

Die Moralphilosophie von Platons  
*Nomoi*

Dissertation  
zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie im Fachbereich  
Philosophie und Sozialwissenschaften  
(jetzt Philosophie und Geschichtswissenschaft)

vorgelegt von  
Matthias Frenzel  
aus Münster/Westf.

Hamburg 2000

Gutachterin: Prof. Dr. Dorothea Frede  
Mitgutachter: Prof. Dr. Lothar Schäfer  
Datum der Disputation: 21.12.2000

## INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG UND VORUNTERSUCHUNGEN.....	5
1.1 VORUNTERSUCHUNGEN.....	8
1.1.1 DIE AUFTRETENDEN PERSONEN UND DER ORT DER HANDLUNG .....	9
1.1.2 DER BEGRÜNDUNGSANSPRUCH DER <i>NÓMOI</i> .....	14
2. DAS DRAHTPUPPENGLEICHNIS (BUCH I).....	30
2.1 DIE NOTWENDIGKEIT DER TUGEND(EN) IM STAAT .....	37
EXKURS I: VON MENSCHEN UND STAATEN.....	47
FORTSETZUNG DER ANALYSE VON BUCH I.....	49
2.2 DAS GLEICHNIS.....	54
EXKURS II: VON GÖTTERN UND MENSCHEN.....	58
FORTSETZUNG DER ANALYSE DES GLEICHNISSES .....	61
2.2.1 DER <i>LOGISMOS</i> .....	67
3. DIE ERZIEHUNG VON LUST UND SCHMERZ (BUCH II).....	80
3.1 DER ÜBERGANG VON BUCH I ZU BUCH II.....	85
3.2 DAS ERZIEHUNGSKONZEPT DES ZWEITEN BUCHS .....	93
3.2.1 ERZIEHUNG UND GEWÖHNLICHE „TUGEND“ .....	93
3.2.2 KUNST UND ERZIEHUNG .....	95
EXKURS III: WEISHEIT ALS „GOOD MAKER“ .....	105
FORTSETZUNG DER ANALYSE VON BUCH II.....	109
3.2.3 DER DIONYSOSCHOR UND „RICHTIGKEIT“ IN DER KUNST.....	111
4. DIE TUGENDEN .....	121
4.1 TAPFERKEIT .....	126
4.1.1 TAPFERKEIT IM <i>LACHES</i> .....	127
4.1.2 „ENGE“ UND „WEITE“ TAPFERKEIT.....	130
4.2 BESONNENHEIT .....	136
4.2.1 DIE BESONNENHEIT DER SEELE.....	137
4.2.2 DIE BESONNENHEIT IM STAAT.....	139
4.2.3 BESONNENHEIT UND KOSMOS.....	148
4.3 GERECHTIGKEIT.....	151
4.3.1 GERECHTE MENSCHEN.....	152
4.3.2 RECHT UND UNRECHT.....	157
4.4 <i>PHRONÉISIS</i> .....	161
4.4.1 (631C) UND DRAHTPUPPENGLEICHNIS .....	163
4.4.2 (653A).....	165
4.4.3 (689).....	167

5. MORAL UND GLÜCK.....	173
5.1 DAS DRAHTPUPPENGLEICHNIS UND DIE TUGENDEN.....	174
5.2 DIE TUGENDEN UND DAS <i>ĒTHOS</i> .....	183
5.3 WOZU TUGENDHAFT SEIN? DIE <i>EUDAIMONIA</i> .....	185
5.4 LUST, SCHMERZ UND DIE RICHTIGE MISCHUNG .....	190
5.4.1 DAS BESTE MENSCHLICHE LEBEN.....	191
5.4.2 SCHMERZ, LUST UND IHRE WIRKUNG.....	194
6. DAS WISSEN DER NÄCHTLICHEN VERSAMMLUNG .....	203
SCHLUß.....	210
LITERATURVERZEICHNIS.....	212

*Egô men gar legô saphôs ta men kaka legomena agatha tois adikois einai, tois de dikaios kaka, ta d' agatha tois men agathois ontôs agatha, tois de kakois kaka. (661d1-4)*

## 1. EINLEITUNG UND VORUNTERSUCHUNGEN

Platons letztes Werk ist nie besonders populär gewesen, und im 20. Jahrhundert scheint es fast gemieden worden zu sein. Das mag auch mit Karl Poppers Verdikt zusammenhängen, daß Platon hier wie in der *Politeia* eine rückwärts gewandte, „geschlossene“ Gesellschaft proklamiert.<sup>1</sup> Popper hat sich vielleicht in vielerlei Hinsicht geirrt, sowohl in seiner Platoninterpretation als auch in seinem Verständnis der historischen Zusammenhänge.<sup>2</sup> Jedenfalls haben sich seitdem nur wenige Philosophen in besonderer Weise mit diesem „Koloß“ unter Platons Dialogen auseinandergesetzt. Tatsächlich legt Platon dem Leser hier viele Steine in den Weg: Nicht nur die schiere Länge des Textes ist entmutigend, sondern auch, daß es scheinbar nichts besonders Aufregendes zu entdecken gibt. Die ersten drei Bücher scheinen die Voraussetzungen für die erfolgreiche Grundlegung eines Staates zu versuchen und dabei doch diffus zu bleiben; die langen und auf das penibelste ausgeführten Gesetze der folgenden Bücher lassen offenbar jeden philosophischen Anspruch vermissen und wirklich einen bloß legislativen Text abzugeben; und schließlich scheinen Abschnitte wie die Theodizee in Buch X oder die Asebiegesetze vielleicht doch den Verdacht zu bestätigen, daß Platon noch immer eines nicht in seinem Staat will: einen mündigen Bürger.

Dies sind Fehleinschätzungen – mit Ausnahme vielleicht der Vorbehalte gegen die detaillierten Gesetzentwürfe: Weder fehlt der innere Zusammenhang der ersten drei Bücher, noch stellt Platon hier den Staat als Zweck an sich dar, dem die Bürger ohne Rücksicht auf ihr eigenes Glück zu dienen haben. Im Gegenteil: In den *Nomoi* geht Platon überhaupt nicht vom Wohl des Staates als einem besonderen Zweck aus. Vielmehr muß ein Staat vor allem deshalb gesund und gut geordnet sein, weil er selbst einem bestimmten Zweck dient, nämlich der *eudaimonia* seiner Bürger. Der Ansatz ist also ein ganz anderer als der der *Politeia*, die in der Forschung immer wieder zu Vergleichen herangezogen wird. Dort geht Platon vom Staat aus und überträgt dessen Struktur auf den einzelnen Menschen. Jeder Mensch

---

<sup>1</sup> Popper (1992).

erscheint so als ein Staat für sich, in dem die Seelenteile sich genau wie die Bevölkerungsgruppen eines Staates verhalten. Zwar erlangt der Staat keine Priorität gegenüber dem Individuum, aber beide sind isometrisch, und die Tatsache, daß Platon zunächst den Staat betrachtet und die Ergebnisse dann auf das Individuum überträgt, macht es nicht möglich, der menschlichen Natur gerecht zu werden, sollte diese doch nicht so genau der Struktur des Staates entsprechen.

Damit verhält es sich in den *Nomoi* anders. Platon setzt von vornherein beim Individuum an, untersucht, welche Bedürfnisse und Triebe es bewegen und wie man es „zur Vernunft bringen“ kann. Der Staat erscheint in diesem Zusammenhang nicht mehr als ein selbständiges Wesen, sondern als eine Organisationsform, in der die Menschen versuchen sollen, ihrer Natur gemäß zu leben. Daher wird der Gesetzgeber auch schon im ersten Buch darauf verpflichtet – und dies bleibt in den *Nomoi* seine einzige Aufgabe –, den Bürgern des Staates *alle* Güter zu verschaffen, seien sie göttlicher Natur (wie die Tugenden) oder menschlicher. Natürlich entsteht ein Staat auf diesem Weg erneut mit einer dem Individuum ähnlichen Struktur, und auch in diesem Text fehlt letzten Endes nicht der Bezug zu und die Orientierung an der göttlichen Ordnung. Aber der Staat ist in diesem Spektrum nicht mehr und nicht weniger als der „Ort“, an dem sich Kosmos und Individuum treffen. Das wird daran deutlich, daß die Organisation des Staates diesen vor allem für eine Mittlerrolle vorbereitet: Die Gesetze sollen Ausdruck wahrer Urteile über Gut und Schlecht sein, und die lebenslange Erziehung, die Platon für alle Bürger vorsieht, soll ihnen die richtigen Grundsätze an die Hand geben, sie vielleicht auch auf eigene Einsichten vorbereiten. Zwar wird der Staat nicht abgewertet, wie es vielleicht den Anschein haben könnte, aber er steht nunmehr als ein menschlicher Versuch da, sich eines guten Lebens zu versichern.<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich auch eine neue Moralphilosophie, die nicht mehr das Wissen allein als Kriterium für moralische Trefflichkeit ins Zentrum stellt, sondern das Spektrum der Tugenden erheblich erweitert, indem sie bereits bei den grundlegenden Affekten von Lust und Schmerz und deren Wirkung auf menschliches Handeln ansetzt. Nicht einmal die „bürgerlichen“ Tugenden der *Politeia*, die

---

<sup>2</sup> Vgl. Frede (1996).

<sup>3</sup> Letztlich sind natürlich alle drei „Eckpunkte“ von gleicher Wichtigkeit: Ohne die kosmische Ordnung gäbe es keine rationalen Maßstäbe für das menschliche Handeln, ohne den Staat keine Ort, an dem ein Leben nach diesen Maßstäben versucht werden könnte,

dort die unterste Ebene der Tugendhaftigkeit bilden, weisen einen expliziten Bezug zu diesen Affekten auf. Platon entwickelt aber nicht nur eine Tugend der Affekte, sondern er behält die Vernunft als oberstes Ziel individueller Entwicklung uneingeschränkt bei. Aber er ermöglicht es in den *Nomoi* jedem Bürger, die gleiche moralische Wertschätzung zu erfahren, auch wenn er nicht in der Lage ist, selbst vernünftige Grundsätze zu entwickeln. Durch Erziehung und die Anleitung durch die Gesetze hat jeder Zugang zu denselben rationalen Prinzipien, und die Art und Weise, wie man sich ihrer vergewissert, ist moralisch gesehen ohne Belang. Natürlich bleibt das „platonische“ Ideal eines selbstbestimmten vernünftigen Lebens bestehen, aber Platons Bild von der menschlichen Natur und davon, wie man zu einem guten Leben gelangt, haben sich sehr verändert.

Inhaltlich haben die *Nomoi* also einiges zu bieten, formale Charakteristika wie die Länge und Unübersichtlichkeit des Textes, der Verzicht auf explizite Einführung, Definition und einheitliche Verwendung von Begriffen usw. machen es aber schwer, die Neuartigkeit von Platons Ansatz zu erkennen und darzustellen. Da das Gespräch wortreich und verwunden ist, liegt ein Hauptaugenmerk dieser Arbeit darauf, die Diskussion der ersten beiden Bücher im Detail zu erhellen. Dort weist der Athener seinen Gesprächspartnern, Kleinias und Megillos, zunächst nach, daß nur die Tugend und auch nur die ganze Tugend Ziel eines Staates sein kann. Dazu muß er allerdings zuerst einmal einen einleuchtenden Begriff von Tugend etablieren, denn weder Kleinias noch Megillos haben eine klare Vorstellung davon, was Tugend eigentlich ist. Diesem einleuchtenden, aber auch nur vorläufigen Tugendbegriff ist das erste Buch gewidmet, im zweiten entwickelt der Athener ein Erziehungskonzept, das den Rahmen dieses vorläufigen Begriffs erweitert und es so ermöglicht, Tugend in dem ganzen Spektrum von einfacher (sogar automatisierter) Affektkontrolle bis hin zur höchsten Erkenntnis zu verstehen. Nach der Analyse der ersten beiden Bücher sollen daher die Tugenden beschrieben werden, wie sie sich auf den unterschiedlichen Ebenen der Moral darstellen, und schließlich soll die Frage geklärt werden, worauf denn dieses Moralkonzept abzielt und worauf es beruht.

Den Schluß der Arbeit bildet eine kurze Untersuchung darüber, wie Platon, der sich in diesem Dialog hinsichtlich des menschlichen Erkenntnisvermögens so zurückhaltend zeigt wie nie zuvor, das höchste

---

und ohne die Menschen gäbe es keinen Staat. Für ein gutes menschliches Leben sind alle drei von gleicher Bedeutung.

Wissen bestimmt, das noch menschenmöglich ist. Denn dieses Wissen markiert zugleich das Ideal der menschlichen Entwicklung, auch wenn es keinen Unterschied in der *moralischen* Bewertung eines Menschen ausmacht. In den *Nomoi* entfernt sich Platon also endgültig von einem Tugendbegriff, der nur das höchste Wissen als hinreichende Bedingung der Tugendhaftigkeit zuläßt und somit der menschlichen Natur nicht gerecht wird. Statt dessen setzt er nun genau bei der Natur des Menschen an.

### 1.1 VORUNTERSUCHUNGEN

Die „Einkleidung“ und die unmittelbar auffallenden Charakteristika der platonischen Dialoge dienen immer wieder als ein erster Ansatzpunkt zu deren Verständnis, ebenso wie eine Analyse der auftretenden Personen. In den sogenannten Definitionsdialogen bildet zum Beispiel der intellektuelle Horizont von Sokrates‘ Gesprächspartnern letzten Endes den Rahmen dafür, welche Qualität das erzielte Ergebnis haben kann. So kann im *Laches* der erste Versuch der Definition der Tapferkeit mit Hilfe der Thesen des alten Generals Laches nicht sehr weit führen, weil dieser weder begreift, was eine Definition eigentlich ist, noch in der Lage ist, die Tugend mit einem Wissen in Zusammenhang zu bringen. Damit kann er bei einem Sokrates nicht weit gelangen. Formal deutet sich der Wechsel in der Qualität der Auseinandersetzung in diesem Dialog dann durch den Wechsel des Gesprächspartners an: Nikias übernimmt es, Sokrates Antwort zu stehen, und tatsächlich haben die nun folgenden Versuche eine andere Qualität als die ersten.

Ähnliche Ansätze zum Verständnis vor allem des „Horizonts“ der Gespräche lassen sich für fast alle frühen Dialoge finden, und auch in den mittleren und späten Dialogen ist es stets von Interesse, wer unter welchen Umständen was zu wem sagt. Daher ist nicht anzunehmen, daß die *Nomoi* eine Ausnahme bilden sollten, nur weil ihnen der „letzte Schliff“ von Platons Hand fehlt. Und tatsächlich fallen sofort einige Charakteristika ins Auge: Die *Nomoi* sind der einzige Dialog Platons, der nicht in Athen spielt; es ist der einzige, der ein Gespräch ausschließlich unter alten Männern wiedergibt; er vereint in den auftretenden Personen drei Staaten miteinander, die nicht unbedingt als einander freundlich gesonnen betrachtet werden können; der Gesprächsführer bleibt, anders als die beiden anderen Greise, namenlos; und schließlich hat es auf den ersten Blick den Anschein, als verzichte Platon hier auf ausführliche, philosophische Diskussionen.

Nicht all diesen Punkten kann in der Einleitung vollständig Rechnung getragen werden. Vor allem die Frage nach dem Geltungsanspruch der in den *Nomoi* getroffenen Bestimmungen erschließt sich erst nach und nach bei der detaillierten Analyse des Textes. Dennoch müssen vorab die Charaktere des Dialogs, die „Szenerie“ und auch – wenn auch nur vorläufig – der praktische Charakter des Dialogs beleuchtet werden.

Eine Betrachtung des Verhältnisses der drei Unterredner zueinander (1.1.1) ist aufschlußreich, weil sich daraus – unter Einbezug der Szenerie des Dialogs – einige Hinweise auf die richtige „Grundeinstellung“ gegenüber den Inhalten und „Ausblendungen“ des Dialogs entnehmen lassen. Darüber hinaus scheint die offenbare Trennung des Textes in zwei Teile, von denen einer ein philosophischer, der andere ein rein praktischer sein könnte,<sup>4</sup> darauf hinzuweisen, daß Platon das Thema in zwei Ansätzen mit unterschiedlichem Anspruch an die Qualität der Begründungen abhandelt. Es ist daher zu klären, ob es tatsächlich einen solchen Neuansatz nach dem Buch V gibt und ob die Annahme unterschiedlicher Begründungsniveaus in den beiden Teilen sinnvoll ist beziehungsweise welches der Anspruch ist, wenn eine Teilung des Dialogs nicht anzunehmen ist (1.1.2). Um eine – wie erwähnt vorläufige – Entscheidung anzudeuten, sollen daher zwei Abschnitte aus den ersten und aus dem zehnten Buch hinsichtlich ihrer Begründungsqualität untersucht werden. Ein derart fragmentarisches Vorgehen kann natürlich keine wirkliche Entscheidung herbeiführen, aber sehr wohl den Hintergrund für ein vertieftes Verständnis bilden, das sich erst im Verlauf dieser Arbeit entwickeln läßt.

#### 1.1.1 DIE AUFTRETENDEN PERSONEN UND DER ORT DER HANDLUNG

Auf den ersten Blick scheint die Auseinandersetzung mit den Charakteren des Dialogs wenig aufschlußreich zu sein: Die auftretenden Personen erscheinen zwar als ungewöhnlich, bleiben aber letztendlich ungreifbar, zumindest was ihre mögliche Identifikation mit historischen Personen angeht. Platon mag zwar einen Pythagoreer Kleinias gekannt haben (vgl. Pauly, XI.1, 617), und es ist auch nicht auszuschließen, daß Platon an diesen gedacht haben mag, aber dies trägt wenig zum Verständnis des Dialogs bei. Den intellektuellen Hintergrund eines Pythagoreers reflektiert der Kleinias des Dialogs jedenfalls nicht. Für Megillos ist das Ergebnis noch spärlicher: Es mag einen Spartaner gegeben haben, der 396 als Unterhändler zu

Tissaphernes geschickt wurde, und der eventuell identisch ist mit einem Megillos, der 403/402 als Unterhändler nach Athen kam (vgl. Pauly, XV.1, 329), aber auch daraus ergibt sich für die *Nomoi* wenig. Auch die Frage, ob der Athener nicht deshalb namenlos bleibt, weil er mit Platon zu identifizieren ist, erweist sich zunächst als wenig ergiebig.<sup>5</sup> Am sinnvollsten erscheint es, in dieser Frage Schöpsdau zu folgen, der sein Urteil offenlassen will: Zwar identifiziere Cicero (*de leg.* 1,15 Lat.) den Athener aufgrund seiner Bildung, seiner praktischen Erfahrung und seiner Weltläufigkeit mit Platon, aber auch wenn Platon doch nicht gemeint sei, so entwerfe dieser hier eben den Typus eines Mannes, der zur Gesetzgebung befähigt sei und das Kurrikulum der Akademie durchlaufen habe.<sup>6</sup>

Das auffälligste Merkmal des Verhältnisses der drei alten Männer zueinander ist ihre für platonische Dialoge seltene Einmut, auf die auch im Text selbst hingewiesen wird: Ihr Alter lasse es unziemlich erscheinen, es einander übel zu nehmen, wenn der ein oder andere etwas an der Verfassung eines Staates auszusetzen habe (634c5-d2). Kleinias stimmt dem ohne Vorbehalte zu.<sup>7</sup> Daß der Athener dann zunächst die spartanische und die kretische Verfassung lobt, ist aber nicht als bloße Beruhigung der beiden Gesprächspartner zu verstehen: Tatsächlich hat Platon drei Vertreter von Staaten versammelt, die über eine lange Tradition in der Gesetzgebung verfügen.<sup>8</sup> Daß der Schauplatz Kreta ist und nicht Athen oder Sparta, ist vielleicht so zu erklären: Zum einen hatten die kretischen Gesetze die längste Geschichte, zum anderen wäre für diesen Dialog Athen als Schauplatz wenig überzeugend gewesen, einerseits weil es schwer gewesen wäre, die Anwesenheit eines Spartaners – und den friedvollen Umgang mit ihm – zu erklären,<sup>9</sup> andererseits weil sowohl in Athen als auch in Sparta die

---

<sup>4</sup> Nach dem Generalproömium in Buch V endet das, was man den „philosophischen“ Teil nennen könnte, und es beginnt der „praktische“.

<sup>5</sup> Zeller (51) befindet, daß die Personen unidentifizierbar seien, was angesichts der Tatsache, daß er die *Nomoi* für falsch hält, wenig Aufschluß bietet, während Friedländer es unannehmbar findet, im Athener Platon zu sehen, da die Anerkennung des Populären gänzlich unplatonisch sei (362). Shorey geht davon aus, daß der Athener mit Bestimmtheit Platon darstellt (358).

<sup>6</sup> Schöpsdau (106).

<sup>7</sup> Zu diesem Zeitpunkt haben sich beide Mitunterredner des Atheners bereits in einer Verteidigung ihrer Verfassung versucht, mußten aber beide schließlich die Kritik an einer nur auf die Kriegsmacht beziehungsweise die Unterdrückung der Lüste ausgerichteten Gesetzgebung akzeptieren. Vgl. zur Überlegenheit des Atheners Friedländer (362).

<sup>8</sup> Vgl. Schöpsdau (106). Zeller findet das allerdings nicht einleuchtend (53 ff.) und konstruiert aus der Andersartigkeit der literarischen Umsetzung im Vergleich mit den anderen Dialogen Argumente für die Unechtheit der *Nomoi*.

<sup>9</sup> Das gilt, obwohl Sparta zur Zeit der Abfassung der *Nomoi* nicht mehr die große Bedrohung für Athen war.

politische Stabilität, die durch die Verfassung gewährleistet werden soll, in geringerem Maße erreicht worden ist als auf Kreta; Kreta erscheint also nicht nur als „neutraler“ Ort, sondern auch hinsichtlich seiner Gesetzgebung als besonders erfolgreich.<sup>10</sup>

Auch die Tatsache, daß Platon eine Staatsgründung auf Kreta in den Hintergrund des Gesprächs einfließen läßt, liefert einen Hinweis, auch wenn es keine Belege gibt, die diese als historisch erscheinen lassen. Es gab aber auch auf Kreta eine lange Tradition der Koloniebildung, so daß Platons Fiktion in diesem Zusammenhang nicht im „luftleeren“ Raum stehenbleibt, sondern auf eine Situation verweist, die durchaus üblich war. Auch die Organisation solcher Kolonisierungen war der, wie sie in den *Nomoi* geschildert wird ganz ähnlich: So wurde eine kleine Gruppe besonders „guter“ Bürger mit der Gründung der Kolonie beauftragt und ihnen dabei ein kompetenter Gesetzgeber zur Seite gestellt.<sup>11</sup>

Man darf diese mögliche Erklärung aber nicht überbewerten: Das Urteil des Aristoteles macht deutlich, daß die Verfassungen aller dreier Staaten zwar insofern erfreulich waren, als sie überhaupt über konkrete Gesetze verfügten. Hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der Gesetze erringt aber bei Aristoteles kein Staat vor einem der anderen einen nennenswerten Vorteil: In Sparta (*Politik* 1269a-1271b) stehe es nicht nur mit der Gesinnung der Frauen schlecht (und daher immerhin mit der Hälfte der Bevölkerung), sondern auch die Verfassung der Ephorie, der obersten Behörde, sei alles andere als gut, da sich hier Bestechlichkeit allzu leicht breitmachen könne. Ähnliches gelte für den Rat der Alten. Auch Platons Kritik der ausschließlichen Ausrichtung auf den Krieg schließt sich Aristoteles an: Da die Spartaner lediglich in kriegerischen Tugenden geübt seien, seien sie, sobald sie in Muße leben mußten, zugrunde gegangen.

Nicht freundlicher fällt sein Urteil über die Gesetzgebung der Kreter aus (1271b-1272b). Diese sei der spartanischen sehr ähnlich, und wenn auch einzelne Dinge hier besser geregelt seien – etwa die gemeinsamen

---

<sup>10</sup> Das betrifft allerdings zunächst einmal nur die politische Stabilität. Das Wohlergehen der Bürger kann man noch nicht als Kriterium einrechnen. Inwiefern politische Stabilität als Voraussetzung für das Wohlergehen des einzelnen Bürgers betrachtet werden muß, kann in dieser Arbeit nicht erörtert werden. Daß Platon dieser Ansicht war, ergibt sich nicht nur aus dem Staatsentwurf der *Nomoi*, sondern läßt sich auch für die *Politeia* behaupten, wenn die Stabilität des Staates in den beiden Werken auch auf unterschiedliche Weise gesichert werden soll: In der *Politeia* sorgt der „Philosophenkönig“ dafür, daß in allen Belangen aufgrund des Wissens des Guten entschieden wird, in den *Nomoi* soll der Gesetzgeber dafür sorgen, daß die Bürger – und zwar alle – tugendhaft werden, so daß die Stabilität aus dem tugendhaften Umgang aller Bürger untereinander entsteht. Vgl. Stalley (13-22; 35-44).

<sup>11</sup> Vgl. Morrow (3-13).

Mahlzeiten –, so seien andere – wie die Verfassung der obersten Behörde – noch schlechter. Und die Verfassung, die Solon Athen gegeben habe, erscheine zwar als ganz aussichtsreich, habe aber dennoch lediglich zu einer Tyrannis des Volkes geführt, auch wenn das nicht seine Absicht gewesen sei.

Als besonders erfolgreich hinsichtlich seiner Verfassung oder seiner konkreten Gesetzgebung erscheint also keiner der drei Staaten, und die Nähe der aristotelischen Kritik zu der, die in den *Nomoi* laut wird, macht deutlich, daß auch Platon Kreta kaum gewählt haben wird, weil es von allen drei in Frage kommenden Staaten wirklich der beste gewesen wäre. Einen Staat will Platon hier möglicherweise gar nicht auszeichnen, sondern *nur* den Athener, der eben kein Vertreter der athenischen Staatsverfassung ist, sondern jemand, der in der Lage ist, einen neuen Staat zu entwerfen. Das Argument, daß Kreta als neutraler Ort dann am geeignetsten ist, bleibt davon unbelastet, aber auch hier wird die inhaltliche Distanz zu den bestehenden Verfassungen durch die Distanz des Ortes, an dem das Gespräch stattfindet, markiert: Die drei Greise befinden sich auf dem Weg zu einem göttlichen Ort und weg von dem auf Kreta bereits bestehenden Staat. Die räumliche Distanz repräsentiert in diesem Fall also eine inhaltliche Distanz, und unter dieser Perspektive findet das Gespräch außerhalb des bereits Bestehenden statt. Damit stimmt auch überein, daß Kleinias, der Kreter, mit der Neugründung eines Staates auf Kreta befaßt ist und daher ebenfalls mit der Erschließung von „Neuland“.

Auch daß es drei Greise sind, die sich unterhalten, ist nicht ohne Bedeutung. Die Unterredner verständigen sich mehrfach darüber, daß es jungen Menschen nicht ansteht, Kritik an den Gesetzen zu üben.<sup>12</sup> Darüber hinaus bedarf es einer langen Erfahrung, um die Wirkung und den Wert eines Gesetzes einschätzen zu können. Da in den *Nomoi* die Gesetze nicht aufgrund dialektischen Wissens aufgestellt werden, wird die entsprechende Erfahrung zu einer wichtigen Voraussetzung. Offenbar ist der Athener von allen dreien der weltläufigste und gebildetste.<sup>13</sup> Und da vor allem nur er die Fähigkeit hat, auf den ersten Blick einleuchtende Einrichtungen – wie die für den Krieg nützlichen bei den Kretern und die Ablehnung von Genüssen bei den Spartanern – auf ihre Wirkung hin zu befragen und gegebenenfalls zu kritisieren, übernimmt er schon bald die Leitung des Gesprächs. Die

---

<sup>12</sup> Vgl. v. a. 634d3-635b1; auch 715d8-e1, 769a1 f., 755a4 f.

<sup>13</sup> Vgl. 639d8 f., 818e6-819a6.

Überlegenheit, die er dadurch ausübt, wird von Kleinias und Megillos ohne weiteres akzeptiert.<sup>14</sup>

Die Dominanz des Atheners führt zu einem weiteren Merkmal, das nur kurz erwähnt werden soll: Der Druck, den seine Mitunterredner auf den Athener ausüben, wenn es um die Begründung seiner Thesen geht, ist sehr gering. Im allgemeinen erläutert der Athener seine Gedanken nur so weit, wie es für das Verständnis notwendig ist. Kritische Nachfragen im Anschluß an das Verständnis der Gedanken finden sich kaum. Zwar erklärt sich diese Friedfertigkeit in gewissem Umfang durch die verabredete Einmütigkeit, aber die Konsequenz, daß der Athener im Umgang mit den Thesen mehr oder weniger freie Hand hat, ist doch überraschend und kann, da Platon sonst doch erheblichen Wert auf die Qualität der Begründung einer These legt, kein Zufall sein. Eine mögliche Erklärung findet sich in einem Vergleich mit dem *Philebos*. Hier setzt der Dialog erst ein, nachdem sich Philebos bereits aus dem Gespräch zurückgezogen hat und Protarchos an seine Stelle tritt. Der erweist sich dann nach einem „Vorgeplänkel“ (12c-13d) als ausgesprochen kooperativ.<sup>15</sup> Daß nicht dialektische Erörterung das wesentliche Merkmal des Dialogs ist und der Sieg über den Mitunterredner daher auch nicht das Ziel, ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, in einem Dialog derartig komplexe Themen produktiv behandeln zu können, wie es die Abhandlung der Lüste, die Definition des guten Lebens und die Darstellung der hierfür notwendigen Elemente der späten Ideenlehre nun einmal sind.<sup>16</sup>

Ähnlich verhält es sich in den *Nomoi*. Zunächst gilt es eine Theorie zu skizzieren, die gute Gründe dafür angibt, warum eine Nomokratie dem Wohlergehen aller Bürger zuträglich ist, und daran anschließend muß der Notwendigkeit, für diese Nomokratie präzise Regeln festzulegen, Folge geleistet werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich wiederum daraus, daß kein „Meisterwissen“ und kein „Philosophenkönig“ angenommen werden, die in der *Politeia* konkrete Gesetze unnötig erscheinen ließen. Angesichts vor allem der zweiten Aufgabe ist eine breit angelegte Diskussion der Voraussetzungen der Theorie, die der Athener seinen Gesprächspartnern

---

<sup>14</sup> Vgl. 639e3-640a2 (auch zeigt der Athener keine Hemmungen, die Bezeugung seiner Überlegenheit zu akzeptieren), 805b2-c2; und Görgemanns (74 ff.).

<sup>15</sup> Vgl. zur Notwendigkeit und zum Sinn der Übereinkunft zwischen Sokrates und Protarchos Frede (1997: 96; 107 ff.)

<sup>16</sup> Man muß aber festhalten, daß Protarchos durchaus kein „Schaf“ ist, denn er fragt sehr wohl nach Begründungen für die Thesen, zu denen Sokrates sein Einverständnis erwartet. Die zumeist unreflektierte Zustimmung von Kleinias und Megillos kann man ihm keinesfalls unterstellen.

unterbreitet, nicht möglich. Daher fungiert dieser als Autorität und liefert Erklärungen nur so weit, wie es zum Verständnis seiner Positionen notwendig ist.<sup>17</sup>

Die Beschränkung auf freundschaftlichen Umgang hat aber auch einen gravierenden Nachteil: Da der Athener seine Thesen nur bedingt begründen muß, stellt sich die Frage, welchem Anspruch die so erlangten Ergebnisse eigentlich gerecht werden können. Gibt es in den *Nomoi* überhaupt Passagen von hohem philosophischen Anspruch oder ist der Dialog als ganzes der politischen Absicht, eine gute Verfassung auszuarbeiten, untergeordnet?

### 1.1.2 DER BEGRÜNDUNGSANSPRUCH DER *NOMOI*

Im siebten Buch schlägt der Athener vor, daß Jugendlichen diejenigen Untersuchungen, die die drei seit dem frühen Morgen geführt haben, als Paradigma gelungener Literatur vorgelegt werden sollten.<sup>18</sup> Diese Bemerkung scheint eigentlich nichts Besonderes zu sein, aber sie hat eine gewichtige Konsequenz: Da es Platon nicht darauf ankommt, Jugendliche zum kritischen Umgang mit den Gesetzen anzuhalten, wären solche Passagen des Textes, die die Kritik an den Verfassungen Spartas und Kretas enthalten, eigentlich eine ungeeignete Lektüre.<sup>19</sup> Wenn es so ist, daß die Präsentation kritischer Untersuchungen Platons Ziel der politischen Stabilität unterwandert, weil dadurch unter Umständen auch diejenigen Bürger zu derartigen Reflexionen angehalten werden könnten, die dazu einfach nicht die rechten Voraussetzungen mitbringen,<sup>20</sup> dann kann der Athener sie kaum zur allgemeinen Lektüre empfehlen. Hinsichtlich dieses Problems bieten sich zwei Lösungsmöglichkeiten an: (a) Zum einen kann man den Text in zwei Teile zergliedern, deren erster Buch eins bis drei umfaßt und der von der Lektüre ausgenommen wird. (b) Oder man bleibt dabei, den Text als eine Einheit aufzufassen, was dann aber offenbar zu der erwähnten Spannung zwischen dem kritischen Charakter einiger

---

<sup>17</sup> Zur Anerkennung der Person des Atheners als Autorität siehe ebenfalls Görgemanns a. a. O.

<sup>18</sup> 811c3-d2.

<sup>19</sup> Vgl. hierzu Bobonich (1996, 257 f.). Er geht davon aus, daß schon die Dialogform philosophisches Befragen impliziert und untersucht entsprechend modifizierte Verwendung dieser Form in den *Nomoi*.

<sup>20</sup> Der Maßstab für die Befähigung zu solchen Untersuchungen ist auch in den *Nomoi* sehr hoch, wie v. a. die Bestimmungen zur Zusammensetzung der nächtlichen Versammlung zeigen (962b4-968e5).

Überlegungen und Platons Bemühen um die politische Stabilität des zu gründenden Staates führt.

(a) Gegen eine Trennung des Dialogs in einen „philosophischen“ und einen „praktischen“ Teil spricht zunächst vor allem, daß der Athener bei seiner Empfehlung keine derartige Unterscheidung macht, sondern vielmehr alle Untersuchungen, die sie seit „dem frühen Morgen“ (811c8) angestellt haben, als Beispiel für gelungene Literatur betrachtet.<sup>21</sup> Damit entfällt aber auch die Möglichkeit, den mutmaßlichen zwei Teilen jeweils eine eigene Funktion und ein eigenes, verschiedenes philosophisches Niveau innerhalb des Dialogs zu unterstellen, wie es Zeller und auch Schöpsdau tun: Sie betrachten die ersten drei Bücher entweder als Einleitung des Ganzen<sup>22</sup> oder als theoretische Grundlegung des praktischen Teils<sup>23</sup>. Schöpsdau verweist dabei auf 720c3, wo die Unterscheidung von freien Ärzten und Sklavenärzten als Vorbild für ein entsprechendes Vorgehen des Gesetzgebers dient. Das wesentliche Element dieser Schilderung ist aber nicht ein vorgängiges Wissen des Arztes, sondern dessen aus der Erfahrung gewonnenes Urteilsvermögen sowie die Überredung des Patienten. Beides hat wenig mit der möglicherweise gefährlichen philosophischen Analyse zu tun: Die Gründe für eine Erkrankung zu erforschen und zu verstehen, worin sie denn eigentlich besteht (720d3), ist, so oft das Beispiel des Arztes auch in anderen Dialogen zur Veranschaulichung einer *techné* verwendet wird, hier nicht mit philosophischer Befähigung gleichzusetzen. Die Betonung der im praktischen Umgang mit den Krankheiten erworbenen Erfahrung legt eher eine Kompetenz nahe, wie sie Kleinias und Megillos zur Schau stellen. Ähnliches gilt für 857d2: Der Arzt philosophiert lediglich „nahezu“ (*engys*) mit dem Patienten, und man darf hier unter „Philosophieren“ wohl keine dialektische Analyse verstehen, zumal das Wort „Philosophie“ hier zum einzigen Mal im gesamten Text vorzukommen scheint. Mithin scheint der Text eine Teilung der *Nomoi* in zwei Teile mit unterschiedlicher Funktion und unterschiedlichem Anspruch nicht zu rechtfertigen. Zwar ist der Wechsel des Themas entweder mit dem Beginn des vierten Buches oder auch mit dem Beginn des Generalproömiums unbestreitbar, Platon wollte mit diesem Wechsel aber offenbar keinen Neuanfang markieren.

---

<sup>21</sup> Dafür spricht auch 811c10-d1: „...wenn ich unsere Reden in ihrer Gesamtheit betrachte...“.

<sup>22</sup> Zeller (7).

<sup>23</sup> Schöpsdau (99; 132).

(b) Bleibt man dabei, daß es keine zwei getrennten Ansätze innerhalb der *Nomoi* gibt, ist man mit der Schwierigkeit konfrontiert, daß sowohl die Dialogform als auch manche der besprochenen Themen für die Unterweisung Jugendlicher ungeeignet zu sein scheinen. Mit dieser Problematik hat sich Christopher Bobonich befaßt: Er geht davon aus, daß der Dialog in früheren Schriften Platons die paradigmatische Form des philosophischen Wissenserwerbs sei (255); die Verwendung dieser Form impliziere demnach auch den Anreiz zur Untersuchung der Gründe dafür, daß bestimmte Verhaltensweisen gut sein sollen, andere aber nicht (256). Die Regelungen des zu gründenden Staates zielen aber vor allem darauf, daß die Bürger wahre moralische Meinungen annehmen und nach ihnen handeln sollen: Zu diesem Zweck werden die Bürger vielen Restriktionen unterworfen, und die schiere Tatsache, daß sie mit einem vorgefertigten Regelwerk ausgestattet werden, dem zu folgen ohnehin ihre Pflicht als Bürger ist, mache deutlich, daß die Befähigung zu philosophischen Untersuchungen nicht Ziel der Gesetzgebung sei. Es frage sich also, ob Platon die Funktion der Dialogform anders gesehen habe als in früheren Dialogen.

Bobonich verneint eine grundlegende Änderung in Platons Verwendung der Dialogform: Ein Moment des Anreizes zur Reflexion über die eigenen moralischen Standards bleibe vor allem in den *Elenchoi* wie dem des jungen Atheisten in Buch zehn erhalten (264). Dazu passen auch die Proömien, die den Leser oder Zuhörer mit einer Erklärung der grundlegenden moralischen Prinzipien versorgen sollen.<sup>24</sup> Sie verschaffen den Bürgern aber kein moralisches Wissen (271), und da die Übung in elenktischen Untersuchungen nicht Bestandteil der Erziehung ist, sollen die Bürger die Fähigkeit dazu auch nicht entwickeln. Daher seien auch die Dialoge innerhalb der *Nomoi* sowie die Proömien und die Gesetze selbst auf denselben Zweck gerichtet: Den Bürgern die richtigen moralischen Standards zu vermitteln und ihnen begreiflich zu machen, warum diese Standards die richtigen sind. Die Gefahr der Verführung durch neue, falsche Gedanken wird durch die starken institutionellen Restriktionen minimiert. Drei alte Männer mit der ihrem Alter entsprechenden Erfahrung hingegen kann eine „dialektische“ Untersuchung wohl nicht so schnell verwirren.

---

<sup>24</sup> Bobonich spricht von „explanation“ und „reasoned explanation“, nicht von „justification“ oder „argument“. Ich gehe davon aus, daß er damit lediglich meint, daß diese Grundsätze verständlich gemacht werden, was immerhin ein gewisses, aber kein besonderes Maß an Begründung beinhaltet.

Als Ergebnis von Bobonichs Analyse ergibt sich eine „wirkliche Spannung in Platons Ansichten“ (273) hinsichtlich dem Streben nach Stabilität und der Ermutigung zum „Nachhaken“: „The citizens are guided to good reasons and good arguments, but do not have the opportunity to choose from different starting-points or to go further than the argument goes.“ (ebd.) Damit verleiht Bobonich dem Problem eine neue Dimension: Auf der formalen Ebene behauptet er die Einheitlichkeit des Textes und nimmt statt einer Trennung des Textes in zwei Teile eine genuine Spannung in Platons Denken an. Das erscheint durchaus sinnvoll, denn die angenommene Spannung zwischen dem Streben nach politischer Stabilität und philosophischer Begründung findet sich sicherlich auch in der *Politeia*, wo die höheren Weihen der Philosophie nur ganz wenigen vorbehalten sind.<sup>25</sup> Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die *Elenchoi* in den *Nomoi*, und Bobonich scheut sich nicht, von elenktischen Passagen zu sprechen,<sup>26</sup> tatsächlich diesen Namen verdienen. Während die angesprochene Spannung in Platons Denken gar nicht bestritten zu werden braucht, gibt es doch berechtigte Zweifel daran, daß die offenbar elenktischen Passagen tatsächlich philosophischen Ansprüchen genügen. Wenn es sich herausstellen sollte, daß es zum einen keinen Unterschied in der Qualität der Argumentation der ersten drei und der folgenden Bücher gibt, zum anderen das Begründungsniveau einheitlich *niedrig* ist, so bleibt als Konsequenz nur anzunehmen, daß Platon den Text sowohl als geschlossenes Ganzes gesehen als auch philosophische Begründungen zugunsten praktischer Überlegungen hintangestellt hat.

Für die Beurteilung des Niveaus der sogenannten *Elenchoi* eignet sich zum einen das Eingangsgespräch über das eigentliche Ziel der Gesetzgebung, zum anderen der *Elenchos* mit den jungen Atheisten.

#### (A) DAS EINGANGSGESPRÄCH<sup>27</sup>

Bereits in der eröffnenden Untersuchung über die Qualitäten der kretischen beziehungsweise spartanischen Verfassungen wird deutlich, daß weder Kleinias noch Megillos viel Verständnis für eine elenktische Überprüfung aufbringt. Der Athener kann Kleinias auf denkbar einfache Weise das Zugeständnis entlocken, daß es nicht die erste Aufgabe eines Gesetzgebers

---

<sup>25</sup> Vgl. *Politeia* 537c-539d.

<sup>26</sup> Vgl. 263, 266, 268.

<sup>27</sup> In der Literatur finden sich kaum Analysen der Argumentationsstruktur einzelner Passagen. L. Strauss' Kommentar zu den *Nomoi* scheint zwar etwas derartiges zu versprechen, bietet aber wenig mehr als eine literarisierende Nacherzählung.

sein kann, Vorkehrungen für den Krieg zu treffen (625c9 ff.). Wenn der Kampf mit sich selbst und in diesem Kampf der Sieg gegen die niederen Beweggründe des Handelns als besonders wichtig und schön gelten sollte, dann müsse man davon ausgehen, daß innerhalb jedes Staates, innerhalb jeder Familie und auch in jedem einzelnen Menschen ein ständiger Kampf zumindest möglich sein muß, d. h. daß alle Menschen in steter Uneinigkeit leben. Ohne weiteres gibt Kleinias dann dem Athener gegenüber zu, daß nicht etwa derjenige Richter der beste sei, der dem Guten zum Sieg über das Schlechte verhelfe – und das bei empfindlicher Strafe für den Verlierer –, sondern daß vielmehr derjenige Richter vorzuziehen sei, der Uneinigkeit und Kampf beende. Da das Beste für einen Staat mithin „Friede untereinander und eine eintrachtige Gesinnung“ (628c10 f.) seien, sei es für den Gesetzgeber notwendig, alle Vorkehrungen zur Vermeidung des Krieges, sei es mit äußeren oder mit inneren Feinden, zu treffen. Damit ist die Widerlegung der eigentlichen These, diejenige Gesetzgebung sei besonders gut, die den Erfolg im Kriegsfall zum obersten Ziel hat, bereits abgeschlossen.<sup>28</sup>

Offenbar handelt es sich bei diesem Gespräch durchaus um einen *Elenchos*, wie er auch in manchen der späteren Dialogen Platons noch eine Rolle spielt.<sup>29</sup> Es spricht daher zunächst einmal nichts dagegen, von der selben Form der Überprüfung einer These auszugehen. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß Vorsicht geboten ist: Kleinias scheint kaum in der Lage zu sein, seine Überzeugungen zu vertreten. In den *Elenchoi* der frühen Dialoge ist der Gang der gesamten Untersuchung immer an das Reflexionsniveau der Gesprächspartner des Sokrates gebunden.<sup>30</sup> Das gilt sowohl für einen „prüfenden“ *Elenchos*, in dem eine These von Sokrates überprüft (und widerlegt) wird, als auch für einen „verteidigenden“, in dem Sokrates eine eigene These zur Überprüfung anbietet. Im ersten Fall hängt das „offizielle“ Ergebnis des Gesprächs von der Qualität der Verteidigung der These durch den Gesprächspartner ab, im zweiten Fall ist es so gut wie

---

<sup>28</sup> Der Athener führt zwar noch den Nachweis, daß nicht die Tapferkeit als höchste Kriegstugend das Ziel der Gesetzgebung sein könne, sondern die Gesamttugend ins Auge gefaßt werden müsse, aber um festzustellen, wie gut hier die Thesen des Atheners begründet werden, reicht es, diesen kürzeren Abschnitt zu betrachten.

<sup>29</sup> Im *Theaitetos* sogar mit der Konsequenz, daß das Gespräch in der Aporie endet. Auch der *Philebos* verspricht zunächst eine elenktische Kontroverse: Sokrates versucht es bei Protarchos zunächst einmal mit der üblichen Überrumpelung, die dieser sich jedoch nicht gefallen läßt. Erst Sokrates' Appell, sie mögen doch konstruktiv diskutieren, rettet den Dialog (13d).

die Einwände, die Sokrates zu weiteren Begründungen zwingen. Um das Begründungsniveau des Eingangselenchos bestimmen zu können, ist also nach dem Reflexionsniveau von Kleinias zu fragen.

Man muß sicher nicht davon ausgehen, daß das Eingangsgespräch an den Maßstäben zu messen ist, denen die *Elenchoi* der frühen Dialoge gerecht werden. Es leuchtet aber ein, daß das Niveau der Argumentation davon abhängt, ob der Athener gezwungen ist, auf Gegenargumente einzugehen. Platon selbst geht im *Philebos* auf die Voraussetzungen für den Erfolg eines philosophischen Gesprächs ein und markiert dabei durchaus Änderungen den frühen Dialogen gegenüber – denn daß das Wohlwollen der Unterredner Voraussetzung für das Gelingen des Unternehmens sein soll, davon kann in den „sokratischen“ Dialogen nur selten die Rede sein. Wenn aber im *Philebos* einiges korrigiert wird, so kann man annehmen – auch wenn es nur ein Argument *ex silentio* sein mag – , daß Platon an anderen Bestimmungen durchaus festhalten wollte. Tatsächlich hängt auch im *Philebos* das Ergebnis wesentlich von der Auffassungsgabe des Protarchos ab, und nur die Tatsache, daß Platon dem Sokrates einen durchaus verständigen Gesprächspartner an die Seite gestellt hat, ermöglicht es, derart schwierige Themen wie die späte Ideenlehre zu besprechen.<sup>31</sup> Also wird in den *Nomoi* das Argumentationsniveau von Kleinias eine wesentliche Rolle spielen:

Dieser beginnt mit der Beschreibung der kretischen Gesetze. Er bejaht deren Ziele und die Gesetze, die dazu notwendig erscheinen. Diese „Gesetzestreue“ hat, wie er selbst zu verstehen gibt, auf Kreta eine gewisse Tradition: Die Gesetze selbst schränken die Möglichkeit, Kritik an ihnen zu üben, stark ein (634d7 ff.). So beantwortet Kleinias bereitwillig die Fragen des Atheners, wie es von einem guten Bürger Kretas zu erwarten ist, selbst wenn dieser wie Kleinias schon das Alter und den Status hat, die eine Äußerung von Kritik ermöglichen würden. Ebenso antwortet er auf die Frage, ob man sich auch eine Feindschaft des Individuums mit sich selbst

---

<sup>30</sup> Zu den Voraussetzungen des *Elenchos* in den frühen Dialogen siehe Erler, Stemmer, Vlastos (1983). Bei Woodruff findet sich eine nützliche Unterscheidung unterschiedlicher Typen von *Elenchoi* (26).

<sup>31</sup> Was nun wieder dafür sorgt, daß der *Philebos* zu den sperrigsten Dialogen gehört. Man sieht deutlich, wie Platon sich beim Schreiben der Dialoge an seine eigenen Regeln hält: Soll etwas schwieriges erörtert werden, kommen Gesprächspartner wie der selbstsichere Nikias, der naive Charmides oder die arroganten Sophisten nicht in Frage. Das deutet Platon im *Philebos* schon selbst an, indem der Dialog erst einsetzt, als der zum Gespräch ungeeignete Namensgeber bereits ausgeschieden ist. Auch in den früheren Dialogen bedeutet der Wechsel des Gesprächspartners zumeist ebenfalls einen Wechsel auf ein höheres Niveau (vgl. *Gorgias*, *Politeia* I).

vorzustellen habe, ganz im Rahmen der platonischen Dialoge: Der Sieg über sich selbst sei das Schönste und das „Sich-Selbst-Unterliegen“ das schlimmste. Das zeige doch an ( 626e6: *sêmeinai*), daß das Ringen eines Individuums mit sich selbst durchaus als Krieg aufgefaßt werden könne.

Mit dem Satz vom Sieg über sich selbst führt er etwas ein, was wie ein „platonisches *endoxon*“ erscheinen könnte,<sup>32</sup> aber er versieht es mit einer befremdlichen Konsequenz. Seine Schlußfolgerung lautet: (1) Ein Staat muß – wie ein Dorf, ein Haus und ein einzelner Mensch – anderen wie ein (möglicher) Feind begegnen, d. h. auf einen Kampf optimal vorbereitet sein (626b7-c13). (2) Es gilt, daß sich selbst zu besiegen schön ist, sich selbst zu unterliegen häßlich (626e2-4). (3) Also steht der einzelne in dem in (1) beschriebenen Verhältnis zu sich selbst (626e4-6). Es geht Kleinias dabei nicht auf, daß der Zusammenhang von (1) und (2) alles andere als offensichtlich ist. Nun schließt der Athener davon, daß jedes Individuum im Kampf mit sich selbst liegen kann, darauf, daß auch Staaten nicht nur im Kampf mit anderen Staaten, sondern auch mit sich selbst liegen (können) müssen. Kleinias stimmt dem zu, und damit beginnt die Widerlegung, daß Kriegsfertigkeit das Ziel der Gesetzgebung sein müsse, die oben bereits skizziert wurde. Kleinias wesentlichste Zusage ist dabei die in 628a4 f., daß ein Einmut stiftender Richter besser sei als ein strafender.

Mithin ist der Verlauf der Untersuchung von zwei Aussagen des Kleinias bestimmt, (1) dem scheinbaren *endoxon* vom Sieg über sich selbst, (2) seiner Ansicht über den Kampf im Individuum, sowie von zwei Zugeständnissen an den Athener, (a) daß man von Krieg im Individuum auf den Kampf im Staat schließen kann, (b) daß ein Frieden stiftender Richter besser ist als ein strafender. Keine der vier Annahmen wird näher begründet, es sei denn man wollte (1) eine gewisses Niveau an Begründung zugestehen, weil diese Annahme eine bereits zuvor vertretene Position wieder aufnimmt. Selbst wenn das aber der Fall ist, ist Kleinias‘ Interpretation willkürlich. Diese muß so ausfallen, daß es lediglich besser ist, wenn man sich in einer schwierigen Situation für das Richtige entscheidet (für tugendhaftes Verhalten etwa), als wenn man sich seinen Begierden hingibt. Seine erste Annahme muß darüber hinaus die Ansicht vom ständigen Kampf des Einzelnen mit sich selbst decken, und es ist nicht

---

<sup>32</sup> Vgl. v. a. *Gorgias* (491d f.). Daß es sich nicht um ein *endoxon* in dem Sinne handeln kann, daß es von besonders vielen auf die gleiche Weise verstanden wird, macht Helen North im Kapitel über den Begriff der *sôphrosynê* vor Platon (v. a. 121-149 zu Xenophon u. a.) deutlich.

unmittelbar einsichtig, daß sie das tut.<sup>33</sup> Kleinias argumentiert bloß assoziativ: Das „*endoxon*“ scheint ihm etwas nahezu liegen, darum führt er es an, ohne sich Gedanken über seine Bedeutung zu machen oder zu erklären, in welcher Interpretation er es als Prämisse zu verwenden gedenkt.

Entsprechend fallen seine Zugeständnisse an den Athener aus. Der Schluß von einem Konflikt im Einzelnen auf einen Kampf im Staat erscheint ihm zwingend, da er denselben Weg schon einmal in umgekehrter Richtung beschritten zu haben glaubt. Von dem subtilen Wechsel, der im Übergang vom Kampf zweier Individuen zum Kampf innerhalb eines Individuums besteht, bemerkt er nichts. Daß die Relation eines Ganzen zu einem anderen Ganzen unter Umständen eine ganz andere sein kann als die der Teile eines Ganzen zueinander, fällt ihm nicht ein.<sup>34</sup> Seine Zustimmung ist also weniger auf Verständnis zurückzuführen als auf die Tatsache, daß er über die Verhältnisse nicht näher reflektiert hat. So auch im zweiten Fall: Warum ein friedlicher Richter denn besser ist als ein strafender, wenn doch der Kampf im Staat vorausgesetzt werden muß, wird mit keinem Wort hinterfragt. Daß ein friedlicher Richter aus einer auf den Kampf ausgerichteten Gesetzgebung gar nicht hervorgehen kann und mithin die Gesetzgebung eine andere sein muß, nämlich eine friedliche, bemerkt Kleinias erst, als der Athener ihn darauf hinweist (628a6 ff.).

Eigentlich würde man nun sagen, daß Kleinias sich nicht viel anders verhält, als es die meisten der Gesprächspartner des Sokrates in den frühen Dialogen tun. Das stimmt in gewissem Umfang: Auch sie zeichnen sich vor allem dadurch aus, daß sie sich über die Bedeutung ihrer Thesen nicht im klaren sind, insgesamt verfolgen sie aber eine einigermaßen einheitliche Position, die eine Widerlegung erst möglich macht. Kleinias hingegen verhält sich aus Ahnungslosigkeit so, wie es ein Sophist<sup>35</sup> täte, er antwortet

---

<sup>33</sup> Zwar legt (1) natürlich nahe, daß es zu Situationen kommen kann, in denen man im Kampf mit sich selbst liegt, aber das bedeutet eben nicht, daß dies ein Zustand ist, in dem das Individuum sich *ständig* befindet, wie Kleinias annimmt.

<sup>34</sup> Zuvor ging es um das Verhältnis von Staat zu Staat, Dorf zu Dorf, Haushalt zu Haushalt und Mensch zu Mensch. Nun geht es um die Verhältnisse innerhalb *eines* Menschen, *eines* Haushalts, *eines* Dorfes und *eines* Staates. Man könnte meinen, daß die Spannung innerhalb des Staates schon aus der Spannung der Dörfer etc. abzuleiten wäre, aber die Perspektive von 626c-d ist eine andere als die von 626e-627a: Im ersten Fall wird der Staat etc. nur als eigenständige Einheit gesehen, die in einem bestimmten Verhältnis zu einer anderen Einheit derselben Stufe steht. Im zweiten Fall geht es um dieselben Einheiten, aber diesmal im Hinblick darauf, daß sie Teile eines übergeordneten Ganzen sind, auf das sie auch ihre Dispositionen übertragen. Dieses Aufeinanderbezogensein fehlt in der ersten Perspektive. Es liegt auch nahe, daß Platon an der Analogie des Staates mit dem Individuum gelegen ist und er daher den Kampf innerhalb des Staates von dem im Individuum ableiten will.

<sup>35</sup> Man denke daran, wie sich Protagoras immer wieder den Fragen des Sokrates zu entziehen versucht.

vollkommen assoziativ (wie ein Sophist willkürlich antwortet). Damit fällt aber eine der wesentlichen Voraussetzungen des *Elenchos* weg, nämlich die, daß Prämissen, die nicht explizit verteidigt werden, im jeweiligen Gesprächspartner verankert sein müssen. Der Bezug auf diese unausgesprochenen Prämissen (etwa daß Tugenden etwas gutes sind) macht es Sokrates möglich, nach Unstimmigkeiten im Meinungssystem seines „Gegners“ zu suchen.<sup>36</sup> Es fällt hingegen schwer, in den Äußerungen von Kleinias einen wirklichen Zusammenhang zu erkennen. Dazu kommt, daß der Athener nicht, wie Sokrates es in den frühen Dialogen tut, nachhakt und seinem Gegenüber unterschiedliche Fragen zur Beurteilung vorlegt, die die Position des Mitunterredners klären. Das Fragenraster, durch das die Position des Kleinias betrachtet wird, ist also zu grob, um eine klare Bestimmung seiner Meinung zu erlauben. Das bedeutet nicht, daß keine Widerlegung stattgefunden hat, und aus diesem Grund soll der Passage auch nicht der elenktische Charakter gänzlich abgesprochen werden. Tatsächlich schließen sich die Ansicht, daß Kriegsfertigkeit das Ziel der Gesetzgebung sein müsse, und die Ansicht, daß Friede und Eintracht wünschenswerter seien als Kampf, gegenseitig aus, aber gerade weil Kleinias alles sofort zugibt und dem Athener keine ausführlichere Diskussion seiner Thesen abverlangt, bleibt das Reflexionsniveau insgesamt sehr niedrig und die Position des Atheners schlecht begründet.<sup>37</sup>

Zu diesem Ergebnis paßt, was Megillos beizutragen hat. In den ersten beiden Büchern spricht er kaum und unternimmt es nur einmal, dem Athener zu antworten (636a-639d), nämlich als es um erste Überlegungen zur Enthaltbarkeit geht. Er referiert kurz die Ablehnung der Genüsse, die die Gesetze Spartas dessen Bürgern auferlegt, und er läßt es nicht an Abschätzung fehlen. Zwar gibt er dem Athener gegenüber bald zu, daß eine besonnene Hingabe an die Lust nicht schädlich sei (636e4-6) und beschränkt sodann seine Ausführungen auf die Vermeidung von Trunkenheit. Als der Athener ihm entgegenhält, es gebe andere Völker, die ebenfalls kriegerisch seien, aber dem Alkohol durchaus nicht abgeneigt (637d5-e7), sagt er nur: „Aber wir treiben all diese Völker vor uns her, wenn wir zu den Waffen greifen!“ Damit begeht er einen argumentativen Fehlgriff, den ihm der Athener auch nicht durchgehen läßt: Für den Erfolg

---

<sup>36</sup> Daher ist es auch notwendig, daß der Gesprächspartner nur Positionen anführt, die er auch wirklich vertreten will. Um diese *say-what-you-believe*-Regel gibt es allerdings noch immer Diskussion; vgl. Vlastos (1983: 35 f.), dagegen Stemmer (1992: 101 ff.).

<sup>37</sup> Das heißt nicht, daß diese Position als falsch angesehen werden dürfte. Solange sie nicht angegriffen wird, hat sie vielmehr als richtig zu gelten.

in der Schlacht seien doch auch andere Gründe maßgeblich, wie zum Beispiel die schiere Größe eines Staates. Megillos' Fehlgriff ist interessant: Ohne weiteres betrachtet er wieder den Erfolg in der Schlacht als Kriterium für die Güte der Gesetzgebung, offenbar ohne sich darüber im klaren zu sein, daß gerade dieses Kriterium sich kurz zuvor als unfruchtbar erwiesen hat. Hinzu kommt, daß der Zusammenhang zwischen Enthaltensamkeit vom Alkoholkonsum und Kampfkraft von ihm nicht begründet wird. Nach diesem Mißerfolg verfällt Megillos wieder in Schweigen und kommt erst in Buch drei wieder ausführlich zu Wort, wo es allerdings nicht um philosophische Betrachtungen geht, sondern um historische Ereignisse.

#### (B) DIE WIDERLEGUNG DES ATHEISTEN

Die Widerlegung der Position eines Atheisten in Buch X bedarf einer längeren und ausführlichen Untersuchung: Der Athener unternimmt es zunächst, die Vorrangigkeit der Seele vor allem Körperlichen zu beweisen (893b5-898b10) und danach die Güte und Fürsorge der Götter für die Menschen. Offenbar traut er seinen beiden Begleitern aber nicht sehr viel zu, denn er erbietet sich gleich, sowohl die Rolle des Fragenden wie die des Antwortenden zu übernehmen (892d1-893a7). In diesem Angebot steckt eine gewisse Geringschätzung der intellektuellen Fähigkeiten seiner Gesprächspartner, aber das wird von diesen offenbar nicht so aufgefaßt. Für die Vorgehensweise des Atheners gibt es aber nicht nur die Erklärung, daß der Athener die beiden anderen einfach nur davor bewahren will, daß sie im Zuge einer elenktischen Untersuchung verunsichert werden und womöglich ihre eigenen, richtigen religiösen Überzeugungen verlieren, wie Bobonich es vorschlägt.<sup>38</sup> Denkbar ist auch, daß hier eine Theorie entfaltet werden soll, die den Horizont von Kleinias und Megillos so gründlich überschreitet, daß sie als Mitunterredner nicht mehr überzeugend eingesetzt werden können. Natürlich hätte Platon Kleinias auch hier dem Athener antworten lassen können, aber damit hätte er die Stimmigkeit der literarischen Fiktion über die drei Charaktere aufs Spiel gesetzt. Kleinias wird als guter Bürger dargestellt und ist angesichts der Tatsache, daß die *Nomoi* als Lehrbuch verwendet werden sollen, sicherlich so etwas wie eine positive Figur. Gerade deshalb ist es notwendig, ihn als jemanden darzustellen, der sich nicht an derart spekulativen Gesprächen beteiligt. Mithin empfiehlt sich eine kombinierte Lesart: Innerhalb der literarischen Fiktion ist Kleinias nicht in der Lage, sich aktiv an einer derartigen

---

<sup>38</sup>Bobonich (1996:266).

Diskussion zu beteiligen. Darüber hinaus wäre es der den *Nomoi* zugeordneten Funktion abträglich, wenn jemand, der sich zunächst als von relativ schlichtem Gemüt erwiesen hat, nun an einer spekulativen Diskussion der Kosmologie teilnähme.

Der Athener entfaltet dann eine komplexe Theorie, die mit Hilfe kosmologischer Überlegungen über verschiedene Arten der Bewegung die Vorrangigkeit der Seele vor dem Körperlichen begründet:<sup>39</sup> Im ersten Teil der Darstellung legt der Athener im fiktiven Dialog mit dem Atheisten eine Einteilung unterschiedlicher Bewegungsarten und ihrer Wirkung beim Aufeinandertreffen der so bewegten Gegenstände vor. Dazu werden zunächst Ruhe und Bewegung angenommen und ein Raum, in dem das Ruhende ruht und das Bewegte sich bewegt. Dann folgen die unterschiedlichen Arten der Bewegung, zunächst Rotation, dann Ortswechsel.<sup>40</sup> Schließlich werden Wachstum und Schrumpfung sowie die völlige Vernichtung erklärt: Wachstum entsteht, wenn zwei bewegte Körper sich aneinander anschließen, Schrumpfung, wenn ein bewegter Körper aufgrund des Zusammentreffens mit einem ruhenden zerteilt wird. Bleibt dabei die ursprüngliche Beschaffenheit (693e7: *kathestékya hexis*) nicht erhalten, werden beide Körper zerstört. Das Entstehen eines Körpers besteht in der Aufeinanderfolge unterschiedlicher derartiger Prozesse von einem ersten Ansatz (*arhê*) ausgehend, ohne daß die Grundbeschaffenheit des Ansatzes zerstört wird.

Damit hat der fiktive Gesprächspartner des Atheners seine Schuldigkeit auch schon getan, für den Rest der Untersuchung kann Kleinias wieder antworten. Offenbar kommt es Platon darauf an, daß letztendlich die Konsequenz wieder von einem der Anwesenden gezogen wird, da diese Konsequenz ja den Nachweis der Priorität der Seele vor dem Körper mit sich bringt und somit die Grundlage für den Gottesbeweis darstellt. Die Gesprächspartner sollen also mit dem Athener zumindest „mitgehen“ und – auch wenn sie die Begründungen der Schlußfolgerung im Detail nicht verstehen oder überprüfen können – diese doch selbst akzeptieren.

Zunächst einmal führt der Athener noch zwei weitere Bewegungsarten ein, diejenige, bei der der bewegte Gegenstand zwar seine eigene Bewegung weitergeben kann, jedoch nicht in der Lage ist, sich selbst in Bewegung zu

---

<sup>39</sup> Die falsche Annahme der Atheisten besteht darin, daß sie meinen, die physikalischen Elemente seien das Ursprüngliche und die Seele erst später daraus entstanden (891c1-5).

<sup>40</sup> Verwirrend wirkt es hier, daß es einen Wechsel (893c5) in der Rollenverteilung gibt: Zunächst scheint der Atheist mit dem Fragen zu beginnen, und der Athener antwortet.

versetzen; und diejenige, die spontan aus sich selbst heraus geschieht. Diese letzte stellt sich als die wichtigste Bewegung heraus. Da diese Selbstbewegung notwendigerweise der Anfang von allem Werden ist, ist sie auch Ursache und Kennzeichen des Lebens. Ein weiteres Kennzeichen des Lebens ist es, eine Seele zu haben. Da nun Seele und Selbstbewegung sich offensichtlich gleichermaßen auf das Leben beziehen, bezeichnet der Athener „Seele“ und „Selbstbewegtes“ als äquivalent, wobei „Seele“ der Name (895d5: *onoma*) des bezeichneten Gegenstandes sei und „Selbstbewegtes (Ding)“ seine Definition (895d4: *logos*). Da der Gegenstand, der mit dem Wort „Seele“ bezeichnet und durch die Selbstbewegung definiert wird, aber derselbe ist, könne man folgern, daß Seele und Selbstbewegtes eines seien (896a3 f.). Daher müsse dann die Seele, wie es sich vom Selbstbewegten herausgestellt hat (895a6-b7), ebenso wie diese Ursache allen Werdens und des Körperlichen sein (898b5-9).<sup>41</sup>

Wie steht es aber tatsächlich mit der Qualität dieses Beweises? Es fallen sofort zwei Punkte ins Auge: (a) Zum einen unterhält sich der Athener in dem Teil des Gesprächs, in dem die spekulative Bewegungslehre etabliert werden soll, mit einem bloß fiktiven Gesprächspartner. (b) Zum anderen handelt es sich bei der Gleichsetzung von Seele und Selbstbewegtem um eine klare Äquivokation.

(a) Die Tatsache der Fiktionalität des Atheisten<sup>42</sup> hat eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für einen möglichen Begründungsanspruch. Weil der Athener den Atheisten ganz nach Bedarf antworten lassen kann, ist keinerlei Druck vorhanden, auf Gegenargumente einzugehen: Der Atheist antwortet genau so, wie es notwendig ist, um die komplizierte Bewegungslehre einführen zu können. Dieser Hintergrund unterscheidet sich nicht nur scheinbar von denen früherer Dialoge – denn auch dort antworten die Mitunterredner zwar stets so, wie Sokrates es zu erwarten scheint. Dennoch sind sie es, die die Grenze dessen markieren, was erreicht werden kann. Durch die individuelle Gestaltung der Charaktere und ihre historische Identifizierbarkeit steckt Platon in den früheren Dialogen einen intellektuellen Hintergrund ab, vor dem die Standpunkte, die von diesen

---

Nach dem Wechsel (markiert durch eine Gegenfrage) übernimmt aber der Athener das Fragen, ohne daß das Gespräch eine andere Wendung nähme.

<sup>41</sup> Für eine detailliertere formale Analyse des Beweises siehe Stalley (169-172). Stalley achtet insbesondere auch auf unmarkierte Verschiebungen in der Bedeutung einzelner Begriffe („Selbstbewegtes“ und „Seele“: 171), die notwendig wären, um einen Fehlschluß zu vermeiden.

<sup>42</sup> Eigentlich ist er sogar doppelt fiktional, da er ja eine Fiktion innerhalb des ebenfalls fiktiven Dialogs ist.

vertreten werden, greifbar und nachvollziehbar werden. Daher kann Sokrates seine Argumente auch genau auf diese Standpunkte hin entwerfen, ohne daß man den Eindruck gewönne, es mit bloßer Willkür zu tun zu haben. Dieses Moment fehlt hier, und Thesen, die vom Atheisten akzeptiert werden, sind daher nicht so gut abgesichert.<sup>43</sup> Zwar kann der Athener wohl nur auf diese Weise die Grundlagen für den Beweis der Vorrangigkeit der Seele legen, denn Kleinias und Megillos wären mit einer derartigen Untersuchung völlig überfordert. Darüber hinaus ist es durchaus einleuchtend, daß sie die Konsequenzen ohne weiteres akzeptieren, da diese ja bereits vom gemeinsamen Gegner – wenn auch nur in einer Fiktion – akzeptiert worden sind. Das bedeutet aber nicht, daß die Theorie begründet würde, sie wird lediglich plausibel dargestellt.<sup>44</sup>

Dennoch darf man nicht so tun, als habe man Platon bei „Taschenspielertricks“ erwischt. Die „doppelte“ Fiktionalität des Atheisten dient nicht nur der Ermöglichung eines komplexen Gesprächs, ohne die schlichten Gesprächspartner zu überfordern, sondern gleichzeitig auch als Markierung dafür, daß Platon sich der Zweifelhafteit der Begründung sehr wohl bewußt ist. Gleichzeitig haben wir hier ein Beispiel dafür, wie Platon in den *Nomoi* auf Theorien zurückgreift, für die er anderswo schon ausführlich argumentiert hat. Im *Timaios* etabliert er auf etwa zwanzig Stephanusseiten den Primat der Vernunft und der Seele vor dem Körperlichen.<sup>45</sup>

(b) In 895c4-13 läßt sich der Athener zunächst bestätigen, daß sowohl Selbstbewegung als auch eine Seele zu haben Anzeichen für Leben sind. Damit sind die beiden Begriffe zunächst einmal in einen unmittelbaren Zusammenhang miteinander gestellt. Sodann führt der Athener für jeden Gegenstand drei Wissensgegenstände ein: Das Wesen (895d4: *ousia*) des Gegenstandes, seine Definition und seinen Namen. Dann fragt er Kleinias einfach, ob nicht Selbstbewegung die Definition für das, was man Seele nenne, sei, und der stimmt zu (895e10-896a4). Das wirft die Frage auf,

---

<sup>43</sup> Es lassen sich noch genug Fragen an den kurzen Abschnitt stellen: Muß es zu einer Zerteilung des bewegten Gegenstandes kommen, wenn er auf einen unbewegten trifft? Wie hat man sich die Mischung vorzustellen, die aus zwei bewegten Gegenständen entsteht, wenn diese zusammentreffen? Was hat es mit der Grundbeschaffenheit auf sich und wann kommt es zu deren Verlust? Die Beantwortung dieser Fragen kann hier unterbleiben, es reicht festzustellen, daß vieles an den Ausführungen fragwürdig bleibt.

<sup>44</sup> Ob diese Bewegungslehre in der Tat ein gute Grundlage für den Beweis der Vorrangigkeit der Seele ist und wie schlüssig sie letztendlich ist, kann hier dahingestellt bleiben.

<sup>45</sup> Zur Kosmologie in den *Nomoi* und zum Gottesbeweis vgl. Görgemanns (193-206), zum Zusammenhang mit dem *Timaios* Stalley (174).

warum der Athener sich erst noch den Zusammenhang von Seele, Selbstbewegung und Leben bestätigen läßt, wenn das Verhältnis von Seele und Selbstbewegung dann ganz unabhängig davon als das von Name und Definition bestimmt wird?

Stalley sieht hierin eine Ablenkung von einem wesentlichen logischen Fehler:<sup>46</sup> Tatsächlich folgt aus den Prämissen, wie der Athener und Kleinias sie einführen, gar nichts über das Verhältnis von Selbstbewegtem und Beseeltem. Für beide Prämissen müßte auch die Umkehrung gültig sein, damit man schließen kann, daß Beseeltes und Selbstbewegtes äquivalent sind: Zum einen muß man schließen können, daß, weil alles Selbstbewegte belebt ist und alles Belebte beseelt ist, alles Selbstbewegte beseelt ist (dies macht die Gültigkeit der Umkehrung der zweiten Prämisse notwendig). Sodann muß man auch schließen können, daß, weil alles Beseelte belebt ist und alles Belebte selbstbewegt ist, alles Beseelte selbstbewegt ist (dies macht die Gültigkeit der Umkehrung der ersten Prämisse notwendig). So wie die Prämissen eingeführt werden, kann „belebt“ aber gar nicht als Mittelbegriff der beiden transitiven Schlüsse fungieren, wenn man nicht die Zusatzannahme macht, daß Platon die Begriffe des Selbstbewegten und des Beseelten so versteht, daß die tatsächlich eingeführten Prämissen den Umkehrschluß zulassen. Dabei ist im Fall der ersten Prämisse diese selbst suspekt (inwiefern nur Lebendiges sich selbst bewegt bedürfte der Erläuterung oder eines engeren Begriffs des Selbstbewegten<sup>47</sup>), im zweiten Fall die Umkehrung der Prämisse (es fragt sich, ob alle, also auch die niedrigsten Lebensformen eine Seele haben)<sup>48</sup>.

Den gewünschten Zusammenhang von Selbstbewegung und Seele kann man also bestenfalls als plausibel betrachten. Ohne eine genaue Klärung der Begriffe läßt sich jedenfalls nichts erschließen. Daß es sich um ein von Platon nicht bemerktes Problem handelt – oder auch um einen Fall

---

<sup>46</sup> Vgl. Stalley (171). Obwohl er Platon keinen Täuschungsversuch unterstellt. Er spricht davon, daß die Redundanz der Prämissen von 895c4-13 und die Tatsache, daß das Verhältnis von Seele und Selbstbewegung dann einfach postuliert wird, die logischen Schwierigkeiten verberge (ebd.: *obskures*). Nach einer möglichen Absicht fragt er nicht.

<sup>47</sup> Einen solchen eingegengten Begriff kann Platon aber kaum gemeint haben, denn es geht ja um die Bewegungsarten im Allgemeinen.

<sup>48</sup> Im *Timaios* wird den Pflanzen zumindest der niedrigste Seelenteil (77a f.) zugesprochen, aber ob Platon in dieser Argumentation einen so weiten Seelenbegriff verwendet, ist fraglich. Der Seelenbegriff hier verweist eher auf eine vernünftige Seele, da sie mit *doxa*, *epimeleia*, *nous*, *techné* und *nomos* verwandt ist (892b4 f.). Im *Phaidros* (248 f.) läßt Sokrates keinen Zweifel daran, daß auch Tiere eine Seele haben, aber man muß sich vor Augen halten, daß es Platon hier nicht eigentlich um eine genaue Darstellung der Kosmologie geht, sondern um die Grundlegung *menschlichen* Verhaltens. Die Konzentration auf diese

nicht mehr erfolgter Revision – muß solange als zweifelhaft gelten, bis sich eine andere Erklärung als unmöglich erwiesen hat. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Referenz der Begriffe würde an dieser Stelle eine Digression von erheblicher Länge notwendig machen. Darüber hinaus ist Platon in den *Nomoi* mit Begriffsbestimmungen generell nicht sehr genau.<sup>49</sup> Es kann also durchaus sein, daß er sich hier mit einer Andeutung begnügt, wie man sich eine Begründung des Verhältnisses von Seele und Selbstbewegung vorzustellen habe und dieses Verhältnis dann im Handstreich einführt, da es das entscheidende Argument für die Ursächlichkeit der Seele ist.

Es hat sich herausgestellt, daß das philosophische Niveau – gemessen an der Qualität der Begründung eingeführter Thesen – in beiden untersuchten Passagen einheitlich ist. Das spricht gegen eine Interpretation, die von einer Spaltung des Werkes in einen philosophischen und einen populären Teil ausgeht, wie es sich auch schon bei der Interpretation der Aussage des Atheners über die Eignung der *Nomoi* als Lektüre angedeutet hat. Gleichzeitig bedarf es vor dem Hintergrund dieses Ergebnisses einer erneuten Bewertung von Bobonichs Vorschlag einer genuinen Spannung in Platons Denken zwischen philosophischem Anspruch und praktischer Absicht. Bobonich geht davon aus, daß die Dialogform in den *Nomoi* dieselbe Funktion hat wie in früheren Texten, nämlich daß sie einen Anreiz zu kritischem Denken geben will. Lediglich die Tatsache, daß Elenktik nicht ins Programm des zu gründenden Staates gehöre, verhindere, daß die Bürger die Grundannahmen der präsentierten Argumente hinterfragen können.<sup>50</sup> Er hat damit sicherlich insofern recht, als die Bürger durch die *Nomoi* lediglich mit guten Ansichten und guten Gründen für diese Ansichten ausgestattet werden sollen. Aber das einheitliche Begründungsniveau der Untersuchungen legt nahe, daß keine Spannung in Platons Denken zum Ausdruck kommt, sondern daß Platon eine klare Entscheidung für die praktische Umsetzung seiner Theorie über die beste realisierbare Verfassung eines Staates getroffen hat.<sup>51</sup>

---

Perspektive macht es unwahrscheinlich, daß Platon überhaupt eine Aussage zu der Frage machen will, ob denn auch Tiere oder noch niedrigere Lebensformen eine Seele haben.

<sup>49</sup> Vgl. hierzu auch das Eingangsgespräch, wo durchaus nicht klar ist, daß man vom Krieg zwischen Individuen auf dieselbe Art und Weise sprechen kann wie vom Krieg innerhalb von Individuen.

<sup>50</sup> Vgl. Bobonich (1996: 273).

<sup>51</sup> Was wiederum nicht heißt, daß es diese Spannung nicht gegeben hat. Aber im Hinblick auf die *Nomoi* wird sie eher zu einer Frage der Biographie Platons.

Darüber hinaus lassen sich in den *Nomoi* zwei Perspektiven, die nicht unbedingt immer harmonisch ineinandergreifen müssen, unterscheiden, eine sozusagen externe und eine interne. Die externe Perspektive des Philosophen verlangt sehr wohl nach einer bestimmten Begründungsqualität. Diesem Anspruch zollt Platon Rechnung, indem er das praktische Projekt, das er mit den *Nomoi* verfolgt sehr wohl mit einem Fundament gut begründeter Theorien versieht, die sich aber eben nicht aus der Lektüre der *Nomoi* allein erschließen, sondern neben einer sorgfältigen Analyse des Textes selbst diejenigen Begründungen voraussetzen, die Platon in anderen Dialogen – vor allem dem *Philebos* und dem *Timaios* – für einzelne Ansichten gegeben hat.

Demgegenüber ist die interne Perspektive der Bürger eines Staates, der tatsächlich nach den Überlegungen der *Nomoi* gestaltet worden ist, eine andere. Ohne philosophische Vorkenntnisse – und die werden den Bürgern ja nicht verschafft – bleibt die eben beschriebene Dimension des Textes ungreifbar und offenbart jene ausschließlich praktische Ausrichtung, die sich aus der Analyse der beiden Passagen ergeben hat. Die Unterscheidung dieser beiden Perspektiven soll nicht so verstanden werden, daß Platons Entscheidung für den Vorrang der Praxis dadurch relativiert würde. Es wird sich immer wieder herausstellen, daß Platon philosophische Systematik wirklich hintanstellt, um die Darstellung eines menschlichen Staates überhaupt leisten zu können. Es ist aber eben nicht so, daß der Vorrang der Praxis keinerlei Raum mehr für philosophischen Anspruch ließe, nur daß dieser in diesem Text lediglich implizit ist.

## 2. DAS DRAHTPUPPENGLEICHNIS (BUCH I)

In der *Politeia* ist die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und erworbenen Charakterdispositionen ein wesentliches Moment der moralphilosophischen Diskussion, denn letztlich erweisen sich dort alle Tugenden, die auf Gewohnheit und anerzogenen Haltungen beruhen als defizitär, als nahezu körperliche Tugenden. Die einzig wahre Tugend besteht ausschließlich in einem Wissen, im Wissen des Guten. Das scheint in den *Nomoi* nicht anders zu sein, auch hier präsentiert Platon im sogenannten Drahtpuppengleichnis ein bestimmtes Verhältnis von Rationalität und (irrationalen) Affekten, in denen das rationale Urteil die Führung übernehmen muß, wenn der Mensch ein guter sein soll. Und dennoch liegt der Fall hier anders: Denn tatsächlich ist so etwas wie ein Wissen im Drahtpuppengleichnis lediglich in Form eines bereits – von welcher Instanz auch immer – gefällten Urteils zugegen, d. h. auf der Ebene der individuellen *arété* der menschlichen Seele geht es lediglich um die Einhaltung dieses Urteils und nicht darum, daß der einzelne Mensch tatsächlich in der Lage sein muß, dieses Urteil auch zu fällen.

Es ist vielleicht die auffälligste Neuerung der Moralphilosophie der *Nomoi* gegenüber der sogenannten mittleren Moralphilosophie Platons, daß dieser hier die Möglichkeit vorsieht, wirklich tugendhaft zu werden *ohne* tatsächlich ein Wissen der Art zu haben, wie es in der *Politeia* für die wirkliche Tugend vorausgesetzt wird. Damit erledigt sich zwar die Frage nach einer Beurteilung „eigentlicher“ und „uneigentlicher“ Tugendformen, aber die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und (erworbener) Disposition wird auf andere Weise drängend, denn Platon muß nun die Fragen beantworten, wie denn das im Drahtpuppengleichnis vorgesehene vernünftige Urteil überhaupt zustande kommt und wie es sein kann, daß es einem jeden zugänglich gemacht wird, ohne daß er oder sie dieses selbst gefällt haben. Auch muß er klären, wie denn diesem Urteil in der Seele (ebenso wie im Staat) zur Geltung verholfen werden kann und wie die Wirkungen der irrationalen Seelenregungen gebändigt werden können.

Platon beantwortet diese Fragen in mehreren Schritten, und die Diskussionen, die er dazu entfaltet, erweisen sich als lang und ineinander verzahnt. So beantwortet Buch I zwar – zumindest andeutungsweise – die Frage danach, wie das vernünftige Urteil allen Bürgern eines Staates zugänglich gemacht werden kann, nämlich in Form der Gesetze, aber das genaue Zusammenspiel der einzelnen Seelenkräfte bleibt zunächst noch ganz unklar. Das kann allerdings auch gar nicht anders sein, denn mit den

irrationalen Regungen hat Platon in den *Nomoi* viel vor, und die Rolle, die ihnen beim Erwerb der Tugend zukommen kann – und damit letztlich die genaue Bestimmung des Verhältnisses von Wissen und natürlicher Disposition – wird in Buch II eigens untersucht. Darüber hinaus muß man sich vor Augen halten, daß der Athener hier einen prospektiven Gesetzgeber berät und seine Ausführungen daher nicht immer nur eine Absicht verfolgen.

Wie in den frühen Dialogen spielt auch hier eine pädagogische Absicht eine Rolle, die sich nicht nur innerhalb der Fiktion des Dialogs darauf richtet, Kleinias und Megillos davon zu überzeugen, daß Tugend eine weit schwierigere Angelegenheit ist, als sie sich das vorstellen können. Auch die Tatsache, daß Platon es mit der Empfehlung des Atheners offenbar durchaus ernst meint, die Reden, die sie gerade führten, sollen im Staat den Bürgern zu lesen gegeben werden, weist darauf hin, daß der Text einen allgemein zugänglichen, belehrenden Charakter haben soll. Um also letztlich zu einem fundierten Urteil über die Moralphilosophie der *Nomoi* kommen zu können, ist es notwendig, der Argumentation der ersten beiden Bücher im Detail zu folgen. Nur dann wird deutlich werden, worauf Platon letztlich abzielt und nur so lassen sich die vielen – scheinbaren – Ungereimtheiten des Textes mit der Annahme einer einheitlichen Theorie versöhnen.

Die frühen Dialoge Platons und auch die *Politeia* nähern sich der Frage nach dem moralisch Guten über einen Versuch der Definition der Tugenden. So legen der *Laches*, der *Charmides* und der *Euthyphron* ein Verständnis der in ihnen untersuchten Tugenden (Tapferkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit) nahe, bei dem eine Tugend zum einen eine bestimmte Verhaltensdisposition (wie Beharrlichkeit oder Scheu)<sup>52</sup>, zum anderen ein für diese Tugend spezifisches Wissen<sup>53</sup> voraussetzt. Diese Auffassung bleibt

---

<sup>52</sup> Die Frömmigkeit im *Euthyphron* zu bestimmen fällt weniger leicht. Das hängt damit zusammen, daß in diesem Dialog unklar bleibt, ob es sich bei der Frömmigkeit tatsächlich um eine eigene Tugend handelt, oder ob es nicht *nur* eine Verhaltensweise ist, in der sich Tugendhaftigkeit insgesamt ausdrückt. Dafür, daß Platon sie nicht als Tugend eigenen Rechts betrachtet hat, spricht auch, daß sie in der *Politeia* ausdrücklich ausgeschieden wird (427a-c). Zu den frühen Dialogen siehe v. a. Stemmer und Erler sowie Vlastos (1983).

<sup>53</sup> Im Fall der Tapferkeit geht es wohl um das Wissen darum, wann man einer Gefahr ins Auge sehen muß, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, und wann man dies nicht tun soll. Aber auch hier ergibt sich sofort das Problem, daß man dazu angeben können muß, wann denn ein Zweck eigentlich ein *guter* ist, und damit das Problem mit dem Wissen des Guten. Bei der Besonnenheit stellt es sich als sehr schwierig heraus, das notwendige Wissen anzugeben, da Kritias ein „Wissen des Wissens“ vorschlägt und damit Sokrates und dem Leser einiges Kopfzerbrechen bereitet. Ein zumindest nützliches Verständnis dieses komplizierten Vorschlags ist, dieses selbstbezügliche Wissen als eines über die Grenzen des

aber lediglich eine Andeutung, denn es gelingt nicht zu bestimmen, wie die Verhaltensdisposition und das Wissen zusammengehören, und daher enden diese Dialoge in der Aporie. In der *Politeia* widmet sich Platon dann der in den sogenannten „Definitionsdialogen“ nicht behandelten Tugend der Gerechtigkeit. Diese Untersuchung erweist letztendlich, daß nur derjenige, der das höchste Wissen erlangt hat, auch als im vollen Maße tugendhaft betrachtet werden kann. Denn wer dieses Wissen einmal erlangt hat, der bedarf der Einzeltugenden, die sich nun nur noch als Äußerungen der einen wahren Tugend verstehen lassen, nicht mehr. Wer im Besitz des Wissens vom Guten ist, der besitzt alle Tugenden.<sup>54</sup> Entsprechend unfreundlich werden von Platon nunmehr auch die zuvor definierten Einzeltugenden bewertet: Sie werden nur noch „Vulgärtugenden“ (*demotiké areté*, 518d-519a)<sup>55</sup> genannt.

Zusammengenommen erscheinen die frühen Dialoge und die *Politeia* somit als ein zusammenhängendes Projekt,<sup>56</sup> in dem zunächst die verbreitete Meinung von den Tugenden als reinen Verhaltensdispositionen kritisiert und dann ein Verständnis von ihnen entfaltet wird, daß für jede Tugend ein spezifisches Wissen angibt. Schließlich gelangt Platon durch die Beantwortung der Frage nach der Gutheit der Tugenden zum Wissen vom Guten als der höchsten und einzigen Tugend. Da dabei die Ergebnisse der frühen Dialoge in der *Politeia* weder übergangen noch in Bausch und Bogen verdammt werden, sondern vielmehr wieder aufgenommen, teilweise bestätigt und teilweise modifiziert werden, bietet Platon im Rahmen diese Projekts eine sehr ausführliche und peinlich genaue Analyse der Tugend(en).<sup>57</sup>

---

eigenen Wissens aufzufassen, so daß Besonnenheit eine Scheu in solchen Situationen wäre, in denen man nicht davon ausgehen kann, kompetent zu sein.

<sup>54</sup> Inwiefern bestimmte charakterliche Dispositionen die Voraussetzung für den Erwerb des höchsten Wissens bilden, wird in der *Politeia* ebenfalls behandelt: Schließlich wird durch eine rigorose Auswahl dafür gesorgt, daß wirklich nur die begabten eine entsprechende Erziehung erhalten. Bestimmte natürliche Anlagen sind also bereits Voraussetzung dafür, überhaupt in den Genuß der weiteren Erziehung der Dispositionen zu gelangen.

<sup>55</sup> Vgl. auch *Phaidon* 68c-69b, 83a.

<sup>56</sup> Vgl. zum Gedanken eines fortlaufenden Projekts Kahn (1986).

<sup>57</sup> Die Frage nach dem Verhältnis der frühen Dialoge und der *Politeia* zueinander ist lang und kontrovers diskutiert worden. Grundsätzlich stehen sich dabei zwei Positionen gegenüber: Zum einen diejenige, nach der Platon die *Politeia* tatsächlich als Weiterentwicklung seiner frühen Tugendlehre betrachtet hat und die Veränderungen in der Definition der Tugenden daher auch als Veränderungen in Platons Denken verstanden werden müssen (diesen Standpunkt vertreten u. a. Vlastos und Stemmer). Zum anderen wird die Auffassung vertreten, Platons System sei bereits beim Abfassen der frühen Dialoge auf dem Stand der *Politeia* gewesen (vgl. Erler und Kahn (1996)). Für die zweite Interpretation ergibt sich dann die Schwierigkeit zu erklären, was denn der Sinn der frühen Dialoge sein soll und in welcher Hinsicht sie inhaltlich ernst zu nehmen sind. Einen

Vor diesem Hintergrund würde man erwarten, daß Platon auch in den *Nomoi* zunächst einmal eine genaue Analyse der einzelnen Tugenden vornehmen wird, zumal der Athener bereits zu Beginn von Buch I eine derartige Untersuchung in Aussicht stellt (632d f.). Eine derartige Erwartung erscheint auch daher gerechtfertigt, weil der Gesamtzusammenhang in den *Nomoi* ähnlich ist wie in der *Politeia*: Auch dort werden die Tugenden im Zusammenhang mit ihrer Rolle beim Aufbau eines neuen Staates besprochen. Auch das offenbar ähnlich konzipierte Verhältnis von Individuum und Staat hinsichtlich der Tugendhaftigkeit läßt ein vergleichbares Vorgehen erwarten. In beiden Dialogen beruht die Moralität des Staates und des einzelnen Bürgers auf denselben Prinzipien, und in beiden Dialogen wird ein irrationaler Seelenteil des Individuums einem irrationalen Teil der Bevölkerung zugeordnet.<sup>58</sup> Ebenso steht dem rationalen Seelenteil der *Nomoi* das *logistikon* in der *Politeia* gegenüber. Dennoch findet sich in den *Nomoi* keine eingehende Untersuchung der Natur der Tugenden und keine von möglichen Seelenteilen (mit Ausnahme des Drahtpuppengleichnisses)<sup>59</sup>, vor allem aber auch keine, die auf Antriebe einheitlich erschienen.<sup>60</sup> Was ist in den *Nomoi* so anders als in der *Politeia*, daß eine analoge Vorgehensweise unterbleibt?

Zum einen erweist sich die Ähnlichkeit des Ansatzes aufgrund der Analogie von Staatsordnung und Seelenteilen als nicht sehr tiefgehend: Die *Politeia* entwickelt ein Programm zur Staatsgründung, bei dem die

---

Sonderfall bildet die sogenannte „esoterische“ Platondeutung, nach der die Aporien der Definitionsdialoge darauf hindeuten, daß Platon Wesentliches absichtlich zurückhält und für die mündliche Diskussion in der Akademie „reserviert“ hat. Das Problem mit dieser Deutung ist, daß sie den Dialogen sozusagen ein Eigenleben abspricht und ihnen nur eine protreptische Funktion zukommen läßt, was unter Bezug auf die Schriftkritik in Platons *Phaidros* begründet wird. Damit fassen die Vertreter dieser Auffassung (v. a. Gaiser, Krämer und Slezák) Phasen in Platons Werk zusammen, die von den ganz frühen bis zum Beginn der späteren Dialoge (markiert durch den *Phaidros*) reichen. Wie man sich hinsichtlich dieser Frage auch immer entschließt, die *Kontinuität* im Denken Platons braucht insofern nicht bestritten zu werden, als sich die einzelnen Schritte hin zur *Politeia* entweder als Teile einer diachronen Entwicklung oder als eines synchronen Projekts darstellen lassen.

<sup>58</sup> Vgl. für die *Nomoi* z. B. 689a f.; für die *Politeia* v. a. den Mythos über die drei Stände 414b ff.

<sup>59</sup> Es wird sich zeigen, daß selbst das Drahtpuppengleichnis keine Seelenteilungslehre im Sinn der *Politeia* begründet.

<sup>60</sup> Das gilt schon für die ersten, noch einigermaßen zusammenhängend dargestellten Tugenden, Tapferkeit und Besonnenheit. Der Begriff der Tapferkeit wird zunächst auf Widerstand gegen Versuchung durch Lust ausgedehnt, was das Verhältnis von Tapferkeit und (einem konventionellen Verständnis von) Besonnenheit problematisch werden läßt. Die Besonnenheit erfährt später eine nicht konventionelle Interpretation, die diese Schwierigkeit wieder behebt, allerdings wird die Erweiterung des Begriffs der Tapferkeit ebenfalls wieder zurückgenommen, so daß nun ein Ungleichgewicht zwischen dem eher

Verfassung des Staates vollständig auf dem Verständnis der Tugenden beruht. Das bedeutet eine vollständige Neuorganisation des Staates und einen Bruch mit den herkömmlichen Vorstellungen der Staatsordnung: Der Staat wird als Abbild der harmonischen Seelenstruktur bzw. ihrer Erkenntnis durchorganisiert. Demgegenüber legen die Länge und der Detailreichtum der gesetzlichen Regelungen<sup>61</sup> der *Nomoi* für diesen Dialog eine ganz andere „Stoßrichtung“ nahe. Der Staat – und seine Bürger – werden nicht mehr ohne Rücksicht auf empirische Gegebenheiten auf einen idealen Zustand hin entworfen. Platon nimmt in Buch V noch einmal Bezug auf den idealen Staat (739b ff.), und seine Beschreibung der Güter- und Frauengemeinschaft sowie des Ideals der weitestgehenden Einheit des Staates erinnern direkt an das Staatsideal der *Politeia*. Der Staat, dessen Verfassung in den *Nomoi* beschrieben wird, ist aber nicht von dieser Art, sondern nur ein Vertreter der zweitbesten Art<sup>62</sup>:

Der erste Staat und die erste Verfassung und die besten Gesetze finden sich also da, wo jenes alte Wort so stark wie möglich zur Geltung kommt [...], daß unter Freunden in Wahrheit alles gemeinsam sei. [...] Ein solcher Staat nun, mögen ihn nun Götter oder Göttersöhne [...] bewohnen, wird bei solcher Lebensführung ihnen ein freudvolles Dasein bieten. Daher dürfen wir auch keinen anderen Weg wählen, um zu einem Muster für einen Staat zu gelangen [...]. Derjenige nun, den wir jetzt in Angriff genommen haben, dürfte vielleicht [...] an Rang der zweite sein. (739b8-e5, Apelt)

Die „Machbarkeit“ des Staates ist nunmehr ein wesentliches Kriterium für die Annehmbarkeit der gesuchten Staatsform. Platon sucht nach einer Verfassung, die den Bürgern ein gutes<sup>63</sup>, aber auch ein angenehmes und

---

konventionellen Tapferkeitsbegriff und dem gänzlich unkonventionellem Begriff der Besonnenheit besteht. Vgl. die Analyse der Tugenden in Kapitel 4.

<sup>61</sup> In der *Politeia* gibt es keinen detaillierten Gesetzescodex, der Staat wird aufgrund des überlegenen Wissens der Herrschenden geleitet. Auch im späteren *Politikos* vertritt Platon noch einmal die Ansicht, daß der wahre Staatsmann ohne Gesetze herrschen werde (294b-297b).

<sup>62</sup> Dazu paßt auch Platons Rangfolge von ungesetzlichen und gesetzlichen Staatsformen im *Politikos*: Alle „unechten“ Staatsformen sind schlechter als die eine echte, in der der Staat ohne Gesetze durch das überlegene Wissen des Staatsmannes regiert wird (das Kriterium, das die echte von den unechten Staatsformen trennt, ist, zu wessen Gunsten der Staat regiert wird). Die fünf unechten Staatsformen können ihrerseits jeweils mit oder ohne Gesetze regiert werden: Ohne Gesetze ist die Tyrannis die schlechteste Staatsform, die Demokratie die beste; mit Gesetzen ist das Königtum die beste und die Demokratie die schlechteste. Die Oligarchie markiert in beiden Kategorien die Mitte.

<sup>63</sup> Das heißt vor allem, daß die Bestimmungen, die das Leben der Bürger ja bis ins Detail reglementieren, gut begründet sein müssen (daß „gut“ bei Platon hinsichtlich einer

lebenswertes Leben beschert, ohne daß ein völliges Umdenken notwendig wird.

Einen wichtigen Hinweis auf Platons Umdenken liefert die Feststellung, daß der Staat, der hinsichtlich seiner Beständigkeit die besten Aussichten haben werde, auf einer Mischung von völliger Gewaltherrschaft (*despotikôtatên*, 701e1) und größter Freiheit (*eleutherikôtatên*, 701e2) beruht: In ihrer ausschließlichen Ausrichtung auf Unfreiheit bzw. Freiheit können beide Staatsformen in Reinkultur nicht überdauern, da jede der ihr eigenen Art der Korruption nicht entgehen kann. Daß eine *Mischung* dieser Typen als die dem Menschen angemessene Form (und 739d f. als das menschenmögliche) bezeichnet wird, weist auf ein Grundanliegen der *Nomoi* hin: Wie auch bei der Behandlung der Tugenden sichtbar werden wird, beruht Gelingen stets auf einer richtigen Mischung, auf der Einhaltung eines bestimmten Maßes.<sup>64</sup>

Damit sind die Unterschiede in der Herangehensweise in der *Politeia* und *Nomoi* aber nur beschrieben und noch nicht erklärt. In der *Politeia* werden die Teile des Staates (die Bevölkerungsklassen) und die unter ihnen herrschenden Verhältnisse als analog zu den Teilen der Seele beschrieben: Wenn sich die Bevölkerungsklassen in der richtigen Art und Weise (zueinander) verhalten, d. h. wenn jeder Teil seine spezifischen Fähigkeiten optimal in den Staat integriert und wenn keiner der Teile eine Stellung beansprucht, die ihm nicht zusteht, so ist der Staat als ganzer vollendet. Genau dieses System der strikten Arbeitsteilung überträgt Platon auf das Individuum: Wenn sich die drei Seelenteile analog zu den Bevölkerungsklassen verhalten, dann ist auch das Individuum so gut wie es eben sein kann.<sup>65</sup> Hier scheinen sich *Politeia* und *Nomoi* doch zu

---

philosophischen These immer auch „(so) gut begründet (wie möglich)“ heißt, ist in Kapitel 1 bereits kurz dargelegt worden).

<sup>64</sup> Platons „Umschwenken“ auf eine aristotelisch anmutende Position ist in den *Nomoi* durchaus nichts Neues: Sie wird ausführlich (und unter großen Schwierigkeiten) im *Philebos* dargelegt und begründet, und sie ist auch im *Timaios* wiederzuerkennen, in dem das gesamte Weltall aus nach mathematischen Maßen zusammengewirkten Elementen besteht.

<sup>65</sup> Die Tugenden der Klassen verteilen sich dabei wie folgt: Die unterste Klasse der Erwerbstätigen hat keine ihr eigene Tugend, die kultiviert werden könnte, die Klasse der Wächter muß sich durch Tapferkeit auszeichnen und die der Herrschenden durch Weisheit. Dazu kommen die zwei „koordinierenden“ Tugenden, um die sich jede Klasse zu bemühen hat, Besonnenheit und Gerechtigkeit, wobei Besonnenheit die Bescheidung jeder Klasse auf die ihnen zugewiesene Rolle bezeichnet (wobei die Ausrichtung auf die innerhalb der Klasse selbst bestehenden Wünsche und Begehren wesentlich ist), während die Gerechtigkeit sozusagen die auf den gesamten Staat und sein Wohl ausgerichtete Ausübung dieser Bescheidung ist. Im Individuum es sich entsprechend dar: Der begehrliche Seelenteil hat keine ihm eigene Tugend, der „zornesmütige“ die Tapferkeit und der rationale Seelenteil die Weisheit. Besonnenheit ist im Individuum die Harmonie seiner

entsprechen, denn auch der Athener beginnt mit einer Diskussion der Staatsverfassungen von Kreta und Sparta und gelangt dabei alsbald zu der Notwendigkeit, die Tugenden und ihre Wirkungsweise im Staat wie im Individuum zu diskutieren. Doch bleibt die Analogie von Staat und Individuum weitgehend unentwickelt, obwohl sie sich spätestens im Drahtpuppengleichnis ganz deutlich zeigt: Der Staat ist auf die selbe Art und Weise gut oder schlecht wie ein einzelner Mensch. Wie detailliert Platon in den *Nomoi* diese Analogie verfolgen kann, wird von der bereits beschriebenen praktischen Ausrichtung des Textes begrenzt: Platon will einen Staat entwerfen, der tatsächlich gegründet werden könnte, und daher werden Definitionen und theoretische Analyse auf das Maß begrenzt, das notwendig ist, um die Positionen des Atheners plausibel erscheinen zu lassen.<sup>66</sup> Daher scheint die Moralthorie gegenüber der politischen Theorie in den Hintergrund zu treten (was jedoch noch nichts über ihre Bedeutung aussagt).

So fehlt in den *Nomoi* zum Beispiel die Theorie der strikten Arbeitsteilung der Seelen- bzw. Staatsteile. Die strenge Trennung von *epithymêtikon*, *thymoeides* und *logistikon* ist aber gerade die Bedingung für eine klare Abgrenzbarkeit der Tugenden untereinander und für die präzise Beschreibung ihrer Funktionen. Eine explizite Seelenteilungslehre fehlt in den *Nomoi* aber völlig. Zwar kann man auch hier eine Unterscheidung von Rationalem und Irrationalem *in* der Seele eines Individuums erkennen, aber Platon scheint hierauf keine große Aufmerksamkeit verwendet zu haben, denn er spricht nicht explizit von Seelenteilen. Die Annahme zweier unterschiedlicher Seelenvermögen ist lediglich ein Schluß, der dadurch nahegelegt wird, daß Platon sowohl rationale wie irrationale Regungen in der Seele annimmt und daß es widersprüchlich erscheint, diese in ein und dem selben Seelenvermögen verankern zu wollen. Daher müssen die Tugenden in den *Nomoi* anders beschrieben werden als es in der *Politeia* möglich war, selbst wenn sich herausstellen sollte, daß sich die Vorstellungen über das Wesen der einzelnen Tugenden gar nicht wesentlich geändert haben.

---

inneren Regungen untereinander, die Gerechtigkeit die auf andere Individuen hin realisierte Besonnenheit. Vgl. zur Seelenteilungslehre in der *Politeia* dort 435a-43441c, dazu auch A. Graeser (1960); zu den Tugenden im Staat 428a-434d, im Individuum 441c-44a.

<sup>66</sup> Daß Plausibilität allerdings nicht der ganze Anspruch ist, den Platon mit den grundlegenden Positionen in den *Nomoi* verbindet, wird sich noch zeigen, wenn die nur rudimentär ausgeführte Affekttheorie der *Nomoi* auf die ausführlich begründete des *Philebos* zurückgeführt wird.

Das bestätigt auch die formale Gestaltung des Dialogs: Das freundschaftliche Gespräch dreier alter Männer, die sich über die Grundlagen einer wünschenswerten Staatsordnung unterhalten – das ist keine Gesprächssituation, die hohe Ansprüche an die Genauigkeit von Begründungen stellt, wie es in der *Politeia* durchaus der Fall ist. Dort sieht sich Sokrates gleich einem sehr viel verbisseneren Gesprächspartner (Thrasymachos) gegenüber und hat daher beim Etablieren der Güte der Gerechtigkeit in Buch I auch erhebliche Schwierigkeiten.<sup>67</sup> Weiterhin spricht das Fehlen von Bezügen zu einer ausgeformten Epistemologie bzw. die damit einhergehende Unmöglichkeit, ein „Meisterwissen“ zu etablieren, dafür, daß es Platon nicht um Idealität, sondern um Praktikabilität zu tun ist. So gesehen unterscheiden sich Projekt und Herangehensweise von *Politeia* und den *Nomoi* so erheblich, daß die Unterschiede in den Bestimmungen der Tugenden nur noch als natürliche Konsequenzen erscheinen. Es ist daher näher zu untersuchen, wie die Tugenden im Unterschied zur *Politeia* eingeführt und beschrieben werden, und welche Schlußfolgerungen hinsichtlich der in den *Nomoi* vertretenen Moralauffassung gezogen werden können.

## 2.1 DIE NOTWENDIGKEIT DER TUGEND(EN) IM STAAT

Ohne irgendwelche Umschweife beginnt der Athener (nach dem Einsatz des Dialogs) sofort nach dem Antritt der Wanderung mit der Diskussion über die Gesetzgebung von Kreta und Sparta. Ganz offenbar erscheint weder ihm noch seinen Gesprächspartnern dieses unter Gastfreunden unangemessen zu sein, noch scheint er es angesichts des vergleichsweise harmlosen Tons, in dem die Unterhaltung beginnt, für ein zu gewaltiges Vorhaben zu halten. Daß die drei die Analyse von Gesetzen als ein leicht zu nehmendes Unterfangen betrachten, kann jedoch von vornherein ausgeschlossen werden, da die Gesetze sowohl Kretas als auch Spartas als letztlich göttlichen Ursprungs akzeptiert werden. Entsprechend darf man sich von der „Leichtigkeit“ des Tons, in dem die Unterhaltung zunächst geführt wird, nicht täuschen lassen. Wieder ist auf die Länge des gesamten Gesprächs und die Detailfülle zu verweisen; diese legen eher ein bedeutendes Thema nahe, das auch von den Gesprächspartnern sicherlich nicht falsch eingeschätzt wird: Der Athener plant für die Diskussion gleich die gesamte Zeit der Wanderung ein (625a f.). Die Annehmlichkeit der

---

<sup>67</sup> Auch die erneute Herausforderung durch Glaukon und Adeimantos zu Beginn von Buch

Umstände, in denen das Gespräch stattfindet, darf ebenfalls nicht als ein Signal für eine geringe Bedeutung des Themas gewertet werden. Denn die Annehmlichkeit einer Umgebung ist bei Platon sicherlich kein Hindernis für die Aufnahme eines anspruchsvollen Gesprächs, eher müßten sie schon als Bedingung dafür betrachtet werden.<sup>68</sup>

Daß der Athener ausgerechnet die Gesetzgebung von Kreta und Sparta zum Gegenstand der Eingangsuntersuchung wählt, ist ebenfalls nicht weiter verwunderlich: Dies waren zu Platons Zeit die einzigen griechischen Staaten, die auch Einzelheiten des täglichen Lebens in einer hinreichend präzisen Gesetzgebung regelten.<sup>69</sup>

Zunächst steht Kleinias dem Athener Rede und Antwort hinsichtlich der Einrichtungen der kretischen Verfassung. Alle Gesetze seien vom Gesetzgeber im Hinblick auf möglichst großen Erfolg im Krieg eingerichtet worden (625e, 626a). Dies sei notwendig, da ein ständiger Krieg zwischen allen Staaten herrsche, auch wenn dieser nicht offiziell erklärt worden sei. Kleinias gesteht dem Athener ebenfalls zu, daß nicht nur Krieg zwischen den Staaten, sondern auch innerhalb der Staaten zwischen den einzelnen Ansiedlungen herrsche (626c) und schließlich sogar, daß im Individuum selbst ein ständiger Kampf<sup>70</sup> tobe. Um die zunächst wenig einleuchtende Rede vom Kampf im einzelnen Menschen zu erläutern, verweist Kleinias auf den Ausspruch vom „stärker oder schwächer sein als man selbst“ (626e):<sup>71</sup> Sich selbst zu unterliegen sei das Schlimmste, sich selbst jedoch zu besiegen das Trefflichste; das gelte ebenso für den Staat, der als sich selbst

II (357a ff.) besteht gerade darin, eine genaue Beschreibung der Gerechtigkeit zu fordern.

<sup>68</sup> Dafür gibt es viele Beispiele, am ehesten kann man die Umstände, in denen die Unterhaltung zwischen Sokrates und Phaidros im gleichnamigen Dialog stattfindet, mit denen in den *Nomoi* vergleichen. Das Thema ist auch hier ein bedeutendes, da es nicht nur um die Zurückweisung verfehlter Ansichten über die Liebe geht, sondern auch darum, für diesen schwierigen Bereich eine angemessene Darstellung und Darstellungsform zu finden, sowie um die berühmte Schriftkritik Platons. Die Umstände dort sind ebenso durch die Annehmlichkeiten der Landschaft außerhalb der Mauern Athens geprägt, wie die günstige Topographie auf Kreta das Gespräch in den *Nomoi* befördert.

<sup>69</sup> Zur Entstehung und Entwicklung der Gesetzgebung in Griechenland vgl. Gehrke (1995). Eine ausführliche Darstellung der Gesetzgebungen von Athen, Sparta und Kreta findet sich bei Morrow.

<sup>70</sup> Das griechische „*polemos*“ bedeutet nicht nur „Krieg“, sondern auch generell „(Wider)Streit“, was die Übertragung auf die Verhältnisse im Individuum etwas weniger problematisch erscheinen läßt. Schöpsdau verweist (162) darauf, daß die von Kleinias verwendete Formel offensichtlich auf einen auch unabhängig von Platon verbreiteten Topos verweise, wonach der Einzelne irgendwie einen Sieg über seine Triebe und Affekte davontragen müsse, um als gut zu gelten. Er verweist dazu auf Xenophon, *Agas.* 5, 1, 6; *Hell.* 4, 8, 22; *Mem.* 1, 2, 24 u. 1, 5, 6; sowie auf Isokrates, *Or.* 2, 29.

<sup>71</sup> Es liegen zwei Formulierungen für denselben Gedanken vor: zum einen (626e2 f.) *to nikan anton hauton* bzw. *to hēttasthai anton*; zum anderen (626e8-627a1): *ho men kreittōn hauton, ho de hēttōn esti*.

überlegen zu gelten habe, wenn in ihm die Besseren über die Schlechten herrschen bzw. als sich selbst unterlegen, wenn die Schlechten herrschen. Diese Erläuterungen nimmt der Athener zunächst unkommentiert zur Kenntnis, obwohl durchaus nicht klar ist, was eigentlich darunter zu verstehen ist.

Auch in der *Politeia* ist bereits von diesem „stärker oder schwächer als man selbst sein“ die Rede (430e f.); dort wird die Äußerung auf die Definition der Besonnenheit als Mäßigung von Lust und Begierden bezogen: Die Rechtfertigung, den der Ausspruch bekommt, hängt allerdings wiederum von der Seelenteilungslehre der *Politeia* ab. Er ist nur dann sinnvoll, wenn er sich dort auf die Verhältnisse unterschiedlicher Seelenteile zueinander bezieht, wenn der bessere Seelenteil (der rationale) über den schlechteren (den begehrliehen) herrscht (431a). Das wird in der *Politeia* dann auf den Staat übertragen, indem auch dort gilt, daß der Staat nur dann besonnen ist, wenn sich die Schlechteren von den Besseren willig beherrschen lassen (432a f.). Diese Vorstellung von der Besonnenheit als Harmonie wird in den *Nomoi* eine bedeutende Rolle spielen.

Der Athener beginnt nun eine längere Untersuchung darüber, wie Kleinias' Ausspruch für das Thema des Gesprächs genutzt werden kann. Seine Einleitung (627b) klingt zunächst ganz wie ein Rückbezug auf die *Politeia*, aber dann fragt er nach unterschiedlichen Möglichkeiten, wie denn die Beherrschung der Schlechten im Staat gelingen könne. Er unterscheidet drei Möglichkeiten, (a) Entfernen der Schlechten (sei es durch Tötung oder Verbannung), (b) Unterjochung der Schlechten durch die Übertragung der Herrschaft auf die Besseren oder (c) Aussöhnung der Schlechten mit den Besseren. Kleinias zieht die dritte Möglichkeit vor (628a4 f.) und macht damit dem Athener schon das Zugeständnis, daß ein Gesetzgeber, der auf diese Möglichkeit hinarbeitet, nicht den Krieg, sondern den Frieden im Auge haben muß. Damit wird aber auch der Sieg über sich selbst im Sinne des Kampfes gegen die Schlechten *in* einem Staat als sekundäres Gut herausgestellt (628c f.).

Auf eine weitere Untersuchung verzichtet der Athener, da er nun doch schon einmal den Frieden und die Einmut (*eirêne, philophrosynê*) als oberstes Ziel der Gesetzgebung etabliert hat. Im nächsten Schritt will er herausfinden, ob denn die Verfassungen von Kreta und Sparta auf dieses Ziel hin ausgerichtet sind.<sup>72</sup> Dazu nimmt er erneut einen langen Anlauf:

---

<sup>72</sup> Das ist auch deshalb notwendig, weil Kleinias (628e2-5) durchaus zuversichtlich ist, daß sowohl Kreta als auch Sparta sich durchaus um den Frieden bemühen.

Ausgehend davon, daß diejenigen, die sich im Krieg als die Besten hervortun (*aristoi*, 629b3; *diapherontes*, 629c2), tatsächlich auch als vorbildhafte Menschen gelten können, unterscheidet der Athener zunächst zwei Arten des Krieges: Zum einen gebe es doch die Entzweiung *innerhalb* ein und desselben Staates (*stasis*, 629d2), die die schlimmste Art des Krieges sei, und die der Gesetzgeber durch die Schaffung einer möglichst vollkommenen Einmütigkeit im Staat zu vermeiden sucht (vgl. 628a f.). Zum anderen nennt der Athener den Kampf zwischen einzelnen Staaten. Die Frage ist also, in welchem der beiden Fälle es wichtiger ist, sich als trefflich zu erweisen.<sup>73</sup> Die Gesprächspartner sind sich einig, daß es sicherlich die *stasis* sei, die als diejenige Situation zu betrachten ist, in der sich die größte Trefflichkeit zeigen werde: Denn im Krieg mit einem anderen Staat sind die Verhältnisse klar, die Feinde sind leicht zu erkennen und es fällt daher leicht, nicht schwankend zu werden. Das aber liegt beim Bürgerkrieg anders, er bringt zusätzlich zur bloßen Gefahr für Leib und Leben auch noch Verwirrung der Grenzen von Gut und Schlecht mit sich. Wer sich hier bewähren will, der muß also über weit mehr verfügen als über bloße kriegerische Tapferkeit, wenn er zum Wohle des Staates – und damit auch zu seinem eigenen – handeln will.

Das Verhältnis der Tugend, die sich im auswärtigen Krieg zeigt, zu der, die in der *stasis* zum Vorschein kommt, wird dementsprechend als das Verhältnis von bloßer Tapferkeit zu einer Verbindung beschrieben, bei der zur Tapferkeit noch Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit hinzukommen (630a6-b2). Bloße Tapferkeit findet sich nämlich auch bei Söldnern, die sich in vielerlei anderer Hinsicht durchaus nicht als tugendhaft erweisen, weshalb ihr daher unter den Tugenden auch nur der letzte, vierte Platz gehöre (630b6 ff.). Die größte Tugend (*megistên aretên*, 631c3), auf die der Gesetzgeber, wenn er etwas taugen will, sein Augenmerk zu richten habe, sei aber die vollkommene Gerechtigkeit (*dikaïosynên an telean*, 630c6).

An dieser Stelle hat der Athener also seinen ursprünglich von einer auf den Krieg ausgerichteten Gesetzgebung durchaus überzeugten Mitunterrednern bereits einiges an Zugeständnissen abgerungen: Ausgehend von der zunächst recht gewaltsam klingenden Formulierung vom „Krieg aller gegen alle“ und dem damit verbundenen Ideal des Sieges über sich selbst, gelangen die drei Gesprächspartner zu dem Ergebnis, daß die Harmonisierung des Verhältnisses der Besseren zu den Schlechten (und

---

<sup>73</sup> Trefflichkeit wird in diesem Abschnitt mit *agathos* bezeichnet, entsprechend fragt der Athener (630a6) danach, wer *ameinona* sei.

der besseren Teile des Einzelnen zu seinen schlechten) einer Herrschaft durch Unterdrückung vorzuziehen sei. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß zu diesem Zweck nicht etwa die in Kreta und Sparta als einzige von Staats wegen geförderte Tugend, die Tapferkeit, die besten Voraussetzungen bietet, sondern daß vielmehr die „größte Tugend“, in der sich Weisheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit mit Tapferkeit verbinden (die „vollkommene“ Gerechtigkeit) das eigentliche Ziel der Gesetzgebung sein müsse.

Die Einsetzung einer „vollkommenen Gerechtigkeit“ als größter Tugend bedarf allerdings einer näheren Erklärung. Dabei ist zu beachten, daß Platon in diesem Zusammenhang keine besondere terminologische Strenge walten läßt: Denn auch diese vollkommene Gerechtigkeit wird nicht als eine bestimmte Tugend definiert, sondern fungiert als ein loser Sammelbegriff, der alles Gute enthält, einschließlich des Begriffs der Treue bei Gefahr (*pistotés en tois deinois*, 630c5). Daher ist wohl an eine komplexe Disposition zu denken, die es ermöglicht, bei der Bedrohung durch *stasis* auf all das hinzuwirken, was sich als das Wünschenswerte herausgestellt hat, nämlich auf die innere Einheit, sei es die des Staates oder die des Individuums. Der Begriff der Gerechtigkeit mag daher zunächst irreführend erscheinen; wenn man sich jedoch vor Augen hält, daß *dikaiosyné* ebenso mit Rechtschaffenheit übersetzt werden kann, so erscheint Platons Formulierung schon weniger merkwürdig zu sein.

Schöpsdau (175 f.) bietet noch eine andere Erklärung an, die auf der Unterscheidung der „größten“ und der „ersten“ Tugend beruht: Die vollkommene Gerechtigkeit sei nur insofern als die größte Tugend zu betrachten, als sich in ihr alle Tugenden vereinen, also lediglich hinsichtlich ihres „Umfangs“.<sup>74</sup> Der Rang der „ersten“ und bedeutendsten Tugend kann dann immer noch der *phronésis* zuerkannt werden, wie das kurz darauf bei der Vorstellung der Gütertafel auch geschieht. Diese Erklärung paßt mit der vergleichsweisen Sorglosigkeit, mit der Platon offenbar vorgeht, gut zusammen. Was aber ist der Grund für diese Sorglosigkeit? Um das zu verstehen, muß man sich kurz noch einmal die Gesprächssituation vor Augen halten: Der Athener hat seine Gesprächspartner gerade zu dem Zugeständnis gebracht, daß ihre hochgeschätzte Gesetzgebung offenbar auf falschen Prinzipien beruht. Die Bedeutung dieses Schrittes ist nicht zu unterschätzen, denn zum einen läuft der Athener Gefahr, daß Kleinias und

---

<sup>74</sup> Wie man sich das vorzustellen hat, klärt sich wenig später bei der Besprechung der Gütertafel (631b ff.).

Megillos die weitere Kooperation einstellen, zum anderen ist die Kritik an einer Gesetzgebung, die göttlichen Ursprung in Anspruch nimmt, keine geringe Angelegenheit. Daher wäre es verfehlt, mit Begriffen zu argumentieren, die den Mitunterrednern nicht vertraut sind, selbst wenn sie klar definiert werden könnten. Die Gegenüberstellung von bloßer Tapferkeit, wie sie auch ein Söldner besitzt, und einer umfassenderen Rechtschaffenheit dürfte Kleinias und Megillos noch am ehesten einleuchten. Natürlich macht diese unpräzise Redeweise eine Klärung der Begriffe notwendig (die dann ja auch zumindest ansatzweise in der nachfolgenden Gütertafel gegeben ist), aber zunächst einmal ist die weitere Kooperation der Gesprächspartner zu sichern.

Tatsächlich beschwert sich Kleinias (630d2 f.) auch sogleich, daß mit der Herabstufung der Tapferkeit die Gesetzgeber Kretas auf den letzten Platz verwiesen worden ist. Der Athener beschwichtigt ihn: So sei die bisherige Unterhaltung gewiß nicht aufzufassen, es sei nicht gemeint gewesen, daß der göttliche Gesetzgeber sich nur um die geringste Tapferkeit gekümmert habe, sondern vielmehr um die Tugend im ganzen. Und um das zu beweisen, sei der von Kleinias vorgeschlagene Weg ganz trefflich geeignet, sich nicht einzelne Bestimmungen vorzunehmen, sondern das hinter den Gesetzen stehende Bestreben zu betrachten. Und nur da habe Kleinias einen Fehler begangen, indem er davon ausgegangen sei, daß der kretische Gesetzgeber alles auf die Tapferkeit als den geringsten Teil der Tugend ausgerichtet habe.

Die weiteren Ausführungen über die höchste Tugend in der *stasis* und zur „vollkommenen Gerechtigkeit“ sowie die Beteuerung des Atheners, der kretische Gesetzgeber habe sicherlich die gesamte Tugend im Auge gehabt, machen eine Klärung, wie es sich nun um die einzelnen Tugenden und ihr Verhältnis zueinander verhalte, dringend notwendig. Zunächst stellt er fest, daß die Gesetze der Kreter deshalb richtig (*orthos*, 631b4) seien, weil sie die Bürger glücklich machen (*eudaimonas*, ebd.),<sup>75</sup> und dieses gelingt dadurch, daß ihnen „alle Güter“ (*panta tagata*, 631b5) verschafft werden. Der Athener scheut sich nicht, unter diese Güter auch die äußerlichen zu zählen, die als

---

<sup>75</sup> An dieser Stelle wird der Unterschied zur *Politeia* ganz deutlich, denn zwar ist auch hier davon die Rede, daß die Staatsverfassung deshalb die richtige Gestalt hat, weil sie die Bürger *glücklich* macht (419a). Allerdings wird das nicht aus der Perspektive des Einzelnen gesehen: Der Staat hält für jeden den richtigen Platz bereit, in den er sich einzufügen und an dem er zufrieden zu sein hat. Wer etwa unter diesen Umständen nicht glücklich werden kann, der ist in diesem Staat sozusagen selbst schuld, weil er die Richtigkeit der Regelungen nicht erkennt bzw. nicht akzeptiert. Von den individuellen Bedürfnissen der Bürger wird in der *Politeia* jedenfalls nicht ausgegangen.

die „menschlichen“ bezeichnet werden,<sup>76</sup> fügt aber sogleich hinzu, daß diese menschlichen Güter von den „göttlichen“ abhängen. Wer der göttlichen Güter teilhaftig geworden sei, dem werden auch die menschlichen Güter zufallen, wem aber die göttlichen Güter fehlen, dem fehlen auch die menschlichen. Diese Theorie der Abhängigkeit menschlicher Güter von den Tugenden leuchtet zunächst nur wenig ein, auch wenn sie bei Platon sicherlich wenig überraschend daherkommt.

Wie aber hat man sich diese Abhängigkeit vorzustellen?<sup>77</sup> Offenbar ist es durchaus vorstellbar, daß jemand gesund, stark, schön und reich ist, *ohne* auch nur der geringsten Tugend teilhaftig zu sein. Platon kann also nicht meinen, daß ein Mensch die Voraussetzungen für die menschlichen Güter, eine gewisse physische Disposition etwa, nicht haben oder erlangen kann, vielmehr meint er, daß ohne den Besitz der Tugend diese Voraussetzungen nicht genügen, um als ein Gut (ein *agathon*) zu zählen: Sie nützen ihrem Inhaber nichts, und daher ist die Annehmlichkeit, die sie mit sich bringen, in diesem Fall unbedeutend. Auch ist die Abhängigkeit der äußeren Güter von der Tugend offenbar als uneingeschränkt zu verstehen, da der Athener sie ganz ohne jede Qualifikation einführt (631b7-c1). Man kann daher annehmen, daß er meint, man müsse, um in den Genuß der menschlichen Güter zu kommen, die ganze Tugend haben. Ob damit allerdings die These von der Einheit der Tugenden zu verbinden ist und ob Platon zwischen der „gesamten Tugend“ (*pasan arêtên*, 630e2 f.) oder der Summe einzelner Tugenden trennt, muß an dieser Stelle noch dahingestellt bleiben.<sup>78</sup>

Die göttlichen Güter bestimmt der Athener sodann als *phronêsis*, *metanousôphrôn psychês hexis*, *dikaiosynê* und *andreia* (631c6-9). An dieser Aufstellung sind vor allem zwei Dinge interessant: Zum einen, daß er nicht einfach von der *sôphrosynê* spricht, sondern von einer „mit Vernunft verbundenen besonnenen Haltung der Seele“, zum anderen, daß die Gerechtigkeit lediglich an dritter Stelle genannt wird. Was die Besonnenheit angeht, so läßt sich der Befund mit Hilfe eines kurzen Vorgriffs auf die folgende Problematik ihrer Definition erläutern. Das konventionelle Verständnis von Besonnenheit, wie es vor allem Charmides im

---

<sup>76</sup> Es sind dies Gesundheit, Schönheit, Kraft, Reichtum.

<sup>77</sup> Genauer wird diese Position noch in Kapitel 3 zu untersuchen sein.

<sup>78</sup> Die Frage nach der Einheit der Tugend in den *Nomoi* wird noch in Kapitel 4 erörtert. Ganz einfach wird sie nicht zu beantworten sein, da der Athener bereits davon gesprochen hat, daß es durchaus möglich ist, eine Tugend (Tapferkeit) zu besitzen, eine andere aber nicht. Da die Diskussion in den *Nomoi* nicht von einem Meisterwissen ausgeht, das letztendlich als einzige wahre Tugend zu betrachten ist, kann man nicht einfach von einer

gleichnamigen Dialog zum Ausdruck bringt, beinhaltet zunächst einmal nur eine äußerliche Verhaltenskomponente, nämlich die einer gewissen Vorsichtigkeit oder auch Scheu. Darüber hinaus kommt ihr dann am ehesten die Bedeutung des Widerstandes gegen die Verlockungen der Lust zu, und in diesem Bedeutungszusammenhang wird sie zunächst auch in den *Nomoi* eingeführt (vgl. 635e ff.). Dieses Verständnis wird aber später im Dialog wieder aufgegeben zugunsten einer Auffassung, nach der Besonnenheit in der Übereinstimmung von Affekten und Einsicht besteht. Daß Platon hier schon die unbekannte, speziellere Auffassung von der Besonnenheit anführt, deutet daraufhin, daß es ihm um Genauigkeit zu tun ist: Die Aufstellung der Güter ist keine vorläufige, sondern soll durchaus ernstgenommen werden.

Wenn dem allerdings so ist, dann wird der zweite Punkt um so bedenklicher, daß die Gerechtigkeit lediglich an dritter Stelle unter den Tugenden erscheint. Weiter oben ist Schöpsdaus Erklärung für die scheinbare Spannung zwischen der Charakterisierung der Gerechtigkeit als größter Tugend und der Einsicht als bedeutendster herangezogen worden. Sie beruht auf der Beschreibung, die der Athener von der Gerechtigkeit gibt: Diese entsteht nämlich, wenn sich Einsicht, Besonnenheit und Tapferkeit vereinen. Laut Schöpsdau (175 f.) hat man sich das dann so vorzustellen, daß es der Einsicht bedarf, um zu erkennen, was zu tun ist, und der anderen Tugenden, um die Entscheidung der *phronésis* gegen die Affekte durchzusetzen.<sup>79</sup> Ähnlich wie in der *Politeia* erscheint die Gerechtigkeit dann als der Zusammenklang der anderen Tugenden. Daß sie dadurch aber eben nicht zur wichtigsten Tugend wird, zeigt sich schon daran, daß auch die Besonnenheit an dieser Stelle unter Bezug auf die Vernunft (*nous*) vorgestellt wird. Offenbar ist es also erst die Einsicht darin, was gut und was schlecht ist, die diesen beiden Tugenden zu ihrer Stellung innerhalb der Gütertafel verhilft. Daß dabei die Besonnenheit über der Gerechtigkeit steht und daß diese wiederum unter Einbeziehung der Besonnenheit definiert wird belegt ebenfalls, daß Platon die Tugenden nach dem Grad ihrer Notwendigkeit für die anderen Tugenden bewertet: Da keine Tugend ohne Einsicht auskommt, ist diese die höchste Tugend, und da Gerechtigkeit der Besonnenheit bedarf, kommt ihr der dritte Platz zu.

---

Trennung in vulgäre und wahre Tugend ausgehen. Gemessen am Ideal der *Politeia* sind alle Tugenden der *Nomoi* nur gewöhnliche Tugenden.

<sup>79</sup> Diese Position wird sich als wenig tragfähig herausstellen, da die Tugenden auf der Ebene des Individuums auf einer bestimmten Disposition der Affekte beruhen und nicht lediglich Werkzeuge zu ihrer Beherrschung sind.

Die Tapferkeit erhält hier gar keine weitere Qualifikation und somit auch keinen festen Bezug zur Einsicht, was sie innerhalb dieses Schemas zur geringsten der Tugenden macht. So wünschenswert sie auch ist, sie „taugt“ nur dann etwas, wenn die Tugendhaftigkeit des Individuums bereits durch die anderen Tugenden gesichert ist. Möglicherweise hält der Athener sie für moralisch zu ambivalent, als daß er der Ansicht wäre, man solle sie durch einen „eingebauten“ Bezug zur Einsicht von dieser Ambivalenz befreien.

Ganz harmonisch erscheint das Bild, das Platon von den Tugenden zeichnet, allerdings nicht, und es ist immer noch der Begriff der Gerechtigkeit, der nicht so recht hineinpassen will. Tatsächlich argumentiert Schöpsdau (184), daß die Gerechtigkeit später aufgrund der Konzeption der Tugend als auf dem Antagonismus von Rationalem und Irrationalem beruhend „entbehrlich“ werde. Für den Augenblick soll hier nur die Problematik des Tugendkatalogs offengehalten werden, ob sich für die Gerechtigkeit noch ein Platz finden läßt oder nicht, wird später zu besprechen sein..

Mit dem Güterkatalog hat der Athener festgelegt, was das Ziel eines guten Gesetzgebers sein muß, nämlich *eudaimonia* durch Tugend.<sup>80</sup> Im folgenden macht er sich daran, klarzustellen, worauf der Gesetzgeber seine besondere Aufmerksamkeit zu richten hat. Vor allem muß er die Schmerz- und Lustgefühle der Bürger beachten, ebenso ihre Wünsche und Begierden (631e3-632a2). Diese sind durch Lob und Tadel in angemessene Bahnen zu lenken. Gleiches gilt für Affekte wie Zorn, Trauer und Mutlosigkeit und für deren Gegenteile. Offenbar ist Platon auf eine möglichst vollständige Liste von Affekten aus, die der Gesetzgeber zu berücksichtigen hat: Sie umfaßt nicht nur die genannten Affekte von Lust und Schmerz, sondern auch eine lange Reihe von konkreten Gefühlen positiver und negativer Art. Hinsichtlich all dieser Affekte muß der Gesetzgeber nicht nur festsetzen, in welchem Maß sie akzeptabel sind, sondern er muß dieses Maß<sup>81</sup> seinen Bürgern auch *lehren* (*didakteen*; 632a7-b1).

Dem Gesetzgeber kommt also die Aufgabe zu, die Affekte der Bürger durch die Gesetze angemessen zu leiten und ihnen das richtige Maß

---

<sup>80</sup> Schon hier deutet sich also an, daß für Platon nur ein tugendhaftes Leben überhaupt ein angenehmes Leben sein kann. Vgl. *Politeia* Buch IX sowie *Nomoi* 662.

<sup>81</sup> Zwar sagt der Athener nichts von „Maß“, aber daß der Gesetzgeber hinsichtlich aller Affekte bestimmen soll, was in jedem Fall gut und was nicht gut ist (632a8-b1), deutet doch darauf hin, daß eine Differenzierung des Urteils über die Affekte je nach den herrschenden Umständen erfolgen soll. So wird der Gesetzgeber wohl nicht die Trauer überhaupt ausschließen, sondern nur Trauer, die in unangemessenem Maße oder zur falschen Zeit empfunden wird.

hinsichtlich der Affekte beizubringen. Dabei muß er auf die richtige Ausrichtung achten, wie sie der Güterkatalog vorgibt. Das bedeutet, daß er bei allen Regelungen, die sich auf die menschlichen Güter beziehen (können), darauf zu achten hat, daß sie nicht in Widerspruch mit den Tugenden stehen bzw. diese sogar fördern. Vorschriften, die sich auf die Tugenden selbst beziehen, muß er hingegen immer an der höchsten Tugend, der „leitenden Vernunft“ (*hégemona nous*, 631d5), ausrichten.<sup>82</sup> Der Grundgedanke der Erziehung der Bürger zu einer Kontrolle ihrer Affekte ist hier ein ganz anderer als in der *Politeia*: Dort ist jedem Seelenteil bzw. jeder Gesellschaftsklasse auch eine bestimmte Art von Affekten zugeordnet, und die Erziehung dieser Affekte entspricht dieser Zuordnung. Das heißt, daß die unterste Klasse, die nur der Begierde entspricht, gar keine ausgeprägte Erziehung erhält, während die Klasse der Wächter eine komplexe Erziehung durchmacht, die auf eine „Zivilisation“ ihrer „zornesmütigen“ Natur zielt. Nur wenigen wird die darauf noch aufbauende Ausbildung zuteil, durch die sich die Herrscher auszeichnen. Dabei geht es um die Kultivierung des *logistikons*. Da in den *Nomoi* die Teilung der Seele und des Staates in diskrete Teile fehlt, kann Platon auch nicht mehr von einer arbeitsteiligen Erziehung der Affekte ausgehen.

Der Athener beschließt seine Ausführungen über die Aufgaben und Ziele eines guten Gesetzgebers mit einer interessanten Bemerkung: Er spricht (632c6) von der „dies alles zusammenbindenden Vernunft“ (*panta tanta syndésas ho nous*). Offenbar meint er damit, daß alles das, was er soeben gefordert und dargelegt hat, letztendlich „eine Frage der Vernunft“ ist. Hierin nun doch wieder einen Bezug auf die Einheit der Tugend(en) im Sinne der *Politeia* zu sehen, wäre vielleicht eine Überinterpretation. Gleichwohl fallen zwei Dinge an dieser Stelle auf. Zum einen weist die Gütertafel darauf hin, daß keine der Tugenden ohne die Beteiligung der *phronésis* einen Wert hat. Selbst wenn sich Platon gar nicht um eine bestimmte Auffassung von der Einheit der Tugenden bemüht, so zeigt es sich doch, daß die Tugenden in ihrem moralischen Wert letztlich von der Vernunft abhängen. Zum anderen ist es offensichtlich der Gesetzgeber, dem die Aufgabe zukommt, diese „zusammenfassende“ Kraft zur Geltung

---

<sup>82</sup> Es ist nicht ganz klar, ob Platon meint, daß die Gesetze hinsichtlich *aller* Tugenden (also inklusive der höchsten Tugend, die er im Güterkatalog als *phronésis* und nicht als *nous* bestimmt hat) vernünftig sein müssen oder ob er tatsächlich eine Ausrichtung der Tugenden auf die höchste Tugend im Auge hat. Da Platon im Güterkatalog selbst aber nicht genau zwischen *phronésis* und *nous* zu trennen scheint (vgl. seine Definition der Besonnenheit), liegt es näher, davon auszugehen, daß er nicht von einer noch über der *phronésis* stehenden metaphysischen Vernunft ausgeht.

zu bringen. Mit dieser Verpflichtung knüpft Platon an das Bild des wahren Staatsmannes an, das er im *Politikos* gezeichnet hat (309-311). Dort ist es dessen Aufgabe, die unterschiedlichen Gesinnungen, die er in den Bürgern vorfindet,<sup>83</sup> mittels der „wirklich wahren, mit Einsicht der Gründe verbundenen Ansicht über das Schöne, Gerechte und Gute sowie über die entsprechenden Gegenteile“ zu einem festen und haltbaren Gewebe zu vereinen. Ganz dasselbe verlangt der Athener nun auch in den *Nomoi* von seinem Gesetzgeber, nämlich daß dieser, indem er die menschlichen Güter auf die göttlichen ausrichtet, durch seine Gesetze den Staat zu einem harmonischen Ganzen formt.

Nachdem die Aufgaben eines guten Gesetzgebers derart bestimmt sind, macht sich der Athener daran, die Gesetze Kretas daraufhin zu untersuchen, ob sie diesen Zielen denn auch genügen. Bevor mit dieser Untersuchung auch die Tugenddiskussion der *Nomoi* beginnt, soll ein kurzer Blick darauf, wie das Verhältnis von Tugend und Staat im historischen Exkurs von Buch III beschrieben wird, die soeben dargestellten Maßgaben erläutern.

#### EXKURS I: VON MENSCHEN UND STAATEN

Es mag zwar wenig überraschend sein, daß Platon in den *Nomoi* eine Diskussion der Tugenden mit einer Betrachtung über die Tugend im Staat beginnt, denn auch in der *Politeia* wählt er diesen Weg, da im Großen leichter zu finden sei, was man im Kleinen kaum zu entdecken vermöchte (368d-369b). Einige Überlegungen dazu sind aber dennoch angebracht, denn Platons Interesse an der Tugend des Staates scheint in den *Nomoi* doch anders gelagert zu sein. Man muß sich vor Augen führen, daß Platons Absicht vor allem eine praktische ist: Der Staat, den er entwirft, soll tatsächlich „machbar“ sein, und das beinhaltet auch, daß er seinen Bürgern die Güter, die er ihnen verschafft, auch dauernd zu verschaffen vermag. Der Staat muß also Bestand haben. Während Platon zu Beginn des ersten Buches das Ziel einer staatlichen Gesetzgebung entwirft, indem er nachforscht, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit der Staat seine auch erreicht, versucht er nun durch eine Betrachtung der Gründe für Bestand oder Untergang historischer Staaten die Bedingungen für die Dauerhaftigkeit eines Staates zu ergründen.

---

<sup>83</sup> Im *Politikos* bringt Platon auch interessante Ansichten über das Verhältnis der Tugenden zueinander zum Ausdruck, wie z. B. daß sich Tapferkeit und Besonnenheit im Einzelnen wie im Staat in sehr drastischer Weise widersprechen können.

Dazu konstruiert der Athener eine Art von Urzustand, in den die Menschheit durch eine Naturkatastrophe versetzt wird. Sie leben verstreut in kleinen Gruppen, und der Mangel an Kontakt mit anderen sowie die ausreichende Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, die kaum ein Bedürfnis nach Veränderung aufkommen läßt, sorgen für eine „positive“ Einfalt (677e ff.). Auch für den Urzustand geht der Athener aber nicht von allein lebenden Menschen aus, sondern von kleinen Gemeinschaften (*synoikia*, 679b7). Offenbar ist ein nicht in einer Gemeinschaft lebender Mensch für den Athener gar nicht denkbar.<sup>84</sup> Aus diesen „einfältigen“ Gemeinschaften, die von den Ältesten ohne Gesetze gemäß den Traditionen geführt werden (681a f.), entstehen allmählich größere Gemeinwesen. Für die Führung dieser größeren Zusammenschlüsse bestimmt ein Ältestenrat die Auswahl derjenigen Traditionen und Bestimmungen, die für das neue Ganze gelten sollen (681c f.). Damit sei eine erste Stufe der Gesetzgebung erreicht.

Nachdem der Athener so erläutert hat, wie es überhaupt zu einer Gesetzgebung kommt, untersucht er den Untergang der Staaten von Argos und Messene. Diese seien ohne Bestand gewesen, weil es ihren Herrschern außer an Tapferkeit an allen anderen Tugenden gefehlt habe (688c6-8), vor allem aber, weil sie über die wichtigsten menschlichen Angelegenheiten in Unkenntnis waren (*peri ta megistatón anthrópinón pragmatón amathia*, ebd.). Diese „größte Unwissenheit“ bestimmt der Athener als eine Disharmonie zwischen dem Lust und Schmerz einerseits und andererseits der vernünftigen Meinung darüber, was gut und was schlecht ist. Diese führt dazu, daß man etwas, von dem man sehr wohl der Ansicht ist, es sei gut, dennoch haßt und umgekehrt dasjenige liebt, wovon man doch weiß, daß es schlecht ist (689a6 f.). Diese Disharmonie finde sich nun sowohl bei Individuen, wenn diese den zur Lebensführung eigentlich vorgesehenen Kenntnissen (*epistemais*, 689b2), Meinungen (*doxais*, ebd.) und Überlegungen (*logó*, 689b3) nicht folgen, als auch im Staat, wenn in ihm nicht die zur Herrschaft befähigten auch tatsächlich herrschen. Wer aber mit dieser Disharmonie behaftet sei, der dürfe auf keinen Fall eine Rolle bei der Führung des Staates spielen (689d), und der Untergang von Argos und Messene sei der Tatsache zu verdanken, daß ihre Herrscher an eben dieser größten Unwissenheit litten (691a).

---

<sup>84</sup> Das Ganze hat allerdings auch eine eher pragmatische Seite, denn was wäre an einem allein lebenden Menschen hinsichtlich der Staatenbildung wohl interessant?

Später (697a10-c3) formuliert der Athener erneut seine Vorstellungen davon, was ein Staat in der Lage sein muß zu leisten, um Bestand zu haben. Die seelischen Güter hätten vor allem anderen den Vorrang zu erhalten und diesen sollen die körperlichen nachgeordnet sein. Hat der Gesetzgeber aber nicht das Wohl der Bürger im Sinn, versucht er also nicht, ihnen die Güter in der richtigen Abfolge zu verschaffen, so muß der Staat notwendigerweise untergehen (697d1-3). Damit wiederholt sich innerhalb dieser Betrachtung über den Bestand eines Staates genau die Zielsetzung, die sich in Buch I (631e f.) für den Gesetzgeber ergeben hatte: Dort erwies es sich als Ziel der Gesetzgebung, den Bürgern durch sorgsame Kontrolle ihrer Affekte vor allem die göttlichen Güter zu verschaffen. Zu diesem Zweck muß der Herrscher die größte Übereinstimmung von Lust bzw. Schmerz mit vernünftigen Grundsätzen im Auge haben, denn nur so kann der Staat überdauern.<sup>85</sup>

Platon weist also mit Hilfe des historischen Exkurses ein weiteres Mal die Notwendigkeit der Tugendorientierung für jeden Staat nach. Der Mensch lebt nun einmal in Gemeinschaften, und um in diesen glücklich sein zu können, bedarf es guter Gesetze, die den Bürgern die Harmonie von Affekten und Überlegung nahebringen und ihnen dadurch das Erlangen der göttlichen Güter ermöglichen. Der Staat selbst benötigt gute Gesetze zu seiner Stabilisierung, denn wenn keine Regelungen im Hinblick auf die *eudaimonia* der Bürger getroffen werden, dann wird der Staat untergehen.

#### FORTSETZUNG DER ANALYSE VON BUCH I

Um herauszufinden, wie erfolgreich die Gesetzgeber von Kreta und Sparta waren, forscht der Athener nach, inwiefern in diesen beiden Staaten die Tugenden durch die Gesetze gefördert werden. Dabei liegt es nahe, den Anfang mit der Tapferkeit zu machen, zum einen weil diese in der Gütertafel anders als Besonnenheit und Gerechtigkeit als ein „einfaches“ Gut genannt wird, so daß zu hoffen steht, daß sie einfacher zu fassen ist. Zum anderen legt es der Ansatz bei der Kriegsbereitschaft nahe, mit der entsprechenden Tugend zu beginnen. Daher bittet der Athener seine Mitunterredner zunächst um Aufklärung darüber, welche Einrichtungen denn in ihren Staaten zur Förderung der Tapferkeit getroffen werden (632e-633a). Megillos antwortet daraufhin mit einem ausführlichen Katalog von

---

<sup>85</sup> Der Gedanke der Mischung (hier von Rationalem und Irrationalem) wird auch in Buch III noch einmal bestätigt: In 701e erläutert der Athener noch einmal die Notwendigkeit einer gemischten Verfassung, in der sich Freiheit und Beherrschung harmonisch verbinden.

Einrichtungen, die auf das Ertragen von Schmerzen und allerlei anderen Unbilden abzielen: gemeinsame Mahlzeiten, Sport, Jagd sowie weitere Übungen im Ertragen von Schmerzen wie bei Prügeleien und der sogenannten *krypteia*. Der Athener ist davon allerdings wenig beeindruckt und nimmt die Frage der Tapferkeit weiter aus Korn: Er will wissen, ob denn die Tapferkeit nur gegen Furcht und Schmerz gerichtet sei (633c8-d2). Megillos antwortet daraufhin, daß sie sich ebenso auf Lust, Wünsche und Verlockungen beziehe, und Kleinias dehnt den Begriff von der Herrschaft über sich selbst als Selbstkontrolle in schmerzhaften Situationen auf eine allgemeine Selbstkontrolle aus – die Beherrschung der Lüste sei sogar noch wichtiger als diejenige der Schmerzen (633e3-6).<sup>86</sup>

Der Athener nimmt das zum Anlaß, nach denjenigen Einrichtungen zu fragen, die zum Widerstand gegen die Lust befähigen. Weder Kleinias noch Megillos wissen darauf jedoch zu antworten (634b7-c4). Der Athener geht nun aber nicht direkt auf die Verfassungen von Kreta und Sparta los, die doch offenbar nur eine ganz einseitige Tapferkeit als einzige staatlich geförderte Tugend aufzuweisen haben und damit der bereits etablierten Verpflichtung auf die gesamte Tugend widersprechen. Vielmehr verweist er zunächst auf ein Analogieverhältnis zwischen dem Widerstand gegen Schmerz und dem gegen Lust (635b-d): So wie die Gesetzgeber es offenbar für nötig gehalten haben, den Bürgern nicht alle Schmerzen zu ersparen, um die entsprechende Widerstandsfähigkeit zu üben, so sollte es doch auch mit der Lust gehandhabt werden. Daher müssen die Bürger die Lust kosten und auf diesem Wege lernen, sich ihr zu widersetzen, wenn das notwendig sei (635c5.d6). Daher müsse nun die Besonnenheit besprochen werden.

Würde man erwarten, daß der Athener nun direkt zur Einführung konkreter Maßnahmen schritte, die zur Einübung der Besonnenheit (insofern als sie zunächst als Widerstand gegen die Verführungen der Lust

---

<sup>86</sup> Dieser Bezug des Begriffs der Tapferkeit auch auf den Widerstand gegen Lust ist bei Platon nichts völlig Neues: Im *Protagoras* werden (350b f.) zwei Kriterien für die Beurteilung einer Handlung zugelassen, Lust und Schmerz. Daher sucht jeder das Wohl und wendet sich gegen *alles*, was diesem Wohl entgegengesetzt ist (sofern man eine Meinung darüber hat, was denn das Wohl eigentlich ist). Mithin erträgt man Schmerzen, wenn man dadurch an ein größeres Gut gelangt, und man verzichtet auf Lust, wenn man weiß, daß dadurch nur größeres Leid folgt (353c ff.). Das Wissen darum, welche Übel zu ertragen sind und welche Lüste zu vermeiden, wird dann als das Wissen der Tapferkeit (358c) bezeichnet. So fällt in den Bereich der Tapferkeit sowohl der Widerstand gegen Schmerz als auch gegen Lust. Im *Laches* erscheint Tapferkeit als das Wissen darüber, wann man ein Übel ertragen muß, um ein größeres Gut zu erlangen. Die umgekehrte Ausrichtung wird innerhalb der Definitionsdialoge nicht besprochen, da die Besonnenheit im *Charmides* eine andere Definition als die des reinen Widerstands gegen die Lust erfährt. Daher ist die Ausweitung des Begriffs der Tapferkeit mit den frühen Dialogen vereinbar.

verstanden wird) nützlich sind, so wird man enttäuscht. Statt dessen kritisiert der Athener zunächst die gesetzlichen Maßnahmen der Spartaner: Die Syssitien seien nämlich, wenn sie auch der Einmütigkeit im Kampf gegen äußere Feinde nützlich seien, durchaus in anderer Hinsicht bedenklich (636b f.). Offenbar geht es ihm um den Nachweis, daß durch die gemeinsamen Mahlzeiten (aber auch durch ausgiebiges Sporttreiben) unnatürliche Lüste gefördert werden und daß durch diese Lüste die innere Einheit des Staates gefährdet wird (636b1-3). Dieser Hinweis auf die unausweichliche Ambivalenz derjenigen Einrichtungen, die in den offiziell lustfeindlichen Staaten der Einübung der Tapferkeit dienen sollen, verdeutlicht, daß deren Überlegungen auf falschen Annahmen beruhen. Denn gerade in diesen Staaten sind auch die unnatürlichen Begierden besonders ausgeprägt. Ein guter Gesetzgeber muß bei der Lebensordnung und Erziehung sowohl Lust als auch Schmerz berücksichtigen und versuchen, diese zu formen (636d4-e3). Denn beide sind von der Natur vorgegeben (*phusei*, 636d8), und das Verhältnis zu ihnen bestimmt Glück oder Unglück sowohl des Staates als auch des Einzelnen (636e1). Der Zusammenhang, in dem die „Koordination“ der beiden Grundaffekte gefordert wird, ist noch kein explizit moralischer, vielmehr geht es immer noch darum, wie ein Gesetzgeber den Bürgern eines Staates die göttlichen Güter verschaffen und somit das Ziel des Staates erfüllen kann. Und an dieser Stelle wird auch deutlich, warum der Athener mit der zunächst unerwarteten Kritik an den Syssitien eingesetzt hat: Nachdem sich schon aufgrund der „theoretischen“ Überlegungen herausgestellt hat, daß Lust und Schmerz eng mit den Zielen der Gesetzgebung verbunden sind, zeigt sich nun auch am Beispiel der lustfeindlichen Spartaner und Kreter, daß der Lust eine wichtige Funktion zukommt.

Gegen Megillos' Versuch, die Gebräuche Spartas zu verteidigen (636e8-637a2), wendet der Athener ein, daß es in jedem Staat Einrichtungen gebe, die einem Außenstehenden zunächst unbegründet oder gar schädlich erscheinen müßten. Die Beurteilung dieser Bräuche – wie z. B. der Symposien in Athen – dürfe sich nur auf gelungene Beispiele beziehen. Bei den genannten Symposien müsse ein nüchterner und versierter Leiter der gesamten Veranstaltung vorstehen, um ein sonst unausweichliches Chaos zu verhindern (639c ff.).<sup>87</sup> Kleinias gibt daraufhin zu, daß ein gut geleitetes

---

<sup>87</sup> Der Athener verdeutlicht das anhand eines Vergleichs mit einem Feldherrn (639b5 ff., 640a11 ff.).

Symposion offenbar nicht schädlich sei, fragt aber sogleich nach dessen Nutzen (641a3-b2).

Der wirkliche Nutzen der Symposien liege darin, zu einem gesunden Verhältnis zur Lust zu finden, und als solches sei sie Teil einer Gesamterziehung, die, wenn sie gut gestaltet ist, dem Staat den allergrößten Nutzen bringe (641b f.). Damit leitet er zu einem kurzen Exkurs über die richtige Erziehung über. Diesem geht zunächst eine längere Einigung über das weitere Vorgehen voraus, in der sich der Athener der Zustimmung seiner Mitunterredner zu weiteren Untersuchungen versichert. Das ist an dieser Stelle nicht unwichtig, denn er begibt sich durchaus auf dünnes Eis: Zum einen wird er auch im folgenden Kritik an Kreta und Sparta zum Ausdruck bringen. Darüber daß das keine geringe Sache ist, haben sich die drei Gesprächspartner bereits verständigt (634d f.). Zum anderen wird der Athener von Megillos in dessen Antwort als Autorität eingesetzt (642c7 f.) und somit mit einem Freibrief für seine weiteren Ausführungen versehen.

Der Athener beginnt dann den Exkurs über die richtige Konzeption von Erziehung. Dieser Umweg hat zur Folge, daß erneut die Analyse einer Tugend zurückgestellt wird. So wie die Besprechung der Tapferkeit durch den Übergang zur Besonnenheit ohne klares Ergebnis abgebrochen worden ist, so bricht nun auch die Verständigung über die Besonnenheit ab. Wahrscheinlich will Platon zum Ausdruck bringen, daß konventionelle Tugendbegriffe in diesem Zusammenhang nicht weiterführen. Weder macht es Sinn, in der Tapferkeit nur den Widerstand gegen Schmerz und Furcht zu sehen, noch ist es sinnvoll, Besonnenheit nur als Unabhängigkeit von Lustempfindungen zu betrachten. Welche Voraussetzungen zu einem besseren Verständnis führen, wird erst das Drahtpuppengleichnis zeigen, auf dem der Exkurs über die Erziehung beruht.

Die Frage nach der Erziehung ergibt sich in den *Nomoi* aus der Frage, wie der Gesetzgeber den Bürgern denn nun die *eusdaimonia*, die das Ziel der Gesetzgebung ist, verschaffen kann.<sup>88</sup> Was hat man sich also unter einer guten Erziehung vorzustellen, und welchen Zweck hat sie? Zu allererst schließt der Athener aus, daß es sich bei dem gesuchten Begriff von Erziehung um die Ausbildung in irgendeiner Kunst oder irgendeiner Erwerbstätigkeit handeln könnte (643e). „Bildung“ (*paideia*, 643e3) sei stets Bildung zur Tugend (*pros arêtên*, 643e4), und diese führt zu dem Wunsch (*epithymêtên te kai erastên*, 643e5), ein vollkommener (*teleon*, 643e5) Bürger zu

---

<sup>88</sup> Schon in der *Politeia* beantwortet Platon die Frage nach der Vermittlung der Tugenden mit einem ausgefeilten Erziehungskonzept.

werden. Das bedeutet zunächst einmal, daß man herrscht, wo es einem zu herrschen bestimmt ist, und gehorcht, wo einem dieses zukommt. Platons Formulierung für das „Zukommen“ von Herrschaft oder Beherrschtwerden ist „mit Recht (*meta dikés*) herrschen oder beherrscht werden“ (643e6). Dieses Prinzip im Zusammenhang mit der Tatsache, daß nach den Tugenddefinitionen der *Politeia* sowohl Gerechtigkeit als auch Besonnenheit dieser Beschreibung zugeordnet werden könnten,<sup>89</sup> deutet nachhaltig darauf hin, daß das „ein guter Bürger sein“ nichts geringes ist, sondern daß einem solchen Bürger genau die beiden Tugenden zukommen, die sein Verhältnis zum Staat und zu seinen Mitbürgern bestimmen. Ein dieser Art zur Tugend erzogener Bürger muß notwendigerweise ein guter Mensch sein, und das ist gleichbedeutend damit, daß er sich selbst zu beherrschen weiß.

Um den Gesprächspartnern noch einmal zu verdeutlichen, was darunter zu verstehen ist, greift der Athener zu einem Gleichnis. Dabei handelt es sich um das schon mehrfach erwähnte Drahtpuppengleichnis. Dieses verdeutlicht, welche Regungen in der menschlichen Seele vorhanden sind und deren Wechselspiel ein Verständnis des „sich selbst überlegen“- oder „sich selbst unterlegen“-seins ermöglicht. Damit legt der Athener auch ein „psychologisches“ Fundament für den Umgang mit den menschlichen Grundaffekten Schmerz und Lust. Denn die im Gleichnis dargelegte Struktur der menschlichen Seele bildet den Ausgangspunkt für die Erziehung von Lust und Schmerz, wie sie in Buch II entworfen wird und letztlich auch die Basis für eine erste Definition der Tugend(en).

Im bisherigen Gespräch sind von den Tugenden in einiger Ausführlichkeit nur Tapferkeit und Besonnenheit zur Sprache gekommen. Eine zufriedenstellende Beschreibung beider Tugenden steht aber noch aus: Die Besprechung der Tapferkeit ist bei dem Stand abgebrochen worden, daß sie in einer Widerstandsfähigkeit gegen sowohl Schmerz als auch Lust besteht. Diese Bestimmung kann aber nicht die wirklich intendierte sein, denn sie steht im Zusammenhang des Übergangs von der Beschreibung der Tapferkeit zur Beschreibung der Besonnenheit, die somit ihrerseits selbst in die Nähe der Lustbeherrschung gerückt wird. Die Tatsache, daß Platon auch die Passage über die Besonnenheit enden läßt, ohne daß eine Definition gefunden worden wäre, weist darauf hin, daß mit den Mitteln, die den Gesprächspartnern bisher zur Verfügung gestanden haben, eine zufriedenstellende Analyse nicht möglich ist. Bisher sind sowohl von der Tapferkeit als auch von der Besonnenheit nur Aspekte zur Sprache

---

<sup>89</sup> Vgl. *Politeia* 431a und 433d-434d.

gekommen, die, wenn sie auch nicht unbedingt dem allgemeinen Verständnis entsprechen, doch in Platons Moralphilosophie nicht ungewöhnlich sind. Wenn diese Positionen also an dieser Stelle unvollständig bleiben und zunächst eine Darstellung der Dynamik von Antriebskräften in der menschlichen Seele erfolgt, so ist zu vermuten, daß Platon die „alten“ Positionen zwar vielleicht nicht aufgeben, wohl aber nach einem neuen Fundament für die Definition der Tugenden suchen will.

## 2.2 DAS GLEICHNIS<sup>90</sup>

Das Gleichnis in einem weiteren Sinn beginnt bereits 644c4<sup>91</sup>: Hier legt der Athener zunächst fest, daß jeder Mensch als ein Ganzes zu betrachten ist: *Onkoun hena men hêmôn hekaston auton tithômen*. In der Seele des Individuums finden sich zwei unvernünftige Ratgeber, nämlich die Affekte von Lust und Schmerz. Zu diesen kommen Meinungen über das Eintreten zukünftiger Lust oder zukünftigen Schmerzes, nämlich Zuversicht (*tharros*) und Furcht (*phobos*). Als letztes komme noch eine vernünftige Meinung darüber hinzu, was (von den anderen Affekten)<sup>92</sup> besser oder schlechter sei. Dieses vernünftige Urteil, der *logismos*, heiße dann Gesetz, wenn er in einem Staat zur allgemeinen Ansicht erhoben werde.

Erst nachdem der Athener diese Grundlagen gelegt hat, beginnt er mit der Darstellung des eigentlichen Gleichnisses (644d7-645b1): Jeder Mensch sei als eine Drahtpuppe vorstellbar, die von den Göttern geschaffen sei. In dieser Puppe wirken die einzelnen Affekte wie Drähte, die alle einen eigenen Zug in der Puppe bewirken und sie somit zu unterschiedlichen Bewegungen anregen. Der Draht, der den *logismos* repräsentiere, sei dabei aus Gold und daher weich und geschmeidig, während die anderen Drähte aus Eisen und daher hart seien. Dem goldenen Draht nun müsse man stets Folge leisten und sich nie von den roheren Drähten zu anderen Handlungen verleiten lassen als denen, die der *logismos* nahelegt. Da der goldene Draht zwar schöner und besser sei als die eisernen, dabei aber

---

<sup>90</sup> Zur Bezeichnung des Gleichnisses hat sich der Ausdruck „Marionettengleichnis“ eingebürgert. Dieser ist aber sehr unglücklich, siehe die Überlegungen zur Natur des Spielzeugs, von dem die Rede ist, weiter unten.

<sup>91</sup> Der Athener spricht erst 644d7 von einem Gleichnis zur Veranschaulichung. Ohne die einleitende Festlegung der Seelenzustände würde das Gleichnis selbst aber unverständlich sein. Man muß jedoch auch darauf achten, daß diese Festlegung, da außerhalb des eigentlichen Gleichnisses getroffen, auch nicht dessen Charakter hat und daher zunächst wörtlich zu nehmen ist.

<sup>92</sup> Die Mehrdeutigkeit der Formulierung an dieser Stelle (644d1-3) wird uns noch Gegenstand der Untersuchung sein.

weniger gewaltsam wirke, so müsse ihm Unterstützung zuteil werden, damit er die Kontrolle über die Puppe bekomme und auch behalte.

Die Tugend besteht demnach darin, stets dem Zug dieses Drahtes zu folgen und ihn nach Kräften zu unterstützen, während Schlechtigkeit darin besteht, sich der unkontrollierten Herrschaft der eisernen Drähte zu überlassen. Dieser Art, meint der Athener, sei auch geklärt, worin das sich selbst Über- bzw. Unterlegensein bestehe; und damit endet das eigentliche Gleichnis auch bereits. Der Athener geht dazu über, die Konsequenzen aus ihm zu ziehen (645b1-c6): Jeder einzelne Mensch und auch jeder Staat müsse sich nach der im Drahtpuppengleichnis ausgedrückten Sichtweise verhalten, d. h. sich immer um die Befolgung des *logismos* bemühen und sein gesamtes Leben darauf ausrichten. Da durch das Gleichnis auch deutlich geworden sei, worin sich Tugend und Schlechtigkeit unterscheiden, so werden nun auch die Einrichtungen zur Erziehung der Bürger in den einzelnen Staaten – wie die Symposien, um deren Nutzen es in diesem Zusammenhang geht – besser beurteilt werden können.

Die Form, in der der Athener die einleitenden Bestimmungen vornimmt, deutet darauf hin, daß Platon nicht daran interessiert ist, eine Vielzahl möglicher handelnder Seelenteile zu unterscheiden. Der Einzelne ist als einheitliches und „einfaches“ Individuum im strengen Sinn des Wortes zu betrachten, auch wenn seine Seele sich in unterschiedlichen Zuständen befindet. Diese Zustände werden aufgrund ihrer spezifischen *Wirkung* auf das Individuum beschrieben werden, nicht aber bestimmten Seelenteilen zugeordnet.<sup>93</sup> Demnach wäre sehr viel eher eine funktionale Betrachtung ihrer Wirkungsweise zu erwarten als eine Anatomie der Seele und eine Beschreibung ihrer Teile. Tatsächlich folgt eine Charakterisierung der Affekte ausschließlich aufgrund ihrer Funktion: Sie wirken als „Ratgeber“ (*symbolos*, 644c8), d. h. als beeinflussende Faktoren, die einander jedoch entgegengesetzt sind. Dabei läßt Platon zunächst ungeklärt, worin der Gegensatz von Lust und Schmerz besteht, denn obwohl es später im Gleichnis heißt, daß die Fäden das Individuum zu „gegensätzlichen“ Handlungen treiben, ist es nicht notwendig anzunehmen, daß Schmerz und Lust hinsichtlich einer bestimmten Handlungsalternative unbedingt unterschiedliche Entscheidungen nahe legen. Auf den ersten Blick erscheint eine andere Interpretation wahrscheinlicher: Wenn ein konkretes

---

<sup>93</sup> Vgl. zur Alternative Seelenteile vs. Seelenzustände die Diskussion des *logismos* in Kapitel 2.2.1.

Schmerzempfinden das Individuum zu einer bestimmten Handlung „antreibt“, so wird dies eine solche sein, die der Vermeidung von mehr Schmerz bzw. des fortgesetzten Schmerzempfindens dient. Hinsichtlich dieser konkreten Handlungsmotivation spielt die Wirkung der Lust aber nicht unbedingt eine Rolle. Es ist ja durchaus nicht so, daß immer eine Entscheidung zwischen Lust und Schmerz fallen muß. Platon *muß* also nicht so verstanden werden, daß gleichsam an jeder Entscheidung auch alle Affekte beteiligt sind.

Die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen allen Affekten kann aber aufgrund des knappen Textes ebenfalls nicht ausgeschlossen werden: Die Vorstellung, daß in jeder Situation jede verfügbare Handlungsalternative im Spannungsfeld zwischen Lust und Schmerz „lokalisiert“ werden kann, bringt es nämlich mit sich, daß stets beide Affekte beteiligt sind und das Individuum durchaus in unterschiedliche Richtungen drängen. Wenn nämlich jede Handlung mit einer bestimmten Menge von Schmerz und einer bestimmten Menge von Lust verbunden ist, so kann die Handlungsintuition, die der Reduktion des Schmerzanteils dient, derjenigen, die der Maximierung des Lustanteils dient, durchaus entgegengesetzt sein. Der Vorteil dieser Interpretation liegt darin, daß sie Lust und Schmerz viel enger miteinander verbindet, denn die Unausweichlichkeit der Vermischung der beiden wird im weiteren noch eine erhebliche Rolle spielen. Sie hat sich insofern schon bei der Bestimmung des guten Gesetzgebers angekündigt, als dieser stets auf beide Rücksicht zu nehmen hat, da er das eine nicht ohne das andere erziehen kann. Einer Interpretation, die eine möglichst enge Verknüpfung von Lust und Schmerz mit sich bringt, ist also der Vorzug zu geben.

Lust und Schmerz stellt der Athener dann noch „Meinungen“ (*doxai*, 644c11) über Bevorstehendes zur Seite, die er als Furcht (Erwartung von Schmerz, *phobos*, 644c12) und als Zuversicht (Erwartung von Lust, *tharros*, 644d1) bezeichnet. Schließlich führt er als dritte Instanz den *logismos* ein, der in der Ansicht darüber besteht, was besser und was schlechter sei. Darüber, wie Meinungen und der *logismos* auf die Entscheidung für die eine oder andere Handlung einwirken, erfährt der Leser nichts. Das ist deshalb seltsam, weil Platon sicher nicht davon ausgehen kann oder will, daß dem Leser ganz klar ist, wie denn die Aufteilung der Funktionen zwischen Meinungen auf der einen Seite und Lust und Schmerz auf der anderen aussehen soll. Die Ungewöhnlichkeit dieser Zusammenstellung der grundlegenden Seelenzustände zwingt zu einer detaillierten Untersuchung.

Der das Gleichnis vorbereitende Teil endet, indem der Athener unvermittelt feststellt, daß es der *logismos* sei, der, werde er in einem Staat als allgemein verbindlich angesehen, Gesetz genannt werde.<sup>94</sup> Daß es mit dieser Bestimmung seine Schwierigkeiten hat, zeigt sich daran, daß der Athener zunächst von seinen Mitunterrednern unterbrochen wird. Kleinias und Megillos geben kund, kaum noch folgen zu können (644d4 f., 6), und daher fährt der Athener fort, mit Hilfe des eigentlichen Gleichnisses das Wechselspiel der Affekte zu beschreiben.

Für die Unterbrechung kommen zwei Gründe in Frage: Zunächst könnte es so scheinen, als sei Platon der Ansicht, mit den wenigen Sätzen über die Antriebskräfte eine vollständige Darstellung geliefert zu haben. Dann wäre das eigentliche Gleichnis nichts weiter als eine Veranschaulichung. Mit der Verpflichtung des Einzelnen, sich immer nach dem *logismos* zu richten (644e4 ff.), kommt jedoch ein Element hinzu, das in der kurzen Passage zuvor nicht enthalten ist. Das kann zwar als Explikation eines als selbstverständlich betrachteten Primats des Rationalen verstanden werden, doch hat sich bereits gezeigt, daß gerade ein solches Primat einer ausführlichen Einführung und Begründung bedürfte.<sup>95</sup> Daß seine Gesprächspartner eine derartige Annahme auch nur verstehen würden, muß dem Athener eigentlich von vornherein unwahrscheinlich erscheinen, und deren Unverständnis signalisiert also, daß etwas Wichtiges eingeführt wird, dem die einfache Form des Gleichnisses und seine Kürze nicht gerecht werden.<sup>96</sup>

Das gilt vor allem für die Bezeichnung der Menschen als Spielzeug der Götter (*thauma*, 644d7): Obwohl letztlich offen bleibt, ob der Mensch nur ein Spielzeug für die Götter ist oder aber zu einem ernsteren Zweck geschaffen wird, kann ausgeschlossen werden, daß das Bild von der Marionette wirklich herabsetzend für den Menschen gemeint ist. Schon die Verwendung der Begriffe *thauma* und *paignion* legt nicht nahe, daß Platon wirklich davon ausgeht, daß der Mensch stets von den Göttern „manipuliert“ wird. Ein *thauma* hat man sich wohl eher als einen Automaten vorzustellen, dessen Mechanismus zwar von den Göttern geschaffen wird, der aber, einmal „losgelassen“, die Regeln, nach denen er geschaffen wurde, eigenständig realisiert. Würde Platon tatsächlich von einer Marionette

---

<sup>94</sup> Welche Notwendigkeit für diese Definition von „Gesetz“ besteht, wird sich bei der Diskussion der geforderten Unterstützung für den *logismos* zeigen.

<sup>95</sup> Vgl. Kapitel 1.

<sup>96</sup> Vgl. zur Markierung anspruchsvoller Themen durch das Unverständnis der Mitunterredner ebenfalls Kapitel 1.

ausgehen, so wäre jede Handlungsfreiheit des Menschen dahin. Auch wenn sich im Gleichnis selbst keine Hinweise finden, daß Handlungsfreiheit überhaupt ein Thema ist, so erschiene es unsinnig, sie in einem Werk auszuschließen, in dem es um die Herstellung guter Lebensumstände *durch die Menschen* selbst und nicht durch die Götter geht.<sup>97</sup>

Hinzu kommt, wie Schöpsdau überzeugend darlegt, daß die im Gleichnis folgenden Vorschriften über den Umgang mit den Affekten auf eine Art von „Spielregeln“ (234) deuten, deren Befolgen den Göttern Freude bereite. Zu bedenken ist auch, daß Platon von einer gewissen Freiheit des Einzelnen ausgeht: Dem Befolgen des *logismos* muß eine Entscheidung vorausgehen.<sup>98</sup> Wenn der Mensch also ein Spielzeug der Götter sein sollte, so ist das Spiel kein regelloses und willkürliches, in dem die Götter mit den Menschen tun und lassen, was sie wollen, ohne diesen eine gewisse Möglichkeit der „Mitgestaltung“ zu geben. Hilfreich ist auch ein Verweis auf 803b f.: Hier stellt der Athener fest, daß „die Angelegenheiten des Menschen großen Ernstes nicht wert [sind], aber es [...] doch notwendig [ist], sie mit Ernst zu betreiben“ (803b3-5). Dem müsse man sich fügen und bestrebt sein, „möglichst die schönsten Spiele zu spielen“ (803c6 -8). Natürlich liegt in beiden Stellen eine Erinnerung des Atheners, daß der Mensch sich vor Selbstüberschätzung zu hüten, aber innerhalb seiner Grenzen durchaus Raum zur Gestaltung habe. Als Herabsetzung kann man die Rede vom Spielzeug der Götter also nicht betrachten, lediglich als ein Zurechtrücken des Maßstabs der menschlichen Freiheit, die im Gleichnis zumindest als Wahlfreiheit eine konkrete Rolle spielt.

Auch muß man im Auge behalten, daß die Spielzeug-Varianate nur als eine von zwei *Möglichkeiten* eingeführt wird (644e8 f.). Der Athener schließt gar nicht aus, daß die Menschen tatsächlich auch einen ernstesten Zweck haben könnten. Um das Verhältnis von Göttern und Menschen einschätzen zu können, muß man sich die Theodizee in Buch X vor Augen halten.

## EXKURS II: VON GÖTTERN UND MENSCHEN

In Buch X der *Nomoi* erweist sich ein Theodizee als notwendig, weil die Beobachtungen des Alltags es nahelegen, daß ungerechte Menschen oft

---

<sup>97</sup> Zur Bedeutung, die der Begriff „*thauma*“ zu Platons Zeit hatte, vgl. Aristoteles, *De motu* 701b2ff., *Metaphysik* 983a14 und auch Platon, *Politeia* 514b7, wo es im Sinne von „Kunststück“ (Apelt) verwendet wird

<sup>98</sup> Das vermerkt auch Stalley (61).

dennoch besonders gut zu leben scheinen. Diese Annahme beruht zwar, wie der Athener sofort bemerkt, auf einem Irrtum, da ein schlechter Mensch niemals ein gutes Leben haben könne, dennoch erklärt er sich bereit, die Sorge der Götter um die Menschen nachzuweisen.

Zunächst holt sich der Athener die Zustimmung seiner Mitunterredner, daß die Götter im Vollbesitz der Tugend sind (900d f.). Diese Zustimmung wird ihm sofort erteilt, weil es sich in dem vorhergehenden Beweis des Primat der Seele gezeigt hatte, daß die Götter als die Ursache aller Ordnung und damit auch aller Tugend in der Welt betrachtet werden müssen (898e ff.). Die Grundlage hierfür bildet Platons Konzeption eines harmonischen Kosmos: In einer langen und komplexen Auseinandersetzung mit einem fiktiven Atheisten weist der Athener nach, daß die Seele, charakterisiert durch Selbstbewegung, die Ursache alles Seienden ist (896a-c). Von dieser Selbstbewegung gibt es, so stellt er fest, zwei Arten, von denen die eine Ursache des Guten, die andere des Schlechten ist. Dies bedeutet nicht, zwei unterschiedliche Arten von Selbstbewegung anzunehmen, sondern es bedeutet, daß aufgrund des Charakters der Ursache die Seele sowohl für richtige Vorstellungen, Freude, Mut und Liebe verantwortlich ist wie für deren Gegenteil (896e-897a). Nur wenn die Seele der Vernunft folgt, verursacht sie alles in rechter Weise.

Diese vernünftige Selbstbewegung der Seele vergleicht der Athener sodann mit der Kreisbewegung (898a f.), was Anlaß zu einem Vergleich der Seelenbewegung mit den Bewegungen und der Ordnung der Gestirne bietet (898c ff.). Die Umlaufbahnen und die Eigenbewegung der Gestirne dienen Platon immer wieder als Inbegriff vernünftiger Ordnung, und im *Timaios* entwickelt Platon eine umfassende Kosmologie, die unter anderem auf einem ausgefeilten System von harmonischen Zahlenverhältnissen beruht.<sup>99</sup> Der Gedanke, daß Vernunft und Harmonie nicht voneinander trennbar sind, weil die (göttliche) Vernunft die Harmonie erschafft und diese wiederum nichts anderes als vernünftige Verhältnisse hervorbringen kann, spielt in den *Nomoi* eine wesentliche Rolle, auch wenn Platon hier keine Kosmologie entfalten will: Denn die Seele in ihrer vernunftgemäßen und daher harmonischen Bewegung bringt auf jeder Ebene wiederum Vernunft und Harmonie hervor, also auch im Umgang der Menschen untereinander. Auf diese Weise ist der Staat und jeder Bürger stets in einen harmonischen und vernünftigen Kosmos integriert, und das wird sich auch in der

---

<sup>99</sup> Vgl. z. B. dort die Beschreibung der Zusammensetzung der Weltseele und ihrer Bewegung sowie ihre Verbindung mit der physischen Gestalt der Welt (31b-37c).

Bestimmung der Tugenden niederschlagen. Die Definition der Besonnenheit als Harmonie von Herrschendem und Beherrschten ist bereits aus der *Politeia* bekannt (430d-432b), und in den *Nomoi* bildet die Harmonie von Vernunft und Affekten das grundlegende Konzept einer jeden Tugend.

Als vollkommen vernünftig und daher vollständig tugendhaft haben die Götter keinen Anteil an irgendeiner Schlechtigkeit. Eigenschaften wie Sorglosigkeit, Trägheit und Bequemlichkeit können den Göttern mithin nicht zugesprochen werden (901a6-8). In einem zweiten Schritt legt der Athener fest, wie es dazu kommen kann, daß jemand meint, das Geringe vernachlässigen zu können. Das ist zum einen möglich, wenn man der Ansicht ist, das Geringe sei ohne Einfluß auf das Ganze, zum anderen, wenn man trotz der Einsicht, daß das nicht der Fall ist, aus Trägheit das Geringe unbesorgt läßt (901b f.). Etwas anderes sei es allerdings, wenn jemand sich aus Unkenntnis oder aufgrund mangelnder Möglichkeiten nicht um alles kümmern kann, um das er sich jedoch eigentlich kümmern will. Dies sei nicht als Sorglosigkeit anzusehen. Trägheit könne jedoch nicht der Grund für einen möglichen Unwillen der Götter, sich um die Menschen zu kümmern, sein, denn Trägheit entstehe letztendlich aus Feigheit (901e3-7), und Feigheit kann keine Eigenschaft der Götter sein. Mithin kann es nur aus Unwissenheit oder aus Unwilligkeit sein, daß sich die Götter nicht um die Menschen kümmern.

Da der Mensch das „gottnächste“ Wesen sei (902b4-6), so fährt der Athener fort, und da er ein „Besitztum“ der Götter sei, sollten die Götter sich eigentlich um den Menschen kümmern, selbst dann, wenn man ihn nur als ein geringes Besitztum gelten lassen wolle (902b10-c3). Da es ein Irrtum sei, daß das Geringfügige außer acht gelassen werden könne, wenn das Ganze als ganzes gut sein solle (902d), und da die Götter sich als Verursacher der Welt tatsächlich auch um alles kümmern *können*<sup>100</sup>, bleibt nur der Schluß, daß sie das eben auch tun.

Der Nachweis, daß der Mensch den Göttern, selbst wenn man ihn als eine Geringfügigkeit betrachtet, keinesfalls gleichgültig sein kann, legt nahe, daß der Vergleich mit einem Spielzeug in der „harmlosesten“ Weise verstanden werden muß. Entweder muß man also, wie oben angenommen, von einem „schönen“ Spiel ausgehen, das Götter und Menschen gemeinsam spielen; oder man nimmt an, daß die Götter den Menschen als

---

<sup>100</sup> Vgl. den Vergleich der Kontrolle der Götter über die Welt mit der Kontrolle eines Handwerkers über sein Werk (903e-904a).

einen Teil des von ihnen geschaffenen Weltalls durchaus „ernst“ nehmen. In beiden Fällen erweist sich die „instrumentelle“ Interpretation als die unwahrscheinlichste.

#### FORTSETZUNG DER ANALYSE DES GLEICHNISSES

Die Affekte, die der Athener zuvor eingeführt hat, werden im Drahtpuppengleichnis nun zu den Schnüren, durch welche sich die Puppe mal hierhin, mal dorthin bewegt. Dabei zerren offenbar alle Affekte gegeneinander, aber genau in diesem scheinbaren Chaos der Antriebskräfte entscheidet sich, ob eine Handlung moralisch gut oder schlecht ist: Nur wenn sich der Einzelne nicht vom Spiel der vier irrationalen Affekte bestimmen läßt, sondern dem *logismos* und dem darin ausgedrückten Urteil über das richtige Verhalten folgt, kann er sichergehen, gut zu handeln (644d9-645a2). Das wirft etwas Licht auf das oben angesprochene Problem, daß unklar geblieben ist, inwiefern denn Schmerz und Lust das Individuum in ein und derselben Situation zu unterschiedlichen Entscheidungen „drängen“ können. Tatsächlich scheint das gar nicht unbedingt notwendig zu sein: Die Spannung besteht gleichsam immer zwischen den unvernünftigen Ratgebern und dem *logismos*. Hinsichtlich der Frage, ob man einem Bedürfnis nach einer bestimmten, angenehmen Erfahrung nachgeben sollte, muß man also gar keinen dem entgegenstehenden schmerzlichen Zustand konstruieren, denn entweder stimmt das Lustbedürfnis mit dem *logismos* überein, so daß diese Handlung ausgeführt werden sollte, oder aber es widerspricht ihm, so daß es gemieden werden muß.

Um zu erklären, wie es zu dem Durcheinander nur der irrationalen Zustände in der Seele kommt, wenn der *logismos* nicht die Führung inne hat, muß man zunächst zwischen dem Affekt selbst, seinem Gegenstand und der Handlungsabsicht unterscheiden. Aufgrund dieser Unterscheidung ergeben sich mehrere Kombinationsmöglichkeiten:

- (a) Ich empfinde Lust am Geschmack einer Flasche Wein. Das schließt aus, daß ich zur selben Zeit am Geschmack des Weins leide, und da die Motivation, die mich zum Trinken anhält immer der Wunsch nach mehr Lust und weniger Schmerz ist, können in diesem Fall Lust und Schmerz nicht in unterschiedliche Richtungen drängen.
- (b) Wenn Lust und Schmerz sich nicht auf denselben Gegenstand beziehen, wenn ich also den Geschmack des Weins genieße, aber unter der Wirkung der Säure auf meinen Magen leide, so können Lust und Schmerz allerdings auf unterschiedliche Handlungen verweisen. Denn

unter der Annahme, daß es auch hier wieder um die größtmögliche Annehmlichkeit geht, werde ich mich für die Option entscheiden, die mehr Lust bedeutet, d. h. entweder um des Geschmacks willen den Schmerz in Kauf nehmen oder aber auf den Genuß verzichten, um dem Schmerz zu entgehen.

- (c) Analog verhält es sich bei Zuversicht und Furcht: Wenn ich mich zum Kauf einer Flasche Weins gedrängt fühle, weil ich mich auf dessen Geschmack freue, so kann ich mich nicht zugleich vor diesem Geschmack fürchten.
- (d) Wenn ich dann also die Flasche doch nicht kaufe, so darum, weil ich mich vor der Wirkung des Weins auf meinen Magen fürchte. Wieder können zwei Affekte nur dann in unterschiedliche Richtungen drängen, wenn sie sich auch auf unterschiedliche Gegenstände beziehen, die Absicht aber dieselbe ist.
- (e) Das gilt letztlich auch für die Kombination von konkreter Empfindung und einer Meinung über Zukünftiges: Während ich mich gerade am Geschmack eines Weins erfreue, so kann ich mich nicht zugleich vor diesem Geschmack fürchten.
- (f) Vor dessen Wirkung auf meinen Körper hingegen kann ich mich fürchten, und das kann mich dazu bringen, das Trinken für diesen Abend sein zu lassen.<sup>101</sup>

Es hat also den Anschein, als behandle Platon die konkreten Empfindungen und die Erwartungen gleich. Tatsächlich legt unsere Erfahrung nahe, daß Zuversicht und Furcht durchaus selbst auch angenehm und schmerzlich sind. Die Begründung, warum Platon also überhaupt eine Differenzierung vornimmt, ist wohl darin zu sehen, daß sich Zuversicht und Furcht anders auf ihre Gegenstände beziehen, als Lust und Schmerz es tun: Die Freude *an* einer Flasche Wein ist etwas anderes als die Freude *auf* sie. Allein mit augenblicklichen Empfindungen von Lust und Schmerz wäre Platon also keine ausreichende Beschreibung der Handlungsmotivation möglich gewesen, und das um so weniger, als Erwartungen hierbei sicherlich eine ebenso große Rolle spielen, wie augenblickliche Empfindungen von Lust oder Schmerz.

---

<sup>101</sup> Was hier nur als Opposition von angenehmen und unangenehmen Empfindungen beschrieben wird, gilt aber auch für gleichartige: Wenn die eine konkret empfundene Lust mich dazu drängt, mein Glas nicht aus der Hand zu geben, kann mich eine andere dazu motivieren, es doch zu tun, wenn ich nämlich befinde, daß die Lust an einer Tafel Schokolade größer ist.

Daß Platon der Ansicht ist, daß zu einer vollständigen Beschreibung der Antriebskräfte auch Erwartungen zählen (was in den oben angeführten Beispielen auch ganz natürlich erschien), zeigt sich darin, daß im *Philebos* (32c) die Erwartung einer zukünftigen Lust oder eines Schmerzes selbst als lust- bzw. schmerzvoll dargestellt und damit hinsichtlich ihrer Wirkung mit Lust und Schmerz selbst auf eine Stufe gestellt wird.<sup>102</sup> Die Komplexität wird in den *Nomoi* nicht voll ausgearbeitet (eine genaue Vorstellung kann man erst mit einem besseren Verständnis der Affekte und im Rückgriff auf den *Philebos* erarbeiten), aber durch die der Erwartung eigene Art des Bezugs auf einen Gegenstand kann man sie sogar als die primäre Antriebskraft im Individuum betrachten, da sie in jeder Situation und unabhängig von aktuellen Lust- oder Schmerzempfindungen auf eine bestimmte Handlung „drängt“.<sup>103</sup>

Die irrationalen Zustände der Seele vergleicht der Athener mit „eisernen“ Drähten, den *logismos* jedoch mit einem goldenen Faden, der ungleich schöner, aber auch zarter sei als die anderen. Daher bedürfe der *logismos* der Unterstützung, wenn er die Herrschaft über die anderen Seelenzustände ausüben können soll (645a2-b1). Daß Affekte wie Schmerz und Lust ein Individuum vehementer in eine bestimmte Richtung lenken, als dies eine vernünftige Überlegung tun kann, erscheint einleuchtend und daher ist es ebenso einleuchtend, daß dem *logismos* eine Hilfe zuteil werden muß. Wie diese Hilfe aber aussehen könnte, bleibt offen. Während in anderen Fragen zumindest Andeutungen eine bestimmte Interpretation nahelegen, schweigt der Athener zu diesem Punkt völlig. Man kann jedoch annehmen, daß er davon ausgeht, daß sich diese Frage in dem Zusammenhang, in dem sich das Drahtpuppengleichnis befindet, entweder gar nicht erst stellt oder sich mit den folgenden Überlegungen von selbst beantwortet: Das Gleichnis ist eingebettet in Betrachtungen darüber, ob und wie Symposien zur Erziehung der Bürger beitragen können. Der Zusammenhang mit diesen Fragen deutet darauf hin, daß Platon mit der

---

<sup>102</sup> Ebenso 36a, wo Protarchos zwar fälschlicherweise behauptet, die sehnsüchtige Erwartung von Erfüllung eines Verlangens verdoppele den Schmerz dieses Verlangens, dabei aber beweist, daß er den Charakter von Erwartungen durchaus begriffen hat.

<sup>103</sup> Ihrem Begriff nach ist die *proskokia* allerdings nicht unabhängig von den beiden grundlegenden Empfindungen. Das zeigt sich schon daran, daß sie selbst als lustvoll oder schmerzhaft bezeichnet wird (so auch in der *Politeia* (584c).

Hilfe, die dem *logismos* zukommen soll, eine auf den richtigen Ansichten beruhende Pädagogik meint.<sup>104</sup>

Abschließend resümiert der Athener, daß nun durch das Gleichnis klarer geworden sei, was es bedeute „stärker oder schwächer als man selbst“ zu sein.<sup>105</sup> Indem man nämlich stets dem *logismos* folgt, geht man sicher, sich als den eigenen Begierden überlegen zu erweisen; überläßt man seine Seele hingegen der Tyrannei der anderen Affekte, so wird man sich selbst unterlegen sein. Der Begriff, der als zentrales Moment zutage tritt, ist also der der Selbstbeherrschung, und diese erscheint auch als wesentliches Kriterium für Tugend oder Schlechtigkeit. Für den Staat gilt ähnliches: Der Athener bestätigt noch einmal die Identität des Gesetzes mit dem *logismos* (654a1 f.), d. h. was für das Individuum der *logismos* selbst ist, ist für den Staat eine diesem folgende Gesetzgebung.

Allerdings ergibt sich an dieser Stelle eine nicht unerhebliche Schwierigkeit in der Textauffassung: In 645b4 f. spricht Platon von einem *logos aléthês*, dessen Identifikation nicht leicht fällt. Zum einen kann es sich um einen *logos* über die Antriebskräfte handeln, also um eine Ansicht über ihre Natur und ihre Wirkungsweise. Diese wäre dann zu akzeptieren, was wiederum zum Befolgen des *logismos* führt. Der Vorteil dieser Lesart liegt vor allem darin, daß sie zuläßt, daß der *logismos* immer schon im Individuum vorhanden ist, während man den *logos aléthês* erst erlangen muß (645b4). Zum anderen könnte man den *logos* mit dem *logismos* identifizieren. Das hat zwar den Nachteil, daß zu erklären wäre, warum Platon nun wieder ein anderes Wort verwendet, diese Sichtweise hat aber auch Vorteile:<sup>106</sup> a) Der *logismos* verhält sich zum *nomos* auf dieselbe Art und Weise wie der *logos aléthês*. 645b6-8 weist darauf hin, daß ein Staat diesen *logos* zum Gesetz machen müsse, so wie in 644d2 f. der *logismos* das Gesetz definiert, wenn er zu allgemeiner Geltung kommt. Diese Parallele würde durch die Annahme, daß der *logos aléthês* ein *logos* über die vertretene Theorie der Seelenzustände sei, unmöglich. Da der Athener aber behauptet, Tugend und Schlechtigkeit geschieden zu haben, ist es nicht wahrscheinlich, daß eine Aussage über

---

<sup>104</sup> Zu dieser Ansicht vgl. Görgemanns (120 f.). Er schließt jedoch aus, daß der Einzelne seinen eigenen *logismos* unterstützen könne, da es nicht sinnvoll erscheine, eine von den Affekten unabhängige Kraft anzunehmen, die wiederum einem der Affekte zu Hilfe kommen könne. Bobonich (1994: 22) geht hingegen von der Fähigkeit des Individuums aus zu intervenieren.

<sup>105</sup> Kleinias bezieht sich 633e5 zu Beginn der Diskussion über die richtige Auffassung der Tapferkeit auf diesen Ausspruch.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu v. a. Görgemanns, 121 mit Fn. 1.

eine Theorie zum Gesetz gemacht werden soll.<sup>107</sup> b) Eine Identifikation des *logismos* mit dem *logos aléthês* erscheint vor dem Hintergrund des möglichen „propositionalen“ Charakters des *logismos*<sup>108</sup> durchaus sinnvoll.

Schöpsdau versucht eine Harmonisierung der beiden Positionen, indem er vorschlägt, den *logos aléthês* als ein Ergebnis der Tätigkeit des *logismos* zu betrachten (233). Dabei bezieht er sich wiederum auf *Politeia* 603d ff., wo in 604d5 f. das, was das Gesetz sage, als *toutô tô logismô* bezeichnet werde. Das stiftet auf den ersten Blick nur Verwirrung, man muß sich jedoch vor Augen halten, daß das Gesetz die im Staat geltende Fassung des *logismos* ist. Aber auch dann bleibt fraglich, was in dem genannten Beispiel der *logos* sein soll. Denn der gute Rat, von dem die Rede ist und den man problemlos als *logos* auffassen kann, wird als *logismos* bezeichnet. Wenn Schöpsdau von einer Abfolge *logismos* - *logizesthai* - *logos* ausgehen will, so bleibt er eine präzise Trennung der Begriffe voneinander schuldig. So weit man sein Argument nachvollziehen kann, spricht es eher für die Identifikation von *logos aléthês* und *logismos*.

Obwohl der Athener den eigentlichen Vergleich des Menschen mit einer Marionette so einführt, als handle es sich um eine Verdeutlichung der zuvor eingeführten Seelenzustände,<sup>109</sup> findet der Leser in den folgenden Abschnitten kaum eine Erklärung für die Frage, wie man sich die Affekte und ihr Wirken im Individuum genau vorzustellen habe.<sup>110</sup> Versucht man zunächst, sich über die Verwendung der relevanten Begriffe (*hêdonê*, *lupê*, *tharros*, *phobos* sowie evtl. *epithymia*) ein Bild zu machen, so wird man sehr enttäuscht: Obwohl der Begriff „*hêdonê*“ z. B. in den *Nomoi* über 120 mal anzutreffen ist, findet man an keiner Stelle Aufklärung über Art und Wirkungsweise der betreffenden Affekte. Auch die dem Drahtpuppengleichnis folgende Passage, in der immerhin von der Wirkung des Weins auf das Gleichgewicht der Kräfte in der Seele die Rede ist, erklärt nicht die Kräfte selbst, sondern nur die eintretende Unordnung der Seele im

---

<sup>107</sup> Ein weiteres Argument, das Görgemanns für eine Identität anbringt, braucht hier nicht angeführt zu werden, da es eher stilistischer Natur ist, vgl. ebd.

<sup>108</sup> Vgl. dazu 2.2.1.

<sup>109</sup> Er leitet das Gleichnis mit *peri de toutôn* (644d7) ein, was sich augenscheinlich auf das von ihm zuvor Gesagte zurückbezieht, über das seine Mitunterredner soeben ihr Unverständnis zum Ausdruck gebracht haben.

<sup>110</sup> Auch in der Sekundärliteratur hat *das* offenbar niemand für das Hauptproblem der Passage gehalten. Görgemanns spricht zwar davon, daß im Gleichnis der „dynamische“ Aspekt betont werde (120), aber die Dynamik selbst beschreibt auch er nicht. Bobonich betrachtet zumindest ansatzweise das Zusammenwirken der Seelenzustände, da er aber

Rauschzustand (645d1-646a5). Es stellt sich also nicht nur die Frage, was Platon eigentlich meint, sondern auch die, warum er den Leser so im Dunkeln läßt. Natürlich kann man die zweite Frage mit dem Hinweis auf den „populären“ oder besser „praxisorientierten“ Charakter der *Nomoi* angehen, und damit wird man auch nicht ganz falsch liegen: Eine detaillierte Psychologie zu entwickeln und zu begründen, würde den Rahmen der *Nomoi* ebenso sprengen, wie es der Einbezug komplizierter psychologischer oder metaphysischer Betrachtung täte. Über die Legitimität einer solchen Auslassung soll an dieser Stelle aber einmal kurz nachgedacht werden:

Geht man davon aus, daß (wie in Kapitel 1 behauptet) Platon in seinem letzten Werk ausschließlich eine praktische Absicht verfolgt hat, das heißt, daß es ihm vor allem um die Etablierung bestimmter Grundlagen für die Bildung eines Staates, für das Verhältnis des Staates zu seinen Bürgern und für die Regelungen ging, die für ein gutes Leben im Staat notwendig sind, so verwundert die Ausblendung komplizierter Herleitungen der vertretenen Positionen nicht. Dennoch wird man von Fall zu Fall entscheiden müssen, ob eine solche Auslassung gerechtfertigt werden kann oder nicht. Bei der Analyse des Begründungsniveaus in Kapitel 1 hat sich herausgestellt, daß es bedeutsam ist, wenn die Mitunterredner des Atheners an einer bestimmten Stelle bekunden, daß sie nun nicht mehr so recht folgen können. Dieses Eingeständnis findet sich an solchen Stellen, wo der Athener dazu übergeht, Zusammenhänge darzustellen, die in den *Nomoi* selbst nicht diskutiert und begründet werden, wie es das Beispiel des Gottesbeweises und seiner kosmologischen Grundlagen in Buch X besonders klar zeigt. In derartigen Fällen obliegt es allein dem Athener zu entscheiden, welchen Grad an Begründung er versuchen will. In jedem Fall erfolgt keine Hinterfragung des Ergebnisses. So verhält es sich offenbar auch in diesem Fall, doch bleibt zu klären, warum Platon eine ausführlichere Diskussion meidet (abgesehen von den offensichtlichen Schwierigkeiten, die eine derartige Analyse mit sich bringen würde und die die Mitunterredner sicherlich überfordern würde). Auf einen Grund für diesen Verzicht weist der häufige Rückbezug auf die *Politeia* hin, wenn es um die Psychologie des Drahtpuppengleichnisses geht: Dort entwickelt Platon eine detaillierte Theorie von den Teilen der Seele und ihren unterschiedlichen Funktionen; und er setzt sie dort in unmittelbaren Zusammenhang mit den Tugenden und der Struktur des Staates. Nun sieht es so aus, als sei von der „mittleren“ Psychologie in den

---

lediglich an einer Erklärung von *akrasia* interessiert ist, kann eine genaue Analyse der einzelnen Affekte nicht erwartet werden.

*Nomoi* nicht mehr viel geblieben. Würde Platon sich also noch einmal auf eine ausführliche Diskussion derselben Thematik einlassen, so hätte diese eine Auseinandersetzung mit der *Politeia* einschließen müssen, und das wäre vor dem Hintergrund des den *Nomoi* zugrundeliegenden Plans unmöglich.<sup>111</sup>

Daher muß man sich an dieser Stelle vorläufig mit dem noch unvollständigen Bild abfinden. Bevor man nun mit den sich an das Drahtpuppengleichnis anschließenden Betrachtungen über die Erziehung von Lust und Schmerz beginnt, bleiben noch einige Fragen zu klären, die im Zusammenhang mit der noch immer unklaren Einordnung des *logismos* unter die Affekte stehen.

### 2.2.1 DER LOGISMOS

Betrachtet man Übersetzungen der *Nomoi*, so erscheint der Begriff „*logismos*“ ganz unproblematisch zu sein: Der Begriff wird 644d2 eingeführt (*epi de pasi toutois logismos ho ti pot' autôn ameínon é cheíron...*) und mit großer Einhelligkeit als „(vernünftige) Überlegung“ bzw. „calculation“ übersetzt.<sup>112</sup> Das ist zwar einerseits an dieser Stelle zunächst unproblematisch, dabei aber andererseits ambivalent: Mit „(vernünftiger) Überlegung“ kann zum einen das Ergebnis des Vorgangs des Überlegens gemeint sein, also etwas, das, grob gesprochen, eine Proposition ist. Ebenso kann das Anstellen einer solchen Überlegung gemeint sein, im Sinne von „(vernünftiges) Überlegen“. Beide Bedeutungen werden vom griechischen „*logismos*“ gedeckt, wobei noch die Bedeutung des Vermögens zu einer solchen Überlegung hinzukommt (wiederum grob übersetzt als „Verstand“).<sup>113</sup> Je nachdem für welche Bedeutung man sich entscheidet, entsteht eine anderes Bild der im Individuum herrschenden (Motiv-)Kräfte.

<sup>111</sup> Auch die literarische Fiktion steht dem entgegen: Wollte Platon eine explizite Wiederaufnahme der *Politeia*, so hätte er andere Gesprächspartner wählen müssen. Kleinias und Megillos sind aber, ebenso wie der Ort der Unterhaltung, der *Politeia* ganz „entrückt“.

<sup>112</sup> Für „Überlegung“ ohne Qualifikation siehe Müller; für „vernünftige Überlegung“ Apelt und Susemihl; für „calculation“ (ebenfalls ohne Qualifikation, aber in Anführungszeichen) Saunders.

<sup>113</sup> Vgl. den Eintrag in LSJ. Zwar legt der Suffix „-ismos“ nahe, daß es sich um etwas passives, „gemachtes“ handelt im Gegensatz zum aktiven Suffix „-ikon“, aber Platon hält sich aber nicht streng an diese Unterscheidung, wie die folgende Untersuchung der Wortverwendung zeigen wird.- 644d1 f. gibt keinen Hinweis, welche Interpretation vorzuziehen wäre: Würde dem *logismos* eine Aktivität zugeschrieben, so könnte man ihn nur als ein Vermögen verstehen, da in beiden anderen Fällen die Zuschreibung einer Aktivität nicht möglich wäre. Platon spricht aber nur davon, daß der *logismos* zu den (anderen) Affekten *dazukommt* (die Formulierung ist elliptisch, das zugrundeliegende Partizip ist *kekémenon* in 644c6, das auf *tithómen* in 644c4 verweist). Der *logismos* wird also bloß als

a) Der *logismos* als „Beschluß“

Entscheidet man sich für diese Bedeutung, stellt sich das im Individuum herrschende Kräfteverhältnis so dar, daß auf der einen Seite den vier von Platon eingeführten *Affekten*, die einen einheitlichen Charakter haben, auf der anderen Seite eine Art von Proposition, ein *Satz* entgegensteht, der eine (vernünftige) Ansicht<sup>114</sup> über das richtige Verhältnis der Affekte zueinander ausdrückt und selbst weder eine unmittelbar angenehme noch unangenehme Empfindung darstellt. Das leuchtet auf den ersten Blick und ohne weitere Erläuterungen kaum ein: Warum sollte Platon den *logismos* den Affekten ohne weitere Qualifikation gegenüberstellen, ohne anzumerken, daß den Affekten auf der einen Seite ein anders geartetes, rationales Element auf der anderen Seite gegenübergestellt wird? Davon, daß Platon die Wirkungsweise des *logismos* der der anderen Affekte *entgegenstellt*, kann aber gar nicht die Rede sein.<sup>115</sup> Demnach hätte man sich zu fragen, wie es möglich sein kann, daß eine Ansicht in ein Gefüge unterschiedlicher Kräfte auf dieselbe Art und Weise eingebunden ist wie Schmerz und Lust; eine bloße Ansicht kann ja nicht unmittelbar auf den Einzelnen einwirken wie Schmerz und Lust es können. Vielmehr bedürfte ein *logos* der Umsetzung in eine Antriebskraft, damit das Bild von dem zwar sanften, aber doch wirksamen Zug der Vernunft Sinn macht.<sup>116</sup> Hier wäre man auf Spekulationen angewiesen, da Platon dazu nichts bemerkt. Sollte sich eine der anderen Interpretationen also einfacher in das Bild integrieren lassen, so wäre diese vorzuziehen.

b) Der *logismos* als Vorgang des Überlegens

Auf den ersten Blick mag es nicht einleuchten, diese Bedeutung überhaupt von der vorigen zu trennen, schließlich dürfte sich der Inhalt

---

vorhanden dargestellt, über seine Funktionsweise werden zunächst keine Aussagen gemacht.

<sup>114</sup> „Ansicht“ sollte hier als eine Bedeutung von „*logos*“ verstanden werden. Da Platon die Bedeutung von „*logismos*“ nicht klärt, ist man auf Mutmaßungen angewiesen, welchen Charakter dieser hat, wenn er als „Beschluß“ verstanden wird. Es bietet sich eine Einordnung in das Spektrum von *doxa* und *logos* an. Innerhalb dessen dürfte es sich beim *logismos* kaum um eine bloße Meinung handeln, und das nicht nur wegen der sprachlichen Verwandtschaft von *logismos* und *logos*, sondern auch deshalb, weil die angesprochene Überlegung ein sehr viel größeres Gewicht hat, als eine bloße Meinung. Immerhin stellt der Athener die Art und Weise, wie der Einzelne (und ebenso der Staat) sich zum *logismos* stellt, als die Entscheidung zwischen Gut und Schlecht dar (644e3 f.).

<sup>115</sup> *Epi de pasi* (644d1) kann kaum adversativ verstanden werden, wohl aber als überordnend. Natürlich stellt der *logismos* eine höhere Instanz dar als die anderen Affekte, aber Platon entwirft für ihn keine andere *Wirkungsweise*.

<sup>116</sup> In der *Politeia* übernimmt diese Aufgabe der *thymos*, der „zornesmütige“ Teil der Seele, der genau durch diese Funktion, die Beschlüsse des *logistikons* in ihrer Umsetzung gegen den beherrschenden Seelenteil zu unterstützen, bestimmt ist.

vernünftigen Überlegens von dem einer vernünftigen Überlegung in Hinsicht auf ihre Funktion nicht sehr unterscheiden. Dennoch ergibt sich die Schwierigkeit in sehr viel geringerem Maße, daß nur schwer erkennbar wäre, wie denn der *logismos* innerhalb des Kräfteverhältnisses *fungiert*: Faßt man Überlegen als Abwägen oder Errechnen auf,<sup>117</sup> so bedarf der *logismos* nicht mehr der Vermittlung, um in das Kräfteverhältnis der Affekte integriert werden zu können, vielmehr kann man davon ausgehen, daß eine wie auch immer geartete Reflexion<sup>118</sup> auf Gefahren und Nutzen eine unmittelbare Wirkung auf die Motivation eines Individuums zumindest haben kann, nämlich genau dann, wenn dieser Reflexion bei den beiden „unvernünftigen“ (*apbrone*, 644c7) Ratgebern „Gehör verschafft“ wird. Daß der *logismos* genau dieser Unterstützung bedarf, ist ein wesentlicher Gedanke im Drahtpuppengleichnis. Diese Sichtweise scheint also besser als die erste zu sein.

### c) Der *logismos* als Vermögen

Obwohl sich die zweite Interpretation des Begriffs mit dem Drahtpuppengleichnis gut vereinbaren läßt, erscheint die Auffassung, dieser sei eigentlich ein Seelenteil, doch intuitiv als die wahrscheinlichste: In einer Konzeption, in der irrationale Affekte das Individuum zu einem bestimmten Verhalten motivieren, erscheint es einleuchtend, daß Platon diesen ein Vermögen entgegensetzt, daß eine auf vernünftiger Überlegung basierende Handlungsalternative „vorschlägt“. Es ist jedoch Vorsicht geboten: Ein Teil der Überzeugungskraft dieser Interpretation stammt sicherlich von der ausgefeilten Theorie der Seelenteile in der *Politeia*. Es ist aber zweifelhaft, ob Platon in den *Nomoi* wirklich eine der *Politeia* verwandte Theorie vertreten will. Beschränkt man sich auf die bisher betrachtete Textstelle, so spricht einiges dagegen. Zum einen wird das Bild der im Individuum herrschenden Kräfte in dieser Sichtweise heterogen: Den vier irrationalen *Kräften* (oder auch Regungen) in der Seele (*pathê*, 644e1), stünde ein rationales Seelenvermögen gegenüber. Zu einer derartigen Trennung gibt der Text aber, wie bereits erwähnt, keinen Anlaß. Darüber hinaus wird erklärungsbedürftig, wie man sich denjenigen Seelenteil vorzustellen hat, in dem sich die Affekte „tummeln“.<sup>119</sup>

<sup>117</sup> Beide Bedeutungen sind in dem Begriff enthalten.

<sup>118</sup> Man sollte an dieser Stelle sehr vorsichtig damit sein, dieser Reflexion ein zu hohes Niveau zuzuschreiben: Es handelt sich bei ihr schließlich um etwas, was *jedes* Individuum in gleichem Maße hat; Platon spricht explizit von *bekaston auton* (644c4).

<sup>119</sup> Es gibt weitere Stellen im Text, die nahe legen, daß Platon hier einfach an keiner strikten Trennung von Affekten und ihnen zuzuordnenden Seelenteilen interessiert ist. Diese werden weiter unten Beachtung finden.

Zum zweiten muß die Wahl des Begriffs „*logismos*“ verwundern, denn mit dem rationalen Seelenteil ist in *Politeia* der Begriff des „*logistikon*“ verknüpft. Wenn Platon tatsächlich so etwas wie das *logistikon* im Sinn gehabt haben sollte, warum verwendet er durchgehend einen anderen Begriff?<sup>120</sup> An dieser Stelle kann eine Untersuchung der Verwendung der beiden Begriffe in der *Politeia*, den *Nomoi* und anderen Dialogen weiterhelfen:

Statistische Betrachtungen lassen sich oft nur schwer in die Argumentation für eine bestimmte Auffassung integrieren, da der Aufwand, der für den Bezug des statistischen Materials auf das zu lösende Problem notwendig ist, übermäßig groß ist, wenn das Ergebnis nicht ganz augenfällig ist. Im vorliegenden Fall braucht man diesbezüglich kaum Sorgen zu haben. Der Begriff „*logistikon*“ kommt in der *Politeia* 22 mal vor. Die Bedeutung verteilt sich im wesentlichen auf das Wortfeld um den „rationalen Seelenteil“ und auf das der „Rechenkunst“ bzw. der „Rechenkünstler“.<sup>121</sup> Insgesamt überwiegt die erste Bedeutung knapp mit 14 Vorkommen. In weiteren Dialogen, die eine signifikante Häufigkeit des Begriffs aufweisen, läßt sich nur die zweite Bedeutung finden,<sup>122</sup> während in den späten Dialogen der Begriff praktisch nicht vorkommt.<sup>123</sup>

„*Logismos*“ findet sich insgesamt deutlich häufiger, und zwar zwölf mal in den *Nomoi* und 18 mal in der *Politeia*. Die Bedeutungen dieses Begriffs überlappen sich mit denen von „*logistikon*“ hinsichtlich des Wortfeldes der Rechenkunst und der Bedeutung des „Vermögens zu schließen“. Die andere Bedeutung ist, wie bereits gesagt, die der „(vernünftigen) Überlegung“. In der *Politeia* findet sich sieben mal eine Bedeutung mit Bezug zur Rechenkunst,<sup>124</sup> sechs mal eine solche mit Bezug zur (vernünftigen) Überlegung<sup>125</sup> sowie vier mal Bedeutungen von „Verstand“ bzw. „das Vernünftige“<sup>126</sup>. Darüber hinaus findet sich ein Vorkommen in

<sup>120</sup> „*Logistikon*“ kommt in den *Nomoi* nur ein einziges Mal vor und bedeutet dort „Rechenkunst“.

<sup>121</sup> Das Vorkommen in der ersten Bedeutung konzentriert sich auf die Stellen 439d-442c, sowie auf 550b und 553d, 571c, d sowie 602e und 605b. In der zweiten Bedeutung findet es sich in 340d, 525a, b, c, 526b, 587d.

<sup>122</sup> So in *Charmides* 165e, 166a (zweimal) und 174b; *Gorgias* 451b, c (zweimal) und *Hippias Minor* 366c, d, 367c.

<sup>123</sup> *Nomoi* 689c („Rechner“); *Theaitetos* 145a („Rechenmeister“); *Philebos* 56e („Rechenkunst“); *Timaios* 37c („das Vernünftige“).

<sup>124</sup> 340d, 510c, 522c, 525d, 526d, 536d, 587e.

<sup>125</sup> 431c, 439d, 440b, 496d, 524b; dazu kommt 586d, wo Schleiermacher und Apelt „Einsicht“ übersetzen, die Zusammenstellung mit *nous* aber darauf hinweist, daß es um Überlegung geht.

<sup>126</sup> 441a, 603a, 604d, 611c.

einer Bedeutung, die sich weder klar auf den einen noch auf den anderen Bereich beziehen läßt, und bei dem eine unspezifische Übersetzung als „Berechnung“ nahe liegt.<sup>127</sup> Nur die vorletzten vier Vorkommen legen eine Interpretation von „*logismos*“ nahe, die sich an der vorrangigen Bedeutung von „*logistikon*“ orientiert. Da aber die anderen relevanten Bedeutungen häufiger sind, kann man nicht von einer signifikanten Übereinstimmung sprechen, Platon verwendet „*logismos*“ in der *Politeia* ganz unspezifisch in der ganzen Bandbreite, die der Begriff bietet.

Das ist in den *Nomoi* anders: Von zwölf Vorkommen sind sieben in der Bedeutung von „(vernünftige) Überlegung“ zu interpretieren,<sup>128</sup> vier in der von „Rechenkunst“<sup>129</sup>; zwei Stellen verlangen eine Übersetzung im Sinne von „Plan“ oder „Ordnung“<sup>130</sup>. Eine Annäherung des Begriffs an die Bedeutung des „vernünftigen Seelenteils“ findet sich nicht. Im Gegensatz zu „*logistikon*“ ist „*logismos*“ ein Begriff der späten Dialoge: Im *Philebos* sind immerhin fünf Vorkommen zu verzeichnen und im *Timaios* elf. Im *Philebos* ist die Bedeutung der „(vernünftigen) Überlegung“ die einzige,<sup>131</sup> im *Timaios* finden sich lediglich zwei Abweichungen, die mit „Vernunft“ bzw. „Berechnung“ im Sinne von „Ordnung“ zu übersetzen sind.<sup>132</sup>

Eine Assimilation des *logismos* an das *logistikon* läßt sich daher zumindest von linguistischen Überlegungen ausgehend als unwahrscheinlich bezeichnen: Abgesehen von dem bereits genannten morphologischen Argument<sup>133</sup>, zeigen das Übergewicht der Bedeutung der „(vernünftigen) Überlegung“ in den späten Dialogen und die unspezifische Verwendung in der *Politeia*, daß kein Seelenteil der Art gemeint ist, wie Leser ihn aus der *Politeia* kennen. Und die Tatsache, daß „*logistikon*“ in den späten Dialogen praktisch nicht vorkommt, heißt nicht, daß seine Bedeutung nun von „*logismos*“ mit übernommen wird.

---

<sup>127</sup> 546b (hier handelt es sich um eine Berechnung günstiger Zeitpunkte zur Zeugung von Nachwuchs, die Art der Berechnung kann nicht einfach zum Wortfeld der Rechenkunst gezählt werden, da die hierfür notwendige *technē* nicht genannt wird und man nicht sicher sein kann, daß es die Mathematik ist).

<sup>128</sup> 644d, 645a (zwei mal), 805a, 813d, 896c, 897c.

<sup>129</sup> 697e, 809c, 817e, 819b.

<sup>130</sup> 897c, 967b.

<sup>131</sup> 11b, 21c, 52a, b, 57a,

<sup>132</sup> „Überlegung/Schluß“: 30b, 33a, 34a, 52b, 57e, 72a, e, 77b, 86c; „Plan“: 36e (Schleiermacher und Apelt übersetzen „Vernunft“, was unproblematisch ist, da es um die Gestaltung der Weltseele geht, die teilhat an der Harmonie und dem *logismos*, ob wirklich die Fähigkeit zu vernünftiger Betrachtung gemeint ist, kann hier aber dahingestellt bleiben); „Berechnung“: 47c.

<sup>133</sup> Vgl. Fn. 113.

Derartige formale Überlegungen bleiben wenig aufschlußreich, wenn ihnen keine inhaltlichen zur Seite gestellt werden. In der Sekundärliteratur findet sich allerdings, wie die Einhelligkeit der Übersetzungen schon andeutet, wenig über den *logismos*: Morrow und Ritter sprechen von „reasoning“ bzw. „vernünftiger Überlegung“, ohne darauf einzugehen, was man sich darunter vorzustellen habe und wie sich diese Überlegung in das Bild von den Seelenzuständen im Menschen eingliedern läßt. Gar keine Bemerkungen zur Einführung des *logismos* finden sich bei Gauss und Shorey, letzterer erwähnt ihn nicht einmal bei der Aufzählung der *pathe*, sondern erst als den goldenen Draht im Drahtpuppengleichnis. Schöpsdau's Erläuterung zu der entsprechenden Stelle hingegen bedarf einer kurzen Untersuchung:

Zunächst übersetzt Schöpsdau „*logismos*“ ebenfalls mit „vernünftige Überlegung“ und bezeichnet alle in 644c f. eingeführten Affekte als „Kräfte“ oder als „Zustände“ (228), allerdings als Zustände der Seele. Eine Begründung dafür findet er an zwei weiteren Stellen: In 645d f. fragt der Athener nach der Veränderung, die die Marionette durchmachen würde, wenn sie berauscht würde, und bezeichnet die eintretende Übermacht von Freude, Schmerz, Zorn und Liebe gegenüber von Wahrnehmung, Erinnerung, Vorstellung und Einsicht als Rückkehr in den Seelenzustand eines unmündigen Kindes. Daß Platon das Durcheinander als eines in der Seele ansieht, braucht nicht bestritten zu werden.<sup>134</sup> Weniger klar ist jedoch, ob Platon tatsächlich ein Durcheinander unterschiedlicher Seelenzustände vor Augen hatte. Ebenso gut kann es ihm lediglich um eine schlechte Disposition zweier nicht weiter spezifizierter „Seelenhemnisphären“ gehen, einer vernünftigeren und einer unvernünftigeren, denen dann auf der einen Seite die Affekte und auf der anderen Seite die Seelenvermögen zugeordnet werden könnten.<sup>135</sup> Eine genaue Abgrenzung von Seelenzuständen und Seelenteilen hält Schöpsdau allerdings für nicht notwendig: Zur Begründung bezieht er sich auf 863b f., wo der Athener zugibt, er wisse nicht genau, ob er von Zuständen (*pathos*) oder Teilen (*meros*) der Seele sprechen solle, und dann Zorn, Lust und Unwissenheit nennt. Schöpsdau schließt aus dieser

---

<sup>134</sup> Der Bezug zur Seele wird v. a. auch 646b6 deutlich.

<sup>135</sup> Diese Interpretation soll hier nicht vertreten werden, sie ist letztlich hinsichtlich der Klärung, worum es sich beim *logismos* handelt, nicht sehr hilfreich: Zum einen müßte erklärt werden, wie die Affekte in der Seele wirken sollen, wenn man nicht zumindest ein Vermögen der Seele annimmt, das eine Empfänglichkeit für Affekte erst ermöglicht. Zum anderen ergäbe sich erneut das Problem, wieso Platon in 644c f. ganz ohne Kommentar Affekte und Vermögen hinsichtlich ihrer Wirkung in eins setzt. Daß sie aber als

Formulierung, daß es Platon nicht darum zu tun ist, genau zu trennen, und damit mag er durchaus Recht haben. Anstatt aber zu erklären, warum eine Trennung für Platon nicht wichtig oder gar bedenklich gewesen sein könnte, geht Schöpsdau dazu über, zwischen der Auffassung des *logismos* als in der Seele wirkender Kraft und als Seelenteil zu wechseln. So bestimmt er die Funktion des *logismos* im Vergleich mit *Politeia* 441b7-c2 als „das, was über das bessere und schlechtere nachdenkt“, also in Anlehnung an das *logistikon*. Ihm „kommt [...] die Aufgabe des Bedenkens und Abwägens [...] zu“ (230).

Dies ist mit seiner früheren Bestimmung der *pathê* als Kräften oder Zuständen (in) der Seele unvereinbar, denn daß der Athener nicht eindeutig zwischen Zuständen und Teilen der Seele unterscheidet heißt nicht, daß man ein und demselben Begriff unterschiedliche Bestimmungen zukommen lassen kann, ohne zu begründen, daß es für Platon auch tatsächlich keine Unterschiede gibt.<sup>136</sup> Generell ist eine Interpretation vorzuziehen, die für einen Begriff auch eine Bedeutung findet. Ein weiterer Vergleich mit *Politeia* 603e ff. (230 f.) führt ihn wieder zur „Überlegung“, wobei gerade an dieser Stelle die Verwendung von „*logismos*“ am ehesten auf eine Proposition verweist, nämlich die Überlegung, daß es gut sei, in dieser Art zu handeln, was Schöpsdau ebenfalls unkommentiert läßt. Eine Unterscheidung von Denkendem, Denken und Gedachtem versucht Schöpsdau nicht.

Für die Ungenauigkeit, mit der Platon die Leser hier allein läßt, hat Chr. Bobonich<sup>137</sup> eine einleuchtende Erklärung: Bei der Analyse der Überlegungen zur *akrasia*, die Platon in den *Nomoi* anstellt, stellt er fest, daß in den *Nomoi* die aktiven Seelenteile der *Politeia* (*agents*, 21) nicht mehr vorkommen,<sup>138</sup> lediglich das Individuum als Ganzes werde als handelnd dargestellt, und dieses Individuum habe die (wie auch immer gearteten) Affekte. Dementsprechend wendet sich Bobonich auch gegen die Annahme, daß die von Schöpsdau angeführte Stelle (863b2 ff.) so interpretiert werden könnte, daß Platon eine wirkliche Indifferenz im Hinblick auf die Unterscheidung von Seelenteilen bzw. -zuständen ausdrückt. Vielmehr sei es für den Zusammenhang, in dem der Athener die Bemerkung macht, er wisse nicht ob er von *pathos* oder *meros* sprechen solle, nicht wichtig, daß genau unterschieden werde, da es ausschließlich um die

---

Möglichkeit gar keine Erwähnung findet, soll nur belegen, daß Schöpsdau erhebliche Unklarheiten ohne Kommentar übergeht.

<sup>136</sup> Eine Erklärung der scheinbaren Ungenauigkeit wird weiter unten versucht.

<sup>137</sup> Bobonich (1994).

*Wirkung* bestimmter Affekte geht. Wo Genauigkeit aber gefragt sei, lasse Platon diese auch nicht vermissen, und so sei es durchaus nicht irrelevant, daß er im Drahtpuppengleichnis nicht von Teilen der Seele, sondern nur von ihren Zuständen spreche.<sup>139</sup> Mithin bleibt folgendes Fazit: „All of the affections seem to be occurrent mental states of some sort: they are occurrent beliefs, desires and emotions. In any case, none is described as agent-like, none, for example, is described as *having* beliefs and desires.“ (20, m. H.)

Mit der Argumentation, daß die von Schöpsdau als gleichartig betrachteten Stellen aufgrund ihrer unterschiedlichen Funktion eben nicht gleichartig sind, unterstützt Bobonich die Position, daß die Annahme von Seelenteilen für die Interpretation des *logismos* und auch des Drahtpuppengleichnisses nicht Platons Ansicht entspricht.<sup>140</sup> Daß Platon zu diesem Problem keine expliziten Äußerungen macht, heißt nicht, daß man mit den Begriffen verfahren kann, wie man will, sondern daß eine einheitliche Interpretation stets einer diffusen vorzuziehen ist. Dann aber ist die Feststellung unumgänglich, daß der *logismos* ebenso wie die vier anderen Affekte in 644c f. ein „mentaler Zustand“ ist. Die „vernünftige Überlegung“ hat sich also nicht als eine selbst denkende und abwägende Instanz herausgestellt, sondern als ein *pathos*, der das Individuum in der gleichen Weise affiziert wie Lust und Schmerz.<sup>141</sup>

Dem kann noch eine kurze weitere Überlegung hinzugefügt werden: Wollte jemand einwenden, die Annahme, der *logismos* sei eine Art mentaler Zustand, sei doch zu abwegig, so ließe sich darauf verweisen, daß Platon in

<sup>138</sup> Daß der Begriff „*logistikón*“ in dieser Bedeutung nicht vorkommt, ist schon dargelegt worden, aber auch „*thumoeides*“ und „*epithumêtikon*“ fehlen.

<sup>139</sup> Bobonich diskutiert noch zwei weitere Stellen (864a5 f. und 689a9), in denen es so scheinen könnte, als gehe es um Seelenteile. In beiden Fällen kommt er aber zu demselben Ergebnis: Man solle die Formulierungen dort nicht überstrapazieren, da es in beiden Fällen nicht auf begriffliche Genauigkeit ankomme (vgl. 1994: 27).

<sup>140</sup> Er geht so weit zu behaupten, daß es sogar im gesamten Text keinen Sinn mache. Diese Behauptung braucht (noch) nicht diskutiert zu werden. Daß er den *logismos* definitiv als einen Seelenzustand betrachtet zeigt sich auch auf S. 19 von „*Akrasia...*“: dort setze er „*calculation*“ mit „*opinion*“ gleich.

<sup>141</sup> Görgemanns (119 f.) ist der hier vertretenen Sicht auf der Spur, indem er zwar zunächst ebenfalls von einem kalkulierenden Agens ausgeht (er bezeichnet es als „Schiedsrichter“, 119), aber doch bemerkt, daß im Drahtpuppengleichnis „*Logismos* und *Nomos* neben den Affekten einen weiteren „Faden“ [bilden]“ (ebd., m. H.). Er erklärt das allerdings nicht inhaltlich, sondern mit einem Perspektivenwechsel. Ebenso verfährt Stalley (60), der zunächst von „*power of reasoning*“ spricht und dann bemerkt, daß im Drahtpuppengleichnis das entscheidende Selbst (*choosing self*) vom Verstand (*reason*) verschieden sei. Jedenfalls assimiliert er den *logismos* an den Verstand, seine Erklärung für das entstehende Problem ist mangelnde Durchdringung des Problems seitens des Atheners (nicht seitens Platons). Was das bedeutet erklärt er aber nicht.

644c9, ebenfalls ohne jede Qualifikation, Furcht und Zuversicht als *doxai* bezeichnet. Zwar besteht sicherlich ein Unterschied zwischen einer bloßen Meinung und einer vernünftigen Überlegung, aber daß eine Meinung auf dieselbe Art und Weise in der Seele wirken können soll wie Lust und Schmerz, eine Überlegung hingegen nicht, erscheint wenig einleuchtend. Und kaum jemand wird Meinungen ebenfalls als Seelenteile verstehen wollen.

Die anfängliche Unterscheidung vom *logismos* als Gedachtem oder als Denken löst sich dabei auf: Hier wollte Platon offenbar tatsächlich nicht trennen, da beide im Individuum im Vergleich zu einem Seelenteil auf dieselbe Art und Weise wirken. Ganz unwichtig wird die Trennung, wenn man davon ausgeht, daß nicht die Propositionen, sondern das *Haben* von Meinungen oder Überlegungen eine Wirkung ausübt. Auch Schmerz und Lust wirken ja nur dann auf das Individuum ein, wenn dieses sie auch empfindet.

Um klären zu können, wie sich Platon die Unterstützung des *logismos* gedacht haben mag, muß man zunächst einige Überlegungen zu dessen Wirkungsweise anstellen: Dabei wäre nun jede Interpretation wenig überzeugend, die ihm eine gänzlich andere Wirkungsweise zuschriebe als den anderen Seelenzuständen: Zu selbstverständlich stellt Platon in 644c f. alle fünf auf eine Stufe, und darüber hinaus würde eine solche Interpretation in Widerspruch zu dem oben erarbeiteten Verständnis des Charakters des *logismos* stehen. Ähnlich wie Furcht und Zuversicht, die Platon ja als Meinungen charakterisiert, erscheint der *logismos* als ein *logos*. Furcht und Zuversicht führen zu einem Begehren, und es fragt sich, wie das Begehren, das der *logismos* hervorruft, aussehen kann, und wie es sich gegenüber den anderen verhält. Nun beinhaltet der *logismos* allerdings keine Urteile darüber, auf welche Art und Weise ein Mensch zu Lust kommen oder Schmerz vermeiden bzw. beenden kann. Sein Inhalt besteht in einem Urteil darüber, welcher der in der Seele herrschenden Kräfte unter welchen Umständen zu folgen ist.<sup>142</sup> Bobonich<sup>143</sup> sieht diese Problematik: Er geht davon aus, daß eine Überlegung darüber, was bei Beachtung aller Umstände das beste sei, nicht notwendigerweise auch effektiv sein muß. Vielmehr könne es durchaus entgegen der vernünftigen Überlegung zu akkratischem Verhalten

---

<sup>142</sup> Das sagt Platon zwar nicht explizit, aber seine Formulierung *logismos ho to pot' auton ameion e cheiron* (644d2) läßt sich unter der vorherrschenden funktionalen Perspektive als Urteil darüber auffassen, was *zu tun* besser oder schlechter ist.

<sup>143</sup> „Akrasia...“ (21 f.).

kommen, einfach dann, wenn eines der irrationalen Begehren stärker sei als der *logismos* bzw. seine Wirkung. Damit stellt er den *logismos* hinsichtlich seiner Wirkungsweise auf eine Stufe mit den anderen Seelenzuständen. Zwar geht er nicht davon aus, daß in der Seele lediglich vier bzw. fünf unterschiedliche Begehren am Werke sind und sich daher alle Affekte direkt auf sie beziehen lassen müssen,<sup>144</sup> aber er nimmt an, daß es zum einen Affekte gibt, die Begehren *sind* und zum anderen solche, die in Verbindung mit Begehren stehen. Dementsprechend nimmt er einen Zusammenhang an zwischen der Überlegung als Seelenzustand und einem Begehren danach, was unter Beachtung aller Umstände das beste zu sein scheint. Auf den ersten Blick erscheint die Annahme eines Begehrens nach dem Vernünftigen nicht sonderlich überzeugend. Es stellt sich aber als die einzige Möglichkeit heraus. Weder in den *Nomoi* noch im *Philebos* oder im *Timaios* finden sich Hinweise darauf, wie man sich den Übergang von der Überlegung zum Begehren zu denken hat. Daß Platon mit Furcht und Zuversicht bereits zwei Meinungen eingeführt hat, die durchaus ein Begehren hervorrufen können, wenn auch nur ein solches, das sich direkt auf die primären Erfahrungen von Lust und Schmerz bezieht, gibt jedoch Anlaß zu Hoffnung. Das Begehren, das man in Anlehnung daran für den *logismos* erwarten könnte, wäre dann wirklich der Wunsch nach einem Leben, das sich als das beste menschliche Leben erweist. Daß das beste menschliche Leben immer auch das wirklich angenehmste ist, daran läßt Platon nie einen Zweifel aufkommen. Das Individuum begehrt also nichts, was seinem Wohlbefinden abträglich wäre, aber dennoch ist dieses Begehren des *logismos* schwächer als die anderen und bedarf daher der Unterstützung, damit es in der Seele zur Wirkung kommen kann.<sup>145</sup> So ist im Falle des *logismos* tatsächlich weniger die Art und Weise interessant, in der er selbst wirkt, sondern die Mechanik der Seele insgesamt und vor allem die Frage nach der Unterstützung des *logismos*.

Bobonich spricht dem Individuum die Möglichkeit zu, in das Kräfteverhältnis der Seele „einzugreifen“, auch wenn er zugeben muß, daß dieser Gedanke mit einer Reihe erheblicher Probleme behaftet ist.<sup>146</sup> Die

---

<sup>144</sup> Er faßt „*epithymia*“ nicht, wie hier vorgeschlagen, als Oberbegriff auf, der sich zunächst in die schon beschriebenen Klassen und dann weiter in unterschiedliche konkrete Begierden verzweigt, sondern stellt sie auf die Ebene der konkreten Begierden wie dem *erôs*.

<sup>145</sup> Vgl. 645a1-b1.

<sup>146</sup> Wobei das Hauptproblem, das Görgemanns sieht, daß es dann im Individuum eine weitere selbständige Kraft geben müsse, die dem *logismos* zur Seite stehen könnte, für Bobonich gar nicht existiert, da er ohnehin nicht von Seelenteilen ausgeht. Für ihn ist es das Individuum als Ganzes, daß die Affekte hat und das sich auch in einer Art von

Hauptfrage, die er nur andeutungsweise beantworten kann, ist die, wie denn eine Kontrolle der Affekte möglich sein soll. Die Andeutung, die er macht geht dahin, daß die Einsicht, daß gut ist, offenbar die Kraft inkompatibler Begehren mindert, so daß der *logismos* trotz seiner Sanftheit zu seinem Recht kommt.

Das ist als Antwort zunächst einmal unbefriedigend, deutet bei genauerer Betrachtung aber durchaus in die richtige Richtung: Dazu muß zunächst einmal sichergestellt werden, daß jedes Individuum zu jeder Zeit Zugang zum *logismos* hat. In einer späteren Passage äußert sich der Athener im Zusammenhang mit der Bestimmung, wie die richtige Erziehung anzugehen sei, allerdings sehr skeptisch über die Möglichkeit, daß der Einzelne zur richtigen Meinung (*aléthéis doxas*, 653a8) oder gar zur vernünftigen Einsicht (*phronêsin*, 653a7) gelangt.<sup>147</sup> Mithin muß sich der Mensch am Gesetz orientieren, das ja der im Staat zur allgemeinen Geltung gebrachte Inhalt des *logismos* ist. Hält man sich an das Gesetz, so ist die richtige Orientierung immer gegeben. Hier allerdings droht nun der schon angesprochene Zirkel: Der *logismos* ist zunächst ein Urteil, das von einem einzelnen Menschen gefällt wird. Erst wenn sich dieses Urteil im Staat durchsetzt, wird es zum Gesetz. Mithin müßten sich Menschen im Zweifelsfall an etwas orientieren, das, weil sie zur eigenen Einsicht nicht fähig sind, noch gar nicht zum Gesetz geworden ist. In 645b6-9 spricht Platon davon, daß der Einzelne den *logismos* auf unspezifische Art und Weise gewinnt, während er dem Staat durch eine Gottheit oder aber durch einen der vernünftigen Einsicht fähigen Gesetzgeber bei Gründung des Staates verliehen wird. Bei dem Bezug auf die Götter kann man es aber nicht bewenden lassen. Tatsächlich ging Platon wohl eher von einer Art Gesetzgebungskonferenz aus (auch die Nächtliche Versammlung, von der in Buch XII die Rede sein wird, gibt es ja im Staat zunächst einmal nicht), wie sie kurz in Buch III (681a7-d6) angedeutet wird: Dort kommt es, wenn sich Gemeinschaften, die bereits aus kleineren zusammengewachsen sind und daher auch schon ihre eigenen Gesetze haben, mit anderen zu größeren Gemeinschaften zusammentun, zu einem Austausch über die Gesetze der Beteiligten und zu einer Auswahl der Gesetze, die dann in der neuen Gemeinschaft gelten sollen.

---

Willensausübung um die Durchsetzung bestimmter Seelenregungen bemühen kann. Vgl. Görgemanns (120 f.) und Bobonich (1994: 20 f.).

<sup>147</sup> Der Athener legt die Notwendigkeit dar, sich bei der Erziehung zunächst auf Lust und Schmerz zu beziehen. Man muß, wenn man jemanden zur Tugend erziehen will, von ihnen ausgehen, weil der Gewinn von richtiger Meinung und Einsicht eine so unsichere Sache ist.

Nachdem ein Staat auf diese Weise zu seinen Gesetzen gekommen ist, bleibt aber immer noch das Verhältnis des Bürgers zu den Gesetzen zu klären. Denn auch wenn der Staat die Gesetze bereits hat, bedürfen diese als staatliche *logismoi* ebenso der fortdauernden Unterstützung wie der *logismos* des einzelnen Bürgers. Während dem Einzelnen nun die Gesetze zur Orientierung zur Verfügung stehen, bedürfen die Gesetze der Unterstützung einfach dadurch, daß sie befolgt werden. Damit droht zunächst ein neuer Zirkel, denn so hat es den Anschein als würden die Gesetze, dadurch daß sich der Einzelne an ihnen orientiert und sie daher befolgt, sich selbst helfen. Hierfür hat Platon aber eine Lösung parat, und diese liegt in der Erziehung der Menschen in der Art, daß sie den Wunsch entwickeln, gute Bürger zu sein (643d6-e6).<sup>148</sup> Nur wenn die Bürger vom Kindesalter durch Training und Gewöhnung<sup>149</sup> dazu erzogen werden, sich auf die rechte Art und Weise zu den Affekten zu stellen, sind sie willens (und wohl auch erst in der Lage) sich stets der Leitung der Gesetze anzuvertrauen, wenn ihnen die eigene Einsicht abgeht.

Daher ist es nicht so, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte, daß das Gesetz sich selbst hilft, auch wenn eine gewisse Zirkularität bleibt: Gemäß des *logismos* erfolgt bei der Gründung des Staates eine Gesetzgebung. Diese Gesetzgebung legt sozusagen von sich aus eine bestimmte Erziehung der Bürger nahe. Diese Erziehung, die es ihrerseits ohne die Gesetze nicht gäbe, stabilisiert dann sowohl den Staat, da sie den einzelnen Bürger dazu bringt, sich den Gesetzen zu beugen, als auch das Individuum, indem es ihm vernünftige Maßstäbe für sein Handeln bietet. Es fällt auf, daß der *logismos*, ist er erst einmal auf den Weg gebracht, sich selbst aufrecht zu erhalten scheint. Das ist eine durchaus bedeutende Feststellung, denn hier wird sichtbar, daß Platon den *logismos* und auch das Gesetz objektiviert und als von denen, die danach leben, unabhängig beschreibt. Die in *logismos* und Gesetzen ausgedrückten Urteile über die richtige Einstellung zu den Affekten werden nicht durch ihr Erkanntwerden geschaffen, sie *erfassen* diese richtigen Verhältnisse. Wenn es in der erwähnten Passage in Buch III so scheint, als gebe es eine gewisse Beliebigkeit oder einen Relativismus gesetzlicher Regelungen (und damit auch unterschiedlicher *logismoi*), so muß man vor diesem Hintergrund betonen, daß das nicht der Fall ist.

---

<sup>148</sup> Das bestimmt der Athener als den eigentlichen Sinn von Erziehung, nicht etwa so etwas wie Ausbildung zu einem bestimmten Gewerbe.

<sup>149</sup> Vgl. 653 b6, *ethôn*.

Die Hilfe, die dem *logismos* zuteil werden muß, liegt also in der richtigen Erziehung der Bürger, und zu ihrer Besprechung leitet der Athener nach Abschluß des Drahtpuppengleichnisses über, indem er auf die Legitimität und den Nutzen des Rausches zurückkommt.

### 3. DIE ERZIEHUNG VON LUST UND SCHMERZ (BUCH II)

Im ersten Buch der *Nomoi* hat der Athener seinen Gesprächspartnern nachgewiesen, daß nicht hervorragende Kriegsmacht, sondern vielmehr Tugend das Ziel der Gesetzgebung sein muß: Nicht nur, weil das Wohl der Bürger im Mittelpunkt des Interesses des Gesetzgebers stehen muß, kann es nicht der Krieg sein, an dem man sich orientieren muß, sondern auch weil der Bestand des Staates vor allem von der Tugendhaftigkeit seiner Bürger (einschließlich der Herrscher) abhängt. Dadurch wird es unabdinglich, Antwort auf zwei eng miteinander verbundene Fragen zu geben, nämlich zum einen, worin die Tugend denn eigentlich besteht, zum anderen, wie man sie den Bürgern als höchstes Gut verschaffen kann. Die erste Frage beantwortet der Athener nicht, indem er eine Definition der einzelnen Tugenden vornimmt, wie man es aus früheren Dialogen gewohnt ist, sondern durch das Drahtpuppengleichnis: Tugend, so stellt sich heraus, besteht darin, sich nicht der Herrschaft der irrationalen Seelenzustände zu überlassen, sondern ausschließlich dem „Zug“ des *logismos* und damit einem rationalen Urteil darüber, was gut und was schlecht ist, zu folgen. Mit dieser Beschreibung der Tugend hat Platon natürlich noch keinen vollständigen „Bericht“ über seine Auffassung von Moral in den *Nomoi* gegeben. Es fehlt eine genauere Bestimmung der einzelnen Tugenden und der Art und Weise, wie denn die Urteile über gut und schlecht, die im *logismos* zum Ausdruck kommen, zustande gebracht werden können. Diese „Unvollständigkeit“ am Ende von Buch I ist bedeutsam, denn ganz offenbar ist Platon der Ansicht, daß eine strenge Abhandlung weder notwendig noch möglich ist. Angedeutet wird das wiederum durch den begrenzten Horizont der Gesprächspartner, die Platon dem Athener an die Seite stellt, ihnen gegenüber muß der Athener seine Auffassungen zum einen vorsichtig, zum anderen in gleichsam erzählender Form entwickeln.

Da das Drahtpuppengleichnis also offenbar nicht die endgültige und vollständige Darstellung einer Moral sein soll, die ganz und gar auf Selbstbeherrschung reduzierbar ist, bleibt die Frage zu beantworten, wofür Platon die Darstellung offen halten will; und es steht zu erwarten, daß die Ausführungen über die richtige Erziehung von Lust und Schmerz in Buch II das Bild der Tugend vervollständigen sollen. Daß Lust und Schmerz die grundlegenden Antriebskräfte im Individuum sind, hat das Drahtpuppengleichnis dargestellt, aber dort erscheint es so, als sollten sie lediglich durch ein im *logismos* zum Ausdruck gebrachtes und im Gesetz für alle zugängliches Wissen vom Guten in Schach gehalten werden. Wäre das

so, so wäre eine Darstellung der Erziehung der Bürger zwar nach wie vor wichtig, da diese sich ja als für die Unterstützung des „goldenen Drahtes“ der Vernunft notwendig herausgestellt hat. Eine darauf ausgerichtete Form der Erziehung würde aber lediglich eine Darstellung der Mechanismen erfordern, die im Einzelnen den Wunsch wecken, ein guter Bürger, d. h. tugendhaft, zu sein. Ein detaillierter Entwurf einer Erziehung der Affekte selbst (und nicht nur der Haltung ihnen gegenüber), wie Platon ihn in Buch II entwickelt, wäre dazu nicht notwendig. Ganz offenbar soll der Herrschaft der Vernunft, die eine bestimmte Haltung den Affekten gegenüber fordert, eine bestimmte Art und Weise, wie die Affekte im Menschen grundsätzlich vorliegen, zur Seite gestellt werden: Wenn man Lust und Schmerz auf die richtige Art und Weise empfindet, dann macht das die Herrschaft der Vernunft über die irrationalen Affekte einfacher bzw. vielleicht auch erst möglich. Die Konzeption von Erziehung, die der Athener im weiteren Gespräch mit Megillos und Kleinias entwickelt, richtet sich also auf einen Teil der Tugend, der nicht bereits durch das Drahtpuppengleichnis abgedeckt wird, auf eine Disposition, die durch Gewöhnung entsteht und keinen unmittelbaren Bezug zu einem Urteil über gut und schlecht hat.<sup>150</sup>

Die Ergänzung der rationalen Tugend durch eine Disposition „konditionierter“<sup>151</sup> Affekte kann durchaus als eine besondere Neuerung in Platons Moralauffassung gelten: In der *Politeia* äußert sich Platon, wie auch bereits in 2.1 angemerkt, sehr negativ über Tugenden, die lediglich auf Gewöhnung und Übung beruhen (*Politeia* 518d-519a). Daß sie, wenn sie eine Rolle bei der Unterstützung der rationalen Tugend spielen, eine sehr viel positivere Bewertung erfahren, markiert also eine erhebliche Revision.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Natürlich hängt dieser Teil der Tugend, das gewohnheitsmäßige *ēthos*, sehr wohl von einem Wissen vom Guten ab, das zeigt die penible Festlegung davon, wer nun beurteilen kann und darf, was für den *ēthos* zuträglich ist und was nicht. Aber die Ausrichtung auf ein bestimmtes Empfinden beinhaltet als solche keinen rationalen Anteil, während beim Befolgen des *logismos* stets ein rationales Urteil vorliegen muß (sei es als eigene Entscheidung des Einzelnen oder als Gesetz).

<sup>151</sup> Der Ausdruck „konditioniert“ mag besonders negative Assoziationen wecken. Platon stellt sich den Prozeß der Erziehung der Affekte sicherlich nicht als Programmierung eines Automatismus vor, sondern als einen der Zivilisierung, d. h. als einen, der eine positive Wertung erfährt. Die rein biologistischen Implikationen des Ausdrucks dürfen darüber nicht hinwegtäuschen. Andererseits zeigt das Fehlen eines Bezugs zu kognitiven Vorgängen, daß der zur Zivilisierung verwendete Mechanismus dem der Konditionierung nicht unähnlich ist. Darin wird Platon kaum etwas Schlechtes gesehen haben, denn die Maßstäbe, nach denen sich die Konditionierung richtet, sollen ja dem *nomos* und somit dem *logismos* entsprechen. D. h. es wird den Kindern etwas Wahres eingepflanzt, und dagegen ist nichts einzuwenden.

<sup>152</sup> Auch in den frühen Definitionsdialogen reicht eine bloße Verhaltensweise nicht aus, um in der jeweiligen Hinsicht als tugendhaft zu gelten: Erst durch ein spezifisches Wissen gelangen die Gesprächspartner überhaupt in die Nähe eines sinnvollen Begriffs der

Dieser „gewöhnlichen“ Tugend gilt also das zweite Buch der *Nomoi*. Die Untersuchung, die der Athener mit einer konzentrierten Äußerung über den Sinn einer Erziehung zur „Gewohnheitstugend“ beginnt, stellt sich, wie man es aus dem ersten Buch bereits kennt, als ausgesprochen verwunden heraus. Anstatt lediglich darzulegen, worin diese Tugend des Empfindens von Lust und Schmerz besteht und wie sie gefördert werden kann, führt der Athener seine Gesprächspartner und Platon die Leser von den einleitenden Bemerkungen zu Überlegungen über die rechte Gestalt der Chortänze, zu langen Überlegungen darüber, wer die Funktion der „Zauber gesänge“ zu sichern vermag, und wieder zurück noch hinter den Beginn von Buch II zum Wert der Symposien. Dabei entfernt sich Platon nie wirklich weit vom Thema des Buches (der Kultivierung von Lust und Schmerz), aber die Relevanz der einzelnen Ergebnisse bleibt oft undeutlich, weshalb ein Überblick unter Berücksichtigung des zentralen Themas versucht werden soll.

Der Übergang von Buch I nach Buch II bedeutet nicht nur einen Wechsel des Themas. In Buch I verdeutlicht Platon anhand des Drahtpuppengleichnisses, welche Antriebskräfte im Menschen wirken. Tugend erscheint hier in nicht weiter spezifizierter Form als bestimmte Haltung zu diesen Antriebskräften, nämlich als Befolgen der einen rationalen Antriebskraft und als „Distanz“ zu den anderen. Mit Distanz ist gemeint, daß das Drahtpuppengleichnis nicht festlegt, daß man den irrationalen Antrieben *immer* widerstehen muß, wohl aber dann, wenn sie dem *logismos* entgegenstehen. Die einzelnen Tugenden erfahren in diesem Zusammenhang keine endgültige Definition, was sich in der schon notorischen Unsicherheit bezüglich der beiden „einfachsten“ Tugenden, Tapferkeit und Besonnenheit, zeigt. Vielmehr dienen die vorläufigen Definitionen dem Athener als Ansatzpunkte, mit deren Hilfe er die allgemeine Tugenddefinition des Drahtpuppengleichnisses etablieren kann.<sup>153</sup> Dabei erweisen sich die Affekte von Lust und Schmerz als so

---

jeweiligen Tugend. Der Verhaltensanteil allein bleibt völlig ohne jeden moralischen Wert. Die Tatsache, daß die Aretedialoge aporetisch enden, (u. a.) weil das Wissen, das zu der in Frage stehenden Tugend gehört, nicht richtig bestimmt werden kann, weist darauf hin, daß Platon bereits in diesen Dialogen die Maßlatte für wirkliche Tugend sehr hoch hängt (vgl. die bloße Beharrlichkeit im *Laches*, die Bedächtigkeit im *Charmides*, und auch die Befolgung der traditionellen Rituale im *Euthyphron*).

<sup>153</sup> Das soll nicht heißen, daß Definitionen der Einzeltugenden in den *Nomoi* keine Rolle spielen; in Buch I wird aber immer wieder die Bedeutung der ganzen Tugend bzw. des Vorlieges aller Tugenden betont. Wenn sich Platon also wenig um die einzelnen Tugenden kümmert und sich mit Anspielungen auf frühere Definitionen begnügt – dafür aber eine

grundlegende Kräfte, daß der Gesetzgeber sie nicht außer acht lassen kann, sondern sie vielmehr als Ansatzpunkt seiner Gesetzgebung akzeptieren muß. Wenn diese beiden Affekte aber derart wichtig sind, so ist es wünschenswert, nicht nur das Individuum so zu erziehen, daß es sich diesen Affekten gegenüber gegebenenfalls behaupten kann. Es ist darüber hinaus auch wünschenswert, diese Affekte selbst so zu kultivieren, daß ihre mögliche Schädlichkeit reduziert und sie leichter zu kontrollieren sind.

Buch II zwei hat dementsprechend zwei grundlegende Ziele: Zum einen muß der Athener seinen Gesprächspartnern nachweisen, daß Sparta und Kreta mit ihrer Ablehnung der Lust gänzlich falsch liegen, zum anderen muß er umreißen, wie eine Kultivierung der Affekte eigentlich aussehen kann. Daß die Lust eine dem Schmerz analoge Rolle bei der Tugendbildung spielen kann, behauptet er Athener im Anschluß an das Drahtpuppengleichnis. Wenn es eine Erziehung zur Tapferkeit gibt, die auf dem Aushalten von Schmerz beruht, so muß es auch eine Erziehung zur Besonnenheit geben, die dann durch das „Aushalten“ von Lust trainiert werden kann. Negiert man die Bedeutung der Lust, so begibt man sich der Möglichkeit, eine Tugend einzuüben, die sehr viel wichtiger als bloße Tapferkeit ist. Diesem Analogieargument traut der Athener offenbar noch nicht ganz, denn er flicht ein weiteres Argument für die Nützlichkeit der Lust in die Überlegungen zur „Konditionierung“ der Affekte ein: Wenn man es als wünschenswert betrachtet, daß die Bürger eines Staates eine Art affektiver Tugend schon von Kindheit an eingepflanzt bekommen, dann muß man, weil dazu bestimmte Vorkehrungen notwendig sind, die Nützlichkeit der Lust akzeptieren. Denn selbst der Dionysoschor, und der Athener argumentiert hier mit Hilfe eines Beispiels, benötigt eine bestimmte Form der „Lustbarkeit“, um seine Funktion ausüben zu können. Das Beispiel, dem der Athener vertraut, ist gut gewählt, denn der Dionysoschor geht als *die* Instanz zur Aufrechterhaltung der Tugend durch die Macht der „Zaubergesänge“ aus dem Gespräch hervor.

Darüber hinaus läßt Platon die Lust in zwei weiteren Formen zumindest zu: Erstens ist die *Beurteilung* von Chortänzen – diese werden als das herausragende Erziehungsinstrument beschrieben – lediglich aufgrund der von ihnen verursachten Lust inakzeptabel; *daß* diese aber den Zuschauern auch Lust bereiten, wird keinerlei Kritik unterzogen. Daß diese Erziehungsmittel gerade auf Lust und Schmerz einwirken sollen, setzt

---

allgemeine Definition von Tugend überhaupt liefert, so wird man ihm kaum Senilität oder dem Werk kaum Unechtheit vorwerfen können.

voraus, daß sie auch beide Affekte hervorrufen. Eine Erziehung der Affekte, ohne daß diese Affekte auch vorkommen, wäre ein absurdes Unternehmen. Zweitens verschafft das gerechte Leben den Bürgern *qua eudaimonia* auch Annehmlichkeit und Lust: Für die tugendhafte Gestaltung des Staates und das gute Leben der Bürger spielt die Lust also eine erhebliche Rolle.

Das zweite Thema, die Erziehung zu einer affektiven Tugend entwickelt sich also vor dem Hintergrund der Argumentation für eine moderate (und auch moderierte) Form des Genusses. Daraus erklärt sich auch, daß Platon sich bei der Bestimmung von Form und Inhalt der Kunstwerke immer wieder um deren rechtes Verhältnis zur Lust kümmern muß, denn da die Lust in vielerlei Hinsicht zugelassen wird, muß sie zugleich in die Schranken gewiesen werden, wie dies z. B. bei der ausführlichen Zurückweisung der Lust als Kriterium für die Güte eines Kunstwerkes geschieht.

Die Einführung der Gewohnheitstugend erfolgt recht knapp zu Beginn von Buch II; der Athener begründet ihre Notwendigkeit nicht ausführlich, da dazu eine Rekapitulation der gesamten Untersuchung von Buch I notwendig wäre. Zum einen will er das seinen ohnehin schon angestregten und auch skeptischen Mitunterrednern an dieser Stelle nicht zumuten. Zum anderen kann er davon ausgehen, daß eine solche Tugend, wenn sie erzielbar sein sollte, sicherlich die Zustimmung der beiden finden wird, da sie sich, wie oben angemerkt, aus der Konzeption des Drahtpuppengleichnisses ergibt. Da eine derartige staatliche Erziehung zur Tugend in keinem der Staaten, die in den *Nomoi* repräsentiert sind, zu finden ist, muß der Athener natürlich ein Konzept dieser Erziehung entwerfen, das nachweist, daß eine derartige Konditionierung der Affekte überhaupt machbar ist.

Um die irrationalen Regungen der Seele zu beeinflussen, kommen natürlich nur Erziehungsmittel in Frage, die diesen „Teil“ der menschlichen Seele ansprechen. Dafür eignen sich in besonderem Maße die Künste, vor allem die bei den Götterfesten aufgeführten Chortänze, da diese die wirkungsvollsten Einzelkünste (Musik, Dichtung und Tanz) kombinieren. Daher müssen diese Feste einen besonderen Stellenwert erhalten, was durch ihren pädagogischen Effekt und die Zuordnung von Göttern zu den Teilnehmern geschieht. Sind die Chortänze als Erziehungsmittel eingeführt, so muß festgelegt werden, wie diese auszuführen sind, damit sie den erwünschten Effekt haben. Anstatt sich in einzelnen Bestimmungen zu verlieren, setzt der Athener nun den Dionysoschor ein, dessen Funktion die

Festlegung des Inhalts und der Form der „Zaubergesänge“ ist. Einen Hinweis darauf, wie diese gestaltet sein müssen, erhält der Leser in Form der Voraussetzungen, die die Mitglieder des Chors erfüllen müssen. Der Inhalt der Gesänge muß die ins Auge gefaßte affektive Tugend sein, also das richtige Empfinden von Lust und Schmerz, welches dem Dionysoschor als dasjenige, was abgebildet werden soll, bekannt sein muß (erste Forderung an den Dionysoschor); sodann muß die Abbildung so gestaltet werden, daß dieses richtige Empfinden nicht entstellt wird und der „Zaubergesang“ im noch günstigsten Fall nicht unwirksam wird (zweites Erfordernis). Schließlich muß die Wirkung des Gesangs dem Erziehungsziel entsprechen, was eigentlich durch die Erfüllung der ersten beiden Bedingungen gewährleistet sein sollte. Platon setzt aber an dieser Stelle noch eine letzte, übergreifende „Qualitätskontrolle“ ein, die über das Ziel der hier betrachteten Erziehung hinaus das Schöne zum Maßstab der Bewertung macht und damit den Zusammenhang mit der „höheren“ Tugend des Drahtpuppengleichnisses wieder herstellt.

So verwirrend die Diskussion also auch zuweilen sein mag, liegt ihr doch ein ausgefeilter Plan zugrunde; und dieser Plan kann in den *Nomoi* auch nur auf dem mühsamen Weg über konkrete Regelungen verwirklicht werden. Daß Platon keinen Philosophen zum Wächter über die Erziehung macht, sondern eine Gruppe von Greisen, die allerdings eine an den anderen Bürgern gemessen überlegene Bildung besitzen, verdeutlicht erneut die pragmatische Ausrichtung des Textes. Erfahrung und Bildung müssen das Meisterwissen und die göttliche Methode ersetzen, und die „Zugeständnisse“ an die Empirie, die dadurch notwendig werden, erfordern einen sehr viel längeren Weg, wenn man das Ergebnis nicht kompromittieren will. Es darf daher nicht verwundern, wenn man in Buch II, dessen eigentliches Thema doch die Erziehung zur Tugend sein soll, mit einer Vielzahl von Einzeluntersuchungen konfrontiert wird, deren Zusammenhang nicht immer gleich deutlich wird.

### 3.1 DER ÜBERGANG VON BUCH I ZU BUCH II

Unmittelbar nach dem Drahtpuppengleichnis hat es zunächst den Anschein, als wolle der Athener den Nutzen der Symposien für die Beurteilung der Seele und ihre Erziehung nachweisen: Im Zustand der

Trunkenheit werden in der Puppe<sup>154</sup> die irrationalen Zustände von Lust, Schmerz, Zorn und Liebe (*hêdonas, lupas, thymous, erôtas*; 645d7 f.)<sup>155</sup> verstärkt, während die rationalen ausgeschaltet werden.<sup>156</sup> Der daraus resultierende Verlust der Selbstbeherrschung muß als der schlechteste Zustand der Seele gelten (646a2), da das einzige Kriterium der Tugend, die Beherrschung der irrationalen Antriebskräfte, nicht erfüllt wird. In einen solchen Zustand wird man sich also nur dann absichtlich begeben, wenn man sich vom (vorübergehenden) Erleiden dieses Zustands einen erheblichen Nutzen erwarten kann, wie z. B. im Fall medizinischer Therapie und körperlicher Ertüchtigung.<sup>157</sup>

Um den Nutzen, den die Symposien und der damit einhergehende Rausch haben können, bestimmen zu können, unterscheidet der Athener zunächst zwei Fälle von Furcht: zum einen diejenige vor dem Eintreten von Übeln (*phoboumetha mên pou ta kaka, prosdokountes genêsesthai*, 646e7 f.), zum anderen diejenige vor einem schlechten Ansehen, wenn man Schlechtes tut (*aischynê*, 647a2; *aidôs*, 647a10), die Scham<sup>158</sup>. Diese beiden Arten der Furcht

---

<sup>154</sup> Der Athener fragt explizit nach der Wirkung des Weins auf die Puppe (645d1 f.). Offenbar geht es ihm um eine Beschreibung der Vorgänge in der Seele ganz im Rahmen der durch das Drahtpuppengleichnis vorgegebenen Begriffe.

<sup>155</sup> Die Erweiterung der Gruppe der irrationalen Affekte um Zorn und Liebe mag verwundern. Görgemanns (138 Fn. 2) spricht von „[A]usbreiten in unsystematischer Reihung“. Das klingt abwertend, aber er meint offenbar (wie er selbst später mit Bezug auf 863b formuliert) „freie Entfaltung“. Diese Interpretation mag unbefriedigend erscheinen, aber sie erweist sich dennoch als die einzig mögliche: Eine genaue Abgrenzung der „Basisaffekte“ Schmerz und Lust von weiteren Affekten, die im Drahtpuppengleichnis nicht genannt werden, scheint Platon nicht wichtig zu sein. Daher kann er das Angebot an irrationalen Affekten in der Darstellung des Rausches der Puppe erweitern, um sie anschaulicher zu gestalten. Denn auch wenn für die Beschreibung der Dynamik in der Seele lediglich Lust und Schmerz nötig sind (auch Furcht und Zuversicht sind als Meinungen über zukünftigen Schmerz bzw. Lust von den beiden Basisaffekten abhängig), so geschieht mit dem Individuum eben doch erheblich mehr als nur das „Haben“ von zwei Affekten, und Zorn und Lust gehören da sicherlich zu den wirkungsvollsten.

<sup>156</sup> Auch die Aufzählung der rationalen Seelenzustände wird vom Athener erheblich erweitert (*aisthêsis, mnêmas, doxas, phronêsis*; 645e1 f.). Diese Aufstellung erscheint noch seltsamer, da in ihr der *logismos* als einzige rationale „Zugkraft“ in der menschlichen Seele gar nicht genannt wird, dafür aber die *phronêsis*, die in der Gütertafel von 631 als Führerin der Tugenden eingeführt worden ist und doch wohl sehr viel mehr ist als nur ein rationaler Zustand unter anderen. Dennoch macht ihre Nennung mit den anderen Sinn: Wahrnehmung, Erinnerung, Meinung und Einsicht sind gleichartige Zustände, und daß Platon mehr die Nachvollziehbarkeit der Vorgänge im Rausch ins Auge faßt, gilt ja auch schon für die irrationalen Zustände.

<sup>157</sup> Vgl. auch *Protagoras* 353c ff. und den Beginn von Buch II der *Politeia*.

<sup>158</sup> Schöpsdau (244) vermerkt, daß die Übersetzung von *aidôs* als „Scham“ nur eine Notlösung sein könne. Tatsächlich beinhaltet der Begriff (wie auch *aischynê*) mehr als nur eine Naturanlage, da sie einen gewissen Sinn für den Rahmen, in dem die eigenen Handlungen einer Bewertung unterzogen werden, voraussetzt: Man muß schon wissen, was von der Allgemeinheit verdammt und was von ihr gelobt werden wird. Vgl. auch die Scham

sind einander entgegengesetzt, denn die Scham steht nicht nur der Hingabe an die Lust entgegen, sondern ebenso den Befürchtungen der ersten Art: Wollte man z. B. im Krieg aus Furcht vor der Bedrohung des eigenen Lebens fliehen, so wird die Schamhaftigkeit dies mit Blick auf die Schädigung des eigenen Ansehens verhindern (647b3-7). Die erste Art der Furcht gilt es also zu überwinden, während die zweite gefördert werden muß, und zwar seitens des Gesetzgebers (647a8-b1, c4 f.). – Die Tatsache, daß die Scham als ein besonders wichtiger Fall der ersten Art von Furcht betrachtet werden kann, paßt nicht so recht zu der Tatsache, daß sie dieser entgegengesetzt sein soll. Denn damit entstünde so etwas wie ein Selbstwiderspruch. Offenbar hat Platon aber mit den Übeln, auf die sich die erste Art Furcht bezieht, keine „sozialen“ Schädigungen im Sinn.

Die Überwindung der ersten Furcht erscheint nicht als großes Problem, hier greifen die vielen Regelungen zur Einübung der (einseitigen) Tapferkeit, die Kleinias und Megillos in Buch I anzuführen wußten.<sup>159</sup> Der Athener verlangt sodann ein analoges „Training“ der Scham: Wer nie Widrigkeiten und Schmerzen ausgehalten habe, der könne niemals die volle Tapferkeit erlangen, und wer sich nie darin geübt habe, der Lust und den Begierden zu widerstehen, die einen zur Unverschämtheit und damit zur Ungerechtigkeit verleiten, der könne niemals die volle Besonnenheit finden (647d4-8). An diese Forderung des Atheners knüpfen sich zwei Fragen: Erstens, wieso geht er so selbstverständlich davon aus, daß jemand, der sich nicht gegen Lust und Begierden zu wehren versteht, auch ungerecht werden wird? Und zweitens, setzt Platon hier etwa die zuvor abgebrochene Besprechung der Besonnenheit fort?

Die erste Frage läßt sich relativ kurz beantworten, wenn man sich auf die Bestimmung der Gerechtigkeit in 631c7 f. besinnt. Dort entsteht Gerechtigkeit erst durch das Vorhandensein aller anderen Tugenden, d. h. wenn einem Menschen die Besonnenheit fehlt, kann er auch nicht gerecht sein. Und daß jemand, der der Lust nicht widerstehen kann, auch nicht besonnen sein kann, hat der Athener soeben ohne Widerspruch zu ernten behauptet. Da der Athener seine Behauptung, daß Besonnenheit zumindest

---

als erste Kandidatin für die Besonnenheit im *Charmides* (160d-161b); auch dort geht es nicht bloß um Schüchternheit, sondern um ein Gefühl, daß den Bewertungsrahmen reflektiert.

<sup>159</sup> Daß diese Form der Furcht nicht nur durch das Aushalten von Schmerz und andere Abhärtung beseitigt werden kann, sondern ja auch von der Scham in Schach gehalten wird, läßt der Athener ganz unberücksichtigt: Er reduziert im folgenden die Scham wieder auf die Funktion der Kontrolle hinsichtlich der Lust. Die Abgrenzung von Tapferkeit und Besonnenheit, die ja bereits in Buch I nicht ganz deutlich wird, wird auch hier wieder eine Rolle spielen (siehe weiter unten).

mit der Beherrschung der eigenen Begierden in Zusammenhang stehe, an dieser Stelle aber nicht begründet, stellt sich wiederum die Frage, wie denn genau die Besonnenheit nun aufzufassen ist.

Legte man die Äußerungen des Atheners in 647c f. einer Definition der Besonnenheit zugrunde, so müßte man sie als erfolgreichen Widerstand gegen Übermut und Unverschämtheit verstehen, wobei das auch die Beherrschung von Lust und Begierden mit einschließt, da diese als Verursacher der Unverschämtheit gelten. Die Scham würde dann zum wesentlichen Bestandteil der Besonnenheit, da der Athener sie als denjenigen Affekt beschreibt, der sich gegen die Herrschaft der Lust (und ihren Folgen) stemmt. Ganz identifizieren darf man Besonnenheit und Scham aber nicht: Die Besonnenheit ist zwar das Ziel des Trainings, das sich auf den Widerstand gegen die Lust richtet, und dieses Training ist auch ein Training der Scham (der Athener spricht ja eigentlich davon, wie im Staat die wünschenswerte Furcht gefestigt werden kann; 647c7 ff.), aber die Scham scheint stets schon vorhanden zu sein und muß lediglich unterstützt und kultiviert werden, während die Besonnenheit überhaupt erst erlangt werden muß. Man könnte die Scham also als die die Besonnenheit kennzeichnende Naturanlage verstehen, so wie es auch in den *Nomoi* für die Tapferkeit eine Unterscheidung von bloßer Anlage und kultivierter Tugend gibt.<sup>160</sup> Zwar isoliert Platon in den *Nomoi* keine bestimmte Naturanlage, durch deren Erziehung die Tapferkeit als Tugend entsteht, aber das braucht angesichts des pragmatischen Umgangs mit Begriffen, den Platon hier pflegt, nicht zu verwundern.<sup>161</sup>

Man muß sich aber davor hüten, vorschnell zu meinen, Platon liefere endlich eine Definition der Besonnenheit und die notwendige Abgrenzung von der Tapferkeit, denn diese Interpretation läßt sich nicht ohne Probleme mit anderen Äußerungen in Einklang bringen. Und wenn Platon auch, wie schon so oft bemerkt, begriffliche Genauigkeit nicht bis zum letzten sucht, so darf man ihm doch auch keine Sorglosigkeit im Umgang mit den Tugendbegriffen unterstellen. Wenn man hier tatsächlich eine Definition suchen will, so ergibt sich ein erstes Problem gleich daraus, daß Platon auch bei der Besprechung der Scham zunächst so spricht, als wende sich diese

---

<sup>160</sup> Vgl. 630b6 f. und die genauere Analyse der Tugenden in Kapitel 4.

<sup>161</sup> Im *Laches* wird dem Begriff der verständigen Beharrlichkeit die reine Furchtlosigkeit gegenübergestellt (196d-197c), und diese ist sicherlich auch ein guter Kandidat für die der Tapferkeit zuzuordnende Naturanlage. Daß Platon in den *Nomoi* der Tapferkeit, insofern sie bloßer Widerstand gegen Ungemach ist, keine große Bedeutung zuerkennen will, hat sich bereits in Buch I mehrfach gezeigt, und es mag daran liegen, daß er auch hier der Tapferkeit keine ausführliche Untersuchung mehr zuteil werden läßt.

sowohl gegen die Furcht vor Übeln als auch gegen die Herrschaft der Lust (647a). Das aber entspricht der Definition der vollständigen Tapferkeit in Buch I, weshalb sich (vollständige) Tapferkeit und Besonnenheit mit einem Mal als identisch darzustellen scheinen. Das hat nichts mit einer möglichen Einheit der Tugend(en) zu tun, denn selbst wenn Platon in den *Nomoi* diese These wieder aufgenommen wissen wollte – daß die Einzeltugenden (als Teile der einen Gesamttugend) miteinander identisch seien, ist keine Implikation dieser These.<sup>162</sup>

Wollte man sich für den Moment mit dieser Identität von Besonnenheit und Tapferkeit abfinden, so könnte man anführen, daß zwar beide Tugenden sich sowohl gegen die Herrschaft der Furcht als auch gegen die Herrschaft der Lust wenden, dies aber auf unterschiedliche Art und Weise tun: Besonnenheit könnte dann als „passiver“ Widerstand verstanden werden – bzw. als dasjenige, was dazu führt, daß der Einzelne Situationen, in denen er nicht Herr seiner selbst wäre, ganz meidet; Tapferkeit hingegen der aktive Widerstand, das Beharren bei der Selbstbeherrschung in Situationen, in denen diese gefährdet ist. Der Text läßt eine solche Unterscheidung aber unwahrscheinlich erscheinen. Geht man davon aus, daß die These von der „Arbeitsteilung“ von Besonnenheit und Tapferkeit hinsichtlich des selben Aufgabengebietes eine sehr ungewöhnliche und vor allem gänzlich neue These für Platon gewesen wäre, so muß man möglichst eindeutige Belege für sie finden; fehlen diese, wird man Platon keine derartig starke These unterstellen können. Derartige Belege fehlen, und es gibt zumindest zwei Stellen in 647, die die These vielmehr als unwahrscheinlich darstellen:

647b3-7: Hier wird darauf Bezug genommen, daß es die Scham ist, die den Menschen aus vielen und großen Gefahren rettet, und zwar auch im Krieg: Denn dort sind es sowohl die Zuversicht als auch die Furcht vor der Schande, die den Sieg bringen. Zwar könnte man die Wirkung der Scham auch in diesem Fall als ein Vermeiden solcher Handlungen auffassen, die

---

<sup>162</sup> Es würde keinen Sinn machen, von Teilen der Tugend zu sprechen, wenn diese Teile sich dann gar nicht unterscheiden. Wollte Platon eine so radikale Einheit der Tugend vertreten, daß diese eine Unterscheidung von Teilen nicht zuließe, so hätte er sich den schwierigen Umgang mit einzelnen Tugenden sicherlich erspart. Darüber hinaus wäre es doch seltsam, wenn zwei identische Tugenden auf ganz unterschiedlichen Naturanlagen beruhen würden. Zwar ist es nicht undenkbar, daß durch eine Kultivierung der Furchtlosigkeit dasselbe entsteht wie durch eine Kultivierung der Scham. Man könnte sogar sagen, daß die eine Tugend je nachdem, ob sie nun aus der einen oder der anderen Naturanlage entstanden ist, mit dem entsprechenden Ausdruck belegt wird, aber diese rein genetische Unterscheidung reicht kaum aus, um die vielfältigen Unterschiede zwischen

einem Menschen Schande einbrächten, und sie somit als den angesprochenen passiven Widerstand verstehen. Von einer derartigen Differenzierung der Funktion der beiden Arten von Furcht (und damit von Tapferkeit und Besonnenheit) ist im Text aber nicht die Rede, vielmehr werden die beiden einfach nebeneinandergestellt.

647d4-8: Hier wird die Besonnenheit explizit als diejenige Tugend dargestellt, die mit dem aktiven Kampf gegen Lust und Begierden befaßt ist, von einem Vermeidungsverhalten (was der Scham am besten entsprechen würde) kann nicht die Rede sein.

Da eine Arbeitsteilung zwischen Tapferkeit und Besonnenheit also nicht in Frage kommt und da die Annahme einer radikalen Identität der beiden keinen Sinn macht, muß man also die Definitionen modifizieren: Offenbar hat Platon doch nicht gemeint, daß sowohl Tapferkeit als auch Besonnenheit der Aufrechterhaltung der Selbstherrschaft gegenüber Lust *und* Schmerz dienen. Es erscheint daher keineswegs als Nachlässigkeit Platons, daß er von der Bestimmung der Scham als auf Furcht *und* Lust gerichtet schon in 647c7 ff. wieder absieht und die „konventionelle“ Sichtweise wählt. Dennoch muß es einen Grund dafür geben, daß Platon in Buch I die Tapferkeit auf den Widerstand gegen Lust und gegen Furcht ausweitet, sie dann aber wieder auf die unvollständige, „hinkende“ Tapferkeit reduziert, sobald die Besonnenheit ihren Auftritt hat. Daß das überhaupt so ist, läßt sich an verschiedenen Textstellen fest machen.

Zunächst einmal entspricht der „einseitigen“ Beschreibung der Besonnenheit in 647d eine analoge Beschreibung der Tapferkeit: Niemand kann die volle Tapferkeit erlangen, der sich nicht im Aushalten von allerlei Unbilden und Schmerz geübt hat. Das formuliert zwar lediglich eine notwendige Bedingung zum Erlangen der Tapferkeit, schließt also einen Bezug zur Lust nicht aus, aber die Tatsache, daß sofort anschließend Lust und Begierden in Bezug zur Besonnenheit gesetzt werden, deutet darauf hin, daß Platon eine jeweils eindeutige und ausschließliche Zuordnung im Sinn hat. Des weiteren ordnet Platon 648a6 f. der Tapferkeit *nur* den Bereich der Furcht und der Schrecknisse zu, wo es um den Trank geht, der Furcht zu erzeugen vermöchte – und darum, daß er zur Erzeugung der Tapferkeit dienen könnte. Ebenso 649c3 f. und vor allem in 963e. Wenn man es also hinnimmt, daß Platon die Tapferkeit in Buch II tatsächlich nur als Widerstand gegen die Angriffe von Schmerz und Furcht auf die

---

Tapferkeit und Besonnenheit zu begründen. Vgl. auch die ausführliche Diskussion dieser Problematik im *Protagoras* (328d ff.).

Selbstbeherrschung des Individuums versteht, so bleibt zu erklären, warum er den Begriff in Buch I weiter gefaßt hat.<sup>163</sup>

Einen sinnvollen Ansatzpunkt für eine solche Erklärung bietet die Absicht, mit der in Buch I die Tugenden diskutiert werden. Dort ist die Tapferkeit zunächst einmal die einzige Tugend, von der der Athener ausgehen kann, da sie die einzige „staatlich geförderte“ Tugend sowohl in Sparta als auch auf Kreta darstellt. Da er seine Mitunterredner aber zu der Auffassung bekehren will, daß ein Staat in seiner Gesetzgebung die gesamte Tugend im Auge haben muß und daß unter den Tugenden, die die gesamte Tugend ausmachen, die Tapferkeit nur den letzten Rang einnimmt, so ist es durchaus sinnvoll, mit einer Modifikation des Begriffs der Tapferkeit zu beginnen. Denn das verlangt von Kleinias und Megillos keine Zugeständnisse, die sie nicht ohne weiteres machen könnten, da ja die Vorstellung, daß sich Tapferkeit nicht nur auf Schmerz, sondern auch auf Lust bezieht, offenbar nichts ungewöhnliches war. Auf diesem Weg kann der Athener die Diskussion auf das Konzept der Selbstbeherrschung richten und auf die weiteren Tugenden – zunächst die Besonnenheit –, die dazu notwendig sind. Nachdem dieser Übergang geschafft ist, ist es nicht mehr notwendig, an der „erweiterten“ Tapferkeit festzuhalten.<sup>164</sup>

Bei dieser Interpretation erscheint es zunächst so, als ob Platon selbst ein „hinkendes“ Verständnis der Tapferkeit verträte. Diese Annahme wäre aber ein Irrtum: Es geht Platon um die *ganze* Tugend, d. h. Staat und auch Individuum bedürfen jeweils sämtlicher Tugenden, um ihr Ziel (die *eudaimonia* der Bürger) zu erreichen. Wie sich die Gesamttugend auf ihre „Teile“ verteilt, scheint Platon in den *Nomoi* mit einer gewissen Flexibilität zu beantworten. Ob nun die Tapferkeit selbst die Besonnenheit mit einschließt<sup>165</sup> oder ob Besonnenheit und Tapferkeit diskrete Dinge sind, spielt eine untergeordnete Rolle, solange sie nur beide beachtet werden.

---

<sup>163</sup> Die Erweiterung ist ja durchaus nichts Revolutionäres, wie die Bestimmungen der Tapferkeit im *Laches*, im *Protagoras* und in der *Politeia* zeigen.

<sup>164</sup> Görgemanns vertritt im wesentlichen dieselbe Auffassung, wenn er die Erweiterung des Tapferkeitsbegriffs als Mittel der *peithó* interpretiert (vgl. 118 f.).

<sup>165</sup> Das scheint Görgemanns (117) anzunehmen. Eine Eingliederung der Besonnenheit in die Tapferkeit erscheint aber letztendlich doch unwahrscheinlich: Zum einen würde man eine höherrangige Tugend einer minderen eingliedern – der Güterkatalog und die Diskussion von Buch I lassen daran keinen Zweifel aufkommen; die Besonnenheit erführe durch diese Unterordnung eine Abwertung, die mit der Wichtigkeit dieser Tugend in den *Nomoi* nur schwer vereinbar sein dürfte. Zum anderen legt auch die spätere Definition der Besonnenheit als Harmonie zwischen Ratio und Affekten eine Unabhängigkeit von der Tapferkeit nahe. Wäre die Besonnenheit tatsächlich bloß ein Teil der Tapferkeit, so wäre diese Bestimmung ein gar zu großer Satz und fast schon ein Widerspruch. Görgemanns ist

Man kann Platon dabei keinen unredlichen Gebrauch der Begriffe unterstellen, denn präzise Begriffsbestimmungen wären an dieser Stelle nicht nur unnötig – er zielt ja nicht auf Definitionen, sondern darauf, ein bestimmtes Konzept staatlicher und individueller Präferenzen zu etablieren –, sie wären auch kaum möglich und mit derart vielen Schwierigkeiten für Kleinias und Megillos verbunden, daß sie dem eigentlichen Ziel abträglich wären.

Nachdem der Athener also ein dem Training der Furchtlosigkeit analoges Training der Scham gefordert hat, macht er sich daran nachzuweisen, daß dies mit Hilfe des Weins erfolgen kann. Da er sicherlich keine unmittelbare Zustimmung seitens seiner Mitunterredner erwarten kann, nimmt er einen Umweg über ein „Gedankenexperiment“. Gäbe es einen Trank, der demjenigen, der ihn tränke mehr und mehr Furcht einflößte, so wäre dieser Trank für zwei Dinge von großem Nutzen: Einmal ließe sich prüfen, wie es denn um die Tapferkeit derjenigen steht, die ihn trinken (648b1 f.), zum zweiten könnte der Trank zur Erziehung dienen (648b6 ff.): Indem der Gesetzgeber für bestimmtes Verhalten unter Einfluß des Tranks bestimmte Belohnungen oder aber Strafen festlegt, werden die Bürger, die an derartigen Symposien teilnehmen, zu einer bestimmten Haltung ihrer Furcht gegenüber erzogen. Die Verwendung eines solchen Trankes wäre, gäbe es ihn, also jedem Gesetzgeber anzuraten (648b3, c6).

Die Götter haben den Gesetzgebern einen solchen Furcht erzeugenden Trank aber leider nicht gegeben, wohl aber einen, der in den Trinkenden Übermut und Schamlosigkeit hervorruft, nämlich den Wein (649a8-b6). Symposien mit diesem Getränk können also zumindest der Überprüfung des Grades an Schamhaftigkeit und somit mittelbar auch zur Überprüfung der Besonnenheit eingesetzt werden (649d-650b). Unklar bleibt aber zunächst, ob der Weingenuß denn auch zum Zwecke der Erziehung zur Besonnenheit eingesetzt werden kann (652a f.). Dieser Frage widmet sich das Buch II der *Nomoi*, in dem es um die Frage der richtigen Erziehung der beiden Basisaffekte Lust und Schmerz geht. Hierbei werden sich aber keine konkreten Bestimmungen finden, wie man Lust und Schmerz in der rechten Weise empfindet, sondern Platon weist lediglich nach, daß eine solche Erziehung notwendig und möglich ist, und widmet sich dann der Untersuchung, wie eine solche Erziehung denn ermöglicht werden kann.<sup>166</sup>

---

sich der Problematik allerdings offenbar selbst sehr bewußt, da er explizit davor warnt, aus der möglichen Eingliederung vorschnelle Folgerungen zu ziehen (vgl. 118 Fn. 2).

<sup>166</sup> Natürlich finden sich einige konkrete Hinweise, was man als gut und was man als schlecht zu empfinden hat. Diese dienen aber eher der Verdeutlichung dessen, was von den

### 3.2 DAS ERZIEHUNGSKONZEPT DES ZWEITEN BUCHS

Der Athener beginnt seine Ausführungen damit, eine Verbindung von Erziehung und Festen (*béortei*) zu knüpfen. Dazu klärt er zunächst einmal, in welchem Sinne er hier von Erziehung spricht. Diesem allerersten Abschnitt in Buch II (653a5-c4) kommt eine große Bedeutung zu, weil hier der Tugend, wie sie der Leser der *Nomoi* bisher kennengelernt hat, die schon kurz skizzierte Gewöhnungstugend des Empfindens zur Seite gestellt wird.

#### 3.2.1 ERZIEHUNG UND GEWÖHNLICHE „TUGEND“

Lust und Schmerz sind die ersten Empfindungen, durch die Tugend oder Schlechtigkeit in die Seele eines Kindes gelangen (653a6 f.).<sup>167</sup> Damit scheint der Athener sich an den Rahmen des Drahtpuppengleichnisses zu halten, in dem ja die Haltung Lust und Schmerz gegenüber die Tugendhaftigkeit bestimmt, es fehlt aber der Bezug zum Befolgen des *logismos* und damit der Bezug zu dem, was dort eigentlich die Selbstbeherrschung und die Haltung gegenüber den anderen Affekten definiert. Hinsichtlich der Kindeserziehung sieht Platon also vom Befolgen eines vernünftigen Urteils ab, weshalb er ein neues Kriterium für Tugend und Schlechtigkeit in der kindlichen Seele entwickeln muß. Dem Fehlen des Bezugs zum *logismos* entspricht dann die Äußerung des Atheners, daß, wer zum rechten Empfinden von Lust und Schmerz noch wahre Meinungen oder gar eigene Einsicht erlange, als glücklich betrachtet werden müsse (653a7 f.). Platon verwendet für glücklich den Ausdruck *eutychéis*, der auch die Bedeutung des

---

Ältesten, die die Inhalte der Erziehung festlegen, beurteilt werden muß. Man erkennt erneut Platons Zurückhaltung im Hinblick auf schwierige Themen: Wollte er konkrete Maße für die Selbstbeherrschung entweder in allen möglichen Situationen oder aber im allgemeinen etablieren, so wären umfangreiche metaphysische Überlegungen zur Begründung dieser Maßstäbe notwendig (wie sie sich im *Philebos* finden).

<sup>167</sup> An dieser Stelle stellt sich ein Frage der Textauffassung: *tôn paidikôn paidikên einai protên aisthêsîn...* verlangt nach einer Antwort auf die Frage, was Platon hier unter *paidikên* und unter *protên* versteht. Apelt und Susemihl gehen von den „ersten, recht eigentlich kindlichen Empfindungen“ aus, Müller von „der Knaben erste[n], ihrem Alter angemessene[n] Empfindung“ und Saunders von „the earliest sensations that a child feels in infancy“. Es kann aber kaum gemeint sein, daß es wirklich um die allerersten Empfindungen eines Kleinkindes geht, auch wenn diese sicherlich in Lust und Schmerz bestehen. Diese Empfindungen sind noch nicht formbar, da einem ganz kleinen Kind Lust und Schmerz an bestimmten Dingen nicht beigebracht – noch nicht einmal konditioniert – werden können. Denn erst ab einem bestimmten Alter kann von konstanten Reaktionen auf die Erlebniswelt ausgegangen werden. Man wird nicht ganz falsch liegen, wenn man davon ausgeht, daß Platon diejenigen Kinder im Blick hat, die dann den ersten der drei Chöre bilden.

zufälligen beinhaltet. Offensichtlich will er ganz deutlich machen, daß das Erlangen dieser höheren Stufen der Einsicht tatsächlich nichts ist, von dem ein Gesetzgeber ausgehen darf, und er bestärkt somit die schon in Buch I festgehaltene (und später in Buch III wiederholte) Forderung, daß sich ein guter Gesetzgeber um Lust und Schmerz seiner Bürger zu kümmern habe. Zwar ist die Perspektive, aus der in Buch I diese Notwendigkeit betrachtet wird eine andere als hier, denn dort geht es darum, daß Lust und Schmerz die grundlegenden Antriebskräfte eines jeden Menschen sind und eine Gesetzgebung diese daher einbeziehen muß. Aber die Tatsache, daß die Wichtigkeit der Rücksichtnahme auf diese Empfindungen auch unter der Perspektive der Kindeserziehung wichtig ist, macht diese Bestätigung ihrer Bedeutung ja gerade aus, sie zieht sich durch jedes Moment der Gesetzgebung und der Staatsgründung. *Paideia*, wie der Athener sie hier ins Auge faßt, führt also zu einer „beigebrachten“ (*paragignomenên*, 653b2) Tugend, zu einem angemessenen Entstehen vom Lust, Liebe, Haß und Schmerz im Kind (und auch später im Erwachsenen), solange eine Einsicht darin, was gut und was schlecht ist, noch nicht möglich ist.<sup>168</sup>

Diese „beigebrachte“ Tugend<sup>169</sup> ist auch in den *Nomoi* der „vollen“ Tugend nicht nur weit unterlegen, sie scheint, wie schon angedeutet, nicht einmal viel mit ihr gemeinsam zu haben, da ihr der interne Bezug zu einer vernünftigen Überlegung fehlt. Andererseits stellt Platon nicht nur der Tugend des *logismos* eine affektive Tugend zur Seite, er beantwortet die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend mit einem klaren „ja“, wenn auch nicht ohne Einschränkungen. Tugend kann nämlich nicht (nur) durch Belehrung und Argumentation gelehrt werden, sondern auch und vor allem durch Übung und einen Prozeß der Gewöhnung. Dabei klingt von ferne die *techne*-Analogie wieder an: Wie eine Kunst nicht ohne lange Ausübung beherrscht werden kann, so kann ein Mensch nicht tugendhaft werden, wenn die notwendigen Überzeugungen ihm nicht „in Fleisch und Blut übergegangen“ sind. Der Einzelne muß die Maßstäbe, die das Gesetz – und damit der *logismos* – für das rechte Empfinden setzt, verwirklichen, aber nicht, indem er diese Maßstäbe selbst kennt und sich danach richtet,

---

<sup>168</sup> Man darf „Einsicht“ hier nicht zu eng verstehen. Gemeint ist lediglich die Ansicht, daß die Gesetze richtig und daher zu befolgen sind, sei es, daß diese Ansicht auf eigener Überlegung beruht oder lediglich durch die staatliche Erziehung oder die *peithô* der Proömien zustande kommt; vgl. 653 a7 f.

<sup>169</sup> Platon nennt diese gewohnheitsmäßige Disposition der Affekte selbst Tugend (z. B. 653b2). Wenn man den Begriff der Tugend auf Haltungen *ohne* einen rationalen Anteil nicht anwenden möchte, um der unglücklichen Unterscheidung von „eigentlicher“ und

sondern indem sie ihm eingepflanzt werden. Daß dieses Einpflanzen des *logismos* notwendig ist, liegt daran, daß, wie im Drahtpuppengleichnis dargestellt, die Affekte von Schmerz und Lust die primären Antriebskräfte des Menschen sind und jede Überzeugung nichts ausrichten wird, wenn sie nicht von den richtigen Affekten unterstützt wird.<sup>170</sup>

Trotz ihrer Bedeutung ist natürlich die emotionale Tugend von der in Buch I wiederholt geforderten vollen Tugend zumindest begrifflich auseinander zu halten. Die volle Tugend, so bestimmt es Platon explizit, besteht in einer Übereinstimmung (*symphonia*, 653b6) der emotionalen mit der später erreichbaren vernünftigen Tugend, d. h. sie liegt erst dann vor, wenn das eigene Urteil mit dem identisch ist, was man beigebracht bekommen hat, wenn also der Einzelne in der Lage ist, seinem eigenen *logismos* zu folgen. Platon wirft mithin seine Trennung von bürgerlicher und vollendeter Tugend, wie sie sich in der *Politeia* findet, nicht ganz über den Haufen. Denn noch immer ist das Kriterium der höchsten Tugend die eigene Einsicht darin, was gut ist. Die Abwertung derjenigen Formen der Tugend, die durch Gewohnheit entstehen oder zumindest durch Gewohnheit gefördert werden, entfällt jedoch: Sowohl die bürgerlichen Tugenden und sogar das *ēthos* der Affekte erhalten eine wesentliche Bedeutung auf dem Weg zur rationalen Tugend. Er nimmt somit das gesamte Spektrum möglicher Tugendformen in Anspruch, um Bürgern und Staat die göttlichen Güter zu verschaffen.<sup>171</sup>

### 3.2.2 KUNST UND ERZIEHUNG

Nachdem der Athener so die Rolle und die Notwendigkeit einer staatlich geregelten<sup>172</sup> Erziehung noch ein weiteres Mal dargelegt hat, geht er dazu

---

„uneigentlicher“ Tugend zu entgehen, müßte man anstelle der „beigebrachten Tugend“ stets *ēthos* verwenden.

<sup>170</sup> Vgl. Morrow (300).

<sup>171</sup> Natürlich stellt sich angesichts dieser Konzeption einer Konditionierung von Emotionen die Frage nach der Absicherung der Maßstäbe. Dazu ist auf die Theodizee von Buch X zu verweisen (siehe Exkurs II): Als Teil eines rationalen Ganzen (des Weltalls) ist der Mensch so gestaltet, daß seine Überlegungen durchaus das Richtige treffen können. Da Platon in den *Nomoi* aber erst auf den letzten Seiten so etwas wie ein „Meisterwissen“ zumindest andeutet und auch dort als *Ziel* aller Bemühungen der Nächtlichen Versammlung darstellt, müssen die Menschen sich mit Irrtümern und Holzwegen abfinden. Daß man sich aber oft irrt, heißt eben nicht, daß man der Erkenntnis des Guten prinzipiell unfähig ist. (Zur Frage, ob Platon die Konzeption eines Meisterwissens oder der „göttlichen Methode“ des *Philebos* ganz aufgegeben hat, vgl. das letzte Kapitel.)

<sup>172</sup> Man muß sich das stets vor Augen halten: Platon spricht nicht davon, daß die Kinder von ihren Eltern in der Privatheit der Familie nach bestimmten Kriterien erzogen werden sollten, sondern davon, daß eine bestimmte Erziehung im Gesetz verankert werden soll

über, das Ziel dieser Erziehung mit den Götterfesten in Zusammenhang zu bringen: Die Feste, bei denen den Menschen die Musen und die Götter Apollon und Dionysos zur Seite gestellt werden, dienen einerseits der Korrektur menschlichen Handelns, andererseits auch der Erholung und Erfrischung. Denn die Menschen neigen dazu, von der ihnen beigebrachten Tugend wieder abzuweichen und bedürfen daher einer steten „Wiederauffrischung“ und, damit die Mühsal sie nicht alsbald wieder von der Tugend abweichen läßt, der Erfrischung (*trophas*, 653d5).<sup>173</sup>

Wie wichtig diese Feste sind und wie ernst Platon sie offenbar tatsächlich genommen hat,<sup>174</sup> zeigt sich daran, daß der Athener als nächstes die Analogie von Erziehung und während der Feste aufgeführten Chortänzen<sup>175</sup> beschreibt: Junge Menschen weisen einen unbändigen Drang zu „Lebensäußerungen“ auf (653d7-e3).<sup>176</sup> Diese Lebensäußerungen werden aber erst durch Rhythmus und Harmonie, mittels derer die Götter die Chortänze leiten, zu einer freudigen Sache (*aisthésin meth' hédonês*, 654a2 f.). Unter dieser Voraussetzung ergibt sich folgende Argumentation, die allerdings im Text nur implizit vorhanden ist: Da die Tugend Ziel der Erziehung ist; und da die Götter diese Tugend durch ihre Leitung der Feste aufrecht erhalten; und da der Chortanz daher der Aufrechterhaltung der Tugend dient: daher sind Erziehung und Chortanz insofern analog, als sie Mittel zur Realisation der Tugend sind. Die Konsequenz, die der Athener daraus zieht, daß die erste Erziehung (*prôtên paideian*, 654a6) durch die Musen und ihren Führer Apollon erfolgt, zeigt allerdings, daß der Athener die Wirkung der Chortänze nicht auf den *Erhalt* der Tugend beschränken will. Der Nachweis gilt also der Annahme, daß die Chortänze eine

---

und somit zur Staatssache wird. Das war, wie Morrow (297 f.) ausführt, durchaus keine Selbstverständlichkeit. Die Ideale der athenischen Erziehung orientierten sich zu Platons Zeit, so Morrow, eher an gewissen Vorstellungen von Kultiviertheit, also an sozialer Praxis und öffentlicher Meinung, nicht aber an Vorschriften. Sparta und wohl auch Kreta hingegen wiesen eine, wenn auch einseitig auf den Krieg gerichtete, staatliche Erziehung auf, weshalb sich diese beiden Staaten und ihre Verfassungen auch so gut als Hintergrund der Diskussion in den *Nomoi* eignen.

<sup>173</sup> Die Frage, wieso ausgerechnet die Musen und diese Götter den Menschen als Festpartner zur Seite stehen wird sich bei der Besprechung der drei Chöre klären.

<sup>174</sup> Dabei ist zu beachten, daß die Relevanz der Feste für Platon darin begründet ist, daß die dabei aufgeführten Kunstwerke erzieherische Wirkung haben und daher entsprechend der Ziele der Erziehung gestaltet sein müssen.

<sup>175</sup> Daß er den Chortänzen sozusagen einen Ehrenplatz einräumt, stellt wohl keine persönliche Vorliebe Platons dar, denn der Vorrang der musikalischen Künste bei den Griechen ist eindeutig; vgl. Morrow (302) und Schöpsdau (258).

<sup>176</sup> Vgl. Schöpsdau (261 f.) zu einer Parallele mit dem *Timaios*. Dort ist der unbändige Bewegungsdrang die Folge der Einkörperung der Seele (43a ff.), und die Erziehung dient dazu, diese *ataxia* (30a5) „in Ordnung zu bringen“.

erzieherische Wirkung haben, und das nicht nur zum Zwecke der Aufrechterhaltung der Tugend.<sup>177</sup>

Daß der Athener sogleich mit der Beschreibung der rechten Organisation des Chortanzes beginnt, bedeutet vor diesem Hintergrund, daß er die richtige Organisation der Erziehung (zur affektiven Tugend) analysiert. Warum Platon diese Untersuchung *lediglich* als Analogie konzipiert, ist nicht ganz leicht zu beantworten. Zum einen mag er davon ausgehen, daß eine Untersuchung von Gesang und Tanz (wobei dem Tanz wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird) überzeugender wirkt, da sie dem gebildeten Leser der *Nomoi* – repräsentiert durch Kleinias und Megillos – verständlicher sein dürfte. Darüber hinaus bedeutet es auch gar kein Defizit, da eben wegen der Analogie von Chortanz und Erziehung die Ergebnisse übertragbar sein dürften. Platon nimmt die Analogie also durchaus ernst und hat sie offenbar nicht nur aus „dialogtechnischen“ Gründen eingeführt.

Die Analogie von Chortanz Erziehung ermöglicht es, die Fähigkeiten eines Menschen in Beziehung zur Güte seiner Erziehung zu setzen: Wer nicht erzogen worden ist, wird auch im Chortanz ungeübt sein, wohingegen ein Wohlerzogener im Chortanz *hinlänglich* (*hikanós*, 654b1) geübt sein wird. Der Athener warnt aber sogleich vor dem Umkehrschluß, denn es gelte durchaus nicht, daß jemand, der sich im Chortanz als besonders geschickt herausstelle, unbedingt auch die allerbeste Erziehung genossen habe (645c4-d3). Wenn jemand zwar das Gute liebt und das Schlechte haßt, also nach Maßgabe der gewöhnlichen Tugend gut erzogen worden ist, sich dennoch im Tanz nicht recht auszudrücken vermag, so wird dieser doch als besser gelten als jemand, der zwar schön zu singen und zu tanzen versteht, dabei aber Freude am Schlechten hat. Platon kann den Umkehrschluß deshalb nicht zulassen, weil dieser die Analogie von Erziehung und Tanz zunichte machte. Denn das Kriterium für eine gute Erziehung ist das richtige Maß von Lust und Schmerz, und wenn Erziehung und Chortanz analog sein sollen, so muß für letzteren dasselbe Kriterium gelten. D. h. nur wenn jemand das Richtige richtig zum Ausdruck bringt, ist er *wirklich* gut im Chortanz (vgl. 654b10-c2). Die Analogie hat also ihre Grenzen, denn Chortanz und Erziehung sind nicht äquivalent, und selbst die Implikation der tänzerischen Fähigkeiten durch eine gute Erziehung wird eingeschränkt.

---

<sup>177</sup> Es fällt auf, daß Platon in diesem Abschnitt die Güte von Rhythmus und Harmonie durch ein Wortspiel einführt, das den Chortanz mit einem lustvollen Gefühl in Zusammenhang bringt (*chorous te ónomakenai para to tés charas emphyton onoma*, 654a4 f.). Daß also Ordnung (Maß), Tugend und Annehmlichkeit nicht zu trennen sind, deutet sich

Platon macht hiermit deutlich, daß er Chortanz und Erziehung nicht auf eine Stufe stellt. Zwar sind sie insofern analog, als beide Mittel zur Realisation der Tugend sind, aber der Chortanz wird der Erziehung als ein Erziehungsmittel untergeordnet, und man kann Urteile über das Erziehungsmittel nicht automatisch zu Urteilen über den Zweck dieses Mittels machen.

Wenn jemand weiß, was einen Chortanz schön macht, so weiß er auch, was in der Erziehung gut ist (654d5-7). Unter dieser Voraussetzung greift der Athener zunächst die Ansicht an, daß die empfundene Lust ein Kriterium für die Güte eines Chortanzes sein könnte: Schön ist, was mit Tugend verbunden ist (*arêtês echomena*, 655b4), sei es körperliche oder seelische Tugend. Nicht alle Chortänze verursachen nun gleich viel Freude (*chairomen*, 655c1), und da niemand einen Tanz der Tugend schlechter finden wird, als einen der Schlechtigkeit (655c5-8), kann es nur eine Verwirrung sein, die dazu führt, daß man die Lust zum Maßstab eines Chortanzes macht. Wenn nämlich die genossene Erziehung und die natürliche Veranlagung nicht im Einklang miteinander stehen, dann kann es geschehen, daß man etwas zwar als schlecht erkennt, sich aber dennoch daran erfreut. Mithin kann auch in einem Chortanz etwas zwar als angenehm empfunden werden, aber dennoch schlecht sein (655d5-656a5). Diese Verwirrung ist ausgesprochen schädlich, da jeder dem ähnlich wird, woran er seine Freude hat. Musik und Tanz werden als erzieherisches Mittel konzipiert,<sup>178</sup> und in Analogie zum Leben werden dem Chortanz also auch dieselben Wirkungen zugesprochen wie dem sozialen Umgang, den man pflegt: Wer Umgang mit schlechten Menschen hat und sich an ihrer Gesellschaft erfreut (selbst wenn er weiß, daß diese Gesellschaft schlecht ist), der wird selbst so werden (656b). Ein Dichter kann also in der Gestaltung seiner Werke gar nicht ganz frei sein; weil sein Werk unausweichlich einen erzieherischen Effekt hat, ist er verpflichtet, auf das Wohl seiner Zuhörer Rücksicht zu nehmen (656e).<sup>179</sup>

---

bereits dadurch an, daß letzteres zum Kriterium des zweiten wird – selbst wenn man der fehlenden Trennung in diesem Wortspiel keine zu große Bedeutung zuschreiben sollte.

<sup>178</sup> Vgl. die „Zaubergesänge“ 659d.

<sup>179</sup> Der Hinweis auf die ägyptische Praxis, die künstlerische Freiheit zu beschränken (656d-657b), ist vor allem deshalb interessant, weil Platon dadurch darauf beharrt, daß Gesänge u. ä. tatsächlich einen objektiven, wahren Inhalt haben können. Daher können sie, wenn sie recht gestaltet sind, auch ruhig gesetzlich zementiert werden. Gleichzeitig erweist sich Platon allerdings auch wieder einmal als skeptisch hinsichtlich des menschlichen Erkenntnisvermögens (657a8-b1).

Obwohl also die Lust als Kriterium für die Qualität eines Kunstwerks nicht in Frage kommt, macht Platon einen weiteren Ansatz mit der *Freude*<sup>180</sup>. *Chairomen botan oiômetha eu prattein* (657c5); man freut sich wenn man sich „wohlfühlt“. Die Übersetzung des *eu prattein*, ist ebenso wichtig wie schwierig: Susemihls „wir freuen uns, wenn wir uns glücklich fühlen“ zumindest scheint die Sache ganz zu verfälschen und das generische „wohlfühlen“<sup>181</sup> umgeht zwar die Verfälschung, hilft aber recht wenig beim Verständnis. Saunders’ „when things are going well for us“ oder Burys „when we are prospering“ sind dem griechischen am nächsten und eröffnen auch am ehesten einen Unterschied zwischen der Freude und ihrer Voraussetzung, so daß der Satz einen Informationswert bekommt. Es bleibt aber die Frage, was es denn ist, das da gutgeht. Die nächsten Ausführungen des Atheners bieten einen gewissen Aufschluß, aber eine Basis für eine genaue Definition dessen, was Platon unter Freude versteht, bieten auch sie nicht: Aufgrund des Empfindens ihres eigenen Alters und des Mangels an jugendlicher Lebendigkeit erfaßt die älteren Männer eine bestimmte Art des Wohlbefindens, wenn sie kindliche Freude beobachten. Platon hat also etwas komplexeres als ein bloßes Lustempfinden im Sinn, es geht ihm um ein abgeklärtes Wohlgefallen der Älteren am Leben. Nur sie können dieses Wohlgefallen haben, und sie sind es daher auch, deren Einstellung zu einem bestimmten Chortanz den Ausschlag für seine Bewertung gibt. Diejenigen Bewegungen und Gesänge sollen als die besten gelten, die den Alten die größte derartige Freude bereiten.

Mit dieser Bestimmung macht Platon ein erhebliches Zugeständnis: Er lehnt die Beurteilung aufgrund von Freude zunächst einmal nicht rundheraus ab (657e4-6), sondern fordert lediglich, daß wenn man sich bei Gelegenheiten wie einem (Dichter)Wettstreit schon der Freude überlasse, in keinem Fall das Urteil der Menge den Ausschlag geben dürfe. Vielmehr ist es die Freude der Alten und Erfahrenen, die allenfalls in Betracht komme

---

<sup>180</sup> Platon verwendet die Ausdrücke „Lust“ (*hêdonê*) und „sich freuen“ (*chairô*) zunächst ohne besondere Differenzierung. Einen Hinweis, daß sie keinesfalls äquivalent sind, gibt die spätere Differenzierung von Lust und Annehmlichkeit bei der Besprechung des gerechten Lebens. Mit „Lust“ scheint Platon sich stets auf den Basisaffekt des Drahtpuppengleichnisses zu beziehen, während er für unmarkierte Arten positiver Empfindungen (die allerdings notwendigerweise auf der Lust basieren müssen), eher den Ausdruck der „Freude“ verwendet (die Differenzierung von „pleasure“ und „delight“ fängt den Unterschied unmittelbarer ein, als die von Lust und Freude; vgl. Saunders’ Übersetzung).

<sup>181</sup> Vgl. Apelt und Müller.

(658e1-4).<sup>182</sup> Die Bedeutsamkeit des Zugeständnisses liegt darin, daß der „allgemeinen Meinung“ Umstände zugegeben werden, in denen die Vorstellung der Menge von der Qualität eines Kunstwerks sinnvoll ist. Dies dokumentiert erneut Platons veränderte Haltung den „gewöhnlichen“ Maßstäben gegenüber. Es bedeutet aber nicht, daß Platon der Menge wirklich das letzte Wort lassen will, wie die rigorose Festlegung der Inhalte guter Dichtung und die Ansprüche an die „Kunstrichter“ zeigen werden. Eine kategorische Ablehnung würde aber gerade im Zusammenhang mit der Diskussion einer „gewöhnlichen“ Tugend unangebracht erscheinen.

Das Zugeständnis an die Menge macht Platon nur in engen Grenzen: Selbst in den Fällen, in denen ein Urteil aufgrund von Freude überhaupt möglich ist, kann es nur die Freude der Gebildeten und Tugendhaften sein, die den Ausschlag gibt (659a1).<sup>183</sup> Tugendhaft, und hier nimmt der Athener wieder Bezug auf die für seine Mitunterredner unproblematische Tapferkeit, muß der „Kunstrichter“ schon deshalb sein, weil er sich nur zu oft dem Urteil der Menge entgegenstellen und Künstler tadeln muß, die der Menge die meiste Freude zu bereiten scheinen (659b3).<sup>184</sup> Außerdem muß er das Publikum belehren (*didaskolos*, 659b1) und verhindern, daß zwischen Publikum und Dichter eine „Eigendynamik“ entsteht, die zur Folge hat, daß die Künstler nur noch das hervorbringen, was ihnen den Beifall der Menge sichert, so daß schließlich niemand mehr etwas von ihnen lernen kann (659c1-5). Er muß also dafür sorgen, daß das Publikum sich an den Dingen erfreut, die gut sind, und die Dinge ablehnt, die schlecht sind.

Damit ist die Untersuchung nunmehr, so stellt der Athener fest „zum dritten oder vierten Mal“<sup>185</sup> (659c9-d1) auf die selbe Sache gestoßen: Daß man bereits den Kindern das rechte Empfinden von Lust und Schmerz,

---

<sup>182</sup> Die Übersetzungen für die unklare Formulierung in e3 f. (*to gar êthos hêmin tôn nun dé pampolu dokei tôn en tais polesin hapasais kai pantachou beltiston ginesthai*) sind so divergent, wie man sich das nur vorstellen kann: Saunders und Susemihl beziehen *êthos* auf den Brauch, daß hinsichtlich der Entscheidung in künstlerischen Fragen die Alten das letzte Wort haben sollen; Müller findet, daß es darum geht, daß die Alten die beste „Sinnesart“ haben und deshalb entscheiden dürfen, und Apelt übersetzt *êthos* als das Althergebrachte mit Bezug zum Epos (und erwägt sogar eine Korrektur), ebenso Bury. Da es in dem gesamten Abschnitt um die Urteilsfähigkeit der Alten geht und nicht um die Überlegenheit des Epos als Kunstform und da es auch im folgenden nicht mehr um die Beurteilung unterschiedlicher Künste geht, ist es sinnvoll, sich Saunders und Susemihl anzuschließen.

<sup>183</sup> Platon spezifiziert mit dieser Bestimmung, wie er sich die Überlegenheit der Alten in bezug auf die Beurteilung von Kunst vorstellt, von der zuvor die Rede war

<sup>184</sup> Die Notwendigkeit der Tugendhaftigkeit der „Kunstrichter“ wird wenig später noch erheblich über die Notwendigkeit der Tapferkeit bei der Durchsetzung des richtigen Urteils hinaus erweitert.

und damit die Übereinstimmung von *nomos* und Affekten, beibringen muß. Die Kunst bzw. im speziellen der Chortanz erweisen sich so als „Zaubergesänge für die Seele“ (*epôdai*<sup>186</sup> *tais psychais*, 659e2), die für eine Übereinstimmung des Empfindens des Einzelnen mit dem Gesetz und dem darin enthaltenen *logismos* sorgen.<sup>187</sup>

Für den Athener wird es nun wichtig, die (richtigen) Inhalte von Kunst festzulegen. Er hat bestimmt, daß der Chortanz in zweierlei Hinsicht zur Erziehung beitragen kann: Einerseits trägt er zur Aufrechterhaltung der durch die Erziehung erlangten Übereinstimmung von Gesetz und Empfinden bei, andererseits hat es sich herausgestellt, daß seine Wirkung auch zur Herstellung dieser Harmonie nützlich ist. Das sind zunächst einmal zwei wenn auch eng verbundene, so doch unterschiedliche Wirkungen. Während die Kunst als „Konservierungsmittel“ vor allem der Plausibilisierung der engen Verbindung von Kunst und Erziehung überhaupt dient,<sup>188</sup> ist es die zweite Funktion, die das eigentliche Ziel der (platonischen) Kunst formuliert. Da für beide Fälle lediglich ein formale Begrenzung des Inhalts vorliegt, stellt sich die Frage, was es denn ist, was da, auf die richtige Art und Weise dargestellt, diese unverzichtbare Wirkung hat.

Die Gesetze Spartas und Kretas, so stellt der Athener fest, nötigen den Dichter, die folgende Ansicht zu vertreten: Wer tugendhaft ist, der ist auch glücklich (*ho mên agathos anêr sôphrôn ôn kai dikaios eudaimôn esti kai makarios*, 660e2 f.); und wer ungerecht ist,<sup>189</sup> ist unglücklich (*hê de adikos, athlios t' esti*

<sup>185</sup> Ein erstes Mal taucht das Motiv bei der Erziehung zur Besonnenheit auf, ein zweites Mal als Ziel der Erziehung zur „gewöhnlichen“ Tugend, drittens bei der Analogie von Erziehung und Festen und schließlich hier hinsichtlich der Beurteilung von Kunstwerken.

<sup>186</sup> Über die Wahl des Begriffs *epôdai* siehe Morrow (309 f.) und Schösdau (288-291).

<sup>187</sup> Es ist zu beachten, daß Platon explizit von der rein „rekreativen“ Wirkung der Chortänze absieht und ihnen auch eine „initiative“ Wirkung bei der Erziehung zuspricht. Es wäre seltsam, wenn Platon die so sorgfältig als Erziehungsmittel etablierten Künste, deren Wirksamkeit er nirgendwo einschränkt, dann doch auf die Wiederherstellung der Harmonie von Gesetz und Empfinden beschränkt hätte. Es ist wahrscheinlicher, daß er zunächst nur den einen Aspekt in die Diskussion eingebracht hat, um überhaupt die Wirksamkeit der Kunst etablieren zu können.

<sup>188</sup> Hier sind es ja noch die Götter, die die Richtigkeit der Wirkung der Chortänze garantieren. Nachdem deren Tauglichkeit mit Rekurs auf diesen Zusammenhang erwiesen ist, kann der Athener zu der bedeutsameren Funktion der Kunst übergehen.

<sup>189</sup> Und somit schlecht ist, denn die Gerechtigkeit hatte sich als die umfassendste Tugend herausgestellt, d. h. wer gerecht ist, der ist eben auch einsichtig, besonnen und tapfer. In dieser Passage verwendet Platon die Begriffe von Tugendhaftigkeit und Gerechtigkeit äquivalent, wie auch die Zusätze in 660e3 zeigen: Der Tugendhafte ist auch besonnen und gerecht, der Gerechte auch besonnen und einsichtig. Natürlich ist das keine wirkliche Äquivalenz, aber man läse doch zu viel in die Passage hinein, wenn man hier feine Unterschiede herausstellen wollte. Daß die Tapferkeit nicht vorkommt, ist angesichts der

*kai aniarós zē*, 660e6). Und in beiden Fällen, so betont der Athener, sei es ganz und gar unwesentlich, wie angenehm die „äußeren Lebensumstände“ des Gerechten oder Ungerechten seien (660e3-6). Platon beschreibt hier ein zweite Version der Trennung von menschlichen und göttlichen Gütern (nach der in 631): Gesundheit, Schönheit, Reichtum usw. werden zwar gemeinhin als Güter (*agatha*) betrachtet, sind es aber in Wirklichkeit nicht unbedingt (661a4 f.)<sup>190</sup>. Interessant ist die Erweiterung des Katalogs an sekundären Gütern, die Platon aufführt: Es finden sich neben den schon in 631 genannten auch die gute Funktion von Sinnesorganen, die absolute Freiheit und als letztes und höchstes die Unsterblichkeit<sup>191</sup>. Platon geht also nicht nur gegen die vordergründigen Wünsche der Menschen nach Gesundheit und Wohlstand an, sondern auch gegen die „großen Träume“ von uneingeschränkter Freiheit und Unsterblichkeit – ohne Tugend ist selbst ihre Erfüllung wertlos, d. h. daß selbst die großen Ideale einer individualistischen Lebensführung nicht vor der Tugend gehen können.

Zunächst mag diese Variante der „Gütertrennung“ als einfache Bestätigung der schon in Buch I vorgenommenen Unterordnung der menschlichen Güter unter die göttlichen erscheinen. Es liegt aber eine wesentliche Modifikation vor: Die sekundären Güter sind, wenn sie einem schlechten Menschen zukommen für diesen nicht nur wertlos, sondern sogar schädlich (*kakista [kétmata]*, 661b7). Die Abhängigkeit der sekundären Güter bekommt also eine neue Dimension. Der Athener stellt die These von der Abhängigkeit und Ambivalenz dieser Güter noch einmal explizit vor: *Egō men gar legō saphōs ta men kaka legomena agatha tois adikois einai, tois dikaiōs kaka, ta d' agatha tois men agathois ontōs agatha, tois de kakois kaka.* (661d1-4)<sup>192</sup>

---

Tatsache, daß sie keine besonders wertvolle Tugend ist bzw. immer der genaueren Bestimmung bedarf, nicht verwunderlich.

<sup>190</sup> Die Einschränkung des Urteils durch das „unbedingt“ ist eine Zugabe, sie steht nicht wörtlich im Text. Der Punkt ist der, daß Platon sagt, daß was von der Menge als Gut bezeichnet werde diese Bezeichnung nicht zu Recht trägt (*ouk orthōs legetai*, 661a5). Offenbar will Platon also nicht behaupten, daß die menschlichen Güter *niemals* wirkliche Güter sein können, sondern daß die Annahme falsch ist, die genannten Eigenschaften und Lebensumstände seien *unqualifiziert* als Güter zu betrachten.

<sup>191</sup> Zur Unsterblichkeit hatte Platon schon immer ein nüchternes Verhältnis, wiederholt legt er in anderen Dialogen dar, daß bloßes (Über)leben keinen Wert hat, wenn man dabei unglücklich, d. h. ohne Tugend ist.

<sup>192</sup> Wieder verwendet Platon Gerechtigkeit und Tugendhaftigkeit seltsam äquivalent. Man muß sich von der Erwartung freimachen, daß Platon die Tugenden immer nur nach einem Kriterium ordnet: Die Gerechtigkeit ist die „dickste“ Tugend, da sie alle anderen voraussetzt, die Besonnenheit ist im Staat wie im Individuum die wichtigste Tugend, da sie (in den Worten der *Politeia*) als bürgerliche Tugend die richtige Haltung zu den eigenen Affekten ermöglicht, auch ohne selbst Einsicht in das richtige Maß zu haben; und die

Es erfolgt im weiteren aber kein Nachweis dieser radikalen Position, was vor allem angesichts von Fragen der Art dringlich wäre, warum es einem schlechten Menschen denn noch schlechter gehe, wenn er reich würde. Denn daß die Übel für gute Menschen tatsächlich Übel sind, leuchtet ein, ebenso daß es dem Schlechten besser geht, wenn ihm etwas schlechtes zustößt (sei es, daß man es als Reinigung oder einfach als gerechte Strafe betrachtet)<sup>193</sup> und daß die Güter für den Guten ein wirkliches Gut sind. Kleinias bestätigt soweit alle Implikationen der „Gütertrennung“, auch daß ein mit allen sekundären Gütern versehener ungerechter Mensch ein schimpfliches (*aischrós*, 661a1, 2) Leben führt, mag er gern zugeben. Daß es für denjenigen auch schlecht (im Sinne von schädlich; *kakós*, 662a5) wäre hingegen schon weniger gern und daß es für ihn nachgerade unerträglich (*aédós kai mê sumpherontós*, 662a7) würde, mag er gar nicht mehr einsehen.<sup>194</sup>

Zur Begründung seiner Position konstruiert der Athener lediglich einen Widerspruch, in den man geriete, wenn man das angenehmste (*bédistos*, 662d2) vom gerechtesten Leben trennte. Gehe man davon aus, daß eine Lebensweise die gerechteste sei, eine andere die angenehmste, so stelle sich die Frage, welche von beiden glücklicher mache (*eudaimonesterous*, 662d5). Werde auf diese Frage geantwortet, daß das angenehmere Leben das bessere sei, daß man mithin Gerechtigkeit und Annehmlichkeit voneinander trennen könne, so entstehe ein Widerspruch für jeden Gesetzgeber, dessen Aufgabe das Glück der Bürger sein müsse. Erklärt hingegen der Gesetzgeber das gerechte Leben für das glücklichere, so wird sich

---

*phronêsis*, die zwar die edelste Tugend ist, ist aber nicht die effektivste, weil sie kaum je wirklich vorausgesetzt werden kann.

<sup>193</sup> Chr. Bobonich (1997: 137-139) vertritt eine andere Position: Daß die „abhängigen Übel“ für einen schlechten Menschen gut seien, sei lediglich relativ zu verstehen, d. h. sie nützen ihm nicht wirklich (indem sie ihm etwas einbringen, was er zuvor nicht hatte), sondern verringern nur das Maß seiner Schlechtigkeit, weil sie ihn seinerseits so schädigen, daß er weniger Unheil anrichten kann: „I think that Plato holds that for an unjust person having a Dependent Evil is less bad than not having that Dependant Evil, but that having a Dependent Evil is not good for anyone, even for an unjust person.“ (138) „Gut“ für den schlechten Menschen ist dann nur im Sinne von (aus einer externen Perspektive) „vorzuziehen“ zu verstehen. Dies Position hat den Vorteil, daß man nicht auf mögliche Katharsis oder (pädagogische) Bestrafung zurückgreifen muß. Denn zum einen taugen manche abhängigen Übel nicht als Strafe (wie Häßlichkeit), zum anderen ist der Wert einer Strafe, die zu einer Besserung des Menschen führt, nur ein instrumenteller, für sich genommen bleibt das Übel ein Übel. Vor allem lassen sich so die vielen Fälle, in denen die Besserung mißlingt oder nur ein Stück weit gelingt, nicht erklären: Ein weniger ungerechtes Leben ist immer noch ein ungerechtes Leben und als solches nicht lebenswert.

<sup>194</sup> Die Position, daß nur ein tugendhaftes Leben wirklich lebenswert ist, ist bei Platon auch noch an anderer Stelle zu finden, vgl. *Gorgias* 511c ff., *Kritias* 48b5 f.; und in den *Nomoi* 707d2 ff., 727c7 ff., 854c4 f. Vgl. Schöpsdau (295).

herausstellen, daß dem Tugendhaften die Annehmlichkeiten gleichsam von selbst zukommen, da für den Tugendhaften ja alle möglichen Güter auch nützlich und angenehm sind (663a1-a4).<sup>195</sup> Platon macht allerdings sofort deutlich, daß diese Begründung gar nicht als Beweis im strengen Sinne angesehen werden kann: Wenn die Ansicht, daß das gerechte Leben auch das glücklichste sei, schon zu nichts weiterem taue, so sagt der Athener, so könne sie doch zumindest als Motivation zu einem guten Leben erzieherisch eingesetzt werden. Der Gesetzgeber muß diese Ansicht also fördern und die falsche Ansicht, daß sich Ungerechtigkeit auszahlen könnte, aus dem Weg räumen. Da der Gesetzgeber im Staat über die am besten verfaßte Seele verfügt, muß sein Urteil als wahr angenommen werden, selbst wenn die Möglichkeiten zum Nachweis dieser Position fehlen.<sup>196</sup>

Und selbst wenn er sich letztlich doch irren sollte, so wäre diese Unwahrheit für den Staat und seine Bürger sehr nützlich, weil sie zur Tugend angehalten werden und nicht auf die Idee kommen, allein den Annehmlichkeiten nachzujagen (663d6-e2).<sup>197</sup> Da der Gesetzgeber jungen Menschen *alles* beibringen kann (man denke an die Kraft der Zaubergesänge), kann und muß er sich nach seinem eigenen Urteil richten, um das Beste für den Staat zu verfolgen. Dazu dürfte er auch Unwahrheiten verbreiten.

Letztlich hängt die Argumentation für die Überlegenheit des gerechten Lebens also an der Annahme der Überlegenheit des Gesetzgebers und erneut an der Annahme, daß die Götter, die ja ebenfalls das gerechte Leben empfehlen (662c6-d7)<sup>198</sup> und deren Erkenntnis nicht bezweifelt werden

---

<sup>195</sup> Zum gerechtesten Leben als dem auch angenehmsten vgl. *Politeia* 580b ff.

<sup>196</sup> Wie schwierig die Widerlegung der Position ist, daß Ungerechtigkeit etwas Gutes sein kann, läßt sich am besten in *Politeia* I nachvollziehen.

<sup>197</sup> Hier wird deutlich, warum die Argumentation des Atheners nicht ganz „sauber“ ist: Wenn das angenehme Leben doch das glücklichste sein sollte, so gibt es keinen Grund mehr, sich um das gerechte Leben zu bemühen, solange *eudaimonia* das Ziel des menschlichen Lebens ist. Natürlich ist diese Position aus der Perspektive eines Staatsgründers und Gesetzgebers katastrophal, weshalb Platon sie auch ohne große Umwege aus dem Weg räumt. Den Nachweis, daß das gerechte Leben um ein vielfaches angenehmer ist als das ungerechte (unabhängig vom Vorliegen sekundärer Güter), hat Platon in der *Politeia* erbracht; vgl. dort Bücher I und IX.

<sup>198</sup> Zwar weigert sich der Athener, den Göttern tatsächlich die ein oder andere Position in den Mund zu legen, aber die Götter werden hier – ansatzweise – als Gesetzgeber Kretas und Spartas gefragt; zwar wird ebenfalls nicht geklärt, ob die Verfassungen der beiden Staaten auf Gerechtigkeit oder auf Annehmlichkeit aus sind, aber es wäre ein sehr starke Annahme, daß die Gesetze gerade dieser beiden Staaten auf die Annehmlichkeit des Lebens gerichtet wären oder keinen Unterschied zwischen Tugend und Annehmlichkeit sähen. Es liegt viel näher, daß Kleinias oder Megillos, danach gefragt, antworten würden, es sei die Tugend, auf die die Götter ihre Staaten verpflichtet haben, vor allem, wenn man Buch I in Betracht zieht.

kann, den Menschen wohlgesonnen sind. Dieses Wohlwollen muß als gegeben betrachtet werden, wie die Theodizee in Buch X belegt. Die These von der Annehmlichkeit der Gerechtigkeit ist also innerhalb der *Nomoi* so gut begründet, wie die zur Verfügung stehenden Mittel es zulassen und so gut es nötig ist.

Die Argumentation des Atheners ist aber auch nach diesen Klärungen noch immer nicht ganz einleuchtend. Er beginnt mit der starken Version der „Gütertrennung“: Nicht nur kann ausschließlich ein guter Mensch von den sekundären Gütern profitieren, auch sind diese für einen schlechten Menschen nicht etwa bloß unnütz, sondern sogar schädlich. Den Nachweis erbringt der Athener aber für die These, daß das gerechte Leben auch angenehm sei. Davon war zuvor gar nicht die Rede, und da die „Gütertrennung“ Tugendhaftigkeit lediglich als notwendige, nicht aber als hinreichende Bedingung für Annehmlichkeit der sekundären Güter etabliert, impliziert sie gar nicht ohne weiteres, was der Athener nachweisen will. Den Übergang von der notwendigen zur hinreichenden Bedingung schafft Platon, indem er den Begriff der *eudaimonia* einführt. Die Gesetzgeber erklären das gerechte Leben für das glücklichste, und da wohl kaum jemand annehmen möchte, daß *eudaimonia* etwas unangenehmes ist, kommt der Tugend nun ein Lohn zu, den ihr die „Gütertrennung“ noch nicht verschaffen konnte. Da der „Beweis“ aber gar nicht genau einer der „Gütertrennung“ ist, fragt es sich, ob Platon denn nicht die Schädlichkeit der menschlichen Güter für die Ungerechten aus den Augen verloren hat, denn daß Tugend glücklich macht und Glück angenehm ist, heißt noch nicht, daß Annehmlichkeit für die Ungerechten ausgeschlossen ist. Der „Umweg“ über die *eudaimonia* läßt jedoch die Deutung zu, daß Platon diese als hinreichende *und* notwendige Bedingung für Annehmlichkeit versteht. Das würde implizieren, daß dem Ungerechten die materiellen Güter zumindest nichts nützen, weil Tugend eine notwendige Bedingung für *eudaimonia* ist.<sup>199</sup>

### EXKURS III: WEISHEIT ALS „GOOD MAKER“

Die Abhängigkeit der sekundären Güter vom Vorliegen seelischer oder göttlicher Güter taucht in den *Nomoi* nicht zum ersten Mal auf; im *Euthydemos* und im *Menon* ist es nach Platon das Wissen von Gut und

---

<sup>199</sup> Nebenbei hat diese Argumentation auch noch den Effekt, eine interessante Perspektive auf das Verhältnis von Glück und Annehmlichkeit zu öffnen: Nicht Annehmlichkeit macht glücklich, sondern Glück macht das Leben angenehm.

Schlecht, das notwendig ist, um von bestimmten Gütern wirklich profitieren zu können.<sup>200</sup> Christopher Bobonich<sup>201</sup> führt auch die Theorie der abhängigen Güter in den *Nomoi* auf die Voraussetzung eines Wissens zurück, denn die Zuträglichkeit der sekundären Güter sei abhängig davon, ob die entsprechende Person die gesamte Tugend besitze. Daher spricht Platon auch von den gerechten Menschen als von denjenigen, denen Weisheit, Besonnenheit und Tapferkeit zukommen müssen. Da die Weisheit unter den Tugenden eine besondere Stellung einnehme, nämlich die der Führerin, so scheint Bobonich anzunehmen, sei es am besten, die Abhängigkeit bestimmter Güter als eine Abhängigkeit von der Weisheit zu verstehen, da die weiteren Tugenden ihrerseits von der Weisheit und ihrer Führung abhängen.

Diese Argumentation macht zwar einerseits Sinn, die Voraussetzung aber, daß die anderen Tugenden in einer sehr starken Weise von der Weisheit abhängen, ist, wenn auch keinesfalls unsinnig, so doch zumindest problematisch. Denn Bobonichs Schluß, daß der Nutzen sekundärer Güter von der Weisheit abhängt, weil dieser Nutzen von der Tugend und die Tugend von der Weisheit abhängt, setzt voraus, daß die Weisheit nicht nur eine hinreichende, sondern auch eine notwendige Bedingung für das Vorliegen der anderen Tugenden ist. Auch das ist keine unsinnige Annahme, sie bleibt aber in diesem Zusammenhang ohne weitere Begründung. Damit man von der These einer „Wissensbedingung“ einen Gewinn hat, muß man also Argumente für diese These nachreichen.

Das erscheint auf den ersten Blick schwerer als es tatsächlich ist. Denn natürlich kann man vom einzelnen Bürger nicht erwarten, daß er selbst über die Weisheit verfügt, die ihm automatisch den Nutzen aller anderen Güter zugänglich machen würde; daß man davon auf keinen Fall ausgehen darf, hat der Athener erst kurz zuvor in 653 mit aller Deutlichkeit dargestellt. Aus Buch I und dem Drahtpuppengleichnis hat sich jedoch ergeben, daß die Tugend darin besteht, dem *logismos* zu folgen, d. h. dem Urteil über gut und schlecht, und die Befähigung zu diesem Urteil ist mit der Weisheit gleichzusetzen. Für diejenigen, denen der *logismos* aber nicht aufgrund

---

<sup>200</sup> Siehe *Euthydemos* 277d-283b; *Menon* 87c-89c.

<sup>201</sup> Bobonich (1997). Er betont auch, daß man in die Unterscheidung abhängiger und unabhängiger Güter nicht diejenigen von instrumentellen und finalen Gütern hineinlegen darf. Während ein jedes instrumentelles Gut auch ein abhängiges Gut ist, da es zu seiner „Gutheit“ des Vorhandenseins eines anderen bedarf (seines Zwecks), hinsichtlich dessen sich sein Nutzen bestimmt, so ist durchaus nicht jedes abhängige Gut ein instrumentelles. Platon läßt es durchaus zu, daß ein abhängiges Gut, wenn es denn durch das Vorliegen der

eigener Fähigkeiten zugänglich ist, gibt es das Gesetz als für jeden greifbare Manifestation des *logismos*. Durch das Gesetz hat also jeder Bürger, wenn auch in vermittelter Form, Zugang zur Weisheit. Und daß Platon diese mittelbare Weisheit als ausreichend für das Erlangen der sekundären Güter angesehen hat, ergibt sich daraus, daß er in Buch I (und III) vom Gesetzgeber wiederholt fordert, daß er das Glück seiner Bürger im Auge haben und ihnen daher *alle* Güter verschaffen muß. Dabei liegt die Betonung natürlich auf der Tugend (den göttlichen Gütern), aber diese ist ja dafür, um von den menschlichen Gütern profitieren zu können. Wenn Platon der Ansicht gewesen wäre, daß die mittelbare Weisheit der Bürger für das Erlangen der Gesamttugend nicht ausreichend ist, dann wäre diese Forderung an den Gesetzgeber sinnlos. Unter der Voraussetzung, daß auf die eine oder andere Art alle Bürger Zugang zur Weisheit haben, ist die Forderung möglich, daß die Bedingung für die Nützlichkeit der sekundären Güter in der Weisheit besteht.<sup>202</sup>

Zwei Varianten, die „Gütertrennung“ in der ein oder anderen Form an ein Wissen zu binden, lehnt Bobonich ab: Zum einen die von G. Vlastos vertretene Auffassung, daß die Voraussetzung für die Nützlichkeit der abhängigen Güter im „moralischen Wissen“ zu finden ist.<sup>203</sup> Er identifiziert Tugend und (moralisches) Wissen und grenzt letzteres strikt von nicht moralischem Wissen ab. Daher könne dieser Ansatz eine Reihe möglicher Fälle nicht erklären: Da es Güter gebe, die lediglich einen nicht moralischen Wert haben, könne in diesen Fällen die Entscheidung für die eine oder andere Option unabhängig vom moralischen Wissen gefällt werden, *ohne* daß die Entscheidung Einfluß auf die Güte des vermeintlichen Gutes hätte. Wenn sich jemand vor die Wahl gestellt sähe, sich entweder in ein frisch bezogenes Bett zu legen oder in ein auf das unangenehmste verschmutztes,<sup>204</sup> so bleibe diese Entscheidung von moralischen Implikationen gänzlich frei. Denn das Wissen, daß beide Optionen moralisch vertretbar sind, sei nicht das, was es besser mache, in dem sauberen Bett zu schlafen. Darüber hinaus erkläre diese These auch nicht, wie ein Gut unter Umständen zu bewerten sei, in denen moralische Werte eine Rolle spielen. So könne sich jemand schlecht verhalten, um an ein abhängiges Gut zu gelangen, aber das Wissen, daß der nicht moralische

---

Tugend erst einmal ein wirkliches Gut geworden ist, durchaus um seiner selbst willen erstrebt wird.

<sup>202</sup> Diese Interpretation deutet Bobonich selbst am Ende seines Artikels an (134 f.), ohne sie jedoch auf die Voraussetzungen seines Ansatzes zu beziehen.

<sup>203</sup> Vgl. Vlastos (1991: 206-233).

Wert dieses Gutes geringer sein werde als der moralische Wert des richtigen Verhaltens erkläre nicht, warum das abhängige Gut unter diesen Umständen *gar kein* Gut mehr sein sollte.<sup>205</sup>

Der zweite Ansatz, den Bobonich widerlegt, geht davon aus, daß abhängige Güter insofern vom Wissen abhängig seien, als Wissen zu ihrer richtigen Verwendung notwendig sei, d. h. das relevante Wissen ist das Wissen davon, wie man ein sekundäres Gut zu verwenden hat, damit der Inhaber des Gutes davon tatsächlich profitieren kann. Auch dieser Ansatz lasse einige Fälle ungeklärt: Zum einen könne jemand, der zwar über das notwendige Wissen verfüge, einfach Pech haben oder nicht über die notwendigen Ressourcen verfügen, um sein Wissen einzusetzen. Außerdem lasse dieser Ansatz die Möglichkeit offen, daß jemand, der lediglich zufällig die richtige Verwendung getroffen habe, also über kein Wissen verfüge, dennoch von dem sekundären Gut profitiere. Und schließlich werde sich jemand, der lediglich über die natürliche Anlage zu einer Tugend verfüge, oft ebenso verhalten (und daher sekundäre Güter ebenso verwenden), wie es jemand tun würde, der im Besitz der gesamten Tugend ist. Platon macht aber hinlänglich klar, daß in diesen Fällen der „glückliche“ keinen Vorteil von dem abhängigen Gut haben wird.<sup>206</sup>

Bobonichs eigener Vorschlag beruht auf der Abhängigkeit des Wertes der sekundären Güter vom Wissen über Gut und Schlecht in einem sehr strikten Sinn:

Wisdom consists in the knowledge of what is good for the agent. This knowledge includes knowledge of how to use Dependent Goods correctly, but it also includes knowledge *that* the possession of certain Dependent Goods and ways of using them are good for the agent and, if wisdom is genuinely knowledge of the good, it also includes knowledge of *why* these Dependent Goods and ways of using them are good for the agent. (Bobonich 1997, 116)

Daher ist die Bedingung für den Wert eines abhängigen Gutes, daß die entsprechende Person weiß, daß diese oder jene Verwendung des entsprechenden Gutes gut für sie ist *und warum*. Diese Bedingung bedeute eine starke Einschränkung der Möglichkeit, von einem abhängigen Gut zu profitieren, da das verlangte Wissen in den *Nomoi* als kaum erreichbar dargestellt werde; und daher sei sie auch ausgesprochen konterintuitiv.

<sup>204</sup> Das Beispiel stammt von Vlastos selbst und ist noch deutlicher formuliert.

<sup>205</sup> Das ist ja gerade eines der Probleme, die sich mit der „Gütertrennung“ verbinden, und die von einer Begründung erklärt werden sollten; vgl. Bobonich (1997: 109 f.).

<sup>206</sup> Vgl. ebd. (111-114) mit Bezug auf *Nomoi* 696a-e, 709e-710b.

Allerdings bieten die *Nomoi* selbst einen Ansatz, wie diejenigen, denen dieses Wissen fehlt, dennoch von abhängigen Gütern profitieren können: Die Erziehung auch der nicht philosophischen Bürger (und das sind in den *Nomoi* mehr noch als in der *Politeia* praktisch alle) bringe in ihnen moralische Überzeugungen hervor, die natürlich weniger präzise und klar seien als die eines Philosophen, aber sich dennoch folgendermaßen mit dessen Überzeugungen decken: Die Bürger lernen durch die staatliche Erziehung, daß die Vernunft als leitende Tugend den höchsten Wert habe und ihnen in Form der Gesetze zugänglich gemacht werde. Darüber hinaus lernen sie, daß Gott als vollständig rationales Wesen der Welt so weit wie möglich eine rationale Gestalt gegeben habe und daß jeder, wenn er sein Leben an wahren Urteilen über das Gute orientiere, dieses Gute verkörpere und an der ordnenden Tätigkeit Gottes teilhabe. Mithin werden die Bürger Magnesias dazu erzogen, die Vernunft als nicht instrumentelles Gut wertzuschätzen, wie es ein Philosoph aufgrund seiner eigenen Betrachtungen ebenfalls tut.<sup>207</sup>

Der Ertrag dieses Ansatzes für das Verständnis der „Gütertrennung“ scheint auf den ersten Blick nicht sehr groß. Er macht aber deutlich, daß Platon bei allem „Pragmatismus“ in den *Nomoi* nicht einen Moment von der Notwendigkeit des Wissens – und eines sehr umfassenden Wissens – für die Gestaltung eines Staates und das Glück der Menschen, die in ihm leben, abweichen will. Wenn ein Staat gedeiht und wenn die Menschen in diesem Staat glücklich sind, dann ist das letztlich nur auf das Wissen davon zurückzuführen, was (*für einen Menschen*) gut und was für ihn schlecht ist. Darauf hinzuweisen, indem man auch die „Gütertrennung“ letztlich auf dieses Wissen zurückführt, ist ein wichtiges Korrektiv dagegen, daß man wegen der Fülle der scheinbar isolierten Einzeluntersuchungen, wie sie gerade in Buch II vorkommen, auf den Gedanken verfallen könnte, Platon orientiere sich nur noch an „bloßen Notwendigkeiten“ bei der Regelung des Staats.<sup>208</sup>

#### FORTSETZUNG DER ANALYSE VON BUCH II

Nach der Einführung der „Gütertrennung“ und der damit verbundenen Forderung des Atheners, daß die Dichter die Ansicht verbreiten müssen, daß das gerechteste Leben auch das glücklichste und damit auch das angenehmste ist, macht sich der Athener daran zu untersuchen, wie denn

---

<sup>207</sup> Vgl. ebd. (134 f.).

die Feste gestaltet sein müssen, damit sie eine erzieherische Funktion ausüben, die diesem Ziel entspricht. Vom Wert des Weins oder der Symposien erfährt der Leser also zunächst wieder einmal nichts. Eine kurze Rekapitulation, die zeigt, welchen Weg das Gespräch bisher genommen hat und ein kurzer Ausblick auf das, was noch folgt, mögen also in Ordnung sein: Beim Übergang von Buch I zu Buch II hat der Athener eine Erziehung zur Besonnenheit gefordert, und der Wein hatte sich zumindest schon einmal als ein geeignetes Mittel zur Prüfung angeboten, wie weit es bei einem Menschen mit der Besonnenheit ist. Einen erzieherischen Nutzen, wie ihn die vielen mühseligen Veranstaltungen zum Erwerb der Tapferkeit haben, hat der Athener ebenfalls in Aussicht gestellt, und daher beginnt Buch II mit einer (erneuten) Bestimmung, was denn unter Erziehung zu verstehen sei. Während in Buch I „Bildung“ aber ausschließlich auf die Bildung zur (gesamten) Tugend verstanden wird, erweitert Platon nun das Konzept, indem er eine Tugend der Gewöhnung der Affekte von Lust und Schmerz ins Auge faßt. Dieser Erziehung dienen die Götterfeste, denen zunächst eine die Erziehung erhaltende Wirkung zugesprochen wird. Die Untersuchung der Wirkung, die der Chortanz auf die Zuschauer im allgemeinen hat, legt dann aber nahe, daß dieser als Erziehungsmittel ganz allgemein geeignet ist. Daher muß zum einen festgelegt werden, *was* in diesen „Zaubergesängen“ darzustellen ist, um der Erziehung zu dienen; zum anderen müssen diejenigen ausgemacht werden, die in der Lage sind, darüber zu befinden. War der Wein also nur Anlaß zu einer Analyse der Erziehung zum *êthos*? Ganz vergessen hat Platon den Ausgangspunkt des Gesprächs sicherlich nicht: Im folgenden bestimmt der Athener zum einen, wem innerhalb der Bevölkerung die höchste erzieherische Kompetenz zukommt, zum anderen welche Voraussetzungen diese Wächter der Erziehung mitbringen müssen. Dem Dionysoschor, dem diese Rolle zugesprochen wird, hilft der Wein die für das Alter typische Scheu abzulegen, so daß die Alten überhaupt willens sind, ihr Wissen für die Erziehung nutzbar zu machen. Damit hat der Wein zwar eine gewisse Bedeutung für die Erziehung, scheint aber nicht unmittelbar als Erziehungsmittel Verwendung zu finden. Es wird sich jedoch herausstellen, daß die Symposien der Mitglieder dieses Chors sozusagen die höchste Erziehungskonferenz darstellen, in der die dort stattfindenden Gespräche auch der direkten (Weiter)Bildung der Alten dienen.

---

<sup>208</sup> Vgl. auch Görgemanns (189).

### 3.2.3 DER DIONYSOSCHOR UND „RICHTIGKEIT“ IN DER KUNST

Um die Erziehung zur Tugend zu gewährleisten, teilt der Athener die Bevölkerung in drei Chöre ein, die bei den Festen mit unterschiedlichen Gesängen die Moral der Zuschauer heben sollen. Zu den ersten beiden Chören, dem den Musen zugeordneten Chor der Knaben<sup>209</sup> und dem Apollon folgenden der Männer bis zum 30. Lebensjahr, sagt der Athener nicht viel. Sie tragen die richtigen Ansichten hinsichtlich der *eudaimonia* in der ihrem Gott entsprechenden Art vor, nämlich die Kinder in der den Musen zu verdankenden Begeisterung und die jungen Männer mit der dem Apollon angemessenen Überlegtheit. Den Chor der Alten, den der Athener seltsamerweise dem Dionysos unterstellt,<sup>210</sup> bespricht er allerdings in großer Ausführlichkeit.

Da der Dionysoschor sich aus dem besten (*ariston*, 665d1) Teil der Bevölkerung rekrutiert, der aufgrund des Alters und der Einsicht seiner Mitglieder den größten Einfluß besitzt,<sup>211</sup> so muß dieser auch die schönsten aller Gesänge aufführen,<sup>212</sup> um dem Staat und den Bürgern den größten Dienst zu erweisen. Das setzte nun wieder die Beantwortung der Frage voraus, was einen Gesang oder ein Kunstwerk überhaupt gut und schön macht. Dazu stellt der Athener folgenden Überlegungen an:

Alles, was in irgendeiner Form mit Annehmlichkeit (*charis*, 667b6)<sup>213</sup> verbunden ist, kann eines von drei möglichen Zielen haben: Erstens die

---

<sup>209</sup> Man darf daraus, daß Platon bei den Chören stets von Männer spricht, nicht schließen, daß die Erziehung etwa nur den männlichen Bürgern zuteil würde. In 665c macht er deutlich, daß Erziehung für alle (sogar für Sklaven) ist.

<sup>210</sup> Das findet auch Kleinias, vgl. seine Verwunderung in 665b3-6. Wieso der Chor, der aus den weisesten Männern des Staates besteht, einem derart wilden Gott zugeordnet werden muß, klärt sich am Ende von Buch II.

<sup>211</sup> Dabei ist es nicht ganz klar, wer denn nun eigentlich zu diesem Chor gehört. Morrow (313) geht davon aus, daß ihm die Bürger über 30 und unter 60 angehören (und davon, daß der Chor *nicht* in der Öffentlichkeit auftritt). Schöpsdau (307 f.) führt alle Stellen auf, die mit den Altersgrenzen für den Dionysoschor zu tun haben. Danach ist sicher, daß wohl alle zwischen 30 und 60 Jahren zu diesem Chor gehören. Lediglich die über 60jährigen, die 671e1 als Befehlshaber des Dionysos bezeichnet werden, scheinen aus dem Chor selbst wieder „herauszufallen“, was aber mit der ihnen zukommenden Aufgabe vereinbar ist, die Symposien zu leiten.

<sup>212</sup> Eigentlich spricht der Athener 667a8-3 nicht direkt von schöneren Gesängen, sondern von einer schöneren Muse. Diese ist gelegentlich mit der Philosophie identifiziert worden (vgl. z. B. Morrow, 314 ff., dagegen Schöpsdau, 314 f.). Das erscheint aus zwei Gründen nicht sinnvoll. Zum einen ist von der Philosophie in den *Nomoi* einfach nicht die Rede (es kommt lediglich ein einziges mal *philosophiein*, 857d2, vor), zum anderen wäre die Philosophie, wenn sie denn einer bestimmten Institution im Staat zukommt, sicherlich der Nächtlichen Versammlung zuzuordnen.

<sup>213</sup> Im vorhergehenden Abschnitt ist die Annehmlichkeit als Maßstab für ein Kunstwerk nie ganz ausgeschlossen worden, vielmehr hat der Athener die Möglichkeit, Musik nach ihrer Annehmlichkeit zu beurteilen zugestanden, wenn es sich dabei um die Annehmlichkeit für

Annehmlichkeit selbst, eine „gewisse“ Richtigkeit (*tina orthobêta*, 667b7) oder einen anderen Nutzen (*ôphelian*, 667b8). Es fragt sich, was es mit dieser Aufstellung auf sich hat und ob Platon sie als vollständig betrachtet. Der Athener veranschaulicht den Zusammenhang von Annehmlichkeit, Richtigkeit und Nutzen zunächst an zwei Beispielen: Die Nahrungsaufnahme (667b8-c3) bringe doch stets eine gewisse Annehmlichkeit mit sich; Richtigkeit und Nützlichkeit kommen ihr insofern zu, als daß eine richtige Nahrungsaufnahme gesund sei: „[...W]as aber die Richtigkeit und die Nutzbarkeit betrifft, so sei von dem genossenen das, was wir in den einzelnen Fällen als das Gesunde bezeichnen, eben dieses auch das Richtigeste bei ihnen.“<sup>214</sup> Der Zusammenhang von Richtigkeit und Nutzen ist durchaus nicht ganz klar, aber offenbar will der Athener sagen, daß der *Nutzen* der Nahrungsaufnahme in der Gesundheit besteht, *wenn* sie richtig ausgeführt wird, d. h. wenn wir die Nahrungsmittel richtig auswählen.<sup>215</sup> In diesem Beispiel bedingen sich Richtigkeit und Nutzen einander, obwohl der Athener sie bei der Aufzählung zumindest nicht explizit aufeinander bezogen hat. Warum er das nicht getan haben mag, zeigt das zweite Beispiel.

Im Fall des Lernens (667c5-8) stellt sich das Verhältnis nämlich anders dar: Hier reduziert der Athener Richtigkeit und Nutzen (nebst Trefflichkeit und Schönheit) auf den Bezug zur Wahrheit. Man könnte den Text zwar dahingehend interpretieren, daß der Nutzen des Lernens das Erlangen von Wissen ist und daß dieses Wissen nur erlangt werden kann, wenn richtig gelernt wird. So ergäbe sich wieder dasselbe Verhältnis von instrumenteller Richtigkeit und intendiertem Nutzen. Aber eine solche Interpretation bleibt spekulativ. Es reicht auch festzustellen, daß Platon erneut Richtigkeit und Nutzen in engen Zusammenhang rückt; im Fall der Nahrungsaufnahme legt er nahe, daß die beiden sich wechselseitig bedingen, im Fall des Lernens identifiziert er die Wahrheit als das, was sowohl Richtigkeit als auch Nutzen

---

die Alten und Wissenden handelt. Denn diese überlassen sich nicht einfach ihren Gefühlen, sondern empfinden, da sie richtig erzogen sind, Lust nur dann, wenn etwas auch gut ist. – Platon verwendet in den *Nomoi* nicht etwa „*chara*“ für das, was hier mit Annehmlichkeit wiedergegeben wird, sondern „*charis*“; damit bekommt die Sache, um die es geht, einen objektiveren Sinn, als den subjektiv empfundener Freude: Die Bedeutung von „*grace*“ (vgl. LSJ) gibt vielmehr den Grund für eine angenehme Empfindung an. Während *chara* in den *Nomoi* lediglich ein einziges Mal vorkommt, findet sich *charis* 51 Mal (und das von 162 Vorkommen bei Platon überhaupt!).

<sup>214</sup> Übers. Müller.

<sup>215</sup> Man muß beachten, daß „gesund“ hier zwei Bedeutungen hat, einmal bezeichnet es den Zustand eines Menschen, zum anderen die Zuträglichkeit eines Lebensmittels.

zu dem macht, was es ist. Die Formulierungen jedenfalls sind so unklar, daß man eine allzu starke Deutung vermeiden sollte.

Dann kommt der Athener zum Thema der nachahmenden Künste (667c10-d7).<sup>216</sup> In diesem Zusammenhang spricht er nur noch von der Richtigkeit, von einem Nutzen dieser Künste ist zunächst nicht die Rede. Die Richtigkeit besteht in der Übereinstimmung des Werks mit dem Original.<sup>217</sup> Aber auch hier kann man, diesmal sogar mit besseren Gründen, einen Nutzen herausarbeiten. Denn die Künste – und die Musik als wesentlicher Teil der Chortänze wird auch als mimetische Kunst verstanden (vgl. 668a6 f.) – dienen ja der Erziehung, und nur ein Werk, daß das richtige auf die richtige Art und Weise abbildet, kann seinen „Erziehungsauftrag“ auch erfüllen. Platon denkt sich also wohl nur *eine* strikte Disjunktion, die von Lust auf der einen Seite und Richtigkeit+Nutzen auf der anderen, aber keine Liste von drei möglichen Absichten. Und offenbar versteht er diese Disjunktion als vollständig.

Der Athener bleibt dann beim Thema der Richtigkeit von Kunstwerken. Für die nachahmenden Künste gilt, daß mit ihrer Betrachtung durchaus Lust und Freude einhergehen (*hêdonên, charin*; 667d1 f.), wenn die Wiedergabe des Originals gelungen ist. Das Gelingen einer Abbildung kann aber nicht von der Erzeugung von Lust abhängen, da diese eine Folge und nicht eine Bedingung des Gelingens ist. Es besteht vielmehr in der Gleichheit der Größenverhältnisse und der Beschaffenheit von Original und Abbild (667d5-7, 668b6 f., d9-5). Platon räumt zwar ein, daß es möglicherweise eine Kunst geben könne, die lediglich aufgrund der Lust, die sie erzeugt, beurteilt werden kann. Diese betrachtet er aber als vollkommen wertlos (668a9-b2). Ganz offenbar (im Vergleich mit 667c10-d3) meint Platon entweder, daß es gelungene Nachahmungen gibt, die dennoch keinen weiteren Nutzen mit sich bringen (was dem engen Zusammenhang von Nutzen und Richtigkeit widerspräche), oder aber daß Richtigkeit der Wiedergabe zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Bedingung für ein mit ihr einhergehendes Lustgefühl ist. Die für die Erziehung *relevanten* Künste (der Athener spricht ab 668a stets von der Musik) können jedenfalls nicht aufgrund eines Lustkriteriums oder

---

<sup>216</sup> Die Nachahmung (*mimesis*) erfährt wegen der Rolle, die ihr in der Erziehung zukommt, eine durchaus positive Bewertung, ganz anders als in der *Politeia* (vgl. 399a-c). Siehe hierzu Schöpsdau (267).

<sup>217</sup> Zur Richtigkeit der Nachbildung, die ein Kunstwerk darstellt, siehe weiter unten.

aufgrund von Meinungen, die auf einem Lustempfinden beruhen (668e11 f.),<sup>218</sup> beurteilt werden.

Es hat sich schon mehrfach angekündigt, daß der Athener eine bestimmte Form der Kompetenz im Auge hat, die es offenbar nur den Alten des Dionysoschors ermöglicht, ein Urteil über die pädagogische Wirksamkeit und damit über die Qualität von Kunst zu fällen. Was genau er sich darunter vorstellt wird im folgenden Abschnitt deutlich. Die Anforderungen, die an die Mitglieder des Dionysoschors gestellt werden, sind umfangreich; sie werden vom Athener in drei Schritten präsentiert:

1. Der „Kunstrichter“ muß wissen, worum es sich bei dem abgebildeten Gegenstand eigentlich handelt. Wenn er dessen Natur (*ousian*, 668c6) nicht kennt, kann er die Angemessenheit einer Abbildung nicht einschätzen (668c6-8). Da in den *Nomoi* keine Epistemologie entfaltet wird und metaphysische Bestimmungen weitgehend vermieden werden, ist diese Äußerung unklar, und man muß sich mit einigen vorsichtigen Spekulationen begnügen. Es ist einleuchtend, daß man wissen muß, was ein Hund ist, um die Abbildung eines Hundes als eine ebensolche erkennen zu können und auch um eine mißlungene Darstellung entlarven zu können (vorausgesetzt sie ist nicht so mißlungen, daß die Intention nicht einmal mehr erkennbar ist). Worin dieses Wissen der Natur des Hundes aber genau besteht, ist schwierig genug, um unter das Verdikt der *Nomoi* zu fallen. Platon hat sich im *Sophistes* und im *Theaitetos* um ein Verständnis der Frage bemüht, was Wissen denn nun eigentlich ist, und die (zwar humorvollen, aber deshalb methodisch nicht unernsten) Dihäresen, mit denen er im *Sophistes* die Angelfischerei zu fassen versucht (*Sophistes* 219a-221c), machen deutlich genug, daß Wissen von einfachen Dingen durchaus keine einfache Angelegenheit ist. Welches Wissen verlangt Platon also vom Dionysoschor?

Sicherlich darf man die Meßlatte nicht zu hoch ansetzen, von einem Wissen in der Art der genannten Dialoge geht Platon nicht aus. Ebenso wenig kann er das „Meisterwissen“ der *Politeia* oder die „göttliche Methode“ des *Philebos* meinen, denn die in 653a f. geäußerte Skepsis hinsichtlich der menschlichen Erkenntnisfähigkeit hat er mit keinem Wort

---

<sup>218</sup> Daß ein Lustempfinden angesichts eines Kunstwerks zu Meinungen führt, ist nicht so verwunderlich, wie es auf den ersten Blick erscheint: Zwar ist es letztlich das Kunstwerk selbst, daß die Meinung hervorruft, aber seine *Wirksamkeit* hängt dabei von dem angenehmen Gefühl ab, das es hervorruft. Jedenfalls kann Kunst bestimmte Ansichten im Zuschauer hervorbringen (daher soll die Kunst ja überhaupt erst als Erziehungsmittel eingesetzt und strengen Reglementierungen unterworfen werden), und wenn die Richtigkeit der Darstellung den Ausschlag über den pädagogischen Effekt gibt, so kann es gut sein, daß eine schlechte Darstellung – ob angenehm oder nicht – falsche Meinungen hervorruft.

zurückgenommen. Der Dionysoschor besteht zwar aus den Besten des Staates, aber man wird sich unter ihnen eher Männer wie Kleinias und Megillos vorzustellen haben, also Menschen mit Übersicht und Erfahrung, aber ohne philosophische Ausbildung.<sup>219</sup> So weit der Staat bisher beschrieben worden ist, fehlt ihm noch eine explizit eingeführte intellektuelle Elite, und damit fehlt selbst ein pragmatischer Maßstab für den Grad an Wissen, den Platon sich vorstellt. Man darf den Anspruch aber auch nicht zu niedrig ansetzen, immerhin geht es um die Kontrolle über die „Zaubergesänge“ und damit unmittelbar um die Gestaltung des Staates und um die Tugend des einzelnen Bürgers. Ein Ansatzpunkt liegt vielleicht in der Tatsache, daß es um die Erziehung zu einer gewohnheitsmäßigen Tugend geht. Der Dionysoschor muß wissen, was dieses *ēthos* ist, das den Kindern eingepflanzt werden soll, d. h. er muß selbst erfolgreich erzogen worden sein und über eine wahre Meinung hinsichtlich der Erziehungsziele verfügen. Wie die einzelnen Mitglieder dazu kommen, diesem Kriterium gerecht zu werden, läßt Platon offen. Gegen Ende von Buch II wird jedoch deutlich, daß er wohl davon ausgeht, daß innerhalb des Dionysoschors eine Art ständiger Weiterbildung stattfindet.

2. Platon setzt die Fähigkeit voraus, erkennen zu können, ob eine *mimesis* erfolgreich ist oder nicht (668d1-3), d. h. der Richter muß entscheiden können, ob die Ausführung einer Abbildung *im einzelnen* wirklich dem Original entspricht (668d7-e5). Diese Fähigkeit – die Fähigkeit die Richtigkeit der Abbildung zu beurteilen – baut auf der ersten auf, denn auch die Befähigung zu entscheiden, ob etwas passend ausgeführt worden ist oder nicht, nützt nichts, wenn man sich über den durch das Original vorgegeben „Bauplan“ nicht im klaren ist. Wie es zu dieser Fähigkeit kommt, bleibt unklar, aber auch hier bietet die überlegene Bildung des Dionysoschors einen Ansatzpunkt: Da seine Mitglieder eine langjährige Übung auch in der Ausführung von Chortänzen haben, könnte gemeint sein, daß es zu dieser Fähigkeit einfach großer Erfahrung im Umgang mit Musik bedarf. D. h. nicht, daß die Mitglieder dieses Chors selbst Musiker oder Dichter sein müssen, aber eine Vertrautheit mit dem Objekt ihrer Beurteilung erscheint als eine sinnvolle – wenn auch wenig spektakuläre – Voraussetzung, die der Athener tatsächlich auch bestätigt (670a7-b6).

3. Aber auch die Fähigkeit, die Richtigkeit eines Kunstwerkes beurteilen zu können, reicht nicht. Zu wissen, daß die Abbildung „kunstgerecht“ erfolgt ist, heißt noch lange nicht, die „Schönheit“ des

---

<sup>219</sup> Vgl. auch die Ausführungen zur Nächtlichen Versammlung im letzten Kapitel.

Werkes beurteilen zu können. Denn diese konstituiert ein ganz eigenes Feld und bedarf einer eigenen Kompetenz (668e7-669a4). Für diese Kompetenz fehlt nun endgültig jeder direkte Hinweis im Text, und der Athener hält sich auch gar nicht weiter damit auf. Vielmehr faßt er die drei Bedingungen noch einmal zusammen, was aber hinsichtlich der dritten das Verständnis nicht etwa erleichtert. Schwierig wird das Verständnis dieser Passage vor allem auch dadurch, daß die Formulierung des Atheners mehrdeutig ist: [*Gignôskein*] *epeith' hós eu, to triton, eirgastai tón eikonôn rêmasi te kai melesi kai tois rythmois*. (669b1 f.) Das Problem liegt in der Interpretation des *eu*, da dieses „gut“ in fast jeder Hinsicht bedeuten kann. Man kann es zum einen auf die *technische* Qualität beziehen, zum anderen auf den dem Werk innewohnenden *moralischen* Wert.<sup>220</sup> Schöpsdau weist zu Recht daraufhin, daß die technische Interpretation einen gravierenden Mangel hat: In 670e5-7 befreit der Athener die Dichter von der Notwendigkeit der dritten Art von Wissen. Wenn dieses Wissen dasjenige über die technische Qualität ihres Werkes ist, so erlaubte er den Dichtern damit den Verzicht auf einen Teil ihres handwerklichen Rüstzeugs.<sup>221</sup> Bei der strengen Bewertung von Kunst ist es aber unwahrscheinlich, daß der Athener selbst dafür sorgen sollte, daß die Menge an schlechter Kunst sich noch vergrößert. Die moralische Lesart macht es hingegen ohne weiteres möglich, den Dichtern nachzusehen, wenn sie in diesem Bereich über kein Wissen verfügen.

Auch der Kontext der drei Voraussetzungen legt die moralische Interpretation nahe, denn schließlich geht es bei der Kunst im allgemeinen und der als besonders wirkungsvoll herausgegriffenen Musik im speziellen um einen moralischen Zweck, nämlich die Erziehung der Tugend mittels der „Zaubergesänge“. Daß nun in die Bewertung der Kandidaten für solche Gesänge nur epistemologische und technische Kriterien einfließen sollten, erscheint unsinnig. Denn in ihrer wichtigsten Hinsicht würden sie dann gar nicht bewertet. Darüber hinaus bedeutet die technische Lesart eine schwer einsehbare Verdoppelung der technischen Bewertung, die ja schon mit der Beurteilung der Richtigkeit des Werkes erledigt ist. Was aber ist das moralische *eu*, daß hier bewertet wird? Da die Musik als Hinführung zur Tugend verstanden wird, ist es wahrscheinlich, daß die Wirksamkeit in genau dieser Hinsicht ins Auge gefaßt wird. Ein Chortanz ist nur dann *eu*,

---

<sup>220</sup> Susemihl und Müller übersetzen originalgetreu und mehrdeutig mit „schön“, Apelt und Saunders entscheiden sich eindeutig für die moralische Lesart („sittlicher Wert“, „moral value“). Für eine umfassende Aufstellung der unterschiedlichen Übersetzungen siehe Schöpsdau (324) und Morrow (314 Fn.55).

<sup>221</sup> Vgl. Schöpsdau (ebd.).

wenn er diese Funktion erfüllen kann, und er ist je schöner, je besser er der Erziehung dient.

Schöpsdau schlägt eine moderatere Auffassung vor. Dazu verweist er darauf, daß zuvor die Beurteilung der technischen Richtigkeit von der Beurteilung der Schönheit getrennt worden ist und daß daher das *eu* dem Gesichtspunkt der Schönheit entspreche: „Eine Beurteilung des *eu* wird also bei der Musik zu prüfen haben, ob das in ihr Dargestellte in dem Sinne „schön“ ist, daß es irgendeinen Aspekt der Tugend zum Ausdruck bringt.“ (323) Da er aber sofort anschließend ebenfalls auf die Hinführung zur Tugend verweist (mit dem wertvollen Hinweis übrigens, daß sich damit auch der zuvor nur spekulativ angenommene Nutzen der mimetischen Künste gefunden habe), besteht zu der vorgeschlagenen Deutung wohl nur ein gradueller Unterschied.

Daran, daß die so formulierten Erwartungen an das Wissensniveau des Dionysoschors sehr hoch sind, läßt der Athener keinen Zweifel. Seine Einschätzung beginnt aber zunächst mit einer „Dichterschelte“ (669b5-670a3). Diese ist deshalb besonders interessant, weil das Konzept des Chortanzes notwendigerweise sehr eng ist, wenn dieser zum Erziehungsmittel taugen soll. Absicht (Erziehung zu einem bestimmten *ethos*), Inhalt (Wiedergabe bestimmter (guter) Haltungen gegenüber Lust und Schmerz) sowie die Form (eine Art „naturalistischer“ Nachahmung) sind von vornherein festgelegt. Da jeder einzelne dieser Aspekte notwendig für das Gelingen der Erziehung und damit zum Bestehen des Staates und der Tugendhaftigkeit der Bürger ist, *kann* der Dichter nicht frei in der Wahl seiner Inhalte und Mittel sein, denn eine *art pour l'art* sieht Platon nicht vor.<sup>222</sup> Damit ist seine Kunstauffassung aber nicht, wie man meinen könnte, blindlings konservativ, weil in ihr praktisch keine Neuerungen gestattet sind. Vielmehr liegt ihr eine radikale Unterordnung der Kunst unter einen bestimmten Zweck zugrunde. Für Platon wird dies kaum eine Ungerechtigkeit oder eine unnötige Härte der Kunst gegenüber gewesen sein, denn der Zweck, dem sie sich beugen muß, ist immerhin der höchste, den Platon in den *Nomoi* überhaupt vorsieht: die Förderung der Tugend.

Zusätzlich zur dreifachen Urteilsfähigkeit müssen diejenigen Mitglieder des Dionysoschors, die bereits über 50 Jahre alt sind, noch weitere

---

<sup>222</sup> Man kann eventuell die nur unter dem Gesichtspunkt der Lust zu beurteilende Kunst, deren Möglichkeit Platon in 668a9-b2 zumindest nicht ausgeschlossen hat, als eine Art davon betrachten, obwohl auch hier die Kunst nicht ihr eigenes Ziel ist. Immerhin muß die Lust-Kunst sich nicht mit den strengen Kriterien der Zaubergesänge messen lassen – was aber auch dazu führt, daß Platon sie völlig wertlos findet.

Fähigkeiten aufweisen. Sie müssen selbst über ein gute musikalische Ausbildung verfügen (670a3-b6), auswählen können, welche Inhalte besonders geeignet für den Dionysoschor sind (670d4-6), und selbst in der Darbietung der geeigneten Werke geübt sein (670d6-e2). Die Anforderungen sind also erheblich, vor allem, wenn man sich die Vorsicht vor Augen hält, mit der Platon Wissen als Voraussetzung für irgend etwas in den *Nomoi* behandelt.

Der Dionysoschor hat sich, obwohl es zunächst scheinen konnte, als sei er doch eine recht seltsame Einrichtung, als sinnvoll und notwendig erwiesen, denn nur seine Mitglieder verfügen aufgrund ihrer Erfahrung und ihrer Bildung über die Voraussetzungen, die notwendig sind, um für die richtige Erziehung zu sorgen. Der Wein und die Symposien sind für diesen Chor Mittel, um selbst wieder „erziehbar“ zu werden (671b8-c2), da ja, wie beim Übergang vom ersten zum zweiten Buch festgestellt worden war, der Rausch zu einem kindlichen Seelenzustand führt und die „Verhärtungen“ des Alters mildert. Der Leiter dieser Symposien, der mit dem Gesetzgeber identifiziert wird, der die Regeln für die Symposien aufstellt, sorgt dabei für das rechte Verhältnis von Zuversicht (durch den Rausch) und moralischer Scheu (*aidós/aischyné*, 671d2). Selbst den Alten kann auf diese Weise noch weitere Erziehung zumindest im Sinne der Aufrechterhaltung ihrer Affekt-Tugend zuteil werden.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob und wann der Dionysoschor eigentlich außerhalb seiner geschlossenen Versammlungen auftritt. Man könnte nämlich meinen, daß er nur bei diesen selbst Gesänge zum besten gibt,<sup>223</sup> da nur unter diesen Umständen die Scheu des Alters durch den Wein gemildert wird. Diese Annahme stünde aber in Widerspruch zu 669e5-670a1, wo es den Anschein hat, als trete der Dionysoschor ebenfalls bei den Götterfesten auf. Das erscheint auch sinnvoller; denn es ist zwar denkbar, daß der Dionysoschor öffentlich nur durch die Richtlinien für die Gesänge der anderen Chöre wirkt und seine eigenen, die schönsten Gesänge, für sich behält. Allerdings besteht der Dionysoschor wahrscheinlich nicht nur aus denjenigen, die die entsprechenden Entscheidungen treffen (die über 50jährigen und als „Wächter des Dionysos“ die über 60jährigen), sondern ebenfalls aus den über 30jährigen. Ein reiner Elitechor der Entscheidungsträger liegt also nicht vor, und wenn der Chor nicht öffentlich aufträte, so wäre ein

erheblicher Teil seiner Mitglieder für die Erziehung nutzlos. Daß Platon das so vorgesehen haben sollte, macht keinen Sinn, da doch der gesamte Staat, sogar auch die noch unvernünftigen Kinder, in das Erziehungskonzept als Aktive einbezogen werden. Und auch bei der Einführung der drei Chöre wird jeder Chor als bei den Festen aktiv beschrieben (664c f., v. a. d1 f.).

Die Symposien des Dionysoschors sind daher nicht mit den Götterfesten identisch, bei denen alle Chöre auftreten,<sup>224</sup> vielmehr erscheinen sie als „internes“ Mittel der Weiterbildung und „Erfrischung“ der ganz Alten sowie zur Heranbildung des Nachwuchses.<sup>225</sup> Dabei klärt sich auch die Aufgabe der über 60jährigen, die 664c f. als nicht mehr fähig zum Singen bezeichnet werden. Sie fungieren als Leiter der Symposien (671d9-e1). Die stetige Weiterbildung der Alten und die Heranbildung des Nachwuchses sind für den Staat und die Bürger, die noch der Heranführung zur Tugend bedürfen, von großer Bedeutung. Daß das überhaupt möglich ist und die Erfahrenen überhaupt aus sich „herausgehen“ und ihr Wissen zu vermitteln bereit sind, ist ein Verdienst des Dionysos und seines Geschenks, des Weins (672a8-b1).

Die Rolle, die dem Dionysoschor zukommt, ist für den Staat, den der Athener entwirft, von entscheidender Bedeutung, und man muß sich daher fragen, ob Platon seine Beschreibung des Chors ganz wörtlich gemeint hat oder ob sie als eine Art „Symbol für eine überwachende Rolle der Alten“ (Morrow, 318) aufzufassen ist. Zum einen verschwindet der Chor nach seiner „Einsetzung“ in Buch II fast völlig aus der Diskussion (mit der Ausnahme von 812b f.), zum anderen weisen (so Morrow) die doch sehr unterschiedlichen Bestimmungen zum „Beitrittsalter“ darauf hin, daß die zunehmende Restriktion der zunehmenden Erkenntnis entspreche, daß diejenigen, die im Staat die höchsten Ämter einnehmen über eine noch höhere Bildung verfügen, als sie mit Hilfe von Musik allein gewährleistet werden kann. Als Ziel dieser Entwicklung wäre dann die Nächtliche Versammlung zu betrachten. Als reine Metapher sollte man den Dionysoschor allerdings nicht betrachten, da sonst das Erziehungskonzept,

---

<sup>223</sup> Und in diesem Fall wäre zu fragen, ob nicht das Singen und Tanzen eher als Metapher aufzufassen wäre, da die Vorstellung, daß der Dionysoschor sich selbst eine Vorstellung gibt, doch etwas abwegig erscheint.

<sup>224</sup> Vgl. dazu auch die Regelung des Weingenusses (666a f.).

<sup>225</sup> Zur Rolle der Symposien des Dionysoschors vgl. auch Morrow (316). Auch er sieht in diesen Zusammenkünften einen Weg, das höhere Wissen, das die Kunstrichter auszeichnen muß, zu erlangen und zu entwickeln. Um diesen Zweck zu erreichen müssen dieses Treffen allerdings unbedingt von den Exzessen befreit werden, die sich sonst bei ihnen einstellen (639d f., vgl. auch *Symposion* 223). Daher auch die Leitung durch die besonders Alten und Erfahrenen.

das der Athener mit so viel Aufwand schildert, aus den Fugen geriete. Zwar kann man auf die öffentlichen Auftritte dieses Chors unter Umständen verzichten, aber die Rolle, die diese Vereinigung für das „Kurrikulum“ der Chortänze hat, legt nahe, daß Platon den Dionysoschor tatsächlich auch so realisiert wissen wollte. Das muß Morrow's Deutung, daß der Dionysoschor letztlich auf die Bildung einer sehr viel kleineren Elite ausgerichtet zu sein scheint, nicht widersprechen. Die angedeutete „Binnendifferenzierung“, auf die sich Morrow ebenfalls bezieht, läßt diese Möglichkeit offen.

Den Schlußstein setzt der Athener in diese Untersuchung mit der Bemerkung, daß ebenso wie der Rausch bei den Symposien eine gute Sache sein kann, auch andere Lüste unter angemessener Leitung nützlich und gut sein können. Zwar sind dabei viele Einschränkungen vonnöten, die darauf abzielen, daß ein jeder, der in irgendeiner Form Verantwortung trägt, besonders maßvoll zu leben hat. Die abschließende positive Bewertung der Lust bleibt aber unwidersprochen: Auch Kleinias und Megillos haben offenbar eingesehen, daß die Gesetzgeber ihrer Staaten mit ihrer Verdammnis der Lust einen Fehler begangen haben.

#### 4. DIE TUGENDEN

Die Interpretation von Buch II hat gezeigt, daß Platon ein Moralverständnis zu etablieren sucht, daß sich von dem der *Politeia* sehr unterscheidet; er bestätigt zunächst im Drahtpuppengleichnis einen Tugendbegriff, der insofern noch wenig überraschend ist, als in ihm die Kontrolle irrationaler Seelenzustände durch ein rationales Element noch immer das bestimmende Moment ist. Buch II fügt dem jedoch ein anerzogenes *ēthos* hinzu, das ohne internen Bezug zur Rationalität zunächst eine affektive Disposition zum Ziel hat. Platon will Tugend für jeden Bereich menschlichen Lebens und daher auch für jede Stufe individueller Erkenntnis ermöglichen, und dazu ist es notwendig, Tugend nicht in einer hierarchischen Ordnung diskreter Stufen zu entwerfen, sondern sie als ein Feld zu betrachten, in dem je nach betrachtetem Segment einzelne Begriffe unterschiedliche Definitionen zulassen. Damit eine derartige Interpretation aber nicht in relativistischer Beliebigkeit versinkt, muß ein Tugendbegriff ausgemacht werden, der die scheinbar divergenten Beschreibungen, die der Text offenbart, integrieren kann.

Daß alle Tugenden eine Art der Übereinstimmung von Einsicht und Affekten sind, heißt nicht, daß sie für sich genommen hinreichen, um Selbstbeherrschung wirklich zu garantieren. Das Drahtpuppengleichnis macht deutlich, daß jede Tugend auf die anderen angewiesen ist, teils weil sie rationaler Führung bedürfen, teils weil dieser Führung erst zur Geltung verholfen werden muß. Man könnte sagen, daß die Einzeltugenden, auch wenn sie für sich genommen die *sympḥōnia* von Einsicht und Affekten bereits repräsentieren, solange „ungesättigt“ sind, wie nicht alle Tugenden zusammenkommen. Was damit gemeint ist, ist schwer in wenigen Worten zusammenzufassen. Man nähert sich hiermit – so steht zu hoffen – dem Kern der Moralphilosophie der *Nomoi* und ihrem Unterschied zu der *Politeia*. Bis zur Besprechung der *phronēsis* trifft man immer wieder auf Passagen, die die Annahme einer Gesamttugend im Sinne eines *megiston mathema* unwahrscheinlich erscheinen lassen. Die Rede von einer Gesamttugend ist vor allem deshalb problematisch, weil sich etwas derartiges kaum anders vorstellen läßt, denn als etwas, was bei seinem Zustandekommen die Einzeltugenden in sich zusammenfaßt und „überwindet“, wie es das Wissen des Guten in der *Politeia* tut. Die Selbstbeherrschung der *Nomoi* ist aber eindeutig nicht von dieser Art, sie besteht in der Verflechtung der Einzeltugenden, in denen der Begriff der Selbstbeherrschung als der Vollendung der *sympḥōnia* bereits angelegt ist,

ohne daß sie ihn aber ohne die jeweils anderen Tugenden einlösen können. Das ist gemeint, wenn ich von der „gemeinsamen Natur“ der Einzeltugenden spreche. Es ist das nicht dasselbe wie die Tatsache, daß jede Einzeltugend auch auf dem „niedrigeren“ Niveau der Ergänzung bedarf. So bedarf die Tapferkeit, um nicht ganz ambivalent zu sein, der Besonnenheit, diese Bedarf der Koordination mit einer beliebigen anderen Tugend, um wirksam werden zu können; die *phronêsis* bedarf der Hilfestellung, damit der *logismos* in der Seele die führende Rolle übernehmen kann, und die Gerechtigkeit schließlich entsteht überhaupt erst dann, wenn die anderen drei Tugenden die Seele harmonisieren.<sup>226</sup>

Die Textstellen, die für das Verständnis der einzelnen Tugendbegriffe herangezogen werden können, sind angesichts der Länge des Werkes überraschend wenige, und die Definitionen, die von ihnen nahegelegt werden, unterscheiden sich von Passage zu Passage zum Teil erheblich. Für den Interpreten ergibt sich damit die Schwierigkeit, ob man die Uneinheitlichkeit der Begriffe akzeptieren und versuchen sollte, einer bestimmten Deutung nur in ihrem speziellen Zusammenhang Gültigkeit zuzumessen, oder ob man versuchen sollte, einen einheitlichen Begriff für jede Tugend zu finden. Eine nur kontextrelative Bedeutung von so zentralen Begriffen wie denen der Tugenden kann bei Platon mit Fug und Recht als unwahrscheinlich angesehen werden. Der Versuch, eine (möglichst) einheitliche Interpretation zu erarbeiten, wäre aber angesichts der ausschließlichen Konzentration auf praktische Zusammenhänge zum Scheitern verurteilt, wenn man die Möglichkeit kontextabhängiger Begriffsbedeutungen *durchweg* ablehnen würde. Im folgenden habe ich versucht, die Begrifflichkeit der *Nomoi* einheitlich aufzufassen; wo jedoch wirkliche Unvereinbarkeit entsteht, habe ich versucht, diese zu erklären. Diese Erklärungen wären, wollte man strikt sein, das Eingeständnis daß die entworfenen Begriffe in sich nicht konsistent sind oder eine einheitliche Deutung unmöglich ist. Die *Nomoi* sind aber kein striktes Werk, und der Versuch sie rigoros als Text ohne Brüche zu verstehen, geht an ihrem Charakter vorbei. Es wird sich aber zeigen, daß die meisten Brüche zumindest verständlich gemacht werden können.

Der Bezug der Definition der Tugenden zur Interpretation der ersten beiden Bücher und somit zu den beiden vorhergehenden Kapiteln würde

---

<sup>226</sup> Vor diesem Hintergrund muß die Äußerung „eine Einzeltugend ist eine Übereinstimmung von Einsicht und Affekten“ als „ist *potentiell* eine solche“ gelesen werden, und „ist eine Form von“ als „ist eine *mögliche* Form von“. Der Lesbarkeit halber habe ich darauf verzichtet, die präzisere Formulierung durchzuhalten.

nicht unmittelbar deutlich werden, und eine präzise Beschreibung des Moralmodells, das Platon in den *Nomoi* mehr voraussetzt als wirklich entwirft, kann auch erst erfolgen, wenn die einzelnen Begriffe geklärt sind. Daher soll der entsprechende Zusammenhang kurz erläutert werden: In Buch I entwirft der Athener mit dem Drahtpuppengleichnis ein Grundkonzept der Tugendhaftigkeit. Diese besteht, wie gesagt, in der Befolgung des *logismos* bzw. dem Widerstand gegen die irrationalen Seelenregungen, wenn diese in eine andere Richtung drängen als der *logismos*. Diese Konzeption beruht ganz auf der Dynamik der fünf in der Seele zu findenden Zustände, und diese Betonung der Affekte ist es auch, die es notwendig erscheinen lassen, eine Art „anerzogener“ Tugend zu entwerfen, die ohne einen internen Bezug zur Rationalität diese dennoch unterstützt, indem sie nämlich dafür sorgt, daß die irrationalen Affekte überhaupt nur in bestimmter und zuträglicher Weise in der Seele vorkommen. Die Erziehung zu diesem *ēthos* ist kein bloßer Zusatz zur Dynamik der Antriebskräfte, sondern eine wesentliche Modifikation der Voraussetzungen dieser Dynamik, da durch sie die größten „Fehlempfindungen“ bereits ausgeschaltet werden sollen.

Wenn man sich also an eine Definition der Einzeltugenden macht, so muß man dies stets im Sinn behalten: Platon ist es um eine Auffassung von Moralität zu tun, die sich über die Bewertung unkontrollierter seelischer Regungen in Kleinkindern bis hin zur höchsten wissenschaftlichen Erkenntnis erstreckt, die lediglich in den letzten Abschnitten von Buch XII angedeutet wird. Dies steckt den Rahmen für die Definitionen der Tugenden ab: Sie dürfen nicht zu eng sein, denn eine Tugend, die keinen Bezug zu irrationalen Antriebskräften zuläßt, kann mit dieser Konzeption nicht in Einklang gebracht werden. Auf der anderen Seite muß man sich davor hüten, die Tugenden nicht ausreichend scharf voneinander abzugrenzen, denn die Dynamik des Drahtpuppengleichnisses gibt eine Raster vor, das sehr präzise ist. Platon ist dieser Problematik sicherlich nur scheinbar mit lockerer Hand begegnet, aber dennoch macht es gerade seine Konsequenz schwer, klare Begriffe zu identifizieren. Platon geht mit den Begriffen, die sich dem Text entnehmen lassen, zum Teil erheblich über das hinaus, was vom Drahtpuppengleichnis impliziert wird: Betrachtete man lediglich dessen Ansatzpunkte, so würde sich Tapferkeit als Beherrschung von Furcht und Schmerz, Besonnenheit als Beherrschung von Begehren und Lust und die *phronēsis* als die Fähigkeit zur intellektuellen Leitung der Seele darstellen (für die Gerechtigkeit liefert das Gleichnis kein Vorverständnis). Mit derartigen Deutungen wäre aber nur jeweils einem

Aspekt der Beschreibungen beizukommen, die Platon tatsächlich liefert. Die Ausweitungen der Tugendbegriffe, die Platon noch vornimmt, dienen der Verdeutlichung des im Vergleich z. B. zur *Politeia* sehr vergrößerten Geltungsbereichs von Tugenden, die letztlich „nur“ auf dem richtigen Umgang mit den eigenen Antriebskräften beruhen. Eine Trennung von philosophischer und bürgerlicher Tugend ist innerhalb des Moralkonzeptes der *Nomoi* nicht beabsichtigt. Denn der Gesetzgeber, so hat sich in Buch I gezeigt, muß seinen Bürgern *alle* Güter verschaffen, und davon, daß damit lediglich „vulgäre“ Tugenden gemeint sind, ist nirgends die Rede.

Trotz der scheinbaren Divergenz der Bestimmungen, die die Tugenden in den *Nomoi* erfahren, zeichnet sich bestimmtes Muster ab, das es ermöglicht, die unterschiedlichen Definitionen zusammenzufassen: So gibt es für jede Tugend prinzipiell drei mögliche Ebenen, auf denen sie beschrieben werden kann: Erstens die Ebene der individuellen Tugend, wie sie durch die Natur der menschlichen Seele vorgegeben ist und im Drahtpuppengleichnis zum Ausdruck kommt. Zweitens die Ebene der Tugenden, wie sie für den Bestand des Staates und die Harmonie der Bürger untereinander von Bedeutung sind (man könnte vielleicht in Abgrenzung von den individuellen Tugenden von den sozialen sprechen). Und schließlich die Ebene der „kosmischen“ Tugenden, d. h. der Tugenden insofern sie ein Erkennen göttlicher Ordnung und deren Verwirklichung im Sozialen wie im Individuellen ermöglichen.

Schon auf den ersten Blick wird jedoch deutlich, daß es Probleme mit diesem Schema zu geben scheint: Die Tapferkeit hat weder eine soziale noch eine kosmische Seite, die Gerechtigkeit nur eine soziale und die *phronêsis* im engeren Sinne eigener Erkenntnis nur eine kosmische (obwohl sie in Form der Gesetze auch auf den anderen Ebenen vertreten ist). Diese „Lücken“ lassen sich jedoch erklären.

- (1) Die geringe Bedeutung der Tapferkeit in den *Nomoi* ist bereits verschiedentlich angesprochen worden. Da der Staat, den Platon entwirft vor allem ein friedlicher und harmonischer sein soll, findet sich bereits auf der Ebene der sozialen Tugenden so recht kein Platz mehr für die (einseitige, kriegerische) Tapferkeit. Das hängt sicherlich auch mit der Kritik an den Gesetzen Kretas und Spartas zusammen, denn der Athener muß vermeiden, daß Kleinias und Megillos sich doch wieder auf eine Position zurückziehen, nach der der Tapferkeit eine besondere Rolle im Staat zukommt. Dennoch wird man Platons Position ernst nehmen müssen, daß in einem *gelingenen* Staat eine staatliche Tapferkeit unnötig sein wird.

- (2) Die Besonnenheit hingegen findet sich auf allen drei Ebenen: In der Seele des Einzelnen wird sie als Beherrschung des schlechten Einflusses von Lust und Begehren beschrieben. Als staatliche Tugend erfährt sie dann eine erhebliche Ausweitung, da sie nunmehr als diejenige Tugend erscheint, die den gesamten Staat letztlich zusammenhält, weil sie diejenige Disposition seiner Bürger ist, die das Leben angenehm, aber eben auch moderat sein läßt und so Übermut und Aufruhr vermeidet. Als kosmische Tugend schließlich ist es diejenige Haltung, die es ermöglicht, die (mit Hilfe der *phronêsis* erkannte) göttliche Ordnung in das menschliche Leben einzuführen.
- (3) Die Gerechtigkeit erscheint als ausschließlich soziale Tugend; unter den individuellen Tugenden kann sie keinen Platz einnehmen, da sie keine unmittelbaren Bezug zur Beherrschung der Affekte und der rationalen Leitung der einzelnen Seele hat. Im Drahtpuppengleichnis, das ja die Struktur der menschlichen Seele beschreibt, kommt sie daher auch gar nicht erst vor. Sie wird erst relevant, wo es um das Zusammenleben von Menschen geht, also um soziale „Zuträglichkeit“ des einzelnen Menschen und seines Handelns. Daher ist sie auch auf den menschlichen Bereich beschränkt und findet sich nicht als kosmische Tugend wieder, da der Umgang der Götter keiner derartigen Regelung bedarf.
- (4) Die *phronêsis* schließlich findet sich im weiteren Sinn ebenfalls auf allen Ebenen. In der Seele des einzelnen gibt sie mit dem *logismos* das Maß vor, in dem man den Affekten folgen darf, und ebenso liegt sie in Form der Gesetze der Organisation und Leitung des gesamten Staates zugrunde. Auf diesen beiden Ebenen kann sie entweder als richtige Meinung (und damit als anerzogene Tugend) vorliegen oder aber auch als eine gewisse Sicherheit des eigenen Urteils. Diese Urteilssicherheit ist aber in den meisten Fällen eher eine Art von Alltagsverstand und nicht mit einer philosophischen Tugend zu identifizieren. Als solche findet sie sich erst auf der kosmischen Ebene wieder, wo sie die Erkenntnis der göttlichen Ordnung ermöglicht.

Die Probleme mit dem vorausgesetzten Muster der Tugenddefinitionen sind also lediglich scheinbare. Die Analyse der Ebenen, auf denen eine Tugend eine Beschreibung erfährt oder auch nicht, bestätigt vielmehr die Orientierung an individuellen, sozialen und kosmischen Dimensionen, und es leuchtet ein, daß die Definitionen von Tugenden auf unterschiedlichen Ebenen, wo sie auch unterschiedliche Funktionen haben, nicht identisch sein können. Damit sind die Probleme mit der Divergenz der Begriffe

allerdings nicht aus der Welt, denn noch immer müssen sich die unterschiedlichen Definitionen einer Tugend miteinander vereinbaren lassen. Es kann nicht sein, daß der Besonnenheit, nur weil sie auf allen drei Ebenen vorkommt, drei ganz unterschiedliche Definitionen zugrunde liegen. Wenn das dargestellte Schema das Verständnis also auch erheblich erleichtert, so muß sich noch zeigen, ob der Text es wirklich unterstützt.<sup>227</sup>

#### 4.1 TAPFERKEIT

Die Tapferkeit ist die erste Tugend, der Leser der *Nomoi* begegnen, nämlich als der Athener zwei Arten des Kriegs unterscheidet, den mit einem äußeren Feind und den Krieg im Innern eines Staates (die *stasis*). Dabei stellt er fest, daß die Tapferkeit im auswärtigen Krieg weniger wertvoll ist als die in der *stasis*, da die letztere die weitaus größere Gefahr für den Staat darstellt. Schon in diesem Zusammenhang erweist es sich auch, daß die Tapferkeit als allein stehende Tugend keinen hohen Rang einnimmt: In 630a7-b2 ist Tapferkeit im Verein mit Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit besser als Tapferkeit allein (*monon andreias*, 630b2). Um in der größeren der beiden Gefahren zu bestehen benötigt man also nicht nur Tapferkeit, sondern vielmehr alle Tugenden, alleinige Tapferkeit hingegen ist nicht nur von geringerem Wert, sondern moralisch sogar ambivalent, weil auch gänzlich ungerechte und daher schlechte Menschen tapfer sein können (630b5-7). Der Athener beginnt seine Untersuchung also zwar mit derjenigen Tugend, die Megillos und Kleinias am besten zu kennen glauben, führt aber sofort ihre Ergänzungsbedürftigkeit zunächst durch die Besonnenheit, schließlich aber durch alle Tugenden ein. Immerhin wird hier Tapferkeit durchweg als Aushalten im Kampf (im besseren Fall in der schwierigen Situation der

---

<sup>227</sup> An dieser Stelle ist es angezeigt, kurz darzulegen, warum das „Hin- und Herspringen“ zwischen den Dialogen für die Interpretation der *Nomoi* sinnvoll ist. Es ist keineswegs beabsichtigt, eine unitaristische Platoninterpretation zu vertreten; es ist aber so, daß sich Platon in seinem letzten Werk kaum um klare Begriffsbestimmungen kümmert, und es ist bereits dargestellt worden, worin die Gründe dafür liegen. Sowohl das erste wie auch das zweite Buch legen jedoch nahe, daß Platon eine klare und neue Moralauffassung bei der Abfassung der *Nomoi* im Sinn gehabt haben muß, und ein wesentlicher Teil der Rekonstruktion dieser Auffassung muß der Versuch sein, die zentralen Begriffe so genau wie möglich zu bestimmen. Dazu dienen die früheren Dialoge zunächst als Hintergrund, vor dem man genauer erkennen kann, welche Positionen sich in die Konzeption der *Nomoi* einpassen lassen und welche nicht. Wenn sich dabei herausstellt, daß sich sowohl Elemente der frühen Definitionsdialoge als auch der *Politeia* offenbar in den *Nomoi* gespiegelt finden, so heißt das weder, daß Platon unentschieden war, noch heißt es, daß man Teile des Textes übergehen darf, um sich für den einen oder anderen Begriff zu entscheiden. Die isolierte Vorstellung von Tapferkeit, die im *Laches* ihren Ausdruck findet, und die komplexe

*stasis*) verstanden, und das entspricht ganz den ersten Versuchen, die Tapferkeit zu definieren, die sich in Platons frühem *Laches* finden.

#### 4.1.1 TAPFERKEIT IM *LACHES*

Die ersten Definitionsversuche im *Laches*, die von einem alten General vorgebracht werden, der dem Dialog auch den Namen gegeben hat, gehen von einem Verständnis der Tapferkeit als einer Form von Beharrlichkeit aus. Zunächst (190e) versucht Laches es mit gänzlich unqualifizierter Beharrlichkeit: Tapfer sei derjenige, der in der Schlacht vor den Feinden nicht zurückweiche. Als er damit keinen Erfolg hat, spezifiziert er die Tapferkeit als ein „gewisse Beharrlichkeit der Seele“, womit er – obgleich in ganz ungenauer Weise – den Begriff der Tapferkeit schon auf einen Seelenzustand beschränkt. Das mag wenig überraschend scheinen, und die Nähe zum Drahtpuppengleichnis ist offensichtlich und sicherlich in diesem Zusammenhang nicht ohne Bedeutung. Die Kontinuität, mit der Platon Tugenden als Seelenzustände betrachtet macht es erst möglich, sich in den früheren Dialogen nach Hilfe für das Verständnis der *Nomoi* umzusehen.

Aber noch immer ist Laches mit seiner Definition nicht erfolgreich, denn lediglich *verständige* Beharrlichkeit erweist sich überhaupt als gut und kommt daher, anders als unverständige, allein als Tugend in Frage (192c f.). Die Beharrlichkeit, wenn sie denn überhaupt als *genus* der Tapferkeit als Tugend in Frage kommen soll, bedarf also einer vernünftigen Spezifizierung; genau diese aber ist es, die erneut Schwierigkeiten bereitet, und diesmal sind sie so groß, daß Laches sich genötigt sieht, aus der Untersuchung auszuschneiden. Sokrates führt zunächst selbst noch eine Risikoabwägung in die Diskussion ein (193c), aber diese hilft Laches auch nicht weiter, wie das Beispiel eines Menschen verdeutlicht, der, um einen anderen zu retten, zu tauchen wagt, obwohl er es selbst eigentlich nicht kann – und der damit nicht töricht, sondern eben tapfer handelt. Risikoabwägung allein beinhaltet keinen Bezug dazu, warum unter Umständen ein Risiko eingegangen werden kann oder muß, ohne unvernünftig zu sein.

Das Scheitern des Laches bereitet den Boden für die These des Nikias, daß Tapferkeit letztlich in einem Wissen (*sophia*)<sup>228</sup> bestehe, nämlich in dem

---

Tugend, die in der *Politeia* aus ihr geworden ist, liegen in den *Nomoi* beide vor, und die zentrale Aufgabe wird im folgenden sein zu zeigen, daß dies mit gutem Grund so ist.

<sup>228</sup> Mit *sophia* wird hier eher eine Art technischen Kenntnisreichtums bezeichnet als ein theoretisches Wissen; zum Wissensbegriff in den frühen Dialogen vgl. Angela Smith.

von Gefährlichem und Ungefährlichem (194c ff.). Diese Konzeption bietet ihm die Möglichkeit, Mut als Tapferkeit abzulehnen (196d ff.). Zwar wäre eine solche reine Naturanlage auch nach Laches' letztem Versuch mit der verständigen Beharrlichkeit nicht als Tugend in Frage gekommen, aber erst hier findet sich der Ansatz einer Begründung dafür: Wenn furchtloses Verhalten ohne Wissen, wann eine Gefahr vorliegt, an den Tag gelegt wird, so kann das nach Nikias' Vorstellung keineswegs als Tugend gelten. Wie in den *Nomoi* findet sich auch im *Laches* eine Naturanlage (die in den *Nomoi* auch ungerechte Menschen haben können, bzw. die im *Laches* Kindern und Tieren zu eigen sein kann), die von der ausgebildeten Tugend getrennt werden muß. Dieser Teil von Nikias' These bleibt im weiteren Verlauf des Dialogs unwiderlegt (allerdings wird Nikias auch erst durch Sokrates überhaupt zu seiner Unterscheidung angeregt, 196d).<sup>229</sup>

Aber auch Nikias scheitert schließlich mit seinem Definitionsversuch, er kann nämlich kein Wissen angeben, das spezifisch zur Tapferkeit gehört. Sokrates führt auch ihn in die Aporie, da ein Wissen vom Gefährlichen und Ungefährlichen letztlich ein Wissen vom Guten und Schlechten überhaupt voraussetzte und damit die gesamte Tugend. Damit hätte Nikias die Tapferkeit, die doch ein Teil der Tugend sein soll, als die gesamte Tugend definiert und sich selbst widersprochen.<sup>230</sup> Es fragt sich also, was als eine mögliche Definition der Tapferkeit bleibt. Um dem aporetischen Charakter des Dialogs nicht zu ignorieren, ist es wesentlich zu akzeptieren, daß es hier keine wirklich gültige Definition gibt, denn ein Wissen von Gefährlichem und Ungefährlichem erforderte tatsächlich ein Wissen des Guten, da es sonst gar nicht möglich wäre zu entscheiden, was denn eigentlich als Gefahr aufzufassen ist und was nicht. Im *Laches* wird kein Wissen angegeben, daß *ohne* dieses Wissen des Guten für eine vernünftige Leitung der Beharrlichkeit sorgen könnte, und daher scheitert das Gespräch nicht nur scheinbar, sondern tatsächlich.

---

<sup>229</sup> In 198b findet sich in diesem Zusammenhang auch noch eine interessante Definition von Furcht als Erwartung bevorstehender Übel. Auch hier ist die Nähe zum Drahtpuppengleichnis offensichtlich, wo Furcht als eine Meinung über bevorstehenden Schmerz bestimmt wird.

<sup>230</sup> Was die „gesamte Tugend“ ist, läßt sich in den frühen Definitionsdialogen bestenfalls erahnen. Lediglich die Erkenntnis, daß es unterschiedliche Tugenden gibt, die, insofern sie alle Tugenden sind, eine gemeinsame Natur haben müssen, legt nahe, daß es etwas gibt, das alle Einzeltugenden zusammenfaßt. Was dies aber sein könnte, bleibt bis zur *Politeia* ungeklärt. Es ist sogar genau dieser fehlende Bezug zu dem, was eine Tugend zu einer Tugend (und damit zu etwas ausgezeichnetem) macht, der schließlich alle Definitionsdialoge scheitern läßt: Ohne die Güte der Tugenden erklären zu können, lassen sie sich nicht vollständig begreifen. Vgl. dazu Stemmer (167-181).

Doch gerade in der Aporie liegt ein Hinweis darauf, wie man Tapferkeit „unterhalb“ ihres Zusammenfallens mit der gesamten Tugend verstehen kann: Das Verhältnis von Gefahr und Gutheit liegt darin, wann man *um des Guten willen* eine Gefahr auf sich nehmen muß. Wie bereits gesagt ist das hierfür notwendige Wissen im *Laches* nicht möglich und die Aporie daher unausweichlich, aber als Ansatzpunkt macht dieses Wissen dennoch Sinn. Allerdings bekommt man auch auf diesem Wege keine wirklich gültige Definition zustande, denn mit dem Wissen, wann ein Risiko eingegangen werden muß, ist zwar ein für die Tapferkeit spezifisches Wissen bestimmt, das zur Beharrlichkeit hinzukommen muß; aber dieses Wissen bleibt hoffnungslos unterbestimmt, solange das Wissen des Guten nicht verfügbar ist. Reduziert man den Anspruch und verzichtet hingegen darauf, nach einem theoretischen Wissen zu suchen, so bleibt immerhin ein durchaus vielversprechendes Verständnis der von Laches in seiner letzten Definition geforderten Verständigkeit, sofern man diese als eine an der Praxis orientierte Fähigkeit betrachtet, die keinen besonderen Begründungsanspruch erheben kann. Darüber hinaus ist Beharrlichkeit als Verhaltenskomponente nicht widerlegt worden, lediglich als alleinige Bestimmung ist sie unmöglich. Es ergibt sich also ein „enger“ Begriff der Tapferkeit, nämlich das verständige Beharren bei Gefahr, und dieser Begriff ist weitgehend identisch mit dem Ausgangspunkt der Diskussion der Tapferkeit in den *Nomoi*.

Gegen diesen engen Tapferkeitsbegriff spricht innerhalb des *Laches* die Feststellung in 191d, daß man sich auch der Lust gegenüber als tapfer erweisen kann. Zwar wird dieser Gedanke nicht weitergeführt und ist daher für eine mögliche Definition der Tapferkeit innerhalb dieses Dialogs unerheblich, aber die Ausweitung der Tapferkeit wird mit einiger Bestimmtheit eingeführt und von den Gesprächspartnern ohne Murren akzeptiert. Es ist also nicht eindeutig, daß hier ein so einseitiger Begriff der Tapferkeit entwickelt werden soll, wie es zunächst den Anschein hat.<sup>231</sup> Hält man sich aber vor Augen, daß die Lust für Platon ebenfalls eine (zumindest potentielle) Gefahr für den Menschen ist, so ist sie auch mit einer Definition der Tapferkeit vereinbar, die auf Beharrlichkeit in Fällen eines notwendigen Risikos beruht. Der Hintergrund, vor dem diese (vorläufige) Definition zu finden ist, ist im *Laches* wie in den *Nomoi* nicht der Kampf gegen die verführerische Kraft der Lust, sondern gegen die Furcht und den

---

<sup>231</sup> Das entspricht wiederum der Entwicklung des Gedankengangs in den *Nomoi*, wo die Tapferkeit schließlich die gleiche Ausweitung erfährt.

Schmerz. Die Grenzen des Gesprächs innerhalb des Dialogs machen daher eine explizite Bezugnahme auf einen solchen weiten Tapferkeitsbegriff nicht möglich, aber Platon weist dennoch mit der kurzen Bemerkung darauf hin, daß ein reduzierter Begriff einer Tugend auch in dem noch vergleichsweise simplen Fall der Tapferkeit nicht ausreicht. Es fehlt in den frühen Dialogen aber, wie schon gesagt, die Möglichkeit, eine Einzeltugend in den Zusammenhang einer Gesamttugend überzeugend einzuordnen,<sup>232</sup> und daher bleibt es für diesen Fall bei dem beschriebenen, engen Tapferkeitsbegriff. Dementsprechend ist der Horizont der ersten Äußerungen zur Tugend in den *Nomoi* ebenfalls durch den begrenzten Horizont der Gesprächspartner des Atheners bestimmt: Sie denken bei Tapferkeit lediglich an Schmerz und Furcht, und daher muß auch der als erstes entwickelte Tugendbegriff von einem engen Verständnis ausgehen.

#### 4.1.2 „ENGE“ UND „WEITE“ TAPFERKEIT

Tatsächlich operiert der Athener in den *Nomoi* auch weiterhin mit diesem reduzierten Begriff: In der Gütertafel von Buch I (631c f.) wird die Tapferkeit ganz ohne Bezug zu anderen Tugenden – vor allem ohne Bezug zur Besonnenheit – genannt und landet dementsprechend nur auf dem letzten Platz. Und auch später wird die enge Auffassung wieder aufgenommen, wie z. B. in 696b ff., wo es als möglich bezeichnet wird, daß ein Mensch zwar tapfer<sup>233</sup>, aber nicht besonnen ist. Vor allem 944c legt ein ähnliches Verständnis der Tapferkeit wie das im *Laches* vorliegende nahe, denn hier wird von Tapferkeit sogar in demselben Szenario wie dort gesprochen: Dem tapferen Verhalten in der Schlacht.

Gegen die Annahme, daß nach Buch I die Tapferkeit lediglich in einem engen Sinn verstanden wird, spricht hingegen 963e, wo auch Kinder und Tiere als in gewisser Hinsicht tapfer bezeichnet werden, was eine Ausweitung des Begriffs auf die Naturanlage zu bedeuten scheint.<sup>234</sup> Aber die Tatsache, daß Tapferkeit und Mut von Platon hier nicht streng getrennt werden, bedeutet weniger eine Aufwertung der Naturanlage zur Tugend als vielmehr eine (potentielle) Abwertung des konventionellen Verständnisses von Tapferkeit: Denn Tapferkeit ohne vernünftige Führung ist keine eigentliche Tugend, und dem Mut als solcher fehlt eben der rationale Bezug, d. h. daß mit der Betonung auf der Verständigkeit die Definition des *Laches*

<sup>232</sup> Eine solche Theorie der Moral entwirft Platon erst in der *Politeia*.

<sup>233</sup> Und Tapferkeit wird hier explizit als Teil der Tugend eingeführt (696b7).

<sup>234</sup> Vgl. 630b5-7.

auch auf diesen Fall angewandt werden kann, wenn denn Tapferkeit in jedem Fall eine Tugend sein soll.

Die in Buch I angesprochene Ausweitung des Tapferkeitsbegriffs ist also eingerahmt von Passagen, in denen sie keine Rolle mehr zu spielen scheint. Eine mögliche Interpretation dieser Erweiterung hat sich bereits bei der Analyse von Buch I ergeben: Der Athener benötigt danach den weiten Begriff, um Megillos und Kleinias überhaupt dazu zu bringen, sich der Beschränktheit ihres Horizonts bewußt zu werden. Bevor diese Interpretation überprüft werden kann, muß aber zunächst geklärt werden, worin denn die Ausweitung der Tapferkeit in Buch I eigentlich genau besteht.

Die Einführung auch der Lust als Objekt der Tapferkeit erfolgt zwar scheinbar unvermittelt (633c8 ff.), ist aber tatsächlich gut vorbereitet: Der Athener muß lediglich auf die Rede vom „stärker sein als man selbst“ zurückgreifen, auf die Kleinias zu Beginn des Gesprächs Bezug genommen hat (626e2-4). Demnach ist das schändlichste (*aischiston*, 626e4), sich selbst zu unterliegen, und der Athener kann nachfragen, ob nicht die Niederlage gegen die eigenen Begierden noch feiger sei als diejenige gegen Schmerz und Furcht. Dem stimmen Kleinias und Megillos nicht wie sonst einfach zu, es ist sogar einer von ihnen, der die entsprechende Konsequenz zieht: Kleinias stellt fest (633e), daß derjenige, der der Lust unterliegt, auf schmähhchere Weise sich selbst unterliegt. Da er (gemäß seiner Feststellung in 626) das „stärker sein als man selbst“ als eine Sache der Tapferkeit betrachtet, ist auch der Widerstand gegen die Verführung durch die Lust (zumindest vorläufig) ein Teil der Tapferkeit. Daß die beiden Gesprächspartner des Atheners der Ausweitung des Tapferkeitsbegriffs sofort zustimmen,<sup>235</sup> ergibt sich also aus dem bisherigen Verlauf des Gesprächs und ist durchaus nicht unbegründet.

Nachdem der Athener die Zustimmung seiner Gesprächspartner zu dieser erweiterten Auffassung bekommen hat, definiert er Tapferkeit im Rahmen von „Widerstand“, zum einen gegen die Bedrohung durch Schmerz und Furcht, zum anderen gegen die durch Lust und Begierde. Dabei wird die Tapferkeit aber lediglich hinsichtlich ihres „Geltungsbereichs“ erweitert, neue Bestimmungen zu ihrer Stellung unter den Tugenden oder ihrer moralischen Ambivalenz gibt es nicht. Darüber hinaus fehlt eine genaue Angabe der Naturanlage, die die Grundlage des Widerstands gegen Verführungen bilden könnte. Es erscheint aber nicht

---

<sup>235</sup> Megillos tut dies bereits 633d4.

sinnvoll, *einer* Tugend zwei unterschiedliche Naturanlagen zuordnen zu wollen, weshalb anzunehmen ist, daß Platon von einer anderen Konstellation ausgeht. Da sich Beharrlichkeit sowohl auf Schmerz als auch auf Lust beziehen läßt, ist es möglich, daß diese die Rolle der gemeinsamen Naturanlage für die *ganze* Tapferkeit übernimmt. Tapferkeit erscheint dann als Beständigkeit unter dem Einfluß von Schmerz und Lust;<sup>236</sup> noch immer fehlt aber der Bezug der Tapferkeit zu einer rationalen Leitung durch eine Form des Wissens.

In Sparta wie auch in Kreta wurde die auf Schmerz ausgerichtete Tapferkeit von Staats wegen anerzogen, die (vernünftige) Leitung erfolgte mithin durch das Gesetz, und dementsprechend erwartet der Athener eine ähnliche staatliche Sorge um diese zweite Seite der Tapferkeit (635b2-d7). Nimmt man diesen Zusatz zur Definition der Tapferkeit hinzu, ergibt sich als erweiterter Tapferkeitsbegriff der der Beständigkeit bei Gefahr (sei es durch Schmerz oder Lust) unter Leitung gesetzlicher Vorschriften. Es ist sofort einsichtig, daß dies zu diesem Zeitpunkt noch keine gültige Definition sein kann, denn die „Leitung durch das Gesetz“ ist noch völlig unbestimmt. Erst das Drahtpuppengleichnis eröffnet mit der Definition des Gesetzes als staatlich „verschriebenem“ *logismos* die Möglichkeit, Tapferkeit als Beharrlichkeit in Gefahr unter der Leitung eines vernünftigen Urteils zu verstehen. Ob dies dann letztendlich die Auffassung ist, die Platon für die *Nomoi* vertreten will, muß sich noch zeigen. Zunächst einmal muß man festhalten, daß zu dem Zeitpunkt im Gespräch, in dem der Begriff der Tapferkeit tatsächlich seine Erweiterung erfährt, diese Definition nicht möglich ist. Und mit der Annahme zu argumentieren, Platon greife der weiteren Diskussion vor, ist äußerst bedenklich: Zum einen überließe er damit dem Leser zunächst eine ganz unfertige Definition und das, obwohl die gesamte Untersuchung in Buch I und II sehr vorsichtig aufgebaut ist und nirgendwo sonst derartige Sprünge zu verzeichnen sind. Zum anderen weist gerade die Sorgfalt der Untersuchungen darauf hin, daß, wenn hier eine genaue Bestimmung der komplexeren Tapferkeit fehlt, in den *Nomoi* doch kein weiter Begriff der Tapferkeit etabliert werden soll.<sup>237</sup> Die Ausweitung der Tapferkeit erscheint vor diesem Hintergrund tatsächlich als vorläufig.

---

<sup>236</sup> Mit der Beharrlichkeit oder auch der Beständigkeit bekommt die Definition der Tapferkeit eine etwas präzisere Form, da diese es nahelegen, daß der Widerstand um eines bestimmten Zieles willen, nämlich des „stärker sein als man selbst“, stattfindet.

<sup>237</sup> Dafür spricht auch der geringe Stellenwert, der der Tapferkeit in den *Nomoi* durchgängig zugewiesen wird.

So sagt der Athener in seiner Ankündigung der Untersuchung aller Tugenden (632d8 ff.), daß man, da man damit nun schon einmal begonnen habe, zunächst die Einrichtungen zum Erwerb der Tapferkeit untersuchen solle, um dann die anderen Tugenden zu untersuchen. Ganz offenbar bemüht er sich um einen für seine Gesprächspartner nachvollziehbaren Übergang zur Analyse der Selbstbeherrschung „unter Lusteinfluß“. Bisher haben aber weder Megillos noch Kleinias viel Verständnis für die Notwendigkeit einer unbefangenen Auseinandersetzung mit der Lust gezeigt, und so nimmt der Athener einen Umweg über die Ausweitung des einzigen Begriffs, der seinen Gesprächspartnern zugänglich erscheint. Ähnlich verhält es sich 636d ff., wo es wieder um einen Übergang zur Beschäftigung mit der Lust und ihrer Beherrschung<sup>238</sup> geht, auch wenn hier die hinkende Tapferkeit nicht als Ausgangspunkt dient. Megillos demonstriert sehr eindeutig seine Skepsis gegenüber der Behauptung des Atheners, daß ein guter Gesetzgeber sich stets um Freuden und Schmerzen zu kümmern und diese beiden Grundgegebenheiten ins rechte Verhältnis zu setzen habe (636d4-e3). Der Athener antwortet darauf mit einer sehr diplomatischen Auseinandersetzung, in der er auf das vorsichtigste Megillos den Vorurteilscharakter seiner Ansichten nachzuweisen versucht. Vorsicht und Länge dieser Auseinandersetzung (sie geht immerhin über zwei ganze Stephanusseiten)<sup>239</sup> weisen erneut darauf hin, daß die Einführung der Lust und ihr möglicherweise zuzuordnenden Tugenden alles andere als eine einfache Angelegenheit ist. Die Interpretation des weiten Tapferkeitsbegriffs als von der Gesprächssituation bedingt macht vor diesem Hintergrund sicherlich Sinn.<sup>240</sup>

Die Plausibilität dieser Erklärung beantwortet aber nicht die Frage danach, ob denn dann die Ausweitung des Tapferkeitsbegriffs sachlich irrelevant ist. Eigentlich ist das nicht zu erwarten, denn sachlich unbedeutende Erweiterungen anzudeuten, nur um innerhalb des Dialogs einen bestimmten Effekt zu erzielen, wäre wohl doch des Guten zuviel, und man sollte Platon etwas derartiges nicht ohne Not unterstellen. Worauf verweist dann aber der weite Tapferkeitsbegriff? So wie sich für den engen

---

<sup>238</sup> Beherrschung der eigenen Begierden kann hier zunächst einmal nur als Definition von Besonnenheit verstanden werden. Auch diese Tugend erfährt später eine Modifikation, aber hier ist es dem Athener noch viel weniger um die Etablierung von Definitionen zu tun als darum, daß Selbstbeherrschung (das „stärker sein als man selbst“) zwei Seiten hat.

<sup>239</sup> Das mag angesichts der Länge des Textes insgesamt gar nicht viel erscheinen, aber man muß sich vor Augen halten, daß der Athener hier nur das Einverständnis zu einer weiteren Untersuchung einholt und nicht etwa bereits zu irgendwelchen Thesen, die Megillos problematisch erscheinen könnten.

Begriff eine Parallele im *Laches* finden läßt, so findet sich eine explizite Vorstellung des weiten Begriffs in der *Politeia*. Dort (429a8-d1) definiert Platon explizit die Tapferkeit im Staat als Bewahrung (*sôterian*, 429c5) der gesetzlichen und durch Erziehung beigebrachten Meinung darüber, was gefährlich ist (*deinôn*, 629c7), und zwar einerlei, ob die Gefahr von Lust oder von Schmerz ausgeht. Später (441c4 ff.) wird er bei der Definition der Tugenden des einzelnen Menschen diesen Begriff vom Staat auf die Seele übertragen.

Diese Definition entspricht weitgehend dem erweiterten Begriff der *Nomoi*, sollte aber nicht mit ihm identifiziert werden. Zwar läßt sich Beharrlichkeit unter vernünftiger Leitung recht gut auf Bewahrung einer (vernünftigen) Meinung abbilden, aber der Hintergrund, vor dem man die Begriffe sehen muß, unterscheidet sich doch: In der *Politeia* wird die Tapferkeit konkret einem Teil des Staates bzw. einem Teil der Seele zugeordnet,<sup>241</sup> während sie in den *Nomoi* eine Eigenschaft der ganzen Seele ist, da eine Seelenteilungslehre hier nicht vorgesehen ist. Das allein mag kein großer Unterschied sein, aber es führt dazu, daß in den *Nomoi* die Funktion der Tapferkeit anders aufgefaßt wird. Während es in der *Politeia* der begehrlische Seelenteil ist (bzw. seine Regungen), der sich dem vernünftigen Urteil widersetzt, sind es in den *Nomoi* unmittelbar die Affekte von Lust, Begierde, Schmerz und Furcht, die durch ihre Unberechenbarkeit die Gefahr ausmachen. Natürlich sind es auch in der *Politeia* die irrationalen *Regungen*, die letztlich die Gefahr ausmachen – was sonst sollte die Herrschaft des *logistikons* gefährden –, aber das Modell der Seelenteile macht eben nicht die Affekte selbst zu Elementen des Modells. In den *Nomoi* hingegen sind es die Affekte selbst, die in ein bestimmtes Gleichgewicht gebracht werden müssen, und Platon ist darin so konsequent, daß er auch die Vernunft in diesem Zusammenhang nicht als Urteilendes einführt, sondern als ein Urteil, einen *logismos*, der nicht anders wirkt als es die irrationalen Affekte tun.

In der *Politeia* löst Platon also die im *Laches* (191d) angedeutete Ausweitung des Tapferkeitsbegriffs auf Gefährdung durch Lust ein, ohne jedoch die Bedingung einer rationalen Führung aufzugeben, denn die *arété politiké* ist keine vollwertige Tugend. Daher liegt auch in der *Politeia* die Betonung auf der Notwendigkeit einer guten Erziehung, die im einzelnen

---

<sup>240</sup> Vgl. hierzu Görgemanns (117 f.).

<sup>241</sup> Natürlich ist jeweils der ganze Staat und auch das ganze Individuum tapfer, dies aber aufgrund der Funktion eines bestimmten Teils des Staates (den Wächtern) oder der Seele (dem *thymoeides*).

Menschen die so seltene eigene Einsicht oder wahre Meinung zur Geltung bringt.<sup>242</sup>

Man kann also zu dem Schluß gelangen, daß Platon in den *Nomoi* mit der Ausweitung des Tapferkeitsbegriffs darauf hinweisen will, daß Tapferkeit und Besonnenheit als Beherrschung von Schmerz und Lust nicht voneinander getrennt werden dürfen, wenn sie tatsächlich als Tugenden gelten sollen. Ohnehin sollen dem Bürger *alle* göttlichen Güter verschafft werden, und ganz offensichtlich ist Platon der Ansicht, daß es dabei nicht um eine reine Ansammlung einzelner Tugenden geht, sondern um ein „Geflecht“. Dies wird auch durch die Gütertafel in Buch I deutlich, wo den ersten drei Tugenden jeweils eine in unterschiedlicher Hinsicht hervorragende Rolle zukommt und es keine eindeutig überragende Tugend gibt. So erscheint die *phronêsis* zwar als die Führerin aller Tugenden, weil sie das rationale Element repräsentiert. Die Besonnenheit hingegen ist die – gerade für einen Staatsbürger – grundlegendste Tugend, denn ohne sie ist weder Tapferkeit noch Gerechtigkeit möglich und würde die *phronêsis* ohne Wirkung bleiben. Die Gerechtigkeit ist die umfassendste Tugend, insofern sie alle anderen Tugenden mit einschließt. Die Tatsache, daß die Tapferkeit nur den letzten Platz zugewiesen bekommt, deutet jedoch keinesfalls daraufhin, daß sie entbehrlich wäre. Ohne sie würde, auch bei der „engen“ Interpretation, die Beherrschung zweier der vier Basisaffekte wegfallen, und die gesamte Tugendkonzeption bräche zusammen. Die enge Verflechtung der Tugenden und die wenig ausgeprägte Abgrenzung der Begriffe gegeneinander, die sich bereits jetzt andeutet, weisen daraufhin, daß es tatsächlich um Selbstbeherrschung als allen Tugenden gemeinsames Ziel geht. Der geringe Stellenwert, den Platon der Tapferkeit zumindest in den expliziten Beschreibungen zuweist, hat zudem sicherlich einen Grund in der, wie Görgemanns (130) es nennt, „polemischen“ Absicht Platons: Die Tapferkeit kann nicht als vollgültige Tugend dargestellt werden, wenn Megillos und Kleinias gezwungen werden sollen, sich die Unverzichtbarkeit der anderen Tugenden bzw. aller Tugenden insgesamt zu vergegenwärtigen. Auch wenn man diesem Argument keinen allzu großen Stellenwert beimessen sollte, so ist es doch sicherlich richtig und mit ein Grund für die „Wiedereinsetzung“ des engen und philosophisch geringeren Begriffs.

Mithin bestätigt sich auch die in der Einleitung zu diesem Kapitel angenommene Erklärung dafür, daß die Tapferkeit lediglich auf der Ebene der individuellen Tugenden einen ihr eigenen Gehalt zugewiesen bekommt.

---

<sup>242</sup> Vgl. hierzu *Politeia* 431c5-7, wo Platon dies mit Bezug zur Besonnenheit betont.

Zwar kommt darin eine durchaus ernst zu nehmende Geringschätzung zum Ausdruck, man darf aber auf der anderen Seite nicht so weit gehen anzunehmen, die Tapferkeit sei eine gänzlich unbedeutende Tugend. Denn auf der Ebene, auf der sie eine Rolle spielt, ist sie gänzlich unverzichtbar, da sie einen Teil der anzustrebenden Selbstbeherrschung sicherstellt. Auf der Ebene der sozialen Tugend verliert sie aber ihre Funktion ganz an die Besonnenheit – auch wenn durch die enge Verknüpfung der Tugenden, die Platon mit der vorübergehenden Ausweitung des Begriffs der Tapferkeit andeutet, sicher gestellt ist, daß Tapferkeit für den Staat nicht ganz ohne Bedeutung ist.

#### 4.2 BESONNENHEIT

Die Besonnenheit ist vielleicht die Tugend, deren Interpretation die meisten Schwierigkeiten bereiten wird. Das liegt nicht nur daran, daß sie in mancher Hinsicht Platons „Lieblingstugend“ in den *Nomoi* ist. Zwar findet sich das Wort „*sôphrosynê*“ oder auch „*sôphrôn*“ nicht öfter als die Ausdrücke für andere Tugenden,<sup>243</sup> aber die große Bedeutung der Besonnenheit kommt darin zum Ausdruck, daß ohne diese keine andere Tugend entstehen bzw. wirksam werden kann. Dieser Bedeutung entsprechen die Bestimmungen, die man in den *Nomoi* findet. Wie nach der Analyse der Tapferkeit nicht anders zu erwarten ist, finden sich auch hinsichtlich der Besonnenheit eine engere und eine weitere Auffassung, wobei in diesem Fall die Ausweitung des Begriffs erheblich umfangreicher ist als im Fall der Tapferkeit. Dadurch, daß der „zweite“ Begriff der Besonnenheit sich nicht ohne weiteres auf einen Nenner mit dem engen bringen läßt, ist es schwer, eine Interpretation zu finden, die zum einen den engen Begriff der Lustbeherrschung, zum anderen den weiteren einer Harmonie von Intellekt und irrationalen Affekten in ein sinnvolles Verhältnis bringt. Schließlich – das wird sich bei der Besprechung der *phronêsis* zeigen – scheint es so zu sein, als vermische Platon diese mit der Besonnenheit, sei es absichtlich oder nicht. Auf der anderen Seite wird gerade die Interpretation von Besonnenheit und *phronêsis* und ihres Verhältnisses zueinander das „Geflecht“ der Tugenden sehr viel deutlicher zum Vorschein kommen lassen.

Da sich die Besonnenheit auf allen drei Ebenen der Tugend findet, ist es nicht weiter verwunderlich, wenn sie unterschiedliche Beschreibungen

---

<sup>243</sup> Die Ausdrücke für Besonnenheit kommen sogar seltener vor, nämlich das Substantiv lediglich 14 mal und das Adjektiv/Adverb 31 mal. Dem stehen z. B. allein 34 Vorkommen von „*andria*“ gegenüber oder 128 von „*dikaios*“.

erfährt und wenn sich diese Beschreibungen auch voneinander unterscheiden. Tatsächlich hat die Besonnenheit je nach der betrachteten Ebene auch unterschiedliche Gegenstände und Funktionen: Auf der Ebene des Drahtpuppengleichnisses ist es die Kontrolle der Lust, und daher erklärt sich auch der enge Zusammenhang mit der Tapferkeit: Beide Tugenden haben die Funktion, eine „Seite“ der Basisaffekte so zu kontrollieren, daß der *logismos* zur Geltung gebracht werden kann. Auf staatlicher Ebene stellt sich die Besonnenheit – ähnlich ihrer Bestimmung in der *Politeia* – als Übereinstimmung der Beherrschten und der Herrschenden heraus. Lediglich darin, daß hier *alle* Bürger vom Gesetz beherrscht werden, unterscheiden sich die Definitionen staatlicher Besonnenheit in den beiden Texten. Auf der kosmischen Ebene nähert sich die Besonnenheit der *phronêsis* an. Diese eröffnet einen Zugang zur göttlichen Ordnung, und die Besonnenheit ist es, die für die Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz unter den Menschen sorgt. Trotz ihrer unterschiedlichen Gegenstände und der damit zusammenhängenden Unterschiedlichkeit ihrer Definitionen bleibt die Besonnenheit im Kern aber immer die Kontrolle des irrationalen Teils (der Seele oder des Staates) zum Zweck der Herrschaft des Gesetztes bzw. des darin ausgedrückten rationalen Urteils über Gut und Schlecht.

#### 4.2.1 DIE BESONNENHEIT DER SEELE

Auf den ersten Blick erscheint es so, als würde sich die Behandlung der Besonnenheit nach demselben Schema entwickeln wie die der Tapferkeit: Im Kontext der Untersuchungen in Buch I und des Drahtpuppengleichnisses, also im unmittelbaren Zusammenhang mit der Behandlung der Tapferkeit, findet sich die Auffassung der Besonnenheit als Lustbeherrschung: Vor allem 647d4 f. wird sie explizit auf Lust und Begierden bezogen und von der Tapferkeit bzw. der Einübung der Beherrschung von Schmerz und Furcht abgegrenzt. Die Tatsache, daß sich diese Bestimmung unmittelbar im Anschluß an das Drahtpuppengleichnis findet, in dem Tugend und Schlechtigkeit ganz allgemein definiert werden, verbietet es, die Definition der Besonnenheit als Pendant der Tapferkeit abzutun. Später allerdings wird die Besonnenheit nur noch unspezifisch als ein wünschenswerter oder für die *eudaimonia* notwendiger Seelenzustand genannt<sup>244</sup> oder erfährt ein ganz andere Bestimmung, die weiter unten einer

---

<sup>244</sup> Vgl. 728e.

genauen Betrachtung unterworfen wird. Zunächst einmal muß aber die erste Auffassung untersucht werden.

Beim ihrem ersten „Auftritt“ wird die Besonnenheit in Zusammenhang mit dem bereits erwähnten Güterkatalog als *meta nou sóphrôn psychês hexis* (631c7) bezeichnet. Sie steht an zweiter Stelle hinter der *phronêsis*, und aus diesen beiden entsteht zusammen mit der Tapferkeit die Gerechtigkeit als dritte unter den Tugenden. Die Tapferkeit erlangt nur den sattsam bekannten letzten Platz unter den Tugenden. Ist die erste Bestimmung der Tapferkeit gleich diejenige, bei der es schließlich zu bleiben scheint, so sieht es mit der Besonnenheit anders aus. Denn der Begriff einer „mit Vernunft verbundenen besonnenen Disposition der Seele“ weist über den Zusammenhang von Lust und Schmerz hinaus auf eine vernünftige Leitung der Seele und der Tugenden.<sup>245</sup> Es fragt sich aber, ob man 647d mit dieser Passage in Einklang bringen kann. Dort heißt es im Kontext der Frage nach den Einrichtungen, die zu einem beherrschten Umgang mit Lust und Begehren erziehen, und in Abgrenzung zu den Einrichtungen, die durch das Ertragen von Schmerz und Furcht zur Tapferkeit erziehen: „[...V]ollkommen besonnen aber könne einer sein, ohne gegen vielerlei Lüste und Begierden, die zum unverschämten und ungerechten Handeln verleiten, angekämpft und gesiegt zu haben mit Verstand und Tat sowie mit Kunstfertigkeit, im Spiel und auch im Ernst, sondern der mit alledem keine Erfahrung gemacht hat?“ (647d4-8)<sup>246</sup>

Zwar besteht die Möglichkeit, die drohende Spannung zwischen den Begriffen derart zu entschärfen, daß man diese Version der Besonnenheit lediglich als eine speziellere Variante der „mit Vernunft verbundenen besonnenen Disposition“ betrachtet, doch löst das das Problem nicht. Sicherlich ist es richtig, daß auch die Beherrschung der Lust eine vernünftige besonnenen Disposition ist. Denn das Problem mit der genannten Passage ist anders gelagert: Es fragt sich nämlich, ob es angemessen ist, die Definition, die in 647d nahegelegt wird, in dieser Weise einzuschränken, d. h. ob Platon wirklich von einem *Teil* der Besonnenheit sprechen will – und ob er es überhaupt für möglich hält, daß eine Tugend ihrerseits noch einmal teilbar ist. Es gibt dafür tatsächlich keinerlei Hinweise, die Spannung läßt sich also zu diesem Zeitpunkt – dem Ende von

---

<sup>245</sup> Schon hier deutet sich die enge Verbindung von Besonnenheit und *phronêsis* an, die im entsprechenden Abschnitt noch für einige Schwierigkeiten sorgen wird.

<sup>246</sup> Der Absatz ist im Original ausgesprochen vertrackt und jede Übersetzung erweist sich als entweder unleserlich oder zu stark vereinfacht. Die vorgeschlagene orientiert sich an der von Saunders und erhebt keinerlei besonderen Anspruch.

Buch I – nicht ganz vermeiden, wenn man beide bisher vorgestellten Begriffe ernst nehmen will. Man kann sie lediglich abmildern, indem man davon ausgeht, daß die Besonnenheit in die Diskussion zunächst in ihrem weiten – und analog zur Tapferkeit philosophisch anspruchsvolleren – Sinn eingeführt wird und dann im Zusammenhang mit dem klar strukturierten Drahtpuppengleichnis auf den Grundaffekt der Lust bezogen wird und daher dort eine entsprechend eingeschränkte Beschreibung erfährt. Wie schon bei der Tapferkeit muß man sich aber davor hüten, die Unterschiede bloß als solche der Perspektive zu betrachten, denn damit würde man dem Stellenwert einer so klaren und eindeutigen Aussage, wie sie in 647d vorliegt, nicht gerecht.

Es ist aber auch zu bedenken, daß Platon die Tugenden auf allen „Ebenen“ eigener Erkenntnis des einzelnen Menschens beschreiben muß, wenn er tatsächlich *allen* Bürgern eines Staates alle Güter verschafft sehen will. Die komplexe Auffassung der Besonnenheit, die ja nach der Formulierung in 631c so etwas wie eine vernünftige Komponente enthält, kann also zumindest so lange nicht im Zentrum der Betrachtungen stehen, wie nicht geklärt ist, wie denn diese vernünftige Leitung einem jeden zugänglich gemacht werden kann. Der praktische Ansatz, den Platon in den *Nomoi* verfolgt, erfordert Begriffsbestimmungen der Art, die diesem Ansatz dienlich sind. Mit den komplexen Begriffen allein kann Platon also nicht operieren, da sie zu anspruchsvoll sind und ihre „Brauchbarkeit“ daher zumindest so lange fraglich ist, bis deutlich geworden ist, daß die Ansprüche auch erfüllt werden können. Platon läßt aber den komplexen Begriff der Besonnenheit nicht wieder fallen, vielmehr weist die Formulierung in 631c auf ein Verständnis dieser Tugend hin, das vor allem in zwei Passagen in Buch III bzw. Buch V näher bestimmt wird.

#### 4.2.2 DIE BESONNENHEIT IM STAAT

(696b ff.) Im dritten Buch vertritt der Athener eine Theorie der Besonnenheit, nach der diese Tugend immer zusammen mit einer anderen auftritt und zu den anderen Tugenden hinzukommen *muß*, damit diese ihren Wert als Tugenden überhaupt erhalten: Zwar sei es möglich, daß jemand tapfer sei, aber wenn dieser dennoch unbesonnen sei, so wolle niemand ihn zum Nachbarn haben. Ebenso verhalte es sich mit jemandem, der zwar in allerlei Künsten bewandert (neben *technikon* fällt auch *sophon*, 696c2), aber dabei ungerecht sei. Und daß es Gerechtigkeit ohne Besonnenheit nicht

geben könne, ebensowenig wie wirkliche Weisheit<sup>247</sup>, darüber verständigen sich die Gesprächspartner unmittelbar. Schon der Zusammenhang, in dem die Besonnenheit hier aufgenommen wird – in Buch III geht es um die Bedingungen, unter denen ein Staat Bestand haben kann – macht deutlich, daß Platon von der Tugend der menschlichen Seele zur Besonnenheit als sozialer Tugend wechselt. Auch die Beispiele, die der Athener wählt, unterstützen diesen Eindruck: Es geht in ihnen um menschliches Zusammenleben, darum, wie ein Mensch sein muß, um auch für andere gut zu sein.

Während die Tapferkeit in diesem Abschnitt wiederum abgetrennt von den anderen Tugenden auf der Ebene der bloßen Kunstfertigkeit abgehandelt<sup>248</sup> und ihr lediglich der Wert abgesprochen wird, wenn sie ohne Besonnenheit bleibt, so ist es bei Gerechtigkeit und Weisheit ganz unmöglich, sie sich überhaupt außerhalb der Gemeinschaft mit der Besonnenheit zu denken. Außerhalb dieses „Wirkungszusammenhangs“ kommt der Besonnenheit ihrerseits seltsamerweise gar keine Bedeutung zu. Der Athener sagt nicht, daß sie unter diesen Umständen *wertlos* sei, sondern nur, daß sie als Zusatz zu den anderen Tugenden für sich genommen einfach ungreifbar sei (696d9-e1). So weit ist die Funktion der Besonnenheit klar beschrieben, worin sie selbst allerdings besteht, darüber erfährt man zunächst nichts, ebensowenig darüber, wie der Zusammenhang mit 647d – der Definition als Widerstand gegen die Gefährdung durch Lüste und Begehren – aussehen könnte. Und das zumal die Auffassung, Besonnenheit sei im Rahmen der *Nomoi* lediglich als Lustbeherrschung zu verstehen, keine Abwertung beinhaltet, wenn man sich vor Augen hält, für wie (potentiell) gefährlich Platon Lust und Begierde hält.<sup>249</sup> Von einer Alternative zur Lustbeherrschung kann also noch nicht die Rede sein, und man muß sich erneut auf (scheinbare) Umwege begeben.

---

<sup>247</sup> Weisheit wird hier als Übereinstimmung von Lust und Schmerz mit den „richtigen Grundsätzen“ (*orthois logos*, 696c9 f.) bezeichnet. Das soll an dieser Stelle zunächst einmal nur als Abgrenzung zu technischer Versiertheit behandelt werden, die ja zuvor auch genannt wird. Als mögliche Definition der *phronêsis* wird die Passage erneut zu betrachten sein.

<sup>248</sup> Was es auf der anderen Seite ermöglicht, zwar tapfer aber nicht besonnen zu sein, die Tapferkeit also unabhängig von anderen Tugenden zu besitzen – so zumindest hat es den Anschein.

<sup>249</sup> Sie sind es schließlich, die den Menschen zu Übermut und Ungerechtigkeit verleitet, während jemand, dem es an Tapferkeit mangelt, zwar feige und ehrlos ist, aber immerhin nicht unbedingt ungerecht (so erscheint es zumindest gemäß der hier betrachteten Passage). Ob die Tapferkeit als Tugend tatsächlich von den anderen Tugenden getrennt werden kann, ist aber fraglich, siehe die Voraussetzungen der Gerechtigkeit im folgenden Abschnitt.

Zunächst einmal erscheint es interessant herauszufinden, ob Platon für die Besonnenheit ebenfalls ein bestimmte Naturanlage herausstellt. Dieser ließe sich nämlich dann die moralische Bedeutungslosigkeit der isoliert vorkommenden Besonnenheit zuordnen, genau wie sich dem Mut als Naturanlage die moralische Ambivalenz der Tapferkeit zuordnen läßt. Da Platon, wie sich im Fall der Tapferkeit gezeigt hat, für Naturanlage und Tugend durchaus denselben Begriff verwendet, könnte dies für das Verständnis der Besonnenheit nützlich sein. Eine solche Naturanlage der Besonnenheit kommt 710a f. in den Blick: Hier spricht der Athener explizit von einer angeborenen (*symplyton*, 710a8) Haltung von Kindern und Tieren hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für Lüste, wobei sich die einen besonders „gierig“, die anderen besonders maßvoll zeigen. Diese Form der Besonnenheit sei keinesfalls mit der höheren gleichzusetzen, die mit der *phronêsis* und der Weisheit identisch sei, sondern sie sei vielmehr eine „vulgäre“ (*démôdé*, 710a5).

Diese natürliche Besonnenheit erscheint moralisch aber nicht, wie man nach der Analyse von 696b ff. erwarten könnte, moralisch neutral, sondern ambivalent.<sup>250</sup> Das wird zwar in den *Nomoi* nicht weiter ausgeführt, aber die Problematik natürlicher Zurückhaltung ist bereits ein wesentliches Element der Widerlegung bestimmter Definitionsversuche im frühen *Charmides*. Charmides' erster Versuch, Besonnenheit als eine gewisse Bedächtigkeit (*hêsychiôtês tis*, 159b) zu definieren, scheitert aus zwei Gründen. Zum einen fehlt zu einer Definition eine Bestimmung der Differenz,<sup>251</sup> zum anderen weist Sokrates ihm schnell nach, daß Bedächtigkeit in mancher Hinsicht schön sein mag, in mancher Hinsicht (wie bei körperlicher Arbeit oder auch beim Lernen) aber durchaus nicht. Da eine Tugend in jeder Hinsicht etwas Gutes sein muß, kann die Definition nicht richtig sein.<sup>252</sup> Ebenso scheitert

<sup>250</sup> Vgl. hierzu Görgemanns (130) und seinen Hinweis auf 831e8 und auf 839b ff.

<sup>251</sup> Charmides formuliert seinen ersten Versuch als eine Zusammenfassung einzelner besonnener Verhaltensweisen, bleibt also bei einer rein äußerlichen Betrachtungsweise. Vgl. auch Erler (172).

<sup>252</sup> Sokrates' Argumentation bei der Widerlegung von Charmides' erster These ist umstritten: Er wählt als Gegenteil der Bedächtigkeit nicht etwas Hast, die seinem Gesprächspartner wohl unter keinen Umständen als schön erschienen wäre, sondern Schnelligkeit, setzt also scheinbar Bedächtigkeit mit Langsamkeit gleich (159c ff.). Stemmer (89 mit Fn. 31) argumentiert recht überzeugend für die Angemessenheit der sokratischen Vorgehensweise: Die Isolation eines für einen Begriff konstitutiven Elements (*hêsychaios* bzw. *hêsychia* stehen auch für Bedeutungen wie „Stille“, „Untätigkeit“ und „Langsamkeit“; man muß aber auch beachten, daß Platon diese Wörter hier *nicht* verwendet, sondern eben *hêsychiôtês*, für das die genannten Bedeutungen nicht in gleichem Maße zutreffen) und die Argumentation dagegen seien möglich: Wenn sich ein solches Element mit einem zweiten Begriff als inkommensurabel erweise, dann falle der ganze erste Begriff unter dieses Verdikt. Natürlich bleibt eine derartige Argumentation für Sokrates' Gesprächspartner stets

der zweite Definitionsversuch (160d-161b): Scham (*aidós*) sei mit der Besonnenheit identisch. Aber auch die Scham stellt sich nicht in allen Fällen als gut und schön heraus. Mit einem Homerzitat, daß Scham einem darbenenden Menschen nicht gut anstehe, fegt Sokrates diesen Versuch vom Tisch.

Dieses Ergebnis läßt sich insofern auf die *Nomoi* übertragen, als Charmides als Definition lediglich äußerliche (und vor allem konventionelle) Verhaltensweisen angibt, die keinerlei Bezug zu vernünftigen Urteilen haben. Ohne eine rationale Führung der natürlichen Tugenden kann daraus in den *Nomoi* keine wirkliche Tugend werden. Aus diesem Grund kann man auch nicht auf die Scham (*aidós/aischynê*) zurückgreifen, um eine vollständige Definition der Besonnenheit zu erhalten. Diese wird in 646e ff. als eine von zwei Arten der Furcht eingeführt. Die eine sei diejenige vor Schmerz, die andere, die Scham, diejenige vor der schlechten Meinung der Mitbürger, mit der man sich konfrontiert sieht, wenn man selbst etwas Schlechtes getan hat.<sup>253</sup>

Es hat durchaus zunächst den Anschein, als wolle der Athener mit ihr eine Bestimmung der Besonnenheit versuchen. Denn zum einen stellt er sie als sowohl dem Schmerz und der Furcht vor dem Schmerz als auch den „meisten und größten Lüsten entgegengesetzt“ dar (647a4-6). Damit gibt er der Scham den Umfang, den auch die Besonnenheit zu haben scheint, nämlich den der Kontrolle *aller* Affekte und nicht bloß der Lust. Darüber hinaus erscheint das Training der Scham vor allem als eines der Lustbeherrschung: In der Überwindung von Schmerz (und der Furcht davor) übt man sich, indem man sich diesen aussetzt, und die Scham fördert man, indem man sich der Lust und der damit verbundenen „Unverschämtheit“ (*anaischytia*) aussetzt. Das klingt doch sehr nach einem Training der Besonnenheit, und dennoch darf man Scham und Besonnenheit nicht miteinander identifizieren. Die Scham ist vielmehr, wie im *Charmides*, eine Naturanlage, nicht aber bereits ein Tugend. Zwar kann aus ihr mit Hilfe rationaler Leitung eine Tugend entstehen – und diese wäre dann auch sicherlich die Besonnenheit –, aber zur alleinigen Bestimmung dessen, was Platon unter Besonnenheit versteht, reicht sie nicht aus.

Was aber heißt das für die Interpretation von 696b ff.? Offenbar denkt Platon hier an Besonnenheit als an eine Tugend, d. h. an etwas, was

---

undurchschaubar und ist daher auch problematisch, aber die Voraussetzungen des Elenchos in den frühen Dialogen sind für die Mitunterredner des Sokrates durchgehend sehr hart.

<sup>253</sup> Hier wird der soziale Bezugsrahmen für die Bewertung einer Handlung ganz deutlich.

moralisch positiv zu bewerten ist. Er gibt aber keine spezifischen Bedingungen an, die erfüllt sein müssen, damit die Naturanlage, wie sie in 710a f. beschrieben wird, zu einer moralisch relevanten Tugend wird. Übernimmt man die Notwendigkeit einer vernünftigen Steuerung der Naturanlage – was sowohl die analoge Behandlung der Tapferkeit als auch die Betrachtung des *Charmides* nahelegen, so ergibt sich nur das Bild einer rational begründeten Mäßigung, die beim Fehlen ihres Wirkungszusammenhangs mit anderen Tugenden aus dem Rahmen der Moral ganz herausfällt. Gerade das Bestehen des Atheners auf diesem Wirkungszusammenhang hilft aber bei genauer Betrachtung weiter, denn hierbei handelt es sich um eine Bedingung der *Entstehung* von Besonnenheit, nicht aber ihrer *Bedeutung*. Wenn Besonnenheit vorhanden ist, dann ist sie auch von hervorragender Bedeutung,<sup>254</sup> denn alle Tugenden werden erst durch sie wirklich gut. So ist Tapferkeit ohne Besonnenheit bedenklich, wie die Passage selbst klar macht; Gerechtigkeit ist gemäß 696c5 f. (und des Güterkatalogs in 631) ohne Besonnenheit nicht möglich und selbst die Weisheit bedarf ihres Zusatzes:

Nun ist aber doch die Gerechtigkeit nicht denkbar ohne Besonnenheit?  
 – Gewiß nicht. – Und ebensowenig auch jener weise Mann, den wir vorhin als solchen kennzeichneten, nämlich der, bei dem Lust und Schmerz im Einklang stehen mit den richtigen Vernunftsprinzipien und sich ihnen fügen. – Ebensowenig. (696c5-11, Apelt)

Die Äußerung über die Bedürftigkeit der *phronésis* ist dabei allerdings überraschend. Schließlich erscheint es seltsam, daß die Führerin der Tugenden einer anderen Tugend bedarf, und von frühen Dialogen her ist man die Ansicht gewohnt, daß Weisheit für den, der sie besitzt, die volle Tugend mit sich bringt. Daß Weisheit zur Tugendhaftigkeit ausreicht, davon kann man in den *Nomoi* nicht mehr ausgehen, denn selbst wenn ein Mensch in der Lage ist, durch eigene Einsicht den *logismos* zu bestimmen, dessen Befolgen ja laut Drahtpuppengleichnis die Tugend ausmacht, so bedarf er bei der Durchsetzung des *logismos* gegen die irrationalen Antriebskräfte immer noch der Unterstützung. Die Besonnenheit beginnt also bloß scheinbar als „anspruchlose“ (Görgemanns, 131) Tugend und rückt ins Zentrum der Betrachtung sobald es um die Möglichkeit von Tugend als Beherrschung der irrationalen Affekte geht. Die Tatsache, daß sie außerhalb des Zusammenhangs mit anderen Tugenden zunächst als Tugend – also in Abgrenzung von der Naturanlage – nicht vorkommt, beschneidet ihre

---

<sup>254</sup> Vgl. 696d9-e1.

Bedeutung in keiner Weise. Leider läßt sich anhand der Passage 696b ff. kein einheitlicher Begriff von Besonnenheit finden, und auch die Formulierung der „mit Vernunft verbundenen besonnenen Haltung“ ist nur insofern klarer geworden, als die mögliche Funktion der Besonnenheit als notwendiger Zusatz aller anderen Tugenden und die Notwendigkeit einer vernünftigen Leitung der Naturanlage zu Tage getreten sind. Noch immer stehen daher auch die Begriffe der Lustbeherrschung und der vernünftigen besonnenen Haltung nur durch eine bestimmte Naturanlage verbunden dar. Das stellt lediglich einen formalen Bezug der beiden aufeinander her, insofern nämlich, als um zu einer wirklichen Beherrschung von Lust und Begehren zu gelangen, die natürliche Mäßigung einer rationalen Führung bedarf. Das würde aber bedeuten, daß Lustbeherrschung wieder bloß als Spezialfall der vernünftigen besonnenen Haltung zu beschreiben wäre, was weiter oben bereits als bedenklich charakterisiert worden ist. Mithin fehlt noch immer eine genaue inhaltliche Beschreibung, was man sich unter dieser vernünftigen Haltung vorzustellen hat.

Einen zunächst abwegig erscheinenden Ansatz bietet die Beschreibung des Weisen in 696c8-10. Hier bezeichnet der Athener denjenigen als weise, bei dem Lust und Schmerz mit den richtigen Grundsätzen (*orthoï logos*) übereinstimmen und sich von ihnen führen lassen. Dies muß keinen ausschließlichen Bezug zur *phronêsis* darstellen – zumal im Text *sophos* steht.<sup>255</sup> Das wird relevant, wenn man 710a5 f. hinzunimmt, wo die höchste Besonnenheit mit der Weisheit zusammenfällt,<sup>256</sup> und man daher die Übereinstimmung von Affekten und vernünftigem Urteil auch auf die Besonnenheit als Tugend übertragen kann. Dieser Zusammenhang erscheint zunächst konstruiert, und man wird ihn wieder verwerfen müssen,<sup>257</sup> wenn es nicht gelingt, im Text weitere Belege dafür zu finden.

(733e ff.) Im sogenannten Generalproömium des fünften Buchs beschreibt der Athener die besonnene Lebensweise. Dabei geht er davon aus, daß man stets diejenige Lebensweise wählt, bei der die empfundene

---

<sup>255</sup> Eine klare Trennung von *sophia* und *phronêsis* nimmt Platon nicht vor. Siehe dazu den Abschnitt zur *phronêsis*.

<sup>256</sup> [...] *phronêsis einai to sôphrôn* [...] (710a6).

<sup>257</sup> Zumal eine Definition der Besonnenheit als Harmonie von Affekten und Vernunft bei der Interpretation der *phronêsis* noch erhebliche Schwierigkeiten bereiten wird. Aber diese Schwierigkeiten werden andererseits schließlich Platons Konzeption von Moral in den *Nomoi* erklären: Die scheinbare Begriffsverwirrung ist nur ein Symptom für eine Auffassung, in der die Tugenden in unterschiedlicher Vollendung nicht in erster Linie hierarchisch geordnet sind. Diese Konzeption läßt sich aber erst nach der Analyse aller Tugendenden wirklich verständlich machen. An dieser Stelle muß daher ein Hinweis zur Legitimation eines offenbar spekulativen Vorgehens genügen.

Lust insgesamt den empfundenen Schmerz überwiegt, und zwar auch dann, wenn bei der gewählten Lebensweise die Menge der Lust insgesamt geringer sein mag als bei einer anderen; den Ausschlag gibt stets das Lust-Schmerz-Verhältnis (733a9-d6). Das besonnene Leben ist nun in jeder Hinsicht „dezent“, d. h. in ihm finden sich zwar auch nur relativ wenige und milde Lüste, aber die besondere Sanftheit der mit ihm verbundenen Schmerzen macht es doch zum demjenigen mit dem größten „Lustüberschuß“. Das unbesonnene Leben hingegen ist in jeder Hinsicht „heftig“, d. h. Lust wie Schmerz sind häufig und stark, und in ihm übertrifft letztlich der Schmerz die Lust, weshalb das besonnene Leben das angenehmere ist (734a6-b1).<sup>258</sup> Es geht also nicht um die Beseitigung des Schmerzes aus dem menschlichen Leben, sondern darum, wie den Affekten ein bestimmtes Maß gegeben werden kann, das das Gleichgewicht von Lust und Schmerz garantiert. Wie dieses Maß aussieht wird nicht ausgeführt, und somit ist die einzige Antwort auf die Frage danach erneut eine formale: Das Maß, in dem die Affekte jeweils in das angenehme menschliche Leben eingehen, ist das, was sich im *logismos* ausgedrückt und im Gesetz bzw. der gesetzlichen Erziehung zum *ēthos* seinen für jeden Bürger greifbaren Niederschlag findet. Das Einhalten dieses Maßes ist letzten Endes identisch mit der Übereinstimmung von Vernunft und Affekten, die schon zu Beginn von Buch II als Tugend im allgemeinen bezeichnet wird, und diese läßt sich am besten als Selbstbeherrschung<sup>259</sup> bezeichnen, jenem Ziel der Erziehung, das als das „stärker als man selbst sein“ eingeführt und vom Athener mühsam nicht nur auf die Beherrschung von Schmerz und Furcht sondern auch auf die von Lust und Begehren ausgedehnt wird.

Zwar werden im vorliegenden Abschnitt auch andere Tugenden genannt, und ganz offenbar ist Selbstbeherrschung – als Harmonie von Vernunft und Affekten – das zentrale Moment der Moralkonzeption der *Nomoi*, d. h. jede Tugend trägt ihren Teil dazu bei und kann darauf bezogen werden.<sup>260</sup> Hier wird der Besonnenheit aber noch vor der *phronēsis* (in 733e4

---

<sup>258</sup> Eine Begründung, warum denn nun im besonnenen Leben die Lust den Schmerz und im zügellosen der Schmerz die Lust überwiegt fehlt an dieser Stelle; diese Ansicht wird einfach als *endoxon* dargestellt (733e6). Daß aber ein zügelloses Leben, auch wenn in ihm Schmerz und Lust groß und heftig sind, nichts schönes ist, macht der Athener schon im Zusammenhang mit dem *aidōs* deutlich.

<sup>259</sup> Irwin bezeichnet (191) Besonnenheit als „self-mastery“:

<sup>260</sup> Auch wenn Selbstbeherrschung sich als die gemeinsame Natur aller Tugenden anbietet, so kann man das erst dann mit Nachdruck behaupten, wenn sich auch Gerechtigkeit und *phronēsis* so auffassen lassen. Schon jetzt muß aber dem Irrtum vorgebeugt werden, in der Selbstbeherrschung würden alle Einzeltugenden zusammengefaßt und aufgehoben. Als

wird die weise Lebensart als *phronimon* bezeichnet) ein besonderer Rang eingeräumt, da die Überlegenheit des selbstbeherrschten Lebens nur anhand dieser Tugend ausgeführt wird. Dadurch wird die Besonnenheit sozusagen zum *pars pro toto* stilisiert und als Synonym für das, was allen Tugenden zugrunde liegt. Die Gründe für dieses Vorgehen Platons sind vielschichtig: Der einfachste liegt zunächst einfach darin, daß ihm zur Bezeichnung der Selbstbeherrschung kein „fertiges“ Wort zur Verfügung gestanden hat und eine Wortneuschöpfung in den *Nomoi* wegen ihres auf allgemeine Verständlichkeit ausgerichteten Charakters keinen Sinn gemacht hätte.<sup>261</sup> Der wesentlichere Grund liegt aber darin, daß gerade *sôphrosynê* bei Platon oft mit Bezug zur kosmischen Harmonie und Ordnung verwendet wird. Das wird noch weiter zu betrachten sein, doch zunächst ist eine erneute „Bestandsaufnahme“ hinsichtlich des erreichten Verständnisses der Besonnenheit angezeigt.

Wie die Tapferkeit zeigt sich auch die Besonnenheit auf zwei unterschiedliche Arten, zum einen in Form der expliziten Definition der ersten Bücher als (rational geführte) Beherrschung der Lust, zum anderen in der eher unterschwelligeren Bedeutung als Übereinstimmung von Vernunft und Affekten. Vor diesem Hintergrund erscheint die Formulierung von der vernünftigen besonnenen Haltung der Seele nicht mehr als eine mit der Definition als Lustbeherrschung konkurrierende, sondern eher als der gemeinsame Nenner beider Begriffe. Lustbeherrschung ist kein Spezialfall der vernünftigen besonnenen Haltung, sondern eine Art ihrer Verwirklichung, und die vernünftige besonnene Haltung ist eine Art der Verwirklichung der Harmonie von Einsicht und Affekten.<sup>262</sup> Und auch mit der Konzeption einer „koordinierten“ Tugend läßt sich diese Diagnose vereinbaren. Denn Besonnenheit als Selbstbeherrschung *muß* jeder Tugend beiwohnen, denn ohne den Bezug zu ihr läßt sich keine Tugend definieren. Gleichzeitig kommt die Selbstbeherrschung aber auch nur *in Form* der Einzeltugenden vor, verschwindet also, wenn diese fehlen. Die Formulierung nach der die Besonnenheit dann ganz ungreifbar wird, wenn

---

gemeinsame Natur aller Tugenden kann sie zwar die *ratio* hinter ihnen sein, aber die Unterschiede zwischen den Einzeltugenden werden davon nicht eingegebenet.

<sup>261</sup> Außerdem kommt *sôphrôn* der Bedeutung von „Selbstbeherrschung“ bei Platon allgemein sehr nahe; vgl. die Referenzen zu Platon im entsprechenden LSJ-Eintrag.

<sup>262</sup> Die Bedeutung dieser Formulierung erschöpft sich also darin, die beiden in den *Nomoi* vorhandenen Begriffe von Besonnenheit zu verbinden, d. h. nicht gleich bei der Einführung dieser Tugend den einen oder anderen Begriff zu blockieren.

sie nicht zur Veredelung der natürlichen Tugenden auftritt, ist also so zu verstehen, daß Selbstbeherrschung in diesen Fällen nicht realisiert wird.<sup>263</sup>

Diese zweite Ebene des Besonnenheitsbegriffs ist allerdings viel gewichtiger als dies bei der Tapferkeit der Fall ist. Liegt eine Überbewertung vor, oder lassen sich andere Gründe dafür finden, warum die Tapferkeit wieder einmal so schlecht davonzukommen scheint? Zum einen ist sicherlich die pädagogische Absicht Platons zu nennen. Der Athener darf Megillos und Kleinias hinsichtlich ihrer eigenen Auffassung nicht zu sehr entgegenkommen, denn Kreta und Sparta haben vor dem Hintergrund der Notwendigkeit, im Staat alle Tugenden zu verwirklichen, sehr schlechte Verfassungen, da in beiden Staaten Besonnenheit noch nicht als Lustbeherrschung staatlich anerkannt und verwirklicht wird. Die Kritik an der Tapferkeit als einzigem Element einer staatlichen Moral muß also durchgehend aufrechterhalten werden, damit die Offenheit der Gesprächspartner – und möglicher Leser der *Nomoi* – nicht verloren geht.

Zum anderen ist die erweiterte Fassung der Tapferkeit durchaus nicht unwichtig, auch wenn sie im Text keine weitere Beachtung findet. Da der direkte Bezug der Tapferkeit zur Selbstbeherrschung nicht ausgeführt wird, deutet der weite Begriff der Tapferkeit mit seinem Bezug zu Lust und Begehren doch daraufhin, daß ein Zusammenhang zwischen allen Tugenden besteht, der eng genug ist, um die Tugenden als untrennbar zu bezeichnen. Wie schon bemerkt, hat die Tapferkeit innerhalb der Selbstbeherrschung ihren spezifischen Ort, der auch von keiner anderen Tugend eingenommen werden kann, und fiele mit der Tapferkeit auch die Beherrschung von Schmerz und Furcht weg, so wäre an Selbstbeherrschung gar nicht mehr zu denken.

Daß der weitere Begriff der Besonnenheit in den *Nomoi* so viel bedeutender erscheint als der der Tapferkeit, liegt aber auch daran, daß die Struktur der Ausweitung des Begriffs nicht in beiden Fällen dieselbe ist. Der weite Tapferkeitsbegriff entsteht durch die Ausweitung des „Geltungsbereichs“ der Tapferkeit auf beide Bereiche der primären Affekte, wohingegen der Begriff der Besonnenheit nicht nur um einen Geltungsbereich erweitert wird, sondern einen ganz anderen, allgemeinen Charakter bekommt, nämlich den der Abbildung göttlicher Ordnung.

---

<sup>263</sup> Görgemanns Interpretation der Besonnenheit als „bloßes Hilfsmittel“ (131) muß man daher wohl als falsch bezeichnen. Das Hauptproblem bei seiner Auffassung liegt darin, daß er sie anhand von 696 als sekundäre Tugend betrachtet, die zwar die Dinge, zu denen sie hinzukommt, besser macht, aber ohne diese anderen Dinge wirklich irrelevant ist. Das

#### 4.2.3 BESONNENHEIT UND KOSMOS

Ein erstes Indiz für den Zusammenhang von Besonnenheit und der Ordnung des Weltalls findet sich 831e8 an einer ganz unauffälligen Stelle. Hier setzt der Athener einer Schilderung der maßlosen Menschen die „auf natürliche Art maßvollen“ (*phusei kosmious*) Menschen entgegen. Man muß nicht unbedingt, wie Görgemanns (130 Fn. 2) es tut, diese natürliche Mäßigkeit mit der Besonnenheit identifizieren, aber die Gegenüberstellung maßvoller und maßloser Lebensweise verweist sicherlich auf diesen Zusammenhang. Viel mehr als die im besten Fall gleiche Verwendung der Begriffe *sôphrôn* und *kosmios* ist damit allerdings noch nicht gewonnen. Die Nähe von *sôphrosynê* und kosmischer Ordnung ist allerdings kein neuer Gedanke bei Platon: Schon im *Gorgias* findet sich der Gedanke, daß in der Seele des einzelnen Menschen ein Maß und eine innere Harmonie herrschen müssen (482b f.), vor allem aber legt, so Helen North (162), die Analogie von *technê* und Tugend einen engen Zusammenhang von Besonnenheit und allgemeiner Ordnung nahe (504 f.). In ihr erscheine die Suche nach dem Guten als eine Kunst, und das Kriterium, nach der jede Kunst zu beurteilen sei, seien die Ordnung und die Harmonie seiner Teile. Dieses Kriterium gelte für alle Bereiche, die körperliche Gesundheit, die Gesundheit der Seele und schließlich auch für die Güte des Staates und des Universums: „In fact, it is the principle of order that holds together (*synchei*) heaven and earth, gods and men: community (*koinônia*), friendship (*philia*), orderliness (*kosmiotês*), sophrosyne, and justice all are names for the same force.“ (ebd.) North geht mit der „Universalisierung“ der *sôphrosynê* (und der Gerechtigkeit) sogar noch weiter: „Sophrosyne and justice are [...] transformed from ordinary civic virtues into organizing principles akin to the principle of order in the universe.“ (163) Eine Diskussion, ob man so weit gehen kann zu sagen, daß im *Gorgias* die beiden Tugenden wirklich auf die selbe Ebene wie kosmische Ordnungsprinzipien gehoben werden, muß unterbleiben, aber North hat sicherlich Recht damit, daß innerhalb der Tugenden bereits ein Bezug zu dieser kosmischen Ordnung hergestellt wird.

Dieser Bezug findet sich in der zweiten Hälfte der *Nomoi* wieder: Dort weist der Athener wiederholt auf die Göttlichkeit der Besonnenheit hin, so etwa 714a in Abgrenzung des Lebens, das Götter den Menschen vorschreiben, von dem Leben, das von einem zügellosen Herrscher seinen

---

erscheint aber schon wegen der Gefährlichkeit von Lust und Begehren als problematisch

Untertanen „angetan“ wird; dann 716c f., wo Göttlichkeit, Maß und Besonnenheit in unmittelbarem Zusammenhang miteinander gebracht werden; und 906a f., wo neben der Besonnenheit noch Gerechtigkeit und *phronêsis* als eigentlich göttliche Eigenschaften bezeichnet werden, die es dem Menschen ermöglichen, ein angenehmes und gesundes Leben zu führen. Die Gesetze, die in den *Nomoi* entworfen werden, erscheinen so als Abbild einer Theokratie, die das Beste für die gesamte Welt wäre. Demnach ist es ganz verständlich, wenn die *sôphrosynê* als göttliche Tugend einen besonders hohen Stellenwert einnimmt. Zwar gilt auch von der Gerechtigkeit, daß sie zu den göttlichen Gütern zählt,<sup>264</sup> aber sie wird in den *Nomoi* nicht mit derselben Signifikanz der göttlichen Leitung der Welt zugeordnet. Das mag daran liegen, daß die Konzeption der Gerechtigkeit in den *Nomoi* sich nicht so recht auf einen Nenner mit der Vorstellung eines Ordnungsprinzips bringen läßt, da sie eine komplexe Tugend ist, die auf den anderen Tugenden „aufbaut“.<sup>265</sup> Die Göttlichkeit der *phronêsis* ist wiederum auffälliger und verweist erneut auf das Problem ihrer Abgrenzung von der Besonnenheit. Dieser Punkt wird sich erst bei einer genauen Betrachtung der *phronêsis* klären lassen.

Auch wenn sich die Besonnenheit in den *Nomoi* nicht auf dieselbe Art und Weise wie im *Gorgias* direkt auf eine göttliche Ordnung beziehen läßt, so wird dennoch deutlich, daß sie der vorrangige Ausdruck von Maß und Harmonie im Großen wie im Kleinen ist. Dies bestätigt wiederum die Position, daß die Besonnenheit insofern die wirkungsmächtigste Tugend ist, als sie es ist, die den Zusammenhalt des Staates und auch des Individuums garantiert.<sup>266</sup> Bei der Darstellung der Besonnenheit findet sich in den *Nomoi*, aber auch in anderen Dialogen insgesamt die Tendenz zu einer „Überhöhung“, die nicht im strengen Sinne dem Begriffsinhalt verpflichtet ist, auch wenn sie, wie im Fall der Besonnenheit als Harmonie von Einsicht und Affekten darauf aufbaut. Dabei spielt sicherlich erneut die praktische Absicht Platons eine wesentliche Rolle. Da die *Nomoi* durchaus ernsthaft als Lektüre für die Bürger vorgeschlagen werden, muß die Besonnenheit als für

---

und würde das Feld in Buch I und II der Tapferkeit allein überlassen.

<sup>264</sup> Auffällig ist wieder einmal das Fehlen der Tapferkeit in der Aufzählung der göttlichen Hilfen in 906a f.

<sup>265</sup> Vgl. den Abschnitt über die Gerechtigkeit. Daß sie wirklich eine aus den anderen Tugenden einfach nur zusammengesetzte ist, kann bezweifelt werden, da die Annahme einer in diesem Sinne abhängigen Tugend für Platon doch seltsam wäre. So wie sie in Buch I beschrieben wird, scheint sie jedenfalls als „Prinzip“ ungeeignet.

<sup>266</sup> Das wiederum rüttelt nicht an der Führungsrolle der *phronêsis*, da nur diese das einzuhaltende Maß bestimmen kann. Wie sich aber schon wiederholt gezeigt hat, taugt eine noch so tiefe Einsicht nichts, wenn ihr nicht zur Geltung verholfen wird.

den Bestand des Staates so bedeutsame Tugend entsprechend unterstrichen werden. Erneut trifft man auf die Schwierigkeit, daß Platon um der praktischen Zielsetzung willen die Tugenden und ihre Bedeutung abzustufen scheint, was streng genommen nicht möglich ist, da nun einmal *alle* Tugenden für das Gelingen des menschlichen Lebens unbedingt notwendig sind. Dennoch ist es verständlich, daß er die Besonnenheit, wenn sie denn als Harmonie eigentlich einander widerstrebender Seelenzustände verstanden werden kann, besonders auszeichnet;<sup>267</sup> und das um so mehr, als Platons Skepsis hinsichtlich der menschlichen Einsicht nach einem Ausgleich verlangt.

Bei der Besprechung der Tapferkeit hatte sich gezeigt, daß ihr Begriff in den *Nomoi* dem in der *Politeia* durchaus vergleichbar ist. Es ist lohnenswert, diesen Aspekt weiter zu verfolgen, denn allein aus historischer Perspektive wäre es ein interessantes Ergebnis, wenn sich die Definition der Tugendbegriffe zwischen den beiden Dialogen nicht groß geändert haben sollte, obwohl sich die grundlegende Konzeption von Moral sehr unterscheidet. Es würde ein bezeichnendes Licht auf die Kontinuität in Platons Denken werfen, und es würde erklären, warum Platon in den *Nomoi* sich so wenig um Strenge bei der Begriffsbestimmung bemüht.

Auch in der *Politeia* finden sich zwei Ebenen der Besonnenheit. Ein „einfaches“ Verständnis liegt der Definition in 389d f. zugrunde: Hier – im Zusammenhang mit der Erziehung der Wächter – ist die Besonnenheit der Gehorsam gegenüber der Autorität der Herrschenden und die Kontrolle der Begierden. Diese Auffassung wird im Dialog selbst als eine simple, wie sie von den Vielen geteilt wird, markiert (*bôs plêthei*, 389d9). Bei der Bestimmung der Besonnenheit im Staat (430e) kommt dann das Element der *sympônia* hinzu. Die Besonnenheit ist nicht die Tugend eines bestimmten Staats- oder Seelenteils, sondern eine Tugend des Ganzen und seiner Teile. *Sôphrosynê* findet dann statt, wenn alle Seelenteile (der vernünftige, der „mutartige“ und der begehrlische) übereinstimmen, d. h. wenn jeder hinsichtlich der Führung der Seele das tut, wozu er allein geeignet ist. Das bedeutet, daß eine Harmonie insofern entsteht, daß die irrationalen Seelenteile die Führungsrolle des *logistikons* anerkennen, daß der

---

<sup>267</sup> Helen North (191 f.) nimmt auch Bezug auf Platons fortgeschrittenes Alter, in dem ihm Besonnenheit besonders wichtig erschienen sei. Man muß mit derart biographischen Interpretationen zwar sehr vorsichtig sein, aber in diesem Fall hat es etwas für sich: Die Autorität der Alten wird in den *Nomoi* (vor allem in Buch II und bei der Vorstellung der Nächtlichen Versammlung) oft genug betont. Und wenn denn die Besonnenheit wirklich die „Blume des Alters“ (Demokrit, Frg. 294 DK; auch dieser Hinweis verdankt sich Helen North, dort 192) des Alters ist, dann ist ihre besondere Rolle verständlich.

„mutartige“ Seelenteil seine Rolle als Gehilfe der Vernunft übernimmt und daß der begehrlische Seelenteil sich willig beherrschen läßt. Obwohl die Psychologie hier offensichtlich eine ganz andere ist,<sup>268</sup> ist die Ähnlichkeit in der Bestimmung des Begriffs selbst unzweifelhaft, in beiden Dialogen handelt es sich um die Harmonie von Einsicht und Affekten.

Schließlich findet sich auch in der *Politeia* der Bezug der Besonnenheit zur göttlichen Ordnung, wie North (174) mit Bezug auf 500d ff. zeigt. Dort wird die politische Vorgehensweise des Philosophenkönigs beschrieben: Indem er auf die kosmische Ordnung und Harmonie blickt und versucht, diese in den Menschen abzubilden, erzieht er sie zu Besonnenheit und Gerechtigkeit. Die *sôphrosynê* hat also bereits im *Gorgias* und in der *Politeia* einen anderen Hintergrund als die Tapferkeit, die im Zusammenhang mit der göttlichen Ordnung nicht genannt wird. Die vorrangige Stellung der Besonnenheit zumindest der Tapferkeit gegenüber kann also nicht überraschen. Somit ist letztendlich auch das Verhältnis von Tapferkeit und Besonnenheit weniger problematisch, als zunächst den Anschein hatte. Es ist nicht etwa so, daß die Tapferkeit über Gebühr „abgekanzelt“ wird, vielmehr ist es Platons besondere Wertschätzung der Besonnenheit, die in den *Nomoi* zu dem scheinbaren Mißverhältnis der beiden führt.

#### 4.3 GERECHTIGKEIT

Hinsichtlich der Gerechtigkeit fällt auf, daß die Häufigkeit des entsprechenden Adjektivs (*dikaios*) die des Substantivs (*dikaiosynê*) um ein vielfaches übertrifft.<sup>269</sup> Das mag zum einen daran liegen, daß das Bedeutungsspektrum von *dikaios* sehr weit ist: So steht es bei Homer einerseits für die Befolgung von Bräuchen und Regeln sowie für „zivilisiert“ und bedeutet andererseits „rechtschaffen“ und „pflichtbewußt“. Später steht es für „ausgeglichen“ und bekommt nun auch eine rechtliche Komponente, indem es „rechtmäßig“ und letztlich auch „gerecht“ bedeutet.<sup>270</sup> Zum anderen kann man den Vorrang des Adjektivs als Anzeichen dafür werten, daß es in den *Nomoi* vor allem um gerechte Menschen, Gesetze und Bestimmungen und einen gerechten Staat überhaupt geht und nicht so sehr um eine unabhängige Definition eines

<sup>268</sup> Das auffälligste Unterschied liegt darin, daß in der *Politeia* die Seelenteile selbst personifiziert werden, d. h. den Charakter diskreter handelnder „Einheiten“ [*agent-like*] haben, während in den *Nomoi* nur der Mensch als ganzer handeln kann, und in ihm daher nicht selbsttätige Seelenteile, sondern nur unterschiedliche Seelenzustände am Werk sind.

<sup>269</sup> So wird *dikaios* über 120 mal verwendet, *dikaiosynê* nur elf mal.

<sup>270</sup> Vgl. den entsprechenden Eintrag in LSJ.

Begriffs. Tatsächlich fehlt für die Gerechtigkeit eine auch nur ansatzweise präzise inhaltliche Bestimmung, da die Beschreibung in Buch I nur zu einem formalen Begriff von Gerechtigkeit als derjenigen Tugend führt, die sich aus dem Vorhandensein aller drei anderen Tugenden ergibt. Darüber hinaus ist der Verwendung des Begriffs in Buch II keine inhaltliche Präzisierung zu entnehmen, da sie auch hier lediglich als die umfangreichste Tugend angesprochen wird, bei deren Vorliegen man sicher sein kann, daß alle anderen Tugenden ebenfalls vorhanden sind und daß ein Mensch, von dem das gesagt werden kann, seine *eudaimonia* verdient hat.

Das „Ordnungsschema“ für die Beschreibung der Tugenden deutet auf folgende Erklärung dieser Situation hin: In Buch I und II behandelt Platon vor allem die individuelle Tugend und ihre Verankerung in der menschlichen Seele. Da sich eine Interpretation der Gerechtigkeit als Koordination der anderen Tugenden anbietet, leuchtet ein, daß auf dieser Ebene „kein Platz“ für die Gerechtigkeit ist. Denn im Individuum muß gar nichts mehr koordiniert werden, da die natürliche Struktur der Seele eine strikte Ordnung vorgibt, die zwar gestört werden kann, aber zur Balance lediglich der Kontrolle der Affekte durch Tapferkeit und Besonnenheit und der rationalen Leitung bedarf. Erst auf der Ebene der staatlichen Tugend bedarf es einer Koordination, da die soziale Zuträglichkeit des Einzelnen und der staatlichen Verhältnisse gesichert werden muß. In diesem Zusammenhang macht es Sinn von der Notwendigkeit der Koordination der drei anderen Tugenden zu sprechen, da weder Tapferkeit noch Besonnenheit noch *phronésis* für sich allein genommen ausreichen, um die Zuträglichkeit eines Bürgers für den Staat und seine Mitbürger zu gewährleisten. Im Bereich der kosmischen Ordnung bedarf es wiederum keiner Koordination, da hier die Ordnung – ähnlich wie im Einzelnen durch die Natur der Seele – von den Göttern vorgegeben wird.

#### 4.3.1 GERECHTE MENSCHEN

Dennoch ist es nicht leicht, sich eine Tugend vorzustellen, die aus dem Zusammentreffen von Tapferkeit, Besonnenheit, und Einsicht zu entstehen scheint, wie es der Güterkatalog in Buch I vorsieht. Erneut verspricht allerdings ein Blick auf die Definition der *Politeia* Abhilfe oder zumindest einige Hinweise. Auch dort stellt sich die Gerechtigkeit als eine schwer greifbare Tugend dar: Im Staat bestehe sie, so erklärt Sokrates (433a9) den schwer verständlichen Ausdruck vom „tun des seinigen“ (*to ta autou prattein*), darin, daß jeder das tue, was er *seiner Natur nach* (433a6) am besten könne,

und nicht versuche, Dinge zu unternehmen, zu dem ihm die Begabung und die Ausbildung fehlen. Die Gerechtigkeit ist also eine Tugend des ganzen Staates und nicht nur eines Teils davon. Platon gibt jedoch keinen Hinweis darauf, worin sie letztendlich besteht, denn daß jeder das tun soll, wozu er befähigt ist, ist noch immer eine formale Bestimmung. Außerdem stellt Platon hinsichtlich der individuellen Gerechtigkeit lediglich fest, daß es sich mit ihr ebenso verhalte wie mit der Gerechtigkeit des Staats, die Unsicherheit hinsichtlich ihrer Definition überträgt sich also auch auf sie.

Im Staat werden die anderen Tugenden auf die drei Klassen verteilt: Die Besonnenheit ist die Tugend der Klasse der Erwerbstätigen,<sup>271</sup> die Tapferkeit die der Wächter und die Weisheit die der Herrscher. Diesen Klassen ordnet Platon dann die drei Seelenteile zu, so daß die individuellen Tugenden sich entsprechend darstellen, die Besonnenheit als Tugend (vor allem) des *epithymêtikon* (439d8), die Tapferkeit als die des *thymoeides* (441a2) und die Weisheit als die des *logistikon*. Da jeder Teil des Staates und jeder Teil der menschlichen Seele seine Tugend hat, fragt es sich, wozu denn die Gerechtigkeit noch dienen kann. Terence Irwin schlägt folgende Lösung vor: Tatsächlich bestimmen die Einzeltugenden, was es für einen Teil des Staats bzw. des Individuums heiße, „das seinige zu tun“. Dabei seien sie aber hinsichtlich ihres Nutzens für die Seele oder den Staat noch nicht determiniert, denn Tapferkeit könne bei einer falschen Entscheidung des *logistikons* durchaus schädlich sein, ebenso wie die Übereinstimmung mit einer verfehlten Führung der Seele. Und werde Wissen nicht richtig eingesetzt, so sei es zumindest nutzlos. Es sei die Gerechtigkeit, die durch die Notwendigkeit bestimmt sei, daß alle Tugenden zusammentreffen müssen, damit der Nutzen der Einzeltugenden gesichert sei: „When a soul has each psychic state qualified so as to aim at the overall good, each part does its proper work, and the soul is just.“ (206)

Dadurch entstehe auch die Reziprozität der Tugenden (wer eine Tugend hat, hat auch eine beliebige andere), denn eine jede Tugend ist eine notwendige Bedingung dafür, daß eine andere Tugend wirklich als Tugend – also als nützlich und wünschenswert – in der Seele vorliegen kann. Geht

---

<sup>271</sup> Das ist zwar nicht ganz genau, denn natürlich ist jeder Teil des Staats davon betroffen, daß er hinsichtlich der Herrschaft der Vernunft bzw. eben der entsprechend gebildeten die richtige Einstellung wählt. Aber der begehrlche Seelenteil oder die Klasse der Erwerbstätigen sind für die Herrschaft der Begierden besonders anfällig. Dadurch kommt es auch zu der Schwierigkeit, Gerechtigkeit (die Harmonie von Herrschendem und Beherrschten) und Besonnenheit (die Zustimmung zu den rationalen Vorgaben des *logistikons*) voneinander zu trennen. Eine Möglichkeit liegt darin begründet, daß

die Koordination der Tugenden verloren, kann deren die Nützlichkeit nicht mehr garantiert werden. Die Reziprozität der Tugenden trennt Irwin aber scharf von einer „sokratischen“ Einheit. Platon akzeptiere bereits in der *Politeia* die sokratische These, daß Wissen zur Tugend ausreichend sei nicht mehr, vielmehr bedürfe das Wissen durchaus der Unterstützung durch die anderen Tugenden. Es gehe in der *Politeia* durchaus nicht um „self-control“ (207) im Sinne einer *Herrschaft* des *logistikon*, denn dieses könnte die anderen Seelenteile auch beherrschen, ohne daß in der Seele Harmonie herrschte, und das wäre dann sicherlich keine Tugend.<sup>272</sup>

Dieser Begriff der Gerechtigkeit scheint auf den ersten Blick ein guter Wurf auch für die *Nomoi* zu sein, da er erklärt, auf welche Weise die Gerechtigkeit von den anderen Tugenden abhängt – als Koordination der anderen Tugenden kann sie tatsächlich nicht ohne diese entstehen – und welche spezifische Leistung sie erbringt – durch die Zusammenfassung der anderen Tugenden stellt sie deren Nützlichkeit erst sicher. Aber diese Auffassung basiert in der *Politeia* sehr stark auf der Seelenteilungslehre, und da die in den *Nomoi* nicht vorhanden ist, fragt es sich, ob sie sich anderweitig begründen läßt. Da es keine Seelenteile gibt, die jeweils das ihrige tun können, ist es zweifelhaft, ob man den Begriff einer Harmonie der Seelenteile übertragen kann, zumal auch die Besonnenheit bereits als eine Harmonie in der Seele beschrieben worden ist. Allerdings ist das, was in der *Politeia* die Gerechtigkeit ist, die Koordination der Einzeltugenden, nicht das, was in den *Nomoi* die Besonnenheit ist, nämlich die Übereinstimmung von Einsicht und Affekten,<sup>273</sup> und man sollte sich daher

---

Gerechtigkeit aktiv ist („das *Tun* des Seinigen“) und Besonnenheit passiv (sich mit einer bestimmten Funktion begnügen).

<sup>272</sup> Man muß acht geben, Irwins Rede von „self-control“ nicht mißzuverstehen. Er meint damit eben nicht die Selbstbeherrschung, die in den *Nomoi* den Kern der Moral ausmacht und die sich ja genau als eine Harmonie betrachten läßt, sondern er will lediglich sagen, daß für eine Selbstbeherrschung, die eine Tugend sein soll, eine Tyrannis des *logistikons* nicht in Frage kommt.

In der Diskussion der *Politeia* herrscht eine gewisse Übereinstimmung mit Irwins Analyse der Gerechtigkeit (vgl. Annas (1981: 132), Vlastos (1973:113) und auch Kersting (167 ff.)). Es wird allerdings immer wieder betont, daß damit durchaus nicht alle Probleme gelöst sind. Annas (1981: 153 ff.) wirft die Frage nach der Begründbarkeit dieser Interpretation auf, und eine Reihe von Autoren (z. B. Vlastos (1971) und Penner) beschäftigen sich mit der Frage, wie dieser Begriff von Gerechtigkeit zur Erklärung von Handlungsmotivation genutzt werden kann.

<sup>273</sup> Insofern sie als Inbegriff der bürgerlichen Tugend zu verstehen ist (vgl. der weite Begriff der Besonnenheit im vorigen Abschnitt).

von dem Begriff der Harmonie solange verabschieden, wie er nur für Verwirrung sorgt.<sup>274</sup>

Die enge Verflechtung der Tugenden, die der Gerechtigkeitsbegriff der *Politeia* mit sich bringt, ist darüber hinaus auch charakteristisch für die Tugenden der *Nomoi*. So benötigt die Tapferkeit Besonnenheit und rationale Leitung, um als Tugend durchzugehen, die Besonnenheit ihrerseits benötigt noch immer die rationale Leitung, und die *phronésis* als eben diese vernünftige Führerin der anderen Tugenden bedarf deren Unterstützung bei der Durchsetzung ihrer Urteile. Wenn sich also eine Antwort darauf finden läßt, wie sich der Gerechtigkeitsbegriff der *Politeia* auch ohne Seelenteilungslehre begründen läßt, so wird man ihn mit guten Gründen auf die *Nomoi* übertragen können.<sup>275</sup>

Dieses Problem erweist sich als lösbar: Platon führt die Seelenteile ein, um den „einfachen“ Tugenden einen bestimmten Bezugspunkt zuzuweisen, der ihre Natur und ihre Funktion leichter verständlich macht. So erklärt sich die Natur der Besonnenheit einfacher, wenn man zuvor geklärt hat, daß es sich hierbei um die Tugend des begehrlchen Seelenteils handelt. Daß dieser von der Notwendigkeit, Lust und Begehren zu kontrollieren besonders betroffen ist, leuchtet ein. Aber auch was die Übereinstimmung der Seelenteile hinsichtlich der Unterordnung unter eine rationale Führung betrifft, ist dieser Seelenteil besonders gefordert, da der mutartige Teil ohnehin als Helfer des *logistikon* eingeführt wird und daher einfacher zu kontrollieren sein dürfte als der begehrlche. Ebenso erklärt sich die Tapferkeit als Aufrechterhaltung der rechten Ansichten über das Gefährliche am besten, wenn man sie vor dem Hintergrund der Helferschaft des *thymoeides* für das *logistikon* betrachtet. Der eigentliche Ansatzpunkt bei diese Vorgehen sind also die Tugenden.<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Das allerdings ist tatsächlich nur für den Moment möglich. Bei der Deutung des Begriffs der *phronésis*, wird die Harmonie wieder die eine wesentliche Rolle spielen.

<sup>275</sup> Das gilt natürlich nur für die Definition des Begriffs als Koordination der drei anderen Tugenden. Daß es gravierende Unterschiede z. B. hinsichtlich der „Erreichbarkeit“ der Gerechtigkeit gibt, bleibt davon unberührt.

<sup>276</sup> Natürlich stellt sich die Frage, ob Platon die Seelenteile tatsächlich auf die Notwendigkeit der Erklärung der Tugenden abgestellt hat oder ob diese Lehre einen davon unabhängigen Wert hat. Diese Frage kann hier nicht erörtert werden und braucht es vielleicht auch nicht. Denn in jedem Fall kann man davon ausgehen, daß Platon nicht eine Psychologie wählt, die ihm die Hände bei der Definition der Tugenden gänzlich bände. Daß die Psychologie hier der Moralthorie sowohl hinsichtlich der Genese als auch hinsichtlich der Geltung vorgeordnet ist, ist daher unwahrscheinlich. Daher muß man auch nicht davon ausgehen, daß sich die Definitionen, zu denen Platon in der *Politeia* gelangt, *nur* aufgrund dieser und keiner anderen Theorie der Seele möglich sind.

Gerechtigkeit ist aufgrund der Seelenteilungslehre der *Politeia* die Koordination der „einfachen“ Tugenden<sup>277</sup> und als solche auch eine Koordination der Seelenteile. Will man also den Begriff der Koordination auf die *Nomoi* übertragen, so muß man nachweisen, daß die Psychologie der *Nomoi* eine entsprechende Anordnung der Tugenden und ihrer psychischen Basis ermöglicht. Tatsächlich stehen Besonnenheit, Tapferkeit und *phronêsis* aufgrund des Drahtpuppengleichnisses in einem klaren Verhältnis zueinander, auch wenn Platon nicht Seelenteile, sondern Affekte unterscheidet. So richtet sich die Tapferkeit auf die Beherrschung von Schmerz und Furcht, die Besonnenheit auf die von Lust und Begehren; die *phronêsis* schließlich kann – wenn auch nur im Vorgriff – als eine Art des Zugangs zu dem Wissen aufgefaßt werden, das notwendig ist, um den *logismos* zu bestimmen. Die Ordnung der Affekte entspricht also der Ordnung der Seelenteile, und es ist offensichtlich möglich, innerhalb der unterschiedlichen psychologischen Modelle mit den gleichen Begriffen zu operieren. Wie sich bereits anhand der Besonnenheit gezeigt hat, ist allerdings die Definition eines Begriffs nicht alles, was man zum Verständnis der Tugenden in den *Nomoi* benötigt. Der Zusammenhang, in dem die Begriffe stehen und der Stellenwert, den sie in diesem Zusammenhang einnehmen, unterscheiden sich erheblich von denen der *Politeia*. Während die als Koordination der „einfachen“ Tugenden definierte Gerechtigkeit in der *Politeia* ebenso wie alle anderen (Einzel)Tugenden in einer hierarchischen Ordnung dem Wissen des Guten als der einzigen wirklichen Tugend untergeordnet wird, gibt es in den *Nomoi* keine derartige Hierarchie. Obwohl klar ist, daß Platon noch immer das Ideal eines philosophisch gebildeten Menschen vor Augen hat,<sup>278</sup> macht er gleichzeitig anhand der vielschichtigen Sorge um die Vermittlung vernünftiger Urteile in Form der Gesetze, der Proömien und der Eingangsuntersuchung klar, daß es zwischen dem guten Bürger und dem Philosophen keinen moralischen Unterschied mehr gibt.

Trotz der häufigen Verwendung des Wortes *dikaïos* finden sich nur wenige Passagen, die zur Überprüfung des in Anlehnung an die *Politeia* gewonnenen Gerechtigkeitsbegriffs taugen. Jedenfalls fügt er sich gut in die Diskussion des zweiten Buchs ein, in der es um die Annehmlichkeit des

---

<sup>277</sup> Mit „einfachen“ Tugenden sind hier diejenigen Tugenden gemeint, die innerhalb der Psychologie sowohl der *Politeia* als auch der *Nomoi* zunächst einmal ohne Bezugnahme auf andere Tugenden definiert werden können. Obwohl in den *Nomoi* die Tugenden einander benötigen, um vollendet werden zu können, sind Tapferkeit, Besonnenheit und *phronêsis* als Einzeltugenden unabhängig voneinander definierbar.

gerechten Lebens geht. Dort scheint Gerechtigkeit als Synonym für Tugendhaftigkeit verwendet zu werden, und es ist nunmehr klar, daß damit nicht gemeint ist, daß die Gerechtigkeit in irgendeiner Form eine Gesamttugend sei. Vielmehr ist ihr Vorliegen ein zuverlässiges Kriterium dafür, daß auch die anderen Tugenden vorliegen und mithin alle Tugenden vereint sind. Insofern kann sie, wiederum als *pars pro toto*, für Tugendhaftigkeit stehen und somit als Bedingung der *eudaimonia* aufgefaßt werden.

#### 4.3.2 RECHT UND UNRECHT

Des weiteren bewährt sich die vorgeschlagene Interpretation, wenn auch etwas „holperiger“, im Zusammenhang der Passage über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Buch IX. Die Schwierigkeiten, die für eine unmittelbare Übertragung zunächst entstehen, liegen darin begründet, daß der Athener Bezug auf gerechte und ungerechte Verhältnisse *zwischen Menschen* nimmt, nämlich auf die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit von Handlungen in einem juristischen Kontext (es handelt sich um den sogenannten strafrechtlichen Exkurs).

Hier findet sich die einzige explizite Definition der Gerechtigkeit: „[D]ie Meinung über das, was am besten ist [...], soll die Seele und alle Handlungen beherrschen; diese Unterwerfung unter die Herrschaft der Meinung vom Guten sei gerecht und bringt den größten Nutzen [...].“ (864a1-6)<sup>279</sup> Gerechtigkeit erscheint daher zunächst als ein seelischer Zustand und nicht als ein (externer) juristischer Zusammenhang, wie man es angesichts des Hintergrundes dieser Definition erwarten könnte. Das bedarf der Erklärung, und diese liefert der Athener in einem langen Exkurs über den Unterschied zwischen Schädigung und Ungerechtigkeit bzw. vorsätzlich und unvorsätzlich. Dieser führt dazu, daß der Athener streng zwischen dem seelischen Zustand der Ungerechtigkeit (vgl. die Definition in 863e) und juristischem Unrecht trennt: Zwar beruht juristisches Unrecht auf der Ungerechtigkeit der Seele, aber nur in genau umrissener Weise. Wenn nämlich Ungerechtigkeit und eine absichtliche Schädigung zusammenkommen, ist ein vorsätzliches Verbrechen – ein juristisches Unrecht – möglich, wohingegen eine vorsätzliche Schädigung aufgrund

---

<sup>278</sup> Vgl. hierzu Kapitel 6.

<sup>279</sup> Der Abschnitt ist ein hoffnungsloser Fall für eine allgemein anerkannte Übersetzung, am treffendsten erscheint noch die von Saunders, an die sich die oben wiedergegebene anschließt.

einer gerechten Seelenlage *kein* Verbrechen darstellt und möglicherweise sogar zum Nutzen des Geschädigten ausfallen kann, z. B. wenn dieser aufgrund einer gerechten Strafe schließlich ein besserer Mensch wird.<sup>280</sup> Die Ungerechtigkeit ist in diesem Zusammenhang aber nicht vorsätzlich, sondern eine Krankheit der Seele (*psychên nosón*, 862c8). Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit basieren also nur auf dem seelischen Zustand des Handelnden und sind unabhängig von der juristischen Bewertung seiner Handlungen.

Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit erweisen sich daher als seelische Zustände und nur als solche. Um von ihnen ausgehend die Grundlagen für eine juristische Bewertung von Handlungen zu schaffen, bedarf es lediglich der Kombination dieser Verfassungen mit dem Begriff des Schadens des Schadens. Daher kann Platon auch diejenigen Handlungen als ein Verbrechen bezeichnen, die letztlich einen Nutzen mit sich bringen, nämlich dann, wenn sie aus Ungerechtigkeit – der Voraussetzung eines jeden Unrechts – und einem im Verlauf der Handlungen, die zu dem Nutzen führen, begangenen Unrecht oder zugefügten Schaden zustande kommen.<sup>281</sup> Daran ändert auch Görgemanns Behauptung nichts, daß es lediglich auf die Wirkung der Handlung nicht ankomme, auf „das Handeln aber sehr wohl“ (139). Denn Platon spricht lediglich von Gesinnung und Wirkung (dem Schaden), aber nicht vom Handeln selbst, ein von seiner Wirkung unabhängig zu betrachtendes Handeln findet sich schon gar nicht.<sup>282</sup>

Görgemanns schränkt die ausschließliche Bedeutung der Gerechtigkeit als seelischer Verfassung als Domäne von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit insofern ein, als er zwar ebenfalls annimmt, daß Schaden und Nutzen nicht als Kriterium von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit taugen, aber sie bleiben doch „der Bereich, in dem sich gerechtes und

---

<sup>280</sup> Der Fall von einem aus ungerechter Gesinnung verschafften Nutzens ist geringfügig komplizierter: Auch hier liegt nach der Beschreibung de Atheners ein Verbrechen vor, wenn die Handlungen, die zu dem Nutzen geführt haben, selbst unrechtmäßig waren, d. h. wenn um des Nutzens willen eben doch ein vorsätzliches Unrecht, wenn auch nur als Mittel zum Zweck, geschehen ist; vgl. 862a7-b1. Zur Verwendung des Begriffs „Gesinnung“ vgl. Görgemanns (136 *passim*).

<sup>281</sup> Das ist, nebenbei bemerkt, eine durchaus interessante Konzeption, da sie es nicht nötig – oder zur Verteidigung eines instrumentellen Unrechts auch nicht möglich – macht, auf den Begriff eines *verdienten* oder *unverdienten* Nutzens zurückzugreifen.

<sup>282</sup> Vor dem Hintergrund der Motivationstheorie des Drahtpuppengleichnisses gibt es natürlich doch einen Zusammenhang von seelischer Verfassung und Handlung, denn ließe sich eine Handlung nicht als mögliche Folge aus einer seelischen Disposition verstehen, bliebe jedwedes menschliches Handeln letztlich unerklärlich. Nur geht es eben in diesem

ungerechtes Handeln abspielt“ (136). Daher müsse der Gesetzgeber äußere Handlungen mit einbeziehen und die Gerechtigkeit werde somit nicht als *rein* seelischer Sachverhalt betrachtet, eine solche Betrachtungsweise wäre an dieser Stelle, so Görgemanns, unbrauchbar.<sup>283</sup> Auch wenn er so dem Zusammenhang der Diskussion zweifelsfrei Rechnung trägt, scheint Görgemanns doch zu übersehen, daß sich seelische Verfassung und juristische Bewertung begrifflich klar voneinander trennen lassen und daß die juristische Kategorie des Verbrechens sich eindeutig aus der Kombination von Ungerechtigkeit und absichtlicher Schädigung (bzw. Ungesetzlichkeit der Mittel, die zu einem Nutzen führen) ergibt. Auch so läßt es sich begründen, daß der Gesetzgeber auf die äußeren Handlungen acht haben muß, nämlich um die nicht-seelische Komponente zu klären, für die es allein aufgrund der Moral keine Maßstäbe gibt.

Darüber hinaus gelangt Görgemanns mit der Kopplung seelischer Verfassung und äußerer Handlung zu einer wenig einleuchtenden Interpretation der Ungerechtigkeit. Er muß den Bereich des freiwilligen Unrechts als in der Seele angelegt betrachten. Er identifiziert daraufhin den Bereich der Wirkung der Triebe als denjenigen des freiwilligen Unrechts<sup>284</sup>, da die Triebe eigentlich beherrschbar seien.<sup>285</sup> Unwissenheit hingegen sei nicht beherrschbar (863d10 f.) und könne daher auch nicht absichtlich sein. Damit trennt er aber ein vorsätzliche von einer nicht vorsätzlichen Ungerechtigkeit, und von dieser Unterscheidung ist in dieser Passage nicht die Rede. Um nicht in Widerspruch zum Text zu geraten, führt er eine „philosophische Unfreiwilligkeit“ ein, aufgrund derer auch die Ungerechtigkeit wegen der Wirkung der Triebe keine Absicht sein kann (138). Damit ist wohl gemeint, daß es eine Tyrannis der Triebe gibt, die eine Niederlage auch in diesem Fall unfreiwillig sein läßt – und daß, obwohl man die Triebe theoretisch kontrollieren kann. In dem Sinne, in dem man von jedem Bürger den Sieg über seine Affekte erwarten kann, nämlich insofern ihm durch Erziehung und anhand der Gesetze selbst die richtigen Maßstäbe an die Hand gegeben werden, kann er aber auch seine Unwissenheit überwinden. Daß eine Unterscheidung möglich ist und daher zwei Arten von Unfreiwilligkeit notwendig sind, erscheint vor diesem Hintergrund unwahrscheinlich. Auch die Definition der Ungerechtigkeit in 863e trennt in

---

Zusammenhang nicht um Handlungen, sondern darum, wie sich Tugend bzw. deren Mangel und juristische Kategorien in Einklang bringen lassen.

<sup>283</sup> Was genau er mit „unbrauchbar“ meint, erklärt er allerdings nicht.

<sup>284</sup> Gemeint ist Unrecht im juristischen Sinne.

<sup>285</sup> Vgl. 863d6-8.

keiner Weise zwischen einer triebhaften Ungerechtigkeit und einer auf Unwissenheit beruhenden.

Aber auch wenn die Gerechtigkeit aus diesem Abschnitt als rein seelische Disposition hervorgeht, so bleibt die Frage, ob die Definition als Herrschaft der richtigen Ansicht vom Guten tatsächlich mit der als Koordination aller „einfachen“ Tugenden in Einklang gebracht werden kann. Das erscheint zunächst unwahrscheinlich, da Platon mit der Herrschaft der richtigen Ansicht nun auch für die Gerechtigkeit eine Formulierung wählt, die zum einen vor dem Hintergrund des Drahtpuppengleichnisses Tugend überhaupt zu bezeichnen, zum anderen daher in Konkurrenz zur Bestimmung der Besonnenheit als Übereinstimmung von Einsicht und Affekten zu stehen scheint. Aber wie sich schon bei der Besonnenheit gezeigt hatte, ist das Befolgen des *logismos* nicht als Gesamttugend zu verstehen, sondern als gemeinsamer Kern aller Tugenden. Wenn nun alle „einfachen“ Tugenden vorliegen, so folgt die Seele in jeder Hinsicht des Drahtpuppengleichnisses der Vernunft, und dieses umfassende Befolgen des *logismos* ist Gerechtigkeit. Erneut muß man den diskreten Charakter der einzelnen Tugenden betonen, sie lösen sich nicht in einer ominösen Gesamttugend auf, sondern sind voneinander unterscheidbare<sup>286</sup> Realisationen des Befolgens einer vernünftigen Leitung.<sup>287</sup> Darüber hinaus darf man die Unterschiede zwischen der Besonnenheit als Harmonie der rationalen und irrationalen Regungen in der Seele und der Gerechtigkeit als dem sehr viel spezifischeren Zusammenklang der anderen Tugenden nicht verwischen. Zwar spielen auch für die Besonnenheit die anderen Tugenden eine Rolle, da sie als Harmonie die Harmonie von unterschiedlichen Polen sein muß und daher die Beherrschung von Schmerz und die von Lust impliziert. Sie besteht aber nicht in einem gleichzeitigen Auftreten anderer Tugenden.

Schließlich bleibt immer noch die Frage zu klären, worin denn nun die spezifische Leistung der Gerechtigkeit in den *Nomoi* zu sehen ist. Eine eigene Funktion bei der Einstimmung der Affekte auf die rationale Leitung durch die *phronêsis* kann ihr nicht zukommen, da diese schon durch die „Grundtugenden“ abgedeckt sind. Sicherlich bleibt ihr aber wie in der *Politeia* die Funktion, durch ihre Anwesenheit die Bedingung zu erfüllen, daß

---

<sup>286</sup> Auch wenn Platon *das* dem geneigten Leser nicht gerade leicht macht.

<sup>287</sup> Das nimmt auch Görgemanns an (141), der jedoch nicht davon ausgeht, daß das Befolgen des *logismos* die gemeinsame Natur der Tugenden ist, sondern sie als Aspekte der Gesamttugend betrachtet. Zwar hat er damit sicherlich keine „Übertugend“ im Sinn, aber

die Tugenden aufeinander angewiesen sind. Die Notwendigkeit der rationalen Leitung hatte sich ja sowohl für die Tapferkeit als auch für die Besonnenheit herausgestellt, und die Notwendigkeit, daß dem goldenen Draht der Vernunft zu helfen ist, ist auch schon mehrfach betont worden. Die Funktion der Gerechtigkeit würde sich demnach vor allem durch deren *conditio sine qua non* definieren, dem gleichzeitigen Auftreten aller drei anderen Tugenden. Aber das allein ist bloß eine formale Beschreibung und erfaßt nicht die ganze Leistung der Gerechtigkeit. Darüber hinaus stellt sie auch noch die „Schnittstelle“ zwischen dem Individuum und den anderen (Bürgern) dar. Nur durch die Gerechtigkeit bekommen die anderen Tugenden, die sich lediglich auf das Heil der eigene Seele beziehen, einen „Kanal nach außen“. Bisher war stets nur vom richtigen Empfinden die Rede, wie daraus aber gutes Handeln werden soll, ist unklar geblieben. Offenbar ist es die Sammlung der selbstbezogenen Tugenden, die es dem Menschen ermöglicht, sich auch anderen gegenüber gut zu verhalten. Die soziale Relevanz der Gerechtigkeit wird von Platon nicht extra eingeführt und begründet, aber sie ist allen Bedeutungen des Worts *dikaios*, sei es als „gerecht“, als „zivilisiert“ oder als „pflichtbewußt“ zu verstehen, implizit und bedurfte für Platon wohl keiner besonderen Betonung.

#### 4.4 PHRONÉISIS

In der Gütertafel des ersten Buchs wird die *phronésis* als die erste unter den Tugenden bezeichnet.<sup>288</sup> Man findet für sie aber noch weniger als für die anderen Tugenden eine eindeutige Definition, auch werden an Stellen, wo es recht eindeutig um die *phronésis* geht teilweise andere Begriffe (vor allem *sophia*, aber auch *nous*) verwendet.<sup>289</sup> Der Ausdruck „*phronésis*“ oder auch „*phronimos*“ findet sich selten im Text,<sup>290</sup> aber wenn es sich herausstellen

---

was genau in den *Nomoi* unter einer Gesamttugend zu verstehen ist, kann auch er nicht klären.

<sup>288</sup> Als „Führerin“ der Tugenden wird sie 6688a f. bezeichnet; vgl. auch 963e.

<sup>289</sup> Eine eigene Untersuchung zur Verwendung des Begriffs *sophia* erweist sich als nicht sehr aufschlußreich (einige Bemerkungen zum Verhältnis *phronésis* und *nous* finden sich am Ende des Abschnitts), da er ohne besondere Auffälligkeiten in der ganzen Breite der Wortbedeutung eingesetzt wird. Daß *sophia* also auch in der Bedeutung von *phronésis* – oder annähernd in dieser Bedeutung – verwendet wird, ist wenig überraschend. Man muß jedoch darauf achten, daß bei der Suche einer Definition der *phronésis* solche Passagen mit großer Vorsicht zu genießen sind, in der der Begriff gar nicht vorkommt, sondern nur ein solcher, der an anderer Stelle vielleicht synonym verwendet wird.

<sup>290</sup> Das Substantiv schlägt mit 25 Vorkommen zu Buche, das Adjektiv/Adverb lediglich mit zehn. Signifikant ist nur das seltene Vorkommen von Adjektiv und Adverb, denn daß das die Tugend bezeichnende Substantiv nicht so häufig verwendet wird, wie man es erwarten könnte, trifft auch auf die anderen Tugendbegriffe zu.

sollte, daß mit der *phronêsis* tatsächlich – wie ihre Rolle als erste der Tugenden es andeutet – eine sehr schwer erreichbare Tugend und ein hoher Erkenntnisstand ins Auge gefaßt werden, so ist das wenig verwunderlich. Schließlich umgeht Platon in den *Nomoi* Diskussionen über Zusammenhänge, die ein allzu hohes philosophisches Niveau voraussetzen würden. Das führt, wie schon am Beispiel der Tapferkeit und der Besonnenheit deutlich geworden ist, dazu, daß es für diese „einfachen“ Tugenden jeweils einen „simplen“ und einen komplexeren Begriff gibt, von dem aber lediglich der simple expliziert wird. Wo es darum geht, daß jede der Tugenden auf ihre spezifische Art und Weise die Natur der Tugend, nämlich die Übereinstimmung von Einsicht und Affekten, realisiert, und zwar auf sämtlichen Ebenen individueller Erkenntnis, dort beschränkt sich Platon auf Andeutungen. Bei der *phronêsis*, wo es genau um den vom Athener als so selten bezeichneten Aspekt der Einsicht und damit der Voraussetzung der vernünftigen Führung des menschlichen Lebens geht, werden wir also sehr schnell an die Grenze vorstoßen, wo die expliziten Äußerungen enden.

Auch das Ordnungsschema der Einleitung bietet für die *phronêsis* relativ wenig: Es ist lediglich zu erwarten, daß sie in zwei Formen existiert, zum einen als diejenige Tugend, die die Erkenntnis der göttlichen Ordnung ermöglicht, zum anderen als eine über die Gesetze bzw. die Erziehung vermittelte Repräsentation dieser göttlichen Ordnung im Staat bzw. im Individuum. Anders als bei den anderen Tugenden – und vor allem der Besonnenheit, bei der die einzelnen Zusammenhänge, in denen sie auftritt, auch zu mitunter schwer zu verbindenden, unterschiedlichen Beschreibungen führen – ist im Fall der *phronêsis* die vermittelte Einsicht von der unvermittelten und höchsten Einsicht abgeleitet und abhängig. Daher muß zunächst dieses ursprünglichere<sup>291</sup> Vorkommen zu analysieren, da der Weg, auf dem es zu den vermittelten Formen kommt im Drahtpuppengleichnis und in Buch II klar beschrieben ist.

Im einzelnen gilt es, drei Passagen detailliert ins Auge zu fassen.<sup>292</sup> Dabei wird der Begriff der Weisheit der *Politeia* in diesem Fall nicht zur Unterstützung herangezogen werden können: Wie schon Platons Wahl unterschiedlicher Begriffe andeutet, handelt es sich bei der *phronêsis*

---

<sup>291</sup> Man darf sich nicht davon irritieren lassen, daß die *phronêsis* im Einzelnen und im Staat nur selten entsteht und die vermittelte Einsicht die Regel darstellt. Ursprünglichkeit und Häufigkeit haben nichts miteinander zu tun.

<sup>292</sup> Die Gütertafel in Buch I (631c) im Zusammenhang mit dem Drahtpuppengleichnis, 653a und 689.

tatsächlich um ein anders zu bestimmende Tugend. Das kann damit erklärt werden, daß Platon in der *Politeia* zwischen der staatsmännischen Weisheit der bürgerlichen Tugenden<sup>293</sup> und der tiefsten Einsicht, dem *megiston mathema* (504d3 f., e4 f.), unterscheidet. In den *Nomoi* fallen diese beiden Aspekte, der der bürgerlichen und der „wahren“ Tugend, zusammen, der Begriff der *phronêsis* kann also nicht, wie bisher möglich, von der Definition der entsprechenden bürgerlichen Tugend in der *Politeia* ausgehend verstanden werden. Denn dann hätte die rationale Führung aller Tugenden nur einen relativen Anspruch auf Wahrheit, da auch sie keinen Zugang zu dem Wissen hat, für das Sokrates im *Philebos* die harten Geschosse der Dialektik aufführt (*Philebos*, 23b). Eine Moraltheorie, die auf eine endgültige Begründung ihrer Normen verzichtet, wird man Platon aber kaum zusprechen können. Denn damit hätte er sich nicht nur ganz und gar von den Gedanken der *Politeia* abgewandt, deren Begriffsbestimmungen sich aber bereits als mit denen der *Nomoi* eng verwandt herausgestellt haben. Er hätte sich auch nach der Abfassung der anderen Spätdialoge, vor allem des *Timaios* und des *Philebos*, noch einmal völlig umorientiert, denn in diesen gelten moralische Maßstäbe noch immer als Abbild ontologischer bzw. kosmologischer Verhältnisse.

#### 4.4.1 (631C) UND DRAHTPUPPENGLEICHNIS

In der Aufteilung der göttlichen Güter selbst wird die *phronêsis* lediglich als die erste unter allen Tugenden qualifiziert. Das hat wenig Aussagekraft, zumal man nichts anderes erwartet, als daß eine Tugend, die in irgendeiner Form eine Einsicht sein muß, allen anderen Tugenden übertrifft, die von rationaler Leitung abhängig sind.<sup>294</sup> Interessant ist aber die Verwendung von *phronêsis* unmittelbar vor der Gütertafel, wo der Athener von mit *phronêsis* verbundenem Reichtum spricht (631c4 f.). Dieser allein sei eine akzeptable Form des Reichtums. Der Athener formuliert aber nicht etwa, daß nur wer eigene Einsicht habe, überhaupt im Sinne der Gütertrennung von seinem Reichtum profitieren könne, vielmehr zeigt sich, daß die Tugend der *phronêsis* sich selbst auf den Umgang mit so unbedeutenden Dingen wie materiellem Wohlstand bezieht. Offenbar hat Platon also keine „elitäre“ Tugend im Sinn, sondern eine, die sich wie die anderen Tugenden auf alle

<sup>293</sup> Diese bestimmt er in 428a-429a als *sophia*.

<sup>294</sup> Mit der Trennung von intellektuellen und ethischen Tugenden sollte man vorsichtig sein. Platon führt sie nicht ein, und tatsächlich würde sie für Platon auch wenig Sinn

Lebensbereiche bezieht und auf alle Gegenstände anzuwenden ist, egal wie wichtig sie seien.

Im Drahtpuppengleichnis dann kommt die *phronēsis* gar nicht explizit vor, da hier nur die allen Tugenden gemeinsame Natur erläutert wird. Sie gewinnt jedoch zentrale Bedeutung, wenn man sich um ein Verständnis dieser gemeinsamen Natur bemüht. Tugend ist nach dem Drahtpuppengleichnis das Befolgen des *logismos* unabhängig davon, zu welchen Handlungen die irrationalen Affekte innerhalb der Seele wohl drängen mögen.<sup>295</sup> Platon legt also nur den Vorrang der Vernunft vor den Affekten fest, der *logismos*, in dem sich die Vernunft ausdrückt, ist aber das Produkt eines noch gänzlich unbestimmten Vermögens, und es macht Sinn, ein Auffüllen dieser Leerstelle unter Bezugnahme auf die *phronēsis* anzunehmen. So ergibt sich aus der Betrachtung von Gütertafel und Drahtpuppengleichnis die spekulative Definition der *phronēsis* als diejenige Fähigkeit, die es dem Individuum ermöglicht, den Inhalt des *logismos* festzusetzen. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang erneut, daß Platon im Drahtpuppengleichnis nicht von einer Harmonie der Seelenzustände oder einer „Gesamttugend“<sup>296</sup> spricht.

Buch I bringt also hinsichtlich eines möglichen Verständnisses der ersten aller Tugenden keinen besonderen Ertrag, zumal auch der Begriff der Fähigkeit, den *logismos* zu bestimmen, nicht unproblematisch ist. Denn die Beschreibung einer Tugend als einer bestimmten *Fähigkeit* wäre im Zusammenhang des Drahtpuppengleichnisses ungewöhnlich und bedarf einer guten Begründung. Alle anderen Tugenden sind nämlich als (allmähliche) Vollendung einer bestimmten Disposition definiert, die dazu notwendigen Fähigkeiten kommen zwar als Ziel der richtigen Erziehung durchaus in den Blick, sind aber nicht Bestandteil der Definition selbst. Gerade die Tatsache, daß eine Tugend immer auch die zu ihrer Realisation notwendigen Fähigkeiten impliziert, bietet die Möglichkeit zu einem Brückenschlag. Demnach wäre die Fähigkeit, den *logismos* festzulegen, nur die zur *phronēsis* notwendige Voraussetzung, die selbst sich dann als Unabhängigkeit und Trefflichkeit des eigenen Urteils beschreiben lassen

---

machen, da auch die scheinbar als ethische Tugenden zu verstehenden tatsächlich auf ein Wissen angewiesen sind und gar keine Tugenden wären, wenn ihnen der Bezug dazu fehlte.

<sup>295</sup> Es geht gar nicht darum, diesen in jedem Fall zu widerstehen, sondern nur dann, wenn sie sich der vom *logismos* implizierten Handlungsweise in den Weg stellen.

<sup>296</sup> So Görgemanns (143).

müßte.<sup>297</sup> Als Urteilssicherheit ist die *phronêsis* dann allerdings nicht, wie Görgemanns (148) meint, wie der *logismos* durch das Gesetz *ersetzbar*, sondern kann lediglich auch durch das Gesetz *repräsentiert* und allgemein zugänglich gemacht werden. Man muß allerdings annehmen, daß auch diese Tugend, wie die anderen, in unterschiedlichen Formen vorliegt ist, d. h. daß sie zwar im Gesetz zugänglich gemacht werden kann, aber auch eine sehr anspruchsvolle Seite hat. Und daß der Anspruch der *phronêsis* noch höher ist als der der anderen Tugenden zeigt sich schon daran, daß auch die anspruchsvollen Auffassungen dieser Tugenden noch immer von rationaler Leitung, also von der *phronêsis* abhängig sind.<sup>298</sup>

#### 4.4.2 (653A)

Der soeben dargelegten – noch als spekulativ zu bezeichnenden – Interpretation scheint diese Passage zunächst zu widersprechen: In 653a macht der Athener zwei für das Verständnis der *phronêsis* relevante Aussagen. Zum einen, (a) daß eigene Einsicht (*phronêsis*) und wahre Meinung im menschlichen Leben erst spät erreicht werden und daß sie, wenn sie aber erreicht worden sind, den Menschen vollenden (*teleos*, 653a9). Zum anderen führt er aus, (b) daß wenn man gelernt hat, den eigenen Verstand zu gebrauchen (*logon lambanein*, 653b4) und wenn das anerzogene *êthos* mit dem Verstand harmoniert, diese Übereinstimmung die gesamte Tugend umfasse (*hê symphônia sympasa men aretê*, 653b6). Dies heißt auf den ersten Blick, daß die *phronêsis* und nicht wie bisher behauptet die Besonnenheit in der Harmonie von Vernunft und Affekten besteht.

Es gibt jedoch Gründe, genau diesen Schluß nicht zu ziehen. Erstens gibt es ein Problem mit dem Verhältnis der in den beiden Aussagen verwandten Begriffe. Um die *phronêsis* in der in (b) behaupteten Übereinstimmung wiederzufinden, müßte man *phronêsis* und *logon lambanein* in eins setzen. Das ist jedoch unwahrscheinlich, da die *phronêsis* zwar sicherlich die Fähigkeit voraussetzt, selbst zu urteilen; daß jedwede Anwendung des Verstandes eine Realisation der *phronêsis* sein soll, ist aber doch unwahrscheinlich, vor allem wenn man bedenkt, wie deutlich Platon

---

<sup>297</sup> Man könnte *phronêsis* auch als das *Vorliegen* derjenigen Erkenntnis definieren, die zum Fällen eines eigenen vernünftigen Urteils notwendig ist. Diese Definition impliziert allerdings die Definition als Trefflichkeit des eigenen Urteils.

<sup>298</sup> Daher sollte man sich auch nicht Görgemanns Interpretation anschließen, der *phronêsis* zwar als „Anwesenheit des Nus“ im Menschen definiert (was sich weitgehend mit der in Fn. 73 vorgeschlagenen Definition deckt), aber den Charakter einer einfachen „sittlichen Einsicht“ (148) in den Vordergrund stellt.

auch in den *Nomoi* die Voraussetzungen der Staatskunst von anderen Künsten absetzt.<sup>299</sup> Logischen Argumenten sollte man in den *Nomoi* zwar vielleicht weniger Gewicht beimessen, als dies in anderen Dialogen notwendig ist, aber die unwahrscheinliche Annahme einer Äquivalenz zweier Begriffe muß zumindest mißtrauisch machen. Tatsächlich kann man die Aussage, die besagte Übereinstimmung von Einsicht und Affekten umfasse die gesamte Tugend, durchaus mit der bereits vorgestellten Auffassung vereinbaren, daß sie (die „ganze“ Tugend“) keine von den Einzeltugenden abtrennbare Einheitstugend darstellt, sondern den gemeinsamen Kern aller Tugenden und ihr gemeinsames Ziel, die Selbstbeherrschung. Die Harmonie „umfaßt“ dann nicht *die ganze Tugend*, sondern *alle Tugenden*.<sup>300</sup> Diese Lesart hat den Vorteil, daß sie den Konflikt mit der Definition der Besonnenheit bzw. der Harmonie als gemeinsamer Natur aller Tugenden vermeidet. Begründet ist sie damit aber noch nicht.

Leider lassen sich dem Text keine eindeutigen Argumente für die eine oder andere Interpretation entnehmen, es ist aber nur unter Annahme der zweiten möglich, die *phronêsis* als eine Tugend zu entwerfen, die den Zugang zu der notwendigen rationalen Leitung der Tugenden eröffnet. Denn die Übereinstimmung von Einsicht und Affekten setzt ihrerseits bereits ein Wissen voraus, das mit den Affekten harmoniert; wenn dieses Wissen aber nicht von der *phronêsis* „geliefert“ werden kann, weil diese selbst die Übereinstimmung ist, so ergibt sich eine Leerstelle, für die in den *Nomoi* weit und breit kein Kandidat zu finden ist. Es scheint daher notwendig zu sein, die Passage folgendermaßen zu lesen: *Phronêsis* „vollendet“ einen Menschen insofern, als sie die am schwersten zu erreichende Tugend darstellt.<sup>301</sup> Da jede Tugend auf ihre Art eine Übereinstimmung von Einsicht und Affekten ist, ist die Harmonie aufgrund eigener Einsicht die höchste aller erreichbarer Tugenden.<sup>302</sup> Es leuchtet ebenfalls ein, daß

---

<sup>299</sup> Vgl. z. B. die Abwertung eines zwar kunstfertigen, aber ungerechten Menschen in 696c2 f.

<sup>300</sup> Man muß sich vor übereilten Schlußfolgerungen in acht nehmen. Natürlich soll hier die Ansicht vertreten werden, daß die *phronêsis* nicht als Harmonie verstanden werden kann, da diese ihr *genus* ist und sie nicht als die Einzeltugend definiert, die sie nun einmal ist. Diese Interpretation steht aber zu diesem Zeitpunkt lediglich gleichberechtigt neben der anderen, da die Identifikation von *phronêsis* und der Verwendung der eigenen Verstandes zwar unwahrscheinlich ist; aber die Annahme, daß Platon hier bewußt eine Grenze zieht, ist in diesem Zusammenhang auch nicht beweisbar.

<sup>301</sup> Das gilt allerdings nur für die *phronêsis* als nicht durch das Gesetz vermittelter Vernunft. Aber es spricht nichts dagegen, hier die wirklich höchste Form dieser Tugend anzunehmen, wenn Platon selbst schon von *teleos* spricht.

<sup>302</sup> D. h. in dem Maße, in dem es sinnvoll ist, angesichts der Notwendigkeit des Vorliegens aller Tugenden irgendwelche Gewichtungen vorzunehmen.

derjenige, der für die Festlegung der Maßstäbe seines Handelns nicht auf die Gesetze angewiesen ist, auf eine ausgezeichnete Art tugendhaft ist. Platon widmet sich dieser Unterscheidung nicht weiter, denn – und an dieser Stelle macht die Rede von bürgerlicher und philosophischer Tugend vielleicht auch für die *Nomoi* Sinn – für das Vorhaben in diesem Dialog beschränkt Platon sich auf die Sicherung der Tugendhaftigkeit derjenigen Menschen, die zur höchsten Einsicht nicht fähig sind.

Diese Betrachtungsweise macht aber auch die Notwendigkeit einer Präzisierung der vorläufigen Definition deutlich: Man kann die *phronêsis* nicht einfach als Urteilssicherheit bezeichnen, ohne den „ungesättigten“ Charakter aller Einzeltugenden noch einmal in den Blick zu fassen. Tapferkeit und Besonnenheit als auf die Kontrolle der primären Affekte gerichtete Tugenden bedürfen der *phronêsis* und der durch sie ermöglichten vernünftigen Führung, um wirkliche Tugenden zu werden; die Gerechtigkeit bedarf sogar aller Tugenden, die von der Dynamik des Drahtpuppengleichnisses impliziert werden, um mit der so harmonisierten Seele die Voraussetzung tugendhaften Handelns anderen gegenüber zu schaffen. Man darf also nicht die Erwartung haben, daß die *phronêsis* ganz ohne die andren Tugenden auskommen kann.<sup>303</sup> Wenn also z. B. Tapferkeit diejenige Übereinstimmung von Ratio und Affekten ist, die entsteht, wenn der Beherrschung der Affekte – seien es nun nur Schmerz und Furcht oder auch Lust und Begehren – eine rationale Leitung zuteil wird, so kann man die *phronêsis* wohl als diejenige Übereinstimmung betrachten, die entsteht, wenn der bereit gestellten rationalen Leitung auch tatsächlich Folge geleistet wird, d. h. sie ist Übereinstimmung durch Vernunftgebrauch, so wie Tapferkeit Übereinstimmung durch Affektzügelung ist. Wieder scheint sich der Gedanke an eine Gesamttugend aufzudrängen, die erst entsteht, wenn die Tugenden des Drahtpuppengleichnisses allesamt vorhanden und somit „gesättigt“ sind. Diese „Sammeltugend“ ist in den *Nomoi* aber die Gerechtigkeit, und es hat sich gezeigt, daß sie nicht als Gesamttugend betrachtet werden kann.

#### 4.4.3 (689)

Die nun noch zu interpretierende Passage bringt für die Interpretation der *phronêsis* als (unterstützter) Urteilssicherheit besondere Probleme mit sich, weil Platon hier tatsächlich *phronêsis* und *sympônia* miteinander zu

---

<sup>303</sup> Das Drahtpuppengleichnis macht das hinreichend deutlich.

identifizieren scheint. Im zweiten Teil der Passage (689c6-e3) findet sich eine positive Beschreibung: Ohne eine *symphōnia* von Lust und Schmerz auf der einen und vernünftiger Vorstellung (*kata logon doxan*, 689a8) auf der anderen Seite, könne keine Einsicht entstehen (689d5 f.). Vielmehr könne die größte und schönste Harmonie auch als die größte Weisheit (*sophia*, 689d7) bezeichnet werden. Akzeptiert man zunächst einmal daß Platon mit der größten *sophia* tatsächlich die größte *phronēsis* meinen könnte, dann scheinen Harmonie und *phronēsis* wirklich identifiziert zu werden.

Es gibt aber auch dieses Mal Hinweise, die dieses Urteil als vorschnell entlarven, denn geht es explizit um die jeweils höchste Form von *symphōnia* oder *phronēsis*. Wenn man die Übereinstimmung von Einsicht und Affekten als Kern einer jeden Tugend betrachtet, so vollendet sich bei vollendeter Harmonie der Seelenzustände, d. h. wenn alle Tugenden zusammenkommen, *jede* der Einzeltugenden, da die einzelnen Tugenden durch die Anwesenheit der anderen „gesättigt“ werden. Daher impliziert auch die größte Übereinstimmung die höchste *phronēsis*. Das Verhältnis von *symphōnia* und *phronēsis* stellt sich also folgendermaßen dar: Die erste Aussage des Atheners stellt Harmonie der Seelenzustände – nicht jedoch die vollendete *symphōnia* – als notwendige Bedingung der *phronēsis* dar. Wie man sich die Bedingtheit der Einsicht durch die Harmonie zu denken hat, wird an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt, aber vor dem Hintergrund der vorgeschlagenen Interpretation sind die Tugenden nicht denkbar, wenn es keine Übereinstimmung von Einsicht und Affekten gibt. Dabei bestimmt der individuelle Charakter der Einzeltugenden, wie die *symphōnia* zu qualifizieren ist: Tapferkeit ist *symphōnia* in Form von Affektzügelung etc.

Die zweite Aussage des Atheners, daß die größte und schönste *symphōnia* mit Recht auch die größte *sophia* zu nennen sei,<sup>304</sup> ist weniger eindeutig. Daß eine Sache auch als eine andere *bezeichnet* werden kann, legt kaum irgendwelche logischen Verhältnisse fest. Wenn man aber davon ausgeht, daß der Athener meint, die größte *symphōnia* sei tatsächlich die größte *sophia*, dann hat man es möglicherweise doch mit einer Identitätsaussage zu tun. Hier soll die Auffassung vertreten werden, daß die größte *symphōnia* ebenso als die größte Tapferkeit, die größte Besonnenheit und die größte Gerechtigkeit bezeichnet werden kann, weil ihre Vollendung auch die Vollendung aller Einzeltugenden bedeutet und sie insofern ein – und das einzige – Kriterium für das Vorliegen der größten *phronēsis* darstellt. Der zentrale Punkt dieser Interpretation ist das Zusammenkommen aller

---

<sup>304</sup> [H]é kallisté kai megisté tón symphōniōn megisté dikaiotat' an legioto sophia. (689d6 f.)

Tugenden. Darin finden die Tugenden ihre Sättigung und wird Selbstbeherrschung ermöglicht.

Ob das *dikaiotat' an legioto* (689d7) nun als „ist nur“ oder als „ist auch“ zu lesen ist, muß angesichts des Textes dahingestellt bleiben. Es bleibt aber der Eindruck, daß die erste Äußerung, die die *sympḥōnia* als notwendige Bedingung der *phronēsis* hinstellt, überflüssig wäre, wenn in der zweiten eine Identität der beiden gemeint sein soll. Zwar könnte man diese Lesart aufrecht erhalten, wenn man behauptete, daß zunächst das Verhältnis der beiden im allgemeinen beschrieben werde (als Abhängigkeit der *phronēsis* von der *sympḥōnia*) und dann die vollendeten Seelenzustände miteinander identifiziert werden. Diese Interpretation verlangt aber nach einer Erklärung, wie sich der Charakter entweder der *sympḥōnia* oder der *phronēsis* (oder beider) ändert, so daß aus Implikation Identität wird. Dieses Problem entsteht bei der vorgeschlagenen Deutung nicht, weil die Unterschiedlichkeit der beiden Aussagen des Atheners durch den Begriff des Zusammenkommens aller Tugenden begründbar ist: Zwar ist eine *sympḥōnia* Voraussetzung der Einzeltugenden und also solche von ihnen unterschieden, aber das Entwicklungsziel dieser Voraussetzung und das der Tugenden ist ein und dasselbe.

Die negative Passage, die der positiven Beschreibung vorausgeht, bereitet ebenfalls Probleme, weil der Athener 689a7 f. die Disharmonie von Lust und Schmerz mit der vernünftigen Ansicht als die (größtmögliche) Unwissenheit bezeichnet.<sup>305</sup> Das deutet *mutatis mutandis* ebenfalls auf eine Identifikation von Harmonie und Einsicht. Erneut müßte man sich damit zufrieden geben, daß die *phronēsis* nicht explizit genannt wird. Als „Unwissenheit“ erscheinen *anoia* und *amathia*, was eher in die Richtung von „mangelnder Erziehung oder Ausbildung“ verweist als einen unmittelbaren Gegensatz zur *phronēsis* bildet. Wenn man mehr Gewicht darauf legte, welche Wörter Platon verwendet, dann fiel die Identitätsthese von vornherein in sich zusammen. Auch sagt der Athener nur, daß er diese Disharmonie Unverstand *nenne* (*prosagoreuō*, 689b4).

Darüber hinaus ist es in der Äußerung des Atheners die Seele als ganze, die nicht der Vernunft, sondern den Affekten folgt. Das entspricht im Drahtpuppengleichnis der Definition der Schlechtigkeit überhaupt, nicht nur der des Mangels an Einsicht, weshalb auch hier eine Identifikation unwahrscheinlich erscheint. Konnte man im Fall der positiven Passage also

noch davon absehen, daß Platon dort *sympḥōnia* und *sophia* und nicht *phronēsis* zueinander in Bezug setzt, so macht der Rückbezug auf das Drahtpuppengleichnis deutlich, daß mit *anoia* bzw. *amathia* wirklich nicht das genaue Gegenteil der *phronēsis* gemeint sein kann. Sonst würde der Athener eine bestimmte Form der Schlechtigkeit mit der Definition der Schlechtigkeit identifizieren.

Diese Erkenntnis wirft einiges Licht auf die Passage als Ganzes. Sie steht im Zusammenhang der Erklärung, warum der dorische Staatenbund verfiel, und in diesem Rahmen will Platon sichtlich die „Vernünftigkeit“ als Voraussetzung des Bestandes eines jeden Staates betonen. Die Fehleinschätzung dessen, was für den Staat und seine Bürger von Belang ist (686b ff.), war schon zuvor (in Buch I) das Thema. Hier geht es also nicht um die *phronēsis* als Urteilssicherheit im allgemeinen, sondern um die konkrete Einsicht, daß der Tugend im Staat die größte Aufmerksamkeit geschenkt werden müsse. Zu dieser Erkenntnis benötigt der Gesetzgeber zwar ein sicheres Urteil, aber man darf die beiden nicht miteinander verwechseln. Görgemanns hat also ganz Recht, wenn er Buch III hinsichtlich der darin enthaltenen Definitionen mit Vorbehalt betrachtet (149). Er bemerkt auch, daß die Rede von einer Übereinstimmung von Einsicht und Affekten keinen Sinn macht, wenn die richtigen Ansichten nicht immer schon irgendwie in der Seele des Einzelnen vorhanden sind. Offenbar sei also gerade im staatspolitischen Zusammenhang Einsicht etwas, was auch im *nomos* vorliegen kann; daher kommt er auch zu seiner Deutung der *phronēsis* als „sittlicher Einsicht“ in Buch III.

Dieses Problem muß aber nicht auf die Deutung von Buch III beschränkt bleiben: Die Frage, wie denn jeder Bürger Zugang zur *phronēsis* haben kann, ist um so brennender, je anspruchsvoller man die *phronēsis* definiert, und die Definition als Urteilssicherheit macht aus ihr in der Tat eine sehr anspruchsvolle Tugend. Es ist bereits besprochen worden, daß man die *phronēsis* nicht durch den *nomos* ersetzen kann, denn irgend jemand muß einmal in der Lage gewesen sein, angemessene Urteile über das gute Leben zu fällen und somit den *logismos* festzulegen. Wäre das nicht der Fall, würde sich auch die beste Gesetzgebung nur auf Zufälle gründen. Zwar bleibt den Menschen, da man nicht für alle von einem *megiston mathema* und für den Staat von einem Philosophenkönig ausgehen kann, ein *trial-and-error* Vorgehen nie ganz erspart, aber ein Gesetzgeber ohne *phronēsis* – bzw. ein

---

<sup>305</sup> Es geht um den Zustand der Seele, in dem die vernünftige Meinung durchaus vorhanden ist, aber nicht befolgt wird, weil sich Lust und Schmerz ihr widersetzen (689b2

von einem solchen gegründeter Staat – wäre wohl ganz verloren. Nachdem der *logismos* einmal festgelegt ist,<sup>306</sup> können sich die Bürger über das Gesetz Zugang zur *phronêsis* verschaffen.

Wie die Besonnenheit wird auch die *phronêsis* in der Theodizee des zehnten Buchs als eigentlich göttliche Eigenschaft bezeichnet (906b2). Eine in irgendeiner Hinsicht simple Tugend würde von Platon jedoch kaum derartig ausgezeichnet werden. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang 896e8-897c1: Hier beschreibt der Athener, wie die Weltseele durch ihre Bewegung alle seelischen Regungen regele und wie erst durch diese Seelenbewegung die körperlichen Prozesse entstehen. In diesem Wirken ziehe sie beständig die Vernunft (*nous*, 897b1) zu Rate, um alles zum Guten zu richten. Sodann fragt der Athener, ob man einer mit Einsicht und Tugend handelnden Seele die Herrschaft über das Weltall zugestehen solle oder einer die beides entbehre. Obwohl die *phronêsis* wiederum in einem unbestimmten Verhältnis zur Tugend<sup>307</sup> und zum *nous* steht, wird die alles mit göttlicher Vernunft leitende Weltseele explizit als *phronimos* (897b9) bezeichnet. Die *phronêsis* taucht hier mithin im Zusammenhang kosmischer Ordnung und Vernunft auf, und die *phronêsis* der Weltseele ist kaum eine bloße „sittliche Einsicht“.

Dennoch erfassen Görgemanns Überlegungen ein wesentliches Element, denn die *phronêsis* erscheint tatsächlich in Zusammenhängen, die jeweils ein sehr unterschiedliches Maß an Erkenntnisfähigkeit implizieren. So ist sie 631c im Rahmen der notwendigen Kontrolle des Reichtums und 640c als Notwendige Qualifikation des Leiters eines Symposiums sicherlich als eine Art lediglich praktischen Kalküls aufzufassen, aber sie bezeichnet ebenso eine theoretische Erkenntnis in Abgrenzung zur *doxa*.<sup>308</sup>

Wie jede Tugend soll auch die *phronêsis*, die als solche so schwer zu erreichen ist,<sup>309</sup> jedem Bürger zugänglich gemacht werden, da anderenfalls die meisten nicht tugendhaft im vollen Sinne werden könnten. Da es das Ziel des Staates sein es sein, den Bürgern *alle* Güter zu verschaffen, muß die Einsicht den ganzen Staat „durchwalten“ und erscheint, auch wenn sie letztendlich immer als Urteilssicherheit zu verstehen ist, in

---

f).

<sup>306</sup> Und es wird sich noch zeigen, daß, wie die Besonnenheit, die *phronêsis* als göttliche Eigenschaft kein bloß praktisches Kalkül sein kann.

<sup>307</sup> Vgl. 897b9, wo die gute Seele als einsichtig und tugendhaft beschrieben wird.

<sup>308</sup> Vgl. Görgemanns (154).

<sup>309</sup> Sie profitiert z. B. auch nicht wie Tapferkeit und Besonnenheit auf ihren niedrigen Stufen vom anerzogenen *êthos*.

unterschiedlichen Zusammenhängen eben auch auf unterschiedliche Art und Weise.

Schon im ersten Buch ersetzt der Begriff des *nous* den der *phronêsis* in Formulierungen über die erste der Tugenden.<sup>310</sup> Auch er erscheint als eine allgemeine Vernünftigkeit auf praktischem Gebiet, ebenso wie die „niederen“ Formen der *phronêsis*. Es stellt sich also die Frage, ob die beiden Begriffe angesichts der offensichtlichen Nähe zueinander nicht als synonym betrachtet werden müssen. Auch in Buch XII werden *nous* und *phronêsis* als Führer der Tugenden scheinbar identifiziert (963a). In 961a f. findet sich jedoch ein Ansatz zur Differenzierung der beiden. Der *nous* erscheint als seelisches Vermögen, und dementsprechend befindet Görgemanns: „In diesem Wort [*nous*] ist also vor allem die Denkfunktion und die Richtung auf ein Objekt betont, während die Phronesis als Arete mehr die menschliche Eigenschaft, die „Vernünftigkeit“, bezeichnet.“ (152) Die *phronêsis*, und das deckt sich weitgehend mit der vorgeschlagenen Deutung, sei daher „die Anwesenheit des Nus im Menschen“ (ebd.).

Die Diskussion der Kosmologie in Buch X (890d; 897b-898b) wird im wesentlichen vom Begriff des *nous* geprägt. Hier erscheint er als ein kosmologisches Prinzip, als diejenige Eigenschaft der Weltseele, die als Maßstab der Gestaltung für eine gute Einrichtung der Welt sorgt. Dabei wird der *nous* stets als eine Fähigkeit beschrieben und ist dementsprechend auch auf „theoretische“ Erkenntnis bezogen bzw. auf deren Grundlage, denn die Rationalität des Weltalls ermöglicht ja allererst eine wirkliche Erkenntnis der Welt. Wenn also die *phronêsis* tatsächlich ein *noun echein* ist, dann spricht das wiederum für ihren hohen Anspruch als Tugend. Görgemanns sieht das ebenfalls, wenn er zugibt, daß sich das *noun echein* auf die Anteilnahme am höchsten *nous*, und damit an der kosmischen Ordnung, beziehen könne – es aber nicht unbedingt müsse (153). Was Görgemanns nicht recht zu akzeptieren scheint, ist, daß eine Trennung unterschiedlicher Niveaus des *nous* oder der *phronêsis* nicht vorgesehen ist. Obwohl sie auf allen Ebenen menschlichen Erkennens auftauchen soll, ist die *phronêsis* dabei immer dieselbe, lediglich die Art ihres „Gegebenseins“, sei es als eigene Urteilsicherheit oder als Gesetz, unterscheidet sich.

---

<sup>310</sup> So 631d; vgl. auch 688b, wo der *nous* neben die *phronêsis* gestellt wird.

## 5. MORAL UND GLÜCK

Mit der Definition der Tugenden ist die Moraltheorie, die Platon in den *Nomoi* ins Auge gefaßt hat, durchaus nicht endgültig beschrieben. Es sind einige Frage offen geblieben, und diese müssen geklärt werden, bevor man beanspruchen kann, eine Gesamtkonzeption der Tugend geboten zu haben. Im einzelnen stehen noch folgende Punkte zur Diskussion:

(1) Der Zusammenhang der Tugenden mit dem Drahtpuppengleichnis ist im vorigen Kapitel lediglich so bestimmt worden, daß das Gleichnis den Hintergrund für eine erste Definition der einzelnen Tugenden abgibt, die dann im weiteren Verlauf des Textes, vor allem in zweiten Buch, verändert und an die fortschreitende Diskussion angepaßt wird. Dabei ist aber eine genaue Untersuchung davon, wie sich die Tugenden eigentlich auf der Vorgabe des Drahtpuppengleichnisses abbilden lassen, nicht erfolgt. Denn darin erscheinen die Tugenden gar nicht so klar bestimmt, wie man es von der Struktur des Gleichnisses erwarten würde. Darüber hinaus fügt sich die Gerechtigkeit gar nicht ohne weiteres in das Gleichnis ein, da dieses *prima facie* nur „Platz“ für drei Tugenden zu haben scheint.

(2) Des weiteren ist das Verhältnis der Tugenden zum anerzogenen *ethos* des zweiten Buchs zu klären. Dieses *ethos* kann selbst nicht als eine Tugend im strengen Sinn aufgefaßt werden, da ihm der interne Bezug zu einer rationalen Leitung fehlt. Da Platon aber immerhin ein ganzes Buch darauf verwendet, die Notwendigkeit der Ausbildung dieser „Hilfstugend“ nachzuweisen, muß ihre Relevanz noch einmal verdeutlicht werden.

(3) Sodann ist die Frage zu stellen, was es ist, womit ein guter Mensch für seine Tugendhaftigkeit „belohnt“ wird. Daran daß die Bürger Magnesias eine glückliches Leben führen sollen, läßt Platon keinen Zweifel aufkommen, ebensowenig daran, daß sie zu diesem Zweck zunächst einmal tugendhaft werden müssen. Was *eudaimonia* aber eigentlich ist und ob in ihr die Annehmlichkeit des eigenen Lebens (was doch immerhin das Ziel der meisten Menschen zu sein scheint) eine Rolle spielt und wenn ja welche, das ist gänzlich offen geblieben.

(4) Die Frage nach der *eudaimonia* führt schließlich zum Drahtpuppengleichnis zurück und zu der Frage danach, welche Rolle die Affekte von Lust und Schmerz für die Motivation menschlichen Handelns eigentlich spielen. Denn es findet sich im Text – geschweige denn im Gleichnis selbst – keine eindeutige Definition der „Basisaffekte“ oder ihrer Wirkungsweise in der Seele. Platon spricht von Lust, Schmerz und anderen *pathêmata* stets als von Dingen, die jedem wohlbekannt sind und die daher

keiner weiteren Erläuterung bedürfen. Es hat sich schon verschiedentlich gezeigt, daß Platon in den *Nomoi* voraussetzungsreiche philosophische Diskussionen meidet,<sup>311</sup> und so verwundert es nicht weiter, wenn es auch keine explizite Beschreibung davon gibt, in welchem Sinn Lust und Schmerz die Seele des Menschen bald zu dieser, bald zu jener Handlung motivieren. Eine Interpretation der *Nomoi* hat sich aber um einen Vorschlag dazu zu bemühen. Da der Text selbst keine eindeutigen Hinweise gibt, muß ein solcher Vorschlag zwar als bestenfalls plausibel angesehen werden; wenn er aber zu den Definitionen paßt, die sich in den *Nomoi* tatsächlich finden, und wenn es auch formale Begründungen für ihn gibt, dann muß dieser Vorschlag zumindest als konstruktiv betrachtete werden.

Eine in dieser Hinsicht vielversprechende Theorie von Lust und Schmerz als grundlegenden menschlichen Antriebskräften findet sich im *Philebos*. Dort werden Schmerz, Lust und selbst – in den Begriffen der *Nomoi* – Furcht und Zuversicht bestimmt und mittels des Begriffs des Begehrens in ihrer Wirksamkeit erklärt. Auch die Vorstellung, daß ein gutes menschliches Leben nicht aus Vernunft und Wissen allein bestehen kann, sondern daß Lust und Schmerz eine unausweichliche Rolle darin spielen müssen. Diese Position ist einer der Hauptgedanken der *Nomoi*, wird aber in diesen selbst nicht weiter begründet. Für die Notwendigkeit einer Staatsverfassung, die beides enthält, Freiheit und Beherrschtwerden, werden lediglich empirische Argumente angeführt und hinsichtlich des einzelnen Menschen stellt der Athener lediglich wiederholt und lapidar fest, daß Lust und Schmerz die primären menschlichen Empfindungen seien, sei es in Hinsicht auf die individuelle Entwicklung eines jeden – dies führt in Buch II zur Erziehung des *ēthos* – oder auch in Hinsicht auf die *conditio humana*, wie sie im Generalproömium zum Ausdruck kommt. Eine tiefgehende Begründung dieser Position wird nicht versucht.

## 5.1 DAS DRAHTPUPPENGLEICHNIS UND DIE TUGENDEN

Das Drahtpuppengleichnis stellt, ausgehend von einer Dynamik von drei bzw. fünf<sup>312</sup> Seelenzuständen dar, wie ein einzelner Mensch zu einer

---

<sup>311</sup> Ein besonders auffälliges Beispiel hierfür ist die Einführung der kosmologischen Voraussetzungen für die „Fürsorglichkeit“ der Götter. Der Athener fingiert einen *elenchos*, in dem diese Voraussetzungen „bewiesen“ werden. Aber eine wirkliche Beweisführung der dargestellten Positionen findet nicht statt.

<sup>312</sup> Furcht und Zuversicht werden innerhalb der Dynamik des Gleichnisses nicht getrennt von Schmerz und Lust behandelt, da sie als Meinungen über das Eintreten von Schmerz bzw. Lust von ihnen abhängen. Insofern es also um Lustempfindungen (d. h. akute Lust

bestimmten Handlung motiviert wird. Dabei stehen die „eisernen“ Drähte von Lust- bzw. Unlustempfindungen (und deren Antizipation) dem goldenen Draht des vernünftigen Urteils – scheinbar<sup>313</sup> – gegenüber.<sup>314</sup> Aus diesen drei Seelenzuständen lassen sich drei der vier Tugenden ableiten: Tapferkeit als Beherrschung von Unlust, Besonnenheit als Beherrschung von Lust und *phronêsis* als rationale Leitung. Diese Tugenddefinitionen aufgrund des Drahtpuppengleichnisses sind sehr unspezifisch und erfassen hinsichtlich der ersten beiden Tugenden lediglich den in der Diskussion zuerst entwickelten, engen Begriff dieser Tugenden. Daß die *phronêsis* als dasjenige erscheint, das es ermöglicht, den goldenen Draht der Vernunft in die Dynamik der Seelenzustände zu weben, sagt über ihre genaue Bestimmung erst einmal gar nichts aus. Warum lassen sich die Tugenden aufgrund des Drahtpuppengleichnisses nicht genauer beschreiben? Schließlich scheint hier doch eine Konzeption vorzuliegen, die in ihrer Klarheit und Eindeutigkeit der Seelenlehre der *Politeia* durchaus ähnlich ist.

Das Gleichnis setzt ein Mechanik voraus, die eine Beschreibung der Tugenden lediglich aufgrund der Verhältnisse unter den dort vorkommenden Affekten ermöglicht, das heißt, daß eine mögliche Definition der Tugenden, die sich nicht ausschließlich auf Lust, Schmerz und den *logismos* bezieht, mit Hilfe des Drahtpuppengleichnisses nicht begründet werden kann. In ihm wird nur die innere Dynamik der menschlichen Seele beschrieben, ohne daß ein detaillierter Ausblick auf die Bedeutung und die Konsequenzen dieser Dynamik geboten würde. Aus dieser Einschränkung auf einen bestimmten Zusammenhang ergeben sich

---

bzw. die Antizipation von Lust) und deren Gegenteil (akuter Schmerz und seine Antizipation), handelt es sich eher um eine Dreiteilung.

<sup>313</sup> Daß es sich um eine wirkliche Opposition der Art handelt wie die des rationalen Seelenteils der *Politeia* und den beiden irrationalen, ist unwahrscheinlich. Die Konzeption der Tugenden als Übereinstimmung von Vernunft und Affekten legt keine irgendwie „kontroverse“ Relation nahe, zumal in den *Nomoi* keine Seelenteile unterschieden werden.

<sup>314</sup> Es wird nicht ganz klar, worauf sich der *logismos* letztlich bezieht. Er könnte sich darauf beziehen, welchem Affekt man in einer konkreten Situation nachgeben soll, müßte also ein Kalkül ermöglichen, das eine Beurteilung der Nützlichkeit oder Schädlichkeit von Lust und Schmerz bzw. den von diesen nahegelegten Handlungsoptionen zu jedem Zeitpunkt bestimmt. Oder er könnte zum Ausdruck bringen, was das Ziel eines jeden Handelns eigentlich sein sollte und damit allererst den Hintergrund für das Kalkül bilden. Der Text des Drahtpuppengleichnisses ist hinsichtlich dieser Alternative nicht eindeutig: *epi de pasi toutois logismos ho ti pot' autôn ameion ê cheiron* [...] (644d1 f.); ob damit nun ein korrekatives Urteil gemeint ist, das im gegebenen Zusammenhang beurteilt, was zuträglich ist oder schädlich, oder ob ein normatives Urteil ins Auge gefaßt wird, daß jedem Handeln *im allgemeinen* ein Ziel vorgibt, ist unklar. Der Nachteil der korrektiven Lesart ist, daß zum Korrigieren ebenfalls ein Standard benötigt wird, für diesen gibt es aber, wenn man den *logismos* korrektiv versteht, keinen Kandidaten mehr, wenn man nicht von einer

denn auch die vielen Schwierigkeiten bei der Harmonisierung der unterschiedlichen Tugendbegriffe als Dispositionen, denn später werden die Tugenden nicht mehr lediglich als Konsequenz einer „technischen“ Beschreibung der menschlichen Seele verstanden. Vielmehr spielen in den folgenden Büchern die Bedeutung der Tugenden für die individuelle *eudaimonia* sowie für den Bestand des Staates eine Rolle, ebenso wie die Frage nach der Vermittelbarkeit der Tugenden. Diese Zusammenhänge verlangen angesichts der Gesprächssituation oft eine ganz andere Beschreibung als die in den Bahnen des Drahtpuppengleichnisses.

Das Drahtpuppengleichnis der *Nomoi* hat also nicht den Stellenwert, den die Seelenlehre der *Politeia* einnimmt, und das ist auch gar nicht zu erwarten. Denn dort werden die Verhältnisse der Seele nicht in einem *Gleichnis* dargestellt, sondern mit demselben Anspruch eingeführt wie die Einteilung des Staates in unterschiedliche Klassen. Darüber hinaus stellt Platon in der *Politeia* explizit eine Analogie zwischen Staat und Individuum her, da er die Gerechtigkeit des Einzelnen zu finden versucht, indem er die Gerechtigkeit des Staates bestimmt. In den *Nomoi* hingegen kann er von der Isometrie von Staat und Individuum nicht ausgehen, da es keine Seelenteile gibt, die sich in den Teilen des Staates wiederfinden. Um also die Tugenden zu definieren, insofern sie von Bedeutung für den Staat sind, muß er einen anderen Ansatz wählen.

Die Diskrepanz zwischen den einzelnen Tugenddefinitionen bedarf aber dennoch einer Erklärung, die auch inhaltlich zufrieden stellen kann, da man nur im äußersten Fall Platon wirkliche Selbstwidersprüche unterstellen sollte. Will man also die Stimmigkeit der verwendeten Tugendbegriffe nicht gefährden, so muß man ein Modell bevorzugen, das Tugend auf unterschiedlichen Stufen zuläßt, ohne daß sich die Definitionen der Einzeltugenden widersprechen.<sup>315</sup> Da es in den *Nomoi* keine „Übertugend“ gibt, muß auch die „höchste Tugend“ in der ein oder anderen Form allen Bürgern zugänglich sein.

Im einzelnen lassen sich drei unterschiedliche „Ränge“<sup>316</sup> der Tugenden unterscheiden:

---

momentanen und einer Langzeitwirkung ausgehen will. Demnach müßte der *logismos* für zwei Arten von Urteilen stehen, was nicht unmöglich ist, aber im Text nicht erwähnt wird.

<sup>315</sup> Im einzelnen ist das bereits im vorigen Kapitel durchgeführt worden. Es hat sich dabei gezeigt, daß lediglich die Tapferkeit eine stiefmütterliche Behandlung erfährt. Die anderen Tugenden lassen sich mit einer „Feldtheorie“ gut integrieren.

<sup>316</sup> Hier ist zu beachten, daß diese Einteilung nicht der Einteilung der drei Beschreibungsebenen in Kapitel 4 entspricht. Dort war ein Ordnungsschema gemeint,

(1) Die Ebene der Naturanlagen: in 630b5-7 und 963e bezeichnet der Athener Söldner bzw. Kinder und Tiere als tapfer. Damit ist in diesem Zusammenhang aber nicht die Tugend der Kontrolle über die Auswirkung von Schmerz gemeint, sondern ein natürlicher Mut. Dennoch muß man es ernst nehmen, daß Platon hier den Unterschied zwischen wirklicher Tugend – die immer durch ein vernünftiges Urteil geleitet ist – und Naturanlage nicht exakt ausführt. Wenn sich die Affekte letztlich als Basis aller Tugenden herausstellen, so kann er eine natürliche Disposition diesen Affekten gegenüber nicht ganz aus der Diskussion der Tugenden ausschließen, wie er es noch im *Laches* getan hat.<sup>317</sup> Der Naturanlage des Mutes entspricht eine natürliche Form der Besonnenheit, die sich als Scham bzw. Bedächtigkeit beschreiben läßt.<sup>318</sup> Lediglich für die *phronêsis* findet sich kein explizit genannter Kandidat für die zugehörige Naturanlage. Es erscheint aber unbedenklich in Analogie zu den andren Naturanlagen von einer natürlichen Verständigkeit auszugehen, die ihrerseits die Basis für die Definition der *phronêsis* als Urteilssicherheit bildet.

(2) Die Ebene der individuellen Tugenden: Auf dieser Ebene ergeben sich die Einzeltugenden gemäß der Gütertafel von 631c. Tapferkeit als wirkliche Tugend entsteht demnach dadurch, daß zur entsprechenden Naturanlage noch Besonnenheit<sup>319</sup> und die entsprechende rationale Leitung hinzukommen. Natürliche Scheu bedarf ihrerseits einer rationalen Leitung, damit aus ihr die Tugend der Besonnenheit wird, und lediglich die *phronêsis* erscheint als konkrete Tugend. Das aber heißt nicht, daß sie voraussetzungslos ist, denn obwohl sie ihrer Natur nach unabhängig von den anderen Tugenden ist, so bedarf sie derer doch, damit sie *wirksam* werden kann: Denn nur wenn der goldene Draht der vernünftigen Überlegung Unterstützung bekommt, kann er sich gegen die gröberen Drähte durchsetzen; um eine rationale Leitung der Seele ausführen zu können, muß diese für eben diese Leitung empfänglich sein. Das heißt daß die *phronêsis* nicht nur auf eine gewisse grundlegende Beherrschung von Schmerz und Lust bzw. ihrer Wirkung auf die Seele angewiesen ist, sondern sogar auf das anerzogene *êthos*, das ja dafür sorgen soll, daß Lust und Schmerz überhaupt nur dann auftreten, wenn sie angemessen sind. Daher

---

aufgrund dessen sich die Unterschiede in der *Bestimmung* der Tugenden erklären lassen, hier geht es um eine *Bewertung* anhand des Kriteriums der Rationalität.

<sup>317</sup> Vgl. Kapitel 4.1 zur Ablehnung der Tapferkeit von Kindern und Tieren.

<sup>318</sup> Vgl. 4.2.

<sup>319</sup> Ob hiermit die Besonnenheit als Naturanlage gemeint ist oder ob die Tapferkeit bereits der *Tugend* der Besonnenheit bedarf, bleibt unklar; da aber in jedem Fall die rationale Leitung notwendig ist, ist dies in diesem Fall auch nicht weiter relevant.

erweist sich die einzige begrifflich unabhängige Tugend wiederum als die praktisch unterstützungsbedürftigste, ganz so wie es das Drahtpuppengleichnis vom goldenen Draht der Vernunft sagt.

Aufgrund der Skepsis, die Platon gegenüber dem menschlichen Erkenntnisvermögen äußert, erscheinen die Tugenden auf dieser Ebene im allgemeinen als durch Erziehung und die Gesetze vermittelt. Die höchste *phronêsis*, die allein zur selbständigen Festlegung eines Urteils über Gut und Schlecht befähigt, spricht er niemandem tatsächlich zu. Lediglich die Nächtliche Versammlung befindet sich auf der Suche nach dem damit verbundenen Wissen, und die Gesetzgeber eines Staates, die aber stets außerhalb des Staates selbst stehen, haben dieses Wissen vielleicht gehabt, aber sie stehen dem Staat nicht mehr zur Verfügung.

(3) Schließlich finden sich die Tugenden auf einer Stufe, die sie in Zusammenhang mit göttlichen Ordnungen bringt.

Diese Definitionen entwickeln sich allesamt während der weiteren Diskussion der drei Greise: Im ersten Buch beginnt der Athener damit, seinen Gesprächspartnern überhaupt erst einmal nahezubringen, daß es nicht nur kriegerische Tugend gibt und daß andere Tugenden in einem friedlichen Staat erheblich mehr zählen werden als kriegerische Tapferkeit. Diese Argumentation schließt mit dem Drahtpuppengleichnis ab, in dem die individuellen Tugenden – ohne die Gerechtigkeit – in eine feste Form „gegossen“ werden. Im weiteren Verlauf des Dialogs stellt sich diese feste Form jedoch als zu eng heraus und die Tugenden erhalten nach und nach eine weitere Dimension.

Die Tapferkeit wird dabei noch am kürzesten gehalten; zwar erfährt auch sie eine Ausweitung ihres Begriffs, aber der Bezug zur göttlichen Ordnung bleibt ihr versagt. Das mag entweder daran liegen, daß der Athener seine Gesprächspartner auf Distanz zu ihrer Lieblingstugend halten will, damit sie auch wirklich einsehen, daß in dem von ihm entworfenen Staat vor allem diejenigen Tugenden zählen, die inneren Frieden und Einheit sicher stellen. Es mag aber auch sein, daß Platon wirklich der Ansicht war, daß in einem Staat, dessen schlimmste Bedrohung die *stasis* ist, kriegerische Tapferkeit keinen großen Wert haben kann und vielleicht auch gar nicht haben sollte. Beide Positionen schließen sich nicht wechselseitig aus und stimmen mit der Ausweitung des Begriffs der Tapferkeit auf die Beherrschung aller Affekte gut zusammen.

Die Besonnenheit erfährt auf dieser Ebene wohl die umfassendste Neudefinition, sie erscheint nicht mehr als Lustbeherrschung, sondern vielmehr als diejenige Tugend, durch die sich die Harmonie der göttlichen

Ordnung im menschlichen Leben abbildet. Die Untersuchung dieses Begriffs hat gezeigt, daß diese „Überhöhung“ der Besonnenheit im zweiten Teil der *Nomoi* über Platons Tugendssystem im strengen Sinne hinausgeht. Sie erscheint als seine „Lieblingstugend“, als diejenige nämlich, die für den Bestand eines Staates und das Glück seiner Bürger letztlich die größte Bedeutung hat. Tapferkeit erweist sich als sekundär, die *phronêsis* als kaum je wirklich erreichbar und die Gerechtigkeit entsteht überhaupt nur, wenn auch die Besonnenheit vorhanden ist. Die Beschreibung des tugendhaften Lebens, das praktisch nur anhand des besonnenen Lebens vorgestellt wird,<sup>320</sup> zielt nicht nur darauf, den Vorrang der Tugend vor der Lust nachzuweisen, sie stellt auch eine Beschreibung der idealen Verfassung des einzelnen Menschen dar, die durch nichts so sehr gekennzeichnet wird wie durch Besonnenheit.

Die *phronêsis*, die im ersten Buch nur ganz formal als Führerin der Tugenden bzw. im Drahtpuppengleichnis als dasjenige, was die Festlegung des *logisms* ermöglicht zu erkennen war, erweist sich im weiteren Verlauf des Textes nicht etwa als ein metaphysisches Wissen, sondern als die Befähigung, die göttlichen Ordnung zu erkennen, als ein Zugang zur kosmischen Ordnung – daher auch die Nähe zur Besonnenheit, die bei der Trennung der Begriffe so große Schwierigkeiten bereitet hat. Es leuchtet ein, daß eine genauere Bestimmung dieser Tugend den Horizont des ersten Buchs sprengen würde, wo es lediglich darum geht, eine geordnete Dynamik der Seelenzustände zu entwerfen, auf der dann aufgebaut werden kann. Was *phronêsis* eigentlich ist und wie sie auf unterschiedlichen Niveaus menschlicher Erkenntnisfähigkeit gewährleistet werden kann, dafür sind nicht nur die scheinbar umständlichen Untersuchungen des zweiten Buchs notwendig, sondern auch die Kosmologie des zehnten.

Noch deutlicher wird die Beschränkung, die Platon sich im ersten Buch auferlegt hat bei der Gerechtigkeit. Sie wird ganz zu Beginn als diejenige Tugend definiert, die entsteht, wenn alle anderen Tugenden zusammenkommen. Daß daher ein Verständnis der Gerechtigkeit ohne ein möglichst umfassendes Verständnis der anderen Tugenden nicht möglich ist, leuchtet ein. Darüber hinaus geht es im Drahtpuppengleichnis lediglich um die „Innenperspektive“ des Individuums. Die Gerechtigkeit als diejenige Tugend, die das Gelingen dieser Regulation nach außen anzeigt – als soziale Tugend – hat in dieser Beschreibung keinen Platz. Auch in der *Politeia* erscheint die Gerechtigkeit als „Zusatztugend“, die in die Dynamik der drei

---

<sup>320</sup> Vgl. 733 f.

Seelenteile nicht unmittelbar eingegliedert werden kann.<sup>321</sup> Aber auch dort sind die Tugenden ohne Koordination unvollständig bzw. ist ihre Güte nicht gewährleistet, und diese Situation findet sich in den *Nomoi* wieder: Ohne die jeweils anderen erweisen sich auch hier die Tugenden als unvollständig oder – im Fall der *phronêsis* – als wirkungslos, und es ist die Gerechtigkeit, die Erfüllung dieser Bedürftigkeit der Tugenden anzeigt.

Sie erscheint also erst auf der Bühne, wenn die anderen Tugenden bereits gesichert sind und kann daher unmöglich bereits in den ersten Büchern der *Nomoi* besprochen werden. Daß sie auch später keine sonderlich systematische Untersuchung erfährt, liegt wiederum daran, daß sie als soziale Tugend im Staat in unendlich vielen Formen vorkommen soll, so als individuelle Rechtschaffenheit, aber auch als soziale Gerechtigkeit und schließlich im Strafrecht. Sie ist aber in keinem Fall ein Frage des Charakters *allein*, sondern weist über ihn hinaus auf soziale Zusammenhänge und die Regelung des Staates. Eine systematische Untersuchung eines jeden dieser Bereiche und die notwendige Zusammenfassung der erreichten Definitionen zu *einer* einheitlichen – wenn auch nur hinsichtlich einer Ebene der Tugendhaftigkeit – kann in diesem Dialog unmöglich geleistet werden.

Der Begriff der Gerechtigkeit als die Vollendung individueller Selbstbeherrschung markierend darf aber nicht zu der Annahme verleiten, es gebe sie nicht auf der Ebene der individuellen Tugenden. Denn auf dieser Ebene konstituiert das Zusammentreffen von Beherrschung von Schmerz und Lust und die Vorgabe der rationalen Leitung durch die Gesetze eine Art „schlichter“ Gerechtigkeit, von der wiederum hervorzuheben ist, daß sie, wenn sie auch aufgrund ihres Mangels an eigener Einsicht weniger schön ist, *moralisch* nicht geringer zu bewerten ist als die Gerechtigkeit, die aufgrund der „kosmischen“ Tugenden zustande kommt. Daß auch die Gerechtigkeit als Kriterium der Sättigung der Tugenden auf unterschiedlichen Ebenen vorkommt, legt noch einmal die Betonung nahe, daß es auch die Selbstbeherrschung als Ziel der Tugenden auf allen Ebenen gibt, d. h. zum einen als durch die Gesetze ermöglichte<sup>322</sup> Selbstbeherrschung, zum anderen als durch eigene Einsicht zustande gekommene. Selbst auf der Ebene der Naturanlagen kann man vielleicht von einer natürlichen Selbstbeherrschung sprechen, wenn natürlicher Mut

---

<sup>321</sup> Vgl. Irwin (206 f.).

<sup>322</sup> Und daher eigentlich fremdbestimmte Selbstbeherrschung, aber Autarkie ist in den *Nomoi* kein Thema, die Abhängigkeit der Bürger im Hinblick auf ihre Tugendhaftigkeit vom Gesetzgeber ist allzu offensichtlich.

mit Bedächtigkeit und einer Art natürlicher Auffassungsgabe<sup>323</sup> einhergehen. Die Überlegenheit der „kosmischen“ Tugend ist keine moralische, sondern eine – wie immer man es auch fassen mag – metaphysische. Die Schönheit der göttlichen Ordnung realisieren beide „Versionen“, aber nur die zweite bringt den Menschen in einen unmittelbaren Zusammenhang mit ihr.

Die unterschiedlichen Beschreibungen der Tugenden dürfen daher nicht lediglich als eine Frage unterschiedlicher Perspektiven aufgefaßt werden. Dadurch würde der Unterschied zwischen den Naturanlagen und den Tugenden ignoriert, denn obwohl Platon die Naturanlagen ebenfalls als Tugenden anspricht, so ist der Unterschied zwischen Mut und Tapferkeit sicherlich kein bloß perspektivischer. Auch müßten die Definitionen der Tugenden auf den unterschiedlichen Ebenen strenger analog ausfallen, als sie es tun, da es sich dann um Definitionen derselben Gegenstände handelt. Die Position, daß die Tugenden jeweils ein Feld bestimmen, ermöglicht es hingegen anzunehmen, daß sie in vielen unterschiedlichen Formen realisiert werden und daß die Abgrenzung der einzelnen Felder voneinander diffus bleibt. Auch die Aufwertung der scheinbar geringeren „bürgerlichen“ Tugenden wird durch diese Annahme erst ermöglicht. Wenn die unterschiedlichen Stufen der Tugend lediglich auf eine unterschiedliche Betrachtungsweise zurückzuführen wären, so müßte es entweder eine die beiden Stufen integrierende Definition geben oder aber eine der beiden Beschreibungen müßte die *eigentliche* sein. Von einer zusammenfassenden Betrachtungsweise kann aber nicht die Rede sein, und Platon will sicherlich weder die Tugend der Bürger noch die „kosmische“ Tugend kompromittieren.

Die Möglichkeit, den „gewöhnlichen“ Bürger zur Tugend zu erziehen, ist das zentrale Anliegen der *Nomoi*, findet sich aber bereits im *Politikos*: Auch dort findet sich die Forderung an den Herrscher, daß *alle* Bürger tugendhaft (gemacht) werden sollen (309e f.). Zu diesem Zweck müssen die beiden Dispositionen der Tapferkeit und Besonnenheit harmonisiert werden. Diese erscheinen im *Politikos* als problematisch, weil sie – wie die Naturanlagen der *Nomoi* – ein zuviel oder zuwenig zulassen und einander daher unter Umständen widersprechen (307e-308d). Um ihnen das richtige Maß zu geben, benötigen die Besonnenen wie die Tapferen wahre Meinungen, und zu diesen kommen die Bürger über eine Erziehung. Diese Erziehung – mit der Ausnahme des Herrschers, der als einziger wirkliches

---

<sup>323</sup> Man denke hierbei vielleicht an kindliche „Gewitzheit“ oder die bekannte „Bauernschläue“.

Wissen hat – ist für alle Bürger dieselbe. Auch wenn die Bürger dabei nicht lernen, eine richtige Meinung auch vollständig zu begründen, so haben sie doch bestimmte Vorstellungen darüber, was gut und was schlecht – und sie werden auch in der Lage sein, bestimmte Gründe für diese Positionen anzugeben, sofern sie diese Begründungen während der Erziehung erlernen.<sup>324</sup>

Man sieht also, daß Platon hier ein ganz ähnliches Bild davon zeichnet, wie man zum Besten des Staates und des Einzelnen allen Bürgern Zugang zur Tugend verschaffen kann: Ohne richtige Meinungen über das Gute kann kein Individuum tugendhaft werden. Also eröffnet Platon dem „gewöhnlichen“ Menschen die wahren Meinungen über die Gesetzte und über die in Buch II beschriebene Erziehung. Diese hat, wie auch die Erziehung des *Politikos*, darüber hinaus den Sinn, die Naturanlagen der Bürger von Kindesbeinen an so zu gestalten, daß sie nicht von der Maßlosigkeit hin- und hergerissen unzugänglich für die Inhalte der Erziehung und unwillig zum Befolgen der Gesetzte werden.

Es stellt sich also heraus, daß auch das Drahtpuppengleichnis, das zunächst eine so eingeschränkte Bedeutung zu haben scheint, Teil einer sehr umfassenden Neukonzeption der Moral ist. In den *Nomoi* gilt nicht mehr die strikte Isometrie von Staat und Individuum, die es Platon in der *Politeia* unmöglich gemacht hätte, eine Beschreibung der Tugenden zu entwickeln, die die menschlichen Affekte zum Ausgangspunkt nimmt. Denn dort verläuft die Entwicklungsrichtung genau umgekehrt, vom Staat zum Individuum. Erst ohne die „Personifikation“ des Staates wird es für Platon möglich, von der menschlichen Natur auszugehen.

Auch in den *Nomoi* hängt die Ebene der eigenen Tugendhaftigkeit allerdings wieder – ganz „platonisch“ – vom Grad der eigenen Erkenntnis ab: Ist das eigene Erkenntnisvermögen gering, so bleibt einem „nur“ das Befolgen der Gesetze, um sich der rationalen Leitung zu vergewissern. Die „höheren“ Formen der einzelnen Tugenden werden hingegen erst dann erreichbar, wenn man selbst in der Lage ist, die richtigen Ansichten zu erkennen, die man im Leben zu realisieren hat.<sup>325</sup> Man darf in diesem

---

<sup>324</sup> Vgl. hierzu v. a. Bobonich (1995).

<sup>325</sup> Streng genommen sieht Platon, dem es in den *Nomoi* sehr um die Bereitschaft der Bürger zu tun ist, sich der rationalen Leitung zu unterwerfen, noch eine weitere Stufe der Bezugnahme auf die richtigen Ansichten vor, nämlich die Überredung durch die Proömien der Gesetze. In ihnen wird er Bürger jeweils zu einer bestimmten Haltung angehalten und kann versuchen, sie aufgrund seines eigenen Urteilsvermögens zu befolgen. Die Gesetzte dienen in diesem Fall als Korrektiv für mögliche Irrtümer der auf dieser Ebene noch immer unentwickelten Vernunft. Wenn Platon für diesen Fall keine Ebene eigens einführt,

Zusammenhang aber die Systematik der Untersuchungen Platons nicht überbewerten: Die Tugenden werden ausschließlich in ihren Wirkungszusammenhängen beschrieben und keiner eingehenden systematischen Analyse unterzogen. Daß die Tugenden als Felder aufzufassen sind, ist vielmehr ein Anzeichen dafür, daß es tatsächliche Verschiebungen in der Bedeutung bestimmter Begriffe gibt; diese sind jedoch nicht so stark, daß sich die unterschiedlichen Begriffe wirklich wechselseitig widersprechen.

## 5.2 DIE TUGENDEN UND DAS *ĒTHOS*

Die Tugenden sorgen in den *Nomoi* dafür, daß den Affekte in ihrer Auswirkung auf die Handlungsmotivation des Menschen ein bestimmtes, rationales Maß gegeben wird. Das aber ist lediglich *eine* Seite der Zivilisierung der Antriebskräfte, die andere betrifft die Regelung nicht der Wirksamkeit, sondern überhaupt des Vorkommens dieser Affekte. Die Tugendbegriffe beschreiben lediglich einen bestimmten Umgang mit den bereits vorliegenden Affekten von Lust und Schmerz, die Durchführbarkeit dieses Umgangs wird durch sie aber nicht garantiert, sondern vielmehr vorausgesetzt. Selbst die Unterstützung der *phronēsis* durch die anderen Tugenden, so scheint es, bedarf noch weiterer Absicherung. Über die Beherrschbarkeit der Affekte ist allein mit der Forderung nach Beherrschung noch nichts gesagt. Mit dem *ēthos* des zweiten Buchs wird eben diese Beherrschbarkeit der Affekte anerzogen, und somit ist dieses *ēthos*, das selbst keine wirkliche Tugend ist, weil es keinen internen Bezug zu einem rationalem Maßstab hat, ein für die Moraltheorie der *Nomoi* grundlegendes Element.

Platon will eine Moral „für alle“ entwerfen, und daher erweist sich die notwendige Kontrolle der Antriebskräfte im Menschen als zentrales Anliegen. Diese Kontrolle ist aber schwierig zu erreichen, und somit ist nicht nur die Erziehung der Bürger zu den Tugenden unabdinglich, sondern sogar das Auftreten von Lust und Schmerz im einzelnen muß nach Möglichkeit so erzogen werden, daß diese nur dann auftreten, wenn sie auch akzeptabel sind.<sup>326</sup> Gelingt dies, ist der Gewinn für die Tugend kaum zu überschätzen. Dennoch ist diese Funktion der Erziehung in ihrer

---

so wohl deshalb, weil sie letztlich mit der „bürgerlichen“ zusammenfällt, weil auch in ihr die Gesetze und damit das kollektive Wissen gegenüber der eigenen Einsicht „das letzte Wort“ haben.

Bedeutung nicht endgültig bestimmbar, da Platon das *ēthos* und die Tugenden nicht explizit zueinander ins Verhältnis setzt. Da er aber dem *ēthos* wie auch den Tugenden des Drahtpuppengleichnisses ein ganzes Buch widmet, kann dessen große Bedeutung nicht bestritten werden.

Hier liegt ein weiterer Unterschied zur Konzeption der *Politeia*. Dort setzt die Erziehung der Bürger erst auf einem relativ hohen Niveau ein, nämlich bei der Klasse der Wächter, in den *Nomoi* hingegen soll *jeder* erzogen werden, von Kindern und Sklaven<sup>327</sup> bis hin zu den Alten des Dionysoschors, die eigentlich schon die intellektuelle Elite des Staates ausmachen, aber dennoch lebenslanger Erziehung bedürfen. Wenn ein jeder Zugang zu den Tugenden haben soll, dann benötigt auch ein jeder die entsprechende Erziehung, und das von Anfang an. Eine „Konditionierung“ der Lust- und Schmerzempfindungen erscheint hierfür die beste Basis zu liefern.

Zu betonen ist noch, daß das *ēthos*, ebensowenig wie es eine Tugend im eigentlichen Sinne ist, eine Naturanlage darstellt. Naturanlagen sind „unerzogene“ Haltungen, die keinen – auch keinen externen – Bezug zur rationalen Lebensführung haben und daher moralisch durchaus bedenklich sein können. Das *ēthos* hingegen ist das Ergebnis einer Erziehung und realisiert eine vernünftige Haltung, auch wenn dieser Bezug zur Vernunft ein äußerlicher ist, weil er erst aufgrund der Festsetzung des Kurrikulums durch die Alten geformt wird.

Während das Drahtpuppengleichnis noch eine gewisse formale Nähe zu früheren Tugendkonzeptionen zuläßt, so setzt sich Platon mit der Erziehung zum *ēthos* endgültig von diesen ab. Das ist allerdings auch notwendig, denn der Ansatz bei den Antriebskräften der menschlichen Seele macht es notwendig, verschiedenartige Wege nach Möglichkeiten „abzusuchen“, wie man diese Affekte nicht nur als potentielle Störenfriede<sup>328</sup> behandeln und doch in den Griff bekommen kann. Da in der *Politeia* die beiden irrationalen Seelenteile sich der Herrschaft des *logistikons* unterwerfen sollen – wenn auch freiwillig –, liegt genau in dieser Herrschaft der Vernunft die Integration der Affekte in die Kräfteverhältnisse der menschlichen Seele. Die Auffassung des *logismos* als zartem und nachgiebigem Motivans, das der Unterstützung dringend

---

<sup>326</sup> Zur Macht der Affekte und der Notwendigkeit, ihre Kontrolle auf jedem nur möglichen Weg zu sichern vgl. 732e4-733a4.

<sup>327</sup> Vgl. 665c.

<sup>328</sup> In der *Politeia* ist ja selbst der *thymos* ein möglicher Störenfried, da er aufgrund seiner Natur selbst irrational ist, auch wenn er das *logistikon* unterstützen „will“.

bedarf, verlangt hingegen viel stärker nach einer weitgehenden Harmonisierung der Affekte mit dem rationalen Urteil. Daß die Vernunft *allein* in der Seele des Menschen herrschen solle, erscheint nicht mehr als gangbarer Weg – und auch nicht mehr als wünschenswert.

Die Voraussetzungen, die ein Mensch mitbringen muß, damit man ihn als einen guten Menschen bezeichnen kann sind damit recht genau umschrieben. Unklar ist aber noch immer, worin für den einzelnen der Nutzen der Tugend besteht. Lust und Schmerz spielen für die Moral eine große Rolle, und es fragt sich, in welcher Verfassung sich ein tugendhafter Mensch in dieser Hinsicht eigentlich befindet. In welchem Verhältnis stehen Moralität und Lust zueinander? Immerhin soll der Gesetzgeber den Bürgern *alle* denkbaren Güter verschaffen,<sup>329</sup> und Platon läßt nichts dahingehendes verlauten, daß eine „unschuldiges“ Lustempfinden nicht auch etwas Gutes wäre.

### 5.3 WOZU TUGENDHAFT SEIN? DIE *EUDAIMONIA*<sup>330</sup>

Die Bekämpfung der hedonistischen Position, daß auch das moralisch Gute im menschlichen Leben allein in Lustoptimierung bestehen könnte, ist eine „platonische Konstante“. Sie findet sich in den frühen Dialogen<sup>331</sup> ebenso wie in den „mittleren“ und beschäftigt auch beim späten Platon immer noch einen ganzen Dialog, den *Philebos*. So macht es die Begründung der Position, daß eine tugendhaftes Leben auch ein angenehmes sei,<sup>332</sup> unmöglich, in einem *nur* angenehmen Leben einen Vorteil zu entdecken. Für die „Annehmlichkeit“ einer Lebensweise wählt Platon die Bezeichnung

---

<sup>329</sup> Vgl. 631d2 f.

<sup>330</sup> Der Begriff der *eudaimonia* muß zumindest vorläufig einmal definiert werden, auch wenn eine genauere Vorstellung davon, was Platon in diesem Zusammenhang damit meint erst am Ende dieses Abschnitts zutage tritt. *Eudaimonia* bezeichnet in Abgrenzung zum reinen, episodenhaften Lustempfinden (*hêdonê*) einen das ganze Leben umfassenden Zustand. Die Übersetzung mit „Glück“ oder „Glückseligkeit“ sind sehr unglücklich, auch wenn ein „Glücklichsein“ sicherlich damit zusammenhängt. Am ehesten könnte man in der *eudaimonia* ein „geglücktes Leben“ sehen (vgl. Aristoteles, NE 1095a).

<sup>331</sup> Hier findet sich zwar keine explizite Auseinandersetzung mit der Lust als möglichem Kandidaten für das Ziel des menschlichen Lebens, aber letztlich ist eine reine Lusterorientierung mit dem sogenannten Sokratischen Intellektualismus unvereinbar; aus diesem Grund sorgt auch der – scheinbare – Hedonismus der *Protagoras* immer noch für Irritation. In den mittleren Dialogen wird die Lust zunächst – zusammen mit allem Weltlichen – völlig abgewertet, um dann im *Symposion*, in der *Politeia* und im *Phaidros* wieder zu einem gewissen Recht zu kommen. Die Position des *Philebos* wird im Anschluß an diesen Abschnitt noch ausführlicher erläutert.

<sup>332</sup> 660e4-663d4.

*hêdonê*<sup>333</sup>, und es fragt sich, was ihr Verhältnis zur *eudaimonia* ist. Identisch sind die beiden jedenfalls nicht: Die *eudaimonia* fungiert formal gesehen eher als Bindeglied zwischen den Tugenden und der Lust, denn es ist die Tugend, die einen Menschen glücklich macht, und es ist das Glückliche, das seinerseits angenehm ist. Die *eudaimonia* folgt also nicht aus der Lust, sondern die Lust aus der *eudaimonia*, die ihrerseits von der Tugend abhängig ist. Der Zusammenhang von Lust und Glück, den Platon hier herstellt, betont den Vorrang der Tugend vor allem anderen, denn selbst die *eudaimonia*, die man am ehesten als Konkurrentin der Tugend um den Titel des ersten Ziels eines menschlichen Lebens ansehen könnte, ist von der Tugend abhängig.<sup>334</sup>

Daß die *eudaimonia* als hinreichende Bedingung für ein angenehmes Leben dargestellt wird, heißt allerdings wiederum nicht, daß Annehmlichkeit *nur* aufgrund von Glücklichkeit entstehen kann. Aber wenn es Lust auch ohne Gerechtigkeit gibt, so ist diese Lust nicht unbedingt auch glücklich. Die Argumente dafür, daß Annehmlichkeit, die aufgrund von Tugend entsteht, wertvoller ist als solche, die ohne sie zustande kommt, rekurren erneut auf kosmische Zusammenhänge: Wenn man in Übereinstimmung mit der göttlichen Ordnung – sei es durch eigene Erkenntnis oder vermittelt durch den *nomos* – leben kann und dabei auch noch in den Genuß einer angenehmen Lebensweise kommt, so ist das einfach besser als lediglich aufgrund heftiger Stimulation angenehm zu leben.<sup>335</sup>

Daß die Tugend als notwendige und hinreichende Bedingung der *eudaimonia* und diese wiederum als hinreichende (aber nicht notwendige) Bedingung der Annehmlichkeit aufgefaßt wird, verbindet erneut Ebenen, die in früheren Dialogen voneinander getrennt waren: Die Güte des Lebens hängt in den frühen Dialogen eher akzidentell mit seiner Annehmlichkeit zusammen, und die Betonung liegt sogar darauf, daß man um der Tugend

---

<sup>333</sup> Wobei damit an dieser Stelle kaum der Grundaffekt des Drahtpuppengleichnisses gemeint sein kann, sondern ein Zustand allgemeinen Wohlbefindens – daher auch die Übersetzung als „Annehmlichkeit“ (vgl. Susemihl, Müller und Apelt; Saunders hat hier weniger zu entscheiden, da das englische „pleasurable“ nicht viel eindeutiger ist als *hêdus*).

<sup>334</sup> Vgl. auch Görgemanns (183); allerdings ist seine Formulierung, daß die Lust ein „Bestandteil“ der *eudaimonia* sei, zu unpräzise.

<sup>335</sup> Die Frage, warum es besser ist, angenehm und gemäß einem rationalen Maßstab zu leben als einfach nur angenehm spielt im *Philebos* eine erhebliche Rolle. Auch dort wird allerdings kein zwingendes Argument dafür geliefert, warum man nicht das Leben eines Schalentiers ganz ohne jede Vernunft leben wollen sollte (es sei denn man betrachtet das Argument als zwingend, daß ein gänzlich unbewußtes Leben einfach nicht menschlich ist). – Auch die Beschreibung der Lebensweise unter rationaler Leitung in 733 betont die Überlegenheit der Lust, die in Verbindung mit Einsicht genossen wird.

willen auch ganz auf Annehmlichkeit verzichten muß.<sup>336</sup> Dies würde Platon zwar in den *Nomoi* noch immer behaupten, denn über den Vorrang der Tugend läßt sich nicht diskutieren, aber der enge Zusammenhang der drei Begriffe legt nahe, daß der Tugendhafte doch durchaus damit rechnen kann, für seine Bemühungen auch mit einer gewissen Annehmlichkeit belohnt zu werden. Die Aussicht auf ein angenehmes Leben ist aber nicht bloß ein Zugeständnis an die Auffassung der „Vielen“, sondern ergibt sich aus der psychologischen Konzeption, die sich bereits im Drahtpuppengleichnis zeigt: Da die Affekte von Lust und Schmerz eine wichtige Rolle bei der Bestimmung der Tugenden spielen und damit notwendigerweise auch in die Bestimmung des guten Lebens zugelassen werden müssen, wäre es ganz unverständlich, wenn Platon dieses gute Leben nun auf einmal ganz ohne Bezug auf die *hêdonê* beschreiben wollte.

Hier werden auch die Grenzen deutlich, die Platon seinem Neuansatz setzt. Denn die Vorherrschaft der Tugend vor allem anderen könnte kaum einen schlagenderen Ausdruck finden als den, daß sie ausreicht, um das Leben eines Menschen glücklich zu machen – und daß sie gleichzeitig dafür notwendig ist. Die Bedeutung, die Platon in den *Nomoi* den Affekten zukommen läßt, läßt also nicht den Schluß zu, daß die Tugend – und es hat sich gezeigt, daß Tugend ohne rationale Leitung nicht möglich ist – gegenüber dem Lustempfinden an Boden verlöre. Die Wege allerdings, die zu einem vernünftigen Leben führen, sind neu.

In Buch V weist Platon auf ganz andere Weise erneut auf die Notwendigkeit hin, die Lust zur Beschreibung des Begriffs der *eudaimonia* zuzulassen. Lust und Schmerz erscheinen (732e4-7) als die bedeutendsten (*malista*) Regungen der menschlichen Seele, sie sind also für die Motivation menschlichen Handelns unverzichtbar: Zunächst entwirft der Athener das Bild des guten Menschen in „Idealform“, also ein Bild, das sich ergibt, wenn die Tugenden aus göttlicher Perspektive verwirklicht werden. Hierbei entwickelt er eine Rangfolge der Dinge, um die man sich zu kümmern hat, die im wesentlichen einer Ausweitung der schon zuvor beschriebenen Güter und ihrer Bewertung entspricht. An erster Stelle stehen die Tugenden (als Abbilder der göttlichen Ordnung), es folgt die Seele (als dasjenige, was am Menschen gottähnlich ist), dann der Körper und zuletzt die materiellen Güter. Während bei den beiden ersten Kategorien das Maximalprinzip gilt (also je mehr Tugend und je mehr Sorge um die Seele desto besser), stellt sich hinsichtlich körperlicher Vorzüge und materieller Güter ein Mittleres

---

<sup>336</sup> Die philosophischen Freuden bilden natürlich eine Ausnahme.

als das beste heraus: Wer zu schön oder zu gesund ist, der wird eitel und selbstherrlich, wer zu häßlich oder zu kränklich, der wird „knechtisch“.

Diese Idealform ist für Menschen aber nicht erreichbar, denn die *menschlichen* Tugenden erweisen sich bereits als Mischung von (göttlicher) Rationalität und (nicht einmal rein seelischen, geschweige denn göttlichen)<sup>337</sup> Affekten – ein Übermaß an Lust macht den Menschen übermütig und ungerecht, ein Übermaß an Schmerz macht ihn unfrei. Im Bereich des Menschlichen ist also eine möglichst gelungene Mischung unterschiedlicher Komponenten das bestmögliche, und zwar auf allen Ebenen.

Da Lust und Schmerz sich als unausweichliche Bestandteile des menschlichen Lebens herausstellen, muß der Athener nachweisen, daß ein tugendhaftes Leben tatsächlich angenehmer ist als eines, das zwar Lustempfindungen in reicher Anzahl bietet, dabei aber keinen Anspruch auf moralische Güte hat. Um das zu erreichen, führt er ein Kalkül ein, nach dem nicht die absolute Menge von Lust oder Schmerz den Wert einer bestimmten Lebensweise ausmacht, sondern die Größe der Differenz von Lust und Schmerz (733a9 ff.), das also eine reine Lustmaximierung als Ideal unmöglich macht. Demnach strebt jeder Mensch nach einem Leben, das mehr Lust als Schmerz enthält, wobei ein geringerer Schmerz um einer größeren Lust willen in Kauf genommen wird, während man angesichts eines größeren Schmerzes auf eine kleinere Lust verzichtet. Nur wenn sich Lust und Schmerz die Waage halten, kommt es zu einem Zustand der Unentschlossenheit. Demnach kann ein Leben mit nur geringem „Lustaufkommen“ besser sein als eines mit hohem, solange die Differenz zwischen erlebter Lust und erlebtem Schmerz größer ist. Der Nachweis, daß ein tugendhaftes (in diesem Fall: ein besonnenes) Leben tatsächlich angenehmer ist als ein zügelloses erfolgt allerdings lediglich unter Berufung auf die Kompetenz der Kompetenten: Nur wer die besonnene Lebensweise kenne, könne auch ihre Annehmlichkeit beurteilen. Wer aber ein angenehmes Leben will (*boulomenon hêdeôs zên*, 734b2), der muß sich zuvor seiner Tugendhaftigkeit versichern.

Auch das Generalproömium entwickelt also zumindest den Gedanken, daß Tugend *qua* Harmonie unterschiedlicher Seelenzustände ein besserer Kandidat für eine hinreichende Bedingung eines angenehmen Lebens ist als

---

<sup>337</sup> Natürlich sind die Affekte im Drahtpuppengleichnis als *seelische* Zustände beschrieben, aber sie sind nicht unabhängig von der körperlichen Verfassung des Menschen. Was man sich genau unter einem Schmerz- oder Lustempfinden vorzustellen hat, wird bei der Untersuchung des *Philebos* deutlich werden.

extreme Lustorientierung. Akzeptiert man den Rekurs auf die Richtigkeit des Urteils der tugendhaften Menschen, so kann man sogar von einem erneuten Nachweis dieser Position sprechen. Damit steht diese Passage in engem Zusammenhang mit der zuvor genannten Passage des zweiten Buchs, auch wenn hier der Akzent anders gesetzt wird. Während in Buch II der Zusammenhang der ist, daß Tugend weil glücklich auch annehmlich macht, wird nun zwischen Tugend und Lust über den Begriff der (besten) Lebensweise vermittelt. Tugend wird in diesem Zusammenhang nicht als unmittelbare Ursache für die Annehmlichkeit gesehen. Vielmehr steht mit dem Begriff der besten Lebensweise ein Kriterium zur Verfügung, daß es möglich macht, zwischen dem tugendhaften und dem „lustmaximierten“ Leben zu unterscheiden, und da es sich herausstellt, daß das tugendhafte Leben den größeren „Lustüberhang“ bietet, stellt es sich erneut als das bessere heraus.<sup>338</sup>

In beiden Passagen weist Platon also nach, daß die Annehmlichkeit des menschlichen Lebens von seiner Tugendhaftigkeit abhängt und daß diese Annehmlichkeit für die menschliche *eudaimonia* durchaus eine Rolle spielt. Was genau es aber ist, was man mit der *eudaimonia*, der doch alle nachjagen, gewinnt, bleibt bis auf eine Formel, die sich aus der eben besprochenen Relation der Begriffe der Tugend und der Lust zu ihr ergibt, unklar. Offenbar sieht Platon in ihr den Begriff für ein gelungenes menschliches

---

<sup>338</sup> Auch in der *Politeia* gibt es unterschiedliche Versuche, die größere Annehmlichkeit des tugendhaften Lebens nachzuweisen: 577a ff. fragt Sokrates Glaukon nach dessen Zustimmung zu einigen Ansichten, die sich aus der bisherigen Diskussion ergeben hätten. Demnach stellt sich das ungerechte Leben als unfrei, armselig und leidvoll heraus, weil es der Herrschaft des begehrliehen Seelenteils unterworfen ist. In einem weiteren Nachweis (582a ff.) unterscheidet Sokrates drei den drei Seelenteilen entsprechende Arten der Lust, die am Gewinn und Eigennutz, die an Ehre und Ruhm und die an Lernen und Wissen. Nur der erkenntnisfähige Seelenteil (das *logistikon*) könne aber alle Arten der Lust angemessen beurteilen, und da dieses die intellektuelle Lust weit über die anderen stelle, sei diese auch als die angenehmste anzusehen (hier ist die Argumentation ganz ähnlich wie in Buch V der *Nomoi*). – Inwiefern der Nachweis der Überlegenheit der intellektuellen Lust auf die *Nomoi* übertragen werden kann, ist allerdings fraglich, da es hier keine unterschiedlichen Arten von Lust gibt. Es gibt sie sozusagen nur einmal, nämlich als einheitliche Antriebskraft, bei der Körperlichkeit oder Intellektualität als solche keine Rolle spielen. Sie muß lediglich richtig bemessen sein (vgl. auch Görgemanns, 171), und dann ist jede Art von Lust auch akzeptabel. Die Beschreibung der Vernunft in *Politeia* 591c ff. ähnelt allerdings sehr der Beschreibung der guten Lebensform in *Nomoi* 733: Kraft und Gesundheit zählen nur, wenn sie mit Besonnenheit verbunden sind (591c6 ff.); Reichtum wird ebenso gemieden wie Armut, um das Gleichgewicht zu wahren (591e1-4), und dasselbe gilt auch hinsichtlich der Ehre. Auch wenn sich die Übertragbarkeit der Untersuchungen der *Politeia* aufgrund der unterschiedlichen Psychologie der beiden Dialoge als problematisch erweist, wird dennoch klar, daß Platon auch in dem früheren Werk die Notwendigkeit der Tugend für die *eudaimonia* betont. Dabei nimmt er auch hier schon Bezug auf die Annehmlichkeit eines solchen guten Lebens, und somit ist die Bedeutsamkeit der Lust für das menschliche Leben in den *Nomoi* durchaus nichts abartiges, wie G. Müller (68) unsinnigerweise annimmt.

Leben. Denn weder Tugend noch Lust bezeichnen den Zustand, der eintritt, wenn Verstand und Affekte, Lust und Schmerz in einem optimalen Verhältnis zueinander stehen.<sup>339</sup>

Hinzufügen kann man noch, daß es sich hierbei um einen seelischen Zustand handelt, denn obwohl Lust und Schmerz kaum unabhängig von körperlicher Beschaffenheit sein können, sind sie selbst seelische Zustände – ganz so, wie sie im Drahtpuppengleichnis eingeführt werden. Diese Bestimmung ist nur auf den ersten Blick unbefriedigend. Denn obwohl sie eine bloße Formel zu sein scheint, faßt sie all das zusammen, worum sich Platon hier bemüht, nämlich daß man an den unausweichlichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens vorbei argumentiert, wenn man Tugend ganz ohne Bezug zur Lust betrachten will, und daß man den Menschen einem unstrukturierten und sklavischen Dasein unterwirft, wenn man Lust ohne Bezug zur Tugend empfehlen wollte. Eine gelungene Verbindung der beiden, das ist die *eudaimonia*.

#### 5.4 LUST, SCHMERZ UND DIE RICHTIGE MISCHUNG

Der enge Zusammenhang zwischen *eudaimonia* und Lust, den Platon entwirft, macht auch deutlich, wie unklar noch immer ist, was unter Lust (und Schmerz) zu verstehen ist. Im Drahtpuppengleichnis wird die Lust lediglich als eine der zentralen Antriebskräfte dargestellt, taucht im weiteren Text aber vor allem unspezifisch als jedwede Form angenehmer Empfindung auf. Für Schmerz gilt *mutatis mutandis* dasselbe. Es fragt sich also, was Lust und Schmerz eigentlich sind und wie sie in der Seele eigentlich als Antriebskräfte wirksam sein können. Auf diese Fragen findet man in den *Nomoi* nicht einmal den Ansatz eines Hinweises. Angesichts eines ähnlichen Problems – dem der Begründung der Kosmologie, die der Athener im zehnten Buch entwirft – ließ sich anhand der vorgebrachten Positionen immerhin erkennen, daß Platon hier auf die im *Timaios* entwickelte Theorie zurückverweisen will. Für eine Lusttheorie sind die entsprechenden Fingerzeige aber sehr dürftig: Lediglich die Tatsache, daß

---

<sup>339</sup> Julia Annas hat sich in einem langen Abschnitt mit den Passagen der *Nomoi* befaßt, die hedonistisch erscheinen könnten (Annas, 1999: 137-147, auch 46-48). Ganz richtig betont sie den Vorrang der Tugend vor der Lust, nimmt aber an, daß die Lust tatsächlich auf der Tugend supervenierte, und geht davon aus, daß der Tugendhafte tatsächlich eine andere und bessere Lust empfindet als der Schlechte (145 f.). Das ist aber mit dem Drahtpuppengleichnis und der Einführung von Lust und Schmerz unvereinbar. Darüber hinaus ignoriert sie in diesem Zusammenhang die Möglichkeit, den Bürgern über Erziehung und Gesetze dieselben Ansichten zu vermitteln wie sie diejenigen haben, die sie selbst entwickeln können.

Platon Lust und Schmerz wiederholt als unausweichliche Elemente des menschlichen Lebens darstellt und sogar die Tugenden als eine Mischung von gottähnlichem – der Rationalität – und rein menschlichem – den Affekten – betrachtet weist darauf hin, daß er die im *Philebos* entworfene Affekttheorie im Sinn gehabt haben mag. Dort nämlich erscheint das beste menschliche Leben ebenfalls als aus Wissen und Lust gemischt, und Sokrates muß sich und seinen Gesprächspartner Protarchos erheblichen Mühen unterziehen, um diese Theorie der Mischung als Optimum zu etablieren.

Wenn der Zusammenhang mit den *Nomoi* auch auf den ersten Blick lediglich formaler Natur zu sein scheint, so macht doch schon die Begründung dafür, daß der beste unter den realisierbaren Staaten eine *gemischte* Verfassung haben muß, deutlich, daß auch in den *Nomoi* die Mischung nicht nur in Hinsicht individueller Moralität, sondern auch mit Blick auf die beste Organisation des Staates das Optimum darstellt. Die Konzeption der Mischung spielt eine erhebliche Rolle, und die Tatsache, daß es an gezielten Anspielungen auf den *Philebos* fehlt, bedeutet nicht, daß dessen Theorie nichts zum Verständnis der *Nomoi* beitragen kann.

#### 5.4.1 DAS BESTE MENSCHLICHE LEBEN

Der *Philebos* ist was die Komplexität und Undurchsichtigkeit der Argumentation angeht sicherlich einer der sperrigsten Dialoge Platons: Sokrates<sup>340</sup> ringt hier mit dem Hedonisten Protarchos um die Bestimmung, welches der bessere Seelenzustand sei, die Lust oder das Wissen. Zu diesem Zweck unternimmt er eine Beschreibung der Natur der Lust und ihrer Arten – nebst einer Darlegung, inwiefern es „falsche“ Lüste geben kann –, eine ontologische Klassifikation *alles* Seienden und schließlich noch eine Bewertung von Lust und Wissen inklusive einer Einordnung der beiden in einer Güterabfolge, gefolgt von einer Darstellung, wie man Lust und Wissen denn nun im besten menschlichen Leben zu mischen habe. Es kann also auch nicht ansatzweise versucht werden, den gesamten Hintergrund der zu betrachtenden Passagen mit aufzuhellen.

Eingebettet in die aufgeführten Themen findet sich eine Passage, in der Sokrates in verblüffender Kürze den Nachweis führt, daß das beste

---

<sup>340</sup> Zu dessen ungewöhnlichen „Gastauftritt“ in einem der letzten Dialoge Platons vgl. Frede (1997: Appendix I).

menschenmögliche Leben eines ist, das aus Lust<sup>341</sup> und Wissen zusammengemischt werden muß (20c-22d). Zunächst wollen die Gesprächspartner daher ein Leben, das *nur* der Lust, und ein Leben, das *nur* dem Wissen gewidmet ist, getrennt voneinander dahingehend untersuchen, ob es das beste Leben für einen Menschen sein kann. Zur Beurteilung läßt sich Sokrates die Zustimmung zu drei Kriterien geben, die die Beurteilung, ob etwas gut sei, ermöglichen: Etwas Gutes muß vollkommen sein, für sich selbst hinreichend und von all jenen tatsächlich begehrt werde, die dieses Gute kennen (20d).

Der Sinn dieser Kriterien ist auf den ersten Blick alles andere als einleuchtend, doch wird schnell klar, daß die ersten beiden die *Vollständigkeit* des Kandidaten testen sollen; wenn ein Gegenstand vollkommen ist, so heißt das, das ihm nichts mehr hinzugefügt werden kann, er also *maximiert* ist, und wenn er hinreichend ist, so heißt das, daß ihm nichts fehlt, um als gut bezeichnet werden zu können.<sup>342</sup> Das Kriterium der Begehrtheit bindet die Güte eines Gegenstandes an die Haltung derjenigen, die diesen Gegenstand kennen: Wenn nur einer es ablehnte, den in Frage stehenden Kandidaten als gut zu empfehlen, dann kann er auch nicht als gut gelten. Ein derart pragmatisches Kriterium mag sehr überraschen, geht es doch um das Gute, aber man darf den Hintergrund dieser Aufstellung nicht aus den Augen verlieren. Es geht nämlich nicht um ein metaphysisches Gutes oder gar die Idee des Guten, sondern lediglich darum, welche von zwei zur Disposition stehenden Lebensformen eher gut ist als die andere. Um eine absolute Beurteilung ist es Sokrates (noch) gar nicht zu tun, sondern es geht nur um den Nachweis, daß keine der beiden reinen Lebensformen als die bessere *für den Menschen* gelten kann. Hält man sich zudem vor Augen, daß die Bedürfnisse des Menschen zumindest hinsichtlich der *Nomoi* sehr wohl eine Rolle bei der Beurteilung spielen können, so erscheint der pragmatische Charakter der Kriterien zumindest verständlich.

Darüber hinaus steht die Diskussion von Lust und Wissen an dieser Stelle erst ganz am Anfang, und Sokrates und Protarchos sind von einer endgültigen Beurteilung – oder auch nur von der Aufstellung der endgültigen Kandidaten – noch sehr weit entfernt. Sokrates kann hier getrost auf eine schnelle Diskreditierung der Lust verzichten und muß dies wohl auch tun, denn Protarchos ist zwar ein durchaus verständiger und

---

<sup>341</sup> Daß der Schmerz hier nicht vorkommt, ist nicht verwunderlich, denn niemand möchte ihn wohl als wünschenswerten Bestandteil irgendeiner Lebensform betrachten. Daß er unausweichlich ist, weil jede Lust auf einem Schmerz beruht, wird sich noch zeigen.

<sup>342</sup> Vgl. Frede (1997: 173)

williger Mitunterredner, aber er ist ganz und gar nicht willig, sich von Sokrates Zugeständnisse allzu leicht oder gar im Handstreich entlocken zu lassen.<sup>343</sup>

Wenn die Kriterien also zu diesem Zeitpunkt gerechtfertigt sind, so kann Sokrates mit Recht in seiner Argumentation fortfahren. Er bekommt von Protarchos folgende Zugeständnisse

- (1) Es ist vollkommen und wünschenswert, sein ganzes Leben in höchstem Genuß zu verbringen (21a).
- (2) Dabei besteht kein Bedarf an irgendeiner Form von Erkenntnis oder verwandten Dingen (21a f.)
- (3) Wenn *jedwede* Erkenntnis fehlt, so fehlt auch diejenige davon, ob man eigentlich gerade Lust empfindet oder nicht (21b).
- (4) Ebenso sind alle freudigen Erwartungen aufgrund von Erinnerungen unmöglich (21c).
- (5) Diese Lebensform ist keine menschliche, sondern die niedriger Tiere.
- (6) Daher ist diese Lebensform nicht wünschenswert und aufgrund des dritten Kriteriums nicht als gut zu bezeichnen.

Das reine Leben der Erkenntnis wird im Vergleich dazu sehr kurz abgehandelt, denn als Hedonist, wenn auch als moderater, kann Protarchos ein Leben ganz ohne Lust natürlich niemandem als gut empfehlen (niemand würde es wollen). Daher scheitert auch diese Lebensweise am dritten Kriterium. Da sich die beiden „reinen“ Lebensweisen also als unzureichend herausgestellt haben, schlägt Sokrates vor, daß man es doch mit einer aus beidem gemischten versuchen solle, und damit erntet er Protarchos' rückhaltlose Zustimmung. Würde Platon den Vorschlag des gemischten Lebens als eine Konsequenz aus der Unzulänglichkeit der beiden reinen Lebensformen präsentieren, so beginge er ein klares *non sequitur*, denn nur weil die beiden Komponenten des gemischten Lebens für sich genommen nicht hinreichen, heißt nicht, daß die Mischung aus beiden besser wäre. Aber Sokrates stellt die Überlegenheit des gemischten Lebens gar nicht als Konsequenz dar (22a1 f.). Da Protarchos sie sofort akzeptiert, muß er keine weiteren Argumente finden, weshalb diese Überlegenheit aber nicht sonderlich gut begründet ist, sondern lediglich plausibel gemacht wird: Es leuchtet doch ein, daß wenn zwei Lebensweisen, die sich in „Reinkultur“ wechselseitig ausschließen,<sup>344</sup> sich als unzureichend herausstellen, bei einer

---

<sup>343</sup> Zur Qualität der Kriterien vgl. auch Bobonich (1995: 118 ff.).

<sup>344</sup> Das wird von vornherein zur Voraussetzung gemacht: Das Leben der Lust enthält *keinerlei* Wissen und das des Wissens *keinerlei* Lust (20e4-21a2).

Mischung der beiden sich die jeweiligen Mängel unter Umständen ausgleichen lassen, ohne daß neue entstehen.

Wirklich verständlich wird die bevorzugte Stellung der Mischung erst durch die Klassifikation des Seienden im Anschluß an diese Passage (23b-27c), die hier aber nur kurz angedeutet werden kann. Platon unterscheidet vier Klassen des Seienden, *peras* (die Grenze oder das Grenzartige), *apeiron* (das Unbegrenzte), die Mischung aus diesen beiden und die Ursache dieser Mischung. Schmerz und Lust (24a ff.) gehören in die Gattung des Unbegrenzten, da sie *per se* kein eigenes Maß haben sondern stets einen Prozeß des Werdens bedeuten, der von einem Extrem zum anderen hin- und herschwankt. Eine gute Mischung (25b ff.) besteht stets aus Unbegrenztem und einer Ordnung stiftenden Begrenzung – einem rationalen Maß. Das *peras* (25a f.) ist nicht ganz leicht zu identifizieren, da es zum einen einfach in Zahlen, zum anderen in Zahlenverhältnissen zu bestehen scheint. Festhalten kann man jedenfalls, daß mit ihm die rationale göttliche Ordnung ihren Platz in der Klassifikation einnimmt. Zur Ursache (26e ff.) einer guten Mischung schließlich gehört auch die Vernunft, da nur diese den Kontakt zum *peras* ermöglicht und daher eine gute Mischung formen kann.<sup>345</sup>

#### 5.4.2 SCHMERZ, LUST UND IHRE WIRKUNG

Nachdem geklärt ist, daß die Lust in einem menschlichen Leben eine wesentliche Rolle spielt, drängt sich die Frage auf, worin sie denn eigentlich besteht und welche Wirkung sie in der Seele ausübt. Bisher war im *Philebos* der Ausdruck *hêdonê* stets so verwendet worden, als sei allen Beteiligten schon klar, worüber man da denn spreche. Das ist so lange unproblematisch, wie es lediglich um Lust in der Hinsicht ging, wie sie von allen so empfunden wird. Wenn sie aber eine Komponente des besten menschlichen Lebens sein soll, wird die Frage nach ihrer Natur unausweichlich.

Dementsprechend widmet sich Sokrates auch der Definition von Lust und Schmerz im Anschluß an die oben kurz angedeutete Einteilung des Seienden in vier Gattungen. Zuerst definiert er den Schmerz, und es wird auch gleich deutlich, warum er das tut. Die Definitionen beruhen auf der Annahme einer natürlichen Harmonie, eines Sollzustandes der Mischung aus Unbegrenztem und Grenze, die jedes Lebewesen gemäß der

Seinsgattungen darstellt. Sokrates' Definition des Schmerzes lautet also: „Ich behaupte nun, daß bei der Auflösung des harmonischen Zustands in den Lebewesen zusammen mit dieser Zerstörung ihrer Natur auch der Schmerz entsteht.“ (31d4-7) Noch eindeutiger fällt seine Wiederholung wenige Zeilen später aus: „Wenn bei einem Lebewesen jener natürliche Zustand aus Unbegrenztem und Begrenzung zerstört wird [...], dann ist diese Zerstörung Unlust.“ (32a9-b3) Lust hingegen definiert Sokrates als die Wiederherstellung der natürlichen Harmonie: „Wenn sich dagegen ihr natürlicher harmonischer Zustand wieder herstellt, so entsteht Lust [...].“ (31d9 f.)<sup>346</sup>

Zu diesen unmittelbaren Affekten (den Empfindungen bei Auflösung und Wiederherstellung) kommen diejenigen Empfindungen hinzu, die eintreten, wenn man einen der beiden „Basisaffekte“ *erwartet* (*prosdokêma*, 32c1). Diese Art von Lust und Schmerz wird als eine rein seelische bezeichnet (32c4-6), während direkt empfundener Schmerz und direkt empfundene Lust aus einer Kombination körperlicher und seelischer Affektionen bestehen. Die Natur von Lust und Schmerz will Sokrates anhand dieser seelischen Affekte verdeutlichen, da sich bei einer Vermischung mit körperlicher Lust und körperlichem Schmerz keine eindeutigen Trennungen mehr vornehmen lassen. Denn bei einer solchen Mischung sind akuter Schmerz und akute Lust ja immer direkt miteinander verbunden, während eine freudige Erwartung auch ohne akuten Schmerz und auch ohne die Erwartung eines Schmerzes denkbar ist (32c7-d1).<sup>347</sup>

Nach Schmerz, Lust und den dazu gehörigen Erwartungen muß Sokrates noch eine motivierende Kraft einführen, die überhaupt erst dafür sorgt, daß die Seele sich bei einem Schmerzempfinden nach der entsprechenden Wiederherstellung des harmonischen Zustands sehnt. Diese Kraft nennt Sokrates das Begehren (*epithymia*, 34c7 *passim*). Daß er dann

---

<sup>345</sup> Vgl. zur Problematik der „Herstellung“ einer gutem Mischung durch die Vernunft und aus *apeiron* und *peras* siehe Frede (1997: 200 f.).

<sup>346</sup> Alle übers. Frede (1997).

<sup>347</sup> Offenbar geht es Platon bei den Erwartungsfreuden zunächst nur um die Erwartung eines Lustempfindens, ein vollständiges Schema, in dem sich aus den möglichen Kombinationen der Elemente immer auch sinnvolle Formen von Lust und Schmerz ableiten lassen, schwebt ihm wohl nicht vor. Wäre dem so, so könnte er Sokrates jedenfalls nicht von einer Trennbarkeit von Lust und Schmerz bei den Erwartungen sprechen lassen. Später wird er allerdings noch alle möglichen Kombinationen von körperlichen und seelischen Zuständen durchgehen, um eine Hierarchie der Lustarten erstellen zu können. Dort kommen gemischte körperliche Zustände ebenso vor wie seelisch-körperliche und rein seelische Mischungen. Das bedeutet nicht notwendigerweise einen Widerspruch, denn man muß Sokrates durchaus nicht so verstehen, daß bei den Erwartungsfreuden Lust und

aber bestimmte Arten von Schmerz als Begehren bezeichnet, ist verwunderlich, denn bisher ist dieser Begriff noch gar nicht aufgetaucht, und ganz gewiß wurde nicht, wie Sokrates ungeniert behauptet, „[...] festgestellt, daß Hunger, Durst und vieles andere von dieser Art Begierden sind“ (43d10 f.). Hunger und Durst wurden 31e lediglich als Beispiele für solche Störungen des harmonischen Zustands beschrieben, die einen *Schmerz* ausmachen. Die Annahme eines Automatismus liegt hier nahe und würde zumindest eine klare begriffliche Trennung von Schmerz und Begehren ermöglichen. Demnach würde ein beliebiger Schmerz automatisch und somit unausweichlich das entsprechende Begehren hervorrufen, so daß beide stets zusammen vorkommen und die identifizierende Formulierung zumindest verständlich wäre.

Dieser Erklärungsversuch geht aber am Text vorbei: Denn wenige Zeilen später wiederholt Sokrates die Identifikation in eindeutiger Weise (wenn auch erneut nur mit einem Beispiel): „Ist der Durst nicht ein Begehren (*ar oun to dipsos estin epithymia*)?“ (43e13)<sup>348</sup> Ganz offenbar ist für Platon der Zusammenhang von Schmerz und Begehren so eng, daß eine Trennung der Begriffe keinen Sinn mehr macht. Da es um eine funktionale Betrachtung geht und nicht um eine Begriffsbestimmung, ist die Identifikation von Schmerz und Begehren auch nicht weiter bedenklich: Schließlich kommt ein Schmerz – außer wenn er das allererste Mal empfunden wird, wie der Hunger eines Neugeborenen – nie ohne das zugehörigen Begehren daher.<sup>349</sup>

Das Begehren wird dann als eine Sache der Seele ausgewiesen. Da das Begehren ein Begehren *nach* etwas sei (35b),<sup>350</sup> dem Körper aber lediglich die Störung der Gleichgewichts widerfahre (also z. B. die Austrocknung im Fall des Durstes), kommen rein körperliche Zustände nicht in Betracht. Wenn das Begehren als intentionaler Zustand aber bereits den Kontakt zur Wiederherstellung des Gleichgewichts impliziert, nämlich durch die Erinnerung an vorangegangene Vorgänge der gleichen Art, so kann es nur eine seelische Funktion sein (35c f.).

Somit erscheint die gesamte Antriebsdynamik des Menschen als seelisch (35d1-3), d. h. rein körperliche Zustände sind ohne motivierenden Effekt, auch wenn sie ihrerseits die Basis des Begehrens bilden. Man muß

---

Schmerz nicht miteinander gemischt sein *können*, sondern lediglich so, daß sie es nicht sein *müssen* und daher voneinander getrennt betrachtbar sind.

<sup>348</sup> Die Frage wird natürlich positiv beantwortet.

<sup>349</sup> Vgl. 35a6-9; dazu Frede (1997: 236).

sich die Radikalität dieses Konzepts vor Augen halten: Der mögliche Einwand, daß doch körperliche Vorgänge auch für die Erwartungslust eine Rolle spielen können, wenn etwa die Aussicht auf ein Getränk nicht besonders erfreulich ist, wenn man gar keinen Durst hat, wird dadurch entkräftet, daß bei mangelndem Durst kein Begehren entsteht und somit die Aussicht auch keine Erfüllung verspricht. Für das Empfinden einer Freude zählt *nur* das Begehren, die Ursache des Begehrens hingegen bleibt sekundär.

Daß die Motivation menschlicher Handlungen, soweit sie überhaupt durch Affekte gesteuert wird, eine Sache der Seele ist, legt eine direkte Übertragung auf die *Nomoi* nahe. Auch das Drahtpuppengleichnis beschreibt die Basisaffekte von Schmerz und Lust und deren jeweilige Antizipation als die eisernen Drähte, die das Spielzeug bald hierhin, bald dorthin drängen. Es bietet aber keinerlei Hinweise auf die Verhältnisse der Affekte zueinander, ihre Wirkungsweise oder ihre Natur. Man muß aber sehr genau schauen, ob eine Übertragung der Theorie des *Philebos* nützlich ist.

Zunächst stellt sich die Frage, ob eine Konzeption der Lust, die lediglich als ein Therapieeffekt verstanden wird, mit der bedeutenden Rolle vereinbar ist, die ihr in den *Nomoi* zugestanden wird, und zwar nicht „nur“ als Antriebskraft, sondern auch als Teil der *eudaimonia*. Die Menschen, so der Ansatz der *Nomoi*, streben nun einmal nach Lust, und wenn man die Bürger eines Staates zu guten Bürgern machen will, so muß man ihnen in dieser Hinsicht auch etwas bieten. Somit ist es letztlich das Ziel eines guten Staates, das die Notwendigkeit mit sich bringt, der Lust diese prominente Rolle zuzugestehen.

Es ist aber nicht notwendig, hier eine Diskrepanz zu sehen: Auch wenn die Lust hinsichtlich ihrer Entstehung ein sekundäres Phänomen ist, das ohne einen entsprechenden Mangel nicht zustande kommt, so ist sie von ihrer Bedeutung im menschlichen Leben alles andere als sekundär. Die Bedeutung der Lust erscheint im *Philebos* als Teil der *conditio humana*. Sie geht mit den Dingen einher, die dem Erhalt des menschlichen Lebens dienen; und da es auch eine Lust am Lernen und eine Lust an der Tugend gibt,<sup>351</sup>

---

<sup>350</sup> Siehe die Bemerkungen zum intentionalen Charakter des Begehrens bei Frede (1997: 237 mit Fn. 30).

<sup>351</sup> Auch hier werden Mängel ausgeglichen, allerdings solche, die unbemerkt bleiben. Sokrates adelt diese Art der Lüste im späteren Verlauf des *Philebos*, da bei ihnen keine

geht sie auch mit dem Besten im menschlichen Leben einher.<sup>352</sup> Die therapeutische Lustkonzeption darf also auch im *Philebos* nicht als Grund für eine Abwertung betrachtet werden, denn Menschen haben stets Bedürfnisse und Bestrebungen. Gerade darin, diese Bedürfnisse in einem rationalen Rahmen zu befriedigen und somit die Voraussetzungen für ein gutes menschliches Leben in einer Art „Dauertherapie“ zu schaffen, besteht die Aufgabe des Gesetzgebers in den *Nomoi*.

Darüber hinaus sieht die Dynamik der Affekte im *Philebos* zwar vor, daß es vor der Wiederherstellung eine Auflösung geben muß, aber das gilt lediglich für einen singulären Prozeß der Wiederherstellung. Das menschliche Leben aber pendelt stets zwischen Zerstörung und Wiederherstellung, und die Vorgängigkeit des Schmerzes gilt nur für den allerersten Prozeß einer bestimmten Wiederherstellung. Mithin ist die Definition von Lust und Schmerz des *Philebos* durchaus nicht geringschätzig, und die Bedeutung der Lust ist durchaus nicht geringer als in den *Nomoi*. Da sich in den *Nomoi* so recht gar keine Anhaltspunkte für eine Definition finden lassen, die zudem auch noch die unterschiedlichen Sichtweisen der Lust als Antriebskraft im Drahtpuppengleichnis und als teil der *eudaimonia* „bedient“, ist die Übertragung der Konzeption des *Philebos* durchaus sinnvoll.

Dennoch muß man auch die Vereinbarkeit der anderen Elemente prüfen: Furcht und Zuversicht werden im Drahtpuppengleichnis als Meinungen über zukünftige Schmerz- bzw. Lustempfindungen eingeführt. Somit scheinen sie gut zu den Erwartungsschmerzen und -freuden zu passen. Zwar sind sie als Meinungen nicht direkt als Schmerz oder Lust definiert, während die *prosdokia* im *Philebos* selbst immer auch ein Schmerz oder eine Lust ist. Im Drahtpuppengleichnis fällt hingegen der Ausdruck *prosdokia* nicht. Furcht und Schmerz werden als *doxai* eingeführt und mit dem gemeinsamen Namen der *elpis* belegt. Wenn man davon ausgeht, daß sich die beiden Begriffe weitgehend decken, so ist der Begriff der Meinung an den der Hoffnung/Befürchtung zu assimilieren, so daß auch diese selbst angenehm oder unangenehm genannt werden kann.

Schließlich muß noch der Begriff des Begehrens in die Dynamik des Drahtpuppengleichnisses integriert werden. Obwohl es im *Philebos* nicht vom Mangel getrennt werden kann, soll seine Funktion einmal für sich betrachtet werden. Die *epithymia* ist dasjenige Element, das die Dynamik der

---

„Verunreinigung“ mit akutem Schmerz anzunehmen ist; vgl. 50e-53b und dazu Frede (1997: 295 ff.).

Affekte im *Philebos* allererst in Schwung bringt. Ohne es wären Schmerz und Lust lediglich begrifflich miteinander verbunden – einem bestimmten Schmerz entspricht ja notwendigerweise eine bestimmte Lust –, nicht aber dynamisch. Ein affektiver Drang zu bestimmten Verhaltensweisen ließe sich so aber nicht begründen, denn weder Schmerz noch Lust beinhalten in ihrer ursprünglichen Definition im *Philebos* eine dynamische Komponente, sondern sind lediglich bestimmte Zustände, die das Beginnen bzw. das Enden eines Ausgleichsprozesses bedeuten.<sup>353</sup> Auch im Drahtpuppengleichnis bleibt unklar, ob Lust und Schmerz bereits als Motivationskräfte anzusehen sind oder ob sie lediglich Momente eines andauernden Prozesses sind, von denen man *qua* Begehren weg oder zu denen man hinstrebt.

Übernimmt man die Bestimmungen der Affekte, so wie es hier vorgeschlagen wird, so benötigt man natürlich diese zusätzliche „Schwungkraft“. Dazu muß sie sich aber als vereinbar mit dem Drahtpuppengleichnis erweisen, d. h. jeder Affekt muß letztlich entweder als Ausgangs- oder als Zielzustand eines Begehrens beschreibbar sein. Da der *Philebos* als einzige aktive Motivation diejenige weg vom Schmerz und hin zur Lust vorsieht, kann man sich den Widerstreit der einzelnen eisernen Fäden nicht so vorstellen, daß der Schmerz in die eine Richtung und die Lust in die andere Richtung zerrte. Dazu müßten sich Lust und Schmerz voneinander abkoppeln lassen. Vielmehr muß der „Trubel“ in der Seele so gedeutet werden, daß unterschiedliche Prozesse der Wiederherstellung unterschiedliche Handlungen nahelegen, es widersprechen sich also nicht Lust und Schmerz, sondern ein Wiederherstellungsprozeß dem anderen.

Das gilt auch für Furcht und Zuversicht, auch sie müssen sich als Pole einer gerichteten Bewegung verstehen lassen. Laut *Philebos* ergibt sich folgende Beschreibung: Eine negative Erwartung ist für sich genommen schmerzhaft, das entsprechende Begehren ist dann auf die Befreiung von der angenommenen Bedrohung gerichtet. Die entsprechende positive Erwartung erweist sich, streng genommen, als die Erwartung der Befreiung von einer Furcht und in diesem Zusammenhang nicht als die Erwartung einer akuten Lust. Die andere positive Erwartung, nämlich die angenehme Aussicht auf eine akute Lust, scheint für Platon aber die relevantere zu sein, da er die erste nicht weiter erwähnt. Tatsächlich erscheint die Freude auf ein

---

<sup>352</sup> Vgl. Frede (1999: 348 ff.).

<sup>353</sup> Daß sie dabei selbst keine feste Größe annehmen, sondern in ständigem Fluß sind, heißt nicht, daß sie selbst eine Dynamik in Gang setzen können. Ihre Unbeständigkeit verdanken sie vielmehr ihrer „unbegrenzten“ Natur.

konkretes Lustempfinden unmittelbarer zu wirken als die Freude auf die Befreiung von einer Furcht, und das vor allem deshalb, weil ja auch die Freude auf diese Befreiung die Freude auf ein lustvolles Erlebnis ist, so daß sich die Trennung in eine Freude auf Lust und eine Freude auf die Befreiung von Furcht letztlich als irrelevant erweist.

Das Drahtpuppengleichnis scheint von dieser Beschreibung deshalb recht weit entfernt, weil es keinen Hinweis darauf enthält, wie das Spiel der Seelenzustände aktiviert werden kann. Zwar treten daher auch keine Widersprüche auf, und wenn man Lust, Schmerz und ihren Antizipationen als Motivationskräfte aus dem *Philebos* übernimmt, so übernimmt, man, wie gesagt, auch die Notwendigkeit der Einführung des Begehrens. Die Argumente dafür, es auch für die im Drahtpuppengleichnis beschriebene Dynamik in Anspruch zu nehmen, sind also so gut wie die Gründe dafür, die genannten Definitionen zu übernehmen. Die Vereinbarkeit der Begriffe ist ausreichend, aber das kann ebenso auf die Unbestimmtheit der Terminologie der *Nomoi* zurückzuführen sein wie auf tatsächlich inhaltliche Übereinstimmung. Aber es wäre doch ein besonderer Zufall, wenn Platon im Drahtpuppengleichnis die Dynamik der Seelenzustände mit Begriffen beschrieb, die zusammenpassen, und dennoch unterschiedliche Dinge gemeint sein sollten.

Platon erweist sich gerade in den *Nomoi* als sehr vorsichtig, wenn es um die Verwendung „vorbelasteter“ Begriffe geht: Zumeist meidet er eine eindeutige Begriffsdefinition, weil die Aufbereitung der Unterschiede eine zu ausführliche Diskussion erfordern würde. Die Unterschiede selbst werden dabei allerdings wohl deutlich. So ist die Konzeption der *paideia* in der *Politeia* und den *Nomoi* sehr unterschiedlich: Die Definition der Erziehung als Bildung zur Tugend stimmt sicherlich noch für beide Dialoge, aber schon bei der Festlegung, wem denn eine Erziehung zugute kommen soll, unterscheiden sich die Dialoge grundsätzlich. Die sich daraus ergebenden weiteren Unterschiede in der Ausführung und den Inhalten der Erziehung werden in Buch II sorgsam entwickelt, auch wenn eine explizite Auseinandersetzung mit dem Begriff, wie er in der *Politeia* verwendet wird, nicht stattfindet. Hinsichtlich der Erklärung der im Drahtpuppengleichnis verwendeten Begriffe tun sich aber keine wesentlichen Unterschiede zu denen des *Philebos* auf, und die letzteren können eine große Lücke in den *Nomoi* füllen; so gesehen spricht also nichts gegen die Inanspruchnahme der vom *Philebos* angebotenen Hilfe.

Daß damit noch immer die Notwendigkeit des Begehrens für die *Nomoi* nicht inhaltlich begründet werden kann, erscheint nach folgender

Überlegung weniger dramatisch: Im *Philebos* weist Platon nach, daß die Natur des Menschen eine stets begehrende ist. Dies zu akzeptieren und zu einer entsprechenden Auffassung davon zu gelangen, was ein gutes menschliches Leben ist, darin liegt das Neue des *Philebos*. Dies wird in den *Nomoi*, wie vor allem das zweite Buch und die Überlegungen zur *eudaimonia* zeigen, bereits vorausgesetzt. Dementsprechend findet sich der Begriff der *epithymia* häufig verwendet, wenn auch in unspezifischer und nicht näher begründeter Weise.

Was mit Lust, Schmerz und den auf sie bezogenen Erwartungen gemeint ist, ist nun sicherlich etwas deutlicher geworden. Das gilt aber nicht unbedingt für die Wirkungsweise des *logismos*, des „Vertreter“ der Vernunft unter den Seelenzuständen. Auch dieser muß ja in der ein oder anderen Form eine Wirkungskraft entfalten, wenn er überhaupt zur Steuerung taugen soll. Das Begehren, wie es oben für die irrationalen Zustände angenommen worden ist, kann hier nicht weiterhelfen, da es einerseits an den Schmerz assimiliert wurde und andererseits immer die Beziehung von Schmerz und Lust aufeinander impliziert. Die Unterordnung des Begriffs des Begehrens unter den Schmerz, wie sie Platon im *Philebos* vorsieht, ließe sich in den *Nomoi* wieder aufheben, wenn auch nur im Handstreich, da es keine Grundlage im Text dafür gibt: Unbedingt notwendig ist sie für das Funktionieren des Begehrens als „Aktivierungsenergie“ nicht.

Aus diesem Grund und weil das Begehren immer Schmerz und Lust aufeinander bezieht, müßte man, um es auch als Antriebskraft für rationale Motivationen übernehmen zu können, annehmen, daß der natürliche Zustand der menschlichen Seele ein rationaler ist, so daß, wann immer die irrationalen Zustände die Oberhand haben, ein Mangel eintritt, der zu einem Begehren nach rational bestimmter Erfüllung führt. Dieser Mangel kann unbemerkt bleiben, da Platon derartige „sanfte“ Mängel selbst als Ausgangspunkt der reinsten Lüste betrachtet. Ob Platon im *Philebos* ein derartiges Begehren annimmt, erscheint allerdings äußerst fraglich, denn die Dynamik von Lust und Schmerz mag zwar immer wieder auch zum Verfolgen vernünftiger Optionen führen, aber die Art der Motivation ist immer singulär (auch wenn sie konstant auftritt). Ein allgemeines Bedürfnis danach, vernünftig zu sein, läßt sich damit nicht begründen.

Das Problem mit der Erklärung durch ein Begehren nach vernünftigem Verhalten setzt sich in den *Nomoi* fort, da sie dem Menschenbild in den *Nomoi* widerspricht: Platon zeichnet durchaus nicht das Bild eines immer schon rationalen Menschen. Zwar hat der Mensch durchaus die

Möglichkeit, rational zu sein,<sup>354</sup> aber die Realisation dieser Möglichkeit ist langwierig und äußerst schwierig, daran läßt Platon keinen Zweifel aufkommen. Gerade weil der Mensch zu Beginn seines Lebens – und die meisten auch ihr ganzes Leben lang – von ihren irrationalen Affekten „getrieben“ werden, unternimmt er es ja, das umfassende und umfangreiche Erziehungsprogramm zu entwerfen und den Bürgern durch die Proömien und die Gesetze selbst einen mittelbaren Zugang zu rationalen Standards zu eröffnen. Wenn er von einem Begehren nach Rationalität ausgegangen wäre, so hätte die Erziehung nicht so sehr in der Vermittlung materialer und detaillierter Normen bestehen müssen, sondern müßte einen Prozeß der Förderung und Emanzipation des rationalen Vermögens darstellen. Davon kann aber nicht die Rede sein.<sup>355</sup>

Man muß also davon ausgehen, daß die Rede von dem hilfsbedürftigen goldenen Draht einer starken Interpretation bedarf, sie bedeutet nicht, daß der *logismos* einer gewissen *Verstärkung* seiner eigenen Wirkung bedarf, sondern er muß überhaupt erst wirksam gemacht werden. Er weist sozusagen nur auf die richtige Option hin – daher Platons Formulierung, seine Führung sei zwar schön, aber auch mild und ohne Gewalt (645a) –, übt aber keinen Drang aus. Das aufwendige Erziehungsprojekt und die lebenslange Dauer der Erziehung ebenso wie die detaillierte Gesetzgebung machen deutlich, daß es die *paideia* ist, die dem *logismos* zur Geltung verhilft: Durch sie wird die Seele des Menschen im günstigsten Fall nach und nach so gestaltet, daß er die Richtigkeit der vernünftigen Entscheidungen erkennt und akzeptiert und vor allem ihre Notwendigkeit zu seinem eigenen Wohlergehen einsieht – und schließlich seine irrationalen Antriebskräfte so „im Griff“ hat, daß diese Einsicht ausreicht, ihn das richtige tun zu lassen. Dadurch läßt sich letztlich auch eine andere Ebene der Rationalität erreichen, als wenn die Vernunft nur über den Automatismus des Begehrens in die Seele Eingang finden könnte.

---

<sup>354</sup> Man denke an den Kontakt mit der göttlichen Ordnung, den die kosmischen Tugenden stiften.

<sup>355</sup> Das heißt natürlich nicht, daß es in den *Nomoi* keine Begehren der feineren Art mehr gibt. Daß man an Wissen und ähnlichen Dingen seine Freude haben kann, schließt Platon sicherlich nicht aus. Vielmehr kommt lebt auch in den *Nomoi* der Vernünftige letztlich angenehmer, wie die Nachweise der Notwendigkeit der Tugend für die Annehmlichkeit des Lebens in Buch II und V zeigen.

## 6. DAS WISSEN DER NÄCHTLICHEN VERSAMMLUNG

Die Gesetze, die den vom Athener beschriebenen Staat so vielversprechend erscheinen lassen, werden den Menschen, anders als es Kleinias und Megillos von der Gesetzgebung ihrer Staaten behaupten, nicht von den Göttern geschenkt. Sie müssen von den Menschen selbst entworfen werden, und daher muß es kluge Gesetzgeber geben, die aufgrund ihres Wissens in der Lage sind, die richtigen Regelungen für ein glückliches Leben zu treffen. Die außerordentliche Zurückhaltung, die sich Platon in Sachen der Epistemologie auferlegt, könnte zu dem Schluß führen, daß er lediglich empirisches Wissen für die Leitung des Staates voraussetzen will. Sind die Tugenden und die Gesetzte also nur die Ergebnisse eines verfeinerten *trial-and-error*-Verfahrens?

Eine solche Annahme ließe sich sehr schlecht mit den kosmologischen Aspekten der Tugend und der Staatsordnung in den letzten Büchern der *Nomoi* vereinbaren: Die kosmischen Tugenden eröffnen einen Zugang zur göttlichen Vernunft, und daher muß diese auch in der staatlichen Organisation ihren Niederschlag finden, wenn diese wirklich die Tugend zum Ziel haben soll. Da die menschliche Natur in diesem Dialog eine so wesentliche Rolle spielt wie kaum je zuvor bei Platon, muß man das empirische Fundament der Verfassung sicherlich als gegeben hinnehmen. Aber es zeigt sich, daß Platon auch in den *Nomoi* der „göttlichen Vernunft“ mehr als nur den Status einer entrückten Wahrheit zumißt, die für das Leben keine Relevanz hat.

Am Ende des ganzen Gesprächs führt der Athener eine Versammlung ein, die aus Männern unterschiedlichen Alters besteht, aus Priestern, den zehn Ältesten Gesetzeshütern, den Vorstehern des Erziehungswesens und aus von all diesen in die Versammlung eingeführten jungen<sup>356</sup> Männern zwischen 30 und 40 Jahren. Die Gegenstände, mit denen sich diese Versammlung beschäftigt, sind die Gesetzte anderer Staaten sowie alle jene Kenntnisse, die nützlich zu sein scheinen, um die eigenen und die fremden Gesetzte zu verstehen (951d ff.).

An diese Versammlung knüpft der Athener ganz zum Schluß noch einmal an: Erst wenn es gelinge, das Hervorgebrachte – den besten menschenmöglichen Staat – auch zu erhalten, könne das Werk, das sie begonnen hätten, als vollendet betrachtet werden (960b6-c1). Damit legt er nicht nur für die detaillierten Gesetze der Bücher V bis XII eine weitere Bedingung fest, unter der diese nur erfolgversprechend sein können. Auch

die Grundlegung der guten Gesetzgebung in den ersten Büchern wird dieser Bedingung unterworfen, d. h. nur ein *stabiler* Staat kann die Voraussetzungen schaffen, unter denen eine Erziehung der Bürger zur Tugend gewährleistet ist. Daß diese Erziehung weder einfach noch zügig vor sich geht, hat der Athener ausreichend klar gemacht.

Aber auch die bloße Notwendigkeit einer staatlichen Erziehung zur Tugend macht deutlich, daß nur wenn der Staat nach innen wie nach außen stabil ist, wirklich allen Bürgern alle Güter verschafft werden können. Denn für die Zuträglichkeit der sekundären Güter wie Gesundheit oder Reichtum hat sich die Tugend als notwendige Voraussetzung erwiesen, und diese ist, da eigene Einsicht und selbständige Selbstbeherrschung die Ausnahme darstellen, nur durch eine andauernde Erziehung der Bürger zu gewährleisten. Wenn in dieser Hinsicht keine Kontinuität gewährleistet ist und Änderungen der in den Gesetzen zum Ausdruck gebrachten Ansichten darüber, was erstrebenswert ist und was nicht, nicht mit großer Vorsicht gehandhabt werden, so muß ein derartig langfristiges Erziehungsprojekt scheitern.

Mit der Notwendigkeit der Beständigkeit des Staates und seiner Gesetze kehrt der Athener dann zur Nächtlichen Versammlung zurück. Sie ist dasjenige Gremium, das in der Lage ist, derartige Entscheidungen zu treffen, und aus diesem Grund muß es sich durch die überragenden Vernunft (*nous*, 691d8)<sup>357</sup> seiner Mitglieder auszeichnen. Um überhaupt eine vernünftige Ansicht über etwas haben zu können, müsse jeder *technikos* wissen, was denn eigentlich das Ziel seiner Unternehmung sei. Der Arzt muß wissen, was denn die Gesundheit, die er sich zu erhalten oder herzustellen bemüht, eigentlich ist, und der Feldherr muß genau wissen, worin denn ein Sieg besteht, um ihn anstreben zu können (962a5-8). Die Nächtliche Versammlung muß daher das Ziel des Staates kennen und die Mittel, die geeignet sind, um ihn erschaffen und erhalten zu können. Mithin ist die Tugend als das oberste Ziel des Staates auch der oberste Wissensgegenstand für die Mitglieder der Versammlung (963a).

Mit der Festlegung des obersten Forschungsgegenstandes hat der Athener dann den Übergang dazu geschaffen, die Art des Wissens, das in

---

<sup>356</sup> Platon nennt sie wirklich jung (*meta neon*, 951e4).

<sup>357</sup> Der Begriff des *nous* findet sich auf den letzten Seiten des Textes in unterschiedlichen Bedeutungen, nämlich als intellektuelles Vermögen, als Tugend und als göttliche Vernunft bzw. kosmisches Ordnungsprinzip. Das erweist sich aber als nur auf den ersten Blick seltsam, denn was in der „unpräzisen“ Verwendung des Begriffs zum Ausdruck kommt, ist eigentlich der Gedanke der Verbindung menschlicher und göttlicher Fähigkeiten, wie sie sich auch im Begriff der *phronêsis* findet (vgl. Kapitel 4.4).

der Nächtlichen Versammlung erhalten wird, formal wie auch inhaltlich zu charakterisieren. Zunächst einmal stellt er fest, daß man, wenn man wirklich über die Tugend Bescheid wissen wolle, angeben können müsse, worin die Verschiedenheit der einzelnen Tugenden bestehe und worin ihre Einheit. Denn man belege sie ja einerseits mit unterschiedlichen Namen, bezeichne sie aber andererseits alle zusammen als *die* Tugend (963c f.). Er betont die Notwendigkeit, Einheit und Vielheit eines Wissensgegenstandes zu kennen noch einmal auf das deutlichste: Wenn man in einer Sache als wissend gelten wolle und es für diese Sache nicht nur „einen Namen gebe“, sondern auch eine Definition von ihr, so sei es völlig inakzeptabel, diese nicht zu kennen. Die Nächtliche Versammlung muß in der Lage sein, sowohl die Einheit als auch die Vielheit der Tugend(en) zu erfassen und zu verstehen.<sup>358</sup>

Vor allem der Erkenntnis des einer Vielzahl von unterschiedlichen Begriffen zugrundeliegenden *einen* Begriffs kommt große Bedeutung zu. Denn, so der Athener, es sei zwar nicht so schwer, anzugeben, worin sich zwei einzelne Tugenden voneinander unterscheiden, sehr wohl aber, inwiefern sie beide denselben Namen der Tugend tragen (963d4-7). Daher, so stellt er wenig später fest, gebe es keine genauere Anschauung von einem Gegenstand als die, in der man vom Diversen zum Einheitlichen gelangt. Die Formulierung ist in dieser Passage nicht ganz eindeutig,<sup>359</sup> aber es erscheint sinnvoll anzunehmen, daß damit eine Kenntnis gemeint ist, die nicht lediglich den allgemeinen Begriff beinhaltet, der die vielen zusammenfaßt, sondern eine solche, die die diversen Begriffe mit einbezieht und von ihnen ausgehend den allgemeinen Begriff einfängt. Unklar bleibt, wie man sich das „von den Vielen zu dem Einen blicken“ zu denken hat. Daß Platon von Induktion ausgeht ist unwahrscheinlich, denn man soll den allgemeine Begriff „erkennen“ und nicht allererst „entwickeln“. Man wird sich daher mit der Annahme behelfen müssen, daß man es z. B. nie mit der Tugend zu tun hat, insofern sie eine Einheit ist, sondern stets mit den einzelnen Tugenden; die diversen Begriffe sind also „lebensnäher“. Auch die vergleichsweise leicht Erkennbarkeit der Unterschiede unter den einzelnen Begriffen macht es sinnvoll, von ihnen auszugehen, da man damit immerhin schon die eine Hälfte der geforderten Erkenntnis gewonnen hat.

Es ist also ebenso unwahrscheinlich, daß Platon von einer wie auch immer gearteten „Ideenschau“ spricht, die ganz unabhängig von der

---

<sup>358</sup> Diese umständliche Passage bringt letztlich zum Ausdruck, daß Platon tatsächlich von so etwas wie Dialektik spricht; vgl. dazu weiter unten.

Diversität der Einzelbegriffe ist und den Zugang zu den allgemeinen Begriffen sozusagen auf einen Schlag ermöglicht. Denn diese Annahme würde den engen Bezug, den Platon zwischen der Erkenntnis der Vielheit und der Einheit beibehält nicht erklären. Die Verwendung des Wortes *idea* in 965c2 weist nicht unbedingt auf die „Ideenlehre“ hin, da es auch bei Platon ausreichend viele Verwendungen außerhalb dieses Zusammenhangs gibt.<sup>360</sup> Aber unbedeutend ist sie auch nicht, denn Platon spricht von einer Methode des Erkenntnisgewinns, die vieles gemeinsam hat mit dem, was er in anderen Dialogen Dialektik nennt.<sup>361</sup> Damit ist bei Platon stets die anspruchsvollste Methode zum Wissenserwerb gemeint, und das Auftauchen der *idea* als Gegenstand der auf das Allgemeine gerichteten Erkenntnis bedeutet daher sicherlich einen weiteren Hinweis auf die herausragende Bedeutung des Wissens, das in der Nächtliche Versammlung kultiviert werden soll.

Es ist fraglich, ob sich allein mit diesem Hinweis und der Annahme eines dialektischen Wissenserwerbs irgendwelche präzisen Aussagen darüber anstellen lassen, ob eine „Ideenlehre“ im Hintergrund der *Nomoi* zu finden ist – und wenn ja in welcher Form. Es ist einerseits die Position vertreten worden, daß sich eine „Ideenlehre“ in der Art finden lasse, daß eine „Idee“ eine „nature *générique*“ (Kucharski, 31) sei.<sup>362</sup> Demgegenüber vertritt Diès in seiner Einleitung zu den *Nomoi* die Position, daß der Hinweis auf das Gute und Schöne in 966a so zu verstehen sei, daß es nicht nur um eine Methode, sondern auch um eine Lehre mit ihr eigenen

<sup>359</sup> Der Ausdruck lautet: *pros mian idean ek tôn pollôn kai anomoiôn blepein* (965c2 f.).

<sup>360</sup> Vgl. die in LSJ aufgeführten Vorkommen bei Platon. Auch in den Übersetzungen wird „Idee“ gemieden und *idea* als „Begriff“ (Apelt, Susemihl; Saunders übersetzt „concept“) oder „Gestalt“ (Müller) übersetzt.

<sup>361</sup> Eine genaue Untersuchung dessen, inwiefern man das Wissen der Nächtliche Versammlung als ein dialektisch erworbenes betrachten kann, muß hier unterbleiben. Der enge Zusammenhang von Vielem und Einem weist aber eine gewisse Ähnlichkeit zu der Beschreibung der Dialektik im *Philebos* (16c-18e) auf. Auch dort reicht es durchaus nicht, eine Einheit zu fassen zu bekommen und dann die Vielheit unbestimmt zu lassen. Vielmehr müssen die einzelnen Unterbegriffe genau festgehalten werden, und nur wenn man wirklich alle Beziehungen der einzelnen Begriffe untereinander wie auch zum allgemeinen Begriff erfaßt hat, kann man wirklich behaupten, etwas zu wissen (19b 5-8). Daß Platon im *Philebos* allerdings vom allgemeinen Begriff ausgeht – in den *Nomoi* soll der ja erst gefunden werden – und ihn durch die Analyse der Einzelbegriffe erst zugänglich macht, spielt keine besondere Rolle, denn weder das Verständnis der allgemeinen Begriffe noch der speziellen *allein* führt zu einem Wissen, das diesen Namen auch verdient. – Auch im *Sophistes* stellt Platon ein Konzept vor, in dem über die berühmten Dihäresen ein „Baum der Erkenntnis“ entsteht, der den zu verstehenden Begriff in seinen vielfältigen Bezügen zu anderen Begriffen darstellt. Beide Methoden weisen weit über die Aufstellung einer einfachen Definition aus *genus* und *differentia* hinaus. Vgl. Zur Dialektik im *Philebos* Frede (1997: 112-166), Gosling (1975: 153-181) und im *Sophistes* Sayre (218-238).

<sup>362</sup> Vgl. Kucharskis Beschreibung ebd. Er zieht ebenfalls die Parallele zum *Sophistes*.

Gegenständen gehe und somit die *idea* nicht lediglich ein aus der Anwendung der Methode entstandener allgemeiner Begriff sein könne. Der Text der *Nomoi* selbst liefert keine ausreichende Basis für eine Entscheidung, aber der Vorzug der Interpretation Kucharskis liegt sicherlich darin, daß der enge Zusammenhang der späten Dialoge unangetastet bleibt. Vor allem die Übereinstimmung mit der Einteilung des Seienden im *Philebos* muß hoch bewertet werden, und die Annahme der „alten“ einzig wirklich seienden Ideen erscheint vor diesem Hintergrund sehr zweifelhaft.<sup>363</sup>

Um die Anwendung dieser besonderen Methode zu erlernen und zu einem wirklichen Wissen über das Ziel des Staates und der dazu geeigneten Mittel zu erlangen, bedürfen die Mitglieder der Nächtlichen Versammlung einer ebenfalls besonderen Ausbildung,<sup>364</sup> die unterschiedlichste Lehrgegenstände umfaßt. Zunächst nennt der Athener die Tugend (965c9-d3), sodann das Gute und Schöne (*kalon te kai agathon*, 966a5) und die Fähigkeit, die eigenen Einsichten zu vermitteln und zu erklären (966b1 f.). Dazu kommt dann die Theologie, die sich nicht als Lehre von den Göttern erweist, sondern eigentlich als Kosmologie: Was die Nächtliche Versammlung erfassen muß sind nicht die Götter selbst – das wäre für Platon ganz undenkbar –, sondern die *Gründe* für den *Glauben* an die Götter (966c), also die vernünftige Ordnung des Alls (967b). Um diese kosmische Vernunft zu begreifen bedarf es einiger Hilfswissenschaften, nämlich der Astronomie und der Musik (967e). Da diese die Ordnung des Alls auf der einen Seite im großen betrachten, auf der anderen Seite im kleinen in den Tonverhältnissen spiegeln, betrachtet Platon sie wohl als geeignet, einen Zugang zur vernünftigen Ordnung der ganzen Welt zu eröffnen.

Die Bedeutung der Kosmologie liegt in den *Nomoi* darin, daß eine vernünftige Ordnung immer wieder als Voraussetzung der Argumentation des Atheners erscheint. Die Bürger müssen lediglich an diese Voraussetzung glauben und sich ihr entsprechend verhalten wollen (966c), aber die Nächtliche Versammlung muß die Bürger zu diesem Glauben führen können und daher dessen Hintergrund verstehen. Es geht also nicht etwa wirklich um die Kreation eines mystischen Kultes, obwohl der Götterglaube

---

<sup>363</sup> Vgl. auch Ross (237 f.) über den *Sophistes*. Eine direkte Aussage, ob und in welcher Form man in den *Nomoi* eine Ideenlehre ausmachen kann, kann auch er nicht begründet finden (139).

<sup>364</sup> Es gibt also auch in den *Nomoi* so etwas wie eine „Eliteerziehung“, die nicht allen zuteil wird (965a), aber das ändert nichts an der Tatsache, daß im allgemeinen alle Bürger erzogen werden sollen. Diese besondere Ausbildung bildet die Ausnahme von der Allgemeinheit der Erziehung und nicht umgekehrt.

eine Voraussetzung für den Gehorsam der Bürger darstellt, sondern es geht um die wissenschaftliche Fundierung moralischer Normen: Wenn sich die Gesetze des Staates und die darin ausgedrückten Werturteile nicht auf eine rationale Ordnung beziehen lassen, deren Abbild sie über den Umweg der menschlichen Vernunft und des *logismos* sind, so bräche die Argumentation des Atheners zusammen. Denn er argumentiert, obwohl er immer wieder Zugeständnisse an die Schwächen der menschlichen Natur macht, nicht ausschließlich empirisch. Der Begriff des Guten hängt auch in den *Nomoi* immer noch von dem einer vernünftigen Ordnung ab.<sup>365</sup>

Die Argumentation des Atheners in Buch XII besagt also erstens: Ein Staat ist nur dann wirklich vollendet, wenn seine (guten) Regelungen auch erhalten bleiben. Da es aber immer zu Veränderungen kommt, muß es ein Gremium geben, daß in der Lage ist, alles dahingehend zu beurteilen, in welchem Bezug es zur Tugend (dem Ziel des Staates) und zu den Gesetzen (den Mitteln zum Erreichen des Ziels) steht. Und zweitens: Da dieses Gremium derart vieles beurteilen können muß, muß es ein überlegenes Wissen repräsentieren und zu diesem Zweck zu einer dialektischen Durchdringung der wichtigsten Lehrgegenstände, nämlich der Tugend selbst und der vernünftigen Ordnung des Weltalls, in der Lage sein.

Das Bild, das sich so ergibt, spiegelt sicherlich ein sehr „platonisches“ Ideal. Über die Nächtliche Versammlung ist der Staat durch die Verwendung der „göttlichen Methode“ an die göttliche Vernunft gebunden, und die Ordnung des Staats erscheint legitimiert als ein (menschliches) Abbild der kosmischen Ordnung und daher trotz der menschlichen Schwächen als ein optimaler Versuch. Daß dieses Ideal erst ganz am Schluß des Textes erscheint, ist kein Wunder, denn Platon nimmt seinen Ausgang nicht vom Staat, sondern vom Individuum und seinen Möglichkeiten und Bedürfnissen. Und Platon läßt die *Nomoi* auch keineswegs mit den Paukenschlag enden, daß sich nun doch wieder das göttliche Wissen als das eigentlich erstrebenswerte gegenüber dem fehlerhaften, menschlichen herausstellt. Vielmehr läßt er den Athener feststellen, daß dieses Gremium nicht *ad hoc* und auf dem entsprechenden Wissensstand eingerichtet werden könne. Vielmehr müsse sich die Nächtliche Versammlung erst mit dem Staat entwickeln, denn einem neu gegründeten Staat stehen gar nicht

---

<sup>365</sup> Das zeigt sich vor allem in den Tugenden der Besonnenheit und der *phronêsis*, vgl. Kapitel 4.2 und 4.4.

ausreichend gebildete Menschen in ausreichender Zahl zur Verfügung, und Wissen benötige nun einmal Zeit (968d f.).<sup>366</sup>

Auch die Bemerkung, mit der der Athener seine letzten Ausführungen einleitet zeigt, daß Platon den Vorrang der menschlichen Praxis in diesem Text nicht zurücknehmen will:

Die Sache bleibt, meine Freunde, wie man zu sagen pflegt, vor der Hand noch eine offene Frage, und wir müssen es nun einmal, wenn wir es überhaupt mit unserer ganzen Staatsverfassung wagen wollen, auf gut Glück ankommen lassen ob wir dabei drei Sechser oder drei Einer werfen.“(968e8-969a1, Susemihl)

Hier spricht sicherlich nicht mehr ein Sprachrohr des Platons der *Politeia*, sondern das eines praktischen Platons, der auch bei der zweitbesten Fahrt der Überzeugung ist, daß ein gutes Leben ein vernünftiges sein muß. Der Weg zu dieser Einsicht und zu einem Wissen, wie es in der Nächtlichen Versammlung präsent sein soll, ist lang und ebenso mühsam wie die Lektüre der *Nomoi*. Damit aber verbindet Platon letztlich die Notwendigkeit, sich mit den empirischen Gegebenheiten, mit der Natur des Menschen nicht nur abzufinden, sondern sogar anzufreunden, und das Ideal der „göttlichen“ Vernunft: Diese bleibt das, worauf ein Staat – und worauf seine Bürger – zielen müssen. Solange aber die Treffsicherheit eingeschränkt ist, wird man sich mit Versuch und Irrtum abfinden müssen. Daran, und das ist das Neue in den *Nomoi*, ist nichts schlechtes.

---

<sup>366</sup> Um die Herrschaft von Philosophen über den Staat geht es hier überhaupt nicht. Zwar stellt die Nächtliche Versammlung dasjenige Gremium mit der weitestreichenden Macht dar, aber selbst ihre Kompetenzen sind für den Dienst am *nomos* vorgesehen. Man darf die Nächtliche Versammlung auch keinesfalls mit dem Gesetzgeber, der stets als außerhalb des erschaffenen Staates stehend dargestellt wird, verwechseln – und selbst dieser herrscht nicht über den Staat, sondern gestaltet dessen Repräsentation vernünftiger Positionen. Die Nächtliche Versammlung dient demselben *logos*, indem sie den Sinn der Gesetze erfaßt und zu erhalten versucht, d. h. auch sie dient dem Erhalt der Nomokratie.

## SCHLUß

Trotz all der Windungen, die Platon dem Leser der *Nomoi* zumutet, ist es deutlich geworden, daß Platon weder ein „blinder Reaktionär“ noch ein „seniler Greis“ war, als er seinen letzten Dialog geschrieben hat. Vielmehr stellt es sich heraus, daß sein Blick auf die *conditio humana* sich sehr geändert hat, auch wenn die Ansprüche an den Menschen noch immer sehr hoch sind. Denn daran, daß Tugend zunächst einmal das einzige Ziel ist, nach dem man sich zu strecken hat, läßt er keinen Moment Zweifel aufkommen. Dazu kommt, daß allein die Möglichkeit eigener Erkenntnis ausreichend ist, um einen jeden darauf zu verpflichten, sich auch darum zu bemühen. Die Annehmlichkeit einer Lebensführung, die sich aus dem Verfolgen dieser Ziele ergibt, ist allerdings nicht nur ein Nebenprodukt: Obwohl sie selbst nicht das Ziel des Lebens sein kann, erweist sich der Zusammenhang von Tugend und Lust als so eng, daß ein moralisch gutes Leben gar nicht anders als angenehm vorgestellt werden kann. Das heißt zwar nicht, daß ein guter Mensch gegen Übel gefeit ist – diese können ihn noch immer treffen, und sie bedeuten auch noch immer ein Unglück. Aber abgesehen von der Kontingenz des menschlichen Lebens ist ein gutes Leben auch hinsichtlich seiner Annehmlichkeit die beste Wahl.

Platon nähert sich hier also erheblich den in anderen Dialogen so gering geschätzten „Vielen“, aber er tut das nicht, indem er seine Ansprüche an die „allgemeine Meinung“ anpaßt, sondern an die menschliche Natur. Diese ist nun einmal so, daß die Handlungen eines Menschen auf Lust, Schmerz und Begehren basieren, und Platon will das in den *Nomoi* wohl auch gar nicht mehr geändert sehen. Dennoch kann nur ein vernünftiges Leben auch ein gutes Leben sein, und daher muß er Mittel und Wege finden, die Vernunft bis in den letzten Winkel der menschlichen Seele zu tragen. Daß das kein geringes Unternehmen ist, hat sich im Verlauf dieser Arbeit gezeigt. Auch die scheinbare Detailverliebtheit Platons bekommt vor diesem Hintergrund einen Sinn: Wer bei der menschlichen Natur beginnen und keine intellektualistische Moral entwerfen will, der darf von Verständnis und Einsichtigkeit nicht ausgehen. Diese bilden vielmehr das Ziel der Erziehung, der Gesetze und des Staates überhaupt, und um sie zu erreichen, muß jeder Weg eingeschlagen und verfolgt werden, der verspricht, den Menschen „zur Vernunft zu bringen“. Und einer dieser Wege führt z. B. über konkrete gesetzliche Vorschriften für die Inhalte der Erziehung und im Zusammenhang damit für die Inhalte der Kunst.

Das erklärt auch, warum die Bürger des Staates nicht völlig frei in ihren Entscheidungen sein können: Das Ziel des menschlichen Lebens steht fest, und wer dieses nicht akzeptiert, der stellt sich außerhalb des Ortes, an dem nach Platon dieses Ziel verwirklicht werden kann. Die zerstörerische Wirkung absoluter Freiheit hat er in Buch III nachdrücklich betont, und es wäre wohl so, daß jemand, der ein ganz freier Bürger sein will, für Platon kein mündiger, sondern eher gar kein Bürger wäre. Wenn aber derjenige ein mündiger Bürger ist, der sich bemüht, die Regelungen, die ihn in seiner Freiheit einengen zu verstehen und gegebenenfalls auch zu kritisieren, dann ist das genau das, was Platon sich wünscht.

Die Moralphilosophie, die Platon in den *Nomoi* entwirft, ist jedenfalls alles andere als unmenschlich und kann in ihrer Verbindung von rationalen Idealen mit einem ganzheitlichen Verständnis der menschlichen Natur als ein wesentlicher Fortschritt gegenüber den sogenannten mittleren Dialogen gelten. Daß Platon eine Moralphilosophie entworfen hat, die die menschlichen Affekte ebenso integriert wie ideale Vernunft, ist aber nicht nur historisch interessant, denn auch die gegenwärtige Diskussion spiegelt Versuche, das Verhältnis von Tugend, Pflicht, Rationalität und Gefühl so zu bestimmen, daß ein „komplettes“ Bild von Moral entsteht. Zu einer Diskussion des Begriffs der Pflicht hat Platon zwar nichts beizutragen, denn Begriffe, die im weiteren Sinne Pflicht zum Ausdruck bringen, assimilieren diese eher an eine konventionelle Gerechtigkeit und an das „tun des seinigen“<sup>367</sup>. Aber die Integration von Affekten und Rationalität in ein übergreifendes Konzept der Tugend hätte vielleicht mehr Aufmerksamkeit verdient, als sie den *Nomoi* bisher vergönnt gewesen ist.

---

<sup>367</sup> Vgl. „duty“ in einer Abfrage der englisch-griechischen Wortsuche beim Perseus-Project.

## LITERATURVERZEICHNIS

## TEXTE, ÜBERSETZUNGEN, KOMMENTARE:

- Plato: *The Laws*, ed. John Burnet, Oxford 1903.
- : *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 & 11 transl. by R. G. Bury, Cambridge, MA, 1967 & 1968.
- : *The Laws*, transl. by Trevor Saunders, London 1975.
- : *Philebus*, transl. with notes and commentary by J. C. B. Gosling, Oxford 1975.
- Platon: *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von Otto Apelt, Hamburg 1988
- : *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karlheinz Hülsler, Frankfurt/M. 1991.
- : *Nomoi*, Buch I-III, Übersetzung und Kommentar von Klaus Schöpsdau, Göttingen 1993.
- : *Sämtliche Werke*, griechisch u. deutsch, hrsg. von Ursula Wolf, Reinbek 1994.
- : *Philebos*, Übersetzung und Kommentar von Dorothea Frede, Göttingen 1997.

## LEXIKA UND WÖRTERBÜCHER:

- A Greek-English lexicon*, comp. by Henry George Liddell and Robert Scott, ed. by Henry Stuart Jones, Oxford 1953.
- The Perseus Project*, Gregory R. Crane (ed.), <http://www.perseus.tufts.edu>, 1999-2000.
- Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von W. Kroll, Bd. XI,1 & XV,1, Stuttgart 1921 & 1931.

## AUFSÄTZE UND MONOGRAPHIEN:

- Annas, Julia: *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- : *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca 1999.
- Bobonich, Christopher: „Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1994): 3-36.
- : „The Virtues of the Ordinary People in Plato's *Politicus*“, in: C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman: The Proceedings of the Third International Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995: 313-329.
- : „Reading the *Laws*“, in: Chr. Gill, M. M. Mc Cabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996: 249-282.
- : „Plato's Theory of Goods in the *Laws* and *Philebus*“, in: John Cleary, William Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 1995 (Vol. XI), Lanham 1997: 101-139.
- Erler, Michael: *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin 1987.

- Frede, Dorothea: „Platon, Popper und der Historizismus“, in: Enno Rudolph (Hrsg.), *Polis und Kosmos*, Darmstadt 1996.
- : „Der Begriff der Eudaimonia in Platons Philebos“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 53/3 (1999): 329-354.
- Friedländer, Paul: *Platon*, Bd. III, Berlin 1954.
- Gaiser, Konrad: *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs*, Tübingen 1959.
- Gehrken, H.: „Der Nomosbegriff der Polis“, in: Okko Behrends, Wolfgang Sellert (Hrsg.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzdenkens*, Göttingen 1995: 13-35.
- Görgemanns, Herwig: *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München 1960.
- Graeser, Andreas: *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre. Überlegungen zur Kontinuität in Platons Denken*, München 1969.
- Irwin, Terence: *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977.
- Kahn, Charles: „Plato's Methodology in the *Laches*“, *Revue Internationale de Philosophie* 156/157 (1986): 7-21.
- : *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, MA, 1996.
- Kersting, Wolfgang: *Platons Staat*, Darmstadt 1999.
- Kraut, Richard: „Reason and Justice in Plato's *Republic*“ in: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos and R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, Assen 1973.
- Kucharski, Paul: *Les Chemins du Savoir dans les Derniers Dialogues de Platon*, Paris 1949.
- Morrow, Glenn: *Plato's Cretan City*, Princeton 1960.
- Müller, Gerhard: *Studien zu den platonischen Nomoi*, München 1951.
- North, Helen: *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966.
- Penner, Terry: „Thought and Desire in Plato“, in: G. Vlastos (ed.), *Plato II. A Collection of Critical Essays*, London 1971.
- Popper, Karl: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, dt. von Paul Feyerabend, Tübingen 1992.
- Ritter, Constantin: *Platon: sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München 1910-1923.
- Ross, David: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953.
- Sayre, Kenneth: *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton 1983.
- Shorey, Paul: *What Plato Said*, Chicago 1933.
- Slezák, Thomas Alexander: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985.
- Smith, Angela: „Knowledge and Expertise in the Early Platonic Dialogues“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80/2 (1998): 129-161.
- Stalley, R. F.: *An Introduction to Plato's Laws*, Blackwell 1983.

- Stemmer, Peter: *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, Berlin 1992.
- Strauss, Leo: *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago 1975.
- Vlastos, Gregory: „Justice and Happiness in the *Laws*“ in: G. Vlastos (ed.), *Plato II. A Collection of Critical Essays*, London 1971.
- : *Platonic Studies*, Princeton 1973.
- : „The Socratic Elenchus“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1/1983: 27-58.
- : *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991.
- Woodruff, Paul: „The Sceptical Side of Plato's Method“, *Revue Internationale de Philosophie* 156/157 (1986): 22-37.
- Zeller, Eduard: *Platonsiche Studien*, Amsterdam 1969.