

Philosophische Bibliothek · BoD

Platon

Der Staat

Über das Gerechte

Meiner









PLATON

DER STAAT

Über das Gerechte

Übersetzt und erläutert von  
OTTO APELT

Durchgesehen und mit ausführlicher Literaturübersicht  
Anmerkungen und Registern versehen von  
KARL BORMANN

Einleitung von PAUL WILPERT †

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 80

- 1870 1. Aufl. übersetzt von Friedr. Schleiermacher, erläutert von  
J. H. v. Kirchmann  
1874 2. Aufl. Nachdruck der 1. Auflage  
1907 3. Aufl. übersetzt von Friedr. Schleiermacher, erläutert von  
J. H. v. Kirchmann, durchgesehen von Th. Siegert  
1916 4. Aufl. übersetzt und erläutert von Otto Apelt  
1921 5. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage  
1923 6. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage  
1941 7. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage  
1961 8. Aufl. übersetzt und erläutert von Otto Apelt, durch-  
gesehen und mit ausführlicher Literaturübersicht,  
Anmerkungen und Registern versehen von Karl Bormann  
1973 9., verbesserte Auflage  
1979 10., durchgesehene Auflage  
1989 11., erneut durchgesehene Auflage  
2016 Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes,  
inhaltlich mit der 11. Auflage von 1989 identisches  
Exemplar.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographi-  
sche Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.  
ISBN 978-3-7873-0930-6  
ISBN eBook: 978-3-7873-2315-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vor-  
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,  
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung  
in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG  
ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt.  
Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt  
aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## INHALT

Einleitung von Paul Wilpert .....	VII
Literaturübersicht .....	XXX
Gliederung des Gesprächs .....	LIX
Platon, Der Staat	
Erstes Buch .....	1
Zweites Buch .....	47
Drittes Buch .....	87
Viertes Buch .....	134
Fünftes Buch .....	175
Sechstes Buch .....	225
Siebentes Buch .....	268
Achstes Buch .....	309
Neuntes Buch .....	350
Zehntes Buch .....	385
Anmerkungen .....	425
Namenregister .....	457
Begriffsregister .....	460
Nachwort .....	487





## EINLEITUNG

„Das war die Lage der Dinge und so sah es aus mit den Männern, die die Leitung des Staates in ihrer Hand hatten, und mit Gesetz und Herkommen. Je eingehender ich also dies alles mit prüfendem Blicke betrachtete und je mehr ich an Jahren heranreifte, desto mehr Bedenken stiegen in mir auf gegen die Richtigkeit meines Vorhabens, mich der Staatsverwaltung zu widmen. Denn einerseits, so sagte ich mir, ist die Ausführung eines solchen Planes nicht möglich ohne die Hilfe von Freunden und zuverlässigen Genossen – und solche selbst aufzufinden unter meinen Bekannten war keine leichte Sache, denn unser staatliches Leben bewegt sich nicht mehr in den Formen der altväterischen Sitten und Einrichtungen – und neue zu gewinnen war auch nur unter Überwindung großer Schwierigkeiten möglich – andererseits war es schon vorbei mit strenger Einhaltung von Gesetz und Herkommen, eine Erscheinung, die sich in erstaunlichem Maße steigerte. War ich also anfänglich auch ganz erfüllt von dem Drang noch staatsmännischer Betätigung, so wurde mir bei Betrachtung dieser Zustände und dieses wirren Durcheinanders der Dinge schließlich ganz schwindelig zumute. Dabei fuhr ich zwar fort darüber nachzudenken, wie sich in dieser Hinsicht und im gesamten staatlichen Leben überhaupt ein Umschwung zum Besseren finden ließe, für das eigene praktische Eingreifen wollte ich aber auf den günstigen Zeitpunkt warten. Schließlich aber kam ich zu der Überzeugung, daß alle jetzigen Staaten samt und sonders politisch verwahrlost sind, denn das ganze Gebiet der Gesetzgebung liegt in einem Zustand darnieder, der ohne eine ans Wunderbare grenzende Veranstaltung im Bunde mit einem glücklichen Zufall geradezu heillos ist. Und so sah ich mich denn zurückgedrängt auf die Pflege der echten Philosophie, der ich nachrühmen konnte, daß sie die Quelle der Erkenntnis ist für alles, was im öffentlichen Leben sowie für den Einzelnen als wahrhaft gerecht zu gelten hat. Es wird also die Menschheit, so erkläre ich, nicht

eher von ihren Leiden erlöst werden, bis entweder die berufsmäßigen Vertreter der echten und wahren Philosophie zur Herrschaft im Staate gelangen, oder bis die Inhaber der Regierungsgewalt in den Staaten infolge einer göttlichen Fügung sich zur ernstlichen Beschäftigung mit der echten Philosophie entschließen.“

Mit diesen Worten schildert Platon im 7. Brief seine eigene Entwicklung. Er wiederholt dabei gleichzeitig eine wichtige Stelle aus seinem großen Dialog über den Staat.

Dieses Werk nimmt unter den Schriften Platons eine zentrale Stellung ein. Es ist neben dem Spätwerk der Gesetze die umfangreichste Schrift Platons; es steht in der Mitte seines Lebens und seiner philosophischen Entwicklung; es läßt stärker als die meisten Dialoge Platons die Auseinandersetzung und kritische Prüfung gegenüber einer positiven Darstellung der eigenen Auffassung zurücktreten. Mit Recht gilt darum der Staat als der Schlüssel zum System des reifen Platon.

2. Wie die angezogene Stelle des 7. Briefes beweist, ist es kein Zufall, daß Platon gerade in einem Werke über den Staat die Summe seiner Erkenntnisse gezogen hat. Als Sohn einer alten attischen Familie war der junge Platon zur politischen Laufbahn bestimmt und hielt auch selbst diesen Weg für den seiner Berufung. Doch die praktischen politischen Erfahrungen erfüllten den jungen Mann mit großer Skepsis, die sich schließlich zu der Erkenntnis steigerte, daß keines der bestehenden politischen Systeme in Ordnung sei. Von Sokrates tief beeinflußt, stellte er sich die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und damit nach dem Sinn des Staates. Aber er erkannte auch, daß nur in einer Verbindung von theoretischer, auf das Grundsätzliche gerichteter Betrachtung und praktischer Anwendung dieser Erkenntnisse die Lösung des Problems zu finden ist. So kommt er zu der Forderung von den Philosophenkönigen.

Man versteht Platons Forderung nicht, wenn man die heute gebräuchliche Gegenüberstellung von Theorie und Praxis im Auge hat, die nur allzu häufig eine Kontrastierung wird. Weder ist für Platon die θεωρία, das Schauen

bloße Betrachtung und lebensfernes „Theoretisieren“, noch ist *πρᾶξις* Routine, Geschäftigkeit, Betrieb. In einem der großen Gleichnisse des Staates bringt er seine Auffassung von Theorie und Praxis deutlich zum Ausdruck. Das Höhlengleichnis wird mit Recht als eine glänzende Symbolisierung der platonischen Ontologie und Erkenntnislehre gepriesen. Das führt häufig dazu, daß man seinen Schluß übersieht. Der dem Schicksal der dumpfen Masse der Menschen Entronnene, der die Dinge der Wirklichkeit und nicht nur die Scheinbilder der Höhle schauen darf, verweilt beglückt im Anblick der eigentlichen Welt. Aber Platon gestattet ihm nicht, in der reinen *θεωρία* zu bleiben, er muß zurück in die Gemeinschaft der Menschen. Die Begründung dafür ist, daß es nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das Glück des Ganzen geht. Für Platon sind Theorie und Praxis nicht zwei unabhängig nebeneinander stehende Möglichkeiten des Menschen, sondern beide sind unmittelbar aufeinander bezogen. Das Schauen, die Erkenntnis, dient ihrer Anwendung, und die Betätigung hat nur dann Wert, wenn sie von der Erkenntnis gespeist wird. Die Könige des platonischen Staates sind darum nach einer langen Erziehungszeit im reifen Alter verpflichtet, sich wechselseitig in der Regierung abzulösen, um die Zwischenzeit wieder der grundsätzlichen Besinnung zu widmen und aus ihr neue Kraft, neue Orientierung für die Leitung des Staates zu gewinnen.

3. Damit haben wir aber auch schon die vielerörterte Frage beantwortet, ob Platon seinen Staat als eine Utopie entworfen habe. Es wird gerade auf die Philosophenkönige und auf die Frauen- und Kindergemeinschaften verwiesen, die Platon unmöglich ernst gemeint haben könne. Es heißt aber doch den Ernst der Schilderung im 7. Briefe verkennen, wenn man glaubt, Platon sei es mit seinem Staatsideal nicht ernst gewesen. In diesem Brief beschreibt Platon seine eigene politische und gedankliche Entwicklung, nimmt auf die Erfahrungen Bezug, die er unter der Herrschaft der Dreißig und unter der nachfolgenden Demokratie gemacht hat, um schließlich seine Wendung zur Philosophie gerade

mit diesen Erfahrungen zu begründen. Und als die Frucht seiner Erkenntnis steht dann der Satz von den Philosophenkönigen. So wie dieser Satz im Briefe angeführt wird, klingt er wie eine Erkenntnis, die nicht erst bei der Abfassung des Staates gewonnen wird, sondern bereits vorlag, als Platon an die Ausarbeitung dieses Werkes ging.

Der Brief ist spät, nach Dions Tod, also nach 353, der Staat aber nach der ersten sizilischen Reise geschrieben. Es hat viel für sich, wenn Wilamowitz aus der Forderung, daß die Philosophen sich erst nach dem fünfzigsten Lebensjahre an die schwere Aufgabe der praktischen Staatslenkung machen sollen, den Schluß zieht, daß ein Schriftsteller mit einer solchen Forderung unglaubwürdig wird, wenn er sie in jüngeren Jahren erhebt. Damit kämen wir für den Staat sogar zu einer absoluten Datierung. Wir würden ihn in die Jahre nach 374 zu setzen haben, was auch der relativen Chronologie im Verhältnis zu den umliegenden Dialogen gut entspricht. Der Satz von den Philosophenkönigen wird also von Platon noch 20 Jahre später mit vollem Bewußtsein und vollem Ernst ausgesprochen, und er stand, nach dem Zeugnis dieses Briefes, für ihn bereits fest, als er sich an die Ausarbeitung seines großen Dialoges über den Staat machte.

Übrigens hat sich Platon selbst die Frage gestellt, ob sein Staatsentwurf eine Utopie sei. Im vierten und fünften Buch hat Sokrates im Gespräch mit Glaukon die Idee des Staates entfaltet. Es ist der Staat, in dem Gerechtigkeit herrscht. Da bricht plötzlich Glaukon das Gespräch ab: „Aber, mein Sokrates, es scheint, wenn man dir weiter derartige Ausführungen gestattet, so wirst du niemals darauf zu sprechen kommen, was du all dem jetzt von dir Vorgetragenen zu liebe bisher beiseite geschoben hast, nämlich darauf, ob es eine solche Verfassung überhaupt geben könne, und auf welche Weise sie jemals möglich sei. Denn wenn du sagtest, daß, wenn sie bestände, alles wohl bestellt wäre in dem Staat, in dem sie bestände, so füge ich dem sogar noch das von dir Übergangene hinzu, daß nämlich die Bürger auch gegen die Feinde am besten kämpfen würden, weil sie einander am wenigsten im Stich ließen, da sie sich gegenseitig als Brüder, Väter und Söhne kennen und mit diesen Namen

einander rufen. Wenn aber auch das weibliche Geschlecht mit ins Feld zöge und man es in der Schlachtreihe selbst aufstellte oder hinter derselben, um den Feinden Schrecken einzufloßen, und um im Notfall Hilfe zu leisten, so zweifle ich nicht, daß sie auf diese Weise durchaus unüberwindlich sein würden. Auch sehe ich all das nicht besprochene Gute, was ihnen daheim noch beschieden ist. Aber du kannst ruhig meine Zustimmung dazu voraussetzen, daß sich alles dieses so verhalte und noch tausenderlei anderes, wenn eine solche Verfassung entstände, und darum ergehe dich nicht in weiteren Ausführungen über sie; vielmehr wollen wir nunmehr uns eben davon zu überzeugen versuchen, daß sie möglich ist und wie sie möglich ist, alles andere wollen wir auf sich beruhen lassen.“ Das heißt nichts anderes als die nüchterne Frage stellen: Wir haben uns da ein schönes Ideal in der Theorie ausgemalt, aber wie steht es mit seiner Verwirklichung?

Sokrates geht nur zögernd auf den neuen Gedanken ein, und auch dann hält er eine Vorbemerkung für nötig: „Aber wenn wir das Wesen der Gerechtigkeit gefunden haben, werden wir dann etwa auch verlangen, der gerechte Mensch dürfe sich von ihr nicht im geringsten unterscheiden, sondern müsse in jeder Beziehung ganz genau dem Wesen der Gerechtigkeit entsprechen? Oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr so nahe wie möglich kommt und im Vergleich zu anderen am meisten mit ihr gemein hat?“ Er nimmt für die bisherige Untersuchung das Recht in Anspruch, das ein Maler hat, der das Musterbild eines Menschen gemalt und ihm alle geeignet scheinenden Züge geliehen hat. Man wird von diesem Maler nicht verlangen können, daß er nun die Existenz eines solchen Menschen auch nachweist. Wenn das vorangegangene Gespräch in Gedanken ein Musterbild eines guten Staates entworfen hat, so hängt der Wert dieses Musterbildes nicht von dem Nachweis ab, daß es wirklich werden kann. Die Gültigkeit eines Ideals ist nicht erst durch die Wege seiner Verwirklichung zu erweisen. Das Ideal ist ein Ziel, das immer erstrebt werden muß, ohne je erreicht werden zu können. Das hat Kant eindeutig festgestellt. Es ist kein Einspruch

gegen ein Ideal, daß es sich nicht voll verwirklichen läßt. Würde es Wirklichkeit, hätte es aufgehört Ideal zu sein. Es ist also kein Abrücken Platons von seinem Idealstaat, wenn er darauf aufmerksam macht, daß die Forderung, dieses solle sich in der Wirklichkeit erweisen, unberechtigt ist.

Nur als Leitstern kann das Ideal dienen und als Maßstab größerer oder geringerer Annäherung. Während das Ideal absolut ist, sind seine Verwirklichungen immer relativ, so wie die platonische Idee eine ist, es aber Abstufungen der Teilhabe gibt. Es muß also genügen zu zeigen, „daß ein Staat in seinen Einrichtungen der gegebenen Darstellung so nahe wie möglich kommt“, dann ist „die Möglichkeit der Verwirklichung dessen gefunden, dessen Verwirklichung“ Glaukon gefordert hat. Um die Brauchbarkeit eines Ideals nachzuweisen, genügt es, die Möglichkeit einer Annäherung an das Ideal aufzuzeigen.

Damit heben sich die folgenden Schilderungen ab von dem, was vorhergegangen war. War es vorher um das Ideal des Staates gegangen, so geht es jetzt um den diesem Ideal möglichst nahe kommenden besten Staat. War vorher die Ausgestaltung des Ideals, die Theorie des Ideals selbst das Thema gewesen, so ist es jetzt die möglichste Verwirklichung des Ideals, die Theorie des besten Staates, nicht als Ideal, sondern als mögliche Wirklichkeit. Wir könnten das vorher über das Verhältnis von Theorie und Praxis Gesagte auf Platons Lehre vom Staat anwenden. Es ging zuerst um die reine Schau des Ideals, nun geht es um die Möglichkeiten seiner Durchführung in der Realität. Konnte Platon deutlicher als in diesen einschränkenden Worten seines Sokrates sagen, daß er keine Utopie im Sinne hat?

Und an dieser Stelle fällt das Wort von den Philosophenkönigen. Was könnte den heutigen Staat dem Idealstaat so nahe wie möglich bringen? Und zwar soll nicht eine Fülle von Reformvorschlägen gebracht werden, sondern es soll der entscheidende Punkt aufgefunden werden, an dem alle Reformen anzusetzen haben, gewissermaßen der Wurf, auf den es ankommt. Ist diese Forderung des Sokrates nicht wieder von einer erschütternden Realistik? Wo wagt man in den großen Problemen des sozialen, wirtschaftlichen und

politischen Lebens den großen Wurf, auf den es ankommt? Trösten sich nicht alle immer wieder mit den vielen, den allzuvielen Teilreformen, statt die Reform zu wagen? Auch Sokrates weiß, daß er sich schon beim Aussprechen seines Vorschlags dem Spott aller aussetzen wird, und Glaukon bestätigt es ihm sofort: „Da hast du, mein Sokrates, einen Ausspruch und ein Wort vorgebracht, das — darauf mache dich nur gefaßt — die Wirkung haben wird, daß jetzt ohne weiteres sehr viele Leute und nicht die schlechtesten gleichsam die Gewänder abwerfen, nackt nach jeder gerade bereit liegenden Waffe greifen und mit voller Kraft auf dich einstürmen, um mit dir wer weiß was zu machen. Wenn du dich also nicht durch deine bloße Rede gegen sie wehrst und sie dir vom Leibe hältst, so wirst du wahrhaftig zur Strafe Spott über dich ergehen lassen müssen.“

Aber das Wort ist gefallen: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die heutigen sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen und dies beides in eines zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die vielen Naturen derer, die jetzt ausschließlich eines der beiden Ziele verfolgen, zwangsweise ausgeschlossen werden, gibt es, mein lieber Glaukon, kein Ende des Unheils für die Staaten, ja, wenn ich recht sehe, auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt, und auch unsere Staatsverfassung, die wir jetzt erörtert haben, wird nicht eher, so weit wie überhaupt möglich, entstehen und das Tageslicht erblicken. Aber das ist es, was auszusprechen ich mich schon lange scheue, weil ich sehe, wie sehr es wider die allgemeine Meinung verstößt. Denn es hat seine großen Schwierigkeiten zu erkennen, daß kein anderer Staat zur Glückseligkeit gelangen kann, weder was den Einzelnen noch was das Ganze betrifft.“

Der Gedanke des Philosophenkönigs ist nach Platons Meinung die Reform, die einen Staat auf den Weg zu einer möglichsten Verwirklichung des Ideals der Gerechtigkeit bringen würde. Genau in diesem Sinn steht der gleiche Satz 20 Jahre später im 7. Brief. Kann man wirklich noch zweifeln, daß es Platon mit diesem Gedanken ernst war?

Ist aber dieser zentrale Gedanke ernst, so sind es auch die Beweisstützen, auf denen er gegründet ist, und ebenso die Erziehungsgrundsätze, die für die Ausbildung der führenden Schicht vorgetragen werden. Platon hat selbst immer wieder gehofft, daß seiner Philosophie politische-praktische Verwirklichung zuteil würde. Nur so erklären sich seine sizilischen Reisen und die Entsendung der Philosophengruppe zu Hermias. Natürlich finden sich auch im Staat Stellen, wo der Dichter mit seiner Freude am Gestalten durchbricht, wo ein gütiger und manchmal auch zynischer Humor die Rede belebt, aber im Ganzen ist die Stimmung des nächtlichen Gesprächs ernst.

4. Das Thema der Schrift ist nicht eigentlich der Staat, sondern die Gerechtigkeit. Es wird sehr wirkungsvoll und gleichsam unabsichtlich eingeführt in dem kurzen Vorgespräch des Sokrates mit dem greisen Kephalos, dem Vater des Hausherrn Polemarchos, in dessen gastliches Haus im Peiraieus Platon das Ganze verlegt. Aus der Rückschau des Greises auf ein redlich gelebtes Leben erwächst dem Sokrates die Frage, was Gerechtigkeit ist. Nach zwei Versuchen, in denen der Hausherr mit Sokrates diskutiert, greift der Sophist Thrasymachos in das Gespräch ein mit der Behauptung, Gerechtigkeit sei der Nutzen des Stärkeren. Dem nach dem Wesen der Gerechtigkeit suchenden Sokrates tritt das praktische Leben gegenüber, das zwar seinen Begriff von Gerechtigkeit hat, ihn aber natürlich nicht als den Begriff von Gerechtigkeit gegenüber den forschenden Fragen des Sokrates aufrecht zu erhalten vermag. So endet die Frage nach der Gerechtigkeit in der Aporie.

Die Stilkritik hat überzeugend nachgewiesen, daß dieses erste Buch in seinem wesentlichen Bestandteil bereits in der Zeit der frühen Dialoge geschrieben ist. Es ist eine ansprechende Vermutung v. Arnims, daß es einst ein selbständiger Dialog Thrasymachos gewesen war. Platon hätte dann in seiner Frühzeit ebenso wie der Tapferkeit, Mäßigung und Frömmigkeit, so auch der Gerechtigkeit eine Schrift widmen wollen, in der ähnlich wie in den Sophistendialogen jener Zeit ein Problem angeschnitten worden wäre, während der



Ausgang in der Aporie blieb. Wir müßten uns diesen Dialog Thrasymachos – so hätte er wohl nach der beherrschenden Gestalt heißen müssen – ähnlich vorstellen wie den Protagoras, Laches, Charmides, Eutyphron, in deren Abfassungszeit die Stilkritik das erste Buch unseres heutigen Staates verweist. Eine solche Annahme schließt keineswegs ein, daß der Dialog in dieser Form je veröffentlicht war oder daß er überhaupt zu Ende geführt war. Die stilkritischen Nachweise berechtigen uns nur zu der Annahme, daß Platon bei der Abfassung des Staates in seinem ersten Buch auf eine schon vorliegende ältere Arbeit zurückgegriffen hat.

Das erste Buch ist zu eng mit dem Folgenden verknüpft, als daß man annehmen dürfte, es habe in der vorliegenden Form bereits als selbständiger Dialog bestanden. Das Auftreten des Glaukon bereitet unmittelbar dessen Rolle im zweiten und dritten Buch vor, und auch das Problem, das Glaukon zum Eingreifen veranlaßt, zieht sich durch die ganzen Bücher durch und findet eigentlich Antwort erst im neunten. Sokrates hatte gegenüber Thrasymachos festgestellt, daß der Herrscher seine Kunst nicht zum eigenen Vorteil, wie sein Gegner behauptet hatte, sondern zum Wohle der Beherrschten ausübt. Aber hier zeigte sich sofort ein Mangel der von Sokrates gezogenen Parallele zwischen den verschiedenen Künsten. Gewiß übt der Arzt seine Kunst zugunsten der Kranken aus, aber er lebt doch auch von der Ausübung dieser Kunst und tut es nicht einfach um der Kunst oder um der Kranken willen. Wie aber ist es mit dem Herrscher? Wie steht es um seinen Lohn? Der Lohn soll in Geld und in Ehre bestehen, aber auch in Strafe, wenn er das Amt ablehnt. Die Gerechtigkeit, welche die Kunst des Herrschers ist, kann natürlich nicht ihren wirklichen Lohn in Geld und Ehre finden, das würde ja schließlich dazu führen, daß jemand um dieses Lohnes willen gerecht wäre. Aber daß die Tugend ihren Lohn haben muß, das ist für Platon selbstverständlich. Warum aber soll jemand durch Strafe gezwungen werden dürfen, das Herrscheramt zu führen? Das versteht Glaukon nicht. Dieses Problem löst sich nur auf Grund der These, daß der Gerechte

glücklicher ist als der Ungerechte. Darüber tritt nochmals Thrasymachos in eine Diskussion mit Sokrates ein. Doch auch Glaukon greift im zweiten Buch die Frage noch einmal auf und führt nun neuerdings zu einer Besinnung auf das Wesen der Gerechtigkeit. Aber selbst die Antwort auf die Frage nach dem Lohn der Gerechtigkeit, welche das zweite und dritte Buch findet, ist nur eine vorläufige und findet ihre endgültige Erledigung erst am Ende des neunten Buches, wo klargestellt wird, daß die Gerechtigkeit ihren Lohn in sich trägt; oder eigentlich erst mit dem krönenden Abschluß des ganzen Dialogs am Ende des zehnten Buches, wo der irdische und im Er-Mythos auch der himmlische Lohn der Gerechtigkeit aufgewiesen wird.

Durch die Gestalt des Glaukon und durch das von ihm aufgeworfene Problem ist das erste Buch so stark mit dem Aufbau des Gesamtwerkes verbunden, daß man als sicher annehmen darf, daß diese Frage und wohl überhaupt Glaukon selbst nicht dem ersten Entwurf des ersten Buches angehörten. Wie es also auch immer um einen Entwurf eines selbständigen Dialogs Thrasymachos gestanden haben mag, in seiner heutigen Form ist das erste Buch ein untrennbarer Bestandteil, wenn auch mehr im Sinne eines Vorspiels für das Werk vom Staate.

5. Die Frage des Glaukon führt aber auch zu dem Nebenthema, dem das Werk seinen Titel verdankt. Primär ist es ja eine Diskussion über die Gerechtigkeit. Gegenüber dem Drängen der beiden Brüder Platons macht Sokrates den Vorschlag, die Gerechtigkeit zuerst an einem Musterbeispiel im Großen, am Staat, zu betrachten, um dann erst die Gerechtigkeit der Einzelseelen aufzuweisen. Der Staat ist also tatsächlich ein Nebenthema oder wird jedenfalls als solches eingeführt. Er soll nur heuristisches Mittel sein, um die Gerechtigkeit des Einzelnen aufzufinden. Tatsächlich nimmt die Untersuchung vom zweiten bis vierten Buch diesen Weg. Nach einer kurzen Bemerkung über die Entstehung des Staates wird die Lehre von den drei Ständen entwickelt und die Erziehung der beiden oberen Stände besprochen. Indem nun den drei Ständen von oben nach

unten die Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit zugeordnet werden, bleibt für die Gerechtigkeit die Harmonie dieser drei in der guten Zusammenarbeit der drei Stände im Staat.

Es gilt nun, die gewonnene Erkenntnis auf die Einzelseele anzuwenden. An diesem Wendepunkt des Gesprächs macht Sokrates eine eigenartige Bemerkung, er zügelt den Eifer seiner Gesprächspartner und sagt: „Noch laß uns die Behauptung nicht als völlig sicher hinstellen; sondern erst wenn dieser Begriff in seiner Anwendung auf jeden einzelnen Menschen von uns auch da als Gerechtigkeit anerkannt wird, werden wir uns damit einverstanden erklären — wie könnten wir auch anders?“ Der Gang des Gesprächs hatte dazu geführt, die Gerechtigkeit zuerst am Beispiel im Großen darzustellen und dann die gewonnene Erkenntnis auf den einzelnen Menschen zu übertragen. Das ist der psychologisch naheliegende Weg. Der logisch und ontologisch richtige aber ist genau der umgekehrte. Nicht weil es im Staate drei Stände gibt, ist die Seele in die drei Teile des begehrenden, muthaften und denkenden Vermögens geteilt, sondern umgekehrt. Die drei Stände sind der Ausdruck für eine besondere Ausbildung jeweils eines Vermögens bei ihren Mitgliedern. Und wie jeder der drei Stände seine Tugend hat, so hat jeder der drei Seelenteile seine beste Verfassung, die dann eben Weisheit, Tapferkeit oder Besonnenheit ist.

Zum ersten Mal finden wir hier bei Platon die Lehre von den drei Seelenteilen, und zum ersten Mal finden wir die Lehre von den Kardinaltugenden. Sie ist in Platons Psychologie begründet. Die drei ersten Tugenden entsprechen jeweils der besten Verfassung eines der drei Seelenteile und die Gerechtigkeit ist die Harmonie aller. Im Phaidros hat Platon diese Lehre von den drei Seelenteilen in dem berühmten Bilde vom Seelengespann dargestellt. Das unedle, begierliche Roß strebt nieder zur Erde, das muthaft kühne drängt steil empor. Die lenkende Vernunft hält beide im Gleichgewicht der rechten Bahn. Die gleiche Auffassung liegt im Staate vor. Die Lehre von den Kardinaltugenden, deren Vierzahl in der platonischen Psychologie

ihre Grundlage hat, ist so treffend, daß sie auch unabhängig von ihrer Wurzel, der Lehre von den drei Seelenteilen, sich bis heute gehalten hat.

Freilich ging dann beim Eintritt dieser Lehre in das christliche Denken eine wesentliche Seite verloren, die ihr bei Platon und in der gesamten griechisch-römischen Welt anhaftet. Die vier Tugenden stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander. Schon Tapferkeit und Mäßigung sind nicht möglich ohne die Lenkung durch die Weisheit, aber die eigentliche Tugend ist die Gerechtigkeit, die nur unter der Voraussetzung der anderen drei überhaupt möglich wird. Sehr klar hat Kelsos in seinem Angriff gegen das Christentum die Lage gesehen. Er wirft dem jungen Christentum vor, daß es mit seiner Lehre von der Liebe die elementarste und grundlegende Tugend der Gerechtigkeit verkennt, ja zerstört. So selbstverständlich ist ihm diese Rolle der Gerechtigkeit, daß er einen Angriff auf sie nur als eine Bedrohung aller Sittlichkeit empfinden kann.

Platon ist hier nicht Schöpfer eines Gedankens, sondern Interpret griechischen und antiken Bewußtseins. Der ihm vorschwebende sachliche Zusammenhang ist genau die Umkehrung der im Dialog gewählten Reihenfolge. Die menschliche Seele enthält in sich drei Teile. Sie müssen jeder für sich in Ordnung sein, damit die gesamte Seele in Ordnung sei, und wie die beste Verfassung je eines der drei Seelenteile eine der Grundtugenden ergibt, so ergibt die richtige Verfassung der Seele die bekrönende Tugend der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit bezieht sich nicht „auf das äußere Wirken dessen, was einer in sich hat, sondern in Bezug auf das innere. Denn das ist ja doch sein wahres Selbst und wahrhaft das Seinige. Ein solcher Mensch duldet nämlich nicht, daß irgendein Vermögen seines Inneren Fremdartiges verrichte, noch daß von den Vermögen der Seele sich eines in des anderen Aufgaben mische. Vielmehr hat er sein Haus in Wahrheit wohl bestellt, hat die Herrschaft über sich selbst gewonnen, hat in sich Ordnung geschaffen, sich mit sich selbst innig befreundet und jene drei Seelenvermögen in Einklang gebracht, gerade so, als wären es die Haupttöne eines Zusammenklangs der höchsten, der unter-

sten und der mittleren Saite, und wenn sonst noch welche dazwischen liegen. Alle diese hat er fest verbunden, so daß er nicht mehr eine Vielheit darstellt, sondern völlig Einer geworden ist, besonnen und wohlgeordnet. So erst schreitet er dann zum Handeln, wenn er sich etwas vornimmt, mag es sich um Erwerb von Hab und Gut handeln oder um Körperpflege oder um eine Staatsangelegenheit oder um Privatgeschäfte. In allen diesen Dingen hält und erklärt er nur diejenige Handlung für gerecht und schön, welche dieser grundsätzlichen Gesinnung treu bleibt und an ihr mitwirkt, und für Weisheit nur dasjenige Wissen, das einer solchen Handlung als Wegweiser dient, für eine ungerechte Handlung aber diejenige, welche jener stets zerstörend entgegentritt, und für Torheit diejenige Meinung, welche ihrerseits der ungerechten Handlung die Wege weist.“

Das Thema der Schrift ist die Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit ist zunächst eine Tugend, ja die Tugend der Einzelseele. Doch der Staat ist nicht nur ein Hilfsmittel, um diese Tatsache ausfindig zu machen, er ist zugleich selbst ein Gebilde, das ähnlich wie die gute Verfassung der Seele auf Gerechtigkeit beruht. Der Staat ist nicht nur der Ort, in dem Gerechtigkeit geübt wird, er ist selbst durch Gerechtigkeit erst als Staat konstituiert, und Staaten, die nicht auf Gerechtigkeit beruhen, verdienen eigentlich nicht den Namen des Staates, sondern sind ein Konglomerat von Einzelinteressen und damit kein Ganzes.

Was uns als zwei verschiedene Themen erscheinen mag, die Gerechtigkeit und der Staat, das ist für Platon dasselbe Thema. Wir brauchen nur daran zu denken, daß auch für Aristoteles der tüchtige Mensch und der tüchtige Bürger identisch sind, um uns in diese Welt hineinzusetzen, für die die Frage nach dem Glück des Einzelnen und nach dem Glück der staatlichen Gemeinschaft zwar bei Mißverhältnissen auseinanderfallen kann, im Prinzip jedoch keine verschiedene Frage ist. Der Staat ist also kein Nebenthema in einem platonischen Dialog über die Gerechtigkeit.

6. Mag Platon in dieser Gleichsetzung von Staat und Gerechtigkeit, vor allem aber in der Bewertung der Gerech-

tigkeit als der umfassendsten aller Tugenden Repräsentant antiken Denkens sein und damit zeitbedingt in gewissen Einzelheiten und in manchen Grundzügen seiner Darstellung, so müssen wir uns doch auch fragen, ob in dieser engen Verbindung von Staat und Gerechtigkeit nicht ein Stück überzeitlicher Wahrheit liegt. Mag die Gerechtigkeit nicht das letzte Band im zwischenmenschlichen Bereich sein (hier wird man der Liebe eine Bedeutung zuerkennen müssen, die Platon noch nicht sah), ein Staat kann ohne Gerechtigkeit nicht bestehen. Wo sich nicht Herrschende und Beherrschte unter das gleiche Recht beugen, mag das staatliche Leben einer bedenklichen Entwicklung entgegensehen.

Überzeitliche Einsichten dieser Art sind in Fülle verstreut auch in manchen scheinbaren Nebensächlichkeiten des Dialogs. Nur auf einen Punkt möchte ich besonders hinweisen. Nachdem die Erziehung der Philosophenkönige beschrieben ist, werden anhangsweise die depravierten Staatsformen besprochen. Und wie im besten Staat (also in dem Staat, der dem Ideal am nächsten kommt) die Gerechtigkeit des Einzelnen, daß jeder das Seine zum Wohle des Ganzen tue, die Gerechtigkeit des Ganzen trägt, so werden jetzt auch die sittlichen Haltungen der Bürger zu den Erscheinungsformen ihrer Staaten in Parallele gestellt. Werden wir es bestreiten, daß es bestimmte Haltungen der Bürger sind, die eine bestimmte Form des Staates als die ihnen entsprechende erscheinen lassen, während umgekehrt die Staatsform auf die Haltung der Bürger und zwar nicht nur auf ihre Haltung zum Staat, sondern auf ihren gesamten menschlichen Charakter zurückwirkt?

Welche psychologische Beobachtung steht hinter einer Schilderung wie dieser: Wenn ein Sohn „die Klagen der Mutter hört, die sich nicht darin finden kann, daß ihr Mann nicht zu den Herrschern gehört und sich dadurch zurückgesetzt fühlt hinter den anderen Frauen. Auch sieht sie, daß er sich wenig um Gelderwerb kümmert und sich nicht auf Kampf und Schmähungen einläßt, sei es in persönlichen Angelegenheiten vor Gericht oder in öffentlichen Angelegenheiten, vielmehr alles Derartige gleichgültig ge-

hen läßt. Ferner merkt sie, daß er stets nur auf sich selbst bedacht ist, ihr aber weder mit besonderer Achtung noch auch mit Mißachtung begegnet. Durch alles dieses tief gekränkt, sagt sie zu ihrem Sohn, sein Vater sei unmännlich und über die Maßen schlaff, und was sonst dergleichen die Frauen in derartiger Lage einem gewöhnlich zu hören geben. . . . Und es ist dir doch nicht unbekannt, daß auch die Dienstboten solcher Leute vor den Söhnen heimlich dergleichen Reden führen, anscheinend aus reinem Wohlwollen. Und wenn sie einen Schuldner sehen, dem der Vater nicht zu Leibe geht, oder sonst einen schurkischen Gegner des Vaters, so reizen sie den Sohn dazu auf, wenn er erst Mann sei, solle er mit all diesen Leuten gehörig abrechnen und sich männlicher zeigen als der Vater. Und wenn er ausgeht, hört und sieht er wieder dergleichen, nämlich daß diejenigen, die sich im Staat auf ihre persönlichen Angelegenheiten beschränken, Toren heißen und in geringer Achtung stehen, diejenigen dagegen, die das nicht tun, geehrt und gepriesen werden.“ Und das Ergebnis solcher Erziehung: „Gegen Sklaven wird ein solcher Mann hart sein, . . . gegen freie Männer aber gefügig, gegen die Regenten voll Unterwürfigkeit, dabei aber herrschbegierig und ehrgeizig. Doch gründet er seine Ansprüche auf Herrschaft nicht etwa auf rednerische Begabung oder etwas damit Verwandtes, sondern auf kriegerische Taten und was dahin gehört. Auch ist er ein entschiedener Freund der Gymnastik und der Jagd. . . . das Geld wird ein solcher in seiner Jugend zwar verachten, je älter er aber wird, um so mehr wird er daran Gefallen finden; denn eine gewisse Verwandtschaft mit der Natur des Geldgierigen kann er nicht verleugnen, und sein Verhältnis zur Tüchtigkeit ist nicht einwandfrei, weil er den sichersten Wächter eingebüßt hat . . . den gereiften Verstand, gepaart mit musischer Bildung.“

So schildert Platon den Bürger eines Kriegerstaates (Timokratie) und seinen Werdegang. Erzogen zu Ehrgeiz, Geltungsbedürfnis und dem Willen sich durchzusetzen wird er zum Bürger eines Staates, der selbst die nationale Ehre, die Macht auf sein Banner schreibt.

An die Stelle von Ehre und Macht tritt in der Oligarchie das Geld. „Stehen Reichtum und Reiche in Ehren in einem Staat, so geht es mit der Schätzung der Tugend und der braven Leute abwärts“. Gilt dieser Satz des Sokrates nur für eine Oligarchie? Oder beschränkt sich die Einschätzung des Verschwenders nur auf einen Staat, in dem das Geld regiert? „Als ein so Verarmter noch reich war und das Seinige vertat, war er da für den Staat etwa mehr wert in Bezug auf die oben genannten Berufstätigkeiten? Oder schien er zwar zu den Herrschenden zu gehören, war aber in Wahrheit weder Herr noch Diener des Staates, sondern Verschwender seiner Habe? . . . Wir dürfen wohl sagen, daß ein Mann von solcher Sinnesart einer Drohne gleicht: wie sie in der Zelle sich entwickelt und die Krankheit des Bienenstockes wird, so wird er als Drohne im Haus die Krankheit des Staates.“

Es lohnt sich auch zu hören, was Platon vom Mißbrauch der Freiheit in einer Demokratie zu sagen weiß: „An erster Stelle steht doch dies, daß sie freie Menschen sind und daß der Staat förmlich überquillt von Freiheit und von Schrankenlosigkeit im Reden, und daß jeder ungehindert tun kann, was ihm nur immer beliebt . . . Wo aber alles erlaubt ist, da wird doch offenbar jeder sein Leben im Staat so gestalten, wie es ihm gerade gefällt.“

Und ebenso wenig ist Platon blind gegen die Gefahren des politischen Lebens: „In diesem Staat besteht keinerlei Zwang, ein Amt zu übernehmen, und magst du noch so befähigt dazu sein. Auch brauchst du nicht zu gehorchen, wenn du nicht willst. Wenn Krieg geführt wird, zwingt dich keiner, mit in den Krieg zu ziehen; du hast nicht Frieden zu halten, wenn es die andern tun, sofern du nicht selbst etwa ein Bedürfnis nach Frieden hast. Und wenn etwa ein Gesetz dich hindert ein Amt zu bekleiden und Richter zu werden, so kannst du nichtsdestoweniger amtiert und Richter werden, wenn du selbst Lust dazu verspürst. Ist das nicht für den Augenblick eine göttliche und zaubernde Lebensweise?“

Es sind keine leeren Worte, wenn Platon im 7. Briefe von sich sagt, daß er durchaus sich selbst zum politischen



Leben berufen gefühlt habe, dann aber die Enttäuschungen ihn von der praktischen Politik weggeführt hätten. Was er hier im achten Buch seines Staates gewissermaßen so nebenher einfließt, das sind keine leeren Stubenweisheiten, sondern die reifen Erfahrungen eines aufs höchste interessierten, an der Unzulänglichkeit der politischen Organisation mitleidenden und auf Heilung bedachten, scharfsichtigen und scharfsinnigen Beobachters. Es ist der Realist Platon, der die Dinge sieht wie sie sind, und der nicht mehr Reformen für notwendig erachtet, sondern die eine entscheidende Reform, die des Menschen. Und da die Menschen zu allen Zeiten Menschen sind, in welcher Verfassung sie auch leben mögen, haben die Beobachtungen Platons zeitlose Gültigkeit und gerade deshalb Gegenwartsnähe. So müssen wir hinter den ausführlichen Diskussionen, mit denen Sokrates die Erziehung und Vorbildung der künftigen Beamten und Lenker seines Staates beschreibt, die Wertschätzung des Staates durch Platon sehen, dem gerade deshalb politische Bildung nicht irgendetwas ist, sondern Bildung schlechthin. Nur dann verstehen wir auch, mit welcher Geringschätzung er auf eine Möglichkeit blickt, welche die demokratische Freiheit für den politischen Aufstieg bietet. Sokrates erkennt ausdrücklich an, daß außergewöhnliche Begabung auch ohne besondere Vorbildung zu Leistungen befähigen kann, aber er beklagt die Gewissenlosigkeit eines Staates, der sich nicht darum kümmert, „was derjenige bisher getrieben hat, der sich nun an die Staatsgeschäfte heranmacht, sondern ihm alle Ehre erweist, wenn er nur versichert, daß er es mit der Menge gut meine.“

Platon will politischer Erzieher sein, indem er Erzieher des Menschen ist, der sich politisch betätigt. Nun überschauen wir den Gedankengang Platons etwas vollständiger. Er entwirft zunächst das Ideal des Staates, dann fragt er nach den Möglichkeiten, in denen sich dieses Ideal mehr oder weniger gut verwirklicht. Hier findet er fünf typische Formen, die durch mannigfache Übergänge miteinander verbunden sind. Es sind in absteigender Folge: die Aristokratie, die Timokratie, die Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. Und da die jeweilige Verfassung Ausdruck der sie

tragenden Menschen ist, so spiegelt sich die Psychologie auch in diesen Verfassungsformen wider. Die Timokratie gibt dem muthaften Teil die Herrschaft, während die Oligarchie und ihre Verflachung, die Demokratie, den begierlichen Teil entwickelt. Unter der Herrschaft der Vernunft kommen auch die anderen Teile zu ihrem Recht in der Aristokratie, während die Tyrannis als ihr Gegenstück die Negation aller Ordnung und damit allen Rechtes darstellt. Doch was Platon im einzelnen über die Verfassungen und über die ihnen entsprechenden Haltungen der Bürger zu sagen hat, das ist auch unabhängig von seiner Psychologie der Seelenteile gültig.

Man könnte wohl sagen, daß der Realist Platon pessimistisch ist. Er hat zu viel von dem Getriebe der Menschen gesehen, zu viel in ihre Rechtshändel und in ihre politischen Machenschaften hineingesehen, als daß er glauben könnte, die Errichtung eines Staates der Gerechtigkeit sei eine leichte Sache. Bekannt ist jenes erschütternde Wort vom gekreuzigten Gerechten, das Platon seinem Bruder Glaukon in den Mund legt. „Wenn der Gerechte so ist, wie wir ihn darstellten, dann wird er gezeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt und an beiden Augen geblendet werden, und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen und so zu der Einsicht gebracht werden, daß es nicht das Richtige ist, gerecht sein zu wollen, sondern klüger, es scheinen zu wollen.“

Die Christen haben dieses Wort auf Christus bezogen und Platon unter die begnadeten Propheten eingereiht.

7. Platons Staat zielt auf die bestmögliche Verwirklichung des idealen Staates. Dieser ideale Staat ist gewissermaßen die Idee des Staates, die von den verschiedenen Staaten mehr oder weniger gut nachgeahmt wird oder an der die Staaten in größerem oder geringerem Grade teilhaben. Auch die Aristokratie, im platonischen Sinne die Herrschaft der Besten, ist nicht die Verwirklichung der Idee, sondern nur die größtmögliche Annäherung unserer immer defekten Erscheinungswelt an die Idee.

Die Ideenlehre liegt also schon dem Aufbau des gan-

zen Werkes zugrunde. Sie ist aber auch direkt ausgesprochen und im Höhlengleichnis in einer glücklichen Form veranschaulicht. Es enthält die wohl präziseste und eindringlichste Darstellung der platonischen Ontologie und Erkenntnislehre. In deutlichen Zweiteilungen baut sich die Welt der Gegenstände auf. Sie scheiden sich zunächst in den Bereich der sinnlich wahrnehmbaren Dinge, in dem wir leben und uns bewegen, und in das Reich des Intelligiblen. Dieses ist der Bezirk des eigentlichen Seins, demgegenüber die Wahrnehmungswelt ein Schattenreich darstellt. Im Phaidon hat Platon die Seele in die Nachbarschaft des ewigen Reichs der Ideen verwiesen. Wie die Sinnenwelt erhellt und gespeist wird von der Sonne als dem lebenspendenden Prinzip, so ist die Idee des Guten das Seins=spendende Prinzip im Reiche der Ideen. Doch die beiden Reiche zerfallen jeweils wieder in zwei Teile. Im Reiche der sinnlichen Welt unterscheidet Platon die Gegenstände von ihren Schatten- und Spiegelbildern, die nur als Nachahmungen von anderem das sind, was sie sind. Wir erhalten damit einen strengen Parallelismus. Wie die Spiegelungen nur geborgtes Sein haben, als Nachahmungen von Gegenständen, so ist die gesamte sinnliche Erscheinungswelt nur eine Spiegelung und Nachahmung der wirklichen Welt der Ideen.

Im Reiche der intelligiblen Wirklichkeit gibt es eine ähnliche Zweiteilung. Das eigentliche Sein besitzen die Ideen, während die Gegenstände der Mathematik ein Sein niederer Art besitzen; und zwar ist dieses Reich des Mathematischen selbst gestuft nach den Graden der Anschaulichkeit oder reinen Begrifflichkeit über die Astronomie, Stereometrie, Geometrie bis hin zur reinen Arithmetik. Im Staat scheint es mehr die Methode der mathematischen Wissenschaften, ihre noch irgendwie der Anschauung verhaftete Betrachtungsweise zu sein, welche als Begründung für die geringere Seinsdichte der mathematischen Objekte angeführt wird. Man könnte sagen, daß Platon eine rein ontologische Einordnung des Mathematischen noch nicht ganz gelungen ist. In der Spätphilosophie ist es nicht nur die Anschaulichkeit, sondern vor allem die Tatsache, daß derselbe mathematische Gegenstand mehrfach gesetzt wer-

den kann, was ihn von der Einzigkeit der Idee unterscheidet.

Wie das sinnliche Reich das Gebiet des ständigen Werdens und Vergehens, des Wandels der Formen ist, so ist das Reich des Intelligiblen das Reich des Seins, des Unveränderlichen und Ewigen. Dem Gebiet der unübersehbaren Mannigfaltigkeit steht der Bereich der geordneten, in klaren Einheiten sich aufbauenden Welt des Geistigen als die eigentliche Wirklichkeit gegenüber. Sie ist die Grundlage für die Welt des Vergänglichen, die nur durch Teilhabe am ewigen Reich der Ideen geliehenes Sein besitzt.

Platon hat die beiden Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren und des Ideellen getrennt, aber er hat sie gleichzeitig aufeinander bezogen: das Reich der Ideen ist der Teilhabe, der Nachahmung durch eine Vielzahl von Gegenständen fähig, und das Reich der Erscheinungen ist nur vermöge der Teilhabe am Sein der Ideen. Der damit zum erstenmal ausgesprochene Gedanke einer ideellen Grundstruktur der empirischen Realität ist nicht mehr zur Ruhe gekommen. Letzten Endes ist noch das Bemühen der modernen Naturwissenschaft um die Aufdeckung der Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der Natur ein Weiterschreiten im platonischen Geist.

Diesen Einteilungen der Gegenstandswelt ordnet Platon eine ähnliche doppelte Zweiteilung des Erkenntnisbereiches zu. Von den beiden Erkenntnisquellen des Menschen entspricht die Wahrnehmung dem Bereich der Erscheinungen, während das Denken sich auf die überzeitlichen Objekte des Intelligiblen richtet. Dem vergänglichen Sein der Wahrnehmungswelt entspricht die wechselnde Meinung, die ihrerseits ein Vermuten in Entsprechung zur Schattenwelt der Spiegelungen oder ein überzeugender Augenschein im Bereich des unmittelbar Gegebenen sein kann (*εἰκασία*; *πίστις*). Doch immer bleibt sie in der Abhängigkeit vom Wechsel der Erscheinungen und damit selbst dem Schwanken der Unsicherheit unterworfen. Was heute gilt, mag morgen nicht mehr gelten. Diesem Zeugnis der Sinne gegenüber sucht das Denken feste und gültige Erkenntnis. Sie ist ihm möglich durch die Beständigkeit seiner Ob-

jekte, mag es sich dabei um das zergliedernde analytische Denken des Verstandes handeln oder um die Klarheit geistiger Schau.

Und wie die vier Stufen der Objektwelt nicht unabhängig nebeneinander bestehen, sondern jeweils ihr Sein von der höheren empfangen, so sind auch die Stufen des Erkennens aufeinander aufgebaut, so daß eines aus dem anderen hervorgehen kann.

8. Mit dieser Stufenordnung des Seins und des Erkennens ist auch die Erkenntnis-Pädagogik Platons gegeben. Der Philosoph, so wird uns gesagt, ist zur Betrachtung der Idee des Guten berufen. Er soll sich der Wurzel alles Seins zuwenden, so wie das Leben sich der Sonne zuwendet. In ausführlichen Untersuchungen wird der Entwicklungsgang des Philosophen dargestellt. Da ist zunächst schon eine nicht so häufig anzutreffende natürliche Veranlagung erforderlich. Er muß die Weisheit suchen, er muß nach Weisheit hungern, ja in sie verliebt sein, so daß jede Erkenntnis, jede Wahrheit ihm begehrenswert ist. So wie die Menschen von der Begierde nach Speise und Trank sich leiten lassen und in vielen Dingen ihr Vergnügen finden, so muß sein Begehren auf die Erkenntnis gehen und damit in der Erkenntnis seine Erfüllung finden. Platon weiß darum, daß die Wahrheit einen Menschen ebenso erfüllen kann, wie die Macht, die Ehre, der Reichtum. Er kennt eine Veranlagung, welche sich durch diese Wahrheitsliebe, durch die Geneigtheit für die Wahrheit, durch das Beglücktsein durch Erkenntnis auszeichnet.

Platon läßt sich den Einwand machen, daß der Philosoph sich also in nichts von den Neugierigen unterscheidet, die allen möglichen Dingen nachjagen, nach Sensationen hungern und davon nicht genug bekommen können. Der Vergleich ist nicht so schlecht. Er will noch einmal unterstreichen, daß für den Forscher nichts belanglos und nichts zu mühsam sein darf, was ihn auf dem Wege zur Erkenntnis weiterbringt. Ist es wirklich bereits ein anderer Geist, wenn Aristoteles in der Einleitung seiner Schrift über die Teile der Tiere schreibt: „Die Wesen der natürlichen Wirklich-

keit zerfallen in solche, die in alle Ewigkeit ungeworden und unvergänglich sind, und solche, die an Werden und Vergehen teilhaben . . . Mögen wir an die höheren Sphären kaum heranreichen, so ist uns diese Art des Erkennens doch ihres absoluten Wertes wegen lieber als alle Dinge unserer eigenen Welt, gleichwie es süßer ist, von einem geliebten Wesen irgendein noch so kleines Zipfelchen zu erspähen, als vieles andere und selbst bedeutendes mit Genauigkeit zu betrachten . . . Man soll sich nicht in kindischer Weise langweilen bei der Untersuchung der unbedeutenden Lebewesen. Es liegt in jedem Geschöpf der Natur etwas Wunderbares . . . der Endzweck aber, um desentwillen ein Ding geschaffen oder geworden ist, gehört in das Reich des Schönen.“ Auch Aristoteles fordert die Liebe zu jeder Art von Erkenntnis, und bei all seiner Förderung der Einzelforschung bleibt ihm der Zusammenhang des Ganzen das eigentlich Wichtige. Müssen wir nicht aus den Worten Platons die gleiche Haltung lesen? Der Philosoph soll keine Art von Erkenntnis gering achten, er soll nach jedem Stück der Wahrheit greifen, was ihn aber von den Neugierigen unterscheidet, das ist die Haltung, die ihn nicht in eine Vielgeschäftigkeit in lauter Spezialfragen sich zersplittern läßt, sondern die ihm jede Teilerkenntnis ein Stück auf dem Wege zur Erkenntnis der Wurzel alles Seins werden läßt.

Dieser stets wache Wissensdrang muß nun den Menschen begleiten auf dem Weg, den Plato als ein immer stärkeres Abstreifen der sinnenfälligen Anschauung und ein immer stärkeres Vordringen zu abstrakter Betrachtung beschreibt. Alles wird auf diesem Wege wichtig: die Märchen, die Dichterlesung, die Musik, ebenso aber der eigentliche Unterrichtsgang, in dem besonders die Mathematik die Mittlerrolle übernimmt im Aufstieg von der Anschauung zum Begriff.

In einer Geschlossenheit wie kein anderer Dialog enthält der Staat die gesamte Weite des Platonischen Denkens und zeigt die Frucht eines Denkerlebens in seltener Ab- und Rundung. Bei der Lebendigkeit des Platonischen Bemühens ist der Staat noch nicht das abschließende Wort des Phi-