

Armin Müller

# Platon und Aristoteles als Wegbereiter der praktischen Philosophie

Mit einem Ausblick auf die  
Aktualität der beiden Klassiker  
als Zeugen im hermeneutischen  
Verfahren zur Beglaubigung  
moderner Rechtsstaatlichkeit

ALBER PHILOSOPHIE



Armin Müller

Platon und Aristoteles  
als Wegbereiter der  
praktischen Philosophie

VERLAG KARL ALBER



Dieses Buch stellt sich die Aufgabe, Wege und Umwege nachzuzeichnen, die die *philosophia practica universalis* – Ethik, Politik, Ökonomik – seit ihren Anfängen bis in unsere Tage zurückgelegt hat. Dieses Programm setzt eine Kontinuität voraus, die schon allein durch das nie obsoletere *Telos* der praktischen Philosophie, nämlich das gelungene Leben (*bene beateque vivere*), hinreichend gesichert ist. Dasselbe Ziel kann gleichwohl aber auch Ursache eines diskontinuierlichen Verlaufs sein, sofern praktische Philosophie, wenn sie glaubhaft sein will, ihre Argumente stets anlassbezogen im Blick auf sich ändernde äußere Umstände vortragen muss. So verkürzten die Stoiker in Abkehr von Platon und Aristoteles die praktische Philosophie notgedrungen auf die Ethik, weil Misstrauen der jeweils Situationsmächtigen die Philosophie zur Sezession genötigt hatte. Dagegen war die unverkürzte Wiederkehr der praktischen Philosophie mitsamt ihrem methodischen Rüstzeug geradezu ein Gebot der Stunde, als in den Tagen der Französischen Revolution sowie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg die Herstellung der Rechtsstaatlichkeit zum essentiellen Thema wurde. Tragende Säulen der philosophischen Begleitung dieses weltgeschichtlichen Geschehens wurden Ethik und Politik und ganz besonders die Ökonomik als Ethik mit anderen Mitteln. Die praktische Philosophie ergründet die Bedeutung dessen, was ist, in hermeneutischer Selbstvergewisserung aus ihrer eigenen Geschichte.

Die Referenzautoren: Sokrates, Platon, Aristoteles, Zenon, Chrysipp, Cicero, Th. Hobbes, I. Kant, G. W. F. Hegel, J. Ritter, G. Bien, H. Lübke, O. Marquard.

Der Autor:

Armin Müller, Jahrgang 1936, war nach der Promotion bei Joachim Ritter (1967) Lehrer am Gymnasium Paulinum zu Münster. Zugleich war er Lehrbeauftragter an der Universität Münster, und zwar zunächst am Philosophischen Seminar bis 1992 und seit 2001 am Institut für Klassische Philologie. Seit 1982 betreut er Aschendorffs Sammlung Lateinischer und Griechischer Klassiker als Herausgeber.

Armin Müller

# Platon und Aristoteles als Wegbereiter der praktischen Philosophie

Mit einem Ausblick auf die  
Aktualität der beiden Klassiker als  
Zeugen im hermeneutischen  
Verfahren zur Beglaubigung  
moderner Rechtsstaatlichkeit

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48886-7  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81349-2

## Vorwort

Was Sokrates durch seine Gespräche auf dem Markt vorgelebt hatte, nahmen Platon und Aristoteles in ihren Schulen kongenial auf, als sie das menschliche Handeln in der Polis in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit rückten und auf diese Weise zu Gründungsvätern der praktischen Philosophie wurden. Das wissenschaftstheoretische Ergebnis ihrer Arbeit ist die Konstituierung der *philosophia practica universalis*, deren drei Disziplinen Ethik, Politik und Ökonomik unter verschiedenen Aspekten das Ziel des *bene beateque vivere* verfolgen. Diese Trias verkörpert ein Leitbild, das, wenn auch auf unvermeidlichen Umwegen, bis in unsere Tage wirksam geblieben ist.

Ihre vitale Kontinuität verdankt dieses System der praktischen Philosophie dem Umstand, dass neben Gemeinsamkeiten seiner ältesten Verfechter auch der Streit an seiner Wiege stand. Platon argumentierte aus »reiner Vernunft«, ohne den Phänomenen eigene Vernünftigkeit zuzugestehen. Aristoteles argumentierte hermeneutisch, indem er prüfte, welche Vernunftgründe in dem, was ist oder geschieht, schon enthalten sind. Die Auseinandersetzungen als Folge dieser Differenz konnten der Qualität des Ergebnisses nur förderlich sein. Andererseits schloss der fundamentale Unterschied im methodischen Vorgehen der beiden Gründungsväter Gemeinsamkeiten in den politischen Präferenzen keineswegs aus. Beide hegten eine Aversion gegen Athens demokratisches Lager, beide sympathisierten mit Philipp von Makedonien. Beide wurden schließlich aber auch gemeinsam von den alten Stoikern für längere Zeit in den Hintergrund gedrängt, als es nach dem Sturz des Demetrios Phalereus im Interesse des Burgfriedens ratsam schien, dass die Philosophie bis auf weiteres den Staat verschonte, also auf dessen – sei es kritische oder sei es ermunternde – Beeinflussung verzichtete. Implizit hielten die stoischen Nachfolger Platon und Aristoteles vor, ihre einst in Akademie und Lykeion vorgetragene praktische Philosophie sei keine Antwort

mehr auf die Problemlage der im Zeichen des Hellenismus gewandelten Polis.

Während nun das Setzen der alten Stoiker auf innere Autonomie – Ausdruck einer mehr oder weniger erzwungenen Sezession aus der Polis – ebendeshalb historisch zu erklären ist, sind Platon und Aristoteles von Zweifeln an der Allgemeinheit der Grundsätze ihrer praktischen Philosophie längst freigesprochen. Dank dieser spätestens seit Cicero erwirkten Rehabilitation sind Platon und Aristoteles ganz im Sinne ihrer ursprünglichen Intentionen bis in die moderne Welt einflussreich geblieben und konnten etwa Hegels philosophischer Begleitung der Konstituierung des modernen Rechtsstaats inspirierend zur Seite stehen – gleichsam zur Selbstvergewisserung der einen Sattelzeit durch eine andere. Hegels Vorgehen sollte sich erneut bei gleichzeitigem Rückgriff auf Platon und Aristoteles wiederholen, als im Zuge der geistigen Gründung der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg bewusst wurde, dass eine Wiederaufnahme des zwischenzeitlich verworfenen Hegelschen Plädoyers für den Rechtsstaat ein Gebot der Stunde sei. Die fällige Vergegenwärtigung Hegels übernahm initiiert Joachim Ritter, und ausweitend lenkten später seine Schüler aus dem »Collegium Philosophicum« den Blick auf die unvermeidlichen, von Ethik, Politik und Ökonomik zu beantwortenden Anschlussprobleme. Im Zuge der Anknüpfung an die Tradition der praktischen Philosophie durch J. Ritter erfuhren Platon und Aristoteles unter Vermittlung Hegels erneut in einem essenziellen Verfahren ihre ehrenvolle Einberufung in den Zeugenstand. Wenn nun dieses Buch sich anschickt, die Grundzüge dieses modernen Prozesses samt seiner auf Platon und Aristoteles zurückgehenden Vorgeschichte nachzuzeichnen, so muss es sich bei einer in mehr als zweitausend Jahren angehäuften Stofffülle zwangsläufig auf die Hervorhebung des Wesentlichen beschränken. Indes tut das damit eingestandene Überspringen des weniger Wesentlichen der Intention keinen Abbruch, zur Selbstvergewisserung der praktischen Philosophie beizutragen durch Rückbesinnung auf ihren systematischen Ursprung, der mit der Einsicht in die Zusammengehörigkeit von Ethik, Politik und Ökonomik zusammenfällt.

Ein Buch wird in der Regel nicht ohne konsultierende Gespräche mit befreundeten Experten geschrieben. Das ist auch in diesem Fall geschehen. Für ihre Bereitschaft, sich jederzeit auf die Erörterung aufkommender Probleme einzulassen oder Bedenken zu zerstreuen, dankt der Autor herzlich den Professoren Dr. Günther Bien, Dr. Rai-

ner Henke und Dr. Dr. Karl Homann. Zusätzlichen Dank schuldet der Autor Professor Henke, der freundlicherweise das Korrekturlesen des Manuskripts auf sich genommen hat.





# Inhalt

Vorwort . . . . .	5
Einleitung – zur Erläuterung der These . . . . .	11
Hermeneutikgeleitete Chronik der Wege und Umwege der <i>philosophia practica universalis</i> von den Anfängen bis in die Gegenwart . . . . .	19
Platon und Aristoteles in Distanz zur attischen Demokratie . . . . .	21
Schlüsse aus dem politischen Scheitern der Platonschüler . . . . .	35
Die Vorarbeiten des Aristoteles für die <i>Politik</i> . . . . .	54
Die philosophischen Pflichten des Tages gegenüber den griechischen Städten . . . . .	62
Die ideale Stadt des Aristoteles . . . . .	72
Das Ende der Freundschaft zwischen Alexander und Aristoteles . . . . .	84
Die Bedeutung der elf Wenden in der <i>Athenaion Politeia</i> – quid facti . . . . .	100
Die Legitimität der attischen Demokratie – quid iuris . . . . .	107
Das Unglücksjahr 322 . . . . .	117
Antipatros und Phokion – oder die zwölfte Wende (322) . . . . .	121
Kassandros und Polyperchon – oder die dreizehnte Wende (319) . . . . .	125
Demetrios Phalereus – oder die vierzehnte Wende (317) . . . . .	128
Die Sezession der Philosophie nach dem Sturz des Demetrios Phalereus (307) . . . . .	146
Demetrios Poliorketes und der Herrscherkult – oder die fünfzehnte Wende (307) . . . . .	163

## Inhalt

Die Tyrannei des Lachares – oder die sechzehnte Wende (um 300) . . . . .	171
Die Rückkehr des Demetrios Poliorketes – oder die siebzehnte Wende (295) . . . . .	174
Der Siegeszug des Herrscherkults . . . . .	187
Die stoische Götterlehre als Antwort auf den Herrscherkult . . . . .	193
Lactantius über die heidnische Entlastung der Götter . . . . .	208
Die wiederhergestellte Autorität Homers . . . . .	214
Platon und Chrysipp im Streit über Homers <i>theologia</i> . . . . .	227
Die tragische Katharsis und die stoische Lehre von den Affekten . . . . .	239
Theodizee und Geschichtsphilosophie . . . . .	258
Die <i>quaestio finita</i> als Prüfstein originalitätsgerechter Rezeption . . . . .	276
Hegels Rückgriff auf die Lehre vom sittlichen Staat bei Platon und den Tragikern . . . . .	282
Aristoteles als Zeuge der praktischen Philosophie Hegels . . . . .	288
Joachim Ritters Erneuerung der Hegelschen Platon- und Aristotelesrezeption . . . . .	314
Politik und Ethik als Bauglieder der <i>philosophia practica universalis</i> im Blickpunkt der Ritterschen Mitte. Günther Bien, Hermann Lübbe, Odo Marquard . . . . .	328
Die Ökonomik oder der von der Ritterschen Mitte gesetzte Schlussstein der <i>philosophia practica universalis</i> . Karl Homann . . . . .	343
<b>Verwendete Sigla</b> . . . . .	371
<b>Literaturverzeichnis</b> . . . . .	372
<b>Index nominum et rerum</b> . . . . .	383

## Einleitung – zur Erläuterung der These

Platons Akademie und das Lykeion des Aristoteles lagen zwar vor den Mauern, aber deshalb war die Stadt der Schule keineswegs gleichgültig; im Gegenteil, die Stadt erfreute sich jederzeit intensiver Aufmerksamkeit durch die Schule. Vorgegeben war diese Haltung durch den gemeinsamen Ahnherren Sokrates, »den Landschaft und Bäume wenig lehrten, wohl aber die Menschen in der Stadt«<sup>1</sup>. Bündig bestätigt das auf seine Weise Cicero: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit.*<sup>2</sup> Noch im Gefängnis unterstreicht Sokrates, er könne unmöglich ohne Einverständnis der Athener fliehen, wo er doch so bewusst und ausdrücklich sein ganzes Leben in ihrer Stadt verbracht habe, dass er sie außer zu Feldzügen nur ein einziges Mal mit einer Festgesandtschaft zu den Isthmischen Spielen verlassen habe.<sup>3</sup> Sokrates war überzeugt, ein gelungenes Leben habe er nur als Bürger der Stadt Athen führen können, und mit dieser Bindung an die Polis identifizierten sich Platon und Aristoteles nicht minder.

Das Verhältnis von Schule und Stadt war länger als ein halbes Jahrhundert geprägt von einer auf Unabhängigkeit beider Seiten beruhenden Auseinandersetzung, die im Jahre 322 zu Ende ging, als wenige Wochen vor dem Tod des Aristoteles Athen mit der Niederlage im Lamischen Krieg unwiederbringlich die politische Autonomie einbüßte. Wer nun die Philosophie der Epoche bis zu diesem Wendepunkt betrachtet, dem werden unvermeidlich die nicht zu leugnenden Differenzen zwischen Platon und Aristoteles ins Auge fallen. Wer jedoch Platon und Aristoteles zusammen gegen die später von der Stoa geprägte Epoche abhebt, wird ihnen ebenso unvermeidlich als ganz wesentliches gemeinsames Merkmal den Umstand zuordnen,

---

<sup>1</sup> Platon, Phaidros 230 D.

<sup>2</sup> Cicero, *Tusculanae disputationes* 5, 10.

<sup>3</sup> Platon, Kriton 52 B.

dass im Mittelpunkt ihrer philosophischen Aufmerksamkeit nicht die Schule selbst, sondern die politische Welt außerhalb der Schule stand. Ihre theoretische Arbeit endete nicht esoterisch mit Sätzen zur inneren Sittlichkeit der Schule; vielmehr überschritt sie diese Schranke und widmete sich eingehend den sittlichen Normen der Stadt, ohne übrigens darüber die Ordnung des für diese Normen keineswegs gleichgültigen Makrokosmos zu vernachlässigen. Ihre Politik ist institutionelle Ethik; und umgekehrt setzt ihre Ethik auf einen Staat, der die Bürger tugendhaft macht.

Bei weiter ausholendem Hinsehen erweist sich die vielbeschwo-rene Kritik des Aristoteles an Platon eher als dessen ständiges Bemühen, das gemeinsame Ziel, den sittlichen Staat, vor selbstverschuldetem Scheitern zu retten. Aristoteles war nicht Gegner Platons, sondern dessen dankbarer Erbe, der der geistigen Hinterlassenschaft seines Lehrers das Überleben zu sichern suchte. In dieser Absicht änderte er das methodische Vorgehen von Grund auf. Er schrieb den Bürgern nicht mehr vor, wie sie sein sollten, sondern registrierte hermeneutisch, wie sie sind, um zu ergründen, was in diesem Ist-Bestand an vernünftiger Vorleistung als das Wesentliche immer schon enthalten ist. Als Hermeneutik lehrt praktische Philosophie, dass die unsittliche Stadt sich nicht im Widerspruch zu einer äußeren Instanz, sondern zu ihr selbst befindet. Folgerichtig sah Aristoteles das Idealziel des Philosophen auch nicht im Amt des Herrschers, der aufgrund absoluten Wissens die Lebensordnung diktiert. Vielmehr war er überzeugt, sein Amt angemessen auszuüben, wenn er darauf setzte, zu werben, zu beraten und mit Argumenten zu überzeugen, und das eben nicht als philosophischer Herrscher, sondern als Lehrer seiner Schüler, als Berater Philipps II., als Prinzenzieher Alexanders, als Ermunterer der Bürger, im Einklang mit Sitte, Recht und Anstand ihr Glück zu suchen. Aristoteles sah bessere Chancen für die platonische Substanz, wenn er diese auf der institutionellen Basis der *vita contemplativa* als bestimmter Lebensform neben und nicht über der *vita activa* zu wahren suchte, um die aktiv Tätigen aus der damit immer noch bestehenden Distanz vermöge hermeneutischen Vorgehens darüber aufzuklären, dass die ethische Lebensführung gelingt, wenn sie im Einklang mit den bestehenden Sitten erfolgt.

In der *Politik* des Aristoteles ist somit Platons Vernunftstaat durchaus präsent, allerdings eben nicht in Gestalt radikaler Systemkritik, sondern unter dem Oberbegriff einer »Politie«, den er in aufklärender und beratender Absicht ins Spiel bringt. Im Blick auf aktu-

Alle Probleme der Polis versteht Aristoteles die Politie zunächst als Verfassung, die die Ursachen der oft blutigen Dauerkonflikte zwischen Oligarchen und Demokraten aufzuheben verspricht; darüber hinaus entwickelt Aristoteles eine an Platons Idealstaat erinnernde zweite Version von Politie, und zwar im Blick auf die Planungen Philipps II., mit einem panhellenischen Heer die Ägäis in ein makedonisches Meer zu verwandeln und die Jonier in Kleinasien von der Perserherrschaft zu befreien. Die erstere Politie der Bücher IV bis VI besteht in einem auf Aussöhnung der Konfliktparteien zielenden Verfassungsentwurf und entsprach somit der zum Schlagwort erhobenen Wunschvorstellung der Zeit, nämlich der inneren Eintracht (*ὁμόνοια*). Die andere Politie in Buch VII enthielt die Grundlegung der Lebensordnung griechischer Großbürger, die sich im befreiten Jonien ansiedeln sollten. Auch diese Verfassung kam zumindest indirekt einer Wunschvorstellung der Zeit entgegen, nämlich dem Wunsch nach gemeinsamem Frieden (*κοινῇ εἰρήνῃ*) der griechischen Städte untereinander; denn ehemalige Feinde könnten umso leichter Frieden schließen und Freunde werden, wenn sie sich als Eroberer zum Kampf gegen einen gemeinsamen Gegner verbünden. Vorrangig angesprochen sollten sich allerdings Großbürger fühlen, die mit ihrem Leben in den demokratischen Städten Griechenlands unzufrieden waren und einer auf oligarchischen Idealen gegründeten Polis den Vorzug gaben.

Obwohl Aristoteles dank seiner hermeneutischen Vorgehensweise keineswegs an den Adressaten vorbeiredete, sollte sich schon bald abzeichnen, dass aus je verschiedenen Gründen sowohl die pragmatische als auch die ideale Politie abgewiesen wurden. Aristoteles war darüber nicht entmutigt, sondern verfolgte seinen hermeneutischen Ansatz nur noch strikter, in dem, was ist, das Wesentliche zu begreifen. Das was ist, also das politisch Dominierende, war nun unbestritten die demokratische Verfassung der Athener, denen die Schule – und das durchaus auch den Tatsachen zuwider – die Vernachlässigung ihrer eigenen Gesetze gleichsam als Erbübel immer wieder vorgehalten hatte. Die »Verfassung der Athener« (*Ἀθηναίων πολιτεία* oder kurz AP) nimmt, und sei es unausgesprochen, die einst auch von Aristoteles selbst mitgetragene Kritik der Schule zurück und bedeutet dieser implizit, dass sie sich selbst um Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft bringt, wenn sie offen am Tage liegende Sachverhalte systematisch in Abrede stellt. Die AP ist die Anerkennung der Tatsache, dass den Athener Demokraten im vierten

Jahrhundert die Vollendung eines widerspruchsfrei verfassten Gesetzesstaates gelungen ist, der im Übrigen nicht von einem künstlich gesetzten Nullpunkt ausgegangen ist, sondern hermeneutisch rekonstruierbar sich in organischem Wachstum seit Ion und Theseus in elf Wenden entwickelt hat. Der Ton der AP liegt nicht darauf, dass kompromissbereite Philosophie die Welt vor der ihr sonst eigenen Radikalität verschonen will, sondern auf der im theoretischen Zusehen gewonnenen Einsicht, dass die Stadt gerade das philosophische Uranliegen der Gesetzestreue immer schon als legitimierendes Prinzip ihres Handelns befolgt hat. Die hermeneutische Zirkelstruktur besteht also darin, dass die Philosophie der Stadt dies als das an ihr Wesentliche erklärt, was sie selbst hervorgebracht hat.

Der Einfluss der Akademie und des Lykeion endete aber keineswegs abrupt mit dem Jahre 322, als die Athener ihre Souveränität einbüßten und damit die unumgehbare Voraussetzung einer auf Sittlichkeit bestehenden politischen Theorie. Dank makedonischer Unterstützung erzielten die Schulen durch Phokion und Demetrios Phalereus in den folgenden Jahren sogar weitaus mehr politische Wirkung als die beiden Gründer zu ihren Lebzeiten. Ebendiesem Erfolg hatten indes im Jahre 307 die Schulen den entscheidenden Rückschlag zu verdanken, als der aus ihren Reihen hervorgegangene Demetrios Phalereus nach zehnjähriger Herrschaft aus der Stadt vertrieben wurde. Rigide Entmündigung der Bürger bei eigenem Narzissmus samt Selbstbereicherung brachten nicht nur Demetrios selbst um jeden Kredit, sondern auch die Philosophie der Akademie und des Lykeion, nach deren Vorgaben er als ihr Angehöriger in Athen regiert hatte. Die empörten Demokraten reagierten mit der Androhung der Todesstrafe und Verbannung der Philosophen; und unter Philosophen verstanden sie unterschiedslos alle Platoniker und Aristoteliker. Mit dieser harschen Reaktion läuteten die Athener zugleich die Geburtsstunde der Stoiker ein, die gleichsam in ihrer Gründungsurkunde festschrieben, dass ihre Ethik die Sittlichkeit der Schule und nicht die Sittlichkeit der Stadt zum Gegenstand habe. Die Stoiker erkannten, dass sie die Philosophie unter Wahrung ihrer Autonomie nur fortführen konnten, wenn sie der Stadt versicherten, dass sie anders als Platon und Aristoteles ihre Gesetzgebung ausschließlich für ihre Schule als geschlossene *secta* erließen. Die erklärtermaßen der Polis zugewandte Philosophie, die Platon und Aristoteles gemeinsam vertreten hatten, war ihnen nunmehr gemeinsam zum Verhängnis geworden.

Unter dem Druck der politischen Umstände beschlossen die Stoiker ihre Sezession und erklärten die Beschäftigung mit der Polis als einst zentrales Thema der Philosophie für nichtig. Darüber hinaus distanzieren sie sich ebenfalls noch in manch anderem Punkt von Platon und Aristoteles, wenn sie etwa im Felde der *theologia* und der Affektlehre Theoreme vortragen, die erst angesichts der Lage seit 307 auf die Tagesordnung gerieten. So antworteten sie auf den Herrscherkult, der implizit die unsterblichen Götter zu zweitrangigen Größen herabstufte, mit der *providentia*-Lehre um zu demonstrieren, wessen Fürsorge in Wahrheit die Menschheit ihr Überleben zu verdanken habe. Da aber die Götter bei rehabilitierender Bestätigung ihrer – den kultisch verehrten Diadochen überlegenen – Allmacht zwingend auch für alle Übel in der Welt verantwortlich waren, musste Chrysipp den Streit zwischen Homer und Platon, ob die Götter für alles oder nur für das Gute zuständig seien, erneut austragen. Es war also letztlich das äußere Phänomen des Herrscherkultes, der diesen Streit unter den Gelehrten auslöste. Ähnlich lagen die Dinge beim Problem der Affekte. Der dank der politischen Ereignisse des Jahres 307 erzwungene Rückzug der Philosophie auf sich selbst war nur unter der Bedingung entschieden abschirmender Selbstbehauptung nach außen erträglich. Dieselbe Bedingung der Autonomie musste aber auch nach innen erfüllt sein, und zwar gegen ein ganzes Bündel von denkbaren Affekten, die bei Verzicht auf ihre Einhegung die mühsam nach außen behauptete Souveränität wieder untergraben hätten. Folgerichtig war die Affektlosigkeit (*ἀπάθεια*) das zentrale Thema der stoischen Ethik – mit dem Ziel der Wahrung der inneren Autonomie. Die Stoiker konnten daher nicht das Risiko eingehen, die Behandlung der Affekte, wie Aristoteles wollte, eher beiläufig den Nachwirkungen der von der tragischen Dichtung ausgelösten Katharsis zu überlassen. Stattdessen mussten die Stoiker darauf bedacht sein, eine spezielle Therapie für den Fall zu entwickeln, dass, wie zu befürchten, den Affekten katechismuswidrig hier und da eben doch ein Ausbruch gelingen sollte.

Obwohl die Stoiker als die neuen Meinungsführer Platon und Aristoteles für Jahrhunderte in den Hintergrund zu drängen vermochten, mussten sie am Ende doch erleben, dass die beiden Archegeten im Status von unangefochtenen Klassikern ihre Renaissance erlebten. Zwar sicherten die Stoiker durch ihren weisen Rückzug der *philosophia perennis* die Kontinuität, dürften aber am Ende aus demselben Grund, dem sie ihr Entstehen verdankten, wieder von Platon



und Aristoteles in den Schatten gestellt worden sein. Denn Lehrer wie Schüler verstanden anders als die Stoiker unter Schule stets eine Instanz der systematischen Beschäftigung gerade auch mit der Außenwelt. Dieser erweiterte Argumentbereich konnte dem Kreis um Platon und Aristoteles schließlich nicht mehr schaden, als es keine direkt angesprochenen Zeitgenossen mehr gab, die sich durch ihre Lehren und das Handeln ihrer Schüler provoziert fühlten. Von solchen Gefühlen unberührt suchen hingegen spätere Generationen bei Platon und Aristoteles gerade wegen ihres umfassenden Blickfeldes nach Belehrung und gegebenenfalls Bestätigung eigener Theorien, und das sowohl im Grundsätzlichen als auch in Einzelfragen.

Platons Philosophie nahm ihren Ausgang von der ganz bestimmten Frage der *Apologie*, wie Sokrates, der gerechteste Bürger Athens, gegen die Asebieklage des Anytos, Meletos und Lykon zu verteidigen sei. In den Kategorien der Theorie der Rhetorik hätte diese Frage als eine *quaestio finita* gegolten, die im Verfolg eine Fülle von sich anschließenden *quaestiones infinitae* auslösen sollte, wie nämlich ein gerechter Staat möglich sei, der vom Geist seiner gerechten Bürger geprägt wäre. Mit dem daraus erwachsenen Fundus von Fragen und erteilten Antworten haben Platon und entsprechend Aristoteles der Nachwelt einen geistigen Reichtum hinterlassen, dem sie schließlich – nach zwischenzeitlicher Suspendierung – ihre Anerkennung als unumstrittene Klassiker bis in unsere Tage zu verdanken haben. Angesichts solcher Hinterlassenschaft darf sich die Philosophie mit gutem Gewissen als Vergegenwärtigung ihrer eigenen Geschichte definieren. Vergegenwärtigung wiederum ist im weitesten Sinne das Gemeinschaftswerk der *subtilitas intellegendi* und der *subtilitas applicandi*; und das so bestimmte Vorgehen ist auch die Voraussetzung für die Zeugenrolle, die Platon und Aristoteles bei der philosophischen Begleitung der Preußischen Reformen durch G. W. F. Hegel und erneut bei der geistigen Gründung der Bundesrepublik nach dem Zweiten Weltkrieg durch Joachim Ritter und seine Schüler spielten. Dass Platon und Aristoteles für den bürgerlichen Rechtsstaat in den Zeugenstand traten, setzt den hermeneutischen Philosophiebegriff voraus, demgemäß die Philosophie auf der Präsenz ihrer eigenen Geschichte beruht. Damit ist zugleich die Frage nach den Aussichten einer umfassenden Erneuerung der praktischen Philosophie gestellt, der sich, so lautet unsere These, Joachim Ritter und seine Schüler widmeten, indem sie, dem Primat der praktischen Vernunft die Ehre erweisend, die klassischen Disziplinen der philosophia

practica universalis – Ethik, Politik, Ökonomik – schrittweise aufnahmen und in ein systematisches Verhältnis zur modernen Welt setzten.



Hermeneutikgeleitete Chronik  
der Wege und Umwege der  
philosophia practica universalis  
von den Anfängen bis in die Gegenwart



## Platon und Aristoteles in Distanz zur attischen Demokratie

Vom Ende her gesehen könnte leicht der Eindruck entstehen, Platon (428/27–348/47) habe sich von vornherein als Lebenswerk die Gründung einer philosophischen Schule zum Ziel gesetzt, in deren Mittelpunkt die Ausbildung einer systematischen politischen Theorie stehen sollte. Dieser Eindruck täuscht indes. Wie Platon selbst im VII. Brief (324 B–326 D) seinen Werdegang darstellt, hatte er ursprünglich gar nicht die Absicht, eine Schule zu gründen, die sich philosophisch mit dem Staat befasste. Stattdessen drängte er zunächst auf eigenes politisches Handeln, als er in der Herrschaft der Dreißig Tyrannen (404/03) eine Chance sah, einen Staat zu errichten, der frei war von den Schwächen der Demokratie. Enttäuscht musste er aber bald erkennen, dass die früheren Verhältnisse in der Demokratie verglichen mit der Gegenwart unter den Dreißig Gold (sic!) waren. Folgerichtig wandte er sich von den Dreißig ab und war nach deren Sturz wiederum bereit zu politisch aktiver Tätigkeit, wurde aber erneut enttäuscht – durch das Todesurteil gegen Sokrates, den Mangel an politischen Freunden, die grassierende Geringachtung der Gesetze und die Inthronisierung der Lust (*ἡδονή*) als Maß der Dinge. Erst daraufhin widmete sich Platon der theoretischen Beschäftigung mit dem wahren Staat, nicht ohne für erneute praktische Tätigkeit in der Politik bessere Zeiten abzuwarten, die dann einträten, wenn wahrhaftige Philosophen die Herrschaft im Staat übernahmen und nicht die durch das Los ins Amt beförderte Inkompetenz. Seine Philosophie war also Opposition außerhalb der politischen Bühne, gedacht als ungewollte Zwischenphase, die erst endete, wenn die Städte nach philosophischen Grundsätzen verfasst wären. Die Gründung der Schule erfolgte also eher aus Verlegenheit; sie war nicht die erfolgreiche Ausführung einer ursprünglichen Absicht.

Mit seinem Bericht im VII. Brief lässt Platon also durchblicken, dass er gleichsam wider Willen die Akademie als Schule gründete und deren erstes Schulhaupt wurde. Die Schule galt Platon als Surrogat einer Polis der vollendeten Sittlichkeit. Folgerichtig war das Leitthema der Schule die Lehre vom wahren Staat, der das bloße Surrogat wieder überflüssig machen sollte. Platon verschweigt auch nicht, von welchem Standpunkt aus er die Grundzüge des idealen Staates entwickelte. Während er die Schwächen der Demokratie eher in deren Strukturen suchte, ortete er die Schwächen der Oligarchie im persönlichen Versagen insbesondere der Dreißig Tyrannen. Demgemäß plä-

dierte er für eine zu wahrer Aristokratie veredelte Oligarchie, die von individuellen und strukturellen Defiziten frei war. Diese dem Bestmöglichen verpflichtete Parteinahme erfüllte zugleich die Anforderungen einer auf Widerspruchsfreiheit bedachten Theorie, sofern Platon alle seine politischen Vorstellungen auf Vernunftbegriffe zurückführte und nie vergaß, sie geltend zu machen, wo immer ihre Beachtung zwingend geboten war. Mag es Platon auch nicht gelungen sein, in Athen einen Wiedergänger des Sokrates als philosophischen Herrscher zu bestallen und auf diese Weise sein praktisches Ziel zu erreichen, so bleibt doch als Ergebnis seiner Anstrengungen zumindest als Fortschritt im Bewusstsein dies bestehen, dass von nun an politische Vorgänge unvermeidlich von der Aufmerksamkeit einer außerhalb der politischen Bühne angesiedelten Vernunftkritik begleitet wurden. Insofern blieb Platons mutiger Schritt, eine politische Entität systematisch in Zweifel zu ziehen und sie auch noch mit einem Gegenmodell zu konfrontieren, nicht ohne künftige Folgen.

Einstweilen blieb aber Platons politische Fundamentalopposition Sache der Schule, deren Eigengesetzlichkeit sich auf die inhaltliche Weiterarbeit spürbar auswirken sollte. Zur (nachsokratischen) Grundausstattung der Schule gehörte die Schriftlichkeit, die Platon in nicht geringe Verlegenheit brachte, weil er auf unmittelbare Präsenz der Vernunft setzte und nicht auf eine mittelbare, die sich auch noch durch Ablage ins Bücherregal unschädlich machen ließ.<sup>1</sup> Zudem zeichnete sich über das politische Kerninteresse hinaus eine durch schultypisches Weiterfragen ausgelöste Verfächerung ab, die Platon noch identitätsphilosophisch aufzufangen vermochte, die aber auf lange Sicht jenseits der Politik zur Etablierung von Einzeldisziplinen wie Ontologie, Kosmologie, Mathematik und Erkenntnistheorie führte. Den Sophisten ging es ähnlich, wie Sokrates von Protagoras erfährt: Nur bei ihm selbst erführen die Schüler das Nötige über ihr Kerngeschäft, das Haus gut zu verwalten und sich auf der Agorá zu bewähren, während sie bei anderen Sophisten wie Hippias von Elis verdorben würden, weil diese sie mit Unnützem wie Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Dichtung traktierten.<sup>2</sup> So weitete also auch die Schule Platons allmählich ihren Themenkreis immer weiter aus,

---

<sup>1</sup> Auf dieses Merkmal der Schule ist G. Bien näher eingegangen: Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles, in: *Phil. Jb.* 76 (1968/69) 264–314; hier: S. 307–313.

<sup>2</sup> Platon, Protagoras 318 D–319 A.

je mehr ihre Vorläufigkeit, die mit einem politischen Erfolg der Fundamentalopposition ihr Ende finden sollte, in Vergessenheit geriet. Aristoteles sollte an seinem Lehrer in der Sache manche Kritik üben, aber die Regeln der Institution Schule, ihre Hinwendung zur Schriftlichkeit und ihre Etablierung von Einzeldisziplinen (Pragmatien) verstanden sich für ihn schon von selbst.

Aristoteles (384–322) hatte als Siebzehnjähriger seine makedonische Heimat verlassen, um sich im Jahre 367/66 der Akademie anzuschließen. Da war Platon schon über fünfzig Jahre alt und hatte seine philosophische Arbeit dogmatisch abgeschlossen. Da er in diesen Tagen kurz vor seiner zweiten Reise nach Syrakus stand, hat er vielleicht erst nach seiner Rückkehr erkannt, wer von nun an sein begabtester Schüler war. Als Aristoteles einmal bei einer Vorlesung fehlte, rief Platon verzweifelt aus: »Der Geist ist nicht zugegen; stumpf ist da die Hörschaft« – im Original ein ausgefeilter jambischer Trimeter: ὁ νοῦς ἄπες|τιν· κωφὸν τὰ κ|ροατῆ|ριον.<sup>3</sup> Aristoteles wird sich dieses Lob seines Lehrers gewiss bei vielen Gelegenheiten verdient haben, nicht zuletzt aber dank der Art, wie er sich bei Platons berühmter Altersvorlesung »Über das Gute«<sup>4</sup> bewährte. Als dieser das Gute kosmologisch im zahlhaft bestimmten Einen verortete, blieben die Hörer einer nach dem anderen enttäuscht der Vorlesung fern, weil sie Ausführungen über seelische, körperliche und äußere Güter im gemeinen Verstande erwartet hatten. Auf diese Reaktion der Hörer hatte Platon nur gewartet; er wollte wissen, wer mit seinem Vorstellungshorizont über den der Menge hinausging und sich damit als genuiner Philosoph erwies. Tatsächlich harrten nur wenige Hörer bis zum Ende aus und empfingen den Ritterschlag eines wahren Philosophen, darunter natürlich Aristoteles. Dieser erklärte allerdings später, er werde sich an das allgemein Anerkannte halten, statt aus dem Satz, dass das Eine ein Gut sei, herzuleiten, dass die Gerechtigkeit ein Gut sei.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Zitiert nach V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta collegit* V. R., Leipzig 1870/1886, repr. Stuttgart 1967, S. 428.

<sup>4</sup> Das Vorlesungsmanuskript ist im Original nicht erhalten. Die zahlreichen Paraphrasen bei anderen Autoren hat W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta*, Oxford 1935, S. 111–120, gesammelt.

<sup>5</sup> Aristoteles, *Eudemische Ethik* 1218 a 15–22. Der Aristoteleschüler Aristoxenos bestätigte diese Reaktion seines Lehrers in seinen *ἁρμονικὰ στοιχεῖα* (ed. P. Marquard, *Die harmonischen Fragmente des Aristoxenos*, Berlin 1868, S. 30) und fügte hinzu, es empfehle sich, zu Beginn einer Vorlesung sein Thema genau anzukündigen;



Im Übrigen sparte auch Aristoteles nicht mit Lob auf seinen Lehrer. Im Rahmen seiner Inschrift auf einem Altar der Freundschaft, den Eudemos von Kypros, von einer Reise nach Athen zurückgekehrt, gestiftet hatte, rühmt Aristoteles Platon als Mann, den schlechte Menschen nicht einmal loben dürften, und als Mann, der als Erster unter den Menschen durch eigene Lebensführung und vorgetragene Gründe demonstriert habe, dass der gute Mann ebendeshalb auch der glückliche Mann ist. Zwar taucht im überlieferten Text der Distichen weder der Name Platons noch der des Eudemos auf; Olympiodor versichert aber, Aristoteles habe in seiner Widmung an den Stifter Eudemos ebendieses Lob auf Platon ausgesprochen.<sup>6</sup> Bei welchem Lehrer hätte Aristoteles auch besser lernen können, wie man wesentliche, aber oft übersehene Fragen stellt, wie man für andere überraschend auf Zusammenhänge und Widersprüche aufmerksam macht, wie man auf den ersten Blick unerkannte Implikationen und Konsequenzen herausarbeitet, wie man unzureichend Bewiesenes als solches identifiziert, wie man einmal erzielte Übereinkünfte stets im Gedächtnis präsent hält, wie man seine Argumente durch Rückführung auf Gründe und Ursachen als anerkannte Berufungsinstanzen überzeugend vorträgt.

Zur gegenseitigen Wertschätzung aufgrund ihrer intellektuellen Vorzüge gesellte sich die politische Übereinstimmung beider Philosophen, die neben der Sympathie für Makedonien die entschieden ablehnende Haltung gegenüber der attischen Demokratie betraf. Für Platon fiel die Suche nach der gerechten Polis als dem hiesigen Korrelat des absolut Guten mit entschiedener Demokratiekritik zusammen. Seine politische Leitidee bildete die Gerechtigkeit als Einheit der Kardinaltugenden mit dem Ziel der Bändigung des sinnlichen Interesses (*ἡδονή/voluptas*), während in seinen Augen die demokratischen Leitideen der Gleichheit und Freiheit lediglich auf eine Beschönigung der *voluptas* als des wahren Bestimmungsgrundes der Menge hinausliefen. Diesen von *voluptas* durchdrungenen Staat sah Platon als derart heillos verfahren an, dass er anknüpfende Schritt-für-Schritt Reformen gar nicht erst in Betracht zog. Stattdessen setzte

---

und wenn man Paradoxes vortragen wolle, dies auch unmissverständlich zu sagen. So bliebe den Hörern die Enttäuschung erspart, wenn sie in Erwartung einer Belehrung über Güter wie Reichtum, Gesundheit, Glück am Ende lediglich die blasse Auskunft erhielten, das Gute sei Eines.

<sup>6</sup> Olympiodoros, in Platonis Gorgiam XLI 10 ad p. 515 C.

Platons politische Opposition mit anderen Mitteln<sup>7</sup> auf eine vom Nullpunkt aus fehlerfrei in Gedanken durchkonstruierte Polis, in der die schon seit Kleisthenes bestehende Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Gemeinwesens gewahrt blieben, aber konkrete demokratische Komponenten wie Rat und Volksversammlung, Geschworenengericht und Flotte, Panathenäen, Dionysien und Eleusinen nicht einmal dem Namen nach vorkamen. Bei dieser Konstellation gerieten Schule und Polis zwangsläufig in ein Verhältnis sich gegenseitigen Ignorierens. Die Schule führte ihre Debatten als private Institution ohne Berücksichtigung der Vorgänge auf der Agorá, und die Agorá mühte sich mit den ihr eigenen Mitteln um eine Konsolidierung der demokratischen Institutionen, ohne die Einwände der Schule zur Kenntnis zu nehmen. Nun mag Platon einen offenbar unpolitischen, weil von den Realitäten abgehobenen Ausgangspunkt gewählt und damit seiner Weiterarbeit, wie später die hermeneutisch argumentierende Kritik des Aristoteles zeigen sollte, einen schlechten Dienst erwiesen haben, aber ihn leitete ohne jeden Zweifel ein handfestes Motiv und eine daraus abgeleitete allgemeine, bis in unsere Tage zu beherzigende Grundeinsicht.

Platons Schlüsselerlebnis war das Todesurteil gegen Sokrates, das eine Mehrheit unter fünfhundert Geschworenen fällte, obwohl sich Sokrates in allen Anklagepunkten ganz offenkundig als nicht schuldig erwiesen hatte. Möglich wurde diese Gerichtsentscheidung, weil es den Anklägern wie routinierten Demagogen gelang, mit ihren Unwahrheiten eine ignorante Menge auf ihre Seite zu ziehen. In der Tat hatten sie, wie Sokrates gleich im zweiten Satz der *Apologie* ausruft, nicht ein einzigen wahren Satz vorgetragen (*ἀληθές γε ... οὐδὲν εἰρήχασιν*). Der offenbar unausrottbaren Möglichkeit, dass Demagogen gerade mit der Unwahrheit Mehrheiten für sich gewinnen können, galt zeitlebens Platons kritische Aufmerksamkeit. Tatort waren nicht nur die Geschworenengerichte, sondern nicht minder die Volksversammlung, in der interessierte Redner Mehrheitsbeschlüsse (*ψηφίσματα*) herbeiführten, mit denen sie bestehende Gesetze unterliefen.<sup>8</sup> Auch für dieses Fehlverhalten gab es eine Schlüsselszene, als nämlich im Zuge des Arginusenprozesses ein Mann aus der aufgethetzten Menge rief, es sei eine Ungeheuerlichkeit, wenn man den Demos nicht tun lasse, was er wolle, und gleich darauf durchgesetzt

<sup>7</sup> Platon, VII. Brief 325 E–326 A.

<sup>8</sup> Ebd. 325 D–E.

wurde, dass die angeklagten Seeoffiziere en bloc verurteilt wurden und nicht, wie es das Gesetz verlangte, jeder einzeln. Der Einzige, der sich diesem rechtswidrigen Beschluss widersetzte, war Sokrates.<sup>9</sup>

Dass dieser Staat ausgerechnet seinen gerechtesten Bürger zum Tode verurteilt hatte, hat Platon nie verziehen. Da indes die ausschlaggebende Mehrheit der Geschworenen ihr Urteil wohl kaum für ungerecht hielt, sah Platon sich verpflichtet, allen ebenso gesinnten Athenern vorzutragen, was an und für sich Gerechtigkeit wirklich ist, und zwar in der *Politeia* aus dem Munde eben des Sokrates. Da nun der Staat für die Gerechtigkeit der größere und besser sichtbare Bewährungsort ist als der Einzelne, schlug Sokrates vor, den Begriff von Gerechtigkeit zunächst im Blick auf den Staat zu entwickeln (*Politeia* 368 E, 472 B). Die Frage nach der Gerechtigkeit konkretisierte sich auf diese Weise zur Frage nach dem gerechten Staat. Folgerichtig setzte Platon im Geist des Sokrates der attischen Demokratie mit ihrem falschen Machtwillen einen auf reiner Vernunft beruhenden Idealstaat entgegen, von dessen Vorzügen er vielleicht schon die nächste Generation der Athener zu überzeugen hoffte<sup>10</sup>; anderenfalls könne man nur noch auf einen Glücksschlag von außen (τύχη) setzen, oder dass sich dank göttlicher Fügung ein Staatenlenker mit der Philosophie befasse.<sup>11</sup> Die Befürchtung, der Philosoph könne in seiner eigenen Stadt wenn überhaupt, dann nur dank göttlicher Fügung politisch tätig werden (*Politeia* 592 A), wollte Platon allerdings für sich nicht als Entschuldigung gelten lassen; im Gegenteil, Platon versicherte, er sei eigens nach Syrakus gereist, damit man ihm nicht vorgehalten könne, er sei nur im Felde der Theorie stark, ziehe sich aber zurück, wenn es an die praktische Ausführung gehe (VII. Brief 328 C). Vielmehr war für ihn der gerechte Staat Inhalt philosophischer Reflexion mit dem Ziel seiner Verwirklichung.

Im idealen Staat darf die Entscheidungsbefugnis nur bei Bürgern liegen, die allein durch philosophisch überprüfte Qualifikation und nicht durch Loswahl in ihr Amt gelangt sind. Nur wer die Höhle der die Menge auszeichnenden Kurzsichtigkeit verlassen und dank überlegener Vernünftigkeit die Idee des Guten geschaut hat, vermag privat wie öffentlich vernünftig zu handeln<sup>12</sup>, eben seitdem er sich von

---

<sup>9</sup> Xenophon, *Hellenika* 1, 7, 12–16. Vgl. unten Anm. 38, S. 137 und Anm. 17, S. 148.

<sup>10</sup> Platon, *Politeia* 315 C–D.

<sup>11</sup> Platon, VII. Brief 326 A.

<sup>12</sup> Platon, *Politeia* 517 C.

der Aussageabsicht der drei berühmten Gleichnisse hat überzeugen lassen, dass nämlich das Gerechte das Gute ist und nicht das sinnliche Interesse der auf den Schein fixierten Menge.<sup>13</sup> Entsprechend heißt es in Platons 8. Brief (355 A): Für besonnene Menschen ist Gott das Gesetz, für die unvernünftigen ist es die Lust. Das Gute hat also denselben Stellenwert wie Gott und bildet wie dieser insofern den Weltgrund, als es, weil jenseits (*ἐπέκεινα*) des daseienden Universums angesiedelt, im Rang noch über dieses hinausragt und sich heilsam bewährt, indem es dank seinem Sprössling, dem Sonnenlicht, Orientierung durch Sichtbarkeit der Dinge sowie Leben, Wachstum und Gedeihen möglich macht.<sup>14</sup> Die Ausrichtung am Guten als Weltgrund erhebt das Gerechte zur unbedingten Handlungsnorm, fordert aber nicht nur, sondern gewährt in einem damit den Bürgern auch wahrhaft praktischen Nutzen, nämlich das Leben im sittlichen Gesetzstaat – die Frucht eben der Herrschaft der Gerechtigkeit.<sup>15</sup> Damit ist die Frage, zu deren Beantwortung Sokrates die drei berühmten Gleichnisse vortrug, nämlich ob Lust oder das Gerechte das wahre Gut ist, beantwortet; und die implizit gegebene Antwort, die auf der Unterscheidung der vier Erkenntnisstufen im Liniengleichnis beruht, besagt, dass die beschränkten intellektuellen Möglichkeiten der Menge zu dieser Einsicht nicht ausreichen, diese also füglich zu entmündigen ist, schon um den Demagogen ein leichtgläubiges Publikum zu entziehen.

Der Form nach stand bei aller Reserve Platon durchaus in der Schuld der Demokraten. Sie waren es, die unter Kleisthenes den attischen Staat als rational verwalteten Einheitsstaat geschaffen hatten, der nicht mehr nach Stämmen, Sippen und örtlich bedingten Loyalitäten fragmentiert war. Unter Phylen verstand Kleisthenes nicht mehr den Oberbegriff vertikal strukturierter Personenverbände, sondern horizontal strukturierter, einheitlich verwalteter Bezirke nach dem Territorialprinzip. Das Volk der Athener (*ὁ τῶν Ἀθηναίων δῆμος*) trat an die Stelle der Klientel wie in Rom der *populus Romanus* an die Stelle der *gentes*. Platon musste also das Prinzip staatlicher Einheit selbst nicht mehr erfinden, wohl aber dem Inhalt nach für alle Zukunft beschließen, dass nicht nur dieser, sondern jeder Staat seinem Wesen gemäß in der Pflicht sei, sich als »Wirklichkeit der sitt-

<sup>13</sup> Ebd. 505 B.

<sup>14</sup> Ebd. 509 A–B.

<sup>15</sup> Ebd. 505 A.

lichen Idee« (Hegel) zu bewähren. Über diesen Beschluss hinaus dachte Platon noch einen Schritt weiter; denn es konnte nicht genügen, einen Staat philosophischer Sittlichkeit lediglich zu gründen; er musste auch erhalten werden – durch ein Kollegium integrierter Gesetzeshüter, die das mühsam Erreichte unverändert zu bewahren hatten.<sup>16</sup> Diese Position wäre etwa im Arginusenprozess unbesetzt gewesen, hätte Sokrates sie nicht eingenommen und auf Einhaltung der Gesetze bestanden.

Ebenso wie die vorgegebene Staatlichkeit hat auch das mit dieser verbundene demokratische System der Rechtspflege, das das archaische Selbsthilfeprinzip ablöste, Eingang in Platons Philosophie gefunden. Die archaische Selbsthilfe bestand darin, dass die durch einen Übergriff beleidigte Sippe der Sippe des Täters die Fehde ankündigte (*πρόρρησις*), deren Beendigung durch Abschluss eines Sühnevertrages (*αἵδεσις*) erfolgte. Dass bei dieser Form der Konfliktbeilegung durch Aussöhnung die stärkere Sippe in der Regel ihre Lösungsvorstellungen durchsetzte, liegt auf der Hand. Der Schritt für Schritt erfolgte Gerichtszwang, durch den der Staat erst allmählich das Monopol der Rechtspflege übernahm, hatte zum Ziel, dass anstelle zufälliger Machtverhältnisse die Systematik von Recht und Gesetz im Streit der Parteien entscheidet.<sup>17</sup> Diesen Sinn der nacharchaischen Rechtsprechung hat Ovid mit dem Hexameter zusammengefasst: *inde datae leges, ne firmior omnia posset* (Fasten 3, 279). Im Gorgias-Dialog hält nun Platon der Rhetorik vor, sie sei der methodische Versuch, gerade diese Errungenschaft der Rechtsprechung rückgängig zu machen. Kallikles, ein Anhänger des Rhetoriklehrers Gorgias, spricht unverhohlen aus, dass Herakles völlig im Recht war, Geryones seine Rinder, die er weder gekauft noch zum Geschenk erhalten hatte, ohne Bedenken zu stehlen, da das von Natur Gerechte darin bestehe, dass alles Eigentum der Schwächeren in Wahrheit dem Stärkeren gehöre.<sup>18</sup> Sokrates hält Kallikles entgegen, dass wahre Überlegenheit nicht im Mehr-haben-Wollen, sondern im Sittlich-besser-Sein bestehe, und beruft sich damit ebenso wie die Rechtsprechung auf ein

---

<sup>16</sup> Platon, *Politeia* 484 B; *Nomoi* 752 D–E, 754 D–755 C, 770 A–D, 847 A–D, 959 D–961 C.

Im Abschnitt zu »Demetrios Phalereus – oder die vierzehnte Wende« wird diese platonische Vorgabe noch eine wesentliche Rolle spielen.

<sup>17</sup> Zu diesen nicht leicht zu rekonstruierenden Prozessen sei auf die im Literaturverzeichnis genannten Aufsätze von E. Ruschenbusch verwiesen.

<sup>18</sup> Platon, *Gorgias* 484 B–C.

systematisches Kriterium, um die individuelle Machtperspektive in Schranken zu weisen. Dass Sokrates bei seinem Gesprächspartner mit dieser Argumentation nicht durchdringt, ist allein der Borniertheit des Kallikles zuzuschreiben.

Es ist nicht zu leugnen, dass Platon ebenso wie der Oligarch Kallikles den Besseren das Wort redete, aber unter den Besseren wirklich Bessere verstand, die den Staat als sublimierte Oligarchie tragen sollten. Von dieser Staatslehre gilt es also zu überzeugen, und das versuchte Platon auch ganz im Sinne des Sokrates zunächst durch sachliche Gesprächsführung oder Dialektik (*διαλέγεσθαι*), die mit kurzen Sätzen Rechenschaft fordert und gewährt. Sokrates mochte keine langen Reden, die geeignet sind, das Ausgangsthema nach einiger Zeit aus den Augen zu verlieren.<sup>19</sup> Auch mochte es Sokrates gar nicht, wenn Unterredner sich streitsüchtig (*ἐρίζειν*) an Worten festbissen statt am intendierten Inhalt.<sup>20</sup> Das richtet sich gegen Protagoras, der als Erfinder der Eristik Wortklauberei betrieb, statt sich auf die Bedeutung des Sachverhalts zu konzentrieren.<sup>21</sup> Insgesamt ist die sokratische Version von Dialektik ein Gegenentwurf zur »sogenannten Kunst der Rhetorik«<sup>22</sup>, die lediglich den Überredungserfolg zum Ziel hat und nicht etwa wohlbegründete Wahrheiten herausarbeiten will. Nun musste Platon etwa im Gespräch mit Kallikles im *Gorgias* oder mit Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* erkennen, dass gerade seine Sachlichkeit bei Böswilligen auf taube Ohren stößt. Er entwickelte daher noch in der *Politeia* einen über Sokrates hinausgehenden Begriff von Dialektik, die nicht diskutiert, sondern dekretiert, nachdem diese durch reines, auf das Gespräch mit sich selbst konzentriertes Durchdenken des Wesentlichen frei von sinnlichen Eindrücken zum Ziel der Erkenntnis des Guten gelangt ist (532 A–B). Weil somit Dialektik zuständig wird für die Vergegenwärtigung des Guten in der politischen Welt, darf auch nur der ausgewiesene Dialektiker Staatenlenker werden (534 C–D), der auf seinen Einsichten beharrt, auch wenn ihm seine Mitbürger die Zustimmung verweigern. Gegen vordergründige Rechthaberei, von wem immer sie ausgeht, verteidigt Platon das Prinzip vernünftiger Argumentation gegen die Kräfte ihrer Blockierung.

<sup>19</sup> Platon, Protagoras 336 A–C; Gorgias 474 B.

<sup>20</sup> Platon, Politeia 454 A.

<sup>21</sup> Diogenes Laertios 9, 52.

<sup>22</sup> Platon, Gorgias 448 D.