

3. Die Philosophenherrschaft

3. 1 Platons Bestimmung der „Herrschaftskunst“

Die Frage nach der Herrschaftskunst steht bei Platon in einem engen Zusammenhang mit dem Problem der Gerechtigkeit. Die Kenntnis ihres Wesens ist die notwendige Voraussetzung zum Verständnis dessen, was Platon unter „Herrschaftskunst“ versteht. In der *Politeia* wird die Frage der Gerechtigkeit anhand verschiedener Maximen und Formen der Herrschaftsausübung eingeführt und thematisiert.

Das Problem der Gerechtigkeit wird von Platon im ersten Buch der *Politeia* in den Gesprächen behandelt, die Sokrates mit Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos führt. Darin kollidieren besonders die Meinungen von Sokrates und Thrasymachos. Nach Meinung des Kephalos besteht die Gerechtigkeit darin, jedem das ihm Gebührende zu geben, d. h. daß Gerechtigkeit darin besteht, jedem zu geben, was ihm zukommt:

„Daß, antwortete er, einem jedem das Schuldige zu leisten, gerecht ist; dieses sagend, scheint er mir Richtiges zu sagen.“¹⁴⁵

Tatsächlich kann jedoch Gerechtigkeit danach nicht etwa die Wiedererstattung von etwas Geschuldetem sein, da der Begriff der Gerechtigkeit dann nicht die geforderte Allgemeingültigkeit aufweise; so sei es nicht gerecht, einem wahnsinnig gewordenen Freund die von ihm geliehenen Waffen zurückzuerstatten:

„Was er aber hiermit eigentlich meint, siehst du, o Polemarchos, vielleicht ein, ich aber verstehe es nicht. Denn offenbar will er nicht das sagen, was wir eben sagten, wenn jemand etwas bei einem niedergelegt hat, dies irgendwem, der es auf unvernünftige Weise wiederfordert, zurückzugeben, wiewohl man hier freilich dasjenige schuldig ist, was einer niedergelegt hat. Nicht wahr?“

Ja.

¹⁴⁵ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 331e.

Wiedergegeben aber darf es auf keine Weise werden, wenn einer es unvernünftigerweise abforderte?“¹⁴⁶

Also kann jener Grundsatz der Gerechtigkeit kein allgemeines Gesetz abgeben. Was gerecht ist, muß im Einzelfall beurteilt werden. Kephalos stimmt dieser Feststellung zu und entfernt sich. Polemarchus stellt daraufhin fest, daß man von einem gerechten Handeln nur hinsichtlich der Wirkung auf den Betroffenen sprechen kann. Demnach bestehe die Gerechtigkeit darin, seinen Freunden zu helfen und seinen Feinden zu schaden:

„Wenn man, sprach er, dem Vorhergesagten folgen darf, die Freunden und Feinden Nutzen und Schaden abgebende.

Also Freunden Gutes tun und Feinden Böses, sagt er, sei Gerechtigkeit.“¹⁴⁷

Die Polis bedarf so einerseits einer Bürgermoral, die sich in dem Grundsatz ausdrücken läßt, daß der Freund dem Freunde Gutes schuldet. Aber sie muß zugleich auch ihre Feinde achten und die kriegerische Gesinnung pflegen. Es gehört auch zur Gerechtigkeit, daß die Polis zu ihrer Verteidigung in der Lage und willens ist.

„Und wie? Feinden muß man, was es auch sei, Schuldiges abgeben?

Auf alle Weise freilich, sagte er, was man ihnen ja schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt, etwas Übles.“¹⁴⁸

Politisch bedeutet Gerechtigkeit völlige Hingabe an die Gemeinschaft als Ganze; sie impliziert zudem, wie aus dem Gespräch hervorgeht, daß es in der Polis keinen unbedingten Eigentumsanspruch gibt.¹⁴⁹ Für den Wächterstand wird gar ein vollständiger Kommunismus, d. h. Besitzlosigkeit postuliert. Damit wird zum ersten Mal auf eine Konsequenz hingewiesen, die in der nachfolgenden politischen Theorie und von anderen ganz verschiedenen politischen Denkern, etwa von Thomas Morus (1478-1535), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) und Karl Marx (1818-1883), gezogen

¹⁴⁶ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 331e-332a.

¹⁴⁷ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 332d.

¹⁴⁸ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 332b.

¹⁴⁹ Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 154.

worden ist: auf den Umstand und die sich unmittelbar daraus ergebende Logik, daß der partikuläre Eigensinn und das private Eigeninteresse nur zu überwinden sind, wenn es kein Privateigentum gibt, sondern allen Mitgliedern einer Gesellschaft oder Gemeinschaft alles gehört, es nur noch Gemeineigentum gibt.

Thrasymachos dagegen, der über das Ergebnis von Sokrates' Unterhaltung mit Polemarchos entrüstet ist, definiert Gerechtigkeit als Vorteil des Stärkeren:

„Höre denn, sprach er. Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren Zuträgliche. Aber warum lobest du es nicht? Du wirst gewiß nicht wollen.

Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts anders als das dem Stärkeren Zuträgliche.“¹⁵⁰

Nach dieser Meinung ist Gerechtigkeit in der Politik gleichbedeutend mit einer rein positiven Gesetzmäßigkeit. Das impliziert eine konventionalistische Bestimmung in dem Sinne, daß es ein Wesen der Gerechtigkeit gar nicht gibt, sondern daß man sich nur an die jeweilig gegebenen Machtverhältnisse in einer Gesellschaft halten kann, um zu erfahren, was in der jeweiligen Gesellschaft als gerecht gilt. Tugend und Weisheit sind keine Voraussetzung gerechten Handelns und die Gerechtigkeit selbst besitzt gar keine Eigenbedeutung.¹⁵¹

Es ist faktisch die Macht und nur die Macht, welche die Gesellschaft zusammenbringt und zusammenhält. Das Gerechte ist der Vorteil der bestehenden Regierung. Nach Thrasymachos legt jedes Regime die Gesetze mit Blick auf seine eigene Erhaltung und die Bewahrung des gegenwärtigen Zustandes, d. h. nur zu seinem Vorteil fest.

„Und jegliche Regierung gibt die Gesetze nach dem, was ihr zuträglich ist, die Demokratie demokratische, die Tyrannei tyrannische und die andern ebenso. Und indem sie sie so geben, zeigen sie also, daß dieses ihnen Nützliche das Gerechte ist für die Regierten. Und den dieses Übertretenden strafen sie als gesetzwidrig und ungerecht

¹⁵⁰ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 338c.

¹⁵¹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 349a.

handelnd. Dies nun, o Bester, ist das, wovon ich meine, daß es in allen Staaten dasselbige Gerechte ist, das der bestehenden Regierung Zutragliche. Diese aber hat die Gewalt, so daß also, wenn einer alles richtig zusammennimmt, herauskommt, daß überall dasselbe gerecht ist, nämlich das dem Stärkeren Zutragliche.“¹⁵²

Dagegen wendet Sokrates ein, daß solche Herrscher an jener Maxime gemessen aber auch Fehler machen können. Sie können Handlungen befehlen, die in der Tat nachteilig für sie und vorteilhaft für die Bürger sind. Da Thrasymachos behauptet hatte, daß die Gerechtigkeit das den Herrschenden Zutragliche ist, zugleich aber aus dem Recht des Stärkeren folgt, daß alles, was die Herrschenden tun, auch gerecht sein soll, ergibt sich aus dem Umstand, daß Irrtümer der Herrscher stattfinden, tatsächlich ein Widerspruch. Darauf zieht Sokrates Analogien zu anderen Künsten. Die spezifische Kunst des Rechenmeisters, des Schiffsführers, des Arztes liege eben darin, eine Leistung hervorzubringen, die selbst möglichst vollkommen ist, und dies nicht nur weil dies ihnen allein nutzt, sondern auch anderen. Das von Platon herangezogene Beispiel der Heilkunst zeigt, daß diese nicht das ihr selbst Zutragliche sucht, sondern ihren Gegenstand in etwas anderem, dem Leibe hat. Und so, argumentiert Platon, ist es mit allen Künsten. Ihre Ausübung kann prinzipiell kein Selbstzweck sein, sondern dient stets einem bestimmten Gegenstand oder einer bestimmten Aufgabe. Von dieser Begriffsbestimmung her betrachtet, kann die Ausübung einer Kunst nicht lediglich dem eigenen Vorteil dienen. Der Gegenstand muß immer ein abstrakter, allgemeiner sein, eine Tätigkeit, deren Resultat mit dem Eigeninteresse im Einzelfall identisch sein mag, dies aber grundsätzlich nicht ist, weil ihr Ziel nicht von den jeweiligen Personen abhängt, die diese Kunst ausüben, sondern für alle dasselbe sein muß.

Das Ausüben einer Kunst gleicht insofern der Herrschaft, als es eine Art von Beherrschung ihres Gegenstandes bewirkt.¹⁵³ Bei der Ausübung der Herrschaftskunst aber sind die Beherrschten dieser Gegenstand. Mit dieser begrifflichen Argumentation gelangt Platon zu einer Widerlegung des Satzes des Thrasymachos: Die Herrschaftskunst, sofern sie eine Ausübung der Gerechtigkeit ist, kann nicht darin bestehen, den Nutzen des Stärkeren, des oder der Herrschenden zu fördern. Sie muß

¹⁵² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 338e-339a.

¹⁵³ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 342c.

vielmehr zugleich auch den Schwächeren, den Beherrschten dienen. Sonst kann es sich bei der Herrschaftsausübung als Verwirklichung der Gerechtigkeit um gar keine spezifische Fertigkeit handeln.

„Also, o Thrasymachos, dies ist schon klar, daß keine Kunst oder Regierung ihren eigenen Nutzen besorgt, sondern, was wir schon lange sagten, den des Regierten besorgt sie und ordnet alles an, auf das jenem Zuträgliche sehend, welcher ja der Schwächere ist, und nicht auf das dem Stärkeren. Deshalb nun, o lieber Thrasymachos, sagte ich auch vorher, daß niemand gern darangehe, etwas zu regieren und fremdes Übel über sich nehme wieder in Ordnung zu bringen, sondern Lohn dafür fordere, weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eignes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern dessen, was er regiert; weshalb denn, wie einleuchtet, ein Lohn da sein muß für die, welche sollen regieren wollen, sei es nun Geld oder Ehre, oder eine Strafe, falls sie es nicht tun.“¹⁵⁴

Von dieser Argumentation überzeugt, gesteht Thrasymachos zu, daß die eigentliche Kunst des Staatsmannes darin liegt, den von ihm Regierten zu nutzen. Wenn der Herrscher aber durch die Herrschaftskunst charakterisiert wird, folgt daraus, daß der Herrscher überhaupt nur dann Herrscher ist, wenn er sich in ihr auskennt und sich ihr entsprechend verhält. Thrasymachos muß dies zugeben, womit seine Position widerlegt ist.

„Also, sprach ich, o Thrasymachos, bedenkt auch wohl kein anderer in keinem Amt, sofern er ein Regierender ist, das ihm selbst Zuträgliche, noch befiehlt es, sondern das dem Regierten und von ihm selbst Gemeisterten; und auf dieses sehend und das diesem Zuträgliche und Angemessene sagt er, was er sagt, und tut er alles insgesamt, was er tut.“¹⁵⁵

Wenn der Herrschende aber durch die von ihm beherrschte Herrschaftskunst charakterisiert ist, folgt daraus, daß die Herrschenden gar keine Herrscher sind, sofern sie Fehler machen. Nach der begrifflichen Argumentation Platons ist der Herrscher-Philosoph als solcher unfehlbar. Daraus wiederum folgt logischer Weise, daß der

¹⁵⁴ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 346e-347a.

¹⁵⁵ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 342e.

Beherrsche die vom wahren Staatsmann festgesetzten Gesetze unbedingt beobachten muß:

„Denn gleich dieses, nennst du etwa den einen Arzt, der sich irrt in Absicht der Kranken, eben in bezug auf das, worin er sich irrt? Oder einen Rechenmeister, der im Rechnen fehlt, dann, wann er fehlt in bezug auf eben diesen Fehler? Aber ich meine, wir sagen wohl so in gemeiner Rede, der Arzt hat sich geirrt, der Rechenmeister hat sich geirrt und der Sprachmeister; ich meine aber ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist, was wir ihn nennen, fehlt doch niemals. So daß nach der genauen Rede, weil doch auch du es so genau nimmst, kein Meister jemals fehlt. Denn nur, wenn die Wissenschaft ihn im Stich läßt, fehlt der Fehlende, insofern als er kein Meister ist. So daß kein Meister oder Weiser oder Herrscher irgend fehlt dann, wann er Herrscher ist. Aber jeder wird doch sagen, der Arzt hat gefehlt und der Regent hat gefehlt. Und dem Ähnliches denke also, daß auch ich dir jetzt geantwortet habe. Das ganz Genaue aber ist jenes, daß der Regent, insofern er Regent ist, nirgends fehlt, und wenn er nicht fehlt, das für ihn selbst Beste festsetzt. Und dieses hat der Regierte dann zu tun.“¹⁵⁶

Die hier postulierte Identität von Kunst und Gerechtigkeit spiegelt die sokratische These wieder, daß die Tugend Wissen ist. Diese Definition der Kunst führt letztlich dazu, daß die gerechte Stadt ein Verband von Bürgern sein muß, die sich auf ihre je verschiedenen Tätigkeiten verstehen. Dies entspricht dem Grundsatz der Arbeitsteilung und Chancengleichheit wie dem Anspruch, das ein jeder seine spezifischen Anlagen entfalten solle.

Erscheint die Gerechtigkeit somit als bloße Kunst des Ausgleichs und der Zuteilung, so scheint sie selbst nur ein Mittel oder eine Technik zu sein, die auf einen Nutzen abzielt, ohne daß dieser selbst näher bestimmt wäre. Bei diesem Verständnis könnte dann der Häuptling einer Räuberbande ebenso „gerecht“ seinem „Handwerk“ nachgehen, wie der Staatsmann. Aufgrund dieser und ähnlicher Schwierigkeiten betrachtet Platons Sokrates seine Widerlegung von Thrasymachos durchaus noch als unbefriedigend und ungenügend.

¹⁵⁶ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 340d-341a.

Wie ist jene Fähigkeit näher zu bestimmen, die eine Beurteilung des Gemeinwohls als der obersten Maxime der Herrschenden ermöglicht und diese für Platon ausschließlich zur Ausübung der Staatsgewalt qualifiziert? Platon selbst nähert sich diesem Problem indirekt und führt eine hauptsächlich negative Bestimmung durch, indem er sich anhand von Vergleichen von bestimmten Formen und Auffassungen der Herrschaftsausübung distanziert.

Platon greift bei seinen Erläuterungen zunächst auf umständliche Gleichnisse zurück. In erster Linie erläutert er sie im *Politikos*. Dabei führt er zwei Beispiele an: den Mythos der Kronos-Erzählung und das praktische Beispiel der Weberei.

Ich wende mich zunächst dem ersten Beispiel zu, der Kronos-Erzählung: Platon knüpft in seiner politische Lehre an die Kunst der Hegung und Aufzucht an, die er jedoch nicht mit der königlichen Kunst, der Staatskunst, gleichsetzt. Das Beispiel der Kronos-Erzählung wird von ihm aufgegriffen, um anhand des Beispieles der Handhabung dieser Kunst durch den Gott die Besonderheiten deutlich zu machen, welche mit der Aufsicht und Herrschaft über Menschen verbunden sind. Kronos machte zwischen Menschen und Tier keinen Unterschied. In der Nachkronoszeit wurde das anders. Deshalb betont Platon die Notwendigkeit, die Staatskunst von der Kunst, Tiere zu hegen, zu unterscheiden.¹⁵⁷

„Denn die königliche Kunst hat ja nicht etwa Unbeseeltes anzuordnen wie die Baukunst, sondern edlerer Art besitzt sie an dem Lebendigen und über dieses immer ihre Macht.“¹⁵⁸

Platon unterscheidet sodann die Merkmale der verschiedenen Lebewesen: „Von der einsehenden Erkenntnis hatten wir also zuerst einen gebietenden Teil: von diesem nannten wir ferner, durch Vergleichung darauf gebracht, einen Teil den selbstgebietenden. Von dieser selbstgebietenden ward nun gar nicht als die kleinste Gattung die, welche das Lebendige aufzieht, von uns abgeschnitten. Von dieser eine Art die Herdenzucht, von der Herdenzucht wiederum die Hütung der zu Fuß gehenden, und von dieser schnitten wir uns wieder besonders ab die Auferziehung der ungehörnten

¹⁵⁷ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 272b-d, 275a.

¹⁵⁸ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 261c-d.

Gattung. Den nächsten Teil von dieser müßte nun einer wenigstens dreifach zusammenflechten, wenn er ihn in einen Namen befassen wollte, und müßte sie die Kunst der Hütung des Unvermischtbegatteten nennen. Von dieser ist nun der Abschnitt für die zweifüßige Herde der letzte übrigbleibende menschenhütende Teil, und selbst ebendieses Gesuchte, was sowohl königliche als Staatskunst heißt.¹⁵⁹

Die „Herrschaftskunst“ oder politische Wissenschaft ist für Platon grundsätzlich die Wissenschaft vom menschlichen Gemeinwesen seines Ursprungs, seiner Organisation und seines Ziels.

„Diese Bande nun, sagte ich, wären gar nicht schwer zu knüpfen, wenn nur über das Schöne und Gute beide Arten dieselben Vorstellungen haben. Denn dies ist einzig und allein das ganze Geschäft jener königlichen Zusammenwebung, daß sie niemals lasse die besonnene und die tapfere Gemütsart sich voneinander trennen, sondern sie durch Gleichgesinntheit und Ehre und Schande und öffentliche Meinung und durch Geiseln, die sie einander ausgeben, zusammenschlägt, und wenn sie so jenes glatte und feine Gewebe aus ihnen verfertigt hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den Staaten überläßt. ... unter diesem Geflechte zusammenhält und, wieweit es einem Staate gegeben sein kann glücklich zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.“¹⁶⁰

Für Platon ist die gewalttätige Herrschaftsausübung schon von der Definition her eine Tyrannis. Nur die harmonische, der Herdenwartung vergleichbare Herrschaftsausübung, die auf der Zustimmung beruht und sich deren Interessen zu eigen macht, wird von Platon als Staatskunst bezeichnet; und nur die Staatsmänner, die diese Kunst beherrschen, werden von ihm als die wahrhaften und wirklichen Herrscher anerkannt.

Das zweite Beispiel, das Platon in diesem Zusammenhang heranzieht, ist das eines Handwerks, der Weberei. Sie wird von Platon wie folgt bestimmt:

¹⁵⁹ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 267b-c.

¹⁶⁰ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 310e, 311c.

„Und nun ist der Teil der Weberei, den wir bestimmen wollten, schon jedem klar. Nämlich, wenn der in der Wollbereitung sich findende Teil der verbindenden Kunst durch gerades Einschließen des Einschlags in die Kette ein Geflecht hervorbringt, so wird nun das sämtliche Geflecht das wollene Gewand sein, und die hierzu gesetzte Kunst nennen wir die Weberei.“¹⁶¹

„Das Kämmen und die eine Hälfte der Bearbeitung auf dem Webestuhl, und was sonst das vereinigte trennt, alles dies gehört, wenn man es in eins zusammenfassen will, freilich zur Zeugbereitung selbst; aber dann gibt es doch auch noch zwei sehr weit über alles verbreitete Künste, die verbindende und die trennende?“¹⁶²

Die Weberei wird im folgenden mit der Staatskunst verglichen:

„Dies also, wollen wir sagen, sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, daß ineinander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemütsart, wenn die königliche Kunst durch Übereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigt, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend, unter diesem Geflechte zusammenhält und, wieweit es einem Staate gegeben sein kann glücklich zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.“¹⁶³

Die Eigenschaft der Weberei: zu verbinden und zu trennen, setzt Platon in Beziehung zur Staatskunst. Auch sie muß die Fähigkeit lehren, einzelne Teile der Gemeinschaft zu trennen: Merkmale und Fähigkeiten zu unterscheiden. Und sie muß die Fähigkeit lehren, zu verbinden: gegensätzliche Naturen im Staate zusammenführen, so daß sie sich ergänzen und nicht behindern. In Analogie zum Weber ist es die Aufgabe der Herrscher, verschiedene Tugenden miteinander zu verflechten. In die Gemüter der Bürger sollen sie durch Wert und Tat, durch ihr Vorbild, die von Natur einander unähnlichen, ja auch entgegengesetzten Tugenden der Gesetzestreue und Rechtlichkeit, der Tapferkeit und Besonnenheit einpflanzen und verbinden. So müssen im Gespinnst

¹⁶¹ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 283a.

¹⁶² Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 282b.

¹⁶³ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 311b-c.

der Gesellschaft die Tapferen als die gröberen Kettfäden dienen, welche die Struktur erhalten, die Besonnenen als Fülle des weicheren Stoffes.

Nach diesen grundsätzlichen Erwägungen stellt Platon eine allgemeine Analogie zwischen dem Handwerk und der Staatskunst her.

„Dasselbe müssen wir nun auch jetzt, und zwar noch mehr als damals tun. Die nur irgendein, sei es nun kleines oder großes Werkzeug im Staat verfertigen, diese müssen wir insgesamt als Mitursachen setzen. Denn ohne diese könnte weder ein Staat noch eine Staatskunst jemals bestehen, aber keines davon können wir doch als ein Werk der königlichen Kunst ansehen.“¹⁶⁴

Hieran wird ersichtlich, daß Platon eine Unterscheidung der Künste vornimmt. Er unterscheidet zwischen denjenigen, welche die Instrumente der Herrschaftsausübung sind, und der eigentlichen Herrschaftskunst selbst. Im Kontext seiner Kritik an den Sophisten illustriert und präzisiert Platon dieses Problem, wenn er von einem Politiker sagte, daß dieser sich lediglich auf die Kunst der Machterlangung und -erhaltung konzentrieren und es darin gegebenenfalls sogar zur Meisterschaft bringen würde. Für ihn hat ein Politiker vieles mit einem Räuber, Fänger, Despoten und Kriegsmann gemeinsam, unterscheidet sich von ihnen nur durch seine Überredungskunst.

„Die Räuberei, die Sklavenfängerei, die Tyrannei und die gesamte Kriegskunst, dies sämtlich bestimmen wir als die gewaltsame Nachstellung.

Die sachwalterische aber und die volksrednerische und die umgängliche, insgesamt als eins, wollen wir eine Kunst, die überredende nennen.“¹⁶⁵

Der Politiker betreibt in seinen Augen eine besondere Art von Jagd, die auf die Gewinnung von Stimmen und die Unterstützung durch andere abzielt. Sein Instrument ist seine Überredungskraft. An dieser Beschreibung wird bereits deutlich, daß Platon die sophistische Fertigkeit der Redegewandtheit mit großer Verachtung betrachtete. Die wahre Staatskunst des wahren Staatsmannes gehe dem Politiker schlechterdings ab. Es gehe ihm ausschließlich um Machtgewinn.

¹⁶⁴ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 287c-d.

¹⁶⁵ Platon, *Der Sophist*, a. a. O., 222c.

Der Sophist ist ein Künstler im Streitgespräch. „Wir sagen doch, er sei ein Künstler im Streitgespräch. Nicht auch, daß er eben hierin ein Lehrer werde für andere?“¹⁶⁶

Die Sophistik ziele darauf ab, sich durch Anknüpfung an die im Volk vorherrschenden Meinungen zu seinem Anwalt zu machen und selbst zu Einfluß und Macht zu kommen.

„Wem sollen wir nun zuschreiben, daß er mit Erkenntnis der Menge und des Volkes dieses zu überreden verstehe mittelst sinnlicher Darstellung, nicht aber ordentlicher Belehrung?“

Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.“¹⁶⁷

Die Sophistik wird von Platon einerseits als die Kunst des Diskurses und Streitgesprächs bestimmt, als eine Form:

„ . . . der streitsprecherischen Kunst, welche von dem Wortwechsel, also der streitenden, fechtenden, kampfgeschickten und so erwerbenden Kunst ein Teil ist, wie die Rede uns jetzt gezeigt hat, der Sophist.“¹⁶⁸

Oberflächlichkeit und Eigennützigkeit sind es, die Platon andererseits den sophistischen Rednern und Politikern vorwirft. Für ein Kennzeichen der wahren Philosophen hingegen hielt er, daß diese lediglich der Zwang der Umstände zur Übernahme politischer Macht bewegen könne:

„Die größte Strafe aber ist, von Schlechteren regiert werden, wenn einer nicht selbst regieren will; und aus Furcht vor dieser scheinen mir die Rechtschaffenen zu regieren, wenn sie regieren.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ Platon, *Der Sophist*, a. a. O., 232b.

¹⁶⁷ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 304b-d.

¹⁶⁸ Platon, *Der Sophist*, a. a. O., 226a.

¹⁶⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 347c.

Die wahre Staatskunst, welche Platon der Sophistik gegenüberstellt, könne nicht so relativistisch sein, daß für sie die Politik nur eine Kunst des Überredens wäre, ein Instrument mithin, das für beliebige Zwecke zu verwenden wäre. Er vermißt bei der Sophistik den tieferen Sinn- und Wahrheitsgehalt als Verpflichtung und treibende Kraft. Die von ihm geforderte höhere politische Einsicht des Staatsmannes verlangt, daß die Staatskunst sich nicht am Spiel der Überredungstechniken beteiligt, ihnen keine Konkurrenz macht. Denn diese sind für Platon kein Weg zur Erlangung höherer Einsichten. Mittels ihrer werden lediglich Vorurteile bestärkt, falsche aber populäre Ansichten verbreitet, die Unkenntnis und die mangelnde Einsicht der Masse ausgenutzt und versucht, diese eigenen Zwecken nutzbar zu machen. Damit aber wird deutlich, daß Platon von den Herrschern „politische Fähigkeiten“ im sophistischen Sinne gar nicht erwartet und verlangt hat. Vielmehr strebte er im Sinne seiner Herrschaftsvorstellungen danach, „Politik“ durch Wissen zu ersetzen bzw. die Politik zu „verwissenschaftlichen“.

Erst die erkenntnistheoretische Position Platons und das Verhältnis von Wissen und Ethik in seiner Philosophie erlauben ein tieferes Verständnis des platonischen Konzeptes des Staates und dessen, was „Philosophenherrschaft“ in seinem Sinne bedeutet. Diesen Problemen ist das folgende Kapitel gewidmet.

3. 2 Ethik, Erkenntnis und Weltverständnis

Platon hat - vor allem im *Kratylos* - die Frage nach den letzten Gründen des Seins aufgeworfen: Was ist das wahrhaft Seiende? Es entsteht daraus die Frage nach den letzten Elementen und Bestandteilen des Wirklichen, nach Form und Stoff. Wie sind Ähnlichkeiten und Unterschiede der Dinge zu erklären? Wie ist der Platz des Einzelnen in der kosmischen Ordnung zu bestimmen? Als Antwort auf diese Fragen fand und entwickelte Platon seine berühmte Ideenlehre. Er lehrte, daß alle irdischen Dinge nur unvollkommene Erscheinungsformen, Abschattierungen höherer, durch Ursprünglichkeit und Unwandelbarkeit einzig wirklicher Ideen sind. Durch die ursprünglichen Ideen erhalten die irdischen Dinge ihr Wesen, ihre Veranlagung, und diese Natur bestimmt für Platon ihren Zweck.

Die Ideenlehre erlaubte Platon, auf Distanz zu allen irdischen Erscheinungsformen zu gehen und Normen für ihre Bewertung zu gewinnen. Die Dinge sind durch Teilhabe an den Ideen das, was sie sind. Aus der wahrhaft seienden Idee entfaltet sich das Vielfältige der wahrnehmbaren Erscheinungsformen. Die wahrnehmbaren Dinge sind stets der Veränderung unterworfen, sind stets im Werden begriffen. Sie sind nie völlig mit sich selbst identisch. Die Endlichkeit der irdischen Dinge steht der Unwandelbarkeit der Ideen gegenüber.

Wenn die eigentliche Wahrheit in den Ideen liegt und nicht aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung gewonnen werden kann, dann bedarf es einer intuitiven Fähigkeit der Erkenntnis. Aus der Ideenlehre folgt, daß Platon zwischen wirklichem Wissen und bloßer, nur aus der Erfahrung gewonnener Meinung unterscheidet. Er unterscheidet Wissen und Meinung anhand distinkter und unverwechselbarer Gegenstandsbereiche. Danach beschränkt sich Wissen auf der Erkenntnis zugängliche Gegenstände, darunter auf Meinungen.¹⁷⁰ Die Erkenntnis selbst gehört ihrer Natur nach zu dem Seienden:

„Und die Erkenntnis doch wohl auf das Seiende, um einzusehen, wie sich das Seiende verhalte.

Ja.

Die Vorstellung aber sagen wir, stellt vor.

¹⁷⁰ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 477b.

Ja.

Etwa dasselbe, was auch die Erkenntnis erkennt? So daß das Erkennbare und das Vorstellbare einerlei ist? Oder ist das unmöglich?

Unmöglich, sagte er, nach dem Eingestandenem, da ja seiner Natur nach jedes andere Vermögen auf anderes geht, und beides Vermögen sind, die Erkenntnis und die Vorstellung, jede aber ein anderes, wie wir sagten. Hiernach also findet nicht statt, daß das Erkennbare und Vorstellbare einerlei sein kann.¹⁷¹

Wenn das Seiende erkennbar ist, muß etwas anderes als das Seiende vorstellbar sein. Der Vorstellende muß seine Vorstellung auf etwas beziehen. Das vollkommen Seiende ist vollkommen erkennbar, das auf keine Weise Seiende unerkennbar. Das Nichtseiende ist unmöglich vorzustellen.¹⁷²

„Nun sagten wir doch in dem Vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nichtseiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein Seienden und dem auf alle Weise nicht Seienden, und weder Erkenntnis noch Unkenntnis werde für dieses sein, sondern das, was sich zwischen der Erkenntnis und Unkenntnis zeige?“¹⁷³

Vorstellung stellt danach einen Zwischenzustand zwischen Unkenntnis und Erkenntnis dar. Erkenntnis bezieht sich auf Seiendes, Unkenntnis auf Nicht-Seiendes.¹⁷⁴ Die Vorstellung vermittelt zwischen beiden Seins- und Erkenntnisbereichen:

„Nun sagten wir doch in dem Vorigen, wenn sich etwas zeige als zugleich seiend und nichtseiend, so liege ein solches mitten inne zwischen dem rein Seienden und dem auf alle Weise nicht Seienden, und weder Erkenntnis noch Unkenntnis werde für dieses sein, sondern das, was sich zwischen der Erkenntnis und Unkenntnis zeige?“

Richtig.

Nun aber hat sich uns ja gezeigt zwischen diesen das, was wir Vorstellung nennen?“¹⁷⁵

¹⁷¹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 478a-b.

¹⁷² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 477a-b.

¹⁷³ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 478d.

¹⁷⁴ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 477b.

¹⁷⁵ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 478d.

Platon hat nicht etwa eine Zwei-Welten-Lehre vertreten, nach der es in der Welt nur entweder das Seiende oder das Nicht-Seiende gibt, wofür letzteres das ein unvollkommenes, defizitäres Abbild der Idee ist.¹⁷⁶ Platon glaubte vielmehr, daß jede Vorstellung vielfältig sein und einen graduell sehr unterschiedlichen Anteil an Seinskenntnis enthalten kann. Daher ist das bislang in der Gegenüberstellung zum Seienden als nicht-seiend Bezeichnete eigentlich als ein Anders-Seiendes zu betrachten. Es ist die so selbst aus Essenzen des Seienden mit bestehende Vorstellungskraft, die durch Reflexion ein „Wissen des Nichtwissens“ ermöglicht.¹⁷⁷

Der Seinswirklichkeit des Bildes liegt das metaphysische Verhältnis von Urbild und Abbild zugrunde. Das Verhältnis von Urbild und Abbild wird in *Politikos* durch das Beispiel des kindlichen Lesenlernens erklärt. Die Silbe ist nicht gleichbedeutend mit einer Aneinanderreihung von Buchstaben, weil sie etwas Selbständiges für sich ist. Diese Selbständigkeit und Ganzheit ist eine Ursache davon, daß das Kind eine Buchstabenverbindung als Silbe anspricht.

Erkenntnis bezieht sich auf das Gleichbleibende in den Dingen. Nur die Suche nach dem wahrhaft Seienden ist für Platon die echte Wahrheitsliebe.

Freilich bedarf es eines angebbaren Maßstabes, um das Seiende zu erkennen.¹⁷⁸ Im relativierenden Vergleich können Gegenstände in veränderlichen Zuständen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Beispielsweise können Zahl, Länge, Breite, Tiefe und Geschwindigkeit gemessen werden. Die Gegenstände der Meinung, etwa das Schickliche, Angemessene, Richtige usw., können durch Bestimmungsversuche näher begründet werden, um zu wahrer Erkenntnis zu gelangen. Die Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung gründet darauf, daß es keine Erkenntnis ohne Reflexionsergebnis gibt.

¹⁷⁶ Vgl. Andreas Graeser, *Platons Auffassung von Wissen und Meinung in Politeia V*, in: Hermann Krings (Hg.), *Philosophisches Jahrbuch*, 98. Jg., 1991, S. 365, 382-388.

¹⁷⁷ Vgl. Jürgen Sprute, *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Göttingen 1962, S. 103.

¹⁷⁸ Vgl. Josef Derbolav, *Ursprungsmotive und Prinzipien des Platonischen Staatdenkens*, in: *Kantstudien*, Bd. 55, 1964, S. 37.

In *Menon* setzt Platon die Anamnesislehre voraus, daß jedes Wissen ein Wiedererinnern ist. Diese Reflexionslehre führt zu einer Kritik an eine unbefangene Vermischung noetischer Kriterien mit der Doxa. Meinung und Wissen beziehen sich auf denselben Gegenstand. Aber das Seinende bezieht sich nicht in gleicher Weise auf die Realität.¹⁷⁹

Philosophie besteht für Platon in dem dialektischen Aufsteigen von und durch Meinungen zur Wahrheit. Alle Erkenntnis ist bei Platon erst als Wiedererkenntnis, was sie ist. Aus Erinnerungen geht die Erfahrung hervor, wie sie später von Aristoteles als ein allgemeines Wissen definiert wird.¹⁸⁰ Sie muß im Sinne von Platon als ein Herauf- und Hervorholen aus der Seele verstanden werden. Verstehen ist ihm keine bloße Reproduktion einer Erfahrung, d.h. nicht ein bloß wiederholter Vollzug derselben, sondern der Verstehende ist sich dabei der Wiederholtheit ihres Vollzuges selber bewußt. Was Platon die Denkbewegung aus der Idee nennt, ist die Anerkennung der Möglichkeit, die Seinsvergessenheit in der Reflexion zu überwinden.

Platon geht bei seiner Analyse der menschlichen Natur von einem Axiom aus. Er beginnt seine Untersuchung dessen, was Gerechtigkeit sei, auf dem Wege des Sokrates, indem er das Problem auf die allgemeine Frage, was Tugend (*areth*) sei, zurückführt. Denn er bestimmte die Gerechtigkeit als einen Bestandteil menschlicher Tugend. Platon verfolgte die Frage: Was ist Tugend, und gelangte so zu der noch fundamentaleren Frage: was ist das Gute (*agathon*)? Das Gute aber ist für Platon nicht nur eine Eigenschaft des menschlichen Handelns oder Charakters. Es ist ein ontologisches Prinzip. Es ist zugleich immer auch das höchste Prinzip des Seins, und deshalb ist die Gerechtigkeit, wie jeder andere Bestandteil des moralischen Verhaltens des Menschen, verwurzelt in der Beziehung des Menschen zum Sein.

Ein menschliches Individuum oder eine politische Gemeinschaft ist in dem Maße gerecht, in dem sie am wahren Sein teilhaben, in dem ihre Existenz dem ontologischen Prinzip des Guten, ihrem Wesen, entspricht. Der Mensch ist dann gerecht, wenn nicht

¹⁷⁹ Vgl. Andreas Graeser, *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie Antike*, Stuttgart 1992, S. 100.

¹⁸⁰ Vgl. Jürgen Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974, S. 64.

nur sein Handeln, sondern auch sein ganzes Leben, seine Existenz, diesem Prinzip entspricht, diesem Maßstab gerecht wird oder doch seiner Verwirklichung dient.

Zugleich geht Platon von einem ihm selbstverständlichen Eudämonismus aus. Ursache oder Zweck moralischen Verhaltens läßt sich für ihn auf die Frage nach diesem Antrieb zurückführen: Welche Verhaltensweisen verschaffen dem Menschen ein glückliches Leben? Damit erhält das Seinsprinzip des Guten nunmehr eine inhaltliche Ausgestaltung. Die Erkenntnis des ontologischen Prinzips des Guten wird handlungsrelevant, sofern der Mensch die Frage zu beantworten weiß, inwiefern ein bestimmtes Verhalten ein glückliches Leben zu bewirken vermag.

Platon unterscheidet zwischen Meinung und Wissen. Mittels dieser Unterscheidung versucht er zu erklären, was er als wahre Erkenntnis versteht. Im Liniengleichnis illustriert er diesen Unterschied als Differenz zwischen dem wahren Sein und dem Wesen des Scheins als Nicht-Sein :

„So nimm nun wie von einer in zwei geteilten Linie die ungleichen Teile und teile wiederum jeden Teil nach demselben Verhältnis das Geschlecht des Sichtbaren und das des Denkbaren: . . . Vollkommen richtig, sprach ich, hast du es aufgefaßt! Und nun nimm mir auch die diesen vier Teilen zugehörigen Zustände der Seele dazu, die Vernunfteseinsicht dem obersten, die Verstandesgewißheit dem zweiten, dem dritten aber weise den Glauben an und dem vierten die Wahrscheinlichkeit; und ordne sie dir nach dem Verhältnis, daß soviel das, worauf sie sich beziehen, an der Wahrheit teilhat, soviel auch jedem von ihnen Gewißheit zukomme.“¹⁸¹

Der wesentliche Gedanke ist nicht mehr eine Hierarchie innerhalb beider Bereiche, sondern die strenge Proportionalität einer vierfachen Stufung und Steigerung, auf der Seite der Gegenstände wie auf der Seite der ihnen zugeordneten Erkenntnisweisen und -stufen. Je mehr Wirklichkeit, d. h. Vollkommenheit, bei den Objekten, um so mehr Klarheit ist erreichbar, wenn man sie erfassen will¹⁸²: Eine Linie ist in vier Teile geteilt. Die erste und zweite Stufe, die Vernunfteseinsicht (*gnōsis*) und die Verstandesgewißheit (*dianoia*) und, draußen außerhalb der Höhle, in der Welt des echten Lebens und des

¹⁸¹ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 509d, 511d-e.

¹⁸² Vgl. Martin Suhr, *Platon*, Frankfurt am Main, 1992. S. 148-153.

wirklichen Lichtes. Die dritte und vierte Stufe heißt Glauben und Wahrscheinlichkeit (*doxa: pistos und eikasia*), weil sie im Gegensatz steht zur Vernunft Einsicht, sinnlich ist im Gegensatz zum Begrifflichen, Annahme, Meinung, im Gegensatz zum Wissen (*episthnh*), das feststeht; Erfahrung (*enpeiria*), weil nicht auf wahre Kausalität ausgehend, sondern auf bloßer Mechanistik beruhend. Aber wer bei der sogenannten Erfahrung stehenbleibt, bei Raum und Zeit, Erscheinungswelt und mechanischer Kausalität und in seinem geistigen Leben diese Welt, vertreten durch die Höhle, nicht verlassen kann, weiß von echter Wahrheit noch nichts. Nämlich, wie die erste und zweite Stufe zusammen den geistigen Raum der Begriffswelt, so die dritte und vierte Stufe zusammen den sichtbaren Raum der Körperwelt ausmachen. Die erste Stufe heißt Vernunft Einsicht oder Dialektik. Die zweite Stufe heißt Verstandesgewißheit. Platon hat keinen anderen Namen dafür und hat diese Vokabel offenbar selber zu einer Art Terminus für die in der Mathematik vollendet ausgebildete und deshalb für alle deduktiven Wissenschaften mustergültig ausgearbeitete Denkstufe geprägt.¹⁸³ Der Begriff der Dialektik schließt an eine Mathematikkritik in Verbindung mit einer kritischen Analyse des im Liniengleichnis dargestellten mathematischen Wissens an:

„Ich verstehe, sagte er, daß du meinst, was zur Geometrie und den ihr verwandten Künsten gehört.

So verstehe denn auch, daß ich unter dem andern Teil des Denkbaren dasjenige meine, was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem sie mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung, an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife, und so wiederum, sich an alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange.

Ich verstehe, sagte er, zwar noch nicht genau, denn du scheinst mir gar vielerlei zu sagen, doch aber, daß du bestimmen willst, was vermittelt der dialektischen Wissenschaft von dem Seienden und Denkbaren geschaut werde, sei sicherer, als was von den eigentlich so genannten Wissenschaften, deren Anfänge Voraussetzungen sind, welche dann die Betrachtenden mit dem Verstande und nicht mit den Sinnen betrachten

¹⁸³ Vgl. Ernst Hoffmann, *Platon. Eine Einführung in sein Philosophieren*, Hamburg 1967, S. 56-57.

müssen. Weil sie aber ihre Betrachtung nicht so anstellen, daß sie bis zu den Anfängen zurückgehen, sondern nur von den Annahmen aus, so scheinen sie dir keine Vernunftkenntnis davon zu haben, obgleich, ginge man vom Anfange aus, sie ebenfalls erkennbar wären. Verstand aber scheinst du mir die Fertigkeit der Meßkünstler und was dem ähnlich ist, zu nennen, als etwas zwischen der bloßen Vorstellung und der Vernunftkenntnis zwischeninne Liegendes.“¹⁸⁴

Die Wissenschaft der theoretischen Vernunft dient nach Platon der Verwirklichung der praktischen Vernunft in Form eines pädagogischen Gangs, das aus unaufgeklärten Verhältnissen zu aufgeklärten Verhältnissen führen soll.¹⁸⁵ Das Wissen ist ohne empirische Begründung unverstanden und unverständlich. Daher wird es vom Selbstziel zum Mittel für den Aufstieg, letztlich zum Mittel für die Selbstverwirklichung des Menschen, nämlich Werkzeug zu sein für das gute Leben oder das Leben der Vernunft.

Platon erzählt im *Protagoras* in der Form des Mythos, daß die Menschen am Anfang noch nicht die Politische Kunst (*politikh technē*) hatten und deshalb als Einzelne den Tieren unterlegen waren.

„Sie versuchten also sich zu sammeln und sich zu retten durch Erbauung der Städte; wenn sie sich aber gesammelt hatten, so beleidigten sie einander, weil sie eben die bürgerliche Kunst nicht hatten, so daß sie, wiederum sich zerstreudend, auch bald wieder aufgerieben wurden. Zeus also für unser Geschlecht, daß es nicht etwa gar untergehen möchte, besorgt, schickt den Hermes ab, um den Menschen Scham und Recht zu bringen, damit diese der Städte Ordnungen und Bande wurden der Zuneigung Vermittler. . . . Wenn sie aber zur Beratung über die bürgerliche Tugend gehen, wohin alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit ankommt, so dulden sie mit Recht einen jeden, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend doch Anteil zu haben, oder es konnte keine Staaten geben. Dieses, Sokrates, ist hiervon die Ursache. Nimm aber auch noch diesen Beweis hinzu, damit du nicht etwa glaubest, nur damit überlistet zu werden, daß

¹⁸⁴ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 511c-d.

¹⁸⁵ Vgl. Jürgen Mittelstraß, *Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen*, in: Otfried Höffe (Hg.), *Platon. Politeia*, Berlin 1997, S. 230.

wirklich alle Menschen annehmen, ein jeder habe Anteil an der Gerechtigkeit und der übrigen bürgerlichen Tugend.“¹⁸⁶

Zur Politike Techne gehört die Kriegskunst, die es erlaubt, die wilden Tiere zu bekämpfen, vor allem die Kunst, sich untereinander zu einigen und ein Gemeinwesen zu begründen. Zeus schenkte ihnen die Politike Techne, indem er durch Hermes die Ehrfurcht und das Recht den Menschen sendet, vermöge deren sie die politische Tugend (*politikh areth*) erhalten, Besonnenheit und Gerechtigkeit. So entsteht die Polis, in der die Menschen Gemeinschaft und Sicherheit finden.¹⁸⁷

In der Polis kommt der Mensch zu sich selbst, zu seiner eigentlichen bürgerlichen Tugend. Jeder steht unter den gleichen Verpflichtungen, jeder ist gleichen Rechtes. In einer der Idee nach gleichberechtigten Teilnahme aller Bürger werden hier alle gemeinsamen Angelegenheiten zum Gegenstand der gemeinsamen Erörterung und Entscheidung gekommen.

Der Harmoniegedanke in Platons Ideenlehre führte dazu, daß er eine Identität des Guten mit dem wahren Nutzen voraussetzte. Durch die ursprünglichen Ideen erhalten die irdischen Dinge ihre Natur, ihre Veranlagung, und diese Natur bestimmt für Platon ihren Zweck. Als Verwirklichung dieses Zweckes bestimmte Platon bemerkenswerterweise den Begriff der Tugend, der Areté, ein zentraler Begriff für das Verständnis der Platonischen Philosophie, der von Popper nur am Rande und indirekt problematisiert wurde. Im Begriff der Areté liegt eine Art universeller natürlicher Ethik begründet, die bezeichnenderweise nicht nur das menschliche Handeln, sondern auch den Zweck aller anderen belebten oder unbelebten, materiellen oder immateriellen Dinge einschließt.¹⁸⁸ Platon glaubte allerdings durchaus nicht, daß jedes Wissen und jedes Können (*tecnh*) bereits schlechthin gut seien, wie es Sokrates gelehrt zu haben scheint, denn auch zum schlechten Handeln bedarf es einer Fertigkeit. Schon im Dialog *Hippias I* (wenn dieses Werk tatsächlich von ihm stammen sollte) sprach Platon dies

¹⁸⁶ Vgl. Platon, *Protagoras*, in: Gunther Eigler (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Darmstadt 1977, 322b, 323a.

¹⁸⁷ Vgl. Barbara Zehnpfennig, *Platon. Zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 70.

¹⁸⁸ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 353a-e, 601d.

aus.¹⁸⁹ Zur rechten Einordnung, zum Verständnis des Gebrauches aller Fertigkeiten bedarf es der übergeordneten Erkenntnis des Guten. Dieses ist jedoch für Platon selbst ein absolutes Ideal. Erst die Erkenntnis des Guten ist es, für die gilt, daß Wissen identisch mit gutem Handeln ist. So erklärt sich Platons sokratische Feststellung, daß der Wissende weise und der Weise gut ist.¹⁹⁰

Weil Platon das Gute mit der natürlichen Veranlagung identifizierte, gab es für ihn kein Handeln, daß nicht als ethisch richtig oder falsch beurteilbar wäre. Die Entscheidungsfreiheit bestand für Platon in der unsinnigen Alternative, zwischen richtig und falsch zu wählen, oder genauer: sich für oder gegen den Weg der Erkenntnis zu entscheiden.¹⁹¹

Deshalb konnte er erst mit und nach Sokrates erklären, daß niemand gegen die – im durchaus moralischen Sinne – bessere Einsicht handelt. Darin liegt die Begründung dafür, daß für Platon die Tugend ein Wissen darstellt. Da das wahrhaft Seiende aber für Platon nicht im empirisch Gegebenen sich offenbart, sondern im essentiellen Gehalt der Dinge, ist die Erkenntnis der Natur eine intellektuelle Leistung. Das Naturrecht offenbart sich erst der menschlichen Erkenntnis. Was gerecht ist, wird damit nicht durch die unreflektierte Erfahrung gelehrt, sondern muß der Gegenstand einer spezifischen Wissenschaft sein. Sein (im empirischen Sinne) und Sollen fallen damit bei Platon nicht prinzipiell zusammen.

Wenn Tugend und Wissen als Einheit gesehen werden, dann sind beide auch die Grundlage des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Die Glückseligkeit kann definiert werden als die Vermeidung alles dessen, was der guten Selbstbestimmung entgegen ist.¹⁹² Der Mensch erreicht dieses Endziel in der gerechten Stadt. So ist das Endziel des Lebens letztlich das politische Gemeinschaftslebens, in dem es sich erst recht entfalten und damit ein glückseliges Leben werden kann.

¹⁸⁹ Platon, *Hippias I*, in: Gunther Eigler (Hg.), *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Darmstadt 1977, 296d.

¹⁹⁰ Platon, *Der Staat*, , a. a. O., 350b.

¹⁹¹ Platon, *Der Staat*, , a. a. O., 618c-d.

¹⁹² Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 130ff..

Platons Sozialeudämonismus ist gewissermaßen nichts anderes als seine Seinsbegründung. Es wird deutlich, daß das Gute für Platon ein Ideal ist. Die Idee von Gerechtigkeit und vom Guten ist jedoch inhaltlich konkretisierbar, sie beschränkt sich nicht auf Maxime. Das Gute und der Zweck guten Handelns sind identisch. Von seinem ganzen Ansatz her kann dies auch gar nicht anders sein. Der Idealstaat ist für Platon damit nicht einfach die Ordnung, in der die Menschen die einzige Möglichkeit, ein gutes Leben zu führen, finden. Die Verfassungsordnung ist kein Mittel, ein solches Leben zu gewährleisten. Sie ist selbst gut.

Das Gesetz stellt diesem Verständnis gemäß die sozial institutionalisierte Gerechtigkeit dar. Das Gesetz wird unmittelbar auf die ihm vorausgesetzte Idee der Gerechtigkeit bezogen, die in der menschlichen Gesellschaft verwirklicht werden soll. Es soll als Resultat politischer Erkenntnis die Wirklichkeit gewordene Idee sein.

Wenn Platon voraussetzt, daß Fehler in der Herrschaftsführung auf Defiziten im Herrschaftswissen beruhen, dann deshalb, weil die Technik der Herrschaftsführung durch ihren Zweck bestimmt wird. Dies zeigt auch der von Platon herangezogene Vergleich mit dem Handwerker, dessen Kunst sich ohne ihr erstrebtes Resultat nicht denken läßt: Erst der Zweck des Tuns, sein Ziel, das von demjenigen, welcher die betreffende Fertigkeit - ob Handwerk oder Herrschaftskunst - ausübt, von seinen persönlichen Zielen und Interessen unabhängig ist, konstituiert eine bestimmte Fertigkeit. Gemäß dieser Auffassung wird im Hinblick auf politische Herrschaft Gerechtigkeit stets mit einbezogen. Das bedeutet, daß Gerechtigkeit nicht bloß in der Absicht oder der Gesetzestreue liegt, sondern auch in der Tat und in ihrem Resultat.

Das politische Denken Platons wird von seinem Verständnis der kosmischen Ordnung bestimmt. Diejenige Autorität, die die erschütterte Autorität der mythischen Gottheit ersetzen soll, ist die Autorität der Natur, wobei diese nicht als der Inbegriff der wilden und unberechenbaren Naturmächte verstanden ist, sondern als das zweckvoll geordnete, gesetzmäßig wirkende System des Kosmos. Die Ewigkeit der kosmischen Ordnung, die Periodizität der Gestirnsbewegungen und der darin geschaute Nomos vermitteln jene Seinsgewißheit, auf deren Basis sich historisches und politisches Bewußtsein erstmals voll zu entfalten vermögen. Die kosmische Ordnung garantiert den Sinn menschlichen Seins :

„Da ist mir recht geschehen, sagte er, und wohlverdient hast du mich gescholten. Aber wie meinst du, müsse man die Sternkunde anders lernen als jetzt geschieht, wenn sie mit den Augen für das, was wir meinen, erlernt werden soll?

So, sprach ich, daß man diese Gebilde am Himmel, da sie doch im Sichtbaren gebildet sind, zwar für das Beste und Vollkommenste in dieser Art halte, aber doch weit hinter dem Wahrhaften zurückbleibend, in was für Bewegungen die Geschwindigkeit, welche ist, und die Langsamkeit, welche ist, sich nach der wahrhaften Zahl und allen wahrhaften Figuren gegeneinander bewegen und was darin ist fortreiben, welches alles nur mit der Vernunft zu fassen ist, mit dem Gesicht aber nicht. Oder meinst du etwa?“¹⁹³

Als Analogie vermittelt die Polis zwischen Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Welt. Der Zusammenhang mit dem kosmischen Ganzen bleibt stets ein stabilisierendes, perspektivisches Element im politischen Denken Platons. Ihm liegt die Anschauung zugrunde, daß nicht ein materieller Stoff oder auch die Fülle der materiellen Atome das Grundwesen der Welt sind. Wesentlich ist, daß die Welt immer als eine gesetzmäßig geordnete Einheit verstanden wird :

„Es scheinen ja, sprach ich, wie für die Sternkunde die Augen gemacht sind, so für die harmonische Bewegung die Ohren gemacht, und dieses zwei verschwisterte Wissenschaften zu sein, wie die Pythagoreer behaupten und wir zugeben, oder wie sonst tun? . . . Daß nicht unsern Zöglingen einfalle etwas hiervon unvollständig zu lernen, so daß es nicht jedesmal dahin ausgeht, worauf alles führen soll, wie wir eben von der Sternkunde sagten. Oder weißt du nicht, daß sie es mit der Harmonie ebenso machen? Wenn sie nämlich die wirklich gehörten Akkorde und Töne gegeneinander messen, mühen sie sich eben wie die Sternkundigen mit etwas ab, womit sie nicht zustande kommen. . . . beide aber halten das Ohr höher als die Vernunft.“¹⁹⁴

Die Welt wird verstanden als Kunstwerk, in dem die Materie geformt ist, Gestalt gewonnen hat, und zwar nicht als einfache urförmige Setzung ohne weiteren Sinn,

¹⁹³ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 529c-d.

¹⁹⁴ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 530d, 530e-531a, 531a-b.

sondern in ihr manifestieren sich immanente Kräfte und Essenzen, die ihr erst Form und Gesetzmäßigkeit geben.

„Aber auch das doch nicht, daß solche, die nicht einmal vermögen, irgend Rede zu stehen oder zu fordern, irgend etwas wissen werden von dem, was man wie wir sagen wissen muß?

Auch das gewiß nicht, sagte er.

Also dieses, o Glaukon, ist nun wohl die Melodie oder der Satz selbst, was die Dialektik ausführt? Von dem auch, wie er nur mit dem Gedanken gefaßt wird, jenes Vermögen des Gesichts ein Abbild ist, von welchem wir sagten, daß es bestrebt sei auf die Tiere selbst zu schauen und auf die Gestirne selbst, ja zuletzt auch auf die Sonne selbst. So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben, der zielt ohne alle Wahrnehmung nur mittelst des Wortes und Gedankens auf das selbst, was jedes ist; und wenn er nicht eher abläßt, bis er, was das Gute selbst ist, mit der Erkenntnis gefaßt hat, dann ist er an dem Ziel alles Erkennbaren, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren.“¹⁹⁵

Die Gesetze der Gestalten und alles Gestaltwerdens gilt es zu erkennen. Damit versteht der Mensch sich selbst als einen Teil des großen Kosmos, organisch eingegliedert in den objektiven Zusammenhang der Welt. Er wird sich selbst gegenständlich. Solches Wissen ist seine Weltanschauung. Der Mensch versteht sich als einen Fall des Allgemeinen, und er versteht die Rätsel seines Daseins, wenn er die Gesetzmäßigkeit des Ganzen versteht. Was dem Ganzen Sein und Gesetz gibt, gibt es auch ihm. Er selbst ist ein Mikrokosmos, und wie die gesetzmäßige Ordnung den großen Kosmos konstituiert, so muß auch die Ordnung eines harmonischen Verhältnisses der Seelenteile die menschliche Seele konstituieren. Der Mensch muß sich selbst formen zu einem Kunstwerk. Sein Leben steht unter der Forderung dieses Ideals.

Platon will die politische Philosophie auf die Natur des Daseins gründen, doch entsteht bei der Lektüre seiner Schriften oft der Eindruck, daß es sich bei dem, was er zu sagen hat, um ein kasuistisches Wissen handelt, für das keinerlei grundsätzliche und allgemeingültige Kriterien gelten. Die von ihm geforderte Bürgermoral leidet z. B. an unvermeidlichen Widersprüchen. So behauptet Platon etwa, daß im Krieg andere

¹⁹⁵ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 531e-532b.

Verhaltensregeln gelten als im Frieden. Aber er kann doch nicht anders, als zumindest einige wichtige Regeln, die nur im Frieden gelten sollen, als allgemeingültig hinstellen. Dem Herrschenden wird attestiert, daß der Betrug, und besonders der Betrug zum Schaden anderer, im Frieden schlecht, aber im Kriege lobenswert ist. Er sieht davon ab, die falschen und unaufrichtigen Methoden, die für jeden erfolgreichen Betrug notwendig sind, in jedem Falle zu verdammen. Es kann zweckmäßig sein, solche Methoden anzubefehlen und sogar zu loben, wenn sie gegen den Feind oder zu einem guten Zweck gebraucht werden. Diese Gesinnungen und Verhaltensweisen widersprechen den Forderungen einer allgemein verbindlichen Gerechtigkeit. Um dem Gedanken der Gerechtigkeit die richtige „Geschmeidigkeit“ zu geben, ist Platon gezwungen, das theoretisch-allgemeine politische Wissen durch praktisches Erfahrungswissen zu ergänzen.

Der Wille und das Interesse des Individuums ist für Platon nicht Ausgangspunkt und Maßstab. Da dies letztlich zur Relativierung aller objektiven Werte und Maßstäbe führen würde, bedurfte Platon eines anderen Kriteriums und fand sie in der menschlichen Vernunft als einer der Willkür des Individuums entzogenen Norm.¹⁹⁶ Zum Maßstab wird damit das objektive Sollen, welches von der menschlichen Vernunft denkend erfaßt wird. Das Konzept eines gegen herrschende Konventionen individuell verwirklichten Gutseins bedeutet, etwa im Falle von Sokrates, des menschlichen Vorbildes von Platon, gleichzeitig eine Wendung gegen die bestehenden gemeinschaftlichen Verhältnisse und geltenden Gesetze. Der moralische Anspruch bedeutet eine durch keine Einfügung in eine kollektive Lebens- und Daseinsbestimmung aufhebbare individuelle Verantwortung. Wie im konkreten Falle des Sokrates muß ein Individuum gegebenenfalls auch gegen die Gemeinschaft für seine Erkenntnis des Guten eintreten. Dieser Anspruch steht im Gegensatz zu der konventionalistischen Ethik jener Kräfte, denen Mißstände weniger als Anlaß zu Reformanstrengung, denn als Mittel zur Durchsetzung ihrer eigenen Interessen gelten. Die Ethik besitzt bei Sokrates eine herrschaftskritische Funktion. Mit ihr übte er in politischer Hinsicht eine vorrangig negative Kritik.

Die begriffliche Verallgemeinerung dieser bei Sokrates auf den Willen des Individuums reduzierten Position gegenüber dem Anspruch des Guten in der Politik

¹⁹⁶ Vgl. Ernst Hoffmann, *Die griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg 1951, S. 126.

erfolgt nun bei Platon. Politik ist für ihn die höchste Techne, die höchste Weisheit und Fertigkeit, die bewirkt, daß in der Polis die Gerechtigkeit herrschen soll. Während Sokrates die Frage nach dem Guten an den Einzelmenschen heran trug, suchte Platon nach einen Allgemeingültigen und deshalb für das Individuum wie für die Politik gleichermaßen gültigen Prinzip.

Das Gute, der höchste Zweck des Menschen, liegt in einer gerechten Ordnung der gemeinschaftlichen Verhältnisse, der nachzustreben der Mensch moralisch verpflichtet ist. Welche Motive des Denkens und Handelns sind dann besonders wichtig? Wie soll der Mensch leben? Was ist dem Menschen gemäß? Wie sind Wille und Ethik in Einklang zu bringen. Platon behauptet nichts Geringeres, als daß der gute Wille mit dem Guten identisch ist. Darin liegt keine Vorwegnahme kantischer Ethik, die nicht Sachverhaltenswerten, sondern nur der Motivierung des individuell Handelnden moralischen Wert beimißt. Vielmehr steht dahinter die Überzeugung von der Identität der ethischen Einsicht mit dem Verständnis des Eigeninteresses. Damit wird die Problematik der ethischen Lenkung des Willens zu einem Erkenntnisproblem.

Erkennen und Handeln werden bei Platon als Einheit betrachtet. Wer das Gute erkannt hat, das ja immer auch als das persönlich Zweckmäßige verstanden wird, wird es auch tun. Fehlt einem Menschen die richtige Erkenntnis der Dinge, kann er auch nicht gut handeln; er wird irren und fehlgehen, weil er das Schlechtere für das Gute hält. Jedermann tut das, was ihm als das ihm Nützlichste erscheint. Wer unmäßig ist, glaubt, dies sei ihm zuträglich. Darin irrt er sich jedoch. Unmäßigkeit zum Beispiel ist niemals dem Menschen zuträglich, aus diesem Grunde auch niemals gut für den Menschen. Untugend ist folglich Irrtum.¹⁹⁷ Tugend ist nur praktische Anwendung und Ausübung des richtigen Wissens; sie stellt die Umsetzung dieses Wissens in die Tat dar. Weiter gehört zu diesem strikt „rationalistischen Verständnis“ die Annahme, daß der Weise, der Mensch mit Einsicht in das Gute, dieses auch tut. Anders zu handeln, würde also nicht etwa einfach nur einen ethischen Kodex verletzen, sondern der elementaren

¹⁹⁷ Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, H.1, 1976, S. 23.

Vernunftnatur des Menschen widersprechen, wäre schlichter Wahnsinn.¹⁹⁸ Die Kasuistik in Platons Politischer Theorie - und damit auch seine Verteidigung der „noble lie“ - hat Methode. Sie hat ihre Ursache in der Vorstellung einer harmonisch-organischen Ordnung der im Kosmos vorhandenen Wesen, Kräfte und Triebe, in einer aus diesem Harmoniegedanken resultierenden grundsätzlich „utilitaristischen“ Auffassung des Guten und der Gerechtigkeit.

Das gute Leben ist dasjenige, in welchem die Forderungen der natürlichen Neigungen des Menschen im höchstmöglichen Grade erfüllt werden. Platon greift, um das zu erläutern, zu einem Mythos und erklärt die angeborenen Veranlagungen der Menschen mittels einer Analogie mit der Güte von Metallen.

„Sehr natürlich, sprach ich, war das; aber höre doch noch auch das Übrige der Sage. Ihr seid nun also freilich, werden wir weitererzählend zu ihnen sagen, alle die ihr in der Stadt seid, Brüder; der bildende Gott aber hat denen von euch, welche geschickt sind zu herrschen, Gold bei ihrer Geburt beigemischt, weshalb sie denn die köstlichsten sind, den Gehilfen aber Silber, Eisen hingegen und Erz den Ackerbauern und übrigen Arbeitern. Weil ihr nun so alle verwandt seid, möchtet ihr meistens zwar wohl auch selbst ähnliche erzeugen; bisweilen aber könnte doch auch wohl aus Gold ein silberner und aus Silber ein goldener Sprößling erzeugt werden, und so auch alle anderen von anderen. Den Befehlshabern also zuerst und vornehmlich gebiete der Gott, über nichts anderes so gute Obhut zu halten, noch auf irgend etwas so genau achtzuhaben als auf die Nachkommen, was wohl hiervon ihren Seelen beigemischt sei; und wenn irgend von ihren eignen Nachkommen einer ehern wäre oder eisenhaltig, sollen sie auf keine Weise Mitleid mit ihm haben, sondern nur die seiner Natur gebührende Stelle ihm anweisend, sollen sie ihn zu den Arbeitern oder Ackerbauern hinaustreiben; und so auch, wenn unter diesen einer aufwüchse, in dem sich Gold oder Silber zeigte, einen solchen sollten sie in Ehren halten und ihn nun unter die Herrscher erheben oder unter die Gehilfen, indem ein Götterspruch vorhanden sei, daß die Stadt dann untergehen werde, wenn

¹⁹⁸ Vgl. Heinz-Horst Schrey, *Einführung in die Ethik*, Darmstadt 1977, S. 78-80; vgl. Peter Stemmer, *Der Grundriss der platonischen Ethik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 42, 1988, S. 568.

Eisen oder Erz die Aufsicht über sie führe. Diese Erzählung also ihnen glaublich zu machen, weißt du dazu irgendwie Rat?¹⁹⁹

Dadurch gesteht Platon mittels des Mythos die Möglichkeit des Auf- oder Abstieges in der gesellschaftlich-staatlichen Hierarchie allen Bürgern zu. Es geht ihm in diesem Zusammenhang um die anthropologischen Grundlagen des menschlichen Strebens nach Wissen. Das gute Leben liegt in der Vollendung der Natur des Menschen. Es ist das naturgemäße Leben. Umgekehrt darf man daher die den allgemeinen Charakter des guten Lebens umschreibenden Regeln als das Naturgesetz bezeichnen. Ihm zu entsprechen, bedeutet zugleich, tugendhaft zu leben.²⁰⁰

Platon verstand sich als moralisches Individuum, das in einer Art Einheit von Erkennen und Handeln das Gute repräsentiert. Beide, Erkennen und Handeln, sind auch die Grundlage des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Das in der vernünftigen Selbstbestimmung realisierte Gute wird von ihm in der Einheit von Erkennen und Handeln als Glückseligkeit gepriesen.

Der Mensch ist nach Platon ein gesellschaftliches Wesen. Er ist von seiner Natur her so veranlagt, daß er ohne andere Menschen nicht oder nicht gut leben kann. Platons Gesellschaftslehre geht nicht von der Berechnung des von der Vergesellschaftung erwarteten individuellen Vorteils aus, sondern er begründet das Bedürfnis der Vergesellschaftung letztlich durch das Vernunftvermögen des geselligen Wesen Mensch. Die Menschlichkeit selbst ist Sozialität. Der Mensch bezieht sich bei jeder menschlichen Handlung auf andere.

Platon hat nicht nur über das Sein der Dinge an sich spekuliert, sondern auch bedacht, inwiefern, im Einklang mit dem Sein zu sein, für den Menschen vorteilhaft ist. Bei diesem Denken wird die Idee der sozialen Nützlichkeit wichtig, wobei der Grundgedanke von der Sozialität des Menschen bei Platon dazu führt, daß der Nutzen der Gesamtgesellschaft Vorrang erhält und eine Identität mit dem individuellen Vorteil ideell gedacht und vorausgesetzt wird. Individualwohl und Gemeinwohl bilden für ihn eine gedankliche Einheit. Die sozialen Interaktionen, denen der Mensch nicht zu

¹⁹⁹ Vgl. Platon, *Der Staat*, a. a. O., 415a-c.

²⁰⁰ Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 130-133.

entgehen vermag, machen die harmonische Organisation des Umfeldes zur Vorbedingung für die Erlangung von individueller Glückseligkeit. Die Entfaltung des Individuums ist damit stets auch eine politische Frage. Der Organismusgedanke Platons bringt ihn zwangsläufig dahin, die Gesamtheit der Lebensordnungen in der Polis, d. h. deren politische Organisation, zu thematisieren. Die Einheit des sozialeudämonistischen Denkens Platons in individueller wie kollektiver Hinsicht bestimmt folgerichtig seinen Begriff der Gerechtigkeit, der damit gleichsam immer auch ein Ordnungs- und Strukturprinzip darstellt. Dieser Idee der Gerechtigkeit liegt Platons soziale und politische Bestimmung des Menschen zugrunde.²⁰¹

²⁰¹ Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, H.1, 1976, S. 30.

3. 3 Die Herrschaftsmittel: Zensur und Überredung

Im *Politikos* setzt sich Platon mit Tabus und Denkverboten auseinander. Er unterscheidet dabei ausdrücklich zwischen einer geistigen Kunstfertigkeit und dem bloßen Nachahmen, wozu er bemerkenswerterweise ausdrücklich das unbefragte Befolgen von Vorschriften zählt. Anhand der Frage, welchen Sinne ein Gesetz hat, das innovatives Denken verbietet, wird diese Position von ihm erörtert.

„Offenbar würden uns alle Künste gänzlich untergehen und könnten sich auch in Zukunft gar nicht wieder erzeugen wegen des das Forschen untersagenden Gesetzes; so daß das Leben, welches jetzt schon schlecht genug ist, zu einer solchen Zeit gar nicht würde zu leben sein.“²⁰²

Obwohl Platon immer und auch an dieser Stelle die Achtung vor den Gesetzen als Fundament einer jeden Ordnung bezeichnet, verfolgt er damit keineswegs konservative Zielsetzungen. Er selbst hat mit Kritik an seinen Zeitumständen nicht gespart. Der Idealstaat, den er entwarf, war kein aus der Erfahrung entnommenes Leitbild. Es war für ihn keine Rückwendung zu Vergangenen, sondern das Resultat forschenden, kreierenden Denkens. Daß die Möglichkeit der Verbesserung der politischen Zustände auf Einsichten dieser Art beruht, war Platon nur zu bewußt. Für das Verständnis des Verhältnisses zwischen dieser Aufgeschlossenheit gegenüber dem forschenden Denken und dem Erfordernis der Achtung von Tradition und Gesetz in der Philosophie Platons ist von entscheidender Bedeutung, daß seine Haltung hierzu eine pragmatische war. Sie war adressatenbezogen, gab für verschiedene Gruppen unterschiedliche Antworten, orientierte sich an Qualifikationsmerkmalen.

Die Bereitschaft und das Engagement des unwissenden Menschen, die Verhältnisse und Erkenntnisse mit Kritik zu überziehen, hat Platon als gefährlich eingeschätzt. Nicht nur politische Anarchie, sondern prinzipiell der Verfall von Kenntnissen und Techniken, zum Schaden des bestehenden wie des künftig erlangbaren Wissens, stellten sich ihm als mögliche Folgen dar. Ganz anders indes war seine Position hinsichtlich derer, welche sich die zur Kritik erforderlichen Kenntnisse und Fähigkeiten angeeignet hatten. Für sie gilt, daß die fehlende Bereitschaft und die mangelnde Kraft, über die

²⁰² Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 299e.

Grenzen des jeweils gegenwärtigen Wissens hinaus zu denken, nicht nur Stagnation zur Folge hat, sondern schließlich Rückschritt bedeutet. Es ging ihm also stets um zwei Ziele: Nicht nur neue Erkenntnisse zu gewinnen, sondern das Fundament des Erreichten, von dem aus sie nur erlangt werden können, zu sichern. So gesehen erweist sich Platons Skepsis gegenüber kritischem Verhalten bei der Mehrzahl der Menschen im Kern als recht banal. Sie gibt letztlich nur die Forderung wieder, daß derjenige, welcher gängige Vorstellungen in Frage stellt, sich zunächst selbst das vorhandene Wissen aneignen soll, bevor er es der Kritik unterzieht.

Politische Philosophie ist für Platon eine vernunftgemäße Erklärungen anbietende, Einsichten vermittelnde Wissenschaft, die dazu dient, gegensätzliche Naturen zu gemeinsamem Nutzen zusammenzuführen und dem Menschen das ihm wahrhaft „Angemessene“ zu ermöglichen.²⁰³ Platon führt dabei als eine Technik dieser so verstandenen Wissenschaft die sogenannte „gute Lüge“ (noble lie) ein.²⁰⁴

Die Dialektik ist für den Staatsmann nicht nur Erkenntnismittel, sie soll auch, wie Platon es in seinen Dialogen vorgeführt hat, ein Instrument der Überzeugung sein. Die Überzeugung der Bürger von der Richtigkeit der herrscherlichen Maßnahmen ist für Platons Ideal von nicht geringer Bedeutung, da die freiwillige Folgsamkeit gegenüber den Herrschern die Voraussetzung einer harmonischen Ordnung ist. Sie, diese Überzeugung, ist aber nicht nur hinsichtlich ihres Wahrheitsgehaltes relevant, sondern nicht minder im Hinblick auf ihre Akzeptanz. Der Bürger muß (und kann) Platon zufolge nicht das Wissen der Herrschenden besitzen, er muß lediglich überzeugt davon sein, daß sie recht handeln. Aus welchen Gründen er dies tut, ist vergleichsweise unwichtig, handelt es sich dabei doch um ein Erfordernis der Integrität und der Handlungsfähigkeit des Staatswesens.

Die platonische Definition des Philosophenherrschers als eines Menschen von besonderen Fähigkeiten und Einsichten schließt jedoch gerade aus, daß die ihn leitenden Ideen der Masse der Bürger ohne weiteres vermittelt werden können. Es ist daher eines der Grundprobleme der platonischen Begründung der Philosophenherrschaft, daß sie mit

²⁰³ Vgl. Jürgen Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1974, S. 244.

²⁰⁴ Vgl. Herwig Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994, S. 151; Richard Howard Stafford Crossman, *Plato To-Day*, London 1959, S. 90-91.

innerer Zwangsläufigkeit den Nachvollzug der Motivierung der Herrschenden durch die Beherrschten ausschließt. Die Überzeugung von der Richtigkeit der herrschaftlichen Maßregeln kann sich daher nie auf die Verbreitung der grundlegenden Wahrheiten stützen. Die Forderung nach vollständiger Wahrhaftigkeit der Herrscher im Sinne einer genauen Rechenschaftsablegung über Motive und Begründungen ist daher unmöglich zu erfüllen. Will der Herrschende überzeugen, muß er die Vorstellungswelt und Werte seiner Adressaten ansprechen, auch wenn er diese nicht teilt oder gar als (gegenwärtig nicht ausrottbare) Irrtümer begreift. Platon entwickelte daher seine Theorie von der den Herrschern erlaubten „Unwahrheit“:

„Wie nun aber die Unwahrheit in Reden, wann und wozu ist die doch nützlich, so daß sie den Haß nicht verdient? Nicht gegen die Feinde? Und auch der sogenannten Freunde wegen, wenn diese im Wahnsinn oder aus irgendeiner Unvernunft etwas Arges zu tun unternehmen, wird sie dann nicht als ein ableitendes Mittel nützlich? Und auch in den eben erwähnten Dichtungen, da wir nicht wissen, wie sich die alten Begebenheiten in Wahrheit verhalten, bilden wir der Wahrheit die Unwahrheit so genau als möglich nach, und machen sie dadurch gar sehr nützlich.“²⁰⁵

Platon argumentiert hier mit dem Paradox der „Ethikwidrigkeit“ konsequent unrelativierter moralischer Grundsätze. Er greift dabei auf ein Gleichnis zurück: dem Verrückten wird man keine Waffe zurückgeben, auch wenn man sie von ihm entliehen hat. Dies zeigt schon, daß für Platon in diesem Falle ein ausgesprochener Utilitarismus leitend gewesen ist. Aber seine Ethik erschöpft sich darin nicht, sie wird davon nicht einmal berührt. Für Platon besteht das Ethische, das Gute, letztlich nur im Ziel und Resultat des Handelns. In diesem Sinne setzt Platon den Philosophen mit einem Arzt gleich.²⁰⁶

„Also denen, die in der Stadt regieren, wenn überall irgend jemanden, kann es zukommen, Unwahrheit zu reden, der Feinde oder auch der Bürger wegen, zum Nutzen der Stadt; alle andern aber dürfen sich hiermit gar nicht befassen. Sondern wenn etwa gar irgendein einzelner diese Regierenden täuschen wollte, werden wir sagen, dies sei dasselbe und ein noch größeres Vergehen, als wenn der Kranke dem Arzt, oder wer

²⁰⁵ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 382c-d.

²⁰⁶ Vgl. Renford Bambrough, *Plato, Popper and Politics*, Cambridge 1967, S. 103.

Leibesübungen treibt, seinem Meister über den Zustand seines Leibes nicht die Wahrheit sagt, oder wenn einer den Schiffsmeister über das Schiff und die Schiffsleute nicht recht berichtet, was entweder er selbst oder ein anderer Schiffender tut.“²⁰⁷

Die „erlaubte Lüge“ bzw. die „wahre Unwahrheit“ der Herrschenden stellt eine Erklärung von Regierungsmaßnahmen dar, welche in einer Form geboten wird, die geeignet ist, die oft gegensätzlichen Naturen verschiedener Menschen und das jeweilige Verständnis ihres Eigennutzes anzusprechen. Eine Analogie zu den Zwängen, denen öffentliche Verlautbarungen eines Politikers in einer modernen Massendemokratie unterliegen, kann hier nur angedeutet werden.

„Aber mit vollkommenem Recht kann man doch das eben Beschriebene die wahre Unwahrheit nennen, ich meine die Unwissenheit in der Seele des Getäuschten. Denn die in den Reden ist nur eine Nachahmung jenes Ereignisses in der Seele und ein später entstandenes Abbild, nicht mehr die unvermischte Unwahrheit.“²⁰⁸

Ein Grund für das Auseinanderklaffen des philosophischen Wahrheitsanspruches und dem Zugeständnis Platons an die Herrschenden, von „Propaganda“-Mitteln Gebrauch machen zu dürfen, hat seinen Grund gewiß darin, daß er die Herrschaftstechniken den realen Erfordernissen anpaßte, während er seinen Philosophenherrscher nach einem Idealbild entwarf.

Tatsächlich ist das von Platon gezeichnete Bild des Hüters und Wächters wie das des Philosophenherrschers kein praktisches Leitbild. Es gleicht vielmehr, mit Max Weber zu sprechen, einem idealtypischen Konstrukt, das im gleichermaßen unrealen Idealstaat doch mit logischer Notwendigkeit als gleichsam axiomatische Annahme erforderlich ist, um dem Gesamtbild innere Stimmigkeit zu verleihen. Das geht allein schon aus der romantisch-naiv klingenden Kennzeichnung des Hüters als eines wißbegierigen, wahrheitsliebenden, mäßigen, großdenkenden, tapferen, gerechten, milden, gelehrigen, nicht vergeßlichen, ebenmäßigen und anmutigen Helden hervor:

„Kannst du also wohl irgendwie ein solches Geschäft tadeln, dem sich niemals jemand gründlich widmen kann, wenn er nicht von Natur von gutem Gedächtnis ist,

²⁰⁷ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 389b-d.

²⁰⁸ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 382b-c.

gelehrig, edelmütig, anmutig, der Wahrheit Freund und verwandt, sowie der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und der Besonnenheit?²⁰⁹

Was Platon hier als „natürliche“ Eigenschaften postuliert, ist, sofern es praktisches Vorbild für die Welt sein soll, Leitgedanke und Kriterium für Auswahl und Streben der Eliten. Wenn immer Platon von „Natur“ spricht, muß man sich konkret: Forderung, Anspruch gemäß dem zugrunde gelegten Wesensgehalt denken.

Es ist nach Platon die Natur der Hüter, stets die Kenntnisse zu lieben, welche ihnen Einblicke in das unwandelbare Sein vermitteln. Wahre Erkenntnis bezieht sich immer auf Ideen, die sich „naturgemäß“ immer gleich bleiben. In der unwandelbaren Essenz hinter den vielgestaltigen Erscheinungen erst ist die Idee zu erfassen, jene eigentliche Wirklichkeit, von der die der sinnlichen Wahrnehmung zugänglichen Gegenstände sich ableiten.

Gegenüber der Erkenntnis des wahren Philosophen ist aber auch ein allgemeines positives Gesetz notwendigerweise nur ein mehr oder minder gelungenes Abbild der ihr zugrunde liegenden Idee. Die Herrschaft des Gesetzes ist bestenfalls eine Nachahmung derjenigen besten Verfassungsordnung, welche sich auf ursprüngliche Erkenntnis und damit auf die Herrschaft eines philosophischen Herrschers gründet.²¹⁰ Die Wahrheit, der die Herrschenden zu dienen haben, ist das Wissen um Werte, die mittels Gesetze nie vollkommen aber doch mehr oder minder annäherungsweise zu realisieren sind. Ein Verständnis der Intention, die mit einem Gesetz verbunden ist, ist daher die notwendige Voraussetzung seiner rechten Formulierung wie angemessenen Beachtung. Eine sture positivistische Beachtung und Durchsetzung der Gesetze würde die gerechte Ordnung unterminieren, weil ihr jede höhere Rechtfertigung entzogen und die Notwendigkeit ignoriert würde, das allgemeine Gesetz in einer dem konkreten Einzelfall angemessenen Weise anzuwenden. Zur Eigenschaft der Hüter im platonischen Staat gehört dazu wesentlich das Begreifen des „Sinnes“ der Gesetze.²¹¹

²⁰⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 487a.

²¹⁰ Vgl. Konrad Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, S. 218-220.

²¹¹ Vgl. Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin 1989, S. 1218. (Bd. III/341)

Auf die Frage, ob eine in vollem Sinne gerechte Verfassung überhaupt möglich ist, d. h. verwirklicht werden kann, verweist Platon zunächst auf den beschränkten Zweck seiner Untersuchung: der Entwurf eines guten Staates soll klären, in welcher Organisationsform der Gerechtigkeit eine Chance geboten wird. Im wahrsten Sinne des Wortes handelt es sich um ein Idealbild und keine Beschreibung einer je realisierbaren Wirklichkeit.

„Wie nun? Haben nicht auch wir in unserer Rede ein Musterbild aufgestellt eines guten Staates?

Freilich.

Meinst du also, daß wir um deswillen minder gut geredet haben, wenn wir nicht aufzeigen können, es sei möglich eine Stadt so einzurichten, wie es beschrieben wurde? Freilich wohl nicht, sagte er. Eigentlich also, sprach ich, verhält es sich so. Wenn wir aber auch dieses versuchen wollen, dir zu gefallen, wie etwa und in welcher Beziehung sie am ehesten möglich wäre, so gestehe mir noch einmal zum Behuf dieser Nachweisung dasselbe zu.

Welches doch?

Ist es möglich, daß etwas gerade so kann ausgeführt werden, wie es beschrieben wird? Oder liegt es in der Natur der Tat, daß sie weniger das wahre Wesen trifft als die Rede, wenn es einem auch nicht so scheint? Also du gestehst es so ein oder nicht?

Ich gestehe es ein, sagte er.

Dazu also zwingt mich nicht, gerade wie wir es in der Rede durchgegangen, zeigen zu müssen, daß es ebenso in allen Stücken auch in der Tat werde; sondern wenn wir nur imstande sind zu finden, daß ein Staat der Beschreibung so nahe wie möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen gefunden zu haben, was du forderst, daß dies wirklich werden könne. Oder willst du nicht zufrieden sein, wenn du soviel erlangst? Ich wenigstens wäre zufrieden.²¹²

Was also ist erforderlich, daß eine bestehende Ordnung sich einem solchen Idealbild annähert? Platon beantwortet diese Frage mittels einer Analogie zwischen dem Staatsmann und dem Künstler. Die zwangsläufige Monopolisierung der Erkenntnis bei einigen wenigen Befähigten schließt eine Verwirklichung des Ideals durch breite

²¹² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 472d-473b.

Willensbildung aus. Die Herrschaft der Philosophen ist daher für ihn der einzige Weg zur Verwirklichung des Staatsideals bzw. zur Annäherung an das Idealbild.

„Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen, wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitten einbilden könne, im einzelnen sowohl als öffentlichen Leben, um nicht nur sich allein zu bilden; glaubst du, er werde ein schlechter Bildner zur Besonnenheit und Gerechtigkeit sein und zu jeder volksmäßigen Tugend?“²¹³

Auf der Suche nach dem rechten Weg zur Realisierung oder doch Annäherung an sein Ideal erörtert Platon auch die Möglichkeit einer Einwirkung auf die Sitten und Erkenntnisse zur Veredelung, d. h. zur „Rationalisierung“ der Lebensformen und Lebensgewohnheiten. In der Höhlenmetapher blicken die Bildner des Staates auf das Urbild und versuchen es zu verwirklichen, indem sie die Sitten der Menschen nach diesem Urbild formen. Von größter Bedeutung ist daher für Platon die Erziehung der Menschen allgemein und besonders die Elitenbildung gewesen. Diejenigen, welchen die Philosophen den Blick auf die Wahrheit geöffnet haben, sollen bewußt in die Mitte der ansonsten noch unaufgeklärten Gemeinschaft zurücktreten, um dort Ämter auszuüben, Erfahrungen sammeln und als Vorbild zu dienen:

„Aber nach diesem werden sie wieder in jene Höhle zurückgebracht und genötigt werden müssen, Ämter zu übernehmen im Kriegswesen und wo es sich sonst für die Jugend schickt, damit sie auch an Erfahrung nicht hinter den andern zurückbleiben, und auch hierbei muß man sie noch prüfen, ob sie auch werden aushalten, wenn sie so nach allen Seiten gezogen werden, oder ob sie abgleiten werden.“²¹⁴

Die Höhlenmetapher enthält zugleich auch in Kurzform das Erziehungsprogramm Platons: Die Höhlenbewohner sind so gefesselt, daß sie ihren Blick nur auf die Höhlenwand richten, nicht aber die Außenwelt sehen können, die außerhalb der zum Licht hin geöffneten Höhle liegt. Sie halten daher die sich auf der Höhlenwand abzeichnenden Schatten der Dinge für die Dinge selbst. Um die Höhlenbewohner zur Erkenntnis der Wahrheit zu führen, müssen sie daher zuerst von ihren Fesseln gelöst

²¹³ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 500d.

²¹⁴ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 540e-a.

und angehalten werden, ihren Blick umzukehren und der Sonne zuzuwenden. Ebenso, meint Platon, müssen die Menschen lernen, ihren Blick von den Einzeldingen hin auf die Ideenwelt zu richten. Mit dieser Metapher wird zudem gezeigt, daß die Ideenschau nur mühsam, im schrittweisen Aufstieg von den Schattenbildern zur Erkenntnis der Ideen errungen werden kann.

Im Gegensatz zu dem die Erkenntnis der Ideen eröffnenden Blick zur hellen Sonne stellt die Höhle die Welt der schattenhaften Meinungen dar. Die Menschen aber können nicht friedlich und harmonisch zusammenleben, wenn die Meinungen nicht durch Wissen ersetzt und damit in Übereinstimmung gebracht werden:

„Meistenteils wohl, sprach ich, dieser. Und auch das ist damals schon gesagt worden, daß immer etwas im Staate sein muß, welches denselben Begriff von der Verfassung festhält, den du, der Gesetzgeber, bei Feststellung der Gesetze hattest.“²¹⁵

Damit aber wird das Wissen der Herrschenden für die Beherrschten zu einem öffentlichen, staatlich sanktionierten Dogma. Das Höhlen-Gleichnis Platons spiegelt die dementsprechende Herrschaftsordnung wieder. Platon läßt den Weisen als Herrschenden nicht ohne Macht, sie unter Berufung auf die Vernunft zu bewirken. Anders die Sophisten. Sie berufen sich auf die geltenden Meinungen, sind ihre Advokaten. Ihr Mittel, Macht zu erlangen, ist die Redekunst:

„Wem sollen wir nun zuschreiben, daß er mit Erkenntnis der Menge und des Volkes dieses zu überreden verstehe mittelst sinnlicher Darstellung, nicht aber ordentlicher Belehrung?

Offenbar müssen wir auch dies der Redekunst zuschreiben.“²¹⁶

Die Höhlenmetapher Platons ist in gewisser Weise mit Mannheims soziologischer Ideologielehre vergleichbar. Mannheim unterscheidet zwischen einem partikulären Ideologiebegriff und einem totalen Ideologiebegriff. Die partikuläre Ideologie als Fremd- und Selbsttäuschung, Lüge oder willkürliche Verhüllung von Interessen bezieht sich auf bestimmte Ideen und Meinungen individueller oder kollektiver Art. Hingegen

²¹⁵ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 497c-d.

²¹⁶ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 304b-d.

wird die totale Ideologie als Bewußtsein einer geschlossenen Gruppe oder gar eines ganzen Zeitalters aufgefaßt. Dieser Ideologiebegriff relativiert Werturteile, zielt nicht auf eine Qualifikation bestimmter Überzeugungen ab, sondern versucht, das jeweilige, historisch bedingte Selbstverständnis zu bestimmen, ohne es jedoch zu verabsolutieren.²¹⁷

Die Historizität der je spezifischen Standortgebundenheit des Denkens zeigt Mannheim in seiner Wissenssoziologie anhand verschiedener herrschender politisch-historischer Meinungen auf. Diese herrschenden Meinungen werden nach Mannheim von Utopien bestimmt, die für ihn Sinnziele konkreter Gruppen darstellen. Unter diesen unterscheidet er konservative, sozialistisch-kommunistische, chiliastische und liberal-humanitäre Richtungen. Das Resultat seiner Untersuchung aber ist, daß Mannheim das Denken einer sozialen Schicht von aller Ideologie- und Utopiehaftigkeit, weil sie keine spezifische soziale Bindung hat und damit keine partikulären Interessen verfolgt, freispricht: die Intellektuellen. Er hat allerdings, anders als Platon, davon abgesehen, den von ihm sogenannten „freischwebenden Intellektuellen“²¹⁸ aufgrund dieser ihrer Qualifikation die Herrschaft zu überantworten. Platon seinerseits hat dagegen nicht gezögert, Philosophen aufgrund ihrer besonderen Qualifikation, das Allgemeinwohl zu kennen und keine partikulären Meinungen zu vertreten, Herrschaft anzuvertrauen, sich davon Rettung, d. h. Friede und Eintracht, soziale Harmonie, versprochen. Was beiden, Platon und Mannheim, hiermit unterlaufen ist, ist, daß sie bei ihrem Versuch, die Ideologiehaftigkeit des Denkens, seine partikuläre Interessengebundenheit, zu überwinden, ihrerseits neue, intellektuelle Ideologien in die Welt gesetzt haben.

Das Denkmittel des Philosophen ist im Falle von Platon die Dialektik. Auf sie gestützt hat er eine über die untergeordneten, je auch spezifischen Künste erhobene, das Ganze ins Auge fassende Staatskunstlehre entwickelt. Mit ihr soll ein stufenweise Fortschreiten vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom partikulären Gesichtspunkt zum Überblick über das Ganze des Staates erreicht werden. Sie setzt eine Synthese der Perspektiven voraus und hat eine Synthese der individuellen, singulären Betätigungen, Interessen und Einstellungen der Menschen zu einem harmonischen Staatskörper zum

²¹⁷ Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main 1985, S. 53-56.

²¹⁸ Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, a. a. O., S. 135.

Ziel.²¹⁹ Wie in Mannheims Wissenssoziologie wird die relative Synthese in der absoluten Synthese aufgehoben.

Platon ging davon aus, daß eine Ideologisierung in jeder Gesellschaft stattfindet, eine Ideologie also nicht etwa erst durch die Herrschenden in deren Interesse geschaffen wird: Sie besteht aus Vorurteilen, die sich zu einer herrschenden Meinung verdichtet haben und deren Akzeptanz Voraussetzung der Teilhabe an der Gemeinschaft ist. Im Höhlengleichnis werden die Gefahren einer solchen Ideologisierung von Platon beschrieben. Die Aufgabe des Philosophen aber ist es, zunächst sich selbst über dieses öffentliche Dogma zu erheben, und auch andere, soweit dies möglich ist, auf den Weg einer höheren Erkenntnis zu führen.²²⁰ Die Dialektik stellt also insofern den Weg zu einer geistigen Befreiung dar. Damit steht Platon durchaus in der Tradition jener sokratischen Auffassung, welche die Erkenntnis: „ich weiß, daß ich nichts weiß“ als höchste betrachtet.²²¹

Zu einer solchen dialektischen Betrachtungsweise freilich sind nicht alle Menschen in der Lage. Auch bei Platon spielt die Standortgebundenheit und damit eine soziologische Auffassung des Menschen und seines Bewußtseins eine maßgebliche Rolle. Nicht der breiten Masse der Bevölkerung ist nach Platon ein eigentlich dialektisches Denken möglich, sondern nur wenigen Denkern, deren Intellektualität sie über die sozialen Interessenstandpunkte erhebt. Nicht nur die geistige Distanzierung gegenüber den eigenen materiellen Bedürfnissen ist für Platon dazu eine Voraussetzung. Für den Wächterstand hat er eine Gemeinschaft der Güter, Frauen und Kinder konzipiert. Die Hüter dürfen weder Häuser zu eigen haben noch Land oder sonst ein Besitztum, sondern erhalten den ihnen von den übrigen als Lohn für ihre Dienste gewährten Lebensunterhalt.²²² Philosophenherrscher und Wächter sollen durch gesicherte Lebenshaltung einerseits, Entfernung von jeder eigenen wirtschaftlichen Betätigung andererseits einen von materiellen Interessen möglichst unabhängigen Standpunkt gewinnen. „Der wahre Intellektuelle wird so zum prädestinierten Anwalt

²¹⁹ Platon, *Der Staatsmann*, a. a. O., 306a.

²²⁰ Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 13, 142ff.

²²¹ Vgl. Ralf Dahrendorf, *Lob des Thrasymachos zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse*, in: ders., *Pfade aus Utopia*, München 1974, S. 313.

²²² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 464b-c.

der geistigen Interessen des Ganzen, zum Wächter in einer sonst allzu finsternen Nacht.²²³

Platon war sich durchaus darüber im klaren, daß es keine Beziehung von Mensch zu Mensch gibt, in welcher der Mensch absolut frei ist, unabhängig von Ort und Zeit zu denken und zu handeln. Er setzte vielmehr ein Verhältnis spezifischer Ideologisierungen in einer Gemeinschaft voraus, wobei mit Leo Strauss hier unter Ideologie ein Versuch verstanden werden soll, sich selbst oder anderen gegenüber seine Lebens- oder Handlungsweise oder seine Interessen zu rechtfertigen.²²⁴ Da die Lebenswelten selbst nicht harmonisiert werden können und sollen, muß die Verwirklichung eines harmonischen Zusammenlebens im Staate auf dem Zustandekommen eines spezifischen Vertrauensverhältnisses zwischen den Regierenden und den Regierten beruhen.²²⁵ Grundet sich dieses Verhältnis einerseits auf die ethische Qualifikation der Herrscher²²⁶, so andererseits auf die Besonnenheit des Volkes.²²⁷

²²³ Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main 1985, S. 138-140; Arnhelm Neusüss, *Utopisches Bewusstsein und freischwebende Intelligenz. Zur Wissenssoziologie Karl Mannheims*, Meisenheim am Glan 1968, S. 219-224.

²²⁴ Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 37, 81, 133.

²²⁵ Vgl. Helmut Wagner, a. a. O., S. 14-15.

²²⁶ Otto Friedrich Bollnow, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt am Main; Berlin; Wien 1975, S. 193ff.

²²⁷ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 431e.