

Geschichte des politischen Denkens, Band 1, 2

XIII. Platon (428/427–349/348 v. Chr.)

1. Leben und Werk

1.1. Platons Stellung in der Politik und der Kultur Griechenlands

Platon ist der bedeutendste Schüler des Sokrates. Seine Philosophie zieht aus dem Tod seines Lehrers die radikale Konsequenz. Die Stadt, die den einzig Gerechten verurteilt, richtet sich selbst. Mit ihr war keine Politik mehr zu machen. Platon bricht mit Athen und mit der Demokratie. An die Stelle der korrupten Stadt Athen soll die gerechte Stadt treten. Und gerecht kann die Stadt nach Platon nur sein, wenn in ihr der Philosoph selber regiert.

Mit der Lehre, die Platon aus dem Schicksal des Sokrates zieht, entfernt sich seine Philosophie von der bestehenden Stadt. Sie entwirft eine philosophische Politik, die auf Kriegsfuß steht mit der bestehenden Demokratie. Die Synthese von Agonalität und Polisbewußtsein, von Exzellenz und Gemeinsamkeit, welche die Entwicklung der griechischen Kultur bestimmte, ändert bei Platon noch einmal ihre Form. Das Bewußtsein der Gleichheit und Gemeinsamkeit tritt in den Hintergrund. Das Streben nach Exzellenz und Bestleistung rückt noch einmal nach vorn. Platons politisches und philosophisches Hauptwerk, die *Politeia*, gründet die Stadt auf das, was einer jeweils »am besten« tun kann. Platon prämiert die Exzellenz, deren höchste Form die Weisheit der Philosophen ist. Aus der Polis, die eine Stadt der Gleichen war, wird eine hierarchisch gegliederte Stadt, die aus unterschiedlichen Einzelleistungen und in sich gestuften Bestleistungen zusammengesetzt wird.

Zum Bruch mit der herkömmlichen Politik und der Demokratie gesellt sich bei Platon der Bruch mit der traditionellen Bildung. Platon wetteifert mit den Dichtern, die bis dahin als die Erzieher der Griechen galten. Die Mythen der Dichter werden verworfen. Platon reinigt den Kanon der Bildung. Statt der Dichter soll der Philosoph der Erzieher sein.

Platon gründet seine Politik unmittelbar auf Metaphysik, auf eine Lehre von den Ideen. Seele, Polis und Kosmos bilden für ihn eine Einheit. Immer wieder sucht er nach Wegen, wie die Einheit des Kosmos und der Idee in der Seele und in der Stadt nachgebildet werden kann.

Grundfrage der Politik und Ethik wird für Platon die Gerechtigkeit. Sie wird durch ihn als Thema der politischen Philosophie etabliert und auf ein neues Niveau gestellt. Platon bestimmt die Gerechtigkeit als einen Selbstzweck. Er faßt sie als einen intrinsischen Wert, der durch den Nutzen oder die Meinungen der Menschen nicht zu erfassen ist.

Die durch die Tragödie und durch Sokrates bereits zugespitzte Auffassung von der Verantwortlichkeit des einzelnen wird mit Platon vollendet. Der Mensch wird

als ein Wesen anerkannt, das sein Leben wählt und zu verantworten hat. In der Stadt der Gerechtigkeit kommen die Menschen jeweils in ihr »Eigenes«. Sie tun dort, was sie lieben und was sie am besten tun können. Platons politisches Denken markiert einen welthistorischen Wendepunkt zur Subjektivität.

Platon gründet seine Politik auf die Unterscheidung von Wissen und Meinen, von *doxa* und *epistēmē*. Wissen ist etwas Exklusives, das stets nur wenigen vorbehalten ist. Schon dadurch wird Platons Denken tendenziell antidemokratisch und hierarchisch. Erst beim älteren Platon finden sich Versuche, sich der Realität der Politik und der attischen Demokratie wieder zu nähern. Aus der Politik, die zunächst am Ideal des guten Herrschers gemessen wird, wird eine Politik der Gesetze. Die *Nomoi* (»die Gesetze«) zeigen Platons virtuoson Umgang auch mit Gesetzen und Verfahren, Institutionen und Amtskontrollen. Damit schwenkt der ältere Platon wieder auf den Weg der griechischen Kulturentwicklung ein, die das Streben nach Exzellenz stets mit der Suche nach Mitte und Maß verbunden hat.

1.2. Warum Platon Philosoph und nicht Politiker geworden ist

Platon wird 428/427 v. Chr. in Athen (oder auf Ägina) in eine der ältesten aristokratischen Familien der Stadt geboren. Als Sohn einer der besten Familien Athens hätte er Politiker werden müssen. Stattdessen ist er Philosoph geworden. Zwei Gründe haben ihn zu dieser Entscheidung geführt.

Da war einmal die Erfahrung des Todes des Sokrates. Wie viele junge Männer aus gutem Hause war Platon ein Hörer des Sokrates geworden (ab ca. 409 v. Chr.). Der Tod seines Lehrers, den er als Tod des Gerechten in der ungerechten Stadt verstand, hat ihn seiner Vaterstadt und deren Politik entfremdet.

Der andere Grund lag in der Erfahrung, die Platon mit seinen Verwandten, mit seinen Onkeln, Kritias und Charmides, gemacht hatte. Beide hatten eine führende Rolle beim oligarchischen Umsturz des Jahres 404 v. Chr. gespielt. Kritias hatte ein Schreckensregiment errichtet, dem ungefähr 1500 politische Gegner zum Opfer gefallen waren. Platon hielt dieses Regime seiner Verwandten für noch schlimmer als die vorausgehende Demokratie. Er wandte sich ab von der Politik (ep. 7, 324d–325a).

1.3. Platon und die sizilischen Tyrannen

Platon ist allerdings doch wieder in Politik verwickelt worden, nicht in die Politik Athens, aber in die Siziliens. Davon berichten drei Quellen: Platon selbst in seinem 7. *Brief*, der eine Art Autobiographie und Selbstrechtfertigung ist; Plutarch (45–120 n. Chr.) in seiner Biographie des Dion, des Freundes Platons; Diogenes Laertius in seinen *Viten* (2. Jh. n. Chr.). Durch diese Zeugnisse wissen wir, daß Platon drei Mal nach Sizilien gereist ist. Auf einer dieser Reisen soll er Dionysios II. um Land und Leute gebeten haben, damit er die beste Stadt verwirklichen kann (Diog. Laert. III, 21).

Die Zeugnisse, die wir von Plutarch und von Platon selbst über die politischen Unternehmungen in Sizilien besitzen, sind apologetisch, und man mag einem so späten Zeugnis wie dem des Diogenes Laertius mißtrauen. Aber die Sizilien-Reisen müssen all jenen zu denken geben, die geneigt sind, Platons Politik für eine bloße Utopie zu halten, für nichts als ein Wolkenkuckucksheim.

Sizilien war zu einem Machtzentrum im Mittelmeerraum geworden. Der Tyrann von Syrakus, Dionysios I. (405–367 v. Chr.), war einer der bedeutendsten Politiker seiner Zeit. Platon preist ihn im 8. *Brief* als Retter der Griechen (vor den Karthagern) (ep. 8, 351a ff.). Platon begegnet dem Tyrannen auf seiner ersten Reise (389/388 v. Chr.). Damals steht ihm die Philosophenstadt allerdings noch nicht vor Augen. Aber er macht zu jener Zeit die Bekanntschaft des Schwagers des Tyrannen, Dion, der sein Freund fürs Leben wird.

Platons zweite Reise fällt zusammen mit dem Regierungsantritt Dionysios' II. (367/366 v. Chr.). Vermutlich hat sich Platon damals darum bemüht, den jungen Tyrannen für seine Philosophie und Politik zu gewinnen. Er ist damit gescheitert. Überhaupt war die Lage für Platon nicht günstig. Seine Freundschaft mit Dion mußte ihn dem Tyrannen verdächtig machen. Dion hatte eigene dynastische Interessen, und Platon war Dion aufs Engste verbunden. Beide verband Gastfreundschaft (*xenia*) und Genossenschaft (*betairia*) (ep. 7, 328d). Dion wird des Hochverrats und der Konspiration mit Karthago bezichtigt; er wird des Landes verwiesen (Dion 14,4). Platon selber wird interniert. 365 v. Chr. gelingt ihm die Rückreise nach Athen, wo Dion bereits als Exilant in großem Stile lebt und als Thronprätendent auftritt.

Noch katastrophaler verläuft die dritte Reise (361/360 v. Chr.). Vermutlich ist Platon nur deshalb noch einmal nach Sizilien gefahren, weil er für Dion etwas herauszuschlagen hoffte. Dionysios hatte die Geldzufuhr aus Dions sizilischen Besitzungen gesperrt (ep. 7, 345c; Dion 18, 1). Platons diplomatische Bemühungen sind auch dieses Mal gescheitert. Er wird erneut unglaublich, da sein Neffe Speusipp zur gleichen Zeit in Athen einen Putsch Dions vorbereiten hilft (Dion 22,2). Als Platon schließlich für einen rebellierenden Söldner Partei ergreift, der in den Augen des Dionysios ein Agent des Dion sein mußte, da ist das Tischtuch zwischen Dionysios und Platon endgültig zerschnitten (ep. 7, 384a).

Ein Ende der sizilischen Abenteuer war damit allerdings noch nicht erreicht. Dion hat Syrakus 357 v. Chr. (kampflos) erobert und für drei Jahre regiert. Dionysios war allerdings nicht besiegt worden, er hatte sich auf der Burg verschanzt. Ein mit weiteren Söldnern nachrückender Herakleidos machte Dion seine Herrschaft streitig. 354 v. Chr. wird Dion von Kallippos, einem Mitglied der Akademie ermordet, nachdem er seine Unterstützung beim Volk und bei den Söldnern bereits weitgehend verloren hat.

Platon hat sich von der Machtergreifung Dions distanziert, vielleicht schon, als er ihn bei den Olympischen Spielen des Jahres 360 v. Chr. traf und von Dions Plänen erfuhr (ep. 7, 350b). K. v. Fritz (1968) und Berve (1957) erwecken den Eindruck, als ob Dions Herrschaft nun zwar nicht der Philosophenherrschaft, so aber doch dem politischen Ideal des älteren Platon entsprochen habe. Der ältere Platon tritt für eine Herrschaft der Gesetze und eine Mischverfassung ein. Schon Plutarch nennt die von Dion errichtete Verfassung eine »Mischverfassung« (Dion 53, 2). Vermutlich war Dion aber eher ein Repräsentant der typisch oligarchischen Politik,

wie sie in Griechenland immer wieder mit der demokratischen im Streit lag (Trampedach 1995, 122). Wenn Platon Dion für die »besten und gerechtesten Gesetze« lobt, so ist das nichts als Apologie (ep. 7, 351c). Seine Versicherung, Dions Herrschaft sei »ohne Mord und Verbannung« ausgekommen (ebd.), ist sogar unwahr, da Dion seinen Gegenspieler Herakleidos ermorden ließ.

Der 8. *Brief* gibt den Anhängern Dions Empfehlungen, die sich in der Tat mit der späten Politik Platons decken. Platon empfiehlt eine »Königsherrschaft« der Gesetze. Das Gesetz soll selber König sein (ep. 8, 354c), eine Formel, die im Hellenismus öfters wiederkehrt. Drei Könige (der Sohn Dions, der Schwager Dions und Dionysios I.), eine Volksversammlung, ein Rat, 35 Gesetzeswächter – das sollen die neuen Institutionen von Syrakus sein. Aber auch aus diesen Empfehlungen wurde nichts. Eine Versöhnung der Parteien kam nicht zustande. Vielmehr erobert Dionysios Syrakus 346 v. Chr. zurück.

Platon ist durch Dion in die Politik Siziliens verwickelt worden, ob und inwieweit er dies wollte oder nicht. Seine zweite Reise scheint am ehesten mit dem Versuch verbunden gewesen zu sein, die Philosophenstadt vom Himmel auf die Erde zu bringen. Noch in seinem letzten Werk, den *Nomoi*, malt Platon sich aus, wie ein junger lernwilliger Tyrann mit einem Gesetzgeber kooperiert (leg. 709e). Die Herrschaft eines einzelnen scheint ein von Platon durchaus erwogener Hebel gewesen zu sein, der das scheinbar Unmögliche, die Verwirklichung der besten Stadt, wahrscheinlich machen kann.

1.4. Dialoge und Briefe

In Platons Namen überliefert sind über 30 Dialoge und 13 Briefe. Von den Briefen ist der größte Teil gefälscht, von den Dialogen sind es nur einige wenige. Als echt einzustufen sind vermutlich nur der 3., 7. und 8. *Brief* (Thurnher 1975). Als bedeutendster gilt der 7. *Brief*, eine Art Autobiographie und *apologia pro vita sua*.

Bei den Dialogen läßt sich eine strenge Chronologie nicht exakt nachweisen (Brandwood 1990). Man kann allenfalls chronologische Gruppen bilden, bei denen Einzelfälle unsicher bleiben.

Eine erste Gruppe bilden *sokratische Dialoge*, das sind solche, die um das Schicksal des Sokrates kreisen (wie die *Apologie* oder der *Kriton*), ferner solche, die einzelne Tugenden erörtern wie der *Laches* (Tapferkeit) oder der *Charmides* (Besonnenheit).

Eine zweite Gruppe zeigt Platon im Streit mit den Sophisten, so daß man von *Sophistendialogen* oder von *Programmdialogen* der Akademie sprechen kann. Die bedeutendsten sind der *Protagoras* und der *Gorgias*.

In der Mitte des Werks stehen die *Dialoge der Ideenlehre*: das Hauptwerk Platons, die *Politeia*; ferner der *Phaidon*, der die Unsterblichkeit der Seele diskutiert; das *Symposion*, dessen Themen Eros und Schönheit sind, sowie der *Phaidros*, der die wahre Rhetorik erörtert.

In den *späten Dialogen* treten die logischen Probleme der Ideenlehre hervor (wie im *Parmenides*), vermehrt auch Kosmologie (wie im *Timaios*) und Theologie (wie in den *Nomoi*).

Da Platon Psyche, Polis und Kosmos als eine Einheit betrachtet, sind nahezu alle seine Dialoge politisch bedeutsam. Im engeren Sinne politisch sind drei: die *Politeia* (die Verfassung, das Gerechte), der *Politikos* (der Staatsmann) und die *Nomoi* (die Gesetze).

Platon philosophiert in der Form von Dialogen. Dialoge sind Gespräche, in denen man sich gemeinsam auf die Suche nach Wahrheit begibt. Sie sind keine Protokolle tatsächlich geführter Gespräche. Vielmehr sind sie Kunstwerke. In ihnen wird ein dramatisches Geschehen vorgeführt, bei dem nicht allein von Bedeutung ist, was ein Argument als solches besagt. Von Bedeutung ist immer auch, wer etwas sagt und wann es gesagt wird, ob jemand etwas ungestüm vorbringt oder ironisch. Platon ist Philosoph und Künstler. Er konkurriert mit den Dichtern, und seine Dialoge zeigen auf ihre Weise, was philosophische Komödien und Tragödien sind.

1.5. Die ungeschriebene Lehre

Nach der Lehre zweier Schulen der Platondeutung, der Tübinger und der Mailänder Schule, kann Platon nicht allein aus den Dialogen gedeutet werden. Diese, so meint man, seien nicht autark. Vielmehr bedürften sie der Zuhilfenahme der »ungeschriebenen Lehre« (oder der »ungeschriebenen Lehren«) Platons, um verstanden zu werden (Krämer 1959, Gaiser 1963, Szlezák 1985, Reale 1993).

An zwei viel diskutierten Stellen seines Werkes hat Platon die Schrift kritisiert (ep. 7, 341c4–d1; Phaidr. 274c–278b). Sie mache die Menschen vergeßlich. Sie führe zu bloßem Scheinwissen. Wahres Wissen bedürfe des lebendigen Gesprächs. Ein Philosoph werde »wertvollere« (*timiōtera*) Erkenntnisse nicht seinen Schriften anvertrauen.

Nun könnte man versucht sein, Platons eigene Dialoge von seiner Schriftkritik auszunehmen. Es handelt sich ja um Dialoge, in denen Rede und Gegenrede wie in einem Gespräch lebendig sind. Wir wissen aber aus zahlreichen Zeugnissen der Antike, daß es eine »ungeschriebene Lehre« Platons gibt. Sie handelt von der Hauptfrage der platonischen Philosophie, was das Eine, was die Einheit ist. Über den Ideen stehen demnach zwei Prinzipien: das »Eine« (*hen*) und die »unbestimmte Zweiheit« (*aoriston duas*). Dieses Eine ist die Idee des Guten, die der letzte Grund alles Seienden ist.

In den Ideendialogen und den Spätwerken begegnen des öfters »Aussparungsstellen«, in denen Platon die eigentliche Lehre, die vom Guten, nicht mehr weiter expliziert, sondern zurückzuhalten scheint. Ganz ohne Hinweise auf die Idee des Guten ist allerdings auch das schriftliche Werk nicht, so daß man vieles über die Idee des Guten doch auch aus den Dialogen (etwa aus dem Höhlengleichnis) erschließen kann.

Die »ungeschriebene Lehre« ist ein Gegenstand des Streits. Sie ist es unter anderem deshalb, weil sie von Bedeutung für die Gesamteinschätzung der platonischen Philosophie ist. Ist diese offen oder geschlossen, aporetisch oder letztbegründet? Wer die Dialoge mit Hilfe der »ungeschriebenen Lehre« deutet, muß in Platons Denken (von der *Politeia* ab) eine Philosophie mit Letztbegründung sehen.

1.6. Ein Wort zu den »Ideen«

Platon gründet Metaphysik und Politik auf Ideen. Sie sind der alles bestimmende Beginn der westlichen Metaphysik. Neuplatoniker, Denker des Mittelalters, die Philosophen des deutschen Idealismus, sie alle werden Philosophien der Ideen entwickeln. Andere Philosophen, von Aristoteles bis Marx, werden sie kritisieren. Was also ist eine Idee? Für Platon sind Ideen bspw. die Gerechtigkeit, die Tapferkeit, das Schöne oder das Gute. Sie sind die wahre Wirklichkeit, von der die einzelnen Handlungen oder Objekte nur Abbilder sind.

Das Wort »Idee« stammt von den Worten *eidos* und *idea*, die beide vom Stamm »eidenai«, d. h. »sehen«, abgeleitet sind. Eine Idee ist eine sichtbare Gestalt oder Form. Diese ist allerdings nicht sichtbar für unsere Augen. Sie erschließt sich nur dem geistigen Auge. Ideen muß man denken. Sie sind in der Sprache der Philosophen »intelligibel«. Der *Ursprung* der Ideenlehre liegt im Fragen des Sokrates. Sokrates fragt stets: »Was ist das?«. Was ist die Gerechtigkeit? Was die Tapferkeit? Auf diese Frage läßt sich nicht, wie es seine Unterredner oft versuchen, mit einzelnen Beispielen antworten. Die Was-Frage erfordert eine Antwort, die auf das »Wesen« der Sache geht, auf *die* Gerechtigkeit oder *die* Tapferkeit. Ideen sind Wesenheiten (*essentiae*).

Die Untersuchungen von Havelock (1990) bringen die Entstehung der Ideenlehre mit der *Verschriftlichung* der griechischen Kultur in Verbindung. Diese Erklärung ist prima facie paradox bei einem Philosophen, der selber für den Primat des Mündlichen eintritt. Aber die Abstraktheit des griechischen Alphabets, das keine Silbenschrift ist, sondern die Sprache in Atome unterhalb der gesprochenen Artikulationseinheiten zerlegt, läßt sich mit der begrifflichen Abstraktion verbinden. Hinzu kommt, daß Schriftlichkeit die Gedächtnisleistungen oraler Kulturen überflüssig werden läßt. Nach dem Siegeszug der Schriftlichkeit entfällt die Notwendigkeit, wegen der besseren Memorierbarkeit rhythmisiert zu sprechen, Fakten in Erzählungen einzubetten oder Geschehnisse als Taten darzustellen. »Es-ist-Sätze« und abstrakte Subjekte werden möglich gemacht.

Wie auch immer die Herkunftsgeschichte der Ideen verlaufen sein mag, Platon hatte für die Annahme der Ideen philosophische Gründe. Ideen sind für ihn *Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis* und *Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung*.

Nur weil wir »immer schon« wissen, was gerecht, fromm, tapfer etc. ist, gelingt es uns, die einzelnen Handlungen als gerecht, fromm, tapfer etc. zu klassifizieren. Ideen sind apriorisch (vor aller Erfahrung). Sie werden von Menschen nicht hervorgebracht, sondern nur bewußtgemacht, »erinnert«, wie Platon meint. Platon hat dafür einen eigenen Begriff, den der »Anamnesis«. Nach der Lehre von der Anamnesis haben die Seelen bereits vor diesem Leben die Ideen geschaut. Wer in diesem Leben etwas erkennt, »erinnert« sich seines früheren Wissens. (Platon demonstriert dies im *Menon* am Beispiel des Satzes von Pythagoras. Ein Sklave kann ihn einsehen, obwohl er nie zuvor Unterricht in Mathematik erhalten hat.)

Die Ideen sind darüber hinaus Bedingungen der Möglichkeit der Verständigung. Ohne sie wüßten wir nicht, daß wir über »Dasselbe« reden. Ideen stehen für das

Allgemeine der Kommunikation und des Begreifens. Sie sind *universalia* (Phaid. 102a–b; Parm. 130e; rep. 596a).

Strittig wird die Ideenlehre, sobald man sich fragt, ob sie in einen Dualismus mündet oder ob sie eine Einheitsphilosophie ist. Die Frage nach einem *Dualismus* stellt sich, weil Platon scharf zwischen der sinnlich erfahrbaren und der intelligiblen Welt unterscheidet. Im Dialog *Phaidon* (69a, 77a) werden ganze Kataloge von Gegensätzen genannt, die zwischen den beiden Welten bestehen. Die sinnlich erfahrbare Welt ist demnach zeitlich und veränderlich, die Ideen dagegen sind ewig und unveränderbar. Die erfahrbaren Dinge sind vielgestaltig und zusammengesetzt, die Ideen eingestaltig (*monoeidēs*) und einheitlich. Die Ideen existieren »an sich« und durch sich selbst. Sie haben Perseität. Dagegen existieren die sinnlich erfahrbaren Dinge nur durch ihre »Teilhabe« (*metexis*) an den Ideen.

Sinnenwelt	Ideenwelt
zeitlich	ewig
veränderlich	unveränderlich
vielgestaltig	eingestaltig
zusammengesetzt	aus einem Guß
Existenz durch Teilhabe	Perseität
Einzeldinge	Allgemeinheiten

Mündet die platonische Philosophie in einen Dualismus, in eine Zwei-Welten-Theorie? Platons philosophische Intention war wohl eine andere. Sie galt einer Einheitslehre, in der die Idee des Guten der letzte Grund, der Grund aller Gründe ist. Ideenwelt und Sinnenwelt verhalten sich wie Original und Kopie, wie Muster (*paradeigma*) und Nachbildung, wie Urbild und Abbild. Alles, was ist, ist demnach durch die Einheit der Idee, die Nähe zu ihr oder die Entfernung von ihr, bestimmt.

Platon ist der Philosoph der Einheit, Aristoteles (im Gegensatz) ein Denker der Vielheit. Bei Platon ist die Idee immer das Eine. Alle Vielfalt ist demgegenüber nur ein schwacher Abglanz oder, je mehr sie sich zersplittert, auch nur noch schlechte Vielfältigkeit. An der Intention Platons ist nicht zu zweifeln. Woran man zweifeln kann ist, ob ihm die gedankliche Begründung der intendierten Einheit auch gelungen ist.

Platons Philosophie ist eine *Einheitslehre mit Schwierigkeiten*. Es ist nämlich nicht einzusehen, wie es den Ideen gelingen kann, einerseits »an sich« zu existieren und doch in der Sinnenwelt präsent zu sein. Wie kann die »eingestaltige« Idee im Zusammengesetzten erscheinen, wie kann das Eine im Vielen sein?

Platon hat die logischen Schwierigkeiten der Ideenlehre im *Parmenides* und anderen Dialogen selbst erörtert. Sowohl die Annahme, daß die Idee »ganz« in den Teilen präsent ist, als auch die Annahme, daß sie »teilweise« in ihnen erscheint,

führt zu Widersprüchen. Ist sie »ganz« in den vielen Dingen, verliert sie ihre Einheit. Ist sie »teilweise« in ihnen, haben die Dinge keine Einheit. Auch stünde damit sowieso fest, daß die Idee keine Einheit, sondern etwas selbst Teilbares ist.

Der *Parmenides* (132a–b2) präformiert ein Argument, das Aristoteles zur Abgrenzung von seinem Lehrer nutzen wird: das Argument vom »Dritten Menschen«. Wenn der sinnlich erfahrbare Mensch (Mensch 1) sein Wesen der Idee des Menschen (Mensch 2) verdankt, dann muß zwischen diesen beiden eine Ähnlichkeit bestehen. Diese setzt aber eine Teilhabe beider an einer weiteren gemeinsamen Idee (Mensch 3) voraus. Die Ideenlehre führt demnach in den Regreß. Sie bringt eine unnötige Vervielfältigung der Wesenheiten mit sich.

Die logisch geschulte Philosophie des 20. Jh.s hat der Ideenlehre Selbstprädikation vorgeworfen. Sie lasse Aussagen zu wie »die Gerechtigkeit ist gerecht« (Vlastos ²1981, 323 ff., 335 ff.). Aber bei solcher Kritik ist zu bedenken, daß Platons Interesse weniger eines an Logik oder Sprachphilosophie als an Metaphysik gewesen ist. Platon sucht eine Metaphysik, die Mensch (Seele), Stadt und Kosmos in einem erklären kann. Für diese Philosophie wird Einheit zur entscheidenden Lösung. Was sich daraus an logischen Schwierigkeiten ergibt, hat Platon nicht nur selber erörtert. Er hat es wohl auch im Sinne eines Primates der Einheit über alle Vielheit (und über alle Beziehung der Einheit zur Vielheit) für lösbar gehalten. Wenn alles Denken und Sein des Primats der Einheit bedarf, dann sinkt alle Beziehung des Einen zum Vielen zu einer nachgeordneten Beziehung herab, die dem Einen selbst nicht so wesentlich ist, wie sie für das Bestehen und die Erkennbarkeit der Vielheit vorauszusetzen ist.

2. Platons politische Philosophie

2.1. Politische Philosophie vor der »Politeia« (»Protagoras« und »Gorgias«)

Platons politisches Denken formt sich in der Auseinandersetzung mit den Sophisten. In diesem Streit wird Platon dazu verleitet, die Rhetorik zu einer bloßen Geschicklichkeit herabzustufen und vor ihrer Gefährlichkeit zu warnen. Philosophische Dialogik und sophistische Rhetorik konkurrieren miteinander um das richtige Verständnis von Ethik und Politik. Nach Platon kann nur die Gerechtigkeit das Ziel vernünftiger Politik und Lebensführung sein. Nach Meinung der Sophisten ist sie jedoch nur ein Schlagwort, durch das die Herrschaft des Stärkeren oder die Orientierung am eigenen Nutzen vernebelt wird. Gegen die Sophisten muß Platon alles aufbieten, was er an Argumenten zur Verfügung hat. Die Sophisten treten als Weltmänner und Kenner der politischen Praxis auf. Sie wissen, wie man es macht, während Sokrates und Platon Weltfremdheit und eine gar nicht edle, sondern dumme Einfalt vorgeworfen wird.

Die berühmtesten Sophisten waren Gorgias und Protagoras (hier XI.). Beiden hat Platon Dialoge gewidmet, einen eher komödiantischen dem Protagoras, einen bitterernsten dem Gorgias.

2.1.1. »Protagoras« (nach 399 v. Chr.)

2.1.1.1. Komödiantischer Beginn

Der *Protagoras* beginnt komödiantisch. Platon bedient sich einer Komödie des Eupolis (*Die Schmeichler, Kolakes*), die die Sophisten als Schmarotzer im Haus des reichen Kallias vorführt. In der Eingangsszene begegnen wir dem jungen Hippokrates, der soeben gehört hat, daß der berühmte Sophist Protagoras in der Stadt ist. Im Morgengrauen eilt er zum Haus des Sokrates, klopft an die Tür und ruft: »Wachst du oder schläfst du?«. Nun schläft Sokrates auf keinen Fall mehr. Aber da es noch zu früh ist, den Protagoras aufzusuchen, gehen Sokrates und sein früher Besuch im Hof des Hauses auf und ab. Sokrates fragt den Hippokrates, was er denn eigentlich von Protagoras lernen will.

Das Thema des *Protagoras* ist die Lehrbarkeit von Tüchtigkeit (*aretē*) und politischer Kunst (*technē*). Schon die Eingangsszene macht deutlich: der wahre Lehrer ist Sokrates. Zu ihm geht Hippokrates, obwohl er doch eigentlich den Protagoras hören will. Was er von diesem erwartet, ist Unterricht in der Rhetorik. Er will lernen, »gewaltig« (*deinos*) zu reden. Sokrates versucht, den jungen Mann zu warnen. Er nennt die Sophisten »Hausierer von Kenntnissen« (Prot. 313c). Sie würden ihre Kenntnisse verkaufen wie die Krämer ihre Waren, und so wie diese nicht wüßten, ob ihre Waren gut für den Käufer seien, so wisse der Sophist nicht, was gut für die Seelen seiner Schüler sei.

Der junge Mann ist durch die Worte des Sokrates nicht abzuhalten. Man zieht zum Haus des reichen Kallias, in dem Protagoras logiert. Dort herrscht bereits ein Riesenbetrieb. Der Eunuch, der Dienst an der Tür hat, ruft, als er Sokrates und Hippokrates vor der Tür sieht: »Ha, schon wieder Sophisten: er (Kallias, H.O.) hat keine Zeit!«. Er schlägt den Besuchern die Tür vor der Nase zu. Sie dürfen aber doch eintreten, und im Haus zeigt Platon uns die der Komödie nachgebildete Szene. Wir sehen den Protagoras, wie er umherwandelt, einen »Chor« von Jüngern um sich, sie »kirrend mittels der Töne Gewalt wie Orpheus« (Prot. 315b). Platon beschreibt dieses Hin und Her wie ein Ballett oder einen Chor, wie sich die Personen artig umdrehen und teilen, wenn der Meister sich wendet. Dann ist da Hippias von Elis, ein Sophist, der auf einem Sessel thront und Auskunft gibt über Himmel und Sterne. In einer Vorratskammer liegt der Sophist Prodikos, der in viele Decken eingehüllt ist und durch die Tiefe seiner Stimme ein dumpfes Dröhnen in der Kammer verursacht.

Platon macht sich mit den Sophisten einen Spaß. Das kommt im Dialog, außer in der berühmten Eingangsszene, vor allem auch dadurch zum Ausdruck, daß er Sokrates zu einem Sophisten unter Sophisten werden läßt. Sokrates bedient sich im *Protagoras* jedes Tricks aus dem Handbuch der sophistischen Rhetorik. Zunächst kämpft er für kurze Redezeiten. Er spricht gegen die Makrologie. Nachdem er den Protagoras jedoch gezwungen hat, nur kurze Antworten zu geben, greift er selbst in die Vollen und redet länger als alle anderen. Oft nimmt Sokrates die Antworten des Protagoras überhaupt nicht auf. Oft wechselt er abrupt das Thema. Auch schlägt er ein Thema vor, wie das bei den Sophisten so beliebte Interpretieren von Gedichten. Am Ende wiederum sagt er, Gedichte zu deuten, das sei so, wie wenn

man bei einem Symposion nichts zu reden habe und deshalb nach Unterhaltung rufe. Sokrates benutzt Argumente, die offensichtlich keine sind, bloß um den Opponenten zu irritieren. Er sucht nach Zeitgewinn. Er spielt einen Sophisten gegen den anderen aus. Und wenn ihm gar nichts mehr einfällt, sagt er, jetzt gehe ich.

Das alles hat nicht zu bedeuten, daß Platon den Sokrates in die Nähe der Sophisten rücken will. Es bedeutet nur, daß man diesen schönen Dialog als eine Komödie lesen darf. Sokrates zahlt den Sophisten mit gleicher Münze zurück. Der Dialog ist ein Redewettstreit, ein Agon, bei dem Sokrates die Mittel des Gegners einzusetzen weiß.

2.1.1.2. Die Lehrbarkeit von Tugend und politischer Kunst

a) »Niemand fehlt freiwillig«

Sind politische Kunst und Tugend lehrbar? Sokrates bestreitet dies am Beginn des Dialoges, vertritt es aber am Ende. Ein rechtes Verwirrspiel, dessen Sinn nicht ganz einleuchtet. Wie sollen Sokrates und Platon die großen Erzieher sein, wenn politische Kunst und Tugend nicht lehrbar sind?

Politische Kunst und Tugend sind für Sokrates lehrbar, weil sie Formen des Wissens sind. Tugend ist Wissen. Sokrates steuert im *Protagoras* auf seine Lehre vom Tugendwissen zu. Diese besagt, daß wer das Richtige erkennt, es auch tut, oder wie es formelhaft heißt, »niemand fehlt freiwillig« (Prot. 345e1–2).

Diese platonische Lehre, daß »niemand freiwillig fehlt«, wird weder im *Protagoras* noch in anderen Dialogen zureichend begründet. Gegen sie spricht jegliche Erfahrung. Oft wissen wir sehr wohl, was gut wäre, tun es aber nicht. Zudem belastet Platon seine These mit der Annahme, alle Tüchtigkeiten seien Formen des Wissens. Sokrates versucht sich an dem Nachweis, daß Gerechtigkeit und Frömmigkeit identisch seien, ebenso Besonnenheit und Einsicht oder Gerechtigkeit und Besonnenheit (Prot. 328d–334c). Sie alle sollen Formen des Wissens sein.

Die platonische Lehre, daß »niemand freiwillig fehlt«, begegnet auch in späteren Dialogen. Noch in den *Nomoi* macht sie eine nicht unerhebliche Schwierigkeit der platonischen Strafrechtslehre aus. Im *Protagoras* wird sie aus einem Gedicht des Simonides herausinterpretiert. Sokrates greift die berühmte Zeile auf, die für das Verhältnis von agonaler Kultur und Poliskultur so bedeutsam ist, daß es »schwer sei, ein trefflicher Mann zu werden«. Die Pointe des Gedichts, daß Simonides sich zufrieden geben will mit dem rechtschaffenen braven Mann (hier VII.1.), wird überhaupt nicht erwähnt. Stattdessen wird das Gedicht mit aller Rabulistik auf den sokratischen Satz »niemand fehlt freiwillig« zugeschnitten (331a–347a). Es wird nicht wirklich interpretiert, sondern vorgeführt, wie Sokrates die Sophisten mit ihren eigenen Mitteln bei ihrem beliebten Spiel, der Deutung von Gedichten, schlägt.

Richtiges Handeln bedarf des richtigen Wissens. So allgemein formuliert, ist der Satz sicher richtig. Der Dialog hat allerdings noch nicht gezeigt, wer ein solches Wissen besitzt und worin dieses besteht. Ist es das Wissen einiger weniger Fachleute? Oder ist es ein Wissen, das allen Bürgern zugänglich ist? Sokrates tritt in der Rolle des Kritikers der Demokratie auf. Er versucht zu zeigen, daß diese das wahre

politische Wissen und die wahre politische Kunst nicht lehrt. Protagoras, der Sophist, verteidigt die Demokratie. Mit einem gewissen Recht hat man ihn den »ältesten Theoretiker der Demokratie« genannt (Menzel 1910).

b) Demokratie oder Expertokratie?

In den Augen des Sokrates ist die Demokratie eine Wissen und Kompetenz verachtende Staatsform. Sie läßt alle mitreden, gleichgültig, ob diese etwas von Politik verstehen oder nicht. Bei allen sonstigen Tätigkeiten müsse man den Fachmann fragen, beim Hausbauen den Architekten, beim Schiffsbau den Schiffsbauer. Nur in der Demokratie solle es anders sein. Da dürfe jeder, wie Sokrates entrüstet vorbringt, in der Versammlung »aufstehen und seinen Rat erteilen, gleichgültig, ob er Zimmermann, Schmied, Schuster, Krämer, Schiffsherr, Reicher, Armer, Vornehmer, Geringer« ist (Prot. 319d). Politik hält man für das, was jeder kann. Sie wird nicht gelehrt, weil man meint, daß sich jeder sowieso darauf versteht.

Wie in der Polis so sei es auch im Haus. Ein Politiker wie Perikles Sorge zwar dafür, daß seine Söhne in allem Möglichen unterrichtet würden. In der Politik lasse er sie aber »alleine weiden« (Prot. 320a). Keiner der berühmten Politiker Athens habe je irgendjemand »besser gemacht, weder von seinen Angehörigen noch sonst« (Prot. 320b).

Die Polemik gegen Perikles, den Thukydides' *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* so gefeiert hatte, erstaunt. Offensichtlich wird ihm die Einführung der Diäten und die damit möglich gewordene Ausweitung der Teilnahme der Bürger an der Politik nicht verzeihen. Schon Aristoteles wird ihn rehabilitieren und ihn geradezu zum Musterbild des klugen Staatsmannes machen. Platon verurteilt ihn, und das sogar in Anwesenheit seiner Söhne, die beim Gespräch mitanwesend sind.

c) Protagoras' Verteidigung der Demokratie

Gegen Sokrates verteidigt der Sophist die Demokratie. Mit ihr verteidigt er die Lehrbarkeit von Tugend und politischer Kunst. Das läßt seine Position seltsamerweise als die stärkere und realistischere erscheinen. Protagoras trägt seine Lehre erst in der Form eines Mythos, anschließend in der Form des Logos vor.

Der berühmte Mythos des Protagoras (Prot. 320c–322d) ist vermutlich keine bloße Erfindung Platons. Vermutlich verrät er, was die Lehre des Protagoras gewesen ist. Zumindest spiegelt er das Selbstverständnis der attischen Demokratie. Weit zurückgehend bis zur Schöpfungsgeschichte des Menschen beginnt der Mythos mit dem Auftrag des Zeus an Epimetheus, den Tieren zu geben, was sie zum Leben benötigen. Epimetheus stattet die Tiere auch mit allem aus. Aber er vergißt den Menschen. Für diesen bleibt nichts mehr übrig, was ihm sein Leben von Natur aus sichern kann. Nach der Pointe des Mythos bedarf der Mensch um seines Überlebens willen auch nicht der Zähne und der Klauen. Er bedarf der politischen Kunst. deren Grundlage sind »Scham« und »Gerechtigkeit« (*aidōs* und *dikē*), und diese werden nach der Lehre des Mythos im Auftrag des Zeus an alle Menschen verteilt.

Der Mythos des Protagoras ist ein Mythos der Demokratie. Was Menschen benötigen, um durch Politik überleben zu können, hat Zeus an »alle« verteilt. Was