



DER STAAT

PLATONS WERKE

Der Staat

Platon

Inhalt:

[Platon – Biografie und Bibliografie](#)

[Der Staat](#)

[Erstes Buch](#)

[Zweites Buch](#)

[Drittes Buch](#)

[Viertes Buch](#)

[Fünftes Buch](#)

[Sechstes Buch](#)

[Siebentes Buch](#)

[Achtes Buch](#)

[Neuntes Buch](#)

[Zehntes Buch](#)

*Der Staat, Platon
Jazzybee Verlag Jürgen Beck
Loschberg 9
86450 Altenmünster*

ISBN: 9783849618001

Platon - Biografie und Bibliografie

Neben Aristoteles der größte unter den Philosophen des Altertums, wurde wahrscheinlich 427 v. Chr. in Athen geboren und starb daselbst 347. Er stammte aus vornehmer Familie; sein Vater Ariston gehörte dem berühmten Geschlecht des Kodros an, und seine Mutter Periktione war mit den Nachkommen Solons verwandt. Früh versuchte sich P. in der Dichtkunst, wendete sich aber bald der Philosophie zu und soll den ersten philosophischen Unterricht von Kratylos, einem Herakliteer, erhalten haben. Entscheidend für seine ganze spätere Tätigkeit wurde seine Bekanntschaft mit Sokrates, dessen Anleitung und Umgang er von 408 bis zu dem Tode desselben (399) genoß. Das Märtyrertum des Sokrates, bei dem er jedoch wegen Krankheit nicht zugegen war, machte auf ihn einen erschütternden Eindruck und gab seinem Philosophieren jene sittlich feste Richtung, durch die er sich den Sophisten seiner Zeit gegenüber auszeichnete. Nach Sokrates' Tod ging er nach Megara zu Eukleides, wurde daselbst mit der eleatischen Philosophie bekannt und begab sich auf Reisen, die ihn nach Kyrene, Ägypten, Großgriechenland, wo er die Philosophie der Pythagoreer kennen lernte, und nach Sizilien führten, wo er mit Dion, dem Schwager des ältern Dionysios, einen Freundschaftsbund schloß. Von dem mißtrauischen Dionysios selbst, der seiner Ermahnungen überdrüssig war, soll er wie ein Kriegsgefangener behandelt und als solcher in Ägina verkauft worden sein. In

seinem 40. Lebensjahr nach Athen zurückgekehrt, begründete er daselbst eine philosophische Schule, die von der Örtlichkeit, dem Garten des Akademos, den Namen Akademie führte. Seine Lehrweise soll dialogisch gewesen, allmählich jedoch der vortragenden (akroamatischen) näher gekommen sein. Seine von da an bis zu seinem Lebensende fortgesetzte Lehrtätigkeit wurde durch zwei weitere sizilische Reisen unterbrochen, durch die P. nach dem Tode des älteren Dionysios seinen Staatsidealen in Syrakus vergebens Boden zu verschaffen suchte. Sein Tod soll an seinem Geburtstag erfolgt sein; bestattet wurde er am Kerameikos in der Nähe der Akademie, wo noch Pausanias sein Grabmal sah.

Platons Schriften (44 in 64 Büchern, die unechten mitgezählt) sind vollständig auf uns gekommen. Ihre aus der von Sokrates überkommenen Tendenz, zu eigener Forschung anzuleiten, entsprungene Darstellungsform ist die dialogische. Sie stellen nicht, wie die Aristotelischen, ein fertiges System in seinen verschiedenen Teilen dar, sondern weisen eine steigende Reise und Vertiefung nach, und zwar nicht eine methodische Steigerung für die Lernenden, wie dies Schleiermacher meint, sondern verschiedene Entwicklungsstufen Platons selbst, wie dies K. F. Hermann annimmt, wobei man noch nicht jeglichen Plan bei der Folge einzelner Dialoge zu leugnen braucht. Nach Hermann hat man drei Perioden der schriftstellerischen Entwicklung Platons zu unterscheiden: die Zeit bis bald nach dem Tode des Sokrates, dann die des Aufenthalts in Megara und der nächsten Reisen und endlich diejenige von der Gründung der Akademie bis zu Platons Tod. In der ersten ist P. noch im ganzen und großen Sokratiker; der Inhalt der Gespräche (Apologie, Lysis, Charmides, Laches, Protagoras, Menon, Gorgias u. a.) ist die Untersuchung ethischer Begriffe, namentlich der

Tugend, ihre Methode die Induktion, ihre Tendenz Feststellung von Begriffen als dem Wesen der Gegenstände. Die zweite Periode umfaßt die sogen. dialektischen Dialoge, in denen im Gegensatz gegen die Sophisten und im Einklang mit den Eleaten ein Reich des objektiv Gewissen und wahrhaft Wirklichen (der Ideen) gewonnen werden soll. Dahin gehören der Theätet, der Sophistes, Politikos und Parmenides. In der dritten Periode werden vom Standpunkte der erreichten Ideenlehre die einzelnen philosophischen Wissenschaften (Physik, Ethik, Politik etc.) bearbeitet und der Versuch zu einer einheitlichen Zusammenfassung des Ganzen gemacht. In diese fallen, gleichsam als »Vorwort und Einleitung«, der Phädras und das Gastmahl, dann der Phädon, Philebos, die Republik, Timäos und die Gesetze. Die Schriften der ersten beiden Perioden stellen den Weg dar, auf dem P. selbst zu seiner eigentümlichen Philosophie (der Ideenlehre) gelangte, die der letzten die Art, wie P. die Gesamtheit des menschlichen Wissens aus dieser abzuleiten versuchte. Schleiermacher nimmt eine andre Reihenfolge an, andre Neuere ordnen die Schriften wieder anders. Von den Alten sind sie teils in Trilogien (Aristophanes von Byzanz), teils in Tetralogien (Thrasyllus) zusammengestellt; die Echtheit fast aller Dialoge ist bestritten worden. Von Aristoteles sind, wenn auch nicht alle zweifellos, als Platonisch erkannt: Republik, Timäos, Gesetze, Phädon, Phädras, Gastmahl, Menon, Gorgias, Hippias (minor), Menexenos, Theätet, Philebos, Sophistes, Politikos, Apologie des Sokrates, Lysis, Laches, Protagoras und Euthydemas. Wenn man den Menexenos ausnimmt, kann man diese als echt ansehen, außerdem können dafür gelten: Parmenides, Charmides, Euthyphron, Kriton, Kratylos, Kritias; dagegen sind als unecht auszuschneiden: Klitophon, Theages, Erastä, Minos, Epinomis, Hipparchos, Alkibiades II., Axiochos (die Definitionen), Sisyphos, Demodokos, und auch gegen Alkibiades I., Hippias (*maior*), John und Menexenos wird

man sich entscheiden müssen. Über die Abfassungszeit der einzelnen Schriften ist man noch keineswegs zu sichern Ergebnissen gelangt; im Gegenteil gehen die Meinungen darüber noch sehr auseinander. Es kommen dabei die verschiedensten Kriterien, auch die Sprache, der Hiatus u. a. in Frage. Einige Schriften verfaßte P. vielleicht noch vor dem Tode des Sokrates, den Theätet wahrscheinlich 390. den Phädrus 386 oder 385, das Gastmahl 385 oder 384, dann in dem Zeitraum von 382–367 die Republik (an der er aber schon früher gearbeitet hat), den Timäos und Phädon, gegen das Ende seines Lebens die Schrift über die Gesetze (den zweitbesten Staat), welche die Durchführbarkeit seines Staatsideals im Leben dartun sollte. Als die bedeutendsten Dialoge können gelten: Protagoras, Theätet, Parmenides, Phädrus, Symposion, Phädon, Republik, Timäos. Ausgaben sind: die lateinische von Marsilius Ficinus (Flor. 1483–84); die griechische von Aldus Manutius (1513); später von Stephanus mit lateinischer Übersetzung (Par. 1578, 3 Bde.; die Seitenzahlen dieser Ausgabe werden auch neuern Ausgaben beigesdruckt); neuere Ausgaben: die von Bekker (Berl. 1816 bis 1823, 10 Bde.), von Ast, von Stallbaum (Leipz. 1836–75, 10 Bde.), von Orelli und Baiter (Zürich 1839–42, 2 Bde.; kleinere Ausg. 21 Bdchn.), in der Engelmannschen Sammlung (mit Übersetzung, Leipz. 1841–81, 26 Tle.), von K. F. Hermann (neue Ausg., das. 1873, 6 Bde.; neuerdings bearbeitet von Wohlrab), griechisch und lateinisch von Schneider (Bd. 1 u. 2, Par. 1846–56; Bd. 3 von Dübner, 1874), Schanz (Leipz. 1875 ff., unvollendet). Übersetzungen lieferten Schleiermacher (3. Aufl., Berl. 1855–1862, 3 Tle. in 6 Bdn.), Müller (Leipz. 1850–66, 8 Bde., mit Einleitungen von Steinhart), Auswahl von Eyth, Prantl u. a. (Stuttg. 1868, 3 Bde.).

Die **Platonische Philosophie** selbst ist wie jede andre Erscheinung in der Geschichte der Philosophie nur zu verstehen in ihrer Verbindung mit den vorausgehenden

Lehren, so schöpferisch auch gerade P. in seinen Konzeptionen war. Schon vor seinem Bekanntwerden mit Sokrates hat er durch den Herakliteer Kratylos Anregungen aus der Schule des »ewigen Flusses«, nach dem Tode des Sokrates durch seinen Aufenthalt in Megara solche aus der eleatischen Schule des »ewigen Seins« empfangen. Durch beide wurde er bestimmt, im Gegensatz zu Sokrates, der im Kampf gegen die Sophisten die logischen und ethischen Probleme vorangestellt hatte, wieder mehr auf die metaphysischen zurückzugehen und an die Spitze der Philosophie nicht sowohl die Frage nach dem Wahren und Guten, als nach dem wahrhaft Wirklichen (dem schlechthin Seienden) zu stellen. Erstere sollten dadurch keineswegs beseitigt oder zurückgesetzt, sondern vielmehr mit der letzteren auf das innigste verschmolzen werden. Das Mittel dazu bot die Lehre vom Begriff, die Sokrates der Leugnung eines allgemeinen Wahren und Guten durch die Sophisten entgegengestellt hatte. Der Begriff als Zusammenfassung der allen Gliedern einer Art gemeinsamen Merkmale ist ein Unveränderliches und Bleibendes, das allen individuell verschiedenen Auffassungen desselben, wie der Gattungscharakter allen individuell verschiedenen Exemplaren der Gattung, zugrunde liegt. Hierdurch wird P. veranlaßt, den »Begriff« (das Allgemeine, die Gattung) für das wahrhaft Seiende zu erklären. Da nun nach Sokrates der Begriff allein Wissen (Wahrheit), das Gute (die Tugend) aber »lehrbar«, also selbst Wissen (Begriff) ist, so fallen, nachdem der Begriff durch P. zum allein wahrhaft Seienden erhoben worden ist, die Umfänge des Wahren und Guten (also des Vernünftigen einer-) und des Seienden (des Wirklichen anderseits) in Eins zusammen. Dieses Vernünftige, das wirklich, und dieses Wirkliche, das vernünftig ist (das reale Vernünftige), nennt P. Idee (auch Eidos, Gestalt, Form) und macht es zum vorzüglichen Gegenstand seiner Philosophie als Ideenlehre.

Dasselbe ist jedoch keineswegs ein einziges (wie das Sein der Eleaten), sondern da es der Begriffe viele gibt (z. B. Begriff des Guten, des Schönen, der Seele, des Staates, auch der sinnlichen Dinge, sogar der Kunstprodukte), und die Ideen eben nichts anderes als hypostasierte Begriffe sind, so muß es nicht nur viele Ideen geben, sondern sie müssen auch untereinander (wie es bei den Begriffen der Fall ist) in mannigfachen Verhältnissen der Über- und Unterordnung, Begründung und Abfolge etc. zueinander stehen; es muß auch eine Idee geben, die als »Sonne im Ideenreich« alle übrigen Ideen unter sich befaßt. Als diese bezeichnet P. die Idee des Guten und betont damit den streng ethisch vollkommenen Charakter des gesamten Ideen- als des schlechthinigen Vernunftreichs aufs stärkste. Zugleich scheint diese Idee des Guten von P. als identisch mit der Gottheit gesetzt, wiewohl dieses Verhältnis nicht ganz klar wird. Wegen der absoluten Vollkommenheit der Ideenwelt sieht sich P. im Hinblick auf den unvollkommenen Charakter der sinnlich wahrnehmbaren Welt genötigt, zuzugestehen, daß die Welt der Ideen »nicht von dieser Welt«, sondern als metaphysische Welt zwar das Muster- und Vorbild dieser Welt, selbst aber eine »außer«, bez. »überweltliche« Welt sei. P. versetzt daher dieselbe, indem er zum mythischen Ausdruck, wie er dies häufig tut, seine Zuflucht nimmt, in eine jenseit des Fixsterngewölbes auf dessen von uns abgekehrter Seite gelegene und deshalb irdischen Blicken unzugängliche Region. Der Einblick in diese übersinnliche Welt ist der Seele nur, bevor sie in die sinnliche eintritt, also vor der Geburt in einen irdischen Leib, oder während des irdischen Daseins nur in Momenten gestattet, wo sie selbst von den Banden der Sinnlichkeit frei, also entweder, wie der Seher und Dichter, von einem »heiligen Wahnsinn« berauscht, oder, wie der Philosoph, über die niederen Stufen des sinnlichen Wahrnehmens und mathematischen Denkens hinaus in den

Besitz der Philosophie (der Ideenlehre) gelangt ist. Wie die Ideenwelt die einzige wirkliche Welt, so ist die Ideenlehre die einzige wirkliche Wissenschaft, obgleich niemand ohne Vorbereitung durch das Studium der »Geometrie« (der mathematischen Wissenschaften) zu ihr gelangen kann. Sie ist im Grund als Wissenschaft vom wahrhaft Seienden (nach modernem Sprachgebrauch) ausschließlich Metaphysik, da das Seiende aber mit dem Wahren und Guten identisch ist, zugleich Logik und Ethik. Eine strenge Scheidung der einzelnen philosophischen Disziplinen finden wir daher bei P. ebensowenig wie, trotz mannigfacher Ansätze, ein eigentliches System. Dagegen wird von dem ausschließlichen Gegenstand der Philosophie, den Ideen, entweder im allgemeinen, nämlich von deren Wesen, Eigenschaften, Zusammenhang etc., oder im besondern, von Wesen, Eigenschaften, Folgen etc. einzelner Ideen, gehandelt. Jenes geschieht in der sogen. Dialektik, wie er die Wissenschaft vom wahrhaft und unwandelbar Seienden nennt, weil man im Gespräch zu ihr gelangt, dieses in den belehrenden Abhandlungen über einzelne Ideen (wie z. B. die des Schönen im Gastmahl, des Guten im Philebos, des Staates in der Republik, der Seele im Phädon, des Weltgebäudes im Timäos u. dgl.), welche die Stelle der einzelnen philosophischen Wissenschaften (Ästhetik, Ethik, Politik, Psychologie, Kosmologie etc.) vertreten. Die Methode, die er in diesen befolgt, besteht darin, daß er das Seiende zuerst in seine Gegensätze zerlegt und durch ein gemeinsames Band dieser letzteren das richtige Verhältnis, die Harmonie zwischen den Gegensätzen, herstellt. So ist die Seele als Idee zwar ein »Einfaches«; aber sie setzt nichtsdestoweniger »Teile« voraus, die sich zueinander wie »Vernünftiges« und »Vernunftloses« verhalten, und deren letzterer abermals in zwei Teile, einen bessern (den Vernünftigen verwandten) und einen schlechteren (vom Vernünftigen abgewandten),

gespalten ist. Durch den zwar vernunftlosen, aber der Vernunft nicht ab-, sondern zugewandten Teil (den P. das »Mutartige« nennt) wird zwischen der Vernunft und ihrem Gegenteil ein Band hergestellt und durch dieses das »Leben«, das »Eins mit der Seele« ist und zu dieser gehört wie »die Wärme zum Feuer«. Da nun das Feuer zu erwärmen nicht aufhören kann, so schließt P., daß auch die Seele zu leben nicht aufhören und ebensowenig zu leben anfangen haben könne, und erweist mittels dessen sowohl die Präexistenz der Seele vor der Geburt als deren Fortdauer nach dem Tod. Im Anschluß hieran fällt die Tugend als Idee mit der Gerechtigkeit, d. h. mit dem richtigen Verhältnis der Seelenkräfte, der Staat als Idee mit dem richtigen Verhältnis der Staatskräfte (der Lehr-, Wehr- und Nährkraft), die durch die Stände der Philosophen, der Wächter (Krieger) und der Gewerbetreibenden repräsentiert werden, zusammen. Als die spezifischen Tugenden der drei Seelenteile, ebenso wie der drei ihnen entsprechenden Stände im Staat, sieht P. dann die drei weiteren griechischen Kardinaltugenden an: die Weisheit oder Einsicht, die Tapferkeit und die Mäßigung oder Besonnenheit. Das Platonische Staatsideal, in dessen Verfolg P., zum Teil nach dem Vorbilde des spartanischen Staatslebens, zur Erreichung des Staatszweckes zu den rücksichtslosesten Folgerungen fortging, nämlich zur Aufhebung der Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen, der Familie, des Eigentums, Einführung der Weibergemeinschaft, gemeinschaftliche Erziehung etc., d. h. nur für die beiden oberen Stände, ist das an Genialität unerreichte Vorbild aller späteren »Utopien« und »Ikarien«, auch in gewisser Weise der kirchlichen Hierarchie im Mittelalter, geworden. In welchem Verhältnis das wahrhaft Seiende, die Ideenwelt, zu dem Werdenden, Wechselnden, nämlich der Erscheinungswelt steht, gibt P. nicht widerspruchsfrei an. Zwar werden die Ideen, die

Formen, genannt: Vorbilder, Urbilder, an denen die Dinge der Erscheinungswelt teilhaben, so daß sie dadurch ihr eigentliches Wesen besitzen, aber wie diese Gegenwart (Parusie) der Ideen in den Einzeldingen zu denken ist, wie das Sein also in dem Werden ist, darüber gibt P. keinen genügenden Aufschluß. Ungeachtet nun P. die Ideenlehre für die einzige wirkliche Wissenschaft erklärt, hat er es doch so wenig wie die eleatischen Philosophen verschmäht, neben dieselbe als Wissenschaft von der übersinnlichen Welt eine Physik als Lehre von der sinnlichen oder Erscheinungswelt zu setzen. Zwar kommt der letzteren kein wirkliches, jedoch gewissermaßen ein »zwischen Sein und Nichtsein schwebendes«, aus beiden gemischtes Sein oder »Werden« zu, wie auch die Eleaten die scheinbare Welt für Bewegung erklärten. Als Substrat derselben läßt P. eine chaotische Masse (dem Material der Handwerker ähnlich) existieren, aus welcher der Weltbildner (Demiurgos) die sichtbare Welt nachdem Muster der unsichtbaren Ideenwelt, wie der Schreiner den Tisch, nach dem Muster der Idee eines solchen, aus Holz gestaltet. Diese Masse läßt sich aber weder anschauen, noch begrifflich denken, so daß sie gleichsam das Nichtseiende ist. Das Band und zugleich das die sichtbare Welt bewegende Prinzip nennt P. die Weltseele und betrachtet das Universum als ein aus Leib und Seele bestehendes, mit Vernunft begabtes, weder alterndes, noch vergehendes, sich selbst genügendes Wesen, als einen »seligen Gott«. Seine Gestalt ist, als die vollkommenste, die Kugelform, seine Bewegung, als die vollkommenste, die Kreisbewegung um die im Mittelpunkt ruhende Erde, die Mond, Sonne, fünf Planeten und am äußersten Rande die Fixsternsphäre umkreisen. Nach den Weltkörpern bildete der Demiurg aus demselben Stoff nach der Zahl der Gestirne die Seelen, die, wenn das Materielle in ihnen das Höhere überwältigte, von diesen zur Erde herabsinken und

irdische Leiber annehmen mußten, wenn sie aber während des Erdenlebens der Sinnlichkeit zu widerstehen vermögen, ihr Ziel, d. h. die Verähnlichung mit der Gottheit, möglichst erreichen, nach dem Tode wieder von ihnen befreit werden können. – Nach dem Tode Platons hatten seine Anhänger als eine Gemeinschaft mit rechtlicher Ordnung und Eigentum unter aufeinander folgenden Schulhäuptern (Scholarchen) ihren Sitz weiter zu Athen in der Akademie, die seitdem ihren Namen auf Universitäten und Akademien vererbt hat, und werden daher selbst Akademiker genannt. Der erste Vorsteher der Schule (347–339) war Speusippos, Platons Schwestersonn, auf den Xenokrates (339–314), Polemon (314–270), Krates (s. d. 1) und Arkesilaos (316–241) folgten. Mit letzterem beginnt die sogen. »mittlere«, mit Karneades (214–129) die sogen. »neuere« Akademie (beide im Gegensatz zur »älteren« so unterschieden), in welcher der Platonismus durch Polemik gegen die stoische Erkenntnistheorie in Skeptizismus überging und dadurch den Mystizismus der sogen. Neuplatoniker (s. Neuplatonismus) den Weg bahnte. Namentlich durch diese hat der Platonismus Eingang in das Christentum und in die Scholastik gefunden, bis zur Zeit der Renaissance der echte Platonismus wieder entdeckt und in der Philosophie der neuern Zeit modifiziert als Idealismus, Rationalismus und Spiritualismus dem Realismus, Empirismus und Materialismus entgegengesetzt wurde.

Vgl. Tennemann, System der Platonischen Philosophie (Leipz. 1792–95, 4 Bde.); Ast, Platons Leben und Schriften (das. 1816) und *Lexicon Platonicum* (das. 1835–38, 3 Bde.); K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie (Heidelb. 1839, Bd. 1); Bonitz, Platonische Studien (3. Aufl., Berl. 1886); Sussemihl, Die genetische Entwicklung der Platonischen Philosophie (Leipz. 1855–

1860, 2 Bde.); Grote, *Platon and the other companions of Socrates* (5. Aufl., Lond. 1888, 4 Bde.); Überweg, Über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften (Wien 1861); v. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus (Götting. 1862–75, 3 Bde.); Steinhart, Platons Leben (Leipz. 1873); Weygoldt, Die Platonische Philosophie für Höhergebildete dargestellt (das. 1885); E. Pfeleiderer, Sokrates und P. (Tübing. 1896); Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's logic with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* (Lond. 1897); Windelband, Platon (in Frommanns »Klassiker der Philosophie«, 4. Aufl., Stuttg. 1905); Natorp, Platons Ideenlehre (Leipz. 1903); Raeder, Platons philosophische Entwicklung (das. 1905). Die sehr reiche, sonstige Literatur s. bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. 1 (9. Aufl., Berl. 1903).

Der Staat

Erstes Buch

Gestern ging ich in den Peiraieus hinab mit Glaukon, dem Sohne des Ariston, um zur Göttin zu beten und zugleich das Fest zu schauen, wie sie es begehen würden, da sie es jetzt zum ersten Male feiern. Wirklich fand ich den Zug der Einheimischen schön; doch nicht minder gut nahm sich der aus, welchen die Thraker bildeten. Nachdem wir gebetet und uns satt gesehen, kehrten wir zur Stadt zurück. Da sah uns von weitem Polemarchos, Kephalos' Sohn, heimeilen und gab seinem Burschen Befehl, zu laufen und uns auf ihn warten zu heißen. Der Bursche faßte mich hinten am Rocke und sagte: Polemarchos wünscht, daß ihr wartet!

Ich drehte mich um und fragte, wo sein Herr denn sei?

Dort hinten kommt er nach, gab er zur Antwort; aber wartet!

Nun, so wollen wir warten, sagte Glaukon. Und bald darauf kam Polemarchos und Adeimantos, Glaukons Bruder, und Nikeratos, Nikias' Sohn, und einige andere, weil der Festzug sie zusammengeführt hatte.

Polemarchos begann: Sokrates, ich glaube ihr wollt fort, der Stadt zu?

Nicht unrichtig vermutet, sprach ich.

Siehst du aber, zu wie viel wir sind? fragte er.

Freilich.

Entweder also müßt ihr uns überwältigen, oder ihr müßt hier bleiben, meinte er.

Da gibt es, sagte ich, noch ein Drittes: die Möglichkeit, daß ihr uns fortlassen müßt.

Vermögt ihr, fragte er, auch Leute zu überzeugen, die nicht hören?

Das nicht, versetzte Glaukon.

So richtet euch darauf ein, daß wir nicht hören werden, erwiderte er.

Und Adeimantos sagte: Am Ende wißt ihr nicht einmal, daß auf den Abend ein Fackelrennen zu Roß der Göttin zu Ehren stattfinden wird?

Zu Roß? sagte ich; das ist neu. Werden sie die Fackeln im Wettlauf zu Roß einander weitergeben? Oder wie sonst meinst du?

Wie du gesagt hast, antwortete Polemarchos; und dazu werden sie eine Nachtfeier halten, welche zu sehen der Mühe wert ist. Wir wollen darum nach dem Mahle uns erheben und der Nachtfeier zusehen und werden auf dem Platze viele junge Leute treffen und mit ihnen uns unterhalten. So bleibt denn also und sträubt euch nicht!

Da meinte Glaukon: Ich denke, wir müssen bleiben.

Nun, wenn du meinst, antwortete ich, so soll es geschehen.

Wir gingen nun zurück ins Haus des Polemarchos und trafen dort den Lysias und Euthydemos, Polemarchos' Brüder, und dann auch Thrasymachos aus Chalkedon und Charmantides aus Paiania, und Kleitophon, Aristonymos' Sohn. Auch Kephalos war drinnen, der Vater des Polemarchos. Er kam mir sehr alt vor; denn es war auch schon lange her, daß ich ihn gesehen hatte. Bekränzt saß er auf einem Kissen auf dem Stuhle; denn er hatte eben im Hofe geopfert. Wir setzten uns nun zu ihm, denn es standen daselbst einige Stühle im Kreise herum.

Gleich wie mich Kephalos sah, grüßte er mich und sagte: Sokrates, du kommst auch gar nicht oft zu uns herunter in den Peiraieus, und solltest doch. Denn wäre ich noch imstande, ohne Anstrengung in die Stadt zu gehen, so brauchtest du nicht hierher zu kommen, sondern wir kämen zu dir. So aber mußt du häufiger hierher kommen; denn wisse nur, in demselben Maße als sonst die sinnlichen Genüsse für mich absterben, wächst mein Verlangen und meine Freude an Gesprächen. Tu' mir also den Gefallen,

schenke diesen jungen Leuten deinen Umgang und komme oft hierher zu uns als zu Freunden und ganz guten Bekannten?

Wirklich, Kephalos, antwortete ich, unterhalte ich mich gern mit besonders alten Männern; denn ich meine, man muß sich bei ihnen erkundigen als Vorgängern auf einem Pfade, den auch wir vielleicht werden gehen müssen, wie derselbe beschaffen ist, ob rauh und beschwerlich oder leicht und bequem. Und so möchte ich auch dich fragen, was du davon hältst, da du bereits die Jahre erreicht hast, welche die Dichter als »Schwelle des Alters« bezeichnen, ob für einen beschwerlichen Teil des Lebens, oder was du sonst darüber aussagst?

Ich will dir, Sokrates, versetzte er, bei Gott sagen, wie es mir vorkommt. Oftmals kommen unser mehrere zusammen, die in gleichem Alter stehen, das alte Sprichwort in Ehren haltend. Bei diesen Zusammenkünften nun jammern die meisten von uns, indem sie sich nach den Freuden der Jugend sehnen und der Liebesgenüsse gedenken und der Trinkgelage und Schmause und was es sonst noch ähnliches gibt, und sind verdrießlich, weil sie etwas Großes verloren und damals ein glückliches Leben geführt haben, jetzt aber eigentlich gar keines. Einige beklagen auch die Mißhandlungen des Alters durch die Angehörigen und stimmen deshalb über das Alter ein Lied an, was es ihnen alles für Unglück bringe. Mir scheint aber, Sokrates, als würden diese nicht den wahren Schuldigen beschuldigen; denn wäre das Alter schuldig, so müßte auch ich um seinetwillen dieselbe Erfahrung gemacht haben, und die übrigen alle, welche diese Lebensstufe erreicht haben. Nun aber habe ich auch schon andere getroffen, bei denen es nicht so war; namentlich war ich einmal dabei, wie jemand an den Dichter Sophokles die Frage richtete: »Wie sieht's bei dir aus, Sophokles, mit der Liebe? Vermagst du noch

einem Weibe beizuwohnen?« Der antwortete: »Nimm deine Zunge in acht, Mensch; bin ich doch herzlich froh, daß ich davon erlöst bin, wie ein Sklave, der von einem tobsüchtigen und wilden Herrn erlöst worden ist!« Schon damals deuchte mir das wohlgesprochen und auch jetzt nicht minder: denn immerhin hat man im Alter in diesen Beziehungen vollkommenen Frieden und Freiheit. Wenn nämlich die Anspannung durch die Begierden aufgehört hat und sie nachgelassen haben, so wird allerdings das Wort des Sophokles wahr: von sehr zahlreichen tollen Gebietern kommt man los. Aber in dieser Beziehung und in betreff des Verhältnisses zu den Angehörigen ist die Ursache dieselbe, und zwar nicht das Alter, Sokrates, sondern der Charakter der Menschen. Sind sie geordnet und verträglich, so sind auch die Beschwerden des Alters mäßig; wo nicht, – so ist für einen solchen, Sokrates, Alter wie Jugend beschwerlich.

Ich hatte meine Freude daran, ihn so sprechen zu hören, und da ich wollte, daß er weiter rede, so stachelte ich ihn mit den Worten: Kephalos, ich meine, die Menge wird dich nicht ankommen lassen, wenn du so sprichst, sondern meint, du tragest leicht am Alter nicht wegen deines Charakters, sondern weil du ein großes Vermögen besitzt: denn die Reichen, heißt es, haben viele Tröstungen.

Du hast recht, antwortete er; freilich lassen sie's nicht gelten; und etwas ist daran, aber so viel nicht, als sie meinen; sondern das Wort des Themistokles trifft zu, der dem Seriphier, der ihn schmähte und meinte, nicht sich selbst, sondern seiner Heimat habe er seinen Ruhm zu verdanken, die Antwort gab: »Ich wäre als Seriphier nicht berühmt geworden, und du nicht als Athener.« Und das paßt ganz gut auf die, welche nicht reich sind und schwer am Alter tragen: weder wird der Brave, wenn er arm ist,

das Alter vollkommen leicht ertragen, noch wird der Nichtbrave, auch wenn er reich ist, je mit sich zufrieden sein.

Hast du, Kephalos, fragte ich, dein Vermögen zum größeren Teile überkommen oder selbst erworben?

Was soll ich erworben haben, Sokrates? erwiderte er; ich habe in bezug auf das Geschäftsglück die Mitte gehalten zwischen meinem Großvater und meinem Vater: mein Großvater, dessen Namen ich trage, hat ungefähr so viel Vermögen, als ich besitze, geerbt und hat es vervielfacht: mein Vater Lysanias aber hat es noch kleiner gemacht, als es jetzt ist: ich bin zufrieden, wenn ich diesen da nicht weniger hinterlasse, sondern ein bißchen mehr, als ich überkommen.

Nun, weshalb ich dich fragte, fuhr ich fort, war, weil es mir schien, als ob du auf das Geld keinen besonderen Wert legtest. So machen es gewöhnlich solche, welche es nicht selbst erworben haben; wer es erworben hat, der hat es doppelt so lieb als die anderen. Denn wie die Dichter ihre Gedichte und die Väter ihre Kinder lieb haben, so ist es denen, welche das Geld erworben haben, Ernst mit dem Gelde, als ihrem eigenen Werke, und dann noch überdies wegen seiner Nützlichkeit, wie den andern auch. Daher ist es auch unangenehm, mit ihnen umzugehen, weil sie nichts loben mögen als den Reichtum.

Das ist wahr, sagte er.

Immerhin, sprach ich; aber sage mir noch so viel: Was hältst du für den bedeutendsten Vorteil, den du von deinem großen Vermögen gehabt hast?

Etwas, antwortete er, was mir vielleicht nicht viele glauben werden. Denn wisse nur, Sokrates, wenn man nahe daran ist, daß man glaubt sterben zu müssen, so wandelt einen Furcht und Sorge an über Dinge, an die man vorher nicht gedacht hat. Denn die bekannten Sagen vom Zustand in der Unterwelt, daß, wer hier Unrecht getan, dort Strafe leiden müsse, über die man sich bis dahin lustig gemacht, beunruhigen nunmehr einen innerlich, ob sie nicht am Ende doch wahr seien, und entweder aus Altersschwäche oder auch, weil man jener Welt jetzt näher ist, beschaut man sie mehr. Da wird man voll Unruhe und Furcht und besinnt sich und prüft sich, ob man einmal jemandem Unrecht getan. Wer nun in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, der fährt sogar oft erschrocken aus dem Schläfe auf, wie die Kinder, und lebt in schlimmer Erwartung; dem aber, der sich keines Unrechts bewußt ist, dem steht immer frohe Hoffnung zur Seite, und die gute *Alterspflegerin*, wie Pindar sich ausdrückt. Denn anmutig, Sokrates, sagt er, wer gerecht und heilig das Leben verbringe,

*Von solchem weicht nie des Herzens Labsal, die freudvolle
Alterspflegerin*

*Hoffnung, die am allermeisten der Erdensöhn' unstäten
Sinn lenkt.*

Das ist ausgezeichnet schön gesprochen; und in dieser Beziehung, behaupte ich, ist der Besitz von Geld sehr viel wert, jedoch nicht für jedermann, sondern nur für den Braven. Denn daß man auch nicht unfreiwillig jemand betrogen oder belegen hat, noch auch einem Gotte Opfer oder einem Menschen Geld schuldig ist und deshalb sich fürchtet, dorthin abzugehen, dazu trägt einen bedeutenden

Teil der Besitz von Geld bei. Es hat auch noch viele andere nützliche Seiten; aber, eins mit dem andern verglichen, möchte ich als nicht das Unbedeutendste aufstellen, daß hierzu, Sokrates, für einen verständigen Mann der Reichtum von größtem Nutzen ist. Sehr schön gesprochen, Kephalos, sagte ich. Dieses eben aber, die Gerechtigkeit, sollen wir es nur so einfach als die Wahrhaftigkeit bezeichnen und als das Zurückgeben, wenn man etwas von jemand bekommen hat, oder heißt dieses selbst bald gerecht, bald ungerecht handeln? Ich meine z.B. einen Fall wie folgenden: Wenn jemand bei gesundem Verstande einem Freunde Waffen übergäbe und im Zustande des Wahnsinns sie zurückforderte, so wird wohl jedermann sagen, daß man weder zur Zurückgabe von dergleichen verpflichtet sei, noch der Zurückgebende gerecht wäre noch auch einer, der einem Menschen von diesem Zustande die volle Wahrheit sagen wollte.

Du hast recht, antwortete er.

Also ist nicht dies die Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit, daß man die Wahrheit sagt und das Anvertraute zurückgibt.

O ja, doch, Sokrates, sprach Polemarchos, das Wort ergreifend, wofern man wenigstens dem Simonides recht geben darf.

Nun ja, sagte Kephalos, gern übergebe ich euch das Gespräch; denn ich muß jetzt nach dem Opfer sehen.

Du setzest also, fragte ich, den Polemarchos zu deinem Erben ein?

Jawohl, antwortete er lachend und ging damit zum Opfer.

So sage denn also, begann ich, du Erbe des Gesprächs, welches ist die Äußerung des Simonides über die Gerechtigkeit, die du richtig findest?

Daß gerecht ist, jedem geben, was man ihm schuldig ist, antwortete er; mit diesem Satze scheint er mir wenigstens recht zu haben.

Freilich, sagte ich, dem Simonides ist es nicht leicht den Glauben zu versagen: denn es ist ein weiser und göttlicher Mann; indessen was das heißt, was er da sagt, verstehst vielleicht du, Polemarchos, – ich aber begreife es nicht; denn offenbar ist, daß er nicht das meint, wovon wir eben gesprochen, das Zurückgeben anvertrauten Gutes an wen auch immer, wenn er es bei getrübttem Verstande zurückfordert; und doch ist man schuldig, was man uns anvertraut hat, – nicht wahr?

Freilich.

Man darf also schlechterdings nicht zurückgeben, wenn jemand bei getrübttem Verstande zurückfordert?

Du hast recht, antwortete er.

Es scheint also, daß Simonides etwas anderes meint als derartiges, wenn er sagt, daß es gerecht sei, zurückzugeben, was man schuldig sei.

Freilich, bei Zeus, etwas anderes, erwiderte er: er meint nämlich, daß Freunde schuldig seien. Freunden Gutes zu tun und nichts Böses.

Ich verstehe, sagte ich: denn der tut nicht seine Schuldigkeit, welcher jemandem, der ihm Gold anvertraut hat, es zurückgibt, wofern das Zurückgeben und

Inempfangnehmen nachteilig ist und der Zurücknehmende und der Zurückgebende Freunde sind; meinst du nicht, daß Simonides so es versteht?

Allerdings.

Wie aber – den Feinden muß man geben, was immer man ihnen gerade schuldig ist?

Jedenfalls, antwortete er, was man ihnen schuldig ist; schuldig aber ist, denke ich, ein Feind dem Feinde, wie billig, etwas Böses.

So hat denn also, sagte ich, wie es scheint, Simonides nach Dichterart angedeutet, was das Gerechte sei: er dachte nämlich, wie sich herausstellt, gerecht sei, daß man jedem gebe, was ihm gebühre, und hat dies als Schuldigkeit bezeichnet.

Was ist aber deine Ansicht? fragte er.

Bei Zeus, erwiderte ich, wenn nun jemand die Frage an ihn richtete: »Simonides, wem gibt die Kunst, welche man Arzneikunst nennt, das Schuldige und Gebührende, und was gibt sie?«- was glaubst du, daß er uns antworten würde?

Offenbar, antwortete er, diejenige, die den Körpern Heilmittel gibt und Speise und Trank.

Und wem gibt die als Kochkunst bezeichnete Kunst das Schuldige und Gebührende, und was gibt sie?

Den Speisen den Wohlgeschmack.

Nun ja; wem gibt nun aber die als Gerechtigkeit zu bezeichnende Kunst etwas, und was gibt sie ihnen?

Wenn man sich an das früher Gesagte anschließen soll, Sokrates, erwiderte er, – gibt sie den Freunden und den Feinden Nutzen und Schaden.

Also den Freunden Gutes und den Feinden Schlechtes tun nennt er Gerechtigkeit?

So deucht mir.

Wer vermag nun am meisten, kranken Freunden Gutes zu tun und kranken Feinden Schlechtes in bezug auf Krankheit und Genesung?

Der Arzt.

Und wer den zu Schiff Fahren den in bezug auf die Gefahren der See?

Der Steuermann.

Wie ist's nun mit dem Gerechten? In welcher Lage und in welcher Beziehung vermag er am meisten Freunden zu nützen und Feinden zu schaden?

Im Bekriegen und im Beistandleisten, deucht mir.

Gut; für Nichtkranke ist nun aber doch, mein lieber Polemarchos, der Arzt unbrauchbar?

Allerdings.

Und für Nichtschiffahrende der Steuermann.

Freilich.

So ist denn also auch für Nichtkriegführende der Gerechte unbrauchbar?

Das meine ich durchaus nicht.

Also ist die Gerechtigkeit auch im Frieden brauchbar?

Sie ist es.

Das ist auch der Ackerbau; oder nicht?

Ja.

Und zwar zur Gewinnung von Frucht?

Ja.

Aber auch die Schusterkunst?

Ja.

Und zur Gewinnung von Schuhen, wirst du wohl sagen?

Natürlich.

Was ist nun aber das, zu dessen Gebrauch oder Gewinnung die Gerechtigkeit dir im Frieden brauchbar zu sein scheint?

Zum Verkehr, Sokrates.

Unter Verkehr verstehst du gemeinschaftliches Treiben; oder etwas anderes?

Ja, gemeinschaftliches Treiben.

Ist aber der Gerechte gut und brauchbar zur Gemeinschaft im Setzen der Steine des Brettspiels, oder der Brettspielkundige?

Letzterer.

Aber zur Gemeinschaft im Setzen der Ziegel und Bausteine ist wohl der Gerechte brauchbarer und besser als der Baukundige?

Keineswegs.

Zu welcher Gemeinschaft ist nun also der Gerechte ein passenderer Teilnehmer als der Zitherkundige, wie der Zitherkundige ein besserer als der Gerechte ist in bezug auf die im Saitenschlagen?

Zu der im Gelde, deucht mir.

Ausgenommen etwa, Polemarchos, zum Gebrauchen des Geldes, wenn man für Geld gemeinsam ein Pferd kaufen oder verkaufen muß? In diesem Falle ist's, meine ich, der Pferdekundige; ist's so?

Offenbar.

Und wenn ein Fahrzeug – der Schiffsbauer oder der Steuermann?

So scheint's.

Bei welcher Art von gemeinschaftlichem Gebrauche des Silbers oder Goldes ist nun also der Gerechte brauchbarer als die übrigen?

Wenn es aufbewahrt und erhalten werden soll.

Du meinst also, wenn es nicht gebraucht, sondern hingelegt werden soll?

Allerdings.

Wenn also das Geld unbrauchbar ist, dann ist die Gerechtigkeit bei ihm brauchbar?

So scheint's.

Und wenn ferner eine Hippe aufbewahrt werden soll, ist die Gerechtigkeit brauchbar, gemeinschaftlich und für den Einzelnen; wenn sie aber gebraucht werden soll, dann die Winzerkunst?

Offenbar.

So wirst du auch sagen, daß, wenn ein Schild und eine Leier aufbewahrt werden soll und nicht gebraucht, – die Gerechtigkeit brauchbar ist; wenn aber gebraucht, dann die Fechtkunst und die Tonkunst?

Notwendig.

Und so ist auch bei allen andern Dingen die Gerechtigkeit zum Gebrauch eines jeden unbrauchbar, bei dessen Nichtgebrauch aber brauchbar?

So scheint es.

Da wäre nun also, mein Lieber, die Gerechtigkeit nichts besonders Wertvolles, wenn sie zum Nichtgebrauch brauchbar ist. Wir wollen aber folgendes in Betracht ziehen: Ist nicht derjenige, welcher am kräftigsten

dreinschlägt im Kampfe, sei es nun im Faustkampf oder in einem anderen, auch am kräftigsten, sich zu schützen?

Allerdings.

Und wer befähigt ist, vor einer Krankheit sich zu schützen und sie nicht zu bekommen, der ist auch besonders fähig, sie jemandem beizubringen?

Ich glaube.

Dann ist der ein guter Hüter eines Heeres, der auch der Feinde Pläne und sonstige Angelegenheiten wegzustehlen vermag?

Allerdings.

Wovon also jemand ein geschickter Hüter ist, davon ist er auch ein geschickter Stehler.

So scheint's.

Wenn nun also der Gerechte geschickt ist, das Geld zu bewahren, so ist er auch geschickt, es zu stehlen?

Das folgt wenigstens aus der Entwicklung.

Als ein Dieb wäre demnach, scheint es, der Gerechte erwiesen, und du scheinst das von Homer gelernt zu haben; denn der hat an Odysseus' mütterlichem Großvater Autolykos seine Freude und sagt, er habe alle Menschen überboten im *Stehlen und Schwören*. Es scheint demnach die Gerechtigkeit nach dir und nach Homer und nach Simonides eine Fertigkeit im Stehlen zu sein, nur zum Vorteil der Freunde und zum Nachteil der Feinde; hast du nicht so gesagt?

Nein, bei Zeus, antwortete er; aber ich weiß selbst nicht mehr, was ich gesagt habe: doch das meine ich immer noch, daß die Gerechtigkeit ist, den Freunden nützen und den Feinden schaden.

Verstehst du unter Freunden diejenigen, welche jeder für rechtschaffen hält, oder diejenigen, welche es sind, auch ohne daß sie es scheinen? Und unter Feinden ebenso?

Es ist doch wohl natürlich, daß man diejenigen liebt, die man für rechtschaffen hält, und haßt, wen man für schlecht hält.

Täuschen sich aber nicht die Menschen in dieser Beziehung, so daß sie viele für rechtschaffen halten, die es nicht sind, und viele umgekehrt?

Allerdings.

Für diese also sind die Guten Feinde, die Schlechten Freunde?

Freilich.

Dennoch aber ist es dann für diese gerecht, den Schlechten zu nützen und den Guten zu schaden?

Offenbar.

Nun sind aber doch die Guten gerecht und nicht von der Art, daß sie Unrecht tun.

Das ist wahr.

Nach deinen Worten wäre es also gerecht, denen Schlechtes zu tun, die nicht Unrecht tun.

Beileibe nicht, Sokrates, erwiderte er: denn eine schlechte Rede scheint das zu sein.

So ist es also, sagte ich, gerecht, den Ungerechten zu schaden und den Gerechten zu nützen.

Das ist offenbar besser als vorhin.

Vielen also, Polemarchos, die sich in den Men schon getäuscht haben, wird es begegnen, daß für sie es gerecht ist, ihren Freunden zu schaden – denn sie haben schlechte – und ihren Feinden zu nützen – denn sie haben gute; und so kommen wir auf das gerade Gegenteil von dem, was wir als Meinung des Simonides bezeichnet haben.

Freilich, antwortete er, geht es so; doch wir wollen eine Abänderung vornehmen: denn es scheint, als hätten wir den Freund und den Feind nicht richtig bestimmt.

Inwiefern, Polemarchos?

Sofern wir annahmen, daß Freund der sei, den man für rechtschaffen halte.

Wie wollen wir's nun abändern? fragte ich.

Daß Freund derjenige sei, antwortete er, wer rechtschaffen *scheine* und es auch *sei*, und daß der, welcher es *scheine*, aber nicht *sei*, gleichfalls nur Freund *scheine*, aber *nicht sei*; und in betreff des Feindes gelte dieselbe Bestimmung.

Freund wäre dann also, wie es scheint, nach diesen Worten der Gute, Feind aber der Schlechte?

Ja.

Du heißt uns also dem Gerechten etwas beifügen, was wir zuerst nicht sagten, indem wir als gerecht bezeichneten, dem Freunde Gutes zu erweisen und dem Feinde Schlechtes; jetzt aber sollen wir außerdem noch sagen, daß gerecht ist, dem Freunde, als einem Guten, Gutes zu erweisen und dem Feinde, als einem Schlechten, zu schaden?

Allerdings, erwiderte er; so scheint es mir richtig gesprochen. Es gehört also, sagte ich, zu einem gerechten Manne, daß er irgend jemandem schade?

Allerdings, antwortete er; den Schlechten und Feinden muß man schaden.

Werden Pferde, denen man Schaden antut, besser oder schlechter?

Schlechter.

In bezug auf das, was die Tüchtigkeit der Hunde ausmacht, oder was die der Pferde ausmacht?

Letzteres.

Werden also auch Hunde, denen man Schaden tut, schlechter in bezug auf ihre Tüchtigkeit als Hunde, aber nicht als Pferde?

Notwendig.

Von den Menschen aber, mein Freund, werden wir nicht sagen müssen, daß sie, wenn man ihnen Schaden antut,