

HYPERBOREUS

STUDIA CLASSICA

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὐροῖς
ἔς Ἵπερβορέων ἀγῶνα θαυμαστὰν ὁδόν

(Pind. *Pyth.* 10. 29–30)

EDITORES

NINA ALMAZOVA SOFIA EGOROVA
DENIS KEYER ALEXANDER VERLINSKY

PETROPOLI

Vol. 20

2014

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
VERLAG C.H.BECK MÜNCHEN

ΧΑΡΑΚΤΗΡ ΑΡΕΤΑΣ

Donum natalicium
BERNARDO SEIDENSTICKER
ab amicis oblatum

BIBLIOTHECA CLASSICA PETROPOLITANA
PETROPOLI
MMXV

CONSPECTUS

Carmen natalicium	5
Vorwort	7
WOLFGANG RÖSLER	
Die Hikesie des Phemios und die Bedeutung von ἀὐτοδίδακτος in der <i>Odyssee</i> (22, 344–353)	11
THERESE FUHRER	
Teichoskopie: Der (weibliche) Blick auf den Krieg	23
GERSON SCHADE	
Archilochus, 196a <i>IEG</i> ²	42
NINA ALMAZOVA	
When Was the Pythian Nome Performed?	56
MICHAEL GAGARIN	
Aeschylus' Prometheus: Regress, Progress, and the Nature of Woman ...	92
OLIVER TAPLIN	
A Couple of Conjectures that Point to Hands in Sophocles	101
VICTOR BERS	
“Dame Disease?”: A Note on the Gender of Philoctetes' Wound	105
JENS HOLZHAUSEN	
“Fürchten oder Lieben?” Zu Sophokles, <i>Oidipus Tyrannos</i> , Vers 11 ...	109
PATRICIA E. EASTERLING	
Σεμνός and its Cognates in the Sophoclean Scholia	120
ISTVÁN BODNÁR	
A Testimony of Oenopides in Pliny	126
KLAUS HALLOF	
De epigrammate Coe aetatis classicae	137
RALF KRUMEICH	
Silen und Theater. Zu Ikonographie und Funktion des betagten Halbtieres in der attischen Vasenmalerei des 5. Jhs. v. Chr.	139
ALEXANDER VERLINSKY	
Lysias' Chronology and the Dramatic Date of Plato's <i>Republic</i>	158
NORBERT BLÖSSNER	
Platons Demokratiekapitel (Pl. <i>Rep.</i> 555 b 4 – 562 a 3) und das sokratische Argument	199

Статьи сопровождаются резюме на русском и английском языке
Summary in Russian and English

BERND MANUWALD	
Bürger als politische Akteure. Überlegungen zur allgemeinen Politikkompetenz bei Platon und Aristoteles	225
ECKART E. SCHÜTRUMPF	
Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry. The Object of <i>Mimesis</i> According to <i>Poet.</i> 9	244
WIDU-WOLFGANG EHLERS	
<i>Libertino patre nati</i>	274
DENIS KEYER	
<i>Venimus ad summum Fortunae</i> : Prosperity and Flourishing of Arts in Horace (<i>Epist.</i> 2. 1. 32–33)	279
ALEXANDER GAVRILOV	
Who Wrote the <i>Encheiridion</i> of Epictetus?	295
FRITZ FELGENTREU	
Κτήμα ἐξ ἄεῖ. Überlegungen zu Eigentum und Historiographie in den Plinius-Briefen	317
CARLO M. LUCARINI	
Emendamenti a Svetonio	331
PETER HABERMEHL	
Origenes' Welten Frühchristliche Kosmologie im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Heilsgeschichte	350
ELENA ERMOLAEVA	
A School Ancient Greek Epic Parody from Kellis	370
REINHART MEYER-KALKUS	
Deklamation im antiken Theater und im 18. Jahrhundert. Die Re-Interpretation von Melopoie und Rhythmopoie durch Abbé Dubos und Gotthold Ephraim Lessing	383
STEFAN REBENICH	
Eduard Schwartz und die Altertumswissenschaften seiner Zeit	406
DANIEL P. TOMPKINS	
What Happened in Stockholm? Moses Finley, the Mainz Akademie, and East Bloc Historians	436
Bernd Seidensticker Schriftenverzeichnis	453
Hyperborei vol. XI–XX conspectus	462
Hyperborei vol. XI–XX auctores alphabetico ordine dispositi	472
Key Words	481
Правила для авторов	484
Guidelines for contributors	486

PLATONS DEMOKRATIEKAPITEL (Pl. *Rep.* 555 b 4 – 562 a 3) UND DAS SOKRATISCHE ARGUMENT

Der folgende Beitrag versucht, Platons bekanntes Demokratiekapitel, das seit langem als politische Wertung oder Bestandteil einer Verfassungsdebatte gelesen wird, wieder seinem Kontext zuzuordnen: der dialogumspannenden sokratischen Argumentation für den Wert der Gerechtigkeit.¹ Es zeigt sich, dass die Beachtung dieses Zusammenhangs den Sinn des Kapitels verändert.

Intendiert ist nicht eine ‘Entlastung’ des seit Popper unter Totalitarismusverdacht stehenden Autors, sondern eine sachliche Klärung, verbunden mit dem Plädoyer, das bewährte philologische Prinzip der Beachtung von Kontext und Argument auch in der Platoninterpretation zur Geltung zu bringen.²

Der Beitrag skizziert zunächst die Standarddeutung des Demokratiekapitels und weist auf einige ihrer Probleme hin (I). Danach wird jene Partie behandelt, in der Platons Figuren den Aufbau und Sinn der sogenannten Verfassungsdebatte erläutern (II). Auf dieser Basis wird der Versuch unternommen, dem Kapitel Sinn zu verleihen im sokratischen Argument (III).

¹ Genauer zum sokratischen Argument in Blößner 1997 [= *DuA*], 17–45. Um den Anmerkungsapparat zu entlasten, wird auf Positionen, die dort in Auseinandersetzung mit einer umfangreichen Forschungsliteratur und unter Einbeziehung aller relevanten Belege ausführlich entwickelt worden sind, im Folgenden nur knapp verwiesen, was die ungewöhnlich hohe Frequenz der Bezugnahmen auf *DuA* erklärt. – Weitere verkürzt zitierte Sekundärliteratur: Frede 1997, 251–270; Popper⁶1980; Santas 1988, 37–59; Stemmer 1988, 529–569; Trampedach 1994.

² Leider behält die Kritik, die ich in *DuA* (z. B. 8–12; 147–149; 183 Anm. 499; 278 Anm. 791) und Blößner, “Kontextbezogenheit...” 1998, 189–201 an konventionellen Verfahren der Platondeutung geübt habe, ihren Anlass. Weiterhin werden Äußerungen platonischer Figuren aus ihren Argumentations- und Gesprächskontexten herausgelöst und zu Mitteilungen des Autors an seinen Leser umgedeutet, was ihren Sinn oft entscheidend verändert. Die *Politeia* wird dabei nicht als zusammenhängender Text gelesen, der ein klar bezeichnetes Beweisziel verfolgt, sondern als eine Art Steinbruch für angebliche ‘platonische Überzeugungen’ benutzt.

I. Die Standarddeutung des Demokratiekapitels

Im Bewusstsein vieler Leser der *Politeia* ist fest die Vorstellung verankert, in diesem Dialog verkünde Platon einem allgemeinen Publikum seine persönliche Sicht der Dinge. Der vermeintliche Dialog wäre dann nichts anderes als ein dialogisch eingekleideter Traktat, und die Figur Sokrates, die dort auftritt, wäre ein Sprachrohr für den Autor, wie es sie auch in den Dialogen anderer Autoren gibt, etwa bei Cicero.³ Mindestens bis auf Cicero reicht auch die Tradition zurück, die *Politeia* als eine politische Schrift zu lesen, was sich bis heute in modernen Wiedergaben des Dialogtitels manifestiert (*Staat, Republic, République, etc.*).⁴ Kombiniert man beide Prämissen, so erscheint die *Politeia* als ein Text, der Platons politische Wertungen und Präferenzen enthält.

Diese Deutung bestimmt nicht nur einen Gutteil der Fachliteratur,⁵ sondern ist als Teil des ‘allgemeinen Kulturwissens’ auch in unseren Medien präsent. Als Beispiel verweise ich auf einen ansonsten sachkundigen Feuilletonbeitrag aus *Der Zeit* vom Juli 2009, der Platons Text “ein Produkt von Politikverdrossenheit und Demokratiekrise” nennt.⁶ Diese Sicht macht die experimentelle Konstruktion einer guten Polis zu Platons politischem Wunschtraum und die Kritik an der demokratischen Ordnung, die in Buch 8 der *Politeia* (555 b – 562 a) geäußert wird, zu einem Beleg für Platons antidemokratische Gesinnung. Wenn Karl Popper diesen Textabschnitt “eine bis zur Leidenschaft feindselige und ungerechte Parodie des politischen Lebens in Athen” und “ein glänzendes Stück politischer Propaganda” nennt,⁷ kann er sich, was die politische Deutung angeht, schon auf Cicero berufen, der diesen Abschnitt freilich zustimmend

³ Dass die Dinge bei Platon wohl doch anders liegen als bei Cicero, ist andernorts gezeigt: Blößner, “Dialogautor...” 1998, 8–26.

⁴ Als Übersetzungen des griechischen Dialogtitels Πολιτεία sind diese Wiedergaben zweifelhaft; vgl. ferner Anm. 37. Die Übersetzer reproduzieren offenbar Ciceros Titel.

⁵ Hier nur zwei neuere Beispiele: “As a political work, the *Republic* is permeated by an unrelenting anti-democratic spirit which makes its presence felt not only in Plato’s presentation of democracy as a historical constitution in Book Eight, but more or less throughout the whole dialogue”: Samaras 2002, 62. – “Among the means Plato allows ideal rulers are putting citizens to death or banishing them. An indication that this was Plato’s attitude when he wrote the *Republic* is the fact that, in that work, he is willing to resort to drastic measures indeed against the population of the soon-to-be reformed state”: Klosko 2006, 188.

⁶ Ross 2009 [“Φιλόσοφοι βασιλεῖς”].

⁷ Popper 1980, 72 f.

zitiert.⁸ Gestützt wird die politische Deutung oft durch Verweis auf Platons Biographie, indem man postuliert, der aus aristokratischem Hause stammende Autor übernehme die in seinen Kreisen üblichen Ressentiments gegen das demokratische System. Da es für diese Kausalität leider keine verlässlichen Quellen gibt, zieht man ersatzweise den Siebten Brief heran, der die Aussage enthält, unter dem Eindruck der Hinrichtung seines verehrten Lehrers Sokrates im Jahre 399 habe sich Platon der Demokratie entfremdet – freilich ebenso allen übrigen politischen Ordnungen seiner Zeit.⁹

Unproblematisch ist die Sicht, im Demokratiekapitel der *Politeia* zeige sich Platons ablehnende Haltung gegenüber der Demokratie seiner Heimatstadt, allerdings nicht. Zunächst einmal ignoriert sie ja die literarische Präsentation der Kritik. Es ist nicht der (aristokratische) Autor des Dialogs, sondern seine Figur Sokrates, welcher die vermeintlich antiathenische Position verkörpert. Diesen Sokrates aber zeichnet Platon in seinen übrigen Dialogen als jemanden, der die Prinzipien der demokratischen Polis akzeptiert, ihr gegenüber stets seine Pflicht erfüllt und dabei, im Krieg und im Widerstand gegen die Feinde der Demokratie, die sogenannten dreißig Tyrannen, auch sein Leben riskiert. Die demokratischen Gesetze Athens hat Sokrates selbst dann noch respektiert, als sie sich (wohl zu Unrecht) gegen ihn selber wandten. Ist wirklich anzunehmen, Platon habe diesen Sokrates in der *Politeia* zu einem Verkünder antidemokratischer Ressentiments transformiert? Hätte er damit nicht diejenigen, die das Todesurteil gegen Sokrates noch nachträglich zu rechtfertigen suchten, Argumente geliefert?¹⁰

⁸ *De rep.* 42, 65 – 43, 66. Ciceros eigener, inhaltlich und formal stark abweichender Text *De re publica* (s. Blößner 2001) hat die Rezeption der platonischen *Politeia* und die politische Deutung dieses Dialogs, wie es scheint, grundlegend beeinflusst (vgl. o. Anm. 4).

⁹ *Ep.* 7, 324 b 8 – 326 b 4. Zur Frage der Echtheit des Briefs Trampedach 1994, 255–277, der neben den (oft angeführten) verbalen Übereinstimmungen zwischen Brief und *Politeia* auch Unvereinbarkeit in der *Sache* deutlich macht: Der Autor des Briefs hat offenbar bestimmte Aussagen der *Politeia* missverstanden. Zur grundsätzlichen Problematik einer ‘biographischen Platondeutung’ siehe *DuA* 62–64 und 87 f.

¹⁰ Popper ⁶1980, 260; vgl. 423 f., Anm. 261, ad e 6) zieht diese Konsequenz ausdrücklich: “Platon tat sein möglichstes, um Sokrates in seinen großartigen Versuch zu verwickeln, eine Theorie der erstarrten Gesellschaft zu konstruieren; und er war erfolgreich, denn Sokrates war tot”. Rund sieben Jahre nach der Hinrichtung des Sokrates im Jahre 399 hatte der Rhetor Polykrates gegen ihn eine fingierte ‘Anklageschrift’ verfasst, deren Inhalt sich aus den Reaktionen der sokratesfreundlichen Literatur (Platon, Xenophon und andere) in einigen Punkte rekonstruieren lässt.

Auch der Inhalt des Demokratiekapitels wirft Fragen auf, liest man es als politische Kritik am Athener System. Zunächst werden Gleichheit und Freiheit zu Prinzipien der Demokratie erklärt, dann wird fortgefahren, in dieser Staatsform dürfe jedermann tun, was ihm beliebt (557 b 4–7).¹¹ Diese Setzung wird sodann bis ins Absurde hinein ausgeführt (557 e 1 – 558 a 9): Niemand brauche zu herrschen oder sich beherrschen zu lassen (alle attischen Ämter wären also überflüssig), niemand sei zum Kriegsdienst verpflichtet, wenn er keine Lust dazu habe (Athen könnte also nur im Glücksfall militärisch agieren) und rechtskräftig Verurteilte spazierten straflos in der Stadt herum (dann könnte man auf die aufwendigen attischen Gerichtsverfahren eigentlich verzichten). Diese “Schilderung einer anarchischen Permissivität”, so urteilt Dorothea Frede, habe “außer den Schlagworten ‘Gleichheit’, ‘Redefreiheit’ und ‘Verlosung aller Ämter’ ... nichts mit den tatsächlichen Verhältnissen in Athen gemein”; stattdessen stammten manche der genannten Beispiele (Nichtteilnahme am Krieg, wenn man keine Lust auf Krieg hat; Gleichberechtigung der Frau; Befreiung der Sklaven) aus der Komödie.¹² – Welche Intention verfolgt eine derartige Verzeichnung der Verhältnisse? Müsste eine Kritik an Athen, auch wenn sie satirisch verpackt ist, nicht an attische Realitäten anknüpfen, anstatt bloße Unrichtigkeiten aneinanderzureihen?

Komplementär dazu kann man feststellen, dass Sokrates sich weitaus plausible Einwände gegen die attische Demokratie entgehen lässt. Frede nennt als Beispiele die Kriegspropaganda “machtlüsterner Demagogen”, die “Ämterverlosung an Unfähige”, das Gerichtswesen mit seinen bekannten Zufälligkeiten oder die kostspielige Zahlung von Diäten. Sokrates lässt die Demokratie entstehen aus einer Revolte der Armen gegen die Reichen (555 b 3 – 557 a 8), nutzt aber nicht den beliebten Topos, die Demokratie sei eine Herrschaft der Armen über die Reichen: Weder findet sich bei ihm die Kritik des Alten Oligarchen bei Pseudo-Xenophon, in der Demokratie beuteten die Armen die Reichen aus, noch der Einwand des Aristoteles, die Volksmenge stelle sich aus Eigeninteresse über das Gesetz (Arist. *Pol.* 1292 a – 1293 a). Frede meint, “man müsste Platon völligen Realitätsverlust unterstellen, wenn er damit

¹¹ Οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται; – Λέγεται γε δὴ, ἔφη. Es dürfte kein Zufall sein, dass Adeimantos hier mit seiner Zustimmung zögert. Jene Interpreten, die generell Fragen der Figur Sokrates in Aussagen des Autors umdeuten, ignorieren solche Details.

¹² Frede 1997, 261.

ein Bild der tatsächlichen Verhältnisse in den Poleis seiner Zeit geben wollte“.¹³ Verfolgte Platon also ein anderes Ziel?

Weitere Gesichtspunkte ergeben sich, wenn man das Demokratiekapitel nicht isoliert betrachtet, sondern sein Umfeld einbezieht. Sokrates kritisiert in den Büchern 8–9 der *Politeia* nicht allein die Demokratie, sondern daneben drei weitere Polisformen: die ‘kretisch-lakonische Verfassung’ (544 c 3), für die wenige Zeilen später (545 b 7–8) die Bezeichnung ‘Timokratie’ geprägt wird,¹⁴ ferner Oligarchie und Tyrannis. Weder wird also, wie in einem antidemokratischen Manifest zu erwarten wäre, ausschließlich und einseitig die Demokratie kritisiert, noch findet man eine ihrer traditionellen Gegenspielerinnen, die Oligarchie oder Monarchie, zu einem positiven Gegenmodell stilisiert. Vielmehr taucht die Monarchie hier gar nicht auf, und die Oligarchie wird als vor Übeln strotzende Herrschaft einer unfähigen Geldelite scharf gebrandmarkt (s. u.). Auch die von Athens Kritikern oft gerühmte Ordnung Spartas erscheint in *Politeia* 8 auf der Negativseite und wird unter dem Label ‘Timokratie’ deutlich kritisiert.¹⁵ In Athens antidemokratischen Kreisen hätte sich Platon mit solchen Wertungen vermutlich wenig Freunde gemacht.¹⁶

Im Grunde spricht das Fehlen der Monarchie, die sonst in jeder politischen Debatte der Antike erscheint, überhaupt gegen die Intention

¹³ Frede 1997, 264.

¹⁴ ...καὶ νῦν οὕτω πρῶτον μὲν τὴν φιλότιμον σκεπτέον πολιτείαν; ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο – ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον (545 b 6–8). Die offenkundige Inkonsistenz zu 544 c 1–2 (εἰσὶ γὰρ ὡς λέγω, αἴπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν) sucht Slings durch eine andere Zeichensetzung zu heilen, die suggerieren soll, der Name ‘Timokratie’ sei ein λεγόμενον ὄνομα. Dem widerspricht allerdings (erstens) die (wünschenswert klare) Belegsituation, (zweitens) die Nennung der Namensalternative ‘Timokratie *oder* Timarchie’: Wirklich geläufige Verfassungsnamen haben keine Alternativbezeichnung (es gibt keine ‘Monokratie’ neben der Monarchie, etc.). Ein drittes Argument ergibt sich aus der Wortbildung selbst, ein viertes aus den komplizierten Manövern, die Platon bei der Einführung dieses Begriffs vornehmen muss (vgl. Anm. 18). Hier irrt also Slings, und die Textgestaltung der früheren Herausgeber gibt den korrekten Sinn. – Der neugeschaffene Begriff *τιμοκρατία* wird in 545 c 8 sogleich einprägsam wiederholt; das Adjektiv ‘timokratisch’ erscheint noch in 549 b 9, 553 a 6 und 580 b 3.

¹⁵ Neben 544 c 1–3 (dezent, vgl. Anm. 19) noch 545 a 2–3 und 545 b 6–8 (etwas deutlicher). Klare Fehler benennt dann die Darstellung der ‘lakonischen Ordnung’ in Polis (547 c 6 – 548 d 5) und Seele (548 d 6 – 550 c 3).

¹⁶ Eigenartigerweise hat die Schärfe der sokratischen Kritik an der Oligarchie weder Popper noch andere Platonkritiker daran gehindert, Platon ‘oligarchische Neigungen’ zu unterstellen (Popper ⁶1980, 263 u.ö.). Offenbar traut man dem Autor der *Politeia* eine gewisse Schizophrenie durchaus zu.

einer Verfassungskritik.¹⁷ Analoges gilt für die Einbeziehung einer Staatsform, die Platons Zeitgenossen gar nicht kennen: der Timokratie.¹⁸

Auch die Bewertung der Ordnungen wirft Fragen auf, liest man Platons Text als Ausdruck seiner politischen Gesinnung: Sofort bei ihrer Einführung (544 c 1 – d 4) versieht Sokrates drei seiner vier Ordnungen mit wertenden Zusätzen, die eine Art Klimax des Negativen formen.¹⁹ Gerade die Demokratie allerdings bleibt dort von jeder Negativbewertung frei. Warum hätte ein antidemokratischer Autor hier auf die drastische Etikettierung der Demokratie verzichtet, deren Konkurrentinnen jedoch abgewertet?

Schwer zu bestimmen sind Sympathie und Antipathie des Autors bei der Darstellung der Ordnungen selbst. Während die Oligarchie bei Sokrates ausschließlich aus Fehlern besteht,²⁰ lässt die überzeichnende Schilderung der selbstbestimmten demokratischen Lebensweise den Grundfehler der ‘hübschen, bunten und freiheitlichen’ Demokratie, wie sie ironisch tituliert wird,²¹ nicht einmal klar erkennen: Liegt er darin, dass Freiheit *besteht*, oder in der (ichbezogenen) Art und Weise, in der man diese Freiheit *nutzt*? Steht die gleichberechtigte Inanspruchnahme der Freiheit durch *jedermann* in der Kritik, oder ist es das *Übermaß* des *Strebens nach* Freiheit, das fatale gesellschaftliche Konsequenzen hat (beispielsweise für die Autorität der Justiz)? Kritisiert Sokrates das Verhalten der Individuen

¹⁷ Warum die Ordnung der guten Polis, die man entweder βασιλεία oder ἀριστοκρατία nennen kann, keine Monarchie ist, habe ich in *DuA* 76 f. erläutert. Sokrates unterscheidet traditionelle Könige und ‘Philosophenkönige’ sowohl terminologisch (z. B. 473 d 1 οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι; vgl. 499 b 7 u.a.) als auch der Sache nach (vgl. die Anmerkungen 36 und 40).

¹⁸ Der Verfassungsname wird auch dadurch nicht traditionell, dass Spartas berühmte Ordnung zum *Beispiel* dieser Verfassung erklärt wird. Sparta gilt sonst (bei Platons Zeitgenossen und Nachfolgern und übrigens auch in den ‘Nomoi’!) als eine Oligarchie oder Demokratie oder, häufiger, als eine Mischverfassung (z. B. Arist. *Pol.* 1294 b 13–34). Als ‘gemischte Verfassung’ (μεμειγμένη πολιτεία, 548 c 3) erscheint die Timokratie später auch in *Politeia* 8, obgleich Sokrates Mischverfassungen hier eigentlich hatte ausschließen wollen (siehe 544 c 8 – d 4)! Zu diesen und weiteren Merkwürdigkeiten der Timokratie-Einführung, die gewisse Rückschlüsse auf Platons Intentionen erlaubt, siehe *DuA* 79–90.

¹⁹ Vgl. unten, Anm. 45.

²⁰ 551 b 8–9 Ναί, ἔφη· ἀλλὰ τίς δὴ ὁ τρόπος τῆς πολιτείας; καὶ ποῖά ἐστιν ἃ ἔφαμεν αὐτὴν ἀμαρτήματα ἔχειν; – Die folgende Darstellung der Oligarchie ist eine reine Aufzählung von Fehlern: erster Fehler (551 c 2 ff.), zweiter Fehler (551 d 5 ff.), dritter Fehler (551 d 9 ff.), vierter Fehler (551 e 4 ff.), fünfter und größter Fehler (552 a 4 ff.).

²¹ Santas 1988, 47: “The statement just quoted, heavily ironic, is supposed to be a criticism of the democratic city. How so?”

oder das politische System? Und wie wertet man die (erkennbar selbstbezügliche) Anmerkung (557 c 11 – d 8), just die Demokratie biete beste Voraussetzungen für eine Diskussion der Polisordnungen (wie Sokrates sie hier führt)? Welches Gesamturteil soll der Leser aus all dem ziehen? In welchen Punkten verortet eigentlich Sokrates die politische Inferiorität der Demokratie gegenüber der Oligarchie?²²

Gegen die ‘Lösung’, Platon zu einem ideologischen Gegner der Freiheit zu erklären, dessen Ressentiments einsichtiger Begründungen nicht bedürften, spricht das Tyranniskapitel, in dem Zwang eindeutig negativ bewertet wird. Dieses Kapitel, in dem sogar Popper unverkennbar “Platons Abscheu vor der Tyrannei” erkennt,²³ bereitet Platons schärfstem Kritiker nicht geringe Schwierigkeiten, denn wie passt es zu seiner These, die *Politeia* werbe für ein totalitäres System? Popper kann sich nur mit der psychologisierenden Annahme behelfen, Platon liege hier mit sich selber im Widerspruch: die *Politeia* sei Ausdruck “eines inneren Konflikts, eines wahrhaft gigantischen Kampfes in Platons Seele”.²⁴ Belegen lässt sich eine solche These natürlich nicht.

Der Blick weitet sich, wenn man sich die Inhalte von *Politeia* 8–9 einmal vollständig vor Augen führt. Die folgende Liste bietet eine Übersicht:

Timokratie

- | | | |
|------------------|------------------------------|------------------------------|
| (a) in der Polis | Entstehung 545 c 8 – 547 c 8 | Zustand 547 c 9 – 548 d 5 |
| (b) in der Seele | Zustand 548 d 6 – 549 c 1 | Entstehung 549 c 2 – 550 c 3 |

Oligarchie

- | | | |
|------------------|------------------------------|---------------------------|
| (a) in der Polis | Entstehung 550 c 4 – 551 b 7 | Zustand 551 b 8 – 553 a 2 |
| (b) in der Seele | Entstehung 553 a 3 – 553 d 9 | Zustand 553 e 1 – 555 b 2 |

²² Dass man Platons Darstellung sogar als ‘Lob der Demokratie’ lesen kann (so Recco 2007), erscheint mir als weiteres Indiz der Undeutlichkeit, was die rein politische Wertung betrifft. – Wirklich verständlich wird Platons Wahl, die Demokratie aus der Oligarchie entstehen zu lassen, m. E. erst dann, wenn man dem Text nicht die Absicht zuschreibt, dem Leser Platons politische Präferenzen mitzuteilen, sondern jene Aufgaben und Zielsetzungen ins Auge fasst, die sich aus Thema und Beweisziel der *Politeia* offensichtlich ergaben. Hätte Platon die Reihung von Oligarchie und Demokratie umgekehrt, so wäre ihm darstellerisch die Option entgangen, die Demokratie aus einer Revolte der Armen gegen die Reichen entstehen zu lassen. Und vollkommen anders dargestellt hätte sich das aus dieser Abfolge der Ordnungen extrahierte Seelenmodell – womit mir Platons maßgebliches Motiv für die gewählte Reihenfolge benannt erscheint (vgl. *DuA* 67–105).

²³ Popper ⁶1980, 228–231.

²⁴ Popper ⁶1980, 262. Vgl. Anm. 16.

Demokratie

(a) in der Polis	Entstehung 555 b 3 – 557 a 8	Zustand 557 a 9 – 558 c 7
(b) in der Seele	Entstehung 558 c 8 – 561 a 5	Zustand 561 a 6 – 562 a 3

Tyrannis

(a) in der Polis	Entstehung 562 a 4 – 566 d 4	Zustand 566 d 5 – 569 c 8
(b) in der Seele	Entstehung 571 a 1 – 573 c 10	Zustand 573 c 11 – 576 b 10

Offensichtlich werden in Dialogabschnitt nicht allein *politische* Ordnungen behandelt, sondern daneben und in vergleichbarem Textumfang auch *seelische* Ordnungen, die diesen namensgleich sind: Neben die Präsentation einer timokratischen, oligarchischen, demokratischen und tyrannischen Polisordnung tritt paritätisch die Darstellung (und Kritik) einer timokratischen, oligarchischen, demokratischen und tyrannischen Seelenstruktur. Welche (antike oder moderne) Verfassungsdebatte wäre in vergleichbarer Weise angelegt? Welche Funktion hätte die Kritik an Seelenordnungen in einer politischen Polemik oder Geschichtsphilosophie? Die Standarddeutung von *Politeia* 8–9 ignoriert solche Fragen und blendet die Paralleldebatte der Seelenordnungen, die sich in ihr Bild nicht fügt, in der Regel einfach aus.²⁵

Wer die Seelenordnungen zur Kenntnis nimmt, für den stellt sich das Problem der Terminologie: Auch wer zu wissen meint, was Platons Leser unter einer ‘Oligarchie’ verstand, könnte wohl kaum intuitiv angeben, was eine ‘oligarchische Seelenordnung’ ist. Dass solche Adjektive in *Politeia* 8 nicht für politische Parteinahmen stehen, verrät jede beliebige Stelle in Platons Text: Die oligarchische Seele soll nicht ‘voller Sympathie sein für’, sondern ‘von gleicher Struktur wie’ die oligarchische Polis.²⁶ Es bedarf einer Begriffsanalyse, die zeigt, für welche Sachverhalte die sokratische Ausdrucksweise steht: Das *tertium comparationis* zwischen Polisordnung und Seelenordnung ist ein identisches Streben- und Lebensziel. ‘Oligarchisch’ nennt Sokrates jene Polis und jene Seele, die beherrscht sind von einem grenzenlosen Streben nach Geld und Besitz (554 a–555 b).²⁷

Die Verbindung zwischen dieser (neuen) psychologischen und der (konventionellen) politischen Begriffsverwendung bleibt auf der Ebene des Suggestiven: Zwar gilt Geldgier Platons Zeitgenossen durchaus als

²⁵ *DuA* 127–134.

²⁶ Vgl. Ausdrücke wie κατὰ τὴν Λακωνικὴν ἐστῶτα πολιτείαν (545 a 3) und τὸν τοιοῦτον ἄνδρα (545 b 8–9). Solche Formulierungen durchziehen die Bücher 8 und 9 der *Politeia*.

²⁷ Die Belege und Sekundärliteratur hierzu sowie zum Folgenden in *DuA* 178–185 (Seelenordnungen) und 185–207 (Polisordnungen). Das Material ist zu reichhaltig, um hier ausgebreitet zu werden. Zur sogenannten ‘Psychologie’ der *Politeia* siehe *ibd.*, 214–241.

ein typischer Zug der Oligarchie, aber ebenso klar ist weder diese Staatsform auf ein *singuläres* Streben noch das Streben nach Geld auf eine *einzig*e Staatsform beschränkt.²⁸ Als distinktives Merkmal für *politische* Strukturen scheidet Geldgier also aus; und wenn sie trotzdem in *Politeia* 8–9 als distinktives Merkmal fungiert, lässt sich nur folgern, dass derart unterschiedene πολιτεῖαι offenbar *nicht* politische Strukturen im üblichen Wortsinn sein können.²⁹ Auf dasselbe Ergebnis führt ein Gedankenexperiment: Ein Mensch, der aus reinem Idealismus und ohne Interesse an eigener Geldvermehrung für eine oligarchische Staatsform einträte, wäre im Sprachgebrauch von *Politeia* 8–9 kein ‘oligarchischer Mensch’!

Offenbar werden Begriffe wie ‘oligarchisch’ in *Politeia* 8–9 in einer speziellen Weise verwendet, die man nicht bereits durch Intuition versteht, sondern genauer klären muss, ehe deutlich wird, wovon Sokrates eigentlich spricht. Die Standarddeutung hat auf solche semantische Klärungen verzichtet; stattdessen implantieren die Interpreten jene Vorstellungen und Assoziationen, die sie selber mit den politischen Begriffen verbinden, in Platons Text.³⁰

Platons Begriffsverwendung scheint auch den zeitgenössischen Sprachgebrauch zu transzendieren;³¹ dennoch lohnt sich ein Blick auf diesen

²⁸ Geldgier bindet sich offenkundig an *jedes* politische System, das maximalen Ertrag verspricht – seien es Diktaturen, Oligarchien oder die freien Finanzmärkte einer Demokratie. Umgekehrt sind für die Oligarchie als politische Struktur andere Strebensziele (z. B. das Streben nach Macht und Kontrolle) sicherlich nicht weniger typisch als das Streben nach Geld. Strebensziele und politische Strukturen gehören in unterschiedliche Kategorien, die man allenfalls statistisch aneinanderkoppeln kann (vgl. Santas 1988, 53).

²⁹ Eine moderne Definition des ‘Politischen’, die allgemeinen Konsens fände, lässt sich nicht geben; der Terminus wird (in unterschiedlichen Kulturkreisen, Denktraditionen und Schulen) uneinheitlich und z. T. auch diffus gebraucht. Trotzdem lässt sich das reichhaltige Material, das etwa der Artikel Vollrath 1989, 1056–1072 ausbreitet, in die Aussage komprimieren, dass alle modernen Begriffe des Politischen im Prinzip um *Machtausübung von Menschen über Menschen* kreisen und beinahe immer auf das Konzept eines *Staates* bezogen sind. Diese sehr grobe Zusammenfassung genügt, um den semantischen Kern der antiken Begriffe πόλις und πολιτεία zu kontrastieren. (Weitere Belege und Sekundärliteratur zum Folgenden in *DuA* 190–195.)

³⁰ Sehr deutlich tut dies Karl Popper. Für weitere Belege siehe Anm. 2.

³¹ Platon hat bekanntlich auch andere wichtige Begriffe in origineller Weise umgeprägt; Beispiele wie εἶδος, ἰδέα, φιλόσοφος, ἀνάμνησις, ἀλήθεια, ὑπόθεσις (etc.) sind allgemein bekannt. Umgedeutet wird in der *Politeia* auch der Terminus ‘Aristokratie’, der sonst die ‘Herrschaft *der* (nach Selbsteinschätzung) Besten’, hier aber die ‘Herrschaft *des* (tatsächlich) Besten’ in der Polis, also die vollendet gute Ordnung bezeichnet (445 d 7; 544 e 7; 545 c 8; 547 c 6; das Adjektiv in 544 e 7 und 587 d 1), was in Sokrates’ Augen Machtanwendung überflüssig macht (vgl. Anm. 36). – Konventionell verwendet den Terminus Thrasymachos in 338 d 8.

Sprachgebrauch, um die Optionen zu erkennen, die sich dem Autor von dort aus boten. Für Platons zeitgenössische Leser sind Begriffe wie πόλις und πολιτεία keineswegs auf Macht- und Verfassungsfragen beschränkt. Der semantische Kern von πόλις ist nicht ‘Staat’,³² sondern ‘Gemeinschaft’;³³ und πολιτεία umschließt all jene Eigenschaften, aus deren Summe die Eigenart einer *bestimmten* Polis erwächst.³⁴ Dazu zählen *neben* politischen Strukturen auch gesellschaftliche Realitäten und insbesondere Werte und Normen, Lebensregeln und Konventionen, aus denen sich der spezifische Lebensmodus einer Polisgemeinschaft ergibt. Mit Blick auf diesen spezifischen *Modus des Lebens* (und keineswegs nur mit Blick auf ihre politisch-institutionelle Struktur) wird Spartas Ordnung von ihren Anhängern gefeiert oder preist Perikles bei Thukydides die attische Demokratie.

Ebenso wie in anderen zeitgenössischen Texten, die den Terminus πολιτεία im Titel tragen,³⁵ treten auch in Platons *Politeia* Machtfragen sowie rein staatsrechtliche oder institutionelle Aspekte in den Hintergrund.³⁶ Zentral sind im platonischen Dialog die Werte, Normen und Maximen, die das menschliche *Handeln* bestimmen. Ausführlich wird in *Politeia* 2–9 dargestellt, wie sich solche Werte und Normen durch

³² Einen Staat als ‘juristische Person’, die sich durch Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt definiert, kennt die Antike nicht.

³³ Das Wesentliche fasst gleich der erste Satz der aristotelischen *Politik*: **Ἐπειδὴ πάσας πόλιν ὀρώμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἔνεκεν συνεστηκυῖαν** (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δηλὸν ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτικὴ (*Pol.* 1252 a 1–7).

³⁴ Erst Aristoteles hat die genannten Begriffe in seinen politischen Texten weitgehend auf institutionelle und Machtfragen verengt. Trotzdem spiegelt sich auch bei Aristoteles an vielen Stellen noch der ältere, semantisch offenere Sprachgebrauch (z. B. in *Politik* 1295 a 40). Auch als πολιτικὸν ζῶον (1253 a 3 und öfter) ist der Mensch bei Aristoteles kein *politisches* Lebewesen, sondern ein Wesen, das zum Überleben und zum guten Leben einer *Gemeinschaft* bedarf. (Vergleichspunkt sind an diesen Stellen Bienen und andere Tiere; und Bienen betreiben bekanntlich nicht Politik.)

³⁵ Etwa Xenophons *Πολιτεία Λακεδαιμονίων*, in deren Mittelpunkt die lakedaimonische *Lebensweise* steht.

³⁶ Für Staatsformen wie die ‘Oligarchie’ der *Politeia* ist nicht die Machtausübung durch bestimmte Gruppen maßgeblich, sondern die ‘Herrschaft’ eines bestimmten Glücksideals. (Womit der Terminus ‘Herrschaft’ von einem politischen Grundbegriff zu einer Metapher wird.) Auch bei der sogenannten ‘Herrschaft der Philosophen’ geht es laut Trampedach nicht um Machtfragen; konsequenterweise hat der Autor seine einschlägigen Kapitel unter Überschriften wie ‘Antipolitik’ und ‘Metapolitik’ gestellt (Trampedach 1994, 186; 196).

Erziehung, Vorbild und Gewöhnung herausbilden und welche Konsequenzen sie haben für die Lebensrealität der Menschen in der Stadt. Ab Buch 9 lässt Platon seine Figuren auch von seelischen πολιτεῖαι sprechen,³⁷ und diese Metapher verleiht auch dem platonischen Dialogtitel einen überraschenden neuen Sinn.

Die Assoziierung der politischen Termini mit Lebensweisen (anstatt mit staatsrechtlichen Strukturen) war also für den zeitgenössischen Leser jedenfalls weniger ungewöhnlich als für uns. Und Platon hat diese semantische Option genutzt. Den Anlass dafür bot das Verfahren des Analogieschlusses von der Polis auf die Seele, welches das sokratische Argument in der *Politeia* auf weite Strecken bestimmt.³⁸

Dieses Verfahren hatte Sokrates in Buch 2 eingeführt, um Wesen und Wirkung der Gerechtigkeit zuerst an der Polis ermitteln und dann an der Seele überprüfen zu können; in Buch 4 hatte man auf diese Weise Definitionen des Gerechtheits in Polis und Seele ermittelt (432 b 3 – 434 c 11 und 441 c 4 – 444 a 9). Und offenbar bestimmt dieses Verfahren, wie der obige Überblick zeigt, auch die Inhalte der Bücher 8–9, denn auch hier werden Ordnungen der Seele abgeleitet aus Ordnungen der Stadt.

Die Seelentypen der *Politeia* unterscheiden sich voneinander durch ein elementares Grundstreben, wobei es jeweils genau *ein einziges* Streben pro Seelentypus gibt.³⁹ Als Beispiel kann der bereits erwähnte ‘oligarchische Mensch’ dienen, der durch grenzenloses Streben nach Geld und Reichtum charakterisiert sein soll. Im Rahmen einer solchen Konzeption können also Unterschiede zwischen Seelenordnungen nicht durch das (politische) Kriterium der *Anzahl der Regierenden* bestimmt sein. War dieses Kriterium aber untauglich als *differentia specifica* der Seelentypen, so war es auch schon untauglich für die Typisierung der πολιτεῖαι, denn andernfalls ergäbe sich zwischen Polisordnungen und Seelenordnungen keine strukturelle Analogie. Somit schied die übliche Klassifizierung der Polisordnungen nach dem Kriterium der *Anzahl* der Regierenden also aus.⁴⁰ Damit aber veränderten die politischen Termini unweigerlich ihren Sinn.

³⁷ 579 c 5, 590 e 4, 591 e 1, 605 b 7–8. Dazu auch *DuA* 195–201.

³⁸ Zu Einführung, Ausweitung und Verwendung des Analogieverfahrens, inklusive seiner darstellerischen Möglichkeiten und logischen Grenzen: Blößner 2007, 345–385.

³⁹ Eine solche Eins-zu-eins-Beziehung implizieren die Adjektive auch in ihrer üblichen politischen Bedeutung: der Parteigänger der Oligarchie strebt einzig und allein nach der Oligarchie. Für die Befunde und Belege zur platonischen Seelenkonzeption siehe Anm. 27.

⁴⁰ Wie Platons Text denn auch zeigt. Das traditionelle vor- und nachplatonische Kriterium, das Verfassungstypen an die Zahl der Regierenden bindet, wird in der *Politeia* explizit für ungültig erklärt und implizit ignoriert. Als Beleg für den ersten Fall

Wollte der Autor sowohl das Analogieverfahren anwenden als auch das sokratische Argument gelingen lassen, so stand er vor Aufgaben, die sich etwa folgendermaßen rekonstruieren lassen: Platon musste (erstens) ein Seelenmodell finden, welches den Erfolg des sokratischen Arguments ermöglichte; er musste (zweitens) bereits die ‘politischen Ordnungen’ so anlegen, dass sich aus ihnen dieses gewünschte Seelenmodell gewinnen ließ. Drittens musste die ‘politische’ Verfassungskette plausibel erscheinen, wofür es günstig war, sie durch Anklänge an empirische Realien passend zu unterfüttern. Gleiches galt (viertens) für deren psychologisches Gegenstück. Fünftens mussten sich beide Verläufe parallel zueinander vollziehen, damit das Analogieverfahren stets anwendbar blieb. Diesen fünf anspruchsvollen darstellerischen Aufgaben hat sich der Autor der *Politeia* offenbar tatsächlich gestellt; denn andernfalls müsste man annehmen, ein stringent aufgebautes Argument der Komplexität und des Umfangs der *Politeia* habe sich, ohne konzise auktoriale Planung, rein zufällig ergeben. Wem ein solcher Zufall denn doch zu unwahrscheinlich erscheint, der kann nur folgern, dass die erwähnte Aufgabenstellung, die viele Interpreten bisher gar nicht auf ihrer Rechnung haben, die Inhalte der *Politeia*, darunter auch die *Zeichnung* und *Rangfolge* der schlechten Ordnungen in den Büchern 8–9 wesentlich mitbestimmt.

Wer Platons persönliche Präferenzen zum Wirkprinzip des Texts erklärt, ignoriert offenkundig die Tatsache, dass dieser Text ein komplexes und großangelegtes *Argument* intendiert, das seine eigenen sachlichen und logischen Notwendigkeiten schafft. Auch unterschätzt er, vermutlich bei Weitem, die Schwierigkeit der schriftstellerischen Aufgabe, der sich Platon gegenüber sah. Die Darstellung politischer Präferenzen war im Rahmen eines solchen Arguments bestenfalls in dem Maße möglich, in dem die Sachzwänge des intendierten Arguments dafür Raum boten, und nur wer zeigen könnte, dass dieser Rahmen weit genug gewesen wäre, um beispielsweise auch eine Umkehrung der Rangfolge ‘Oligarchie-Demokratie’ zu ermöglichen,⁴¹ könnte aus dieser Rangfolge biographische Rückschlüsse ziehen. – Andernfalls hat man die Kausalität für die Textinhalte zu simpel konstruiert. Dann hat nämlich Platon die ‘Demokratie’ nicht infolge einer persönlichen Aversion gegen diese Regierungsform hinter die ‘Oligarchie’ gesetzt, sondern weil Sokrates sein Beweisziel erreichen sollte und weil

nenne ich das Ende von Buch 4. Dort sagt Sokrates, es bedeute keinerlei Unterschied, ob in der guten Ordnung eine Gruppe oder ein Einzelner regiere (445 d 3 – e 4). Einen Beleg für den zweiten Fall bietet der Übergang von der Oligarchie zur Timokratie. Dieser vollzieht sich ohne Änderung der Zahl der Regierenden allein durch Veränderung des dominierenden Lebensziels (551 a 7 – b 7).

⁴¹ Vgl. Anm. 22.

sich auf andere Weise die zu diesem Ziel führende Klassifizierung der ἐπιθυμία nun einmal nicht ergab.

Wer allerdings das Beweisziel der *Politeia* einfach ignoriert, entdeckt natürlich auch keinerlei Sachzwang, der aus dieser Zielsetzung erwächst. Dass in *Politeia* 8–9 ein Seelenmodell generiert werden soll, mit dem Sokrates eine bestimmte argumentative Schlacht zu schlagen gedenkt und das deswegen nicht beliebig, sondern in einer ganz bestimmten Weise strukturiert sein muss, tritt als Sachverhalt gar nicht vor Augen. Anstatt als zusammenhängendes Argument liest man die *Politeia* dann als Aneinanderreihung bloßer Meinungsäußerungen des Autors, für deren Inhalt es letztlich keine Rolle spielt, ob sie in Buch 2 oder in Buch 8 erfolgen und in welchem exakten Kontext sie stehen. Damit entfällt natürlich auch jeder Anlass, den Sinn von Begriffen aus diesem Kontext zu klären. Und wer das argumentative Anliegen des Sokrates und die daraus erwachsenden Sachzwänge komplett ausblendet, der sieht auch weder Anlass noch Notwendigkeit dafür, die für den Autor bestehenden *Sachzwänge und Freiheiten* zunächst einmal zu *ermitteln*, ehe man aus seinem Text auf seine Intentionen schließen kann.

Einer Standarddeutung, die *Politeia* 8–9 als politische Debatte liest, darf man mindestens vier Verfahrensfehler attestieren:⁴² Erstens reduziert sie diese Partie *selektiv* auf ihre politischen Abschnitte; denn warum eine Verfassungsdebatte, Geschichtsphilosophie oder politische Kritik auch die Diskussion von Seelenordnungen einschließen sollte, hat meines Wissens bisher noch kein Vertreter dieser Deutung plausibel erklärt.

Zweitens fehlt die Reflexion der Frage, ob eine ‘Demokratiebeschreibung’, aus der sich zuletzt eine Seelenordnung ergeben soll, überhaupt eine *politische* Beschreibung sein kann: Wie käme man von der politischen Beschreibung der Bundesrepublik Deutschland zu einem psychologischen Modell?

Drittens unterbleibt die *Klärung der Begriffe*. Allzu leicht verlassen sich die Vertreter der Standarddeutung auf jene Assoziationen und Wertungen, die sie selber mit den politischen Termini verbinden. – Warum dieses Verfahren in die Irre führt, dürfte am oben erwähnten Beispiel des oligarchischen Menschen klar geworden sein. Dass man den Sinn zentraler Begriffe aus ihrer Verwendung im Kontext klären muss, um einen Text korrekt zu verstehen, sollte als Prinzip eigentlich nicht fraglich sein.

Der vierte Fehler liegt darin, dass man die Partie aus ihrem sinnstiftenden logischen Zusammenhang, dem sokratischen Argument, *herauslöst*

⁴² Vgl. zum Folgenden auch Anm. 2.

und sie so liest, als handle es sich um eigenständige Abhandlungen, die nur zufällig in den Fragekontext der *Politeia* geraten sind. Vermutlich wird niemand theoretisch bestreiten, dass man den Sinn eines Textabschnitts ohne seinen Kontext nicht korrekt und präzise bestimmen kann; aber in der Praxis der Platondeutung wird diese einfache Einsicht sehr oft ignoriert.

In klarem Gegensatz zur Standarddeutung verankern nun allerdings Platons Figuren die sogenannte Verfassungsdebatte sogar ausdrücklich und mehrfach im Ganzen des sokratischen Arguments, wie im folgenden Abschnitt vorgeführt sei.

II. Die Verfassungsdebatte in ihrem Kontext

Ehe die Gesprächsteilnehmer die vier schlechten Ordnungen in Polis und Seele beschreiben und analysieren, führt ein kurzer Abschnitt (543 c 4 – 545 c 6) programmatisch in das neue Thema ein. Dabei wird dieses Thema gegliedert und seine Funktion im Ganzen des sokratischen Arguments zur Sprache gebracht. Das Programm liefert wichtige Hinweise auf den Sinn der folgenden Partie und erlaubt auch eine elementare Klärung der verwendeten Begrifflichkeit. – Ich teile die Partie, um sie übersichtlicher zu halten, in fünf Abschnitte ein; die für das vorliegende Thema wichtigsten Aussagen sind fett markiert.

Abschnitt 1 erinnert an das Ende von Buch 4; dort hatte Sokrates die Beschreibung der einen richtigen und guten Ordnung für abgeschlossen erklärt und angedeutet, neben ihr gebe es eine infinite Zahl schlechter Ordnungen, unter denen vier besonders erwähnenswert seien. Warum genau vier – und nicht drei oder fünf – war nicht näher erläutert worden, und ebenso wenig hatte Sokrates dort die vier Namen genannt.⁴³ – Es ist diese Partie, die Glaukon auf Sokrates' Bitte hin in Buch 8 rekapituliert. Glaukons Referat verdeutlicht dem Leser, welchen Weg das sokratische Argument bis hierher gegangen ist, an welchem Punkt es jetzt steht und welche weiteren Schritte geplant sind:

“Du hast recht”, sagte ich [Sokrates]. “Aber weiter! Wollen wir, da wir dies jetzt abgeschlossen haben, den Ausgangspunkt unseres Exkurses rekapitulieren, damit wir den Gedankengang an derselben Stelle wieder aufnehmen können?”

“Kein Problem”, entgegnete er [Glaukon]. “Denn fast genauso wie grade eben hattest du formuliert wie jemand, der mit der Beschreibung

⁴³ Ein Versuch, Platons Gründe für die Vierzahl zu rekonstruieren, findet sich in *DuA* 49–67.

der Polis schon zu Ende gelangt sei: als du nämlich sagtest, gut sei deiner Ansicht nach eine solche Polis, wie du sie da beschrieben hattest, und <gut sei> der Mensch, der ihr gleicht – und dies, obgleich du offensichtlich in der Lage warst, eine noch schönere Polis und einen noch schöneren Menschen zu schildern! Aber lassen wir das! Die übrigen also nanntest du fehlerhaft, wenn diese richtig sei. Und unter den anderen Polisordnungen, so sagtest du meiner Erinnerung nach, seien vier Arten, bei denen es sich sogar lohne, sie auszudiskutieren und ihre Fehler zu analysieren sowie dann auch die ihnen gleichenden Menschen, **damit wir mit Blick auf sie alle und nach erfolgter Einigung über den besten und den schlechtesten Menschen prüfen könnten, ob der beste der glücklichste und der schlechteste der unglücklichste sei oder ob es sich anders verhalte.** Und als ich fragte, welche vier Polisordnungen du damit meinst, gerade da unterbrachen uns Polemarchos und Adeimantos, und so also bist du, indem du das neue Thema aufnimmst, hierher gelangt”. – “Vollkommen richtig”, sagte ich, “hast du es rekapituliert”.⁴⁴

Wenige Zeilen später werden die vier verfehlten Ordnungen, um die es nun gehen soll, von Sokrates erstmals namentlich genannt (Abschnitt 2):

“Biete mir also, wie ein Ringer, dieselbe Stellung” [sagt Glaukon], “und versuche, da ich meine Frage hiermit wiederhole, das zu sagen, was du schon damals sagen wolltest!” – “Wenn ich es vermag!”, entgegnete ich. – “Übrigens”, sagte er, “bin ich auch persönlich sehr daran interessiert zu hören, welche du mit den vier Polisordnungen meinst!” – “Das zu hören ist kein Problem”, sagte ich. **“Denn die ich meine, sind diejenigen, die auch Namen tragen: Zum einen die, welche von der Mehrzahl der Leute gepriesen wird: die famose kretisch-lakonische Ordnung. An zweiter Stelle, und nach ihr am meisten gepriesen, die sogenannte Oligarchie, eine Polisordnung, strotzend vor lauter Übeln. Als nächstes kommt ihre Gegenspielerin an die Reihe, die Demokratie.**

⁴⁴ 543 c 4 – 544 b 3: Ὀρθῶς, ἔφην, λέγεις, ἀλλ' ἄγ', ἐπειδὴ τοῦτ' ἀπετελέσαμεν, ἀναμνησθῶμεν πόθεν δεῦρο ἐξετραπόμεθα, ἵνα πάλιν τὴν αὐτὴν ἴωμεν. – Οὐ χαλεπὸν, ἔφη. σχεδὸν γάρ, καθάπερ νῦν, ὡς διεληλυθῶς περὶ τῆς πόλεως τοῦς λόγους ἐποιῶ, λέγων ὡς ἀγαθὴν μὲν τὴν τοιαύτην, οἷαν τότε διήλθες, τιθείης πόλιν, καὶ ἄνδρα τὸν ἐκείνη ὅμοιον, καὶ ταῦτα, ὡς ἔοικας, καλλίω ἔτι ἔχων εἰπεῖν πόλιν τε καὶ ἄνδρα. ἀλλ' οὐδὲν δὴ τὰς ἄλλας ἡμαρτημένας ἔλεγες, εἰ αὐτὴ ὀρθή. τῶν δὲ λοιπῶν πολιτειῶν ἔφησθα, ὡς μνημονεύω, τέτταρα εἶδη εἶναι, ὧν καὶ περὶ λόγον ἄξιον εἶη ἔχειν καὶ ἰδεῖν αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα καὶ τοῦς ἐκεῖ ναις αὐτοὺς ὁμοίους, ἵνα πάντας αὐτοὺς ἰδόντες, καὶ ὁμολογησάμενοι τὸν ἄριστον καὶ τὸν κάκιστον ἄνδρα, ἐπισκεψάμεθα εἰ ὁ ἄριστος εὐδαιμονέστατος καὶ ὁ κάκιστος ἀθλιώτατος, ἢ ἄλλως ἔχει· καὶ ἐμοῦ ἐρομένου τίνας λέγοις τὰς τέτταρας πολιτείας, ἐν τούτῳ ὑπέλαβε Πολέμαρχος τε καὶ Ἀδείμαντος, καὶ οὕτω δὴ σὺ ἀναλαβὼν τὸν λόγον δεῦρ' ἀφίξαι. – Ὀρθότατα, εἶπον, ἐμνημόνευσας.

Schließlich die wirklich großartige, all diese überragende Tyrannis, die vierte und schlimmste Krankheit einer Polis. – Oder kennst du noch eine andere Polisordnung, die ebenfalls einen deutlich ausgeprägten eigenen Typus darstellt? Denn Dynastien, käufliche Königtümer und Polisordnungen von ähnlicher Art liegen gewissermaßen irgendwo zwischen den genannten, und man dürfte sie außerhalb Griechenlands in nicht geringerer Anzahl vorfinden als bei den Griechen”. – “Jedenfalls”, sagte er, “nennt man zahlreiche merkwürdige Ordnungen”.⁴⁵

Glaukon akzeptiert hier sowohl die sokratische Auswahl als auch die Reihenfolge der vier Ordnungen – zwei Züge, an denen die Inhalte der beiden folgenden Bücher wesentlich hängen – ohne Nachfrage.⁴⁶ Nun behauptet Sokrates, jedem einzelnen politischen Typus müsse exakt auch *ein* Charaktertypus zugeordnet sein (Abschnitt 3):

“Du bist dir doch sicher darüber im Klaren”, sagte ich, “dass es beim menschlichen Charakter ebenso viele Grundtypen geben muss wie bei Polisordnungen? **Oder glaubst du, die Polisordnungen stammten irgendwoher “aus Eiche oder Fels” anstatt aus jenen Charaktereigenschaften der Menschen in den Poleis, die jeweils wie auf einer Waage den Ausschlag geben und das übrige mitziehen?**” – “Nirgendwoher sonst als daraus”, sagte er. – “Wenn es also bei den Poleis fünf sind, wird

⁴⁵ 544 b 4 – d 4: Πάλιν τοίνυν, ὥσπερ παλαιστής, τὴν αὐτὴν λαβὴν πάρεχε, καὶ τὸ αὐτὸ ἐμοῦ ἐρομένου πειρῶ εἰπεῖν ἄπερ τότε ἔμελλες λέγειν. – Ἐάνπερ, ἦν δ' ἐγώ, δύνωμαι. – Καὶ μὴν, ἦ δ' ὅς, ἐπιθυμῶ γε καὶ αὐτὸς ἀκούσαι τίνας ἔλεγες τὰς τέτταρας πολιτείας. – Οὐ χαλεπῶς, ἦν δ' ἐγώ, ἀκούση. **εἰσι γὰρ ἄς λέγω, αἵπερ καὶ ὀνόματα ἔχουσιν, ἧ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη, ἡ Κρητικὴ τε καὶ Λακωνικὴ αὐτὴ καὶ δευτέρα καὶ δευτέρως ἐπαινουμένη, καλουμένη δ' ὀλιγαρχία, συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία· ἧ τε ταύτῃ διάφορος καὶ ἐφεξῆς γιγνομένη δημοκρατία, καὶ ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων †διαφεύγουσα [Adam, Burnet, Chambry: διαφέρουσα], τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα.** ἧ τίνα ἄλλην ἔχεις ἰδέαν πολιτείας, ἧτις καὶ ἐν εἶδει διαφανεῖ τι κεῖται; δυναστεία γὰρ καὶ ὄνηται βασιλείαι καὶ τοιαῦται τινες πολιτεῖαι μεταξὺ τι τούτων ποῦ εἰσιν, εὐροὶ δ' ἂν τις αὐτὰς οὐκ ἐλάττους περὶ τοὺς βαρβάρους ἢ τοὺς Ἕλληνας. – Πολλὰ γοῦν καὶ ἄτοποι, ἔφη, λέγονται. – Es ergibt sich (vom Dezenten ins Drastische) eine klare Klimax des Negativen: Die ‘kretisch-lakonische Ordnung’ wird durch ein nachgestelltes Demonstrativpronomen (was in der griechischen Stilistik etwa der Konnotation des lateinischen *iste* entspricht) einen leicht abschätzigen Ton (‘die famose ...’). Sehr viel deutlicher wird die Oligarchie kritisiert als eine Ordnung – nicht nur ‘voller Übel’, sondern (pleonastisch-übertreibend) sogar – ‘voll an zahlreichen Übeln’ (544 c 4–5 συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία). Ganz eindeutig ist die Extremstellung der Tyrannis. Nur die Demokratie bleibt von Negativbewertung gänzlich frei.

⁴⁶ Vgl. Anm. 22.

es wohl auch bei den einzelnen Menschen fünf typische Ausprägungen der Seele geben?“ – “Was sonst?”⁴⁷

Damit kann Sokrates das Programm der folgenden Untersuchung, das Glaukon bereits in Text 1 genannt hatte, noch präziser formulieren (Abschnitt 4):

“Jenen Menschen also, welcher der von den Besten geleiteten Ordnung gleicht, haben wir bereits behandelt”, sagte ich, “dem wir korrekterweise die Attribute ‘gut und gerecht’ beigelegt haben”. – “Haben wir”. – “Sollen wir als nächstes also die weniger guten Menschen behandeln: den aggressiven und ehrgeizigen, welcher der lakonischen Ordnung entspricht, weiterhin den oligarchischen, demokratischen und tyrannischen <Menschen-typus>, **damit wir den ungerechtesten erblicken, ihn dem gerechtesten gegenüberstellen und so unsere Untersuchung darüber abschließen können, in welchem Verhältnis denn die reine Gerechtigkeit und die reine Ungerechtigkeit zueinander stehen, was Glück und Unglück ihres jeweiligen Trägers betrifft, um dann entweder (Thrasymachos folgend) Ungerechtigkeit als Lebensziel zu wählen oder (dem sich jetzt abzeichnenden Argument folgend) Gerechtigkeit?**” – “Ja”, sagte er, “genau das sollten wir tun!”⁴⁸

Abschließend macht Sokrates noch deutlich, dass er alle vier seelischen Ordnung aus den jeweiligen politischen Ordnungen herleiten will; wie nebenbei prägt er bei dieser Gelegenheit den Gattungsnamen ‘Timokratie’ (Abschnitt 5):⁴⁹

⁴⁷ 544 d 5 – e 6: Οἷσθ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἶδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἷεῖ ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἡθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, ἀ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τᾶλλα ἐφελκύσῃται; – Οὐδαμῶς ἔγωγ', ἔφη, ἄλλοθεν ἢ ἐντεῦθεν. – Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν πόλεων πέντε, καὶ αἱ τῶν ιδιωτῶν κατασκευαὶ τῆς ψυχῆς πέντε ἂν εἶεν. – Τί μήν;

⁴⁸ 544 e 7 – 545 b 3: Τὸν μὲν δὴ τῆ ἀριστοκρατία ὅμοιον διεληλύθαμεν ἤδη, ὃν ἀγαθόν τε καὶ δίκαιον ὀρθῶς φαμεν εἶναι. – Διεληλύθαμεν. – Ἐὰρ οὖν τὸ μετὰ τοῦτο διυτέον τοὺς χεῖρους, τὸν φιλόνικόν τε καὶ φιλότιμον, κατὰ τὴν Λακωνικὴν ἐστῶτα πολιτείαν, καὶ ὀλιγαρχικὸν αὖ καὶ δημοκρατικὸν καὶ τὸν τυραννικόν, ἵνα τὸν ἀδικιώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ ἡμῖν τελέα ἢ σκέψις ἦ, πῶς ποτε ἢ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίαν τε πέρι τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος, ἵνα ἢ Θρασυμάχῳ πειθόμενοι διώκωμεν ἀδικίαν ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνης; – Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη, οὕτω ποιητέον. – Zum Terminus ἀριστοκρατία vgl. Anm. 31.

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 14.

“Sollte man nun, analog unserem bisherigen Verfahren, **die Charakterzüge zunächst bei den Polisordnungen und erst danach bei den Individuen zu betrachten – überzeugt, <so herum> sei es deutlicher –**, auch jetzt ebenso zuerst die vom Ehrgeiz bestimmte Polisordnung untersuchen? (Denn einen anderen, geläufigen Namen für sie habe ich nicht – man müsste sie entweder ‘Timokratie’ oder ‘Timarchie’ nennen.) Und wollen wir uns im Kontrast zu ihr **den Menschen ansehen, der gleiche Eigenschaften aufweist?** Danach Oligarchie und einen oligarchischen Menschen? Wollen wir weiterhin, nachdem wir eine Demokratie inspiziert haben, einen demokratischen Menschen begutachten? Und viertens, nachdem wir eine tyrannisch regierte Polis betreten und in sie hineingesehen haben, wiederum Einblick nehmen in eine tyrannische Seele und auf diese Weise versuchen, kompetente Beurteiler zu werden in den Fragen, deren Beantwortung wir uns vorgenommen haben?” – “So jedenfalls würden sich Betrachtung und Beurteilung auf sinnvolle Weise vollziehen”, entgegnete er.⁵⁰

Welche Schlüsse auf Inhalte, Absichten und argumentative Funktion der sogenannten Verfassungsdebatte kann man aus dieser programmatischen Einleitungspartie ziehen? Ich fasse meine Beobachtungen in vier Punkten zusammen:

(1) Glaukons Referat in Abschnitt 1, das Sokrates ausdrücklich lobt, stellt die angebliche Verfassungsdebatte eindeutig in den Zusammenhang des sokratischen Arguments für die Gerechtigkeit. In Abschnitt 4 erwähnt Sokrates selber diesen Zusammenhang ein zweites Mal.

Der Dialog kreist, wie wir uns erinnern,⁵¹ um das Thema, ob es gut, d.h. glücksdienlich ist, gerecht zu sein. Und Platons Dialogfiguren gehen in der soeben behandelten Partie einmütig davon aus, dass die Behandlung der vier schlechten Ordnungen etwas zur Klärung *dieser* Frage beitragen soll. – Keinen Anlass bietet der Text hingegen dafür, die folgende Partie als eine Abschweifung vom Thema anzusehen und zu vermuten, Sokrates dispensiere sich hier vom Argument für die Gerechtigkeit, um

⁵⁰ 545 b 4 – c 6: Ἐπεὶ οὖν, ὡς περ ἠρξάμεθα ἐν ταῖς πολιτείαις πρότερον σκοπεῖν τὰ ἤθη ἢ ἐν τοῖς ιδιώταις, ὡς ἐναργέστερον ὄν, καὶ νῦν οὕτω πρῶτον μὲν τὴν φιλότιμον σκεπτέον πολιτείαν – ὄνομα γὰρ οὐκ ἔχω λεγόμενον ἄλλο ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν αὐτὴν κλητέον – πρὸς δὲ ταύτην τὸν τοιοῦτον ἄνδρα σκεψόμεθα, ἔπειτα ὀλιγαρχίαν καὶ ἄνδρα ὀλιγαρχικόν, αὐτὸς δὲ εἰς δημοκρατίαν ἀποβλέψαντες θεασόμεθα ἄνδρα δημοκρατικόν, τὸ δὲ τέταρτον εἰς τυραννομένην πόλιν ἐλθόντες καὶ ἰδόντες, πάλιν εἰς τυραννικὴν ψυχὴν βλέποντες, πειρασόμεθα περὶ ὧν προουθέμεθα ἱκανοὶ κριταὶ γενέσθαι. – Κατὰ λόγον γέ τοι ἄν, ἔφη, οὕτω γίγνεται ἢ τε θέα καὶ ἡ κρίσις. – Vgl. Anm. 14.

⁵¹ Vgl. Anm. 1.

stattdessen Stellung zu den Verfassungen seiner Zeit zu beziehen, eine staatstheoretische Debatte zu eröffnen oder seine Thesen zum (realen oder idealen) Lauf der Geschichte vorzutragen. Intentionen dieser Art werden zwar Platon in der Sekundärliteratur oft unterstellt, aber sie haben in Platons Text keine Basis.

(2) Glaukons Referat in Abschnitt 1 und Sokrates' Ankündigungen in den Abschnitten 4 und 5 gliedern vielmehr das sokratische Argument in drei systematisch aufeinander bezogene Teile, unter denen die sogenannte Verfassungsdebatte den mittleren Teil ausmacht: Während Teil I (Bücher 2–7) der Ermittlung der vollendet guten Ordnung und Teil III (2. Hälfte von Buch 9) dem Glücksvergleich dient, gilt der Mittelteil des Arguments, der hier einsetzt und bis zur Mitte von Buch 9 reicht, der Ermittlung der vollendet schlechten Ordnung. Ohne diese Ermittlung, so wird suggeriert, wäre der Glücksvergleich gar nicht möglich.

Platon bietet dem Leser seines langen und komplexen Dialogs damit zugleich eine systematische Gliederung des sokratischen Arguments in den Büchern 2–9. Unerwähnt bleiben hier allein Funktion und Zielsetzung der umrahmenden Bücher 1 und 10.⁵²

(3) Worin die unverzichtbare Funktion des Mittelteils für den Glücksbeweis liegt, wird nicht erklärt. Jedoch kündigen die Abschnitte 3–5 an, dass Sokrates das seit Buch 2 bekannte Verfahren des Analogieschlusses von der Polis auf die Seele wieder aufnehmen und im Folgenden beibehalten wird.

Zwei Folgerungen lassen sich ziehen: Erstens müssen im Kontext des Analogieverfahrens Polis und Seele in einer Weise beschrieben werden, die sie ihrer Struktur nach als 'gleichartig' erscheinen lässt. Dies schließt eine politische Konzeption der Polisordnungen, etwa nach dem Kriterium der Zahl, im Grunde bereits aus.⁵³ (Dies bestätigt der Wortlaut von Abschnitt 3; auch dieser zeigt an, dass der Einteilung der Polisordnungen kein strukturell-politisches, sondern ein psychologisches Kriterium zugrundeliegen wird.) Zweitens lässt die Anwendung des Analogieverfahrens zumindest schon vermuten, worin die letztlich intendierte Funktion der Partie besteht: in der Herstellung eines Modells

⁵² Die Funktion von Buch 10 wird beleuchtet werden in der (postum erscheinenden) Dissertation von Martin Harbsmeier, deren Titel lautet: *Das Thema der Lebenswahl in Platons 'Politeia'* (im Druck). Zu Platons Intention und Verfahren, den Leser seines langen Dialogs über den Stand des Arguments immer wieder zu orientieren, siehe *DuA* 242–246.

⁵³ Vgl. o. Anm. 38.

der Seele, mit dessen Hilfe Sokrates das Argument, das man in Buch 2 von ihm gefordert hat,⁵⁴ liefern kann.⁵⁵

(4) Abschnitt 4 lässt genauer erkennen, für welche Sachverhalte die politischen Begriffe im mittleren Abschnitt des sokratischen Arguments stehen: Alle Begriffe sind verwendet wie Unterbegriffe zum Oberbegriff ‘ungerecht’. Die neue Semantisierung ist augenscheinlich: Nicht weniger als siebenmal in nur elf Zeilen tauchen Termini aus dem Wortfeld ‘Gerechtigkeit’ auf.⁵⁶ In Summe bilden die vier Menschentypen ein ‘typisches Set ungerechter Menschen’,⁵⁷ aus dem der Extremfall der Ungerechtigkeit ermittelt werden soll, damit der Glücksvergleich zwischen dem maximal ungerechten und dem maximal gerechten Menschen erfolgen kann (545 a 5 – b 2: vgl. 545 c 3 und schon 544 a 5–8).

Dieselbe Semantik muss dann für die Polis gelten, da Polis und Seele einander ja analog sein sollen. Bestätigen lässt sich diese Implikation in der Art und Weise, in der auch den Ausprägungen der Polis je ein typischer *Charakter* (545 b 5 ἥθη) zugesprochen wird, in derselben Weise, wie es Charaktere bei Individuen geben soll.⁵⁸ Angelegt war dies schon in 445 c 1 – d 1, wo Sokrates ebenfalls von Charakteren der Polis und der Polisordnung gesprochen hatte.⁵⁹ Termini wie τρόπος und ἥθος kann man zunächst als Metaphern lesen; aber im Folgenden wird klar, dass Sokrates auch Polis und Politeia einen Charakter zuschreiben will, der aus dem dominierenden Streben in der Polis erwächst, der also demselben Kriterium folgt, in dessen Anwendung sich für Sokrates auch der Charakter eines Individuums als Resultat eines zentralen Streben ergibt. Die Analogie stößt gelegentlich an Grenzen, aber dass sich in

⁵⁴ Vgl. u. Anm. 62.

⁵⁵ Diese Annahme erklärt, warum es der Ermittlung des maximal ungerechten Menschen noch bedarf, obgleich sich Thrasymachos, Glaukon, Adeimantos und Sokrates von Anfang an darüber einig sind, dass der Tyrann die größten Ungerechtigkeiten begeht. Dies zu wissen bedeutet nicht, eine klare Vorstellung zu besitzen von der tyrannischen *Seelenstruktur*.

⁵⁶ Δίκαιον (544 e 8), ἀδικιώτατον (545 a 5), τῷ δικαιοτάτῳ (545 a 5), ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη (545 a 6), πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον (545 a 7), ἀδικίαν (545 b 1) und δικαιοσύνην (545 b 2). – Diese Häufung der Begriffe ist bemerkenswert.

⁵⁷ Der Begriff des Typischen ist impliziert in 544 d 1–3.

⁵⁸ 545 b 4 f. ἐν ταῖς πολιτείαις πρότερον σκοπεῖν τὰ ἥθη ἢ ἐν τοῖς ἰδιώταις κτλ. Vgl. auch den Textabschnitt 3.

⁵⁹ Dort sind πολιτείας τρόποι und ψυχῆς τρόποι einander analog gesetzt. Die Analogie lässt Polis und Politeia wie Lebewesen erscheinen, denen man einen spezifischen Charakter zusprechen kann. Genauer zu dieser Schlusspartie von Buch 4 in *DuA* 49–55.

jedem der vier Individuen und in jeder der vier Polisordnungen je eine von insgesamt vier Spielarten der Ungerechtigkeit verkörpern soll, ist deutlich genug.

Damit werden die Termini politischer Provenienz zu Unterbegriffen von ἀδικία: zu vier *Spielarten der Ungerechtigkeit*. Platons Motiv für diese Umdeutung zeichnet sich ab, sobald man sich klar macht, dass es andere, bereits etablierte Termini für jene Sachverhalte, die Sokrates darstellen möchte, im Griechischen nicht gibt. Niemand vor Sokrates hatte den Charakterbegriff an handlungsleitenden Glückskonzeptionen festgemacht, und niemand vor Sokrates hatte die Seele als eine 'Polis im kleinen' konzipiert, die sich durch Phänomene wie Über- und Unterordnung, Dissens (στᾶσις) und Konsens (ὁμόνοια) zwischen seelischen Antrieben beschreiben lässt. Im Kontext einer solchen Beschreibung, die ihrerseits aus dem Analogieverfahren erwächst, lag es nahe, die seelischen Ordnungen (für die eine fertige Terminologie nicht zu Gebote stand) nicht nur analog zu Polisordnungen zu *beschreiben*, sondern auch analog zu ihnen zu *benennen*. Auf Seiten der Polisordnungen andererseits waren unterscheidende Namen bekannt, an die man jedenfalls assoziativ anknüpfen konnte, auch wenn Sokrates den bekannten Bezeichnungen einen wesentlich neuen Sinn verleiht.⁶⁰ Natürlich ergab sich dabei eine Wechselwirkung, denn die neugeprägten Charaktertermini mussten, um später per Analogie gewinnbar zu sein, von vornherein in der Beschreibungen der jeweiligen Polisordnung mit angelegt sein.

Ein weiterer Anknüpfungspunkt für die neue Terminologie bot sich in der schon bekannten Identifizierung des vollendet ungerechten Menschen mit dem Tyrannen (z. B. 344 a 3 – c 4): Wenn der 'tyrannische Mensch' als Charaktertypus und Vertreter der extremen Ungerechtigkeit schon etabliert war, so lag es nahe, analog gebildete Termini, d.h. andere *politische* Termini, für mildere Formen der Ungerechtigkeit zu verwenden.

Das Faktum der Umdeutung selber wird nicht thematisiert: Ebenso wie in anderen Fällen bringt Platons Sokrates auch hier die weitreichenden Implikationen seines sinnverändernden Sprachspiels nicht ausdrücklich zur Sprache. Offenbar gehört die Gepflogenheit, elementare Festlegungen eher unvermerkt zu treffen, während man vergleichsweise triviale Weichenstellungen zuweilen ausführlich thematisiert, zum rhetorischen Repertoire, ohne das auch Platon nicht auskommt, wenn er die Übersichtlichkeit des Gesprächs wahren und seinen Sokrates die gewünschten Argumentationsziele erreichen lassen will.⁶¹

⁶⁰ Vgl. Anm. 28.

⁶¹ Vgl. *DuA* 246–288.

III. Der Sinn der Verfassungsdebatte

Sokrates sieht sich in der *Politeia* vor die Aufgabe gestellt, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht (wie Hesiod und andere) mit Blick auf Lohn und Strafe durch Götter und Menschen zu bewerten, sondern sein Argument zugunsten der Gerechtigkeit allein auf deren eigene intrinsische Wirkung *in der Seele selber* zu beschränken.⁶² Diese Aufgabe kann man nur lösen unter Rekurs auf ein Seelenmodell, das der Gesprächspartner akzeptiert. Ein solches Seelenmodell stand weder Sokrates noch Platon zu Gebote: Auf die Frage, wie die Seele aufgebaut ist, welche Kräfte in ihr wirken und wie diese Kräfte miteinander interagieren, gaben Epos, Lyrik und Drama, aber auch Religion und Philosophie nur unklare, diffuse oder uneinheitliche Antworten. Somit fiel Platons Sokrates die Aufgabe – und die Chance – zu, ein neues Bild von der Seele zu entwerfen, mit dessen Hilfe man das Argument zugunsten der Gerechtigkeit überzeugend entwickeln konnte.

Ich kann hier nur grob skizzieren, wie er dabei vorgeht:⁶³ Sokrates wählt für sein Seelenmodell die Polis als Ausgangspunkt und weitet den Anwendungsbereich der Analogie aus, bis (ab Buch 4) Polis und Seele vollkommen isomorph erscheinen: Ebenso wie die Polis soll auch die Seele von drei maßgeblichen Interessen bestimmt sein, deren Interaktion den Zustand des jeweiligen Systems in Polis und Seele erklärt. Mit dieser Konzeption der Seele als einer Polis im Kleinen, in der es dann auch Phänomene wie Dissens und Konsens, Unter- und Überordnung gibt, gelingt es Sokrates, den für die Polis evidenten und unmittelbar einleuchtenden Sachverhalt, dass die Gemeinschaft insgesamt Gewinn zieht aus dem gerechten und uneigennütigen Verhalten ihrer Mitglieder, während der Egoismus Einzelner ihr schadet, auf die Seele zu übertragen und so für sein Argument fruchtbar zu machen.

⁶² In 366 e 5 – 367 a 1 konstatiert Adeimantos als Mangel jeder bisherigen Empfehlung der Gerechtigkeit: Ἀὐτὸ δ' ἐκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, οὐδεὶς πάποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίῳ λόγοις ἐπεξῆλθεν ἰκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχῇ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν. Konsequenterweise lautet der letzte Satz seiner Aufforderung an Sokrates (367 e 1–4): Μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρείττων, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἔαντε λανθάνῃ ἔαντε μὴ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους, ἢ μὲν ἀγαθόν, ἢ δὲ κακόν ἐστὶ. Dieser methodischen Anweisung muss Sokrates nachkommen, wenn er ein für Glaukon und Adeimantos überzeugendes Argument entwickeln soll.

⁶³ Vgl. Anm. 38.

Wie Sokrates die vier Formen der Ungerechtigkeit inhaltlich zugeschnitten hat, zeigt der Fortgang des Dialogs: Sokrates verbindet mit jedem Terminus eine spezifische Art des Strebens, die sich an einem bestimmten Glückskonzept orientiert. Der timokratische Mensch und die timokratische Polis streben nach Überlegenheit und Ruhm, der oligarchische Mensch und die Oligarchie nach Reichtum, der demokratische und die Demokratie nach Freiheit, der tyrannische und die Tyrannis nach Macht. Jedes dieser typischen Ziele menschlichen Strebens basiert auf einer entsprechenden Vorstellung vom Glück. Das Streben nach Reichtum beispielsweise, das in der *Politeia* die Bezeichnung ‘oligarchisch’ erhält, ist Streben nach Glück unter der Annahme, dass das Glück im Reichsein besteht.

Ungerecht und egoistisch sind diese vier Arten des Strebens deswegen, weil sie das Glück in Objekten suchen, die man nicht ohne eigenen Verzicht teilen kann. Ein Vorrecht verliert an Wert, wenn auch andere es besitzen; wer Geld abgibt, verfügt über weniger Geld; wer anderen Freiheiten lässt, muss eigene Freiheiten einschränken; und geteilte Macht ist allenfalls halbe Macht. Wer das Glück im Besitz solcher Güter sieht, die ihrem Wesen nach unteilbar sind, reduziert durch sein eigenes Streben nach diesen Gütern die Chancen der Mitmenschen, diese Güter ebenfalls zu erlangen. Wer den Inhalt der Eudaimonie in diesen Gütern sieht, wird mit Thrasymachos der Ansicht sein, das eigene Glück lasse sich dadurch maximieren, dass man anderen Menschen die glückszuträglichen Güter wegnimmt oder vorenthält.

Platons Einfall, die Entfaltung dieses egoistischen Strebens auch in der Polis darzustellen, ist genial und ermöglicht den Test am Extremfall. Denn natürlich können sich ungerechte Strebensziele nur dann maximal entfalten, wenn die entsprechend geartete Polis ihnen den Raum dafür schafft. Dank der Polis können empirische Daten einbezogen, soziologische Einsichten verwendet und glänzende *Aperçus* formuliert werden – wobei die Selektivität dieser Einbeziehung zeigt, dass der Blick primär auf das sokratische Argument gerichtet bleibt und nicht etwa auf eine Analyse des gesellschaftlichen oder politischen Lebens abzielt: Sokrates kritisiert nicht soziale Realitäten; er bewertet nicht, dass einzelne oder alle, dass Reiche oder Arme herrschen, sondern er kritisiert falsche Lebensziele, die er mit Verfassungsnamen benennt. Drittens, und darauf liegt ein Schwerpunkt der Argumentation, kann nur im Raum der Polis gezeigt werden, wie der egoistische Mensch durch sein Handeln seine Umwelt prägt: seine eigene Familie, seine Freunde, seine Mitbürger. Gezeigt werden kann dann auch, welche Reaktionen und Veränderungen ihm daraus erwachsen und wie dieses Verhalten seiner Mitmenschen dann wieder seinen eigenen Glücksraum mitbestimmt.

Im Gedankenexperiment lässt Sokrates vier egoistische Bestrebungen sich ungehindert entfalten und zeigt sodann, zu welchen Konsequenzen dies führt. Das Gedankenexperiment macht Namen, die vor und nach Platon für politische Systeme standen, zu Chiffren für falsche Lebensweisen, die zurückgehen auf unrichtige Vorstellungen über das Glück.

Nun kann man die Funktion dieses Abschnitts im sokratischen Argument präzise fassen. Die vier Beschreibungen in ihrer Summe liefern einen Widerspruchsbeweis: Läge das Glück in der unbeschränkten Verfügung über Vorrang und Ruhm, Geld, Freiheit oder Macht, so müsste es realisiert sein, sobald man dieser Güter teilhaftig geworden ist. Sokrates führt im Gedankenexperiment vor, wie Menschen die *vordergründigen* Ziele ihres Strebens perfekt erreichen, um danach die Mängel des resultierenden Lebens offenzulegen. Diese Mängel sind glücksabträglich, und sie resultieren nicht aus dem Nichterreichen von Zielen, sondern *aus dem (falschen) Streben selbst*. Zwei Mechanismen lässt Sokrates dabei wirken: Erstens verändert sich die Polis durch das Handeln des Egoisten, und diese Veränderung hat Wirkungen, die der Egoist weder gänzlich vorhersehen noch gänzlich kompensieren kann. Zweitens verändert der Egoist durch sein Streben und Handeln auch die eigene Seele: Er bringt in sich Strebungen und Kräfte zur Dominanz, die zu Glück und Glücksempfinden konträr stehen. In Summe ergibt sich das Resultat, dass der Egoist alle Ziele seines eigenen Strebens erreicht und gerade *dadurch* sein eigentliches Strebensziel, das Glück, verfehlt hat.

* * *

Was Platon mit der Abfassung der *Politeia* intendiert hat, kann der Interpret nicht wissen. Er kann nur *Rückschlüsse* ziehen aus Platons Text. Platons Überlegungen und Überzeugungen bestimmen Anlage, Verlauf und Inhalte des Dialogs, aber ob und wann der Autor sie im Munde einer seiner Figuren auch *direkt* zur Sprache bringt, weiß der Interpret nicht. Niemals lässt sich also durch bloße Textzitate belegen, Platon habe dieses oder jenes intendiert. Nur ein *Rekonstruktionsverfahren* nähert dem Interpretieren den Autor an.⁶⁴ Dass dabei Kontexte beachtet und Begriffe geklärt werden müssen, versteht sich.

Platons Demokratiekapitel erlaubt keine Rückschlüsse auf Platons politische Präferenzen. Denn erstens spricht Sokrates dort nicht über die attische Demokratie, sondern über einen psychologischen Sachverhalt; zweitens

⁶⁴ Zum Verfahren und seiner methodischen Begründung siehe Blößner 2011, 39–68; ferner: Blößner 2013, 33–57.

ist das Gesagte Teil eines großangelegten Arguments, dessen sachliche und logische Erfordernisse zweifellos auch die Inhalte bestimmen.⁶⁵ Und drittens ist Sokrates nicht Platon.

Der einzige korrekte Weg, die Frage nach Platons Überzeugungen aus dem Text der *Politeia* zu klären, führt daher über die Klärung des sokratischen Arguments. Nur wenn man zeigen kann, dass das Argument sowohl Weg A als auch Weg B erlaubt hätte, ergibt sich aus der faktischen Wahl von Weg A ein mögliches Indiz. – Beim derzeitigen, in mehrfacher Hinsicht unbefriedigenden Stand der *Politeia*-Interpretation ist diese Voraussetzung aber nicht erfüllt.

Die Diskussion der schlechten Ordnungen in den Büchern 8 und 9 gehört in den Rahmen der sokratischen Beweisführung dafür, dass es gut und glücksdienlich ist, gerecht zu sein. Sokrates skizziert hier vier prominente Spielarten der Ungerechtigkeit und zeigt, woran sie scheitern müssen. Damit ist keineswegs schon die Richtigkeit der sokratischen These erwiesen, aber die konträren Thesen, die den Nutzen des Egoismus behaupten, sind fundamental geschwächt. Dieses Vorgehen weist strukturelle Ähnlichkeiten auf zum sokratischen Elenchos-Verfahren: Auch dort werden bekanntlich falsche Thesen widerlegt, aber niemals wird eine richtige These verifiziert. Immerhin nähert man sich durch Eliminierung des Falschen dem Richtigen an.

Norbert Blößner
 Freie Universität Berlin
 n.bloessner@fu-berlin.de

Bibliography

- N. Blößner, *Dialogform und Argument* (Stuttgart 1997). [= *DuA*]
 N. Blößner, “Kontextbezogenheit und Argumentative Funktion: Methodische Anmerkungen zur Platondeutung”, *Hermes* 126 (1998) 189–201.
 N. Blößner, “Dialogautor und Dialogfigur”, in: A. Havlíček, F. Karfik (Hgg.), *The ‘Republic’ and the ‘Laws’ of Plato* (Prag 1998) 8–26.

⁶⁵ Für jeden Autor, der *argumentiert*, gelten auch *Sachzwänge*, sobald Beweisziel und argumentatives Vorgehen feststehen. Denn aus deren Kombination ergeben sich objektivierbare sachliche und logische Konsequenzen, denen man sich stellen muss, wenn das Ziel der Darstellung erreicht werden soll. Solche Sachzwänge muss auch der Interpret erkennen und in Rechnung stellen, wozu es zuvor der präzisen Analyse von Platons Beweisziel und Methode bedarf. Denn nur, wer die Freiheitsräume des Autors überhaupt einzuschätzen vermag, kann aus dem Text Rückschlüsse auf die Autorintention ziehen.

- N. Blößner, *Cicero gegen die Philosophie* (Göttingen 2001).
- N. Blößner, “The City-Soul-Analogy”, in: G. R. F. Ferrari (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic* (Cambridge u.a. 2007) 345–385.
- N. Blößner, “The Unity of Plato’s *Meno*: Reconstructing the Author’s Thoughts”, *Philologus* 155 (2011) 39–68.
- N. Blößner, “Argument und Dialogform in Platons ‘Menon’”, in: M. Erler, J. E. Heßler (Hgg.), *Argument und literarische Form in antiker Philosophie* (Berlin–Boston 2013) 33–57.
- D. Frede, “Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen”, in: O. Höffe (Hg.), *Platon, Politeia* (Berlin 1997) 251–270.
- M. Harbsmeier, *Das Thema der Lebenswahl in Platons ‘Politeia’* (im Druck).
- G. Klosko, *The Development of Plato’s Political Theory* (Oxford 2006).
- K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I* (München 1980).
- G. Recco, *Athens Victorious. Democracy in Plato’s Republic* (Lanham, MD 2007).
- J. Ross, “Philosophoi Basileis”, *Die Zeit*, 30. Juli (2009).
- T. Samaras, *Plato on Democracy, Major Concepts in Politics and Political Theory* 23 (New York 2002).
- G. Santas, “Justice and Democracy in Plato’s Republic”, in: O. Gigon, M. W. Fischer (Hgg.), *Antike Rechts- und Sozialphilosophie* (Frankfurt 1988) 37–59.
- P. Stemmer, “Der Grundriß der platonischen Ethik”, *ZPhF* 42 (1988) 529–569.
- K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik* (Stuttgart 1994).
- E. Vollrath, “Politik”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (Basel 1989) 1056–1072.

Plato’s well-known treatment of democracy in *Rep.* 555 b – 562 a, though often taken to be a statement of Plato’s own political views or his contribution to a debate about constitutions, appears in a very different light if one comes to it with a clear understanding of the term ‘democracy’ and reads the passage within its own context. In that case it comes to be seen as an integral part of Socrates’s project to ascertain the value of justice, and thereby truly to achieve what Socrates had announced it would do in 543 c – 545 c.

Известный платоновский пассаж о демократии (*Rep.* 555 b – 562 a) часто считается выражением собственных политических взглядов Платона или его вкладом в дискуссию о государственных устройствах. Но если правильно понимать термин ‘демократия’ и рассматривать пассаж в его контексте, он оказывается неотъемлемой частью рассуждения Сократа, направленного на то, чтобы упрочить ценность справедливости и тем самым достичь того, что обещано им в 543 c – 545 c.