445 b6)“ (281).

[218] II 357 c3, 367 d1.

[219] J.D. Mabbott (1971) schreibt z.B.: „The analogy with health not only makes the point clear, but it also seems to me evidence that Socrates had not forgotten his promise in 357 to show that justice is in the best class, the class of things both good in themselves and good for their consequences. *For health is one of the examples of this class given in 357* (Hervorhebung von mir)“ (62).

Gesundsein ist, heißt nicht, zu zeigen, dass das Gerechtsein ein Teil des Glücks *ist*, sondern dass das Gerechtsein einem Teil des Glücks *ähnlich ist*. Wenn eine exotische Frucht sehr ähnlich schmeckt wie ein Apfel, dann ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass sie tatsächlich ein Obst ist, aber es ist auf keinen Fall ein Beweis dafür. Die These, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist und daher ein Teil des Glücks, muss ohne Rekurs auf irgendein Beispiel bzw. irgendeine Analogie unmittelbar gezeigt werden. Sokrates' Kritik an der Voreiligkeit von Glaukon am Ende des Buches IV ist berechtigt.

3.2.4.2 Der Vorbehalt gegen das Gerechtsein als das-Seinige-tun

1. Sokrates meint, der Weg bis zum Ende des Buches IV sei zwar richtig gewesen, aber er habe noch keine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Glück der Gerechten in der *Politeia* ergeben. Es ist aber nicht klar, ob die erste Aufgabe, die philosophische Charakterisierung des Gerechtseins, ebenfalls noch nicht erledigt ist. Einige Autoren vertreten die Ansicht, Platon habe bis hier seine erste Aufgabe, nämlich die Definition des Gerechtseins, erledigt, und gehe von jetzt an auf die Frage nach dem Glück des Gerechten ein[220].

Diese Ansicht lässt sich vor allem durch die zwei folgenden Stellen stützen. Erstens. Nach seiner berühmten Definition des Gerechtseins als „das-Seinige-tun" sagt Sokrates definitiv, er habe „den gerechten Menschen, den gerechten Staat und das Gerechtsein in ihnen" (IV 444 a4-5) gefunden. Das erlaubt, wie es scheint, keinen Zweifel, dass Sokrates im Buch IV glaubt, dass er das Gerechtsein endgültig identifiziert hat. Zweitens. In VI 506 a sagt Sokrates, die wahren Wächter müssten wissen, „inwiefern Gerechtes und Schönes jeweils gut ist" (VI 506 a4-5). Sokrates habe das Gerechtsein genau identifiziert, und nun sei das Ziel der Diskussion in den übrigen Büchern, zu untersuchen, ob und inwiefern das so identifizierte Gerechtsein wirklich ein Gut sei.

Diese beiden Belege sind jedoch nicht wirklich überzeugend. Wenn man die zwei Belege in ihren eigenen längeren Kontexten genau liest, wird klar, dass sie nicht als Manifestation der Entdeckung des Gerechtseins gedeutet werden dürfen. Die erste Stelle, nämlich IV 445 a4-5, zitiere ich vollständig: „Also gut, erwiderte ich, wenn wir nun behaupteten, dass wir den gerechten Menschen und den gerechten Staat und das, was das Gerechtsein in ihnen ist, gefunden haben,

---

[220] Am deutlichsten formuliert bei P. Shorey (1903); (1930), *passim* (Vgl. Kap. IV Anm. 222); P. Stemmer (1988); (1992), 46, 171.
N. White (1979) scheint, Shorey in diesem Punkt zu folgen. Auch für R. Kraut (1997) ist die Gesundheitsanalogie noch kein endgültiger Beweis für das Glück der Gerechten. Für die Darstellung seiner Interpretation siehe Kap. II Anm. 144.

würden wir uns, denke ich, wohl nicht sehr zu täuschen scheinen (οὐκ ἂν πάνυ τι, οἶμαι, δόξαιμεν ψεύδεσθαι)“ (IV 444 a4-6)[221]. Zwar ist seine *Entdeckung* nicht eindeutig falsch, aber auch nicht so perfekt, dass Sokrates mit ihr völlig zufrieden sein kann. Der zweite Beleg zugunsten der Auffassung, dass Platon am Ende des Buches IV die wesentliche Natur des Gerechtseins gefunden habe, ist VI 506 a4-5. Die Bemerkung Sokrates lautet: „...wenn man nicht weiß, inwiefern Gerechtes und Schönes jeweils gut ist (οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὁπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν), ... ich vermute, dass *vorher auch niemand eine zureichende Erkenntnis von jenen beiden selbst gewinnen wird* (μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς, VI 506 a4-7)“. Diese Stelle besagt nicht, dass Sokrates mit seiner Definition des Gerechtseins im Buch IV zufrieden ist, sondern vielmehr, dass wir noch kein fundiertes Wissen über das Wesen des Gerechtseins haben. Die Frage, warum Platon dieser Meinung ist, werde ich später in der Diskussion über die Idee des Guten behandeln.

2. Die Tatsache, dass sich Platon noch auf der Suche nach der wahren Natur des Gerechtseins befindet, lässt sich auch anhand der folgenden Stellen bestätigen. (1) Vor der sogenannten dritten Welle in Buch V spielt sich folgender Dialog zwischen Sokrates und Glaukon ab.

> **Z 3 - 12**
> Zuerst, sagte ich, müssen wir uns doch wieder in Erinnerung rufen, dass wir auf der Suche nach dem Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit an diesen Punkt gelangt sind.
> Freilich, sagte er. Aber was soll das?
> Nichts. Wenn wir aber das Wesen der Gerechtigkeit gefunden haben (ἀλλ’ ἐὰν εὕρωμεν οἷόν ἐστι δικαιοσύνη) – werden wir dann verlangen, dass der gerechte Mensch in keinem Punkt von ihr selbst abweichen dürfe, sondern in jeder Hinsicht gleich beschaffen sein muss, wie die Gerechtigkeit? Oder sind wir zufrieden, wenn er ihr möglichst nahe kommt und mehr als alle anderen an ihr teilhat?
> Ja, damit werden wir uns zufrieden geben, erwiderte er. (V 472 b3-c3)[222]

Sokrates ist hier noch auf der Suche nach dem Gerechtsein. Sollte er irgendwann herausfinden, was das Gerechtsein als solches ist, wird er nur fordern, dass ein

[221] Vgl. IV 434 d.

[222] P. Shorey (1930), *ad loc*. schreibt zu dieser Stelle: „Plato seems to overlook the fact that the search was virtually completed in the fourth book.“

Gerechter möglichst gerecht ist, ohne vollkommen gerecht zu sein. Das Ziel ist immer noch, zu charakterisieren, was das Gerechtsein ist, und es ist noch nicht erreicht.
(2) Die zweite Stelle liegt am Anfang des Buches VI. Dort sagt Sokrates, sein Untersuchungsthema heiße noch, „worin sich das gerechte Leben vom ungerechten unterscheidet (τί διαφέρει βίος δίκαιος ἀδίκου, VI 484 a7-b1).“ Mit dem Thema des Ungerechtseins fängt Sokrates erst im Buch VIII an. Wäre die Natur des Gerechtseins deutlich gemacht worden, wäre der Unterschied zwischen dem Gerechtsein und dem Ungerechtsein kein Thema mehr. Die erste Aufgabe ist somit auch nicht so deutlich erledigt, die weiteren Teile der *Politeia* enthalten auch noch Untersuchungen über die wahre Natur des Gerechtseins.

3. (3) Die Tatsache, dass die Bestimmung des Gerechtseins in Buch IV nur ungenau und vorläufig ist, wird in der *Politeia* antizipiert. Bevor Sokrates es unternimmt, durch die Analyse der Seele die Natur des Gerechtseins zu bestimmen, hat er schon gesagt:

Z 3 - 13

„Und wisse wohl, Glaukon, meiner Meinung nach werden wir mit der Methode, die wir jetzt für unsere Untersuchung anwenden, das nie genau herausfinden (ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ... οὐ μή ποτε λάβωμεν). Denn der Weg, der dazu führt, ist länger und weiter (ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἡ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα). Immerhin ist er vielleicht unseren bisherigen Gesprächen und Untersuchungen angemessen (IV 435 c9-d5)“.

Sein Vorbehalt gegen den ersten Weg der Untersuchung wiederholt sich in Buch VI.

Z 3 - 14

„Wir sagten doch, dass es noch einen anderen, längeren Umweg gebe, um es so vollkommen wie möglich einzusehen (ἐλέγομέν που ὅτι ὡς μὲν δυνατὸν ἦν κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος); wenn man ihn beschreite, dann würden sie einem klar (ἦν περιελθόντι καταφανῆ γίγνοιτο) ... Ihr habt erklärt, das genüge (καὶ ὑμεῖς ἐξαρκεῖν ἔφατε), und so habe ich denn damals eine Darstellung gegeben, die meiner Ansicht nach die nötige Genauigkeit vermissen läßt (καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ) (VI 504 b1-6)“.

Ich gehe davon aus, dass das Ziel der beiden Untersuchungen ein und dasselbe ist, nämlich die Identifikation des Wesens des Gerechtseins[223]. Es handelt sich um zwei verschiedene Wege, um einen und denselben Gegenstand zu untersuchen[224]. Um das Wesen des Gerechtseins zu erkennen, gibt es zwei verschiedene Wege, einen kurzen und einfachen und einen langen und schwierigen. Der Unterschied zwischen den beiden liegt im unterschiedlichen Grad an Exaktheit: Nach dem ersten Weg erhalten wir nur ein undeutliches Bild des Gerechtseins, nach dem zweiten im Gegensatz dazu ein klares. Das ist gerade der Grund, warum Platon diesen zweiten Weg braucht. Es ist sicher, dass er durch den bisherigen Weg, der durch die politische Analogie und die Analyse der Seele geprägt ist, kein klares Bild des Gerechtseins erhalten kann.

Diese zwei Wege sind jedoch nicht zwei Alternativen für Platon. Platon überlegt nicht zuvor, welchen Weg er einschlagen muss, um sein Ziel zu erreichen. Der zweite Weg soll sich erst nach dem ersten zeigen, obwohl wir noch nicht wissen, ob Platon diesen zweiten Weg tatsächlich auch einschlägt. Die aus Z 3 - 9 abgeleiteten drei Punkte gelten nicht nur für die These des Glücks der Gerechten, sondern auch für die Definition des Gerechtseins als „das-Seinige-tun". Die Auffassung, dass wir bis zum Buch IV die wahre Natur des Gerechtseins gefunden haben und dass Platon vom Buch V an prüft, ob das so definierte Gerechtsein glückszuträglich ist, ist also falsch.

Die Definition des Gerechtseins als „das-Seinige-tun" im Buch IV, das vielleicht berühmteste Schlagwort in der *Politeia*, ist nach der Meinung Platons eine ungenaue und unklare Definition. Platon meint, dass er an dieser Stelle noch keine richtige Antwort auf die Frage nach der wahren Natur des Gerechtseins hat. Dürfen wir hoffen, dass wir an einer anderen Stelle in der *Politeia* eine genaue, oder zumindest eine genauere Definition erhalten?

---

[223] Anders ausgedrückt, τοῦτο in Z 3 - 13 (IV 435 d1) und αὐτά in Z 3 - 14 (VI 504 b1) müssen sich inhaltlich auf dasselbe beziehen. τοῦτο in Z 3 - 13 bezeichnet äußerlich klarerweise die Frage, welche Teile die Seele hat, ob die Seele auch, wie der Staat, drei innere Teile hat, oder in einem weiteren Sinne, welche Natur die Seele überhaupt hat, und αὐτά in Z 3 - 14 wiederum die Frage, welche *Aretai* die Seele hat oder was ihre *Aretai* einschliesslich des Gerechtseins von Natur aus sind. Es ist deswegen überraschend, dass viele Kommentatoren der *Politeia* gar keinen Versuch gemacht haben, diese äußerliche Inkonsistenz zu erklären. J. Adam ist eine Ausnahme. Er setzt die Priorität auf Z 3 - 14 und sagt: „τοῦτο must then be taken δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον ἐστι (VI 504 a)." Er versucht diese These für gültig zu erklären durch eine *ad hoc* Hypothese „This view becomes easy if we suppose that the words καὶ εὖ γε ... ἐξαρκέσει were not written by Plato immediately after he wrote 435 c, but at a later time, when VI VI 504 a-d was composed.": J. Adam (1902), *ad loc*. und R.C. Cross und A.D. Woozely (1951), 112-5 folgt in diesem Punkt J. Adam, allerdings aus einem anderen Grund.

[224] K.F. Hermann (1839) und A. Krohn (1876) bestreiten bekanntlich diesen Punkt. Ihre Deutung, dass diese beiden Wege jeweils andere Ziele haben, hat zu der berühmten Behauptung geführt, dass die *Politeia* eigentlich ein „patch-work" sei. Vgl. Kap. I Anm. 9.

4. Die platonische Definition des Gerechtseins als „das-Seinige-tun“ und sein Versuch, durch den Begriff der seelischen Gesundheit zu zeigen, dass das Gerechtsein eine *Arete* ist, ist zwar nicht völlig verfehlt, aber nur eine ungefähre Annäherung an die definitive Charakterisierung des Gerechtseins und an den endgültigen Beweis für das Glück der Gerechten. Am Ende des Buches IV haben die zwei wichtigsten Aufgaben in der *Politeia* – die genaue Identifikation des Gerechtseins und der Beweis des Glücks der Gerechten – noch keine hinreichende Lösung erfahren. In einem bestimmten Sinne hat die eigentliche Untersuchung Platons in der *Politeia* noch gar nicht angefangen.
Wir haben bis jetzt den ersten Weg der Untersuchung bis zum Ende eingeschlagen. Sokrates meint, wir seien noch nicht am Ziel. Ab Buch V soll Platon einen weiteren Versuch machen, zu zeigen, erstens, was das Gerechtsein wirklich ist, und zweitens, ob das Gerechtsein wirklich glückszuträglich ist.

3.3 Der zweite Weg? Die Idee des Guten

> In jeder Sache, lieber Knabe, gibt es einen Ausgangspunkt, den man wählen muss, wenn man den richtigen Entschluss fassen will. Man muss nämlich wissen, worüber die Beratung gehen soll, sonst wird man notwendig das Ganze verfehlen. Die meisten merken nun aber nicht, dass sie das Wesen eines jeden Dinges nicht kennen. (*Phdr*. 237 b7-d3)

3.3.1 Die Idee des Guten und das Gute

1. Es herrscht zwar volle Übereinstimmung darüber, *dass* die Idee des Guten innerhalb der *Politeia* eine unvergleichlich wichtige Stellung in der Argumentation hat, aber was die Frage betrifft, aus welchem Grund sie diese genießt, ist man noch zu keiner Übereinstimmung gekommen. Einige haben behauptet, dass die platonische Rede von der Idee des Guten das Kernstück der *Politeia* ist, weil sich in ihr der geheimnisvolle Inhalt der Metaphysik Platons erhelle. Platon habe dieses zentrale ontologische Lehrstück in seine moralphilosophische Diskussion in der *Politeia* hineingeschoben, und die Bücher V, VI, und VII, die sich immer wieder um die Idee des Guten drehen, hätten daher im Grunde genommen mit dem Thema des Glücks der Gerechten gar nichts zu tun. Die anderen Bücher würden sogar nur für dieses Kernstück existieren. Im Gegensatz dazu werde ich nun zu zeigen versuchen, dass die Idee

des Guten in der *Politeia* einen festen Platz im argumentativen Beweis Platons für das Glück der Gerechten hat[225].

Dafür kehren wir zunächst zu dem Kontext zurück, in dem die platonische Diskussion der Idee des Guten wirklich beginnt. Ursprünglich hatte Sokrates eine Darstellung der Idee des Guten vermeiden wollen. Nachdem er am Ende des Buches IV das Gerechtsein definiert hatte, wollte er nun eigentlich das Wesen des Ungerechtseins thematisieren. Auf diese Weise kann er das Gerechtsein mit dem Ungerechtsein, die gerechte *Polis* mit der ungerechten, die gerechten Menschen mit den ungerechten vergleichen, und endlich das Glück der Gerechten und das Unglück der Ungerechten beweisen.

In diesem Moment, am Anfang des Buches V, äußern Adeimantos, Glaukon und Thrasymachos, der seit dem Beginn des Buches II aus der Dialogszene verschwunden war, alle einstimmig die Meinung, dass Sokrates es dabei zu eilig hat, weil die Darstellung des Gerechtseins im Buch IV viele wichtige Probleme offen gelassen hat. So könne es nicht weiter gehen. Adeimantos beschwert sich beispielsweise: „Ich glaube, du willst dir die Sache leicht machen... und willst ein ganzes, wichtiges Kapitel deiner Untersuchung einfach unterschlagen und es nicht behandeln (V 449 c2-3).“

Die Frage, welche Probleme genau sich mit der sokratischen Diskussion über das Gerechtsein im Buch IV stellen, behandeln wir später. Wichtig ist hier allein, sich klar zu werden, dass sich Sokrates mit weiteren wichtigen Problemen auseinandersetzen muss und dass er anfängt, die Idee des Guten darzustellen, um diese Probleme zu lösen.

2. Die Gesprächspartner des Sokrates behaupten, er habe das Problem nicht hinreichend (ἱκανῶς, V 449 d7) dargestellt. Die bisherige Diskussion sei nur ein „Umriss (ὑπογραφή, VI 504 d6)“ des Untersuchungsgegenstandes, „man darf aber auf ihre ganz vollendete Ausführung nicht verzichten (VI 504 d).“ Sokrates

---

[225] Nur selten wurde versucht, die Idee des Guten mit dem Hauptthema der *Politeia*, dem Glück der Gerechten, argumentativ zu verbinden. Die wichtigen Ausnahmen sind folgende Arbeiten: P. Shorey, The Idea of Good in Platos *Republic*, *Studies in Classical Philology* (1895); ders. *The Unity of Plato's Thought* (Chicago, 1903) 16-20; G.M.A. Grube (1935); I.M. Crombie (1962); T. Gould, *Platonic Love* (London, 1963); Th. Ebert (1974); P. Stemmer (1992). P. Shorey (1895), 239 hat zu Recht betont, dass die Frage nach der Idee des Guten eine Kontinuität mit der sokratischen Frage nach dem Guten und dem Glück in Platons früheren Dialogen aufweist. „The mythical and poetical aspect of the Idea of Good in the *Republic* is secondary and subordinate to its significance for the logic of ethics. The Idea of Good is not a new ontolotical principle introduced in the *Republic* and related primarily to the Demiurgus of the *Timaeus* and the ideas of beauty and symmetry in the *Philebus*, *Phaedrus*, and *Symposium*. It is rather the fulfilment of the treatment of the agathon in the minor ethical dialogues. It means essentially, when stripped of its poetic vesture, a rational, consistent conception of the greatest possible attainable human happiness, of the ultimate laws of God, nature, or man that sanction conduct, and of the consistent application of these laws in legislation, government, and education.“

solle hier nämlich auf die „höchste Genauigkeit (μέγιστη ἀκριβεία, VI 504 e2-3)“ und ein perfektes Maß (VI 504 c) zielen, weil das Problem am wichtigsten sei.

Hätte man daher die Sache nur ungefähr betrachten wollen, hätte man über die Idee des Guten nicht reden müssen. Sokrates weist darauf hin, dass „wir die Idee des Guten noch nicht ausführlich genug kennen (ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν, VI 505 a5-6).“ Wir kennen unseren Untersuchungsgegenstand nur ungefähr, weil wir noch kein adäquates Wissen über die Idee des Guten haben. Bei der Untersuchung der Rolle und der Stellung der Idee des Guten in der *Politeia* ist es sehr wichtig, sich deutlich zu machen, dass das Verlangen nach der Klarheit des Wissens des Guten dazu führt, über die Idee des Guten zu diskutieren. Die Idee des Guten soll die Exaktheit des Wissens gewährleisten[226]. Platon braucht hier ein *Wissen* von dem Guten. Mit einer *Meinung* über das Gute kann Platon sein Ziel in der *Politeia* nicht vollständig erreichen, und daher muss er die Idee des Guten „hinreichend“ bestimmen, um seine Behauptung über das Glück der Gerechten endgültig zu verteidigen: „Und doch, sagte er, soll dieser Beweis an sein Ziel kommen, nachdem wir das noch klargestellt haben (ἀλλ᾽ ὅμως, ἔφη, λαβέτω τέλος ἡ ἀπόδειξις τούτου φανεροῦ γενομένου, VI 497 e1-2)“

Aufgrund dieser Aufforderung beschäftigt sich Sokrates sehr lange – in den Büchern V, VI, und VII – mit den philosophischen Problemen, die mit der Idee des Guten verbunden sind. Diese Probleme nennt Platon die „Wellen“[227]: Das

---

[226] IV 435 d1 und VI 504 b5. Über die Aufforderung Sokrates, das Thema der Diskussion „noch genauer“ zu untersuchen siehe I 352 d. Vgl. D. Kurz, *AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles* (Göppingen, 1970) bietet einen sehr guten Überblick über das Thema, aber hat leider andere Wörter als ἀκρίβεια nicht berücksichtgt. Ausser ἀκρίβεια verwendet Platon in der *Politeia* verschiedene Wörter für die Exaktheit bzw. die Klarheit: z.B. καταφανής in Z 3 - 14; ἱκανῶς in V 449 d7, VI 505 a5, e2; σαφήνεια als das Kriterium in Liniengleichnis. Für andere Arbeiten über dieses Problem: W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen, 1982); P. Stemmer (1992), 178-180. J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit* (Freiburg, 1996), 124-32.

[227] Eigentlich werden hier insgesamt drei Probleme diskutiert, und die Rede von der Idee des Guten gehört zur sogenannten dritten Welle. Vgl. V 457 b7, 472 a4. Es ist aber unschwer zu sehen, dass die Diskussionen Platons in den drei Wellen insgesamt unter das Thema der Idee des Guten zu subsumieren sind. Äusserlich gesehen handelt es sich bei jeder Diskussion um ein anderes Thema. In der ersten Welle (V 451c-457 b) wird die Stellung der Frauen(-wächter), in der zweiten Welle (V 457 b-466 d) die Abschaffung der Familie, und schliesslich in der dritten Welle (V 471 c-VII 541 b) die Möglichkeit des platonischen Staates diskutiert. Hiermit zählt Platon nicht einfach die verschiedenen schwierigen Probleme auf. Die philosophischen Darstellungen in den ganzen Büchern V, VI und VII werden durch zwei Grundbegriffe, die Nützlichkeit und die Möglichkeit, sorgfältig dirigiert. In der ersten Welle werden zunächst die Nützlichkeit und dann die Möglichkeit der platonischen Behauptung diskutiert, dass die Männer und die Frauen die Rolle der Wächter gemeinsam haben. Die zweite Welle beginnt zunächst mit dem Thema der Nützlichkeit der Abschaffung der Familie, aber wird bald bis zur Nützlichkeit der platonischen Staates erweitert, nämlich zur Frage, aus welchem Grund die von Platon entworfene *Polis* eigentlich *gut* ist. Die platonische Darstellung in der zweiten Welle besteht daher aus zwei Teilen: V 457 b – 461 e und V 461 e – 466 d. Die sehr langen und bunten Dialoge in der dritten Welle sind schliesslich auf das Problem der Möglichkeit des platonischen Staates

Wort „Welle“ ist eine sehr exakte Metapher für die Stellung der Idee des Guten in der *Politeia*. Die Idee des Guten ist kein Selbstzweck der Diskussion, sondern man ist gezwungen, darüber zu diskutieren, weil eine philosophische Position nur so verteidigt werden kann. Man geht nicht zur Welle, sondern die Welle kommt zu einem. Man muss sich mit der Welle fertig werden, um überhaupt weiter gehen zu können und endlich den Zielpunkt zu erreichen.

3. Welche Probleme stellen sich nun mit der Definition des Gerechtseins im Buch IV? Warum verlangt Platon hier ein genaueres Wissen über das Gute? (1) Platon hat das Gerechtsein als eine Form der Harmonie bestimmt, wobei das *Logistikon* als die Vernünftigkeit oder das Wissen die Herrschaft über die anderen Seelenteile ausübt. Insofern der Inhalt der vernünftigen Überlegung des *Logistikon* nicht gegeben ist, ist uns noch kein adäquates Wissen über das Gerechtsein gegeben. Nur mit der genaueren Identifizierung des Gegenstandes

---

fokussiert. Hiermit fragt Platon natürlich nicht, z.B. mit welchen konkreten Massnahmen seine ideale *Polis* in der Wirklichkeit realisierbar ist, sondern wie seine *Behauptung*, dass die bis dahin geschilderte *Polis* die beste ist, überhaupt möglich ist. Diese Frage führt zur Möglichkeit der Philosophen als den Herrschern des Staates und zur Möglichkeit ihres Wissens über das Gute. Die Frage nach der Möglichkeit des Staates ist daher die Frage nach dem Gutsein, und sie kann nur durch die inhaltliche Bestimmung des Gutseins, über das die Philosophen verfügen müssen, um überhaupt die vollkommenen Wächter zu sein, beantwortet werden. Nicht nur die Diskussion über die Nützlichkeit, das Gutsein, sondern auch die Diskussion über die Möglichkeit hängt davon ab, welche inhaltliche Bestimmung Platon von der Idee des Guten abgibt. Die inhaltliche Gliederung der platonischen Diskussion in den drei Wellen kann man folgendermaßen präsentieren.

Die erste Welle	V 451 c-457 b	Die *Nützlichkeit* der Gemeinschaft der Männer- und der Frauenwächter	V 451 c-456 c		
		Die *Möglichkeit* der Gemeinschaft der Männer- und der Frauenwächter	V 456 c-457 b		
Die zweite Welle	V 457 b-466 d	Die *Nützlichkeit* der Abschaffung der Familie	V 457 b-461 e		
		Die *Nützlichkeit* des platonischen Staates	V 461 e-466 d		
Die dritte Welle	V 471 c-VII 541 b	Die *Möglichkeit* des platonischen Staates	V 471 c-480 a		
		Die *Möglichkeit* der Philosophen (als den Herrschern des Staates)	VI 484 a-502 c		
		Die *Möglichkeit* des Wissens (der Philosophen als den Herrschern des Staates)	VI 502 c-VII 541 b	Die Idee des Guten (und das Sonnengleichnis)	VI 502 c-509 b
				Das Liniengleichnis	VI 509 c-511 e
				Das Höhlengleichnis	VII 514 a-521 b
				Die Bildung der Philosophen durch die Wissenschaften	VII 521 b-535 a
				Das Bildungsprogramm der Philosophen	VII 535 a-540 c
				Schlusswort	VII 540 d-541 b

des Wissens kann das Gerechtsein auch dementsprechend definiert werden. Das *Logistikon* ist eine Fähigkeit zur Überlegung, was eigentlich in einer bestimmten Situation das Gute für eine Seele ist, und der Gegenstand seines Wissens ist nichts anderes als das Gute bzw. das Glück. Wenn die inhaltliche Bestimmung des Guten bzw. der Idee des Guten uns nicht gegeben ist, hängt die bisherige platonische Diskussion über das Gerechtsein in der Luft. (2) Ein hinreichendes Wissen eines Gegenstandes ist nur mit dem Wissen erreichbar, *wozu* er gut ist und *inwiefern*. In der Diskussion über das Ergon-Argument im Kapitel II haben wir gesehen: Zu wissen, was ein Gegenstand X ist, heißt zu wissen, welche Funktion X hat, und zu wissen, welche Funktion X hat, heißt wiederum, zu wissen, wozu X nützlich und gut ist[228]. Ein adäquates Wissen über das Gerechtsein schließt daher das Wissen ein, warum das Gerechtsein ein Gut ist.

Z 3 - 15

„Ich glaube wenigstens, fuhr ich fort, wenn man nicht weiß, inwiefern Gerechtes und Schönes jeweils gut ist (οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὁπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν), so wird es an dem, der das nicht weiß, auch keinen besonders wertvollen Wächter haben; ja ich vermute, dass vorher auch niemand eine zureichende Erkenntnis von jenem beiden selbst gewinnen wird (μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς)“ (VI 506 a4-7).

Ein *klares* Wissen über das Gerechtsein ist nicht möglich ohne das Wissen der Idee des Guten. Unsere Kenntnis über das Gerechtsein bis zum Buch IV ist nur ein Umriss, und verdient nicht die Bezeichnung „Wissen“. Der platonische Gegensatz zwischen Wissen und Meinen kommt hier ins Spiel. (3) Die Behauptung, dass ein Gegenstand X gut oder nützlich oder glückszuträglich sei, ist letzten Endes nur möglich, wenn man das Gutsein inhaltlich definiert. Früher hat Platon das Gutsein des Gerechtseins dadurch gezeigt, indem er das Gerechtsein als eine Form der psychischen Gesundheit charakterisiert hat. Die Gesundheit ist ja ohne Zweifel ein Gut. Das ist aber nur eine indirekte Beweisführung, insofern das Gutsein an sich nicht unmittelbar gezeigt wird. Nur mit dem Wissen der Idee des Guten kann Platon behaupten, dass das Gerechtsein in Wirklichkeit gut ist, und daher nützlich und glückszuträglich. „Durch die Hinzunahme der Idee des Guten wird erst das Gerechte und alles Sonstige erst nützlich und förderlich (ᾗ δὴ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα

[228] Vgl. Kap. II. 2.2.2.

χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται, VI 505 a3-4).“[229] Ohne das Wissen der Idee des Guten „verliert man manches andere, das vielleicht nützlich wäre (ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἴ τι ὄφελος ἦν, VI 505 e3-4).“ Nur wenn wir die Idee des Guten genau kennen, sind alle anderen nützlich für uns[230]. Die zwei Aufgaben in der *Politeia* – die Charakterisierung des Gerechtseins und der Beweis für das Glück der Gerechten – können nur dadurch gelöst werden, dass man das Gute präzise definiert.

4. Durch die obigen Diskussionen ist klar geworden, dass die Idee des Guten mit dem Glück, dem Hauptthema der *Politeia*, eng verbunden ist[231]. Platon sagt, die Idee des Guten sei etwas, „was also jede Seele anstrebt und um dessentwillen sie alles tut (ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τοὺτου ἕνεκα πάντα πράττει, VI 505 d11-e1)“. Auf die enge Beziehung zwischen dem Wollen und dem Guten sind wir schon in der Diskussion über die Dreiteilung des Guten gestoßen: Wir nennen etwas gut, weil es unserem Wollen entspricht. Keine andere platonische Formulierung der Idee des Guten in der *Politeia* besagt deutlicher als diese zweizeilige Aussage, dass die Idee des Guten zunächst als das höchste Gut bzw. das Glück zu verstehen ist[232]: Es gibt nämlich niemanden, der nicht glücklich sein will, und das Glück ist das höchste Ziel der menschlichen Handlungen und des Lebens.

---

[229] Vgl. „Wenn wir sie aber nicht kennen, dann weißt du, dass uns nichts hilft, mögen wir auch, abgesehen von ihr, alles übrige noch so gut erfaßt haben, wie uns auch kein anderer Besitz etwas nützt ohne das Gute. Oder glaubst du, es sei ein Gewinn, allen möglichen Besitz zu haben, aber keinen guten? Oder außer dem Guten alles zu denken, aber nichts Schönes und Gutes zu denken? (ἢ οἴει τι πλέον εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθήν; ἢ πάντα τἆλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν;, VI 505 b1-3).“

[230] Über den Zusammenhang zwischen Gut und Nutzen bei Platon: I 344 d-e, X 618 c; *Charm*. 174 d-e; *Gorg*. 499 d; *Euthy*. 289 a-c; *Men*. 87 e-88 e. Vgl. A.W.H. Adkins (1960), 220-32. P. Stemmer (1988) untersucht die Bedeutungen der drei Begriffe συμφέρον, ὠφέλιμον und χρήσιμον und ihre semantischen Beziehungen zum ἀγαθόν mit zahlreichen Beispielen aus den platonischen Dialogen (529-569, bes. 542-545). Für eine lehrreiche philologische Arbeit über die Wörter, die zu dieser semantischen Gruppe gehören, siehe J. Schmidt (1886), 162-172.

[231] Die meisten Kommentatoren haben eine enge Beziehung der Idee des Guten und des Glücks deutlich zurückgewiesen: T. Irwin (1995) z.B. unterscheidet die Idee des Guten von dem Guten bzw. dem Glück: „I use an initial capital for the Form of the Good, but a lowercase initial letter for the good that is an object of pursuit. The virtues promote the good (= happiness), not the Form of the Good, which, as Aristotle remarks (EN 1096b31-35...) is not an object of pursuit.“ (378, Anm. 21) Das steht nun in auffälligem Widerspruch zu der oben zitierten Aussage Platons in VI 505 d11-e1.

[232] „Die Frage, was das Gute selbst ist (VI 506 d8-e1)“ ist nichts anderes als die Frage, was die Idee des Guten ist. Über diese Identität der beiden Formulierungen, dem Guten und der Idee des Guten, siehe Th. Ebert (1974) 133-140; P. Stemmer (1992), 158-167, die diese Synonymität allerdings unterschiedlich gedeutet haben.

In diesem Sinne ist, so meint Platon, die Idee des Guten „der höchste Lehrgehalt (μέγιστον μάθημα)“[233] für die wahren Wächter. Das Ziel der *Polis* ist das Glück[234], und die Wächter sollen die ganze Polis glücklich machen[235]. Das höchste Ziel der Dialektik ist herauszufinden, was das Gute bzw. die Idee des Guten ist[236]. Die verschiedenen Wissenschaften, die die Kandidaten für die Wächter im Zuge ihres mühevollen Erziehungsprogramms lernen sollen, zielen letzten Endes gerade darauf, die Idee des Guten zu erkennen, oder helfen ihnen zumindest, sie zu erkennen[237]. Sokrates ist jetzt „der Spur des Guten (τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἴχνος, V 462 a6)“ nahe gekommen, und er muss weitergehen.

3.3.2 Lust und Wissen

Nun ist das Gute aber nicht völlig unbekannt.

> **Z 3 - 16**
>
> Doch du weißt ja auch, dass die Menge unter dem Guten die Lust versteht, feinere Köpfe aber das Wissen[238] (Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις. VI 505 b5-6)[239]

---

[233] In VI 504 e4-5, 505 a2, VII 519 c8-d2. Vgl. D. Kurz (1970) behauptet, der höchste Lehrgehalt sei nicht die Idee des Guten, sondern das Eine.

[234] Z.B. „νῦν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαίμονα πλάττομεν (V 420 c1-2)“; Vgl. VI 500 e2-4. Außerdem ist es in seiner politischen Analogie vorausgesetzt, Z.B. in IX 576 c. In *Nomoi* ist das Glück als Ziel des Gesetzes gesetzt. Vgl. *Leg*. III 683 b4, 697 b1, IV 709 c8, 710 b7, 713 b3, 713 e3, V 742 d8, 743 c6.

[235] Vgl. Z 3 - 15 und Kap. III 3.5.

[236] Vgl. bes. VII 532 a-b, 532 c, 534 b-c.

[237] Z.B. Geometrie in VII 526 d7-e4, 531 c, Astronomie bes. in VII 529 d.

[238] Die deutsche Übersetzung *Wissen* ist sehr bedauerlich, weil das Wort φρόνησις bei Platon hauptsächlich mit der praktischen Rationalität verbunden ist. In V 506 b2-4 findet man jedoch wiederum den Gegensatz zwischen ἡδονὴ und ἐπιστήμη. Hier meidet Platon wieder eine strenge philosophische Terminologie. In folgenden werde ich das Wort „Wissen“ verwenden, obwohl Platon damit sowohl die theoretische Rationalität als auch die praktische gemeint hat. Für eine lehrreiche Studie über den Begriff *Phronesis* bei Platon siehe H. J. Schaefer, *Phronesis bei Platon* (Bochum, 1981). Über die Synonymität zwischen φρόνησις, ἐπιστήμη, σοφία, νοῦς bzw. νοήσις siehe Kap. II Anm. 98.

[239] Der Gegensatz zwischen τοῖς μὲν πολλοῖς und τοῖς δὲ κομψοτέροις spielt keine Rolle in der weiteren Diskussion. Vgl. V 506 b1-7.

Auf diese Bemerkung des Sokrates erwidert Adeimantos kurz: „Πῶς δ' οὔ; (VI 505 b7)". Ihm sind diese beiden – Lust und Wissen – wohl bekannt als die zwei stärksten Kandidaten für das Gute[240]. Es sind klarerweise nicht irgendwelche beliebigen Begriffe. In den meisten früheren Dialogen, z.B. im *Charmides* oder im *Menon* prüft Platon die Möglichkeit, ob das Gute unmittelbar mit dem Wissen identisch sein kann. Im *Protagoras* schlägt Platon selber nicht das Wissen, sondern die Lust als das höchste Gut vor, und im *Gorgias* überarbeitet er wiederum diese etwas extreme Ansicht[241]. Schließlich ist die Hauptfrage des *Philebos*, worin das gute Leben besteht, in Wissen oder in Lust. Das Verhältnis zwischen Lust und Wissen bezüglich des menschlichen Glücks ist vielleicht eins der am meisten diskutierten Themen in der antiken Moralphilosophie[242], und Platon ist in diesem Sinne die Schlüsselfigur in der antiken Philosophie. Sokrates meint nun: „Es ist offensichtlich, dass es darüber erhebliche und zahlreiche Meinungsverschiedenheiten gibt (VI 505 d2-3)". Adeimantos antwortet wieder: „Πῶς γὰρ οὔ; (VI 505 d4)". Die Frage Platons nach der Idee des Guten in der *Politeia* ist nichts anderes als die ältere Frage Sokrates nach dem Guten in den früheren Dialogen.

Platon weist aber Lust und Wissen bald zurück, und zwar ohne komplizierte Überlegungen (besonders in V 506 b-e). Seine Kritik ist sehr kurz, so muss man sagen, wenn man die Wichtigkeit des Problems bedenkt: Die Vertreter der Lust müssten nämlich einerseits akzeptieren, dass es auch schlechte Lust gibt (VI 505 c-d), die Vertreter des Wissens andererseits, dass das Gute nichts anderes ist als das Wissen über das Gute selbst (VI 505 b-c). Diese Kritik enthält praktisch

---

[240] Diese beiden Kadidaten wiederholen sich in VI 506 b. *Phronein* war in der Dreiteilung des Guten im Buch II als ein klares Beispiel für ein B-Gut genannt. Vgl. οἱ φρόνιμοι als οἱ ἀγαθοί in *Crat*. 398 b3-5.

[241] Ich gehe davon aus, dass Platon im *Protagoras* selber eine Art von Hedonismus vertreten hat. Vgl. T. Irwin (1977), 102-14; ders., *Plato Gorgias* (Oxford 1979). Die platonische Vorstellung über das Verhältnis zwischen Gut und Lust im *Gorgias* ist auch mit der, wie sie sich im *Protagoras* zeigt, vereinbar. Mit H-.D. Voigtländer, *Die Lust und das Gute bei Platon* (Würzburg, 1960); J. Gosling and C.C.W. Taylor (1988) bin ich der Meinung, dass Platon auch im *Gorgias* nicht den Hedonismus in toto attackiert hat, sondern nur eine bestimmte Form des Hedonismus. J. Gosling and C.C.W. Taylor (1988) haben behauptet, dass Platon im *Gorgias* zwischen „short-term pleasure" und „long-term pleasure" unterscheidet und dass er wie im *Protagoras* den letzten verteidigt hat. Für eine etwas andere Auffassung über den Hedonismus im *Gorgias* siehe G. Rudebusch, „Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism" in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. III, eds. John Anton and Anthony Preus (New York: 1989) 27-40. Nach seiner Meinung unterscheidet Platon zwischen „apparent magnitude of pleasure" und „real magnitude of pleasure". Die Frage nach der genauen Identifizierung der platonischen Vorstellung über die Lust bezüglich des Guten im *Protagoras* und *Gorgias* kann hier leider nicht weiter verfolgt werden.

[242] Vielleicht kann man den folgenden berühmten Satz in der *Antigone* von Sophokles ein klares Beispiel für das Plädoyer für Phronesis nennen. „πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει." (1348-9). In einer berühmten kleinen Anekdote von Herakles empfehlen ihm zwei Frauen (*Kakia* und *Arete*) jeweils Lust und Tugend. Vgl. Xenophon, *Memorabilia* 2.1.28.1-29.1.

nichts Anderes als man in den früheren Dialogen Platons findet[243] und ist daher wohl Adeimantos und Glaukon gut bekannt. Sokrates braucht nicht lange mit komplizierten Argumenten die beiden Kandidaten für die Idee des Guten zurückzuweisen, denn Sokrates „merkte ja schon lange ganz gut, dass dir (Adeimantos) das, was die anderen darüber meinen, nicht genügent (VI 506 b).“ Offen zutage liegt die negative Charakterisierung der Idee des Guten: Sokrates sagt, sie sei weder mit Wissen noch mit Lust identisch.

3.3.3 Die Wende

1. Wir nähern uns langsam dem Ziel unserer Reise. Sollte das Gute weder Lust noch Wissen sein, was ist dann das Gute? Nachdem Sokrates einige Behauptungen darüber für falsch erklärt hat, ist es naheliegend, dass er jetzt seine eigene Meinung präsentiert. Und Sokrates hat sich tatsächlich „so lange Zeit mit der Sache beschäftigt (in Z 3 - 18)“! Zwar hat Sokrates sehr konsequent diese beiden Kandidaten für die Idee des Guten, Lust und Wissen, zurückgewiesen, er verrät aber immer noch nicht seine eigene Meinung darüber. Kurz vor dem wichtigsten Problem in der *Politeia* zögert Sokrates so lange, dass Adeimantos ihn noch einmal zwingt: „Aber was ist denn nach deiner eigenen Ansicht das Gute, Sokrates? Wissen oder Lust, oder noch etwas anderes? (VI 506 b2-4)“ Die Tatsache, dass Adeimantos, der voll und ganz der Kritik Sokrates über die zwei Begriffe zugestimmt hat, sie noch einmal in den Mund nimmt, bezeichnet seine Ungeduld, die angesichts der Bedeutsamkeit des Themas recht gut verständlich ist.
Nun greift Glaukon ein, der in diesem philosophischen Dialog im Haus von Polemarchos stets ungeduldiger gewesen ist als sein Bruder: „Sokrates, höre jetzt nicht auf, als ob du bereits am Ziel wärest (VI 506 d2-3).“ Er hat völlig Recht. Die Diskussion mit Sokrates ist noch nicht am Ziel, und die Hauptfrage der *Politeia* kann nur anhand der Lösung dieses Problems beantwortet werden.

2. In diesem Sinne ist der folgende Vorschlag Sokrates sehr überraschend.

> **Z 3 - 17**
>
> ἀλλ᾽ ... αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι. πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὁρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν. ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ

[243] Sehr ähnlich sowohl im *Gorgias* als auch im *Charmides*. Die platonische Auffassung, dass die Idee des Guten nicht identisch mit Wissen ist, findet man auch in seinem Sonnengleichnis. Vgl. Kap. III Anm. 253.

> ὁμοιότατος ἐκείνῳ, λέγειν ἐθέλω, εἰ καὶ ὑμῖν φίλον, εἰ δὲ μή, ἐᾶν. (VI 506 d8-e5)
> Doch... die Frage, was das Gute selbst ist, wollen wir für jetzt beiseite lassen. Denn es scheint mir zu viel, als dass ich mit meinem Anlaufe jetzt auch nur das erreichen könnte, was ich darüber meine. Was mir aber als ein Sprössling des Guten erscheint und ihm sehr ähnlich ist, das will ich euch sagen, wenn es euch so recht ist; Sonst lasse ich es bleiben.

Nicht nur überraschend, sondern auch sehr bedauerlich: Sokrates gibt hier plötzlich die wichtigste Aufgabe in der *Politeia* auf. Diese Bemerkung Sokrates' ist eine der dramatischsten argumentativen Wenden in der *Politeia*. Es ist daher sehr wichtig, diese Aussage genau zu analysieren und zu unterscheiden zwischen dem, was Sokrates meint, und dem, was er nicht meint. (1) Sokrates sagt, er habe eine Meinung darüber, was das Gute ist, wie man in dem obigen zweiten Satz liest. Er sagt *nicht*, dass er keine eigene Meinung darüber hat, auch *nicht*, dass er mit Glaukon gemeinsam diskutieren muss, um herauszufinden, was das Gute ist[244]. Er hat einen bestimmten Gedanken darüber im Kopf. (2) Er sagt aber, seine *Meinung* über das Gute verdiene nicht ein *Wissen* darüber zu heißen. „... alle Meinungen ohne ein Wissen sind hässlich. Auch die besten von ihnen sind blind (VI 506 c6-7)." *Dass* es das Gute überhaupt gibt, *weiß* er, jedoch nicht, *was* es in Wahrheit ist. „Denn die Seele ahnt, dass es so etwas gibt, fühlt sich aber unsicher und vermag nicht recht zu erfassen, was es eigentlich ist, kann sich auch nicht wie bei anderen Dingen eine feste Überzeugung bilden. (ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ᾽ ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἵᾳ καὶ περὶ τἆλλα VI 505 e1-3)" Was die Frage betrifft, was das Gute in Wirklichkeit ist, hat er nach seiner Einschätzung kein Wissen, sondern nur eine Meinung bzw. nur „eine Ahnung (ἐλπίς, VII 517 b6)". Sokrates ist nicht derjenige, der „der Wahrheit gewiss ist", sondern er ist „im Zweifel und selbst im Suchen begriffen (V 450 e)." (3) Obwohl er selber kein Wissen über das Gute hat, sollte er eigentlich seine Meinung vortragen und durch dialektische Untersuchungen überprüfen, um ein genaueres Wissen darüber zu erlangen, wie er es in seinen früheren Dialogen stets getan hat. Es ist ja die Schlüsselfrage der ganzen bisherigen Diskussion in der *Politeia*. Auch Adeimantos fordert Sokrates zur weiteren Untersuchung auf:

Z 3 - 18

[244] Sokrates fürchtet nur, dass er seine Meinung „ungeschickt" präsentiert, und sich daher „lächerlich" macht (VI 506 d). Vgl. P. Stemmer (1992), 187.

> Es scheint mir ja auch nicht recht, Sokrates, erwiderte er, wenn man nur die Meinungen der anderen darlegen kann, nicht aber seine eigene, zumal wenn man sich schon so lange Zeit mit der Sache beschäftigt hat.
> Scheint es dir denn aber recht, wenn einer über das, was er nicht weiß, so redet als wüsste er es?
> Auf keinen Fall so, als wüsste er es, versetzte er. Wohl aber soll er das, was er meint, eben als seine Meinung vortragen wollen (VI 506 b8-c5) [245].

Mit der Frage, was die Idee des Guten ist, will er sich nun jedoch nicht beschäftigen: „Die Frage, was das Gute selbst eigentlich ist, wollen wir für jetzt beiseite lassen (αὐτὸ μὲν τί ποτ᾽ ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι)“. Er meint *nicht*, dass er diese Aufgabe einfach aufgibt, sondern dass er *jetzt* den jetzigen Zustand der Untersuchung einfach stehen lassen will. D.h. er kann momentan nur behaupten, dass das Gute weder Lust noch Wissen ist. Vielleicht könnte er später wieder in diesen endlosen Disput eingreifen, jetzt will er es aber nicht tun. (4) Sollte Sokrates seine eigene Meinung über die Idee des Guten haben, warum gibt er jetzt plötzlich diese Untersuchung auf? Er meint, er kann mit seinem jetzigen Anlauf (ἡ παροῦσα ὁρμὴ) das Ziel nicht erreichen. Mit seinem Weg der Untersuchung sei das Ziel nämlich zu weit (πλέον). Er ist zurückgetreten, *nicht* weil seine Meinung ungewiss ist, sondern weil er mit seiner jetzigen Methode nicht erreichen kann, was er will. Das ist aber keine neue Idee in der *Politeia*. Sokrates hat bisher des öfteren betont, dass es einen anderen weiteren Weg zum Guten gibt und dass er später in diesem Gespräch diesen Weg einschlagen will. Er hat gar keinen guten Grund, seine Aufgabe hier plötzlich aufzugeben. Plötzlich betont er sehr die Schwierigkeit des Problems, das er nun behandelt[246]: Der Weg zum Guten ist nicht einfach lang, sondern so lang, dass „das Maß, ... nach dem man solche Gespräche anhören soll, für einsichtige Menschen das ganze Leben ist (Μέτρον δέ γ᾽ ... τοιούτων λόγων ἀκούειν ὅλος ὁ βίος νοῦν ἔχουσιν, V 450 b6-7)“, oder man müsste diese Aufgabe vielleicht sogar bis zum nächsten Leben verschieben[247]. (5) Der Gegenstand der Untersuchung hat sich geändert: nicht das Gute selbst, sondern

[245] J. Adam (1902), *ad. loc*. hält diese Bemerkung Sokrates für *ironisch*.

[246] Sokrates betont ausdrücklich die Schwierigkeit seines Themas. Vgl. V 450 c, 453 d, VI 504 e. Sokrates betont oft, er wolle zwar ernstlich die Wahrheit wissen (Vgl. VII 533 a), aber habe selber nicht die Fähigheit dazu. Vgl. I 336 e-337 a.

[247] Vgl. „Aber wir wollen nichts unversucht lassen, bis wir ... die anderen überzeugt oder dann doch wenigstens eine Vorarbeit für das spätere Leben geleistet haben, wenn sie nach ihrer Wiedergeburt wiederum auf solche Fragen zu reden kommen (VI 498 d1-4)“.

„was mir aber als ein Sprössling des Guten erscheint und ihm sehr ähnlich ist“[248]. Es geht nicht mehr um die Frage, was das Gute ist, sondern um die Frage, womit das Gute ähnlich ist. Glaukon akzeptiert – natürlich sehr unbefriedigt – diese überraschende Zurückhaltung Sokrates', indem er wenigstens noch hinzufügt: „Ein anderes Mal wirst du uns dann die Beschreibung des Vaters liefern (VI 506 e6-7)“. Sokrates verspricht ihm dies (VI 507 a1-5), wird dieses Versprechen jedoch zumindest bis zum Ende der drei Gleichnisse nicht halten. (6) Sokrates ist sich im klaren darüber, dass hier ein deutlicher Themenwechsel stattfindet. Er legt zwei Alternativen vor: Entweder Adeimantos und Glaukon akzeptieren den neuen Untersuchungsgegenstand, nämlich etwas, was dem Guten ähnlich ist, oder er will sich nicht mehr mit dem Thema des Guten beschäftigen. Obwohl Glaukon und Adeimantos wissen möchten, nicht was dem Guten ähnlich ist, sondern einfach, was das Gute ist, akzeptieren sie den Vorschlag Sokrates'. Das ist ja tatsächlich viel besser, als jetzt plötzlich das Gespräch abzubrechen und nach Hause zu gehen.

3. Wie kann man denn einen dem Guten ähnlichen Gegenstand untersuchen? Sokrates' Vorschlag ist eine Untersuchung durch Gleichnis. Damit beginnt die berühmte Reihe der drei sogenannten *großen* Gleichnisse in der *Politeia*: Das Sonnengleichnis, das Liniengleichnis und das Höhlengleichnis. Diese Gleichnisse erstrecken sich bis zum Ende des Buches VII und die platonischen Diskussionen über die Idee des Guten und den ihr ähnlichen Gegenstand sind damit beendet. Die platonische Rede von dem Guten in der *Politeia* gliedert sich demnach ungefähr in zwei große Teile: Platons Kritik der zwei Kandidaten für die Idee des Guten, der Lust und des Wissens, und seine drei Gleichnisse.
Die bisherigen Untersuchungen über das Wesen der Idee des Guten haben sich nur darauf konzentriert, sie durch die Analyse des zweiten Teils zu identifizieren[249]. Mit der Einführung der Gleichnisse gibt Platon jedoch in Wirklichkeit das Ziel auf, eine genaue Charakterisierung der Idee des Guten bzw. des Glücks zu geben, die als Wissen des Guten gelten kann. Aufgrund dieser drei Gleichnisse *wissen* wir nicht, was das Gute eigentlich ist. Der Teil, in dem Platon sich der Idee des Guten vermittels der drei Gleichnisse nähert, ist nicht „der längere Weg“ der Untersuchung, den Sokrates früher erwähnt hat[250].

---

[248] Auch in VI 507 a3-4 „τοῦτον δὲ δὴ οὖν τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κομίσασθε“.

[249] Diese alte Tradition scheint sich etabliert zu haben. Repräsentativ bei R. Ferber (1984).

[250] Besonders in Z 3 - 13 und Z 3 - 14. Vgl. P. Shorey (1930), Bd. II, 82-3; N. White (1979), 174; W. Wieland (1982), 159-185; R. Ferber (1984), 149 f.; C.D.C. Reeve (1988), 41-2, 71-9. Diejenigen, die die platonische Rede von der Idee des Guten für den längeren Weg halten, bilden noch die Majorität: Vgl. z.B. J. Adam (1930), 48; T. Irwin (1995), 271; N. Pappas (1995), 117-9.

Tatsächlich gibt er es auf, den zweiten langen Weg zum Wissen der Idee des Guten einzuschlagen. Die drei Gleichnisse sind keine strengen dialektischen Untersuchungen über die Idee des Guten, sondern drei verschiedene vage Skizzen[251]. Die epistemologische Unzulänglichkeit der Gleichnisse ist Sokrates sehr wohl bewusst: „Ob es in der Tat so ist oder nicht, das darf ich nicht sicher behaupten (εἰ δ᾽ ὄντως ἢ μή, οὐκέτ᾽ ἄξιον τοῦτο διισχυρίζεσθαι, VII 533 a4-5).“ Und allein „Gott mag wissen, ob sie richtig ist (θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει, VII 517 b6-7).“ Alles, was wir von der Idee des Guten *wissen*, ist letzten Endes, dass sie weder Lust noch Wissen ist. Und nichts mehr. Nachdem Sokrates Lust und Wissen zurückgewiesen hat, hat die dialektische Diskussion über die Natur des Guten keinen weiteren Schritt machen können, zumindest nicht bis zum Ende des Buches VII.

4. Finden wir dann vielleicht in den Büchern VIII, IX und X die platonische strenge Untersuchung über die Idee des Guten? Am Anfang des Buches VIII meint Sokrates:

> **Z 3 - 19**
>
> „Doch nachdem wir das abgeschlossen haben, wollen wir uns wieder erinnern, von welchem Punkt aus wir hierher abgeschweift sind (ἀναμνησθῶμεν πόθεν δεῦρο ἐξετραπόμεθα), um dann *wieder auf demselben Weg weiterzugehen* (ἵνα πάλιν τὴν αὐτὴν ἴωμεν). (VIII 543 c4-6)“

In den Büchern II, III und IV hat Sokrates, so sagt er, einen bestimmten Weg eingeschlagen und in den Büchern V, VI und VII sei er von diesem abgeschweift. Er wolle nun am Anfang des Buches VIII diesen Weg weitergehen. Er hat weder das Gute noch das Gerechtsein genau identifiziert, daher die Glückszuträglichkeit des Gerechtseins noch nicht bewiesen. Am Anfang des Buches VIII steht er also noch vor diesen zwei Aufgaben. Von jetzt an untersucht er jedoch verschiedene Formen des Ungerechtseins und ihre gemeinsame Natur. Sein Argument erweckt daher den Eindruck, dass er

---

[251] Eine sehr ähnliche Untersuchungsmethode findet man in *Phdr*. 246 a ff. Für seine Untersuchung der wahren Natur der Seele führt Platon eine Unterscheidung zwischen „οἷον ἐστι“-Frage und „ᾧ ἔοικεν“-Frage ein (246 a3-6). Die eine ist eine göttliche und längere Untersuchung, die andere eine menschliche und leichtere. Sokrates wählt die letztere und legt seine Meinung über die Natur der Seele gerade durch Gleichnisse dar. E. Heitsch, *Platon, Phaidros* (Göttingen 1993), 108 Anm. 201: „Damit sagt der Autor nicht etwa, dass er, wenn er sich nur die Zeit nähme, eine solche Darstellung geben könnte. Sokrates hat eine unerfüllbare Bedingung eingeführt: nur *mit göttlicher Hilfe*.“

voraussetzt, er sei nach den Diskussionen in den Büchern V, VI und VII mit seinen Aufgaben, nämlich einer genauen Definition des Gutseins und des Gerechtseins, schon fertig geworden[252]. Platon sagt nun: „Den nun der Aristokratie ähnlichen haben wir schon beschrieben (τὸν μὲν δὴ ἀριστοκρατίᾳ ὅμοιον διεληλύθαμεν ἤδη); wir dürfen mit Recht von ihm sagen, er sei gut und gerecht (ὃν ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον ὀρθῶς φαμεν εἶναι, VIII 544 e7-8)". Ohne Zweifel ist er der Meinung, dass er über seine Aussagen in den Büchern V, VI und VII hinaus nichts mehr zu bieten hat, und daher einfach damit zufrieden sein muss. Ab dem Buch VIII – nach der „Abschweifung" der Bücher V-VII – beginnt er mit seiner Untersuchung des Ungerechtseins, als ob nur noch diese Aufgabe zu erledigen sei, um das Glück der Gerechten und das Unglück der Ungerechten zu beweisen. Es ist schwer zu glauben, aber wahr: Platons Äußerung, dass das Gute bzw. die Idee des Guten weder Wissen noch Lust sei, ist der einzige Ausgangspunkt für den Beweis des Glücks der Gerechten. Platons Versprechen, den zweiten Weg einzuschlagen, wird in der *Politeia* nirgends erfüllt.

Was wir über das Gute wissen, ist momentan ausschließlich, dass es weder mit Lust noch mit Wissen identisch ist, sonst im Grunde genommen nichts. Diese negative Charakterisierung der Idee des Guten ist deswegen die einzige Quelle, aus der wir die platonischen Begriffe des Guten und des Glücks in der *Politeia* rekonstruieren können.

5. Wir *wissen* also noch sehr wenig über die Idee des Guten bzw. das Gute. Noch schlimmer: In den Büchern V – VII treten ganz neue Aspekte der Idee des Guten hervor, besonders im Sonnengleichnis in Buch VI. Zunächst sei die Idee des Guten die Ursache des Wissens (VI 508 e). Die Idee des Guten gebe uns also die *Dynamis* zu wissen. Diese Ansicht bezüglich der Idee des Guten, die auf den ersten Blick etwas überraschend erscheinen könnte, ist in der Tat eine wichtige Konsequenz des platonischen Ergon-Arguments, das wir im Kap. II behandelt haben: Wir können einen Gegenstand nur kennen, wenn wir seine Funktion, seine *Arete*, oder sein Gutsein erkennen. Wenn die Idee des Guten die Ursache alles Wissens ist, dann ist sie selber kein Wissen. Platon meint, „die

[252] Vgl. Am Anfang des Buches VIII: „Du sprachst, wie wenn du die Darstellung der Stadt beendet hättest, und sagtest, dass du eine solche Stadt, wie du sie beschrieben habest, als *gut* anerkennest und ebenso den Mann, der ihr ähnlich sei. Und doch hättest du uns offenbar noch eine *bessere* Stadt und einen *besseren* Mann zeigen können (VIII 543 c7-544 a1)."

Beschaffenheit des Guten ist noch höher zu schätzen“ als Erkenntnis und Wahrheit (VI 508 e-509 a)[253].

Nicht nur die Ursache des Wissens sei das Gute, sondern auch die Ursache des Seins. Damit wird der Idee des Guten in der *Politeia* eine deutliche metaphysische Rolle gegeben[254]. Sie sei die Ursache des Seins und stehe selber „jenseits des Seins (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, VI 509 b9)“[255]. Die philosophische Überzeugung Platons, dass die Idee des Guten bzw. das Gute sowohl die Ursache des Wissens als auch des Seins ist, begegnet uns hier nicht zum ersten Mal. Dies wurde schon gezeigt in der Erklärung, warum die Definition des Gerechtseins im Buch IV, wie sie sich im Ergon-Argument zeigt[256], keine endgültige ist. Ein Gegenstand, ob natürlich, ob künstlich, ist wirklich, was er ist, nur wenn er seine *Arete*, sein Gutsein realisiert. Im *Phaedon* meint Platon, die genaue Erklärung eines Sachverhalts müsse erklären, warum der jeweilige Zustand der beste sei. Die Ursache eines Sachverhaltes sei eine Kraft, „die bewirkt hat, dass er so liegt, wie es am besten ist“[257]. Für Platon ist die Welt ein Kosmos und harmonisch eingerichtet.

6. Der Idee des Guten werden also in der *Politeia* drei Eigenschaften zugeschrieben. Sie bezeichnet das menschliche Glück, die Ursache des Wissens, und die Ursache des Seins. Bei der Frage, wie man leben soll, zeigt sich die Idee des Guten als das menschliche Glück, bei der Frage, wie die Welt organisiert ist, als die Ursache der harmonischen Weltordnung, bei der Frage, wie man über ein exaktes Wissen der Welt verfügen kann, als das höchste Ziel der Dinge, die teleologisch organisiert sind. Auf keinen Fall darf man sich nur auf einen dieser Aspekte konzentrieren. Glaukon verliert nicht den eigentlichen Kontext des Gespräches aus den Augen: Er ruft, als Sokrates im Sonnengleichnis der Idee des

---

[253] Vgl. „Und wie sich diese (die Idee des Guten – von mir) im einsehbaren Raume zur Einsicht und zu dem Eingesehenen verhält, so verhält sich die Sonne im sichtbaren Raume zum Gesicht und zu dem Gesehenen (VI 508 b14-c2)“.

[254] Die Idee des Guten „βασιλεύειν τὸ νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, VI 509 d2)“. Vgl. *Phil*. 20 d, 53 e, *Tim*. 29 d ff. und in *Nom*. X 903 c.

[255] Für eine überzeugende Kritik der hermeneutischen Tradition, die diesen Ausdruck Platons wörtlich genommen hat, siehe M. Baltes, Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being? In: *ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ* (Stuttgart und Leipzig, 1999), 351-371. Siehe andererseits über die *langen* ideengeschichtlichen Prozesse, durch die sich dieser Ausdruck als *der* geheimnisvolle Schlüsselbegriff der platonischen Metaphysik etabliert hat, J. Whittaker, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, *Vigiliae Christianae* 23 (1969), 91-104.

[256] Vgl. Kap. III 3.4.1.

[257] *Phdo*. 99 a. Vgl. 97 e.

Guten einige metaphysische Eigenschaften zugeschrieben hat: „Denn die Lust meinst *du* ja gewiss nicht damit! (VI 509 a7-8)“[258]

Damit zeigt sich Platons objektivistische Auffassung des menschlichen Glücks: Das Wissen, worin genau das Glück besteht, muss das Wissen über die Ursache und Ordnung der Welt umfassen. Um eine vollständige Erläuterung des Begriffes der Idee des Guten zu präsentieren, muss man eine Erklärung darüber haben, die sowohl die moralphilosophischen Überlegungen Platons als auch seine Metaphysik und Epistemologie enthält. Eine solche Untersuchung ist für das jetzige Thema leider nicht möglich[259]. Außerdem ist die ontologische bzw. metaphysische Begründung des Guten in der *Politeia* nicht vollendet, sondern nur sehr bescheiden angefangen[260]. Für eine noch genauere moralphilosophische Untersuchung über die Frage, wie sich das Glück zur Lust und dem Wissen verhält, und ihre metaphysische Begründung müssten wir vielleicht auf den *Philebos* und den *Timaios* warten.

Alles, was wir momentan mit Sicherheit behaupten können, ist, dass das Glück einen Aspekt oder eine Eigenschaft der Idee des Guten bedeutet oder die Idee des Guten in ihrem moralischen Sinne als Glück verstehbar ist[261].

7. Uns interessiert nun die Frage, wie der Begriff des Glücks als ein Aspekt der Idee des Guten inhaltlich zu bestimmen ist. Die Tatsache, dass Platon ausgerechnet Lust und Wissen als zwei Kandidaten für das Gute genannt und

---

[258] Vgl. K. Vretska *ad. loc.* : „die Frage nach der Lust wird zur Beleidigung des Seins.“

[259] Der metaphysische Aspekt der Idee des Guten hat das Verstehen als das Gute bzw. das Glück sehr schwierig gemacht. Nicht nur für uns, sondern auch für Glaukon. Er sagt: „Von einer nicht auszudenkenden Schönheit sprichst du da (VI 509 a)“; „Apollon, welch wunderbares Übertreffen ist doch das! (VI 509 c)“ Abgesehen von Einzelheiten, stimme ich im grossen und ganzen der Interpretation von Th. Ebert (1974) zu, dass Glaukon am Ende des Sonnengleichnisses mit der Behauptung Sokrates nicht einverstanden sei. Zur Kritik dieser Interpretation von Th. Ebert siehe R. Ferber (1984), 14-18.

[260] Eine interessante Arbeit über dieses Thema ist E.E. Benitez. „The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato.“ *Apeiron* 28 (1995): 113-40.

[261] P. Stemmer (1992) hat, soweit ich weiss, zum ersten Mal in der hermeneutischen Geschichte der platonischen *Politeia* den eudämonistischen Bezug der Idee des Guten systematisch dargestellt. Er ist aber, glaube ich, zu weit gegangen, weil er die Ansicht vertreten hat, dass die Idee des Guten nichts anderes als das Glück *ist*. Diese These hat aber Schwierigkeiten mit dem Text, besonders mit den ontologischen Funktionen, die Platon der Idee des Guten zugeschrieben hat. Platon behauptet, dass die Idee des Guten die Ursache des Wissens und der Welt sei, und das Glück kann ja nicht selber die Ursache des Wissens oder des Seins sein. Das Glück *bezeichnet* die Idee des Guten, nicht umgekehrt, die Frage nach dem Glück *führt* zur Frage nach der Idee des Guten, aber nicht umgekehrt. Die Tatsache, dass Platon die Idee des Guten einfach „das Gute“ nennt, ist kein Beweis für die semantische Identität des Glücks und der Idee des Guten.
Andererseits ist z.B. der folgende vage Kompromiss unbefriedigend: „In a manner of speaking, then, our true good is the cause of reality as well as of our knowledge of it, for the real is that which we must assume to be true if we are to succeed in our search for happiness.“ (94) T. Gould (1963).

zurückgewiesen hat, bedeutet nicht die Trivialität der beiden Kandidaten, sondern drückt vielmehr die These aus, dass sie beide eine besondere Stellung innerhalb seines Glücksbegriffes innehaben[262]. Hier bestreitet Platon nur, dass das Glück mit einem von beiden identisch ist, aber damit meint er nicht, dass das Glück nichts mit Lust und Wissen zu tun hat[263]. Vielmehr hat Platon uns hier in der *Politeia* zu sagen, dass das Glück, obwohl es weder mit Lust noch mit Wissen identisch ist, etwas ist, was aus Lust und Wissen besteht[264]. Diese Beschreibung des Glücks ist aber kein fauler Kompromiss. Die beiden stellen eigentlich jeweils unterschiedliche Aspekte des menschlichen Glücks dar. Bezüglich der Frage, wie unser Wollen befriedigt werden soll, um glücklich zu sein, spielt das Wissen die Hauptrolle, und bezüglich der Frage, was wir erleben, wenn unser Wollen befriedigt wird, spielt die Lust die Hauptrolle. Weil Platon seinen zweiten „längeren Weg" in der *Politeia* nicht eingeschlagen hat, kann er in diesem Werk nur das Verhältnis zwischen Glück und Lust untersuchen. Er wendet sich ausschließlich der affektiven Dimension des Glücks zu. Die Lust ist ja „τὰ ἔργα" des Guten[265]. Momentan kann Platon nur behaupten, dass das Glück nichts anderes ist als die Lust, die im Wissen bzw. in der vernünftigen Tätigkeit besteht.

8. Dass das Glück in der *Politeia* zunächst als die wahrhafte Lust verstanden ist, zeigt sich in der platonischen Diskussion über das höchste Gut der *Polis*. Platon argumentiert deutlich dafür, dass das Ziel des Staates, genauer gesagt, das Ziel

---

[262] Leider wurde diese Stelle, an der Platon Lust und Wissen als die zwei wichtigsten Kandidaten nimmt, in der bisherigen Literatur nicht genügend berücksichtigt. Nur beiläufig erwähnen diese Stelle z.B. J. Annas (1981) und W. Wieland, Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten. *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1 (1976), 19-33. Eine der umfangreichsten Studien der platonischen Idee des Guten, R. Ferber, *Platons Idee des Guten* (1984) berücksichtigt diese Stelle fast nicht.

[263] Ich halte folgende Bemerkung von D. Frede deswegen für falsch: „The Passage in *Rep*. V (Fehldruck von VI – von mir) 505 b5-d3 may very well be a later insertion since it does not contribute anything to the topic discussed before and after, i.e. that everyone in the case of the good wants what really is good rather than what appears to be good for himself. If it is a later addition then it points forward to the *Philebus*, since *Rep*. *IX does not take up that issue*." (S. 153, Hervorhebung von mir) D. Frede, Rumpelstiltskin's Pleasure: True and False Pleasure in Plato's *Philebus*. *Phronesis* 30 (1985): 151-80.

[264] Mit der Behauptung, dass das Glück etwas Angenehmes und Vernünftiges ist, erklärt sich, warum die Gerechtsein-Gesundsein-Analogie im Buch IV der *Politeia* für Platon als endgültiger Beweis nicht akzeptabel ist. Dieser Versuch ist schon ernst gemeint, da das Gesundsein schon ein Element des Glückes ist, und die Analogie ist für ihn noch gültig, aber es ist nicht das entscheidende Argument, denn die Lust und das Wissen sind für Platon viel wichtigere Teile des gelungenen Lebens. Nach dem Buch V muss er zeigen, dass das Gerechtsein direkt mit Lust bzw. Vernünftigsein zu tun hat.

[265] Vgl. *Symp*. 194 e-197 e.

seines Staates, das Glück ist[266]. Im Buch V wird gerade diese wichtige Frage gestellt, nämlich was „das größte Gut (τὸ μέγιστον ἀγαθόν, V 462 a3), auf das der Gesetzgeber mit seinem Gesetz abzielen muss (V 462 a3-5)“ ist. Darauf antwortet Sokrates selber, es sei die innere Einheit, und zwar „das, was sie (*Polis* – von mir) verbindet und zu einer macht (ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν, V 462 b1-2).“ Ohne den zweifelhaften Rekurs auf die sogenannte ungeschriebene Lehre Platons können wir bestätigen, dass die Idee des Guten bzw. das Gute in der *Politeia* als eine Einheit verstanden ist[267]. Das größte Gut in der *Polis*, das Glück, besteht in der Einheit[268]. Was für eine Einheit meint Platon? Platons Antwort lautet: „die Gemeinsamkeit von Lust und Schmerz (ἡ ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία, V 462 b)“. Das Glück für eine *Polis* ist die Einheit, und zwar Einheit hinsichtlich Lust und Unlust (V 462 b-465 d). Um Platons Beispiel zu nehmen: Wenn ein Mensch am Finger verletzt wird, sagt man nicht nur, dass sein Finger schmerzt, sondern vielmehr, dass der Finger den Menschen schmerzt. In einer guten *Polis* ist es auch so: „Wenn also ein einzelner Bürger etwas Gutes oder Schlimmes erlebt, dann... wird das am ehesten eine solche Stadt als ihre Erfahrung bezeichnen und wird sich als ganze mit ihm freuen oder mit ihm betrübt sein (καὶ ἢ συνησθήσεται ἅπασα ἢ ξυλλυπήσεται, V 462 e)“. Platons berühmte Behauptung in der sogenannten zweiten „Welle“, dass die Wächter ihre Frauen und Kinder gemeinsam haben und sie kein Eigentum haben dürfen, ist darauf zurückzuführen, dass die *Homopatheia* im Hinblick auf Lust und Schmerz als das größte Gut (V 464 d)[269] einer *Polis* nur dadurch gewährleistet werden kann.

3.4 Das Glück der Philosophen

Wer also, Diotima, sind denn die philosophierenden?
(Sym. 204 a)

In der platonischen *Politeia* sind die Philosophen vollkommen gerecht, weil Platon das Gerechtsein als eine Form der Vernünftigkeit definiert hat. Für Platon ist Vernünftigkeit ein hervorstechendes Merkmal der Philosophen. Wenn das

[266] Vgl. Kap. III Anm. 234.

[267] Vgl. Kap. III Anm. 212.

[268] Vgl. IV 422 e, 423 d, 432 a, 443 d. Vgl. J.F.M. Arends, *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons* Staat (Leiden, 1988).

[269] Der Begriff der Lust spielt auch eine zentrale Rolle in der berühmten platonischen Kritik der Literatur in der *Politeia*. Vgl. Kap. IV 4.3.1.

Gerechtsein glückszuträglich ist, dann müssen die Philosophen in der *Politeia* vollkommen glücklich sein. Es ist deswegen kein Zufall, dass sich Platon mit der Frage nach dem Glück der Philosophen beschäftigt. Sokrates' Position ist in dieser Frage allerdings nicht vollkommen eindeutig. Einerseits behauptet er mit Sicherheit, dass sie glücklich sind. Auf der anderen Seite sagt er, dass sie ihr glückliches Leben doch nicht führen können. In diesem Pro und Kontra zeigen sich einige wesentliche Seiten der Glücksvorstellung Platons.

3.4.1 Zwei verschiedene Glücksvorstellungen

1. Am Anfang des Buches IV macht Adeimantos den Einwand (IV 419 a-420 a), dass die Wächter in der von Sokrates entworfenen *Polis* in Wahrheit nicht glücklich sind: Die Wächter hätten nämlich nicht genügend äußere Güter, also „all die Dinge, die man nach der allgemeinen Ansicht haben muss, um glücklich zu sein (πάντα ὅσα νομίζεται τοῖς μέλλουσιν μακαρίοις εἶναι)" (IV 419 a9). Daher könnten sie auch diese Güter nicht ausgeben, wenn sie wollten, „wie die das tun, die man sonst für glücklich hält (ὅια δὴ οἱ εὐδαίμονες δοκοῦντες εἶναι ἀναλίσκουσι, IV 420 a5-6)." Dieser Vorwurf gegen die platonische Darstellung der Wächter ist letzten Endes darauf zurückzuführen, dass die Wächter die äußeren Güter nicht haben, in deren Besitz das menschliche Glück nach der allgemeinen Ansicht besteht[270]. Das ist nicht einfach irgendeine Beschwerde von Adeimantos über die strengen Vorschriften für das Leben der Wächter im platonischen Staat. Diese Kritik zielt vielmehr auf den Kernpunkt in der *Politeia*. Erstens macht Platon hier deutlich, mit welcher Glücksvorstellung er sich in der *Politeia* auseinandersetzen will. Zweitens ist, wenn die Wächter als die vollkommen Gerechten nicht glücklich leben können, das Argument für das Glück der Gerechten zum Scheitern verurteilt[271].

2. Sokrates meint, die Wächter seien doch glücklich, obwohl sie nicht viele äußere Güter besitzen. „Sie werden das glücklichste Leben führen, glücklicher

[270] In folgender Bemerkung Platons findet man die damalige allgemeine Vorstellung über die äusseren Güter: „Schönheit, Reichtum, Körperkraft und eine Verwandtschaft, die in der Stadt große Macht hat und alles, was dazu gehört (κάλλος καὶ πλοῦτος καὶ ἰσχὺς σώματος καὶ συγγένεια ἐρρωμένη ἐν πόλει καὶ πάντα τὰ τούτων οἰκεῖα). Damit hast du einen allgemeinen Begriff von dem, was ich meine (VI 491 c2-4)." Die Liste der äusseren Güter im *Euthydemos* ist noch ausführlicher: Reichtum, und körperliche Güter wie Gesundheit, Schönheit, ausgezeichnete Geburt, Macht, Ansehen (*Euthd*. 279 a7-b3). In *Leg*. II 661 a4-7 sind nur drei erwähnt, nämlich Gesundheit, Schönheit und Reichtum.

[271] Plato war sich sehr wohl der Wichtigkeit des Problems bewusst. Das Thema findet sich in IV 419 a1-421 c6, V 465 d1-466 d5. Vgl. I 344 d-348 b. J. Adam (1902), *ad. loc.* macht einen Fehler, wenn er meint: „Socrates declines to discuss the question now, because it is *irrelevant*." (Hervorhebung von mir).

noch als die olympischen Sieger“ (V 465 d2-3).[272] Er weiß aber selber, dass seine Behauptung auf den ersten Blick nicht plausibel erscheint. Er macht daher zunächst eine etwas bescheidenere Umformulierung: „Wir werden nämlich erwidern, dass es uns nicht wundern sollte, wenn auch diese Männer auf ihre Art sehr glücklich sind (εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν, IV 420 b5)“ Die zwei Wörter καὶ und οὕτως deuten schon an, dass Platon hier ein anderes Kriterium für das Glück einführt als das, wonach Adeimantos die Wächter unglücklich genannt hat. Die Wächter sind nicht deswegen glücklich, weil sie doch äußere Güter besitzen. Sie sind vielmehr gerade als Wächter glücklich. „Nötige uns nicht, den Wächtern ein Glück zu verleihen, das sie eher zu allem anderen macht als zu Wächtern (καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκαζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἣ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάσεται ἢ φύλακας, IV 420 d5-e1)“. Wenn sie aufgrund äußerer Güter glücklich leben, sind sie keine Wächter mehr: Platon meint, wenn ein Wächter auf der Basis der Vorstellung, dass man durch den Besitz der äußeren Güter glücklich leben kann, versucht, glücklich zu leben, „dann ist er kein Wächter mehr (V 466 b)“. Dieser Gedanke ist lediglich „eine unvernünftige und kindische Vorstellung vom Glücklichsein (ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα εὐδαιμονίας, V 466 b7-8)“.

Wir stoßen hier auf zwei gegenläufige Vorstellungen vom menschlichen Glück. Einerseits vertritt Adeimantos die damals wohl sehr verbreitete Ansicht, dass das Glück im Besitz der äußeren Güter besteht[273]. Auch dem Gedanken des Thrasymachos, das Gerechtsein sei ein fremdes Gut, liegt diese Vorstellung zugrunde. Wenn das Gerechtsein die äußeren Güter mit sich bringt, ist es in diesem Sinne glückszuträglich. Das Gerechtsein ist selber kein Teil des Glücks, sondern steht *außerhalb* des menschlichen Glücks. Es ist lediglich ein Mittel, das man für sein Glück gelegentlich wählen kann. Wenn das Gerechtsein in einer bestimmten Situation die äußeren Güter mit sich bringt, muss man gerecht handeln, wenn nicht, dann ist es vernünftig, unmoralisch zu handeln. In diesem

[272] Auch in V 466 a8-9: „εἴπερ τοῦ γε τῶν ὀλυμπιονικῶν πολύ τε καλλίων καὶ ἀμείνων φαίνεται“.

[273] Das Wort εὐδαιμονία hatte noch in der Zeit Platons eine sehr starke Assoziation mit Reichtum. Über den erheblichen Unterschied zwischen der damaligen materialistischen Vorstellung des Glücks und der platonischen intellektualistischen siehe C. Joachim. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens* (München, 1959), 154; K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. (Berkeley, 1974), 174-175.

Sinne kann man diese Position bezüglich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück als die Mittel- bzw. Instrument-These bezeichnen[274].
Im Gegensatz dazu vertritt Platon die Ansicht, dass das Glück in der Realisierung des menschlichen *Ergon* besteht. Jede Person ist von Natur aus für eine bestimmte Hervorbringung, ein *Ergon*, geeignet. „Ein jeder soll seiner Natur gemäß einzig das tun, was das Seine ist (V 453 b5).“ Das Gerechtsein und das Glück der Einzelnen besteht gerade in der Realisierung dieses *Ergon*[275]. Dass sich Platon in der *Politeia* mit der obigen Mittel-These auseinandersetzen will, haben wir schon bei der Diskussion von Glaukons Herausforderung in Buch II gesehen.
Es gibt zunächst keinen Zweifel, *dass* Platon in der *Politeia* eine ganz andere Glücksvorstellung vertritt als Adeimantos. Es ist aber nicht sehr klar, *inwieweit* Platons Position von der üblichen Überzeugung hinsichtlich des menschlichen Glücks abweicht. Die Behauptung, dass das Glück in der Realisierung des *Ergon* besteht, läßt noch offen, welche Beziehungen das Gerechtsein und die äußeren Güter genau zum menschlichen Glück haben. Die platonischen Bemerkungen zu diesem Problem lassen unterschiedliche Interpretationen zu. Was die Frage betrifft, welche Rollen die äußeren Güter und das Gerechtsein in Bezug auf das menschliche Glück spielen, kann man die bisherigen Interpretationen in die folgenden drei Gruppen einteilen: die Dominanz-These, die Suffizienz-These und schließlich die Identitäts-These.

2. Die Dominanz-These über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück besagt, dass das Gerechtsein der wichtigste und dominante Teil des menschlichen Glücks sei. In diesem Sinne kann man diese These auch die Hauptteil- bzw. Hauptkonstituenten-These nennen[276]. Das Glück brauche zwar zweifellos das Vorhandensein der verschiedenen äußeren Güter, das Gerechtsein sei aber der entscheidende Faktor. T. Irwin hat die These verdeutlicht, indem er

---

[274] Es scheint klar zu sein, dass Platon zumindest in der *Politeia* – und ebenso später – keine solche Position vertritt. Ob dies beim Sokrates bzw. Platon der früheren Dialoge auch der Fall ist, könnte man diskutieren. T. Irwin (1977) hat behauptet, dass Platon in seinen früheren Dialogen klarerweise die Instrument-These, also eine Art von Hedonismus vertritt. Diese Deutung wurde bekanntlich von G. Vlastos heftig kritisiert. Zwar hat diese Instrument-These über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück normalerweise die Form des Hedonismus, aber es muss nicht unbedingt so sein, wenn die These den Inhalt des Glücks offen läßt. In diesem Sinne bin ich anderer Meinung als G. Vlastos, der mit T. Irwin annimmt, dass die Instrument-These unbedingt zum Hedonismus führen muss. Vgl. G. Vlastos (1991).

[275] Für das *Ergon*-Argument im Buch II siehe Kap. II 2.2.2.

[276] Vgl T. Irwin, Review of *Introduction to Plato's Republic*, *Canadian Philosophical Review* 2 (1982): 49-54.; ders., *Plato's Ethics* (1995), 192-193. In beiden Arbeiten kritisiert T. Irwin besonders die Identitäts-These, die J. Annas vertritt. G. Vlastos, *Sokrates* (1991) verteidigt ebenfalls die Dominanz-These.

sie als Komparativ-These umformuliert: der Gerechte sei *ceteris paribus* glücklicher als der Ungerechte. Unter normalen Umständen führe der Gerechte ein besseres Leben als der Ungerechte, aber in einer ungünstigen Situation könnte er in ein unglückliches Leben geraten.

Die Dominanz-These ist meines Erachtens nicht haltbar. Wenn das Gerechtsein nur der wichtigste, also der größte Teil des Glücks ist, machen die äußeren Güter das Glück mit aus, auch wenn sie sehr kleine Teile sind. Das Glück besteht nach der Dominanz-These daher aus zwei Teilen, einem sehr grossen und einem sehr kleinen. Daraus ergeben sich zwei entscheidende Schwächen dieser Deutung des menschlichen Glücks bei Platon. Zuerst muss die Dominanz-These die besondere Stellung des Gerechtseins innerhalb des menschlichen Glücks erklären. Es ist aber nicht klar, ob das Gerechtsein einfach ein relativ großer Teil ist im Vergleich mit den anderen, oder ein so großer Teil, dass man die anderen kleinen Teile praktisch vernachlässigen kann[277]. Zweitens hat diese Interpretation große Schwächen bei der Deutung der Rolle der äußeren Güter im menschlichen Glück. Die Dominanz-These muss jedenfalls das Prinzip „je mehr, desto besser" akzeptieren: Von zwei Gerechten ist der mit mehr äusseren Gütern glücklicher als der mit weniger. Die äußeren Güter sind an sich glückszuträglich, sofern sie auch ein Teil des Glücks sind[278]. Diese Vorstellung über die Stellung der äußeren Güter scheint Platon jedoch entschieden abzulehnen: Die äußeren Güter seien „die *sogenannten* Güter (τὰ λεγόμενα ἀγαθά, VI 491 c1)[279]", d.h. man sagt zwar, sie seien Güter, tatsächlich sind sie es aber nicht. Sie haben keinen

[277] G. Vlastos (1991) hat den Begriff „the Sovereignty of Virtue" eingeführt, um innerhalb der Dominanz-These die unvergleichbare Stellung des Gerechtseins zu erklären: „Whenever we must choose between exclusive and exhaustive alternatives which we have come to perceive as, respectively, just and unjust or, more generally, as virtuous and vicious, this very perception of them should decide our choice. Further deliberation would be useless, for none of the nonmoral goods we might hope to gain, taken singly or in combination, could compensate us for the loss of a moral good. Virtue being the sovereign good in our domain of value, its claim upon us is always final." (210) Er weiß aber selber, dass diese These auch wiederum begründet werden muss. Alles, was er konnte, war einige Stellen in den Dialogen Platons zu zitieren, aber das ist natürlich zu wenig.

[278] T. Irwin (1995) meint ohne Zweifel, dass die äusseren Güter jedenfalls Bestandteil des Glücks sind. Z.B. „He leaves open the possibility that happiness has components that are not infallibly secured by justice." (192) „In restricting himself to the comparative claim about justice and happiness, he implicitly acknowledges that *the just person suffers* (in Glaukons Geschichte im Buch II – von mir) *a significant loss in being deprived of external goods*." (Hervorhebung von mir, 192) „The comparative claim allows us to say that these favourable external conditions (living in a just society, being reliably supplied with basic resources, receiving honour, etc.) *contribute* to the happiness of the philosophers (Hervorhebung von mir)." (192). Seine Metapher (193) bestätigt diesen Punkt wunderbar: Für die Gesundheit des Körpers sei die Gesundheit des Herzens oder des Gehirns viel wichtiger als die des Fusses. Die Gesundheit sei demnach die Summe der individuellen Gesundheiten der verschiedenen Organe.

[279] Vgl. auch „τὰ λεγόμενα ἀγαθά" (VI 495 a7). „τὰ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμεν' ἀγαθά" (*Leg.* II 661 a) Über die „sogenannten *Hedonai*" siehe unten Kap. IV Anm. 418.

intrinsischen Wert hinsichtlich des menschlichen Glücks, sind selber nicht Teil des Glücks. Das wichtigste Merkmal der Glücklichen ist nach der Vorstellung Platons ihre *Autarkie*: Platon sagt, dass ein guter Mann „am meisten sich selbst genügt, um glücklich zu leben, und er viel weniger als die übrigen eines anderen bedarf (ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται, III 387 d11-e1).“[280] Deswegen ist es für ihn am wenigsten schrecklich, z.B. sein Vermögen zu verlieren. „Die Dinge, die sich im besten Zustand befinden, werden doch sicher am wenigsten von einem anderen verändert und bewegt (II 380 e3-4).“ Die Dominanz- oder die Hauptkonstituenten- oder Komparativ-These ist insgesamt nicht haltbar.

3. Wenn man die Dominanz-These wegen der unangemessenen Rolle der äußeren Güter ablehnt, hat man am ehesten den Eindruck, Platon vertrete die sogenannte Suffizienz-These [281]. Sie besagt, dass das Gerechtsein die hinreichende Bedingung für das Glück ist und die äußeren Güter beim menschlichen Glück keine Rolle spielen[282]. Allein das Gerechtsein garantiere das gute Leben. Das Glück realisiere sich ausschließlich in der Tugend.
Die Suffizienz-These hat recht, wenn sie verneint, dass die äußeren Güter substantielle Teile des Glücks sind. Sie ist jedoch insofern falsch, als sie meint, dass sie gar keine Rolle beim menschlichen Glück spielen. Platon sagt nie, dass man ganz und gar ohne äußere Güter gut leben kann. Man *braucht* die äußeren Güter, obwohl sie oft eine schädliche Rolle spielen. Man habe, so Platon, beispielsweise drei basale Bedürfnisse (χρείαι): Das Bedürfnis nach Nahrung,

---

[280] Über die platonische Betonung des „einfachen Lebens (ἁπλοῦς βίος)“ siehe R. Vischer (1965). Über viele Belege *gegen* die äußeren Güter und ihre Bedeutung siehe unten Kap. IV Anm. 330.

[281] Die These wird energisch von J. Annas vertreten. Vgl. J. Annas, Politics and Ethics in Plato's *Republic*. In: *Platon, Politeia*, O. Höffe (Hg.), (Berlin, 1997) 141-60; ders., *Platonic Ethics Old and New* (Ithaca and London 1999), 83-95. Sie kritisiert „the comparative thesis“ von T. Irwin. T. Irwin vertritt die Ansicht, dass Sokrates – einschliesslich des Buches I der *Politeia* – die Suffizienz-These bezüglich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück hat, die Platon – erst ab dem zweiten Buch der *Politeia*! – nicht mehr vertritt.

[282] R. Kraut ist es nicht gelungen, eine kohärente Interpretation über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück in der *Politeia* vorzulegen, weil er zunächst diese zwei Positionen, die Dominanz-These und die Suffizienz-These, nicht voneinander unterschieden hat. Einerseits will er beweisen, dass Platon in der *Politeia* die Suffizienz-These vertritt. Z.B. „the fundamental argument of Plato’s *Republic* for the astonishing thesis that justice is so great a good that anyone who fully possesses it is better off, even in the midst of severe misfortune, than a consummately unjust person who enjoys the social rewards usually received by the just.“ (311); „Justice discounted by pain and dishonor is more advantageous than injustice supplemented by the rewards of justice.“ (311) Andererseits verteidigt seine folgende Bemerkung die Dominanz-These. „... the suggestion that Plato defends the philosophical life (and therefore the life of consummate justice) by adding to the conventional list of goods.“ (335, Anm. 20)

Wohnen, und Kleidung (II 369 d1-5)[283]. Daraus entsteht „die *Polis*, die sich auf das Notwendigste beschränkt (ἀναγκαιοτάτη πόλις, II 369 d11)“[284]. *Ein* Grund für das Glück der Wächter ist, dass „ihr Unterhalt auf Staatskosten noch vollständiger ist“ (V 465 d) als sogar bei den olympischen Siegern und dass sie den noch größeren Ruhm genießen können[285]. Platon ist auf keinen Fall ein Asket[286]. Die größte Schwierigkeit der Suffizienz-These liegt darin, dass sie die banale Tatsache nicht erklären kann, dass man die äußeren Güter braucht[287].

4. Wie soll man dann die genaue Stellung der äußeren Güter innerhalb des Glücks bestimmen? Durch die obige Diskussion ist klar geworden: Die äußeren Güter muss man haben, um ein gutes Leben führen zu können – anders als in der Suffizienz-These –, sie sind aber selber nicht seine Bestandteile bzw. Konstituenten – anders als in der Dominanz-These. Die äußeren Güter sind eine notwendige Bedingung für das Glück. Nennen wir diese Interpretation über das Glück die Identitäts-These.

Es ist tatsächlich einfach unleugbar, dass die äußeren Güter das menschliche Leben sehr stark beeinflussen. Das Glück bzw. das gute Leben ist keine *Hexis*, sondern eine *Energeia*, die notwendigerweise einige äußere Güter braucht. Hier liegt auch einer der Vorzüge der Dominanz-These. Diesen allgemeinen Punkt bestreitet die Identitäts-These aber nicht. Sie will nur die Rolle der äußeren Güter in zwei folgenden Hinsichten weiter einschränken. Erstens, sie sind notwendige Bedingungen, ohne die das gute Leben nicht möglich ist, aber nicht selber dessen Bestandteil. Nach der Meinung Platons kann man nicht erwarten, dass man

---

[283] χρείαι in diesem Sinne in der *Politeia*: II 369 c2, 10, d1, 371 a1, d4, 372 a2, 373 d1, III 410 a8, VIII 566 e8.

[284] Zur Unterscheidung zwischen den notwendigen und den nicht notwendigen *Epithymiai* siehe Kap. IV Anm. 321.

[285] „Der Sieg nämlich, den sie erringen, bedeutet die Rettung der ganzen Stadt, und sie werden nicht nur mit Nahrung, sondern auch sonst mit allem, was das Leben bedarf, wie mit einem Ehrenkranz ausgestattet – sie und ihre Kinder. Sie empfangen bei Lebzeiten die Ehrungen von ihrer Stadt, und nach ihrem Tode wird ihnen ein würdiges Begräbnis zuteil (V 465 d-e).“

[286] Das wichtigste Quelle der Attraktivität der Suffizienz-These ist ohne Zweifel die Herausforderung von Glaukon im Buch II. Für R. Kraut (1997), 331, Anm. 1. ist sie beispielsweise die praktisch einzige Stelle, die er für seine Suffizienz-These zitiert. Wie im Kap. II schon erklärt wurde, bedeutet die Herausforderung von Glaukon nicht, dass Platon zeigen soll, dass der Gerechte ohne die äußeren Güter glücklich leben kann. Vgl. Kap. II 2.4. J. Annas (1997), 149-150 behauptet, IX 591 a-e sei auch ein Beleg für die Suffizienz-These in der *Politeia*. Das ist aber nicht richtig.

[287] Z.B. J. Annas (1997) schreibt: „He will be interested in health, money and honours only, and to the extent that, they sustain his own inner condition of virtue; he will look to virtue, and not to these goods themselves, in his dealing with them.“ (149-150) Warum soll der Gerechte sich für die äusseren Güter interessieren, wenn das Gerechtsein allein das Glück garantiert?

glücklicher wird, indem man mehr äußere Güter hat. Zweitens, die Frage, mit wieviel äußeren Gütern die notwendige Bedingung für das Glück erfüllt werden kann, ist eine Sache der Entscheidung der einzelnen Person. *Inwieweit* man die äußeren Güter braucht, und *wie* man mit ihnen umgehen soll, ob man sie richtig verwendet für sein glückliches Leben, hängt davon ab, ob man über die richtige Erkenntnis verfügt. In diesem Sinne kann man die Identitäts-These auch als die Dependenz-These charakterisieren[288]: Diese These besagt, dass alle äußeren Güter gut für die Guten und schlecht für die Schlechten seien. Die äußeren Güter sind an sich, eudämonistisch beurteilt, völlig neutral und abhängig von der Tugend und dem (richtigen) Wissen des Besitzers.
Die Identitäts-These unterscheidet sich andererseits von der Suffizienz-These dadurch, dass die Identitäts-These die äußeren Güter als notwendige Bedingung für das Glück ansieht[289]. Die äußeren Güter spielen gar keine Rolle in der Suffizienz-These. Das Gerechtsein ist nicht ein Teil des Glücks, sondern das ganze Glück[290]. Genau diesen Glücksbegriff hat Platon in der *Politeia*: Die äusseren Güter haben an sich keinen Wert im Glück, sind nur Bedingungen dafür.

3.4.2 Der Philosoph in der Höhle

So nötige mich nicht zu beweisen,
dass das, was ich in Worten dargestellt habe,
genau so auch in der Wirklichkeit vorkommen muss. (V 473 a5-7)

1. Mit dem Ergon-Argument für das Glück der Gerechten und der Identitäts-These bezüglich des Verhältnisses von Gerechtsein und Glück scheint Sokrates zunächst auf den Einwand von Adeimantos geantwortet zu haben. Die Philosophen als die vollkommen Gerechten sind glücklich, da das Glück gerade

[288] Die wichtigste Stelle für die Dependenz-These bei Platon ist *Euthd*. 278 e3-282 e6: Vgl. „ταῦτά ἐστι σύμπαντα δικαίοις μὲν καὶ ὁσίοις ἀνδράσιν ἄριστα κτήματα, ἀδίκοις δὲ κάκιστα σύμπαντα. *Leg*. II 661 b5-7. Für die weitere Untersuchung der Bedeutung der Dependenz-These bei Platon sind zwei Arbeiten besonders nennenswert: T.C. Brickhouse and N.D. Smith, „Socrates on Goods, Virtue, and Happiness“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987): 1-27; Ch. Bobonich, “Plato's Theory of Goods in the *Laws* and *Philebus*”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 11 (1995), 101-139.

[289] G. Vlastos (1991) hat drei Positionen hinsichtlich des Verhältnisses des Gerechtseins zum Glück unterschieden, nämlich die Dominanz-, Identitäts-, und Mittel-These. Für ihn sind die Identitäts-These und die Suffizienz-These dasselbe.

[290] Es ist eine interessante Beobachtung, dass Kephalos im Buch I eine sehr ähnliche Auffassung über das Glück wie Platon vertritt. (1) Er sagt, dass Reichtum nur eine Bedingung für sein jetziges Glück sei. Er sei selber nicht unbedingt wegen des Geldes glücklich. (2) Ob man glücklich lebe oder nicht, hänge vielmehr davon ab, welchen *Tropos* man habe. Vgl. Kap. II 2.1.2, Kap. IV 4.3.1.

in dem Gerechtsein liegt. Nach dieser Antwort aber wirft Sokrates nun seinerseits ein schwieriges Problem auf, das die Problematik des Glücks der Gerechten ein weiteres Mal sehr kompliziert macht.

Das Problem des Glücks der Philosophen ist zunächst im Höhlengleichnis anschaulich dargestellt. Wie gezeigt, leben die Philosophen glücklich, indem sie die intellektuelle Tätigkeit als ihr *Ergon* frei realisieren, und zwar sozusagen außerhalb der Höhle. Die Philosophen müssen Platon zufolge jedoch in die Höhle zurückkehren, obwohl sie gerne weiter philosophieren wollen. Die Philosophen sind ja gerade beim Philosophieren glücklich, trotzdem müssen sie gegen ihren Willen an der realen Politik teilnehmen und die *Polis* regieren. Sokrates sagt, es gehe nicht um das Glück des Einzelnen oder einer bestimmten Gruppe, sondern um das Glück der gesamten *Polis*. „Es sei doch gerade das Ziel unserer Stadtgründung, dass nicht nur ein Stand ausnehmend glücklich wird, sondern, soweit das möglich ist, die ganze *Polis* (ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ᾽ ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις, IV 420 b)“[291]. In der Rolle der Herrscher können die Philosophen klarerweise „ihr besseres Leben“ nicht führen (VII 519 d) und sind daher in der Politik weniger glücklich[292]. Diese Bemerkung des Sokrates erweckt den Eindruck, als habe das Glück der *Polis* dem Glück der Wächter gegenüber Priorität, oder als rechne er zumindest mit der Möglichkeit, dass das Glück der *Polis* und das der Wächter unvereinbar sind[293].

Die Philosophen wenden sich daher der politischen Aufgabe nicht als etwas Gutem, sondern als etwas Notwendigem zu[294]. „Wie zu etwas Notwendigem wird jeder von ihnen an das Regieren herantreten (παντὸς μὴν μᾶλλον ὡς ἐπ᾽ ἀναγαῖον αὐτῶν ἕκαστος εἶσι τὸ ἄρχειν), im Gegensatz zu denen, die heute in jeder Stadt regieren (VII 520 e1-3).“ Denn „sie wollen sich freiwillig

[291] Dreimal wiederholt: IV 419 a- 421 c, V 465 e-466 a, VII 519 e-520 a.

[292] „Wenn du für die berufenen Regenten eine *Lebensweise* finden kannst, die *besser ist*, als das Regieren, dann ist es möglich, dass eine wohl verwaltete Stadt entsteht (VII 520 e4-521 a2)“. „Doch wen wolltest du sonst dazu nötigen, sich mit der Obhut über die Stadt zu befassen, wenn nicht die, die die größte Einsicht haben, wie eine Stadt am besten verwaltet wird, und die andere Ehren und *ein besseres Leben* kennen als das des Staatsmannes? (VII 521 b)“. Zur Synonymität des guten Lebens und des Glücks siehe Kap. II 2.1.2.

[293] Aristoteles hat in dieser Hinsicht Platon vorgeworfen, dass in der platonischen *Politeia* nur die *Polis*, nicht die Wächter selber, glücklich ist. Vgl. Aristoteles, *Pol.* II 5 1264 b15-25. Vgl. VII 10 1329 a22-24. Das Problem der Notwendigkeit für die Philosophen, in die Höhle zurückzukommen, ist einer der am meisten zitierten Beweise für den totalitaristischen Gedanken Platons in der *Politeia*. Über das Problem sind zwei Arbeiten nennenswert: C.C.W. Taylor, Plato's Totalitarianism, in : R. Kraut, *Plato's Republic: Ciritical Essays* (Oxford, 1997); L. Brown, „How Totalitarian is Plato's *Republic*?.“ In: *Essays on Plato' Republic*, Ostenfeld, Erik. (Aarhus, 1998). 13-27.

[294] I 347 c, VI 500 d, VII 540 b. Vgl. VII 519 d-520 e, 520 e 1-3.

überhaupt nicht praktisch betätigen (ἑκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν, VII 519 c5)“ Es ist jedoch „notwendig“, sein Wissen „in die Sitten der Menschen im privaten wie im öffentlichen Leben hineinzutragen (εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι, VI 500 d).“ Warum müssen sie diesem Imperativ nachkommen? „Sie sind nämlich gerecht, und was wir von ihnen verlangen, ist auch gerecht (δίκαια γὰρ δὴ δικαίος ἐπιτάξομεν, VII 520 e).“ Eine *Polis* ist ungerecht, wenn in ihr nur eine Gruppe glücklich lebt, die *Polis*, die Platon konstruiert, ist aber in der Weise gerecht, dass die *Polis* als ganze glücklich lebt[295]. „So kannst du also sehen, Glaukon, ... dass wir denen, die bei uns zu Philosophen werden, kein Unrecht tun, sondern eine gerechte Zumutung an sie richten, wenn wir sie nötigen, für die anderen zu sorgen und über sie zu wachen (ἀλλὰ δίκαια πρὸς αὐτοὺς ἐροῦμεν, προσαναγκάζοντες τῶν ἄλλων ἐπιμελεῖσθαί τε καὶ φυλάττειν. VII 520 a7-9).“

2. Angesichts dieses Problems haben bekanntlich einige Interpreten behauptet, das Gesamtprojekt Platons in der *Politeia* sei in sich widersprüchlich und daher zum Scheitern verurteilt. Platon wolle die Zuträglichkeit des Gerechtseins beweisen, aber die Philosophen als die vollkommen Gerechten seien letztlich doch unglücklich. Das sei die entscheidendste Schwäche der Argumentation in der *Politeia*. Diese Kritik kann man folgendermassen zusammenfassen:

A 3 - 3

$T_{1\text{-}1}$: Die Philosophen müssen regieren.	
$T_{1\text{-}2}$: Die Philosophen sind unglücklich.	(aus $T_{1\text{-}1}$)
$T_{2\text{-}1}$: Die Philosophen sind gerecht.	
$T_{2\text{-}2}$: Der Gerechte ist glücklich.	
$T_{2\text{-}3}$: Die Philosophen sind glücklich.	(aus $T_{2\text{-}1}$ und $T_{2\text{-}2}$)
C: Widerspruch.	(aus $T_{1\text{-}2}$ und $T_{2\text{-}3}$)

Einige haben aus dieser Argumentation den Schluss gezogen, dass die *Politeia* Platons im Grunde ein Fehlschlag ist[296]. Andere haben versucht, diesen Schluss zu vermeiden, indem sie entweder $T_{1\text{-}2}$ oder $T_{2\text{-}3}$ bestreiten. Wenn man $T_{1\text{-}2}$ und

[295] IV 420 c. Vgl. Kap. IV 4.1.1.

[296] U.a. M.B. Foster, Some Implication of a passage in Plato's Republic. *Philosophy* 11 (1936): 301-8; H.A. Prichard, Moral Obligation, in: *Moral Obligation. Essays and Lectures*. (Oxford, 1968, [1]1937): 87-163, besonders 108-9. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. (Oxford, 1960), 290-2; J. Annas (1981), 252-71. S.H. Aronson, The Happy Philosopher - A Counterexample to Plato's Proof. *The Journal of the History of Philosophy* 10 (1972): 383-398.

$T_{2\text{-}3}$ akzeptiert, kann man nicht umhin, daraus den Schluss C zu ziehen. Zunächst werde ich prüfen, ob die bisherigen Versuche, Platon zu retten, haltbar sind.

3. Einige Autoren haben die Interpretation vertreten, die mittlerweile viele Anhänger gefunden hat, dass $T_{1\text{-}2}$ in Wahrheit falsch ist. Das Regieren sei für die Philosophen auch zum eigenen Nutzen[297]. Das Regieren sei für die Philosophen sowohl ἀλλότριον ἀγαθόν als auch οἰκεῖον ἀγαθόν. Diese Interpretation geht zu Recht davon aus, dass die Antinomie zwischen dem Guten und dem Notwendigen sehr vorsichtig interpretiert werden muss. Ein C-Gut in der Dreiteilung des Guten im Buch II ist auch ein Gut, obwohl es etwas Notwendiges ist[298]. Die politische Tätigkeit sei für die Philosophen ein C-Gut[299], ihr wollten sie eigentlich nicht nachgehen, weil sie mühevoll ist. Trotzdem sei sie nützlich und glückszuträglich. Die politische Beschäftigung sei für die Philosophen nicht schädlich, obwohl sie dazu „gezwungen" sind. Der Zwang bzw. die Notwendigkeit bedeutet tatsächlich nicht immer etwas Negatives in der *Politeia*[300]. In Buch I wurde Sokrates anscheinend gezwungen, zum Haus von Polemarchos zu gehen. Im Höhlengleichnis wird man auch mehrfach „gezwungen (ἀναγκάζοιτο), nämlich plötzlich aufzustehen, den Hals zu wenden, zu gehen und gegen das Licht zu schauen (VII 515 c6-8)" und schließlich wieder „gezwungen, das Licht selber anzublicken (τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, VII 515 e1)". All das sei daher zunächst schmerzhaft[301], aber endlich doch glückszuträglich, indem es das wahre Wissen

---

[297] T.C. Brickhouse, The Paradox of the Philosophers' Rule. *Apeiron* 15 (1981): 1-9; C.D.C. Reeve (1988), 95-100, 197-204; R. Kraut (1991) hat seine eigene Position von 1973 korrigiert. Vgl. Anm. 305.; ders., (1992), *passim*; T.A. Mahoney, Do Plato's philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?. *Phronesis* 37 (1992): 265-82. Mahoney wollte die Glückszuträglichkeit des Gerechtseins für Philsophen beweisen, indem er sowohl die gesellschaftliche Ebene des Begriffes des Gerechtseins als auch seine psychologische Bedeutung neu interpretiert; P. Vernezze, The Philosopher's Interest. *Ancient Philosophy* 12 (1992): 331-49; S. Waterlow, The Good of Others in Plato's Republic. *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972/3): 19-36. Waterlow argumentiert, dass die platonische Gerechtigkeit eine „self-replicating property" hat. „Now what if it should turn out that this condition by its nature necessarily *tends to reproduce itself* in other suitable subjects? In that case, this state in any human being tends to bring about in others too what is essentially their best state or welfare; so that this state in anyone is *allotrion agathon* as well as *oikeion*." (26). T. Irwins Lösung des Problems durch seine neue Interpretation des platonischen Liebesbegriffes ist ähnlich.

[298] Vgl. Kap. II. 2.3.5.

[299] Vgl. C.D.C. Reeve (1988), 197-204; P. Vernezze (1992), 331-349.

[300] Für einen Überblick der Bedeutung von Notwendigkeit bei Platon Kap. II. Anm. 112.

[301] Vgl. „πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ (VII 515 c8)"; „ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα (VII 515 e4)".

ermöglicht[302]. „Wir als die Gründer der Stadt... haben also die Aufgabe, die besten Naturen zu zwingen (ἀναγκάσαι), zu jenem Lehrstück zu gelangen, das wir vorhin als das höchste bezeichnet haben, nämlich das Gute zu schauen und jenen Weg hinaufzusteigen (519 c8-d1).“ In einer demokratischen Gesellschaft ist hingegen keinerlei Art von Zwang erlaubt. „Dass aber so gar kein Zwang besteht... in dieser Stadt ein Amt zu übernehmen, auch wenn du noch so geschickt dazu bist; dass dich auch niemand zwingt zu gehorchen, wenn du nicht willst (VIII 557 e2-4).“ Der Unterschied zwischen der demokratischen *Polis* und der aristokratischen liegt eben darin, dass die Philosophen in der aristokratischen gezwungen werden zu regieren, während dies bei der demokratischen nicht der Fall ist.

Das Regieren sei, so diese Interpretation weiter, für die Philosophen zwar nicht unmittelbar ein Teil ihres Glücks, aber doch Mittel dazu. Wenn es ein C-Gut ist, hat es sicher einen Zweck. Was ist der Zweck von einem C-Gut? Die Beispiele für C-Güter in der Dreiteilung des Guten in Buch II waren die Leibesübungen, das ärztliche Betreutwerden bei einer Krankheit, die Ausübung der Heilkunst und der Gelderwerb. Die ersten beiden Beispiele zielen auf die Gesundheit, die letzten beiden auf das Geld. Welchen Nutzen haben aber die Philosophen beim Regieren? Diejenigen, die $T_{1\text{-}2}$ verneinen, antworten darauf, dass die Philosophen dadurch wirklich glücklich sind, dass sie ihre Pflicht erfüllen[303]. Die wahre εὐδαιμονία bestehe gerade darin, die moralische Pflicht zu tun[304].

---

[302] Das Gezwungenwerden, der Schmerz, und der falsche Glauben bezüglich dessen, was er früher gesehen hat, sind die drei wichtigsten Motive im Höhlengleichnis. Vgl. „Οὐκοῦν κἂν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτὸν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἂν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων; (VII 515 e1-4)“ und „ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀνανκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ ... εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; (VII 515 c6-d5)“. „Εἰ δέ, ...ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἂν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἂν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ᾽ ἂν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν; (VII 515 e6-516 a3)“.

[303] F.M. Foster (1936), T. Irwin (1995), und schließlich T.C. Brickhouse (1981): 1-9.

[304] Nicht alle, die T1 verneinen, setzen den Begriff der Pflicht voraus. So z.B. die Interpretation von R.C. Cross und A.D. Woozley (1951), 101. Auch sie finde ich unhaltbar. Nach dieser Interpretation müssen die Philosophen ihre *Polis* regieren, sonst werden sie von Schlechteren regiert, und leben daher unglücklich. Vgl. „Die größte Strafe aber ist, von einem Schlechteren regiert zu werden, wenn man selbst nicht regieren will. Aus Furcht vor dieser Strafe, glaube ich, üben die anständig Denkenden, wenn sie regieren, ihr Herrscheramt aus (I 347 c).“ C.D.C. Reeve (1988) behauptet: „A life of pure philosophy, like a life spent perpetually as if at a festival, is not a pratically possible option for a human being.“ (203) Die Philosophen müssten auch in der *Polis* leben, eine gut regierte Polis sei daher eine notwendige Bedingung für ihr Glück. „And without that polis, even the philosophers cannot be reliably happy throughout life.“ (202) Seine Behauptung, dass ein rein philosophisches Leben letzen Endes für Menschen nicht möglich sei,

4. Andere haben versucht, den scheinbar unvermeidlichen Schluss dadurch zu vermeiden, dass sie T_{2-3} neu interpretieren[305]. Sie behaupten, dass T_{1-2} eine unleugbare Annahme Platons in der *Politeia* sei und dass die Wächter eine wichtige Ausnahme für die gesamte eudämonistische Auffassung der Moralität in der *Politeia* Platons bildeten. Die Wächter seien eine Ausnahme für T_{2-3}[306]. Bezüglich der moralischen Handlung hätten sie nämlich eine besondere Motivation. Sie handeln nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Nutzen der *ganzen Polis*.

N. White ist vielleicht der bedeutendste Vertreter dieser Art von Interpretation. Seine Deutung basiert auf seiner Analyse des Wortes *Gut*[307]. Er unterscheidet zwei Bedeutungen von Gut, nämlich gut für jemanden, ein eigenes Gut, und andererseits gut *simpliciter*. Er trifft eine Unterscheidung zwischen „relative use of the word ‚good' and the non-relative use"[308]. Die erste Verwendung sehe man z.B. in der Dreiteilung des Guten im Buch II. Da gehe es hauptsächlich um das eudämonistische Gutsein. Er ist aber der Meinung, dass dies nur eine Seite des Begriffes des Guten sei.

Der ersten Bedeutung des Guten könne man, so N. White, eine inhaltliche Bestimmung geben, aber der zweiten, „gut *simpliciter*", nicht. Was bedeutet das Gutsein *simpliciter*? Er erläutert: „... trying to cause the Good to be exemplified means primarily trying to produce things that are good, not for oneself or in that sense from *one's own* point of view, but in a non-relative way, or, as it were, not

---

ist richtig, aber das kann nicht erklären, warum gerade die Philosophen, nicht die anderen, König der *Polis* werden sollen. Sie könnten ja vielleicht in der *Polis* als normale Bürger ruhig philosophieren, ohne an der realen *Politik* teilzunehmen, wie manche heutigen Philosophen.

[305] J. Annas (1981) 266-271; N. White (1979), 21-27, 43-54, 190-96. „...the task of a philosopher-ruler necessarily involves some sacrifice of the individual good of the person performing it." (23); ders. (1986), *passim*. Auch R. Kraut in seiner früheren Interpretation (1973).

[306] In der Tat ist es bei N. White nicht völlig klar, ob er die *Politeia* und die platonische Moralphilosophie für einen Eudämonismus hält. Er kritisiert diejenigen, die Platon eine bestimmte Form des Eudämonismus zuschreiben, nämlich den „harmonizing eudaimonism", der besonders in der Interpretation von T. Irwin sehr auffallend sei. Der *harmonizing eudaimonism* ist nach seiner Definition „... the conjunction of eudaimonism with the thesis that a person's happiness is either a single consistent aim or else a plurality of aims that can be fully realized together." Vgl. N. White, Harmonizing Plato. *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999): 497-512. Er sagt außerdem aber: „Unlike Kant, Plato believes that one's happiness is an unimpeachable aim, and *in most cases* the one to pursue; but his eudaimonism does not go so far as to exclude all non-selfregarding aims, and *at some junctures* declares one of them, justice, to override one's happiness." (Hervorhebung von mir). Er meint, das „weakens the case for a purely eudaimonist interpretation." (512, n.17)

[307] N. White (1986).

[308] N. White (1986), 44.

from a *particular* perspective.“[309] Zu sagen, dass etwas gut *simpliciter* ist, heiße, zu sagen, dass es nicht für eine Person, sondern für ein allgemeines Interesse gut ist. Das Wort „Gut“ ist auch in dieser Bedeutung noch ein relativer Terminus. Seine Unterscheidung zwischen „relative use of the word ‚good’ and the non-relative use“ ist letzten Endes nicht haltbar. Zu sagen, dass das Regieren gut ist, heißt daher, zu sagen, dass sich die Philosophen für dieses allgemeines Ziel der *Polis* mit Politik beschäftigen *sollen*.

5. Die beiden erwähnten Positionen haben eine Gemeinsamkeit: Mit dem Begriff der Pflicht versuchen sie, einen Ausweg aus dem Dilemma der Wächter in der *Politeia* zu finden. Die einen behaupten, dass die Wächter glücklich leben, indem sie ihre Pflicht erfüllen, die anderen, dass sie in der eudämonistischen Auffassung in der *Politeia* ausnahmsweise gerade dadurch nicht entsprechen, dass sie ihrer Pflicht gehorchen sollen. Platon kennt aber den Begriff der Pflicht gar nicht. Er versteht nämlich die Vorstellung nicht, dass wir vor einem Sollen stehen sollten, dessen Woher wir nicht kennen, und dass es einen guten Willen geben sollte, der mit der Glückszuträglichkeit nichts zu tun hat. Die platonische *Politeia* hat die Form eines Dialogs, in dem Sokrates durch einen Logos die anderen Gesprächspartner zu überreden versucht, dass das Gerechtsein letzten Endes doch glückszuträglich ist.
Die besondere Stellung der Philosophen in der *Politeia* liegt nicht darin, dass sie ihrer moralischen Pflicht gehorchen müssen, sondern dass sie zwei gegenläufige Tätigkeiten ausüben müssen. Sie sind Philosophen und zugleich gezwungen, als Politiker tätig werden. Die Philosophen in der *Politeia* haben nicht ein eigenes *Ergon*, sondern in der Tat zwei *Erga*! Die Philosophen sind hier gezwungen, „ein Mensch von zweifacher Art“ zu sein – die einzige Ausnahme zu dem Ergon-Argument in der platonischen *Politeia*, nach dem man nur einen Beruf ausüben soll[310].

---

[309] N. White (1986), 43-44. Hervorhebung von mir. Vgl. J. Annas Erklärung (1981): „They go down because they realize that that is best – simply *best*, not best *for* any particular group of people. They know what is really good, not good relative to the interests or situation of anyone. And it demands their return; so they go. Their motivation is thus very abstract ... They are simply doing what is impersonally best; they make an impersonal response to an impersonal demand.“ (267) Noch ein bisschen konkreter formuliert in: J. Cooper, The Psychology of Justice in Plato, *American Philosophical Quarterly* 14 (1977), 151-157: „But a just person is a devotee of *the* good, not *his own* good; and these are very different things. Knowing the good, what he wants is to advance the reign of rational order in the world as a whole, so far as by his own efforts, alone or together with others, he can do this. He recognizes a single criterion of choice: What, given the circumstances, will be most likely to maximize the total amount of rational order in the world as a whole?“ (155-156)“.

[310] „... bei uns gibt es keinen Mann von zweifacher oder vielfacher Art, weil ja ein jeder nur einen Beruf hat (ὅτι οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ᾽ ἡμῖν οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει, III 397 e). Vgl. Kap. III 3.5.1. , Kap. II 2.2.2.

Hier geht es eigentlich um zwei Leben, nämlich den βίος θεωρητικός und den βίος πολιτικός. Die zwei sind ganz verschieden, daher ist es eigentlich nicht möglich für einen Menschen, auf beide Arten und Weisen sein Leben zu führen. Für Platon ist die Philosophie nicht einfach eine der vielen Disziplinen, in der man beiläufig in einem bestimmten Lebensalter tätig werden kann, sondern vielmehr eine Art von Leben, die das ganze Leben eines Menschen bestimmt. Diese Vorstellung von der Philosophie hat ihre Wurzel schon in der antiken Philosophie vor Platon[311]. Die Gegenläufigkeit dieser beiden Lebensformen, der kontemplativ-theoretischen Aktivität und des sittlich-politischen Engagements, die sich im Höhlengleichnis anschaulich zeigt, ist hinsichtlich des Problems des Glücks der Philosophen die Wurzel der Widersprüchlichkeit in der *Politeia*.

Damit teilt Platon die damalige Vorstellung über das menschliche Glück: Der Mensch kann nur soweit glücklich sein, wie es für den Menschen möglich ist[312]. Die Glücksverheißung für die Gerechten steht unter dem grundsätzlichen Vorbehalt „soweit das für einen Menschen möglich ist". Platon scheint eine Möglichkeit zu erlauben, in der die Philosophen doch noch gerne als Politiker tätig sind: Er meint, dass die Philosophen an der realen Politik nicht gerne teilnehmen, aber sicher in seinem idealen Staat gerne Politik treiben würden (IX 592 a5-9). Die *ideale* Polis ist jedoch wieder etwas Göttliches, das für die Menschen unmöglich zu erlangen ist.

Ab Buch VIII kehrt Platon wieder zu den Philosophen zurück, die nur theoretisieren, ohne an der realen Politik teilzunehmen. Das werden wir bald bestätigen.

---

[311] Vgl. W. Burkert, Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie", *Hermes* 88 (1960).

[312] Auch in *Phdr.* 276 e. Vgl. C. Joachim (1959), 154-6. Aristoteles meint auch, dass das *vollkommene* Glück für die Menschen nicht möglich ist. Z.B. *Pol.* VIII 1339 b28.

IV. Beweis: Lust und Glück

ʽΩς ἄτοπον, ἔφη, ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι
τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ:
Was für ein eigenes Ding, ihr Männer, ist es doch um das,
was die Menschen *lustvoll* nennen (*Phdo*. 60 b3-4).

ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή.
Und dieser Beweis wird den Vernünftlern unglaublich sein,
den Weisen aber glaubhaft (*Phdr*. 245 c1-2).

4.1 Einführung

4.1.1 Evolution der Herrschaft

1. Nach dem großen „Exkurs“ der Bücher V, VI, und VII, den Sokrates als „drei Wellen“ bezeichnet hat, kehren er und seine Gesprächspartner zum Hauptthema der Diskussion zurück, dem Glück des Gerechten und dem Unglück des Ungerechten. Sokrates Vorschlag am Endes des Buches IV, die verschiedenen Formen des Ungerechtseins zu betrachten, um diese Frage nach dem Verhältnis von Glück und Gerechtsein „möglichst genau“ zu untersuchen, wird am Anfang des Buches VIII wiederum aufgenommen. Glaukon kommentiert hier, was Sokrates am Ende des Buches IV nicht deutlich machen konnte: Das Ziel der Untersuchung des Ungerechtseins sei folgendes gewesen.

Z 4 - 1

Hätten wir sie uns dann alle angesehen und wären uns einig geworden, welches der beste und welches der schlechteste Mann sei, dann könnten wir prüfen, ob der beste auch der glücklichste und der schlechteste der unglücklichste sei, oder ob es sich anders verhalte.
ἵνα πάντας αὐτοὺς ἰδόντες, καὶ ὁμολογησάμενοι τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα, ἐπισκεψαίμεθα εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος, ἢ ἄλλως ἔχοι: (VIII 544 a5-8)

Die Arten des Ungerechtseins, „über die es der Mühe wert ist, Erläuterung zu haben, um ihre Fehler und die ihnen ähnlichen Einzelnen zu erkennen“ (VIII 544 a3-5) sind insgesamt vier, nämlich Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannei. Nun will Platon diese Formen der Ungerechtigkeit der Reihe nach

prüfen und zeigen, dass sie Formen des Unglücks sind. In Buch IV hat Sokrates gesagt: „Nun sind wir aber nach unserer Meinung dabei, die glückliche Stadt zu bilden; dabei greifen wir nicht bloß einige wenige ihrer Bewohner heraus und machen diese glücklich, sondern eben sie in ihrer Gesamtheit. Später aber werden wir auch ihr Gegenteil betrachten (IV 420 c).“ Dieses Versprechen wird erst in Buch VIII eingelöst. Die vier verschiedenen Formen sind die unglücklichen *Poleis*, in denen nicht die ganze *Polis*, sondern nur ein Stand sein Glück genießen darf.

Die erste Frage, die hier zu stellen ist, lautet, warum Sokrates hier überhaupt verschiedene Formen des Ungerechtseins präsentiert. Seine eigentliche Aufgabe ist ja der eudämonistische Vergleich des vollkommen Gerechten mit dem vollkommen Ungerechten. Mit der Darstellung der Philosophen als den vollkommen Gerechten wurde die erste Hälfte dieser Aufgabe erledigt, also hätte Platon, so es scheint, die vollkommen Ungerechten ohne Umwege darzustellen. Es scheint unnötig zu sein, außer den Tyrannen noch drei andere Formen des Ungerechtseins ausführlich darzustellen und sogar den „Verfall (φθορά in VI 490 e3, VIII 546 a2)“ von der aristokratischen zur tyrannischen Ordnung. Warum ist es für ihn wichtig, verschiedene Formen des Ungerechtseins genau darzustellen? Warum stellt Platon die Geschichte des Verfalls des Staates bis zur Tyrannei dar? Worin besteht die strukturelle Notwendigkeit der Erklärung der verschiedenen Stufen des Ungerechtseins und ihres Wandels? Um dieser Frage genauer nachzugehen, betrachten wir die Methode Platons, die er in den Büchern VIII und IX konsequent verwendet.

2. Das erste Charakteristikum der Darstellung der verschiedenen Formen der Ungerechtigkeit in Buch IX ist die Analogie der Staatsverfassungen und der entsprechenden Menschentypen. Ein Charakteristikum z.B. des tyrannisch beherrschten Staates wird ohne Zögern auf den gleich charakterisierbaren einzelnen Menschen, den Tyrannen, übertragen (VIII 555 a-b). ἡ ὁμοιότης τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός ist aber nur möglich, wenn der Staat und der entsprechende Mensch zumindest eine wesentliche Ähnlichkeit haben. Die Gültigkeit der Analogie zwischen Staat und Mensch, mit der wir seit dem Buch II vertraut sind[313], beruht auf der Tatsache, dass beide aus den drei bekannten „platonischen Teilen“ bestehen und daher dieselben drei *Aretai* gemeinsam haben. Der Grund der Analogie scheint zunächst genetisch zu sein: Staat und

[313] Die erste deutliche Formulierung der politischen Analogie in der *Politeia*: II 368 e2-369 b4 und deren Erinnerung in IV 434 d-e.

Mensch haben eine ähnliche Gestalt[314], da die *Politeiai* aus dem Ethos derjenigen Menschen entstehen, die in den *Politeiai* leben[315].
Das Kriterium der Ähnlichkeit hat sich in den Büchern VIII und IX geändert: Ein Menschen- und Staatstyp gleicher Art, z.B. der demokratische Staat und der demokratische Mensch, haben „dieselbe Ordnung (τὴν αὐτὴν τάξιν, IX 577 d2)[316]“. Diese Ordnung bezeichnet die Struktur der Herrschaft unter den Mitgliedern. Der letzte Grund für die politische Analogie in der *Politeia* liegt in der platonischen Überzeugung, dass der Staat und der ihm entsprechende Mensch dieselbe Struktur der Herrschaft, somit dieselben *Politeiai* aufweisen[317]. Die Analogie bis zum Buch IV kann man eine *statische* politische Analogie, die in den Büchern VIII und IX eine *dynamische* politische Analogie nennen.

3. Außer der politischen Analogie führt Platon in den Büchern VIII und IX noch eine sehr schematische Methode ein, nämlich die Parallelisierung der Entstehung einer Herrschaftsstruktur und ihres Wesens[318]. Platon macht das Wesen eines

---

[314] Vgl. „...wollen wir zuerst an den Städten untersuchen, wie beschaffen sie ist. Dann können wir sie auf gleiche Art auch an jedem Einzelnen betrachten, wobei wir in der Gestalt des Kleineren auf die Ähnlichkeit mit dem Grösseren achten (τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες (II 369 a2-3)“.

[315] Zweimal sehr deutlich in der *Politeia*: IV 435 e1-436 a4 und VIII 544 d6-e6. B. Williams hat dieses Argument Platons kritisiert. B. Williams, „The Analogy of City and Soul in Plato's Republic.“ In: *Exegesis and Argument*, Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos, and R.M. Rorty. 196-206. New York, 1973. J. Annas (1981) folgt ihm. Vgl. Für eine Kritik N. Blößner (1997).

[316] Vgl. „Ist nun aber der Mensch der Stadt ähnlich, ... dann muss doch auch in ihm dieselbe Ordnung (τὴν αὐτὴν τάξιν) herrschen (IX 577 d1-2).“

[317] Im Fall der σύνταξις ist dieser Bezug auf ἀρχή und πολιτεία deutlicher. Vgl. „ὃιον ὅταν που ἡμῶν δάκτυλός του πληγῇ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἡ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ᾔσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, (V 462 c10-d3)“; „Οὐκοῦν, εἶπον, καὶ τὴν ἐν τῇ τῶν χρημάτων κτήσει σύνταξίν τε καὶ συμφωνίαν; ... ᾽Αλλ᾽ ἀποβλέπων γε, εἶπον, πρὸς τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν... (IX 591 d6-e1).“ Vgl. Aristoteles' Definition der *Politeia*: „ἔστι δὲ πολιτεία πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων. κύριον μὲν γὰρ πανταχοῦ τὸ πολίτευμα τῆς πόλεως, πολίτευμα δ᾽ ἐστὶν ἡ πολιτεία (*Pol*. III 1278 b8-11).“

[318] Eine Gliederung des Teils in den Büchern VIII und IX, wo Platon die vier Formen der ungerechten Ordnung ausführlich darstellt:

Die timokratische Ordnung	Politische Ordnung	Entstehung	VIII 545 c-VIII 547 c
		Zustand	VIII 547 c-VIII 548 d
	Seelische Ordnung	Zustand	VIII 548 d-VIII 549 c
		Entstehung	VIII 549 c-VIII 550 c
Die oligarchische Ordnung	Politische Ordnung	Entstehung	VIII 550 c-VIII 551 b
		Zustand	VIII 551 b-VIII 553 a
	Seelische Ordnung	Entstehung	VIII 553 a-VIII 554 a
		Zustand	VIII 554 a-VIII 555 b
Die demokratische Ordnung	Politische Ordnung	Entstehung	VIII 555 b-VIII 557 b
		Zustand	VIII 557 b-VIII 558 c
	Seelische Ordnung	Entstehung	VIII 558 c-VIII 561 a

Staates bzw. eines Menschen abhängig von seiner Entstehung, indem er die Eigenschaften einer *Polis* gerade durch ihre Entstehung bestimmt.
Platon treibt mit seinen fünf Staatsordnungen nicht einfach politische Typologie. Es handelt sich vielmehr um fünf Punkte, die auf einer kontinuierlichen Linie der Evolution aufeinander folgen. Die aristokratische Ordnung kann ja über drei Formen des Ungerechtseins bis zur tyrannischen verfallen, und die tyrannische hat im Prinzip die Möglichkeit in sich, sich bis zur aristokratischen zu entwickeln. Der Abstieg (φθορά) von der aristokratischen Ordnung bis zur Tyrannei ist zugleich die Entstehung (γένεσις) der aristokratischen Ordnung aus der Tyrannei.
Hier liegt der Grund, warum Platon, um das Unglück der Tyrannen zu beleuchten, in den Büchern VIII und IX die verschiedenen Formen des Ungerechtseins in der Form ihres Wandels erzählt. Durch den Vergleich mit den drei anderen ungerechten Ordnungen und durch die Differenzierung innerhalb der ungerechten Herrschaftsstrukturen stellt sich deutlich die Frage, woher die tyrannische Ordnung kommt und wie sie sich von den anderen unterscheidet. Platon erwartet sich davon, dass der Charakter der Tyrannen deutlicher hervortritt. Nun muss der *Inhalt* dieser verschiedenen Ordnungen der Herrschaft genauer dargestellt werden.

4.1.2 *Epithymia* und Glück

1. Da sich die fünf Verfassungs- bzw. Menschenformen durch die verschiedenen Strukturen der Herrschaft voneinander unterscheiden, soll die Bedeutung der Herrschaft noch genauer erläutert werden. Es gibt nach der Meinung Platons zunächst fünf verschiedene Typen der Herrschaft der *Epithymia*, d.h. es gibt fünf mögliche Typen in Hinsicht darauf, welche *Epithymia* die innere Herrschaft ergreift. Wir finden in der *Politeia* folgende Charakterisierungen der jeweiligen Menschen- und Staatstypen und der entsprechenden *Epithymiai*, die in ihnen zur Herrschaft gelangt sind.

A 4 - 1

- der aristokratische Mensch und Staat: die *Epithymia* nach dem Wissen
- der timokratische Mensch und Staat: die *Epithymia* nach dem Ruhm

		Zustand	VIII 561 a-VIII 562 a
Die tyrannische Ordnung	Politische Ordnung	Entstehung	VIII 562 a-VIII 566 d
		Zustand	VIII 566 d-VIII 571 a
	Seelische Ordnung	Entstehung	IX 571 a-IX 573 c
		Zustand	IX 573 c-IX 576 b

- der oligarchische Mensch und Staat: die notwendigen *Epithymiai* (ἀναγκαῖαι ἐπιθυμίαι)[319]
- der demokratische Mensch und Staat: die nicht notwendigen *Epithymiai* (οὐκ ἀναγκαῖαι ἐπιθυμίαι)
- der tyrannische Mensch und Staat: die nicht notwendigen und nicht gesetzmäßigen *Epithymiai* (οὐκ ἀναγκαῖαι καὶ παράνομοι ἐπιθυμίαι)[320]

Fünf Regierungsformen und Menschentypen entsprechen jeweils verschiedenen Arten und Inhalten der *Epithymia*. Es muss zunächst geklärt werden, mit welchen Kriterien Platon zwischen den notwendigen und den nicht notwendigen *Epithymiai* unterscheidet. Sokrates erklärt: „Wir werden wohl diejenigen mit Recht als notwendig (ἀναγκαῖαι) bezeichnen, denen wir uns nicht entziehen können (ἀποτρέψαι), und außerdem die, die uns Nutzen bringen, wenn wir sie befriedigen (καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς;)? Denn diesen beiden nachzustreben zwingt uns unsere Natur (τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη. VIII 558 d11-e3).“ Die notwendigen *Epithymiai* haben also zwei wesentliche Merkmale. Erstens, notwendig sind die Triebe, denen wir uns nicht entziehen können. Zweitens, diejenigen *Epithymiai* nennen wir notwendig, die uns Nutzen bringen, wenn sie befriedigt werden. Die nicht notwendigen *Epithymiai* sind dementsprechend diejenigen, die „man ablegen könnte (ἀπαλλάξειεν), wenn man sich von Jugend an darum bemüht, und die dort, wo sie sich finden, nichts Gutes bewirken, sondern manchmal sogar das Gegenteil (καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν, αἱ δὲ καὶ τοὐναντίον, VIII 559 a3-4)“ und „die man durch strenge Zucht von Jugend an und durch gute Erziehung den meisten abgewöhnen kann; die dem Leibe schädlich sind, aber auch der Seele in ihrem Streben nach Besinnung und Besonnenheit schaden (VIII 559 b9-11)“[321]. Die notwendigen *Epithymiai* und die

[319] Besonders in VIII 554 a2-9, 558 d4-6.

[320] Das Wort παράνομοι hat eine sehr enge semantische Beziehung zur Ungerechtigkeit. Vgl. I 338 e5, IV 424 e6, VII 539 a3, IX 572 a8, und besonders in Aristoteles, *E.N.*, 1129 a32-b1.

[321] Vgl. „ἀνωφελαὶ ἐπιθυμίαι“ (VIII 560 d6) und „αἱ μὴ ἀναγκαίοι καὶ ἀνωφελαὶ ἡδοναί“ (VIII 561 a3-4). Man kann natürlich fragen, ob diese zwei Kriterien für die Unterscheidung zwischen der notwendigen *Epithymia* und der nicht notwendigen letzten Endes zusammenfallen. J. Adams (1902) *ad loc.* meint, das sei nicht der Fall, und behauptet, dass es zwei verschiedene Arten von den notwendigen *Epithymiai* gibt, indem er „καὶ πρὸς“ in VIII 559 a3-4 sehr positiv deutet. Dem folgt auch C.D.C. Reeve (1988). Für die weitere Bedeutung der Notwendigkeit siehe Kap. II. Anm. 112.
Andererseits findet man bekanntlich eine sehr ähnliche Dreiteilung der Begierde in der Philosophie von Epikur. Nach seiner Meinung gibt es drei Arten von *Epithymiai*: (1) die natürliche und notwendige Begierde (2) die natürliche und nicht notwendige Begierde (3) die nicht natürliche und nicht notwendige Begierde.

nicht notwendigen nennt Platon auch „die schönen und guten (τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν)“ und „die schlechten (τῶν πονηρῶν, VIII 561 b8-c1)“[322].

2. Die klassische Auffassung dieser neuen platonischen Typologie ist folgende: Der aristokratische Mensch lasse sich durch die Herrschaft des *Logistikon* charakterisieren und der timokratische durch die Herrschaft des *Thymoeides*. In den drei übrigen Seelen herrsche das *Epithymetikon*, und um die drei voneinander unterscheiden zu können, habe Platon durch eine neue Einteilung innerhalb des *Epithymetikon* drei Unterarten der *Epithymiai* einführen müssen[323]. Diese Deutung übersieht jedoch die Tatsache, dass hier in Buch VIII ein deutlicher Thesenwechsel stattfindet, derart dass die *Epithymia* überraschenderweise in der inneren Struktur jeweils die herrschende Position erlangt. Die fünf Menschentypen unterscheiden sich voneinander nicht dadurch, dass verschiedene Seelenteile in ihnen die Herrschaft ergreifen, sondern dadurch, dass verschiedene *Epithymiai* in ihnen die Herrschaft innehaben[324].
Der aristokratische Mensch z.B. unterscheidet sich von den anderen „niedrigeren Menschentypen“ nicht deswegen, weil er eine besonders großartige geistige Fähigkeit zur Dialektik hat, auch nicht, weil er immer vernünftig handelt und jedes Mal das Beste für sich wählt, sondern im Grunde genommen nur, weil in seiner Seele eine andere *Epithymia* als die anderen, nämlich *Epithymia* nach Wissen dominiert[325]. Das ist ein wichtiger Punkt, in dem sich die Bücher VIII und IX von den Büchern II-VII scharf unterscheiden. Jemand ist deswegen Philosoph, nicht weil das *Logistikon*, sondern weil die *Epithymia* des *Logistikon* in ihm die Herrschaft innehat. Die Philosophie ist in Wahrheit eine Form der *Epithymia*. Der Tyrann ist im Gegensatz dazu derjenige, in dem der *Eros* als eine

---

[322] Hier sehen wir wiederum die objektivistische Auffassung Platons über die menschlichen Begierden: eine Begierde ist notwendig, nicht weil ein Mensch die Befriedigung der Begierde für notwendig hält, sondern weil sich diese Begierde von Natur aus auf „τἀναγκαῖα“ (III 373 a5, d10) richtet. Die folgende Bemerkung von C.D.C. Reeve (1988), 45-6 ist daher missverständlich: „This suggests that whether a desire is necessary to a person depends on his psychological type: philosopher-kings (wisdom-lovers), guardians (honor-lovers), and producers (money-lovers) draw the boundaries between necessary and unnecessary desires in different places.“

[323] Z.B. I.M. Crombie (1962), Bd. 1, 134.

[324] Ich gehe davon aus, dass diese Dreiteilung der *Epithymia* innerhalb des *Epithymetikon* gültig ist. C.D.C. Reeve (1988), 43-7 behauptet als einziger, soweit ich weiss, dagegen, dass diese Dreiteilung der *Epithymia* nicht nur dem *Epithymetikon*, sondern auch dem *Logistikon* und dem *Thymoeides* zuzuschreiben ist. Da er die nicht notwendige *Epithymia* nach Wissen für unmöglich hält, sieht er hier insgesamt eine Achtteilung der Begierde.

[325] Der Philosoph hat, anders gesagt, *Eros* nach Wissen. „πῇ γὰρ δὴ ἕξουσιν ἀμφισβητῆσαι; ποτέρον μὴ τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς εἶναι τοὺς φιλοσόφος (VI 501 d1-2)“; „ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν; (III 403 a7-8)“. Vgl. *Phaed*. 67 b-69e. Das ist ein neues Bild des Philosophen. Vgl. Kap. IV 4.2.

nicht notwendige und gesetzwidrige *Epithymia* die Herrschaft ausübt[326]. Die Identität der jeweiligen Verfassungs- und Menschenformen erwächst aus der eigenen Herrschaftsstruktur der *Epithymia*.

3. Jeder lobt nun sein eigenes Leben und hält es für das beste. Die Befriedigung der jeweiligen *Epithymia* ist das Hauptziel. Platon geht hier davon aus, dass alle Menschen diese verschiedenen *Epithymiai* in sich haben[327]. Der Unterschied zwischen den Menschentypen liegt darin, dass jeder eine bestimmte *Epithymia* für das wichtigste Handlungsprinzip hält und in deren Befriedigung das Hauptziel seines Lebens sieht, während er die anderen Begierden vernachlässigt. „Bei wem sich aber die Begierden heftig nach einem Gegenstande richten, dort wissen wir doch, dass sie nach anderen Dingen schwächer sind, als sei die Strömung nach jener Richtung hin abgeleitet (VI 485 d).“ Diese dynamische Ordnungsstruktur der *Epithymiai* hat Platon so formuliert: „Tüchtigkeit verhält sich zum Reichtum so, als läge jedes auf einer Waagschale; sinkt das eine, so steigt das andere empor (VIII 550 e6-8).“ Zu sagen, dass eine bestimmte *Epithymia* in einem Menschen die Herrschaft ergreift, heißt danach, zu sagen, dass er den Befriedigungen anderer *Epithymiai* keine Bedeutung beimisst. „Was aber immer geachtet wird, das wird geübt, während man das, was man gering schätzt, auch vernachlässigt (ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται δὲ τὸ ἀτιμαζόμενον, VIII 551 a4-5).“ Die Hochschätzung (τιμᾶν, τιμή) und die Geringschätzung (ἀτιμία, ἀτιμάζειν) eines Gegenstandes resultieren jeweils aus der Sorge (μελέτη, μελετᾶν) und der Vernachlässigung (ἀμέλεια, ἀμελεῖν) der *Epithymia* nach diesem Gegenstand[328]. Platon meint hier, die verschiedenen Formen der Staaten und der Menschen seien im Grunde genommen die verschiedenen Formen der Sorge und Vernachlässigung der jeweiligen Begierden. Zum Beispiel „liegt dem *Logistikon* von den dreien am wenigsten an Geld und Ehre (καὶ χρημάτων τε καὶ δόξης ἥκιστα τούτων τούτῳ μέλει, IX 581 b6-7)“, bei dem oligarchischen Menschen spielt das

---

[326] „τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἔρωτος, IX 574 e2)“; „ἀλλὰ τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ Ἔρως ἐν πάσῃ ἀναρχιᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶν, ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος, IX 575 a1-2)“

[327] IX 571 b-c, 572 b.

[328] Platons Ermutigung zur Gerechtigkeit hat daher die Form einer Dichotomie von *Arete* und Geld, deren „Alles oder Nichts“-Form nicht wörtlich gedeutet werden darf. „Und darum darf sich weder durch Ehre noch Geld noch irgendeine Macht und auch nicht durch die Dichtkunst jemand verführen lassen, die Gerechtigkeit und die übrige Tüchtigkeit zu vernachlässigen (X 608 b5-8)“ und „Hier, mein Glaukon, liegt nun offenbar für den Menschen die grösste Gefahr, und deshalb muss jeder von uns vor allem darum besorgt sein, dass er alle anderen Lehrstücke zurücksetze und nur dieses eine Lehrstück suche und lerne. (X 618 c)“. Vgl. VII 550 a-551a, 555 c. Ein anderes Wort für eine solche „eudämonistische Sorge“ θεραπεία findet man in der *Politeia* an folgenden Stellen: IV 425 b3, 443 e3, V 455 c7, VII 533 b5, IX 585 d1, 2. Vgl. *Phdo*. 64 d2-e7.

Logistikon aber nur eine bescheidene Rolle, nämlich „es denkt und sinnt nur noch an das eine, wie aus einem kleinen Vermögen ein großes wird, und dieses darf nichts anderes mehr bewundern und verehren als Reichtum und reiche Leute (VIII 553 d2-5).“

Nicht nur die Charaktere der Staaten und der Menschen, sondern auch jede Stufe des Wandels der Herrschaftsstruktur ist durch die jeweilige Hochschätzung und Geringschätzung, daher die jeweilige Sorge und Vernachlässigung der *Epithymiai*, charakterisiert. Die aristokratische Ordnung fängt an, sich zur timokratischen zu wandeln, „wenn die Wächter, trotz ihrem Wächteramt uns (Musen) zu vernachlässigen beginnen (ἡμῶν πρῶτον ἄρξονται ἀμελεῖν φύλακες ὄντες), indem sie die musische Kunst geringer achten, als sie sollten, und demnächst auch die Gymnastik (VIII 546 d)“. Und die timokratische zur oligarchischen wandelt sich, „indem sie sich immer weiter zu bereichern. Und je mehr sie darauf Wert legen, desto weniger achten sie die Tüchtigkeit (ὅσῳ ἂν τοῦτο τιμιώτερον ἡγῶνται, τοσούτῳ ἀρετὴν ἀτιμοτέραν, VIII 550 e5-6)“. „Der Wandel von der Oligarchie zur Demokratie... ergibt sich doch aus der Unersättlichkeit des Verlangens nach dem, was man sich als höchstes Gut vorgesetzt hat (δι᾽ ἀπληστίαν τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ), dass man nämlich möglichst reich werden müsse (VIII 555 b8-10)“. Schließlich wandelt sich die Demokratie in die Tyrannei folgendermassen um: „Das unersättliche Streben nach Reichtum (ἡ τοιούτου τοίνυν ἀπληστία) und die Vernachlässigung aller anderen Dinge um des Gelderwerbs willen (ἡ τῶν ἄλλων ἀμέλεια διὰ χρηματισμὸν), das hat sie doch zugrunde gerichtet (VIII 562 b6-7)“[329].

Unter den *Epithymiai* sind keine Kompromisse möglich[330]. „Eine jede bestimmte Ordnung der Seele muss notwendig schon durch die Wahl eines anderen Lebens, auch anders werden (ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἑλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι (X 618 b2-4).“ Wenn einer beispielsweise gleichzeitig das Geld und den Ruhm erstrebt, dann sind sie entweder nicht das höchste Gut, oder er lebt nicht ein Leben, sondern zwei

[329] Später in fast gleicher Form wiederholt; „... dass diese Verfassung darin unersättlich und gegen alles andere gleichgültig ist (ἡ τοῦ τοιούτου ἀπληστία καὶ ἡ τῶν ἄλλων ἀμέλεια), das wandelt sie um und bringt sie so weit, dass sie der Tyrannis bedarf (VIII 562 c4-6).“

[330] Noch andere Stellen, wo diese Kompromisslosigkeit der verschiedenen *Epithymiai* deutlich zu lesen ist: „Ehrt man also in einer Stadt den Reichtum und die Reichen (τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων), so werden die Tüchtigkeit und die Tüchtigen um so geringer geachtet (ἀτιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί, VIII 551 a1-2).“, „Das ist doch wohl klar, dass man in einer Stadt unmöglich den Reichtum ehren (πλοῦτον τιμᾶν) und zugleich Besonnenheit unter den Bürgern erlangen kann. Entweder das eine oder das andere wird notwendig vernachlässigt werden (ἀλλ᾽ ἀνάγκη ἢ τοῦ ἑτέρου ἀμελεῖν ἢ τοῦ ἑτέρου;). (VIII 555 c7-d1)“. Bei den Reichen findet man, behauptet Platon, keine *Arete*. „Auch alle die sogenannten Güter können die Seele verderben und von der Philosophie abziehen (VI 491 c1-2)“. Vgl. „Reichtümer und derartige Übel (X 619 a2)“

Leben [331]. Die fünf verschiedenen Typen sind daher in Wahrheit fünf verschiedene Vorstellungen vom Guten und fünf verschiedene Glücks- und Lebenskonzeptionen. Der demokratische Mensch beispielsweise „nennt sein Leben angenehm, frei, und *glücklich* (ἡδύν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον, VIII 561 d6-7).“ Der aristokratische Mensch sucht sein Glück im Wissen, der timokratische im Ruhm, der oligarchische im Geld[332], der demokratische in der Freiheit[333], der Tyrann schließlich im Geld[334].

4.1.3 Boulematisierte *Epithymia*

1. Beim Lesen der Diskussion über die *Epithymia* in den Büchern VIII und IX bekommen wir den Eindruck, dass Platon nun eine andere Auffassung der *Epithymia* hat als im Buch IV. Folgende Punkte sind besonders nennenswert:
(1) In Buch IV war nicht die ἐπιθυμία selber, sondern eigentlich die falsche βούλησις der Gegenstand der Kritik. Durst kann man beispielsweise nicht kritisieren: man muss sich nur überlegen, wie der Durst vernünftig befriedigt werden soll. Nur wenn einer aufgrund unkluger Überlegung falsche Getränke zu sich nehmen will, ist seine Entscheidung kritisierbar. Im Gegensatz dazu finden wir in den Büchern VIII und IX häufig eine unmittelbare Kritik der ἐπιθυμία: Zwar seien die oben genannten notwendigen *Epithymiai* nützlich, aber die nicht notwendigen schädlich, und zwar „dem Leibe schädlich, aber sie würden auch der Seele in ihrem Streben nach Besinnung und Besonnenheit schaden (VIII 559 b10-11).“ Die *Epithymia* in Buch IV hat eigentlich weder mit dem Guten noch mit dem Schlechten zu tun, während die *Epithymia* in den Büchern VIII und IX an sich selbst gute oder schlechte Eigenschaften haben.
(2) Die *Epithymia* hat nun eine Fähigkeit zur Überlegung und zum Urteil. In Buch X scheint Platon dem *Epithymetikon* eine Fähigkeit zu überlegen zuzuschreiben. Das *Epithymetikon* ist „ein Teil unserer Seele, der ohne Rücksicht auf das Messen urteilt (τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς χυχῆς, X 603 a1)“, und „der Teil kann Großes und Kleines nicht auseinander halten, sondern hält ein und dasselbe bald für groß und bald für klein (X 605 b9-c3).“ In Buch IV hatte Platon zu zeigen versucht, dass das *Epithymetikon* selbst gar keine

[331] Vgl. Platons Kritik an der Oligarchie bzw. dem oligarchischen Menschen in VIII 551 d5-7, 554 d9-e5.

[332] Besonders VIII 562 b.

[333] VIII 557 b4, 561 a4, d6, 562 b12, 562 c2, 8, d3, e1, 9, 563 b4-d1.

[334] Vgl. Kap. IV Anm. 381.

Überlegung in sich enthält (Kap. III 3.3.1). Das war sogar der Grund für seine Aussonderung des *Logistikon*. Das *Epithymetikon*, das Platon früher „unüberlegt (ἀλόγιστον)“ genannt hat, ist nun „unverständig (τὸ ἀνόητον, X 605 c9)“. Es hat nun eine eigene Fähigkeit zur Überlegung, die leider nicht vertrauenswürdig ist.

(3) *Epithymia*, *Thymos* und *Logismos* sind in Buch IV nicht verschiedene menschliche Begierden, die wir in der Wirklichkeit vorfinden können. Durch die detaillierte Analyse der psychischen Konflikte hat Platon im Buch IV gezeigt, dass den menschlichen Handlungen diese drei sozusagen wie „Moleküle“ zugrunde liegen. Die *Epithymiai* in den Büchern VIII und IX nehmen dagegen konkretere Formen an. Z.B. ist die Rede von der *Epithymia* nach Geld. Durch einfache Beobachtung kann man derartige *Epithymiai* in der Welt finden, ohne etwa die komplizierte psychische Analyse Platons im Buch IV zu verwenden.

(4) Die *Epithymia* war in Buch IV auf dem Bereich des Biologischen und Körperlichen beschränkt[335]. In diesem Sinne muss sie immer durch das *Logistikon* unterdrückt oder kontrolliert werden. Nun spricht Platon in Buch VIII überraschenderweise sogar von der *Epithymia* nach Wissen[336].

Ist es richtig, dass Platon in der *Politeia* zwei verschiedene Auffassungen über die *Epithymia* hat? Die genaue Lektüre der Bücher VIII und IX zeigt, dass die Konnotation des Wortes ἐπιθυμία unverändert bleibt: Eine ἐπιθυμία ist immer noch etwas, was keinen Begründungsanspruch erlaubt. Platons Charakterisierung der ἐπιθυμία als ἀλόγιστόν ist noch gültig. Aufgrund dieser Definition verfügt die ἐπιθυμία nicht über eine Meinung oder Überlegung hinsichtlich des Guten. Die unvermeidliche Folgerung daraus ist nun, dass Platon in der *Politeia* nicht zwei verschiedene Auffassungen hinsichtlich der ἐπιθυμία hat, sondern dass die Denotation des Begriffes erweitert wird. Der Begriff der ἐπιθυμία als ein Bestandteil der Seele in Buch IV ist so erweitert, dass er nun ein Gattungsbegriff geworden ist, der viele verschiedene Arten von wirklichen Begierden der Menschen in sich enthält. Einige *Epithymiai* will Platon nun kritisieren, anders als in Buch IV.

2. Hieraus ergibt sich eine Frage: Warum findet diese Denotationserweiterung ausgerechnet im letzten Teil der *Politeia* statt? Um diese Frage zu beantworten,

---

[335] Für Beispiele der biologischen *Epithymia* Kap. III Anm. 178.

[336] In *Tim*. meint Platon, der Mensch habe zwei *Epithymiai*, nämlich nach Nahrung und nach Einsicht. „διττῶν ἐπιθυμιῶν οὐσῶν φύσει κατ᾽ ἀνθρώπους, διασῶμα με τροφῆς, διαδετοθειότατον τῶν ἐν ἡμῖν φρονήσεως (*Tim*. 88 a8-b2)“. Diese Erweiterung der Gegenstände der *Epithymia* findet man auch beispielsweise in *Lysis*. Pferd, Hund, Geld, Ruhm und Freund sind ihre eigentlichen Gegenstände. Vgl. *Lys*. 211 d8-e1.

kehren wir zurück zum Hauptthema der *Politeia*, dem Glück. Platons Kritik gewisser ἐπιθυμίαι in den Büchern VIII und IX lässt sich nur in diesem Rahmen verstehen. Die Begierden, die Platon als schädlich kritisiert, z.B. die nach den leckeren Speisen, sind eigentlich keine ἐπιθυμίαι, sondern βουλέσεις, in denen die Meinungen über das Gute enthalten sind. Eine Begierde ist nur deswegen schädlich, wenn sie als ἐπιθυμία gesehen wird, weil sie dann einfach bejaht wird und keine Begründungsfrage erlaubt, ob ihre Befriedigung auch gut ist. Platons Kritik richtet sich also nicht auf das darin enthaltene menschliche Streben selbst, ἐπιθυμία an sich, sondern auf die „*boulematisierte* ἐπιθυμία" und die damit verbundene falsche Vorstellung, dass alle βουλέσεις nur als ἐπιθυμία gesehen werden können, als etwas, was nicht kritisierbar ist. „Herrschaft des λογιστικόν" bedeutet somit nicht „Unterdrückung" der ἐπιθυμία, sondern „*Boulematisierung*" oder „Begründungsfragestellung" der ἐπιθυμία gegenüber. Es ist kein Zufall, dass wir die platonische Dreiteilung der ἐπιθυμία gerade in den Büchern VIII und IX finden, auf dem Wege zum Tyrannen, der nach dem sophistischen Glücksbegriff der vollkommen Glückliche ist.

Im Kapitel II (2.3.4) haben wir festgestellt, dass die folgenden vier Thesen gleichbedeutend sind.

A 4 - 2

T1. Wir wollen X um seiner selbst willen.
T2. Wir wollen X nicht um seiner Folgen willen.
T3. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht.
T4. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es an sich etwas Angenehmes ist.

Dazu können wir nun noch eine Proposition hinzufügen, die ebenfalls gleichbedeutend ist, nämlich:

T5. Wir haben eine *Epithymia* nach X[337].

Nicht das Gute, auch nicht die Vernunft, sondern die *Epithymia* ist in den Vordergrund der Diskussion getreten. Damit werden die letzten drei „großen" Beweise in Buch IX vorbereitet, die sich immer wieder um den Begriff der Lust-

[337] Es ist in diesem Sinne verständlich, dass Platon das Wort *Epithymia* manchmal mit dem Glück unmittelbar in Verbindung bringt. Z.B. *Lys*. 211 e8-212 a4.

Epithymia drehen. Die Frage, ob man gerecht ist, hat nun die Form, welche „innere *Politeia*“ man hat[338], und die Frage, wer glücklich lebt, hat nun die Form, welche innere Herrschaftsstruktur unter den verschiedenen *Epithymiai* in Wahrheit glückszuträglich ist, oder, einfacher gesagt, welche *Epithymia* am glückszuträglichsten ist oder welche *Epithymia* die größte Lust mit sich bringt. Diese Interpretation wird sich bald bestätigen.

4.1.4 Die Stellung der drei Beweise innerhalb des Dialoges

Vom Anfang des Buches VIII bis zum ersten Beweis für das Glück des Gerechten im Buch IX hat Sokrates gemeinsam mit Adeimantos fünf Staatstypen und die entsprechenden Menschentypen untersucht. Nach einer sehr langen Vorbereitung greift Sokrates nun endlich das eigentliche Thema der *Politeia* wieder auf. In IX 576 b10 übernimmt Glaukon wieder die Rolle des Gesprächspartners Sokrates, denn er war sicherlich derjenige, der am Anfang des Buches II das Thema des Glücks zuerst formuliert hat. Ihm soll nun ausdrücklich gezeigt werden, dass der Gerechte, nicht der Ungerechte, ein wirklich glückliches Leben führt.
Die abschließende Untersuchung Platons in Buch IX hat die Form eines Beweises: ἀπόδειξις[339]. Hier versucht Platon dreimal, eine und dieselbe These zu *beweisen*, nämlich dass der Gerechte glücklicher ist als der Ungerechte[340]. Diese Aufgabe ist schon in Buch II von Glaukon und Adeimantos gestellt worden: Wir sind hier folglich auf dem strukturellen Höhepunkt der *Politeia*.

---

[338] Vgl. X 608 b. Vgl. Kap. III Anm. 204.

[339] In diesem Teil des Beweises im Buch IX erscheint das Wort ἀπόδειξις lediglich zweimal: IX 580 c9 und 580 d5. Das hat unberechtigte Zweifel verursacht, ob Platon diesen Teil wirklich als Beweis intendiert. Die These der ἀπόδειξις in den platonischen Dialogen ist sehr unterschiedlich: die Unsterblichkeit der Seele im *Phaidon* (bes. 70 d-72 e), die Existenz der Götter in *Nomoi* (X 839 b2), und die göttliche Verleihung des Wahnsinns für das Glück des Menschen im *Phaidros* (245 c ff.). Das Wort ist danach nicht in dem mathematischen oder geometrischen Sinne zu verstehen. Z.B. im Buch II meint Glaukon, dass die ἀπόδειξις Sokrates im Buch I über die Glückszuträglichkeit des Gerechtseins ihm nicht gefällt und erfordert einen neuen Beweis dafür (II 358 b). Vgl. „ἀπόδειξις“ in VI 504 b.

[340] Schon in VIII 566 d5-6 schlägt Sokrates vor : „Διέλθωμεν δὴ τὴν εὐδαιμονίαν, ἣν δ᾽ ἐγώ, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς πόλεως, ἐν ᾗ ἂν ὁ τοιοῦτος βροτὸς ἐγγένηται;“ Dieser Satz bedeutet jedoch nicht, dass der Beweis für das Unglück des Tyrannen schon hier beginnt, sondern ist als ironische Charakterisierung des Tyrannen bzw. tyrannischen Staates zu verstehen. In diesem Abschnitt finden wir zahlreiche ironische Charakterisierungen des Tyrannen als glücklich: „οὕτως εὐδαίμων ἐστίν (567 c1).“; „Ἦ μακάριον, ἦν δ᾽ ἐγώ, λέγεις τυράννου χρῆμα (567 e8).“ und „σφόδρα γε μακάριον, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἔοικεν εἶναι τὸ τυραννικὸν ὑὸν τεκεῖν (574 c7–8).“ Vgl. „ἡ γενναία δὴ τυραννίς (544 c6)“.

Platon sagt, dass von den drei Beweisen der dritte der wichtigste sei[341]. Daraus ergibt sich die Frage: In welchem Sinne ist der dritte der wichtigste und der mächtigste unter den drei? Aus welchem Grunde sind die anderen schwächer? Wie verhalten sich die drei Beweise zueinander? Nach der modernen Vorstellung eines Beweises ist es ungewöhnlich oder zumindest schwer zu verstehen, dass ein Beweis „stärker" ist als die anderen. Platon meint, der dritte Beweis sei die beste theoretische Begründung und das entscheidende Argument für das Glück der Gerechten.

Die Priorität des dritten Beweises dem zweiten gegenüber werde ich im nächsten Kapitel behandeln. Zunächst werde ich überprüfen, warum Platon mit seinem ersten Beweis nicht völlig zufrieden sein kann und daher weitere Beweise anführen muss. Mit dieser Frage gehe ich zunächst auf die Analyse des ersten Beweises ein.

4.2 Das Unglück des Ungerechten: Der erste Beweis

4.2.1 Einleitung

1. Von den drei Beweisen für das Glück des Gerechten hatte dieser erste das unglücklichste Schicksal. Anders als der zweite und der dritte Beweis, die durch den Begriff der Lust sehr eng mit dem *Protagoras*, dem *Gorgias* und besonders dem *Philebos* verbunden sind und daher einen wichtigen Teil der philosophischen Entwicklung Platons bilden, wurde der philosophische Wert des ersten Beweises bisher stets geringgeschätzt[342]. Er sei ein zu schlechtes

[341] Das Motiv, dass die Bedeutsamkeit immer mehr steigt, und dass das letzte unter dreien das Wichtigste ist, finden wir auch in den platonischen Diskussionen über die drei „Wellen". Vgl. V 457 c-d, 472 a.

[342] Ganz zu schweigen von denjenigen, die die Meinung vertreten, dass die Hauptargumentation der platonischen *Politeia* praktisch nur bis zum Buch VII läuft. Aber auch diejenigen, die die Bedeutsamkeit des Buches IX akzeptiert haben, haben keinen grossen Wert auf diesen ersten Beweis gelegt. Z.B. C.D.C. Reeve (1988), 157-8 diskutiert nur ganz kurz den ersten Beweis. Das vermutlich umfangreichste Werk über Platons Moralphilosophie, T. Irwin (1995) faßt den ersten Beweis in einigen Zeilen so zusammen, ohne eine einzige Stelle zu zitieren : „…we are better off if we are guided by the rational part, since the outlook of the rational part is impartial between the aims of the non-rational parts and comprehensive in its concern for the whole soul. Plato has some reason, then, for taking his description of unjust souls to vindicate the life of a just soul guided by the rational part. … Socrates describes this as the first 'demonstration' (apodeixis, 580 c9) of the truth of his answer to Glaucon's original question about justice and happiness. The faults of the non-rational parts should have persuaded us that we are better off if we are guided by the rational part, even though we have not learned much about its outlook (p. 291)". Diese Behauptung kann an sich richtig sein, aber hat keinen substantiellen Zusammenhang mit dem Text und dem Inhalt des ersten Beweises im Buch IX. R. Kraut ist, soweit ich weiss, die einzige Ausnahme zu dieser Vernachlässigung des ersten Beweises in der *Politeia*. Da er die platonische Gerechtsein-Gesundsein-Analogie im Buch IV nicht für die letzte Antwort Platons auf die Frage nach dem Glück der Gerechten hält und die zwei Lustbeweise für philosophisch unwichtig, ist für ihn der erste Beweis im Buch IX das einzige ernsthafte Argument Platons für das Glück der

Argument, um ein ernsthafter Gegenstand „philosophischer" Analyse zu sein[343], oder nur einer der vielen Exkurse in der *Politeia*, in dem Platon seine „persönliche politische" Erfahrung auf Sizilien mit Dionysos literarisch verarbeitet. Die Behauptung, das Argument sei sehr schlecht entwickelt oder zu sehr vom äußeren Hintergrund abhängig, kann man wohl zu Recht vertreten, aber das ändert nichts an der Tatsache, dass Platon diesen ersten Beweis als einen wesentlichen Teil seines Argumentationsgangs in der *Politeia* intendiert hat. Mein Ziel ist nun, zu prüfen, ob der erste Beweis tatsächlich eine philosophisch seriöse Argumentationen Platons enthält, und wenn ja, welche Funktion dieses erste Argument in der gesamten Struktur der *Politeia* hat, und zwar in ihrem Plädoyer für das Glück des Gerechten. Dieser Aufgabe widmet sich meine folgende Untersuchung.

2. Den sogenannten ersten Beweis findet man in Buch IX 576 b11-580 c8. Der Beweis besteht aus drei großen argumentativen Teilen. Im ersten Teil versucht Platon zu zeigen, dass ein tyrannischer Mensch ein äußerst unglückliches Leben führt, und im zweiten Teil, dass ein *aktueller* Tyrann unglücklicher ist als ein lediglich tyrannisch Gesinnter und daher der allerunglücklichste auf der Welt ist. Der Beweis wird schließlich mit einer sehr deutlichen Erklärung Platons beendet. Sie besagt, dass der Tyrann der Unglücklichste ist, anders als die meisten meinen. Die ganze Beweisführung gliedert sich in die folgenden Teile:

A 4 - 3

Der erste Beweis für das Unglück des Tyrannen	
1. Das Unglück der tyrannischen Menschen	
1-1. Eingang	576 b11-577 b9
1-2. der tyrannische Staat und der tyrannische Mensch sind die unglücklichsten	577 c1-578 b6.
2. Das größte Unglück der aktuellen Tyrannen	
2-1. Eingang	578 b7-c8
2-2. Neue Methode: Analogie der Reichen und der Tyrannen	578c9-d7
2-3. Das Unglück der Reichen	578 d8-579 c3
2-4. Das Unglück der aktuellen Tyrannen	579 c4-580 a8
3. Endgültiges Urteil: der Philosoph ist unvergleichbar	

Gerechten in der *Politeia*. Vgl. R. Kraut (1992) *passim*.; (1997), 271-90. Selbst R. Kraut erklärt jedoch erstaunlicherweise nicht, worum es in diesem ersten Argument konkret geht. Noch eine Arbeit über den ersten Beweis, O. Gigon, „Die Unseligkeit des Tyrannnen in Platons Staat (577 C-588 A)", *Museum Helveticum* 45 (1988) 129-153, setzt leider eine spekulative systematische Theorie der *Pathemata* Platons voraus, die ich für nicht plausibel halte.

[343] Z.B. Für W.K.C. Guthrie (1975), Bd. V ist dieser erste Beweis einfach „strange argument".

glücklicher als der Tyrann 580 a9-c8.

Der eigentliche Teil des ersten Beweises fängt mit der folgenden Bemerkung des Sokrates an:

Z 4 - 2

Die Ähnlichkeit zwischen Staat und Mann im Sinne behaltend (τὴν ὁμοιότητα ἀναμιμνησκόμενος τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός) und so Stück für Stück sie der Reihe nach betrachtend, gib die Zustände von beiden an (οὕτω καθ᾽ ἕκαστον ἐν μέρει ἀθρῶν, τὰ παθήματα ἑκατέρου λέγε, VIII 577 c1-3).

Diese Bemerkung Sokrates' enthält zwei Schlüsselbegriffe des ersten Beweises, nämlich die politische Analogie (ἡ ὁμοιότης τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός) und die Zustände (τὰ παθήματα). Das allerletzte Ziel Platons in diesem Beweisteil ist, die unglücklichen *Pathemata* des Tyrannen zu betrachten, die dank der politischen Analogie vom tyrannischen Staat auf den einzelnen Tyrannen zu übertragen sind. Im folgenden werden wir diese zwei Schlüsselbegriffe nacheinander prüfen.

4.2.2 Die Methode der Untersuchung: Analogie?

1. Der Eingang zum ersten Beweis (1–1 in A 4 - 3, IX 576 b11-577 b9) enthält einen wichtigen Ansatz für die weitere Diskussion. Die These, die Sokrates beweisen will, ist, dass der tyrannische Mensch deswegen der schlechteste und der unglücklichste ist, weil der tyrannische Staat der schlechteste und der unglücklichste ist. Das Gespräch darüber zwischen Sokrates und Glaukon lässt sich folgendermaßen rekonstruieren:

A 4 - 4

T1	S_k ist ähnlich M_k, S_t ist auch ähnlich M_t.	576 c6-8	
T2	S_k ist der beste, S_t der schlechteste.	576 d4-5	
C1	M_k ist der beste, M_t der schlechteste.		aus T1 und T2
T3	S_k ist der glücklichste, S_t der unglücklichste.	576 e3-5	
C2	M_k ist der glücklichste, M_t der unglücklichste.		aus T1 und T3
	(S: Staat, M: Mensch, k: königlich, t: tyrannisch)		

Die ganze Argumentation stützt sich, um die zwei *Conclusen* C1 und C2 zu erhalten, auf T1, die politische Analogie Platons. Wie die politische Analogie bei

der platonischen Diskussion über die verschiedenen Formen der ungerechten Herrschaft und ihre Evolution in den Büchern VIII und IX eine entscheidende Rolle gespielt hat, so scheint sie hier im ersten Beweis eine Klammer der ganzen Argumentation zu sein[344].

Das Verhältnis der Ähnlichkeit braucht aber immer ein bestimmtes Kriterium. Mit der politischen Analogie behauptet Platon, dass ein Staat und ein dementsprechender Mensch zumindest unter zwei Hinsichten ähnlich sind, nämlich hinsichtlich *Arete* und *Eudaimonia* (IX 576 c10-11). In Hinsicht auf die *Arete* und *Eudaimonia* werden nämlich der aristokratische Staat und der derartige Mensch und der tyrannische Staat und der derartige Mensch miteinander verglichen. Da Platon Glaukon T2 und T3 so deutlich behaupten lässt[345], erwarten wir, dass Sokrates im Gespräch mit ihm vollkommen überzeugt C1 und C2 vertritt. Der tatsächliche Verlauf des Gesprächs enttäuscht diese Erwartung jedoch. Erstens finden wir in diesem Teil des ersten Beweises C1 überhaupt nicht. Erst nach allen drei Beweisen bringt Platon in IX 588 a seine Behauptung C1 vor. Zweitens, Sokrates zögert unerwartet, C2 zu akzeptieren, obwohl Glaukon C2 mit fester Überzeugung behauptet. Er fordert, das *Ethos* des Menschen genau zu betrachten, um ein fundiertes Urteil über C2 abgeben zu können. Er sagt, nur derjenige dürfe auf die Frage nach dem Unglück der Tyrannen eine Antwort geben, der „mit seinem Denken in das *Ethos* des Menschen eindringen und sie durchschauen kann (ὃς δύναται τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διιδεῖν, IX 577 a2-3)“.

Diese Aufforderung ist eigentlich völlig überflüssig, wie auch im Falle von C1. Mit der politischen Analogie hätte Sokrates eigentlich seinen ersten Beweis beenden können. Wenn der tyrannische Staat wirklich so unglücklich ist, dann ist es auch ohne Frage der tyrannische Mensch.

Damit zeigt sich, dass Platon in seinem ersten Beweis der Meinung ist, er könne nicht einfach durch die politische Analogie das Unglück des aktuellen Tyrannen endgültig beweisen. Ausschließlich durch die Analogie können wir kein klares Bild über das Leben des Tyrannen erhalten. Platon nimmt hier Abschied von seiner politischen Analogie als Untersuchungsmethode, obwohl sie in dem ersten Teil des ersten Beweises verwendet wurde, um das Unglück des Tyrannen zu beweisen. Platons politische Analogie ist sehr hilfreich, um eine Orientierung

[344] Vgl. N. Blößner (1997).

[345] Für Platon ist T2 so klar, dass er Glaukon nicht einmal fragen läßt, wer unter S_k und S_t der beste bzw. schlechteste ist. „Οὐκ ἐρήσομαι, εἶπον, ὁποτέραν λέγεις: δῆλον γάρ (IX 576 d6)“.

über die Lebensweise eines Menschen zu erhalten, aber nicht hinreichend, um ihn eudämonistisch genau zu bewerten[346].

4.2.3 Die *Pathemata* des Tyrannen

1. Die obigen Diskussionen über die Grenze der Gültigkeit der politischen Analogie im ersten Beweis scheinen zunächst dem ersten Hauptteil der Argumentation, IX 577 c1–578 b6 (1-2 in A 4 - 3), zu widersprechen. Die politische Analogie spielt dort nämlich wieder eine entscheidende Rolle. Aus seiner Diagnose der unglücklichen *Pathemata* des tyrannischen Staates erschließt Platon unmittelbar das Unglück des Tyrannen. Die im ersten Beweis durch die politische Analogie übertragenen *Pathemata* sind folgende: erstens, der tyrannische Staat sei nicht frei (ἐλεύθερος), sondern knechtisch (δοῦλος, 577 c5-d9); zweitens, er tue deswegen am wenigsten, was er will (ἥκιστα ποιεῖ ἃ βούλεται, 577 d10-e4); drittens, er sei nicht reich, sondern arm (577 e5-578 a3); viertens, er sei voll von Furcht, von Klagen, Seufzern, Angst, und Weh (578 a4-13). Aus diesen Aussagen über die *Polis* erschließt Platon Aussagen über die dementsprechenden Menschen: Der Tyrann befinde sich in all diesen *Pathemata*, deswegen sei er der unglücklichste Mensch auf der Welt.
Die genannten vier Kriterien für das Unglück eines Menschen sind keine beliebigen. Über das erste Kriterium, die Freiheit, wurde in Kap. III gezeigt, dass der Tyrann nach der allgemeinen Vorstellung gerade deswegen der Glücklichste ist, weil er über die größte Freiheit in einer *Polis* verfügt. Die Freiheit ist eine c*onditio sine qua non* des Glücks. Zwar sucht der Tyrann sein Glück nicht unmittelbar in der vollkommenen Realisierung seiner Freiheit, wie der demokratische Mensch, aber er hält sich selbst für den Glücklichsten, weil er alles machen kann, was er will. In seiner Darstellung über die Entstehung der Tyrannei aus der Demokratie hat Platon behauptet, dass die Tyrannei gerade durch die Begierde nach der Freiheit entsteht[347]. In der Demokratie wollen *alle* frei sein und jede Form der Herrschaft beseitigen (vgl. VIII 561 d). Diese radikale Begierde nach der Freiheit führt zu einer radikalen Knechtschaft, denn

[346] In dieser Hinsicht teile ich nicht die traditionelle Auffassung, dass die Analogie des Staates und Menschen eine wesentliche Methode in dem ersten Beweis bildet. Adam nennt z.B. diesen ersten Beweis gerade deswegen „political argument“, weil dabei die politische Analogie eine entscheidende Rolle spielt. J. Adam (1902), *ad loc*; K. Vretska (1958), 483; N. White (1979), *ad loc*. Die politische Analogie ist, wie oben gezeigt wurde, nur eine Seite der ganzen Geschichte. Leider ist Platon doch nicht völlig konsequent in seiner methodologischen Wende. Vgl. „καὶ φόβου γέμων διὰ παντὸς τοῦ βίου, σφαδᾳσμῶν τε καὶ ὀδυνῶν πλήρης, εἴπερ τῇ τῆς πόλεως διαθέσει ἧς ἄρχει ἔοικεν. ἔοικεν δέ: ἦ γάρ; (IX 579 e4-6)“

[347] VIII 562 a-566 d, besonders 563 e ff.

die extremen Formen der Freiheit und der Knechtschaft gehören zusammen[348]. Der Tyrann ist innerlich ein Sklave seiner blinden *Epithymiai* und kann daher nicht frei wollen, was er in Wahrheit wollen soll. Er ist in diesem Sinne nicht frei, obwohl ihm kein äußeres Hindernis im Wege steht.
Durch seine blinde *Epithymia* kennt der Tyrann keine Befriedigung seiner Begierde, er ist daher immer arm. Sein Geld kann seine innerliche Armut nicht ersetzen. Das *Pathema* der Furcht bzw. Angst spielt ebenfalls eine wichtige Rolle in der *Politeia*. Im Buch I sagt Kephalos, „wenn einer glaubt, dass er bald sterben müsse, dann befällt ihn Furcht (δεός) und Sorge (φροντίς) über Dinge, die ihn vorher nicht berührten... Da wird man erfüllt von Zweifel (ὑποψία) und Furcht (δεῖμα) und beginnt zu überlegen und sich zu prüfen, ob man jemandem ein Unrecht getan hat (I 330 d-e).“ Viele andere Greise hätten so große Angst vor dem Tod, aber er selber nicht, deswegen könne er glücklich sein Greisenalter genießen. Die grundliegende Basis der Moral nach der Vertragstheorie von Glaukon in Buch II war nichts anderes als die Angst vor der sozialen Sanktion, die eine beobachtete ungerechte Handlung notwendigerweise mit sich bringt[349]. Der Tyrann, der vollkommen Ungerechte, ist aber derjenige, der keine Angst zu haben braucht, daher vollkommen ungerecht handeln kann.

4.2.4 Unglück des aktuellen Tyrannen: IX 578 b7–580 a8

1. Durch die lebhafte Schilderung der unglücklichen *Pathemata* des tyrannischen Lebens ist Glaukon nun davon überzeugt, dass der Tyrann der unglücklichste Mann auf der Welt sei (VIII 578 b). Ihm scheint der Beweis für das Unglück des Tyrannen schon erledigt zu sein. Ein Mann, der sich in solchen erbärmlichen *Pathemata* befindet, die im Zuge der politischen Analogie vom tyrannisch regierten Staat auf den Tyrannen übertragen wurden, kann auf keinen Fall durch einen noch unglücklicheren übertreffen werden. Sokrates’ Bemerkung enttäuscht aber erneut den hoffnungsvollen Glaukon: „Derjenige tyrannische, ... welcher sein Leben nicht zu Ende bringt, ohne ein öffentlicher Mann geworden zu sein, sondern so unglücklich ist, dass ihm durch ein ungünstiges Geschick die Gelegenheit geboten wird, ein Tyrann zu sein (ὃς ἄν, ἦν δ᾽ ἐγώ, τυραννικὸς ὢν μὴ ἰδιώτην βίον καταβιῷ, ἀλλὰ δυστυχὴς ᾖ καὶ αὐτῷ ὑπό τινος συμφορᾶς ἐκπορισθῇ ὥστε τυράννῳ γενέσθαι. 578c1-3)“[350], führt ein noch

[348] Besonders VIII 564 a.

[349] Vgl. II 358 e-359 b, 360 d. Vgl. Kap. II 2.4.2.1.

[350] Vlg. „τὸν τυραννικόν, ὡς μὴ ἰδιώτης καταβιῷ, ἀλλὰ ἀναγκασθῇ ὑπό τινος τύχης τυραννεῦσαι (IX 579 c6-7)“.

unglücklicheres Leben als ein bloß tyrannisch Gesinnter. Der tyrannische Mensch sei noch nicht unglücklich genug: es gebe einen allerunglücklichsten Menschen auf der Welt, nämlich den aktuellen Tyrannen. Nun will Sokrates diese neue Behauptung im zweiten Teil des ersten Beweises, also in IX 578 b7-580 a8 (2. in A 4 - 3), begründen.

Dieser neue Anspruch des Sokrates scheint aber zunächst völlig merkwürdig, sogar sehr gekünstelt oder zumindest sehr überraschend zu sein. Das ist jedoch meines Erachtens nur ein Beispiel, an dem man sehen kann, wie Platon hier in der *Politeia* sein Ziel konsequent verfolgt. Platons Ausgangspunkt ist, dass ein Tyrann nach der allgemeinen Vorstellung der glücklichste Mensch ist. Es wünscht sich jedoch niemand, dass er innerlich einen tyrannischen Charakter hat, sondern in der Realität will er ein tatsächlicher Tyrann werden. Natürlich ist nicht jeder Tyrann, aber nicht weil jeder es nicht will, sondern weil es nicht jeder sein kann. Das war das Kernlehrstück der Gygesgeschichte in Buch II. Hätte Platon nur gezeigt oder nur zeigen wollen, dass ein tyrannisch Gesinnter ein äußerst unglücklicher Mann ist, hätte er sein Ziel in der *Politeia* weit verfehlt. Die in Buch II von Glaukon und Adeimantos an Sokrates gerichtete Aufforderung war ja, zu zeigen, dass ein vollkommener Tyrann das allerunglücklichste Leben führt[351]. Ein Tyrann, der in der Wirklichkeit über politische Macht verfügt, ist sicherlich ein vollkommener Tyrann als ein Mann, der nur tyrannisch beschaffen ist. In diesem Sinne ist Platons Unterscheidung zwischen dem potentiellen und dem aktuellen Tyrannen, nämlich zwischen dem tyrannischen Menschen, der in der Wirklichkeit kein Tyrann werden konnte, und dem wirklichen Tyrannen entscheidend notwendig, um seine Behauptung über das Unglück der Tyrannen zu begründen.

Die platonische Einführung des aktuellen Tyrannen ist nicht unbegründet, und sie ist nicht neu[352]. In IX 576 b-c hat Sokrates deutlich die These aufgestellt, die in diesem Teil bewiesen werden soll: Er will nämlich nicht nur das Unglück des Ungerechten, sondern auch das Unglück des aktuellen Tyrannen beweisen[353]. Zunächst hat Glaukon ohne lange Überlegung einfach geantwortet:

---

[351] Siehe bes. Kapitel II 2.4.2; Vgl. VIII 544a, 545a–b.

[352] Hier scheint ein Einwand möglich zu sein. Nämlich: dass Platon auch im ersten Teil des Beweises versucht, das Unglück des aktuellen Tyrannen zu zeigen. Gelten die Pathemata des ersten Teils des Beweises nicht nur für den aktuellen Tyrannen? Kann derjenige, der tyrannisch gesinnt ist aber nicht wirklich Tyrann werden kann, diese *Pathemata*, z.B. Angst, haben? Dieser Einwand ist jedoch nicht richtig. Die politische Analogie setzt gar nicht einen aktuellen Tyrannen voraus. Alle *Pathemata* hat bereits der tyrannisch gesinnte Mensch, genauer gesagt, ἀνὴρ ὃς ἂν κακώς ἐν ἑαυτῷ πολιτευόμενος (IX 579 c4–5).

[353] Ἆρ᾽ οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὃς ἂν φαίνηται πονηρότατος, καὶ ἀθλιώτατος φανήσεται; καὶ ὃς ἂν πλεῖστον χρόνον καὶ μάλιστα τυραννεύσῃ, μάλιστά τε καὶ πλεῖστον χρόνον τοιοῦτος γεγονὼς τῇ ἀληθείᾳ; (IX 576 b11– c3)

„Notwendig... muss sich das so verhalten (ἀνάγκη ... ταῦτα γοῦν οὕτως ἔχειν (IX 576 c5).“ Er hat vielleicht den Vorschlag Sokrates nicht gut verstehen können. Er sagt nämlich jetzt: „Aus dem vorhin Gesagten... entnehme ich, dass du recht hast (IX 578 c4).“ Sokrates ermutigt Glaukon zur weitergehenden genaueren Untersuchung, denn es geht hier um das Wichtigste, nämlich darum gut zu leben oder schlecht (IX 578 c5-7).

2. Wie kann Platon nun seine These beweisen, dass der wirkliche Tyrann unglücklicher ist als ein bloß tyrannischer Mensch? Dafür kann Platon die politische Analogie nicht mehr gebrauchen. Das sokratische Zögern im ersten Teil des Beweises, die politische Analogie ohne Vorbehalt zu akzeptieren (Kap. IV 4.2.2), war völlig richtig. Seine These über das Unglück der aktuellen Tyrannen greift in IX 578 b7–580 a8 auf eine neue Analogie zurück, nämlich auf die Analogie der Tyrannen und der Reichen. Die politische Analogie des Staates und des Menschen der ersten Hälfte des Beweises ist nun durch die Analogie des Tyrannen mit den Reichen ersetzt. Diese Vorgehensweise sei vollkommen berechtigt, denn das Wesen der Tyrannen und der Reichen sei dasselbe: Die beiden herrschen über viele: οὗτοι γὰρ τοῦτό γε προσόμοιον ἔχουσιν τοῖς τυράννοις, τὸ πολλῶν ἄρχειν (IX 578 d4-5). Die Reichen herrschen über Sklaven, die Tyrannen über das Volk. Die Tyrannen werden mit den Reichen verglichen, nicht weil sie auch viel Geld haben, sondern weil sie über viele herrschen. Damit stoßen wir auf den Kerncharakter des Tyrannen in diesem Teil: Er ist derjenige, der über viele herrscht. Die Frage des zweiten Teils im ersten Beweis lautet demnach: Führen diejenigen wirklich ein glückliches Leben, die über viele herrschen?

Platon macht hier ein Gedankenexperiment: Was würde passieren, wenn ein Gott einen Reichen aus der Stadt, in der er sein allerglücklichstes Leben geniesst, vertreiben und in die Wüste schicken würde? Sokrates sagt, erstens, er wäre in großer Frucht (578 e), zweitens, er wäre nicht mehr frei (579 a), drittens, er könnte nicht tun, was er will (579 b-c), und schließlich, er wäre arm (579 e)[354]. Diese Reichen befinden sich wieder in genau denselben *Pathemata*, wie wir sie schon früher in der ersten Hälfte des ersten Beweises angetroffen haben: Folglich – so folgert Sokrates sehr schnell – sind die Reichen in Wirklichkeit nicht glücklich, demnach auch nicht die aktuellen Tyrannen, die genau so wie die Reichen über viele herrschen.

[354] In IX 580 a1-7 finden wir einen „Bonus“ für den aktuellen Tyrann, den der bloß potentielle nicht haben durfte.

3. Gegen dieses äußerst einfache Argument für das Unglück der Tyrannen kann man einwenden, dass Sokrates' Annahme eines Reichen, der von Gott aus seiner eigenen Stadt vertrieben wird, philosophisch unfair sei. Sokrates habe nur gezeigt, dass die Reichen in dieser imaginären Situation unglücklich sind, aber nicht, dass sie tatsächlich unglücklich sind[355]. Sokrates sagt aber nicht, dass der Tyrann bzw. der Reiche erst in der Wüste unglücklich ist. Er will nur zeigen, dass ihr Glück von der Hilfe der anderen Freien völlig abhängig ist. Die Reichen herrschen zwar über viele Sklaven, daher scheinen sie völlig frei zu sein, aber ihr Leben ist in Wahrheit ganz abhängig von den anderen. Der Tyrann, der über viele zu herrschen scheint, aber herrscht in Wirklichkeit über niemanden. Ein Tyrann ist in Wahrheit kein Tyrann. Nach der Schilderung Platons ist er lediglich der schlimmste Sklave[356]. In diesem doppelten Sinne ist die Tyrannei nicht einmal eine Form der Herrschaft: Weder über die anderen kann er herrschen noch über sich selbst (IX 579 c-d).

Im Vergleich mit den Philosophen, die „besonnen" sind, ist das innere Unglück des so geschilderten Tyrannen deutlich: Die Besonnenheit (ἡ σωφροσύνη) ist „eine bestimmte Ordnung (κόσμος τις) und eine Herrschaft über gewisse Lüste und Begierden (ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, IV 430 e6-7)", und zwar eine Herrschaft, in der einer, „wie man sagt, stärker ist als er selbst (ὥς φασι κρείττω δὴ αὑτοῦ, IV 430 e7)". Platon erklärt, dass „es in der Seele des Menschen selbst einen besseren und einen schlechteren Teil gibt, und wenn das von Natur Bessere über das Schlechtere herrscht, dann nennt man das ‚stärker als er selbst' (IV 431 a)." Die Besonnenheit ist daher ein Prädikat für eine bestimmte Herrschaftsstruktur im Menschen. Der Philosoph, der besonnen ist, herrscht über sich selbst, was beim Tyrannen nicht der Fall ist. Weder äußerlich-politisch noch innerlich-psychisch ist er frei, und deswegen auch nicht glücklich. Letztlich zieht Platon aus der obigen Diskussion folgende Schlussfolgerung:

Z 4 - 3

... der Beste und Gerechteste ist der Glücklichste. Das ist aber der, der am königlichsten ist und sich selbst wie ein König beherrscht (τοῦτον δ' εἶναι τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὑτοῦ). Der Schlechteste aber und Ungerechteste sei der Unglücklichste, und das ist wiederum der, der am tyrannischsten ist und der sowohl über sich selbst als über die Stadt die größte Tyrannei ausübt (τοῦτον δὲ αὖ τυγχάνειν ὄντα ὃς ἂν

[355] Kersting (1999, 287-8) kritisiert beispielsweise diesen platonischen Beweis in dieser Hinsicht.

[356] IX 579 d. In dieser Hinsicht ist ihr Glück überhaupt nicht αὐτάρκης. Der Glücksbegriff, der sich in diesem Teil zeigt, erinnert uns an die Stelle in der aristotelischen *E.N.* I 1097 b6.

τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως;). (IX 580 b8-580 c4)

4.2.5 Schluss

1. Mit dieser Behauptung endet der erste Beweis für das Unglück der Tyrannen und das Glück der Philosophen in der platonischen *Politeia*. Im großen und ganzen ist er sicherlich ein erfolgloser Versuch. Er hat einige deutliche Schwächen, und er allein reicht daher nicht aus, um Platons These über das Glück der Gerechten zu begründen.

Erstens, Platons Beweisziel in diesem Teil ist ja, dass ein aktueller Tyrann unglücklicher ist als ein potentieller und daher überhaupt der unglücklichste Mensch auf der Welt ist. Die vier unglücklich-machenden *Pathemata*, die schon der Grund sind, warum ein tyrannischer Mensch unglücklich ist, wiederholen sich in genau gleicher Form im Beweis für das Unglück des aktuellen Tyrannen. Was sind aber die zusätzlichen Elemente, die ausschließlich ein aktueller Tyrann, ein potentieller aber nicht hat? Platon hätte zeigen müssen, worin genau dieses „Plus“ bei dem realen Tyrannen besteht. Zumindest in diesem ersten Beweis scheint es Platon nicht gelungen zu sein, zu beweisen, dass der aktuelle Tyrann tatsächlich unglücklicher ist als ein tyrannischer Mensch.

Zweitens ist Z 4 - 3 eine falsche Schlussfolgerung. Bis jetzt hat sich Platon ausschließlich auf das Thema des Unglücks des Tyrannen konzentriert. Kaum war von dem Glück der Gerechten die Rede. Der erste Beweis handelt ausschließlich vom Unglück des Tyrannen, des vollkommen Ungerechten. Das genügt nicht, um Adeimantos und Glaukon zu antworten und zu zeigen, wer unter den Gerechten und den Ungerechten glücklich ist. Obwohl das Glück des Philosophen nach dem ersten Beweis noch nicht gezeigt ist, ordnet Glaukon sogar die fünf verschiedenen Menschentypen – den aristokratischen, den timokratischen, den oligarchischen, den demokratischen und schließlich den tyrannischen – nach Glück bzw. Unglück (IX 580 a9-b7) und erklärt definitiv Z 4 - 3. Diese Beweisführung ist letzten Endes unverständlich, auch wenn wir auf die ganze Geschichte des Verfalls ab Anfang des Buches VIII Rücksicht nehmen.

Drittens, durch die obige Diskussion haben wir den Glücksbegriff im ersten Beweis erläutert: eine freie Befriedigung der Begierde. Der Tyrann ist deswegen unglücklich, weil er weder äußerlich noch innerlich frei ist. Er ist nämlich unglücklich gerade aufgrund seiner eigenen Glücksvorstellung, nach der das Glück in der freien Befriedigung menschlicher *Epithymiai* besteht. In diesem ersten Beweis finden wir keinen positiven Glücksbegriff bei Platon.

Die Tatsache, dass sein erster Beweis einige Schwächen hat und damit sein Beweis für das Glück der Gerechten noch unvollendet ist, hat Platon selber wohl bemerkt. Er hat deshalb mit seinem ersten Beweis nicht zufrieden sein können. Nach dem ersten Beweis bringt er noch zwei weitere Beweise. Gehen wir nun auf diese zwei Beweise für das Glück der Gerechten ein.

4.3 Hedone und Glück: der zweite und der dritte Beweis

1. Nach dem ersten Beweis für das Glück der Gerechten führt Platon in Buch IX zwei weitere Beweise mit Hilfe des Begriffs der Lust. Wie ich schon in Kapitel I erwähnt habe, sind diese zwei Argumente die Hauptargumentationen für das Glück der Gerechten in der *Politeia*. Unmittelbar bevor Sokrates auf seine beiden Lust-Beweise eingeht, sagt er folgendes: „Gut denn... das wäre also unser erster Beweis. Als zweiten betrachte den da, falls er dir zutreffend scheint (IX 580 c9-d1).“ [357] Und nach dem zweiten Beweis meint er: „Das wären nun also nacheinander zwei Beweise, und zweimal hätte der Gerechte den Ungerechten besiegt. Was nun aber den dritten Beweis betrifft... so lass dir zeigen, dass nur die Lust des Besonnenen ganz echt ist (IX 583 b).“[358] D.h. alle drei Beweise einschließlich des ersten dienen ein und demselben Zweck, nämlich zu zeigen, dass der Gerechte glücklich lebt, weil er die wahre Lust hat. Außerdem meint Platon in IX 583 b, sein dritter Beweis sei „der größte Sieg“ für die Gerechten und „die größte Niederlage“ für die Ungerechten[359], und am Ende dieses dritten

---

[357] Ein offenkundiger Fehler von Irwin: Er (1977) 338 n.62 schreibt: „Plato rightly says that they (die zwei Lust-Beweise – von mir) are not the main proof of his main claim in the R. (the first *apodeixis* is said to be over at 580c9)“.

[358] Für R. Kraut ist der erste Beweis die Hauptargumentation für das Glück der Gerechten, die zwei anderen Lustbeweise leisten für ihn keinen substantiellen Beitrag zur platonischen Untersuchung über das Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück. Er deutet den oben zitierten Satz Platons folgendermassen. „But nothing requires us to read the cited passage in this way. We could just as well take Plato to mean: „Here is one proof that the just person defeats the unjust. A second proof of this same conclusion is as follows.“ So read, the second proof is not an attempt to show that the just person is happier than the unjust; rather, it is an attempt to show that the unjust person suffers *an additional loss*, one of *a different sort from that demonstrated in the first argument.*“ (Hervorhebung von mir) Dies wir dem Text nicht gerecht. Kraut glaubt, dass die zwei Lustbeweise einem anderen Zweck dienen und eine andere These beweisen als der erste Beweis. In dem ersten Beweis habe der Ungerechte sozusagen ein Spiel verloren und sei mit dem Gerechten zum anderen Stadion gegangen, um in einem anderen Sportwettkampf den Gerechten besiegen zu können. Wie kann Kraut nun die Aussagen Platons interpretieren, dass der dritte Beweis für den Gerechten der grösste Sieg sei? „What then should we make of his statement that the „greatest and supreme fall“ for injusitice occurs in the battle over pleasure? A simple and plausible explanation of this phrase is provided by the fact that at the end of his last argument Plato claims that the philosopher's pleasure is 729 times greater than the tyrant's (587e).... it provides an explanation of why he says that this argument gives injustice its greatest defeat. In no other argument had he tried to portray the gap between justice and injustice as so great in magnitude.“ (1992, 314) Ein Sieg bei einem anderen Wettbewerb ist lediglich ein Sieg, kein grösster Sieg, selbst wenn der Gerechte bei dem Spiel mit grossem Vorsprung überlegen gewinnen sollte.

[359] Zweimal deutlich: „καὶ δὶς νενικηκὼς ὁ δίκαιος τὸν ἄδικον. τὸ δὲ τρίτον ὀλυμπικῶς τῷ σωτῆρί τε καὶ τῷ ᾽Ολυμπίῳ Διί (IX 583 b1-3)“; „καίτοι τοῦτ᾽ ἂν εἴη μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον τῶν πτωμάτων (b 6-7)“. Im *Philebos* handelt es sich auch um die Frage, worin zwischen Lust und Wissen das Glück besteht. Interessanterweise wird das Verb νικᾶν in IX 583 b1 auch in *Phil.* 12 a3 und a7 für diesen Wettbewerb verwendet. Das ist ein indirektes Beweisstück dafür, dass die Lustproblematik für das Glück wichtig ist. Über den Sieg der glücklichen Gerechten siehe auch V 465 d.

Beweises behauptet er deutlich, dass der königlich über sich selbst herrschende Mensch viel lustvoller lebt als der tyrannische. Zweifellos will Platon mit seinen Lust-Argumenten gerade das Glück der Gerechten beweisen, und die Lust-Problematik in Buch IX bildet daher den argumentativen Höhepunkt der *Politeia*[360].

Die meisten bisherigen Kommentatoren der *Politeia* haben diesen Punkt bestritten.[361] Ständig wurde behauptet, dass die zwei Lust-Beweise im Buch IX mit dem Hauptthema, dem Glück der Gerechten, essentiell nichts zu tun haben: Sie seien entweder einfach zusätzliche Argumente für das Gutsein der Gerechtigkeit oder Platon habe hier leider einen falschen Zug ins Spiel gebracht[362]. Meine Aufgaben in diesem Kapitel sind daher folgende: Erstens werde ich vor der ausführlichen Analyse der zwei Lustbeweise zunächst auf diese Einwände eingehen. Zweitens werde ich erklären, welchen Zusammenhang es zwischen der Problematik der Lust und des Glücks gibt und in welchem Sinne die platonischen Lustbeweise die entscheidenden Argumente für das Glück des Gerechten in der *Politeia* sind. Drittens verfolge ich das Ziel, die beiden Beweise Platons ausführlich zu analysieren und zu zeigen, wie Platon für die wahre Lust der Gerechten argumentiert. Viertens wird die Frage behandelt, wie sich die beiden Lust-Argumente zueinander verhalten. Schließlich muss geprüft werden, ob Platons Argumentationen bzw. seine Beweise philosophisch überzeugend sind.

4.3.1 Die zwei Lust-Beweise und die Glücksproblematik

---

[360] P. Shorey (1903), 26 sagt: „But the formal proof is summed up in the ninth book in three arguments which, as Plato repeatedly tells us, constitute the framework of the whole designs. To these, in form at least, all other interests of the book are subordinates - the construction of the ideal state, the higher philosophical education, the idea of good, the character-sketches of degenerate types.“ Vgl. Kap. I Anm. 15.

[361] Siehe Kap. I Anm. 17. Diese Interpretation nennt R. Kraut „orthodoxy“. (Book Review of C.D.C. Reeve, Philosopher-King: The Argument of Plato’s Republic. *Political Theory* Vol. 18, 1990. S.494).

[362] So wurde versucht zu erklären, warum denn hier gegen Ende des Buches ausgerechnet der Begriff der Lust ins Spiel kommt. Murphy (1960), 207 meint die Lust-Beweise enthalten „the contention that *even on the special issue of pleasure*, where some might think that the Sophist’s case was strongest, the life of the philosophical and just is to be prefered.“ (Hervorhebung von mir); T. Irwin (1977), 338 Anm. 62 schreibt, „the just man would have reason for some regret if he found that some other life would be pleasanter than his own – though it does not follow that he would have overriding reason to choose that other life; and Plato wants to show that no regrets are needed.“ N. Pappas (1995, 166) meint: „Socrates has turned his attention from the best life to the most pleasant. He had never planned to speak of pleasure.“ Vgl. Kap. I Anm. 17.

1. Die Gegner des Lustbeweises in der *Politeia*, die „Verdrießlichen“[363], haben bisher aus den folgenden drei Gründen die Bedeutsamkeit des Begriffs der Lust in der *Politeia* verneint. (1) Sie haben behauptet, dass Platon diese Lustargumente philosophisch nicht hat ernst meinen können, weil er unmöglich einen Hedonismus vertreten habe.

Natürlich ist Platon kein psychologischer oder philosophischer Hedonist im üblichen Sinne: Er behauptet weder, dass die Lust das einzige ist, was man faktisch um seiner selbst willen wünscht, noch, dass sie das einzige ist, was um seiner selbst willen erstrebenswert ist. Nirgendwo in seinen ganzen Dialogen argumentiert er für die Identität des Glücks und der Lust schlechthin, und er hat zudem durch seine ganze philosophische Karriere beharrlich gegen den Versuch der Hedonisten gekämpft, die Lust schlechthin mit dem Glück zu identifizieren[364].

Andererseits müssen wir uns jedoch darüber im klaren sein, dass Platon nie auf die Idee gekommen ist, dass die Lust an sich feindlich zur Vernunft und zum menschlichen Glück steht. Das Gute bzw. das Glück wird vielmehr bei Platon immer als etwas verstanden, was eng mit der Lust verbunden ist. Das Glück oder das glückliche Leben muss sich als etwas Lustvolles erweisen. Ein nicht mit Lust verbundenes Glück ist bei Platon ein Widerspruch in sich. Aristoteles hat einmal behauptet, das Wort μακάρ stamme aus μάλα χαρά[365]. Diese von ihm durchaus ernst gemeinte Etymologie ist falsch, aber dass Aristoteles sie anführt, ist ein Beleg, der deutlich zeigt, dass der Glücksbegriff für die Griechen eng mit dem Begriff der Lust verbunden ist. In der Diskussion der Idee des Guten wurde die Lust mit dem Wissen als einer der stärksten Kandidaten für das menschliche Glück genannt. Man könnte natürlich die Meinung vertreten, dass der Begriff der Lust in der *Politeia* nur eine bescheidene Rolle spielt, aber nicht mit der Begründung, Platon sei kein Hedonist.

(2) Die bisherigen Behauptungen, dass die zwei Lust-Argumentationen in Buch IX innerhalb der Struktur der *Politeia* nur eine unwichtige Rolle spielen, basiert auf einer bestimmten Interpretation der Dreiteilung des Guten am Anfang des Buches II. Sokrates sei hier aufgefordert, zu zeigen, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist. Mit den Lust-Argumenten im Buch IX zeige Platon jedoch nicht, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen, sondern vielmehr, dass es um seiner Folgen willen erstrebenswert ist. Von daher seien dies keine Beweise für das Glück der Gerechten in der *Politeia*. Nicht die

---

[363] „δυσχερής“ in *Phil*. 44 c6, d2, 8, e4.

[364] Vgl. *Gorg.* 496 c-498 b; *Resp*. VI 505 b-d, 506 b, 509 a; *Phil*. *passim*.

[365] Aristoteles, *E.N.* 1152 b7.

Lustargumente, sondern das Gesundheits-Argument in Buch IV müsse als das Kernstück der *Politeia* angesehen werden.
Wie schon früher gezeigt, hält Platon die Gesundheitsanalogie nicht für einen endgültigen Beweis für das Glück der Gerechten. Außerdem ist diese *nicht-konsequentialistische* Interpretation der Dreiteilung des Guten in Buch II falsch[366]. Zu zeigen, dass etwas an sich etwas Angenehmes ist, heißt zu zeigen, dass es um seiner selbst willen erstrebenswert ist und dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht. „Die Lust und Freuden" (τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ, II 357 b7) werden als einziges Beispiel für das A-Gut genannt. Wir haben schon gesehen (A 4 - 2 in Kap. IV 4.1.3), dass die folgenden fünf Thesen gleichbedeutend sind[367]:

T1. Wir wollen X um seiner selbst willen.
T2. Wir wollen X nicht um seiner Folgen willen.
T3. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es in einem unmittelbaren Verhältnis zum Glück steht.
T4. Wir wollen X in der Überzeugung, dass es an sich etwas Angenehmes ist.
T5. Wir haben eine *Epithymia* nach X.

Es ist also nicht richtig zu sagen, dass Platon am Ende seines Werkes ein anderes Thema behandelt, als er eigentlich untersuchen sollte. Vielmehr fängt er erst hier an – leider ein bisschen spät –, seine Hauptaufgabe zu erledigen.

2. (3) Sehr häufig zu hören ist das Argument, dass man in der *Politeia* den Begriff der Lust „plötzlich" und „ausschließlich" in diesen zwei Beweisen in Buch IX findet und dass der Lustbegriff daher keine große Rolle in der *Politeia* spielen kann. Das ist aber lediglich ein unbegründetes Vorurteil, das durch sorgfältige Lektüre der *Politeia* leicht zu beseitigen ist. Der Begriff der Lust spielt schon in der Anfangsszene des Dialoges eine auffallend wichtige Rolle. Der alte Kephalos, der erste Gesprächspartner des Sokrates in der *Politeia*, beschwert sich bei Sokrates, als er ihn trifft, dass er ihn nicht häufig sehen kann:

---

[366] Vgl. Kap. II 2.4.1. R. Kraut (1997), 280 schreibt: „So the two arguments in Book IX that link justice and pleasure are *an unexpected bonus* (Hervorhebung von mir)."

[367] Unmittelbar nach den drei Lust-Beweisen im Buch IX sagt Sokrates: „So wollen wir also mit dem Vertreter dieser Meinung reden, nachdem wir uns über die Wirkung von beidem, vom ungerechten und vom gerechten Handeln, einig geworden sind (ἐπειδὴ διωμολογησάμεθα τό τε ἀδικεῖν καὶ τὸ δίκαια πράττειν ἣν ἑκάστερον ἔχει <u>δύναμιν</u>. IX 588 b6-8)." Im Buch II haben Glaukon und Adeimantos Sokrates aufgefordert, dass er (In Glaukon 1 und Adeimantos 1 im Kapitel 2.4.1) die *Dynamis* des Gerechtseins und Ungerechtseins zeigen soll. Das ist eine fast wörtliche Wiederholung.

> Nun aber solltest du häufiger hierher kommen. Denn wisse nur: je mehr mir die übrigen körperlichen Lüste (αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί) verblassen, um so mehr wachsen mir Begierden und Lüste in bezug auf Gespräche (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί, I 328 d1-4).

Sehr liebenswürdig erwidert Sokrates darauf: „Auch ich, Kephalos, ... unterhalte mich ja wirklich gern mit den ganz Alten (χαίρω γε διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις, I 328 d7-e1)". Die platonische *Politeia* beginnt also mit einem Dialoge zwischen zwei Männern, die die Lust auf philosophische Gespräche haben und sie sehr gerne weiter führen wollen.

Sokrates fragt nun Kephalos, wie er das Greisenalter beurteilt, und zwar in Hinsicht auf das hedonistische Gutsein: er fragt nämlich, „wie das Alter doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und gangbar (ποία τίς ἐστιν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥᾳδία καὶ εὔπορος, I 328 e3-4)[368]." Diese Frage Sokrates ist insoweit interessant, als die Leitfrage in der *Politeia* im Anschluss an die oben zitierte Frage des Sokrates so übersetzbar wäre: „wie das Gerechtsein doch beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und gangbar."

Kephalos erwidert darauf, seine meisten Altersgenossen klagten sehr über den Verlust „der Lüste der Jugend (τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονάς)", nämlich von „Liebeserlebnissen und den Trinkgelagen und Banketten, und was sonst noch dazu gehört (I 329 a4-7)." Er selber sei aber der gleichen Meinung wie Sophokles, der die Begierden nach der körperlichen Liebe einmal mit „einem wütenden und wilden Herrn" verglichen und behauptet hat, dass er im Alter „mit der größten Freude davon losgekommen ist (I 329 c3-4)". In seinem Alter lebe er selber doch glücklich, denn von den lästigen Begierden und den dazu gehörenden *Hedonai* „hat man im Alter gänzlich Ruhe und völlige Freiheit (παντάπασι γὰρ ... ἐν τῷ γήρᾳ πολλὴ εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία, I 329 c)." Dieser innere Frieden komme, so behauptet Kephalos, aus dem guten Charakter (τρόπος). „Sind die Menschen nämlich in guter Verfassung und zufrieden, dann ist auch das Alter nur eine mäßige Last (καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον); im anderen Fall, Sokrates, ist einem solchen Menschen beides beschwerlich (χαλεπή), das Alter und die Jugend (I 329 d4-6)."[369] Kephalos ist

---

[368] ῥᾴδιος in dieser Bedeutung in: I 329 e3, 330 a5, Vgl. II 364 d1. Und τραχύς: der Weg der *Arete* sei „lang, rauh, und steil (καί τινα ὁδὸν μακράν τε καὶ τραχεῖαν καὶ ἀνάντη, II 364 d3)." Vgl. VII 515 e7. Für die hedonistische Bedeutung von χαλεπός siehe Kap. II Anm. 110.

[369] Über die These, das Gerechtsein sei ἐπιπόνος: „wie aus einem Munde singen nämlich alle, wie schön zwar ... das Gerechtsein sei, wie beschwerlich (χαλεπόν) aber auch und wie mühevoll (ἐπιπόνον), das Ungerechtsein ... angenehm (ἡδύ)" (II 364 a1-3). „Die meisten rechnen das

mit seinem Alter ganz zufrieden, weil er nun den körperlichen *Hedonai* nicht mehr nachjagt und die Lust der intellektuellen Tätigkeit, beispielsweise das philosophische Gespräch mit Sokrates, friedlich genießen kann[370].
Nicht nur in den Büchern I und II, sondern auch in der Darstellung der Idee des Guten im Buch VI spielt der Begriff der Lust, wie wir sahen, eine zentrale Rolle. Kurz vor seiner Untersuchung der Idee des Guten stellt Sokrates fest, dass das Gute weder Lust noch Wissen ist. Zwar ist das Gute weder mit *Hedone* noch mit *Episteme* identifizierbar, aber die beiden haben am Guten teil. Da Platon dort seinen „längeren Weg" der Untersuchung des Wissens aufgibt, bleibt für ihn nur ein anderer Weg der Untersuchung, nämlich ein Beweis für das Glück der Gerechten über den Begriff der Lust[371].

2. Falsch sind nicht nur die Behauptungen der Gegner der Lustbeweise in Buch IX, auch die Belege, die sie für ihre eigenen Interpretationen zitieren, sind irreführend. Die traditionelle These, dass es in den beiden Lust-Beweisen in Buch IX nicht um die Glücksproblematik geht, basiert auf den folgenden drei Belegen in Buch IX.

Z 4 - 4

Bei allen drei Menschenarten ... ist also die Lust und selbst auch die Lebensweise umstritten, und zwar geht es nicht nur darum, wie man edler oder gemeiner, besser oder schlechter (μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον ζῆν μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον), sondern eben gerade, wie man angenehmer und schmerzloser leben kann (ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον). Wie sollten wir da nun wissen, wer von ihnen am meisten recht hat? (IX 581 e6-582 a2)

Z 4 - 5

Wer also das Gerechte preist, der spricht wohl in jeder Hinsicht die Wahrheit, wer dagegen das Ungerechte preist, der täuscht sich. Denn ob man nun auf die Lust oder auf den guten Ruf oder auf den Vorteil schaut (πρός τε γὰρ ἡδονὴν καὶ πρὸς εὐδοξίαν καὶ ὠφελίαν σκοπουμένῳ):

Gerechtsein zu der mühevollen Art (τοῦ ἐπιπόνου εἴδους, II 358 a4-5) und die dritte Art des Guten ist „für uns zwar mühevoll (ἐπίπονα), aber nützlich." (II 357 c9). Vgl. Kap. II. 2.3.4.

[370] Für weitere Diskussionen über diesen Dialog zwischen Sokrates und Kephalos siehe Kap. II 2.1.2.

[371] Der Begriff der Lust spielt auch eine zentrale Rolle in der berühmten platonischen Kritik der Literatur in der *Politeia*. In X 607 c-d ist das Ziel der Literatur *Hedone*. Vgl. III 397 d-e; 398 a-b; X 607 d6-e6.

immer hat der die Wahrheit für sich, der das Gerechte lobt; wer es aber tadelt, der spricht einen eitelen Tadel aus und weiß nicht, was er tadelt. (IX 589 b8-c4)

Z 4 - 6

Wenn nun aber der Gute und Gerechte den Schlechten und Ungerechten an Lust so weit übertrifft (Οὐκοῦν εἰ τοσοῦτον ἡδονῇ νικᾷ ὁ ἀγαθός τε καὶ δίκαιος τὸν κακόν τε καὶ ἄδικον), um wie gewaltig viel mehr wird er ihn dann an Wohlgestaltetheit des Lebens, an Schönheit und an *Arete* übertreffen (εὐσχημοσύνῃ τε βίου καὶ κάλλει καὶ ἀρετῇ;)?
Ja, beim Zeus, um gewaltig viel, erwiderte er. (IX 588 a7-10)

R. Kraut behauptet zum Beispiel, Platon mache hier eine Unterscheidung zwischen Lust und Vorteil, und Vorteil bedeute nichts anderes als das Glück, daher würden Lust und Glück in der *Politeia* zu zwei völlig verschiedenen Ebenen gehören [372]. Die zitierten Stellen erzwingen jedoch keine derartige Interpretation. Wir finden hier ausschließlich eine *begriffliche Unterscheidung* Platons zwischen Lust und Glück bzw. Nützlichem. Platon sagt hier niemals, dass die Frage nach der Lust eine *andere* Frage sei als die nach dem guten Leben bzw. dem Nützlichen. Dieselbe begriffliche Unterscheidung findet man auch in Buch X. Platon meint hier, er wolle die Rückkehr der Dichter nur unter der folgenden Voraussetzung erlauben: „Und auch ihren Schutzherren, die ja keine Dichter, sondern nur Dichterfreunde sind, können wir wohl erlauben, in ungebundener Form zu ihren Gunsten zu reden und uns zu zeigen, dass sie nicht

[372] Z 4 - 4 wurde besonders von N. White und R. Kraut, Z 4 - 5 von M.B. Foster (1938), 231 Anm. 1 und R. Kraut, und Z 4 - 6 von M.B. Foster (1938), 231-2 und R. Kraut für ihre eigene Interpretation zitiert. Auf die Stelle Z 4 - 4 basiert zum Beipsiel N. Whites' negative Einschätzung der drei letzten Beweise im Buch IX. N. White (1979), 226. „At 581e Plato explicitly distinguishes this sort of superiority from considerations about which life is the most beautiful or finest *(kalon)* and that of which is the best (see *ameinon,* "better," e8). What the interrelationships among these issues are he does not say, and in particular he does not say how the question which life is the most pleasant bears on the question which life is best or finest." R. Kraut „Review of Reeve, Philosopher-King." *Political Theory* 18 (1990): 492-6, 494 zitiert Z 4 - 5 und behauptet: „This statement clearly distinguishes the claim that justice is more advantageous than injusitce from the claim that it is more pleasurable. Now, „advantage" (*ophelia*) is a term that Plato uses interchangeably with „happiness" in Book II. So when Book IX calls attention to the distinction between advantage and pleasure, it indicates that it is only the first of his three arguments that addresses the issues raised in Book II." und „At 589c1-4 Plato distinguishes between praising justice for its advantages and praising it for its pleasures (cf. 581e7-582a2, 588a7-10). This implies that the two arguments from pleasure in Book IX are not addressed to the issues of whether justice or injustice is more advantageous." (1992), 332, Anm.5; „This (589 b – von mir) confirms the point that he takes advantage and pleasure to be different considerations, just as advantage and reputation are different considerations. That is, to show that justice is more advantageous than injustice, it is neither sufficient nor necessary to show that it is more pleasurable, just as it is neither sufficient nor necessary to show that it brings greater external rewards" (1997), 280, Anm. 11.

nur Freude, sondern auch Nutzen bringt, für die Verfassungen und für die menschliche Lebensführung (ὡς οὐ μόνον ἡδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν); und wir wollen ihnen wohlmeinend zuhören. Denn es wird ja auch unser Vorteil sein, wenn sie sich nicht nur als angenehm, sondern auch als nützlich erweist (κερδανοῦμεν γάρ που ἐὰν μὴ μόνον ἡδεῖα φανῇ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη, X 607 d6-e6)". Die Tatsache, dass Platon das Glück in der Lust sieht, bedeutet natürlich nicht, dass Platon keine begriffliche Unterscheidung zwischen den beiden macht[373].

4.4 Der zweite Beweis

4.4.1 Grundlage

1. Platons zweiten Beweis für das Glück der Gerechten findet man in IX 580 c9-583 a11. Er geht aus der schon in Buch IV etablierten Dreiteilungslehre der Seele hervor: die Seele bestehe aus drei Teilen, τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές und τὸ ἐπιθυμητικόν. Platon meint nun, jeder Teil sei Träger einer *Epithymia*.
Das *Logistikon*, „mit dem wir lernen (ᾧ γε μανθάνομεν)[374], richtet sich, wie jedem klar ist, allezeit ganz und gar darauf zu wissen, wie es sich mit der Wahrheit verhält (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται, IX 581 b5-6)." Es hat die *Epithymia* nach dem Wissen und kann in diesem Sinne φιλόσοφον bzw. φιλομαθές genannt werden. Das *Thymoeides*, „mit dem sich der Mensch ereifert (ᾧ θυμοῦται, IX 580 d10)", „richtet sich auf den Machtbesitz (κρατεῖν), den Sieg (νικᾶν) und das Berühmtsein (εὐδοκιμεῖν) (IX 581 a9-10)" Platon nennt es daher φιλόνικον bzw. φιλότιμον. Schließlich „bezieht sich das *Epithymetikon* auf das Essen und Trinken und auf die Liebe, und was damit zusammenhängt (IX 580 e3-4)". Wie wir bereits gesehen haben, enthält das *Epithymetikon* in sich nicht *eine Epithymia*, sondern verschiedene *Epithymiai*, nämlich die notwendigen, die nicht notwendigen, und schließlich die nicht notwendigen und gesetzwidrigen. „Den dritten aber konnten wir seiner Vielgestaltigkeit wegen nicht mit einem einzigen, seine Eigentümlichkeit umschreibenden Namen ansprechen, sondern benannten ihn nach dem, was er als Wichtigstes und Stärkstes in sich hatte (IX 581 a)." Man kann diesen Seelenteil, so Platon, als φιλοχρήματον[375] bezeichnen, „weil vorzüglich durch Geld die

[373] Für eine etwas andere Kritik der Interpretation, die sich auf Z 4 - 4 und Z 4 - 6 beruft, siehe J. Gosling und C.C.W. Taylor (1982), 99-101.

[374] Vgl. „ᾧ μανθάνει ἀνθρωπος (IX 580 d10)".

[375] φιλοχρήματον: IV 436 a1, VI 485 e3, VIII 550 c5, IX 580 e5, 581 a6. Vgl. VIII 553 d1-7.

Begierden dieser Art befriedigt werden (ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι, IX 580 e5-581 a1)". τὸ λογιστικόν hat also die *Epithymia* nach dem Wissen, τὸ θυμοειδές die nach Sieg und Ehre und τὸ ἐπιθυμητικόν nach Gewinn und Geld. Zu sagen, dass die menschliche Seele aus diesen drei Teilen besteht, heisst demnach zu sagen, dass sie diese drei *Epithymiai* sozusagen als Grundbegierden hat.
Jede *Epithymia* erstrebt nun jeweils eine *Hedone*[376]. φιλόσοφον richtet sich auf die Lust des Lernens, φιλόνικον auf die Lust des Sieges, und schließlich φιλοχρήματον auf die Lust des Gelderwerbes (IX 581 c-d). Eine Seele, die aus den drei Teilen besteht, hat nun in sich die drei verschiedenen *Epithymiai* und dementsprechend die drei verschiedenen *Hedonai*.

2. Nun bringt Platon noch den Begriff der Herrschaft ins Spiel:

> **A 4 - 5**
>
> Diesen drei Teilen entsprechend, sehe ich auch drei Arten von Lust, für jeden eine besondere, und ebenso auch drei Arten von *Epithymiai* und drei Arten der Herrschaft.
> τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδία: ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. (IX 580 d7-8)

Glaukon fragt sofort „πῶς λέγεις; (IX 580 d9)", aber wir verstehen es schon, nachdem wir die Verfallsgeschichte Platons in Buch VIII (Kap. IV 4.1) gelesen haben: Da haben wir folgende Tatsachen bestätigen können: erstens, dass Platon vor den drei Beweisen in Buch IX schon seine typologische Differenzierung zwischen den Menschen eingeführt hat, zweitens, dass der Unterschied der Menschentypen aus der unterschiedlich gesetzten Priorität unter den *Epithymiai*

---

[376] Der enge Zusammenhang zwischen *Hedone* und *Epithymia* ist im ganzen platonischen Oeuvre belegbar. Ich nenne nur einige sehr klare Beispiele: *Charm*. 167 e1-3 „ἀλλ᾽ ἐπιθυμία δοκεῖ τίς σοι εἶναι, ἥτις ἡδονῆς μὲν οὐδεμιᾶς ἐστὶν ἐπιθυμία, αὐτῆς δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιθυμιῶν;" *Crito* 52 b7. *Gorg*. 484 d5, 491 d11, *Lach*. 191 d7, 191 e5, *Phdo*. 83 b5-c3. *Theaet*. 156 b2-7, *Leg* 732 e5, *Crat*. 419 b5-6, *Resp*. I 328 d1-4, IV 430 a6-b2, 436 a10, 439 d7-8, VI 485 d6-e1. In der *Politeia* sind sehr oft ἡδονή und ἐπιθυμία dierekt verbunden. IV 429 c9-d1, 430 e6-7, 431 b9-c1, d4-5, 485 d6. Vgl. VIII 558 d. IX 573 b-574 a. Vgl. ἐπιθυμία und χαίρειν in V 475 d2-3. Bei Aristoteles findet man deutlichere theoretische Formulierungen über die Beziehung zwischen den beiden: „φαίνεται γὰρ λύπη καὶ ἡδονὴ ἐνοῦσα, εἰ δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμίαν ἀνάγκη (*De An*. 413 b23-24)."; „ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα, ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία. 434 a2-3. καὶ ἡ μὲν ἐπιθυμία ἡδέος καὶ ἐπιλύπου (*E.N.* 1111 b16-17)." Die berühmte These Aristoteles „ἡ ἐπιθυμία ὀρεξις τοῦ ἡδεός" findet man an folgenden Stellen: *Top*. VI 140 b27, *De An.* II 414 b2, 5, 12, III 433 a25, *De part. an.* II 661 a8, *Rhet*. I 1369 b15, 11. 1370 a17, *E.N.* III 1111 a32, 1111 b16, VII 1151 b11, *E.E.* II 1223 a34, VII 1235 b22. Vgl. H. Bonitz, *Index Aristotelicus* (Berolini, 1870).

erwächst, drittens, dass Platon diese Priorität gerade Herrschaft nennt, und schließlich dass die verschiedenen Menschentypen daher auf die verschiedenen Herrschaftsstrukturen zurückzuführen sind.

Platon sagt hier im zweiten Beweis, gemäss der drei Arten der Herrschaft gebe es drei Arten der Menschen: φιλόσοφον bzw. φιλομαθές, φιλόνικον bzw. φιλότιμον und schließlich φιλοχρήματον bzw. φιλοκερδές (IX 580 d2-581 e4)[377]. Die platonische Auffassung der drei Lebensweisen der Menschen basiert letzten Endes auf seiner Dreiteilungslehre der Seele, der *Epithymia*, der Lust und der Herrschaft[378].

Man muss sich darüber klar sein, dass Platon nicht bestreitet, dass jede Person einschließlich des Philosophen die verschiedenen *Epithymiai* und die entsprechenden *Hedonai* in sich hat. Von der nicht notwendigen und gesetzwidrigen *Epithymia* sagt Platon z.B., „dass jedem von uns eine schlimme, wilde und gesetzlose Art von *Epithymia* innewohnt, sogar manchen, die einen

---

[377] Diese Unterscheidung der drei Hauptziele des Lebens bzw. der drei Hauptarten der Menschen ist nicht ganz neu hier im Buch IX. „ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ φιλόματιμόν τε καὶ φιλάργυρον εἶναι ὄνειδος λέγεταί τε καὶ ἔστιν;“ (II 347 b). Und im Buch V wollte Platon den Philosophen definieren. Er nimmt da vier Beispiele für diejenigen, die *Philia* nach etwas haben: Die Knaben-Liebenden (φιλόπαις), die Wein-Leibenden (φίλοινος), die Ruhm-Liebenden (φιλοτίμος), und schließlich die Wissen-Liebenden (φιλόσοφος, V 474 d-475 b), einschliesslich der Schaulustigen (φιλοθεάμονες) und der Hörlustigen (φιλήκοοι). Die ersten zwei gehören zur Kategorie des Körpers, die letzten zwei sind als eine *ad hoc* Hypothese eingeführt, um die Wissen-Liebenden genau zu definieren. In diesem Sinne ist hier, so kann man sagen, schon eine Dreiteilung der *Philia* antipiziert. Vgl. Kap. II. 2.3.4.

Nicht nur in der *Politeia*, sondern auch in den anderen Dialogen findet man ähnliche Unterscheidungen: Z.B. im *Phaedon* sagt Platon: „οὐκοῦν ἱκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδῃς ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ᾽ ἦν φιλόσοφος ἀλλά τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δέ που οὗτος τυγχάνει ὢν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἤτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφότερα. (*Phdo*. 68 b8-c3)“ und in *Phdo.* 91a unterscheidet er zwischen *Philosophos* und *Philonikon*. Die Dreiteilung der Menschen ist auch die Grundlage der unvollendeten Trilogie seiner späteren Dialoge, nämlich *Sophistes*, *Politicos* und *Philosophos*, obwohl das Unterscheidungskriterium der drei Typen nun nicht mehr das jeweilige höchste Gut ist. Bei Aristoteles findet man auch eine sehr ähnliche Formulierung, besonders :„τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως ἐοίκασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν: διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γάρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὅ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός (*E.N.* 1095 b14-19)“.

[378] Man kann sich fragen, woher eigentlich diese Dreiteilung des Lebens in der platonischen *Politeia*, die J. Burnet einmal „the Doctrine of Three Lives“ genannt hat, gekommen ist. Allgemein gilt die Ansicht, dass diese Lehre aus der pythagoreischen Schule stammt. Vgl. Cicero, *Tusculum* V 8-9, und *Diogenes Laertius* VIII 8-9. W. Jaeger hat diese Auffassung kritisiert und behauptet, dass sie erst innerhalb der *Akademie* ihre theoretische Grundlage erhalten hat. Neuerdings hat R. Rusten die sehr interessante Behauptung aufgestellt, dass man diese drei Typen der Menschenn schon bei Thukydides, und zwar in Thukydides, *Hist.* II 40 1-2 findet. Hier liest man als die drei Arten von Menschen: (a) Φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ... καὶ φιλοσοφοῦμεν (b) πλούτῳ τε...χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι (c) ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις. Vgl. Thucydides. *The Peloponnesian War Book II*. edited by J.S. Rusten, (Cambridge, 1989); ders. „Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)“, *Classical Quarterly* 35 (1985): 14-19.

durchaus maßvollen Eindruck machen (IX 572 b).“ [379] Unter diesen vielen *Epithymiai* und *Hedonai* ergreift in jeder Person *eine Epithymia* und *eine* dazu gehörende *Hedone* die Herrschaft. Jeder Mensch hält nun die Befriedigung *einer Epithymia* für die wichtigste und die daraus kommende Lust für die lustvollste. Daraus resultiert der Unterschied zwischen den Menschentypen bzw. Lebensformen. Genauer gesagt: ein φιλόνικον ist z.B. gerade deswegen ein φιλόνικον, weil er seine *Epithymia* nach dem Sieg und die damit verbundene *Hedone* für die wichtigste und eigentliche hält und vor allem in ihr sein Glück sieht[380]. Wissen, Ruhm, Geld sind die drei mächtigsten Kandidaten für das menschliche Glück[381]. Zu fragen, wer von den drei Menschenarten glücklich lebt, heißt zu fragen, ob Wissen, Ruhm oder Geld in Wirklichkeit glückszuträglich ist, und wiederum, was von den dreien die wahre *Hedone* mit sich bringt.

---

[379] Vgl. „Sie sind zwar anscheinend jedem Menschen angeboren; aber von den Gesetzen und von den besseren *Epithymiai* gebändigt, verlieren sie sich mit Hilfe der Vernunft bei manchen Menschen völlig oder bleiben doch in kleiner Zahl und geschwächt zurück; bei anderen wieder halten sie sich stärker und in grösserer Zahl.“ (IX 571 b-c)

[380] Zwischen φιλεῖν und ἐπιθυμεῖν besteht danach eine semantische Zusammengehörigkeit. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür. Z.B. φιλεῖν in V 474 c8-d2 muss gleichbedeutend mit ἐπιθυμεῖν im V 475 b4-7 verstanden werden. Vgl. Kap. II. Anm. 106 und Kap. III Anm. 182. D.A. Hyland, „Ἔρος, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato“, *Phronesis* 13 (1968) 32-46 behauptet „...that there is a distinction between ἐπιθυμία, Ἔρος and φιλία, and that the distinction hinges on the presence and degree of reason in each...“ (40) Trotz einigen einsichtsvollen Bemerkungen über den Dialog *Symposion* ist seine Behauptung letztlich nicht haltbar. Für die Kritik der Deutung von D.A. Hyland siehe W.J. Cummins, „*Eros*, *Epithymia*, and *Philia* in Plato“, *Apeiron* 15 (1981) 10-18.

[381] Der Dreiteilung der Klassen (drei *Erga*) innerhalb des platonischen Staates in Regenten, Krieger, und Bürger einschliesslich Bauern und Handarbeitern liegt auch die Dreiteilung der Seele, der *Epithymia*, der *Hedone* und des Guten zugrunde (Vgl. besonders III 415 a-d). Ein anderer Name für die Bürgerschicht ist „χρηματιστικόν (IV 441 a1)“. Damit scheint die folgende grobe Zusammenfassung der verschiedenen Einteilungen (meistens Dreiteilungen) in der *Politeia* und begrifflichen Beziehungen unter ihnen möglich zu sein.

Seelenteil	λογιστικόν	θυμοειδές	ἐπιθυμητικόν		
Epithymia	die *Epithymia* nach dem Wissen	die *Epithymia* nach dem Ruhm	die notwendige *Epithymia*	die nicht notwendige *Epithymia*	die nicht notwendige und nicht gesetzmäßige *Epithymia*
Staatsform	Aristokratie	Timokratie	Oligarchie	Demokratie	Tyrannei
Menschen	aristokratischer Mensch (Philosoph)	timokratischer Mensch	oligarchischer Mensch	demokratischer Mensch	tyrannischer Mensch (Tyrann)
Menschentyp	φιλόσοφον oder φιλομαθές	φιλόνικον oder φιλότιμον	φιλοχρήματον oder φιλοκερδές		
Gut	Wissen	Ruhm	Geld		
Ergon	Regenten	Krieger	Bürger		

4.4.2 Beweis

1. Jeder hält nun seine Lust für das, was in Wahrheit lustvoll ist. „Dass die Seele jedes Menschen, sobald sie sich über etwas heftig freut oder betrübt ist (ἅμα τε ἡσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι), zwangsläufig glauben muss, dass das, was diese Empfindung am meisten auslöst, etwas durchaus Wirkliches und Wahres sei (τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον), während es dies doch nicht ist (*Phdo*. 83 c5-8).“ Wie kann man entscheiden, welche *Hedone* die wahrhafte ist? Platon sagt, es gebe drei Kriterien (κριτήριον: IX 582 a6) dafür: *Empeiria*, *Phronesis* und *Logos*. Nun verfügt nur der Philosoph, nicht aber die zwei anderen Menschentypen, über diese drei epistemologischen Instrumente, um zu beurteilen, ob etwas in Wahrheit lustvoll ist. Die Lust des Philosophen ist, so meint Platon, daher die wahrhafte, und sein Leben ist das lustvollste. Der Philosoph legt keine intrinsischen Werte auf die *Hedonai*, die mit dem Körper und dem Geld verbunden sind[382]. Sie sind im eigentlichen Sinne lediglich „ἀναγκαῖαι ἡδοναί (IX 581 e3)“[383], weil er nichts von ihnen wissen wolle, sofern keine Notwendigkeit dazu vorliegt. Der zweite Beweis im Buch IX hat daher eine extrem bescheidene Argumentationsstruktur:

A 4 - 6

T_1: Es gibt drei Arten der Lust, nämlich A, B, C.

T_2: a hält A für die größte *Hedone*, b B, und c C.

T_3: Die besten Mittel, um dies richtig zu beurteilen, sind α, β, γ.

T_4: a verfügt über α, β, γ, b und c über keines davon.

C: Die Lust von a, nämlich A, ist die größte Lust und
sein Leben ist das lustvollste.

---

[382] Vgl. „Glaubst du, ein Philosoph solle nach den Dingen trachten, die man *Hedonai* nennt, etwa nach Speise und Trank? ... Und die Lust, die mit Sex verbunden ist? ... Oder glaubst du, der Philosoph halte die übrigen Bedürfnisse des Leibes für wichtig? Etwas den Besitz von prächtigen Kleidern oder von Schuhen oder von sonstigem Putz? Was meinst du, hält er dies alles für wertvoll oder für wertlos, soweit er zu ihrem Besitz nicht gerade gezwungen ist? Glaubst du nicht auch, fuhr jetzt Sokrates fort, dass er sein ganzes Streben nicht auf den Leib richtet, sondern dass er diesen nach Möglichkeit zurückstellt, um sich ganz nur seiner Seele zuzuwenden? (*Phdo*. 64 d2-e7)“

[383] „καὶ καλεῖν τῷ ὄντι ἀναγκαίας, ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν; (IX 581 e3-4)“. Die Kriterien bei der Unterscheidung zwischen der notwendigen *Epithymia* und der nicht notwendigen sind daher dieselben, wie bei der Unterscheidung zwischen der notwendigen *Hedone* und der nicht notwendigen. Z.B. „Ἆρ᾽ οὖν καὶ ὃν νυνδὴ κηφῆνα ὠνομάζομεν, τοῦτον ἐλέγομεν τὸν τῶν τοιούτων <u>ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν</u> γέμοντα καὶ ἀρχόμενον ὑπὸ <u>τῶν μὴ ἀναγκαίων</u>, τὸν δὲ ὑπὸ τῶν ἀναγκαίων φειδωλόν τε καὶ ὀλιγαρχικόν; (VIII 559 c8-d2)“; „Βίᾳ δὴ καὶ οὗτος ἄρχων τῶν ἐν αὑτῷ <u>ἡδονῶν</u>, ὅσαι ἀναλωτικαὶ μέν, χρηματιστικαὶ δὲ μή: αἳ δὴ <u>οὐκ ἀναγκαῖαι</u> κέκληνται (VIII 558 d4-6).“

Gegen dieses einfache Argument dafür, dass die Lust, die der Philosoph erstrebt, die größte ist, ist ein Einwand zu erheben. Vor allem scheint T_3 besonders zweifelhaft und unbegründet zu sein: die Lust und die Unlust sind ja ohne Frage innere private Gefühle der Menschen. Die anderen haben keinen epistemischen Zugang zu ihnen und sind daher nicht in der Lage, über diese privaten Gefühle ihr Urteil abzugeben, auch dann nicht, wenn jemand in der Philosophie gut trainiert ist[384].

2. Um dieses Problem genauer behandeln zu können, soll die Konnotation des Wortes ἡδονή noch ausführlicher erklärt werden[385]. ἡδονή wurde damals noch sehr stark mit den körperlichen Lüsten assoziiert. Im *Protagoras* erwähnt Platon den Gedanken des Prodikos, der zwischen ἡδονή und εὐφροσύνη unterschieden hatte. Prodikos behauptet da: „Und wir als Zuhörer hätten wohl so die grösste Freude (εὐφραινοίμεθα) - ich sage nicht Vergnügen (οὐχ ἡδοίμεσθα); denn Freude empfindet einer, der lernt und dank dem eigenen Denken an der Einsicht teilhat (εὐφραίνεσθαι μὲν γὰρ ἔστιν μανθάνοντά τι καὶ φρονήσεως μεταλαμβάνοντα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ); Vergnügen aber hat man beim Essen oder sonst bei einer rein körperlichen Annehmlichkeit (ἥδεσθαι δὲ ἐσθίοντά τι ἢ ἄλλο ἡδὺ πάσχοντα αὐτῷ τῷ σώματι, *Prot*. 337 c1-4).“ Und im *Timaios* meint Platon selber, dass ἡδονή etwas ist, was „die Unverständigen“ haben, während εὐφροσύνη etwas, was die „Verständigen“ haben[386]. Trotz dieser körperlichen Konnotation wollte Platon das Wort ἡδονή als Archilexem für das Bedeutungsfeld sowohl der körperlichen als auch der geistigen Lust verwenden,

---

[384] Diese Kritik an dem zweiten Beweis wurde von vielen geübt: R.L. Nettlship (1967); N.R. Murphy (1951), 205-15; I.M. Crombie (1962); R.C. Cross und A.D. Woosley (1951), 265-6; J. Gosling and C.C.W. Taylor (1982).

[385] In der *Politeia* finden drei Worte ἥδεσθαι, ἡδονή, ἡδύς bzw. ἡδύ Verwendung: Buch I (6mal) 328 d3, 4, 328 e4*, 329 a5, 331 a2*, 337 d6*, 348 c7*; Buch II (6mal) 357 b7, 364 a3*, c2, 365 a1, 368 a1**, 372 b8*; Buch III (12mal) 387 b3*, 389 e2, 390 a5, 397 d6*, 7*, 9*, 398 a5*, 402 e4, 403 a4, 403 b1, 413 c2, 413 d10; Buch IV (3mal) 420 e3, 426 c3*, 429 d1; Buch V (17mal) 430 a7, 430 e6, 431 c1, 431 d4, 436 a11, 439 d8, 442 a8, 442 c2, 452 b3*, 462 b4, 462 d5, 464 a2, 464 a6, 464 b3, 464 d2, 464 d5, 470 a8*; Buch VI (12mal) 485 d11, 487 d8*, 491 c5*, 493 d1, 496 c6*, 503 a2, e2, 505 b5, c6, c8, 506 b3, 509 a8; Buch VII (3mal) 519 b2, 527 d5*, 538 d1; Buch VIII (12mal) 548 b6, 556 c1, 558 a2*, c4*, d4, 559 c9, d9, 561 a4, a7, b3, c1, d6*; Buch IX (69mal) 571 b4, 573 a6, 574 a6, d2, 580 d7, 581 a3, c6, c10*, d1, d6, e1, e2, e7, 582 a1*, a9, b1, b4, b8, c3, c7, 583 a1, a2*, a3*, a6, b4, c3, d1*, d9*, d10*, e1,e5, e9*, 584 a1*, a4*, a8*, a8*, a9, b1, b3, b6, c1, c2, c5, e8, 585 a3, a5, d 11*, e1, e3, 586 a6, b7, b8, d7, e6, 587 a4, a5, b5, b9*, b14, c2, c9, d4, d7, d12, e2*, 588 a2, a7, 589 c1, 591 c6; Buch X (7mal) 606 b4, d2*, 607 a6, c5, d8*, e1*, 608 d9*, 614 b1*. (Die Stellen des Wortes ἡδύς bzw. ἡδύ sind mit* bezeichnet, ἥδεσθαι mit**)

[386] „ὅθεν ἡδονὴν μὲν τοῖς ἄφροσιν, εὐφροσύνην δὲ τοῖς ἔμφροσιν διὰ τὴν τῆς θείας ἁρμονίας μίμησιν ἐν θνηταῖς γενομένην φοραῖς παρέσχον (*Tim*. 80 b5-8)“.

und es hat sich als solches spätestens bei Aristoteles vollkommen durchgesetzt. In dieser semantischen Gruppe der Lust findet man drei weitere Worte bei Platon, nämlich χαίρειν, τέρψις und εὐφροσύνη, die ohne Zweifel bei ihm Synonyme für ἡδονή sind[387].

Was die Denotation des altgriechischen Wortes ἡδονή betrifft, hat es etwa drei Hauptverwendungen. Es bezeichnet einerseits ein angenehmes Gefühl des körperlichen bzw. psychischen Zustandes. Das Wort bedeutet daher Annehmlichkeit oder gutes Gefühl und in diesem Sinne kann man beispielsweise von einer *Hedone* des Sattseins reden. Nennen wir eine Lust dieser Art *passive Hedone*[388]. Wenn Platon „die Liebeslust (τὰ ἀφροδίσια) als die größte und heftigste Lust (ἡδονή)" (III 403 a4-5) bezeichnet, wird ἡδονή in diesem Sinne verwendet. Andererseits bezeichnet das Wort eine positive Pro-Einstellung, die eine lustvolle Tätigkeit eines Menschen begleitet. Das kann man die *aktive Hedone* nennen. ἡδονή wird in diesem Sinne verwandt, wenn man sagt: „Es ist lustvoll, etwas zu tun"[389]. Man kann die *Hedone* des Essens oder die *Hedone* der Wanderung als Beispiele für diese Verwendung nehmen. Die aktive *Hedone* ist

---

[387] χαίρειν und ἥδεσθαι sind zweifellos kontextuale Synonyme bei Platon: Dafür gibt es unzählbare Beispiele in der *Politeia*. Ich nenne nur einige: „Λέγε δή, ἦν δ' ἐγώ: οὐκ ἐναντίον φαμὲν λύπην ἡδονῇ; Καὶ μάλα. Οὐκοῦν καὶ τὸ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι εἶναί τι; Εἶναι μέντοι (IX 583 c3-6)."; „πῶς οὖν ὀρθῶς ἔστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἡδὺ ἡγεῖσθαι ἢ τὸ μὴ χαίρειν ἀνιαρόν; (IX 584 a4-5)"; „Οὐκοῦν ἡ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ, ὅταν ὅτι μάλιστα μάντες οἱ πολῖται τῶν αὐτῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων παραπλησίως χαίρωσι καὶ λυπῶνται; (V 462 b4-6)" Noch ein gutes Beispiel dafür ist *Phil.* 11 b-14 b. In der *Politeia* findet man χαίρειν in den folgenden Stellen: I 328 d7; II 357 b7, 8, 358 b7, d8; III 401 e4, 406 d7; IV 423 b7; V 450 a9, 458 a6, 462 b6, 471 e5, 475 d3; VI 493 c2; VII 539 b5; IX 572 a1, 583 c5, d9, e1, 584 a5, 585 e1; X 603 c7, 605 d3, 605 e6, 606 a7, c4, 618 e3 (insgesmat 27mal). Vgl. Kap. II Anm. 102. Noch ein anderes Wort – ‚τέρψις' – findet Verwendung bei Platon, aber lediglich 4mal in seinen gesamten Oeuvre: *Crat.* 419 d1, *Phil.* 11 b5, 19 c7, *Leg.* II 669 d5. Die Wortgruppe der εὐφροσύνη findet keine Verwendung in der *Politeia*, und nur insgesamt 11mal in den anderen Dialogen Platons: die Verbform „εὐφραινεῖν" an folgenden Stellen: *Menex.* 237 a3, *Prot.* 337 c1, 2, *Leg.* II 657 e3, V 739 d7, VII 796 b6, *Symp.* 206 d4, *Tim.* 37 c7; das Nomen εὐφροσύνη an folgenden Stellen: *Crat.* 419 d4, 7, *Tim.* 80 b6. Aristoteles betont auch die Austauschbarkeit innerhalb dieser Gruppe: Er hat einmal in einer Polemik mit Prodikos deutlich gesagt, χαρά, τέρψις und εὐφροσύνη seien nur andere Namen für ἡδονή. (*Top.* 112 b21-26). Für die Bedeutungsgeschichte des Wortfeldes vor Platon vgl. J. Latacz, *Zum Wortfeld ‚Freude' in der Sprache Homers* (Heidelberg, 1966).

[388] Zum Beispiel sagt der gerade entfesselte Sokrates am Anfang des *Phaidon*: „Ὡς ἄτοπον ..., ὦ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ: (*Phdo.* 60 b3-4)" Das Wort *Hedone* kann auch dieses passive Gefühl in einem Körperteil bezeichnen. Vgl. „Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν: ἢ οὔ; (IX 583 e9-10)".

[389] ἥδεσθαι bzw. ἡδονή ist sehr oft mit Infinitiv verwendet. Z.B. Im zweiten Beweis: „πρὸς τὸ κερδαίνειν τὴν τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονὴν ἢ τὴν τοῦ μανθάνειν οὐδενὸς ἀξίαν φήσει εἶναι (IX 581 d1-2)," „τὴν ἀπὸ τοῦ μανθάνειν (d6-7)," „τὴν τοῦ εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ ἔχει (581 e1-2)," „ἐμπειρότερος δοκεῖ σοι εἶναι τῆς ἀπὸ τοῦ εἰδέναι ἡδονῆς, ἢ ὁ φιλόσοφος τῆς ἀπὸ τοῦ κερδαίνειν; (582 a10-b1)" „ἆρα μᾶλλον ἄπειρός ἐστι τῆς ἀπὸ τοῦ τιμᾶςθαι ἡδονῆς ἢ ἐκεῖνος τῆς ἀπὸ τοῦ φρονεῖν (c2-3)." „ὥστε ἀπό γε τοῦ τιμᾶσθαι, οἷόν ἐστιν, πάντεσ τῆς ἡδονῆς ἔμπειροι (c6-7)."

im Grunde genommen ein Prädikat für eine Einstellung zu einer Tätigkeit, die passive *Hedone* eins für einen körperlichen Zustand.
Schließlich kann das Wort *Hedone* nicht einen inneren Zustand oder eine persönliche Einstellung der Menschen, sondern einfach eine Tätigkeit selbst bezeichnen. Sie sollte man eigentlich τὸ ἡδύ nennen, aber sehr oft verwendet Platon statt τὸ ἡδύ einfach ἡδονή. In diesem Sinne spricht man nicht nur von einer *Hedone* des Essens, sondern auch einfach davon, dass das Essen selber eine *Hedone* sei. Das nenne ich die *Hedone als Hedy*[390].

3. Es ist nicht immer einfach, genau zu identifizieren, in welchem Sinne genau Platon an einer bestimmten Stelle das Wort *Hedone* verwendet, da er manchmal zwischen Zustand und Tätigkeit, also zwischen der *passiven Hedone* und der *aktiven* keine klare Unterscheidung trifft. In der *Politeia* handelt es sich aber um die *Hedone* in einem bestimmten Kontext. Hier fragt Platon nach der wahrhaften *Hedone*, weil das Glück als die wahrhafte *Hedone* zu verstehen ist. Bei dieser Frage geht es danach immer um *die Hedone des Lebens*. Platon fragt in der *Politeia* nicht, welche Handlung ein angenehmes passives Gefühl mit sich bringt, die gerechte oder die ungerechte, sondern wessen Leben das in Wahrheit lustvollste bzw. angenehmste ist[391]. Der Gegenstand des Angenehmseins ist das

---

[390] Die moderne Diskussion über den Begriff der Lust beginnt mit der Untersuchung von G. Ryle. Er hat 1954 in einem Kapitel über den Lustbegriff in seinem Buch *Dilemmas* seinen früheren Ansatz in *The Concept of Mind* (London, 1949) verfeinert und bekanntlich die Meinung vertreten, dass „pleasure“ nicht einen inneren Zustand der Menschen, sondern die Tätigkeit selbst bezeichnet. In meiner Terminologie: „pleasure“ bedeute nicht die *passive Hedone*, sondern die *Hedone als Hedy*. Seine Behauptung, dass Lust mit der körperlichen Empfindung nichts zu tun hat, finde ich aber übertrieben und einseitig. G.H. von Wright, *The Variety of Goodness* (London, 1963) hat unter dem Einfluß G. Ryles eine Dreiteilung der Lust vertreten: „passive pleasure“, „active pleasure“ und „pleasure of satisfaction or contentedness“.
Es gibt leider nicht viele Arbeiten, die den Begriff der *Hedone* in der antiken Philosophie systematisch erörtern. J. Gosling und C.C.W. Taylor (1982) haben die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver *Hedone* in Anspruch genommen, ohne ihre eigene Theorie der *Hedone* darzustellen. G. Rudebusch hat neuerdings eine Unterscheidung zwischen „modal pleasure“ und „sensate pleasure“ getroffen. Diesartige Unterscheidungen kommen eigentlich von G. Ryle und entsprechen daher ungefähr jeweils *Hedone als Hedy* und *passiver Hedone*. G. Rudebusch, „Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism," in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Bd. III, Anton, John and Anthony Preus (New York, 1989); ders, „Death is One of Two Things“, *Ancient Philosophy* 11 (1991); ders, „Callicles’ Hedonism“, *Ancient Philosophy* 12 (1992); ders, „How Socrates Can Make Both Pleasure and Virtue the Chief Good“, *Journal of Neoplatonic Studies* 3 (1994) 163-177. F. Ricken, *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles* (Göttingen, 1976) untersucht den Lustbegriff in den aristotelischen Schriften und vergleicht ihn mit den neueren Ansichten über die Lust. Für einen Überblick über den Hedonebegriff in der antiken Philosophie siehe J.M. Rist, „Pleasure: 360-300 BC“, *Phoenix* 28 (1974) 167-79.

[391] „Οἶσθ᾽ οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅτι εἰ ᾽θέλοις τρεῖς τοιούτους ἀνθρώπους ἐν μέρει ἕκαστον ἀνερωτᾶν τίς <u>τούτων τῶν βίων</u> ἥδιστος, τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστος μάλιστα ἐγκωμιάσεται; (IX 581c8-10)“; „Ὅτε δὴ οὖν, εἶπον, ἀμφισβητοῦνται ἑκάστου τοῦ εἴδους αἱ ἡδοναὶ καὶ αὐτὸς <u>ὁ βίος</u>, μὴ ὅτι πρὸς τὸ κάλλιον καὶ αἴσχιον <u>ζῆν</u> μηδὲ τὸ χεῖρον καὶ ἄμεινον, ἀλλὰ πρὸς αὐτὸ τὸ ἥδιον καὶ ἀλυπότερον, πῶς ἂν εἰδεῖμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει; (IX 581 e6-582 a2); „Τριῶν ἄρ᾽ οὐσῶν τῶν ἡδονῶν ἡ τούτου τοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ᾧ μανθάνομεν

Leben[392]. Da die *Hedone* in der *Politeia* immer *Hedone* des Lebens ist und daher immer die *aktive Hedone* bezeichnet, hat Platons Plädoyer für die *Hedone* des Gerechtseins nichts zu tun mit dem psychischen Hedonismus. Für ihn ist die *Hedone* nämlich nicht ein Prädikat für ein inneres und vorübergehendes Gefühl, sondern für eine Tätigkeit, und zwar für ein Leben als eine langfristige Tätigkeit[393].

Im zweiten Beweis für das Glück der Gerechten geht es hier nach also, genauer gesagt, nicht um die Frage, welche unter den drei Lüsten die größte ist, die Lust *des a* oder die *des b* oder die *des c*. Platon bestreitet nicht, dass die Lust A *für* a die größte ist, das ist sogar sein Ausgangspunkt in der Diskussion über diesen hedonistischen Wettbewerb der drei Arten von Menschen. Er fragt aber gerade danach, welche von den dreien, die Lust A, die Lust B, oder die Lust C schlechthin die größte ist. Diese *unpersönliche* Ebene der Frage ist Platon selber in diesem zweiten Beweis leider nicht klar. Er meint, der Philosoph habe nicht nur seine Fähigkeit zur *Phronesis* und zum *Logos* trainiert, er habe auch *Empeiria* in allen wichtigen Gebieten des Lebens gesammelt. Deshalb kann allein er entscheiden, wer das lustvollste Leben führt. Abgesehen von der Frage, ob der Philosoph tatsächlich alle diese *Empeiriai* hat[394], gefährdet *Empeiria* als ein Kriterium für die Wahrheit der *Hedone* die objektivistische Auffassung der *Hedone* in diesem Beweisteil. Die Tatsache, dass Platon außer *Phronein* und *Logos* auch *Empeiria* in Anspruch genommen hat, um über die Wahrheit der Lust des Lebens zu entscheiden, zeigt, dass dieser zweite Beweis für das Glück der Gerechten der eigentlichen Aufforderung in der *Politeia* nicht entsprechen kann. Die platonische Behauptung, dass die Lust oder die Unlust durch ein objektives Kriterium gemessen werden muss, kann nur begründet werden, wenn

---

ἡδίστη ἂν εἴη, καὶ ἐν ᾧ ἡμῶν τοῦτο ἄρχει, ὁ τούτου βίος ἥδιστος; (IX 583 a1-3)"; κύριος γοῦν ἐπαινέτης ὢν ἐπαινεῖ τὸν ἑαυτοῦ βίον ὁ φρόνιμος. (IX 583 a4-5); τίνα δὲ δεύτερον, εἶπον, βίον καὶ τίνα δευτέραν ἡδονήν φεσιν ὁ κριτὴς εἶναι; (IX 583 a6-7). Diesen engen Zusammenhang zwischen *Hedone* und Leben lesen wir auch in *Nomoi*, beispielsweise *Leg.* V 732 e-733 a.

[392] T. Irwin (1996) kritisiert Platon als einen psychologischen Hedonisten. Vgl. J. Annas (1981).

[393] Vgl. C.D.C. Reeve (1988), 145.

[394] Gegen T_4 (in A 4 - 6) wurde dieser Einwand vorgebracht: Ein Philosoph könne *Phronesis* und *Logos* haben, aber *Empeiria* bestimmt nicht. J. Gosling and C.C.W. Taylor (1982) und C.D.C. Reeve (1988), 146 antworten darauf, der Philosoph habe zwar nicht genug Erfahrungen mit dem *Epithymetikon*, aber er wisse, „what the effects of the experience are". Der richtige Richter muss sogar solche Erfahrungen haben. Vgl. III 409 a1-e3. Platon betont auch mehrmals, dass die Wächter in ihren Leben auch viele Erfahrungen haben: „ἐμπειρίᾳ...μηδὲν... ἐλλείποντας (IV 484 d6-7)". Hier müssen wir uns errinnern, dass die Philosophen im Höhlengleichnis aus der Höhle herausgekommen sind, wo man nur mit düsteren Erfahrungen die Dinge beurteilt, und dass die dialektische Kenntnis der Philosophen im Liniengleichnis aus der εἰκασία und πίστις entstanden ist, die sich auf die *Empeiriai* stützen.

das objektive Wesen der *Hedone* erörtert wird. Wir erwarten, dass Platon in dem folgenden dritten Beweis eine theoretische Grundlage für die Objektivität der Wahrheit der *Hedone* schafft.

4.5 Der dritte Beweis

1. Im dritten Beweis soll dem Gerechten endlich der größte Sieg geschenkt werden. Es ist die allerletzte Chance für Platon, seine Behauptung über die Wahrheit der Lust der Philosophen zu begründen. Dafür soll endlich deutlich gemacht werden, was die Lust eigentlich ist. Der dritte Beweis für das Glück des Gerechten gliedert sich folgendermaßen:

A 4 - 7

1. 583 b1-583 c2: Einleitung
2. 583 c3-585 a: die erste Stufe: Lust als Bewegung
   2.1. 583 c3-9: These
   2.2. 583 c10-584 c12: *reductio ad absurdum*
   2.3. 584 d1-585 a7: eine *ad hoc* Hypothese
3. 585 a8-e5: die zweite Stufe: Lust als Anfüllung
   3.1. 585 a8-b8: These
   3.2. 585 b9-e5: Erörterung
4. 586 a1-d3: *verificatio*: Beschreibung der zwei anderen schlechten Lebensformen hinsichtlich der Lust
   4.1. 586 a1-c6: das Leben des Philokerdes
   4.2. 586 c7-d3: das Leben des Philotimos
5. 586 d4-588 a10: *Conclusio*.
   5.1. 586 d4-587 a6
   5.2. 587 a7-b10
   5.2. 587 b11-588 a6: die mathematische Rechnung
   5.3. 588 a7-11

Auf den ersten Blick scheint der dritte Beweis aus zwei verschiedenen Teilen zu bestehen. Auf der ersten Stufe des Beweises wird *Hedone* als *Kinesis*-Bewegung charakterisiert und auf der zweiten Stufe als *Plerosis*-Anfüllung. Der Begriff der *Hedone* wird damit in diesem dritten Beweis aus zwei verschiedenen Blickwinkeln zum Gegenstand der Analyse. Dieser Umstand macht das Argument kompliziert, und es ist tatsächlich schwierig, sich darüber klar zu werden, was Platon eigentlich unter der *Hedone* versteht. Nach den ausführlichen Analysen des jeweiligen Beweisteils wenden wir uns daher der Frage nach dem Verhältnis zwischen diesen zwei Modellen der *Hedone* in der *Politeia* zu.

4.5.1 Lust als Bewegung

1. Die Eigentümlichkeit des dritten Beweises liegt darin, dass eine neue theoretische Grundlage für den Lustbegriff eingeführt wird. Platon versucht,

durch den neuen Begriff der *Kinesis* ein theoretisches Modell der *Hedone* aufzubauen. Sein Argument lässt sich (2.1 und 2.2 in A 4 - 7) so rekonstruieren:

A 4 - 8

P1	*Lype* und *Hedone* sind *Enantia*.		583 c3-4
P2	Zwischen den beiden gibt es einen Zustand, wo man weder *Lype* noch *Hedone* hat.	aus P1	583 c5-6
P3	Dieser Punkt ist eine *Hesychia*.	aus P2	583 c7-8
C1	*Hesychia* ist weder *Lype* noch *Hedone*.		
P4	*Hesychia* ist sowohl *Hedone* als auch *Lype*.	–C1	
P5	*Hesychia* als Frei-von-*Lype*-geworden-sein ist *Hedone*.	aus P4	583c10-d11
P6	*Hesychia* als Frei-von-*Hedone*-geworden-sein ist *Lype*.	aus P4	583 e1-3
P7	*Hesychia* ist sowohl *Hedone* als auch *Lype.*	aus P4 und P4	583 e4-6
P8	Etwas, was weder α noch β ist, kann nicht sowohl α als auch β sein.		583 e7-8
P9	α heißt *Hedone*-Haben-werden, β *Lype*-Haben-Werden.		
P10	Sowohl α als auch β sind Bewegungen[395].		583 e9-11
P11	Etwas, was weder α noch β ist, ist *Hesychia*.		584 a1-3
P12	*Hesychia* ist keine Bewegung.	(implizit)	
C2	P4 ist falsch.	aus P2,6, und 7	583 e
C3	C1 ist richtig. (*reductio ad absurdum*)		

2. Zunächst soll das Ziel der Argumentation deutlich gemacht werden. Platon argumentiert dafür, dass es jeweils zwei Punkte gibt, an denen man Lust bzw. Schmerz empfindet und dass es zwischen der *Hedone* und der *Lype*[396] einen

[395] Platon sagt: „Wenn aber das Angenehme und das Schmerzliche in unserer Seele entstehen, dann ist doch beides eine Art Bewegung (καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν:, IX 583 e9-10).“ Platon sagt nicht, dass die Lust selber eine Bewegung ist, sondern dass das-lustvoll-Werden eine Art der Bewegung ist. Die meisten gehen der Annahme aus, dass die wesentliche Charakterisierung der *Hedone* einfach Kinesis ist. Vgl. J. Gosling und C.C.W. Taylor (1988), D. Frede (1985). Als einzige Ausnahme siehe C. Reeve (1988).

[396] Das Bedeutungsfeld des Wortes λύπη ist sehr umfangreich: von der Unangehmheit oder Unlust bis zum Kummer und Schmerz. In der *Politeia* findet man drei Synonyme zu λύπη: ἀλγεῖν (mit ἀλγεινός und ἀλγηδών): III 413 b9, d4, V 462 d3, 464 d2, 465 c2, 471 b4, VI 486 c4, VII 515 c8, e2, IX 578 a7, 584 a4, 8, 8, X 615 b5); zweitens, ἀνία (mit ἀνιᾶν, ἀνιαρός) (*Crat*. 419 c3, *Prot*. 351 b5, c3, 6, 6, d2, 5, 353 e3, 4, 7, 354 a3, 7, 355 a2, b5, c1. e5, 7, 7, 356 b6, c1, 358 a6, *Gorg*. 406 c7, 8, d1, 4, 477 d2, 2, 485 b6, 497 a2, 4, d6, 8, 498 d4, 8, e3, 499 a5, 6, 502 a6, *Resp*. IX 584 a5, 587 e3, *Phdr*. 233 b3, *Nom*. II 660 e6); drittens, ὀδυνᾶσθαι (I 329 b2, III 387 d1, d8, e6, 388 b3, 9, d7, 398 d11, 413 b9, VII 515 e8, IX 574 a4, 578 a7, 579 e5, 583 d4, X 604 d9, 605 d2, 615 a1, 619 c3).

Punkt gibt, den man weder für *Hedone* noch für *Lype* halten kann. Es ist deswegen strikt falsch, diesen Weder-Noch-Punkt *Hedone* oder *Lype* zu nennen. Dieser Beweisgang Platons scheint unnötig kompliziert zu sein. Er hätte viel kürzer behaupten können: wenn A und C *Enantia* sind und es zwischen ihnen etwas gibt, dann ist es ohne Zweifel weder A noch C.

Sein Argument ist gerade deswegen kompliziert, weil er in diesen Beweisteil eine neue Ansicht der Lust hineingeschoben hat. Die Eigentümlichkeit dieses Beweises besteht darin, dass er ein völlig neues Begriffspaar, *Kinesis-Hesychia*, einführt. Platon meint, es gebe zwei Bewegungen der Seele in bezug auf die *Hedone* und die *Lype* und zwischen diesen beiden liege eine Ruhe, *Hesychia*, die weder *Lype* noch *Hedone* ist. Die oben genannte P3 heißt wörtlich: „dies, was zwischen den beiden in der Mitte liegt, bedeutet doch eine Art Ruhe der Seele hinsichtlich der *Hedone* und der *Lype* (μεταξὺ τούτοιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὂν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς; IX 583 c7-8).“

Mit dem Begriff der *Kinesis* haben wir Schwierigkeiten, denn erstens taucht das Wort *Kinesis* in der *Politeia* nur einmal auf, und zwar in P10 (in A 4 - 8)[397], und zweitens macht Platon überhaupt nicht deutlich, was er darunter versteht. Die Bedeutung des Wortes *Kinesis* ist bei Platon sicher viel umfangreicher als die Bedeutung des deutschen Wortes *Bewegung* im heutigen Gebrauch. Nicht nur alle räumlichen Veränderungen der materiellen Gegenstände und alle möglichen inneren „Gemütsbewegungen (*motus animorum*)“, sondern auch verschiedene geistige Tätigkeiten gehören zur begrifflichen Kategorie der *Kinesis*.[398] Sie bezeichnet somit alle möglichen Typen der Veränderung. Vielleicht hilft uns die Unterscheidung, die Platon in seinen späteren Dialogen, *Parmenides* und *Sophistes* zwischen zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes *Kinesis* trifft: Die Unterscheidungen zwischen qualitativer Veränderung ἀλλοίωσις und der Ortsbewegung φορά[399].

---

[397] Damit läßt sich die bedauerliche Tatsache leicht bestätigen, dass Platons Versuch, die Natur der *Hedone* duch den Begriff der *Kinesis* zu erklären, in der *Politeia* nicht mehr konsequent fortgesetzt und in den *Philebos* verschoben wird.

[398] Z.B.: „Es leitet nämlich die Seele nach dem vorigen alles im Himmel und auf Erden, im Land und auf dem Meere durch ihre eigenen Bewegungen, welche man Wollen, Erwägen, Sorgetragen, Ratschlagen, sich richtig oder falsch Vorstellen, Freude oder Trauer, Mut oder Furcht, Haß oder Liebe nennt. Solche und ähnliche Bewegungen sind nämlich die ursprünglichen, welche dann erst in den Körpern die Bewegungen zweiter Ordnung mit sich bringen und so alles in Wachstum und Abnahme, Scheidung und Verbindung versetzen, wovon denn Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit, Härte und Weichheit, Weiße und Schwärze, Herbheit und Süßigkeit die Folgen sind (*Leg.* X 896 e-897 a).“

[399] Einschließlcih der Kreisbewegung an demselben Ort. Vgl. „δύο δη λέγω τούτω εἴδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φοράν (*Theaet.* 181 d5-6).“ und „ὅτι κινούμενόν γε φέροιτο ἢ ἀλλοιοῖτο ἄν: αὗται γὰρ μόναι κινήσεις (*Parm.* 138 b9-c1).“

Es scheint zunächst klar zu sein, dass es in Buch IX der *Politeia* nicht um die räumliche Bewegung, sondern um eine qualitative Veränderung geht[400]. Hier haben wir drei Zustände und zwei qualitative Veränderungen zwischen ihnen. Die qualitative Veränderung in diesem Beweis hat daher folgende zwei Merkmale. Erstens, die zwei verschiedenen Modi kommen aus einem und demselben Gegenstand. Zweitens, ein Modus ist zeitlich früher als der andere. In diesem dritten Beweis für das Glück der Gerechten geht es um zwei qualitative Veränderungen, nämlich das Lustvoll-Werden und das Schmerzhaft-Werden. Die jetzige Aufgabe ist daher nun, die beiden Modi, nämlich *Hedone* und *Lype*, zu identifizieren und damit klarzumachen, genau welche Veränderung hier stattfindet[401].

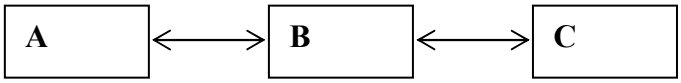

Abbildung 1

Punkt A (P_A) bezeichnet sozusagen das Zimmer des Schmerzes, P_C das der Lust, und im P_B findet man weder Schmerz noch Lust. Mit der Einführung der *Dynamik* der Seele in bezug auf die *Hedone* verstehen wir nun das Verhältnis zwischen den drei Punkten, A, B, und C: P_B ist der Ausgangspunkt, aus dem zwei qualitative Veränderungen zu A bzw. C ($V_{B\text{-}A}$ bzw. $V_{B\text{-}C}$) entstehen. Die Abbildung 1 können wir nun folgendermaßen wörtlich paraphrasieren:

> Ein Zustand der Seele A, P_A, ändert sich durch $V_{A\text{-}B}$ zum P_B und P_B durch $V_{B\text{-}C}$ zum P_C. Im P_A befindet sich Schmerz, im P_C Lust, und im P_B Weder-Noch.

3. Mithilfe dieser Erklärung der Bewegung der Seele hinsichtlich der *Hedone* will Platon zeigen, dass der vollkommen Gerechte in den Genuss der größten Lust gelangt. Dafür sollen zunächst die Natur der körperlichen und der geistigen Lust bestimmt werden. Platon behauptet, dass die gesamten körperlichen *Hedonai* im Bereich P_B liegen. Sie sind nämlich keine *Hedone*, sondern

[400] Das Wort φορά ist ausschliesslich im Sinne der räumlichen Bewegung verwendet. Vgl. VII 528 e1, 529 d3, 530 a4, c8, d7, X 617 a6, b2. Diese beiden Bedeutungen des Wortes *Kinesis* sind in der *Politeia* noch nicht so säuberlich zu trennen. Die Konnotation der Ortsbewegung spielt auch eine Rolle. Platon sagt beispielsweise, die Seele bewege sich nach oben oder nach unten.

[401] Platons eigentliche Ausdrücke sind „Oben, Unten und Mitte“, die uns wiederum an sein Höhlengleichnis erinnern. Da Platons Worte unnötige metaphysische Vorurteile erwecken könnten, die mit diesem Argument gar nichts zu tun haben, verwende ich eine waagerechte Metapher, nämlich: „Rechts, Links, und Mitte“.

Hesychia als das Freisein von Schmerz. Das Freisein ist *für* denjenigen, der Schmerz empfindet, schon etwas Angenehmes, aber tatsächlich keine echte Lust. Die körperlichen Zustände hinsichtlich Lust und Schmerzen beschränken sich damit auf die Bereiche P_A, P_B, V_{A-B} und schließlich V_{B-A}. Ein guter Wein ist für einen Kranken, der seinen Geschmack verloren hat, sicherlich bitter. Zwar ist sein Urteil „Der Wein *ist für mich* ziemlich bitter." völlig berechtigt. Wenn er aber diese Meinung objektiviert und sagt, „Der Wein *ist* bitter", dann ist sie leider falsch, so Platon. Die Bitterkeit ist für ihn eine unwiderlegbare Realität, aber dies kann auf keinen Fall die Grundlage für die richtige Beurteilung der Qualität des Weins sein.

Was Platon bestreitet, ist daher nicht die *Existenz* bzw. *Realität* der körperlichen *Hedone*, sondern deren *Wahrheit* [402]. Platon formuliert sorgfältig: „die Lust der anderen außer der Weisen ist *nicht ganz wahr* (οὐδὲ παναληθής ἐστιν, IX 583 b3)." Eine körperliche Lust ist zwar eine Lust, aber keine reine Lust. Der Bewohner des Zimmers B hat schon seine eigene *Hedone*, aber seine *Hedone*, H_{B1}, kommt ausschließlich aus dem Freisein von *Lype*. Platon sagt: „Glauben wir also nicht daran, dass Befreiung von Schmerz *reine* Lust sei, oder dass Befreiung von Lust schon Schmerz bedeute (μὴ ἄρα πειθώμεθα καθαρὰν ἡδονὴν εἶναι τὴν λύπης ἀπαλλαγήν, μηδὲ λύπην τὴν ἡδονῆς, IX 584 c1-3)." Das Satt-Sein scheint uns an sich eine Lust zu sein, aber es bedeutet nichts anderes als jetzt nicht mehr Hunger zu haben.

Wenn die drei Punkte, P_A, P_B, und P_C, nicht auf einer Linie liegen würden, hätte es diese Täuschung nicht gegeben. Nehmen wir ein Beispiel Platons für qualitative Veränderung: eine farbige Veränderung von Schwarz bis Weiß[403]. Derjenige, der noch keine vernünftige weiße Farbe gesehen hat, hält Grau natürlich für Weiß und derjenige, der noch keine vernünftige schwarze Farbe gesehen hat, hält Grau für Schwarz. Platons Annahme des kontinuierlichen Überganges vom P_A zum P_C ist nicht nur seine theoretische Grundlage für die Beziehung zwischen *Hedone* und *Lype*. Sie erklärt auch, warum sich die Menschen überhaupt in bezug auf Lust und Schmerz täuschen.

4. Doch gerade diese Annahme, dass sich P_B irgendwo auf einer Linie zwischen P_A und P_C befindet und daher die drei Punkte auf einer kontinuierlichen Linie

---

[402] Mit seinen sprachlichen Ausdrücken kann man über das Problem jedoch schlecht urteilen: Über die Hedone der anderen verwendet Platon folgende Ausdrücke: „ἡδονὴ ἐσκιαγραφημένη τις (IX 583 b5)"; „γοητεία τις (IX 584 a10)"; „εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραημένας (IX 586 b8)"; „ἡδονὴ νόθη (IX 587 b14-c1)". Für D. Frede (1985), Platon *Philebos* (Göttingen, 1997), ist dies eine der entscheidenden Schwächen der im dritten Beweis enthaltenen Auffassung der *Hedone*.

[403] *Theaet*. 181 c-d.

liegen, ist falsch. Sie setzt fälschlicherweise voraus, dass sich P_B in beide Richtungen bewegen kann und dass er ein Ausgangspunkt für beide Richtungen ist, einmal links und einmal rechts. Ein körperlicher Schmerz, beispielsweise Durst, hat jedoch überhaupt nichts zu tun mit der Lust, die man beim Lesen eines spannenden Buches erfahren könnte[404]. D.h. P_B als Endpunkt der V_{A-B} hat nichts zu tun mit P_B als Ausgangspunkt der $V_{B-C.}$ Die richtige Abbildung über das Verhältnis zwischen *Hedone* und *Lype* müsste demnach so aussehen:

Abbildung 2

5. Es besteht kaum ein Zweifel, dass nicht die Abbildung 2, sondern die Abbildung 1, die gerade als fehlerhaft erwiesen wurde, die Position Platons darstellt. Mit dem „Principle of Charity“ werde ich nun aber überprüfen, ob diese Charakterisierung der Lust als *Kinesis*, wie sie sich in der Abbildung 2 zeigt, die wahrhafte Lust der Philosophen zeigen kann.

H_{B1} symbolisiert die Lust im alltäglichen Sinne, die sich im Leben des Tyrannen am besten realisieren soll, während H_C die Lust bezeichnet, die die intellektuelle Tätigkeit begleitet und die daher der vollkommen Gerechte verwirklicht. Wie kann Platon zeigen, dass H_{B1} keine echte, wahre Lust ist und dass H_C besser und größer ist als H_{B1}? Was P_A, P_{B1} und L_{B1} betrifft, hat man anscheinend kein großes Problem. Die Tatsache, dass P_A *Lype* bezeichnet und dass es eine Lust und zwar eine körperliche Lust (L_{B1}) gibt, bestreitet Platon nicht. Man könnte vielleicht seine Behauptung akzeptieren, dass die körperliche Lust keine echte Lust sei, jedoch nur unter der Voraussetzung, dass Platon uns zeigen kann, dass es noch eine andere bessere Art von Lust gibt, von der man normalerweise nichts weiß.

Das erste Problem, das sich ergibt, ist, dass Platon jetzt zuerst zeigen muss, dass P_C existiert, und damit, woher H_C überhaupt kommt. Sonst bleibt ja seine Behauptung in Buch IX reine Phantasie. In 2-3 (in A 4 - 7), nämlich in IX 584 d1-585 a5, versucht Platon seine Antwort auf diese Frage zu finden. Dort sagt er, dass es „in der Natur (ἐν τῇ φύσει)“ ein Oben (τὸ ἄνω), ein Unten (τὸ κάτω) und eine Mitte (τὸ μέσον) gibt (IX 584 d3-5)“. Er führt das Beispiel einer imaginären Figur ein, die nicht weiß, dass es ein „Oben“ gibt, weil sie das Oben nicht gesehen hat. Sollte sie sich nun von unten zur Mitte bewegen, glaubt sie,

[404] Im Text ist es leider nicht klar genug formuliert: „Ὃ μεταξὺ ἄρα νυνδὴ ἀμφοτέρων ἔφαμεν εἶναι, τὴν ἡσυχίαν, τοῦτό ποτε ἀμφότερα ἔσται, λύπη τε καὶ ἡδονή (IX 583 e 4-5).“

dass sie sich nun oben befindet. Diese Annahme ist eindeutig falsch, weil die Bewegung von unten zur Mitte keine Bewegung nach oben ist und weil derjenige, der sich von unten zur Mitte bewegt, sich nicht oben befindet, sondern eben nur in der Mitte. Ihre falschen Meinungen sind, so Platon, natürlich darauf zurückzuführen, dass sie nicht weiß, dass es „das wahrhafte oben“ gibt[405]. Die meisten haben den Bereich C, in dem die bessere *Hedone* existiert, noch nicht gesehen und erlebt. Der Glaube, dass es ausschließlich eine Art der (körperlichen) *Hedone* gibt, ist danach eindeutig falsch.

Dieses Argument ist leider sehr enttäuschend, denn es hängt von einer eindeutig falschen Prämisse Platons ab, nämlich dass es in der Natur „oben“, „unten“, und „in der Mitte“ gibt. Dies ist so unsinnig, wie von „rechts“, „links“ oder „lang“, „kurz“ *in der Natur* zu sprechen. Alle diese Begriffe sind Relativbegriffe, und damit kann Platon die objektiven Unterschiede zwischen den verschiedenen *Hedonai* nicht begründen.

Vielleicht hat er, so könnte man noch zugunsten von Platon sagen, nur falsche Beispiele für seine richtige Anschauung angeführt. Es ist daher ein bisschen frühzeitig, um endgültig zu diagnostizieren, dass Platons Argument aus dem genannten Grund scheitert. Dass die Gegenstände der intellektuellen Tätigkeit existieren, hat Platon schon in den Büchern V–VII zu zeigen versucht. Den Bereich C könne man nicht mit den körperlichen Augen, sondern nur mit den intellektuellen sehen. Den Zustand der Person, die noch nicht das Oben gesehen hat, hat Platon schon in seinem Höhlengleichnis anschaulich dargestellt. Einer, der *noch* in der Höhle sitzen bleibt, sieht *noch nicht* die andere wahre Welt. In diesem Sinne symbolisiert die Abbildung 2 nichts anderes als die Höhle und die Außenwelt im Höhlengleichnis und die waagerecht gestellte Linie im Liniengleichnis und die Welt und die Sonne im Sonnengleichnis in den Büchern V und VI.

6. Außerdem muss Platon nicht nur zeigen können, dass es außerhalb der körperlichen *Hedonai* H_{B1} eine andere Lust H_C gibt, sondern auch, dass H_C viel besser ist als H_{B1}. Worin genau besteht nun der Unterschied zwischen $V_{A\text{-}B1}$ und $V_{B2\text{-}C}$? Zwei Veränderungen lassen sich durch die jeweiligen Ausgangspunkte und Endpunkte unterscheiden. $V_{B\text{-}C}$ und $V_{A\text{-}B}$ unterscheiden sich voneinander, weil die Punkte A, B1, B2, und C voneinander unterschieden sind. Die Frage ist nun auf folgende zurückzuführen: Wie lassen sich die vier Punkte, P_A, P_{B1}, P_{B2}, P_C und dementsprechend $V_{A\text{-}B1}$ und $V_{B2\text{-}C}$ voneinander unterscheiden? Platons

[405] „Οὐκοῦν ταῦτα πάσχοι ἂν πάντα διὰ τὸ μὴ ἔμπειρος εἶναι τοῦ ἀληθινῶς ἄνω τε ὄντος καὶ ἐν μέσῳ καὶ κάτω; (IX 584 e)“.

Erklärung der Lust als Bewegung hat keinen Sinn, wenn er auf diese Frage nicht antworten kann.
Zunächst versucht Platon mit dem Kriterium der Reinheit darauf zu antworten. H_C ist nicht mit Schmerz, P_A, verbunden, anders als H_{B1}, die durch $V_{A\text{-}B1}$ entsteht. H_C unterscheidet sich von der H_{B1} dadurch, dass H_C nicht aus dem Freisein von *Lype* entsteht. Die intellektuellen Lüste sind $V_{B1\text{-}C}$, also „rein". Sie haben nichts mit *Lype* zu tun.
Damit wird aber die Wahrheit der *Hedone* der Philosophen nicht endgültig bewiesen. Die Reinheit der Lust ist zwar eine notwendige Bedingung der Wahrheit der Lust, aber nicht eine hinreichende. Die Lust des Geruches ist beispielsweise ein anschauliches Beispiel für eine reine *Hedone*: Vor und nach der Lust des Geruches haben wir nämlich nicht irgendeinen Schmerz[406]. Sie ist trotzdem keine wahre *Hedone*[407], so meint Platon in der *Politeia*. Mit dem Kriterium der Reinheit allein kann Platon die wahre Lust der Gerechten nicht beweisen. Platon braucht demnach ein neues Modell, womit er dieses Problem lösen kann.

7. Wir können nun die Grenzen der bisherigen *Kinesis*-Theorie der *Hedone* Platons im ersten Teil des dritten Beweises zusammenfassen: Erstens, mit der Definition der *Hedone* als einer Art von *Kinesis* ist nicht erklärt, was die *Hedone* eigentlich ist. Das platonische Modell der Lust als *Kinesis*, wie es sich in der Abbildung 2 zeigt, ist unbefriedigend: Was Platon bisher erklärt hat, ist nur, dass die *Hedone* eine Art qualitativer Veränderung enthält. Das ist kaum eine Erklärung darüber, was eigentlich Lust ist. P_C und P_{B1} haben nämlich keine gemeinsamen Eigenschaften, durch die die beiden nicht irgendeine Veränderung, sondern ausgerechnet Lust genannt werden können. Das Problem wird im nächsten Teil mit dem Begriff der Lust als einer Art von Anfüllung, und später in *Philebos* und *Timaios* als eine Art von Wiederherstellung thematisiert. Zweitens, die Reinheit der *Hedone* ist nur eine notwendige Bedingung für die Wahrheit der Lust, aber keine hinreichende. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen *Hedonai* will Platon nun mit dem neuen Begriff der Lust als Anfüllung darstellen. Es gibt verschiedene Gegenstände der *Epithymia*, die sich von Natur aus objektivistisch voneinander unterscheiden lassen.

---

[406] In *Phil*. 50 e unterscheidet Platon die *Hedone* des Geruches, die mit dem Hunger verbunden ist, z.B. ein schöner Geruch der Pommes beim Hunger, und die, die damit nicht zu tun hat, daher rein und wirklich lustvoll ist. Aristoteles übernimmt diese Zweiteilung der Lust des Geruches. Vgl. *De Sensu*. V 443 b16-444 a8. Vgl. T. K. Johansen, *Aristotle on the Sense-Organs* (Cambridge, 1997) 227-37.

[407] Ein ähnliches Problem gibt es bei „der durch Erwartung der Zukunft entstehenden Lust" (IX 584 c9-10).

4.5.2 Lust als Anfüllung

1. Platon scheint nun von seiner Definition der Lust als einer Art von *Kinesis* abzuweichen, und der Begriff der Bewegung steht nicht mehr im Vordergrund der Diskussion. Platon führt eine neue Charakterisierung der Lust ein: Lust sei eine Art von Anfüllung (πλήρωσις) der Leerheit (ἔνδεια, κένωσις)[408]. Wenn wir beispielsweise Durst haben, ist es sicher lustvoll, Wasser zu trinken. Was den Körper betrifft, sind Hunger und Durst die platonischen Beispiele für Leerheit, was die Seele betrifft, Unwissenheit (ἄγνοια) und Unverstand (ἀφροσύνη). Sie werden jeweils durch einerseits Nahrung und andererseits Einsicht (νοῦς) angefüllt (IX 585 a-b).
Mit der Charakterisierung der *Hedone* als einer Art von Anfüllung verstehen wir nun besser den Zusammenhang zwischen *Hedone* und *Epithymia*[409]. *Hedone* ist etwas, was wir erhalten, wenn die entsprechende *Epithymia* befriedigt wird[410]. ἡδονή kommt von der πλήρωσις der ἐπιθυμία[411]. Die *Epithymia* sei somit „der Freund von gewissen Anfüllungen und *Hedonai* (πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον, IV 439 d8)“. Die Tatsache, dass wir *Hedonai* erfahren können, verdankt sich ausschließlich der Tatsache, dass wir *Epithymiai* haben. Wo es keine *Epithymia* gibt, gibt es auch keine *Hedone*[412]. *Hedone* kenne deswegen, so Platon, nur der Mensch, nicht der Gott[413]. Gott sei in der besten Lage, es sei für ihn nicht möglich, sich einen besseren Zustand zu wünschen[414]. Er habe keine Leerheit, die angefüllt werden soll, daher keine *Epithymia*, keine *Hedone*. Das neue Modell der *Hedone* als Anfüllung der *Epithymia* lässt sich folgendermaßen darstellen.

---

[408] Vgl. πλησμονή findet man zweimal in der *Politeia*, und zwar in IX 571 e2 und 586 d1. Die Bedeutung der Worte *Anfüllung* πλήρωσις oder πλησμονή ist leider nicht deutlich genug. Platon macht hier auch keine Unterscheidung zwischen dem Angefüllt-werden und dem Angefüllt-Worden-Sein. Ebenso für die Leerheit: zwischen dem Leer-werden und dem Leer-Geworden-Sein. Was Hunger und Durst betrifft, verwendet er κένωσις, und was Unwissenheit und Unverstand anlangt, κενοτής. Seine berüchtigte Ignoranz der Unterscheidung zwischen Tätigkeit und Zustand spielt hier auch eine Rolle.

[409] Vgl. Kap. IV Anm. 376.

[410] Den Zusammenhang zwischen *Epithymia* und *Anfüllung* findet man ausserhalb der *Politeia* schon im *Gorgias* 493 a ff.

[411] IX 585 a8-e4.

[412] Vgl. Kap. IV Anm. 376.

[413] Vgl. *Phil*. 33 b, *Leg.* 732 e ff, *Epist*. III 315 c.

[414] Vgl. II 381 c.

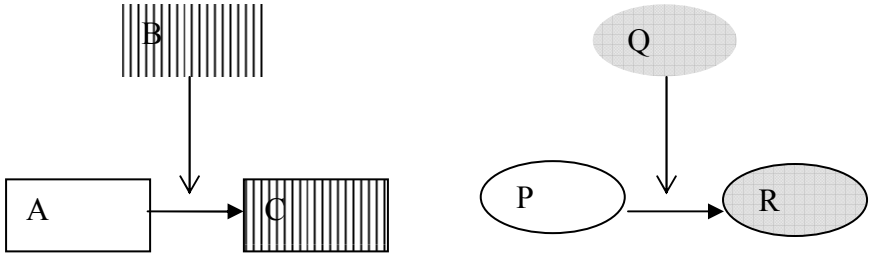

Abbildung 3

2. Hier haben wir zwei Begriffspaare auf drei verschiedenen Ebenen: zwei Leerheiten (L_A und L_P), zwei Gegenstände, die diese zwei Leerheiten jeweils anfüllen (G_B und G_Q) und schließlich zwei Vorgänge der Anfüllung ($A_{A\text{-}C}$ und $A_{P\text{-}R}$), also zwei Arten von Lust (H_C und H_R). Nun meint Platon, es gebe zwei Arten von *Hedonai*, nämlich eine körperliche und eine geistige. Die Abbildung 3 stellt daher die zwei Vorgänge dar, durch die es zur körperlichen und zur geistigen Lust kommt.
Die Leitfrage lautet nun: Welche *Hedone* ist besser bzw. wahrer: H_C oder H_R bzw. $A_{A\text{-}C}$ oder $A_{P\text{-}R}$? Nach der Vorstellung Platons in diesem Beweisteil ist eine Anfüllung wahr, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind: erstens, die Leerheit muss an sich wahrhaft sein und zweitens, der Gegenstand, durch den die Leerheit angefüllt wird, muss auch wahr sein. D.h. wenn die wahre Leerheit mit dem wahren Gegenstand angefüllt wird, erhalten wir die wahre Lust. Die Frage ist also: In welchem Sinne sind eine Leerheit und ein Anfüllendes wahrer als andere? Und: Warum sind L_P und G_Q besser als L_A und G_B?[415]

3. Platon meint, die körperliche *Epithymia* sei an sich nicht wahr, weil derartige Leerheiten prinzipiell keine endgültige Befriedigung erhalten können. Die körperlichen *Epithymiai* und die damit verbundenen *Epithymiai* nach Geld bleiben immer unersättlich, daher sind sie im Grunde genommen unerfüllbar. Sie sind nämlich an sich „ἀπληστία“[416] und werden im *Gorgias* mit einem Sieb verglichen[417]. Das *Epithymetikon*, das all diese *Epithymiai* in sich enthält, „ist der von Natur unersättlichste Teil der Seele (φύσει ἀπληστότατον, IV 442 a)“ und

[415] Diese zwei verschiedenen Dimensionen der Frage nach der wahren Lust sind bei Platon deutlich getrennt formuliert, wie man z.B. in A 4 - 9 sieht. Durch den epistemologischen Kontakt mit wahren Gegenständen wird nach der Meinung Platons ein wahrer mentaler Zustand und die wahre *Epithymia* in uns „erzeugt“.

[416] „ἀπλησία“: VIII 555 b9, 562 b6, 10, c5, IX 586 b3, 590 b8 (5mal). „ἄπληστος“: IV 442 a7, IX 578 a1 (2mal); schliesslich „ἀπλήστως“ V 475 c7, X 604 d9 (2mal).

[417] *Gorg*. 493 b.

„die tyrannisch regierte Seele“, die die Befriedigung der körperlichen *Epithymia* als das höchste Gut setzt, „muss auch stets ärmlich und unbefriedigt sein (καὶ ψυχὴν ἄρα τυρραννικὴν πενιχρὰν καὶ ἄπληστον ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, IX 578 a1-2).“ Wie die äußeren Güter „die sogenannten Güter“ genannt werden[418], so sind auch die körperlichen *Hedonai* „die sogenannten *Hedonai* (καλουμένων ἡδονῶν, IV 442 a8)“.
Mit seinem neuen Modell der Lust als Anfüllung kann Platon seine Antwort auf ein Problem geben, das im ersten Teil des dritten Beweises offen bleibt: Jede Anfüllung ist ohne Zweifel eine Anfüllung, jede *Hedone* ist somit schon eine *Hedone*. Die Wirklichkeit der verschiedene *Hedonai* bestreitet Platon nicht[419]. Platons Frage ist aber, welche die wahre unter diesen Anfüllungen ist.

4. Eine Anfüllung ist wahr, wenn der Gegenstand, durch den die Leerheit angefüllt wird, wahrhaft ist. Verschiedene *Epithymiai* unterscheiden sich voneinander gerade durch verschiedene Gegenstände. Wenn wir die Lust als Befriedigung der *Epithymia* auffassen, dann muss der Gegenstand, der diese *Epithymia* erfüllt, wahr sein.
Demnach muss die Wahrheit der Gegenstände G_B und G_Q gezeigt werden. In welchem Sinne kann ein Anfüllendes wahrer sein als die anderen? Kann Platon zeigen, dass die Gegenstände des Philosophen wahrer und besser sind als die Gegenstände der körperlichen *Hedonai*? Die Bedeutung der Frage muss noch konkreter gefaßt werden. Platon fragt hier z.B. nicht, in welchem Sinne die Idee des Schönen wahrer ist als eine schöne Frau. Mit dieser Frage wäre es viel einfacher. Aber wie wir gesehen haben, haben G_B und G_Q leider nichts gemeinsam. Wie kann Platon sagen, welcher von zwei völlig unterschiedlichen Gegenständen, z.B. Essen und Wissen, wahrer ist? Platons Beispiele für G_B sind folgende: „Dinge, wie Speise und Getränk und Fleisch und alle Nahrungsmittel überhaupt (τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς, IX 585 b13)“[420] und für G_Q: „das, wozu wahre Meinung, Wissen und Einsicht gehört und jede Tüchtigkeit überhaupt (τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ συλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς, IX 585 b14-c1)“[421].

---

[418] Vgl. Kap. III. Anm. 279.

[419] In einer anderen Terminologie könnte man sagen, dass das Wort „Wahrheit“ bei der platonischen Untersuchung der Lust nicht in der logisch statuierenden Bedeutung, sondern in der signierenden verwendet wird. Über die Unterscheidung zwischen der signierenden und der semantisch redundanten statuierenden Bedeutung der attributiven Verwendung der Wahrheit bei Platon siehe J. Szaif (1996), 25-71, .

[420] Vgl. „εὐωχίαις δὲ καὶ τοῖς τοιούτοις (IX 586 a)“.

[421] Vgl. „φρονήσεως καὶ ἀρετῆς (IX 586 a)“.

Wie kann Platon zeigen, dass diese zwei Gruppen unterschiedliche hedonistische Werte haben? Sein Argument dafür (3.2 in A 4 - 7) ist das folgende:

A 4 - 9

P1	Die Anfüllung mit „dem Mehr-Seienden“ ist mehr wahrhaft als die mit „dem Weniger-Seinenden“.		585 b9-11
P2	Das immer Gleiche ist mehr wahrhaft als das immer Ungleiche.	(wahrscheinlich falsch.)	
C1	Die Anfüllung mit dem immer Gleichen ist mehr wahrhaft als die mit dem immer Ungleichen	aus P1 und P2	
P3	Das immer Gleiche „ist mehr“ als das immer Ungleiche.		585 c1-6
P4	Das immer Ungleiche „ist weniger“ als das immer Gleiche.	Tautologie	585 c7-9[422]
P5	Etwas, was „weniger ist“, ist auch weniger wahrhaft.	These	
P6	Das immer Ungleiche ist weniger wahrhaft als das immer Gleiche[423].	aus P3, P4, P5	585 c10-11
C2	Das immer Gleiche ist mehr wahrhaft als das immer Ungleiche.		585 c12-13
P6	Die Seele wird mit dem immer Gleichen angefüllt, und der Körper mit dem immer Ungleichen.		
C3	Etwas, womit die Seele angefüllt wird, „ist mehr“ und mehr wahrhaft als etwas, womit der Körper angefüllt wird.		585 d1-4
P7	Die Seele „ist mehr“ als der Körper.		585 d5-6

Das Argument von P1 bis P5 ist dem Beweis gewidmet, dass G_G mehr wahrhaft ist als G_B, und der Beweis, dass L_P mehr wahrhaft ist als L_A, wird in P6 in nur einem Satz *behauptet*. Dieser Schluss stammt daher eigentlich aus dem einfachen Syllogismus:

A 4 - 10

P1 Wissen „ist mehr“ als Nahrung.

[422] „ἡ οὖν ἀεὶ ἀνομοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἡ ἐπιστήμης μετέχει; οὐδαμῶς.“ Nach J. Adam gelesen.

[423] Wörtlich: „Das Wesen des Wissens ist wahrhafter als das des immer Ungleichen.“

P2 Etwas, was „mehr ist“, ist wahrhafter.
P3 Etwas, was unveränderlich ist, „ist mehr“.
C1 Wissen ist wahrhafter als Nahrung.

Das Sein, die Unveränderlichkeit und die Wahrheit sind gleichbedeutend verstanden[424]. D.h. wenn etwas unveränderlicher ist als etwas anderes, hat es mehr am Sein teil und ist daher wahrer. Was die Wahrheit eines Gegenstandes anbelangt, gibt es zwei Extreme: einerseits „das, was mit dem immer Gleichen und Unsterblichen (τὸ τοῦ ἀεὶ ὁμοίου ἐχόμενον καὶ ἀθανάτου) und mit der Wahrheit zusammenhängt und selbst so ist und bei solchem entsteht“, und andererseits „das, was mit dem niemals Gleichen und dem Sterblichen zusammenhängt (τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ) und selbst so ist und bei solchem entsteht (IX 585 c1-5)“. Da es hier nicht um die Frage geht, welche Lust zu einem bestimmten Zeitpunkt besser ist, sondern wessen Leben als ganzes das angenehmste ist, scheint es für Platon sinnvoll zu sein, die Unveränderlichkeit als das Urteilskriterium für die Wahrheit der *Hedone* zu übernehmen.
In diesem Teil des dritten Beweises geht es demnach nicht um logische Wahrheit, d.h. um eine wahre *Hedone* im propositionalen Sinne[425]. Platon meint hier nicht, dass die eine *Hedone* wahrhaft ist, weil sie auf dem richtigen Urteil basiert. Wenn ein Arbeiter zum Beispiel zu Hause bleibt, weil er glaubt, dass er heute einen Feiertag hat, kann seine Lust, zu Hause seine Ruhe zu genießen, doch falsch sein, nämlich wenn heute in Wirklichkeit kein Feiertag ist[426]. Bei der Auffassung der Lust als Anfüllung geht es aber nicht um eine derartige Wahrheit der Lust im propositionalen Sinne. Nicht eine Proposition, sondern ein Nomen ist hier der geeignete Träger der Eigenschaft der Wahrheit der *Hedone*[427].

---

[424] Den Gegensatz zwischen „μᾶλλον εἶναι“ und „ἧττον εἶναι“ findet man schon in V 479 c-d und VII 515 d. Für den Zusammenhang zwischen Sein, Wissen und Wahrheit: „ὅταν μὲν οὖ καταλάμπει ἀλήθεία τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω ἀυτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται, VII 508 d4-6)“.

[425] D. Frede (1985). Es ist ein sehr umstrittenes Thema, ob man Platon im *Philebos* einen propositionalen Wahrheitsbegriff der *Hedone* zuschreiben kann. Vgl. C. Hamptons Kritik an der These D. Fredes „Pleasure, Truth and Being in Plato's *Philebus*: A Reply to Professor Frede.“ *Phronesis* 32 (1987): 252-262.

[426] Ein Beispiel aus G. Marshall, „Pleasure“ in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Hg. E. Craig, Bd. 7 (London, 1998).

[427] Über die Unterscheidung der Wahrheitsbegriffe siehe: G. Vlastos, „Degrees of Reality in Plato“ : R. Bambrough, ed., *New Essays on Platon and Aristotle*, London: 1965, 1-19, 2-3; J. Szaif, *Platons Begriff der Wahrheit* (Freiburg, 1996). J. Szaif hat diese beiden den logischen und den ontologisch-epistemologischen Wahrheitsbegriff gennant.

5. Die *Hedonai* der anderen Menschen, die nicht Philosophen sind, sind im doppelten Sinne nicht wahrhaft: „Sie nehmen nichts wirklich Seiendes in sich auf und sättigen damit weder das in ihnen, was seiend ist, noch das, was Empfangenes festhalten kann (ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὂν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες, IX 586 b).“ Ihre *Epithymiai* sind nicht wahr, und die Gegenstände der *Epithymiai* sind ebenfalls nicht wahr. Ihre *Hedonai* sind gemischt mit der *Lype*, deshalb nicht rein und wahrhaft, vielmehr bloße „Abbilder und Schattenbilder der wahren *Hedonai* (εἰδώλοις τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις, IX 586 b8)“[428]. Nur durch den Vergleich mit der *Lype* nennt man sie *Hedone*, sie ist aber an sich keine wirkliche *Hedone* (IX 586 b-c).

4.5.3 Rückblick

1. In Bezug auf den sogenannten dritten Beweis für das Glück der Gerechten haben wir gezeigt, dass hier zwei verschiedene Auffassungen über die Natur der *Hedone* ins Spiel kommen: *Hedone* als Bewegung und als Anfüllung. Hier liegen somit zwei Kriterien für die Wahrheit der *Hedone* vor. Im ersten Teil des Beweises wird gezeigt, dass eine *Hedone* wahr ist, wenn sie nicht einfach ein Freisein von der *Lype* ist. Im zweiten Teil wird behauptet, dass eine *Hedone* wahr ist, wenn die zugrundeliegende *Epithymia* wahr ist und sie durch einen wahren Gegenstand erfüllt wird[429].

Die Frage ist nun, wie sich die beiden Auffassungen der Lust zueinander verhalten. D. Frede argumentiert dafür, dass diese beiden Konzepte der *Hedone* zwei verschiedene Begriffe seien und sich daher nur schwer zu einem einheitlichen Lustbegriff zusammenzimmern lassen. Somit sei in der *Politeia* keine einheitliche Auffassung der *Hedone* zu finden[430]. J. Gosling und C.C.W. Taylor vertreten dagegen die Meinung, dass diese beiden Auffassungen als sukzessiv zu verstehen sind, d.h. dass die in der ersten Stufe auftauchenden Schwächen auf der zweiten Stufe behoben werden sollen[431]. Sie charakterisieren die beiden Stufen des Beweises als „the original modell“ und „the extended

---

[428] Vgl. „οὐδὲ παναληθής ἐστιν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ᾽ ἐσκιαγραφημένη τις (IX 583 b3-5).“

[429] D. Frede (1985), (1997) meint, außer diesen beiden finde man noch ein anderes Kriterium für die Wahrheit der *Hedone*, nämlich die Behauptung, dass eine *Hedone* wahr ist, wenn sie „ungemischt“ ist. Das Kriterium zeige sich in 586 b7-587 a5.

[430] D. Frede (1985); (1997), 225-6.

[431] J. Gosling und C.C.W. Taylor (1988)

modell“. Im Gegensatz dazu hat P. Shorey den zweiten Teil des dritten Beweises „confirmation“ genannt, der von dem Hauptargument des ersten Teils zu unterscheiden sei[432].

2. Diese zwei Auffassungen der *Hedone* sind jedoch nicht zwei verschiedene. Das wahrhafte Wesen der Bewegung der *Hedone* liegt gerade in der Anfüllung. Die Auffassung der *Hedone* als Anfüllung in der zweiten Hälfte des dritten Beweises ist kein neuer Versuch, sondern eine theoretische Ausgestaltung, die in der ersten Hälfte nicht vorgenommen werden musste. Erstens ist der Ausgangspunkt der Bewegung eine *Epithymia*, eine Leerheit anzufüllen, und diese Bewegung endet in dem Punkt, an dem die zugrundeliegende Begierde vollkommen erfüllt ist. Die Existenz der Begierde erklärt, warum die Bewegung überhaupt stattfindet und endet. Zweitens haben wir in der Diskussion über den Lustbegriff als *Kinesis* auf die Schwierigkeiten hingewiesen, die verschiedenen Bewegungen voneinander zu unterscheiden. Platons metaphorische Auffassung, dass es in der Natur „oben, unten, und in der Mitte“ gibt, lässt sich in diesem zweiten Teil so interpretieren: Es gibt verschiedene Gegenstände der *Epithymiai*, die sich nach dem Kriterium der Veränderlichkeit objektiv unterscheiden lassen. Für Platon sind die zwei Erklärungen für die Lust, nämlich Lust als Bewegung und Lust als Anfüllung keine zwei konkurrierenden Alternativen. Sie bezeichnen zwei verschiedene Seiten desselben Sachverhalts[433].
Es läßt sich nicht bestreiten, dass die platonische Auffassung der Lust viel zu wünschen übrig lässt[434]. Das ist jedoch nicht als ein Zeichen dafür zu lesen, dass die Problematik der Lust in der *Politeia* nur eine bescheidene Rolle spielt. Viele Fehler und Schwächen, die im dritten Beweis enthalten sind, lassen sich dadurch erklären, dass die platonische Erklärung der Lust in diesem dritten Beweis in der Geschichte der Philosophie überhaupt der erste theoretische Versuch ist, den Begriff der Lust zu bestimmen. Platon hat sich daher nicht so intensiv mit dem Begriff der Lust auseinandersetzen können. Wir müssen wohl auf seine späteren Werke wie *Philebos*, *Timaios* oder *Nomoi* zurückgreifen, um seine reife, durchgearbeitete und letzte Vorstellung über die Lust und deren Verhältnis zum menschlichen Glück kennenzulernen.

---

[432] P. Shorey (1930), *ad loc.*; ders. *What Plato Said*, (Chicago, 1933), 528.

[433] Das zeigt sich auch in IX 585 e-586 b.

[434] Z.B. W. Kersting (1999), 293: „Der zweite Teil des Arguments ist lediglich ein Wortspiel.“

V. Zusammenfassung und Schlussbemerkung

> Ich finde, du sprichst in der Tat mit bereitwilliger Offenherzigkeit, Sokrates... Aber ich fürchte, die meisten Zuhörer werden noch bereitwilliger sein zum Widerspruch und werden sich durchaus nicht überzeugen lassen, vor allem Thrasymachos (VI 498 c5-8)

1. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gerechtsein und Glück ist die Frage nach dem Sinne der *Politeia* überhaupt. Die platonische *Politeia* beginnt mit der herausfordernden Ansicht Thrasymachos', das Gerechtsein sei „ein fremdes Gut", daher nichts anderes als „das dem Stärkeren Zuträgliche". Diese Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Gutsein wird am Anfang des Buches II von Glaukon und Adeimantos aufgegriffen und mit feineren begrifflichen Mitteln weiter expliziert. Das Gerechtsein sei nach der allgemeinen Ansicht ein Gut, das ausschließlich um seiner Folgen willen erstrebenswert ist. Um die unmittelbare Glückszuträglichkeit des Gerechtseins zu beweisen, muss Platon daher zeigen, dass das Gerechtsein um seiner selbst willen erstrebenswert ist.
Um dies zeigen zu können, ist es nötig, die Frage zu beantworten, wie das Gute bzw. das Glück inhaltlich zu bestimmen ist. Was ist das Glück? Es wird bei Platon grundsätzlich aus zwei verschiedenen Blickwinkeln zum Gegenstand philosophischer Reflexion: Einerseits aus der Perspektive des Wollens und andererseits aus der Perspektive der Lust. Erstens lebt man glücklich, wenn man seine vernünftigen Wünsche frei erfüllt. Das Glück ist die Befriedigung des vernünftigen Wollens. Ferner lebt man glücklich, wenn man ein wahrhaft lustvolles Leben führt. In diesem Sinne ist das Glück selber etwas Lustvolles. Platon will uns zeigen, dass der Gerechte, nicht der Ungerechte, in diesem doppelten Sinne glücklich lebt.

2. In Buch IV versucht Platon, das Gerechtsein als eine harmonische Befriedigung der verschiedenen inneren Willensregungen der Menschen zu definieren. Damit kann Platon aber nicht endgültig beweisen, dass der Gerechte im boulematischen Sinne glücklich lebt, weil diese Charakterisierung des Gerechtseins und der damit verbundene Glücksbegriff notwendigerweise zum Problem des Wissens führen: Das Gerechtsein im platonischen Sinne ist kein psychischer Zustand, in dem unterschiedliche Begierden harmonisch befriedigt werden, sondern eher eine dynamische *Hexis*, in der das *Logistikon* als das Wissen oder als der Besitzer des Wissens stets seine Herrschaft in der Seele ausübt. Insofern der Inhalt des Wissens nicht genau identifiziert wird, sind Platons Charakterisierung des Gerechtseins als eine Art Harmonie und die damit

verbundene Gesundheits-Analogie bloß vorläufige Versuche, das Glück der Gerechten zu beweisen.

3. Die Frage, ob das Gerechtsein uns die vernünftige Befriedigung des Wollens und die wahre Lust gibt, kann daher im Grunde genommen nur anhand der Frage beantwortet werden, wie sich das menschliche Glück zum Wissen und zur Lust verhält. Dieses Problem behandelt Platon in seinen Diskussionen über die Idee des Guten in den Büchern V, VI und VII. Da meint er zunächst, dass das wahre Glück weder mit Wissen noch mit Lust identisch ist. Was ist dann aber seiner Meinung nach das Glück?

Platon gibt es in der *Politeia* auf, das Wesen des Wissens und seines Gegenstandes weiter zu untersuchen. Dies mag enttäuschen, aber es ist wahr. Die einzige Aufgabe für ihn ist deshalb, zu zeigen, dass der Gerechte nicht im boulematischen Sinne, aber im hedonistischen Sinne glücklich lebt. Dieser Beweis für die wahre Lust des Gerechten wird endlich in Buch IX mit den Lust-Beweisen geliefert. Platon behauptet hier, dass die Philosophen als die vollkommen Vernünftigen, daher die vollkommen Gerechten, glücklich leben, weil sie das in Wahrheit lustvolle Leben führen.

Letzten Endes sind aber bei Platon die zwei inhaltlichen Bestimmungen des Glücks – das boulematische und das hedonistische Glück – nicht zwei verschiedene Glücksbegriffe. Die Lust ist etwas, so die Vorstellung, was die Befriedigung des Wollens mit sich bringt. Die beiden Bestimmungen des Glücksbegriffes sind folglich zwei Seiten einer und derselben Medaille. Diese Auffassung Platons scheint jedoch nicht besonders gut begründet zu sein. Wenn der Gegenstand des Wissens der Philosophen nicht hinreichend bestimmt wird, kann man nicht behaupten, dass die Philosophen ihre Begierden vernünftig befriedigen und daher glücklich leben. Alles in allem kann man die Auffassung Platons hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Gerechtsein und Glück, wie sie sich in der *Politeia* zeigt, als einen *hedonistischen Eudämonismus* charakterisieren.

4. Kein anderer platonischer Dialog zeigt so viele Verweise innerhalb des Buches wie die *Politeia*. Platon scheint das Buch über eine lange Zeit überarbeitet zu haben[435]. Er hat sich große Mühe gegeben, die vielfältigen philosophischen Argumente in dem Buch konsequent durchzuführen und sie damit in eine klare Einheit zu bringen. Um seine Behauptung über das Glück der

[435] Dieser Punkt wurde von Clay betont, dessen Interpretation der *Politeia* ich allerdings nicht zustimme. Clay, D. „Reading the *Republic*." In: Ch. L. Griswold (Hg.), *Platonic Writing, Platonic Readings* (New York, 1988) 19-33.

Gerechten zu begründen, hat Platon alle möglichen philosophischen Themen behandeln müssen: Da findet man seine Moralphilosophie, politische Philosophie, Sozialphilosophie, Ontologie, Epistemologie, Wissenschaftstheorie, philosophische Anthropologie bis hin zur Ästhetik. Das ist nicht ein Zeichen für den philosophischen Ehrgeiz, alle wichtigen philosophischen Themen in einem Buch systematisch darzustellen, sondern nur dafür, wie gründlich und konsequent er seinen mühsamen philosophischen Versuch fortgesetzt hat, die Grundlage der Moral auf der Basis des menschlichen Glücks zu errichten.

Trotz seiner Mühe ist es unvermeidlich, den Schluss zu ziehen, dass die *Politeia* im Grunde eine unvollendete Symphonie geblieben ist, weil sie über eine wichtige Seite des menschlichen Glücks, nämlich über die Problematik des Wollens und Wissens, keine substantielle Untersuchung bietet.

Auswahlbibliographie

1. Texte, Übersetzungen und Kommentare

Adam, J. *The Republic of Plato*. Cambridge:1902.
Apelt, O. *Platon Der Staat*. Hamburg: 1989.
Cornford, F.M. *The Republic of Plato*. Oxford:1941.
Grube, G.M.A. Plato: *Republic*, Revised by C.D.C. Reeve. Indianapolis: 1992.
Jowett, B. und L. Campbell. *Plato's Republic*. Oxford: 1894.
Rufener, R. *Der Staat*. Müchen: 1991.
Shorey, P. *Plato's Republic*. Cambridge, MA: 1930.
Vretka, K. *Der Staat*. Stuttgart: 1958.
Waterfield, R. Plato *Republic*. Oxford: 1993.

2. Sekundärliteratur

Adkins, A.W.H. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*. Oxford: 1960.
Annas, J. *An Inroduction to Plato's Republic*. Oxford: 1981.
_____. „Politics and Ethics in Plato's *Republic* (Book V 449 a-471 c)“. In: *Platon Politeia*, Höffe, O. 141-160. Berlin: 1997.
Arends, J.F.M. *Die Einheit der Polis. Eine Studie über Platons* Staat. Leiden:1988.
_____. „Plato as a Problem-Solver. The Unity of the Polits as a Key to the Interpretation of Plato' *Republic*.“ In *Essays on Plato' Republic*, Ostenfeld, Erik. 28-41. Aarhus : 1998.
Beals, L.W. „On Appearing Just and Being Just.“ *The Journal of Philosophy* 49 (1952): 607-14.
Benitez, E.E. „The Good or the Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato.“ *Apeiron* 28 (1995): 113-40.
Blössner, N. *Dialogform und Argument. Studien zu Platons 'Politeia'*. Mainz: 1997.
Bosanquet, B. *A Companion to Plato's Republic*. London:1906.
Brickhouse, T.C. „The Paradox of the Philosophers' Rule“. *Apeiron* 15 (1981): 1-9.
Brickhouse, T.C. and Nicholas D.S. „Socrates on Goods, Virtue, and Happiness.“ *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 5 (1987): 1-27.
Brink, C.O. „Plato on the Natural Character of Goodness.“ *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 193-8.

Brown, L. „How Totalitarian is Plato's *Republic*?.“ In *Essays on Plato' Republic*, Ostenfeld, Erik. 13-27. Aarhus: 1998.

Classen, C. Joachim. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens*. München, 1959.

Clay, D. „Reading the *Republic*.“ In: *Platonic Writing, Platonic Readings*, Griswold, Ch. L. 19-33. New York / London:1988.

Cooper, J.M. „The Psychology of Justice in Plato.“ *American Philosophical Quarterly* 14 (1977): 151-7.

_____. „Plato's Theory of Human Motivation.“ *History of Philosophy Quarterly* 1 (1984): 3-21.

Cornford, F.M. „Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato“ *The Classical Quarterly* 6 (1912): 246-65.

Crombie, I.M. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. London:1962.

Cross, R.C. and Woozley, A.D. *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. Oxford:1951.

Cummins, W. J. „*Eros*, *Epithymia*, and *Philia* in Plato.“ *Apeiron* 15 (1981): 10-8.

Dodds, E.R. *Plato's Gorgias*. Oxford: 1969.

Dover, K.J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Berkeley: 1974.

Ebert, Th. *Meinungen und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchung zum Charmenides, Menon und Staat*. Berlin / New York: 1974.

Ferber, R. *Platos Idee des Guten*. St. Augustin:1984.

Foster, M.B. „Some Implication of a passage in Plato’s *Republic*.“ *Philosophy* 11 (1936): 301-8.

_____. „A Mistake of Plato’s in the *Republic*.“ *Mind* 46 (1937): 386-93.

_____. „A Mistake of Plato's in the *Republic*. A Rejoinder to Mr. Mabbott.“ *Mind* 47 (1938): 226-32.

Frede, D. „Rumpelstiltskin’s Pleasure: True and False Pleasure in Plato’s *Philebus*.“ *Phronesis* 30 (1985): 151-80.

_____. *Plato: Philebus*. Indianapolis: 1993.

_____. *Platon: Philebos*. Göttingen: 1997.

Friedländer, P. *Platon*. 3 vols. Berlin:1975.

Gigon, O. und L. Zimmermann. *Von Abbild bis Zeuxis. Ein Begriffs- und Namenlexikon zu Platon*. Zürich: 1987.

Gigon, O. „Die Unseligkeit des Tyrannnen in Platons *Staat* (577 C-588 A)“, *Museum Helveticum* 45 (1988) 129-153

Gomez-Lobo. A. *The Foundations of Socratic Ethics*. Indianapolis:1994.

Gosling, J. and C.C.W. Taylor. *Greeks on Pleasure*. Oxford:1982.

Grube, G.M.A. *Plato's Thought*. London:1935.

Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge 1975.

Hackforth, R. „The Modification of Plan in Plato's *Republic*.“ *The Classical Quarterly* 7 (1913): 265-72.

Heer, C. de. *MAKAR-EYDAIMON-OLBIOS-EYTYXHS*. Amsterdam: 1969.

Hellwig, D. *Adikia in Platons „Politeia“. Interpretationen zu den Büchern VIII und IX*. Amsterdam:1980.

Hermann, A. *Untersuchungen zu Platons Auffassung von der Hedone*. Göttingen:1972.

Hitchcock, D. „The Good in Plato's *Republic*.“ *Apeiron* 19 (1985): 65-92.

Hyland, D.A. „Ἔρος, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato.“ *Phronesis* 13 (1968): 32-46.

Irwin, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford:1977.

_____. *Plato's Gorgias*. Oxford:1979.

_____. „Review of Annas Introduction to Plato's *Republic*.“ Review of *Introduction to Plato's Republic*, by Annas, Julia. In *Canadian Philosophical Review* 2 (1982): 49-54.

_____. *Plato's Ethics*. Oxford: 1995.

Joachim, C. *Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens* (München, 1959).

Kahn, C. H. „Proleptic Composition in the *Republic*, or Why Book I was never a separate Dialoge.“ *Classical Quarterly* 43 (1993): 131-42.

Kersting, W. *Platons Staat*. Darmstadt: 1999.

King, L.S. „Plato's Concept of Medicine.“ *Journal of the History of Medicine* 9 (1954): 38-48.

Kirwan, C. „Glaucon's Challenge.“ *Phronesis* 10 (1965): 162-73.

Klosko, G. „The Rule of Reason in Plato's Psychology.“ *HPhQ* 5 (1988): 341-56.

Kraut, R. „Reason and Justice in Plato's *Republic*.“ In *Exegesis and Argument*. Lee, E.N., and Mourelatos, A.P.D, and Rorty, R.M. Assen:1973.

_____. „Egoism, Love, and Political Office in Plato.“ *Philosophical Review* 82 (1973): 330-44.

_____. „Review of Reeve, Philosopher-King.“ *Political Theory* 18 (1990): 492-6

_____. „Return to the Cave: *Republic* 519-521.“ *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991): 43-62.

_____. „The defense of justice in Plato's *Republic*.“ *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge, 1992.

_____. „Plato's Comparison of Just and Unjust Lives (Book IX 576b-592b).“ In *Platon Politeia*, Höffe, O. 271-90. Berlin: 1997.

Krohn, A. *Der platonische* Staat. Halle: 1876.

Kurz, D. *AKPIBEIA. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*. Göppingen: 1970.

Mabbott, J.D. „Is Plato's *Republic* Utilitarian?.“ In *Plato II*, Vlastos, G. 57-65. :1971.

Mahoney, T.A., „Do Plato’s philosopher-rulers sacrifice self-interest to justice?“. *Phronesis* 37 (1992): 265-82

Mansfeld, J. „The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen“. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 7 (1991), 107-145.

Murphy, N.R. *The Interpretation of Plato's Republic*. Oxford: 1951.

Nettleship, R.L. *Lectures on the Republic of Plato*. London: 1922.

Nill, M. *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: 1985.

Nussbaum. *The Fragility of Goodness*. :.

Pappas, N. *Plato and the Republic*. London:1995.

Phillips, D.Z. „Glaucon's Challenges.“ *Philosophical Investigations* 17 (1994): 536-551.

Price, A.W. *Mental Conflict*. London and New York: 1995.

Prichard, H.A. *Moral Obligation*. Oxford: 1968.

Reeve, C.D.C. „Socrates Meets Thrasymachos.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67 (1985): 246-265.

_____. *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Princeton: 1988.

Rice, D.H. *A Guide to Plato's Republic*. Oxford: 1998.

Ricken, F. *Der Lustbegriff in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*. Göttingen: 1976.

Rudebusch, G. „Plato, Hedonism, and Ethical Protagoreanism.“ in: *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Bd. III, Anton, John and Anthony Preus (New York, 1989);

_____. „Death is One of Two Things“, *Ancient Philosophy* 11 (1991);

_____. „Callicles’ Hedonism“, *Ancient Philosophy* 12 (1992);

_____. „How Socrates Can Make Both Pleasure and Virtue the Chief Good“, *Journal of Neoplatonic Studies* 3 (1994) 163-177.

Sachs, D. „A Fallacy in Plato's *Republic*.“ *The Philosophical Review* 72 (1963): 141-58.

Santas, G. „Two Theories of Good in Plato's *Republic*.“ *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 67 (1985): 223-45.

Santas, Gerasimos. „The Form of the Good in Plato's *Republic*.“ In *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol II., J.P. Anton and A. Preus. 232-63. Albany:1983.

Schmidt, J. *Synonymik der griechischen Sprache*. Leipzig:1886.

Shorey, P. „The Idea of Good in Plato's *Republic*: A Study in the Logic of Speculative Ethics." *Studies in Classical Philology* 1 (1895): 188-239.

_____. *What Plato Said*. Chicago 1933.

_____. *The Unity of Plato' Thought*. Chicago: 1960.

Steiner, P.M. *Psyche bei Platon*. Göttingen: 1991.

Stemmer, Peter. „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985).

_____. „Der Grundriss der platonischen Ethik." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988): 529-569.

_____. *Platons Dialektik*. Berlin / New York: 1992

_____. „Gutsein." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 51 (1997): 65-92.

_____. „Tugend." *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: 1998.

Stokes, Michael C. „Some Pleasures of Plato, *Republic* IX." *Polis* 9 (1990): 2-51.

Szaif, J. *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg: 1996.

Taylor, A.E. *Plato: The Man and his Work*. London:1926.

Thayer, H.S. „Plato: The Theory and Language of Function." *Philosophical Quarterly* 14 (1964): 303-18.

Vernezze, P. „The Philosopher's Interest." *Ancient Philosophy* 12 (1992).

Vischer, R. *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur* (Göttingen: 1965).

Vlastos, G. „Degrees of Reality in Plato" : R. Bambrough, ed., *New Essays on Platon and Aristotle*, London: 1965, pp. 1-19.

_____. „Justice and Happiness in the *Republic*." In *Platonic Studies*. Princeton:1973.

_____. „Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory." In *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. 200-32. Ithaca: 1991.

_____. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca: 1991.

_____. *Socratic Studies*. Cambridge: 1993.

Vogel, M. „*Harmonia* und *Mousike* im griechischen Altertum." *Studium Generale* 19 (1966): 533-8.

Voigtländer, H.-D. *Die Lust und das Gute bei Platon*. Würzburg: 1960.

Waterlow, S. „The Good of Others in Plato's *Republic*." *Proceedings of the Aristotelian Society* 73 (1972/3): 19-36.

White, N.P. *A Companion to Plato's Republic*. Oxford: , 1979.

_____. „The Classification of Goods in Plato's *Republic*." *Journal of the History of Philosophy* 22 (1984): 393-421.

_____. „The Ruler's Choice.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986): 22-46.

_____. „Happiness and External Contingencies in Plato's *Republic*.“ In *Moral Philosophy. Historical and Contemporary Essays*, Starr, William C., and Taylor, Richard C. Milwaukee: 1989.

_____. „Harmonizing Plato.“ *Philosophy and Phenomenological Research* 59 (1999): 497-512.

Wieland, W. „Platon und der Nutzen der Idee: Zur Funktion der Idee des Guten.“ *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1, 1 (1976): 17-33.

_____. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen: 1982.

Williams, B. „The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*.“ In *Exegesis and Argument*, Lee, E.N., A.P.D. Mourelatos, and R.M. Rorty. 196-206. New York: 1973.

Wilson, J.R.S. „On a Possible Circularity in the *Republic*.“ *Ancient Philosophy* 3 (1983): 33-54.

Wolf, U. *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Hamburg: 1996.

_____. *Die Philosophie und die Frage nach dem Guten Leben*. Hamburg:1999.

Wright, G.H. von. *The Varieties of Goodness*. London and New York:1963.

Zimbrich, U. *Bibliographie zu Platons Staat. Die Rezeption der* Politeia *im deutschsprachigen Raum von 1800 bis 1970*. Frankfurt am Main: 1994.