

Gerhard Müller

Platons Dialog vom Staat und sein überpolitischer Sinn*

Wenn von Staatsutopien die Rede ist, denkt der gebildete Mensch zuerst an Platons Forderung, die Philosophen sollten Könige oder die Könige Philosophen werden. Eigentümlich ist aber, daß Platon selbst im Dialog vom Staat, in dessen Mitte diese Forderung steht, die Verwirklichung einer solchen Staatsordnung »schwer, aber nicht unmöglich« nennt und sich wiederholt dagegen verwarft, daß er nur eine Utopie aufstelle, einen frommen Wunsch ausspreche. Wie man diesen Staatsentwurf aber verstehen soll, darüber gehen die Meinungen auch unter Kennern weit auseinander. Nur wenige glauben, Platon habe damit im Ernst seinen Anspruch auf die Macht in Athen anmelden wollen. Von diesen erheben einige die wütendste Anklage gegen Platon; besonders tut dies der Soziologe Karl Popper in London¹⁾, der Platon den ersten intellektuellen Urheber des totalen Staates des 20. Jahrhunderts nennt. Viel häufiger wird die Meinung vertreten, man solle am Staatsdialog nur die Erziehungslehre ernst nehmen, dürfe also alles Staatliche lediglich als literarischen Rahmen dafür ansehen, mit Einschluß der genannten Erklärung über die Realisierung. Schon Rousseau hatte diesen Dialog als »schönste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben wurde«, verstanden. In diesem Sinne etwa, also in humanistisch-pädagogischer Abschwächung, interpretiert man ihn bei uns meistens. Als Beispiel kann eine Abhandlung von H. G. Gadamer²⁾ gelten, der meint, Platon habe erstlich nur erreichen wollen, daß möglichst viele Menschen wie Sokrates herangebildet werden, die den historisch jeweils gegebenen Staat mit Geist erfüllen. Von dieser Auffassung unterscheidet sich eine andere, nach der Platons Entwurf nur eine Provokation aller Politik darstellen, also seinerseits im Bereich der Abstraktion bleiben will. Eine Provokation ist richtig empfunden, aber es wird auch über die Ermöglichung dieses Staates in vollem Ernst disputiert, im Mittelstück des Dialogs, also an herausgehobener Stelle.

Wer Platon richtig auffassen will, muß die literarische Form seiner Aussagen bedenken: der Dialog dient dazu, eine Verständigung der Gesprächsteilnehmer über das, was sie mit ihren Worten meinen, herbeizuführen; in unseren Worten liegt nach Platon eine Wahrheit, die über die räumlich-zeitliche Welt hin-

*) Abgekürzte Fassung eines im philosophischen Colloquium des Gießener Zentrums für Philosophie am 13. 2. 1974 gehaltenen Vortrags.

¹⁾ The open society and its enemies. Vol. I: The spell of Plato (deutsch, Bern 1957).

²⁾ Platons Staat der Erziehung, in: Platons dialektische Ethik und andere Studien. Hamburg 1968.

ausführt. Der Logik des strengen Philosophierens in der Akademie, der sogenannten Dialektik, ist die dialogische Verständigung namens- und sachverwandt. (Man darf hier nur nicht an den Sinn von Dialektik denken, der bei Hegel gilt, Aufhebung von Widersprüchen). So verweist der platonische Dialog hinaus auf eine exaktere Behandlung seiner Probleme, Platon nennt sie gern »die göttliche«. Das schließt nicht aus, daß schon der Dialog zu Ergebnissen von absoluter Sicherheit gelangt, Sicherheit »wie von Eisen und Stahl« (Gorgias 509a), auf die alles menschliche Tun gegründet werden muß. Der Gesprächsführer Sokrates ist der Sprecher Platons, nicht der historische Sokrates. Sein stets betontes Nichtwissen ist nur die negative Kehrseite der platonischen Methode der Wahrheitsfindung, nämlich vorausgehende Befreiung von allen herkömmlichen und sophistischen Vorurteilen: erst wenn mit ihnen reiner Tisch gemacht ist, kann der Dialog das verborgene Wissen aus unseren Seelen herausheben. Mit dem sokratischen Nichtwissen verbindet sich die sokratische Ironie, die unangemessenen Wahrheitsanspruch in Frage stellt und untertreibend auf die neue unkonventionelle Wahrheit hinweist. Diese Ironie darf nicht (wie es leider geschieht) mit der nur namensgleichen Ironie verwechselt werden, die von Friedrich Schlegel ausgeht (»romantische Ironie) oder von dem Theologen Kierkegaard (»totale Ironie«). Denn die sokratische Ironie stellt nicht die Ergebnisse des Denkens, alle ausgesagte Wahrheit in ein Zwielicht, einen Schwebezustand der Fraglichkeit. Sie steht im Dienste der unsere innerweltliche Erfahrung überschreitenden Findung einer Wahrheit, die nach Platon nicht mehr hinterfragbar ist.

Das Hauptthema des platonischen Staatsdialogs ist die Gerechtigkeit, die Gutheit (= »Tugend«) der einzelnen Seele. Der wahre Staat soll nämlich dieselbe Gutheit haben, diese seine Ordnung soll parallel zu derjenigen der Seele sein. Schon dadurch unterscheidet sich Platon von denen, die sagen: der Einzelne ist nichts, der Staat (neuerdings die Gesellschaft) ist alles. Über die Gerechtigkeit disputiert Sokrates im 1. Buch mit dem wohlhabenden Biedermann Kephalos, dessen konventionelles Denken parodierend, und einigen jungen Leuten. Die altgriechische Maxime: gerecht sein heißt, dem Freunde Gutes, dem Feinde Böses tun, wird widerlegt. Ein anwesender sophistischer Rhetor, Thrasymachos, schüttet gegen ein Honorar, das er gefordert hat, eine fortschrittliche These über die Anwesenden aus, wie ein Bademeister einen Kübel Wasser über einen Badegast; die These lautet: das allein Nützliche sei Ungerechtigkeit, Durchsetzung des eigenen Vorteils. Wer gerecht handle, diene nur dem Vorteil der Mächtigen, die im eigenen Interesse Gesetze des Verhaltens aufstellten. Die Widerlegung dieser These, mit Parodie ihres Vorkämpfers, entwickelt schon Grundgedanken der platonischen Theorie: daß der echte Herrscher nur ans Wohl der Beherrschten denkt; daß jedes Wesen gemäß einer ihm eigenen Gutheit handeln muß, die seine Gesundheit ausmacht, also die Menschenseele gemäß der Gerechtigkeit. Thrasymachos weiß nicht weiter, seine These ist

nach dem Urteil aller Anwesenden durch Prüfung im Gespräch als nichtig erwiesen. Nun stellt Sokrates das Ergebnis, den Nutzen der Gerechtigkeit, wieder in Frage: man könne, bevor das Wesen der Gerechtigkeit gefunden ist, nicht von ihrem Nutzen überzeugt sein; daher sei das Gespräch leider ergebnislos. Diese Aporie, d. h. Ausweglosigkeit, ist ein literarischer Kunstgriff Platons, der aber sachlich auf ein ungelöstes, unlösbar scheinendes Problem hindeutet; es wird gleichsam ein Rätsel formuliert; dessen Auflösung muß aber dem Formulierenden bekannt sein; im gesamten weiteren Dialog wird sie entwickelt.

Zwei Brüder Platons, die in Begleitung des Sokrates anwesend sind, sozusagen Studierende der wahren Philosophie, stellen am Anfang des 2. Buches die intelligente Forderung: da Thrasymachos' immoralistische These angesichts der konventionellen Moral oder Unmoral nicht verwunderlich sei, müsse zu ihrer endgültigen Überwindung ein grundlegender Beweis geführt werden, daß die Gerechtigkeit nicht um ihrer vorteilhaften Folgen willen, sondern um ihrer selbst willen, also im Testfalle selbst bei nachteiligen Folgen wie Verfolgung und Mißhandlung, ein zu erstrebendes Gut sei, so daß, wer sie wirklich besitzt, sich niemals zu Ungerechtigkeit verlocken ließe, auch wenn er sich dabei verbergen könnte. Diese Forderung steht von nun an über dem ganzen Dialog. Zunächst führt sie hin zur Gliederung der Seele in Vernunft, Wille, Trieb; im rechten Verhältnis dieser drei zueinander besteht die Ordnung der Seele. Doch wird sie erst aufgezeigt, nachdem vorher die drei Stände des Staates, Philosophen, Soldaten, Handwerker und Bauern aufgezeigt sind. Der Dialog schlägt also einen Umweg ein, der aber einen sachlichen Gewinn erbringt. Denn ein Ständestaat war den Teilnehmern dieses Gesprächs eine altvertraute Sache, in der Praxis wie in der Theorie. So sind sie sich über die Ständeordnung rasch einig, und darüber, wie sich die Tugenden des Gemeinwesens aus den Beziehungen der drei Stände bei phänomenologischer Beschreibung definieren. Man findet sie dann in den drei Seelenteilen und ihrer richtigen Unter- und Überordnung wieder; so ist die Identität der öffentlichen und der individuellen Gerechtigkeit nicht postuliert, sondern festgestellt. Der Vorwurf, den man gegen Platon erhoben hat, er politisiere die Psychologie, indem er ihr die Ständeordnung überstülpe, ist hinfällig, denn nur aus der Seelenordnung kommen die drei Stände in den Staat, nicht umgekehrt.

Die Beschreibung der Seelenordnung ist hier nur vorläufig. Eine angemessenere wird erst möglich, wenn die Funktion des obersten Seelenteils, die metaphysische Wissenschaft und ihr letztes Ziel, die »Urgestalt der vollendeten Gutheit« (gewöhnlich mit »Idee des Guten« übersetzt), also Platons Gott, behandelt ist, also nach der Mitte des Dialogs, dessen Komposition kunstvoll auf eine Zweiteilung angelegt ist. Wie von der Seelenordnung, so hören wir auch von der Ständeordnung das Wesentliche erst bei der zweiten Behandlung, die im Lichte der Metaphysik stehen wird. Dasselbe gilt auch von der

Erziehung, dasselbe auch von der Kritik an Homer und den Tragikern. Der elementaren Pädagogik durch Musik und Gymnastik wird später die philosophische Erziehung folgen. Ein pädagogisches Märchen wird Kindern wie Erwachsenen zugemutet: aus der Mutter Erde kommend, fänden die Menschen drei verschiedene Metalle ihrer Seele beigemischt, wodurch sie sich in drei Stände geschieden sähen: Gold, Silber, Eisen. Das schließt aber ein, daß drei unterschiedliche Begabungen, nicht sicher vererbbar, an den Kindern festgestellt werden, wovon allein die Zuweisung an die drei Stände abhängt. Aufstieg der Begabten und Abstieg der Unbegabten sind dann kein Problem mehr. Es gibt ja keine Familie, die zerrissen werden könnte.

Damit sind wir bei der ungeheuerlichen Forderung Platons: die ersten beiden Stände sollen Frauen und Kinder gemeinsam haben. Die jungen Leute fragen gespannt nach, Sokrates windet sich ironisch, er wisse nichts Sicheres, und möchte das Thema umgehen. Gerade dadurch aber wird auf den umstürzlerischen, unerhörten Charakter der Sache hingewiesen. Sie wird mit der ebenso unerhörten Philosophenherrschaft zusammengenommen. Zu dem berühmten Zentralsatz, der sie postuliert, zentral nach Bedeutung und nach Stellung, gelangt der Dialog so: es müssen drei gefährliche Wogen durchschwommen werden; die erste ist die Beteiligung der Frauen an allen politischen und militärischen Aufgaben der Männer; sie wird aber überwunden, weil sie nützlich und zugleich möglich ist. Schwerer ist die zweite: die Abschaffung der Familie und allen privaten Besitzes für die ersten beiden Stände. Platon wußte, was die Familie mit ihrer Tradition und ihrem Egoismus als politischer Faktor bedeutete, so annullierte er sie mit der Konsequenz des reinen Denkers. Eine Planungsbehörde copuliert Paare auf Zeit mit dem Ziel, menschliche Vortrefflichkeit ebenso zu züchten, wie man Jagdhunde und Rennpferde auf ihre Tugend hin züchtet. Daß eine solche Ausschaltung des Strebens nach privatem Besitz und privatem Leben nützlich wäre, davon überzeugt Sokrates die anderen. Es bleibt aber die dritte schlimmste Woge zu bestehen: daß sie möglich ist. Sie ist genau so möglich wie die Philosophenherrschaft, so sind wir mit einem Kunstgriff der Dialogführung beim Zentralsatz angelangt (473d): ehe nicht die Philosophen Könige werden oder die Könige und Machthaber echtes (platonisches) Philosophieren lernen und anwenden, werde »das Elend in der Politik, ja ich glaube überhaupt für das Menschengeschlecht kein Ende haben«. Von hier an, also vom letzten Drittel des 5. Buches über zwei Drittel des 6. Buches hinweg, erstreckt sich das entscheidend wichtige Mittelstück des Dialogs, in dem die Möglichkeit des Philosophenstaates ohne Familie und Privatbesitz gezeigt wird. Hier finden wir nach Platons, des komponierenden Schriftstellers, Absicht Belehrung über den Sinn dieses Staates.

Ob der Philosophenstaat möglich ist, hängt an der Stellung der Philosophen in der gegenwärtigen Welt, d. h. im Athen des frühen 4. Jahrhunderts. Da gelten die meisten Philosophen als üble Wortverdreher, die einem alles beweisen

können. Nur wenige verdienen menschliche Anerkennung, aber nur als rührend gutartige und weltfremde Menschen, die für die Politik nicht zu brauchen sind. Sokrates findet es besser, zu sagen: man macht keinen Gebrauch von ihnen; er erläutert das durch das plastische Gleichnis vom Steuermann. Der ist an Bord eines Schiffes, dessen Schiffsherr fast taub und blind ist, ein stumpfsinniger Typus nach dem Muster der Komödie. Die Matrosen liegen im Streit, jeder will mit allen sanften und groben Mitteln Steuermann werden, ohne die Kunst gelernt zu haben; man hält sie für nicht lehrbar; ja es ist lebensgefährlich, die Lehrbarkeit zu behaupten. Der wahre Steuermann ist ja da, der seine Kunst gelernt hat bei Meistern, der die Winde und die Sterne und die Technik des Steuerns kennt, aber nicht die Kunst, sich beim Schiffsherrn beliebt zu machen. Es ist unter seiner Würde, sich am Machtkampf zu beteiligen. (Der Arzt geht ja auch nicht umher, neue Patienten zu werben). Die Situation des Philosophen in der athenischen Demokratie ist nun aber die eines solchen Steuermanns. Der Machtkampf korrumpiert gerade die Hochbegabten, die ja das auf der Pnyx versammelte Volk wie ein wildes Tier bändigen müssen und statt dem Guten und Gerechten dem Notwendigen folgen. Ja, diese politischen Notwendigkeiten, die vermeintlichen! Sie zerstören das gute Leben und machen ethische Erziehung zu einer aussichtslosen Sache. Nur wenige Unverdorbene bleiben übrig; fast ist eine göttliche Fügung dazu nötig. Hier folgt die denkwürdige persönliche Absage Platons an alle Politik im empirischen Staate, sein ernstester Ernst. Sie steckt in einem seiner atemberaubenden langen Sätze; er ist ohne rhetorisches Pathos, eher deduzierend, aber von innerer Emphase vibrierend, wie oft bei Platon. Der Satz lautet (496c): »Die in den Kreis dieser wenigen eingetreten sind und als eine herrliche und beseligende Errungenschaft die Philosophie kennen gelernt haben, und die der Menge deutlich genug den Wahnsinn ansehen, und daß keiner sozusagen irgend etwas Gesundes in der Politik tut, daß es aber auch keinen Bundesgenossen gibt, mit dem man der Gerechtigkeit zu Hilfe eilen und selbst mit dem Leben davonkommen könnte, sondern daß man einem Menschen gleich, der unter wilde Tiere fällt, weil man sich weder am Unrecht beteiligen will noch die Kraft hat, als einzelner der Gesamtheit der Wilden gewachsen zu sein, umkäme, ohne dem Staat oder den Freunden genützt zu haben, zwecklos für sich selbst und für die anderen — wenn einer dies alles in Rechnung stellt, dann wird er sich ruhig verhalten und das Seinige tun, er wird wie bei einem Unwetter, wenn Staub und Regenstürme heranbrausen, unter ein Mäuerchen treten, und da er sieht, wie die anderen sich am Frevelmut nicht genug tun können, froh sein, wenn er immerhin wenigstens für seine Person rein von Unrecht und ruchlosem Tun das irdische Leben leben und den Abgang daraus mit positiver Erwartung froh und ohne Groll vollziehen kann«. Dies der erstaunliche Satz. Der andere erwidert: »Aber dann hätte er ja nichts Geringes erreicht am Lebensende«. »Ja, aber auch nicht das Höchste, weil er nicht den

ihm zukommenden Staat gefunden hat. Denn erst in dem ihm zukommenden Staat wird er sich für seine Person stärker gefördert sehen und wie dem persönlichen so auch dem öffentlichen Leben Gesundheit verleihen«.

Daß Platon trotz dieser Erklärung in Sizilien Politik getrieben und beeinflusst habe durch ein Mitglied der Tyrannenfamilie, Dion, steht nur im siebenten der unter Platons Namen überlieferten Briefe. Es gibt aber zwingende Gründe für die Diagnose, daß es sich um einen Briefroman handelt, der unglaublich ist, soweit er Platon eine politische Rolle im empirischen Sinne zuschreibt. Polisgriechen wurde Platon oft genannt, von Historikern und Philologen. Doch ist er es nur insofern, als er überhaupt Leben in politischer Gemeinschaft für erstrebenswert hält; das unterscheidet ihn von den Epikureern und den Kynikern. Wer apolitisch lebt, muß nach Platon viel entbehren, das Glück sinnvoller Gemeinschaft, er muß viel Schlimmes, den Wahnsinn der Politik, tatenlos mit ansehen, so auch die Korruption der Begabtesten durch den herrschenden Ungeist und die Entwürdigung der von ihnen verlassenen Philosophie durch minderwertige Jünger. Hier steht wieder ein Gleichnis: die Tochter eines verarmten Handwerkmeisters muß jeden üblen Freier nehmen, weil ein vollwertiger nicht kommt. Platon zeichnet die Karikatur eines sophistischen Rhetors, indem er seinen Stil parodiert: »aus einer Strafanstalt in den Stand der Freiheit versetzt, in einer Badeanstalt in den Stand der Sauberkeit versetzt«, so erscheint er; mit einem neugekauften Anzug will er wenigstens Eindruck machen, mit seiner eigenen Erscheinung könnte dieser Mensch das nicht. Auch er ist ein Komödienfigur. Der neugekaufte Anzug sind die modischen Neuerungen des Stils. Platons Kritik ist von unerhörter Schärfe.

Es bleiben also nur wenige, durch die Polis unverdorrene Philosophen, sie müssen den ersten Stand unseres Staates bilden. Dabei von Utopie zu reden wäre nur dann erlaubt, wenn man einen Grund angeben könnte, wieso es unmöglich sein soll, daß ein Mächtiger die Philosophie ernst nehmen und praktizieren könnte, oder daß irgendeine Fügung die Philosophen nötigen könnte, aus Verantwortung, nicht aus Neigung politische Verantwortung zu übernehmen. Diesen Grund gibt es nicht. Zu beachten ist wieder die Argumentationsform des Logikers. Nun bleibt aber immer noch das Volk. Hier nun erleben wir eine Paradoxie, die mindestens dem von Platon auch stilistisch so herausgehobenen Paradox der Philosophenherrschaft gleichkommt; aber hier hält er's nicht für paradox.

Die Menge, eben noch als wildes Tier charakterisiert, wird auf einmal von Sokrates gegen die landesübliche und die platonische Kritik in Schutz genommen. Böseartig sind nur wenige einzelne. Die Leute haben noch nie erlebt, daß sie von einem Politiker angesprochen werden ohne Schmeichelei, in selbstloser Sachlichkeit, unter Ausschaltung von Ehrgeiz und Machtgier. Es ist möglich, daß sie sich überzeugen lassen; das wilde Tier wird sanft und läßt den Philoso-

phen gewähren. Der wird nun so vorgehen: um die Stadt nach dem ideellen Modell umzumodeln, wird er wie ein Maler erst einmal die Tafel reinigen, auf der das Modell abgemalt werden soll. Diese Reinigung ist nicht eine solche wie in totalen Staaten (dies gegen Popper); sondern die herkömmlichen Prinzipien und Wertungen werden außer Kraft gesetzt, die Dichter ausgewiesen und die falschen Philosophen und Demagogen vom Regieren ausgeschlossen. Dann trägt der Maler nach dem göttlichen Vorbild die neuen Gesetze und Gesinnungen auf die Tafel auf, wobei er scharf auf Vorbild und Abbild hinschaut und sich so lange korrigiert, bis die größte Ähnlichkeit hergestellt ist. Noch einmal, ein drittes Mal, in ungewöhnlicher Wiederholung wird man sich im Gespräch einig über die reale Möglichkeit, daß die Leute so etwas geschehen lassen; und zweifellos gebe es Machthaber, die sich der Philosophie unterwerfen; echte Philosophen aber gibt es doch einige wenige: dieser Staat ist schwer, aber nicht unmöglich zu verwirklichen.

Unzweifelhaft beweist dies nun abgeschlossene Mittelstück des Dialogs, daß die Staatsordnung, über die hier disputiert wird, nicht bloß ein literarischer Rahmen für die Formulierung allgemeiner, überall anwendbarer pädagogischer Prinzipien sein kann. Über die Ermöglichung dieses Staates wird in vollem Ernste disputiert.

Ich muß erwähnen, daß am Schluß des 7. Buches plötzlich noch eine ganz andere Reinigung vorgeschlagen und ohne Diskussion akzeptiert wird: die Ausweisung aller Personen, die über 10 Jahre alt sind, so daß man mit den Kindern den guten Staat einüben kann. Dies Stück des Textes halte ich aus philologischen Gründen, die hier nicht darzulegen sind, für unecht.

Wenn nur die echten Philosophen den Staat retten können, so müssen wir erfahren, von welcher Wahrheit diese Philosophen inspiriert sind. Es wird uns nun gleich die oberste Wirklichkeit vorgeführt, zu der Platons Ideenphilosophie gelangt. Es ist die Urgestalt der vollendeten Gutheit, das Gute selbst. Alles was bisher über Seelengliederung, Tugenden des Individuums und des Staates und den Staat gesagt wurde, tritt erst jetzt ins volle Licht. Denn mit der Gutheit selbst ist für Platon die Umwendung des Blickes, weg von der abbildlichen Welt und ihren Interessen, verpflichtend verbunden. Sie ist Platons Gott, ein unpersönlicher Gott, von der Vernunft erreicht durch Beweise, nach langem Wege des Denkens geschaut in einer letzten Institution, die doch völlig rational bleibt, nur daß dieser Schau wie der identischen des Schönen selbst im Symposion das Überwältigende und Endgültige anhaftet. Wenn man jede Voraussetzung, die bei Denkprozessen nötig ist, durch deren Voraussetzung unterbaut und schrittweise immer weiter jede Setzung hinterfragt, muß man zu einem Letzten kommen (das Denken kann nicht ziellos ins Unendliche verlaufen), dem Voraussetzungslosen; das ist die Urwirklichkeit des Guten; ihr verdankt alles Sein die Existenz und die Erhellbarkeit, während es selbst

jenseits der »Seiendheit« ist. Von ihr aus allein ist erfülltes menschliches Dasein, auch politisches Dasein, möglich; ohne sie lebte der Mensch orientierungslos, »das Auge seiner Seele ist in einem barbarischen Schlamm vergraben«. Man kann ebenso sagen: der Punkt außerhalb ist auf die menschliche Seele bezogen auch in ihrem Erdendasein, denn unsere Welt ist ja vom Guten selbst nur die Entfaltung und Abbildung. Dieser Gott ist kein waltender Wille, der selbst denkt und handelt, Schicksale lenkt, sondern eine geschaute Wirklichkeit, die die Seele zwingend beherrscht, wenn sie nur sich entschließt, sich der Schau zu öffnen.

Von solcher Vernunftreligion aus ist also Platons Staat concipiert, von ihr aus erklärt sich der Radikalismus, mit dem er sich von allem abkehrt, was man damals wie heute Politik nennt, und den Rahmen überschreitet, in dem alle Reformer und alle Revolutionäre aller Zeiten immanent bleiben. Nur Platon transcendiert diesen Rahmen und die Gegebenheiten unserer Welt, die für ihn eine abbildliche und unvollkommene ist. Vor ihnen könnte sich nur retten, wer unter Anerkennung der platonischen Wahrheit vom vorbildlichen Sein und von der unsterblichen Seele bereit wäre, in Gemeinschaft Gleichgesinnter nach den Grundsätzen, die in diesem Dialog aufgestellt sind, zu leben, also in einem platonischen Orden, einem Orden freilich, der sich selbst fortpflanzt und sich militärisch verteidigt. Wenn die Menschen diese Möglichkeit, die doch für Platon nicht phantastisch scheint, verschmähen, wird es ihr eigener Schade sein; und sie werden dann das Elend der Politik in Demokratien oder Diktaturen weiter ertragen. Nur der Platoniker macht in keinem Falle, unter keiner dieser Staatsformen mit.

Bemerkenswert ist, wie das Gespräch nunmehr zur Gestalt der Gutheit hinführt, und zwar so: wir haben doch selbst unsere Behandlung der Tugenden als nicht exakt und endgültig bezeichnet. Nun dürfen wir keinesfalls länger darum herum reden. Vom höchsten Thema des Studiums hast du oft gehört, ja schon, aber wie sollen wir hier die Strenge der akademischen Philosophie gesprächsweise erreichen? Über den erhabendsten Gegenstand kann man doch nicht so daherreden. Sokrates sträubt sich ironisch: er habe ja kein Wissen davon (Wissen heißt eben: vom Logos über die Richtigkeit belehrt sein). Jede bloß bildliche Beschreibung bleibt noch auf dem Boden des Nichtwissens; man sieht, daß dies nur die negative Kehrseite der Dialektik ist. Darf man ein Bild des Göttlichen wagen? Die Sonne ist hier das Bild, als Sohn der Urgestalt des Guten, sie ernährt und erhellt die abbildliche Welt. Für die Zwecke des literarischen Gesprächs genügt dieses Bild als hinweisendes, um den überweltlichen Zielpunkt alles Denkens und Handelns sicherzustellen, den Gegenstand einer »Theoria«, die alles Handeln des täglichen Lebens bestimmen muß. Jede menschliche Seele hat eine Ahnung davon, ist ahnungsweise darauf gerichtet (505e). Die Philosophie macht aus der Ahnung ein Wissen und lenkt mit ihm

das Leben. In diesem Lichte sehen die bisher nur vorläufig definierten Tugenden anders aus, sie gewinnen den Bezug auf die Transcendenz.

An dies Sonnengleichnis schließt sich das bekannte Höhlengleichnis, den Weg aus der empirischen Welt in die intelligible beschreibend, ein Gleichnis nicht nur, sondern eine Analogie in der Form einer mathematischen Proportion (keinesfalls ein bloßer Mythos als ein unverbindliches Fabulieren über Nicht-wißbares). Von hier aus leitet sich der Aufbau der wissenschaftlichen Bildung ab, der breit dargestellt wird; sie gilt für das ganze Leben. Für Dialektik wird die Zeit des 30.—35. Lebensjahres angesetzt. Vom 50. Lebensjahr an übernehmen die Besten, die Echtbürtigen des Geistes, die Regierung im Reihendienst, gegen ihre Neigung, nur aus Pflicht gegenüber dem Staat, der sie ernährt. Sie leiten auch alle Erziehung, besonders die ihrer Nachfolger. Abwechselnd treiben sie Philosophie und praktische Politik. Es gibt hier kein Führertum und keine oberste Spitze einer Hierarchie, sondern nur einen kleinen Kreis von höchst Gebildeten, die das Auge der Seele hinaufrichten zu dem, was allem Licht bringt. Der Faktor Macht, so meint der nicht weltfremde, aber weltflüchtige Platon, ist ausgeschaltet, weil niemand da ist, der an der Macht interessiert wäre. In der Überschrift der vorliegenden Darlegungen ist mit »überpolitisch« dies gemeint.

Es folgt zunächst eine Typologie der Verfallsformen des Staates, die Reihe Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis, die kein Geschichtsgesetz meint, das Platon nicht interessiert hätte. Die Anordnung dieser Staatsformen entspricht vielmehr der abnehmenden Nähe zum philosophischen Staat, gemessen an der Seelenfassung der den Staat bestimmenden Menschen. Daß Platon nur die Seelenzustände interessieren, bestätigt sich darin, daß er die Verfallsfolge abschließt durch einen Vergleich der Eudaimonie des philosophischen Politikers mit der des Tyrannen, des unglücklichsten aller Menschen: 729 (9³) mal ist der philosophische Politiker glücklicher als der Tyrann, kraft der Wohlordnung in seiner Seele. Höchst geschickt ist nun daran die unerläßliche Neubehandlung der Seelenlehre auf der höheren Ebene der Philosophie angeschlossen. Seelengliederung und Tugenddefinition werden teils dialektisch, teils bildlich zu größerer Deutlichkeit gebracht. Es werden drei Arten von Freude unterschieden (womit auch die Gefühle, die Psychologie ergänzend, erscheinen), den drei Seelenteilen zugeordnet mit abnehmendem Grad an Seinsgehalt von oben nach unten. Die Freude an der Wahrheit (Theoria) hat den höchsten Rang. Eines von Platons eindrucksvollen Bildern beschließt diese Darlegung. Die Seele des Menschen hat drei Wesen in sich: das vielköpfige Ungeheuer (die Triebe), den mächtigen Löwen, (alle aktiven Affekte, auch den Willen) und den inneren Menschen. Was Gerechtigkeit ist und inwiefern sie ein einzigartiger Gewinn in sich ist, liest man aus diesem Bilde ab: Herrschaft des inneren Menschen über das vielköpfige Ungeheuer, dem die

meisten Köpfe abgeschlagen werden; der Löwe, in Disciplin genommen, hilft dabei. Thrasymachos ist nun endgültig widerlegt: ungerechter Vorteil, selbst unentdeckt und straflos in der Welt, wird bestraft mit der Versklavung des inneren Menschen unter das Ungeheuer und den entfesselten Löwen. Die von den Platonbrüdern geforderte Wesensbestimmung der Gutheit, die hinreicht gegenüber den konventionellen und den sophistischen Irrtümern, ist hiermit geleistet. Der Sinn des platonischen Staates tritt wieder darin hervor, daß dieser innere Mensch auch dem guten Staat sein Wesen gibt und darin allein erst die höchstmögliche Form menschlicher Eudaimonie erreichen kann.

Der Widerspruch Platons gegen griechische Traditionen geht weit über das Politische hinaus und erfaßt Grundauffassungen des Lebens. Das beweist die Kritik an Homer und an den tragischen Dichtern, die in seinem Gefolge gesehen werden. Diese Kritik wird häufig in abschwächender Interpretation gedeutet. In Wahrheit reißt Platon einen Gegensatz von größter Tiefe zu Homer, dem Erzieher Griechenlands, auf. Die Religion der ideenschauenden Vernunft gestattet eine solche Unmittelbarkeit der innerweltlichen Leidenschaft, wie sie im Homer gegeben ist, nicht, die ja als Gabe der olympischen Götter erlebt wird. Auf die bloß moralische und pädagogische Kritik Homers im 2. und 3. Buch folgt deshalb, unter der Voraussetzung der Ideenphilosophie und der in ihrem Lichte aufgefaßten Dreigliederung der Seele, im 10. Buch ein prinzipienhaft strenges Urteil über Homers religiöse Unzulänglichkeit. Homer ist Mimetiker und wird als solcher durch den banalen Vergleich mit einem Maler abgewertet, der eine Liege abmalt, ohne von der Liege, wie sie gebaut wird, etwas zu verstehen: das tut nur der Handwerker, der auf die Idee der Liege, eine »göttliche« Idee, hinschaut und sie nachbildet. Das ist legitime Mimesis, aber der Maler betreibt Mimesis zweiten Grades, produziert nur ein Scheinbild, das Kinder und Einfältige mit der echten Liege verwechseln. So weiß auch Homer gar nichts vom wahren Sinn des Menschenlebens, weil er nichts vom Urbild weiß, an dem allein dieser Sinn sich orientieren kann. So bildet er blinde und törichte Menschen ab, statt sie zu erziehen und ihren Blick hinaufzuwenden zur Urgestalt der Gutheit. Er kennt auch nicht die Teleologie menschlichen Handelns: alles, was Menschen tun, muß zu etwas gut sein. Der Philosoph sagt es ihnen im Gleichnis. Nur der Flötenspieler weiß, wie eine Flöte beschaffen sein muß, um ihren Zweck zu erfüllen, er sagt es dem Flötenbauer, der deswegen sinnvolle Arbeit leistet. Sinnloses tut der Dritte (von der Wahrheit), der Maler einer Flöte, der kein Wissen von ihr hat. Das ist Homer. Vom Antagonismus zwischen Vernunft und Leidenschaft bei den Menschen stellt er primär als obsiegend die Leidenschaft dar, die Vernunft als unterliegend. Die vielen Klagen über das Leiden verraten, daß dem Klagenden und dem Dichter, der sie darstellt, Einsicht in den Sinn des Leidens fehlt, Einsicht, daß erstens nicht wenige der Leiden nur Scheinleiden sind, zweitens aber die verbleibenden (Krankheit, Armut) Strafe für frühere Sünden, Strafe aber ist Heilung.

Hier heißt es mit berühmter Formulierung: nichts von den menschlichen Dingen ist wert, daß man es sehr ernst nimmt; ernstzunehmen ist nur die Entscheidung zwischen gut und böse; das einzige wahre Unglück ist die Störung oder Zerstörung des inneren Kosmos der Seele. Das Wehgeschrei (gemeint sind die Klagegesänge der Tragödie) wendet sich verderblicher Weise an den untersten Seelenteil, das vielköpfige Ungeheuer, oder allenfalls an den mittleren in seiner nicht disziplinierten Verfassung, nicht an die Vernunft, die Ruhe, Beherrschung, Bescheidung fordern würde. So ist die mimetische Kunst etwas Niedriges, etwas selbst für die Besten im Staate Korrumpierendes; sie verführt zu Nachgiebigkeit gegenüber Regungen, die der Zuschauer der Tragödie unbedingt unterdrücken mußte, wenn sie ihn in seinem eigenen Leben anrührten. Die Kritik an der Mimesis steht unmittelbar vor dem Unsterblichkeitsbeweis, der die Seele als Stätte ewiger Verantwortung über alle Zeit hinweg versteht. Was sollte wohl angesichts solcher Entscheidung eine Ästhetik als abgetrennter Bereich ästhetischen Genießens bedeuten? Es geht um mehr als die Poesie; der Bios im Sinne der mythischen Religion und der olympischen Götter wird verdammt. Vor das Gericht der platonischen Wissensethik gestellt, wird er ohne revolutionäres Pathos, vielmehr mit der unerbittlich deduzierenden Beweiskraft des Logikers einer um so gnadenloseren Verurteilung zugeführt. Platon gesteht, Liebe und Bewunderung für Homer gehabt zu haben. Aber diese Liebe gleicht einer törichten Jugendliebe, die der gereifte Mann als etwas Kindisches verwirft und vergißt. »Denn nicht ist höher zu achten ein Mensch als die wahre Wirklichkeit«. Angesichts der Identität von Gutheit und Eudaimonia werden die tragischen Probleme und Leiden wesenlos und ungültig. Der Gerechte ist als solcher geborgen, es kann ihm nichts geschehen. Sokrates, wie ihn Platon als Sterbenden schildert, stirbt untragisch, in der Gewißheit von der Unsterblichkeit der Seele. Die Vernunftreligion hat die tragische Welt überwunden.

Wenn man diesen Sinn der Dichterkritik erfaßt hat, hat man zugleich den des platonischen Philosophenstaates verstanden, in dem alle Faktoren der heillosern Politik, wie wir sie geschichtlich allein kennen, eliminiert sind. Es gibt nun nur überzeitliches Beharren ohne Veränderung und die bindende Kraft unveränderlicher Wahrheit. Sie hat keine Eile, so braucht die Realisierung des Philosophenstaates nicht rasch erwartet zu werden. An einer Stelle, wo Thrasymachos der Immoralist noch einmal flüchtig erwähnt wird, heißt es (498d): »wir werden nichts unversucht lassen, ihn und die anderen zu überzeugen oder bei ihnen einen Fortschritt für ein zukünftiges Leben zu bewirken, wenn sie, wieder geboren, mit solchen Gedanken konfrontiert werden wie den unseren«. Ich stelle mir vor, daß es Leser des 20. Jahrhunderts gibt, die diesen Satz nur als zynischen Witz nehmen können. Für Platon ist er der volle Ernst. Alle Zeit und alles Sein zu überschauen, ist Sache der Philosophen (486a). Die Fürsorge für das unsterbliche Ding, unsere Seele, muß ja auch für die ganze Dauer

unendlicher Zeit gelten. So folgt hier im 10. Buche sinnvoll der Unsterblichkeitsbeweis: ihre eigene Schlechtigkeit, das Ungerechte in ihr, bringt die Seele nicht um (wie Thrasymachos beweist), also ist der Agon in ihr ein ewiger. Es wäre eine harmlose Sache, wenn die ungerechte Seele der Vernichtung anheimfiele. Die Sache ist viel ernster. Es versteht sich, daß solche stets neue Entscheidung der Seele ihre drei Teile voraussetzt. Es folgt der Lohn der Gerechtigkeit, den es auch schon im empirischen Staate geben kann, wenn der Typus Thrasymachos durchschaut ist. Unendlich viel wichtiger sind ewiger Lohn und Strafe, wie sie der Schlußmythos ausmalt, positives Gegenbild gegen die flache Konvention beim Spießbürger Kephalos.

Hier verwendet Platon die Darstellungsform des Mythos. Die Form des Mythos wird häufig mißverstanden, so als ob der Mythos Platons eine Wahrheit hinzubringe, die der Logos nicht erreichte (Schema Vernunft – Offenbarung). Hegel spricht von der Ohnmacht der Vernunft. Hier irrt Hegel. In Wahrheit sagt der hier vorliegende Mythos, den Platon aus Planetentheorie und verschiedenen altmythischen Elementen frei zusammen mischt, nichts aus, was nicht der ganze Dialog von sich aus beweisend hingestellt hätte: die ewige, immer erneute Entscheidung zwischen gerecht und ungerecht. Es gibt zwei Szenen: zuerst das Gericht, vor das die Seele nackt hintritt. So wird der wahre Wert ihres Zustandes unabhängig von Vorteilen der Körperwelt deutlich, wie es die Platonbrüder gewünscht hatten. Die gerichteten Seelen werden zu unsagbaren Freuden der Gottschau oder zur Hölle der Gottlosen entlassen. In der zweiten Szene kehren sie zurück, die neue Einkörperung durch ihre Wahl, nämlich einer Lebensform, vorauszubestimmen. Jede Seele hat ihr Schicksal in der Hand, nicht das Walten des Gottes entscheidet es.

Lachesis, eine der drei Schicksalsgöttinnen, wirft an einem Ort, wo sich die Weltachse im Schoß der Ananke dreht, Lose zu, die die Reihenfolge des Wählens bestimmen. Nur gering ist der Anteil des Zufalls, der mit der Reihenfolge gegeben ist. Auch wer zuletzt wählt, hat immer noch die Möglichkeit, einen erträglichen Bios zu bekommen, wenn er nur weise wählt. Nur wenige tun das. Vom gewählten Bios hängt die moralische Qualität des neuen Erdenlebens wesentlich mit ab, wenn auch nicht im Sinne endgültiger Determinierung. Zu lernen und sich für das Gute zu entscheiden, ist immer möglich, nur verschieden schwer, hier wie dort. Die eigene Vergangenheit hilft zum Richtigen oder sie versperrt es. Die Erinnerung an das Leben dort ist hier ein Faktor, die Erinnerung aus dem Leben hier ist dort ein Faktor, der die Entscheidung beeinflusst. Ganz große Übeltäter dürfen nicht wieder ins Leben zurück, der Schlund der Hölle brüllt auf und läßt sie nicht durch. Die ganz großen Übeltäter sind die Tyrannen. Hier hätte Popper, wenn er zu unbefangener Interpretation bereit gewesen wäre, entnehmen können, wie Platon prinzipiell zum totalen Staat des 20. Jahrhunderts und zu seinen Machthabern und Menschenschlächtern (in der einen Farbe und in der anderen Farbe gleicherweise) gestanden

hätte. In solchen Figuren ist die äußerste Entartung greifbar, deren die menschliche Seele fähig ist. Sehr interessant ist, daß auch die aus reiner Seligkeit Zurückkehrenden falsch wählen können, wenn sie träge geworden sind. Man sieht, daß es sich nicht um mystisches Aufgehen in Gott handelt, sondern die aktive Vernunft muß immer intakt bleiben; gottähnlich wird die Seele nur dadurch, durch immer neue Entscheidung, gottgleich nie. In diesem Sinne handelt der vorliegende Mythos vom Heil und Unheil, damit wir als Lernende hier und auf der tausendjährigen Reise das rechte, glückbringende Verhalten zeigen (der Doppelsinn des griechischen »eu prattomen« ist nicht anders zu übersetzen).

Es scheint, als wäre mit all diesem der richtige Staat weit dahintengelassen. Aber diejenigen, die das behaupten, haben den Dialog nicht verstanden: nur von dem rechten, glückbringenden Verhalten der Seele kann der heillosen Politik dieser Welt Heilung zuteil werden; nur in diesem Sinne, in diesem aber wirklich, ist der Staatsentwurf des weltflüchtigen Platon ernst gemeint.