

Christian Wilhelm

**Die politische Philosophie in den
frühen Dialogen Platons**

λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/3288>

Christian Wilhelm

Die politische Philosophie in den frühen Dialogen Platons

Dissertation an der Universität Kassel
Fachbereich 2: Geistes- und Kulturwissenschaften
Christian Wilhelm
Datum der Disputation: 08.06.2011

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2012
Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-3288-8

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

1. Einleitung.....	5
2. Die Grundlegung des <i>politikê technê</i> -Modells in den Frühdialogen	23
2.1 <i>Euthydemos</i> : Das hervorbringende und gebrauchende Wissen der königlichen Kunst	23
2.2 Exkurs: Der <i>technê</i> -Begriff Platons	39
2.3 <i>Apologie</i> : Die eigene Seelenbesserung und die Bedeutung der Philosophie.....	51
2.4 <i>Kriton</i> : Die politische Kunst und die moralische <i>technê</i>	65
3. Die Entfaltung des Modells der politischen Kunst in den Frühdialogen	75
3.1 <i>Gorgias</i> : Der philosophische Politiker als Experte der Seelenbesserung	75
3.2 <i>Charmides</i> : Das Wissen vom Guten und Schlechten.....	98
3.3 <i>Laches</i> : Der Fachmann der Seelenbehandlung	107
3.4 <i>Menon</i> : Die beiden Wege zur Tugend.....	111
3.5 <i>Protagoras</i> : Die <i>sophia</i> als hervorbringendes und gebrauchendes Wissen.....	123
3.6 <i>Hippias I/II, Menexenos</i> : Politik als Expertenwissen der Seelenbesserung	136
3.7 Exkurs: <i>Alkiabiades I, Theages</i>	146
4. Der Antrieb zur Seelenbesserung und das Ziel der Proleptik	161
4.1 <i>Symposion</i> : Das Schöne als Motivation zur Seelenbesserung im Gespräch	161
4.2 <i>Phaidros</i> : Die Bedeutung des <i>erôs</i> für die <i>politikê technê</i>	170
4.3 <i>Politeia</i> : Ein neues politisches Konzept oder Ziel der proleptischen Frühdialoge?	178

5. Die <i>politikê technê</i> im Spätwerk	203
5.1 <i>Theaitetos</i> , <i>Sophistes</i> : Das Verhältnis von Maieutik und Elenktik	203
5.2 <i>Exkurs: Kleitophon, Xenophon, Politeia I</i>	211
5.3 <i>Politikos</i> : Wenn der Philosoph Urlaub macht – Der zweite Weg	221
5.4 <i>Nomoi</i> : Hegemonie der Gesetze oder der Vernunft?	237
6. Schluss	261
7. Literatur	273
7.1 Textausgaben	273
7.2 Sekundärliteratur	274

1. Einleitung

Wenn man an die Philosophie Platons denkt, wird einem wahrscheinlich nicht zuerst Politik einfallen. Ob Ethik, Ideenlehre oder andere Themen seiner Werke, eher würde man zuerst an diese Dinge denken, das Politische¹ hingegen spielt nach dem allgemeinen Verständnis – gerade auch in der Forschung – bei Platon zwar eine Rolle, zumeist aber eine nachgeordnete und konzentriert auf die *Politeia*, den *Politikos* oder die *Nomoi*.² Doch dies ist falsch und steht einem umfassenden Verständnis der platonischen Theorie im Wege, weil Philosophie und Politik sowohl in Sokrates' als auch in Platons Augen nicht voneinander zu trennen sind.

Manchmal geht die Ignoranz der Bedeutung des Politischen bei Platon sogar so weit, dass es selbst in Arbeiten zum Thema Ethik keine Erwähnung findet. Beispielsweise lässt sich in dem äußerst lesenswerten Buch über Platons Ethik von Terence Irwin unter anderem ein Eintrag über „appetite“, aber keiner über Politik oder die *politikê technê* finden.³ Dieses Versäumnis ist symptomatisch, beruht es doch auf einem völlig anderen Verständnis von Politik, welches diese auf einen Teilbereich des menschlichen Zusammenlebens begrenzt. Diese Tradition findet mit der (scheinbaren) Trennung des Aristoteles zwischen Politik und Ethik einen ersten Höhepunkt. In der Moderne setzt sich schließlich die Vorstellung durch, dass das Politische nichts mit Fragen nach dem guten und gelingenden Leben, der *eudaimonia*⁴, der Bürger eines Gemeinwesens zu tun habe, weil dieses allein subjektiv bestimmbar sei.

Gerade deshalb ist Platon noch immer so ungemein lesenswert, musste er sich doch mit ganz ähnlichen Einwänden auseinandersetzen. Das durch die gewonnenen Perserkriege stark gestiegene Selbstbewusstsein der Griechen, allen voran das der Athener, ermöglichte nicht nur die Blüte von Wissenschaften und Kultur, sondern führte auch zur Erosion der traditionellen Werte. Die Menschen erkannten einerseits ihre Möglichkeiten, sie wurden sich ihres geistigen Könnens bewusst, doch andererseits verloren sie ihre normative Orientierung.⁵ Diese Entwicklung bereitete den Nährboden für die neu aufkommende Bewegung der Sophistik und ihres Menschenbildes: Der Mensch als das Maß aller Dinge und Politik als eine Frage des Machterwerbs und -erhalts. Darin lassen sich Parallelen zu modernen Entwicklungen und Einstellungen erkennen.

¹ Das „Politische“ wird hier mit Politik gleichgesetzt, jedoch in einer sehr allgemeinen Art. Zum Begriff des Politischen in der Neuzeit und als Substitutionsvorschlag für „Politik“ vgl. Ottmann 2001: 10 f.

² Eine der bemerkenswerten Ausnahmen ist das Werk von C. Rowe und M. Schofield (Hrsg.): *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge 2000. Ich möchte noch einmal ausdrücklich darauf hinweisen, dass ich keineswegs behaupte, dass die Forschung das Politische in den Frühdialogen völlig vernachlässigt hat. Es gibt hervorragende Werke diesbezüglich, die ich in der vorliegenden Arbeit ausführlich würdige. Doch sind dies m.E. eben wenige Ausnahmen und nicht immer, aber meistens wird die Bedeutung der Frühdialoge für die politische Theorie bei Platon untergewichtet bzw. unterschätzt.

³ Vgl. Irwin 1995.

⁴ Griechische Termini werden bei der Erstnennung erläutert, Dialogtitel unterscheiden sich durch die Großschreibung von den Begriffen (beispielsweise *Politeia* und *politeia*). Zur besseren Lesbarkeit werden griechische Zitate ab einer Länge von 3 Zeilen im Griechischen wiedergegeben.

⁵ Zur Krise der *Poleis* und deren Einfluss auf den sprachlichen Wandel vgl. Stemmer 1992: 4-12.

Platon konstatiert nicht nur den Zusammenbruch des traditionellen Fundaments, sondern er selbst treibt – wie wir sehen werden – den Traditionsbruch mit der *Politeia* auf die Spitze. Vgl. Klosko 1986: 134.

Um es überspitzt zu formulieren: Sokrates und Platon befanden sich – trotz aller Unterschiede – in einer sehr ähnlichen Situation wie wir heute. Deshalb ist ihr Versuch, auf das normative Nichtwissen hinzuweisen⁶ und die subjektivierten Werte auf ein neues objektives Fundament zu stellen, möglicherweise gewinnbringender für den modernen Leser als weithin vermutet. Die Aussichten auf Erfolg mögen gering sein, doch der mögliche Gewinn dieses Ansatzes, das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl von Menschen, macht den Versuch notwendig.⁷ Diese Arbeit fordert dazu auf, während der Lektüre die Skepsis, dass ein solches Vorhaben unsinnig sei, zu vergessen und sich vorurteilsfrei und offen auf diesen Ansatz einzulassen.

Kommen wir noch einmal zurück zu Aristoteles. Trotz aller Unterschiede zu Sokrates und Platon gibt es zwischen den dreien eine wichtige Gemeinsamkeit. Direkt zu Beginn des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* schreibt Aristoteles, dass die politische Wissenschaft über allen anderen Disziplinen stehe, dass die Ethik ein Teil der politischen Wissenschaft sei (Nic. Eth. I 1, 1094b), und dass die *eudaimonia* zum Aufgabenbereich der politischen Wissenschaft gehöre (Nic. Eth. I 2, 1095a).⁸ Sowohl für Sokrates und Platon, als auch für Aristoteles sind – im Gegensatz zum modernen Verständnis – Ethik und Politik untrennbar miteinander verbunden. Eine Untersuchung der *politikê technê* bei Platon, welche die vorliegende Dissertation vornimmt, muss deswegen auch eine ethische sein.⁹

Eine weitere wichtige Gemeinsamkeit wird an der zitierten Stelle deutlich und verweist auf den Kern der politischen Philosophie Platons, welcher dem modernen Leser etwas befremdlich anmuten dürfte: Politik ist Wissen (*epistêmê*) und zwar objektives Wissen. Zwar ist es durchaus richtig, hierbei von der politischen Wissenschaft zu sprechen, allerdings ist ihr Ziel im Gegensatz zur modernen Politikwissenschaft gerade politische Kompetenz oder Expertise, welche letztere ihrem eigenen Selbstverständnis nach als beurteilende Disziplin gar nicht anstrebt.

Angewandte Politik ist für Platon eine „Kunst“¹⁰ (*technê*), deren Regeln man erlernen und deren Gegenstand man mit klar umgrenztem Wissen fehlerlos beherrschen und präzise steuern

⁶ Vgl. dazu Kersting 1999: 6f.

⁷ Platon stellt die erstaunliche These auf, dass nur die philosophische Grundlegung festen Halt und (zeitlos gültige) Orientierung gewährleistet, nur die Philosophie kann die Menschen aus der moralischen und politischen Krise führen, da nur durch sie das Gerechtigkeitswissen zu erlangen ist, durch das Politik erst zu guter Politik wird (Kersting 1999: 5).

⁸ Vgl. Arist. Politik, Buch I, 1252a.

⁹ „As we know from the *Gorgias*, from the *Republic* and from the *Laws*, for Plato the theory of virtue is a topic not only in ethics but also in politics. The true art of politics, *politikê*, is the art of moral education, as the *Gorgias* insists.“ (Kahn 1996: 203).

¹⁰ Die Übersetzung von *technê* mit Kunst ist problematisch. Ich werde in Kapitel 2.2 ausführlich auf den *technê*-Begriff bei Platon eingehen. Sicherlich sollte man dabei nicht an eine künstlerische Beschäftigung im modernen Sinne denken, sondern eher an eine Expertise mit klar umgrenzten Wissen; weitere mögliche Übersetzungen, die immer mitgedacht werden sollten sind „Fachwissen“, „Kunstherrlichkeit“ oder „methodisch geregeltes Können“. Wenn ich den Ausdruck „Kunst“ als Übersetzung verwende, so tue ich dies in dem Wissen um seine Unzulänglichkeit, bewege mich damit aber in einer weit verbreiteten Übersetzungstradition.

„Der Ausdruck *technê* ist schwer zu übersetzen. Er entstammt dem handwerklichen Bereich, wo im Deutschen die Rede von einer Fertigkeit oder auch einer Kunst im weiten Sinne des Könnens naheliegt. Während ein solches Können im Besitz praktischer Erfahrung aufgehen kann, führt Platon die *technê* oft in einem Atemzug mit der *epistêmê*, der Wissenschaft, an. Eine Wissenschaft besteht nach griechischer Auffassung in einem System von Gesetzaussagen, und der anspruchsvollere Begriff der *technê*, der in Platons Zeit vorherrscht,

kann, keine bloß auf Erfahrung beruhende Übung, und sie ist mehr als bloßes Regieren. Doch um dieses Herrschaftswissen zu erreichen, und damit geht Platon über Aristoteles hinaus, muss man Philosoph werden und (ab der *Politeia*) die Idee des Guten, als Kulmination aller Metaphysik, erfasst haben. Politik ohne Philosophie, ohne Ethik, ist in Platons Augen undenkbar.¹¹ Aber ebenso Philosophie ohne Politik.

Dieses weitreichende und anspruchsvolle Verständnis von Politik als *technê* und von ihrem Ziel, der *eudaimonia* aller Bürger, ist eine der spannendsten Herausforderungen der politischen Philosophie. Deshalb ist die Auseinandersetzung mit Platon im Vergleich zu vielen späteren Autoren schwierig aber äußerst reizvoll.

Festzuhalten bleibt, dass Platon mit seinem Politikverständnis als Reaktion auf die tiefe Krise der griechischen Gesellschaft als Begründer der politischen Wissenschaft betrachtet werden kann.¹²

Wenn aber die Frage nach der bestmöglichen Einrichtung des Gemeinwesens wie bei Platon nicht von der Frage nach dem guten Leben getrennt werden kann, dann ist Politik Psychologie und „Psychagogie“ – nicht nur, aber vor allem. Dementsprechend ist Sokrates' *politikê technê* die Kunst der Seelenbesserung – nicht nur, aber ganz wesentlich. Die Identifikation der politischen Kunst als Seelenbesserung gründet auf einer Stelle aus dem *Gorgias*, wo Sokrates sie im Gespräch mit Polos von der (falschen) Rhetorik und der Sophistik abzugrenzen versucht. Das Ziel der Seelenbesserung ist dabei immer von zwei Seiten her zu betrachten. Bevor man andere besser machen kann, muss man selbst so gut wie möglich an der Seele werden. Dieser Grundsatz lässt sich bis in die *Apologie* zurückverfolgen.

Dementsprechend ist es das Ziel dieser Arbeit, das Modell des politischen Fachwissens, welches von vielen Forschern erst in den mittleren und späteren Werken Platons verortet und analysiert wird, bis in die Frühdialoge zurückzuverfolgen und seinen bisher unterschätzten umfassenden Charakter herauszuarbeiten.¹³ Die Einheit vom guten Bürger und vom guten Menschen sowie die Notwendigkeit eines optimal eingerichteten und funktionierenden Gemeinwesens für die *eudaimonia* aller Bürger sind dabei die platonischen Grundüberzeugungen, die selbst in vermeintlich unpolitischen Dialogen nicht außer Acht gelassen werden dürfen; ermöglichen sie doch eine neue und ganzheitliche Sichtweise und einen neuen Interpretationsansatz. Deshalb ist es auch das erklärte Ziel dieser Untersuchung, eine unitarische Interpretation zu erarbeiten, die nicht um jeden Preis Zusammenhänge erkennen will, aber da, wo sie gerechtfertigt sind, zu einem besseren Verständnis des platonischen Œuvre führen kann.¹⁴

umfasst neben dem praktischen Können das Wissen von den Gesetzen, mit denen sich das Tun begründen und lehren lässt.“ (Wolf 1996: 34).

¹¹ „Für den Zusammenhang von Ethik und politischer Philosophie gibt es übrigens einen zweiten, prinzipientheoretischen Grund. Platons höchstes Prinzip, die Idee des Guten, ist für beides, für die eigenen und für die öffentlichen Angelegenheiten, zugleich zuständig (rep. 517c).“ (Höffe 1997a: 8).

¹² Natürlich lassen sich bereits bei den Vorsokratikern Umrisse einer politischen Theorie ausmachen (z.B. bei Solon oder Herodot). Ebenso wie Sokrates und Platon auf die Leistungen ihrer Vorgänger zurückgreifen konnten (zu den Ansätzen der politischen Theorie vor Sokrates vgl. Ottmann 2001, Raaflaub 2000, Goldhill 2000, Winton 2000). Doch für uns lässt sich keine so umfangreiche und detaillierte politische Philosophie rekonstruieren, die vor Platon entstanden ist.

¹⁴ Ich weise darauf hin, dass es sich bei der vorliegenden Arbeit um einen ausschließlich rekonstruierenden Beitrag zur Platon-Forschung handelt.

Charles Kahn betrachtet einige frühe Dialoge als Einführung in die Psychologie, Epistemologie und Metaphysik der *Politeia* (1996: 148 ff.). Wenn man diese Einschätzung teilt, dann bleiben für das Verhältnis des politischen Entwurfes der *Politeia* und der Frühdialoge zwei Möglichkeiten offen: Entweder hat Platon die Frühdialoge mit einer Ahnung des Konzepts der *Politeia* geschrieben, ist dabei zielstrebig seinem Weg gefolgt und hat seit Beginn dieses Werkes die vorausgehenden Dialoge nicht mehr verändert. Oder – und dies ist vor dem Hintergrund der Entstehung schriftlicher Werke der übliche Weg – er hat die Frühdialoge, nachdem er die *Politeia* entworfen hatte, zumindest in ihre Richtung lenkend angepasst.

Auf jeden Fall teile ich Kahns Einschätzung, wonach die Frühdialoge proleptisch auf die späteren Werke hinführen. Nicht nur dass sich die frühen Werke erst dann verstehen lassen, wenn man die späteren kennt, sondern auch die Interpretation der mittleren und späten Dialoge profitiert von der Betrachtung des Frühwerks. So wie Ethik, Metaphysik, Psychologie, Epistemologie und Politik bei Platon weitgehend zusammenfallen, sollte man einzelne Dialoge nicht strikt voneinander trennen, erst recht nicht wegen des bloßen Wunsches nach Chronologie.

Wenn meine Thesen richtig sind, dass Platons Philosophie per se politisch ist und dass die Frühdialoge eine proleptische Funktion haben, dann ist das Ziel dieser Arbeit zu versuchen, ein Modell der *politikê technê* aus den Frühdialogen herauszuarbeiten und bis in die späteren Dialoge zu verfolgen, ebenso richtig und notwendig wie das Insistieren auf der Identität von Philosophie und Politik bei Platon.

Ich habe bisher Sokrates und Platon miteinander gleichgesetzt. Dazu noch folgende Bemerkung: Zu der häufig diskutierten Frage, wo die Positionen des historischen Sokrates enden und die rein platonischen beginnen, sei erneut auf Terence Irwin verwiesen, dem ich mich mit Nachdruck anschließe. Irwin unterscheidet in diesem Zusammenhang in *doctrinal*, *aporetic* und *esoteric approaches* (Irwin 1995: 6). Nach dem *doctrinal approach* habe Platon durch die Figur des Sokrates seine eigenen Positionen vertreten lassen, nach dem *aporetic approach* will er lediglich verschiedene Sichtweisen diskutieren, ohne sich auf eine festzulegen, und nach dem *esoteric approach* hält Platon gewisse Ansichten zurück, welche über die seiner Sokratesfigur hinausgehen, und reserviert sie für seine esoterische Lehre. Irwin befürwortet den *doctrinal approach*, weil dies der Sicht Aristoteles' entspreche, der den Hauptsprecher der Dialoge (ob Sokrates oder eine andere Figur) als Ausdruck von Platons eigenen Sichtweisen aufgefasst habe. Andernfalls müsse man Aristoteles' Kritik der platonischen Dialoge als unsinnig zurückweisen (Irwin 1995: 6). Dementsprechend halte ich den Versuch einer Differenzierung von sokratischen und platonischen Positionen für stark begründungsbedürftig und meist für wenig ergiebig. Es ist also ausdrücklich nicht Ziel der vorliegenden Arbeit, den historischen vom platonischen Sokrates zu trennen.

Der platonische Politikbegriff ist einzigartig: Politik soll ein objektives, erlernbares und begründetes Wissen sein; sie erschöpft sich nicht in der Frage nach Herrschaft und Macht und setzt nicht allein die Rahmenbedingungen, in denen Menschen miteinander handeln und versuchen können, ihr Glück zu machen. Sokrates nennt im *Gorgias* als eines der Ziele der

politikê technê, die Menschen (an der Seele) besser zu machen. Die anderen Ziele sind die Einheit der Polis und das Gemeinwohl. Doch existiert noch ein ihnen übergeordnetes Ziel. Dies ist die *eudaimonia*, welche mit dem (menschlichen) Guten zusammenfällt.

Politik ist Wissen. Das Konzept der *politikê technê* befreit die Politik aus dem Bereich der Erfahrung und des Ungewissen und bringt sie in Verbindung mit der Tugend. Das Gute für die Polis kann nur derjenige erreichen, der selbst gut ist, der *aretê* besitzt. Man kann nicht von den Menschen Gerechtigkeit verlangen, wenn man nicht selbst gerecht ist und nicht weiß, worin sie besteht.

Doch darf bei aller Bewunderung für das weitreichende platonische Politikverständnis nicht übersehen werden, dass es insgesamt ein negatives ist: Politik wird als Medizin verstanden, als Mangelverwaltung (Zehnpfennig 2001: 214), nicht als erfüllende Tätigkeit an sich. Politik ist für Platon, dies wird sich immer wieder zeigen, kein Gut an sich, sondern der Ersatz für etwas Besseres: die göttliche Fürsorge. So wie die anderen *aretai* an ihre negativen Antipoden gebunden sind, eröffnet sich für die Gerechtigkeit erst durch die Ungerechtigkeit ein Spielraum. Im Theaitetos sagt Sokrates die entscheidenden Sätze:

„Das Schlechte, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht.“¹⁵

An dieser Stelle geht es nicht um Weltflucht, sondern um den Antrieb zur Philosophie. Am Schlechten wird das Gute erkennbar, diese Erkenntnis ist von zentraler Bedeutung (Zehnpfennig 2001: 179). Das Gute bedarf des Schlechten, die Philosophie der Not und die Politik unphilosophischer Menschen und schlechter Gemeinwesen. Denn: „Falls einmal alle Menschen im Platonischen Sinn Philosophen geworden sind, braucht man die Herrschaft von Menschen über Menschen nicht mehr.“ (Höffe 1997a: 25).

Wenn man sich darauf einlässt, dass der wahre *politikos* erst selbst so gut wie möglich (philosophisch) werden muss, um seiner Aufgabe nachkommen und andere besser machen zu können, und dazu philosophieren muss, stellt sich die Frage, was man sich dann unter dem Philosophieren bei Platon vorzustellen hat.

¹⁵ Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ θεόδωρε — ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη — οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίως θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίως δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. (Tht. 176a f.). Platon-Zitate werden in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher wiedergegeben (zu den Ausgaben siehe Literatur, Textausgaben). Abweichende Übersetzungen (z.B. bei den Dialogen, die Schleiermacher nicht übersetzt hat) werden angegeben. Stellenangaben zu den Werken Platons beziehen sich stets auf die übliche Stephanus-Paginierung sowie deren Abschnitts- und Zeileneinteilung. Für die Werke Platons werden die üblichen Abkürzungen (Neuer Pauly, 3. Band) verwendet.

Bei allen Unterschieden zwischen den Frühdialogen und den späteren Werken kann man eine Antwort auf die Frage nach der Methode der platonischen Philosophie formulieren, die sich wie ein roter Faden durch das Œuvre zieht: *dialegein*, das Sich-Unterreden, das gemeinsame Gespräch. Nicht über irgendwelche Dinge und auf beliebige Weise, sondern über die wichtigsten Angelegenheiten, also über Dinge, die oft als nicht objektiv bestimmbar gelten.

Die Art des Gespräches meint in den Frühdialogen die sokratische Elenktik. Versteht man sie nicht als reines Widerlegungsgespräch, was zunächst durchaus sinnvoll ist, dann – das soll diese Arbeit auch zeigen – bleibt sie auch in den späteren Dialogen als Methode gültig und verbindet sich mit der Dialektik.

Damit sind die sokratischen *elenchoi* und die Dialektik wichtige Bestandteile der *politikê technê* und Methoden zur Seelenbesserung – nicht die einzigen, aber die vielleicht wichtigsten. Bei allen Modifikationen, die Platon am sokratischen *elenchos* vornimmt, und bei allen Variationen seiner Methode in den mittleren und späteren Dialogen, steht das Gespräch, der Diskurs mit dem Anderen, immer im Mittelpunkt, und die Gesprächsführung variiert weniger, als die meisten Interpreten glauben.

Im *Euthydemos* sagt Sokrates zu seinem Freund Kriton:

„So oft ich aber auf einen von denen hinsehe, die sich dafür ausgeben, Jünglinge zu unterrichten und zu bilden, so werde ich ganz irre, und sie dünken mich insgesamt, wenn ich sie recht betrachte, ganz verkehrt zu sein, damit ich dir doch die Wahrheit geradeheraus sage, so dass ich nicht weiß, wie ich den jungen Menschen zur Philosophie aufmuntern kann.“ (Euthyd. 306e f.).

Die Erziehung steht für beide, für Sokrates und Platon, in engem Zusammenhang mit dem Antreiben zur Philosophie. Nicht als Selbstzweck, sondern weil beide davon überzeugt waren, dass man ein wahrhaft guter, das heißt tugendhafter Mensch nur werden kann, wenn man philosophiert.

Damit schließt sich wieder der Kreis zur Politik. Was geht die *politikê technê* die *aretê* an? Ohne optimale Menschen keine optimale Polis, und ohne eine optimale Polis keine optimalen Bürger. Der einfachste unter allen schwierigen Wegen, dies zu erreichen, ist die *paideia*. Deshalb steht die Erziehung hin zum guten Menschen im Zentrum der sokratisch-platonischen politischen Kunst.

Das dies alles umfassende Modell der *politikê technê*, welches ich in den Frühdialogen nachweisen möchte, beruht auf einer Unterscheidung aus dem *Euthydemos*. Dort unterhalten sich Sokrates und sein junger Gesprächspartner Kleinias vor dem Hintergrund der Frage nach der Protrepis zur Philosophie über die königliche und politische Kunst und teilen sie in ein gebrauchendes und ein hervorbringendes Wissen. Die politische Kunst, wenn sie die gesuchte königliche Kunst sein soll, muss beides zugleich sein: gebrauchend und hervorbringend. Mein Ansatz geht von dieser Passage aus und lautet zunächst, dass diese Unterscheidung der *politikê technê* für die Frühdialoge konstitutiv ist. Im zweiten Schritt versuche ich, die gewonnenen Ergebnisse auf die für meine Untersuchung wesentlichen mittleren und späten Dialoge zu übertragen und auf Kohärenz und Konsistenz zu untersuchen. Dabei handelt es

sich bei dieser Arbeit um keinen vollständigen Durchgang durch alle platonischen Dialoge oder um eine ausführliche Interpretation kurzer Stellen, sondern um eine konzentrierte Darstellung der *politikê technê* anhand ausgewählter Dialoge. Die Frühdialoge werden dem Thema der Untersuchung folgend nahezu vollständig analysiert, bei den mittleren und späten Dialogen habe ich stärker selektiert und mich auf die relevanten Dialoge konzentriert.¹⁶

Ausgehend von dieser Aufteilung der politischen Kunst im *Euthydemos* betrachte ich das gebrauchende Wissen als das, was man für gewöhnlich unter Politik und Herrschaft versteht: *ta politika pratein*, das Betreiben der politischen Angelegenheiten, also das Regieren und die Verwendung der Bürger und ihrer Werke, das Zuweisen des Seinigen.

Doch was soll die *politikê technê* hervorbringen? Das letzte Ziel ist bereits genannt worden: die *eudaimonia* der gesamten Polis. Doch um dieses Ziel zu erreichen, müssen Unterziele erreicht werden. Diese lauten Einheit, Gemeinwohl und Freundschaft der Polis. Um diese zu erlangen, müssen die Menschen an der Seele gebessert, streng genommen so gut wie möglich gemacht werden. Und das bedeutet nichts anderes, als dass sie so tugendhaft wie möglich werden, jeder gemäß seiner Fähigkeit. An dieser Stelle kommt wieder die Erziehung ins Spiel. Da aber nicht alle Menschen Philosophen werden können und wollen, empfiehlt es sich, bei der Seelenbesserung durch das hervorbringende Wissen der politischen Kunst eine Unterscheidung zu treffen und zwar in private und öffentliche Seelenbesserung.

Der private Teil ist Erziehung hin zum höchsten (moralischen) Wissen, dem Wissen vom Guten und Schlechten, das zum Regieren befähigt. Sie geschieht durch die Elenktik und die Dialektik. Dabei steht vor der Optimierung der Seele durch das Erreichen des höchsten Wissens ihre Gesundung. Eine Unterscheidung, welche ganz wesentlich auf dem *Gorgias* beruht. Analog dazu versuche ich, eine Unterscheidung in destruktive und konstruktive *elenchoi* durch die Dialoge zu belegen.

Man mag an dieser Stelle (oder bereits vorher) an die skeptischen Aussagen von Sokrates bezüglich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen denken und den Glauben, dass dieses

¹⁶ Zwar finden sich in manchen ausgelassenen Dialogen wie zum Beispiel im *Timaios* einige politische Aussagen, doch bedeuten diese nicht immer eine Neuerung im Vergleich zu den wichtigsten späteren Werken *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi*.

Es ist richtig, dass der Titel der Arbeit irritierend wirken könne, wenn man berücksichtigt, dass ein gutes Drittel die mittleren und späten Dialoge behandle. Doch dies ist intendiert, da das in den Frühdialogen entwickelte Modell der *politikê technê* in enger Verbindung zu den späteren Dialogen steht und auf sie hinführt. Um dies zu zeigen, erschien es mir sinnvoll, auf diese recht umfangreich einzugehen.

In der Untersuchung werden die Positionen Platons an manchen Stellen nur ansatzweise in den Kontext der griechischen Vorstellungen über Recht und Gesetz gestellt würden. Doch dieses Versäumnis lässt sich auch durch zwei Umstände, zumindest teilweise, begründen. Zum einen wäre diese Arbeit dann noch „allgemeiner“ geworden und das Verhältnis vom Umfang der behandelten Frühdialoge zum Rest hätte sich noch weiter verschlechtert. Zum anderen ist diese Arbeit bewusst nicht als historische, sondern als auf Platon fokussierte rekonstruierende Untersuchung angelegt. An verschiedenen Stellen gibt es Hinweise auf weiterführende Literatur zu dieser Thematik. So unbefriedigend diese Einschränkung aus historischer Sicht auch sein mag, so sehr hätte es die Art dieser Untersuchung auch verändert. Und nur andeutungsweise auf das historische Umfeld und die Einflüsse einzugehen, erschien mir dieser Thematik unangemessen.

Ferner ist diese Arbeit nicht als Gesamtinterpretation zu betrachten und ich gehe auf sehr viel Primärtext und hätte mich möglicherweise auf weniger Stellen hätte beschränken sollen. Allerdings erscheint mir meine Vorgehensweise insbesondere deshalb sinnvoll, weil ich ausdrücklich den unitarischen und proleptischen Charakter der Texte zeigen wollte. Damit gehe ich zugegebenermaßen das Risiko ein, mich zu übernehmen.

Wissen erreicht werden könnte, zumindest in Bezug auf ihn bezweifeln. Ich werde mich mit diesem Skeptizismus im Kapitel über die *Apologie* auseinandersetzen.

Die öffentliche Seelenbesserung kann nur von denen vollzogen werden, welche die private Seelenbesserung durchlaufen haben, also von den Philosophen.¹⁷ Erstere umfasst die Mehrheit der Bürger der Polis und ist Erziehung hin zu den wahren Meinungen über das Gute und Schlechte. Wie genau die öffentliche Seelenbesserung funktioniert und welche *aretai* den Nicht-Philosophen zugedacht sind, soll hier noch nicht erörtert werden, am deutlichsten wird dies im *Gorgias*.

Die Anwendung des gebrauchenden Wissens und die öffentliche Seelenbesserung finden dabei im großen, öffentlichen Rahmen statt, die private Seelenbesserung im kleinen.

Dies ist das Modell, das Desiderat, das meiner Arbeit zugrunde liegt und welches ich in den Frühdialogen nachzuweisen versuche. Nicht jeder Teil dieses Modells wird sich in jedem Dialog finden lassen, doch werden einzelne Teile in den verschiedenen Texten ausgeführt, und Platon hält nicht nur in den Frühdialogen an diesem Modell fest, sondern führt damit auch proleptisch auf die *Politeia* und die späteren Dialoge hin.¹⁸

Was ist das Wissen der *politikê technê*, von dem bereits im *Euthydemos* die Rede ist? Es handelt sich dabei um die *sophia* (beziehungsweise die *phronêsis*). Platon meint damit nicht den allgemeinen *sophia*-Begriff, sondern das moralische Wissen vom Guten und Schlechten, welches nach den skeptischen Aussagen von Sokrates in der *Apologie*, im *Kriton* und im *Charmides* angedeutet wird. Die *sophia* ist als einzige der Tugenden rein kognitiv, kann nicht auf Meinung beruhen, und sie ist nur durch die Philosophie zu erreichen. Gleichfalls ist sie die höchste Entscheidungskompetenz, auch für andere. Dahinter steht der provokante Ansatz, dass die wenigen Weisen am besten wissen, was gut für sie aber auch für die anderen Bürger ist. Da diese die moralische Kompetenz nicht besitzen, sollten sie sich nach Platons Vorstellung auf den Rat der Wissenden verlassen. Dieser Ansatz, dass ein anderer Mensch besser wissen kann, was für die betreffende Person gut ist als diese selbst, und dass politische Entscheidungen elitär sind, hat Platon wie kaum ein anderer Gedanke heftigen Widerspruch und den bekannten Vorwurf des Totalitarismus eingebracht.

Es ist nachvollziehbar, dass man dies – gerade aus heutiger Sicht – als befremdlich oder antiquiert empfindet.¹⁹ Doch darf dabei nicht übersehen werden, dass das platonische Modell, trotz aller hierarchischen und elitären Strukturen gerade auf eine hohe soziale Durchlässigkeit besteht. Die Philosophie als einzige Möglichkeit guter Politik steht jedem offen, der bereit (und begabt) ist, sich ihren Mühen auszusetzen. Vielmehr muss man die Sache andersherum betrachten: Wie in zahlreichen Frühdialogen deutlich wird, ist die Philosophie für viele Gesprächspartner von Sokrates etwas, womit sie sich nur begrenzt abgeben wollen, weil ihnen die Bereitschaft fehlt, sich diese Mühe zu machen und sich ihr eingebildetes Nichtwissen einzugestehen. Sokrates hingegen verwehrt niemandem das Gespräch mit ihm, im Gegenteil.

¹⁷ Die private Seelenbesserung ist als die Grundlage der öffentlichen zu betrachten.

¹⁸ Ich betone, dass die Politische Philosophie Platons nicht erst in der *Politeia* zu finden ist, sondern dass die Philosophie vor allem in den Frühdialogen politisch ist.

¹⁹ Popper etwa wirft Platon vor, dass dieser jegliche soziale Veränderung als Verderbnis, Verfall oder Degeneration betrachtet habe (Popper 1992: 25).

Wie bereits erwähnt, beginnt die Arbeit mit der Analyse des *Euthydemos* und der darin enthaltenen Unterscheidung der *politikê technê* in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen. Dabei geht es auch um das Verhältnis von politischer Kunst und *sophia*, um das *ergon* der *politikê technê*, die *eudaimonia*, und eine Diskussion der dazu notwendigen Güter (*agatha*).

Das zweite Kapitel²⁰ beschäftigt sich als Exkurs mit der Frage nach dem Begriff der *technê* bei Platon zum besseren Verständnis der politischen Kunst und ihrer Differenzen zu den anderen *technai*. Lassen sich auch in anderen Dialogen Hinweise auf eine Hierarchie der *technai* und eine übergeordnete Kunst finden, die über den Nutzen und Gebrauch der Güter entscheidet? Was sind für Platon die Kriterien einer *technê*? Und inwiefern verändert sich Platons *technê*-Begriff?

Das dritte Kapitel analysiert die *Apologie*, die sich wie der *Euthydemos* mit den intrinsischen und extrinsischen Gütern beschäftigt und sich deshalb als nächster Dialog anbietet. Die Arbeit verfolgt somit keine streng chronologische Vorgehensweise, die Reihenfolge der behandelten Dialoge orientiert sich zwar an der üblichen Chronologie²¹, richtet sich aber nach primär inhaltlich-strategischen Aspekten. Zumal die Reihenfolge der Frühdialoge nicht sicher begründet werden kann.²²

Doch zurück zur *Apologie*. Eine weitere Gemeinsamkeit zum *Euthydemos* ist, dass auch der *Apologie* eine pädagogische Fragestellung zugrunde liegt, nämlich wie man einen Menschen lobenswert und gut machen kann (*kalô te kagathô poiêsein*). In diesem Zusammenhang spricht Sokrates über die Seelenbesserung. Da er allerdings rückblickend von seinem Leben erzählt, wird nur ein Teil der privaten Seelenbesserung, die destruktive mit dem Ziel der Einsicht des eigenen Nichtwissens thematisiert. Sokrates beweist durch die Schilderung seines Lebens deren Realisierbarkeit und beschreibt sich als Einzigen, der die psychologische Dimension der politischen Kunst erkennt (und das Vermögen dazu besitzt). Besonders interessant für die Untersuchung sind in diesem Zusammenhang die Aussagen über die *aretê* und die *sophia*.

Im Anschluss hieran folgt die Analyse des *Kriton*, in dem Sokrates wie bereits erwähnt eine moralische *technê* entwirft, die Grundzüge der politischen Kunst trägt. Zudem verlagert sich das Interesse auf den konstruktiven Teil der privaten Seelenbesserung und die Gerechtigkeit als Gesundheit der Seele.

Konzentriert sich der erste Teil der Arbeit darauf, die Bedeutung der *politikê technê* und ihrer Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen herauszuarbeiten, soll im zweiten Teil, der mit dem *Gorgias* beginnt, das Modell der politischen Kunst in seiner ganzen Breite betrachtet werden.

²⁰ Die Bezeichnungen „Kapitel“ und „Teile“ beziehen sich auf den Hauptteil der Arbeit, also exklusive Einleitung, Schluss und Literatur.

²¹ Vgl. dazu die Einteilung in drei Gruppen z.B. bei Kahn 1996.: 47 f. Kahn hält den *Gorgias* für einen sehr frühen Dialog, was ich bezweifle, räumt aber ein, dass er dies nicht beweisen könne (1996: 46).

²² „Hence a responsible scholar has the right to arrange them in any sequence that he or she finds persuasive. [...] But in general the ordering must be decided by literary tact, historical imagination, or personal hunch.“ (Kahn 1996: 47).

Das fünfte Kapitel behandelt also den *Gorgias*, der neben dem *Euthydemos* der wohl wichtigste Frühdialog bezüglich der *politikê technê* ist. In ihm findet sich das angesprochene Modell der politischen Kunst als Seelenbesserung und der Schwerpunkt unter den Tugenden verlagert sich von der Gerechtigkeit hin zur Besonnenheit als Optimierung der Seele. Das Modell beschreibt dabei ausführlich die private Seelenbesserung, doch auch die öffentliche wird im Vergleich zu anderen Frühdialogen am detailliertesten diskutiert.²³ Dahinter steht nach wie vor die sokratische Forderung, dass man erst selbst so gut wie möglich (an der Seele) werden muss, bevor man sich daran machen darf, andere zu bessern. In der Auseinandersetzung mit Kallikles, der ein Plädoyer für die *pleonexia* hält, streitet Sokrates für die *sôphrosynê* und versucht zu zeigen, dass allein der philosophische Mensch der Korruption durch die Macht widerstehen kann.

Nach der ausführlichen Analyse des *Gorgias* beschäftigen sich Kapitel fünf und sechs mit zwei für die Untersuchung weniger umfangreichen aber dennoch bedeutsamen Dialogen. Im *Charmides* dreht sich das Gespräch erneut um die Möglichkeit eines Wissens vom Guten und Schlechten, dabei wird dessen Funktion als Gebrauchswissen und seine Bedeutung für die private Seelenbesserung erneut hervorgehoben. Der *Laches* beschäftigt sich mit einem ähnlichen Wissen und auch mit dem Kern der *politikê technê*, der privaten Seelenbesserung sowie damit zusammenhängend der Elenktik (in demonstrativer Form), sowie mit einem übergeordneten Wissen, das über die anderen *technai* zu urteilen vermag, worin das gebrauchende Wissen der *politikê technê* zu erkennen ist. Politik ist auch im *Laches* Erziehung nach eigener Vervollkommnung.

Kapitel acht beschäftigt sich mit einem vermeintlich unpolitischen, jedoch für die Untersuchung ungemein ergiebigen Dialog, dem *Menon*. Er ist an dieser Stelle wichtig, weil er sich mit dem Verhältnis von Meinung und Wissen (in Bezug auf die *aretê*) und deren Bedeutung für das Besserwerden auseinander setzt und sich damit mit dem Unterschied zwischen öffentlicher und privater Seelenbesserung beschäftigt. Wichtig ist in Bezug auf den konstruktiven *elenchos* auch das Beispiel des Sklaven, weil es verdeutlichen soll, dass Wissen nur aus der eigenen Person generiert werden kann, wobei jedoch auch beschrieben wird, wie wichtig die Rolle des Fragenden im *elenchos* ist.

Im Anschluss an den *Menon* wenden wir uns dem *Protagoras* zu. Das Gespräch zwischen dem gleichnamigen Sophisten und Sokrates konzentriert sich auf das Besserwerden an der Seele, das genuine *ergon* der *politikê technê*. Protagoras verspricht schnelle Erfolge hierin durch die Sophistik, sieht in der *sophia*, die im Dialog ebenso wie die *euboulia* eine entscheidende Rolle spielt, jedoch ausschließlich ein gebrauchendes Herrschaftswissen und repräsentiert damit das Defizit des üblichen Politikverständnisses. Der *Protagoras* wird erst nach dem *Menon* behandelt, weil Sokrates hauptsächlich in destruktiven *elenchoi* das Konzept der politischen Kunst von Protagoras widerlegt, selber aber wenig Neues sagt. Darüber hinaus wird aber auch die konstruktive Elenktik bestätigt und behauptet, dass die meisten Bereiche des menschlichen Lebens politisch sind.

Nach dem *Protagoras* wenden wir uns zum Abschluss der Frühdialoge dem *Hippias I* und *II* sowie dem *Menexenos* zu. Ihr Gehalt für die Untersuchung ist begrenzt, doch die

²³ Allein aufgrund dieser beiden Umstände halte ich den *Gorgias* nicht wie Charles Kahn für den frühesten Dialog.

Auseinandersetzung damit im Vergleich zu anderen Dialogen, wie dem *Euthyphron*, immerhin in einigen Punkten interessant. In den beiden ersten Dialogen wird das politische Expertenwissen erneut aufgegriffen und die Seelenbesserung thematisiert. Im *Hippias I* wird die öffentliche Seelenbesserung im Hinblick auf die *nomoi* (Gesetze) und *nomima* (evaluative Werte, sittliche Vorstellungen)²⁴ besprochen und die *sophia* als gebrauchendes Wissen dargestellt. Im *Hippias II* erfahren wir mehr über die *aretai*, ihr Verhältnis zueinander und den *elenchos* als Weg zum Wissen. Der *Menexenos* schließlich greift die positive Rhetorik des *Gorgias* wieder auf und schildert ihre Bedeutung für die öffentliche Seelenbesserung.

Den Abschluss des zweiten Teiles der Arbeit bildet ein Exkurs über die beiden Dialoge *Alkibiades I* und *Theages*. Während es bei ersterem umstritten ist, ob er von Platon geschrieben wurde, kann man dies beim *Theages* ausschließen, was aber nicht ausschließt, dass er von einem ausgesprochen guten Platonkenner geschrieben worden ist. Beide Dialoge bieten wertvolle Hinweise für die *politikê technê*, da in ihnen all ihre Teile besprochen werden und weil das Politische²⁵ in ihnen einen erheblichen Stellenwert besitzt. In ihnen streben die Gesprächspartner von Sokrates nach Macht und Herrschaft, weshalb die Gespräche die Voraussetzungen guter Politik behandeln. Auch wenn Sokrates wie im *Gorgias* leugnet, dass er ein *politikos* sei, wird im Gespräch deutlich, dass er allein zu wahrer Macht verhelfen und vor ihrer Korruption bewahren kann.

Außerdem werden beide Dialoge als Überleitung zu den mittleren Werken Platons betrachtet, da sie die Motivation zum Streben nach dem politischen Wissen behandeln: den *erôs*. Sokrates' „Liebeskunst“, das werden spätere Dialoge bestätigen, ist der Vollzug und der Antrieb zur Elenktik. Für die Seelenbesserung, so wird deutlich, insbesondere für das Erlernen der politischen Kunst, ist ein anderer Mensch notwendig.

Diese Notwendigkeit wird zu Beginn des dritten Teiles der Arbeit anhand einer Analyse des *Symposions* am deutlichsten werden, welches zusammen mit dem *Phaidros* als Einleitung zur *Politeia* analysiert wird. Die Grundlage und der Garant dafür, dass diese Beziehungen von Dauer sind, liegen im *erôs*. Sokrates' Liebeskunst wird als Motivation zum Besserwerden geschildert, und die Bedeutung und Funktion der Elenktik wird in diesem Dialog, ebenso wie im *Phaidros*, erklärt. Das *Symposion* hebt die Bedeutung des Schönen als Antrieb zum Streben in der Philosophie (private Seelenbesserung) hervor und macht dabei gleichfalls deutlich, dass dieses Schöne allein im sokratischen Dialog erreicht werden kann. Viele offene Fragen aus den Frühdialogen werden ab dem mittleren Werk beantwortet, es verstärkt sich der Eindruck der Proleptik. Die Aufstiegsschilderung aus dem *Symposion* ist eine doppelte methodische Reflexion der Seelenbesserung durch die *elenchoi* aus den Frühdialogen. Der Aufstieg ist notwendig, um gute Politik machen zu können.

Der *Phaidros* widmet sich neben der Bedeutung des *erôs* für die *politikê technê* der öffentlichen Seelenbesserung anhand der positiven Rhetorik und der privaten Seelenbesserung, indem er die Elenktik und die Dialektik analysiert und Argumente für ihre

²⁴ Dabei ist zu beachten, dass man bei den *nomima* in den Frühdialogen vorsichtig mit einer Gleichsetzung mit den *nomima* aus der *Politeia* sein sollte (z.B. resp. 484d2: *nomima kalôn te peri kai dikaiôn kai agathôn*).

²⁵ Das Politische bei Platon ist zwar ein sehr weiter, keineswegs jedoch ein vager Begriff.

Konstruktivität liefert. Sokrates beschreibt in diesem Zusammenhang die *logoi*, die in die Seele des Lernenden geschrieben werden und in der Lage sind, sich selbst zu helfen.

Die Proleptik und die politische Theorie Platons erreichen schließlich ihr Ziel mit der *Politeia*. Ihre Analyse dient dabei der Überprüfung der gewonnenen Ergebnisse und soll zeigen, dass Platon an seinem ursprünglichen politischen Konzept festhält und es ausbaut. Das bedeutet nichts anderes, als dass seine politische Philosophie nicht erst in diesem Dialog zu finden ist, aber dass das Modell der politischen Kunst aus den Frühdialogen erst in der *Politeia* seine (vorläufige) Vollendung findet. Die prägnanteste Formulierung dieser Vollendung bietet der Philosophenherrschersatz: Philosophie und Macht müssen zusammenfallen. Diese Forderung wird oft von Sokrates, selbstverständlich in differenzierter Terminologie, in den Frühdialogen aufgestellt. Das Wissen der Philosophen ist das gesuchte und geforderte moralische Wissen vom Guten und Schlechten, und das ist nichts anderes als die *sophia*. Sie ist nach wie vor die Grundlage für die Seelenbesserung und die Entscheidung über Nutzen und Gebrauch der anderen Künste. Bei der Behandlung der *Politeia* wird es wichtig sein zu zeigen, dass die Grundlage guter Politik nach wie vor die *politikê technê* (und diese wiederum ganz wesentlich Seelenbesserung) ist. Um ihr Ziel, die *eudaimonia* all ihrer Bürger, erreichen zu können, müssen – wie in den Frühdialogen – die Bürger des Gemeinwesens an der Seele gebessert werden. Gute Politik beschränkt sich demnach – wie in den Frühdialogen – nicht auf das Aufstellen von Regeln und das Durchsetzen von Verordnungen. Die *politikê technê*, die in den Frühdialogen unvollendet blieb, wird in der *Politeia* inhaltlich durch die Idee des Guten gefüllt.²⁶ Diese erreicht man, ein weiterer Punkt der Kontinuität, allein im Gespräch: durch die Elenktik und die Dialektik.

Im vierten und letzten Teil der Arbeit sollen die Ergebnisse schließlich noch mit relevanten Spätdialogen verglichen und nach Möglichkeit bestätigt werden. Dazu beginnen wir mit einer kurzen Betrachtung des *Theaitetos* und des *Sophistes*. Im ersten von beiden wird anhand der Maieutik die Bedeutung der konstruktiven Elenktik für die private Seelenbesserung beschrieben. Im *Sophistes* wird die destruktive Elenktik, ganz im Einklang mit dem *Gorgias*, als Beseitigung der Schlechtigkeit der Seele dargestellt.

Bevor wir uns den anderen beiden politischen Hauptwerken, dem *Politikos* und den *Nomoi* zuwenden, erfolgt ein letzter Exkurs, der sich der zentralen Frage nach der Lehrbarkeit der *aretê* und der zentralen Bedeutung der Gerechtigkeit widmet und den pseudoplatonischen *Kleitophon*, die wichtigsten Auszüge aus Xenophons *Memorabilia* und das erste Buch der *Politeia* umfasst. Die ersten beiden Texte dienen als Blick von außen auf das Verhältnis von sokratischen und platonischen Gedanken und als Abgleich mit den Ergebnissen der Untersuchung. Das erste Buch der *Politeia*, aus dem lediglich ein kurzer Auszug betrachtet wird, soll noch einmal an die Priorität der Definition und an das grundlegende Verhältnis der Tugenden zueinander erinnern.

Danach folgt im vorletzten Kapitel die Analyse des *Politikos*. Sie soll zeigen, dass die Frühdialoge gerade auch zu diesem späten Dialog proleptisch hinführen. Konzentrierte sich

²⁶ „Ohne die Ideenlehre lässt sich – so Platon – weder die Vorfrage, was das Gerechte sei, noch die Hauptfrage, ob der Gerechte nicht glücklich oder glücklich sei (rep. 354c), beantworten; dort braucht man die Idee der Gerechtigkeit, hier die Idee des Guten.“ (Höffe 1997a: 9).

die *Politeia* auf die private Seelenbesserung, verschiebt sich nun (wie in den *Nomoi*) der Fokus auf die öffentliche. Besonders vor dem Hintergrund der Untersuchung der *politikê technê* im *Euthydemos* ist dieser Text interessant, weil sie bei ihm im Mittelpunkt steht und der *Politikos* somit wertvolle Ergebnisse für die Arbeit liefert. Außerdem möchte ich anhand dieses Kapitels verdeutlichen, dass Platon nach wie vor am Ideal des philosophischen Politikers festhält und ihn nicht den Gesetzen unterordnet, dass also – zumindest in Hinblick auf die politische Theorie – die platonischen Dialoge unitarisch sind. Besonders die Position des platonischen Sokrates, dass Macht an sich nicht erstrebenswert ist, wird man wieder erkennen.

Schließlich werdem im letzten Kapitel aus denselben Gründen noch die *Nomoi* betrachtet, die den vermeintlich stärksten Bruch in Platons politischer Theorie bedeuten und sich somit grundlegend von den Ergebnissen aus den Frühdialogen unterscheiden müssten. Doch dem ist keineswegs so. Ich möchte zeigen, dass sich in den Frühdialogen alle Grundzüge wahrer Politik finden lassen, welche in der *Politeia* vollendet werden und im *Politikos* und in den *Nomoi* gültig bleiben; meiner Ansicht nach setzt sich Platon aber dort zunehmend mit der Frage auseinander, was der zweitbeste politische Weg ist, wenn der philosophische Politiker nicht regiert. Die Gesetze ersetzen also nicht das ursprüngliche Ideal, sie rücken lediglich die gute Gesetzgebung in den Mittelpunkt des Interesses, weil das Ideal mit der *Politeia* ausreichend gewürdigt worden ist. Dabei, das muss eingestanden werden, lassen sich gewisse Brüche und Platons zunehmende Skepsis bezüglich der Realisierbarkeit seines Ideals nicht leugnen. Aber selbst in den *Nomoi* bleibt die politische Kunst das, was sie in den Frühdialogen war: die Kunst der Seelenbesserung. Wobei der Fokus auf der öffentlichen Seelenbesserung liegt, die so ausführlich wie in keinem anderen Dialog beschrieben wird.

Noch einige allgemeine Bemerkungen zu dieser Arbeit und ihrem Wert für den heutigen politischen Diskurs. Zunächst, da ich auf den Vorwurf des Totalitarismus der politischen Theorie Platons nicht näher eingehen werde, an dieser Stelle noch eine Bemerkung dazu: Man kann nicht leugnen, dass Platons Ideal totalitaristische Züge trägt, doch beziehen sich die meisten Vorschriften in der *Politeia* auf den kleinsten Teil der Polis, die Philosophen und Wächter. Alle anderen, und damit der größte Teil der Bevölkerung, erhalten wenige Vorschriften und dürfen als Ausgleich für die fehlenden politischen Entscheidungsbefugnisse in Familienverbänden leben und Güter besitzen. Dies befreit den politischen Entwurf nicht von aller Kritik, doch es deutet die Schwäche moderner Kritik an ihm an. In modernen Demokratien ist die Freiheit der Mehrheit der Bevölkerung durch zahlreiche Vorschriften und Regelungen wesentlich stärker beschnitten als in Platons Modell, umgekehrt sind heute die Einschränkungen und damit Verhinderungen des Machtmissbrauchs der Regierenden geringfügiger.

Man könnte nun einwenden, dass diese Konzeption aus der *Politeia* nicht viel mit den sokratisch-platonischen Vorstellungen von Politik aus den Frühdialogen zu tun habe. Doch ist dieser Einwand falsch. Das von Platon in den Frühdialogen als politisches Ideal entworfene Bild von Sokrates, sein Bemühen, die Mitmenschen an der Seele zu bessern – das heißt zunächst um die Seele Sorge zu tragen, bevor man sich an die *politika* wagt –, entspricht exakt den oben genannten Forderungen. Politik und Macht sind auch für den Sokrates der

Frühdialoge keine Selbstzwecke; die menschliche Natur ist schwach, und es müssen Bedingungen eingehalten werden, bevor man Menschen über andere regieren lassen kann. Diese Bedingungen sind philosophischer Art und vollziehen sich im *dialegein*, in der gemeinsamen Suche, im *elenchos*. Wie die Polis dabei strukturiert ist, ist weniger wichtig (vielmehr ergibt sich dies aus den Bedingungen), wichtig sind die Freiheit und Freiwilligkeit der Regierten und die Anforderungen an die Herrschenden.

Zwei wichtige Fragen, die hinter meiner Dissertation stehen, lauten: Warum schreibt man eine Dissertation über solch ein weites Thema, und warum ist die politische Theorie Platons heute noch wichtig für uns? Auf die erste Frage antworte ich, dass es sich bei meiner Untersuchung um eine andere Art von Arbeit handelt als eine dichte Interpretation eines kleinen Abschnittes, was aber eben am Gegenstand der Untersuchung liegt und eine überblicksartige Darstellung erforderlich macht.

Zur zweiten Frage: Warum sollte gerade Platons Theorie für uns heute noch wichtig sein? Die darin entwickelten Gedanken mögen ja interessant sein, könnte man einwenden, aber welche Implikationen sollte man aus einem politischen Entwurf ziehen, der fast zweieinhalbtausend Jahre alt und unter völlig anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen entwickelt worden ist und deshalb keine Antworten auf heutige Probleme bieten kann?

Die Antwort: Genau dies vermag er. Bevor ich auf diese Fragen näher eingehe, muss jedoch darauf hingewiesen werden, dass eine eher historische Arbeit wie die vorliegende nur begrenzt darauf zu antworten vermag. Sie muss dabei vage bleiben. Ein ausführlicherer Aktualitätsbezug erfordert einen weniger technischen Rahmen. Doch ich will zumindest einen Hinweis geben.

Beginnen wir mit dem Politikverständnis. Gerade nach den Erfahrungen des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich mehrheitlich die Vorstellung etabliert, dass sich die Politik nicht in das Privatleben der Bürger einmischen dürfe, dass diese selbst für ihr Glück zuständig seien. Bei aller Berücksichtigung der Erfahrungen aus menschenverachtenden politischen Systemen übersieht diese Haltung jedoch eine ganz wesentliche Voraussetzung des menschlichen Glückes (im Sinne von *eudaimonia*). Die Menschen brauchen nicht bloß andere Menschen in ihrer Familie und in ihrem Freundeskreis, sondern sie sind – ganz im Aristotelischen Sinne – politische Lebewesen; sie müssen, um ihr bestmögliches Leben erreichen zu können, in einem intakten und gesunden politischen Umfeld und Gemeinwesen leben. Sie müssen ihre Mitmenschen und – damit kommen wir zum zweiten Punkt – sich selbst kennen. Es mag zunächst als Erleichterung empfunden werden, wenn man sich vom politischen Zusammenleben distanzieren (und dessen Verpflichtungen zum Beispiel durch passive Teilhabe wie das Zahlen von Steuern nachkommen) kann, doch geht damit langfristig ein wichtiger Bestandteil des Lebens verloren.

Sowohl Sokrates als auch Platon betrachteten die Polis und das Private als eine weitgehend untrennbare Einheit. Verliert man das Zugehörigkeitsgefühl zu seinem Gemeinwesen, verliert man ein Stück der eigenen Identität. Die heute übliche Kritik an der Regierung, einhergehend mit der fehlenden Bereitschaft, sich für seine Ideen einzusetzen, sind nicht bloß nebensächliche Entwicklungen. In diesem Sinne sind die Frühdialoge Platons nicht bloß ein

Stück Philosophiegeschichte, sondern können eine Anregung für uns sein, sich der eigenen Möglichkeiten und Erfordernisse wieder bewusst zu werden.

Der heute befürchtete stärkere Eingriff in das Leben der Menschen, der über gesetzliche Vorschriften hinausgeht, indem auch gemeinsame Werte generiert und tradiert werden, ist zudem widersprüchlich. Denn es gibt auch heute zahlreiche Bemühungen, ethische Grundwerte zu schaffen, zu verändern und zu etablieren. Nicht umsonst werden Ethikkommissionen ins Leben gerufen und ethische Werte und ihre Achtung von der Bevölkerung gefordert, besonders in Zeiten einer Krise. Die Trennung von Politik und Ethik ist also nicht unbedingt zweckmäßig; gerade auch hierin sind Platons Vorstellungen hochmodern und hilfreich. Gute Politik bedeutet nicht allein gute *nomoi*, sondern gerade auch gute *nomima*. Diese gemeinsamen Werte sind dabei nicht willkürlich, sondern müssen wohlbegründet und auf die *eudaimonia* der Bürger ausgerichtet sein.

Der Aussage, dass dies nicht möglich sei, liegt die Annahme zugrunde, dass sich das bestmögliche Zusammenleben durch einen marktähnlichen Prozess im freien Austausch der Bedürfnisse einstelle. Doch bereits bei den Bedürfnissen beginnen die Probleme. Sind alle Bedürfnisse und ihre Befriedigungen gleich gut (für den Menschen)? Nein, sind sie nicht. Kann Politik sie ändern? Ja, und es wird vielfach versucht. Insofern ist die individualistische Glücksvorstellung widersprüchlich. Wenn die Bürger des Gemeinwesens nicht gemeinsame Vorstellungen davon haben, was moralisch gut und gerecht ist, werden sich in dieser Gesellschaft immer wieder Risse auftun und Konflikte ereignen. Die Vorstellung, dass dies anders sein könnte, mag als utopisch abgetan werden, doch sollte dahinter nicht einfach nur Bequemlichkeit und Mutlosigkeit stehen.

Natürlich können wir – ganz im Dahrendorfschen Sinne – Konflikte als produktiv betrachten, sie sollen auch gar nicht unterdrückt werden. In diesem Sinne empfiehlt es sich, den Blick stärker auf den Sokrates der Frühdialoge zu richten. Bei aller Kontinuität zu den späteren Werken findet sich dort am deutlichsten das Politische im und als (Zwie-)Gespräch. Die Frühdialoge sind der reinste Ausdruck eines Politikverständnisses als Streitkultur. In diesem Sinne werden Konflikte auch bei Platon nicht ausgeschlossen, sondern ganz im Gegenteil offen im *elenchos* ausgetragen – vorausgesetzt natürlich, dass sich die Gesprächspartner auf die Prüfung ihrer Standpunkte einlassen.²⁷ Die sokratischen Gespräche über die wichtigsten Dinge sind Politik im schönsten Sinne: als Bessermachen, als Seelenbesserung. Diese Form der Seelenbesserung, die private, ist noch wichtiger, anstrengender, aber auch dauerhafter als die öffentliche, sie ist das Philosophieren durch Fragen und Antworten; und das, was wir heute (neben den gemeinsamen Werten) am dringendsten in der Politik benötigen, ist eine ernsthafte Form des Gespräches, ein Ringen um Definitionen als Grundlage aller weiteren Vereinbarungen.²⁸

²⁷ So gesehen ist das Austragen der Konflikte bei Platon durch die Elenktik, gemessen am Gehalt des Gespräches, stärker ausgeprägt als in den modernen Demokratien. Dabei findet das Gespräch zwar immer nur unter zwei Gesprächspartner statt (private Seelenbesserung), dies dient aber dem Ergebnis und kann durchaus im öffentlichen Raum (wie bei Sokrates) stattfinden.

²⁸ Man denke dabei an die verschwenderische Verwendung des Begriffes „soziale Gerechtigkeit“ ohne eine Klärung oder zumindest Andeutung dessen, was damit gemeint sein soll.

Dem sokratischen Grundsatz folgend, dass man vor allem Anderen um das Wichtigste Sorge tragen und erst selbst so gut wie möglich werden muss, um andere bessermachen zu können, ist Politik – dies können wir aus den Frühdialogen lernen – zuerst und in erster Linie Seelenbesserung, *psychagôgia*, im großen wie im kleinen Rahmen. Ohne die notwendige „Bürgertugend“ werden Gemeinwesen und Individuum notwendigerweise immer hinter ihren Möglichkeiten zurückbleiben, und ohne die ebenso notwendige seelische philosophische Reife, wird das Regieren immer ein Ahnen und Tasten bleiben.²⁹ Dahinter steht der heute noch faszinierende Gedanke, dass Machtmissbrauch dadurch ausgeschlossen werden kann, dass diejenigen regieren sollten, die etwas Besseres gefunden haben als Macht und *pleonexia* (das Mehrhaben-Wollen).

Es ist richtig, dass Platon und Sokrates in einer von Umwälzungen erfassten Zeit lebten, die, bei allen Gemeinsamkeiten zu heute, viele Differenzen zur Welt des 21. Jahrhunderts aufweist. Einer der gravierendsten Unterschiede ist sicherlich darin zu sehen, dass die Poleis etwas grundsätzlich Anderes waren, als es die heutigen Nationalstaaten sind. Doch die politischen Grundprinzipien sind dieselben geblieben, und in dieser Hinsicht können wir uns Hilfe von den sokratisch-platonischen Ansätzen erhoffen.

Denn bei allen Fortschritten, welche die Menschen in den vergangenen Jahrhunderten erzielt haben, und bei allen unumkehrbaren Entwicklungen, wie die der Nationalstaatlichkeit und der Globalisierung, hat sich die moderne Politik in ihrem Anspruch zurückentwickelt. Die oft beklagte Politikverdrossenheit resultiert zu einem großen Teil aus der Trivialisierung der politischen Kommunikation im Zeichen der Mediendemokratie. Politik als Show (oft mit erschreckend geringem Inhalt) hätte bei Sokrates und Platon aller Wahrscheinlichkeit nach ein noch größeres Entsetzen hervorgerufen als die Betrachtung ihrer eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse. Deshalb sollten wir es besser machen. Und zwar, indem wir von diesem so ganz anderen, anspruchsvolleren und herausfordernden Politikverständnis nach Möglichkeit lernen und die Verbindung von Politik und Ethik wieder aufgreifen.

Die vielleicht einzige Methode, wie wir zu gemeinsamen Grundwerten gelangen, können wir aus den Frühdialogen lernen. Ebenso wie die (bei der Platon-Interpretation oft vergessene) Tatsache, dass Politik in erster Linie Seelenbesserung ist und dazu die Elenktik (und die Dialektik im öffentlichen Raum) braucht.

Abschließend möchte ich mich herzlich bei meinem Doktorvater, Professor Gottfried Heinemann, bedanken, ohne dessen Unterstützung, Beratung und Motivation ich die vorliegende Arbeit nicht hätte schreiben können. Ich habe viel von den Gesprächen und den fachlichen und praktischen Ratschlägen profitiert.

Ebenfalls möchte ich dem Forschungsreferat der Universität Kassel meinen Dank aussprechen, ohne dessen finanzielle Unterstützung durch das Stipendium die Dissertation vielleicht nie, zumindest nicht mit dieser Konzentration hätte fertig gestellt werden können.

²⁹ Die Idee des Guten mag nicht erreichbar sein, doch das philosophische Ringen und die Bestimmung der grundlegenden politischen Begriffe ist nicht nur möglich, sondern sollte die Voraussetzung der Regierungstätigkeit sein.

Das Stipendium bedeutete eine große Ehre, und ich hoffe, die in mich gesetzten Erwartungen erfüllen zu können.

Und schließlich möchte ich all den Menschen, allen voran Malte Müller-Michaelis und Corinne Ludwig, aus tiefstem Herzen danken, die mich bei der Arbeit beraten und in Form von Anregungen, Korrekturen und viel Verständnis unterstützt haben. Insbesondere aber meinen Eltern. Sie haben es mir überhaupt erst ermöglicht, zu studieren, ohne sie und ihre Hilfe hätte ich niemals meine Doktorarbeit schreiben können. Vielen Dank für euren Glauben an mich. Diese Arbeit ist euch gewidmet.

2. Die Grundlegung des *politikê technê*-Modells in den Frühdialogen

2.1 *Euthydemos*: Das hervorbringende und gebrauchende Wissen der königlichen Kunst

Viele Interpreten mit einem politischen Interesse weisen auf vermeintlich politische Dialoge Platons hin, die bisher nicht ausreichend gewürdigt worden seien. Eines der jüngeren Beispiele stammt von Leon Craig, der dieses Defizit in Bezug auf den *Menon* beklagt und beseitigen möchte, in seinem Aufsatz aber meines Erachtens das platonische Politikverständnis nicht in seinem vollen Umfang erkennt (vgl. Craig 2001).

Auf der anderen Seite gibt es Dialoge, in denen die *politikê technê* thematisiert, dies aber von Interpreten unterschätzt wird. So sieht Charles Kahn in der Konzeption der *politikê technê* im *Gorgias* (463a ff.) zentrale Bestandteile der (gesamten) platonischen Moral- und politischen Philosophie: die Parallele zwischen Politiker und Arzt; das Konzept moralischer Tugend als Gesundheit der Seele; die Behauptung, dass eine *technê* den Nutzen des Behandelten (und nicht des Künstlers) anstrebe; dass das Ziel des Regierens in der Tugend der Bürger liege (und darin, die Bürger so gut wie möglich zu machen, was bedeute, die Bedürfnisbefriedigung zu steuern und den Bürgern Selbstbeherrschung zu vermitteln); und dass der wahre Politiker dazu durch sein Wissen darüber, was gut und schlecht ist, befähigt sei (Kahn 1996: 131). Doch nachdem er diese Punkte aufgezählt hat, wendet er sich wieder dem allgemeinen Begriff der *technê* zu.³⁰

Dieses Versäumnis möchte ich beseitigen. Meine These lautet, dass Platon im *Euthydemos* eine Unterscheidung in der *politikê technê* trifft, die in den Frühdialogen das gültige Verständnis von wahrer Politik bleibt und weiter erläutert wird. Ich behaupte damit nicht, dass Platon den Dialog *Euthydemos* vor den anderen Dialogen geschrieben hat und man ihn deshalb zuerst betrachten muss. Ich tue dies aus inhaltlichen Gründen. Tendenziell stimme ich der Reihenfolge der Dialoge von Kahn zu (Kahn 1996). Da ich aber die Debatte über die Datierung inhaltlich für begrenzt produktiv halte, werde ich nur eine kurze Überlegung dazu äußern. Kahn betrachtet viele Stellen in den Frühdialogen (zum Beispiel das angedeutete Verhältnis zwischen Mathematik und Dialektik im *Euthydemos*, Kahn 1992: 45 und 2000: 90) als protreptische Rätsel, die man ohne die Kenntnis der späteren Werke nicht verstehen könne. Mir scheint dies plausibel zu sein. Wenn nun die Frühdialoge zum späteren Werk hinführen, dann spricht vieles dafür, dass Platon die frühen Dialoge nach Fertigstellung der älteren zumindest noch einmal überarbeitet hat. Für spätere Überarbeitungen, die eine Klassifizierung in „Frühdialoge“ relativieren, spricht auch die Tatsache, dass dies bei anderen Autoren, über deren produktive Entwicklung wir informiert sind, üblich gewesen ist. Warum sollte Platon als Einziger (oder einer der Wenigen) später nicht noch einmal Veränderungen vorgenommen und die „Frühdialoge“ nachträglich mit Hinweisen auf seine späteren Werke versehen haben? Berücksichtigt man zumindest die Möglichkeit dessen, bleibt der Wunsch

³⁰ Deutlicher noch bei John R. Wallach, der die *technê*-Analogie des *Gorgias* als kritisches/analytisches Werkzeug und nicht als ernsthaftes politisch-ethisches Modell betrachtet (2001: 191 f.).

nach einer Reihenfolge der Dialoge nachvollziehbar, ihre starre Datierung ist dann jedoch abzulehnen.

Widmen wir uns nun dem *Euthydemos* als Einstieg in die Untersuchung. Das gesamte Gespräch, von dem Sokrates Kriton berichtet, ist vor dem Hintergrund einer pädagogischen Fragestellung³¹ und eines göttlichen Zeichens zu sehen. Sokrates' *daimonion* hinderte ihn daran, das Lykeion zu verlassen³² (Euthyd. 272e), außerdem ruft er vor Beginn der Erzählung die Musen an.³³

Im Dialog finden sich zwei protreptische *elenchoi* zwischen Sokrates und dem jungen Kleinias. Der erste umfasst Euthyd. 278e-282e, der zweite Euthyd. 288d-293a. Im zweiten *elenchos* trifft Sokrates die Unterscheidung zwischen hervorbringendem und gebrauchendem Wissen: „Eines solchen Wissens also bedürfen wir, schöner Knabe, sprach ich, in welcher das Hervorbringen und das Gebrauchswissen des Hervorgebrachten beides zusammenfällt.“ (*toiautês tinos ara hêmin epistêmês die, ô kale pai, ên d' egô, en hê sumpeptôken hama to te poien kai to epistasthai chrêsthai toutô ho an poiê*, Euthyd. 289b).³⁴ Gemeint sind mit Wissen *sophia* (Euthyd. 288d)³⁵ und *technê* (Euthyd. 289c), und gesucht ist eine Kunst, die das hervorbringende und das gebrauchende Wissen beinhaltet, was als Bedingung der *eudaimonia* (Glückseligkeit) genannt worden war. Doch keine der im Dialog betrachteten Künste erfüllt beide Kriterien. Als Beispiel werden die Messkünstler, Astronomen und Rechner (*geômetrai, astronomoi, logistikoi*)³⁶ genannt, die ihre Werke den Dialektikern zum Gebrauch übergeben, so wie die Heerführer ihre Beute den Politikern, weil sie nicht wissen, wie sie diese gebrauchen sollen (Euthyd. 290b f.).³⁷

³¹ Die Ausgangsfrage des *Euthydemos* lautet, wie man zum Streben nach Weisheit und zum Fleiß in der Tugend aufmuntern kann (Euthyd. 275a).

³² *Kata theon gar tina etychon kathêmenos entautha, houpper sy me eides, en tô apodytêriô monos, kai êdê en nô eichon anastênai: anistamenu de mou egeneto to eiôthos sêmeion to daimonion* (Euthyd. 272e).

³³ *Ou gar smikron to ergon dynasthai analabein diexionta sophian amêchanon hosên: hôst' egôge, kathaper hoi poiêtai, deomai archomenos tês diêgêsêôs Mousas te kai Mnêmosynên epikaleisthai* (Euthyd. 275c f.).

³⁴ Ich verweise exemplarisch auf Terence Irwin, der sich intensiv mit dem *Euthydemos* und dieser Stelle auseinandersetzt, aber nicht einmal die politische Kunst erwähnt. Vgl. Irwin 1995: 60 f. Die deutlichste Parallele zur Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen der königlichen Kunst findet sich im *Politikos* (polit. 303e ff). Darüber hinaus vgl. rep. 505a f.; Men. 87e f. Ich werde auf diese Stellen in den entsprechenden Kapiteln eingehen

³⁵ *Hôs men oun egômai, enthende pothen. philosophêton hómologêsamen teleutôntes: ê gar? - Nai, ê d' hos. - Hê de ge philosophia ktêsis epistêmês*

³⁶ Zur unterschiedlichen Konzeption der Mathematiker im *Euthydemos* und in der *Politeia* vgl. Schofield 2006: 188 n. 54. Vlastos argumentiert, dass hieran deutlich werde, dass Platon den *elenchos* als Weg zur Wahrheit zugunsten der Mathematik aufgegeben habe (1992: 148).

³⁷ *ἐπειδὴν δὲ χειρώσονται τοῦτο ὃ ἂν θηρεύονται, οὐ δύνανται τούτῳ χρῆσθαι, ἀλλ' οἱ μὲν κυνηγέται καὶ οἱ ἀλιῆς τοῖς ὀψοποιοῖς παραδιδόασιν, οἱ δ' αὖ γεωμέτραι καὶ οἱ ἀστρονόμοι καὶ οἱ λογιστικοί — θηρευτικοὶ γὰρ εἰσι καὶ οὗτοι· οὐ γὰρ ποιοῦσι τὰ διαγράμματα ἕκαστοι τούτων, ἀλλὰ τὰ ὄντα ἀνευρίσκουσιν — ἅτε οὖν χρῆσθαι αὐτοῖς αὐτοῖς οὐκ ἐπιστάμενοι, ἀλλὰ θηρεύσαι μόνον, παραδιδόασιν δῆπου τοῖς διαλεκτικοῖς καταχρῆσθαι αὐτῶν τοῖς εὐρημασιν, ὅσοι γε αὐτῶν μὴ παντάπασιν ἀνόητοί εἰσιν. Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ κάλλιστε καὶ σοφώτατε Κλεινία· τοῦτο οὕτως ἔχει; Πάνυ μὲν οὖν. καὶ οἱ γε στρατηγοί, ἔφη, οὕτω τὸν αὐτὸν τρόπον· ἐπειδὴν ἢ πόλιν τινὰ θηρεύσονται ἢ στρατόπεδον, παραδιδόασιν τοῖς πολιτικοῖς ἀνδράσιν — αὐτοὶ γὰρ οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι τούτοις ἃ ἐθήρευσαν.*

Dieses Rätsel bleibt ohne die Kenntnis der Beschreibung der Dialektik im sechsten und siebenten Buch der *Politeia* unauflösbar (Kahn 1992: 45 und 2000: 90).

Die gesuchte Kunst ist die königliche Kunst (*basilikê technê*), wenn sie glücklich macht und die Anforderung erfüllt, hervorbringend und gebrauchend zu sein.³⁸ Die politische Kunst (*politikê technê*) ist identisch mit der königlichen.³⁹ Dass dies so ist, bestätigt Sokrates in Euthyd. 291c. Die nähere Beschreibung lautet, dass die königliche Kunst allein über das Wissen verfügt, die Werke der anderen Künste (recht) zu gebrauchen, dass sie die Ursache allen Richtighandelns (*orthôs prattein*) in der Polis ist, und dass sie alles nützlich macht, indem sie allein über das Gemeinwesen herrscht.⁴⁰ Die gesuchte *technê* soll also eine politisch-herrschende Funktion erfüllen. Sie sitzt allein am Steuer der Polis und herrscht über alles. Christopher Rowe sieht in ihr die *politikê technê*: „...and the ability to do that [making the right choices, C.W.] will follow from real, Socratic, knowledge, which is identified with the political, or ‘kingly’ art.” (Rowe 1984: 158). Sokrates’ Frage nach der Identität von königlicher und politischer Kunst lässt sich beantworten, wenn man den ersten protreptischen *elenchos* hinzuzieht und analysiert. Doch bevor wir dies tun, schauen wir uns zunächst noch die Problematik des zweiten protreptischen *elenchos* und dessen übrige Aussagen über die *politikê technê* an.

Dass die politische Kunst ein gebrauchendes Wissen (das Wissen darüber, das zur Verfügung Stehende richtig einzusetzen) beinhaltet, ist eindeutig.⁴¹ Sokrates lässt die Erfüllung der zweiten Anforderung, dem hervorbringenden Wissen, also die Frage nach dem Werk der *politikê technê*, offen. Ihre Nichtbeantwortung bedeutet aber nicht, dass die politische Kunst die Anforderung nicht erfüllen kann und nicht das geforderte Werk hervorbringt.

³⁸ Dass hier in konditionaler Form gesprochen wird, ist nicht bedenklich. Im *Kriton* wird die moralische *technê* ebenfalls konditional eingeführt. „It is not surprising, however, that what is likely to be the first reference to the possibility of such an art should be introduced in cautious conditional form” (Kahn 1996: 104):

³⁹ Vgl. polit. 259c f. O’Meara sieht in beiden Stellen die Identität von politischer und königlicher Kunst (O’Meara 2007: 177). Eine starke Unterstützung dieser Position bietet auch Arist. eth. Nic. I 1. Dagegen Wolf: Weil im *Euthydemos* kein endgültiges *ergon* dieser Kunst genannt werde, sei das ethische Wissen keine *technê* (1996: 75). Doch meine ich, zeigen zu können, dass es eben doch ein *ergon* und folglich eine *politikê/basilikê technê* gibt; andernfalls macht der Ausdruck *basilikê technê* keinen Sinn und man müsste vermuten, Sokrates habe eigentlich eine *basilikê epistêmê* in Abgrenzung zu einer *technê* gemeint. Wolf’s *ergon*-Argument gegen den *technê*-Charakter des ethischen Wissens ist unplausibel, weil Sokrates’ immer wieder vermeintlich widersprüchliche Aussagen an entscheidenden Stellen in den Dialogen macht, bei denen eine Lösung nicht ausgeschlossen sondern durch versteckte Hinweise angedeutet wird, und die die Intelligenz des Lesers erfordert (vgl. Erler 1996).

⁴⁰ „Und dass dieser Kunst die Kriegskunst und die übrigen die Werke, welche sie verfertigen, in ihre Gewalt übergeben, als welche allein wisse sie zu gebrauchen. Ganz klar also schien sie uns die zu sein, die wir suchten, und die Ursache alles Richtighandelns in der Polis, ja recht nach des Aischylos’ Vers alles lenkend sie allein am Steuer zu sitzen des Gemeinwesens und über alles herrschend, alles nützlich zu machen.“ (Ταύτη τῇ τέχνῃ ἢ τε στρατηγικῇ καὶ αἱ ἄλλαι παραδιδόναι ἄρχειν τῶν ἔργων ὧν αὐταὶ δημιουργοὶ εἰσιν, ὡς μόνῃ ἐπισταμένην χρῆσθαι. σαφῶς οὖν ἐδόκει ἡμῖν αὕτη εἶναι ἢν ἐζητοῦμεν, καὶ ἡ αἰτία τοῦ ὀρθῶς πράττειν ἐν τῇ πόλει, καὶ ἀτεχνῶς κατὰ τὸ Αἰσχύλου ἰαμβεῖον μόνῃ ἐν τῇ πρύμνῃ καθῆσθαι τῆς πόλεως, πάντα κυβερνῶσα καὶ πάντων ἄρχουσα πάντα χρήσιμα ποιεῖν.) (Euthyd. 291c f.). Die politische Kunst soll zwei Funktionen erfüllen, die in der *Politeia* der Idee des Guten zugesprochen werden: die Ursache allen vernünftigen Handelns (rep. 517c) und das alles andere nützlich Machen (rep. 505a f.).

⁴¹ „Denn das Wissen, das den Inhaber der politischen Kunst auszeichnet, ist nicht mehr durch den Gegensatz zwischen allgemeinen Regeln und ihrer Anwendung im konkreten Fall charakterisiert. Für ihn gibt es keine übergeordnete Disziplin mehr, von der die Resultate seiner Tätigkeit noch einmal in Gebrauch genommen werden könnten. Er nimmt vielmehr alle anderen Disziplinen in Gebrauch, wenn er über die Bedingungen befindet, unter denen sie angewendet werden sollen.“ (Wieland 1999: 181).

Die *politikê technê* als Ursache der *eudaimonia* muss weise machen (Wissen mitteilen) und nützlich sein: „Weise aber musste sie uns machen und Wissen mitteilen, wenn sie die nutzenschaffende sein soll und die glücklich machende.“ (*edei de sophous poiein kai epistêmês metadidonai, eiper emellen hautê einai hê ôphelousa te kai eudaimonas poioussa*, Euthyd. 292b f.). Zwar kennt Sokrates Werke der politischen Kunst, wie die Bürger reich, frei und ruhig zu machen, doch zeigen sich im ersten protreptischen *elenchos* alle Güter außer der Weisheit als weder gut noch schlecht. Allein die Weisheit (*sophia*) ist ausschließlich gut. Deswegen müsste die *politikê technê* Weisheit hervorbringen und gleichfalls sein; wenn sie die Ursache der Nützlichkeit sein soll.

Die entscheidende Frage lautet daher, ob sie alle oder nur bestimmte Bürger weise und gut macht (*ar' oun hê basilikê sophous poiei tous anthrôpous kai agathous?*, Euthyd. 292c). Bisher hatte Sokrates nur von *sophia* und *eudaimonia* als Kriterien der gesuchten Kunst gesprochen. Das Gutmachen, das die Aporie verursachen wird, wird wie beiläufig eingeführt, obwohl es außerordentlich wichtig für die Frage nach dem Werk der *politikê technê* ist. Auch wenn es Sinn macht, bei einem speziellen Gutsein nach dem Anwendungsgebiet zu fragen (gut wozu?), wie Sokrates es auch tut, führt diese Frage bei der Weisheit, der Glückseligkeit und dem gesamten Gutsein ins Leere. Die Bürger gut zu machen, ist das wesentliche Werk der politischen Kunst und gestaltet sich aufgrund der verschiedenen natürlichen Veranlagungen unterschiedlich (gut im Sinne von weise macht sie nur Wenige). Um diese Probleme zu lösen, muss man nicht nach einem höheren Prinzip suchen, wie dies beispielsweise Charles Kahn tut.⁴² Ganz allgemein gesprochen ist das wesentliche *ergon* der *politikê technê*, Tugenden bei den Bürgern hervorzubringen, jedem nach seiner Qualifikation. Fassen wir bis hierhin zusammen: Die politische Kunst wird (versuchsweise) mit der königlichen gleichgesetzt, die wiederum als Ursache allen Richtighandelns beschrieben wird. Das gute Leben beruht auf richtigem Handeln, dies ist aber dauerhaft nur durch Wissen möglich. Bei der Frage nach dem Inhalt des Wissens wird aber ein irreführender Vergleich mit der Heilkunst angeführt: Selbst wenn die Gesundheit als Werk bezeichnet wird, muss der Vergleich in die Irre führen, weil sie ambivalent ist, das Wissen der gesuchten Kunst aber gerade nicht ambivalent, sondern ausschließlich gut sein soll. Mit anderen Worten: Anhand eines minderwertigen Wissens kann man kein höheres Wissen erklären.

Richten wir auf der Suche nach dem *ergon* der *politikê technê* unseren Blick nun zurück. Sokrates fasst am Ende des ersten protreptischen *elenchos* die Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

„So lass und, sagte ich, nun auch noch das Übrige betrachten. Da wir nämlich glücklich zu sein alle streben und sich gezeigt hat, dass wir dies werden durch den Gebrauch der Dinge, und zwar den richtigen Gebrauch, diese Richtigkeit aber und das Glück (*eutychia*) uns das Wissen (*epistêmê*) zusichert: So muss demnach, wie man

⁴² Kahn sieht die Lösung im Wissen von der Idee des Guten in der Politeia: „It looks as if our regress in the *Euthydemus* was designed precisely to raise the question of ultimately beneficial knowledge for which *Republic VI* will provide an answer.“ (2000: 92 f.). Dagegen Gill 2000: 142 f.

sieht, auf jede Weise ein jeder Mensch dafür sorgen, dass er so weise werde als möglich (*sophôtatos*).“ (Euthyd. 282a).⁴³

Rekonstruieren wir diese Ergebnisse. Sokrates unternimmt mit diesem protreptischen *elenchos* den Versuch, die pädagogische Ausgangsfrage, wie man zum Streben nach Weisheit und zum Fleiß in der Tugend aufmuntern kann⁴⁴ (Euthyd. 275a), zu beantworten und gleichfalls die Herausforderung der Sophistenbrüder Euthydemos und Dionysodoros anzunehmen, dass sie jedem aufs beste und schnellste die Tugend (*aretê*) mitteilen könnten (Euthyd. 273d f).

Tugend ist ohne Mühe nicht zu erreichen. Deshalb beginnt Sokrates mit Kleinias einen protreptischen *elenchos*. Alle Menschen wollen sich wohl befinden (*eu pratein*⁴⁵), die Voraussetzung dafür sind Güter (*agatha*) wie Reichtum, Gesundheit, Schönheit, Macht und Ruhm (Euthyd. 278e f.). Als weitere notwendige Bedingungen des *eu pratein* werden die Kardinaltugenden (Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Weisheit) genannt.⁴⁶ Diese Bedingungen sind gewöhnlich. Das Glück (*eutychia*), zunächst als höchstes Gut eingeführt, geht schließlich in der *sophia* auf (Euthyd. 279d).⁴⁷ Einem kompetenten Menschen, so teilt uns Sokrates mit, kann kein Unglück widerfahren.

„Die Weisheit also macht, dass die Menschen in allen Dingen Glück haben. Denn nie wird die Weisheit etwas verfehlen, sondern immer richtig handeln und es erlangen. Denn sonst wäre es ja keine Weisheit mehr.“ (Euthyd. 280a).⁴⁸

In den *Nomoi* zum Vergleich klingt das ganz anders. Dort sagt der Athener über das Ausmaß des menschlichen Wirkungsbereiches:

⁴³ Ἐτι τοίνυν, ἔφην, τὸ λοιπὸν ἐπισκεψώμεθα. ἐπειδὴ εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες, ἐφάνημεν δὲ τοιοῦτοι γιγνόμενοι ἐκ τοῦ χρῆσθαι τε τοῖς πράγμασιν καὶ ὀρθῶς χρῆσθαι, τὴν δὲ ὀρθότητα καὶ εὐτυχίαν ἐπιστήμη <ἦν> ἢ παρέχουσα, δεῖ δὴ, ὡς ἔοικεν, ἐκ παντὸς τρόπου ἅπαντα ἄνδρα τοῦτο παρασκευάζεσθαι, ὅπως ὡς σοφώτατος ἔσται.

⁴⁴ Die erste Antwort lautet: Indem man ihm Glückseligkeit als Lohn der Tugend verspricht, denn damit wird Sokrates seinen antreibenden *elenchos* mit Kleinias beginnen.

⁴⁵ Für Sokrates gleichbedeutend mit *eudaimonia* und *eu zên* (vgl. Euthyd. 280b, Brickhouse/Smith 1987: 27). Da *eu pratein* nicht nur „sich wohl befinden, glücklich sein“, sondern auch „gut handeln“ bedeutet (vgl. Wolf 1996: 68), hat sich Sokrates geschickt wichtige Optionen geschaffen. Es gibt kaum einen so schönen Ausdruck, der mit seiner Doppeldeutigkeit (analog dazu das englische „doing well“) eine Hauptannahme platonischen Denkens vereinigt. Wohlbefinden und gutes Handeln sind hier eins. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis *eu pratein* und *hedonê* im *Euthydemos* bietet Russell 2007: 18 ff. Zum *eu pratein* bei Sokrates vgl. Xen. mem. III, 9, 15).

⁴⁶ Die hier genannten Tugenden sind nicht die wahren, sondern die des alltäglichen Verständnisses der bürgerlichen Tugenden (Wolf 1996: 73).

⁴⁷ Nun ist die wahre Weisheit gemeint. Vgl. Men. 99a ff. In den *Nomoi* hingegen wird die Abhängigkeit von göttlicher Schickung und Zufall und die Begrenztheit menschlichen Handelns in den Vordergrund gerückt (leg. 709a ff.). Russel betont, dass Platon auf diese Weise versucht seine leitende Konzeption von Glückseligkeit gegenüber der additiven zu verteidigen (2007: 31).

⁴⁸ *Hê sophia ara pantachou eutychein poiei tous anthrôpous. ou gar dêpou hamartanoi g' an pote ti sophia, all' anankê orthôs pratein kai tynchanein: ê gar an ouketi sophia eiê.* Vgl. apol. 41c f. Wolfs Verweis auf Xenophon *Memorabilia* IV 33, wo Sokrates Wissen und Weisheit auch als schlecht darstellt (Wolf 1996: 73), verfährt nicht, weil die dort genannten Beispiele eben nicht wirklich als *sophia* betrachtet werden können.

„...dass kein Sterblicher irgendein Gesetz gibt, sondern dass fast alles menschliche Tun ein Werk des Zufalls ist. Und in der Tat kann man all das von der Seefahrt und der Kunst des Steuermanns und des Arztes und des Heerführers sagen [...] Dass Gott alles und mit Gott zusammen der Zufall und der rechte Augenblick insgesamt lenken; doch klingt es etwas freundlicher, wenn man zugibt, dass als drittes zu beiden noch das Können hinzukommen muss. Denn ob bei einem Sturm das Können des Steuermanns mit dem rechten Augenblick zusammenwirkt oder nicht, darin möchte ich schon einen großen Vorteil sehen. [...] Also wird es sich auch mit den anderen Tätigkeiten ebenso nach demselben Grundsatz verhalten, und so muss man auch der Gesetzgebung dasselbe zugestehen [...] Wer nun für jedes der genannten Gebiete das fachliche Können besitzt, der wird doch auch wohl fähig sein, in der rechten Weise sich das zu wünschen, was ihm durch einen glücklichen Zufall zuteil werden müsste, damit darüber hinaus nur noch sein Können erforderlich wäre.“⁴⁹

Demnach ist alles menschliche Tun ein Werk des Zufalls (*tyche*), der zusammen mit Gott alles lenke (leg. 709b).⁵⁰ Die Kunstfertigkeit des Menschen folgt erst an dritter Stelle. Trotz aller äußeren Abhängigkeit bleibt aber ein (kleiner) Bereich für den Menschen offen, in welchem er Einfluss ausüben kann. Der Einfluss hängt davon ab, ob kunstgemäß (d.h. wissend) gehandelt wird oder nicht. Angewendet auf die Polis heißt das, dass – träten die äußeren günstigen Bedingungen ein – sie einen an der Wahrheit festhaltenden Gesetzgeber aufweisen müsse, der die menschliche Bedingung der Glückseligkeit sei (leg. 709c f.). Der Inhaber der politischen Kunst würde also darauf hoffen, dass die äußeren Umstände günstig seien und es dann ganz auf sein Wissen ankomme.⁵¹

Im *Euthydemos* klingt dies ganz anders. Der Mensch kann sich des Einflusses des Glücks durch Wissen entziehen. Allerdings stimme ich Thomas Brickhouse und David Smith darin zu, dass Sokrates eine intendiert übertriebene Behauptung aufstellt und nicht ernsthaft daran glauben kann, dass dem weisen Menschen keinerlei Schicksalsschläge treffen können und dass er von nichts mehr abhängig ist.⁵² Betrachten wir diese Stelle genauer. Die *eudaimonia*

⁴⁹ τὸ θνητὸν μὲν μηδένα νομοθετεῖν μηδέν, τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα: τὸ δ' ἔστιν περὶ τε ναυτιλίαν καὶ κυβερνητικὴν καὶ ἰατρικὴν καὶ στρατηγικὴν πάντα ταῦτ' εἰπόντα δοκεῖν εὖ λέγειν, ἀλλὰ γὰρ ὁμοίως αὐτὸ καὶ τόδε ἔστιν λέγοντα εὖ λέγειν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις. [...] Ὡς θεὸς μὲν πάντα, καὶ μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς, τὰνθρώπινα διακυβερνῶσι σύμπαντα. ἡμερώτερον μὴν τρίτον συγχωρῆσαι τούτοις δεῖν ἔπεσθαι τέχνην· καιρῷ γὰρ χειμῶνος συλλαβέσθαι κυβερνητικὴν ἢ μή, μέγα πλεονέκτημα ἔγωγ' ἂν θείην. ἢ πῶς; [...] Οὐκοῦν καὶ τοῖς ἄλλοις ὡσαύτως κατὰ τὸν αὐτὸν ἂν ἔχοι λόγον, καὶ δὴ καὶ νομοθεσίᾳ ταῦτὸν τοῦτο δοτέον· τῶν ἄλλων συμπιπτόντων, ὅσα δεῖ χάρα συντυχεῖν, εἰ μέλλοι ποτὲ εὐδαιμόνως οἰκῆσειν, τὸν νομοθέτην ἀληθείας ἐχόμενον τῇ τοιαύτῃ παραπεσεῖν ἐκάστοτε πόλει δεῖν. [...] Οὐκοῦν ὃ γε πρὸς ἕκαστόν τι τῶν εἰρημένων ἔχων τὴν τέχνην καὶν εὐξασθαί που δύναιτο ὀρθῶς, τί παρὸν αὐτῷ διὰ τύχης, τῆς τέχνης ἂν μόνον ἐπίδει; (leg. 709a ff). Die Übersetzung folgt Schöpsdau (2003).

⁵⁰ Der Athener bezieht sich hierbei auf einen bekannten Vers des Chairemon; er selber sieht in der *tyché* ein Werkzeug Gottes und geht durch die Erwähnung der *techné* über diese beiden Momente hinaus (Schöpsdau 2003: 156 f.).

⁵¹ Es handelt sich hierbei um eine ähnliche Vorstellung von guter Politik wie bei Machiavelli im *Principe*: Der tüchtige, tatkräftige Herrscher müsse die sich ihm bietende Gelegenheit beim Schopf ergreifen (Il principe, VI).

⁵² Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 79. So auch Wolf 1996: 70. Hingegen behauptet Terence Irwin (1992: 202 ff), dass sich die Erläuterung dieser Behauptung im *Gorgias* finde: Der Weise sei nicht unabhängig von den äußeren Gütern, aber in der Lage, seine Bedürfnisse den äußeren Gegebenheiten anzupassen (208). Auch Vlastos sieht in 28

besteht aus den äußerlichen Gütern und den Tugenden, vor allem der *sophia*. Der Besitz der Güter allein macht sie nicht nützlich, das werden sie erst durch den rechten Gebrauch (*orthōs chresthai*).⁵³ Der rechte Gebrauch einer Sache hängt vom leitenden Wissen (*epistēmē*) ab.⁵⁴ Nicht nur Wissen und Weisheit werden gleichgesetzt, sondern mit ihnen auch Vernunft (*nous*) und Einsicht (*phronēsis*). Entscheidend hieran ist die nun folgende Verschärfung, dass nichts uneingeschränkt gut ist, außer der *sophia*. Sie ist das einzige rein Gute (*Ti oun hēmin symbainei ek tōn eirēmenōn? allo ti ē tōn men allōn ouden on oute agathon oute kakon, toutoin de dyoin ontoin hē men sophia agathon, hē de amathia kakon*, Euthyd. 281e). Deshalb muss man alles zu unternehmen versuchen, um so weise wie möglich zu werden. Dafür – und dort knüpft der zweite protreptische *elenchos* an – ist es notwendig, zu philosophieren (*anagkaion einai philosophēin*, Euthyd. 282d), denn die Philosophie ist der Erwerb dieses Wissens (*hē de ge philosophia ktēsis epistēmēs*, Euthyd. 288d).⁵⁵ Und allein die Weisheit macht den Menschen glücklich (Euthyd. 282c f.).⁵⁶ Die äußeren Güter werden im zweiten Schritt des Argumentes nicht mehr als gut bestimmt, sondern nur noch die Weisheit. Was ist mit den anderen Tugenden? Sokrates äußert sich dazu nicht. Aber ohne Zweifel besitzt die *sophia* die Schlüsselposition unter den Tugenden.⁵⁷

Das Problem besteht darin, dass Sokrates nicht nur im ersten Teil des Arguments, sondern an zahlreichen Stellen von selbstständigen Gütern oder anstelle von Weisheit von *aretē* spricht.⁵⁸

der *sophia/aretē* eine hinreichende Bedingung der *eudaimonia* (1991: 200-235). Brickhouse and Smith argumentieren dagegen, dass die Weisheit und Tugend nicht hinreichend für die *eudaimonia* seien, gerade im Falle schwerer Krankheiten; auch weise Menschen könnten unter Unglück leiden, zumindest nicht alle für ein gutes Leben notwendigen Güter selber erzeugen (2000: 79). Mit der Aussage, dass der Weise das Glück so gut es geht beeinflusse, sind sie Irwin näher als sie behaupten. Vgl. dazu Gorgias, *Zur rhetorischen Technik* (Fragment 13, 7): Die *tyché* liegt im Bereich der *technē* („Diejenigen, die diese *doxa* bei vielen Anlässen und oft geübt haben, finden ihn besser als die anderen, die – ungeübt – ihn seltener und wie durch Zufall finden.“). Doch dies ist verkehrt herum gedacht und verkennt die Qualität von Sokrates' Gedanken: Dinge, die sich Menschen nicht erklären können, die sie nicht verstehen, auf die sie also keinen Einfluss haben, schreiben sie dem Un-/Glück und dem Bereich des Göttlichen zu. Je weiter Menschen aber ihre Kompetenz ausdehnen, indem sie vorher scheinbar Unerklärliches verstehen, desto geringer wird die Bedeutung des Glücks. Das eine wächst also auf Kosten des anderen (und umgekehrt). So betrachtet sind die Einwände wie Krankheiten oder Sokrates' *daimonion* (so bei Brickhouse/Smith 2000: 79 f.) hinfällig. Der Weise kann eine Krankheit nicht als Unglück bezeichnen, sondern nur als Versäumnis, weil er die Ursachen der Krankheit kennt (aber nichts dagegen unternommen hat). Und Sokrates' *daimonion* ist nur sinnvoll (und ein Glück), weil es ihn in Bereichen unterstützt, in denen er unverständlich ist. Glück ist, was Menschen nicht verstehen. Aber Menschen wissen eben nicht, ob und welche Dinge wirklich unverständlich bleiben.

⁵³ Bei Xenophon sagt Sokrates im Gespräch mit Aristippos, dass nichts ein Gut ist, das nicht auch nützlich ist: „...ob ich etwas Gutes weiß, dass zu nichts gut ist (*ho mēdenos agathon estin*), so weiß ich keines; und ich begehre auch nicht danach“ (mem. III, 8, 3), „...denn alles ist gut und auch schön im Hinblick darauf, wofür es sich gut eignet, jedoch schlecht und auch hässlich im Hinblick darauf, wofür es sich schlecht eignet.“ (mem. III, 8, 7). Ob und wofür sich etwas gut eignet, um das entscheiden zu können, bedarf es des Gebrauchswissens.

⁵⁴ *Epistēmē* meint *sophia*, da Sokrates sagt, dass nicht nur Glück sondern auch gutes Gelingen (*eupragia*) daraus entstehe (Euthyd. 281b). Vgl. Men. 87b ff. Das Glück geht – wie gesehen – in der Weisheit auf.

⁵⁵ Schleiermacher übersetzt *ktēsis* mit Besitz, was meines Erachtens aber dem sokratischen Verständnis von Philosophie zuwider läuft. Allerdings spricht Sokrates hier davon, dass das Streben nach Weisheit (in Form der Philosophie) an sein Ziel gelangen könne. Wolf spricht davon, dass Sokrates hier den Übergang vom technischen zum ethischen Wissen verwische (1996: 71). Doch handelt es sich dabei um keinen Übergang: ethisches Wissen ist eine *technē*, und zwar die *politikē*. Es fehlt die Begründung der Trennung von ethischem Wissen und *technē*.

⁵⁶ Was damit die Glückseligkeit als höheres Ziel ausweist, womit diese aber ebenfalls ausschließlich gut sein muss.

⁵⁷ Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 77 n. 5. Die Autoren betrachten Weisheit und Tugend als „interchangeable“.

⁵⁸ Vgl. Brickhouse/Smith 1987: 7 ff.

Lässt sich die Beschränkung auf die *sophia* als einziges Gut mit diesen Aussagen vereinbaren, oder muss man sie als inkompatibel und widersprüchlich betrachten? Neben der Frage, ob die Weisheit das einzige Gut ist, geht es also vor allem auch um die mit ihr zusammenhängende Frage, ob sie die hinreichende oder notwendige Bedingung der *eudaimonia* ist.⁵⁹

Gregory Vlastos sagt, dass Sokrates die „sufficiency thesis“ (Vlastos 2000: 610 ff.) und das Konzept der „sovereignty of virtue“ vertrete, wonach die *aretê* (verstanden als Weisheit) sowohl notwendig als auch hinreichend für die *eudaimonia* sowie ein intrinsisches Gut ist, und damit also ein Teil von ihr. Andernfalls widerspreche diese Behauptung allen anderen diesbezüglichen Aussagen vom *Gorgias* bis zum *Menon* (Vlastos 2000: 615). Daneben gibt es für Vlastos auch andere Güter, die aber ohne die Tugend keinen Beitrag zur Glückseligkeit leisten, sondern nur mit ihr (Vlastos 1991: 227 ff.). Dagegen behauptet Schofield, dass Sokrates die Weisheit als das einzige Gut bezeichne (2006: 154).⁶⁰ Die *sophia* beziehungsweise die *aretê* ist nicht die alleinige Ursache der *eudaimonia*. Vlastos übersieht, in welchem Kontext diese Aussage steht, und dass sie nicht wörtlich gemeint sein kann. In *Gorg.* 467e f. beispielsweise zählt Sokrates neben der *sophia* die Gesundheit und den Wohlstand als weitere Güter auf, ohne deren Qualität zu differenzieren. Er erwähnt diese Güter, um Polos' Zustimmung zu erlangen (Brickhouse/Smith 1987: 10 f.). Im *Euthydemos* nennt Sokrates die Weisheit das einzige Gut, weil er zum Streben nach ihr aufmuntern will. Er übertreibt ihre Qualität, um seine These von der Relevanz der *sophia* für die *eudaimonia* vor weiteren Fragen zu bewahren. Er will sich damit (an dieser Stelle) nicht aufhalten lassen, weil hiervon die Überzeugungskraft seiner weiteren Argumentation abhängt.

Thomas Brickhouse und David Smith schreiben in einem Aufsatz in den *Oxford Studies in Ancient Philosophy* Sokrates das „principle of eudaimonism“ zu, wonach eine Sache nur dann gut sei, wenn sie zur *eudaimonia* führe, und definieren gemäß diesem Prinzip ein unabhängiges Gut als eine Sache, die gut in sich selbst sei, wenn und nur wenn sie ein Gut sei, „and its being a good is in virtue of nothing other than itself“ (Brickhouse/Smith 1987: 3). Dementsprechend sei ein abhängiges Gut etwas, dessen Gutsein von einem anderen abhängige, also wenn es nicht selbständig gut sei. Damit wollen die Autoren den Streit überwinden, ob die *aretê* für Sokrates ein extrinsisches/instrumentelles (Irwin) oder intrinsisches Gut (Vlastos, Santas) für die *eudaimonia* ist.⁶¹ Doch gelingt ihnen dies nicht so recht.⁶² Die Stellen *Euthyd.* 281d1-e1 und *apol.* 30a7-b4 scheinen zu sagen, dass allein die Weisheit ein unabhängiges Gut sei, alle anderen Güter abhängige.⁶³ In einem anderen Aufsatz bezeichnen die beiden Autoren die *sophia* im *Euthydemos* als „evaluatives Prinzip“ (sie mache die abhängigen Güter durch rechten Gebrauch gut), die *aretê* in *apol.* 30a f. als „produktives

⁵⁹ An diesen Fragen entscheidet sich die grundsätzliche Einstellung zu den Frühdialogen. Entweder man zeigt Sokrates' Widersprüche auf (und entscheidet sich dann möglicherweise für eine dieser Positionen), oder man versucht die Widersprüche zu (er-)klären und hofft, eine konsistente Konzeption in den Dialogen entdecken zu können. Die erste Einstellung ist unergiebig (Brickhouse/Smith 1987: 25).

⁶⁰ So auch Gill 2000: 134; Annas 1994.

⁶¹ Vgl. Brickhouse/Smith 1987: 3 n.7.

⁶² Für Brickhouse' und Smith' Unterscheidung zwischen der Tugend als Zustand der Seele und der Tugend als Aktivität ließen sich keine Belege in den frühen sokratischen Dialogen finden, entgegen Vlastos. *Hexis* und *energeia* seien aristotelische Innovationen (Vlastos 2000: 618 n.103).

⁶³ Brickhouse/Smith 1987: 6; 2000: 77. Allerdings wird – auch wenn das weder für Vlastos noch für Brickhouse und Smith von Bedeutung ist – in der Parallelstelle in der Apologie *aretê* statt *sophia* verwendet.

Prinzip“, weil sie gute Dinge produziere (Brickhouse/Smith 2000: 78).⁶⁴ Das evaluative Prinzip entspricht der Anwendung dessen, was ich unter dem gebrauchenden Wissen der *politikê technê* verstehe, das produktive Prinzip der Anwendung des hervorbringenden Wissen, wobei die Autoren beide Prinzipien allgemein verstehen, also keinen konkreten Gegenstand des jeweiligen Wissens bestimmen. Vor allem nicht in Bezug auf das hervorbringende Wissen. Bei ihnen klingt es so, als könne der Weise so ziemlich alles hervorbringen.⁶⁵ Dass jemand, der beide Prinzipien anwenden kann, unter ungünstigen Umständen am meisten vor Rückschlägen gefeit ist, ist richtig, aber bloß die eine Hälfte der Anwendung der *sophia*. Die andere Hälfte bezieht sich auf das Verhalten unter guten oder sogar optimalen Umständen, was meist übersehen wird. Nicht nur im Abwenden oder souveränen Ertragen von Unglück brilliert der *sophos* (Minimalprinzip), sondern – und das ist in meinen Augen noch viel wichtiger – unter gegebenen oder optimalen Bedingungen erzielt er das beste Resultat (Maximalprinzip).⁶⁶ Um es präziser zu formulieren: Der Weise leidet nicht nur am wenigsten, sondern er erfährt auch die größte *eudaimonia*.

Sokrates ist ohne Zweifel Eudaimonist, die Beschreibung der *sophia* als unabhängiges Gut ist gerechtfertigt und Brickhouse' und Smith' Konzeption des evaluativen und des produktiven Prinzips ist nichts anderes als die Anwendung des gebrauchenden und hervorbringenden Wissen der *politikê technê*. Doch sind beide Prinzipien zu allgemein gehalten und von den beiden Autoren eben nicht als etwas Politisches verstanden worden. Mit diesem Versäumnis sind sie nicht allein.

Zum Vergleich der Kategorie von Gütern empfiehlt sich auch ein Blick in den Anfang des zweiten Buches der *Politeia*. Dort zählt Glaukon drei Arten von Gütern auf und erhält dafür Sokrates' Zustimmung. Zur ersten Gruppe gehören Güter, die um ihrer selbst Willen erstrebt werden, wie Freude und die unschädlichen Lüste (*to chairein kai hai hêdonai osai*), zur zweiten Güter, die man teils ihrer selbst wegen und teils ihrer Folgen wegen liebt, wie das vernünftige Denken, das Sehen und das Gesundsein (*to phronein kai to horan kai to hygiainein*) und schließlich Güter, die man allein wegen ihrer Folgen begehrt, zu denen die Gymnastik, die Heilkunst und jeder andere Gelderwerb gehörten (rep. 357b f.). Glaukon spricht im Singular, also von der Art des Guten (*eidos agathou*), doch ist dies kein Problem. Die höchste Kategorie ist die, welche die Güter umfasst, die man um ihrer selbst und um ihrer Folgen Willen begehrt. Die *sophia* müsste demnach in diese Kategorie gehören. Der Blickwinkel in der *Politeia* ist ein anderer. Er berücksichtigt die Folgen, die sich aus der Nutzung von Objekten ergeben. Etwas, das zunächst gut ist, kann in seinen Folgen schlecht sein (und umgekehrt). Dieser Umstand wird im *Euthydemos* nicht betrachtet, höchstens durch die Funktion der *sophia* angedeutet. Sie ist das einzige Gut, das über die Auswirkungen Bescheid weiß und deshalb die neutralen Güter richtig anzuwenden versteht. Die in der *Politeia* betrachteten Arten des Guten sind allerdings nicht potentiell gut, sondern per se. Der Fall, dass etwas zunächst als gut erscheint, sich später aber als schlecht erweist, ist nicht

⁶⁴ Auf die Diskussion, ob man die *aretê* in der genannten Stelle der *Apologie* als gebrauchend oder produzierend betrachten muss, gehe ich im übernächsten Kapitel ein.

⁶⁵ Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 87.

⁶⁶ Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 85 ff., die dies wiederum genauso sehen.

berücksichtigt. Dies geschieht im *Gorgias* und in dieser Hinsicht sind die Kategorien des *Euthydemos* höherwertiger.

Für Terence Irwin gibt es zwei Möglichkeiten, die Aussage zu interpretieren, dass die *sophia* das einzige Gut sei: eine moderate Sicht und eine extreme. Nach der moderaten Sichtweise gibt es auch andere Güter – wenn die Weisheit sie recht gebraucht. Nach der extremen gibt es außer der *sophia* keine Güter, die eigenständig gut sind (Irwin 1995: 57). Beide sind für ihn nicht ausreichend, um alle Argumentationsschritte zur Konklusion zu stützen, dass die *sophia* das einzige Gut sei. Sokrates schein die extreme Sichtweise zu vertreten, allerdings verteidige er sie nicht ausreichend.⁶⁷ Dazu müsse er davon überzeugen, dass Nutzen (allein) aus dem Gebrauch der Dinge entstehe.⁶⁸ So blieben Zweifel, ob die Weisheit wirklich die hinreichende Bedingung der *eudaimonia* sei, oder ob nicht äußere Umstände auch eine Rolle spielten (Irwin 1995: 58).

„Moreover, Socrates does not consider all the implications of his claim that wisdom is the only good and is sufficient for happiness. For if there is nothing good about external goods, why should a virtuous person do anything to secure health rather than sickness, in cases where health does not require any sacrifice or virtue.” (Irwin 1995: 58).

Ich denke, dass Irwin zwei Schwierigkeiten bekommt, indem er Sokrates der extremen Sichtweise zuordnet. Erstens führt auch hier eine extreme Wörtlichnahme von Sokrates' Aussagen zu unnötigen Widersprüchen, bisweilen zu Unsinn.⁶⁹ Die Formulierung, dass die Weisheit das einzige Gut und hinreichend für die *eudaimonia* sei, ist übertrieben. Sie ist vor dem Hintergrund von Sokrates' Anliegen zu sehen. Wie ich bereits gesagt habe, möchte er Kleinias dazu antreiben, nach der Weisheit zu streben, auch durch übertriebene Aussagen. Eine andere Stelle anzuführen, an der er andere Dinge gut nennt, beweist aber nicht, dass die Weisheit für ihn nicht das höchste Gut ist. Und Zweitens übersieht Irwin die Perspektive, von der aus Sokrates argumentiert. Weisheit wird nicht vorausgesetzt. Sie ist das Gesuchte, während die genannten Güter als gegeben vorausgesetzt werden.⁷⁰ Also sind auch Beispiele für die verbleibende Bedürftigkeit eines weisen Menschen unergiebig. Sokrates geht von der

⁶⁷ Irwin weist vollkommen zu Recht auf Charm. 174b ff. hin, wo die Rede vom Wissen vom Guten und Schlechten ist, das den anderen Künsten vorsteht und ihre Güter nützlich macht. Wir werden diese Stelle im Kapitel über den *Charmides* detaillierter betrachten. Irwin behauptet, dass Sokrates an dieser Stelle von der *sophia* spreche, ebenfalls die extreme Sichtweise vertrete und die Weisheit als hinreichende Bedingung der *eudaimonia* verstanden wissen wolle. Sokrates müsse die extreme Sichtweise vertreten, andernfalls sei seine Argumentation widersprüchlich (Irwin 1995: 41). Dagegen Vlastos, der für die moderate Sichtweise bzw. die „identity thesis“ argumentiert (2000: 614 n. 94).

⁶⁸ Der Begriff „Ding“ wird hierbei so allgemein wie „thing“ im Englischen verwendet.

⁶⁹ So auch Vlastos, der dies am Beispiel der Aussage aus der *Apologie*, dass der schlechtere den besseren Mann nicht schädigen kann (apol. 30c f.), zu zeigen versucht. Sokrates meine dies nicht wörtlich, sondern er denke dabei an keinen schwerwiegenden Schaden (2000: 605).

⁷⁰ Nicht die Güter sind gesucht, sondern der richtige Umgang mit einer gegebenen Situation x. Die *sophia* bedeutet nicht eine Unabhängigkeit von allen äußeren Umständen, sondern sie bewirkt, dass man das Beste aus den gegebenen Umständen macht (Brickhouse/Smith 2000: 85 ff.).

Situation aus, dass die genannten Güter vorhanden sind und nicht fehlen.⁷¹ Es geht ihm an dieser Stelle darum zu zeigen, dass vorhandene Güter ohne weisen Gebrauch ambivalent und nutzlos sind, nicht dass der Weise in reiner Askese und vollkommen unberührt von den äußeren Umständen lebt. Irwin scheint selbst mit der extremen Sichtweise Schwierigkeiten zu haben. Denn Dinge, die unmittelbar angenehm sind oder gut erscheinen, können langfristig gesehen schaden. Dies frühzeitig abzuschätzen, ist die Aufgabe der *sophia*. Hiergegen spricht intuitiv der Einwand, dass man den langfristigen (insgesamten) Nutzen von Gütern abschätzen könnte. Im weiten Sinn (umgangssprachlich) kann man Dinge im Moment der Nutzung als gut bezeichnen, doch streng genommen gäbe es dann keine Güter an sich – außer der *sophia*. Etwas, das zunächst gut erscheint, stellt sich in seinen Folgen als schädlich heraus. Nur auf diese Weise lässt sich die extreme Sichtweise verstehen.⁷²

Was die *eudaimonia* betrifft, soll die Meinung der meisten Menschen, dass der tugendhafte Mensch auch Pech haben könne und ihm somit einige der Güter, die zum guten Leben gehörten, fehlten, als falsch dargestellt werden. Sokrates argumentiere, so Irwin weiter, vor dem Hintergrund seines Eudaimonismus, wonach tugendhafte Menschen glaubten, dass ihnen ihre tugendhaften Handlungen *eudaimonia* sicherten. Rationales Verhalten verfolge also immer die eigene Glückseligkeit (Irwin 1995: 59). Ist Sokrates also Anhänger der komparativen (moderaten Sichtweise) oder der hinreichenden These (extremen Sichtweise) bezüglich der Glückseligkeit? Nach der komparativen These würde die Tugend am meisten zur *eudaimonia* beitragen, nach der hinreichenden wäre sie allein deren Ursache. Sokrates gebe keine eindeutige und direkte Antwort auf diese Frage, doch könne man sie aus dem Umstand ableiten, dass der tugendhafte Mensch durch sein Verhalten keinen Verlust erleide und nichts bedauern müsse. Irwin nennt als Beispiel Sokrates' Einschätzung seiner Hinrichtung gegenüber Kriton. Sokrates empfinde kein Bedauern, keinen Verlust über den signifikanten Verlust von Gütern. Sokrates könne also nicht die komparative These vertreten, wonach die Tugend nur ein Gut neben anderen sei und tugendhaftes Verhalten auch den Verlust von anderen Gütern bedeuten könne (Irwin 1995: 60). Sokrates stehe aber gerade für den Glauben daran, dass tugendhaftes Verhalten immer gut und nie verlustreich sei. Also müsse er die extreme Sichtweise vertreten und die *aretê* als einziges Gut und hinreichende Bedingung der *eudaimonia* annehmen.⁷³

Für Irwin ist die Tugend, mitunter auch die Weisheit, ein Instrument zum Erreichen von Glückseligkeit (extrinsisches Gut), also kein Bestandteil von ihr. Gleichfalls sei sie nicht eine von mehreren Ursachen der *eudaimonia* (komparative These), sondern ihre hinreichende Bedingung (extreme Sichtweise). Damit befindet sich Irwin – abgesehen von der Frage, ob die *aretê* ein intrinsisches oder ein extrinsisches Gut ist – argumentativ in der Nähe von Vlastos' „sufficiency thesis“ und ebenso wie dieser im Irrtum. Beide Autoren lassen eine Differenzierung zwischen Weisheit und Tugend vermissen. Und wie kann es auch nur

⁷¹ So auch Brickhouse/Smith 1987: 19. Sokrates argumentiere für einen Fall unter normalen Umständen. Seine Argumentation wäre diffiziler, wenn er nach einer Ausnahmesituation gefragt würde. Das ändere aber nichts daran, dass sich der Tugendhafte bestmöglich verhalte.

⁷² Vlastos hingegen meint, dass Sokrates dies unter keinen Umständen wörtlich meint (2000: 614). Ich denke, es ist eine Frage der Präzision (*akribeia*). Das präziseste Gut ist die *sophia*.

⁷³ Vgl. Irwin 1995: 60. Obgleich sie Sokrates im *Euthydemos* nicht ausreichend verteidigt, ist die Annahme, er glaube an die hinreichende These, mit seinen Grundüberzeugungen nicht vereinbar.

plausibel erscheinen, dass Sokrates, der immer wieder die Relativität der Güter herausstreicht, die *sophia* als einziges Gut in jeglicher Hinsicht betrachtet? Im strengen Sinne vielleicht, im Sinne des einzig unabhängigen Gutes bestimmt. Es gibt zu viele Stellen, an denen Sokrates anderen Dingen einen Einfluss auf die *eudaimonia* einräumt.⁷⁴

Diese Überlegungen sind notwendig für die Beantwortung der Frage nach dem Werk der *politikê technê* und für das Verständnis des Verhältnisses von Weisheit (und Tugend) zur politischen Kunst. Anders formuliert könnte man es die Frage nach dem Verhältnis zwischen Politik und Philosophie nennen. Ich gebe einen Ausblick:

Philosophie ist Politik. Die Antwort auf die Frage des zweiten *elenchos*, was das Werk der politischen Kunst ist, lautet nach der Betrachtung des ersten protreptischen *elenchos*, dass sie die Menschen besser macht. Bessermachen meint Seelenbesserung, und das ist das Aneignen der Tugenden. „For Socrates, to improve people is always to create or maintain virtue in them.“ (Brickhouse/Smith 1987: 17).⁷⁵ Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Weisheit und Tugend oder ihren anderen Teilen. Die *politikê technê* bringt Weisheit hervor, macht aber auch von ihr Gebrauch, indem sie alles richtig einsetzt und verwendet. Mit den Worten des ersten protreptischen *elenchos*: Um glücklich zu sein, muss man die Güter richtig gebrauchen, dieser Gebrauch hängt von der Weisheit ab, und dieses Wissen erreicht man durch die Philosophie. Deswegen gehört sie zur *politikê technê*. Der wahre Politiker muss weise sein, also philosophisch. Seine Weisheit kann er in zwei Hinsichten gebrauchen. Erstens ordnet er alles richtig an, und zweitens macht er die Menschen an der Seele besser, indem er die Tugenden in ihnen hervorbringt: in allen Menschen – das sollen die anderen Dialoge zeigen – Besonnenheit und Gerechtigkeit, in wenigen Tapferkeit und in den wenigsten Weisheit. Dies sind die (ersten) Werke der *politikê technê*.

Einige Interpreten wie Christopher Gill bezeichnen es hingegen als unmöglich, ein Werk der politischen Kunst zu bestimmen, das die Anforderungen der beiden protreptischen *elenchoi* erfüllt:

„If it produces things for the citizens other than knowledge, these are neither good nor bad (292b). But if it produces what is good, it can only produce *itself* in the citizens. And if its product is that it makes *others* knowledgeable (=good), the problem remains

⁷⁴ Brickhouse und Smith verdeutlichen dies am Beispiel der körperlichen Zerrüttung: „Having a diseased and corrupted body, then, must be sufficiently great impediment to happiness that regardless of how one might try to adjust to it, one’s life would not be worth living. [...] Even if Socrates thinks that the virtuous person will attempt to adjust his or her goals and activities to some circumstances, he clearly believes that some things could happen, for example falling chronically ill with a disease of sufficient severity, against which one is powerless to defend oneself despite one’s virtue, but which would be sufficient to makes one’s life worse than death.“ (Brickhouse/Smith 1987: 16). Vgl. Krit. 47e, Gorg. 512a f., Men. 87e-88e.

⁷⁵ Dabei ist es wichtig, bereits jetzt darauf hinzuweisen, dass das Bessermachen auf Meinungen und den größten Teil der Bevölkerung bezogen ist. Im Gegensatz dazu ist die private Seelenbesserung durch den *elenchos* ein Besserwerden, das vom Behandelten abhängig ist und die *aretê* als Wissen anstrebt. Wolf sieht diese Unterscheidung nicht: „Sofern also die Staatskunst Nutzen und Gutes bewirkt, kann das vorläufig nur heißen, dass sie den Bürgern gerade das Wissen vermittelt, welches alles leitet.“ (1996: 75). Dieses Wissen ist jedoch nicht vermittel-, sondern nur erlernbar. Und eben gerade nur für wenige politische Experten.

of identifying the product of *their* knowledge. So it proves impossible to define this kind of knowledge whose product is only itself (292c-d).” (Gill 2000: 136).⁷⁶

Gill übersieht dabei, dass die *politikê technê* mehr als ein Werk hervorbringt. Zwei Dinge liegen der Behauptung zugrunde, die Bestimmung des Werkes sei unmöglich: zum einen die viel zu starre Beschränkung des Guten auf die *sophia*.⁷⁷

Zum anderen ist das Bessermachen genau das, was Gill verwirft: Es generiert Wissen⁷⁸, denn nur Wissen ist (ausschließlich) gut; doch ist dieses Gutsein nicht spezifisch (also „gut worin“), sondern allgemein (gut im Sinne von tugendhaft oder guter Mensch). Es kann nur jeweils individuell konkretisiert werden.

Neben der Frage, ob es sich bei der Seelenbesserung um ein Bessermachen (im Sinne eines Lehrens) oder um ein Besserwerden (im Sinne eines Lernens) handelt, bleibt die Frage: Was ist der gebrauchende Teil, den die *politikê technê* ebenfalls beinhalten muss, wenn sie die königliche Kunst sein soll? Sokrates äußert sich im *Euthydemos* nur spärlich dazu, aber wenn man an die *Politeia* denkt, eröffnet sich eine mögliche Lösung: Der Politiker ist derjenige, der über die Verwendung der Menschen und ihrer Werke in der Polis entscheidet. Er ordnet jedem den Platz zu (das Seinige), an dem jener seine Fähigkeiten am besten nutzen kann und einerseits dadurch glücklich wird.⁷⁹ Andererseits werden die Menschen dies durch das hervorbringende Wissen der *politikê technê* (auf welches ich gleich näher eingehen werde). Erstens wird mittels der Philosophie (und ihrem Werkzeug, der Dialektik) das höchste Wissen (als Grundlage der Tugenden) erlangt; allerdings nur von wenigen (auch wenn im Dialog der Anschein erweckt wird, dass alle Menschen philosophieren könnten), und zweitens wird dieses Wissen an die Mitbürger in der *entsprechenden* Form weitergegeben. Dies ist das „die Bürger (an der Seele) Bessermachen“. Somit bringt die *politikê technê* bessere Menschen hervor, weiß sie am besten zu gebrauchen und ist so die Grundlage der *eudaimonia* der Polis.

Kommen wir noch einmal zurück zu den Werken der *politikê technê*. Im *Euthydemos* sagt Sokrates, dass ihre beiden Teile (der hervorbringende und der gebrauchende) jeweils über ein Wissen und ein Werk verfügen. Das Wissen des gebrauchenden Teiles bezeichne ich als Herrschaftswissen, das dazu befähigt die verschiedenen Dinge der Polis in eine Ordnung zu bringen und alles nützlich zu machen. Wir erfahren wenig über diesen Teil.⁸⁰ Wir erfahren

⁷⁶ Vgl. auch Irwin, der die Problematik des zweiten protreptischen *elenchos* für nicht lösbar hält (1995: 61).

⁷⁷ Dass die bereits diskutierte Stelle (Euthyd. 281d f.) eher eine übertriebene Verdeutlichung ist, macht auch der Umstand klar, dass die *sophia* nicht das einzige rein Gute ist. Auch die *eudaimonia* ist ausschließlich gut. Sokrates würde niemals ernsthaft behaupten, dass die Weisheit das einzige Gut, die *eudaimonia* hingegen nicht rein gut sei. Eigentlich ist sie sogar noch besser als die *sophia*, weil sie das letzte Ziel aller Handlungen ist und von allen Menschen angestrebt wird.

⁷⁸ Präziser: wahre Meinung und Wissen. Auf diese bedeutsame Differenzierung werde ich in den folgenden Kapiteln eingehen.

⁷⁹ „...es ist Sache der politischen Entscheidung, welche Zwecke gemeinsam verfolgt werden sollen und wie die dazu erforderlichen Aufgaben gerecht verteilt werden können.“ (Wolf 1996: 58).

⁸⁰ Wieland interpretiert es folgendermaßen: „Denn Gebrauchswissen bezieht sich gar nicht in dem Sinn auf ein Objekt, in dem sich die gegenständlichen Formen des kognitiven Wissens auf ein Objekt beziehen. Es ist ein Wissen, das stattdessen die Funktion hat, bestimmte Tätigkeiten zu motivieren und zu regulieren. Weil es ein tätigkeitsbezogenes Wissen ist, kann es auch seine Resultate nicht in allgemeingültiger Form darstellen und

aber, dass die politische Kunst unbedingt gebrauchend ist. Im zweiten protreptischen *elenchos* zeigt Sokrates, dass die anderen hervorbringenden Künstler nicht den Nutzen ihrer Werke beurteilen können, und dass es für die richtige (nützliche) Verwendung ihrer Güter eines Fachmannes bedarf. Er scheint dabei eine Unterscheidung zwischen Herrschaftswissen im „produktiven“ und im „theoretischen“ Bereich treffen zu wollen. Das anordnende Wissen über die materiellen Künste wäre demnach die königliche Kunst, das Herrschaftswissen über die theoretischen Künste, die dadurch bestimmt sind, dass sie keine materiellen Güter hervorbringen, wäre die Dialektik. Dies würde die Stelle Euthyd. 290c f. und den Umstand erklären, warum Sokrates einerseits die Politiker und andererseits die Dialektiker nennt. Allerdings bestätigt der Dialog diese Interpretation nicht ausdrücklich. Ich plädiere dafür, die königliche Kunst als herrschaftswissenschaftliches Gegenstück zur Dialektik zu betrachten. Festzuhalten für diesen Teil der *politikê technê* bleiben die Zuschreibungen „anordnend, gebrauchend und bewertend“. Das Werk des gebrauchenden Wissens sind (zunächst) Ordnung und Nutzen.

An dieser Stelle kommt die Weisheit ins Spiel. Das Verhältnis von *sophia* und *politikê technê* ist der Schlüssel zum platonischen Politikverständnis und zur Klärung des übergeordneten Verhältnisses von Politik und Philosophie. Betrachten wir sie zunächst im Zusammenhang mit dem gebrauchenden Teil. Alle Menschen wollen sich wohlbefinden (*eu pratein*) und streben nach Glückseligkeit (*eudaimonia*). Der einzige Weg, dies zu erreichen, ist für Sokrates der rechte Gebrauch der Güter (*ta agatha*). Sowohl die äußerlichen Güter als auch die *aretai* benötigen etwas Führendes, das ihren richtigen Einsatz gewährleistet. In Bezug auf das Verhältnis von *sophia* und den anderen Tugenden wird hieran deutlich, dass sie eine Schlüsselposition unter ihnen einnimmt. Im ersten protreptischen *elenchos* hatte Sokrates erklärt, dass allein die *sophia* für den rechten Gebrauch sorgen (also Dinge nützlich machen) kann, weil sie als einziges Objekt ausnahmslos gut ist. Seine Überzeugung, dass man durch die Weisheit ein dauerhaft gelingendes Handeln erreichen kann, kulminierte in der Behauptung, dass dem Weisen kein Unglück widerfahren kann. Ich habe bereits gesagt, dass diese Aussagen als übertrieben, aber zweckmäßig betrachtet werden müssen. Entscheidend ist hieran nicht, dass der Weise nichts anderes braucht, um *eudaimonia* und *eu pratein* zu erreichen, sondern dass alle vermeintlichen Güter ohne die Weisheit (bei wenigen) nutzlos sind, also nicht dauerhaft gut werden können.

Mit der Frage, wie man aber zur *sophia* gelangt, kommen wir zum hervorbringenden Teil der *politikê technê*. Hervorbringend ist die politische Kunst in zweierlei Hinsicht: Neben dem Nutzen und der Ordnung (als Werk des gebrauchenden Teils) produziert sie damit zusammenhängend *aretê*. Während der gebrauchende Teil die Anwendung der *sophia* ist,

mitteilen. Denn jedes Gebrauchswissen hat sich stets an individuellen Instanzen der Anwendung zu bewähren.“ (Wieland 1999: 180). Pfannkuche kritisiert daran: „Darin werden offenbar zwei Bedeutungen von Gebrauchswissen vermengt. Erstens ist damit ein Wissen gemeint, das den Umgang mit Dingen und Verhaltensweisen regulieren, d.h. auf ein übergeordnetes Gutes beziehen soll. Dieses Wissen müsste den Zweck des menschlichen Handelns im Ganzen enthalten. Zweitens soll Gebrauchswissen dann wieder ein solches sein, das die adäquate Verwirklichung dieses Telos im Einzelfall garantieren soll. Letzteres ist als Urteilskraft in der Tat nicht sagbar. Die Bestimmung des Telos selbst ist darum aber nicht schon ebenso unsagbar.“ (Pfannkuche 1988: 23).

wird sie durch den hervorbringenden Teil erst generiert. Das Gute, welches die *politikê technê* hervorbringen muss, um die gesuchte Kunst zu sein, ist die Weisheit. Die *sophia* ist jedoch nicht irgendein Wissen, sondern sie macht gut. Doch ist hierbei das Verhältnis der *sophia* zu den anderen Tugenden wichtig. Nicht jeder Mensch ist zum Herrscher (oder Philosophen) geboren. Diese Menschen macht die politische Kunst besser, indem sie ihnen (je nach Befähigung) die übrigen Tugenden beibringt. Die Tatsache, dass sie nicht allein Weisheit produziert, macht die Leitfrage des Dialoges deutlich: Es geht darum, zum Streben nach Weisheit *und* zum Fleiß in der Tugend anzutreiben. Die Erwähnung der anderen *aretai* wäre sinnlos, wenn es allein um die Weisheit ginge. Sie ist aber sinnvoll, weil der Umfang an erlernbaren Tugenden von der Natur des Menschen abhängt. Wie sieht das Verhältnis der vier Kardinaltugenden aus? Auch hier belässt es Sokrates bei Andeutungen, die jedoch eine Vermutung wahrscheinlich machen: Die drei genannten Tugenden der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit bedürfen der Weisheit, weil diese sie hervorbringt und nützlich macht (wenn sie Meinungen sind), aber auch die *sophia* kann nicht ohne sie existieren. Weisheit kann man nur im Verbund mit den anderen Tugenden besitzen, die anderen Tugenden jedoch auch ohne weise (wissend) zu sein. Der politische Fachmann bringt seinen Mitbürgern (im Sinne der *Politeia*) Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Tapferkeit bei, wobei zu letzterer nicht alle geeignet sind.

Das Werkzeug dazu ist die Weisheit, die man mittels der Philosophie und der Dialektik erreicht. Der hervorbringende und besser machende Teil der *politikê technê* bedient sich des Wissens der Philosophie und bringt Tugend hervor. Wie man sich dies genau vorzustellen hat, sagt der *Euthydemos* nicht. Aber die protreptischen *elenchoi* demonstrieren das richtige Philosophieren.⁸¹

Meine diesbezügliche These lautet, dass Platon beim Besserwerden (im kleinen Rahmen) oder Philosophieren an die Elenktik denkt⁸² – damit werde ich auch die Frage nach der Lehr- oder

⁸¹ So auch Gill 2000: 137 f. Er bezeichnet Sokrates' Argumentation als „protreptic through dialectic“ (2000: 138). Dem stimme ich ausdrücklich zu, wenn man hier bei der Dialektik an die Elenktik denkt.

Die sokratisch-platonische Elenktik und ihre Grenzen werden ein wichtiger Gegenstand der Diskussion dieser Arbeit sein. An dieser Stelle sei bloß bereits darauf hingewiesen, dass sich grundsätzlich zwei Möglichkeiten bieten, den *elenchos* bei Platon aufzufassen: Entweder man grenzt ihn stark ein und versucht ihn auf fixe, einheitliche Regeln zu reduzieren; dann wird in ihm nicht mehr als eine Methode der Widerlegung sehen.

„Put otherwise, to most readers of Plato there seems to be something special about what Socrates does in the conversations Plato dramatizes, and something distinctive about the way he does it, but scholars have been frustrated in their attempts to reduce its essential and unique elements to any simple formula.“ (Scott 2002: 2).

Oder man akzeptiert, dass es keine eindeutige Definition der Elenktik, sondern verschiedene Facetten von ihr im platonischen Gesamtwerk gibt; dann allerdings wird sie viel weitreichendere Möglichkeiten besitzen und nicht bloß auf die Widerlegung reduziert werden können. Ich präferiere die zweite Interpretation.

„Socratic cross-examinations seem to have many purposes. By means of his questions and arguments that these generate, Socrates manages to investigate claims to expertise, to examine the life of his interlocutor, to puncture conceit of wisdom, to establish certain views, to begin to reorient the life of the interlocutor, to seek suitable friends, and so on. Refutation is merely one of the functions, though a most crucial one, since all of the other purposes may be accomplished through refutation. [...] Socrates has no single method of refutation or cross-examination. He uses a variety of approaches based upon the needs of the particular interlocutor and conversational setting.“ (Carpenter/Polansky 2002: 89 f.).

⁸² Ähnlich Brickhouse und Smith: „It is clear from the Apology that the improvement of people, the end of virtuous action, can be achieved only (or at least in the main) through the therapeutic effects of philosophical interchange (apol. 38a1-8)“ (Brickhouse/Smith 1987: 17). So wenig jedoch wie die meisten Interpreten bei der Seelenbesserung an die *politikê technê* denken, so wenig erkennen die beiden Autoren im „philosophischen Austausch“ die Elenktik.

Lernbarkeit der Tugenden beantworten. Im Dialog sieht man nur einen Teil, nämlich den protreptischen (oder konstruktiven) *elenchos*, der zu definieren versucht. Die Grundlage dafür – und Sokrates verweist hierauf zumindest, indem er sagt, dass Kleinias im Antworten geübt sei (Euthyd. 275c) – ist der kathartische (oder destruktive) *elenchos*, der in vielen Frühdialogen stattfindet.⁸³ Ist es sinnvoll, von einem Bessermachen und der Lehrbarkeit der *aretê* zu sprechen? Die Herausforderung besteht darin, dass die Philosophie (die hervorbringende politische Kunst als Erziehung) zu Recht als besser machend bezeichnet wird, andererseits die Lehrbarkeit der Tugend von Sokrates immer wieder bestritten wird. Ich glaube, dass sich dieser Widerspruch auflösen lässt. Dazu muss das Konzept des Lernens betrachtet werden. Gerade deshalb – soviel sei vorweggenommen – ist der Dialog *Menon* politisch. Bezüglich der guten Erziehung spricht Sokrates' ironisches Lob der beiden Sophistenbrüder zwei notwendige Bedingungen an, die er immer wieder auch in anderen Dialogen nennt und zwar ihre Unentgeltlichkeit und die Muße.

Das gemeinsame Werk der beiden Teile der *politikê technê* ist die *eudaimonia*.⁸⁴ Für die Untersuchung wird es also von erheblicher Bedeutung sein, wie die Methode der Seelenbesserung aussieht. Wird man durch den *elenchos* besser? Was muss man sich unter dem Bessermachen und -werden vorstellen? Ist die Philosophie ein Teil der politischen Kunst? Macht die *politikê technê* alle oder nur bestimmte Bürger gut? Was sind die (übrigen) Werke der politischen Kunst? Und wie sieht es mit dem Verhältnis von *sophia* und *technê* aus, sind die Tugenden (oder zumindest ein Teil von ihnen) *technai*?

Diese Fragen werde ich in den nächsten Kapiteln beantworten. So wie Kahn behauptet, dass man die Anspielung auf die Dialektik nicht ohne die Kenntnis der *Politeia* verstehen kann, kann man das Konzept der politischen Kunst nicht ohne den Philosophenherrschersatz verstehen. Politik und Philosophie müssen zur Beseitigung des Übels zusammenfallen.

Vor der Analyse des nächsten Frühdialoges, der *Apologie*, der sich ebenfalls mit der Frage nach intrinsischen und extrinsischen Gütern beschäftigt, wird zunächst der epistemologische Teil der *politikê technê* näher betrachtet werden. Wie gestaltet Platon das Modell der *technê* in den verschiedenen Dialogen, entwickelt er dieses Modell weiter oder ersetzt er es gar durch ein neues *technê*-Verständnis? Was sind die Kriterien einer Kunst? Und vor allem: Lässt sich die Unterscheidung in gebrauchendes und hervorbringendes Wissen auch in anderen Dialogen finden? Eine Antwort auf diese Fragen als Grundlage des Verständnisses der politischen Kunst soll das folgende Kapitel formulieren.

⁸³ Die in dieser Unterscheidung behauptete Existenz einer zur Wahrheit führenden Elenktik wird auch von Terence Irwin angenommen: „Socrates does not suggest that the *elenchos* simply exposes ignorance or that they [he and his interlocutor, C.W.] need some other method to find out the truth; the success or failure of an attempted definition under cross-examination is taken to reveal its truth or falsity.” (Irwin 1995: 19).

⁸⁴ Die Behauptung, dass sich die *eudaimonia* inhaltlich nicht bestimmen lasse (Wolf 1996: 76), ist unbegründet.

2.2 Exkurs: Der *technê*-Begriff Platons

Wieso ist Politik für Sokrates eine *technê*?⁸⁵ Die Strategik, als untergeordnete Disziplin, ist zweifelsohne ein Fachwissen. Viele andere Tätigkeiten werden ganz selbstverständlich als „Kunst“⁸⁶ bezeichnet. Deswegen ist es für Sokrates und seine Gesprächspartner nicht ungewöhnlich, Politik als Kunst, als Fachwissen, als Handwerk zu bezeichnen. Doch Platon entwickelt ein anspruchsvolles Verständnis von *technê*. Die Kriterien, die eine Person erfüllen muss, um als (politischer) Fachmann zu gelten, sind für ihn vielseitig. Politik wird elitär. Meine Untersuchung stützt sich auf die Unterscheidung des *Euthydemos* in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen (und deren Zusammenfallen in der königlichen Kunst). Wie wichtig sind diese Unterscheidung und der technische Charakter des Politischen für Platon?⁸⁷ Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine kurze Darstellung des *technê*-Modells Platons notwendig. Dazu werden wir in diesem Abschnitt zuerst die zentralen Aussagen in den Frühdialogen betrachten und abschließend kurz auf die *technê*-Konzeption in den späteren Werken eingehen.⁸⁸

Platon verwendet *technê* und *epistêmê* meist gleichbedeutend (Heinemann 1999: 46 f.).⁸⁹ Die Stellen, an denen er sich über *technai* äußert sind zahlreich. Eine umfassende Theorie wird aber nicht formuliert, Platon entwickelt sein *technê*-Verständnis in erster Linie in Anlehnung an handwerkliche und medizinische Tätigkeiten (Schneider 1989: 150 f.).

Neben der Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen einer *technê* im *Euthydemos* (Euthyd. 289b) nennt Sokrates in Charm. 165c ff. am Beispiel der Heilkunst (*iatrikê*) deren Wissen (*epistêmê*) das Gesunde und ihr Werk (*ergon*) die Gesundheit

⁸⁵ Wolf bezweifelt, dass die Politik für Platons Sokrates eine Kunst darstellt: „Wie wir noch des öfteren sehen werden, steht der *technê*-Charakter der Politik in Frage, weil das Wohl der Polis und ihrer Bürger im Ganzen, das sie zur Aufgabe hat, kein durch eine zusammenhängende Regelmenge umschriebener und von anderen abgegrenzter Gegenstand, sondern der Inhalt des gesamten ethischen Wissens ist.“ (Wolf 1996: 57). Wenn sie von ethischem Wissen spricht, muss sie Wissen (*epistêmê*) zumindest partiell von *technê* unterscheiden; die Ethik als Wissen zu bezeichnen, geht aber in die richtige Richtung.

⁸⁶ Ich sehe die Ungeeignetheit des Ausdruckes „Kunst“ als Übersetzung für *technê* (vgl. Heinemann 1999: 43 ff), werde ihn aber (neben dem Ausdruck „Fachwissen“) beibehalten, weil er ebenfalls bei der lateinischen Übersetzung für *technê*, ars, verwendet wird. Wenn ich von Kunst spreche, meine ich (wenn nicht ausdrücklich darauf hingewiesen wird) *technê*. Eine gute Darstellung der *technê*-Konzeptionen vor Platon bietet Roochnik 1996: 17-88.

⁸⁷ Ähnlich Wolf: „Es liegt folglich nahe, zunächst die Methode der *technê* zu klären und dadurch erste Merkmale für praktisches Wissen zu gewinnen.“ (1996: 52).

⁸⁸ Ich werde mich auf die Aussagen beschränken, die Platon zugeschrieben werden können. Anders als beispielsweise Schneider 1989: 104 ff. halte ich das im Prometheus-Mythos des *Protagoras* vorgetragene *technê*-Verständnis weder für sokratisch noch für platonisch (wie z.B. den Mythos des *Politikos*), und das aus dem simplen Grund, weil die Einführung der *technê* bei den Menschen eine Reaktion auf die Ungerechtigkeit der Götter ihnen gegenüber ist. Dies widerspricht dem sokratisch-platonischen Verständnis vom Verhalten der Götter gegenüber den Menschen. Protagoras *technê*-Verständnis im gleichnamigen Dialog dient Platon als Hintergrund, vor dem er sein eigenes Modell entwerfen wird.

⁸⁹ Das Wissen von den Gesetzen eines Gegenstandes wird meist – vor allen in den handwerklichen Künsten – ergänzt durch das praktische Können; Platon benutzt den Begriff *technê* im strengen Sinne, „wonach jemand eine *technê* besitzt, wenn er menschliche Zwecke zu realisieren vermag, indem er aufgrund von Sachkenntnis und Gesetzeswissen natürliche Zustände oder Stoffe auf geeignete Weise ändern oder umformen kann.“ (Wolf 1996: 34). Dass eine *technê* für Sokrates aber immer ein praktisches Können umfassen muss, sieht Wolf – wie wir gleich anhand des *Charmides* sehen werden – falsch. Andernfalls kann man die für Sokrates bedeutsame geometrische oder die Messkunst nicht verstehen.

(*hygieia*). Damit sind zwei wesentliche Bestandteile der *technê* genannt.⁹⁰ Darüber hinaus wird auf einen Einwand Kritias' hin eine Unterscheidung in „produktive“ (Heilkunst, Baukunst) und „theoretische“ (*logistikê technê*, *geômetrikê* und Statik) *technai* getroffen.⁹¹ Bei den theoretischen Künsten wird die Möglichkeit erwogen, ob sie kein *ergon* hervorbringen, aber die Tatsache, dass sie einen klar umgrenzten Wissensbereich haben, bleibt als Bedingung erhalten. Und ob jemand eine *technê* besitzt, können nur Künstler dieser *technê* beurteilen (Charm. 171c).⁹²

Im *Laches* ist die Rede von einem Fachmann für die Behandlung der Seele (*technikos peri psychês therapeian*)⁹³, dessen Qualifikation man entweder durch dessen Angabe seiner Lehrer oder seiner gelungenen Werke prüfen kann (Lach. 185e f.). Jeder *demiourgos* erkennt in seiner Kunst das Unbedenkliche und Gefährliche; doch er kann nicht über die Nützlichkeit seiner Werke entscheiden (Lach. 195b ff.).

Im *Ion* sagt Sokrates, dass allein der Fachmann erkennen kann, ob jemand gut oder schlecht über seinen Gegenstand redet (Ion 531e f.).⁹⁴ Ein Künstler muss über alle Gegenstände seiner *technê* urteilen können. Dahinter verbirgt sich die grundsätzliche Frage, wer die Werke eines Künstlers am besten beurteilen kann: der Künstler selbst oder der geübte Benutzer?⁹⁵ Sokrates versucht zu zeigen, dass (wissende) Experten eines Faches in ihrem Urteil nicht auf eine oder wenige Personen beschränkt sind, sondern die Qualifikation jedes Menschen (in ihrem Fachgebiet) beurteilen können (Ion 532e ff.).⁹⁶ Die Kunst ist untrennbar mit der Vernunft verbunden (Ion 534b f.). Sokrates thematisiert die Kunst und die Wissenschaft nur indirekt. Künstler versuchen die Vernunft mit Erklärungen und Argumenten anzusprechen und die Menschen – wenn es ihnen gegenüber angebracht ist – begründet zu überzeugen. Jede *technê* hat ein für sie spezifisches Werk, das ihr der Gott zugewiesen hat und das sie zu erkennen in der Lage ist (*oukoun hekastê tôn technôn apodedotai ti hypo tou theou ergon hoia te einai*

⁹⁰ Das *ergon* ist der Zweck (Ziel, Aufgabe) einer *technê*, zu ihm gehört ein gradueller Bewertungsspielraum: „Ein Haus, das die Funktion des Hauses gut erfüllt, ist ein gutes Ding dieser Art bzw. besitzt die für ein Ding dieser Art spezifische *aretê*.“ (Wolf 1996: 35).

⁹¹ οὐ γὰρ ὁμοία αὐτή πέφυκεν ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμασι, οὐδέ γε αἱ ἄλλαι ἀλλήλαις· σὺ δ' ὡς ὁμοίων οὐσῶν ποιῆ τὴν ζήτησιν. ἐπεὶ λέγει μοι, ἔφη, τῆς λογιστικῆς τέχνης ἢ τῆς γεωμετρικῆς τί ἐστὶν τοιοῦτον ἔργον οἷον οἰκία οἰκοδομικῆς ἢ ἱμάτιον ὑφαντικῆς ἢ ἄλλα τοιαῦτ' ἔργα, ἃ πολλὰ ἂν τις ἔχοι πολλῶν τεχνῶν δεῖξαι; ἔχεις οὖν μοι καὶ σὺ τούτων τοιοῦτόν τι ἔργον δεῖξαι; ἀλλ' οὐχ ἔξεις. (Charm. 165e f.). Platon verwendet die Bezeichnungen „theoretisch“ und „produktiv“ hier nicht, Roochnik hat sie von Aristoteles entlehnt, und ich übernehme sie von ihm. Roochnik geht sogar soweit, dass er behauptet, Platon habe keinen Platz für eine praktische *technê* (Roochnik 1996: 273).

⁹² Platon spricht hier von *demiourgoi* (eigentlich „Schöpfer“), also von den produzierenden Künsten.

⁹³ *Ei tis ara hêmôn technikos peri psychês therapeian kai hoios te kalôs touto therapeusai, kai hotô didaskaloi agathoi gegonasin, touto skepteon* (Lach. 185e).

⁹⁴ *Oukoun en kephalaïô legomen hôs ho autos gnôsetai aei, peri tôn autôn pollôn legontôn, hostis te eu legei kai hostis kakôs: ê ei mê gnôsetai ton kakôs legonta, dêlon hoti oude ton eu, peri ge tou autou.* Das *technê*-Wissen „beherrscht immer die Gegensätze eines jeweiligen Bereichs. Oder, wie wir auch sagen können, es ist wertneutral, das heißt, wer die Sachzusammenhänge kennt, kann ebenso gute wie schlechte Ergebnisse in dieser *technê* erzeugen und erkennen.“ (Wolf 1996: 54).

⁹⁵ Bei einer Violine beispielsweise wird der Geigenbauer vielleicht in seinem Urteil hinter dem Musiker zurückstehen, der zwar nicht weiß, wie man eine Violine baut, dafür am wohl am besten ihre Funktionalität beurteilen kann.

⁹⁶ Vgl. Rowe 1984: 149 f., Schneider 1989: 153 f.

gignôskein?, Ion 537c).⁹⁷ Was man also durch eine Kunst erkennt, das kann man nicht durch eine andere verstehen. Unterschiedliche Künste besitzen demnach unterschiedliche (voneinander getrennte) Gegenstände, auf die sie sich beziehen, und ein jeweils unterschiedliches Wissen von diesen. Sokrates behauptet, dass Künstler eines Gegenstandes auch ein und dasselbe erkennen (wissen), also auch in ihrem Urteil (über den Gegenstand) einer Meinung sind. Richtig beurteilen können nur diejenigen, die selbst Künstler desselben Faches sind (Ion 538a). Das heißt nichts anderes, als dass die Laien in Fachfragen schlecht urteilen. „Also wer irgendeine Kunst nicht besitzt, der wird auch was vermöge dieser Kunst geredet oder getan wird nicht richtig zu beurteilen vermögen.“ (*oukoun hostis an mê echê tina technên, tautês tês technês ta legomena ê prattomena kalôs gignôskein ouch hoios t' estai*, Ion 538a).

Im *Gorgias* sagt Sokrates, dass es jede Kunst mit dem *logos* zu tun hat, welcher sich auf ihren Gegenstand bezieht (Gorg. 450b f.).⁹⁸ Dabei gibt es *technai*, bei denen das meiste Tätigkeiten, Handlungen, oder Werke sind⁹⁹, andere vollbringen hingegen alles (fast) ausschließlich durch *logoi* (wie die *arithmetikê*, die *logistikê* und die *geometrikê*, Gorg. 450c f.). Künste bewirken Überredung (*peithô poein*), indem sie lehren (*didasken*, Gorg. 453d ff.). Die Künste arbeiten in Hinsicht auf das Beste (und nicht auf das Angenehme), sie haben einen *logos* der Natur ihres Gegenstandes und können ihren Grund oder Ursache (*aitia*) angeben.¹⁰⁰ Sie sind durch das Erfassen der Natur ihrer Gegenstände und ihrer Ursachen imstande, über sie Rechenschaft abzugeben (*logon echei toutôn hekastou dounai*), sie sind also mehr als *empeiria* und berechnen (Gorg. 501a).

Jeder hervorbringende Künstler (*dêmiourgos*) hat sein eigentümliches Werk vor Augen und dessen bestimmte Gestalt (*eidos*). Es ist notwendig, jedes Hinzugebrachte an eine bestimmte Stelle und an die ihm gemäße Position zu bringen, damit das ganze Werk wohlgeordnet und schön ist (Gorg. 504a). Worauf Sokrates damit hinaus will ist die Ordnung. Jeder Künstler sorgt in seinem Anwendungsbereich für Ordnung und Anstand (*kosmos kai taxis*).

⁹⁷ Diese Stelle interpretiert Ausland falsch, indem er Sokrates so versteht, als ob Ion den Künstlern überlegen sein oder göttlich inspiriert sein müsse (2007: 159). Doch von den Göttern ist bezüglich der *technai* nur insofern die Rede, als dass die Götter ihnen ihre Wissensbereiche zugeordnet haben. Der zu definierende Gegenstandsbereich eines *technê*-Wissens darf weder zu klein noch zu groß sein und wesentlich für eine *technê* ist, „dass man Rechenschaft geben kann (*logon didonai*), warum etwas so und so gemacht wird und welche Qualität es dadurch hat, sowie dass man selbständig über die Handlungen im Bereich der jeweiligen *technê* verfügen kann.“ (Wolf 1996: 55).

⁹⁸ Beim Gespräch mit Gorgias sind jedoch viele Aussagen von Sokrates als Argumentum ad hominem zu verstehen, d.h. vieles ist auf Gorgias gemünzt und nicht unbedingt Sokrates' Meinung.

⁹⁹ *Pasôn dê oimai tôn technôn tôn men ergasia to poly estin kai logou bracheos deontai, eniai de oudenos alla to tês technês perainoito an kai dia sigês, hoion graphikê kai andriantopoiia kai allai pollai* (Gorg. 450c).

¹⁰⁰ τετάρων δὴ τούτων οὐσῶν, καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἢ κολακευτικὴ αἰσθημένη — οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη — τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῶσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδω, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. [...] τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα (Gorg. 464c ff).

In Phaidr. 269d werden die Voraussetzungen eines guten Künstlers genannt: natürliche Veranlagung (*physis*), *epistēmē* und Übung.¹⁰¹ Eine Kunst bestimmt zunächst die Einheit oder Vielheit ihres Gegenstandes und untersucht dann für jede von ihnen, welche Kraft (*dynamis*) sie besitzt, um auf anderes einzuwirken, und was sie an Einwirkungen aufzunehmen imstande ist (Phaidr. 270d). Angewendet auf die *rhetorikē technē*, deren Werk die Überzeugung (*peithō*) und deren Gegenstand die *psychē* ist, bedeutet dies, zunächst zu klären, ob sie eins ist oder aus Teilen besteht, dann worauf sie (und ihre Teile) einwirkt, was sie erleidet, und schließlich alle Ursachen durchzugehen, um sehen und lehren zu können, was für eine Seele durch was für Reden und aus welcher Ursache überzeugt werden kann (Phaidr. 271a f.).¹⁰² Der Künstler muss seine Gegenstände präzise kennen. Wer kunstvoll eine Seele leiten will, muss erkennen, mit was für einem Menschen er es zu tun und welche spezifischen *logoi* er bei ihm anzuwenden hat, oder wem gegenüber er besser schweigen sollte; dann ist seine *technē* schön und vollendet (Phaidr. 271e f.). Die Kunst (der Dialektik) ist auf die Wahrheit ausgerichtet und befähigt, die Gegenstände ihren Arten nach einzuteilen und die einzelnen unter einen Begriff zusammenzufassen (*kat' eidē te diaireisthai ta onta kai mia idea dynatos ē kath' hen hekaston perilambanein*, Phaidr. 273e). Im Theuth-Mythos berichtet Sokrates von der Unterscheidung in hervorbringende und gebrauchende Künste (*allos men tekein dynatos ta technēs, allos de krinai tin' echei moiran blabēs te kai ophelias tois mellousi chrēsthai*, Phaidr. 274e). Über die schriftliche Fixierbarkeit von Künsten sagt er:

„Wer also eine Kunst in Lehrbüchern hinterlässt, und auch wer sie aufnimmt, in der Meinung, dass etwas Deutliches und Sicheres durch die Buchstaben kommen könne, der ist einfältig genug und weiß in Wahrheit nichts von der Weissagung des Ammon, wenn er glaubt, geschriebene Reden wären noch sonst etwas als nur demjenigen zur Erinnerung, der schon das weiß, worüber sie geschrieben sind.“ (Phaidr. 275c f.).¹⁰³

Eine *technē* kann und darf nicht schriftlich fixiert werden, weil Schriften zu sprechen scheinen, dem Lernbegierigen auf seine Fragen aber nicht antworten¹⁰⁴, und weil verhindert werden muss, dass sie Unberechtigten in die Hände fallen (denn Schriften können nicht bestimmen, zu wem sie sprechen wollen und zu wem nicht). Außerdem benötigen sie ihres Vaters Hilfe, wenn sie beleidigt oder unverdienterweise beschimpft werden (Phaidr. 275d f.). Der gute *logos* (einer *technē*) wird hingegen mit Wissen in die *psychē* des Lernenden

¹⁰¹ *ei men soi hyparchei physei rhētorikō einai, esē rhētōr ellogimos, proslabōn epistēmēn te kai meletēn, hotou d' an elleipēs toutōn, tautē atelēs esē.*

¹⁰² Sokrates sagt am Ende dieser Passage: „Nie wenigstens, o Freund, wird, was auf andere Art gelehrt oder gesprochen wird, kunstgemäß geschrieben und gesprochen sein, weder über einen anderen noch über diesen Gegenstand.“ (*outoi men oun, o phile, allōs endeiknymenon ē legomenon technē pote lechthēsetai ē graphēsetai oute ti allo oute touto*, Phaidr. 271b f.).

¹⁰³ Οὐκοῦν ὁ τέχνην οἰόμενος ἐν γράμμασι καταλιπεῖν, καὶ αὖ ὁ παραδεχόμενος ὡς τι σαφὲς καὶ βέβαιον ἐκ γραμμάτων ἐσόμενον, πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι καὶ τῶ ὄντι τὴν Ἄμμωνος μαντεῖαν ἄγνοοι, πλέον τι οἰόμενος εἶναι λόγους γεγραμμένους τοῦ τὸν εἰδότα ὑπομνῆσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα.

¹⁰⁴ Sokrates gibt hier eine indirekte Antwort auf die Frage, wie man lernt: Man lernt durch Fragen.

geschrieben und ist imstande, „sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen sie beides soll“ (Phaidr. 276a).¹⁰⁵

„So ist es allerdings, Phaidros. Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst¹⁰⁶, eine gehörige Seele dazu wählt, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen imstande, und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittels dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glücklich machen, als einem Menschen nur möglich ist.“ (Phaidr. 276e f.).

Im Gespräch mit Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* sagt Sokrates, dass alle Künste über ihren Gegenstand regieren und herrschen (*archousi ge hai technai kai kratousin ekeinou houper eisin technai*) und dass keine Kunst das ihr selbst Zuträgliche (*to sympheron*), sondern das ihres Gegenstandes vor Augen hat (rep. 342c).¹⁰⁷ Im siebten Buch der *Politeia* bezeichnen Sokrates und Glaukon die Künste insgesamt als unedel (*banausoi*)¹⁰⁸, und als gemeinsame Grundlage aller Künste, allen Verstehens (*dianoiai*) und Wissenschaften werden die Zahl und die Rechnung genannt (*arithmon kai logismon*, rep. 522c). Alle Künste (und *epistēmai*) sind mathematisch. Sokrates unterscheidet dabei in *technai*, die sich der *arithmetikē* und *logistikē* lediglich bedienen, wie die Gewerkekunst, und in einen anderen Bereich, in dem die Zahlen selbst mit der Vernunft betrachtet werden.¹⁰⁹ Der zweite Bereich ist das gesuchte Wissen zur Umlenkung der Seele, die in der Welt sinnliche Widersprüche konstatiert und deswegen auf der Grundlage von Einheiten mit der Vernunft nach dem Seienden und nach der Wahrheit zu suchen beginnt. Wichtig an dieser Passage ist die Unterscheidung in zwei Formen von Wissen:

„One analogous to what Aristotle calls theoretical *epistēmē* and that studies reality for the sake of knowledge; the other somehow making use of the mathematical knowledge in its everyday interaction with the sensible world.“ (Roochnik 1996: 79).

Im zehnten Buch der *Politeia* unterscheidet Sokrates drei Arten von Künsten: gebrauchende, hervorbringende und nachahmende (*chrēsomenên, poiēsousan, mimēsomenên*, rep. 601d). Die

¹⁰⁵ Der gute *logos* ist der mündliche. *Hos met' epistēmēs graphetai en tē tou manthanontos psychē, dynatos men amynai heautō, epistēmōn de legein te kai sigan pros hous die* (Phaidr. 276a).

¹⁰⁶ Platon bezeichnet die Dialektik eher nicht als Kunst, zumindest nicht, wenn er – wie in der *Politeia* – vom Zugang zum wahrhaft Seienden spricht. Vgl. Heinemann 1999: 52.

¹⁰⁷ „...weil derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eigenes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern dessen, was er regiert“ (rep. 347a).

¹⁰⁸ *Hai te gar technai banausoi pou hapasai edoxan einai* (rep. 522b).

¹⁰⁹ Προσῆγον δὴ τὸ μάθημα ἂν εἴη, ὃ Γλαύκων, νομοθετῆσαι καὶ πείθειν τοὺς μέλλοντας ἐν τῇ πόλει τῶν μεγίστων μεθέξειν ἐπὶ λογιστικὴν ἰέναι καὶ ἀνθάπτεσθαι αὐτῆς μὴ ἰδιωτικῶς, ἀλλ' ἕως ἂν ἐπὶ θεῶν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῆ, οὐκ ὠνῆς οὐδὲ πράσεως χάριν ὡς ἐμπόρους ἢ καπήλους μελετῶντας, ἀλλ' ἔνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥαστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν. (rep. 525b f.).

aretê und Schönheit einer Sache lassen sich allein auf den Gebrauch zurückführen.¹¹⁰ Der Gebrauchende ist erfahrener als der Hersteller und kann deshalb am besten beurteilen, ob eine Sache gut geraten ist (rep. 601d).¹¹¹ Wichtig ist an dieser Stelle auch die abnehmende Qualität der Kunstarten. „Derjenige, der ein Gerät gebraucht, kennt dessen Struktur und Funktionsweise am besten, während der nachahmende Dichter nichts über die Dinge weiß, die er beschreibt.“ (Schneider 1989: 155). Die im *Ion* angedeutete Überlegenheit der gebrauchenden Künste vor den hervorbringenden wird durch die *Politeia* bestätigt.

Im *Sophistes* wird eine Unterscheidung in hervorbringende (*poiêtikê*) und erwerbende (*ktêtikê*) Künste getroffen (soph. 219a ff), die an den *Euthydemos* erinnert. Unter die hervorbringenden Künste zählt der Fremde die Tätigkeiten, die (zusammenfügend) etwas Vergängliches produzieren, das vorher nicht existierte (wie die Landwirtschaft, die Tierzucht und die Kunst der Nachahmung, *mimêtikê*). Zu den erwerbenden Künsten gehören alle Arten des Erlernens (*mathêmatikon*) und Wissens (Erkennens, *gnôriseôs*), der Gelderwerb, das Kämpfen und Jagen, kurz alles, was das Seiende und Gewordene durch Worte und Taten in ihre Gewalt bringt.¹¹² Roochnik sieht hierin eine explizite Anspielung auf die Unterscheidung der *technai* im *Euthydemos*. Doch dort ist von gebrauchendem (*chresthai*) Wissen die Rede und nicht von erwerbendem. Roochnik nennt beide „aquisitive“ oder „theoretical“ und erkennt darin Aristoteles' Modell theoretischen Wissens (1996: 276). Eine Unterscheidung in produktive und theoretische *technai* (ebd.) ist jedoch für beide Dialoge falsch.¹¹³

Der Fremde lässt es außerdem offen, ob die beiden genannten Arten von *technai* ausreichend sind (*alla mên tôn ge technôn pasôn schedon eidê dyo*, soph. 219a; *ktêtikês dê kai poiêtikês sympasôn ousôn tôn technôn en potera tèn aspaliutikên, ô Theaitête, tithômen?*, soph. 219d).

Im *Politikos* variiert der Fremde aus Elea die Einteilung der Künste im Hinblick auf die *politikê technê*. Alle Wissenschaften (*epistêmata*), gleichbedeutend mit den *technai* (Roochnik 1996: 227), lassen sich in zwei Arten (*eidê*) einteilen (polit. 258c). Der eine Teil besteht bloß aus Einsicht (*gnônai*) und entbehrt aller Handlungen (als Beispiel wird die Arithmetik genannt), der andere besteht aus mit Wissen verbundenen Handlungen, der Körperliches hervorbringt, wie die Tischlerei und die anderen Handwerke (polit. 258d f.).¹¹⁴ An dieser

¹¹⁰ Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ παρφυκός; – Οὕτως. – Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χρώμενον ἐκάστῳ ἐμπειρότατόν τε εἶναι καὶ ἄγγελον γίγνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ ποιεῖ ἐν τῇ χρεῖᾳ ᾧ χρῆται. (rep. 601d). Das *ergon* einer *technê*, das seine Funktion gut erfüllt, besitzt seine spezifische *aretê* (Wolf 1996: 35).

¹¹¹ Sokrates veranschaulicht dies am Beispiel des Flötenspielers, der dem Flötenbauer sogar Anweisungen erteilt, wie eine Flöte am besten zu bauen sei.

¹¹² Τὸ δὴ μαθηματικὸν αὖ μετὰ τοῦτο εἶδος ὄλον καὶ τὸ τῆς γνωρίσεως τό τε χρηματιστικὸν καὶ ἀγωνιστικὸν καὶ θηρευτικόν, ἐπειδὴ δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν τούτων, τὰ δὲ ὄντα καὶ γεγονότα τὰ μὲν χειροῦται λόγοις καὶ πράξεσι, τὰ δὲ τοῖς χειρουμένοις οὐκ ἐπιτρέπει, μάλιστα ἂν που διὰ ταῦτα συνάπαντα τὰ μέρη τέχνη τις κτητικὴ λεχθεῖσα ἂν διαπρέψειεν. (soph. 219c).

¹¹³ Beim *Charmides* ist diese Bezeichnung der Arten von *technai* zulässig. Die Bezeichnung „theoretische Künste“ ist nur dann begründet, wenn es sich bei den Künsten um reine Vernunftangelegenheiten handelt (wie bei den mathematischen Künsten, am meisten aber bei der Dialektik).

¹¹⁴ Ich stimme Roochnik (1996: 277) zu, dass mit den „praktischen Künsten“ die hervorbringenden gemeint sind. Hier allerdings ausschließlich im physischen Bereich. Das Hervorbringen von psychischen Werken bleibt unerwähnt (in polit. 261b f. wird das Hervorgebrachte in Unbeseeltes und Beseeltes unterschieden, was das

Stelle wird behauptet, dass sich alle Wissenschaften in diese beiden Arten (*praktikê* und *gnôstikê*) einteilen lassen.¹¹⁵ Der Fremde erinnert seinen jungen Gesprächspartner daran, dass – wie in allen Künsten – der gesuchte Politiker dann ein Herrscher ist, wenn er das erforderliche Wissen besitzt, und dass die königliche, die politische und die ökonomische Kunst identisch sind (*oukoun, ho nyndê dieskopoumetha, phaneron hôs epistêmê mia peri pant' esti tauta: tautên de eite basilikên eite politikên eite oikonomikên tis onomazei, mêden autô diapherômetha*, polit. 259b f.). Politisches Wissen und der Politiker sind identisch.¹¹⁶ Der König und Politiker wird den *gnôstikai technai* und nicht den praktischen zugeordnet, weil er nicht mit den Händen regiert, sondern mit der Einsicht und der Kraft seiner Seele. Als nächstes unterscheidet der Fremde die einsichtigen Künste in beurteilende und gebietende (*epitaktikon/kritikon*, polit. 260b). Zu den beurteilenden einsichtigen Künsten zählt die Rechenkunst (*logistikê*, nun anstelle der *arithmetikê*), die, nachdem sie die Unterschiede in den Zahlen erkannt hat, allein das Eingesehene beurteilen kann, während der Architekt als Beispiel einer gebietenden Kunst, selbst nicht Arbeiter ist, sondern ihnen gebietet. Die gebietenden Künstler haben nicht nur (theoretische) Einsicht in Dinge, sondern sie nutzen diese Einsicht um den hervorbringenden Künstlern das Zweckdienliche (*to prosphoron*, polit. 260a) anzuweisen.¹¹⁷ Später führt der Fremde die *metrêtikê* (Messkunst) zur Bestimmung des Angemessenen (*metrion*) als (notwendiges) Instrument technischen Handelns ein (Schneider 1989: 173).¹¹⁸

Die *diairesis* erscheint fehlerhaft. Das praktische Wissen, von dem im *Politikos* die Rede ist, ist keine moralische oder politische *technê* (Roochnik 1996: 276 f.). Die Klassifizierung *praktikê* ist falsch und irreführend, weil die genannten Künste ausschließlich *cheirotechnikai* sind und unter den einsichtigen Künsten auch handelnde sind, wie die gesuchte politische Kunst. Die richtige *diairesis* müsste also lauten: produktive-handwerkliche Künste und einsichtige-vernünftige Künste, wobei sich letztere in rein theoretische sowie gebrauchende und gebietende aufteilen.

Im *Philebos* erklärt Sokrates Protarchos, dass alles, was jemals mit einer Kunst zusammenhängend entdeckt worden ist, folgenden Weg ging: Da alles aus Einem und Vielem besteht und somit bestimmt und unbestimmt ist, muss man von allem jedes Mal einen Begriff (*mian idean*) annehmen und darin suchen. Und nach dem ersten schauen, ob es einen zweiten,

Auslassen der psychischen Werke noch offensichtlicher werden lässt). Das Distinktionsmerkmal zwischen hervorbringenden und einsichtigen Künsten ist die Frage, ob die Arbeit mit den Händen oder mit der Einsicht verrichtet wird (vgl. polit. 259e).

¹¹⁵ *Tautê toîmyn sympasas epistêmas diairei, tèn men praktikên proseipôn, tèn de monon gnôstikên* (polit. 258e). Die einsichtigen Künste meinten das Wissen, das Aristoteles „theoretisch“ nennt (Roochnik 1996: 277).

¹¹⁶ *Tèn ara politikên kai politikon kai basilikên kai basilikon eis tauton hôs hen panta tauta synthêsomen* (polit. 259d).

¹¹⁷ *Τούτω δὲ γε οἶμαι προσήκει κρίναντι μὴ τέλος ἔχειν μηδ' ἀπηλλάχθαι, καθάπερ ὁ λογιστῆς ἀπῆλλακτο, προστάττειν δὲ ἐκάστοις τῶν ἐργατῶν τό γε πρόσφορον ἕως ἄν ἀπεργάσωνται τὸ προσταχθέν. – Ὅρθως. – Οὐκοῦν γνωστικαὶ μὲν αἱ τε τοιαῦται σύμπασαι καὶ ὅποσαι συνέπονται τῇ λογιστικῇ, κρίσει δὲ καὶ ἐπιτάξει διαφέρετον ἀλλήλοισιν τούτω τὸ γένη;* (polit. 260a f.). Der Fremde äußert sich nicht eindeutig darüber, ob die gebietenden Künste auch beurteilende sein können. Beurteilende Künstler werden ferner mit einem Zuschauer (*theatên*, polit. 260c2) verglichen.

¹¹⁸ In polit. 284e unterscheidet der Fremde die *metrêtikê* in zwei Teile, der eine misst Zahlen, Längen, Breiten, Tiefen und Geschwindigkeiten gegen ihr Gegenteil ab, der andere das Angemessene, das Gebührende und das rechte Maß (*to metrion kai to prepon kai ton kairon*). Vgl. Gorgias 508a.

einen dritten (usw.) gibt; Ziel ist es das Eine, das Viele, das Unendliche und die Anzahl zu überblicken (Phil. 16c f.). Diese technische Darstellung erinnert zunächst an das Modell aus dem *Phaidros*. Doch geht es im *Philebos* nicht um die Qualität der Teile, sondern um ihre Quantität.¹¹⁹ Das richtige Abteilen der Begriffe wird auch hier genannt (in Phil. 17d ff. erklärt Sokrates, woran die undialektischen Menschen dabei scheitern), doch konzentriert sich die Darstellung auf das Verhältnis vom Einem, dem Unendlichen und der bedeutsamen Mitte.

Im letzten Abschnitt des Dialoges wendet sich Sokrates den *epistēmai* zu, von denen der eine Teil werkbildend (*dēmiourgikon*) ist und der andere Teil zur Erziehung und Ausbildung (*paideian kai trophēn*) gehört (Phil. 55d).¹²⁰

Von den ausübenden Künsten (*cheirotechnikai*)¹²¹ sind einige reiner, weil sie in stärkerem Maße Wissen sind, also die *arithmētikē*, die *metrētikē* und die *statikē*, ohne die von den Künsten nicht viel übrig bleibt, genau genommen nur *empeiria*, *tribē* und *stochastikē*.¹²² Sokrates spricht hier nicht bloß von den produktiven *technai*, sondern von allen (Roochnik 1996: 280). Zu den weniger reinen (also weniger mathematischen) Künsten, die man vor allem durch Übung und Ausprobieren erlernt und die viel Ungewisses enthalten, nennt er die Tonkunst, die Heilkunst, den Ackerbau, die Schifffahrtskunst und die Strategik. Dagegen ist die Baukunst eine reinere Kunst, weil sie durch das hohe Maß an Mathematik weniger ungenau ist. Die genannten Künste teilt Sokrates in zwei Klassen, die ersten besitzen weniger Präzision (*akribeia*), die der Baukunst ähnlichen mehr (*thōmen toinyndichētas legomenas technas, tas men mousikē synepomenas en tois ergois elattonos akribeias metischousas, tas de tektonikē pleionos*, Phil. 56b f.). Der Grad an Präzision einer *technē* ist ihr Anteil an Mathematik (Roochnik 1996: 280).¹²³

¹¹⁹ Θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις, ὡς γε καταφαίνεται ἐμοί, ποθὲν ἐκ θεῶν ἐρρίφη διὰ τινος Προμηθέως ἅμα φανοτάτω τινὶ πυρί· καὶ οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδωσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένους ζητεῖν — εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν — ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσὶ σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχρι περ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὅποσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπειροῦ ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἂν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπειροῦ τε καὶ τοῦ ἑνός, τότε δ' ἦδη τὸ ἐν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν εἶναι. οἱ μὲν οὖν θεοί, ὅπερ εἶπον, οὕτως ἡμῖν παρέδωσαν σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν ἀλλήλους· οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχῃσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἐν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει — οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους. (Phil. 16c ff.).

¹²⁰ Für Roochnik taucht hier wieder die Unterscheidung in produktive und theoretische *technai* auf (1996: 279 f.). Dies wäre aber nur gerechtfertigt, wenn die im Dialog genannten pädagogischen Wissenschaften mit den theoretischen identisch seien. Dies ist aber nicht der Fall.

¹²¹ Da die folgenden Beispiele nicht allein auf handwerkliche Tätigkeiten beschränkt sind, ist diese Bezeichnung falsch.

¹²² Οἷον πασῶν που τεχνῶν ἂν τις ἀριθμητικὴν χωρίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στατικὴν, ὡς ἔπος εἶπειν φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἐκάστης ἂν γίνοιτο. — Φαῦλον μὲν δῆ. — Τὸ γοῦν μετὰ ταῦτ' εἰκάζειν λείπειτ' ἂν καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετᾶν ἐμπειρία καὶ τινη τριβῆ, ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχωμένους δυνάμεσιν ἅς πολλοὶ τέχνας ἐπονομάζουσι, μελέτη καὶ πόνω τὴν ρώμην ἀπειργασμένας. (Phil. 55e f.).

¹²³ Zur Bedeutung der Mathematik für die Künste der Griechen im Allgemeinen und zu Erfassung der Wirklichkeit im Speziellen vgl. Schneider 1989: 174 ff.

Aber selbst die präzisesten Künste wie die Arithmetik und die Geometrie sind in gemeine und philosophische zu unterscheiden (*'arithmêtikên prôton ar' ouk allên men tina tèn tôn pollôn phateon, allên d' au tèn tôn philosophountôn*, Phil. 56d). Die gemeinen zählen ungleiche Einheiten zusammen, so wie die Arithmetik in der Baukunst. Die philosophische Arithmetik zeichnet sich durch ein weit höheres Maß an Wahrheit bei den Zahlen und Maßen aus (Phil. 57d). Die philosophische Arithmetik und Geometrie sind die präzisesten Künste, abgesehen von der Dialektik (*hê tou dialegesthai dynamis*). Sie ist die höchste (und damit präziseste) aller Künste, da sie alle anderen erkennt und sich mit „dem wahrhaft Seienden und immer auf gleiche Weise Gearteten beschäftigt“ (*tên gar peri to on kai to ontôs kai to kata tauton aei pephykos pantôs egôge oimai hêgeisthai sympantas hosois nou kai smikron prosêrtêtai makrô alêthestatên einai gnôsin*, Phil. 58a). Präzision ist also das Maß an Wahrheit. Und das ewig Seiende ist wahrer als das Vergängliche (Phil. 58e ff.). Platon entwickelt hier eine dreistufige Rangfolge der *epistêmai*: Auf der untersten Stufe stehen die *cheirotechnikai* (unterschiedlich genau, je nach mathematischer Fundierung), auf der zweiten die Arithmetik (aufgeteilt in gemeine und philosophische), und über allen steht auf der dritten Stufe die genaueste aller Künste, die Dialektik (Schneider 1989: 179).

Im Dialog *Kratylos* findet sich schließlich ebenfalls eine Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen (Krat. 387d ff.). Allerdings geht es bei dem Hervorgebrachten um Werkzeuge, und das Gebrauchen beschränkt sich auf den handwerklichen Bereich (in Sokrates' Beispiel geht es um einen Weber, der eine Weberlade bedient), bis auf das Wort als Werkzeug des Lehrkünstlers (*Hyphantikos men ara kerkidi kalôs chrêsetai, kalôs d' estin hyphantikôs: didaskalikos de onomati, kalôs d' esti didaskalikôs*, Krat. 388c). Als Hersteller des Wortes wird der Gesetzgeber angegeben (*Nomothetou ara ergô chrêsetai ho didaskalikos hotan onomati chrêtai*, Krat. 388e). Der gebrauchende Künstler ist am besten dazu geeignet bei der Fertigung seines Werkzeuges Aufsicht zu führen und zu beurteilen, ob das Werkzeug gut gearbeitet ist (Krat. 390b). Beim Wort des Gesetzgebers wäre dies der Dialektiker, der zu fragen und zu antworten versteht (Krat. 390c f.).¹²⁴ Sein Kriterium dafür, ob das Wort gut gebildet ist, ist der Abgleich mit der Natur des Gegenstandes, die das Wort abbilden soll (Krat. 390e). Weder ist bei der Dialektik von der Mathematik als deren Werkzeug die Rede, noch wird beim Wort als Werkzeug eine andere Kunst in Betracht gezogen. Derjenige der mit dem Wort am besten umzugehen weiß, ist derjenige, der am besten zu fragen und zu antworten versteht.¹²⁵

Ich möchte – bevor ich die Leitfrage dieses Abschnittes beantworte – die Analyse des *technê*-Verständnisses Platons mit Helmuth Schneiders Resümee darüber abschließen:

„Zunächst ist es Platon in den Mythen des *Protagoras* und des *Politikos* sowie in der Schilderung der Frühzeit in den *Nomoi* gelungen, die Relevanz der *technai* für den

¹²⁴ *Ton de erôtan kai apokrinesthai epistamenon allo ti sy kaleis ê dialektikon [...] Nomothetou de ge, hôs eoiken, onoma, epistatên echontos dialektikon andra, ei mellei kalôs onomata thêsethai.*

¹²⁵ Dies entspricht eher der Dialektikkonzeption der *Politeia* als der der Spätdialoge wie des *Philebos*, wo die dialektische Kunst mathematisch ist.

zivilisatorischen Prozess, ihre Notwendigkeit für das Überleben der Menschen, aber auch die Begrenztheit ihres Nutzens deutlich herauszuarbeiten und dabei gleichzeitig die Interdependenz zwischen technischen, politischen und moralischen Entwicklungen zu zeigen. In der Auseinandersetzung mit der Selbstauffassung solcher Disziplinen wie Rhetorik und Sophistik hat Platon die allgemeinen Kriterien für Technizität diskutiert und theoretisch bestimmt; für seine Position ist vor allem die enge Verknüpfung von *technê* und *epistêmê* sowie die deutliche Unterscheidung zwischen *technai* und solchen Tätigkeiten, die auf bloßem Erfahrungswissen oder auf manueller Geschicklichkeit beruhen, charakteristisch. Die grundlegenden Merkmale handwerklicher Arbeit werden in den späten Dialogen beschrieben, technisches Handeln ist sachgerecht, zielgerichtet und auf adäquate Werkzeuge angewiesen. Mit der Werkzeugherstellung ist nach Platon ein hierarchisch strukturierter Zusammenhang zwischen verschiedenen Handwerkszweigen gegeben. Dem griechischen *technê*-Verständnis hat Platon einen theoretischen Ausdruck verliehen, die Traditionen des konventionellen Denkens hat er allerdings überwunden, als er die Anwendung mathematischer Verfahren zu einem wesentlichen Kennzeichen wirklicher *technê* erklärte.“ (Schneider 1989: 180 f.).

Die Grundlage der Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes Wissen taucht auch im *Laches* auf: Die produzierenden Künstler können nicht die Nützlichkeit ihre Werke beurteilen. Deshalb braucht es eine übergeordnete Kunst, die dies erkennt und über den rechten Gebrauch der Güter entscheidet.

Doch wird gerade in den Frühdialogen immer wieder betont, dass ausschließlich die Künstler eines Faches darüber entscheiden können, ob jemand ihre *technê* beherrscht und ob Werke gut gelungen sind, im *Ion*, dass unter Künstlern eines Faches Einigkeit bestehen muss. Im *Laches* sagt Sokrates, dass man die Qualifikation eines (produzierenden) Fachmannes an seinen Lehrern oder seinen Werken erkennen kann.

Ich denke, dass es sich hierbei um keinen Widerspruch handelt. Die letztgenannten Forderungen beziehen sich auf Künstler und die Qualität ihrer Werke im Rahmen ihres Faches. Ob ein Werk gelungen ist, und ob jemand eine Kunst erlernt hat, können nur die anderen Künstler dieses Faches beurteilen. Doch selbst wenn ein Werk nach den Regeln einer *technê* gelungen ist, sagt dies noch nichts über seine Nützlichkeit (für die Polis) aus. Hier beginnt der Wirkungsbereich des gebrauchenden und gebietenden Wissens. Im zehnten Buch der *Politeia* und im *Kratylos* wird deutlich gesagt, dass unter dem Aspekt der Nützlichkeit der gebrauchende Künstler am besten beurteilen könne, ob ein Werk gelungen sei.

Eine *technê* kann nicht schriftlich fixiert werden und jede *technê* – so sahen wir im *Charmides* und *Laches* – hat ein spezifisches Werk, das nur ihr allein zukommt, über welches sie herrscht und das sie von den anderen Künsten unterscheidet. Die königliche Kunst sollte im *Euthydemos* beide Arten von Wissen in sich vereinigen, das hervorbringende und das gebrauchende. Was ist dann aber das *ergon* der *politikê technê* (ihres hervorbringenden Wissens)? Sie macht glücklich und gut. Was heißt es aber in dieser Hinsicht, gut bzw. besser zu werden? Ein Mensch ist gut, wenn seine Seele gut ist. Und eine gute Seele ist tugendhaft. Somit ist das Werkzeug der *politikê technê* (ihres hervorbringenden Wissens) die Methode

der Seelenbesserung. Der *technikos peri psychês therapeian* aus dem *Laches* ist also der wahre Politiker. Dem entspricht auch die Behauptung aus dem *Gorgias*, dass *technai* in Hinsicht auf das Beste arbeiten. Der Gegenstand der *politikê technê* ist die Polis, also ihre Bürger. Folglich muss sie auf das Beste für die Bürger hinarbeiten.¹²⁶ Das Beste für die Bürger ist, dass sie tugendhaft leben, wodurch sie glücklich werden und dadurch die Polis.

In den betrachteten Dialogen findet sich zwar die Unterscheidung in gebrauchendes und hervorbringendes Wissen wieder, aber auf den ersten Blick keine explizite Entsprechung zum hervorbringenden Wissen als Seelenbesserung (das hervorbringende Wissen des *Kratylos* bringt Werkzeuge hervor, das der *politikê technê* einen Selbstzweck). Am ähnlichsten ist ihr die psycho-logische dialektische Kunst des *Phaidros*, die *logoi* in die Seelen schreibt. Außerdem ist von keiner Kunst die Rede, bei der beides zusammenfällt. Doch vielleicht ist dies verkehrt herum gedacht. Denn wie am Beispiel des *Politikos* deutlich wird, wäre die Einheit von gebrauchendem und hervorbringendem Wissen in einer *technê* die Lösung der dort scheiternden *diairesis*. Demnach wäre der *Euthydemos* die Lösung (oder zumindest ein Lösungsvorschlag) für andere Dialoge und deren Aporien.

Das gebrauchende Wissen findet sich im Theut-Mythos des *Phaidros* und im zehnten Buch der *Politeia*, wo es als Ursache der *aretê* und der Schönheit bezeichnet und über die hervorbringenden und nachahmenden *technai* gestellt wird. Die gebietenden *technai*, als Teil der *gnostikai technai*, im *Politikos* erinnerten ebenfalls an das Wissen vom rechten Gebrauch. Doch war der Fehler in diesem Dialog gewesen, dass man dem gesuchten Politiker und Herrscher allein die gebietende Kunst zugeordnet hatte. Schwierig wird ihre Identifikation im *Philebos*. Allein in der Dialektik, die alle anderen Künste erkennt, könnte man sie vermuten. Doch mit der Kategorie der erwerbenden Künste aus dem *Sophistes* lässt sie sich nicht vereinbaren und zusammen als theoretisch kategorisieren wie dies Roochnik tut (der Gelderwerb ist kein Bestandteil der gebrauchenden Künste).

Die Kategorie der hervorbringenden Künste erscheint oft in anderen Dialogen. In den eben genannten Beispielen sind sie das Gegenstück zu den gebrauchenden Künsten, sonst zählen sie oft zu den „theoretischen“ (vor allem mathematischen) Künsten. Häufig sind sie auf die handwerklichen Tätigkeiten reduziert (*cheirotechnikai*) oder produzieren Werkzeuge und Werke. Intellektuelle Künste werden selten als Beispiele genannt.

Besonders hervorgehoben werden muss die Bedeutung der mathematischen Künste, allen voran der *arithmetikê*, für das platonische *technê*-Verständnis. Im siebten Buch der *Politeia* sagt Sokrates, dass alle Künste mathematisch seien. Die Bedeutung der Mathematik steigert sich von den Früh- bis zu den Spätdialogen; sie ist damit sicherlich ein Kriterium zur Datierung der Dialoge und ein Zeichen dafür, dass sich das *technê*-Verständnis Platons weiterentwickelt.

¹²⁶ Daraus folgt eine weiteres Indiz für die These, dass Sokrates den hervorbringenden Teil der *politikê technê* und die Seelenbesserung als identisch betrachtet und sich darin hervor tut (allerdings nur im privaten Bereich): Die *technai* unterscheiden sich von den Schmeicheleien dadurch, dass sie auf das Beste und nicht auf das Angenehme zu treffen suchen (*Gorg.* 464c ff.). Sokrates beansprucht für sich, dass er alles, worüber er redet, um das Beste willen sagt (*Gorg.* 521d f.). Damit will er sich als Künstler verstanden wissen. Der Gegenstand seiner Kunst ist die Seele, das Werkzeug ist der *elenchos* und das Ziel die Seelenbesserung, also die *aretê*. Weil er dies fast ausschließlich allein tut, sagt er von sich, dass er allein die *politikê technê* wahrhaft betreibe.

Es gibt also deutliche Parallelen zur Unterscheidung in hervorbringendes und gebrauchendes technisches Wissen aus dem *Euthydemos*, die dort auf die *politikê technê* bezogen ist. Diese Parallelen des platonischen *technê*-Verständnisses reichen bis ins Spätwerk hinein. Allerdings gibt es auch deutliche Weiterentwicklungen und Korrekturen, vor allem in den späteren Dialogen. Außergewöhnlich ist Platons Forderung, dass Politik eine *technê* sein soll, und die strengen Kriterien, die er für *technai* aufstellt, müssen also auch für die politische Kunst gelten. Ihr hervorbringendes Wissen als Seelenbesserung scheint auf den ersten Blick – zumindest als Teil der *politikê technê* – nicht erkennbar. Im nächsten zu betrachtenden Dialog, der *Apologie*, werden wir mehr darüber erfahren. Da Sokrates dort jedoch ausschließlich über sich spricht, konzentriert sich der Dialog auf den destruktiven Teil der Seelenbesserung und demonstriert durch die Schilderung seines Lebens dessen Realisierbarkeit. Und trotz des Fehlens der Ausübung öffentlicher Ämter wird sich Sokrates in der *Apologie*, in Anspielung auf den *Gorgias*, als *politikos* andeuten, da er allein die psychologische Funktion der politischen Kunst anerkennt und das Vermögen dazu besitzt. Hierzu und für den gebrauchenden Teil ist die *sophia* notwendig, der sich Sokrates in seiner Verteidigungsrede ausführlich widmet.

2.3 *Apologie*: Die eigene Seelenbesserung und die Bedeutung der Philosophie

Ein wesentliches Thema des Dialoges ist erneut ein pädagogisches und damit ein politisches: Um das Ziel guter Erziehung – lobenswert und gut zu machen (*kalô te kagathô poiêsein*) – näher zu bestimmen, fragt Sokrates nach einem Sachverständigen in der menschlichen und politischen Tugend (*tis tês toiautês aretês, tês anthrôpinês kai politikês, epistêmôn estin*, apol. 20b). Die Formulierung *politikê aretê* ist hervorzuheben, und Fachmann der politischen Tugend klingt deutlich nach der *politikê technê*. Die Konjunktion zwischen „menschlich“ und „politisch“ ist additiv und nicht distinktiv zu verstehen. Die *aretê* wird also einfach näher als menschlich und politisch beschrieben, beide Bereiche sind nicht getrennt voneinander zu betrachten.

Sokrates argumentiert in der *Apologie* mit zwei Bedeutungen von *sophos*. Bei der Untersuchung des delphischen Orakelspruches sagt er zunächst, dass niemand weiser sei als er. Er spricht den Handwerkern zwar *sophia* zu, allerdings nur in ihrem Fach.¹²⁷ In diesen Verwendungsfällen ist *sophos* mit „kompetent“ zu übersetzen.

Wenn er ihnen aber die *sophia* in den wichtigsten Dingen (*ta megista*) abspricht (apol. 22d) oder sich in apol. 20d die menschliche Weisheit zuschreibt¹²⁸, ist mehr als irgendeine fachspezifische Kompetenz gemeint. Dann geht es um das höchste menschliche Wissen, dem in *Euthydemos* die Schlüsselposition unter den Tugenden zugeschrieben wird.

Gleichwohl räumt er ein, dass die menschliche Weisheit sehr beschränkt ist (apol. 23a). „Es scheint aber, ihr Athener, in der Tat der Gott weise zu sein, und mit diesem Orakel dies zu sagen, dass die menschliche Weisheit sehr wenig wert ist oder gar nichts“.¹²⁹ Die Stelle ist relativ gemeint und auch so zu verstehen: Im Vergleich zur göttlichen Weisheit ist die menschliche mangelhaft, aber im Vergleich zu allen anderen menschlichen Dingen ist sie das wertvollste Gut. Sie kann nicht als Ausweis einer Abwertung der *sophia* benutzt werden (Vlastos 2000: 607 n.76). Guthrie weist darauf hin, dass trotz aller Abwertung der menschlichen Weisheit durch Sokrates, diese als Verbindung zum Göttlichen zu sehen ist (1980: 90).

Falsch ist es auch, Sokrates den Besitz von Weisheit vollkommen abzuspochen, wie dies Charles Kahn tut: „In the *Apology* Sokrates insists upon his lack of knowledge or wisdom

¹²⁷ Τελευτῶν οὖν ἐπὶ τοὺς χειροτέχνους ἦα· ἐμαυτῷ γὰρ συνήδη οὐδὲν ἐπισταμένῳ ὡς ἔπος εἶπεῖν, τούτους δὲ γ' ἤδη ὅτι εὐρήσοιμι πολλὰ καὶ καλὰ ἐπισταμένους, καὶ τούτου μὲν οὐκ ἐψεύσθην, ἀλλ' ἠπίσταντο ἃ ἐγὼ οὐκ ἠπιστάμην καὶ μου ταύτη σοφώτεροι ἦσαν. ἀλλ', ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ταυτόν μοι ἔδοξαν ἔχειν ἀμάρτημα ὅπερ καὶ οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ ἀγαθοὶ δημιουργοὶ — διὰ τὸ τὴν τέχνην καλῶς ἐξεργάζεσθαι ἕκαστος ἡξίου καὶ τᾶλλα τὰ μέγιστα σοφώτατος εἶναι — καὶ αὐτῶν αὕτη ἢ πλημμέλεια ἐκείνην τὴν σοφίαν ἀποκρύπτειν. (apol. 22c f.).

¹²⁸ „Ich habe nämlich, ihr Athener, durch nichts anderes als durch eine gewisse Weisheit diesen Namen erlangt. Durch was für eine Weisheit aber? Die eben vielleicht die menschliche Weisheit ist. Denn ich mag in der Tat wohl in dieser Weise sein.“ (egô gar, ô andres 'Athênaiοι, di' ouden all' ê dia sophian tina touto to onoma eschêka. poian dê sophian tautên? hêper estin isôs anthrôpinê sophia; atô onti gar kindyneuô tautên einai sophos.

¹²⁹ to de kindyneuei, ô andres, tô onti ho theos sophos einai, kai en tô chrêsmô toutô touto legein, hoti hê anthrôpinê sophia oligou tinos axia estin kai oudenos. (apol. 23a) Ferber sieht hierin Sokrates' ultimatives Kriterium für Wahrheit: nicht Konsistenz (oder Kohärenz) sondern das göttliche Wissen (2007: 264).

(*sophia*).“ (Kahn 1996: 102).¹³⁰ Seine Leugnung sollte nicht wörtlich verstanden werden, sondern sie muss in dem Zusammenhang gesehen werden, in dem er sie macht. Neben der Selbstzuschreibung der menschlichen Weisheit, sagt er über sich, dass er weder wenig noch viel weise sei.¹³¹ Das heißt, wie auch aus apol. 20d hervorgeht, dass er sich als weise betrachtet.¹³² Außerdem widerspricht er dem Ergebnis seiner Untersuchung, dass niemand weiser ist als er, nicht. Es erscheint zunächst widersprüchlich, dass Sokrates seine Weisheit einschränkt, aber trotzdem behauptet, mit den Prüfungen seiner Mitbürger Athens größtes Gut zu sein (Heinemann 2008: 2). Man muss zur Auflösung dieses Widerspruches eine der beiden Behauptungen fallen lassen. Meines Erachtens muss man Sokrates für weise halten (zumindest im für den Menschen möglichen Rahmen)¹³³ und seine Leugnung als Übertreibung betrachten, weil er zur Prüfung seiner Mitbürger aller Wahrscheinlichkeit nach über das höchste (menschliche) Wissen verfügen muss.¹³⁴ Die Leugnung seines Wissens impliziert nicht, dass seine Überzeugungen subjektiv und unsicher oder praktisch unzuverlässig sind, vielmehr sind sie gegenüber denen anderer Menschen überlegen, weil sie durch gute Begründung den *elenchoi* standhalten konnten (Irwin 1995: 29).

Kahn sieht im *Charmides* eine kritische Reflexion des Sokrates aus der *Apologie*:

„If he [Sokrates, C.W.] successfully examines his fellow Athenians concerning virtue and the good life, Sokrates must himself know something about human excellence and, more generally, something about what is good and what is bad. He must possess the kind of knowledge that is beneficial for human beings and that makes for a happy life. In the *Apology* any claim to such knowledge remains hidden behind the ironic mask of ignorance. What the *Charmides* shows is that this ostensibly modest claim only to second-order wisdom, knowledge of one’s ignorance, cannot be the whole story. The success of Sokrates’ *elenchus* (in the dialogues, at least, and perhaps in real life) presupposes his own possession of the relevant form of knowledge or expertise.“ (Kahn 1996: 202).

Im *Gorgias* behauptet Sokrates, dass er der Einzige sei, der die *politikê technê* wahrhaft betreibe (*oimai mei' oligôn 'Athênaiôn, hina mê eipô monos, epicheirein tê hós alêthôs politikê technê kai prattein ta politika monos tôn nyn*, Gorg. 521d). In der *Apologie* macht er eine ähnliche Aussage, nämlich dass der Polis noch nie ein größeres Gut (*agathon*) widerfahren sei als seine Erfüllung des göttlichen Auftrages. Sokrates begründet dies damit,

¹³⁰ Dies tut auch Heinemann 2008: 2. Irwin plädiert hingegen dafür, Sokrates’ Leugnung nicht einfach hinzunehmen (1995: 27). Wieland weist meines Erachtens nach zu Recht darauf hin, dass Sokrates sein Nichtwissen immer nur in Bezug auf ganz bestimmte Inhalte bekennt (1996: 18).

¹³¹ *egô gar dê oute mega oute smikron synoida emautô sophos ôn* (apol. 21b).

¹³² Wenn auch relativ: Im Vergleich zu Göttern fast gar nicht, im Vergleich zu den anderen Menschen am meisten. Was er nicht besitzt, ist göttliche Weisheit, was er hingegen besitzt, ist die menschliche (verstanden als ein notwendigerweise vorhandenes Optimum an ethisch-politischem Wissen).

¹³³ „In speaking of human wisdom Sokrates insists that what he has is not really wisdom at all, but simply the closest that he can come to wisdom; we may explain the claim about knowledge in the same way.“ (Irwin 1995: 29).

¹³⁴ So auch Zehnpfennig 2001: 172. Sokrates „wirft die Frage nach seiner besonderen Beschäftigung oder Tätigkeit (*pragma*, 20c5) auf, und er erläutert, er besitze eine besondere Art von Wissen, die menschliche Weisheit (*anthropine sophia*, 20d8).“ (Wolf 1996: 37). Dagegen Morrison 2007: 240.

dass er alle zu überreden (*peithein*, apol. 30a) versuche, vorrangig für die Seele Sorge zu tragen.¹³⁵ Für Guthrie ist die Sorge um die Seele eine *technê* und in erster Linie die Sorge um die Vernunft (1980: 89). Warum ist es so wichtig, sich vorrangig um das Wohl der Seele zu kümmern? Sokrates' Begründung lautet, dass nämlich nicht aus dem Geld (*chrêmata*) die Tugend entsteht, sondern die Tugend das Geld „und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, private und gemeinschaftliche“ nützlich macht (*Ouk ek chrêmâtôn aretê gignetai, all' ex aretês chrêmata kai ta alla agatha tois anthrôpois hapanta kai idia kai dêmosia*, apol. 30b).¹³⁶

Wer soll ein besserer Politiker sein als der, der die Güter für die Polis nützlich macht? Diese Formulierung klingt nach dem gebrauchenden Teil der *politikê technê* im *Euthydemos*. Sowohl ein politisch-moralisches Fachwissen als auch dessen Konkretisierung als gebrauchend finden sich in der *Apologie*. Notwendig für den rechten Gebrauch ist Wissen, genauer: *sophia*. Sokrates spricht allgemein von der *aretê*, nicht von der Weisheit.

Er bemüht sich nicht um eine Differenzierung, weil es darum geht, den Mitbürgern die (anderen) Tugenden beizubringen, sie tugendhaft zu machen. Dazu ist zwar die (menschliche) Weisheit notwendig, doch diese ist nicht für alle erreichbar. Wichtig ist, dass auch der hervorbringende Teil der politischen Kunst genannt wird, also die Seelenbesserung: die *elenchoi* bezüglich des Gutseins einer Person nennt Sokrates das größte Gut (apol. 38a).¹³⁷ Durch diese Untersuchungen werden die Menschen (z.B. durch die Einsicht in das eingebaute Wissen) seelisch besser. Dies ist der *elenchos*: „Socrates does not suggest that he engages in two different activities: elenctic cross-examination and exhortation to care most about virtue.“ (Irwin 1995: 19). Er macht unmissverständlich klar, dass niemand dafür besser geeignet ist als er selbst. Von der früheren Aussage aus der *Apologie*, dass er von diesen Dingen nichts wisse¹³⁸, bleibt somit nicht viel übrig. *Aretê* entsteht durch die Seelenbesserung¹³⁹, und dies vorzüglich zu betreiben, beansprucht Sokrates für sich. Beide Teile der *politikê technê*, der hervorbringende und der gebrauchende, werden im Dialog erwähnt und ihr (im *Euthydemos* gefordertes) Zusammenfallen angedeutet.

Im ersten protreptischen *elenchos* des *Euthydemos* sagt Sokrates, dass die *sophia* das einzig ausnahmslos Gute sei. Ihre besondere Bedeutung ebenso wie ihre leitende Funktion werfen – wie wir gesehen haben – Schwierigkeiten auf. Die Stelle apol. 30b2 ff. beschäftigt sich

¹³⁵ καὶ ἐγὼ οἶμαι οὐδέν πο ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται (apol. 30a f.). „This is precisely what Socrates tells the jury in the *Apology*, as well: it is a central feature of his divine mission to make people care first about wisdom, truth and the perfection of the soul“ (Brickhouse/Smith 1987: 17). Richard Stalley bezeichnet die Sorge um die Seele als „our fundamental task“ (2000: 269).

¹³⁶ Ich habe mich hier zunächst für die Übersetzung von Vlastos entschieden. Wir werden diese Stelle gleich genauer betrachten müssen.

¹³⁷ „Even though his elenchus can only turn the Athenians to the pursuit of virtue and wisdom, in doing so it already makes them *better*. Because the good life *just is the examined life*, what the Athenians need are not answers or doctrines but simply the provocation of Socratic elenchus.“ (Gonzales 2002: 181).

¹³⁸ Zu Sokrates' Leugnung des Wissens vgl. Woodruff 1992: 88 ff.

¹³⁹ „...living a virtuous life that can come only through the perfection of the soul.“ (Brickhouse/Smith 1987: 2).

ebenfalls mit dieser Problematik und ist ausführlich diskutiert worden.¹⁴⁰ Vlastos übersetzt apol. 30b: „For virtue does not come from wealth, but through virtue, wealth and everything else, private and public, becomes good for men.“ (Vlastos 2000: 605).¹⁴¹

Terrence Irwin kritisiert Burnets und Vlastos' Übersetzung, weil *agatha* nicht Prädikat des Satzes sei. Er präferiert die Übersetzung „Gesundheit und die anderen Güter entstehen aus der Tugend“, weil sie besser zur vorausgehenden Aussage, dass nicht aus dem Geld die Tugend entsteht, passe (Irwin 1995: 363 n.22). Doch räumt er ein, dass die Aussage auf diese Weise schwer zu verstehen sei, da sie das gesamte Argument der *Apologie* zerstören würde (Irwin 1995: 58). Deutlicher kritisieren Thomas Brickhouse und David Smith die Interpretation von Burnet, Vlastos und Burnyeat. Der Hinweis auf Sokrates' Armut widerlege ihre Auffassung nicht, nach der – wie bei Irwin – die Tugend Güter produziere. Allerdings müssen sie sich irren, wenn sie Sokrates jegliche Tugend absprechen.¹⁴² Sokrates ist ohne Zweifel ein Muster an Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit.

Gegen Vlastos' Lesart, dass die Tugend alles nützlich mache und kein „money-maker“ sei, argumentieren die beiden Autoren, dass ihrer Meinung nach die *aretê* an dieser Stelle nicht bloß gebrauchend, sondern auch produktiv zu verstehen sei (Brickhouse/Smith 2000: 77 ff.). Demnach wäre die Stelle so zu übersetzen, wie es Schleiermacher tut: Aus der Tugend entstehen alle anderen Güter. Die Begründung von Brickhouse und Smith lautet, dass die genannten Güter zum einen nicht notwendig für jede tugendhafte Handlung seien, zum anderen, dass die Tugend das Beste aus den gegebenen Bedingungen einer Situation mache, und dass das Bewerten der Güter (evaluatives Prinzip, gebrauchendes Wissen) ihre Produktion zur Folge habe (2000: 86 f.).¹⁴³ Als Beispiel beziehen sie sich auf den Dialog *Charmides*. Die *aretê* bringt Gesundheit hervor, weil ein Mensch nur dann gesund ist, wenn auch seine Seele gesund ist.¹⁴⁴ Noch deutlicher wird es beim Geld (*chrêmata*). Vlastos habe Recht, dass die Tugend kein „money-maker“ sei, doch mache sie Geld überhaupt erst nützlich. Sie bringt also (wahren) Reichtum hervor.¹⁴⁵ Als weiteren Beleg ihrer These beziehen sich Brickhouse und Smith eben auf Euthyd. 279a f., wo Sokrates die Güter Reichtum, Gesundheit, Schönheit, gute Geburt, Macht und Ansehen aufzählt. Erst durch die

¹⁴⁰ Einen umfassenden Überblick über die verbreitete Übersetzung und die wenigen Ausnahmen bietet Burnyeat (2003).

¹⁴¹ *Ouk ek chrêmâtôn aretê gignetai, all' ex aretês chrêmata kai ta alla agatha tois anthrôpois hapanta kai idia kai dêmosia*. Ähnlich übersetzte bereits Burnet: „It is goodness that makes money and everything else good for men.' The subject is *chrêmata kai ta alla hapanta* and *agatha tois anthrôpois* is predicate. We must certainly not render 'from virtue comes money'! This is a case where interlaced order may seriously mislead.“ (Burnet 1924: 124).

Vlastos' Begründung dafür, dass die Übersetzung nicht lauten könne, dass aus der *aretê* Geld entstehe, laute, dass die Tugend sonst ein „money-maker“ sei (Vlastos 2000: 606 n.73). Im Text steht *chrêmata*, also Geld und nicht Reichtum (*ploutos*). Es geht nicht darum, dass *aretê* Geld hervorbringt, sondern sie dass erst den sinnvollen Einsatz ambivalenter Güter ermöglicht.

Vgl. Burnyeat: „The *Apology* is a defence of philosophy. Socrates is a philosopher, not a money-maker like his friend Crito, nor an aristocrat like Glaucon. Only philosophical values are relevant to the syntax of your sentence. Given Burnet's construal, *Apology* 30b is in perfect harmony with the famous declaration we meet later at 41d.“ (2003: 4).

¹⁴² Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 80

¹⁴³ Damit liegen Brickhouse/Smith und Vlastos inhaltlich gar nicht so weit auseinander, doch ist die Bezeichnung des rechten Gebrauchs als Produktion irreführend.

¹⁴⁴ Das heißt nicht, dass sie alle körperlichen Erkrankungen verhindern könnte (Brickhouse/Smith 2000: 82 f.).

¹⁴⁵ Ohne *aretê*, präziser ohne *sophia*, ist Geld bloß ein Mittel aber kein Reichtum.

sophia werden diese Güter zu wahren Gütern. Das Wissen vom rechten Gebrauch bringt so betrachtet erst wahre Güter hervor. Etwas ist dann ein wahres Gut, wenn es recht gebraucht wird. Das gebrauchende Wissen schafft Nutzen, wo vorher keiner war, bei Gegenständen, die ungebraucht weder nützlich noch schädlich sind.

Die Tugend (die Weisheit) bloß als gebrauchend zu betrachten, führt zu einem Problem:

„What seems wholly insufficient is what acceptance of the evaluative principle alone (at least as it is customarily understood) would require, namely, that Socrates believes the virtuous person would be helpless in the face of some lack.” (Brickhouse/Smith 2000: 86).

Ich halte diese Sichtweise für treffend. Die Tugend (eigentlich die Weisheit) ist nach beiden Übersetzungen gebrauchend. Nach Vlastos' Übersetzung macht sie alles nützlich, nach Irwins, Brickhouse' und Smith' Übersetzung entstehen aus ihr alle Güter, eigentlich alle nützlichen Güter. Der Arzt bringt Gesundheit hervor, ein Gut ist diese aber erst, wenn sie sich mit der Weisheit in Einklang befindet. Das Wichtigste aber, was die Weisheit hervorbringt, ist sich selbst. Erst wenn sie entstanden ist, können die Tugenden entstehen und Güter nützlich gebraucht werden. Wenn alle wahren Güter aus der Tugend entstehen und die Weisheit ein Gut ist, dann muss sie sich auch reproduzieren – dies übersehen aber auch Brickhouse und Smith. Folgt man der Interpretation von Vlastos, Burnet und Burnyeat, dann ist die Tugend allein gebrauchend, was nichts anderes bedeutet, als dass der Weise vieler Güter bedarf.¹⁴⁶ Er ist also nicht unabhängig von den äußeren Dingen, aber im Vergleich zu den übrigen Menschen ist er (nahezu) unabhängig.¹⁴⁷

Da nicht jeder Teil der *aretê* Wissen ist, bleibt für mein Anliegen, das gebrauchende und hervorbringende Wissen der *politikê technê* in den Frühdialogen nachzuweisen, die Bedingung, dass an dieser Stelle die *sophia* gemeint ist. In ihr ist das gesuchte politische Wissen vereint.¹⁴⁸

Richten wir den Blick wieder auf die *Apologie*. Sokrates treibt das edle aber träge Ross Athen wie ein Sporn an, indem er die Athener überredet und verweist und zwar einzeln (*hena*

¹⁴⁶ Vgl. Burnyeat: “Socrates does not claim, as he is standardly translated, that virtue makes you rich, but that virtue makes money and everything else good for you.” (2003: 1).

¹⁴⁷ Vgl. leg. 631b f. Der späte Platon lässt dort den Athener sagen, dass die Menschen durch die göttlichen Güter (also die Tugenden, an deren Spitze die *phronêsis* steht) auch die menschlichen (Reichtum, Gesundheit, etc.) erwerben (vgl. Schöpsdau 2003: 185: „vgl. auch 715d: einer Stadt, in der das Gesetz herrscht, verleihen die Götter Dauerhaftigkeit und `alle Güter““).

¹⁴⁸ Ich räume ein, dass es gar nicht so eindeutig ist, dass Sokrates an dieser Stelle von der *sophia* in meinem Sinne spricht und dass sie nicht zwangsläufig aus sich selbst entstehen muss. Doch abgesehen davon, dass der Umstand, dass es sich an dieser Stelle um die *sophia* handelt, für mein Anliegen nicht so zwingend notwendig ist wie zunächst gedacht, möchte ich nur noch eine Überlegung äußern, wie sich das Problem eventuell lösen ließe: Ich greife dazu das Beispiel des Arztes auf. Er bringt Gesundheit hervor. Nützlich wird diese aber erst durch die *aretê*. Was die gebrauchende Tugend also hervorbringt ist der Nutzen, also das Gute. Damit ist sie hervorbringend und gebrauchend. Die Tugend könnte sich also dadurch reproduzieren, dass sie andere (z.B. durch das vorbildliche Verhalten des Tugendhaften) zur Tugend antreibt. Desweiteren könnte die *sophia* nicht nur die anderen Teile bei anderen hervorbringen, sondern sich selbst bei anderen reproduzieren (im Sinne der Ausbildung der Philosophen). Doch dies ist spekulativ und wird von der Stelle nicht gedeckt.

hekaston, apol. 30e).¹⁴⁹ Sokrates' Bemühen um die Sorge für die Seele¹⁵⁰ ist zwar mit dem psychologischen (hervorbringenden) Teil der politischen Kunst vereinbar. Dass er sich darin vor allen anderen auszeichnet erinnert an seine Selbstbeschreibung aus dem *Gorgias* als derjenige, der die *politikê technê* als Einziger wahrhaft betreibt.¹⁵¹ Doch macht die *politikê technê* mehr aus als die Seelsorge Einzelner. Er ist also kein vollständiger *politikos*. Als Grund hierfür führt er sein zurückgezogenes Leben an. Damit ist nicht gemeint, dass er nicht in der Öffentlichkeit agierte, schließlich ist er der Prototyp des agoraphilen Menschen.¹⁵² Doch betont er im *Gorgias* und in der *Apologie*, dass er sich den politischen Angelegenheiten, also dem Handeln in den politischen Institutionen Athens, entzogen habe.

Gegenüber Polos sagt Sokrates: „O Polos, ich bin keiner von den Politikern (*ouk eimi tōn politikōn*)“ (Gorg. 473e). Dass er damit die rege Teilnahme an den politischen Geschäften Athens um jeden Preis meint, wird durch die Schilderung seiner missglückten Ausübung eines politischen Amtes deutlich (Gorg. 473e f.). Er möchte damit zeigen, dass er nicht die Fähigkeit besitzt, die ein Politiker in Athen benötigt, nämlich das Sammeln von Stimmen. Ihn interessiere nur ein Zeuge und dies sei sein Gesprächspartner, die Zustimmung der Masse sei ihm nicht wichtig. Zu beachten ist hierbei aber, dass er nicht von der Seelenbesserung spricht, die über das Gespräch zwischen Einzelnen hinausgeht (öffentliche), sondern von dem öffentlichen Sammeln von Stimmen, also von der falschen Rhetorik (ohne pädagogische Intention). Das Desinteresse an der Zustimmung der Masse bedeutet nichts anderes, als dass er die Wahrheit auch dann sucht und verteidigt, wenn sie gegen die Meinungen der Vielen spricht.

In der *Apologie* begründet er seine zurückgezogene Lebensweise und seine Ablehnung, öffentlich in den Versammlungen der Stadt zu Rat zu erteilen, mit seinem *daimonion*. Dieses habe ihn davon abgehalten, die politischen Angelegenheiten zu betreiben (*ta politika prattein*, apol. 31d)¹⁵³; und dies ganz zu Recht. Denn wenn er dies getan hätte, wäre er längst umgekommen und wäre weder den Athenern noch sich selbst von besonderem Nutzen gewesen.¹⁵⁴

Hier ist nun nicht mehr die Rede vom öffentlichen Stimmensammeln sondern von des Raterteilens in den politischen Gremien. Diese Tätigkeit ist aber nicht dem hervorbringenden,

¹⁴⁹ ἐὰν γὰρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς — εἰ καὶ γελοιότερον εἶπεῖν — προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ κωθεστέρω καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπος τινος, οἷον δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων (apol. 30e f.).

¹⁵⁰ Die Mahnung, für die Seele zuerst Sorge zu tragen, und deren Umsetzung in den von Sokrates geführten *elenchoi* ist kein Bessermachen im Sinne eines Lehrens, aber eine Anleitung zum Besserwerden.

¹⁵¹ Dagegen sieht Jermann zwischen beiden Stellen deutliche Differenzen. So lehne Sokrates in der *Apologie* die Übernahme politischer Ämter und Aufgaben ausdrücklich ab, während er *Gorgias* deutliche politische Ambitionen verkünde (Jermann 1986: 176 f. n.182). Ich würde beide Stellen vorsichtiger interpretieren. Weder lehnt Sokrates in der Verteidigungsrede Ämter ab (er sagt lediglich, dass er keine ausübt – was er im *Gorgias* übrigens auch tut), noch stellt er im *Gorgias* Forderungen nach politischen Ämtern auf. Er macht lediglich deutlich, dass er die dazu notwendige Qualifikation besitzt.

¹⁵² O'Meara weist ganz richtig darauf hin, wie aktiv Sokrates im Zentrum athenischen Lebens gewesen ist (O'Meara 2007: 6).

¹⁵³ *Ta politika prattein* bedeutet, die Partizipationsmöglichkeiten in den Institutionen wahrzunehmen, in denen die Polis ihre Angelegenheiten regelte (Deibel 2000: 25f.). Vgl. dazu auch Hannah Arendt (1960: 25 ff.).

¹⁵⁴ *eu gar iste, ὁ andres 'Athēnaioi, ei egō palai epecheirēsa prattein ta politika pragmata, palai an apolōlē kai out' an hymas ὀphelēkē ouden out' an emauton* (apol. 31d f.).

sondern dem gebrauchenden Wissen der *politikê technê* zuzuordnen. In Bezug auf diesen Punkt denke ich, dass der rechte Gebrauch der Güter durch den Herrscher (neben dem Anordnen) in der Form der Raterteilung stattfindet. Doch wieso sagt Sokrates, dass er ganz zu Recht die politischen Angelegenheiten nicht betrieben habe? Lehnt er diese Tätigkeit generell ab? Die Antwort lautet: Nein.

„Denn kein Mensch kann sich erhalten, der sich, es sei nun euch oder einer anderen Volksmenge, tapfer widersetzt und viel Ungerechtes und Gesetzwidriges in der Polis zu verhindern sucht: sondern notwendig muss, wer in der Tat für das Gerechte (*hyper tou dikaiou*) streiten will, auch wenn er sich nur kurz erhalten soll, ein zurückgezogenes Leben führen, nicht ein öffentliches (*idiôteuein alla mê dêmosieuein*).“ (apol. 31e f.).

So klingt keine generelle Absage an die *politika*. Sokrates schildert seine Überzeugungen und sein Handeln als unvereinbar mit den Stimmungen und Ansichten der Mehrheit der Bürger Athens. Er muss einsehen, dass er in den politischen Gremien nur noch mehr Hass auf sich ziehen würde, als ihm ohnehin schon aufgrund seiner Praxis der privaten Seelenbesserung widerfährt. Dies ist der Grund für Sokrates' fehlende Partizipation an den politischen Geschäften, aber keine generelle Ablehnung. Doch auch wenn er kein öffentliches politisches Leben führt, gibt er seinen Grundsatz nicht auf, dass es nicht wichtig sei, lang sondern schön zu leben, und dem Gerechten so lange wie möglich zu dienen. Erst wenn er auch im persönlichen Gespräch nichts mehr ausrichten kann, ist das Überleben unbedeutend. Vorher besteht die Möglichkeit es zu nutzen.

In der *Politeia* greift Sokrates diesen Gedanken auf und rät davon ab, sich allein der Mehrheit entgegen zu stellen. Damit nütze der Philosoph, von dem dort die Rede ist, niemandem. Vielmehr solle er sich unter einen „Mauervorsprung“ zurückziehen und sich um *das Seinige* kümmern, um frei von Ungerechtigkeit bleiben zu können.¹⁵⁵ Dann könne er in guter Hoffnung am Ende seines Lebens aus diesem scheiden.¹⁵⁶ Wenn es nicht zu erwarten ist, dass der Philosoph an die Regierung kommt, dann ist der Rückzug ins Private allem Anschein nach das Beste für ihn. Doch Sokrates widerspricht diesem Befund ausdrücklich. Das Beste für den Philosophen sei dies nicht, da er keine für ihn geeignete Polis gefunden habe. „Denn in einer solchen würde er selbst noch mehr zunehmen und mit dem Seinigen auch das allgemeine Wesen retten“ (*Oude ge, eipon, ta megista, mê tychôn politeias prosêkousês: en gar prosêkousê autos te mallon auxêsetai kai meta tôn idiôn ta koina sôsei*, rep. 497a). Es ist also

¹⁵⁵ Vgl. dazu Kersting 1999: 210. Offen bleibt hier, ob dieser Rückzug die Seelenbesserung mit einzelnen Mitbürgern ausschließt.

¹⁵⁶ ταῦτα πάντα λογισμῶ λαβὼν, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κωνιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς, ὄρων τοὺς ἄλλους καταπιπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσιῶν ἔργων τὸν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἴλεώς τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάξεται. (rep. 496d f.).

wahrscheinlich, dass der Philosoph ein Leben abseits der Politik führen wird, doch seine höchste *aretê* und *eudaimonia* ist damit nicht erreicht.¹⁵⁷

Nun ist diese Aussage aus der *Politeia* wahrscheinlich eine Weiterentwicklung von Sokrates' Position durch Platon. Aber sie passt zu der Aussage aus der *Apologie*.

Im siebten Brief schreibt Platon schließlich:

„Bei der Betrachtung solcher Vorgänge und der Menschen, welche damals die politischen Angelegenheiten (*ta politika*) betrieben, ferner bei näherer Prüfung der Polisgesetze und sittlichen Gewohnheiten der Bürger (*tous nomous ge kai ethê*) schien mir die Verwaltung eines politischen Amtes mit der Vernunft desto schwerer vereinbar, je tiefer ich in diese Zustände blickte und je mehr ich dem reiferen Alter zuschritt. Denn ohne Freunde und treu verbrüderete Genossen ist es nicht möglich, sich mit den politischen Angelegenheiten abzugeben; solche, wenn sie auch vorhanden gewesen wären, waren aber schwer aufzufinden, denn unsere Polis wurde nicht mehr verwaltet im Geiste der alten guten Sitten und Einrichtungen, und ohne Gefahr sich andere neue heranzuziehen war unmöglich. Dazu kam, dass die ausdrücklichen Vorschriften der Gesetze unbefolgt blieben, dass die Sitten (*ethê*) der Menschen immerfort verderbt wurden, und dass die Verderbnis außerordentlich zunahm.¹⁵⁸ Die Folge davon war, dass ich, der ich früher so voll Eifer für das Betreiben der gemeinsamen Geschäfte (*to prattein ta koina*) war, beim Hinblick auf diese Zustände und beim Anblick eines gänzlichen Drunter- und Drübergehens der Dinge endlich gleichsam eine Art Schwindel bekam. Da entschloss ich mich, zwar nicht von der Theorie über die etwaige Verbesserung dieser politischen Zustände und der Verfassung überhaupt abzulassen, in Bezug aber auf die praktische Tätigkeit in der Politik bis auf bessere Zeiten zu warten. Endlich kam ich zur Einsicht, dass alle jetzigen Staaten schlecht regiert sind und dass ihnen ihre Verfassungen in dem heillosen Zustande verbleiben ohne eine gewisse außerordentliche Kurmethode in Verbindung mit einem glücklichen Zufall. Ich musste nämlich zur Ehre der wahren Philosophie gestehen, dass nur aus dieser die gerechten politischen und privaten Angelegenheiten zu erblicken sind (*hôs ek tautês estin ta te politika dikaiia kai ta tôn idiôtôn panta katidein*), dass sonach die Menschheit (*ta anthrôpina genê*) von ihrem Elend nicht früher erlöst werde, bis entweder die Gruppe der vernünftig richtig und wahrhaften Philosophen zum Regiment der Polis kommt oder bis die Gruppe derjenigen, welche in den Poleis das Regiment in den Händen haben, infolge einer göttlichen Fügung gründlich sich dem Studium der Philosophie ergibt.“ (epist. VII 325c ff.).

¹⁵⁷ So auch Flaig. Doch geht er zu weit, wenn er behauptet, dass die Philosophen, wenn sie keine Politik treiben könnten, bei Platon ihren Daseinszweck verfehlten (Flaig 1994: 38 f.)

¹⁵⁸ οὐς οὐθ' ὑπάρχοντας ἦν εὐρεῖν εὐπετέες, οὐ γὰρ ἔτι ἐν τοῖς τῶν πατέρων ἦθουσιν καὶ ἐπιτηδεύμασιν ἡ πόλις ἡμῶν διωκεῖτο, καινούς τε ἄλλους ἀδύνατον ἦν κτᾶσθαι μετὰ τινος ῥαστώνης — τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθνη διεφθέρετο καὶ ἐπεδίδου θουμαστὸν ὅσον

Die letzten Sätze entsprechen dem Philosophenherrschersatz der *Politeia* (rep. 473c ff).¹⁵⁹ Der siebte Brief, nach der dritten Sizilienreise Platons entstanden, zeugt davon, dass Platon an den wesentlichen Merkmalen seiner politischen Vorstellungen der frühen Dialoge festgehalten hat. Der Philosoph, der als Einziger das Elend der Menschheit¹⁶⁰ beenden könnte, erkennt die Unmöglichkeit seines Eingreifens in die politischen Angelegenheiten und zieht sich zurück. Platon spricht hierbei genau wie sein Sokrates in der *Apologie* allein von den politischen Angelegenheiten (*ta politika*), er sagt nichts davon, dass er die *politikê technê* (als Seelenbesserung im kleinen Rahmen) aufgegeben hätte. Zum Betreiben der politischen Angelegenheiten kann man nicht allein antreten, man braucht Freunde. Von besonderer Wichtigkeit sind die Gesetze, Gewohnheiten und Sitten. Zum einen konstatiert Platon den Bedeutungsverlust der von ihm gelobten alten Gesetze und Sitten, zum anderen betont er die Notwendigkeit ihrer Erneuerung. Sie sind der Boden, ohne den gute Bürger nicht gedeihen können, und die Mentalität des Gemeinwesens. Wenn in der *Politeia* davon die Rede ist, sie umzuschreiben (rep. 484c ff., 500d ff.), handelt es sich dabei um nichts anderes, als um das öffentliche hervorbringende Wissen der *politikê technê*. Weil Sokrates in der *Apologie* von sich spricht, findet man sie freilich dort auch nicht. Sie im Alleingang verändern zu wollen, ist gefährlich. Deshalb bleibt dem Philosophen nur der Rückzug ins Private. Bemerkenswert an dem geforderten Zusammenfallen von Philosophie und politischer Macht ist der Hinweis auf das Glück oder die göttliche Schickung – insbesondere vor dem Hintergrund der Aussagen über das Glück im *Euthydemos*. Vollkommen autark sind die Menschen nach diesem späten Zeugnis also nicht.¹⁶¹

Der Rückzug aus den politischen Geschäften ist zentraler Bestandteil aller drei Texte.¹⁶²

Doch zurück zur *Apologie*. Sokrates behauptet, dass er sich sein ganzes Leben hindurch nicht ungerecht verhalten habe und niemandes Lehrer gewesen sei.¹⁶³ Aber jeder konnte ihm dabei zuhören, was er zu sagen hatte, und verfolgen, wie er das Seinige verrichtete (*ta emautou prattontos*). Wichtig ist, dass Sokrates niemals jemandem Unterweisung versprochen hat und die Verantwortung für das Besserwerden seiner Mitmenschen von sich weist.¹⁶⁴ Denn man kann einen Menschen im Hinblick auf seine *aretê* nicht ohne dessen Mitarbeit besser machen. Die Einsicht in das eingebildete Wissen und die Bereitschaft, sich den Mühen der Seelenbesserung zu unterziehen, können nur von jedem Individuum selbst aufgebracht

¹⁵⁹ Den Hannah Arendt „eine und keineswegs die untyrannischste Spielart der ‚monarchischen‘ Lösung“ (Arendt 1960: 215) nennt.

¹⁶⁰ Sokrates spricht hier ausdrücklich von der gesamten Menschheit und beansprucht absolute Allgemeingültigkeit. Dass es Platon nicht allein um die griechischen Poleis geht, glaubt auch Kersting 1999: 6.

¹⁶¹ Diese Einstellung passt zu den Aussagen des Atheners aus den *Nomoi*.

¹⁶² Gleichwohl kann Sokrates seinen Rückzug ins Privatleben auch souverän begründen: In apol. 36b f. sagt er, dass er sich zurückgezogen habe, weil er zu gut für das gewesen sei, wonach die anderen strebten.

¹⁶³ ἀλλ' ἐγὼ διὰ παντὸς τοῦ βίου δημοσία τε εἶ πού τι ἔπραξα τοιοῦτος φανοῦμαι, καὶ ἰδίᾳ ὁ αὐτὸς οὗτος, οὐδενὶ πώποτε συγχωρήσας οὐδὲν παρὰ τὸ δίκαιον οὔτε ἄλλῳ οὔτε τούτων οὐδενὶ οὐς δὴ διαβάλλοντες ἐμέ φασιν ἐμοὺς μαθητάς εἶναι. ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην. (apol. 33a).

¹⁶⁴ καὶ τούτων ἐγὼ εἴτε τις χρηστὸς γίγνεται εἴτε μή, οὐκ ἂν δικαίως τὴν αἰτίαν ὑπέχοιμι, ὧν μήτε ὑπεσχόμην μηδενὶ μηδὲν πώποτε μάθημα μήτε ἐδίδαξα· εἰ δέ τις φησι παρ' ἐμοῦ πώποτέ τι μαθεῖν ἢ ἀκοῦσαι ἰδίᾳ ὅτι μή καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, εὖ ἴστε ὅτι οὐκ ἄληθῆ λέγει. (apol. 33b).

werden. Der beste Elenktiker kann wider den Willen seines Gesprächspartners keine Umkehr erzwingen.¹⁶⁵ Von dieser fehlenden Bereitschaft berichten die meisten sokratischen Dialoge.

Sokrates bemühte sich sein Leben lang, die Menschen dazu zu bewegen, zuerst dafür zu sorgen, so gut und einsichtig (*beltistos kai phronimôtatos*, apol. 36c) wie möglich zu werden,¹⁶⁶ „noch auch für die politischen Angelegenheiten eher als für die Polis selbst“ (*mête tôn tês poleôs, prin autês tês poleôs*, apol. 36c).¹⁶⁷ Wie ist diese Unterscheidung zwischen den politischen Angelegenheiten und der Polis selbst zu verstehen? Es handelt sich hierbei wieder um die Unterscheidung der beiden Politikfelder. Die *politika* sind der gebrauchende Teil der *politikê technê* (also die Verwendung der Güter und Menschen durch die Weisheit), die Polis selbst so gut wie möglich zu machen ist ihr hervorbringender Teil (Seelenbesserung). Ein Gemeinwesen ist genau dann am besten, wenn seine Bürger bestmögliche Menschen sind.¹⁶⁸ In diesen Aussagen findet sich ebenfalls die Reihenfolge von gebrauchendem und hervorbringendem Wissen. Die Seelenbesserung ist vorrangig, das Betreiben der politischen Angelegenheiten darf erst daran anschließen.

Wiederum entdeckt man eine Verbindung zum *Gorgias*. Erst wenn man lobenswert und gut ist und die Tugend übt (*kalos kagathos, askôn aretên*), erst wenn man gemeinschaftlich die Tugend geübt und beratschlagt hat, soll man sich der politischen Angelegenheiten annehmen (Gorg. 527d). Zuerst muss man also selbst gut werden (d.h. so gut wie möglich), um andere besser machen zu können; die innere Politik ist die Voraussetzung für die äußere. Dass es sich bei der Besserung der Seele um Politik handelt, bestätigt Sokrates mit der Bezeichnung seiner Lebensweise als wahrhafte Ausübung der politischen Kunst (Gorg. 521d). Die Voraussetzung guter öffentlicher Politik ist es, mit sich selbst über die wichtigsten Dinge einig zu werden.

Es gibt noch eine weitere Bestätigung für die These, dass Sokrates seine Tätigkeit als Seelenprüfer als *politikê technê* versteht. Die politische Kunst bewirkt die (umfassendste) *eudaimonia*.

οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι, πολὺ γε μᾶλλον ἢ εἴ τις ὑμῶν ἱππῶ ἢ συνωρίδι ἢ ζεύγει νενίκηκεν Ὀλυμπίασιν· ὁ μὲν γὰρ ὑμᾶς ποιεῖ εὐδαίμονας δοκεῖν εἶναι, ἐγὼ δὲ εἶναι (apol. 36d f.).

¹⁶⁵ „That is one of the reasons why Socrates doesn't teach. The best he can do is to proceed as described: to stir up and put to shame his interlocutors and thus to point to their being in need of care for their souls.“ (Heinemann 2008: 2).

¹⁶⁶ Vgl. Kleit. 407b; „...dass man vor allen Dingen auf sich selbst Sorge wenden müsse“ (Kleit. 408b f.).

¹⁶⁷ „... denn zunächst ist der beiden [Sokrates und Platon, C.W.] gemeinsame Grundgedanke festzuhalten, dass das dialogische Philosophieren, welches den Einzelnen zur Wahrheit und zu wahren Gemeinschaftssinn führt, condition sine qua non der Gesundheit bzw. der Genesung des politischen Lebens ist“ (Jermann 1986: 68 f. n.68).

¹⁶⁸ Da Sokrates von dem Selbst der Menschen und der Polis spricht, zuvor in einem sehr ähnlichen Zusammenhang anstelle des Selbst die Seele nannte, lässt sich folgendes daraus ableiten: Wie im *Alkibiades I* spricht Sokrates davon, dass man sich zuerst darum bemühen müsse, dass die *psychê* (statt dem Körper) so gut wie möglich werde, die Seele aber ist das Selbst, folglich muss man sich zuerst um die Seele der Polis kümmern. Nun kann mit der Seele der Polis die Gesamtheit ihrer menschlichen Seelen gemeint sein. Oder aber – aber dies dürfte für eine Aussage aus dem Frühwerk zu weit gegriffen sein – man überträgt dies auf das Modell der *Politeia*, in der die Seele der Polis der behütende und der regierende Stand sind. Das hieße, dass man zuerst vor allem diese Personengruppe so gut wie möglich machen müsste. Zumindest lässt sich auch in der *Apologie* ein hoher Grad an Homogenität zwischen Individuum und Polis konstatieren.

Sokrates behauptet also nicht nur, dass er dem Gemeinwesen den größten Dienst erweist, sondern sagt ausdrücklich, dass er seine Mitbürger glücklich macht.¹⁶⁹ Und zwar durch die (private) Seelenbesserung der *politikê technê*.

„Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Dinge, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben, wenn ich es sage.“ (apol. 38a).¹⁷⁰

Die gemeinsame Unterhaltung über die wichtigsten Angelegenheiten und diese ständige Prüfung meinen nichts anderes als den *elenchos* und das bestmögliche menschliche Leben. Sokrates betont aber ausdrücklich, dass er sich dabei auch selbst prüft.¹⁷¹ Und dies – das klingt hier an – gelangt an kein Ende. Die Seelenprüfung ist (weitgehend) identisch mit der Seelenbesserung. Sokrates erzählt in der *Apologie* von ihrem ersten Ergebnis, nämlich von der Einsicht in das eigene Nichtwissen. Als den Weg dorthin hatte ich den destruktiven *elenchos* bestimmt. Der konstruktive *elenchos* (die Etablierung wahrer Meinungen und von Wissen) findet keine Erwähnung.

Bei aller Bestätigung darf nicht vergessen werden, dass Sokrates durch seinen Dienst an der Stadt die Menschen glückseliger macht als alle anderen, doch es gibt noch eine größere *eudaimonia*. Nämlich dann, wenn der Weise die Polis regiert, die *politika* betreibt und öffentlich Seelenbesserung betreiben kann (nicht durch *elenchoi* sondern durch die Umschreibung der Sitten und Gewohnheiten). Sokrates' Beschränkung auf private Gespräche, also die Enthaltung in Bezug auf die öffentliche *politikê technê*, bedeutet dieses Weniger an *eudaimonia* – für ihn und die Polis.

Am Ende der *Apologie* formuliert Sokrates schließlich die Behauptung, „dass es für den guten Mann kein Übel gibt weder im Leben noch im Tode, noch dass je von den Göttern seine Angelegenheiten vernachlässigt werden.“ (*oti ouk estin andri agathô kakon ouden oute zônti oute teleutêsanti, oude ameleitai hypo theôn ta toutou pragmata*, apol. 41c f.). Man muss diese Stelle in Verbindung mit Euthyd. 280a und der entsprechenden Stelle aus dem Gorgias sehen:

„Gib du also mir Gehör und folge mir dahin, wo angelangt du gewiss glücklich sein wirst im Leben und im Tode, wie unsere Rede verheißt, und lass dann immer einen

¹⁶⁹ Im strengen Sinne gilt auch hier, dass Sokrates seine Mitbürger nicht bessert. In der privaten Seelenbesserung durch *elenchoi* liegt der Erfolg immer in der Hand des Geprüften. Also liegt ihre *eudaimonia* (wenn man die übrigen Teile der *politikê technê* – alles andere als die *elenchoi* – außer Acht lässt) auch nur in ihren Händen.

¹⁷⁰ ἕαντ' αὖ λέγω ὅτι καὶ τυγχάνει μέγιστον ἀγαθὸν ὃν ἀνθρώπῳ τοῦτο, ἐκάστης ἡμέρας περὶ ἀρετῆς τοὺς λόγους ποιεῖσθαι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ὑμεῖς ἐμοῦ ἀκούετε διαλεγομένου καὶ ἐμαυτὸν καὶ ἄλλους ἐξετάζοντος, ὃ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ, ταῦτα δ' ἔτι ἦττον πείσεσθέ μοι λέγοντι.

¹⁷¹ Man kann dies als Sokrates' *ergon* betrachten, und es ist richtig, dass er sagt, dass es das größte Gut für alle Menschen sei (Heinemann 2008: 5). Im Prinzip ist es auch richtig, dass sich jeder Mensch der Selbstprüfung unterziehen muss, um glücklich zu sein. Aber Menschen haben unterschiedliche Fähigkeiten und nur wenige taugen zum Elenktiker und Philosophen wie Sokrates. Die Seelenprüfung ist vorzüglich sein *ergon*, bei anderen Menschen stehen andere Tätigkeiten im Mittelpunkt ihres Lebens.

dich verachten als unverständlich und dich beschimpfen, wenn er will, ja, beim Zeus, auch jenen schimpflichen Schlag lass dir getrost zufügen, denn nichts Arges wird dir daran begegnen, wenn du nur in der Tat edel und trefflich bist und Tugend üben.“ (Gorg. 527c f.).¹⁷²

Dem Tugendhaften (Weisen) kann kein Unglück widerfahren. In allen drei Stellen wird der starke Glauben an die Eigenverantwortlichkeit und an die weitreichende Bedeutung menschlichen Handelns für das gelingende Leben deutlich. Die Zuneigung der Götter und damit das Glück (*tyché*) können durch gutes (das heißt wissengeleitetes) menschliches Handeln gewonnen werden. Weitreichende Bedeutung schließt aber nicht aus, dass es Grenzen des menschlichen Einflusses gibt.¹⁷³

Was lernen wir aus der *Apologie*? Sowohl das gebrauchende als auch das hervorbringende Wissen der *politiké techné* sind deutlich erkennbar. Das gebrauchende Wissen in Form der *sophia*, von der die Nützlichkeit abhängt, und ansatzweise in den politischen Angelegenheiten. Das hervorbringende Wissen in der Forderung, erst selbst gut zu sein, bevor man andere an der Seele bessert. Sokrates' Beschreibung und Rechtfertigung seiner Lebensweise füllt das Ideal des Philosophen (nicht das des Politikers) mit Inhalt und erweist dessen Möglichkeit. Die *Apologie* erfüllt insbesondere eine demonstrative Funktion. Bei Sokrates' Lebensweise handelt es sich um den einen Teil der hervorbringenden *politiké techné*: Um ein guter Politiker zu sein, muss man erst selbst gut geworden sein. Analog muss der Politiker erst für die Polis selbst sorgen, bevor er sich der politischen Angelegenheiten annimmt. Die Basis dafür ist die Einsicht in die eigene Unvollkommenheit (als Ergebnis des destruktiven *elenchos*). Erst dann ist man in der Lage, nach Einsicht und Wahrheit zu streben, das heißt zu philosophieren – in der *Apologie* als Elenktik verstanden (Heinemann 2008: 6) –, und die Seele zu vervollkommen. Nur wer diese Schritte vollzogen hat, ist auch in der Lage, andere durch *elenchoi* zu prüfen und besser zu machen. Das Bessermachen hängt allerdings von der Bereitschaft des Gesprächspartners ab, sich auf die Konsequenzen des *elenchos* einzulassen, und es gelangt nicht an ein Ende. Vielmehr sollte man jeden Tag über die Tugend und die anderen Güter sprechen, sich und seine Mitmenschen elenktisch prüfen und so die Seele bessern.¹⁷⁴

¹⁷² ἔμοι οὖν πειθόμενος ἀκολούθησον ἐνταῦθα, οἱ ἀφικόμενος εὐδαιμονήσεις καὶ ζῶν καὶ τελευτήσας, ὡς ὁ λόγος σημαίνει. καὶ ἕασόν τινά σου καταφρονῆσαι ὡς ἀνοήτου καὶ προπηλακίσαι, ἐὰν βούληται, καὶ ναὶ μὰ Δία σύ γε θαρρῶν πατάξει τὴν ἄτιμον ταύτην πληγὴν· οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσει, ἐὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς κάγαθος, ἀσκῶν ἀρετὴν.

¹⁷³ Sokrates könne mit dieser Aussage nicht meinen, dass moralisches Gutsein immer hinreichend für die *eudaimonia* sei. Er verwende den Begriff „Übel“ hier im absoluten Sinn. Es meine dann nicht eine äußere Beeinträchtigung, sondern dass der Tugendhafte – im strikten Sinne der *areté* als einzigem Gut – nicht dem Laster anheim fallen oder von jemanden lasterhaft gemacht werden könne – vgl. apol. 30c f. (Brickhouse/Smith 1987: 22 ff.).

¹⁷⁴ Die Elenktik ist allerdings eine gefährliche Waffe, wenn sie falsch eingesetzt oder übertrieben wird. „Schließlich ist darauf hinzuweisen, dass Sokrates in der *Politeia* eindrücklich vor der zerstörerischen Kraft durch den Elenchos warnt. Junge Leute, die sich beständig durch den Elenchos in ihren konventionellen Vorstellungen erschüttert sehen, laufen Gefahr, an nichts mehr zu glauben und zu falschen Schlussfolgerungen zu gelangen (resp. 538d f.).“ (Erler 1996: 33). Die von Erler genannte Stelle aus der *Politeia* wird von ihm ganz richtig als Beleg für die Identität von Elenktik und Dialektik verstanden.

Sokrates betreibt als Einziger die *politikê technê*. Obwohl er sich von den politischen Geschäften zurückgezogen hat, erscheint er als der einzig wahre Politiker Athens.¹⁷⁵ Denn er allein versteht es, Politik nicht als Ausübung von Macht zu betrachten, sondern ihre psychologische Dimension zu erkennen und zu betreiben. Durch die Seelenbesserung entsteht *aretê* und aus ihr und der Weisheit resultieren alle anderen nützlichen Güter. Ich verstehe dies so wie im *Euthydemos*, dass alle Güter erst dann nützlich sind, wenn man auch weiß, wie man sie richtig zu gebrauchen hat.¹⁷⁶ Niemand nützt der Polis mehr als Sokrates, durch seine prüfenden Untersuchungen bessert er die Menschen an den Seelen und macht sie so zu guten glücklichen Bürgern.¹⁷⁷ Und dies ist es, was eine stabile und glückliche Polis benötigt. Allerdings darf man bei allem Nutzen durch Sokrates nicht den Umstand aus den Augen verlieren, dass er nur einen Teil des hervorbringenden Wissens ausübt. Die vollständige *eudaimonia* erfordert jedoch auch den anderen Teil (die öffentliche Seelenbesserung) und die Ausübung des gebrauchenden Wissens (die öffentliche *politikê technê*).

Deshalb ist Sokrates kein *politikos*. Er allein betreibt zwar die politische Kunst, aber nur den hervorbringenden Teil im Privaten – auch wenn er die übrigen Teile der politischen Kunst beschreibt. Der wahre Politiker muss aber den privaten und den öffentlichen Teil ausüben. Deshalb steht Sokrates' Leben auch für Resignation. Weil er eingesehen hat, dass die Machthaber für sein Verständnis von Politik nicht zugänglich sind und er auch nicht auf anderem Wege regieren kann, führt er ein zurückgezogenes Leben. Der Philosoph strebt – das sehen wir in der *Politeia* – nicht selbst nach den öffentlichen Ämtern, sondern er muss gebeten werden.¹⁷⁸ Die Machtverhältnisse zwingen Sokrates dazu, sich der öffentlichen Politik so weit wie möglich zu enthalten, um auf diese Weise wenigstens im kleinen Rahmen von Nutzen zu sein. Doch heißt dies nicht, dass er vor jeder Gefahr zurückschreckt oder nur darauf bedacht ist, möglichst lang zu leben. Nicht das Leben an sich, sondern das gute (philosophierende) und gerechte Leben ist erstrebenswert. Den Tod muss man nicht fürchten. Dass dies nicht bloß substanzlose Forderungen sind, soll die *Apologie* auch durch den Rückblick auf sein Leben, seine Gelassenheit in Bezug auf das Todesurteil und seine Zuversicht bezüglich des Todes demonstrieren.

Das individuelle Besserwerden, das in der *Apologie* die Grundlage von Politik als (öffentliches) Bessermachen ist, wird in dem nächsten Dialog, den wir betrachten, dem *Kriton*, zur moralischen *technê* weiterentwickelt. Der *Kriton* besitzt dabei ebenfalls eine

¹⁷⁵ Auf die Frage, ob Sokrates sich als *politikos* betrachtet, und den berechtigten Zweifeln daran gehe ich bei der Behandlung der genannten *Gorgias*-Stelle in Kap. 3.1 ein. Es soll jedoch an dieser Stelle bereits betont werden, dass die Frage, ob Sokrates für sich die *politikê technê* beansprucht, für meine Untersuchung nur von untergeordneter Bedeutung ist.

¹⁷⁶ So wie die Menschen für das Zusammenleben dann am nützlichsten sind, wenn ihre Fähigkeiten erkannt sind und richtig genutzt werden.

¹⁷⁷ „Vielmehr ist das Politische im Zusammenspiel von Selbst- und Fremdprüfung das eigentlich Intendierte, nämlich die im argumentierenden Dialog zugleich aktualisierte und in ihren Bedingungen erfragte, zu explizierende Selbstobjektivierung und Einbindung verschiedener Subjekte in eine vernunftgemäße Gemeinschaft. Mit anderen Worten: Nicht die Philosophie war für Platons Lehrer Selbstzweck, sondern das gemeinsame Philosophieren, die philosophische Intersubjektivität. Oder umgekehrt: Das angestrebte *agathon* war eine Politik, die sich im vernünftigen Rechenschaftgeben und –fordern aus der Einheit der Tugenden konstituiert, entgegen deren Korruption durch die *peithô* der sophistischen *makrologia*.“ (Jermann 1986: 68).

¹⁷⁸ Aber auch wenn der Philosoph an Macht nicht interessiert ist, so hat er doch in einer unphilosophisch regierten Polis sein Optimum nicht erreicht. Vgl. dazu das Kapitel über die *Politeia*.

demonstrative Funktion, weil er zeigt, dass Sokrates an seiner Maxime, jeden Tag über die Tugend zu sprechen (und damit Politik zu betreiben), bis zuletzt festhält. Außerdem wird der konstruktive Teil der privaten Seelenbesserung (die Optimierung der Seele durch die Elenktik) angedacht und von den *aretai* die Gerechtigkeit als Gesundheit der Seele besonders hervorgehoben.

2.4 Kriton: Die politische Kunst und die moralische *technê*

Im *Kriton* findet sich eine frühe Fassung der politischen Vertragstheorie (Reese-Schäfer 1998: 112). In der zweiten Hälfte des Dialoges behandelt Sokrates das Verhältnis zwischen Individuum und Polis und beschäftigt sich mit den Gesetzen. Und obwohl die politische Kunst nicht genannt wird, findet man ihr hervorbringendes psychisches Wissen im ersten Teil des Dialoges.

Die Ausgangsfrage lautet, nach wessen Urteil man sich richten soll, wenn Handlungsempfehlungen benötigt werden (Krit. 46b f.). An welchen Aussagen soll man sich bei Fragen des richtigen Handelns orientieren? Für Sokrates ist es unzweifelhaft klar, dass wenige Wissende besser urteilen und wahrer reden als die Mehrzahl der Menschen, die in seinen Augen bezüglich des fehlerfreien Handelns unwissend sind. Das gewichtigste Urteil über einen Sachverhalt gebührt aufgrund ihres Fachwissens den Experten. Es geht also um das gebrauchende Wissen der *politikê technê* und damit um die Anwendung der *sophia*. Allerdings wird auch die Weisheit ebenfalls nicht im Dialog genannt, lediglich an einer Stelle benutzt Sokrates das Wort *sophos*, jedoch ironisch (Krit. 51a). Vor der Anwendung der *sophia* muss diese erreicht werden. Und so ist es auch nachvollziehbar, dass im Gespräch das gebrauchende Wissen in den Hintergrund tritt und das hervorbringende psychische Wissen der politischen Kunst thematisiert wird. Aus der Behauptung, dass es Experten moralischen Wissens gäbe, folgt, dass man auch gegen den Widerstand der Mehrheit an Meinungen festhalten soll, wenn sie wahr sind.

Sokr.: σκόπει δὴ — οὐχ ἱκανῶς δοκεῖ σοι λέγεσθαι ὅτι οὐ πάσας χρῆ
τὰς δόξας τῶν ἀνθρώπων τιμᾶν ἀλλὰ τὰς μὲν, τὰς δ' οὐ, οὐδὲ
πάντων ἀλλὰ τῶν μὲν, τῶν δ' οὐ; τί φήεις; ταῦτα οὐχὶ καλῶς
λέγεται;

Krit.: Καλῶς.

Sokr.: Οὐκοῦν τὰς μὲν χρηστὰς τιμᾶν, τὰς δὲ πονηρὰς μὴ;

Krit.: Ναί.

Sokr.: Χρηστὰὶ δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων, πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων;

Krit.: Πῶς δ' οὐ; (Krit. 47a).¹⁷⁹

Wichtig ist, dass Sokrates hier von Meinungen spricht und nach deren Wahrheit fragt. Gute (wahre) Meinungen sind die der Einsichtigen (*tôn phronimôn*). Die Experten eines Faches besitzen Wissen, die Meinungen sind auf die Weitergabe ihres Wissens an Laien bezogen. Hinsichtlich der *politikê technê* befinden wir uns damit im Bereich des hervorbringenden Wissens und der öffentlichen Seelenbesserung (und teilweise im Bereich des gebrauchenden

Sokr.: Erwäge also: Scheint dir das nicht gut gesagt, dass man nicht alle Meinungen der Menschen ehren muss, sondern einige wohl, andere aber nicht? Und auch nicht aller Menschen, sondern einige ihrer wohl, anderer aber nicht? Was meinst du? Ist das nicht gut gesagt?

Krit.: Gut.

Sokr.: Nämlich doch die guten Meinungen soll man ehren, die schlechten nicht?

Krit.: Ja.

Sokr.: Und die guten, sind das nicht die der Vernünftigen, die schlechten aber die der Unvernünftigen?

Krit.: Wie anders?

Wissens). Dass Sokrates an die Seelenbesserung denkt, erschließt sich aus den folgenden Zeilen. Wer als Unwissender nicht auf die Ratschläge der Meister und Sachverständigen der jeweiligen Disziplin hört, fügt sich Schaden zu. In Bezug auf den Körper muss man auf die Experten der Gymnastik und der Medizin hören, will man nicht seinen Körper schädigen.¹⁸⁰ Wie in *Gorg.* 464b ff. dient die Behandlung des Körpers der Behandlung der Seele als Explanans. So unstrittig wie es Experten in der richtigen Behandlung des Körpers gibt, soll es auch Experten der Seelenbehandlung geben.¹⁸¹ Sokrates fragt Kriton:

„Wohl gesprochen. Ist es nun nicht ebenso mit allem andern, Kriton, damit wir nicht alles durchgehen; also auch mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Schändlichen und Schönen, dem Guten und Schlechten, worüber wir eben jetzt beratschlagen, ob wir hierin der Meinung der Vielen folgen und sie fürchten müssen, oder nur der des Einen, wenn es einen Sachverständigen hierin gibt, den man mehr scheuen und fürchten muss als alle anderen, welchem dann nicht folgend wir uns das verderben werden und verstümmeln, was eben durch das Recht besser wird, durch das Unrecht aber untergeht. Oder gibt es dergleichen nichts?“ (*Krit.* 47c f.).¹⁸²

Der Begriff Seelenbesserung fällt nicht. Aber analog zu den Experten des Körpers geht es nun um die Sachverständigen der (öffentlichen) Seelenbehandlung. Sokrates konstruiert ein psychisch-moralisches Fachwissen, als dessen Inhalte er das Gerechte, Schöne und Gute sowie deren Gegenteile nennt. Er spricht wie im *Euthydemos* konditional von diesem Wissen, das dort *politikē technē* heißt. Sokrates glaubt im *Kriton* fest an die Möglichkeit einer solchen „moral *technē*“ (Kahn 1996: 104).¹⁸³ Dass die Konzeption dieser (politischen) Kunst auch in den anderen Dialogen zu finden ist, sieht er auch.

„This notion of a moral *technē*, which puts in an ambiguous appearance in the *Crito*, will play an increasingly important role in other dialogues such as the *Gorgias* and the *Protagoras*. Its most famous exemplar will be the philosopher-kings in the *Republic*, but we find it still later in the royal or political art of the *Statesman*.“ (Kahn 1996: 104).

¹⁸⁰ *Tautē ara autō prakteon kai gymnasteon kai edestēon ge kai poteon, hē an tō heni dokē, tō epistatē kai epaionti, mallon ē hē sympasi tois allois.* (*Krit.* 47b).

¹⁸¹ „Socrates appeals to other opinions, opinions held by men who judge wisely in moral matters just as the doctor or trainer judges well in matters of bodily health. The analogy between physical welfare and moral excellence serves to introduce the notion of an expert in moral matters, corresponding to the position of the doctor in matter of health.“ (Kahn 1996: 103).

¹⁸² Καλῶς λέγεις, οὐκοῦν καὶ τᾶλλα, ὧ Κρίτων, οὕτως, ἵνα μὴ πάντα διώμεν, καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ αἰσχυρῶν καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, περὶ ὧν νῦν ἡ βουλή ἡμῖν ἐστίν, πότερον τῆ τῶν πολλῶν δόξῃ δεῖ ἡμᾶς ἔπεσθαι καὶ φοβεῖσθαι αὐτήν ἢ τῆ τοῦ ἑνός, εἴ τις ἐστὶν ἐπαίων, ὃν δεῖ καὶ αἰσχύνεσθαι καὶ φοβεῖσθαι μᾶλλον ἢ σύμπαντας τοὺς ἄλλους; ᾧ εἰ μὴ ἀκολουθήσομεν, διαφθεροῦμεν ἐκεῖνο καὶ λωβησόμεθα, ὃ τῷ μὲν δικαίῳ βέλτιον ἐγίγνετο τῷ δὲ ἀδίκῳ ἀπώλλυτο. ἢ οὐδέν ἐστι τοῦτο;

¹⁸³ „Later on, however, Plato’s own position will be equally clear: virtue in the individual and justice in the city must depend ultimately upon moral cognition, upon knowledge in the strongest sense.“ (Kahn 1996: 104). Vgl. hingegen *Prot* 319b ff., *Men.* 89e ff. Doch hat Kahn Unrecht, wenn er sagt, dass Sokrates in der Apologie noch nicht an die Möglichkeit eines solchen Wissens glaube; zumindest den destruktiven Teil des hervorbringenden Wissens als private Seelenbesserung, denn dessen rühmt er sich selber und dies nennt er seine Weisheit.

Man findet die moralische Kunst, deren Fachmann analog zur *Apologie* der privaten Seelenbesserung durch die Elenktik bedarf, in der königlichen oder politischen Kunst des *Politikos*. Eine Begründung dafür lautet, dass beide dasselbe *ergon* haben: die *eudaimonia*. Sie wird im *Kriton* *nicht* als Ziel genannt. Das liegt daran, dass Sokrates auch bloß von der einen Hälfte der privaten Seelenbesserung spricht, nämlich ihrer Gesundheit.

Ebenfalls konditional ergänzt Sokrates, dass das Gesunde bessert, das Ungesunde schädigt.¹⁸⁴ Das Mittel zur Gesundheit der Seele ist das Tun des Gerechten, durch Unrecht tun zerrüttet man die Seele.¹⁸⁵ Das erinnert an das Schema des *Gorgias* (464b ff.), wonach das gerechte Handeln (*dikastikê*) die Seele heilt und die Gerechtigkeit die Gesundheit der Seele ist – damit befinden wir uns endgültig im Bereich der privaten Seelenbesserung, weil das Gerechte als moralisches Wissen (und nicht als Meinung) gemeint ist. Diese wird dort durch die Heilkunst und die Gymnastik im Bereich des Körperlichen illustriert. Doch während im *Kriton* das Ergebnis der Gymnastik und ihr Äquivalent im Bereich der Seele unerwähnt bleibt, zeigt sich im *Gorgias*, dass es eben mehr gibt als die Gesundheit der Seele, nämlich ihre Stärke oder Optimierung.

Da die Seele wichtiger ist als der Körper, muss man vor allem auf den Sachverständigen des Gerechten und Ungerechten sowie auf die Wahrheit selbst hören (*all' hoti ho epaiôn peri tôn dikaiôn kai adikôn, ho heis kai autê hê alêtheia*, *Krit.* 48a). Vor dem Hintergrund, dass nicht das Leben an sich erstrebenswert ist, sondern das gute Leben (*hoti ou to zên peri pleistou poiêteon alla to eu zên*, *Krit.* 48b), und dass das gute Leben mit dem schönen (*kalôs*) und gerechten (*dikaiôs*) identisch ist, will Sokrates prüfen, ob die Flucht vor seiner Hinrichtung gerecht wäre. Aus dem zuvor Gesagten folgt, dass allein der Experte der Seele korrekt beurteilen kann, ob die Flucht gerecht ist. Da Sokrates dies gemeinsam mit Kriton selbst untersuchen will, muss er sich als kompetent betrachten.¹⁸⁶ Es handelt sich bei der Untersuchung (*Krit.* 49a ff.) um einen konstruktiven *elenchos*, denn Sokrates erklärt sich bereit, der Behauptende zu sein, während Kriton ihm widersprechen solle, falls er etwas an der Argumentation einzuwenden habe (*kai ei pê echeis antilegein emou legontos, antilege kai soi peisomai*, *Krit.* 48d f.). Zwar stellt Sokrates selbst die Fragen, doch diese lenken lediglich den Dialog zu den richtigen Antworten. Bei einem konstruktiven *elenchos* können die ausführlichen Fragen auch die Antwort implizieren.

¹⁸⁴ *Phere dê, ean to hypo tou hygieinou men beltion gignomenon, hypo tou nosôdous de diaphtheiromenon diolesômen peithomenoi mê té tôn epaiotôn doxê, ara biôtôn hêmin estin diephtharmenou autou.* (*Krit.* 47d f.).

¹⁸⁵ Ἄλλὰ μετ' ἐκείνου ἄρ' ἡμῖν βιωτὸν διεφθαρμένου, ᾧ τὸ ἄδικον μὲν λωβᾶται, τὸ δὲ δίκαιον ὀνίνησιν; ἢ φαυλότερον ἡγούμεθα εἶναι τοῦ σώματος ἐκεῖνο, ὅτι ποτ' ἐστὶ τῶν ἡμετέρων, περὶ δ' ἢ τε ἀδικία καὶ ἢ δικαιοσύνη ἐστίν; (*Krit.* 47e f.).

„The conception of justice as the healthy condition of the soul, injustice as is disease or corruption, is expressed in the *Crito* (47d-e)“ (Kahn 1996: 90).

¹⁸⁶ Charles Kahn übersieht dies, wenn er behauptet: „Nowhere in the *Crito* does Socrates claim to possess such expertise.“ (Kahn 1996: 103). Ähnlich sieht es David Bostock, der diese Aussage von Sokrates für Ironie hält und die Gesetze als moralischen Experten annimmt (Bostock 2005: 225 f.). Zwar sagt Sokrates nicht ausdrücklich, dass er der Experte sei, aber die Tatsache, dass er zunächst behauptet, dass nur der Inhaber moralischen *technê* beurteilen könne, ob seine Flucht gerecht sei, und dann die Untersuchung ohne die geringsten Bekundungen von Unsicherheit selber führt, kann kein von Platon unbemerkter Widerspruch sein und deutet auf Sokrates' Bewusstsein seiner Expertise hin. Dass die Gesetze nicht der Experte sein können, ergibt sich daraus, dass Sokrates auf ihre Fehlbar- und Revidierbarkeit hinweist.

Die Grundlage der gemeinsamen Beratschlagung (*koinê boulê*), die „common basis for discussion“ (Kahn 1996: 127), ist die Prämisse, dass man weder Unrecht tun, noch vergelten darf (später wird Sokrates sagen: nicht tun will). Menschen, die diese Prämisse nicht teilen (so wie Polos im *Gorgias*) können miteinander kein konstruktives Gespräch führen (Krit. 49c f.).¹⁸⁷

In der zweiten Hälfte des Dialoges ändert Sokrates die Gesprächsführung durch das fiktive Gespräch mit den Gesetzen und dem Gemeinsamen der Stadt (Schofield 2006: 90 n. 24); dem konstruktiven folgt ein destruktiver *elenchos*.¹⁸⁸ Der Gedanke, der dahinter steht, lautet, dass man seinem Vaterland noch weniger mit Gewalt gegenüber treten darf als den eigenen Eltern. Ihnen gegenüber kann man nur versuchen, sie zu überzeugen. Gelingt dies nicht, muss man sich unterordnen und gehorchen (Krit. 50d ff.).¹⁸⁹ Dahinter steht ein Vertragsgedanke: Versprochenes muss geleistet werden.¹⁹⁰ Durch die Geburt und den Verbleib in Athen ist Sokrates mit seiner Vaterstadt einen stillschweigenden Gesellschaftsvertrag eingegangen (Höffe 1997c: 335).¹⁹¹ Er hätte jederzeit die Polis samt seines Eigentums verlassen können, stattdessen ist er sein ganzes Leben über dort geblieben und hat von ihren Gesetzen profitiert (Krit. 51d ff.). Das Ungültigerklären beschlossener Rechtssachen stößt ein Gemeinwesen und seine Gesetze in den Abgrund.¹⁹² Sokrates' Flucht kurz vor der Vollstreckung des Urteils wäre demnach der schlimmste Bruch aller Verträge und Versprechungen, die er als Bürger durch sein Verhalten zu halten gelobt hat (Krit. 52d).¹⁹³

Terence Irwin weist ganz richtig darauf hin, dass der Sokrates der Frühdialoge ein Freund (oder zumindest kein Gegner) der Demokratie und des athenischen Systems war (Irwin 2005: 139). Allerdings geht er zu weit, wenn er behauptet, dass Platon im Gegensatz dazu in der *Politeia* ein anderes politisches System favorisiere. Dieser gern konstruierte Gegensatz

¹⁸⁷ Die gemeinsame Beratschlagung deutet den konstruktiven *elenchos* und die optimierende Seelenbesserung an. „It is a question here not of who wins the argument, but how one must live one's life and, if necessary, die.“ (Kahn 1996: 127). Das dahinter stehende Argument ist eine der anspruchsvollsten Antworten auf die Frage, warum man kein Unrecht tun sollte: Weil die Qualität einer Handlung immer auf den Handelnden zurück fällt. Der Unrechttuende schadet sich also im Endeffekt selbst, er verdirbt seine Seele. Dieses auf die *eudaimonia* des Individuums zielen Argument ist letztlich wirkungsvoller als die Drohung mit äußeren Sanktionen oder einem schlechten Gewissen. Doch die dazu notwendige eigene Einsicht erreichen nur wenige Menschen (Krit. 49d).

¹⁸⁸ *ei mellousin hêmin enthende eite apodidraskein, eith' hopôs dei onomasai touto, elthontes hoi nomoi kai to koinon tês poleôs epistantes erointo*: „Eipe moi, ô Sôkrates, ti en nô echeis poiein?“ (Krit. 50a). Schofield sieht ganz richtig, dass die Argumente der Gesetze nicht die Standards sokratischen Philosophierens erfüllen, dass Sokrates ihnen aber nicht abgeneigt zu sein scheint (2006: 25).

¹⁸⁹ Zur Diskussion darüber, ob Sokrates dem Gesetz unbedingten Gehorsam zuschreibt und damit seinen Positionen aus der *Apologie* widerspricht vgl. Brickhouse/Smith 2005: 163 f.

¹⁹⁰ Sokr.: *Legô dê au to meta touto, mallon d' erôtô: poteron ha an tis homologêsê tô dikaia onta poiêteon ê exapatêteon?* Krit.: *Poiêteon*. (Krit. 49e).

¹⁹¹ Eine ausführliche Analyse der Argumente der Gesetze bietet Kraut 2005: 175 ff. Kraut vergleicht außerdem Sokrates' Modell des stillschweigenden Einverständnisses mit dem von John Locke (Kraut 2005: 181 ff.).

¹⁹² ἄλλο τι ἢ τούτῳ τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῆ τούς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος; ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ἣ ἂν αἱ γενομένηαι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται; (Krit. 50a f.).

¹⁹³ „Verglichen mit den heutigen gemütvollen Vertragstheorien, bei denen es hauptsächlich um Verteilungsnormen geht, ist dies die konsequenteste Variante. Der Gesellschaftsvertrag, wie er hier gedacht wird, ist härter, klarer und konsequenter als Fausts Pakt mit dem Teufel, weil es dort letztlich immer noch den Ausweg gibt: Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen. Hier gibt es nur die äußerste Konsequenz.“ (Reese-Schäfer 1998: 115).

zwischen frühen und späteren Dialogen sowie Sokrates und Platon verfängt aber gerade im Bereich des Politischen nicht, denn dort existieren große Homogenität und Kontinuität. Einzige Bedingung guter Politik ist und bleibt, dass der politisch Wissende regiert, das Übrige (Verfassungsformen etc.) ergibt sich daraus.

Für Sokrates gibt es nur einen Fall, in dem die Gesetze der Stadt missachtet werden dürfen. Und zwar dann, wenn sie dem allgemeinen Gesetz (Naturrecht) widersprechen.¹⁹⁴ Sokrates plädiert nicht für einen blinden Gehorsam gegenüber der Jurisdiktion (und Legislative), sondern für einen zivilen Ungehorsam, allerdings muss dieser wohlbegründet sein und darf nicht gegen die Gesetze verstoßen.¹⁹⁵ Letzteres klingt widersprüchlich, doch liegt dies an Sokrates' Unterscheidung von Gesetzen, an seinem doppelten Rechtsverständnis. Man kann das im Dialog personifizierte Gesetz des Vaterlandes überzeugen, indem man ihm das eigentlich Gerechte und die Differenz zu ihm zeigt.¹⁹⁶ Neben dem positiven Recht gibt es also ein höheres, allgemeingültiges Recht, das unveränderlich ist.¹⁹⁷ Das Recht, das sich die Menschen (durch Vereinbarung) geben, gilt nur, solange es nicht dem höheren (göttlichen Recht) widerspricht. Tut es das nicht, muss man ihm gehorchen und darf ihm gegenüber (wie gegenüber den Eltern) niemals Gewalt anwenden, dies wäre der größte Frevel (Krit. 51c). Es bleibt nur die Möglichkeit, die Gesetzgeber von einer Modifikation der Gesetze zu überzeugen (Bostock 2005: 221).

Sokrates' Naturrechtskonzeption ist als Gegenmodell zu Kallikles' Naturrechtstheorie im *Gorgias* zu sehen.¹⁹⁸ Für Kallikles widersprechen sich das von Menschen vereinbarte Gesetz und die Natur größtenteils (*hôs ta polla de tauta enanti' allêlois estin, hê te physis kai ho nomos*, Gorg. 482e). Seiner Meinung nach werden die Gesetze von den vielen Schwachen gegeben (Gorg. 483b f.), es handele sich dabei also um das Recht der Schwächeren. Von Natur aus sei es hingegen gerecht, dass der Edlere und Mächtigere mehr habe.¹⁹⁹ Das Prinzip des Naturrechts ist für Kallikles die *pleonexia*, für Sokrates hingegen die geometrische Gleichheit. *Pleonexia* bedeutet für Kallikles, dass der Bessere mehr habe und über den

¹⁹⁴ „Dieses übergeordnete Recht bzw. Ethos stammt nach Sokrates' Auffassung vor allem aus göttlicher Rechtsetzung bzw. Gesetzgebung (später sprach man in dieser Hinsicht meistens von 'Naturrecht', von 'Vernunftrecht'). [...] Aus dem überpositiven Recht bzw. Ethos (nach Sokrates' Auffassung eben vor allem aus göttlicher Rechtssatzung stammend) geht vieles in die Rechtsüberzeugung der Menschen ein und liefert damit zunächst Stoff für das ungeschriebene Gewohnheitsrecht, aus dem dann wiederum vielerlei in das geschriebene positive Recht (objektive Rechtsordnung, System objektiver Rechts-Normen) übernommen wird.“ (Jaerisch 1987: 400 f.).

¹⁹⁵ Vgl. Apol. 32b. Sokrates unterscheidet zwischen Anordnungen der Exekutive und Unrecht. Bei *Xenophon* spricht Sokrates von ungeschriebenen Gesetzen, die von den Göttern stammen und allgemeingültig und unwandelbar sind (mem. IV, 4, 19 ff.).

¹⁹⁶ So auch Kraut 2005: 203.

¹⁹⁷ Neschke-Hentschke bezeichnet Platon deshalb als Vater der europäischen Naturrechtstradition (2007: 70 f.). Den möglichen Konflikt zwischen positivem und göttlichen (natürlichen) Recht zeigt Sophokles' *Antigone*. Dort sagt sie zu Kreon: „...und ich glaubte auch nicht, dass so stark seien deine Erlasse, dass die ungeschriebenen und gültigen Gesetze der Götter ein Sterblicher übertreten könnte.“ (Soph. Ant. 453 ff.).

¹⁹⁸ Zum Gedanken des Naturrechtes im *Gorgias* und Platons Verhältnis dazu vgl. Neschke-Hentschke 2007: 68 ff.

¹⁹⁹ *hê de ge oimai physis autê apophainei auto, hoti dikaion estin ton ameinô tou cheironos pleon echein kai ton dynatôteron tou adynatôterou* (Gorg. 483c f.).

Schlechteren herrsche.²⁰⁰ Dies ist das Gesetz der Natur (*nomos tēs physeōs*, Gorg. 483e). Seine Naturrechtskonzeption unterscheidet sich damit radikal von Sokrates' Vorstellungen über das unveränderliche Recht im *Kriton*. Zwar würde Sokrates Kallikles darin zustimmen, dass die Besten (also die in seinen Augen Weisen, die politisch Kompetenten) herrschen sollten, allerdings nicht darin, dass sie mehr Güter haben sollten. Dies ist für Kallikles das natürlich Gerechte.²⁰¹ Außerdem sei das von Natur aus Schöne und Gerechte die maximale Steigerung der Bedürfnisse und deren Befriedigung.²⁰² Diese Ablehnung von Selbstbeherrschung steht Sokrates' Verständnis vom göttlichen Recht diametral entgegen.

Doch zurück zu Sokrates' Gespräch mit den Gesetzen. Der schlimmste – und für uns wichtigste – Vorwurf der athenischen Gesetze an Sokrates ist, dass seine Maxime, „dass über Tugend und Gerechtigkeit nichts gehe für den Menschen und über Ordnungen und Gesetze“ (*hōs hē aretē kai hē dikaiosynē pleistou axion tois anthrōpois kai ta nomima kai hoi nomoi*, Krit. 53c) durch eine Flucht unglaubwürdig werde. Die Begrifflichkeiten an dieser Stelle sind wichtig. Die gesamte *aretē* wird genannt, von ihren Teilen jedoch nur die *dikaiosynē*, was ihr eine besondere Stellung unter den Tugenden zuschreibt. Sokrates' Lob der Gesetze (ebenfalls im Allgemeinen) ist bemerkenswert, denkt man an die Frage aus der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi*, ob die Vernunft (*nous*) oder die Gesetze höher zu schätzen seien –, weil die Vernunft hier eben nicht erwähnt wird (allenfalls implizit durch die *aretē*). Und schließlich fällt unter den Dingen, die Sokrates immer lobte, der Begriff der *nomima* auf. Im *Gorgias* wird er wieder aufgegriffen, und in der *Politeia* spielt er die entscheidende Rolle bei der öffentlichen Seelenbesserung, weil durch die Umschreibung der Sitten und Gewohnheiten die charakterlichen Veranlagungen der Bürger beeinflusst werden können (hervorbringendes Wissen der *politikē technē* im großen Rahmen). Die Gesetze stehen zugleich für die Anwendung des gebrauchenden Wissens und für die öffentliche Seelenbesserung der *politikē technē*.

Abschließend sagen die Gesetze zu Sokrates, dass er ihnen gehorchen und weder die Kinder noch das Leben noch sonst etwas höher achten solle als das Gerechte (*to dikaion*, Krit. 54b), damit er vor dem Gericht in der Unterwelt bestehen könne.²⁰³ Hielte er sich daran, würde er bei seiner Ankunft dort als einer betrachtet werden, der auf Erden Unrecht erlitten habe,

²⁰⁰ *dēloi de tauta pollachou hoti houtōs echei, kai en tois allois zōois kai tōn anthrōpōn en holais tais pōlesi kai tois genesin, hoti houtō to dikaion kekritai, ton kreittō tou hēttonos archein kai pleon echein* (Gorg. 483d). Die Herrschaft des Besseren über das Schlechtere ist ein Teil der Definition der Besonnenheit aus der *Politeia*. Der Unterschied zu Kallikles' Definition des Gerechten besteht darin, wer als besser verstanden wird (die Philosophen) und dass diese nicht mehr erhalten. Die Pleonexia ist für Sokrates ein Indiz für die Korrumpierung eines Menschen (durch Macht).

²⁰¹ *All' eirēka ge egōge tous phronimous eis ta tēs poleōs pragmata kai andreious. toutous gar prosēkei tōn poleōn archein, kai to dikaion tout' estin, pleon echein toutous tōn allōn, tous archontas tōn archomenōn.* (Gorg. 491c f.). Der Ausdruck „das der Natur gemäße Gerechte“ (*to kata physin dikaion*) findet sich in Gorg. 491e. Zu Kallikles' Umdeutung der Werte (des Gerechten) vgl. Stemmer 1992: 13 ff.

²⁰² *ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὔσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὡς ἂν αἰεὶ ἢ ἐπιθυμία γίγνηται.* (Gorg. 491e f.).

²⁰³ Darin kommt einer von Sokrates' Grundgedanken zur Gerechtigkeit zum Ausdruck: „Weil das (moralisch) gute Leben höher als das bloße Leben steht, darf man sich unter keinen Umständen, auch nicht um sein Leben zu retten, ein Unrecht erlauben.“ (Höffe 1997c: 335).

allerdings „nicht zwar von uns Gesetzen, sondern von Menschen.“ (Krit. 54b ff.). Die Aussage darüber, wer Sokrates Unrecht zugefügt hat, ist interessant. Sind die Gesetze nicht von Menschen gemacht? Haben sich die Athener bei der Missachtung und Abänderung der Gesetze unrechtlich verhalten? Ja, das haben sie, nämlich vor dem allgemeinen Recht, das nicht (beliebig) von den Menschen verändert werden kann. Daran werden zwei Dinge deutlich. Einerseits ist es so, dass der Einzelne Teil des Ganzen ist und zwar abhängiger Teil (Kuhn 1986: 22). Dem Gemeinwesen verdankt er seine Herkunft und seine Entwicklung. Andererseits ist der Einzelne dem Ganzen – bei aller Liebe und Loyalität gegenüber dem Vaterland – überlegen. Er wirkt mit am Aufbau des Ganzen, die Polis ist für ihn nicht nur wichtiger als seine Eltern, sie ist sein Werk. Die politische Betätigung gehört zu seinen höchsten Möglichkeiten. Diese Befreiung des Individuums aus der traditionellen Abhängigkeit vom Ganzen war ein Schritt von weltgeschichtlicher Bedeutung und der Beginn der *politikê epistêmê* (Kuhn 1986: 23).²⁰⁴ In der Phase von Ungewissheit und Verwirrung war es (nach Platons Verständnis) Sokrates, der seine Unabhängigkeit unter Beweis stellte, indem er sich durch prüfende Gespräche auf das Zentrum der Unruhe, die normativen Grundlagen des Zusammenlebens, konzentrierte. Sokrates' Frage nach dem „Was der Dinge“, dem „Wesenswas“ war sein archimedischer Punkt, mit der er die Polis aus den Angeln hob und sie gleichfalls neu begründete.

Politik konnte erst nach der leidvollen Trennung und zugleich triumphalen Befreiung des Einzelnen vom Ganzen als Wissen(schaft) gedacht werden. Sokrates, der sich am Ende seines Lebens vor der Polis Athen rechtfertigen muss, urteilt – vor dem Hintergrund des unveränderlichen Rechts – über seine Vaterstadt. Das Neuartige an seinem Urteil ist der Anspruch auf den Status einer Erkenntnis, eines Wissens. Sein Tribunal, vor welches er die Polis fordert, ist das der Vernunft. Die Polis muss sich gegenüber einem ihrer Bürger verantworten und Auskunft über ihr *Was* und *Wozu* geben. (Kuhn 1986: 24). Schließlich sagt Sokrates mit Nachdruck, dass es unmöglich sei, ihn in seinem Handeln von der Leitung unwiderlegter *logoi*, wie sie sich erneut im konstruktiven *elenchos* behauptet haben, abzubringen.²⁰⁵

An der Schilderung des *Kriton* wird deutlich, dass sich Sokrates an das hält, was er in der *Apologie* versprochen hatte. Trotz seines kurz bevorstehenden Todes will er mit Kriton ein untersuchendes Gespräch, eine *koinê boulê* führen.²⁰⁶ Damit zeigt er, dass er seinem

²⁰⁴ So auch Ottmann 2001: 234 f.

²⁰⁵ Ταῦτα, ὦ φίλε ἑταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὐτῇ ἡ ἤχη τούτων τῶν λόγων βομβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασθαι τῶν ἄλλων ἀκούειν· ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἔρεῖς. ὅμως μέντοι εἴ τι οἶει πλέον ποιήσειν, λέγε. (Krit. 54d). Dies spricht laut Irwin dafür, dass die Elenktik nicht allein negativ, sondern auch positiv und handlungsbestimmend zu verstehen ist (1995: 19).

²⁰⁶ Es stellt sich die Frage, wer hier vom Besserwerden profitieren soll. Will er mit der gemeinsamen Beratung Kriton besser machen, oder geht es um ihn, obwohl er doch kurz vor Tod seine seelische Gesundheit oder Vorzüglichkeit erreicht haben müsste. Ich plädiere dafür, dies so zu verstehen, dass man die Besserung der Seele jeden Tag betreiben muss, wenn man ernsthaft daran interessiert ist. Man erreicht also nicht an einem bestimmten Zeitpunkt das Ziel, welches das Ende aller Untersuchungen bedeuten würde, sondern man muss sich jeden Tag weiter vervollkommen. Man kann sich nicht auf Geleistetem ausruhen.

Grundsatz aus der Verteidigungsrede, dass ein Tag ohne Gespräche über die *aretê* und ohne Selbstprüfung ein vergeudeter sei, bis zum Tod treu bleibt.

Es fallen im Dialog zwar kaum politische Termini, doch lassen sich alle Teile der *politikê technê* finden. Die wenigen Experten, die über das Wissen guten Handelns verfügen, stehen für den gebrauchenden Teil aus dem *Euthydemos*.²⁰⁷ Dieses Wissen ist die *sophia*, und das Gespräch zwischen Sokrates und Kriton konzentriert sich zunächst auf den Weg dorthin (hervorbringendes Wissen als Seelenbesserung). Es findet sich beim Inhaber der moralischen *technê*, der über das Wissen vom Guten, Schönen und Gerechten verfügt. Das heißt, es wird die Existenz eines Experten der Seelenbehandlung vorausgesetzt. Anschließend verschiebt sich der Gesprächsschwerpunkt auf die Gerechtigkeit der Seele, die gleichwohl des *sophos* bedarf. Gerechtes Handeln gesundet – wie im *Gorgias* – die Seele, die Gerechtigkeit ist die Gesundheit der Seele. Vor diesem Hintergrund möchte Sokrates die Frage klären, ob seine Flucht gerecht wäre. Um dies beurteilen zu können, müsste er sich aber selbst die moralische *technê* zuschreiben. Der Fokus bleibt dabei aber auf der Gerechtigkeit, die Optimierung der Seele wird nicht näher erörtert. Die Untersuchung selbst ist ein konstruktiver *elenchos*, da er bei Kriton wahre Meinungen etablieren soll und seine Ergebnisse unwiderlegt bleiben (Kriton muss dazu bereits eine gesunde, also gerechte, Seele haben).

Das Gespräch mit den Gesetzen erfolgt in Form eines destruktiven *elenchos*: Sokrates berichtet von der Zerstörung seiner falschen Meinungen.²⁰⁸ Sein daraus resultierendes Rechtsverständnis ermöglicht das Abweichen vom bedingungslosen Gehorsam gegenüber schlechten menschlichen Gesetzen. Das menschlich-konventionelle Recht muss dem göttlichen Recht der Natur entsprechen (es darf ihm zumindest nicht widersprechen), welches durch die Vernunft des *sophos* erkannt wird. Man muss sich dieses Recht im Gegensatz zum menschlichen als schriftlich nicht fixierbar vorstellen. Damit sind wir dicht an den Vorstellungen der späteren Dialoge. Die Gesetze und die *nomima* (als *ergon* eines Teiles des gebrauchenden Wissens und als Werkzeug der öffentlichen Seelenbesserung) werden neben der Tugend und der Gerechtigkeit als höchste menschliche Güter gelobt. Solche Aussagen finden sich an zahlreichen Stellen in den Dialogen mit jeweils wechselnden höchsten Gütern, ebenso die besondere Stellung der Gerechtigkeit unter den Tugenden.

Der *Kriton* behandelt anhand der Thematisierung des Gehorsams gegenüber den Gesetzen in besonderem Maße das Verhältnis von Individuum und Polis. Das Individuum verdankt dem Gemeinwesen Vieles, gleichzeitig ist es ihm aber nicht bedingungslos ausgeliefert, sondern kann es – mittels Überzeugung – mitgestalten. Die Polis ist das Werk der Menschen.

Wie die Seele geheilt wird und Gerechtigkeit in ihr entsteht, dies wird zu Beginn des zweiten Teiles des *Gorgias* geschildert. Ebenfalls wird in ihm die Basis der gemeinsamen Beratung,

²⁰⁷ Das bedeutet nicht weniger, als dass es einige Wenige gibt, die am besten wissen, wie man richtig handelt, besser als diese Menschen für sich selber wissen, wie sie glücklich werden, und diesen mitunter Selbstbetrug vorwerfen.

²⁰⁸ Verity Harte versucht, Anhaltspunkte dafür zusammen zu tragen, dass die personifizierten Gesetze nicht Sokrates' Sicht wiedergeben (Harte 2005: 229 ff.). Dies mag sein, ist aber völlig belanglos. So wie es keine Rolle spielt, ob Sokrates' seine eigene Meinung vorträgt, wenn er Gesprächspartner prüft, ist die Funktion der Gesetze die (fiktive) Prüfung von Sokrates' Aussagen. Platon will zeigen, dass Sokrates gegen die Argumente nichts einzuwenden weiß. Wie zu Beginn des Gespräches gesagt wird gilt dann: Man muss den Satz, der nicht widerlegt werden kann, für wahr halten und ihm folgen.

die Überzeugung, dass man niemals Unrecht tun dürfe, ausführlich zu begründen versucht. Sokrates versucht, die Philosophie als Streben nach Wissen als Grundlage von Politik gegen die schlechte Rhetorik von Gorgias und Polos zu verteidigen. Denn wahre Politik, das wird auch im *Gorgias* deutlich, macht die Seelen der Bürger besser. Dazu muss aber der Politiker zuerst so gut wie möglich geworden sein.

Am wichtigsten erscheint mir aber das dort vorgestellte Modell der *politikê technê*, welches die bisher noch nicht deutlich gewordene öffentliche Seelenbesserung stärker fokussiert. Schauen wir uns dieses Modell genauer an.

3. Die Entfaltung des Modells der politischen Kunst in den Frühdialogen

3.1 *Gorgias*: Der philosophische Politiker als Experte der Seelenbesserung

„Vielmehr ist für den Platonischen Sokrates wahre Politik nur die Fortsetzung der Philosophie mit anderen Mitteln: Beider Zweck ist die Besserung der Mitbürger, und sich an die Politik zu machen, ohne seine diesbezüglichen Fähigkeiten erst im kleinen Rahmen des philosophischen Gesprächs erprobt zu haben, hieße, 'gleich wie der Töpfer im Sprichwort beim Fasse anzufangen.' (Gorg. 513e ff.).“ (Jermann 1986: 175).

Der im Hinblick auf die *politikê technê* wohl wichtigste Frühdialog neben dem *Euthydemos* ist der *Gorgias*.²⁰⁹ „Was der *Gorgias* begründen will, scheint uns in erster Linie eine Politik auf philosophischer Grundlage zu sein.“ (Gauss 1952 ff., II/1, 101).

Das Gerechte und die Gerechtigkeit werden thematisiert, im zweiten Teil verlagert sich der Schwerpunkt auf die Besonnenheit. Doch die *sophia*, die Schlüsseltugend aus dem *Euthydemos*, wird nicht als solche behandelt, obwohl ein umfassendes Modell der politischen Kunst, wie es im Dialog entworfen wird, nicht ohne sie auskommen kann.

Das Gespräch mit Gorgias²¹⁰ entwickelt sich zu einem Wettstreit um die Hegemonie in der Polis. Die Rhetorik²¹¹, wie sie Gorgias darstellt, konkurriert mit der *politikê technê* um die richtige Herrschaft. Sie bewirke Überredung in der Seele der Hörenden (*tên rhêtorikên dynasthai ê peithô tois akouousin en tê psychê poiein*, 453a).²¹² Der Redner könne ganze politische Versammlungen überzeugen (*pethein*) und in seinem Sinn lenken (Gorg. 452e)²¹³, und dies, ohne sich mühsam Fachwissen aneignen zu müssen (Gorg. 456c ff.). Wesentlich ist die Verständigung von Sokrates und Gorgias darauf, dass es zwei unterschiedliche Arten von

²⁰⁹ So auch Wallach 2001: 178. „Der Ruf nach der Philosophie als der wahren *politikê technê* wird hier über die *Apologie* hinaus zum ersten Mal ausdrücklich laut.“ (Krämer 1959: 57).

²¹⁰ Zum historischen Gorgias vgl. Wallach 2001: 181 ff.5

²¹¹ Eine ausführliche Darstellung der Rhetorik im *Gorgias* bietet Arends 2007.

²¹² Hiermit zitiert Platon eindeutig den historischen Gorgias. Vgl. Gorgias, *Helena* 14: „Im selben Verhältnis steht die Wirkkraft der Rede zur Ordnung der Seele wie das Arrangement von Drogen zur körperlichen Konstitution: Denn wie andere Drogen andere Säfte aus dem Körper austreiben, und die einen Krankheit, die anderen aber das Leben beenden, so auch erregen unter den Reden die einen Leid, die anderen Genuss, und dritte Furcht, und wieder andere versetzen die Hörer in zuversichtliche Stimmung und noch andere berauschen und bezaubern die Seele mit einer üblen Bekehrung.“

Der historische Gorgias hätte auch zugegeben, dass der *logos* auch täuschen könne und nicht wahr zu sein brauche (VS 82 B 11, 8, 13; Dalfen 2004: 191). Die Bedeutung der *peitho* für das menschliche Leben war gut bekannt. Vgl. Euripides Hek. 814ff., Kritias (VS 88 B 25).

²¹³ Arends zeigt eine Parallele zwischen Gorgias' (sowie Polos' und Kallikles') Einstellung und Glaukons „Ring des Gyges“ aus der *Politeia* auf (2007: 52). Beiden liege die Vorstellung zugrunde, dass kein Mensch, wenn ihm keine Konsequenzen drohten, vor dem Unrecht zurückschrecke, sondern dies vielmehr als vorteilhaft betrachte. Ich stimme Arends eindeutig darin zu, dass sowohl der *Gorgias* als auch die *Politeia* als Versuch gelesen werden können, dieser Behauptung ein gut begründetes und überzeugendes Modell entgegen zu stellen – womit die fehlende Begründung der Grundlage der gemeinsamen Beratung aus dem *Kriton* formuliert wird. Es geht also ganz wesentlich um die Verhinderung von Machtmissbrauch, und dies nicht (nur) aus der Sicht der Beherrschten, sondern auch im Interesse der Mächtigen.

Überredung gibt, eine Glauben und eine Wissen (*epistêmê/mathêsis*) bewirkende (*boulei oun dyo eidê thômen peithous, to men pistin parechomenon aneu tou eidenai, to d' epistêmên*, Gorg. 454e).²¹⁴ Der Rhetorik wird die Glauben bewirkende Überredung zugeordnet.²¹⁵ Sie bezieht sich auf eine große Anzahl von Zuhörern, die gleichzeitig (und aufgrund ihrer natürlichen Dispositionen) nicht ordentlich unterrichtet werden können (Gorg. 455a). Zumindest nicht über das Wichtigste: Das größte Übel für den Menschen sind falsche Meinungen über das Gerechte (Schöne und Gute).²¹⁶ Die auf Wissen zielende Befreiung davon geschieht durch den (destruktiven) *elenchos*.²¹⁷ Will man die Bürger im großen Rahmen vom Gerechten überzeugen, muss dies auf der Basis von Glauben (oder Meinung) geschehen, Wissen ist nur im individuellen Gespräch erlernbar. Aber beides sind Teile des hervorbringenden Wissens der politischen Kunst. Das gebrauchende Wissen drückt sich im Ratgeben aus (*symbolouein*, Gorg. 455d).

Sokrates' Aufgabe für den weiteren Gesprächsverlauf ist es also zu zeigen, dass der Wissende herrschen soll und dass die (gute) Rhetorik der *politikê technê* untergeordnet ist.²¹⁸

Auch im Gespräch mit Polos setzt sich der Streit über die Herrschaft in der Polis fort. Während sich der Redner bereits damit zufrieden gibt, scheinbar zu überzeugen und zu bessern, ist der wahre Politiker – durch sein Wissen²¹⁹ – für das Wohl der Menschen verantwortlich.²²⁰

Ausgehend von den Prämissen, dass es ebenso wie für den Körper ein echtes und ein scheinbares Wohlbefinden der Seele gibt (*Oukoun kai toutôn oiei tina einai hekaterou euexian?*, Gorg. 464a), entwickelt Sokrates in Abgrenzung zur scheinbaren Seelenbesserung,

²¹⁴ Am Ende von Gorg. 454e nennt Sokrates die Rhetorik einen Schöpfer der Glauben machenden, nicht belehrenden Überredung über das Gerechte (*hê rhêtorikê ara, hôs eoiken, peithous dêmiourgôs estin pisteutikês all' ou didaskalikês peri to dikaion te kai adikôn*). Diese dualistische Epistemologie sei in den anderen aporetischen Dialogen nicht evident gewesen (Wallach 2001: 190). Stalley hebt zu Recht diese Unterscheidung hervor und weist gleichfalls daraufhin, dass Sokrates hiermit von einer strikten Trennung zwischen wahrer Meinung und Wissen ausgehe (2007: 118). Das ist ganz sicher richtig (abgesehen davon, dass Sokrates hier gezielt nicht von wahren Meinungen, sondern nur von Meinungen allgemein spricht). Und diese Unterscheidung besteht in guter Begründung. Vgl. Men. 97e ff. Dagegen Kahn 2007: 327.

²¹⁵ „Die Rhetorik kann ihre Wirkung nur entfalten, wo Wissen und Disziplin fehlen.“ (Vorwerk 2007: 299). Allerdings ist diese Art von Überredung auch ein Bestandteil des öffentlichen Teiles der politischen Kunst. Falls es überhaupt Sinn macht, von einer Wissen bewirkenden Überredung zu sprechen, dann muss sie der Elenktik zugeordnet werden.

²¹⁶ Zu diesem Grundsatz Weiss 2000: 74.

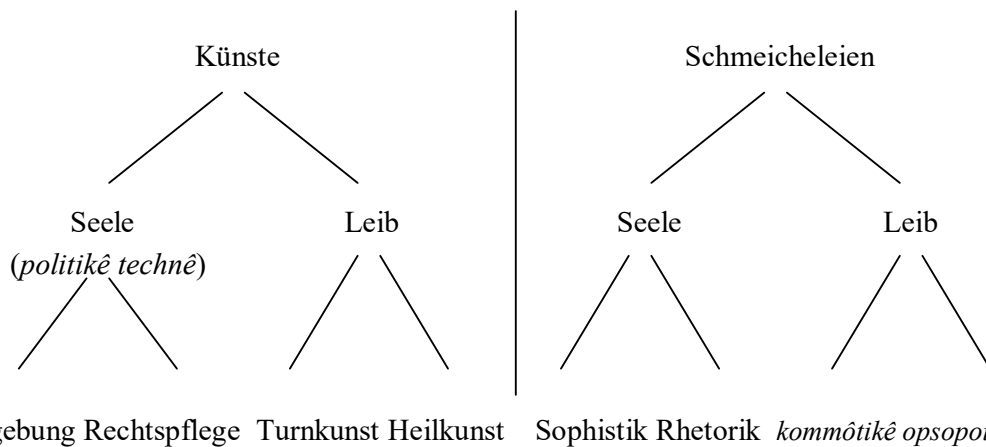
²¹⁷ Sokrates sagt dazu: *ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων· μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἠγοῦμαι, ὅσπερ μεῖζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῶν ὁ λόγος ὢν.* (Gorg. 458a f.).

²¹⁸ Die Rhetorik ist erst dann nützlich, wenn das Ziel einer Handlung, zu der sie zu überreden vermag, bereits von einem Fachmann bestimmt ist (Vorwerk 2007: 298 f.).

²¹⁹ Stalley hebt zu Recht hervor, dass Sokrates' von einer starken Wissenskonzeption ausgeht, die nur zwei Möglichkeiten zuzulassen scheint: Entweder man besitze dieses (Fach-)Wissen und sei Experte, oder man sei Ignorant. Zwischenstufen seien nicht vorgesehen, und dies mache Demokratien absurd (2007: 118).

²²⁰ Der Rhetor versucht durch emotionale (nicht durch fachmännische) Argumentation, eher zu überreden als zu überzeugen. Er manipuliert den Patienten, ohne ihn jedoch zu bessern, das heißt dieser lernt nichts hinzu und wird sich beim nächsten Mal unverändert verhalten (Vorwerk 2007: 300).

der Schmeichelei (*kolakeia*), ein Modell der *politikē technē* als (wahre) Seelenbesserung (Gorg. 464b ff.)²²¹, welches ich aus Gründen der Übersichtlichkeit graphisch darstelle:



Das Modell der politischen Kunst ist in dieser Klarheit in den Frühdialogen einmalig. Die *politikē technē* ist für die Besserung der Seele zuständig²²² und besteht aus der Gesetzgebung (*nomothetikē*) und der Rechtspflege (*dikastikē*)²²³. Die für die Besserung des Körpers zuständige Kunst hat keinen gemeinsamen Namen und teilt sich in die Turnkunst (*gymnastikē*) und die Heilkunst (*iatrikē*) auf.

Während diese vier immer mit Hinsicht auf das Beste die Angelegenheiten ihrer Gegenstände besorgen (sie wirklich bessern), bemerkt sie die Schmeichelei lediglich – sie erkennt sie nicht – und verkleidet sich als die jeweilige Kunst. Dabei denkt sie nicht an das Beste, sondern fängt durch das Angenehmste den Unverstand, der sie dann für wertvoll hält.²²⁴ Die Delikatessenzubereitung (*opsopoiikē*) beispielsweise verkleidet sich als Heilkunst und macht dieser die Aufgabe streitig, sich auf heilsame und schädliche Nahrung zu verstehen, die Kosmetik (*kommōtikē*) imitiert die Gymnastik.

²²¹ Wallach 2001 behauptet, dass das ethische Modell der *politikē technē* als Seelenbesserung in keinem anderen aporetischen Dialog auftauche (2001: 195). Das ist insofern falsch, als dass zwar der Terminus *politikē technē* meistens nicht verwendet wird, ein oder mehrere Teile der Seelenbesserung jedoch immer wieder diskutiert werden.

²²² δοκοῦσαν μὲν εὐεξίαν, οὕσαν δ' οὐ; οἷον τοιόνδε λέγω· πολλοὶ δοκοῦσιν εὖ ἔχειν τὰ σώματα, οὐς οὐκ ἂν ῥαδίως αἴσθοιτό τις ὅτι οὐκ εὖ ἔχουσιν, ἀλλ' ἢ ἰατρός τε καὶ τῶν γυμναστικῶν τις. [...] δυοῖν ὄντων τοῖν πραγμάτων δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὕσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν. (Gorg. 464a f).

²²³ Bei der ersten Nennung der beiden Teile der *politikē technē* wird nicht die *dikastikē*, sondern die *dikaiosynē* genannt (Gorg. 464b4). Da aber im weiteren Verlauf zunehmend die Rechtspflege verwendet wird und eine *technē* gemeint ist (die Gerechtigkeit aber kein Wissen sein muss und die einzige Tugend im Modell wäre), muss die *dikastikē* gemeint sein. Moderne Interpreten präferieren *dikaiosynē* (so auch Rowe 2007: 100), während die Neuplatoniker zu *dikastikē* tendierten (O'Meara 2007: 56 n. 22). Mesch (2007: 152 n. 5) plädiert allerdings auch für die Rechtspflege.

²²⁴ τετάρων δὴ τούτων οὐσῶν, καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχὴν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθημένη — οὐ γνοῦσα λέγω ἀλλὰ στοχασαμένη — τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο ὅπερ ὑπέδου, καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ ἀεὶ ἡδίσιτῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι. (Gorg. 464c f).

Die Schmeichelei nennt Sokrates deshalb schlecht, weil sie das Angenehme zu treffen sucht, ohne das Beste überhaupt zu kennen (Gorg. 465a1). Sie ist keine Kunst, sondern nur eine *empeiria*, da sie keinen *logos* von dem hat, was sie anwendet und was dessen Natur (*physis*) ist, und deshalb nicht den Grund eines jeden anzugeben weiß.²²⁵ Eine *technê* ist also dadurch definiert, dass sie die Natur der Dinge erfasst und Gründe anzugeben weiß.²²⁶

Die Sophistik ist demgegenüber das Schattenbild der Gesetzgebung, die Rhetorik das der Rechtspflege (Gorg. 465c).²²⁷ Sophisten und Redner beschäftigen sich beide mit demselben Gegenstand; die Rhetorik, nach der Polos ja gefragt hatte, ist also das Schattenbild eines Teiles der *politikê technê*, nämlich der Rechtspflege. Was heißt dies für unsere Frage nach der *politikê technê*?²²⁸

Der *Gorgias* wird oft als Dialog über die Rhetorik behandelt, dabei geht es in ihm vor allem um die *politikê technê* als Seelenbesserung. Anhand der Aussagen über die Schmeicheleien erfahren wir über sie ex negativo als Kunst, dass sie auf das Beste ihres Gegenstandes (die Seele) ausgerichtet ist – die menschliche *aretê*. Sie ist mehr als Erfahrung und besitzt einen *logos* über die Natur der Seele, was bedeutet, dass sie für die seelischen Vorgänge Gründe angeben kann und somit zu bestmöglichem Handeln befähigt.

Die politische Kunst besteht aus zwei Teilen, einem wiederherstellenden oder heilenden (der *dikastikê*) und einem optimierenden Teil (der *nomothetikê*). Die Seelenbesserung gliedert sich also in die Wiederherstellung der seelischen Gesundheit und in die Vollendung oder Optimierung der Seele.²²⁹ Ich betrachte die Gesetzgebung als Vollendung der Seele, weil ihr Äquivalent auf der körperlichen Seite, die *gymnastikê* vor allem dazu dient, einen gesunden Körper bis an seine Grenzen zu vervollkommen.²³⁰

²²⁵ Zum Verhältnis von *empeiria* und *technê* vgl. Wallach 2001: 192. Ich teile nicht seine Auffassung, dass Platons Sokrates an dieser Stelle die Erfahrung abqualifiziere. Wichtig scheint für ihn allein die Aussage zu sein, dass Kunst mehr als Erfahrung ist, spezieller, dass man die politische Kunst nicht allein aus Erfahrungen in den politischen Geschäften (z.B. in Athen) erlangen kann.

²²⁶ Wallach sagt, dass jede *technê* für Sokrates etwas Gutes hervorbringen müsse, und dass deshalb die Rhetorik keine Kunst sein könne (2001: 193). Dies behauptet Sokrates (hier) jedoch keineswegs. Eine Kunst beruht auf Gesetzmäßigkeit und Einsicht in die Natur eines Gegenstandes. Sie ist somit lehr- und erlernbar, d.h. sie bezieht sich auf eindeutige Begründungen. Und schließlich bringt sie ein Werk (*ergon*) hervor. Doch diese Werke sind nicht per se gut, sondern ambivalent. Ihre Qualität (und ihren richtigen Gebrauch, der für ihren Nutzen verantwortlich ist) kann der Künstler nach Sokrates' Meinung eben nicht bestimmen. Das widerlegt Meschs Behauptung: „Wir erfahren nicht genauer, was eine *technê* ist“ (2007: 155). Dies ist viel eher eine der deutlichsten Stellen, an denen die *technê* zu bestimmen versucht wird.

²²⁷ Hier verwendet Platon erneut *dikaïosynê*. Die psychischen Schmeicheleien dienen der Illustration der *politikê technê* und nicht umgekehrt.

²²⁸ Wallach betrachtet die *technê*-Analogie als kritisches/analytisches Werkzeug Platons und nicht als ernstgemeintes politisch-ethisches Modell (2001: 191 f.). Gegen diese Behauptung spricht, dass sich in anderen Dialogen Entsprechungen finden lassen, zumindest aber keine Widersprüche zu diesem Modell der *politikê technê* entstehen. Planinc geht davon aus, dass Platon dieses Modell der politischen Kunst ernst gemeint hat (Planinc 2001: 4 f.). Ebenso Kahn, der dieses umfassende Verständnis von Politik als genuin sokratisch und zugleich platonisch betrachtet (1992: 42).

²²⁹ Ähnlich interpretierten dies einige Neuplatoniker. Vgl. dazu O'Meara 2007: 98. Arends sieht zwar in der Behandlung der Seele einen wichtigen Teil der politischen Kunst, konzentriert sich bezüglich ihrer Funktion aber zu sehr auf den Schutz der Seele (2007: 55). Aber die *politikê technê* ist mehr als bloß rekonstruktiv und heilend.

²³⁰ Ähnlich bei Mesch, der aber fälschlicherweise behauptet, dass dies von den meisten Interpreten erkannt würde. Allerdings spricht er zunächst von der Gesetzgebung als Herstellung des Guten für die Seele (was nicht unbedingt die Optimierung sein muss) und von der Gerechtigkeit als Wiederherstellung desselben. Doch schreibt er kurz danach, dass die Gesetzgebung Gerechtigkeit produziere und die Rechtspflege Gerechtigkeit

„Physical fitness and the legislative craft are each concerned with prophylactic care; medicine and the judicial craft are corrective. Later, we discover that Socrates regards the prophylactic branches to be superior to the corrective (Gorg. 520b2-3), no doubt because they prevent evil from occurring, rather than merely correcting evil that has already occurred.” (Brickhouse/Smith 1994: 138).

Wie lässt sich diese Zuordnung begründen? Dazu müssen wir uns Sokrates' konstruktiven *elenchos* im letzten Abschnitt des Dialoges ansehen. Jeder Künstler hat beim Arbeiten sein eigentümliches Werk und dessen bestimmte Gestalt vor Augen.²³¹ Um zu diesem *eidos* zu gelangen, muss das Werk wohl geordnet und schön sein. Worauf Sokrates hinaus will, ist die Ordnung. Jeder Künstler sorgt in seinem Anwendungsbereich für Ordnung und Anstand (*kosmos kai taxis*). Ein geordnetes Hauswesen ist gut, ein ungeordnetes schlecht. Analog dazu verhält es sich mit der Seele: Eine geordnete Seele ist vollkommen (*Ti d' hē psychē? ataxias tychousa estai chrēstē, ē taxeōs te kai kosmou tinos?* Gorg 504b). So wie im Körper durch Ordnung und Anstand Gesundheit und Stärke entstehen, benennt Sokrates als Ordnung und Bildungsvorschriften der Seele „Sitte“ und Gesetz (*nomimon kai nomos*), durch die sie rechtlich und geordnet wird.²³² Durch die Sitte und durch das Gesetz entstehen in der Seele Gerechtigkeit und Besonnenheit (*tauta d' estin dikaiosynē te kai sōphrosynē*, Gorg. 504d). Sie sind die *erga* der *dikastikē* und der *nomothetikē*, deren Werkzeuge Sitte und Gesetz sind. Dabei ist die Rechtspflege als rein heilend zu verstehen. Diese Stelle scheint eine Zuordnung der *nomima* zur *dikaiosynē* und der *nomoi* zur *sōphrosynē* anzudeuten.²³³ Doch in Gorg. 506d ff. werden *taxis* und *kosmos* synonym verwendet.²³⁴

„Mit Hinsicht hierauf also wird jener Redner, der rechtschaffene und kunstmäßige, sowohl alle seine Reden, die er der Seele anbringt, einrichten, als auch seine Handlungen, und was er gewährt, wird er gewähren, wo er etwas versagt und entzieht, wird er es versagen, darauf immer den Sinn gerichtet, wie Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge, Ungerechtigkeit aber hinweggeschafft werden, und

wiederherstelle (Mesch 2007: 154). Dies zeigt deutlich, dass er die Unterscheidung in die Optimierung der Seele und in die Gerechtigkeit als Gesundheit im Modell nicht verstanden hat. Sein Hauptaugenmerk gilt aber eben auch – wie bei den meisten Interpreten – der Rhetorik und der Sophistik und nicht der *politikē technē*, der sie bloß eine illustrierende Funktion zubilligen.

Die *gymnastikē* sollte dabei nicht als Bodybuilding verstanden werden sondern als Gesunderhaltung, der Sicherung des alltäglichen Wohlbefindens und der Stabilisierung der normalen Leistungsfähigkeit. Die „intellektuelle Gymnastik“, also das, was ich die Optimierung der Seele nenne, sollte im Hinblick auf die *Politeia* (vgl. resp. 503e und 539d: *gymnazein* etc.) eher als die Vorbereitung des Erreichens des höchsten Wissens betrachtet werden.

²³¹ *all' apoblepōn pros ti? hōsper kai hoi alloi pantes demiourgoi [blepontes] pros to hautōn ergon hekastos ouk eikē eklegomenos prospheirei [pros to ergon to hautōn.] all' hopōs an eidos ti autō schē touto ho ergazetai.* (Gorg. 503d f.).

²³² *Tais de ge tēs psychēs taxesi kai kosmēsesin nomimon te kai nomos, hothēn kai nomimoi gignontai kai kosmioi* (Gorg. 504d).

²³³ Bei Xenophon sagt Sokrates zu Hippias: „...denn ich erkläre, das Gesetzmäßige ist das Gerechte.“ (*phēmi gar egō to nomimon dikaion einai*, mem. IV, 4, 12).

²³⁴ Zur *kosmos-taxis*-Ontologie vgl. Krämer 1959.

Besonnenheit und so jede andere Tugend hineinkommen möge, die Untugend aber abziehen.“ (Gorg. 504d f.).²³⁵

Wenn Sokrates hier vom Redner spricht, sind der Philosoph²³⁶ und die positive Rhetorik (in Abgrenzung zur egoistischen Rhetorik von Gorgias und Polos), wie im *Euthydemos* als Hilfsdisziplin der politischen Kunst, gemeint.²³⁷ Sie sind ein Beleg für den öffentlichen Teil der Seelenbesserung, der nicht privat ist, also nicht im *elenchos* stattfindet. Außer dem privaten Gespräch, das aber allein bis zum Wissen führen kann, besteht also auch die Möglichkeit, durch öffentliche Reden die Seelen der Menschen zu bessern.²³⁸ Darüber hinaus besteht die öffentliche Seelenbesserung im *Gorgias* aus Handlungen, dem Zulassen oder Verweigern der Bedürfnisbefriedigung der Regierten und der hier nur angedeuteten Bestrafung.²³⁹ Die Voraussetzung der öffentlichen Seelenbesserung ist die Regentschaft des wahren Politikers. Also genau das, was Sokrates verwehrt bleibt. Ist es Sokrates ernst mit der Analogie der *dikastikê* zur Rhetorik und der *nomothetikê* zur Sophistik, dann ist die Rechtspflege die öffentliche Seelenbesserung und die Gesetzgebung die private (denn die Optimierung der Seele geschieht nur einzeln), so wie die Rhetorik im öffentlichen Raum und die Sophistik im privaten agiert. Doch ist es unsinnig, die Gesetzgebung als nicht öffentliche Seelenbesserung verstehen zu wollen und die Besonnenheit auf einige wenige Menschen einzugrenzen. Sie müsste ebenso wie die Gerechtigkeit allen Bürgern zugänglich sein – in Form von wahrer Meinung. Die einzige Lösung dieses Dilemmas läge darin, die Optimierung der Seele, als deren Resultat im Dialog die Besonnenheit und nicht die Weisheit genannt wird, in öffentliche (wahre Meinung) und private (Wissen) aufzuteilen. Letztere wäre nur wenigen zugänglich und hieße dann *sophia*. Doch dies wäre ein deutlicher Vorgriff auf die *Politeia* und lässt sich allein durch den Text nicht belegen.

Dass es aber eine öffentliche Seelenbesserung gibt, steht außer Frage. Alle vier Bestandteile der öffentlichen Seelenbesserung (Reden, Handlungen, Steuerung der Bedürfnisbefriedigung und Bestrafung mit dem Ziel der Erziehung zur *aretê*) verfolgen das Ziel, den Bürgern Tugenden in die Seele zu schreiben, indem sie die *nomoi* und *nomima* (um-)schreiben und diese durchsetzen. Dies bezieht sich jedoch auf die wahren Meinungen, die allen zugänglich

²³⁵ Οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχᾷς οὓς ἂν λέγη, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἕάν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἕάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχᾷς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη.

²³⁶ Denn Sokrates spricht nicht bloß vom Redenhalten, sondern ebenfalls von der Ausübung von Macht, und implizit vom dafür notwendigen Herrschaftswissen.

²³⁷ So auch Stalley 2000: 268 n. 11.

²³⁸ Sokrates hatte diese Möglichkeit nicht (vgl. Heinemann 2008: 2). Die Befähigung hätte er allerdings besessen.

²³⁹ Dagegen behaupten Brickhouse und Smith, dass der wahre Politiker nicht öffentlich die Bürger bessern könne, sondern nur im Privaten: „Conversely, Socrates does not just think that the public man often fails to practice the political craft in democratic settings; he thinks that the public man *is very likely doomed to such a failure.*“ (Brickhouse/Smith 1994: 139). Dies ist aber allein schon deshalb falsch, weil Sokrates im *Gorgias* auch von einer positiven Rhetorik spricht, die in anderen Dialogen der Seelenbesserung der *politikê technê* zugewiesen wird.

sind. Dieser Vorgang wird näher in der *Politeia* beschrieben.²⁴⁰ Am Ende dessen steht die Verankerung der richtigen Meinung darüber, was bedenklich und unbedenklich (Lach. 194e f.), welches Handeln gut und welches schlecht ist (Charm. 174b). Die dauerhafte Haltung, das Gute zu tun, ist *aretê*. Um diese etablieren zu können, muss der Regierende die Weisheit als Wissen vom Guten und Schlechten oder vom Nützlichen und Unnützlichen besitzen.

Sokrates spricht von einer Anwendung auf die Masse²⁴¹ und eröffnet damit die Möglichkeit, dass man vielen Zuhörern nicht nur gefallen, sondern sie auch bessern kann. Der (positiven) Rhetorik kommt unter den Tätigkeiten der öffentlichen Seelenbesserung eine besondere Bedeutung zu, da sie das wichtigste Mittel der Steuerung der Bedürfnisbefriedigung und der Bestrafung ist.²⁴² Als Gegenbild der schlechten Rhetorik zeichnet Sokrates das Bild der positiven Variante. Die Aufgabe des wahrhaften Redners ist es, „immer in Beziehung auf das Beste zu sprechen, dieses im Auge habend, dass die Bürger möglichst gebessert werden durch ihre Reden.“²⁴³

Diese Stelle ist ein Beleg dafür, dass der (herrschende) Philosoph auch durch öffentliche Reden die Seelen der Bürger bessern kann. Gute „Volksbearbeitung“ (*dêmêgoria*) bedeutet, „etwas Schönes, Besserung zu bewirken für die Seelen der Bürger und immer durchzusetzen, dass man nur das Beste rede, mag es angenehmer sein oder unangenehmer für die Hörer.“²⁴⁴ Wie genau bessert man aber die Seelen der Bürger öffentlich?

„Ja, Kallikles, wenn nämlich die, welche du vorher meintest, die rechte Tugend ist, Begierden zu befriedigen, seine eigenen und anderer; wenn aber nicht dies, sondern was wir in dem späteren Teil des Gesprächs genötigt wurden anzunehmen, nämlich welche Begierden, wenn sie befriedigt werden, den Menschen besser machen, diese zu erfüllen, welche aber schlechter, die nicht, und dass es hierzu einer Kunst bedürfe.“²⁴⁵

Durch die Befriedigung der richtigen Bedürfnisse werden die Seelen der Regierten gebessert – das bedeutet, dass die Befriedigung der Bedürfnisse nicht rundweg als schlecht betrachtet

²⁴⁰ Damit verfolgt diese Stelle einen ähnlichen Gedanken wie in der *Politeia*, wo der Philosoph als bester Politiker die *nomima* der Bürger über das Gerechte und Gute verzeichnet. Vgl. rep. 484c. Irwin wirft Kahn vor, dass dieser den *Gorgias* sehr früh datiere, weil er nicht zur *Politeia* hinführe (Irwin 1995: 242 n.30). Diese Stelle zeigt aber, dass der *Gorgias* durchaus proleptisch interpretiert werden kann.

²⁴¹ Und etabliert hiermit die Analogie zwischen Individuum und Polis (Arends 2007: 55). Vgl. rep. 492b.

²⁴² Sokrates' positives Konzept der Rhetorik deckt Unrecht bei Freunden auf und klagt diese an, bei Feinden versucht sie deren rechtmäßige Bestrafung zu verhindern (Gorg. 480a ff.). Seine Begründung dafür ist brutal: Die Feinde sollen unsterblich sein als Schlechte (Gorg. 481a), also ein möglichst langes qualvolles Leben führen. Vgl. dagegen die positive Darstellung der Rhetorik im *Phaidros*, wo sie als der Teil der Philosophie durch vernünftige Argumentation zur Erkenntnis der Wahrheit führen will (Phaidr. 269c ff). Der wahre Rhetor kennt die Natur der Seele und vermittelt *aretê* (Vorwerk 2007: 302).

²⁴³ *poteron soi dokousin pros to beltiston aei legein hoi rhêtores, toutou stochazomenoi, hopôs hoi politai hôs beltistoi esontai dia tous hautôn logous* (Gorg. 502e).

²⁴⁴ *to d' heteron kalon, to paraskeuazein hopôs hôs beltistai esontai tôn politôn hai psychai, kai diamachesthai legonta ta beltista, eite hêdiô eite aêdestera estai tois akouousin.* (Gorg. 503a).

²⁴⁵ Εἰ ἔστιν γε, ὃ Καλλίκλεις, ἣν πρότερον σὺ ἔλεγες ἀρετὴν, ἀληθῆς, τὸ τὰς ἐπιθυμίας ἀποπιμπλάναι καὶ τὰς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ἄλλων· εἰ δὲ μὴ τοῦτο, ἀλλ' ὅπερ ἐν τῷ ὑστέρω λόγῳ ἠναγκάσθημεν ἡμεῖς ὁμολογεῖν — ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίῳ ποιούσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χεῖρω, μὴ, τοῦτο δὲ τέχνη τις εἶη (Gorg. 503c f.).

wird.²⁴⁶ Einer schlechten, unvernünftigen, unbändigen, ungerechten und unfrohen Seele hingegen müsse man die Befriedigung der Bedürfnisse verweigern, das heißt, man müsse sie bessern, indem man sie mäßige.²⁴⁷ Politiker wie Perikles haben es in Sokrates' Augen nicht vermocht, dies auch gegen den Unwillen der Bevölkerung durchzusetzen.

„Aber ihre Gelüste umstimmen und ihnen nicht nachsehen, sondern durch Überredung und durch Gewalt sie zu dem bewegen, wodurch die Bürger besser werden können, darin, dass ich es geradeheraus sage, waren diese nichts besser als jene, und dies ist doch das einzige Geschäft des rechten und guten Politikers.“²⁴⁸

Dass dies das einzige *ergon* des Politikers ist, muss als Übertreibung verstanden werden (es bleibt der öffentliche Teil der politischen Kunst der Verwaltung und Anordnung).²⁴⁹ Es unterstreicht aber die Bedeutung dieser Tätigkeit. Die Gelüste oder Begierden werden nicht nur in ihrer Befriedigung gesteuert, sondern selbst umgestimmt, entweder durch Überredung – also öffentliche Reden der positiven Rhetorik – oder durch Gewalt. Dies ist die Seelenbesserung durch Bestrafung.

Der rechtmäßig Gezüchtigte erlangt „den Vorteil, welchen ich mir vorstelle, dass er nämlich der Seele nach besser wird, wenn er doch rechtmäßig gezüchtigt wird“ und von der Schlechtigkeit der Seele befreit wird.²⁵⁰ Die *technê* dazu ist die *dikastikê*, die Recht und Gerechtigkeit hervorbringt. Sie befreit vom größten Übel der Seele, der Ungerechtigkeit und der Schlechtigkeit der Seele (Gorg. 477e f.).²⁵¹ Dies entspricht dem Ergebnis aus dem Gespräch mit Polos, dass der Elendste der Ungerechten ist, dem keine Strafe widerfährt (Gorg. 472e)²⁵². Der Richter bewirkt nicht die Vollendung der Seele, sondern ihre Gesundheit.²⁵³ Am Ende des Dialoges klingt dies so:

²⁴⁶ Kallikles erwähnt diese Methode bereits in Gorg. 484d f. und deutet damit ihre Wichtigkeit an. Der Philosoph sei unerfahren „in der rechten Art, wie man mit Menschen umgehen muss bei allerlei Verhandlungen, eigenen und öffentlichen, und mit den Gelüsten und Neigungen der Menschen und ihrer Gemütsart überhaupt bleiben sie unbekannt.“ (*kai tōn logōn hois dei chrōmenon homilein en tois symboloiais tois anthrōpois kai idia kai dēmosia, kai tōn hēdonōn te kai epithymiōn tōn anthrōpeiōn, kai syllēbdēn tōn ēthōn pantapasin apeiroi gignontai.*).

²⁴⁷ *Peri de psychēn, ô ariste, ouch ho autos tropos? heōs men an ponēra ê, anoētos te ousa kai akolastos kai adikos kai anosios, eirgein autēn dei tōn epithymiōn kai mê epitrepēin all' atta poiein ê aph' hōn beltiōn estai* (Gorg. 505b). Dies bedeutet, dass die Besserung der Seele von der Person selbst oder (wenn sie dazu nicht in der Lage ist) von den politischen Autoritäten vorgenommen werden kann (Stalley 2007: 119). Doch sind dies epistemologisch unterschiedliche Verfahren. „Einsicht“ durch Bestrafung und wahre Einsicht durch Verstehen sind verschiedene Dinge.

²⁴⁸ ἄλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκείνοι· ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου. (Gorg. 517b f.).

²⁴⁹ Aber es widerspricht eindeutig der Einschätzung, dass die Seelenbesserung bei den Mitbürgern „eigentümlich unpolitisch“ (Reese-Schäfer 1998: 55) sei.

²⁵⁰ *Ara hēnper egō hypolambanō tēn ôphelian? beltiōn tēn psychēn gignetai, eiper dikaiōs kolazetai? - Eikos ge. - Kakias ara psychēs apallattetai ho dikēn didous? - Nai.* (Gorg. 477a). Dies klingt ganz nach der Gesundheit der Seele durch die Gerechtigkeit aus dem *Kriton*.

²⁵¹ Die weiteren Schlechtigkeiten (*ponēriai*) der Seele sind der Unverstand (*amathia*) und die Feigheit (*deilia*, 477b).

²⁵² Dem liegt Sokrates Behauptung zugrunde, dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun (Gorg. 469c). Während Sokrates im *Kriton* diese Aussage als Bedingung der gemeinsamen Beratung (*koinē boulē*) – die in meinen Augen der konstruktive *elenchos* ist – bezeichnet und sagt, dass dies nur wenige glauben (Krit. 49d), behauptet er im *Gorgias*, dass dies alle so sehen (Gorg. 474b). Warum diskutiert er dann weiter mit Polos? Weil

„Wenn aber jemand schlecht wird in irgendeiner Hinsicht, dass er dann muss gezüchtigt werden und dass dies das zweite Gut ist, nächst dem Gerechthein, es werden, und durch Bestrafung dem Recht Genüge leisten.“²⁵⁴

Dass hier vom Gerechthein als höherem Gut gesprochen wird, braucht uns nicht zu beunruhigen – die *dikastikê* befreit vom größten Übel, besser geht es dem Menschen, der nie der Bestrafung bedurft hat, das größte Gut aber bewirkt die *nomothetikê* (zumindest als öffentliche Optimierung in Form von wahren Meinungen). Oder um es mit Sokrates' Analogie vom Körper zu sagen: Der Arzt heilt, der Gymnastiklehrer vervollkommnet den Körper. Mit der Strafe als Austeilung des Rechts gehen Ermahnungen und Verweise einher (*Outos d' ên ho nouthetoumenos te kai epiplêttomenos kai dikên didous*, Gorg 478e). Eine wichtige Ergänzung der Aussagen zur Bestrafung ist der Mythos²⁵⁵ am Ende des Dialoges (523a ff.).²⁵⁶ Dort unterscheidet Sokrates in heilbar und unheilbar Ungerechte.²⁵⁷ Während die heilbar Ungerechten durch Schmerz und Pein²⁵⁸ geheilt werden können, ist jede Aussicht auf Besserung bei den Unheilbaren ausgeschlossen.

immer noch ein destruktiver *elenchos* möglich ist. Weiss bemerkt kritisch, dass Sokrates Polos in diesem Zusammenhang nicht überzeuge (so habe er kein einziges Argument dafür geliefert, warum das Unrechtleiden schlechter ist). Ihm sei daran – wie so oft – gar nicht gelegen gewesen (2000: 74 f.). Die Feststellung mag richtig sein, aber Sokrates scheint Polos noch nicht – zumindest nicht für den destruktiven *elenchos* – aufgegeben zu haben. Es gibt Gesprächspartner, bei denen eine Verständigung ausgeschlossen ist. Diese versucht Sokrates auch nicht zu überzeugen. Bei diesen „genügt“ es, wenn er sie (auch mit Hilfe von Tricks) überrumpelt. Es ist also nicht unbedingt verwerflich, Menschen dazu zu bringen, dass sie etwas eingestehen, woran sie eigentlich nicht glauben. Dies ist dann aber unsinnig, wenn der Gesprächspartner unfähig ist, Einsicht in sein eigenes Nichtwissen zu entwickeln.

²⁵³ *Poi de tous adikountas kai tous akolastainontas? - Para tous dikastas legeis? - Oukoun dikên dôsontas? - Phêmi.* (Gorg. 478a). Das heißt besser werden. Sokrates akzeptiert also die Möglichkeit, dass Menschen durch (gerechte) Bestrafung besser werden (vgl. den Mythos am Ende des Dialoges). Dies widerlegt Penners Behauptung, dass für Sokrates (im Gegensatz zu Platon) der Mensch allein durch philosophische Dialoge besser werde; nicht allein das Verlangen nach Nutzen ist ein motivationaler Faktor menschlichen Verhaltens (Brickhouse/Smith 2007: 134 f.).

²⁵⁴ *ean de tis kata ti kakos gignêtai, kolasteos esti, kai touto deuteron agathon meta to einai dikaion, to gignesthai kai kolazomenon didonai dikên* (Gorg. 527b f.).

²⁵⁵ Die Funktion des Mythos im *Gorgias* (und in der *Politeia*) als Absicherung Platons politischer Theorie ist dabei bedeutsam.

²⁵⁶ Es hat fast den Anschein, als versuche Sokrates nun auch mit dem letzten Mittel, Kallikles zu überzeugen. Dieses Mittel ist jedoch defizitär, weil es auf Begründungen verzichtet und seinen Wahrheitsanspruch (aufgrund seines göttlichen Bezuges) einer Überprüfung entzieht. O'Meara hält den Mythos (ebenso wie die beiden Mythen aus dem *Phaidon* und *Politeia*) für eine Illustration des legislativen Teils der politischen Kunst (O'Meara 2007: 107). Vorwerk sieht ihn als Stärkung der Einsicht und als Unterstreichung der Philosophie für das Glück der Menschen (2007: 300). Für eine detaillierte Analyse des Mythos und seiner Bedeutung für die Argumentation vgl. Brickhouse/Smith 2007 und Valjejo 2007.

²⁵⁷ Vgl. Phaid. 113e; rep. 615e.

²⁵⁸ Dies widerspricht der Trennung von sokratischer und platonischer Moralpsychologie, wie sie vor allem von Penner vertreten wird. Denn wenn Sokrates die Willensschwäche (*akrasia*) leugnet und seiner Ansicht nach (in den Frühdialogen) allein philosophischer Diskurs die Menschen besserte (sokratischer Intellektualismus), dann ergibt diese Behauptung keinen Sinn, weil diese Vorstellung eigentlich als platonisch gilt. Vgl. Brickhouse/Smith 2007: 132 ff. Eine Standardformulierung Sokrates' Intellektualismus findet sich in Gorg. 488a: „Denn wenn ich irgendwo nicht richtig handle in meinem Leben: so wisse nur, dass ich nicht freiwillig fehle, sondern in meinem Unverstande (*amathia*).“

„Erstens scheint das Phänomen, dass wir etwas zwar als gut erkennen, es aber dennoch nicht tun, von Platon geflissentlich vernachlässigt zu werden. [...] Vom ersten Problem muss einfach gesagt werden, dass es Platon nicht besonders interessiert hat. Diejenigen, die etwas zwar für sich als gut erkennen können, aber nicht in der Lage sind, Konsequenzen daraus zu ziehen, gelten ihm schlechthin als wertlos.“ (Pfanckuche 1988: 12). Dies ist spätestens durch die Auseinandersetzung mit der *akrasia* in der *Politeia* falsch.

Ihre Bestrafung dient nicht mehr der Besserung ihrer Seele, sondern wird ausschließlich wegen ihrer abschreckenden Wirkung auf ihre Mitmenschen betrieben. Die minderwertige Form der (öffentlichen) Seelenbesserung durch Bestrafung und Abschreckung beruht auf Schmerz und Furcht.²⁵⁹

Minderwertig deshalb, weil Sokrates gegenüber Gorgias behauptet hatte, dass nichts ein so großes Übel für den Menschen sei wie irrigte Meinungen bezüglich der Frage des guten Lebens (Gorg. 458a f.).²⁶⁰ Die Befreiung von diesem größten Übel (denn es ist die Ursache der Ungerechtigkeit) sind der (destruktive) *elenchos* oder die bessernden Reden. Die Bestrafung kann, muss aber nicht die falschen Meinungen beeinflussen. Diese Form des *elenchos* ist destruktiv, er befreit vom größten Übel, der konstruktive *elenchos* führt hingegen zum größten Gut. „Denn wer lobenswert (*kalos*) und gut ist, der, behaupte ich, ist glücklich, sei es Mann oder Frau; wer aber ungerecht und untauglich (*ponēros*), ist elend (*athlios*).“ (*ton men gar kalon kai agathon andra kai gynaika eudaimona einai phēmi, ton de adikon kai ponēron athlion*, Gorg. 470e).

Doch noch einmal zurück zur Unterteilung der politischen Kunst in Gesetzgebung und Rechtspflege. Eine Seele zu gesunden, ist schlechter als ihre Optimierung, der *nomos* ist – wenn beide jeweils einer der Künste zuzuordnen sind – demnach besser als das *nomimon*. Denn die Gesetzgebung ist schöner als die Rechtspflege: *tē de alētheia kallion estin sophistikē rhētorikēs hosōper nomothetikē dikastikēs kai gymnastikē iatrikēs* (Gorg. 520b). Demnach wäre auch die Besonnenheit schöner als die Gerechtigkeit. Dem entspricht Gorg. 478c, wo Sokrates sagt, dass die *eudaimonia* keine Entledigung vom Übel sei, sondern von vornherein keine Gemeinschaft mit ihm zu haben.²⁶¹ Der Glückseligste ist der, der keine Schlechtigkeit in seiner Seele hat, der zweite, der davon befreit wird (*Eudaimonestatos men ara ho mē echōn kakian en psychē, epeidē touto megiston tōn kakōn ephanē*, Gorg. 478d f.). Dies entspricht meiner Aufteilung der Seelenbesserung in einen regenerierenden und einen optimierenden Teil. Die *nomothetike* ist die Optimierung der Seele (zumindest der öffentliche Teil von ihr). Der hervorbringende Teil der *politikē technē* produziert *kosmos* und *taxis* in der Seele. Sie entstehen durch die Rechtspflege und die Gesetzgebung, deren Werkzeuge die *nomima* und die *nomoi* sind. Die geheilte Seele ist gerecht, die optimierte besonnen, wobei das Wissen, auf dem die Besonnenheit Weniger beruht, die *sophia* sein könnte; die Optimierung der Seele ist also als doppelte zu verstehen. Die *nomoi* der Besonnenheit wären dann eine Art Grundgesetz der Seele, also vor allem eine Entscheidung über die Frage, wer herrscht. Die Rechtspflege wäre die Anwendung des Rechts, die Gesetzgebung die Bestimmung dessen, was Recht (gut und nützlich) ist.

²⁵⁹ εἰσὶν δὲ οἱ μὲν ὠφελούμενοι τε καὶ δίκην διδόντες ὑπὸ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων οὔτοι οἱ ἂν ἰάσιμα ἁμαρτήματα ἁμαρτῶσιν· ὅμως δὲ δι' ἀληθοῦν καὶ ὀδυῶν γίγνεται αὐτοῖς ἡ ὠφελία καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἄιδου· οὐ γὰρ οἷόν τε ἄλλως ἀδικίας ἀπαλλάττεσθαι. οἱ δ' ἂν τὰ ἔσχατα ἀδικήσωσι καὶ διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνίατοι γένωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίγνεται, καὶ οὔτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὀνίνανται οὐδὲν, ἅτε ἀνίατοι ὄντες, ἄλλοι δὲ ὀνίνανται οἱ τούτους ὀρῶντες διὰ τὰς ἁμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερώτατα πάθη πάσχοντας τὸν ἀεὶ χρόνον, ἀτεχνῶς παραδείγματα ἀνηρημένους ἐκεῖ ἐν Ἄιδου ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, τοῖς ἀεὶ τῶν ἀδίκων ἀφικνουμένοις θεάματα καὶ νοουθετήματα. (Gorg. 525b f.).

²⁶⁰ Dies ist ein wichtiger sokratischer Grundsatz. Vgl. Weiss 2000: 74.

²⁶¹ *Ou gar tout' ἐν eudaimonia, hōs eoike, kakou apallagē, alla tēn archēn mēde ktēsis.*

„Die Tugend eines jeglichen Dinges aber, eines Gerätes wie eines Leibes und so auch einer Seele und jegliches Lebenden, findet sich nicht so von ungefähr aufs schönste herzu, sondern durch Ordnung und richtiges Verhalten und durch die Kunst, welche eben einem jedem angewiesen ist. [...] Durch Ordnung (*taxis*) wird also die Tugend eines jeden festgesetzt und instande gebracht. [...] Eine gewisse eigentümliche Ordnung (*kosmos*) also, die sich in einem jeden bildet, macht jeden und jedes gut? [...] Auch die Seele also, die ihre eigentümliche Ordnung und Sitte hat, ist besser als die ungeordnete? [...] Die aber Ordnung und Sitte hat, das ist die sittliche? [...] Und die sittliche ist die besonnene? [...] Die besonnene Seele also ist die gute?“²⁶²

Die *aretê* (eines jeden Gegenstandes, belebt oder unbelebt) entsteht durch eine ordnende *technê*. Die Kunst ist dabei keine Alternative, sondern die Realisierung der Ordnung, wobei *taxis* und *kosmos* hier synonym verstanden werden. Durch Ordnung wird etwas gut. Auf die Seele übertragen heißt das, dass sie durch die ordnende Funktion ihrer Kunst besser wird. Und die geordnete, gute (optimale) Seele ist die besonnene. Die Gerechtigkeit wird nicht genannt, weil sie nicht der Zustand der guten, sondern der nicht schlechten Seele ist. Die Besonnenheit erfährt somit (innerhalb der Seelenbesserung) den Vorrang unter den Tugenden.²⁶³ Zu beachten ist dabei aber, dass hier die Tugenden der Bürger und nicht des Philosophen thematisiert werden.

Der Besonnene tut das Gebührlige gegenüber Göttern und Menschen. Das gegenüber Menschen gebührlige Handeln bezeichnet Sokrates als das Gerechte²⁶⁴, gegenüber den Göttern als das Fromme.²⁶⁵ Wer gerecht und fromm handelt, ist auch gerecht und fromm. Und da der Besonnene das Gebührlige tut, muss er auch tapfer sein.²⁶⁶ Der Besonnene besitzt also

²⁶² Ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζώου παντός, οὐ τῷ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἥτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν. [...] Τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου; [...] Κόσμος τις ἄρα ἐγγεγόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκειῶς ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων; [...] Καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου; [...] Ἀλλὰ μὴν ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία; [...] Ἡ δέ γε κοσμία σώφρων; [...] Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ. (Gorg. 506d ff.) In dieser Stelle sieht Kahn einen deutlichen Vorgriff auf die *Politeia*, auch wenn im Gorgias die dreigeteilte Seele fehle und deshalb keine Parallele zur Gerechtigkeitsdefinition (das Tun des Seinigen der Seelenteile) gegeben sei (Kahn 2007: 326). Doch ist dies die individuelle Gerechtigkeitsdefinition, die allgemeine ist das Tun des Seinigen, und das ist allerdings eine Parallele zum hier entwickelten Ordnungsgedanken.

²⁶³ Vgl. Arends 2007: 54 n. 8. Er bezeichnet die *sôphrosynê* des Individuums und der Polis als *skopos*, nach dem sie ihr Leben ausrichten sollten und das von Philosophie erkannt werde.

Vgl. dazu auch Xenophons Ausführungen darüber, was Sokrates über die Selbstbeherrschung (*enkrateia*) gesagt habe: „Muss daher nicht jeder Mann die Selbstbeherrschung als die Grundlage der Tugend betrachten und sie zuerst in der Seele heimisch machen? Denn wer könnte ohne sie etwas Gutes lernen oder sich ordnungsgemäß um etwas bemühen?“ (mem. I, 5, 4 f.). Allerdings meint diese Selbstbeherrschung ein umgangssprachliches Verständnis von Besonnenheit im Sinne einer Souveränität gegenüber den Lüsten und Schmerzen.

²⁶⁴ Jermann bezeichnet das Gerechte gar als objektives Äquivalent des subjektiv immer erstrebten Guten, worunter Platon das von philosophischer Vernunft geleitete politische Handeln begreife (1986: 179).

²⁶⁵ Vgl. dazu die Bestimmung der Frömmigkeit im *Euthyphron* als denjenigen Teil des Gerechten, der sich auf die Behandlung der Götter bezieht (Euthyphr. 12d ff.).

²⁶⁶ Die Tapferkeit wird hier ähnlich wie in der *Politeia* als „nicht zu suchen oder zu fliehen, was sich nicht gebührt, sondern diejenigen Ereignisse und Menschen, Lust und Unlust zu fliehen und zu suchen, welcher er soll, und standhaft auszuharren, wo er soll.“ (Gorg. 507b f.). Das Entscheidende hierbei ist das nicht weiter bestimmte „was man soll“.

auch andere Tugenden²⁶⁷ und ist der vollkommen gute Bürger. Dieser wird schön und wohl in allem leben und handeln und ist damit beglückt und glücklich.²⁶⁸

„Dies dünkt mich das Ziel zu sein, auf welches man hinsehen muss bei Führung des Lebens, und alles in eignen und gemeinschaftlichen Angelegenheiten darauf hinlenkend so verrichten, dass immer Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleibe, der glücklich werden will.“²⁶⁹

Die Gerechtigkeit wäre nach diesem *logos* ein Teil der Besonnenheit, die als Tun des Gebührliehen bestimmt wird. Grundlage eines solchen Handelns ist die Erkenntnis des Gebührliehen, also der Ordnung, die durch das Gesetz bestimmt wird. Soll diese Erkenntnis dauerhaft (also Wissen) sein, dann bedürfte sie eigentlich der Weisheit.

„Die Weisen aber behaupten, o Kallikles, dass auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, o Freund, die Welt als ein Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit.“ (Gorg. 507e f.).²⁷⁰

In diesem umfassenden Sinne versteht Platons Sokrates Politik: Das menschliche Leben kann sich nur in der Gemeinschaft vollziehen, und damit entsteht der Spielraum der Politik.²⁷¹ Damit umfasst die Politik die gesamte Polis. Dauerhaft ist ein gutes menschliches Zusammenleben nur in Freundschaft möglich, dazu braucht es Ordnung.

Die Aufgabe guter Politik ist es, die Bürger des Gemeinwesens zu behandeln und sie so gut wie möglich zu machen. Warum gehört die Philosophie zur Politik? Die erste Antwort lautet, weil man – wie Sokrates auch in der *Apologie* sagt – zunächst selbst so gut wie möglich werden muss, um dann andere Menschen (öffentlich wie privat) besser machen zu können.

²⁶⁷ Erneut fehlt hier die Weisheit. Sie wäre aber die Voraussetzung dafür, dass man das Gebührliehe erkennt.

²⁶⁸ Καὶ μὴν ὁ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττει ἂν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ἀνθρώπους· οὐ γὰρ ἂν σωφρονοῖ τὰ μὴ προσήκοντα πράττων; — Ἀνάγκη ταῦτ' εἶναι οὕτω. — Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττει, περὶ δὲ θεοῦ ὅσα τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσα πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι. — Ἔστι ταῦτα. — Καὶ μὲν δὴ καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη· οὐ γὰρ δὴ σώφρονος ἀνδρός ἐστιν οὔτε διώκειν οὔτε φεύγειν ἃ μὴ προσήκει, ἀλλ' ἃ δεῖ καὶ πράγματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ διώκειν, καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ· ὥστε πολλὴ ἀνάγκη, ὧς Καλλιμάχεις, τὸν σώφρονα, ὡσπερ διήλθομεν, δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελῶς, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃ ἂν πράττει, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι (Gorg. 507a ff.).

²⁶⁹ *Houtos emoige dokei ho skopos einai pros hon bleponta dei zen, kai panta eis touto ta hautou synteinonta kai ta tes poleos, hopos dikaiosyne parestai kai sôphrosynê tô makariô mellonti esesthai, houtô prattein* (Gorg. 507d f.).

²⁷⁰ Vgl. Men. 81c. Damit bettet Sokrates sein Konzept in einen kosmologischen Rahmen ein. So geordnet wie die Welt ist, soll auch der Mensch sein. Wer sich nicht als Teil dieser geordneten Gemeinschaft versteht, wird nicht zu Freundschaft in der Lage sein und als Fremder in der Gesellschaft leben. Vgl. Cicero, *De legibus* (I, 23 f.).

²⁷¹ Vgl. Szlezák 2007: 336. Gemeinschaft (*koinônia*), Freundschaft, Verwandtschaft (Men. 81c) sind eng mit dem Ordnungsgedanken verknüpft.

„Sollen wir uns also auf diese Weise an die Stadt und die Bürger wagen, dass wir sie behandeln, um sie soviel möglich besser zu machen? Denn ohne dies, wie wir vorher fanden, ist es unnütz, irgendeine andere Wohltat zu erweisen, wenn nicht das Denken derer gut und schön ist, welche entweder zu großem Besitz gelangen sollen, oder zur Herrschaft über andere, oder zu sonst irgendeinem Vermögen.“²⁷²

Am Ende des Dialoges sagt Sokrates dazu, dass ein Mann vor allem anderen danach streben muss, nicht nur gut zu scheinen, sondern gut zu sein, im privaten wie im öffentlichen Leben.²⁷³ Es reicht dabei nicht aus, dass etwa die zukünftigen Regenten nebenbei in Philosophie unterrichtet werden; als Leiter der Polis müssen sie selbst am meisten *sophia* besitzen. Diese eigene Vervollkommnung, die sich ausdrücklich auch auf das öffentliche Leben ausstreckt und die Regentschaft ermöglicht, aber auch dazu verpflichtet, ist ein Wettkampf um die beste Seele und die größte Tugend.²⁷⁴ Es geht nicht bloß darum, so gut wie möglich zu werden, sondern der Beste zu sein.

„Hernach erst, nachdem wir uns so gemeinschaftlich geübt, wollen wir, wenn es uns nötig dünkt, auch der politischen Angelegenheiten uns annehmen, oder worin es uns sonst gut dünkt, wollen wir Rat erteilen, wenn wir erst besser dazu geschickt sind als jetzt. Denn schändlich ist es uns, so beschaffen, wie jetzt offenbar geworden ist, dass wir sind, noch groß zu prahlen, als wären wir etwas, da wir doch nie einig sind mit uns selbst über dieselbe Sache und zwar über die wichtigste.“²⁷⁵

Die innere Politik ist die Voraussetzung für die äußere. Wer nicht mit sich selbst über die wichtigsten Dinge einig ist, sollte nicht die *politika* betreiben und Rat erteilen. Erst dann kann man das erreichen, was das Ziel eines guten Politikers ist: die eigene *eudaimonia* und die der anderen.²⁷⁶ Zur qualifizierten Raterteilung (neben dem Befehlen und Anordnen als Anwendung des gebrauchenden Wissens der *politikê technê* zu verstehen) braucht es die *sophia*, und diese erreicht man durch die Optimierung der Seele anhand der Philosophie. Diesem *logos* gilt es zu gehorchen, weil er als einziger nicht widerlegt werden konnte (*all' entosoutois logois tôn allôn elenchomenôn monos houtos êremei ho logos*, Gorg. 527b).²⁷⁷

²⁷² Ἄρ' οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶν τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου, ὡς ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἠὲρίσκομεν, οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, εἰ μὴ καλὴ καγαθὴ ἢ διάνοια ἢ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχὴν τινῶν ἢ ἄλλην δύναμιν ἦντινοῦν. (Gorg. 513e f.).

²⁷³ *pantos mallon andri meletēteon ou to dokein einai agathon alla to einai, kai idia kai dēmosia* (Gorg. 527b).

²⁷⁴ *ai dē kai se antiparakalō epi touton ton bion kai ton agōna touton, hon egō phēmi anti pantōn tōn enthade agōnōn einai* (Gorg. 526e).

²⁷⁵ κάπειτα οὕτω κοινῇ ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, εἰ μὴ δοκῆ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς, ἢ ὅποιον ἂν τι ἡμῖν δοκῆ, τότε βουλευσόμεθα, βελτίους ὄντες βουλευέσθαι ἢ νῦν. αἰσχρὸν γὰρ ἔχοντάς γε ὡς νῦν φαινόμεθα ἔχειν, ἔπειτα νεανιεύεσθαι ὡς τὶ ὄντας, οἷς οὐδέποτε ταῦτά δοκεῖ περὶ τῶν αὐτῶν, καὶ ταῦτα περὶ τῶν μεγίστων (Gorg. 527d f.).

²⁷⁶ *emoi oun peithomenos akolouthēsōn entautha, hoi aphikomenos eudaimonēseis kai zōn kai teleutēsas, hōs ho logos sēmainei* (Gorg 527c).

²⁷⁷ Vgl. Kriton 47d. Zu Sokrates' Aufruf an Kallikles und sich selber, dem unwiderlegten *logos* zu folgen, schreibt Jermann: „Besonders klar tritt schließlich das pädagogisch-politische Motiv des philosophischen

Die Optimierung vollzieht sich durch die Elenktik, durch welche sich das Handlungswissen gewinnen lässt. Ein weiterer Beleg für den konstruktiven *elenchos* im Sinne von Sokrates' Behauptung, dass die Wahrheit nicht widerlegt werden kann (*to gar alêthes oudepote elenchetai*, Gorg. 473b)²⁷⁸, lautet:

„Dieses, was sich uns auch schon dort in den früheren Reden so gezeigt hatte, wie ich sage, bleibt fest und wohlverwahrt, sollte das auch zu derb klingen, mit eisernen und stählernen Gründen, wie es ja noch scheint, welche du oder ein noch mutigerer entweder lösen muss, oder es wird nicht möglich sein, anders als ich getan und doch richtig über die Sache zu reden.“ (Gorg. 508e).²⁷⁹

Der die Wahrheit wahrhaft Wissende kann (wie wir bereits bei der Beschreibung der *technai* sahen) Gründe angeben. Die Prüfung dieses Wissens findet im *elenchos* statt. Nicht zu widerlegende *logoi* müssen die Wahrheit sein, eben weil sie unwiderlegbar und widerspruchsfrei sind.²⁸⁰

Sokrates sieht auch Wissensformen, die keinen Wert für die Praxis besitzen, doch sind diese im Vergleich zum (praktischen) Wissen vom Guten, Gerechten und Schönen (und selbst gegenüber den praktischen richtigen Meinungen) minderwertig, weil sie nur mittelbar für die *eudaimonia* von Belang sind. Diese erreicht man aber nur durch Handeln, gutes Handeln.

Elenktik meint immer die Seelenbesserung im Privaten, die positive führt zur *sophia* und zur Optimierung der Seele. Sokrates spricht im *Gorgias* auch von der negativen oder destruktiven Elenktik, die auf die Gesundung der Seele abzielt und die die Grundlage der positiven *elenchoi* darstellt (und durch die Zerstörung des sicher Geglaubten antreibend wirken kann).

Gesprächs, die Mitbürger zu bessern bzw. zu einer wahren intersubjektiven Gemeinschaft zu verbinden, zutage in den paränetischen Worten“ (1986: 175 f.).

²⁷⁸ Dies ist methodologisch interessant. Sokrates meint damit nicht, dass wahre Aussagen nicht widerlegt werden könnten. Dies trifft nur dann zu, wenn der Antwortende Wissen besitzt (Weiss 2000: 74 n. 13; er verweist auch auf Rep. 534c. Allerdings ist dort von der Idee des Guten die Rede, d.h. dass die Aussage vor einem ganz anderen Hintergrund zu sehen ist).

²⁷⁹ „Denn ich bleibe immer bei derselben Rede, dass ich zwar nicht weiß, wie sich dies verhält...“ (Gorg. 509a). Diese Stelle ist in der Forschung ausgiebig diskutiert worden. Auf Vlastos' bekannte Widerlegung zweier Interpretationsversuche und seinen eigenen Lösungsvorschlag geht Ferber ausführlich ein und bietet selber einen Vorschlag an, wie man diese Aussage und die Behauptungen von Sokrates, von denen er behauptet, dass er diese wisse und sie wahr seien, miteinander in Einklang bringen kann (Ferber 2007: 264 ff.).

²⁸⁰ Dagegen bestreitet Stemmer die Möglichkeit, dass man auch Wahrheit und Wissen durch den *elenchos* erhalten könne; er behauptet, dass das beste Ergebnis stets eine vorläufig unwiderlegte These sei, die aber nie als sicheres Wissen betrachtet werden könne: „Denn der Elenchos hat zwei offensichtliche Mängel, die ihn allem Anschein nach als Verifikationsschritt disqualifizieren: Er ist bloß negativ, und er ist bloß hypothetisch. – Der Elenchos, der eine definitorische These prüft – nur über diesen sprechen wir –, ist nicht in der Lage, positiv die Wahrheit einer These zu erweisen. Denn wenn der Fragende Erfolg hat, wird die vorgeschlagene These widerlegt, aber keine Theorie positiv als wahr erwiesen. Und wenn der Antwortende Erfolg hat, übersteht die These einen Widerlegungsversuch. Aber dies bedeutet natürlich nicht, dass sie als wahr erwiesen ist. Und selbst wenn die These nicht nur einen Widerlegungsversuch, sondern eine Reihe solcher Versuche übersteht, ist nur gezeigt, dass sie relativ widerlegungsresistent, im besten Falle unwiderleglich ist. Aber auch dies bedeutet nicht, dass sie positiv als wahr ausgewiesen ist. Das Scheitern von Falschheitserweisen ist etwas anderes als ein positiver Wahrheitserweis.“ (Stemmer 1992: 142 f.).

Stemmer hat ganz Recht mit seinen Bemerkungen, allerdings sieht er lediglich den widerlegenden, negativen *elenchos*. Für eine Kritik seiner Position vgl. Halfwassen (1994).

Für einen weiteren *elenchos*-Begriff steht Vlastos 1994: 1-29. Zur Dialektik vgl. Kahn 1996: 325 ff. und Annas 1988: 276 ff.

Denn er rät Polos, sich dem (negativen) *elenchos* wie einem Arzt hinzugeben.²⁸¹ Der destruktive *elenchos* befreit von falschen Meinungen – und schafft damit die Grundlage für wahre Meinungen (oder sogar Wissen). Der negative *elenchos* ist wie ein Arzt, der positive (weiterführende) eher wie eine Hebamme.²⁸² Als Bedingungen einer guten Seelenprüfung nennt Sokrates Wissen, Wohlwollen (*eunoia*) und Freimütigkeit (*parrêsia*, Gorg. 487a). Im Öffentlichen ist die Gesundheit der Seele die Aufgabe der Rechtspflege, ihre Optimierung die der Gesetzgebung.

Ohne eigenes Gutsein sind Herrschaft und Macht unnützlich – mehr noch, sie sind gefährlich. Das Gutsein des Regierenden geht jedoch über das der Bevölkerung hinaus – nicht so bei der *eudaimonia*. Für den Machthaber genügt es nicht, dass er auf der Basis von wahren Meinungen besonnen und gerecht ist, sondern er muss philosophieren und nach Weisheit streben. Das ist die Antwort auf Kallikles' Provokation, dass sich erwachsene Männer nicht mit der Philosophie beschäftigen sollten, sondern politische Erfahrung sammeln müssten.²⁸³ Kallikles versteht Politik als Selbstschutz gegenüber den zahlreichen Feinden (Arends 2007: 53), Sokrates sieht viel mehr in ihr: die Veredlung des Menschen.

Als Prüfung des Gutseins empfiehlt Sokrates wieder einmal die Frage, ob der Betreffende gute Werke oder gute Lehrer vorweisen kann (Gorg. 514a ff.). Zunächst spricht er von den öffentlichen Angelegenheiten (*ta dêmosia*), die gleichbedeutend mit den *politika* sind und zum gebrauchenden Teil der *politikê technê* gehören. Am Beispiel der Medizin vollzieht sich der Übergang zur Seelenbesserung.²⁸⁴ Der Arzt muss zunächst seine Kunst privat (aus-)geübt haben und selbst gesund sein, um sich anschließend mit der öffentlichen Gesundheit befassen zu können (Gorg. 514d f.). Daran anknüpfend – und nun auf die Seelenbesserung konzentriert – fragt Sokrates Kallikles, ob er schon andere Bürger im Privaten gebessert habe.²⁸⁵ Die Bürger unaufhörlich zu bessern, ist die Hauptaufgabe der politischen Kunst:

²⁸¹ *mê oknei apokrinasthai, ô Pôle: ouden gar blabêsê: alla gennaiôs tô logô hôsper iatrô parechôn apokrinou, kai ê phathi ê mê ha erôtô* (Gorg. 475d f.). Dass dies Politik, ist sieht auch Jermann so (1986: 175).

²⁸² Vgl. dazu das Kapitel über den *Theaitetos*.

²⁸³ Τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώση δέ, ἂν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἑάσας ἤδη φιλοσοφίαν. φιλοσοφία γὰρ τοῖ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετριῶς ἀψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὧν χρῆ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα. καὶ γὰρ τῶν νόμων ἄπειροι γίνονται τῶν κατὰ τὴν πόλιν, καὶ τῶν λόγων οἷς δεῖ χρώμενον ὁμιλεῖν ἐν τοῖς συμβολαίοις τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, καὶ τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, καὶ συλλήβδην τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίνονται. ἐπειδὴν οὖν ἔλθωσιν εἷς τινα ἰδίαν ἢ πολιτικὴν πρᾶξιν, καταγέλαστοι γίνονται, ὥσπερ γε οἶμαι οἱ πολιτικοί, ἐπειδὴν αὐτοὶ εἷς τὰς ὑμετέρας διατριβὰς ἔλθωσιν καὶ τοὺς λόγους, καταγέλαστοί εἰσιν. (Gorg. 484c ff.).

²⁸⁴ „Medicine, in the *Gorgias*, is the model of a respectable *technê* and, in particular, is taken to be exemplary of good politics. Natural knowledge is claimed to be the crucial element in the methodology of medicine and, by consequence, in the methodology of the political art.” (Heinemann 2007: 76).

²⁸⁵ Νῦν δέ, ὃ βέλτιστε ἀνδρῶν, ἐπειδὴ σὺ μὲν αὐτὸς ἄρτι ἄρχῃ πράττειν τὰ τῆς πόλεως πράγματα, ἐμὲ δὲ παρακαλεῖς καὶ ὀνειδίζεις ὅτι οὐ πράττω, οὐκ ἐπισκεψόμεθα ἀλλήλους, Φέρε, Καλλικλῆς ἤδη τινα βελτίω πεποίηκεν τῶν πολιτῶν; ἐστὶν ὅστις πρότερον πονηρὸς ὢν, ἀδικὸς τε καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄφρων, διὰ Καλλικλέα καλὸς τε κάγαθὸς γέγονεν, ἢ ξένος ἢ

„Ob du wohl auf etwas anderes deine Sorgfalt zu wenden denkst, nun du dich der öffentlichen Angelegenheiten annimmst, als darauf, dass wir Bürger immer besser werden? Oder haben wir nicht schon oft eingestanden, dass dies der öffentliche Mann bewirken müsse? Haben wir es eingestanden oder nicht? Antworte. Wir haben es eingestanden, will ich für dich antworten.“²⁸⁶

Vor der gebrauchenden Komponente der *politikê technê* steht die hervorbringende. Und die (öffentliche) Seelenbesserung (auf Basis von wahren Meinungen) ist später in der *Politeia* ein Bessermachen durch den Philosophenherrscher.

Die Voraussetzung der *politikê technê* sind schlechte oder zumindest durchschnittliche Bürger. Eine Gemeinschaft von Göttern benötigt keine Politik.²⁸⁷ Und am Ergebnis kann man ablesen, ob ein Politiker seine Mitbürger gebessert hat (Gorg. 516a ff.). Sind die Bürger glücklich, dann hat die politische Kunst regiert. In keinem Fall kann sich der Regierende über die Schlechtigkeit seiner Mitbürger beschweren. Ihm kann kein Unrecht von ihnen widerfahren, denn es liegt in seiner Hand, sie zu bessern (Gorg. 519b ff.). Dazu muss er aber die Weisheit und die politische Kunst besitzen.

Doch nicht nur aus Sicht der Regierten muss der wahre Politiker Philosoph sein, sondern auch in seinem eigenen Interesse. Die zweite Antwort auf die Frage, warum die Philosophie zur Politik gehört und es Sokrates eigentlich um Politik geht, lautet, weil ihr *ergon*, die *aretê/sophia*, vor der Korruption durch die Macht immunisiert. Im Gespräch mit Polos hatte sich herausgestellt, dass Macht ohne Vernunft Ohnmacht ist, dass der vernunftlose Mächtige nicht tut, was er eigentlich will (Gorg. 466b ff.).²⁸⁸ Wer sich irrt, den kann man nicht mächtig nennen (Gorg. 468d f.).

Im Gespräch mit Kallikles steigert Sokrates die Macht gar zur Gefahr. Denn durch Macht hätten Menschen überhaupt erst die Möglichkeit, die schlimmsten Verbrechen zu begehen. Macht ist Verlockung. Erliegt man ihr, bezahlt man mit dem höchsten Preis, der seelischen Schlechtigkeit.

„Sondern unter den Mächtigen, o Kallikles, finden sich die Menschen, welche ausgezeichnet schlecht werden. Nichts hindert freilich, dass nicht auch unter diesen rechtschaffene Männer sich finden, und gar sehr muss man sich ja freuen über die, welche es werden. Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes wert, bei großer Gewalt zum Unrecht tun dennoch gerecht zu leben; und es gibt nur wenige solche.

ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος; λέγε μοι, εἴαν τις σε ταῦτα ἐξετάζη, ὃ Καλλικλείς, τί ἐρεῖς; τίνα φήσεις βελτίω πεποιημέναι ἄνθρωπον τῇ συνουσίᾳ τῇ σῆ; (Gorg. 515a f.).

²⁸⁶ ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήση ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὄμεν; ἢ οὐ πολλάκις ἤδη ὡμολογήκαμεν τοῦτο δεῖν πράττειν τὸν πολιτικὸν ἄνδρα; ὡμολογήκαμεν ἢ οὐ; ἀποκρίνου. ὡμολογήκαμεν· ἐγὼ ὑπὲρ σοῦ ἀποκρινοῦμαι. (Gorg. 515b f.).

²⁸⁷ Vgl. dazu den Mythos aus dem *Politikos* im entsprechenden Kapitel.

²⁸⁸ Vgl. Rowe 2007: 98 f.; für eine ausführliche Analyse der Argumentation des Macht-Argumentes vgl. Ostenfeld 2007: 109 ff. Stalley bezeichnet diese Äußerungen Sokrates' nicht nur als Angriff auf die politische Führung von Demokratien sondern auch generell auf das demokratische Konzept von Freiheit als Möglichkeit zu tun, was man will (2007: 116). Für eine weitere Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Problem des willentlichen Handelns (aus einer politischen Perspektive) vgl. Wallach 2001: 198 ff.

Gegeben aber hat es doch, hier sowohl als anderwärts, und wird auch, denke ich, noch künftig geben, treffliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen jemand anvertraut. Einer aber ist sogar vorzüglich berühmt, auch unter den andern Hellenen, Aristeides, der Sohn des Lysimachos. Die meisten aber unter den Mächtigen, o Bester, werden schlecht.“²⁸⁹

Die meisten Mächtigen werden schlechte Menschen. Gut ist Macht also nur, wenn sie nützlich und rechtmäßig angewandt wird, und richtige Anwendung – so sahen wir im *Euthydemos* – erfordert das gebrauchende Wissen, die (Anwendung der) *sophia*. Wahre Macht muss gut für den Machthaber sein.²⁹⁰ Doch wird die *sophia* erneut nicht genannt. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Herrscherkompetenz die Weisheit ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist ihre Anwendung gemeint, wenn Sokrates von der Tugend der gerechten Verwaltung spricht. Bemerkenswert an der oben zitierten Stelle ist aber auch, dass Sokrates (hier im Gegensatz zu vielen anderen Stellen) ausdrücklich betont, dass es Menschen gegeben hat und geben wird, die den Verlockungen der Macht nicht erliegen (und gute Politik betreiben).

An einer Stelle des Dialoges erwähnt Sokrates ex negativo das gebrauchende Wissen (Gorg 511d ff.). Die Steuermannkunst und die Strategik werden als Beispiele der Künste genannt, die nicht darüber befinden können, ob ihr *ergon* (in beiden Fällen die Erhaltung der Passagiere/der Bevölkerung) nützlich ist oder nicht. Ob es besser für den Reisenden oder seine Mitmenschen gewesen wäre, wenn er ertrunken wäre, weil seine Seele voller Schlechtigkeit ist, weiß der Steuermann nicht. Das könnte nur anhand des gebrauchenden Wissens, also der königlichen Kunst entschieden werden.

„Er weiß nämlich, so denke ich, zu berechnen, dass ihm unbewusst ist, welchen der Schiffsgesellschaft er wirklich Nutzen gestiftet hat, indem er sie nicht ertrinken ließ, und welchen vielleicht Schaden, da er ja weiß, dass er sie um nichts besser ausgesetzt hat, als sie eingestiegen waren, weder dem Leibe noch der Seele nach.“ (Gorg. 511e f.).

Man könnte nun einwenden, dass dies die Passagiere selbst wüssten, doch Platons Ansatz ist wesentlich weitreichender: Einige Wenige wissen als Einzige, was für sie und die anderen

²⁸⁹ ἀλλά γάρ, ὃ Καλλίκλεις, ἐκ τῶν δυναμένων εἰσὶ καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γιγνόμενοι ἄνθρωποι· οὐδὲν μὴν κωλύει καὶ ἐν τούτοις ἀγαθοὺς ἄνδρας ἐγγίγνεσθαι, καὶ σφόδρα γε ἄξιον ἀγασθαι τῶν γιγνομένων· χαλεπὸν γάρ, ὃ Καλλίκλεις, καὶ πολλοῦ ἐπαίνου ἄξιον ἐν μεγάλῃ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀδικεῖν γεγόμενον δικαίως διαβιῶναι· ὀλίγοι δὲ γίνονται οἱ τοιοῦτοι· ἐπεὶ καὶ ἐνθάδε καὶ ἄλλοθι γεγονάσιν, οἷμαι δὲ καὶ ἔσονται καλοὶ κάγαθοὶ ταύτην τὴν ἀρετὴν τὴν τοῦ δικαίως διαχειρίζειν ἃ ἂν τις ἐπιτρέπη· εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος γέγονεν καὶ εἰς τοὺς ἄλλους Ἑλληνας, Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου· οἱ δὲ πολλοί, ὃ ἄριστε, κακοὶ γίνονται τῶν δυναστῶν. (Gorg. 525e ff.). Reese-Schäfer nimmt diese Stelle zum Anlass um den tendenziell demokratie-kritischen Sokrates auch als „Basisdemokraten“ dargestellt zu finden (1998: 56 f.).

²⁹⁰ Außerdem ist sie die Grundlage dafür, das tun zu können, was man will, und damit auch für den Tugendhaften notwendig (Ostenfeld 2007: 115).

Menschen gut ist und können besser für diese entscheiden. Die einzige Begründung dieser Anmaßung lautet, dass nicht alle Menschen das dazu notwendige Wissen erreichen könnten. Welchen Nutzen die Werke der *technai* wirklich haben, weiß allein der philosophische Herrscher. Damit dieser seine höchste *eudaimonia* erreichen kann, muss er nicht nur für sich tugendhaft leben, sondern sie auch im öffentlichen Handeln entfalten (Gorg. 507d f.). Diesen Gedanken wird Platon in der *Politeia* vollständig entwickeln, in welcher der Philosoph seine höchste *eudaimonia* erst dann erreicht, wenn er regieren kann.²⁹¹

Von zentraler Bedeutung für die gerechte Herrschaft ist für Sokrates die Messkunst. Nur mit ihrer Hilfe kann man die geometrische Gleichheit ermitteln, die für die Verteilung der Aufgaben und Güter (gebrauchendes und hervorbringendes Wissen der *politikê technê*) notwendig ist.²⁹² Die geometrische Gleichheit ist konstitutiv für das gemeinschaftliche Leben der Polis.²⁹³ Kallikles hingegen ist Befürworter der *pleonexia* als Prinzip der gerechten Verteilung.²⁹⁴ Für ihn ist es von Natur aus gerecht, dass die Besseren über die Schlechteren herrschen und mehr haben (Gorg. 483d). Das von Natur aus Schöne und Gerechte beschreibt er wie bereits erwähnt als maximale Steigerung der Bedürfnisse und deren Befriedigung (Gorg. 491e f.).²⁹⁵

Sokrates plädiert hingegen dafür, die Lüste und Begierden zu beherrschen, und beruft sich dabei erstaunlicherweise auf die Meinung der Vielen darüber, was Besonnenheit sei.²⁹⁶ Die Besonnenheit, die wir als Tun des Gebührenden kennen gelernt haben, erfährt so eine Veränderung. Sie ist der Gegenbegriff zur *pleonexia* sowie Selbstbeschränkung und Akzeptanz von Herrschaft gegenüber anderen und sich selbst.

²⁹¹ Vgl. Schofield 2006: 93 n. 49. Er zweifelt daran, dass Platon an das Konzept der Philosophenherrschaft aus der *Politeia* denkt.

²⁹² Neschke-Hentschke sieht in der Erwähnung der geometrischen Gleichheit (wie in der Nennung des *kosmos*, Gorg. 503d ff.) einen versteckten Hinweis auf eine Naturrechtskonzeption Platons und bezeichnet ihn als Vater der europäischen Naturrechtstradition (2007: 70 f.). Für Szlezák ist sie ein Hinweis auf die Bedeutung der Geometrie für die Erkenntnis der Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem und der (hierarchischen) Ordnungsstrukturen des Kosmos, die schließlich in der *Politeia* und in den *Nomoi* kulminieren (2007: 342).

Die geometrische Gleichheit und die aus ihr resultierende gerechte Verteilung von Aufgaben und Gütern sind beiden Teilen der *sophia*, dem gebrauchenden und dem hervorbringenden Wissen, zuzurechnen. Aus Sicht der Regierenden, indem sie die Güter recht gebraucht und die Aufgaben gerecht verteilt, aus Sicht der Regierten und der Polis, weil durch sie eine gerechte Verteilung hervorgebracht wird, welche die Einheit und das Gemeinwohl der Polis bewirkt. Vgl. leg. 757a ff.

²⁹³ Und auch in theologischer Hinsicht. *sy de moi dokeis ou prosechein ton noun toutois, kai tauta sophos on, alla lelêthen se hoti hê isotês hê geômetrikê kai en theois kai en anthrôpois mega dynatai, sy de pleonexian oiei dein askein: geômetrias gar ameleis.* (Gorg. 508a).

²⁹⁴ Kallikles wendet sich gegen das traditionelle Verständnis der Verteilungsgerechtigkeit. Dahinter steht die politisch explosive Frage nach der richtigen Form von Gleichheit. Kallikles sieht allein die arithmetische Gleichheit (alle haben gleich viel) und setzt dem sein Modell der Pleonexie entgegen. Sokrates ist damit einverstanden, dass nicht alle das Gleiche haben sollen, deshalb erwähnt er die geometrische Gleichheit, nach der jeder das bekommt, was ihm (gemäß seiner Würdigkeit/nach Verdienst) zusteht. Arithmetische Ungleichheit ist also vollkommen akzeptabel wenn sie geometrisch/verhältnismäßig begründet wird (wer doppelt so gut ist, bekommt doppelt so viel). Dies sieht Kallikles nicht (oder will es nicht sehen), er will (weil er sich ohnehin zu den Besten zählt) einfach immer mehr haben. Sokrates sieht darin eine Unverhältnismäßigkeit.

²⁹⁵ „The position of Thrasymachus in the *Republic* has considerable affinities with that of Callicles, while lacking its innovative inversion of values. Both maintain that conventional law and morality (not distinguished from one another) are a device to promote the interests of those who lay down its norms, but while Callicles attributes that contrivance specially to the weak, Thrasymachus attributes it to those who are already in positions of political power.” (Taylor 2007: 11).

²⁹⁶ *Ouden poikilon all' hôsper hoi polloi, sôphrona onta kai enkratê auton heautou, tôn hêdonôn kai epithymiôn archonta tôn en heautô.* (Gorg. 491d f.).

Noch einige Bemerkungen über zwei Aussagen, die Sokrates über sich selbst macht und die problematisch sind: In Gorg. 473 behauptet Sokrates von sich, dass er kein Politiker sei (*ô Pôle, ouk eimi tôn politikôn*). In Gorg. 521d sagt er:

„Ich glaube, dass ich, mit einigen wenigen anderen Athenern, damit ich nicht sage ganz allein, mich der wahren politischen Kunst befleißige und die politischen Angelegenheiten ganz allein heutzutage betreibe.“²⁹⁷

Die Interpretationsschwierigkeit liegt nicht in der Frage, ob sich Platons Sokrates als Politiker betrachtet oder nicht. Im ersten Zitat aus dem Gesprächsteil mit Polos meint er mit den Politikern die Administration Athens, im zweiten spricht er von wahrer Politik und der politischen Kunst. Die politische Kunst als Seelenbesserung, wie sie im *Gorgias* beschrieben wird, besitzt Sokrates (ob nun als Einziger oder nicht). Das heißt, dass er sich von Politikern seiner Zeit distanziert und sich selbst als wahren Politiker betrachtet.²⁹⁸ Die Schwierigkeit liegt darin, dass er sich auch das Betreiben der politischen Angelegenheiten (*ta politika*) zuschreibt. Die *politika* und das Bessermachen sind die beiden Teile der *politikê technê*. Die politischen Angelegenheiten sind die Regierungsarbeit als Anwendung des gebrauchenden Wissens. Aber genau dies tut Sokrates eben nicht. Ein Lösungsvorschlag lautet, dass Platon den Ausdruck *ta politika* auf doppelte Weise gebrauche.²⁹⁹ Doch besteht für Platon keine Notwendigkeit, realexistierende und ideale Politik mit ein und demselben Begriff zu belegen. Genauso unbefriedigend ist der Erklärungsversuch, dass er begrifflich unpräzise sei, aber vermutlich ist dies – beabsichtigt oder unbeabsichtigt – im *Gorgias* der Fall.³⁰⁰ Die *politika*

²⁹⁷ *oimai mei' oligôn 'Athênaiôn, hina mê eipô monos, epicheirein tê hôs alêthôs politikê technê kai pratein ta politika monos tôn nyn*. Und erhebt damit Anspruch auf die politische Herrschaft (Jermann 1986: 175).

Eine vorsichtiger Übersetzung wäre, dass sich Sokrates an der *politikê technê* versuche (sie anpacke). Ich würde dementsprechend auch etwas vorsichtiger formulieren und zumindest ein Fragezeichen setzen. Allerdings schreibt er sich das Betreiben der politischen Angelegenheiten zu. Da er aber auch sagt, dass man Politik nicht ohne die *technê* betreiben dürfe, würde er sich ins eigene Knie schießen. Schließlich ist die Frage, ob Sokrates der wahre *politikos* ist, für die Untersuchung nur von sekundärem Interesse.

²⁹⁸ Und während es in allen anderen Künsten nichts Schändliches sei für Geld Rat zu erteilen, lehnt Sokrates dies für die Seelenbesserung und die Verwaltung der Polis ab (Gorg. 520e). Interessant ist an dieser Stelle Xenophons Schilderung: „Sokrates war vielmehr im Gegenteil ganz offenkundig ein Freund des Volkes und ein Menschenfreund. Denn er nahm viele, die danach begehnten, sowohl Einheimische wie Fremde in seinen Kreis auf und verlangte niemals eine Bezahlung dafür, sondern er teilte allen reichlich von dem Seinigen mit“ (mem. I, 2, 60). Auch aus den platonischen Dialogen ergibt sich dieses Bild von Sokrates, der damit zum wahren *politikos* wird.

²⁹⁹ Neben dem polisweltlichen Bereich, könne er auch den normativen Bereich, die politische Kunst, meinen. Letztere betreibe Sokrates, er allein bemühe sich um ein Leitwissen, mit welchem „wahrhafte“ Politik zu machen sei. Dieser Spannung sei sich Platon bewusst, Sokrates' Tod hänge unmittelbar mit ihr zusammen (Deibel 2000: 27).

³⁰⁰ Kahn sieht Gemeinsamkeiten in der Konzeption des Politischen zwischen dem *Gorgias* und der *Politeia* (in beiden macht wahre Politik die Menschen tugendhaft und wird das politische Geschäft Athens negativ beurteilt). Dies sieht er richtig. Jedoch macht er auch Unterschiede aus. So gäbe es im *Gorgias* keine politisch-utopische Konstruktion, und trotz der Gemeinsamkeiten von *politikê technê* und der Kunst der Philosophenherrscher (dem Zusammenfallen von Politik und Philosophie), fehle hier die den Philosophenherrscher auszeichnende Macht sowie der Zugriff auf die Ideen (Kahn 2007: 327). Dies ist nur zum Teil richtig. Ich will die Gemeinsamkeit von der *Politeia* aus zeigen: Wenn der Philosoph nicht von seinen Mitbürgern zum Regieren aufgefordert wird, zieht er sich in die hintere Ecke des Schiffs bzw. unter den Mauervorsprung zurück und enthält sich, denn er hat etwas Besseres als Macht. Trotzdem hat er das Potential zum besten (eigentlich einzigen) Politiker. Und ob er dieses ausüben kann, liegt nicht in seiner Macht. Das, was Kahn als politische Macht versteht, ist für den wahren Politiker (bereits im *Gorgias*) keine wahre Macht. Und genau dieser zurückgezogene lebende Philosoph ist

sind an dieser Stelle also umgangssprachlich als Politik im Allgemeinen zu verstehen, wobei Sokrates aber nur an den relativ privaten Bereich, in dem er agiert, denken kann. Für meine Konzeption der *politikê technê* verstehe ich aber unter den *politika* die Regierungstätigkeit. Man kann im *Gorgias* hinter der Besonnenheit oft die *sophia* vermuten, doch darf man dem Text keine Gewalt antun, denn Platon hat keine Chance zu widersprechen. So wünschenswert es auch wäre, den ständig wechselnden Gebrauch von zentralen Begriffen eindeutig aufzuklären, manche Schwierigkeiten lassen sich nicht auflösen. Doch bleibt die Vermutung plausibel, dass Platon durch seine begriffliche Unpräzision den Leser zum Widerspruch und zur geistigen Selbsttätigkeit antreiben wollte. Zumindest Ansätze, wie die Widersprüche aufzulösen seien, sind aller Wahrscheinlichkeit nach gewünscht, aber unbedingt mit Vorsicht zu genießen.

Abschließend bleibt auf Kallikles' Haltung im Gespräch hinzuweisen, die etwas über das Mittel der Seelenbesserung, den *elenchos* aussagt. Kallikles steigt einfach aus dem Gespräch aus.

„Die kunstvolle platonische Dialogregie zeigt hier sehr genau auf, dass Sokrates, so recht er in der Immanenz seines Denkens haben mag, doch den Diskurspartner nicht zu überzeugen vermag, weil er ihn gar nicht erreicht, weil es diesem jederzeit möglich ist, aus dem Diskurs auszusteigen, ja sogar, aus formellen und äußeren Gründen weiter zu antworten, aber innerlich nicht mehr zu folgen. Sokrates behält am Ende Recht, aber eben nur in einem rhetorisch glänzenden Vortrag. Die anderen verfallen unüberzeugt in Schweigen...“ (Reese-Schäfer 1998: 54).

Die Gesprächssituation mit Kallikles zeigt die Grenzen der Seelenbesserung durch den *elenchos* auf. Die Gesundung und Optimierung der Seele liegen nicht in der Hand des Behandelnden. Allein dieser kann sich zu der Einsicht durchringen, dass sein (moralisches) Wissen ein eingebildetes ist. Doch ist er es auch, der sich im Falle der Verweigerung um den größten Nutzen überhaupt bringt. Er trägt die Kosten für das Scheitern des *elenchos*.

„Entscheidend ist vorerst nur die Tatsache, dass auch und gerade der *Gorgias* zeigt, wie für Platon – ganz im Sinne seines Lehrers – das Politische aus philosophischen Gründen Ziel und Zentrum seines Denkens bildete, und zwar bis zu seinem Lebensende.“ (Jermann 1986: 177).³⁰¹

Fassen wir die Ergebnisse zusammen: Die erste Aufgabe für Sokrates im *Gorgias* besteht darin, seinen *logos*, dass der Wissende herrschen soll (und die gute Rhetorik der politischen

Sokrates. Da sich Politik für ihn aber nicht auf öffentliche Ämter beschränkt, kann er im Privaten politisch tätig sein.

³⁰¹ Jermann verweist ganz richtig auf Platons eigenes Bekenntnis im siebten Brief und darauf, dass Platon selbst in seinem vermeintlich letzten Werk, den *Nomoi*, unübersehbar seinen Wunsch einer Verbindung von philosophischen Wissen und politischer Macht erneuert und zwar im Sinne der *Politeia*: „als Philosoph um die Übernahme der Herrschaft gebeten zu werden“ (1986: 177 f. n.183).

Kunst untergeordnet ist), gegen diametral entgegen gesetzte Auffassungen zu verteidigen.³⁰² Die Rhetorik – wie sie vor allem von Gorgias und Polos vertreten wird – dient dabei als Negativ der wahren Politik. Letztere ist in Sokrates' Augen auf das Wohl aller konzentriert. Dazu – und das ist das Außergewöhnliche an seiner Position – muss Politik als Kunst die Menschen so gut wie möglich machen, ihre Seelen bessern.³⁰³ Politik als Seelenbesserung ist das eigentliche Thema des Dialoges.³⁰⁴ Anders als in diesem umfassenden Sinn ist die *eudaimonia* der gesamten Polis (das Ziel der *politikê technê*) nicht realisierbar.

Das im Dialog entwickelte Modell der politischen Kunst bezieht sich auf ihr hervorbringendes psychisches Wissen. Die Seelenbesserung, die öffentliche³⁰⁵ und die private, besteht aus zwei Teilen, einem heilenden (*dikastikê*) und einem optimierenden (*nomothetikê*) – wobei die Gesetzgebung schöner als die Rechtspflege ist. Sie stellen durch *nomima* und *nomoi* die Ordnung der Seele wieder her. Der heilende Teil bringt dabei Gerechtigkeit hervor, der optimierende Besonnenheit. Die Besonnenheit wird schließlich im Gespräch mit Kallikles zum Gegenbegriff der *pleonexia* sowie zur dominierenden Tugend und zeigt einige Parallelen zur *sophia*, wie wir sie aus anderen Frühdialogen kennen.

Wichtig ist die Aufteilung der Seelenbesserung in öffentliche und private, letztere vollzieht sich im *elenchos* und muss vor der öffentlichen stattgefunden haben. Um die Bürger so gut wie möglich machen zu können, muss der Politiker – wie in der *Apologie* – erst Philosoph geworden sein (die innere Politik kommt vor der äußeren). Die eigene seelische Vervollkommnung, das agonale Streben nach *sophia*, ermöglicht nicht nur wahre Politik, sie verpflichtet auch zur Übernahme von Verantwortung.³⁰⁶ Neben der Anwendung der *sophia* (Rat erteilen, Befehlen und Anordnen), also dem gebrauchenden Teil der politischen Kunst, ermöglicht die Weisheit auch die öffentliche Seelenbesserung der anderen. Diese vollzieht sich im Umschreiben und Durchsetzen der *nomoi* und *nomima* durch öffentliche Reden (wahre Rhetorik, deren *logoi* die Bürger bessert), Handlungen, die Steuerung der Bedürfnisbefriedigung (und der Bedürfnisse) der Bürger und durch Bestrafung.³⁰⁷ Ziel ist es, den Bürgern auf wahren Meinungen basierende partielle Tugenden in die Seele zu schreiben.³⁰⁸ Die seelische Gesundung der Bürger ist die Gerechtigkeit (die Befreiung der

³⁰² „Die Kunst, Menschen im Staat zu beherrschen, ist aber hier wie überall in den sokratischen Gesprächen nur die vornehmste Form der Kunst, Leben überhaupt zu beherrschen – der Kunst, in deren rechter Ausübung der Mensch alles ist, was er sein kann.“ (Kuhn 1934: 57).

³⁰³ Auch wenn sie darauf nicht beschränkt ist. Aber die Seelenbesserung – öffentliche wie private – ist der Kern der politischen Kunst. Politik ist etwas genuin Menschliches. Götter brauchen keine Politik, da diese fehlerlos sind, Menschen hingegen sind unvollkommen, deshalb benötigen sie Philosophie und Politik.

³⁰⁴ „In particular, it remains his view that the goal of rational politics is the same as the goal of moral education: to produce virtue in human souls.“ (Kahn 1996: 148).

³⁰⁵ Öffentliche Seelenbesserung deshalb, weil Sokrates hier ein auf *technê* beruhendes Gegenmodell zu Gorgias' Rhetorik entwickelt.

³⁰⁶ Doch ist sie nicht bloß Belastung, sondern vor allem auch die Möglichkeit für den Philosophen seine höchste *eudaimonia* zu erreichen.

³⁰⁷ Die Bestrafung als wesentliches Mittel der Rechtspflege ist als rein heilend anzusehen. Bei seelisch unheilbar Kranken ist sie nur als Abschreckung anderer noch nützlich.

³⁰⁸ Wohlgemerkt: Es geht hierbei lediglich um die Regierten. Jegliche Tugend entsteht durch Ordnung, richtiges Verhalten und Kunst. Ordnung macht gut, die gute Seele ist die geordnete, welche die besonnene ist. Und aus der Besonnenheit (dem Tun des Gebührenden) resultieren Gerechtigkeit (gegenüber Menschen) und Frömmigkeit (gegenüber Göttern). Dies birgt zwei Probleme: Zum einen stünde die Besonnenheit dann vor der Gerechtigkeit – aber man muss erst der falschen Meinungen entledigt werde, ehe man die wahren aufnehmen

Bürger vom größten Übel durch die *dikastikê*), ihre Optimierung die Besonnenheit.³⁰⁹ In diesem Sinne sind die Aussagen zu verstehen, dass letztere die höchste Tugend ist. Für den Philosophen wäre es die *sophia*, welche wiederum die Grundlage für die Tugenden aller und damit der *eudaimonia* (und als praktisches Wissen die für Sokrates bedeutsamste Wissensform) ist. Der Schwerpunkt der öffentlichen Besserung der Bürger erklärt, dass als Teile der *politikê technê* die Rechtspflege und die Gesetzgebung genannt werden, weil sie die oben genannten Bestandteile der öffentlichen Seelenbesserung umfassen. Die beiden Künste als Namen auf die private Seelenbesserung zu übertragen, ist jedoch kritisch.

Über die private Seelenbesserung durch die beiden Arten von *elenchoi* erfährt man wenig. Die Elenktik ist die Wissen bewirkende Form der Überzeugung und geschieht zu zweit (im Gegensatz zur Rhetorik, dem öffentlichen Teil des psychisch-hervorbringenden Wissens der *politikê technê*), allerdings können die Gespräche auch öffentlich geführt werden. Der destruktive *elenchos* befreit – ebenso wie die Rechtspflege – vom größten Übel, den falschen Meinungen, man sollte sich ihm wie einem Arzt hingeben (passend zur Parallele von Rechtspflege und Medizin im Modell). Der konstruktive *elenchos* ist dann erfolgreich, wenn der Behauptende seine *logoi* durch stählerne Gründe gegen alle Nachfragen und Einwände zu verteidigen weiß.³¹⁰ Er befähigt dazu, Gründe geben zu können, die nicht widerlegt werden können. Bezeichnet Sokrates die destruktiven *elenchoi* als Arzt, so sind die konstruktiven als Hebamme anzusehen.³¹¹ Der ständig unwiderlegte *logos* ist die Wahrheit, zumindest so weit, wie sie die Menschen erreichen können.

Woran erkennt man, ob ein Philosoph die Polis regiert und die Menschen gebessert worden sind? Daran, dass die Bürger zufrieden mit ihrer Regierung sind und – als Bedingung der Stabilität der Polis – eine Gemeinschaft von Freunden bilden (ein weiteres Werk des hervorbringenden Wissens der politischen Kunst). Beschwert sich der Regierende über die von ihm Regierten, ist dies ein Anzeichen dafür, dass er das politische Wissen nicht besitzt. Denn die Polis ist sein Werk.

Auch kann nur der Mächtige die schlimmsten Verbrechen begehen (und damit seine Seele mehr als andere zerrütten). Die meisten, die an die Macht gelangen, erliegen ihr und werden über alle Maße schlecht. Immun gegen die Verlockungen der Macht ist allein der Philosoph, denn er hat etwas Besseres: seine *aretê/sophia*.³¹² Wahre Macht ist gut für den Mächtigen, und gut wird sie durch rechte Anwendung, also das gebrauchende Wissen der *politikê technê*. Durch dieses weiß er, welche *ergoi* der anderen *technai* gut und wie sie richtig einzusetzen

kann. Zum anderen wäre die Gerechtigkeit dann bloß ein Teil der Besonnenheit, nämlich der auf die Menschen bezogene.

³⁰⁹ Befreit die *dikastikê* die Bürger vom größten Übel, so bereitet ihnen die *nomothetikê* das größte Gut.

³¹⁰ Kahn sieht im *Gorgias* im Gegensatz zu den aporetischen Dialogen wie dem *Laches* ebenfalls die Methode des konstruktiven *elenchos*: „These two kinds of *what-is-it?* questions receive very different treatment. In the *Gorgias* the method of counterexamples is used to trim over-generous definiens until it precisely matches the definiendum (at 454e). In the *Laches*, however, as in the other dialogues of definition, the very same method is employed not to improve but to eliminate proposed definitions one after another, so that a satisfactory result is never achieved.” (Kahn 1996: 156).

³¹¹ Vgl. dazu das Kapitel über den *Theiatetos*.

³¹² „Machtkalkül kann ihn nicht treiben, denn er hat Besseres als Macht.“ (Zehnpfennig 2001: 132).

sind.³¹³ Wichtig ist hierbei die Ermittlung der geometrischen Gleichheit durch die Messkunst. Sie entscheidet über die Verteilung der Aufgaben und Güter in der Polis und ist somit konstitutiv für das Zusammenleben.³¹⁴

Doch nicht nur für die Regierten ist die Herrschaft der Philosophen gewinnbringend, sondern für letztere selbst; denn deren höchste *eudaimonia* erreichen sie erst dann, wenn sie der Verantwortung, die aus ihrer Überlegenheit aufgrund ihres moralischen Wissens resultiert, gerecht werden, in einer optimal verwalteten Polis leben und ihre Möglichkeiten voll entfalten können.

Im Dialog erscheint also auch die Unterscheidung und gleiche Beschreibung des hervorbringenden und gebrauchenden Wissens der *politikê technê*, auch wenn beides wie ihr Gegenstand, die *sophia*, nicht ausdrücklich genannt wird. Die Anwendung des hervorbringenden Wissens muss der Anwendung des gebrauchenden Wissens vorausgehen. Denn das Betreiben der politischen Angelegenheiten (das Befehlen, Raterteilen, Richten und das Verteilen) kann nur dort gelingen, wo die Bürger so gut wie möglich und untereinander befreundet sind. Die dahinführende Seelenbesserung betreibt Sokrates im kleinen Rahmen – deswegen ist er der einzig wahre Politiker. Ist der Philosoph ins Private zurück gedrängt, ist der *elenchos* die einzig wahre Politik. „So verstanden erweist sich das philosophische Gespräch als die (im besten Sinne demokratische) `Grundlagen-Politik`, die unter Umständen auch die faktisch einzige Aktualisierung wahrer Politik ist.“ (Jermann 1986: 173). Doch die öffentliche Seelenbesserung und die Regierungsarbeit als Anwendung des gebrauchenden Wissens bleiben Sokrates verwehrt. Er bleibt also hinter seinen Möglichkeiten zurück.³¹⁵

Auch im nächsten Dialog, dem *Charmides*, dreht sich das Gespräch um die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, vor allem aber um ein Wissen vom Guten und Schlechten, das als Besonnenheit besprochen wird und wiederum viel stärker an die *sophia* erinnert. Dabei wird seine Funktion als Gebrauchswissen herausgearbeitet, gleichfalls aber auch seine Bedeutung für die private Seelenbesserung thematisiert. Deshalb werden die genannten *aretai* in einem anderen Licht behandelt und die öffentliche Seelenbesserung vernachlässigt. Außerdem erfahren wir mehr über die Bedeutung der Elenktik, vor allem über die destruktive.

³¹³ Dahinter verbirgt sich Platons tiefe Überzeugung, dass es eine hochqualifizierte Elite gibt, welche besser entscheiden kann, was gut für die Bevölkerung ist, als diese selbst.

³¹⁴ Im *Politikos* findet sich eine Parallele hierzu. Vgl. dazu das entsprechende Kapitel in dieser Arbeit. Im Gespräch mit Kallikles bestimmt Sokrates die Besonnenheit, so wie sie im Zusammenhang mit der *sophia* zu verstehen ist, nämlich als (Selbst-)Beherrschung der Begierden und Akzeptanz der Herrschaft (eigener seelischer wie fremder).

³¹⁵ Abschließend noch eine Bemerkung zur proleptischen Funktion in Richtung *Politeia*. Mit viel Wohlwollen lassen sich Andeutungen im *Gorgias* finden, doch sollte man diese nicht überstrapazieren. Am belastbarsten ist Sokrates' Forderung, dass Politik die Menschen bessern und Wissen sein müsse. Dieses Wissen wird erst durch die *Politeia* verständlich.

3.2 Charmides: Das Wissen vom Guten und Schlechten

Im *Charmides*, der oft als völlig unpolitischer Dialog betrachtet wird (vgl. u.a. Notomi 2000: 238), steht die Besonnenheit im Mittelpunkt des Interesses. In den Widerlegungen der vorgeschlagenen Definitionen berührt Sokrates das Gerechtigkeitsprinzip und das königliche Wissen – ohne dass seine Gesprächspartner bemerken, womit sie es eigentlich zu tun haben. Die Form des *elenchos* erscheint doppelt, da es neben einer Methodenreflexion auch eine Demonstration der privaten Seelenbesserung gibt.³¹⁶ Die Ausgangsfrage ist wie in der *Apologie* pädagogisch und damit politisch.

Sokrates erkundigt sich zu Beginn des Gesprächs nach der Wohlgebildetheit von Charmides' Seele (*Ei tēn psychēn, ēn d' egō, tynchanei eu pephykōs*, Charm. 154e) und verspricht diesem ein Mittel gegen seine Kopfschmerzen, nachdem Kritias ihn als philosophisch bezeichnet und Sokrates seine Absicht bekundet hat, zur Heilung dessen Seele zu entkleiden; dies geschieht im Gespräch (*pantōs gar pou tēlikoutos ōn ēdē ethelei dialegesthai*, Charm. 154e).³¹⁷ Das Mittel gegen die Kopfschmerzen sind „gewisse Reden“³¹⁸, denen die Annahme zugrunde liegt, dass Seele und Körper eine Einheit bilden (Charm. 156e).³¹⁹ Weil alles der Seele entspringt, muss man sie zuerst und am sorgfältigsten therapieren. Das Mittel dazu sind schöne Reden.

θεραπεύεσθαι δὲ τὴν ψυχὴν ἔφη, ὃ μακάριε, ἐπωδαῖς τισιν, τὰς δ' ἐπωδὰς ταύτας τοὺς λόγους εἶναι τοὺς καλοὺς· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων λόγων ἐν ταῖς ψυχαῖς σφροσύνην ἐγγίγνεσθαι, ἧς ἐγγενομένης καὶ παρούσης ῥάδιον ἦδη εἶναι τὴν ὑγίειαν καὶ τῆ κεφαλῆ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι πορίζειν. (Charm. 157a).³²⁰

Für Brickhouse und Smith ist diese Stelle ein Beleg für ihre Übersetzung der Aussage aus der *Apologie*, wonach aus der Tugend alle anderen Güter entstehen.³²¹ Die *aretē*, in diesem Fall

³¹⁶ Vgl. Wolf 1996: 99. Eine kompakte Darstellung der „elenktischen Dialektik“ als eine Art der Gesprächsführung in den aporetischen Dialogen bietet Erler 1996: 30 f.

³¹⁷ Entgegen der in Charm. 155c ff. geschilderten Verwirrung von Sokrates durch Charmides' Schönheit, spricht Xenophon von dessen Unempfänglichkeit für das Schöne: „In Liebesdingen mahnte er dazu, sich mannhaft von den Schönen fernzuhalten; denn es sei nicht leicht, so sagte er, sich mit ihnen einzulassen und doch besonnen zu sein.“ (mem. I, 3, 8). Im Verlauf des Gesprächs demonstriert Sokrates jedoch durch seine Standhaftigkeit und Besonnenheit, dass er dazu in der Lage ist.

³¹⁸ Wolf sagt richtig, dass die *logoi kaloi* den *elenchos* meinen, hingegen liegt sie mit der Annahme falsch, dass die Behandlung der Seele nicht in Form einer *technē* vollzogen wird (1996: 98). Wie sie dies ausschließen kann, bleibt unklar.

³¹⁹ ὅτι ὡσπερ ὀφθαλμοὺς ἄνευ κεφαλῆς οὐ δεῖ ἐπιχειρεῖν ἰᾶσθαι οὐδὲ κεφαλὴν ἄνευ σώματος, οὕτως οὐδὲ σῶμα ἄνευ ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦτο καὶ αἴτιον εἶη τοῦ διαφεύγειν τοὺς παρὰ τοῖς Ἑλλησιν ἰατροὺς τὰ πολλὰ νοσήματα, ὅτι τοῦ ὅλου ἀμελοῖεν οὗ δέοι τὴν ἐπιμέλειαν ποιῆσθαι, οὗ μὴ καλῶς ἔχοντος ἀδύνατον εἶη τὸ μέρος εὖ ἔχειν. (Charm. 156e).

³²⁰ „Die Seele aber, mein Guter, sagte er, werde behandelt durch gewisse Besprechungen, und diese Besprechungen wären die schönen Reden. Denn durch solche Reden entstehe in der Seele Besonnenheit, und wenn diese entstanden und da wäre, würde es leicht, Gesundheit auch dem Kopf und dem übrigen Körper zu verschaffen.“

³²¹ Vgl. Brickhouse/Smith 2000: 83 f. Vgl. Charm. 156e f. (*panta gar ephē ek tēs psychēs hōrmēsthai kai ta kaka kai ta agatha tō sōmati kai panti tō anthrōpō, kai ekeithen epirrein hōsper ek tēs kephalēs epi ta ommata*).

die Besonnenheit³²², bringe Gesundheit hervor. Zwar sei dies eigentlich das Geschäft des Arztes, doch unterscheiden die beiden Autoren zwischen kurzfristiger (physischer) und langfristiger (psychischer) Genesung. Der Arzt könne die Kopfschmerzen eines Momentes therapieren, doch ob jemand regelmäßig (zum Beispiel durch übermäßigen Alkoholkonsum) Kopfschmerzen habe, hänge von der Tugendhaftigkeit seiner Lebensführung ab – und diese übersteige die Kompetenz des Arztes. Da die Wurzel des Übels dann eine psychologische sei, könne man die Gesundheit als Ganzes langfristig auch nur durch die Besserung der Seele erreichen.³²³ Nicht nur, dass aus der Tugend Gesundheit entsteht, sondern die durch ihre Therapie verursachte Genesung ist tiefgründiger und damit wesentlicher. Doch irren sich die beiden Autoren, wenn sie behaupten, dass durch Besonnenheit die Seele gesunde. Zum einen ist die Besonnenheit selbst ein *ergon* (also wenn dann die Gesundheit der Seele) und keine *technê*, und zweitens war bisher die Gerechtigkeit als Gesundheit der Seele genannt worden. Es handelt sich hierbei um eine der zentralen Fragen des Dialoges. Aus dem Text geht nur hervor, dass die Seele durch Besprechungen und schöne *logoi* behandelt wird, wodurch in der Seele Besonnenheit entsteht. Diese ist eine günstige Voraussetzung, aber nicht die Ursache der körperlichen Gesundheit. Die gesunde Seele kann die besonnene sein, aber auch die gerechte.

Mit der „Seelentherapie“ ist das psychisch-hervorbringende Wissen der *politikê technê* gemeint. Die Seelenbesserung, von der Sokrates hier spricht, ist die private. War im *Gorgias* das Ergebnis der öffentlichen Seelenbesserung als Gesundheit der Seele die Gerechtigkeit und als ihre optimierte Form die Besonnenheit, so ist im *Charmides* – wie wir gleich sehen werden – bei der privaten Seelenbesserung ihr Optimalzustand die Weisheit, und die ihr vorausgehende Gesundheit der Seele sind die Gerechtigkeit und wohl auch die Besonnenheit. Diese Interpretation lässt der Text soweit zu.³²⁴

Sokrates spricht hier (noch) nicht von *epistêmê/technê* und auch nicht von Politik.³²⁵ Aber es handelt sich bei der Behandlung der Seele durch *logoi* – wie in der *Apologie* beim Sorgetragen um die Seele – um die Anwendung des hervorbringenden Wissens im privaten Bereich, allerdings nur um einen Teil (die Optimierung wird am Ende des Gespräches nur angedeutet).

Es geht also um Seelenbesserung und damit um Politik. Aber ist die *sôphrosynê* nur das Werk eines Teiles der privaten Seelenbesserung? Das Ergebnis der Genesung einer kranken, das heißt mit falschen Meinungen angefüllten Seele war bisher jedenfalls auch die Gerechtigkeit (*dikaïosynê*). Kann die Besonnenheit, die ebenfalls durch Seelenprüfung (*elenchoi*) erreicht wird, wie die Weisheit auch Stärke der Seele sein? Beide Tugenden resultieren aus der Besserung der Seele, die eine durch die Besserung von einem schlechten Zustand

³²² Notomi weist ganz zu Recht darauf hin, dass die Besonnenheit eine „major political virtue“ sei, die oft im Zusammenhang mit der Gerechtigkeit als Bürgertugend genannt worden sei (2000: 245). Wobei Notomi „politisch“ an dieser Stelle umgangssprachlich (und nicht im sokratisch-platonischen Sinne verwendet).

³²³ „Curing Charmides' soul, then, will, in fact, also lead to the cure of his physical ailment and to the restoration of his health.“ (Brickhouse/Smith 2000: 83).

³²⁴ Auch wenn Wolf die private Seelenbesserung durch den *elenchos* nicht als *technê* begreifen will, sieht sie doch richtig, dass die Elenktik zur *aretê* führt (1996: 100).

³²⁵ Das Politische wird im Dialog nur zweimal genannt (Charm. 170b, 171e) und dort auch nur im umgangssprachlichen Sinne.

(eingebildetes Wissen) zum gesunden (Erkennen des eingebildeten Wissens), die andere vom gesunden zum gestärkten oder optimierten Zustand (*sophia*). Diese Einteilung lehnt sich an den *Gorgias* (Gorg. 464b ff.) an. Dort ist die Besonnenheit die optimierte Seele, allerdings beschränkt auf den Bereich der öffentlichen Seelenbesserung und damit auf Meinungen und nicht auf Wissen. Im *Charmides* wird die Gesundheit der Seele, die sich durch die Besprechungen einstellt, mit der Besonnenheit in Verbindung gebracht. Die Gerechtigkeit kann man ohne Bedenken (auch wenn der Beleg dafür im *Charmides* ausbleibt, aber gedeckt durch die anderen Frühdialoge) auf die Seite der Gesundheit der Seele stellen, die – als solche wiederum nicht benannte – *sophia* auf die Seite der optimierten Seele. Doch auf welche Seite gehört die *sôphrosynê*? Der *Charmides* scheint sie – in Abkehrung vom *Gorgias* – auf die Seite der Gesundheit zu stellen. Doch bleibt dabei zu beachten, dass wir es im *Gorgias* mit der öffentlichen Seelenbesserung (Meinungen) zu tun hatten, hier nun aber mit der privaten, deren Ziel Wissen ist. Doch zunächst soll noch einmal ihre kognitive Qualität betrachtet werden.

Die Besprechungen der Seele sind für Sokrates die Seelenprüfung. Wenn Charmides besonnen ist, muss er eine Vorstellung (*doxa*) von der Besonnenheit haben und etwas über sie sagen können (*anankê gar pou enousan autên, eiper enestin, aisthêsîn tina parechein, ex hês doxa an tis soi peri autês eiê hoti estin kai hopoion ti hê sôphrosynê*, Charm. 159a.).³²⁶ Die Besonnenheit kann also auf Meinung beruhen – das schließt freilich nicht die Möglichkeit aus, dass sie auch Wissen sein kann. Sokrates Frage an Charmides rekurriert auf die Meinung, die sich bei dem jungen Mann im Laufe seines Lebens gebildet hat. Wenn er nun mit diesem einen *elenchos* führt, deutet dies auf den Versuch hin, aus falschen Meinungen wahre und aus wahren Meinungen Wissen zu machen.

Die Seelenprüfung findet in Form eines destruktiven *elenchos* statt³²⁷, Charmides' erste beide Definitionsversuche der Besonnenheit scheitern an einfachen Widerlegungen.³²⁸ Bei Charmides müssen also zunächst die falschen Meinungen zerstört und ihm sein eingebildetes Wissen vor Augen geführt werden.

In der zweiten von Kritias vorgeschlagenen Definition der Besonnenheit als Wissen der anderen Wissenschaften und von sich selbst (Charm. 166c)³²⁹ findet sich eine Anspielung auf das gebrauchende Wissen der *politikê technê*. Der Ausgangspunkt dieser Definition der

³²⁶ Stichwort „Socratic fallacy“: Wissen muss man nicht von der *sôphrosynê* haben, wenn man sie besitzt, eine Meinung hingegen schon (Wolf 1996: 101).

³²⁷ Durch einen destruktiven *elenchos* – so hatten wir gesehen – werden falsche Meinungen zerstört, und die Seele findet zu ihrer Gesundheit, der *dikaïosynê*, zurück. Sokrates versprach Charmides zu Beginn des Gesprächs allerdings Besonnenheit. Dies deutet darauf hin, dass bereits die Gesundheit der Seele (auch) Besonnenheit ist.

³²⁸ Zur Erinnerung: Charmides' erste Bestimmung lautet, Besonnenheit sei das geordnete und bedächtige Handeln, also eine gewisse Bedächtigkeit (*hêsychiotês*, Charm. 159b3). Die zweite, dass sie Scham sei (Charm. 160e).

³²⁹ In Charm. 167e unterscheidet Sokrates im Rahmen der Widerlegung dieser Aussage ausdrücklich zwischen Begierden und Wünschen. Smith/Brickhouse interpretieren dies so, dass Sokrates bereits hier in den Frühdialogen psychologische Elemente wahrgenommen habe, die auf andere Ziele als das Gute ausgerichtet seien, oder mit anderen Worten, dass es weitere motivationale Faktoren gebe als das Verlangen nach Nutzen (2007: 135).

Besonnenheit ist das Sichselbstkennen (*to gignôskein heauton*, Charm. 164d) des delphischen Orakels. Sokrates macht daraus ein Wissen im Sinne einer *technê* und fragt nach deren *ergon*. Auf Kritias' Reaktion hierauf, der Unterscheidung in „produktive“ (zum Beispiel der Baukunst) und „theoretische“ *technai* (zum Beispiel die Geometrie), die keine Werke hervorbrächten, bin ich bereits im *technê*-Kapitel eingegangen. Da Sokrates aber bei den theoretischen Künsten auf einem eindeutigen Wissensbereich besteht, gibt Kritias (aufgrund seiner mangelnder Fähigkeiten) das Wissen der anderen Wissenschaften und von sich selbst an.³³⁰

„Der Besonnene also allein wird sich selbst erkennen und auch imstande sein zu ergründen, was er wirklich weiß und was nicht; und ebenso auch wird er vermögend sein, andere zu beurteilen, was einer weiß und zu wissen glaubt, wenn er es weiß, und auch wieder, was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiß; sonst aber keiner. Und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sichselbstkennen, zu wissen, was einer weiß und was er nicht weiß.“ (Charm. 167a).³³¹

Vergleicht man diese Stelle mit Sokrates' Selbstdarstellung aus der *Apologie*, könnte man meinen, Sokrates spräche über sich selbst und seine Tätigkeit. Doch dies ist ebenso wenig die Besonnenheit wie Kritias' erste Definition als Tun des Seinigen.³³² Dieses sokratische Fachwissen (*sophia*), das (Schein-)Wissen anderer und seiner selbst zu überprüfen, ist möglich und nützlich.³³³ Werden dadurch falsche Meinungen zerstört, handelt es sich um einen destruktiven *elenchos*.

³³⁰ Dabei ist wie beim Tun des Seinigen auch ein Wissen als übergeordnete Wissenschaft, als eine Art allgemeine Wissenschaftstheorie, nicht nur möglich sondern auch nützlich (Wolf 1996: 108).

³³¹ Ὁ ἄρα σώφρων μόνος αὐτός τε ἑαυτὸν γινώσεται καὶ οἶός τε ἔσται ἐξετάσαι τί τε τυγχάνει εἰδῶς καὶ τί μὴ, καὶ τοὺς ἄλλους ὡσαύτως δυνατὸς ἔσται ἐπισκοπεῖν τί τις οἶδεν καὶ οἶεται, εἴπερ οἶδεν, καὶ τί αὖ οἶεται μὲν εἰδέναί, οἶδεν δ' οὐ, τῶν δὲ ἄλλων οὐδεὶς· καὶ ἔστιν δὴ τοῦτο τὸ σωφρονεῖν τε καὶ σωφροσύνη καὶ τὸ ἑαυτὸν αὐτὸν γινώσκειν, τὸ εἰδέναί ἅ τε οἶδεν καὶ ἅ μὴ οἶδεν.

³³² In Charm. 163c übernimmt Kritias die von Charmides vorgetragene Definition der Besonnenheit als Tun des Seinigen (*ôste kai Hesiodon chrê oiesthai kai allon hostis phronimos ton ta hautou prattonta touton sôphrona kalein*). Da dies aber später die Gerechtigkeitsdefinition aus der *Politeia* sein wird – und Platon daran schon gedacht haben muss – karikiert Sokrates dieses Prinzip der Selbstbescheidung (Charm. 161e ff.). Die Arbeitsteilung – das wesentliche Prinzip der *Politeia* – wird als gesellschaftsspaltend dargestellt. Allerdings deutet Sokrates, wie später bei der erfolglosen Bestimmung des Wissens vom Guten und Schlechten, an, dass es besser verstanden werden könnte. Erler bezeichnet es dementsprechend als Negativ zum eigentlichen Konzept Platons und als Provokation und Herausforderung an den intelligenten Leser: „Die Aussagen sind derart kunstvoll gestaltet, dass sie sich spiegelverkehrt zum Richtigen verhalten. [...] das Scheitern richtiger Konzepte wegen mangelhafter Verteidigung im Elenchos, verliert seinen negativen Charakter, wenn es entsprechend verteidigt wird.“ (Erler 1996: 41). Kahn sieht hierin ebenfalls eine Anspielung auf die *Politeia* (1996: 203). Wolf nennt es die Widerlegung des eigentlich guten „Tun des Seinigen“: „Fast alle von Dialogpartnern geäußerten Vorschläge haben einen richtigen Aspekt, den man produktiv aufnehmen könnte. Der Grund der Widerlegung ist vielmehr, dass die Vorschläge die Form einer oberflächlichen Meinung haben, die nicht überlegt oder begründet ist.“ (1996: 104).

³³³ Kahn glaubt auch, dass Sokrates dieses Wissen besessen haben müsse: „If he [Sokrates, C.W.] successfully examines his fellow Athenians concerning virtue and the good life, Sokrates must himself know something about human excellence and, more generally, something about what is good and what is bad. He must possess the kind of knowledge that is beneficial for human beings and that makes for a happy life. [...] What the *Charmides* shows is that this ostensibly modest claim only to second-order wisdom, knowledge of one's ignorance, cannot be the whole story.“ (Kahn 1996: 201).

Doch es ist mehr als das. Es ist als Beginn der privaten Seelenbesserung die Grundlage der königlichen Kunst, und es führt zu der Frage, wer über die Qualifikation von Künstlern und ihre Werke entscheiden kann. Wie will der regierende Philosoph, der keine Medizin gelernt und geübt hat, über ihre korrekte Erlernung oder Anwendung urteilen? Immer nur nach dem Ergebnis? Der Dialog liefert keine Antwort auf diese Frage.

Sokrates versucht stattdessen, am Beispiel des Politischen zu zeigen, dass der von Kritias definierte Besonnene lediglich wisse, *dass* man weiß, nicht aber, *was* man weiß. Das Wissen vom Gerechten (*epistēmē tou dikaïou*) sei der Gegenstand des politischen Wissens (Charm. 170b).³³⁴ Das Gerechte erkenne man also durch das politische Wissen (so wie das Gesunde durch die Heilkunst erkannt werde), nicht aber durch die Besonnenheit,³³⁵ und wie solle der Besonnene dann wissen, dass er das Gerechte kenne?³³⁶

Dies scheint gegen eine königliche Kunst und ihr gebrauchendes Wissen zu sprechen, welche die anderen Künste beurteilt, ebenso wie Nützlichkeit ihrer Werke. Dass Sokrates hier lediglich gegen Kritias Behauptungen argumentiert, eigentlich aber mit einer zumindest ähnlichen Idee sympathisiert, zeigt die Relativierung seiner kritischen Einwände. Wenn aber nun doch jemand, fährt Sokrates fort, das Wissen besitze, das eigene Nicht-/Wissen zu erkennen, dann sei dies äußerst nützlich, weil man dann fehlerfrei handele, ebenso die Mitmenschen, über die man regiere (Charm. 171d). Alle Menschen beschränken sich unter der Herrschaft der besonnenen Regenten dann auf ihre Kompetenzen, und erkennen die der anderen an.³³⁷ So wird nur dort jeder immer richtig handeln, wo die *harmatia* eliminiert ist (Stichwort „sokratischer Intellektualismus“). Und die, die schön und richtig handeln (*eu prattein*), leben auch wohl und müssten glücklich sein (Charm. 171e f.).³³⁸ Ein solches

³³⁴ *Tauton oun estin epistēmē te kai anepistēmosynē hygieinou, kai epistēmē te kai anepistēmosynē dikaïou? - Oudamōs. - 'Alla to men oimai iatrikē, to de politikē, to de ouden allo ē epistēmē. Vgl. leg. 757c: „...das Politische ist dieses Gerechte“ (estin gar depou kai to politikon hēmin aei tout' auto to dikaion)*

³³⁵ Das ist insofern richtig, als dass man das Gerechte (wie das Besonnene) erst wissen kann, wenn man die Weisheit erreicht hat. Vorher sind es nur bestenfalls wahre Meinungen über das Gerechte.

³³⁶ Dass von Besonnenheit, dem Gerechten und Wissen gesprochen wird, deutet auf eine ganz andere epistemologische Qualität der *aretē* hin, als sie durch öffentliche Seelenbesserung (also von außen) erzielt werden könnte. Dies erforderte eigentlich den Besitz aller Tugenden (als Wissen) unter dem Regiment der *sophia*. Wallach sagt, dass der Besitz und die Ausübung der Besonnenheit die ergänzende tugendhafte Ausübung der politischen Kunst bedürften (2001: 138).

³³⁷ Hier zeichnet Sokrates nun ein positives Bild der Arbeitsteilung, wie sie in der *Politeia* als Gerechtigkeit verstanden wird, ohne auch nur mit einem Wort seine vorangegangene Kritik zu erwähnen. Aber auch die Besonnenheit aus der *Politeia*, die Akzeptanz der Herrschaft der Besseren, versteckt sich dahinter.

³³⁸ εἰ μὲν γάρ, ὃ ἐξ ἀρχῆς ὑπετιθέμεθα, ἦδει ὁ σώφρων ἅ τε ἦδει καὶ ἃ μὴ ἦδει, τὰ μὲν ὅτι οἶδεν, τὰ δ' ὅτι οὐκ οἶδεν, καὶ ἄλλον ταῦτόν τοῦτο πεπονθότα ἐπισκέψασθαι οἷός τ' ἦν, μεγαλωστὶ ἂν ἡμῖν, φαμέν, ὠφέλιμον ἦν σώφροσιν εἶναι· ἀναμάρτητοι γὰρ ἂν τὸν βίον διεζῶμεν αὐτοὶ τε [καὶ] οἱ τὴν σωφροσύνην ἔχοντες καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὅσοι ὑφ' ἡμῶν ἦρχοντο. οὔτε γὰρ ἂν αὐτοὶ ἐπεχειροῦμεν πράττειν ἃ μὴ ἠπιστάμεθα, ἀλλ' ἐξευρίσκοντες τοὺς ἐπισταμένους ἐκείνοις ἂν παρεδίδομεν, οὔτε τοῖς ἄλλοις ἐπετρέπομεν, ὧν ἦρχομεν, ἄλλο τι πράττειν ἢ ὅτι πράττοντες ὀρθῶς ἔμελλον πράξειν — τοῦτο δ' ἦν ἂν, οὗ ἐπιστήμην εἶχον — καὶ οὕτω δὴ ὑπὸ σωφροσύνης οἰκία τε οἰκουμένη ἔμελλεν καλῶς οἰκεῖσθαι, πόλις τε πολιτευομένη, καὶ ἄλλο πᾶν οὗ σωφροσύνη ἄρχοι· ἀμαρτίας γὰρ ἐξηρημένης, ὀρθότητος δὲ ἡγουμένης, ἐν πάσῃ πράξει καλῶς καὶ εὖ πράττειν ἀναγκαῖον τοὺς οὕτω διακειμένους, τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι.

Wissen aber, resümiert Sokrates, hätten sie nicht finden, zumindest nicht als Besonnenheit ausweisen können.³³⁹

In diesem Abschnitt kommt erneut Sokrates' Überzeugung zum Ausdruck, dass Fehler im Handeln auf Unwissenheit beruhen (und durch Wissen dauerhaft ausgeschlossen werden können). Sein Fachwissen, das Erkennen des Nicht-/Wissens anderer, führt nicht bloß zu individueller Besserung, sondern ist auch die Befähigung zu guter Herrschaft (ich sehe darin die beiden Seiten der *sophia* als hervorbringendes und gebrauchendes Wissen).³⁴⁰ Den Bürger hält diese Erkenntnis davon ab, Aufgaben an sich zu reißen, die er nicht am besten ausübt, also sich selbst zu überschätzen. Den Machthaber befähigt sie dazu, nur die jeweils besten Personen für bestimmte Aufgaben auszuwählen (Anwendung des gebrauchenden Wissens). Auch wenn sie nicht genannt wird, ist es schwer vorstellbar, dass Sokrates hier nicht an die politische Kunst denkt. Ohne Zweifel handelt es sich um eine der zentralen Aussagen zum Politischen in diesem vermeintlich unpolitischen Dialog. Die Identität von fehlerfreiem Handeln, schönem und Wohlleben und der Glückseligkeit entspricht den Aussagen aus dem *Euthydemos*.

Sokrates konkretisiert dieses Wissen und erhöht dadurch den Wiedererkennungswert zur *politikê technê*.³⁴¹ Nicht jedes Wissen macht glücklich (Charm. 172c ff.), nur die in einer gewissen Hinsicht wissend Lebenden sind glücklich (Charm. 173e), und ein bestimmtes Wissen macht vor allen anderen glücklich (*Tode dê eti prospothô, tis auton tôn epistêmôn poiei eudaimona? ê hapasai homoiôs? Oudamôs homoiôs, ephê*, Charm. 174a). Das von Kritias vorgeschlagene Wissen vom Guten und Schlechten (Charm. 174b) findet Sokrates' Zustimmung, und er betont, dass die anderen Künste ohne dieses Wissen zwar für sich genommen ihre Ziele erreichen; ob dies aber (insgesamt) gut geschehe und zu ihrem Nutzen, hänge von diesem speziellen Wissen ab (Charm. 174c f.).³⁴²

Terence Irwin sieht hierin einen weiteren Beleg dafür, dass Sokrates die extreme Sichtweise vertrete, wonach die *sophia* die hinreichende Bedingung der *eudaimonia* sei. Sokrates benutzt weder den Ausdruck *politikê technê* noch den Begriff *sophia*. Ich stimme Irwin aber darin zu, dass hier die Weisheit gemeint sein muss und damit dann auch die politische Kunst. Denn

³³⁹ Erler interpretiert diese Hinweise auf einen Ausweg aus der Aporie als Verweis auf den Dialektiker der *Politeia* (1996: 39). „Vor diesem Hintergrund erweist sich Sokrates' Staatsutopie im *Charmides* als vertretbar und nicht als Wunschtraum. In der Tat ist Eudaimonie die Folge, wenn die dialektischen Philosophen herrschen (vgl. Phaidr. 276e-277a) und ein Staat arbeitsteilig organisiert wird (resp. 420b), wird Fehlerfreiheit garantiert (resp. 477e).“ (1996: 40).

³⁴⁰ In diesem Sinne ist Sokrates in Charm. 172c mit seiner Vermutung zu verstehen, dass sie vielleicht etwas Größeres im Sinn hätten (*hêmeis de meizon ti blepomen kai zêtoumen auto meizon ti einai ê hoson estin?*). Vgl. Wallach 2001: 138. Der Nutzen des sokratischen Wissens sind (auch) die Einrichtung einer guten Polis und gute Herrschaft (Wolf 1996: 109).

³⁴¹ Stalley meint, dass die Besonnenheit in diesem Abschnitt eine politische Dimension erhalte (2000: 274). Das ist insofern nicht richtig, als dass dieses Herrschaftswissen eben nicht die gesuchte Besonnenheit ist. Ähnlich bei Notomi, der sagt, dass in der *Politeia* die Weisheit die Besonnenheit als Herrschaftswissen ablöse (Notomi 2000: 249). Das politische Wissen, das beide richtig im *Charmides* erkennen ist aber die Weisheit und nicht die Besonnenheit. Zumindest drängt sich dem Leser dieser Verdacht – wie im *Gorgias* – stark auf.

³⁴² ἐπεὶ, ὦ Κριτία, εἰ θέλεις ἐξελεῖν ταύτην τὴν ἐπιστήμην ἐκ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ἥττον τι ἢ μὲν ἰατρικὴ ὑγιαίνειν ποιήσει, ἢ δὲ σκυτικὴ ὑποδεδέσθαι, ἢ δὲ ὑφαντικὴ ἠμφιέσθαι, ἢ δὲ κυβερνητικὴ κωλύσει ἐν τῇ θαλάττῃ ἀποθνήσκειν καὶ ἢ στρατηγικὴ ἐν πολέμῳ; – Οὐδὲν ἥττον, ἔφη. – Ἄλλ', ὦ φίλε Κριτία, τὸ εὖ γε τούτων ἕκαστα γίγνεσθαι καὶ ὠφελίμως ἀπολελοιπὸς ἡμᾶς ἔσται ταύτης ἀπούσης. – Ἀληθῆ λέγεις.

sicherlich ist diese Stelle eine der deutlichsten Parallelen zum Modell des gebrauchenden Wissens aus dem *Euthydemos*.³⁴³ Erst durch dieses Wissen, werden alle anderen *technai* gut und nützlich für das menschliche Leben, ohne dieses gibt es keine (wahrhaftige) *eudaimonia*.³⁴⁴ Sokrates schreibt ihm allein den Nutzen zu, welcher das Werk (*ergon*) dieser *technê* ist (Charm. 175a).³⁴⁵ Alles andere sei ohne sie nicht nützlich; auch nicht die Besonnenheit. Damit deutet er etwas Höheres als die gesuchte Besonnenheit an und kann damit eigentlich nur die Weisheit meinen.

Die *eudaimonia* hängt allerdings nicht allein vom gebrauchenden, sondern vor allem auch vom hervorbringenden Wissen der *politikê technê* ab; beides umfasst die *sophia*. Von der privaten Seelenbesserung war zu Beginn des Gespräches mit Charmides die Rede (die destruktive Elenktik wurde methodisch reflektiert und - wie nun die konstruktive - demonstriert).³⁴⁶

Das Gespräch endet in der Aporie, weil die *sôphrosynê* nicht gefunden werden konnte. Sokrates akzeptiert das Ergebnis des *elenchos* nicht, weil das Ergebnis (die Besonnenheit sei unnützlich) einer seiner festen Überzeugungen (dass die Tugenden nützlich sind) widerspricht (Irwin 1995: 19). Endet ein Gespräch auf diese Weise, ist dies ein sicheres Indiz für einen destruktiven *elenchos*.

Sokrates' Bemerkung, dass die Besonnenheit gewiss ein großes Gut sei und glücklich mache (Charm. 175e f.), deutet jedoch an, wie das Gespräch weiter fortgesetzt werden könnte: Die *eudaimonia* basiert auf der *aretê*. Die Besonnenheit kann aber nicht isoliert angenommen werden, sie steht in Verbindung mit den anderen Tugenden und mit dem Wissen vom Guten und Schlechten. Wenn die Besonnenheit den Status des Wissens erreicht hat, geht diesem die Weisheit voraus (wenn man die Besonnenheit als Voraussetzung von Weisheit betrachtet, dann ist sie wahre Meinung). In diesem Sinne macht sie dann auch glücklich.

Der Dialog endet mit Charmides' Einsicht, dass er noch einiger Besprechungen durch Sokrates bedürfe. Sokrates hat Charmides zu der Einsicht verholfen, dass sein sicher geglaubtes Wissen keines ist. Die Genesung der Seele hat begonnen. Damit ist der lange Weg für die Suche nach wahren Wissen geebnet.

³⁴³ So auch Notomi 2000: 247 f. Dagegen argumentiert Schofield, dass dieses Wissen, das glücklich macht, nicht das architektonisch-politische sein könne. Für ihn ist die Identität dieser beiden lediglich für (den späteren) Platon interessant gewesen, Sokrates lehne sie im Dialog aber ab (2006: 148).

³⁴⁴ Wolf hebt zu Recht die Verbindung zwischen dem Wissen des Wissens und dem Wissen vom Guten und Schlechten hervor und sieht, dass das Wissen vom Guten die Grundlagen des richtigen Gebrauchs ist, allerdings sagt sie mit Verweis auf den *Euthydemos*, dass dieses Wissen für Menschen nicht vollständig erreichbar sei (1996: 111). Erstens ist dies kein Ergebnis aus dem *Euthydemos* sondern aus der *Apologie*, und zweitens ist die menschengemäße *sophia* durchaus erreichbar. Und da sie sich auf Menschliches bezieht, ist der Wissende kompetent in der Regierung der Menschen.

³⁴⁵ *Oud' ara ôphelias, ô hetaire: allê gar au apedomen touto to ergon technê nyndê: ê gar?* Eigentlich ist es nicht das Werk dieser *technê* (der politischen), sondern eines ihrer *erga*.

³⁴⁶ Terence Irwin sieht mit Verweis auf Charm. 165b ff. in der Untersuchung (*zêtein*) durch den *elenchos* ebenfalls nicht nur das Widerlegen, sondern ein Voranschreiten zur Wahrheit (Irwin 1995: 19), was ich konstruktive Elenktik nenne. Dagegen sieht Erler zwar die Funktion der Elenktik, das eingebilddete Wissen zu zerstören, aber nicht ihre konstruktive Komponente; mit Berufung auf Michael Frede sagt er: „Belehrung selbst ist nicht Sache des *elenchos*.“ (Erler 1996: 29). Das ist auch richtig, denn der *elenchos* belehrt nicht. Aber er ist mehr als destruktiv.

Verschob sich im *Gorgias* der Fokus des Gespräches von der Gerechtigkeit auf die Besonnenheit (und eigentlich auf die Weisheit), wird im *Charmides* zwar (im destruktiven *elenchos*) gezielt nach der Besonnenheit gesucht, aber schließlich die Gerechtigkeit und die Weisheit (im konstruktiven *elenchos*) behandelt.

Das zum Schluss angedeutete königliche Wissen vom Guten und Schlechten (*sophia*) ist das einzige, welches *eudaimonia* bewirkt, weil seine Anwendung alles nützlich macht. Es ist die Befähigung zu guter Herrschaft und die Entscheidungsgrundlage dafür, welche Gegenstände wie zu gebrauchen sind, und wer was tun sollte. Dies ist eine der deutlichsten Parallelen zum gebrauchenden Wissen der *politikê technê* aus dem *Euthydemos*. Die Anwendung dieses Wissens bezeichnet Sokrates als Kunst, und diese entspricht der politischen Kunst. Sie ermöglicht (als einzige) fehlerfreies Handeln und Regieren; durch die Elimination von *harmatia* bewirkt sie uneingeschränktes *eu prattein* und *eudaimonia* (eine weitere Parallele zum Modell des *Euthydemos*).

Auch eine weitere Darstellung der Weisheit findet sich im Dialog: das Wissen von anderen Wissensformen und sich selbst. Dies klingt zunächst einmal erneut nach dem gebrauchenden Wissen. Vom „Erkenne dich selbst“ wird es aber zur Fähigkeit entwickelt, Wissen anderer zu prüfen und ggf. eingebildetes Wissen durch den destruktiven *elenchos* zu zerstören – dies ist Sokrates Fachwissen (die *sophia*, die er sich in der *Apologie* zuschreibt, deren andere „Perspektive“ er aber – bis auf in der einen Stelle des *Gorgias* – zu besitzen bestreitet).³⁴⁷ Durch das gemeinsame Gespräch (*dialegesthai*) kann die Seele entkleidet und durch gewisse Besprechungen und schöne *logoi* (destruktive *elenchoi*) geheilt werden.³⁴⁸ Damit findet der Übergang zur Anwendung des hervorbringenden Wissens der *politikê technê* statt. Die Seelentherapie entspricht der privaten Seelenbesserung (also der Anwendung des psychischen Wissens im Privaten) der politischen Kunst.

Dass die Besonnenheit keine *technê* (sondern ein *ergon*) ist, ist unzweifelhaft. Aber ob sie auch die Gesundheit der Seele ist, bleibt fraglich. Bei der öffentlichen Seelenbesserung war sie das Ergebnis der Optimierung der Seele, die Gerechtigkeit das Ergebnis der Heilung der Seele (beide auf der Basis wahrer Meinungen). Im Bereich der privaten Seelenbesserung sieht das Ganze komplizierter aus. Klar war dabei bisher zunächst nur, dass die *sophia* als Wissen vom Guten³⁴⁹ und Schlechten die optimierte Seele betrifft, und die Gerechtigkeit die Gesundheit der Seele ist. Aber wozu gehört die Besonnenheit und sind sie und die *dikaiôsynê* Meinung oder Wissen oder beides? Bei dieser Frage stellt sich der Zweifel ein, ob die

³⁴⁷ „Der Inhalt seiner [Sokrates', C.W.] Hinweise macht zudem klar, dass er den Weg zu positiven Aussagen kennt.“ (Erler 1996: 33). Ähnlich Kahn, der den Sokrates des *Charmides* den *sophia*-leugnenden Sokrates der *Apologie* kritisch reflektieren sieht und dafür plädiert, dass Sokrates, um das moralische Wissen seiner Gesprächspartner prüfen zu können, selber dieses Wissen haben müssen. „Insofar as the Socratic elenchus is a successful technique for revealing ignorance in the interlocutors, Socrates must himself possess the relevant sort of first order knowledge.“ (Kahn 1996: 201).

³⁴⁸ Die destruktive Elenktik wird methodisch reflektiert und im Gespräch mit Charmides demonstriert; im Gespräch mit Kallikles auch die konstruktive. Die gesunde Seele ist die Voraussetzung für einen gesunden Körper – und für ihre eigene Optimierung. Und die gesunde Seele bewirkt alles Gute für den Menschen.

³⁴⁹ Wolf bestreitet, dass das Wissen vom Guten und das der Seele „direkt thematisierbare Wissensgegenstände sind“ (1996: 111). Mit einer solchen Auffassung wird sie erhebliche Verständnisschwierigkeiten bei den platonischen Dialogen haben, denn was bleibt noch übrig, wenn das Gute als Wissen nicht mehr direkt thematisiert werden kann? Für Wolf fallen das Wissen vom Wissen und das Wissen vom Guten im ethischen Bereich zusammen und werden durch den *elenchos* erreicht – allerdings nur „vorläufig, indirekt und schrittweise“ (1996: 111).

Unterscheidung von Meinung und Wissen bereits im *Charmides* vorgenommen wird. Man findet eher nur indirekte Hinweise. Sokrates spricht am Ende des Dialoges vom Gerechtigkeitswissen (Charm. 170b).³⁵⁰ Folglich müssten beide (da die Besonnenheit größer ist³⁵¹) auch Wissen sein können.³⁵² Ich schlage folgende Lösung vor: Zunächst beruhen beide Tugenden auf Meinungen, die durch destruktive *elenchoi* oder (weniger intensiv) durch die öffentliche Seelenbesserung entstanden sind. Ist man durch konstruktive *elenchoi* bis zur *sophia* aufgestiegen, dann besitzt man notwendigerweise beide auch in Form von Wissen. Damit wäre aber noch nicht geklärt, ob die Besonnenheit dann zur optimierten Seele oder nur zur geheilten Seele zu zählen ist. Der Text liefert hier keine eindeutige Klärung.

Abgesehen davon, dass es sich beim *Laches* um einen weiteren aporetischen Dialog handelt, wird in ihm ein ähnliches Wissen wie das vom Guten und Schlechten aus dem *Charmides* untersucht. Auch das Gebrauchswissen ist erneut Gegenstand der Untersuchung, und wir werden mehr über das Verhältnis der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit zueinander erfahren. Die Seelenbesserung, das Herzstück der *politikê technê*, wird mit dem Fokus auf der privaten Seelenbesserung und der Elenktik näher beschrieben. Der im *Laches* gesuchte Fachmann der Seelenbesserung ist nichts anderes als der wahre *politikos*, also Sokrates. Das soll im folgenden Kapitel verdeutlicht werden.

³⁵⁰ Dass er es als Inhalt des politischen Wissens bezeichnet, lässt die Möglichkeit offen, dass es noch weitere Gegenstände umfasst.

³⁵¹ Was noch zu begründen ist und spätestens in der *Politeia* eine Umkehrung erfährt.

³⁵² Dass die Besonnenheit auch Meinung sein kann, geht aus Sokrates' Aussage hervor, dass der Besonnene (zumindest) eine Meinung von der Besonnenheit haben müsste.

3.3 *Laches*: Der Fachmann der Seelenbehandlung

Auf den ersten Blick ist auch dieser Dialog unpolitisch.³⁵³ Lediglich von den politischen Angelegenheiten ist einmal die Rede.³⁵⁴ Doch wird genau das thematisiert, was die *politikê technê* wesentlich ausmacht: die Seelenbesserung. Erneut geht es um die Frage, was gute Erziehung ist, also was man lernen und üben muss, um so gut wie möglich zu werden.³⁵⁵ Die Frage, was die menschliche *aretê* ist (La. 190b), ist nicht bloß eine Frage der Übereinstimmung, sondern eine Frage von Wissen (Kahn 1996: 155).³⁵⁶ Der Weg zur Beantwortung der Frage ist wie im *Kriton* die gemeinsame Beratung darüber, was zu tun ist.³⁵⁷ *Laches* empfiehlt Sokrates als Berater, weil sich dieser immer mit den lobenswerten Lehrgegenständen beschäftige (*ê mathêma ê epitêdeuma kalon*, Lach. 180c). Ebenfalls wie im *Kriton* sagt Sokrates, dass in diesen Angelegenheiten auf das Urteil derer vertraut werden muss, die Wissen besitzen, also auf die Experten, und nicht auf die Meinungen der Vielen (Lach. 184e). Übertragen auf die Ausgangsfrage des Dialoges wird erneut nach den Experten der Seelenbesserung gesucht. Als ausgewiesen kompetent gilt, wer das Gesuchte gelernt und geübt bzw. gute Lehrer gehabt habe. Als Maßstab guter Erziehung wird diejenige Person gesucht, die fachwissend in der Behandlung der Seele ist (*Ei tis ara hêmôn technikos peri psychês therapeian kai hoios te kalôs touto therapeusai, kai hotô didaskaloi agathoi gegonasin, touto skepteon*, Lach. 185e).³⁵⁸ Die *politikê technê* wird nicht genannt, aber mit

³⁵³ Kahn bezeichnet den *Laches* als „an introduction to a new series of dialogues“, die zum „principle of the priority of definition“ von Richard Robinson führe (1996: 150 f.). Nach dem *Charmides* ist der *Laches* der zweite aporetische Was-ist-X Dialog in dieser Untersuchung, der nach einer einzelnen Tugend fragt. Aporetisch deshalb, weil sie in (scheinbarer) Ergebnislosigkeit enden. Diese gängig Klassifizierung ist jedoch fragwürdig, gibt es doch genug andere (auch spätere) Dialoge, in denen eine Was-ist-X-Frage gestellt wird (z.B. im *Menon*, was die Tugend sei), oder in denen am Ende festgestellt wird, dass das Gesuchte nicht gefunden worden sei (z.B. im *Euthydemus*). Doch verbindet diese drei Dialoge (*Laches*, *Charmides* und *Euthyphron*), dass sie sich mit einer Einzeltugend auseinander setzen. Zu den Aporien sei noch darauf hingewiesen, dass Politis (2007: 268) sie sinnvollerweise in zwei Arten unterscheidet: bei der einen erfahre man eine Verlegenheit (wie hier im *Laches*), bei der anderen begreife man ein partikuläres Problem (wie im *Protagoras*).

Kahn bezeichnet diesen Dialog (wie die Definitionsdialoge *Charmides*, *Euthyphron* und *Lysis* sowie den *Protagoras*) als protreptisch, weil er zu den mittleren Dialogen hinführt, in denen die Ideentheorie ausgeführt wird (1992: 39 f.). Dies kritisiert Wieland: „Nicht zufällig war dieser Dialog in der Wirkungsgeschichte des Platonismus kaum von Bedeutung. Auch die Platonforschung liest dieses Werk oft nur im Licht eines ‚noch nicht‘, nämlich im Blick auf die hier allenfalls vorbereiteten oder angedeuteten, vielleicht sogar bewusst zurückgehaltenen Lehren, in denen die Tradition den Ertrag von Platons Philosophieren zusammenzufassen pflegt.“ (Wieland 1996: 21).

³⁵⁴ *kai hosoi ge pros nosous kai hosoi pros penias ê kai pros ta politika andreioi eisin* (Lach. 191d).

³⁵⁵ *ti an houtoi mathontes ê epitêdeusantes hoti aristoi genointo* (Lach. 179d).

³⁵⁶ Das „principle of epistemic priority for definition“ prüft die Expertise des Antwortenden in einer *technê*, auch in der *aretê* (also ob der Antwortende Experte im Bessermachen ist, Kahn 1996: 158). Diese Prüfung auf Expertise hat die Form des destruktiven *elenchos*.

³⁵⁷ *symbolouein kai syskopein*, Lach. 189c. Sokrates untersuche die einzelnen Tugenden um zu entdecken, was ein lobenswerter und guter Mensch sei, weil diese Untersuchung die Sicht der Gesprächspartner darauf, wie man zu leben habe, beeinflusse (Irwin 1995: 36).

³⁵⁸ Von Gardeya „eidetisch-kritisches Wissen“ genannt: „...es verspricht mit seinem Auftreten als Wissen die Beseitigung der Meinungsvielfalt durch Anwendung eines wissenschaftlich definierten Maßstabes.“ (Gardeya 2002: 13). Sokrates sagt, dass er selber in dieser Kunst keinen Lehrer gehabt habe und sie noch (!) nicht habe selbst auffinden können (περὶ ἑμαυτοῦ λέγω ὅτι διδάσκαλός μοι οὐ γέγονε τούτου πέρι. καίτοι ἐπιθυμῶ γε τοῦ πράγματος ἐκ νέου ἀρξάμενος. ἀλλὰ τοῖς μὲν σοφισταῖς οὐκ ἔχω τελεῖν μισθούς, οἵπερ μόνοι ἐπηγγέλλοντό με οἰοί τ' εἶναι ποιῆσαι καλόν τε κάγαθόν· αὐτὸς δ' αὖ εὖρεῖν τὴν τέχνην ἀδυνατῶ ἔτι νυνί ; Lach. 186c). Damit wird unterstrichen, dass die Behandlung der

der Seelenbehandlung – so fragwürdig ihre Einführung an dieser Stelle auch ist³⁵⁹ – ist nichts anderes gemeint.

Zwar wird sich am Ende des Gespräches kein Experte in dieser Kunst gefunden haben, doch wird sie im Dialog andeutungsweise demonstriert. Denn ein *elenchos* mit Sokrates bedeutet, Rechenschaft über sein Leben abzulegen (*empesê eis to didonai peri hautou logon*) und Zurechtweisung zu erfahren, wenn man nicht schön gehandelt hat (Lach. 187e f.).³⁶⁰ Er sagt:

„...aber ich glaube, die folgende Untersuchung wird uns zu demselbigen Ziele führen und fängt eher fast noch etwas höher hinauf an. Wenn wir nämlich von irgend etwas wissen, dass es einem anderen einwohnend dieses besser macht, dem es einwohnt, und zugleich imstande sind, zu bewirken, dass es jenem einwohne, so kennen wir doch offenbar eben dieses, worüber wir Rat geben sollen, wie jemand es am leichtesten und besten erwerben könne.“³⁶¹

Es geht um die Frage, auf welche Weise der Seele *aretê* beigebracht und wie sie gebessert werden kann (*aretê paragenomenê tais psychais ameinous poiêseie*, Lach. 190b): „This is, of course, precisely the goal of the political art as defined in the *Gorgias*, and here too we are looking for an expert, *technikos*“ (Kahn 1996: 152). Da man darin gut ist, worin man *sophos* ist (Lach. 194d), muss die weise Seele gut sein.³⁶² Bei der Frage nach der kognitiven Qualität der gesuchten Tapferkeit spricht Nikias, der irrtümlicherweise davon ausgeht, dass die *andreia* ausschließlich Wissen sei, von einem übergeordneten Wissen, das über den Nutzen der anderen *technai* zu urteilen befähigt.³⁶³ Dieses Wissen des Bedenklichen und Unbedenklichen (*tên tôn deinôn kai tharraleôn epistêmên kai en polemô kai en tois allois hapasin*, Lach. 194e f.), klingt nach der Weisheit (Lach. 195a).³⁶⁴ Nur wenige Menschen

Seele eine *technê* ist und das „noch nicht“ ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass Sokrates zum Zeitpunkt des Gespräches noch ein junger Mann ist. Die Suche nach diesem Wissen treibt ihn seit seiner Jugend um.

³⁵⁹ „Dieser Übergang ist allerdings keineswegs so evident, wie die bereitwillige Zustimmung aller Gesprächspartner vermuten lassen könnte. Denn bisher war der Zweck der zu erlernenden *technê* die Ermöglichung sozialen Aufstiegs, von einer Tüchtigkeit der Seele war gar nicht die Rede. Was hat das eine mit dem anderen zu tun?“ (Pfannkuche 1988: 33).

³⁶⁰ Wolfgang Wieland bemerkt zum Ausdruck „*logon didonai*“, dass es sich dabei um eine „auch in der Praxis der zeitgenössischen Politik und Justiz gründende Formel“ handele (Wieland 1996: 10).

³⁶¹ ἀλλ' οἶμαι καὶ ἡ τοιάδε σκέψις εἰς ταῦτόν φέρει, σχεδὸν δέ τι καὶ μᾶλλον ἐξ ἀρχῆς εἴη ἄν. εἰ γὰρ τυγχάνομεν ἐπιστάμενοι ὅτουσιν περὶ ὅτι παραγενόμενόν τῳ βέλτιον ποιεῖ ἐκεῖνο ὃ παρεγένετο, καὶ προσέτι οἷοί τέ ἐσμεν αὐτὸ ποιεῖν παραγίγνεσθαι ἐκεῖνω, ὄντων ὅτι αὐτό γε ἴσμεν τοῦτο οὗ περὶ σύμβουλοι ἄν γενοίμεθα ὡς ἄν τις αὐτὸ ῥᾶστα καὶ ἄριστ' ἄν κτήσαιο. (Lach. 189e).

³⁶² In allen anderen Bereichen bedeutet *sophia* Fachkompetenz, in Bezug auf die Seele ist das Tugendwissen gemeint.

³⁶³ Irwin weist zu Recht darauf hin, dass Nikias über die kognitive Bedingung der Tapferkeit die Ausdauer – also das, was Laches nannte – vergisst. „Nicias' remarks show how the account of bravery as wise endurance might be modified and defended; we might expect him to say that bravery is endurance based on knowledge of what is and is not to be feared.“ (Irwin 1995: 40). Basiert beispielsweise Tapferkeit in ein und derselben Person auf Weisheit, dann ist es richtig, von ihr als Wissen zu sprechen. Aber sie muss nicht Wissen sein.

³⁶⁴ Vgl. Gardeya 2002: 20 f. Dass das Wissen der königlichen Kunst gemeint ist (das nicht als solches verstanden wird), wird an Nikias' Beispiel der Medizin deutlich. Diese wisse lediglich das Un-/Gesunde, nicht aber für wen es besser sei zu sterben. Diese Behauptung stellt auch Sokrates im *Gorgias* auf. Außerdem sagt Sokrates (obgleich in einer abwertenden Anspielung auf die Sophistik), dass der, dem das Größte anvertraut werde, auch die größte Einsicht besitzen müsse (*Prepei men pou, ô makarie, tôn megistôn prostatounti megistês phronêseôs*

besitzen dieses Handlungswissen, weil es schwer einzusehen ist (*ôste ha oligoi anthrôpôn isasi dia to chalepa einai gnônai*, Lach. 196e). Alle Schwierigkeiten und Sokrates' Widerlegungen beruhen auf dem Fehler, die Weisheit und die Tapferkeit miteinander gleichzusetzen.³⁶⁵ Die vorgeschlagene Definition, also eigentlich die Weisheit, wird zum Wissen von vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Gütern und Übeln (Lach. 199c) gesteigert.³⁶⁶ Das Wissen von allen Gütern (*eiper eideiê ta te agatha panta kai pantapasin hôs gignetai kai genêsetai kai gegone, kai ta kaka hôsautôs*, Lach 199d) ist die *sophia* als gebrauchendes Wissen der *politikê technê*.³⁶⁷ Wer dieses Wissen besitzt, wird nicht mehr falsch handeln – erneut stoßen wir auf Sokrates' Grundüberzeugung. Falsch scheint es hingegen zu sein, dass dieses Wissen die gesamte Tugend³⁶⁸ ist und die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Frömmigkeit überflüssig machen würde. Die *sophia* ist die Grundlage aller anderen Teile der Tugend. Diese Teile müssen aber nicht Wissen sein, für sie genügt wahre Meinung, und sie haben alle ein eigenes von der Weisheit unterscheidbares Wesen. Tugend wird hier rein kognitiv bestimmt (nachdem sie Laches zunächst ohne kognitive Komponente zu bestimmen versucht hatte). Deshalb haben sie auch nicht die gesamte Tugend gefunden, wie Sokrates behauptet (sonst könnte man aus ihr auch die Tapferkeit deduzieren), sondern einen Teil von ihr, die *sophia*, die Kompetenz des königlichen Herrschers. Zum Abschluss des Gespräches tauchen schließlich erneut indirekt zwei bekannte Grundsätze auf: Bevor man andere besser machen kann, muss man selbst gut werden, und besser wird man durch gemeinsame Beratung (Lach. 200d ff.).

Im *Laches* stößt man bei der Suche nach der *andreia* auf ein ähnliches Wissen (vom Guten und Schlechten) wie im Charmides. Von der Frage nach guter Erziehung³⁶⁹ ausgehend, beginnt die gemeinsame Beratung (durch die man selbst besser werden kann) und die Suche nach dem Fachmann der Seelenbehandlung (*technikos peri psychês therapeian*), denn wie in allen anderen Fachgebieten zählt für Sokrates auch bei der Besserung der Seele allein das Expertenurteil. Das Gespräch konzentriert sich beim hervorbringenden Wissen der *politikê technê* auf die private Seelenbesserung. Sie wird nicht methodisch reflektiert, sondern in einem langen destruktiven und einem kurzen konstruktiven *elenchos* demonstriert.³⁷⁰ Wichtig für das Gelingen eines *elenchos* ist das Prinzip, dass der Antwortende nur das sagt, woran er

metechein, Lach. 197e). Wallach sieht hierin eine Anspielung auf das Ideal der *Politeia*, der Einheit von Philosophie und politischer Macht (2001: 133).

³⁶⁵ Nachdem man sich darauf geeinigt hat, dass die Tapferkeit ein Teil der Tugend ist, werden als weitere Teile die Gerechtigkeit und Besonnenheit „und einige andere dergleichen“ genannt (Laches 198a).

³⁶⁶ Nikias entgleitet die Tapferkeit ins Allgemeine (Zehnpfennig 2001: 89).

³⁶⁷ Kahn sieht in diesem Wissen vom Guten und Schlechten eine Vorbereitung eines Konzepts der *technê* als Dialektik in der *Politeia* (Kahn 1996: 130).

³⁶⁸ Dies bedeute nicht, dass hiermit Sokrates' Glauben an die Einheit der Tugend angedeutet werden soll (Wallach 2001: 134).

³⁶⁹ Dabei deutet sich im *Laches* die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugenden an. Es geht einerseits um Erziehung und damit um die Seelenbesserung durch Lehren, andererseits wird vom Erlernen gesprochen (Stichwort: Sokrates beschäftigt sich immer mit den schönen *mathêma*). Damit kommt die Frage auf, ob sich die Tugenden, wenn sie wie die Weisheit Wissen sind, lehren lassen.

³⁷⁰ Ein Indiz für die konstruktive Elenktik ist Lach. 194c, wo Sokrates die Teilnahme am *elenchos* als Möglichkeit zur festeren Begründung dessen, was man in der Vernunft hat, beschreibt (...*kai autos ha noeis tô logô bebaiôsai*).

auch wirklich glaubt; nur so besitzt er die Möglichkeit, „to modify his beliefs after reflexion on their consequences“ (Irwin 1995: 20).

Ferner wird die *sophia* als gebrauchendes Wissen analysiert. Ausgehend von Nikias' als Tapferkeit vorgeschlagenem Wissen des Bedenklichen und Unbedenklichen wird ein übergeordnetes Wissen entwickelt, das – ähnlich wie im *Charmides* – über die anderen *technai* zu urteilen vermag. Dies ist das unschwer zu erkennende gebrauchende Wissen der *politikê technê*, das nur wenige Experten besitzen und das – wie im *Charmides* – jegliche Fehler im Handeln eliminiert. Dass es sich dabei um die Weisheit handelt, wird auch an der (fraglichen) Weiterentwicklung zum Wissen aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Güter (und Übel) deutlich, welches wiederum an die Formulierung des Wissens vom Guten und Schlechten aus dem *Charmides* erinnert. Dieses Wissen (*sophia*) ist aber nicht die gesamte Tugend, wie Sokrates behauptet, da die kognitiven Komponenten (die jede Tugend besitzt) bei anderen *aretai* auch bloß aus (wahren) Meinungen bestehen können (z.B. durch öffentliche Seelenbesserung).³⁷¹ Andernfalls gäbe es nur wenige Tugendhafte, oder alle – und das war anfangs ausgeschlossen worden – besäßen dieses Wissen.

Die *sophia* ist jedoch die Grundlage alle anderen Tugenden (*aretê* als Wissen besitzt man nur durch sie, so wie alle anderen *aretai* auch nur vom *sophos* gelehrt werden können). Gefunden wurde die Weisheit als Herrschaftswissen, wobei das am Anfang Gesuchte, ihre Funktion als Seelenbesserung (das Wissen, das, einem einwohnend, diesen besser macht), indirekt auftauchte. Man kann andere, so schließt Sokrates, erst dann gut machen, wenn man selbst so gut wie möglich geworden ist. Innere Politik (private Seelenbesserung) muss der äußeren (dem Regieren) vorausgehen. Politik ist Erziehung nach eigener Vervollkommnung.

Neben dem gebrauchenden Wissen der *politikê technê* beschäftigt sich der nun folgende Dialog *Menon* vor allem mit dem Unterschied zwischen öffentlicher und privater Seelenbesserung, also zum ersten Mal explizit mit dem Verhältnis von Meinung und Wissen und dessen Bedeutung für das Besserwerden. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob es von Bedeutung ist, zwischen *aretai* auf der Grundlage von (wahren) Meinungen und von Wissen zu unterscheiden. Dass dem so sei, ist konstitutiv für meine Aufteilung der Seelenbesserung der politischen Kunst.

Wichtig für meine Untersuchung ist vor allem die Schilderung der konstruktiven Elenktik und Sokrates' Hinweise darauf, dass der Befragte allein aus sich selbst heraus Wissen hervorbringen kann, sowie dass die Kunst des Fragenden darauf beschränkt ist, (zum Teil brillante) Hilfestellung zu leisten.

³⁷¹ Mehr noch: „We might suggest that in both dialogues [*Laches/Charmides*, C.W.] Plato intends the perceptive reader to see that the non-cognitive component of a virtue is unjustifiably set aside. This suggestion becomes less attractive, however, once we have to admit that Plato fails even to drop a subtile hint to the perceptive reader.“ (Irwin 1995: 40 f.).

3.4 Menon: Die beiden Wege zur Tugend

Der *Menon* ist ebenfalls ein Dialog, der in der politischen Ideengeschichte nahezu keine Rolle spielt.³⁷² Politisch relevant ist er vor allem aus zwei Gründen: Einerseits weil er deutlicher als andere Dialoge die für gute Politik unabdingbar notwendige *aretê* (und die Frage ihrer Lehrbarkeit) behandelt³⁷³, andererseits weil am Ende des Gespräches die wahre Meinung als ausreichende Handlungsgrundlage erläutert wird – und auf sie zielt die öffentliche Seelenbesserung. Wenn die Bürger öffentlich durch *logoi* gebessert werden, installiert der Politiker eben gerade solche wahren Meinungen (z.B. in den *nomima*). Sokrates attackiert im Dialog scharf die Vorstellung, dass die *aretê* gelehrt werden kann.

Zur Tugend – das steht für Sokrates und Menon fest – gehört Politik.³⁷⁴ Und um gut politisch zu verwalten und herrschen zu können, muss man tugendhaft und gut sein.

„Ist es nun wohl möglich, Polis oder Hauswesen oder was irgend sonst gut zu verwalten, wenn man es nicht besonnen und gerecht verwaltet? – Gewiss nicht. – Wenn sie es nun besonnen und gerecht verwalten, so verwalten sie es doch mit Besonnenheit und Gerechtigkeit? – Notwendig.“³⁷⁵

In Men. 73d wiederholt Sokrates, dass gute Herrschaft gerecht sein muss (*archein phês hoion t' einai. ou prosthêsomen autose to dikaiôs, adikôs de mê?*).³⁷⁶ Diese Bedingung guter Politik (also des gebrauchenden Teiles der *politikê technê*) zieht sich von der *Apologie* an durch die Frühdialoge. Sokrates spricht an dieser Stelle von der *sôphrosynê* und der *dikaiosynê*, wiederum aber nicht von der *sophia*.³⁷⁷ Wer gut sein will, bedarf der Besonnenheit und der Gerechtigkeit (Men. 73a).³⁷⁸ Um gut zu sein, ist Weisheit – und damit Wissen – nicht

³⁷² Vgl. Wallach 2001: 142. Sehr lesenswert in diesem Zusammenhang ist Craig (2001), der den äußerst lobenswerten Versuch unternimmt, den *Menon* als politisch auszuweisen. Allerdings bleibt er der dabei zu oberflächlich und konzentriert sich zu wenig auf den Dialog. Für Argumente für den politischen Gehalt des Dialoges vgl. Wallach 2001: 143.

³⁷³ Der Dialog beginnt mit der Frage, ob die *aretê* gelehrt (*didakton*), gelernt (*mathêton*), geübt (*askêton*) werden könne, oder von Natur aus den Menschen einwohne (Men. 70a1 f.). Die Frage nach der Lehrbarkeit der *aretê* ist für Reese-Schäfer richtigerweise die Frage „Ist Politik lehrbar?“; Tugend werde im *Menon* im politischen Kontext diskutiert (1998: 60 f.).

³⁷⁴ Oder andersherum: Zur Politik gehört Tugend, vor allem zur politischen Philosophie, „...questions of human virtue are central to distinctly political philosophy. What could be stranger, than students of political philosophy ignoring a great philosopher’s text on that, of all subjects?“ (Craig 2001: 62). Gemeint ist mit Politik in erster Linie Herrschaft. Vgl. Men. 71e, 73c f.

³⁷⁵ *Ar' oun hoion te eu dioikein ê polin ê oikian ê allo hotioun, mê sôphronôs kai dikaiôs dioikounta? - Ou dêta. - Oukoun anper dikaiôs kai sôphronôs dioikôsîn, dikaiosynê kai sôphrosynê dioikêsousin? - Anankê.* (Men. 73a f.).

³⁷⁶ Auffällig ist – wenn man an den *Gorgias* und den *Charmides* denkt –, dass die Besonnenheit und die Gerechtigkeit (gemeinsam und ausschließlich) genannt werden.

³⁷⁷ Diese ergänzt erst Menon zusammen mit der Tapferkeit und dem Großmut (*megaloprepeia*, Men. 74a) als weiteren Teilen der *aretê*.

³⁷⁸ In dieser Hinsicht sind alle Menschen auf die gleiche Art gut (*Pantes ar' anthrôpoi tô autô tropô agathoi eisin: tôn autôn gar tychontes agathoi gignontai*, Men. 73c). Gut in diesem Sinne ist der Weise, weil er auch die Gerechtigkeit und die Besonnenheit besitzen muss. Jedoch geht er über die beiden Tugenden hinaus.

Dahinter steht der Gedanke der Zusammengehörigkeit der Tugenden. Sokrates hält es für unmöglich, dass man beispielsweise wissend ungerecht aber besonnen ist. Und in Men. 72d ff. betont Sokrates die Gleichwertigkeit

notwendig. Wohl aber für gute Politik (oder – was das Gleiche ist – um so gut wie möglich zu sein). Dementsprechend spricht Sokrates von der Weisheit und Tugend, aufgrund welcher Menschen ihr Hauswesen und ihre Polis gut verwalten (*tautês tês sophias kai aretês hê hoi anthrôpoi tas te oikias kai tas poleis kalôs dioikousi, kai tous goneas tous hautôn therapeuosi*, Men. 91a).

Der Dialog läuft auf die Feststellung hinaus, dass zum guten Handeln wahre Meinungen so gut sind wie Wissen (Men. 96e ff.).³⁷⁹ Sokrates spricht von der Besonnenheit und der Gerechtigkeit, vermutlich weil diese beiden für das Gutsein aller Menschen notwendig sind und auf (wahren) Meinungen basieren können (Weisheit hingegen kann nur Wissen sein und ist eine ganz andere Art von Qualität; die Tapferkeit ist nicht für das Gutsein aller Menschen notwendig). Vor dieser Unterscheidung ist die Diskussion der Lehrbarkeit der Tugend zu sehen. Wie ich zeigen werde, ist die private Seelenbesserung eher als Besserwerden zu betrachten (Seelenbesserung im strengen Sinne durch Elenktik), wohingegen die öffentliche als Bessermachen (Seelenbesserung im weiten Sinne) zu verstehen ist.³⁸⁰

Beide Bestandteile der *politikê technê*, das gebrauchende und das hervorbringende Wissen (private und öffentliche Seelenbesserung), werden im Dialog behandelt und (weiter) erklärt. Die Bedeutung des *elenchos* für die Seelenbesserung wird im *Menon* noch deutlicher. Im Umfeld der Suche nach dem *eidos* der *aretê* (damit man über ihre Lehrbarkeit entscheiden könne³⁸¹) unterscheidet Sokrates zwei Arten von Antworten. Wenn er sich mit den sogenannten Weisen, Eristikern und Agnostikern unterhält, ist es ihre Aufgabe, ihm Fragen zu stellen und ihn zu widerlegen.³⁸² Entgegen dieser feindseligen Streitgespräche verlaufen die freundschaftlichen Belehrungsgespräche sanfter und dialektischer, das heißt, dass Sokrates das Rechte antwortet und zwar nur durch solche Merkmale, die der Fragende auch versteht.³⁸³ Beide Formen von *elenchoi*, denn in beiden wird das Gespräch in Form von Fragen und Antworten geführt, sind nicht identisch mit meiner Kategorisierung in destruktive und

von Mann und Frau in ethischer Hinsicht (Schofield 2006: 45 n. 26). Schofield verweist in diesem Zusammenhang auf Aristoteles' *Politik* (I.13, 1260a20 ff.) und die Stoiker (D.L.7.175 [Cleanthes]).

³⁷⁹ Allerdings haben die wahren Meinungen einen entscheidenden Nachteil (und sind deshalb doch schlechter zum Leiten der Handlungen geeignet als Wissen): Sie verflüchtigen sich schnell aus der Seele (Men. 97e f.).

³⁸⁰ „There is, therefore, no making some person excellent in any straightforward sense.“ (Heinemann 2008: 2). Man kann einem Menschen nicht ohne weiteres das Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten lehren, weil dazu Voraussetzungen wie Lernbereitschaft und Begabung erfüllt sein müssen. Menschen öffentlich durch Beeinflussung ihrer Meinung zu bessern, ist wesentlich einfacher. Allerdings ist dies keine *aretê* im strengen Sinne.

³⁸¹ Wir haben es hier also mit einer veränderten Situation im Vergleich zum *Protagoras* zu tun. Sokrates behauptet nicht von Anfang an, dass die Tugend nicht lehrbar sei. Er gesteht hingegen seine (vorgebliche) Ahnungslosigkeit. Szaif nennt diesen Ansatz Sokrates' „the principle of epistemic priority of the definition or essential clarification“ (Szaif 2007: 212). Für eine Diskussion dieses Prinzips vgl. Benson 2000: 112 ff., der wie Szaif für dessen Gültigkeit argumentiert. Eine ausführliche Analyse dieser Stelle im *Menon* (71b ff) bietet Szaif 2007. Dagegen argumentiert Tuozzo 2007.

³⁸² *kai ei men ge tôn sophôn tis eiê kai eristikôn te kai agônistikôn ho eromenos, eipom' an autô hoti "Emoi men eirêtai: ei de mê orthôs legô, son ergon lambanein logon kai elenchein."* (Men. 75c f.).

³⁸³ εἰ δὲ ὡσπερ ἐγὼ τε καὶ σὺ νυνὶ φίλοι ὄντες βούλονται ἀλλήλοις διαλέγεσθαι, δεῖ δὴ πρῶτον πῶς καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι. ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικώτερον μὴ μόνον τᾶληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἶδέναι ὃ ἐρωτώμενος. (Men. 75d). *Dialegethai* meint hier noch die sokratische Gesprächsmethode. Vgl. Heitsch 1997: 149 n. 290

konstruktive *elenchoi*.³⁸⁴ Wichtig ist bei dieser Unterscheidung die Frage, ob sich Freunde oder Kombattanten miteinander unterhalten, ob es also darum geht, etwas durch Fragen lernen und erkennen oder lediglich den anderen blamieren zu wollen. Sokrates gesteht, dass er sich auch auf die polemischen Streitgespräche versteht (zumindest in der Verteidigung), dass er aber ebenfalls das dialektische Gespräch beherrscht.

Es lassen sich im *Menon* aber auch Aussagen über die destruktiven und die konstruktiven *elenchoi* finden und zwar im Bild des Zitterrochen, in der Wiedererinnerungstheorie und in der Demonstration am Sklaven.

Menon vergleicht Sokrates mit einem Zitterrochen, weil dieser andere wie sich selbst verwirre, sie bei Berührung in Erstarrung versetze und der Fähigkeit beraube, von Sichergeglaubtem *logoi* zu geben.³⁸⁵ Sokrates beteuert, dass er sich selbst in Verwirrung befinde (Men. 80c f.).³⁸⁶ Wenn Menon gewusst hätte, was das *eidos* der Tugend ist, hätte er seinen *logos* verteidigen können müssen. Sein Nichtvermögen ist Ausweis seines Unwissens über die *aretê* (so würde auch jemand mit der wahren Meinung vom Gerechten, keine *logoi* davon geben können). Die Verwirrung durch Sokrates ist nichts anderes als die Zerstörung des eingebildeten Wissens durch den destruktiven *elenchos*.

Menons Antwort darauf ist sein berühmtes Paradoxon³⁸⁷, wie man das suchen können soll, von dem man überhaupt nicht weiß, was es ist.³⁸⁸ Genauso wie man auch das bereits Bekannte nicht zu suchen braucht. Sokrates nennt dieses Kunststück Menons einen *eristikos logos* (Men. 80e), also eine Aussage, wie sie die Gruppe der eben erwähnten Streitkünstler benutzen würde, die nicht wahr und darauf ausgelegt ist, das Gespräch zugunsten des Eristikers zu entscheiden. Sokrates will sich darauf nicht einlassen und versucht, diesem Satz einen dialektischen *logos* entgegenzustellen.³⁸⁹ Es handelt sich bei seinem protreptischen *logos* um die Theorie der Wiedererinnerung³⁹⁰, der die Annahme zugrunde liegt, dass die Seele unsterblich ist und – da die ganze Natur unter sich verwandt ist³⁹¹ – früher einmal alles

³⁸⁴ Denn bei der ersten Form handelt es sich nicht um destruktive *elenchoi*, die zur Einsicht in das eigene Nichtwissen führen sollen, sondern um eristische, bei denen es allein um die Widerlegung des Behauptenden geht.

³⁸⁵ *kai nyn, hōs ge moi dokeis, goēteueis me kai pharmatteis kai atechnōs katēpadeis, hōste meston aporias gegonenai* (Men. 80a).

³⁸⁶ Dass Sokrates dies eingesteht, heißt aber nicht, dass er Menons Vergleich umfassend zustimmt. Dagegen spricht, dass er in seinem Zustand der positiven Aporie nicht sprach- und ahnungslos ist, sondern sehr wohl um die partikulären Probleme weiß und die Fähigkeit besitzt, darüber sinnvoll zu sprechen (Politis 2007: 269 f.).

³⁸⁷ Eine detaillierte Analyse Menons Paradoxon findet sich bei Tuozzo 2007: 244 ff.

³⁸⁸ Das ganze Paradoxon lautet: *Kai tina tropon zētēseis, ô Sôkrateis, touto ho mē oistha to parapan hoti estin? poion gar hōn ouk oistha prothemenos zētēseis? ē ei kai hoti malista entychois autō, pōs eisē hoti touto estin ho sy ouk ēdēstha?* (Men. 80d).

³⁸⁹ Dialektisch deshalb, weil er ihn von Männern und Frauen erfahren hat, die weise in göttlichen Angelegenheiten sind (*akēkoa gar andrōn te kai gynaikōn sophōn peri ta theia pragmata*) und die von dem, was sie verwalten, Rechenschaft geben könnten (*logon didonai*, Men. 81a). Die Fähigkeit zum Rechenschaftgeben bezieht sich auf niemand anderen als auf den Meister des *elenchos* selbst, Sokrates (Szlezák 2007: 341).

³⁹⁰ Die als Antwort auf Menons Paradoxon gedachte Theorie der Wiedererinnerung erklärt zusammen mit der *erōs*-Thematik aus anderen Dialogen, woher die Motivation für die Suche im *elenchos* kommt (Wolf 1996: 127).

³⁹¹ Für Szlezák ist dies die Kurzfassung eines zentralen Aspektes der platonischen Naturauffassung. Bemerkenswert daran ist, dass Sokrates ihn wie etwas Selbstverständliches einführt und nach keiner Begründung fragt (2007: 333).

wusste; wer sich nur an eine dieser Sachen erinnert, kann – wenn er tapfer weitersucht – alles Übrige selbst auffinden.³⁹² Dieses Suchen, Selbstauffinden und Erinnern nennen die Menschen Lernen.³⁹³ Die Theorie der Wiedererinnerung ist häufig als ernst gemeinte „Lehre“ Platons aufgefasst worden.³⁹⁴ Dabei distanziert sich Sokrates im Verlauf des Gesprächs ausdrücklich von der Unsterblichkeit der Seele und der Theorie der Wiedererinnerung (*kai ta men ge alla ouk an pany hyper tou logou diischyrisaimên*, Men. 86b).³⁹⁵ Wichtig ist ihm die protreptische Wirkung des *logos*.

„Keineswegs also darf man jenem [Menons, C.W.] streitsüchtigen Satz folgen; denn er würde uns träge machen und ist nur den weichlichen Menschen angenehm zu hören; dieser aber macht uns tätig und forschend, welchem vertrauend, dass er wahr sei, ich eben Lust habe, mit dir zu untersuchen (*dsêtein*), was die Tugend ist.“³⁹⁶

Dass und wie der destruktive *elenchos* diese Wirkung entfaltet, demonstriert Sokrates am Sklaven (Men. 82b ff). Der Sklave glaubt zunächst die Lösung der mathematischen Aufgabe zu wissen, wird sich aber durch Sokrates' Fragen seines Nichtwissens bewusst (Men. 84a f.). Das Ergebnis des destruktiven *elenchos* ist der Zustand des Erstarrens durch den Zitterrochen, von dem Menon gesprochen hatte, und die Grundlage zum Streben nach wahrem Wissen³⁹⁷, also der erste Teil der privaten Seelenbesserung. Die Aporie kann der Fragende herbeiführen, doch ob aus der Verwirrung, also aus der Erkenntnis der eigenen (vermeintlichen) Widersprüche, die Einsicht resultiert, suchen zu müssen, liegt allein beim

³⁹² Im *Phaidros* wird die Erinnerung an das, was die Seele vor ihrer Inkarnation gesehen hat, als Zusammendenken der vielen Wahrnehmungen in eins (Synopsis) als Grundlage des notwendigen Verstehens der Ideen beschrieben (*dei gar anthrôpon synienai kat' eidos legomenon, ek pollôn ion aisthêsôn eis hen logismô synairoumenon*, Phaidr. 249c f.).

³⁹³ Ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἄιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, καὶ μεμαθηκυῖας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα — ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι — ἄλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν· τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. (Men. 81c f.).

³⁹⁴ Für eine ausführliche Analyse der so genannten Wiedererinnerungslehre/-theorie vgl. Ebert 2007. Interessant ist seine Vermutung eines pythagoreischen Ursprungs (2007: 198). Vgl. auch Scolnicov 2007. Kahn sieht in ihr einen ersten Schritt, der im *Phaidon* (und im *Phaidros*) wieder aufgegriffen und weiterentwickelt werde (Kahn 2007: 329). Reale plädiert auch für das Ernstnehmen einer Anamnesis-Theorie (1996: 77 ff.). Wichtig ist in jedem Fall, was damit gemeint ist: das Lernen im gemeinsamen Gespräch. Eine Darstellung der ablehnenden Reaktion von Aristoteles und der neuplatonischen Interpretationen bietet Helmig 2007.

³⁹⁵ Thomas Szlezák behauptet, dass diese Distanzierung von vielen Interpreten begrüßt worden ist. Allerdings seien Metempsychose und Unsterblichkeit der Seele auch für die Ethik und Kosmologie Platons unerlässlich (2007: 335).

³⁹⁶ οὐκουν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ὧ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴν ὅτι ἐστίν. (Men. 81d f.).

³⁹⁷ So auch Politis 2007: 69 f. Er nennt diesen Zustand eine „positive Aporie“ und sieht einen Zusammenhang zum *Sophistes*, wo die Aporie als reinigend bezeichnet wird (230a ff.). Besonders interessant ist seine Verbindung zum reflektiven Wissen des *Charmides* (167b) (Politis 2007: 270 f.), das dadurch eine Lösung als positive Aporie erfährt.

Befragten.³⁹⁸ Die Verunsicherung durch die Fragen schadet dem Befragten nicht, sondern sie nutzt ihm, schafft Verlangen und kann zur Suche antreiben (Men. 84b f.).³⁹⁹

Ist beim Befragten die Bereitschaft entstanden, suchen zu wollen, dann kann der konstruktive *elenchos* anknüpfen, wobei Sokrates ausdrücklich betont, dass er nicht lehrt, sondern lediglich Fragen stellt.⁴⁰⁰ Dies wird die Antwort auf die Ausgangsfrage des Dialoges (ob die Tugend lehrbar ist) sein: Man kann sie lehren und lernen. Dies tut man durch Fragen.⁴⁰¹

Sokrates' Antwort auf Menons Paradoxon lautet (und das ist der Zweck, den die Theorie der Wiedererinnerung erfüllen soll), dass in dem Nichtwissenden (oder besser: eingebildet Wissenden) bereits richtige Vorstellungen vorhanden sind.⁴⁰² Sokrates ist „Psychoanalytiker“: Er versucht zu helfen, sich zu erinnern.⁴⁰³ Am wichtigsten hieran sind Sokrates' Behauptungen, dass man durch (das) Fragen lernt und durch das Lernen besser wird.

„Und jetzt sind ihm [dem Sklaven, C.W.] nur noch eben wie im Traume diese Vorstellungen aufgeregt. Wenn ihn aber jemand oftmals um dies Nämliche befragt und auf vielfache Art, so wisse nur, dass er am Ende nicht minder genau als irgendein anderer um diese Dinge wissen wird.“⁴⁰⁴

Der *elenchos* zerstört nicht nur Meinungen, sondern er ist auch der Weg, um zu wahrem Wissen zu gelangen.⁴⁰⁵ Dass durch die Elenktik Meinungen zerstört werden können, ist unstrittig (destruktive Elenktik). Hier ist nun der Beleg dafür, dass es auch eine konstruktive Elenktik gibt, dass durch den *elenchos* also auch (zunächst wahre Meinungen und dann) Wissen generiert wird. Zu Wissen werden die wahren (flüchtigen) Meinungen durch begründetes Denken.⁴⁰⁶ Protreptisch im eigentlichen Sinne ist aber vor allem der destruktive *elenchos*, indem er das Verlangen nach der Wahrheit weckt. So wichtig dabei auch die Rolle des Fragenden ist, die dazu notwendige Einsicht kann man allein aus sich selbst hervorbringen: „Ohne dass ihn also jemand lehrt, sondern nur ausfragt, wird er wissen und wird das Wissen nur aus sich selbst hervorgeholt haben.“⁴⁰⁷

³⁹⁸ So auch Scheffield 2006b: 71. Vgl. Heinemann 2008: 2.

³⁹⁹ Deswegen gibt es kein größeres Gut für die Polis als Sokrates. Wie wichtig die richtigen Fragen und damit die Qualifikation des Fragenden sind, erwähnt er mit keinem Wort.

⁴⁰⁰ *Skepsai dē ek tautēs tēs aporias hoti kai aneurēsei zētōn met' emou, ouden all' ē erōtōntos emou kai ou didaskontos* (Men. 84c).

⁴⁰¹ Eigentlich durch eigenes Nachfragen, aber sonst auch durch den Fragenden im *elenchos*, wie Sokrates im weiteren Gespräch mit dem Sklaven demonstriert.

⁴⁰² *Tō ouk eidoti ara peri hōn an mē eidē eneisin alētheis doxai peri toutōn hōn ouk oide* (Men. 85c).

⁴⁰³ Vgl. Halper 2007: 235. Richtig verstandene Wiedererinnerung ist sokratische Maieutik (Reale 1996: 79 f.).

⁴⁰⁴ *Kai nyn men ge autō hōsper onar arti anakekinēntai hai doxai hautai: ei de auton tis anerēsetai pollakis ta auta tauta kai pollachē, oisth' hoti teleutōn oudenos hētton akribōs epistēsetai peri toutōn.* (Men 85c f.).

⁴⁰⁵ Der negative *elenchos* führt zur Aporie (im besten Fall zu einer produktiven), die die Grundlage für die Suche nach Wissen sein kann [konstruktive Elenktik, C.W.] aber nicht deren Bestandteil ist (Politis 2007: 272).

⁴⁰⁶ καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται· πολὺν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δῆσῃ αἰτίας λογισμῶ. (Men. 97e f.).

⁴⁰⁷ *Oukoun oudenos didaxantos all' erōtēsantos epistēsetai, analabōn autos ex hautou tēn epistēmēn* (Men. 85d).

„...dass wir aber, wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und Tat.“⁴⁰⁸

Dieses Suchen, das Streben nach Wahrheit, bessert den Menschen – ebenso bereits die Einsicht in das eigene Nichtwissen und die eigene Bedürftigkeit.⁴⁰⁹ So betrachtet endet der Dialog keineswegs aporetisch. Sokrates und Menon befinden sich damit in der Situation des Sklaven nach dem destruktiven *elenchos*. Doch bei aller Demonstrativität der Sklavenbefragung muss man sich klar machen, dass der Aufstieg zum Wissen im ethischen Bereich noch viel mühsamer ist. Bereits die Einsicht in das eigene (moralische) Nichtwissen benötigt viel Zeit, ganz zu schweigen von der Häufigkeit der vielen notwendigen destruktiven *elenchoi*. Nicht nur, dass das Suchen nach dem Gerechten, Schönen und Guten ein Leben lang dauern könnte – es wird im strengen Sinne niemals abgeschlossen. Es ist ein infinites Prozess. Um es positiv zu formulieren: Man wird immer besser.⁴¹⁰

Im Rahmen der hypothetischen Methode thematisiert Sokrates dann auch das gebrauchende Wissen der *politikê technê*.⁴¹¹ Durch *aretê* wird der Mensch gut, also nützlich (Men. 87d f.). Nützlich seien Dinge wie Gesundheit, Stärke, Schönheit, Reichtum und dergleichen, allerdings nur, wenn sie vom rechten Gebrauch regiert werden.⁴¹² Dahinter verbirgt sich das gebrauchende Wissen. Interessant ist die Aufzählung von Tugenden (Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Fassungskraft, Erinnerung, Edelsinn und dergleichen⁴¹³). Das Fehlen der *sophia* bei dieser Aufzählung ist offensichtlich, als dass etwas anderes den rechten Gebrauch regieren könnte. Zunächst klingt es verwunderlich, dass die genannten Tugenden auch schädlich sein sollen (Tapferkeit ohne *phronêsis*⁴¹⁴ sei vernunftlose Kühnheit), weil der Begriff der Tugend notwendigerweise das Gutsein beinhaltet. Doch ohne Weisheit können sie streng genommen als Tugenden nicht entstehen: Die wahren Meinungen als Grundlage der Tugenden, die kein Wissen sind, werden durch die Weisheit etabliert.⁴¹⁵ Besonnenheit und Gelehrigkeit als Beispiele dafür müssen mit Vernunft gelernt und in Ordnung gehalten werden (Men. 88b). Es gibt noch eine weitere Entsprechung: Das Werk der

⁴⁰⁸ ὅτι δ' οἰόμενοι δεῖν ζητεῖν ἄ μή τις οἶδεν βελτίους ἂν εἴμεν καὶ ἀνδρικότεροι καὶ ἥττον ἀργοὶ ἢ εἰ οἰοίμεθα ἄ μή ἐπιστάμεθα μηδὲ δυνατόν εἶναι εὖρεῖν μηδὲ δεῖν ζητεῖν, περὶ τούτου πάνυ ἂν διαμαχοίμην, εἰ οἷός τε εἶην, καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ. (Men. 86b f.).

⁴⁰⁹ So auch Ebert 2007: 192. Er bezeichnet dies als Stufen der Wiedererinnerung (vom Fehler hinauf zum Wissen).

⁴¹⁰ Für Wolf ist diese Suche im *elenchos* die größtmögliche menschliche *eudaimonia*, vgl. Wolf 1996.

⁴¹¹ Zur Bedeutung von Hypothesen für die Elenktik vgl. Stemmer 1992: 250 ff.; Erler 1996: 33.

⁴¹² *Skopei dê, hotan ti hekastou toutôn hégêtai, ôphelei hêmas, kai hotan ti, blapteî? ar' ouch hotan men orthê chrêsis, ôphelei, hotan de mê, blapteî?* (Men. 88a).

⁴¹³ *sôphrosynên ti kaleis kai dikaiosynên kai andreian kai eumathian kai mnêmên kai megaloprepeian kai panta ta toiauta* (Men. 88a f.).

⁴¹⁴ Einsicht/Klugheit (*phronêsis*) benutzt Sokrates gleichbedeutend mit Wissen (*epistêmê*), obwohl Platon beide Termini als unterschiedlich verstanden wissen will (Havlíček 2007: 229). Für Wolf ist *phronêsis* die ethische Einsicht des Menschen und damit ein menschliches, erreichbares Wissen (1996: 126).

⁴¹⁵ Die Möglichkeit des glücklichen Zufalls oder der göttlichen Schickung klammere ich vorerst aus und werde sie am Ende des Kapitels behandeln.

sophia in der *politikê technê* war die *eudaimonia*. Sokrates sagt zu Menon, dass alles, was die Seele tue, in Glückseligkeit ende, wenn Einsicht dabei regiere.⁴¹⁶ Die Entsprechung setzt voraus, dass das, was im Dialog mit *phronêsis* benannt wird, dasselbe ist, was im *Euthydemos sophia* genannt wird.⁴¹⁷ Dass im *Menon* oft *phronêsis* aber an den Stellen verwendet wird, wo man *sophia* erwarten würde, scheint ein Problem zu sein. Doch richtig problematisch wäre die Substitution erst dann, wenn sich die Funktion davon verändert hätte, wofür nun die *phronêsis* steht. Dies ist aber nicht der Fall. Die Tatsache, dass die Funktion der *phronêsis* identisch mit der Funktion der *sophia* aus den bisher betrachteten Dialogen ist, weist darauf hin, dass Sokrates lediglich einen anderen Ausdruck verwendet. Die Funktion (oder das *ergon*) bleibt aber – wie wir jetzt sehen werden – die gleiche.

Nur der Einsicht kommt es zu, an und für sich nützlich zu sein (*phronêsin auto dei einai, epeidêper panta ta kata tèn psychên auta men kath' hauta oute ôphelima oute blabera estin, prosgenomenês de phronêseôs*, Men. 88c). Ersetzt man nützlich (legitimerweise) durch gut, ergibt sich ein weiteres Indiz für die *sophia*, weil sie im *Euthydemos* als einziges an und für sich Gutes (und damit Nützlich) bezeichnet wird. Regiert Einsicht die übrige Seele, dann werden die ambivalenten Güter nützlich (Men. 88d). Ein gutes Leben erfordert eine gute Seele und diese die Regentschaft der *phronêsis*.⁴¹⁸ Wenn alles durch die Einsicht nützlich wird und die Tugend nützlich sein soll, dann muss sie mindestens ein Teil der *aretê* sein (Men. 88e f.).⁴¹⁹ Die Einschränkung „zumindest ein Teil von ihr“ trifft die Wahrheit und eröffnet die Möglichkeit, dass die Tugend auch andere Teile haben kann.⁴²⁰ Richtig ist, dass die *psychê* eines Menschen sowohl durch *phronêsis* als auch durch *sophia* gut wird, dass also beides ein und dasselbe und herrschend ist.

Neben dem gebrauchenden Wissen entdeckt man auch in der Unterscheidung des guten Handelns die öffentliche Seelenbesserung. Obwohl es zunächst so klingt, als wolle Sokrates den Alleinherrschaftsanspruch der *phronêsis* (*sophia*) durch ihren „Rivalen“, die wahre Meinung, einschränken, ist dem nicht so. Das gute Handeln aufgrund von wahrer Meinung verweist auf das überlegenere gute Handeln durch die Weisheit.

Die menschlichen Handlungen können auch ohne die Herrschaft von Wissen gut gelingen, Tugend – und das bestätigt die Aussage, dass die Weisheit nur ein Teil der *aretê* ist – muss

⁴¹⁶ *Oukoun syllêbdên panta ta tês psychês epicheirêmata kai karterêmata hêgoumenês men phronêseôs eis eudaimonian teleuta, aphrosynês d' eis tounantion* (Men. 88c).

⁴¹⁷ Wenn Sokrates *phronêsis* und *epistêmê* gleichsetzt, ist dies unproblematisch, weil die Weisheit ein besonderes Wissen ist, nämlich das zum Regieren befähigende. Falls nicht, bliebe der Lösungsvorschlag, dass nichts anderes als die *sophia* gemeint ist und dass Platon *phronêsis* absichtlich und offensichtlich falsch verwendet, weil er damit die Aporie erreicht.

⁴¹⁸ *Oukoun houtô dê kata pantôn eipein estin, tô anthrôpô ta men alla panta eis tèn psychên anértêsthai, ta de tês psychês autês eis phronêsin, ei mellei agatha einai* (Men. 88e).

⁴¹⁹ Eine entscheidende Frage lautet nun, ob alles *nur* durch die Einsicht nützlich wird. Havlíček versucht es mit dem Ansatz, dass die Dinge nützlich sind, weil sie gut sind (und nicht umgekehrt, 2007: 230). Man wird also nicht (z.B. durch nützlich Handeln) gut, sondern zuerst muss man das eigene Gutsein erreichen, dann ist das Handeln (immer) nützlich.

⁴²⁰ Die Aporie entsteht daraus, dass Sokrates den richtigen Weg wieder verlässt und die *phronêsis* als ganze Tugend behandelt. Demnach wäre niemand von Natur aus gut (Men. 89a). Was dies bedeuten würde, schildert Sokrates in einer Erziehungskonzeption wie aus der *Politeia*, nur unter negativem Vorzeichen. Vgl. Men. 88b.

nicht Wissen sein.⁴²¹ Gut geleitet werden können die menschlichen Angelegenheiten nämlich auch dann, wenn die Herrschaft auf wahren Meinungen beruht.

„Wahre Vorstellung (*doxa alethês*) also ist zur Richtigkeit des Handelns keine schlechtere Führerin als wahre Einsicht (*phronêsis*). Und dies ist nun eben, was wir vorhin übergangen haben bei unserer Untersuchung über die Tugend, wie sie wohl beschaffen wäre, als wir sagten, dass Einsicht allein führen müsse beim richtigen Handeln (*orthôs prattein*); dies tut aber auch richtige Vorstellung.“⁴²²

Nun könnte man die Frage stellen, wozu dann noch Weisheit notwendig ist, wenn doch auch wahre Meinungen ihre Aufgabe erfüllen können. Zum einen ist es mehr als unwahrscheinlich, dass man für jede Entscheidung wahre Meinungen besitzt, und zum anderen sind wahre Meinungen flüchtig, solange sie nicht durch begründetes Denken – also durch Lernen – gebunden werden. Auf diese Weise entsteht aus wahren Meinungen Wissen (*heôs an tis autas dêse aitiâs logismô*, Men. 97e f.).⁴²³

„Und deshalb nun ist das Wissen höher zu schätzen als die richtige Vorstellung (*orthês doxês*), und es unterscheidet sich eben durch das Gebundensein das Wissen von der richtigen Vorstellung.“⁴²⁴

Handlungsleitendes Wissen (Weisheit) ist zum guten Handeln und Regieren also doch besser als wahre Meinung. Wenn Sokrates etwas zu wissen behaupten möchte, dann dass beides unterschiedliche Dinge sind.⁴²⁵ Was hat dies mit der öffentlichen Seelenbesserung zu tun? Tugendhaftes Handeln kann auch auf wahren Meinungen beruhen (Men. 98c). Dies ist die Art von Tugendhaftigkeit, die der Mehrheit der Bevölkerung zukommt. Sowohl derjenige mit der wahren Meinung vom Gerechten als auch der *sophos* werden gerecht handeln. Doch für dauerhaft gutes Verhalten ist der Meinende vom Wissenden abhängig. Ohne Weisheit ist eine dauerhafte Etablierung der richtigen Vorstellungen nicht möglich. Diese dauerhafte Etablierung – und zwar vorzüglich in den *nomima* – ist die öffentliche Seelenbesserung. Die auf Meinung basierende *aretê* ist mitteilbar. Das Argument, dass die *phronêsis* – eigentlich die Weisheit – nicht lehrbar sei, weil man keine Lehrer habe finden können (Men. 89d f., 98d

⁴²¹ λέγω δὲ ταῦτα ἀποβλέψας πρὸς τὴν ἄρτι ζήτησιν, ὡς ἡμᾶς ἔλαθεν καταγελάστως ὅτι οὐ μόνον ἐπιστήμης ἡγουμένης ὀρθῶς τε καὶ εὖ τοῖς ἀνθρώποις πράττεται τὰ πράγματα, ἢ ἴσως καὶ διαφεύγει ἡμᾶς τὸ γινῶναι τίνα ποτὲ τρόπον γίνονται οἱ ἀγαθοὶ ἄνδρες. (Men. 96e).

⁴²² Δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως· καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ νυνδὴ παρελείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὁποῖόν τι εἶη, λέγοντες ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν· τὸ δὲ ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθῆς. (Men. 97b f.).

⁴²³ So auch Wolf 1996: 126 f.

⁴²⁴ *kai dia tauta de timiōteron epistēmē orthês doxês estin, kai diapherei desmō epistēmē orthês doxês* (Men 98a). Durch Gründe werden auch die Hypothesen im konstruktiven *elenchos* gebunden. Ob und wie man aus Hypothesen jedoch Wissen machen kann, ist ungewiss. Einige Interpreten vermuten, dass dies (nur) durch die Idee des Guten gelingen könnte (vgl. Erler 1996: 35). Ob vorher Wissen nicht erreichbar ist, oder ob das maximal Erreichbare nur vorläufig unwiderlegte Hypothesen sind (vgl. Stemmer 1992), ist ebenfalls schwer einzuschätzen.

⁴²⁵ *oti de estin ti alloion orthê doxa kai epistēmê, ou pany moi dokô touto eikazein, all' eiper ti allo phaiên an eidenai - oligâ d' an phaiên - hen d' oun kai touto ekeinôn theiên an hōn oida* (Men. 98b). Kahn sieht hierin einen definitiven Hinweis auf die ideenbasierte Epistemologie der *Politeia* und des *Timaios* (2007: 330).

f.), überzeugt nicht. Die Menschen werden durch Lernen gut (Men. 89b f.); diese Behauptung bezieht sich vor allem auf gut im Sinne von weise. Der Unterschied zu den wahren Meinungen besteht im Verstehen der Gründe. Dieses Erinnern oder eigentliche Lernen kann aber nicht von außen bewirkt, sondern nur persönlich vollbracht werden. Lernen im strengen Sinne bedeutet das Verstehen von Gründen, Zusammenhängen und Relationen. Da bei richtiger Meinung aber die gute Begründung fehlt, macht es bei ihr nur Sinn von einem Auswendiglernen zu sprechen.⁴²⁶

Noch deutlicher erkennbar wird – neben dem gebrauchenden Teil der *politikê technê* – die öffentliche Seelenbesserung im Gespräch mit Anytos⁴²⁷ und am Ende des Dialoges. Sokrates spricht gegenüber Anytos von der bereits erwähnten Weisheit und Tugend, durch welche die Menschen ihr Haus- und Gemeinwesen gut verwalten (*oti epithymeî tautês tês sophias kai aretês hê hoi anthrôpoi tas te oikias kai tas poleis kalôs dioikousi, kai tous goneas tous hautôn therapeuousi*, Men. 91a), und von den in politischen Angelegenheiten guten Athenern (Men. 93a). Wie im *Gorgias* sagt er also nicht, dass es solche Männer nicht gäbe, doch ebenfalls wie dort (oder im *Protagoras*, 319d ff.) bestreitet er die Lehrbarkeit der „*politikê technê*“ aufgrund der schlecht geratenen Söhne (Men. 93b ff.).⁴²⁸ Sokrates verwendet nicht den Begriff der *politikê technê*, doch werden zwei ihrer Anwendungsgebiete genannt⁴²⁹: Zunächst die Verwaltungs-/Herrschaftskompetenz und schließlich die Besserung der Bürger.⁴³⁰ Das Bessermachen der Mitbürger ist für Sokrates der wesentliche Bestandteil guter Politik. Dazu benötigt man Wissen, und wer dies nicht kann, besitzt nicht das politische Wissen (vgl. Men. 99c). Bessermachen als Teil des hervorbringenden Wissens der *politikê technê* kann nur im öffentlichen Rahmen und auf der Basis von Meinungen gelingen. Für die gute Verwaltung benötigt man ebenfalls Wissen und zwar dasselbe: die *sophia/phronêsis*. In diesem Sinne ist auch die Formulierung „diese Weisheit und Tugend“ zu verstehen – die Weisheit als Teil der Tugend und zugleich als ihr wichtigster. Dieses zugleich gebrauchende und hervorbringende Wissen ist nur für Wenige erlernbar. Die Weisheit lässt sich nicht ohne Weiteres aneignen. Öffentlich kann man die Menschen gezielter bessern, doch dazu benötigt man die *sophia*.⁴³¹ Andernfalls bleiben alle Erfolge zufällig. Bestenfalls könnte die Vorbildhaftigkeit einer Person zur Nachahmung antreiben. Nichtsdestotrotz bleibt das Gesetz der Eigenverantwortlichkeit für die eigene Seelenbesserung bestehen. Diese Unterscheidung wird auch im Theognis-Zitat deutlich. Havlíček schreibt dazu:

⁴²⁶ Diesen Unterscheid übersieht Havlíček, der an dieser Stelle auf einen seiner Meinung nach wichtigen terminologischen Unterschied aufmerksam macht (den die meisten Interpreten übersähen): Bisher wurde nur festgestellt, dass die Tugend eine Leitung der Seele sei, die durch *phronêsis* verwirklicht werde, diese wiederum eine Sache des Lernens, nicht aber ein Wissen, das man weitergeben könne (Men. 88b6-8); daraus folge, dass man die Tugend nicht lehren, sondern bloß lernen könne (Havlíček 2007: 231). So auch Halper 2007: 235.

⁴²⁷ Schofield meint, dass Platon durch das Gespräch zwischen Sokrates und Anytos diesen und die Sophisten diffamieren wollte (Schofield 2006: 63 f.).

⁴²⁸ Dahinter verbirgt sich die Behauptung, dass die genannten Politiker durch glückliche Zufälle gut handelten, wobei ihr gutes Handeln auf flüchtiger Meinung beruhe.

⁴²⁹ Für Wallach bedeutet die Suche nach der „politischen Tugend“, dass der *Menon* als politischer Dialog zu betrachten ist. (2001: 143).

⁴³⁰ Umschrieben wird es in Sokrates' Vergleich mit den Sophisten (Men. 91c ff.), ex negativo in Men. 92c und ausdrücklich durch Anytos in Men. 92e (*otô gar an entychê 'Athênaiôn tôn kalôn kagathôn, oudeis estin hos ou beltio auton poiêsei ê hoi sophistai, eanper ethelê peithesthai.*).

⁴³¹ Vgl. Men. 99b.

„In diesem Sinne werden im *Menon* die Verse des Dichters Theognis zitiert: `von den Guten ist Gutes zu lernen´ (Men. 95d) bzw. `allein durch Belehrung schaffst du den schlechteren Mann nimmer zum Guten dir um´ (Men. 96a1 f.). Und in dieser Hinsicht war nach Xenophon auch Sokrates keine Ausnahme, da er sich nämlich niemals als Tugendlehrer ausgab, sondern Nachfolge wünschte in dem, was er tat (Mem. I, 2).“ (Havlíček 2007: 232 f.).

Dem entsprechen Sokrates' Bemerkungen am Ende des Dialoges. Die Aussage, dass im politischen Handeln das Wissen nicht führend sei (*kai ouk an eiê en politikê praxeî epistêmê hêgemôn*, Men. 99b), ist in Bezug auf die bisherigen Politiker zu verstehen. Themistokles und seinesgleichen hätten die Poleis weder durch Weisheit noch als Weise gelenkt.⁴³² Wenn Sokrates zu dem Schluss kommt, dass die politischen Männer die Poleis durch *eudoxia* verwalten⁴³³, dann ist dabei zu beachten, dass er eine Einschränkung vorausschickt: Nur wenn kein Wissen leitet, herrscht (im günstigsten Fall) *eudoxia* (Men 99b). Daran wird deutlich, dass es für ihn eine Alternative gibt und wie sie aussieht. Dass die durch (wahre) Meinung gut leitenden Politiker nichts von dem wissen, was sie sagen, und Dinge ohne Vernunft vollbringen (Men. 99c), ferner von Sokrates als göttlich berauscht bezeichnet werden (Men. 99d), sagt eigentlich alles darüber aus, wie er über sie denkt. Mit diesen Beschreibungen bedenkt er sonst die Sophisten, Rhetoren, Dichter, Wahrsager und Rhapsoden. Erinnern wir uns an die Kriterien einer *technê* aus dem *Gorgias* (Einsicht in die Natur einer Sache, Gründe geben können), dann ist diese Form von Politik den Schmeicheleien zuzuordnen. Wenn auf solche Weise *aretê* bei den Regierten entstehen sollte, wären ihre Quellen Zufall und göttliche Schickung (*theia moira*) und nicht Vernunft (Men. 99e).⁴³⁴ Der wissende Politiker muss nicht nur die Bürger vernünftig bessern, sondern er muss auch andere zu guten Politikern machen können.⁴³⁵ Der wahre Politiker ist nicht göttlich berauscht, sondern besitzt Vernunft und Wissen (Weisheit) und wendet sie an (*politikê technê*). Die wahre Meinung als gute Handlungsgrundlage ist also weniger für den Regenten als für die Regierten gedacht. Eine bessere Grundlage können diese nicht erreichen. Jedoch muss sie wegen ihrer Flüchtigkeit ständig erneuert werden. Dazu (sowie zur Etablierung) bedarf es des weisen Politikers. Nur durch seine *sophia* ist die Polis nicht mehr von der göttlichen Schickung abhängig und hilflos dem Schicksal ausgeliefert.

Der *Menon* ist bei näherer Betrachtung einer der politischsten Dialoge. Es fällt zwar wieder einmal nicht der Begriff der *politikê technê*, aber ihre Teile und das, was sie zu leisten hat, werden behandelt. Gute Politik – da stimmen der *Menon* und der *Euthydemos* überein – verschafft *eudaimonia*. Das gebrauchende Wissen findet Ausdruck in der Bedingung der

⁴³² *Ouk ara sophia tini oude sophoi ontes hoi toioutoi andres hêgounto tais polesin, hoi amphi Themistoklea te kai hous arti 'Anytos hode elegen* (Men. 99b).

⁴³³ *eudoxia dê to loipon gignetai: hê hoi politikoi andres chrômenoi tas poleis orthousin* (Men. 99b f.).

⁴³⁴ Vgl. dazu Sokrates' Gegenüberstellung von *technê* und *theia dynamis* im *Ion* (533d ff.). In diesem Zusammenhang wird auch die *theia moira* als zweite Ursache von wahren Reden neben der Vernunft und der Kunst behandelt (Ion 534b ff.).

⁴³⁵ *ei mê tis eiê toioutos tôn politikôn andrôn hoios kai allon poiêsai politikon*. (Men. 100a). Wenn es so einen gäbe, dann verhielte er sich bezüglich der *aretê* wie ein wirkliches Ding zu Schatten (Men. 100a).

guten Verwaltung (und nur die Weisheit wendet es an, Stichwort: die Weisheit und Tugend, durch die man gut verwaltet). Ebenfalls wie im *Euthydemos* wird für die Nützlichkeit der rechte Gebrauch gefordert. In beiden Dialogen gibt es ein Wissen, das allein rein gut und dadurch die Grundlage des rechten Gebrauchs (der Nützlichkeit, der *eudaimonia* der Bürger) ist. Im *Menon* wird es (neben *epistêmê* und meistens anstelle von *sophia*) *phronêsis* genannt, ihre Regentschaft bezieht sich dann auf den Gebrauch der Güter (der Polis).

Schauen wir uns die Ergebnisse bezüglich der öffentlichen Seelenbesserung an: Die wahren Meinungen als Grundlage guten Handelns werden nicht für den Regenten, sondern für die Regierten eingeführt;⁴³⁶ eine dauerhaft gute Regentschaft auf der Grundlage von wahren Meinungen (Herrschaft der *eudoxia*) ist durch deren Flüchtigkeit ausgeschlossen;⁴³⁷ doch ermöglichen sie den Bürgern gutes Handeln, nachdem sie vom weisen Politiker etabliert worden sind (öffentliche Seelenbesserung) – das heißt aber nicht, dass der herrschende Philosoph, weil er Wissen besitzt und für die Etablierung der wahren Meinungen verantwortlich ist, dadurch auch die Eigenverantwortung der Bürger eliminierte; die Etablierung der wahren Meinungen ist nicht identisch mit ihrer uneingeschränkten Aufnahme.⁴³⁸

Die Weisheit als wichtigster und einziger Teil der *aretê*, der immer Wissen sein muss⁴³⁹, ist schwierig zu erlernen. Für das Erlernen von Wissen genügt nicht das Auswendiglernen, sondern es müssen die Gründe durch Fragen verstanden werden.⁴⁴⁰ Dies ist dann die private Seelenbesserung (der optimierende, zur *sophia* führende Teil), bei welcher die eigene Bereitschaft entscheidend ist. Die Seelenbesserung zerfällt in Bessermachen (öffentlich, Etablierung von wahren Meinungen) und Besserwerden (private Seelenbesserung durch beide Formen des *elenchos*). Sokrates als Zitterrochen steht für den destruktiven *elenchos*, der die Möglichkeit bietet, das eigene eingebilddete Wissen einzusehen und nach Wahrheit zu streben. Doch die Bereitschaft dazu liegt ebenso wenig in seiner Hand wie der Erfolg des konstruktiven *elenchos*. Sokrates kann lediglich Hilfestellung leisten – wenn auch, wie in der Demonstration am Sklaven deutlich wird, weitreichende (im konstruktiven *elenchos* kann er sich zu erinnern helfen).

Menons eristischem *logos* stellt Sokrates einen dialektischen *logos* entgegen, der zur Suche nach der Wahrheit antreiben soll. Protreptisch ist vor allem der destruktive *elenchos*, doch auch das Antworten des Rechten und in rechter Weise (konstruktive Form des *elenchos*) wird als dialektisch beschrieben. Dementsprechend lässt sich zumindest nicht ausschließen, dass die Dialektik von Sokrates auf beide Teile der privaten Seelenbesserung, der Elenktik,

⁴³⁶ Diese Interpretation, die auf die *Politeia* ausgerichtet ist, vertritt auch Charles Kahn (2007: 329).

⁴³⁷ Sie ist wie eine *kolakeia*, sie beruht auf göttlicher Schickung oder Zufall und hat nichts mit Vernunft zu tun. Gutes Handeln aufgrund von wahrer Meinung ist schlechter als ebensolches, das auf Wissen beruht. Nicht im Ergebnis, aber in Bezug auf die Stabilität. „Wäre die *aretê* ein Geschenk der Götter, wäre die ganze Lebenstätigkeit des Sokrates, die in der unermüdlichen Suche nach der *aretê* besteht, *ad absurdum* geführt.“ (Wolf 1996: 126).

⁴³⁸ Havlíček meint, dass *aretê* nur in Form von wahrer Meinung gelehrt werden kann (2003: 116).

⁴³⁹ Das Ergebnis der bisherigen Untersuchungen war, dass die anderen *aretai* nach Erreichen der *sophia* auch Wissen sein können.

⁴⁴⁰ Das Erfassen des *eidos* befähigt dazu, *logoi* von ihm zu geben – oder umgekehrt: Um das Wesen eines Gegenstandes erkennen zu können, muss man seine Begründungen (und deren Verhältnisse) kennen und verstehen.

angewandt wird. An der Demonstration am Sklaven kann man ebenfalls beides, den destruktiven und den konstruktiven *elenchos* rekonstruieren.⁴⁴¹ Auch wenn Sokrates gezielte Fragen stellt, die einiges an Wissen und Erfahrung erfordern, und dadurch erheblichen Einfluss auf den Verlauf des *elenchos* nimmt, ist seine Bemerkung, dass er bloß frage, den Erfolg des Gespräches (die Einsicht ins eigene Nichtwissen oder das Verstehen von Gründen) aber nicht beeinflussen könne, zweifelsohne richtig. Sowohl die Einsicht in das eigene Nichtwissen wie das Hervorholen des Wissens aus sich selbst kann nicht von außen (gegen den Willen des Lernenden) bewirkt werden. Man lernt durch Fragen – durch die anderer (destruktiver *elenchos*) und durch eigenes Fragen (konstruktiver *elenchos*, wenn die Thesen des Befragten von diesem verteidigt werden können) – und wer lernt (sich erinnert), wird besser.⁴⁴² Dieser Prozess, die Suche, zu der Sokrates antreiben möchte, muss als infinit gedacht werden. Man wird immer besser, weil das Wissen unendlich vernetzt (nicht statisch) ist.

Und um wieder explizit zur Politik zurückzukehren: Für die öffentliche Seelenbesserung und für die gute Verwaltung braucht man Weisheit. Dies ist die politische Tugend. Gute, stabile Politik beruht nicht auf göttlicher Schickung⁴⁴³, sondern ist Vernunft und Wissen.

Im *Protagoras* konzentriert sich das Gespräch auf das Besserwerden an der Seele, und es entwickelt sich ein Konkurrenzkampf zwischen Sokrates und Protagoras um die Hegemonie in dieser Tätigkeit: Ist dazu der Sophist oder der Philosoph am besten geeignet? Protagoras jedenfalls verspricht, seine Schüler jeden Tag besser zu machen und zur Herrschaft zu qualifizieren. Politik und *aretê* gehören für beide untrennbar zusammen, aber gerade die *sophia* beschränkt sich für Protagoras auf das gebrauchende Herrschaftswissen; die Bedeutung der Seelenbesserung wird erst von Sokrates hervorgehoben. Neben weiteren Hinweisen auf die destruktiven und konstruktiven *elenchoi*, die er in diesem Zusammenhang erörtert, spricht er auch zum ersten Mal über die Messkunst.

⁴⁴¹ Die Existenz der destruktiven Elenktik ist unstrittig. Hier erhalten wir nun einen weiteren Beleg für die konstruktive Elenktik.

⁴⁴² Kahn sieht im *elenchos* ebenfalls das Mittel zur Pflege der Seele (1992: 46).

⁴⁴³ Wäre das menschliche Zusammenleben von göttlichem Einfluss gelenkt, bedürfte es keiner Politik.

3.5 Protagoras: Die *sophia* als hervorbringendes und gebrauchendes Wissen

Warum sollte man den *Protagoras* als mutmaßlich früher zu datierenden Dialog erst nach dem *Menon* behandeln? Zwar ist das Politische im Dialog häufig Gegenstand des Gespräches, doch befindet sich Sokrates meist in der Position des Widerlegenden und selten in der des Behauptenden. Die politische Theorie, die Platon *Protagoras* in den Mund legt, ist interessant, aber für meine Untersuchung nur an wenigen Stellen von Belang. Nämlich genau dann, wenn Sokrates' wahre Meinungen durch seine Widerlegungen hindurch scheinen, und im letzten Drittel des Dialoges, wo sein halbwegs konstruktiver *elenchos* beginnt.⁴⁴⁴

Der Dialog steht unter einer besonderen Spannung. Protagoras und Sokrates stehen in deutlicher Konkurrenz zueinander, weil beide ihre Tätigkeit als Bessermachen der Menschen (Pädagogik) betrachten, allerdings mit erheblichen Unterschieden in ihrem Verständnis vor allem davon, ob man für das Bessermachen Lohn verlangen sollte. So wie Gorgias und Polos der Philosophie den Vorsitz über die Polis streitig machen wollten, versucht Protagoras mit seiner sophistischen Pädagogik, die Rolle der privaten Seelenbesserung der *politikê technê* für sich in Anspruch zu nehmen. Doch während es bei der Rhetorik noch eine positive Variante gab, die sich als nützlich für die öffentliche Seelenbesserung erwies, ist die Konkurrenz der Sophistik zur *politikê technê* so gravierend, dass sie in gar keiner Art und Weise positiv sein oder integriert und genutzt werden könnte.

Sokrates unterscheidet zunächst zwei Formen des Lernens: zum einen das Erlernen einer *technê*, um ein Fachmann (*dêmiourgos*) zu werden, zum anderen das Lernen aus Bildungszwecken als freier Mensch.⁴⁴⁵ Da sich die Seele von Lerngegenständen (*mathêmata*) ernährt, stellt sich die Frage, welche von ihnen der Seele grundsätzlich nutzen und welche ihr schaden (*ôn pôlousin hoti chrêston ê ponêron pros tèn psychên*, Prot. 313d f.).⁴⁴⁶ Es geht darum, welches Wissen der Seele nützt, indem es die ambivalenten Gegenstände nützlich macht. Die Antwort aus den anderen Dialogen lautete: das gebrauchende Wissen der *politikê technê* bzw. die Weisheit. Wobei zunächst bloß die Rede vom Nutzen für den Einzelnen ist, nicht für die Gemeinschaft.

⁴⁴⁴ Ich stimme Kahn tendenziell darin zu: Der *Protagoras* „is not the place to look for Plato's own theory of moral psychology – just as it is not the place to find Sokrates' conception of virtue as the health of the soul.“ (Kahn 2003: 173).

⁴⁴⁵ Sokrates zu Hippokrates: *toutôn gar sy hekastên ouk epi technê emathes, hôs dêmiourgos esomenos, all' epi paideia, hôs ton idiôtên kai ton eleutheron prepei.* (Prot. 312b). Zur Gleichartigkeit/Verschiedenheit der beiden Lernformen vgl. Wolf 1996: 114.

⁴⁴⁶ „Platons eigene Vorstellung vom Erwerb ethischen Wissens deutet sich hingegen in der Warnung an Hippokrates an, das gekaufte Wissen könne man nicht wie gekaufte Waren in einem Korb wegtragen, sondern man habe es nachher in der eigenen Seele. Man wird, anders gesagt, durch ethische Belehrungen eine andere Person, die Seele wird umgewendet.“ (Wolf 1996: 115). Es handelt sich nicht um übliche Inhalte, die jeder beherrschen kann, sondern um eine Bildung, welche die Seele ändern kann; „nicht Polymathia soll vermittelt werden, sondern eher eine göttliche Weisheit, die den Menschen transformiert.“ (Lisi 2003: 123). Zwei Punkte hieran sind richtig und wichtig: Zum einen, dass das ethische Wissen im Gegensatz zu anderen Wissensformen eine Umwendung der Seele bedeutet, und zum anderen der Optimismus, dass die göttliche *sophia* (in ihrer menschlichen Form) erreichbar ist.

Protagoras' Behauptung, seine Schüler jeden Tag besser zu machen und zum Besseren zu führen⁴⁴⁷, steht in direkter Konkurrenz zur Seelenbesserung der *politikê technê*. Konkurrenz deshalb, weil in Protagoras' Konzept auch die private Seelenbesserung als Bessermachen verstanden wird, und er jedem Interessierten Erfolg verspricht; dies ist bei Sokrates' Ansatz ausgeschlossen. Dort entscheidet zuerst die natürliche Veranlagung darüber, ob man zu dem kleinen Kreis der Elite gehört, welche die politische Kunst überhaupt erlernen kann. Doch nicht nur die Seelenbesserung betrachtet Protagoras als sein *mathêma*⁴⁴⁸, sondern auch die *euboulia*, verstanden als Herrschaftskompetenz für den eigenen Haushalt und für die gesamte Polis.

„Dieser Lerngegenstand aber ist die Wohlberatenheit in seinen eigenen Angelegenheiten, wie er sein Hauswesen am besten verwalten, und dann auch in den Angelegenheiten der Polis, wie er am geschicktesten sein wird, diese sowohl zu führen als auch darüber zu reden.“⁴⁴⁹

Das sokratisch-platonische Verständnis der Wohlberatenheit unterscheidet sich weniger von dem, was Protagoras hier als öffentliche Herrschaftskompetenz beschreibt, als vielmehr in der Voraussetzung, dass man erst selbst möglichst gut geworden sein muss, um andere (öffentlich) besser zu machen und gut regieren zu können.⁴⁵⁰ Zwar sieht auch Protagoras die notwendige Verbindung von *aretê* und Politik (die Verbindung zwischen Seelenbesserung und guter Verwaltung ist geradezu selbstverständlich für ihn), doch unterscheiden sich beide Konzepte im Weg zur *aretê* als Voraussetzung guter Herrschaft – und in dem, was man sich unter Tugend und vor allem unter der *sophia* vorzustellen hat. Die Funktion der *sophia* geht für Sokrates über die Herrschaftskompetenz hinaus. Er sagt zu Protagoras: „Du scheinst mir nämlich die politische Kunst zu bezeichnen und zu verheißen, du wollest die Männer zu guten Bürgern bilden.“⁴⁵¹ Fasst man die Aussagen beider zusammen, ergibt sich ein weitgehend genaues Bild der *politikê technê*: Herrschaftskompetenz, die auf intellektueller Qualifikation beruht, verbunden mit der Fähigkeit zu argumentieren und zu bessern (Differenzen bestehen aber in dem, was dieses „bessern“ bedeutet).

⁴⁴⁷ *O neaniske, estai toinynt soi, ean emoi synês, hê an hêméra emoi syngenê, apienai oikade beltioni gegonoti, kai en tê hysteraia tauta tauta: kai hekastês hêméras aei epi to beltion epididonai.* (Prot. 318a).

⁴⁴⁸ Auch wenn *mathêma* am besten mit „etwas zu Lernendes“ (Kahn) zu übersetzen ist, Platons Protagoras meint damit vor allem etwas, das gelehrt werden kann.

⁴⁴⁹ *to de mathêma estin euboulia peri tôn oikeiôn, hopôs an arista tèn hautou oikian dioikoi, kai peri tôn tês poleôs, hopôs ta tês poleôs dynatôtatos an eiê kai prattein kai legein.* (Prot. 318e f.). Dabei stellt sich nun die Frage, ob er keinen Unterschied zwischen der Verwaltung/Regierung eines Hauses und einer Stadt sieht. Man kann davon ausgehen, dass beide diese Frage zurückweisen würden. Wie der Fremde aus Elea im *Politikos* sagt, gibt es keinen Unterschied zwischen der Verwaltung eines großen Hauses und eines kleinen Gemeinwesens (polit. 259b f.). Gegen dieses Verständnis wird Aristoteles vehement in seiner *Politik* protestieren. Für ihn sind die Herrschaft über ein Haus und die über Mitbürger unterschiedliche Dinge (vgl. 1252a6 ff.).

⁴⁵⁰ So auch Lisi 2003: 122 f. Zweifelsohne würde Protagoras für sich auch beanspruchen, dass er vollendet gebildet sei. Etwas, das Sokrates auf sich bezogen immer wieder leugnet.

⁴⁵¹ *dokeis gar moi legein tèn politikên technên kai hypischneisthai poiein andras agathous politas.* (Prot. 319a). Protagoras spricht aber eher von guten Herrschern. „Dieses Ergebnis ist besonders wichtig, weil Protagoras implizit in Konkurrenz mit der philosophischen Formung steht: Das Besserwerden ist der Zweck seines Unterrichts, das konkret als die Fähigkeit beschrieben wird, im Haus und im Staat richtige Entscheidungen zu treffen und richtige Ratschläge zu geben (*euboulia*).“ (Lisi 2003: 126).

Damit sind die Bereiche des hervorbringenden und gebrauchenden Wissens abgedeckt, allerdings unvollständig.⁴⁵² Die Nutzen schaffende Verwendung der Güter der Polis erfordert die *sophia*, wie sie Sokrates versteht, und diese kann nicht zügig erlernt werden – und nicht von jedem. Dasselbe trifft auf die Anwendung des hervorbringenden Wissens zu. Um öffentlich besser zu machen und wahre Meinungen etablieren zu können, benötigt man die *sophia*, diese erreicht man aber durch den *elenchos* und nicht durch Frontal-Unterricht. Protagoras behauptet auch gar nicht, dass er seine Schüler zu genau dem mache, was er zu sein glaubt – nämlich „weise“.⁴⁵³ Sokrates verdeutlicht diese Differenz durch die Formulierung „zu guten Bürgern machen“. Die Schüler des Protagoras bringen selbst „gute Bürger“ hervor, aber keine guten (also philosophischen) Politiker, weil sie dies selbst nicht sind (im Gegensatz zu Protagoras in seiner eigenen Wahrnehmung, der seine „Weisheit“ über das „Wissen“ seiner Schüler stellt).

Sokrates verneint die Lehrbarkeit der politischen Kunst (dies gilt für die anderen *technai* zumindest bedingt auch; Voraussetzung der Unterrichtung einer Kunst ist die Qualifikation des Schülers). Dies steht im Einklang mit den Ergebnissen aus dem *Menon* – ebenso wie die Aussage, dass man durch Lernen besser wird (Prot. 318b).⁴⁵⁴ Der Politiker kann öffentlich wahre Meinungen etablieren, aber zur Reproduktion seiner Kunst (also ganz wesentlich zur Weisheit) größtenteils nur anregen (Stichwort: Eigenverantwortlichkeit). Von der *politikê technê* kommt Sokrates unversehens zur *aretê*⁴⁵⁵ – für Protagoras ist die Zusammengehörigkeit beider ebenfalls so selbstverständlich, dass er keine Einwände erhebt.⁴⁵⁶ Die Lehrbarkeit der Tugend⁴⁵⁷ wird von Sokrates bestritten (*kai aristoi tôn politôn tautên tèn aretên hên echousin ouch hoioi te allois paradidonai*, Prot. 319e).⁴⁵⁸

Die *Euboulia*⁴⁵⁹ als Herrschaftswissen und Entscheidungskompetenz deckt sich mit der Anwendung des gebrauchenden Wissens der politischen Kunst als Rhetorik (Lisi 2003: 127), und in dieser Hinsicht sind *sophia* und Wohlberatenheit identisch. Zum Vergleich die Weisheitsbestimmung der *Politeia*:

⁴⁵² Denn was Protagoras (wie Hippias) unter der politischen Kunst versteht, ist eigentlich die Rhetorik (Karfik 2003: 33 n.13). Die Herrschaft, zu der Protagoras verhelfen will, ist allein auf die Fähigkeit zum Herrschen und das Interesse des Herrschenden bezogen.

⁴⁵³ Das ist aber eben die besondere Eigenschaft der *sophia* (und der *politikê technê*): Sie ist selbstreproduktiv.

⁴⁵⁴ Die Begründung, warum die politische Kunst nicht lehrbar ist, ist jedoch widersprüchlich. Weil die „weisen“ Athener – dies sagt eigentlich schon alles über das Argument aus – die Politik nicht als *technê* betrachteten, gäbe es auch nichts zu lernen (Prot. 319b ff). Politik beruhte dann auf einer Kunst, die keine Kunst ist. Wahr an der Aussage ist der Unterschied zwischen der politischen Kunst und allen anderen.

⁴⁵⁵ Beziehungsweise zur politische Tugend. Diese Gleichsetzung wird nie explizit thematisiert (Wallach 2001: 157).

⁴⁵⁶ Zu Protagoras' Reaktion vgl. Rowe 1984: 159.

⁴⁵⁷ Wallach unterscheidet hier vier Dimensionen von Tugend, um die sich das Gespräch dann dreht: eine epistemologische, eine praktische, eine ethische und eine politische (Wallach 2001: 154). Man kann diese Aufteilung zwar vornehmen, doch muss man immer berücksichtigen, dass für Platons Sokrates letztendlich alle in einer zusammenfallen und keine getrennten Bereiche sind.

⁴⁵⁸ Wie man im *Menon* sieht, ist ein solches Vorgehen, die Lehrbarkeit der *aretê* vor ihrer Wesensbestimmung zu diskutieren, mehr als bedenklich (Wolf 1996: 116).

⁴⁵⁹ Die *euboulia*, die Protagoras lehrt, beansprucht für sich, die *politikê technê* zu sein (Wolf 1996: 115). Zur *euboulia* vgl. Kreons Worte in der *Antigone*: „Wer nämlich in der Führung der ganzen Polis, nicht nach den besten Beschlüssen greift (*mê tôn aristôn haptetai bouleumatôn*), sondern aus Furcht vor jemandem den Mund verschlossen hält, der erscheint mir als ein ganz schlechter Mann, jetzt und schon immer.“ (Soph. Ant. 178 ff.).

„Weise nämlich dünkt mich doch die Stadt zu sein, die wir beschrieben haben; denn sie ist wohlberaten. Nicht wahr? - Ja. - Und ebendieses ist doch offenbar ein Wissen. Denn nicht durch Unwissenheit, sondern durch Wissen ist man wohlberaten. - Offenbar.“ (rep. 428b).⁴⁶⁰

Die Weisheit in der Polis ist hier ein bestimmtes Wissen, das zum Raterteilen befähigt: über die Polis selbst und auf welche Weise sie mit sich selbst und den anderen Polis umgehen soll (rep. 428d). Also geht es nicht darum, irgendwelche (fachspezifischen) Entscheidungen zu treffen, sondern das abzuwägen und durchzusetzen, was für die gesamte Polis und gegenüber anderen Gemeinwesen der beste Umgang ist. Soweit sind *euboulia* und *sophia* gleich. Das Verständnis von Wohlberatenheit im *Protagoras* lässt sich durchaus mit der Bestimmung der *Politeia* in Einklang bringen; allerdings sind Weisheit und Wohlberatenheit in der *Politeia* elitär zu verstehen. Das Weisheitswissen unterscheidet sich von anderem Fachwissen⁴⁶¹, auch diese Annahme wird in beiden Dialogen geteilt (Prot. 319b ff, rep. 428b f.)⁴⁶², und seine Anwendung ist die Beratschlagung über die Verwaltung der Stadt (*epeidan de ti peri tôn tês poleôs dioikêseôs deê bouleusasthai*, Prot. 319c f.). Die gemeinsame Beratschlagung erinnert an die gemeinsame Beratung (*koinê boulê*, optimierender Teil der privaten Seelenbesserung), nur dass es sich hierbei um einen öffentlichen Rahmen handelt, also um Fragen der Leitung der Polis, bei der vermutlich mehrere Weise miteinander diskutieren.⁴⁶³

Im Dialog *Alkibiades I* wird ebenfalls die *euboulia* als Wissen/Kunst, über die Menschen in der Polis zu herrschen, genannt (*Ti de? politeias koinônountôn tina kaleis epistêmên? - Euboulion egôge, ô Sôkrates*, Alk.1 125e). Die Wohlberatenheit des Herrschers zeigt sich dort in der besseren Verwaltung und Erhaltung der Stadt (*Eis to ameinon tèn polin dioikein kai sôzesthai*, Alk.1 126a). Gute Herrschaft heißt, Rat erteilen zu können. Gut Rat erteilen kann aber nur der selbst Wohlberatenen, also der Wissende (*Peri hôn ar' eidôs tynchaneis, agathos symboulos ei*, Alk.1 106d). Zu diesem Wissen gelangt der Mensch durch die gemeinsame Beratung darüber, wie man so gut wie möglich werde (*Nai: alla gar koinê boulê hôtini tropô an hoti beltistoi genoimetha*, Alk.1 124b f.). Erneut erscheint der Topos der *Apologie*: Bevor man gut regieren kann, muss man selbst so gut wie möglich geworden sein.

Es geht also zwischen Protagoras und Sokrates vor allem um die Möglichkeit des Bessermachens.⁴⁶⁴ Dies bedeutet, den Menschen Tugend(en) beizubringen, wofür die Voraussetzung ist – die Protagoras und Sokrates teilen –, dass die Tugenden den Menschen

⁴⁶⁰ *Sophê men tô onti dokei moi hê polis einai hên diêlthomen: euboulos gar, ouchi? - Nai. - Kai mên touto ge auto, hê euboulia, dêlon hoti epistêmê tis estin: ou gar pou amathia ge all' epistêmê eu bouleountai. - Délon.*

⁴⁶¹ In der *Politeia* wird sauber zwischen der allgemeinen *epistêmê* und der speziellen Form der *sophia* unterschieden. In den Frühdialogen wird das Wissen der Handwerker/Fachmänner oft als Weisheit bezeichnet. Ich denke nicht, dass Platon die Unterschiede erst im Zusammenhang mit der *Politeia* klar geworden sind, sondern dass er die Gleichsetzung bewusst begeht, um Konfusion zu erzeugen.

⁴⁶² „...dass ein höheres, nämlich philosophisches Wissen nötig ist, um die *politikê technê* lehren zu können.“ (Lisi 2003: 129).

⁴⁶³ Da unter Wissenden eines Gebietes keine Uneinigkeit herrschen darf, müsste es eher ein gegenseitiges Sicherinnern und Unterstützen sein.

⁴⁶⁴ Havlíček meint, dass die Lehre davon, andere besser zu machen – die Protagoras für sich beansprucht -, für Sokrates keine Frage der *politikê technê*, sondern der *politikê aretê* sei (Havlíček 2003: 99). Dies ist unsinnig, weil die Lehre zur *technê* gehört.

nicht von Natur aus einwohnen.⁴⁶⁵ Protagoras behauptet, jeden Menschen (innerhalb kurzer Zeit und gegen Bezahlung) besser machen zu können, gegen diese Art von Erziehung argumentiert Sokrates damit, dass die Guten selbst niemanden besser machen konnten (*oi autoi agathoi ontos oudena pôpote beltio epoiêsan oute tôn oikeiôn oute tôn allotriôn*, Prot. 320b). Gemeint sind die guten Athener, deren „Weisheit“ aber nicht mit der des Philosophen zu vergleichen ist.

Der ihm von Platon in den Mund gelegte Prometheus-Mythos (320c ff.)⁴⁶⁶, der das Ziel verfolgt, die Lehrbarkeit der *aretê* zu zeigen, weist einige Gemeinsamkeiten mit Platons politischer Theorie auf.⁴⁶⁷ Auch wenn Protagoras' Aussagen nicht als Belege für das Modell der *politikê technê* dienen können, sind sie doch – selbst einige von den unwahren – wichtige Hinweise. Die Bedingtheit der menschlichen Existenz erfordert den Zusammenschluss der Menschen (das Politische).⁴⁶⁸ So wird der Zusammenschluss auch in der *Politeia* erklärt (rep. 369b ff.); in den *Nomoi* und im *Politikos* wird von einem göttlich behüteten Urzustand der Menschheit ausgehend der Verlust der göttlichen Obhut als notwendige Bedingung der Politik genannt (leg. 676c ff.; polit. 268d-274e).⁴⁶⁹ Das politische Wissen hebt sich von den anderen zum Leben notwendigen *technai* ab.⁴⁷⁰

„Wenn sie aber zur Beratung über die politische Tugend (*politikê aretê*) gehen, wo alles auf Gerechtigkeit und Besonnenheit⁴⁷¹ ankommt, so dulden sie mit Recht einen jeden, weil es jedem gebührt, an dieser Tugend Anteil zu haben, oder es könnte keine Poleis geben.“ (Prot. 322e f.).⁴⁷²

Dass als Bedingung der (guten) Polis alle Bürger an der Gerechtigkeit und der Besonnenheit teilhaben müssen, sieht Protagoras genauso wie Sokrates. Dass beide aber (ausschließlich) Wissen und die hinreichende Bedingung der politischen Tugend sind, könnte falsch sein. Für

⁴⁶⁵ Protagoras: *oti de autên ou physei hêgountai einai oud' apo tou automatou, alla didakton te kai ex epimeleias paragignesthai hô an paragignêtai, touto soi meta touto peirasomai apodeixai*. (Prot. 323c).

⁴⁶⁶ Zum Mythos im *Protagoras* vgl. Manuwald 2003, Heinemann 2003.

⁴⁶⁷ Ähnlich wie bei der *euboulia* dürfte Platon von Protagoras inspiriert worden sein. Bereits in der Antike wurde der Verdacht geäußert, dass viele (wenn nicht die meisten) Ideen aus Platons *Politeia* aus Protagoras' *Antilogoi* stammen (Wallach 2001: 148 nennt Diogenes Laertios, III.37).

⁴⁶⁸ Protagoras nennt das Fachwissen *politikê sophia* (*tên men oun peri ton bion sophian anthrôpos tautê eschen, tèn de politikên ouk eichen*, Prot. 321d).

⁴⁶⁹ Für eine Untersuchung der beiden Mythen vgl. die Kapitel über den *Politikos* und die *Nomoi*, für einen Vergleich der beiden Zusammenschlusszenarien in den *Nomoi* und der *Politeia* vgl. das Kapitel über die *Nomoi*.

⁴⁷⁰ Platons Protagoras betrachtet die politische Kunst folgendermaßen: „Erstens: Während die demiourgischen *technai* an Spezialisten delegiert werden können, muss die politische *technê* grundsätzlich von allen ausgeübt werden. Daher wird sie auch von allen gelehrt und von allen – durch die übliche Erziehung – erlernt. Zweitens: Nur für herausragende politische Leistungen ist (neben entsprechender Begabung) eine Ausbildung durch Fachleute, eben die Sophisten, erforderlich. Anders als beispielsweise die Ausbildung zum Arzt, ist die Ausbildung durch die Sophisten daher keine Berufsausbildung (und insbesondere keine Ausbildung zu einem Sophisten).“ (Heinemann 2003: 71).

⁴⁷¹ Besonnenheit und Gerechtigkeit entsprechen der von Zeus verliehenen Scham und dem Recht (Wolf 1996: 117). „Im *Protagoras* sind *aidôs* und *dikê* Fähigkeiten (*technai*), die den Menschen von Zeus geschenkt werden, damit sie überhaupt erst zu einer politischen Organisation fähig werden.“ (Schöpsdau 2003: 183).

„Nicht das Recht selbst ist für Protagoras göttlichen Ursprungs, sondern das Vermögen der Menschen zu gemeinsamer Rechtssetzung.“ (Trampedach 1994: 226). Von ersterem wird Platon in den *Nomoi* genau das Gegenteil durch den Athener vertreten lassen.

⁴⁷² *hotan de eis symboulên politikês aretês iôsin, hên dei dia dikaiosynês pasan ienai kai sôphrosynês, eikotôs hapantos andros anechontai, hôs panti prosêkon tautês ge metechein tês aretês ê mê einai poleis*.

sie genügen wahre Meinungen, das Wesen der politischen Kunst ist aber die *sophia*. Dies übersieht Protagoras. Die *sophia* ist Wissen und die Grundlage der Seelenbesserung und des rechten Gebrauchs. Aber sind politische Kunst und *politikê aretê* gleichbedeutend? Nein, sind sie nicht.⁴⁷³

Zunächst war nach der Lehrbarkeit der politischen Kunst gefragt worden. Sokrates ersetzte sie dann durch die allgemeine *aretê*, und schließlich spricht Protagoras von der politischen Tugend. Zunächst sehen beide Gesprächspartner keine bedeutenden Differenzen zwischen diesen Begriffen. Die politische Tugend ist – zumindest für Sokrates – die allgemeine *aretê*; Jemand, der die *politikê technê* besitzt, ist ein vollendeter Mensch. Es gibt kaum eine andere Stelle im platonischen Gesamtwerk, an der eine so deutliche Gleichsetzung von menschlichem Gutsein und politischer Kunst vollzogen wird – Ersteres aber als Folge von Zweiterem. Protagoras wählt darüber hinaus die Formulierung „die Gerechtigkeit und die anderen politischen Tugenden“ (*dikaïosynês te kai tês allês politikês aretês*, Prot. 323a), was einerseits die Gleichsetzung von *politikê technê* und *aretê* verstärken soll. Die Formulierung „die anderen politischen Tugenden“ deutet andererseits jedoch darauf hin, dass für Protagoras die *aretê* mehr ist als die Summe der politischen Tugenden.

Ein Gemeinwesen kann nur dann (dauerhaft und optimal) existieren, wenn alle Bürger gerecht und besonnen sind; dies sind sie jedoch nicht von Natur aus (Prot. 323a). Sowohl in den Frühdialogen als auch in der *Politeia* vertritt auch Sokrates diese Auffassung. Doch neben dem Unterschied, dass die Vielen gerecht und besonnen durch wahre Meinung sind, glaubt Sokrates nicht wie Protagoras daran, dass diese Forderung in der Realität durch gegenseitiges Unterrichten erfüllt sei (zumindest nicht in vollem Umfang; die Möglichkeit des zufälligen Vorhandenseins dieser Tugenden wird von ihm berücksichtigt).

Gleichwohl ist Protagoras' Ansatz ein elitärer. Wenn alle Menschen ausreichend und gleich gebildet wären, dann wäre seine Tätigkeit überflüssig. Aber auch wenn er seine Weisheit als elitär betrachtet, ist sie für ihn nicht die Verpflichtung zu guter (öffentlicher) Politik, sondern nur auf das individuelle Leben bezogen.⁴⁷⁴ Darin liegt der entscheidende Unterschied zu Sokrates' politischem Ideal.

Als Beleg für die Lehrbarkeit der Tugend führt Protagoras die Bestrafung an. Hinter ihr stehe der Glaube daran, dass Menschen durch die Bestrafung von Fehlverhalten gebessert werden (*heôsper an kolazomenos beltîon genêtai*, Prot. 325a). Damit nennt er ein weiteres Merkmal der *politikê technê*, eine Methode der öffentlichen Seelenbesserung. Doch wie bei der Gerechtigkeit und Besonnenheit der Bevölkerung übersieht er, dass das dazu notwendige

⁴⁷³ Eine *technê* steht für Lehrbarkeit, die *aretai* (die Ausnahme ist die *sophia*) werden von der *politikê technê* hervor gebracht. Sokrates wechselt von der *politikê technê* zur *politikê aretê* und fragt nach deren Lehrbarkeit; Protagoras bemerkt dies nicht, weil für ihn beides das Gleiche ist (Havlíček 2003: 100 ff.). „Aus der unternommenen Analyse geht also hervor, dass die *aretê* – im Unterschied zur ursprünglichen Auffassung von Protagoras – gar keine *technê*, dagegen aber einheitlich ist.“ (Havlíček 2003: 110).

⁴⁷⁴ Würde er die unterschiedliche Ausbildung der seiner Meinung nach natürlichen Anlagen zum politischen Wissen berücksichtigen, dann müsste auch er eingestehen, dass die politischen Eliten entscheiden sollten; doch ihm geht es nicht um das Wohl der Polis, sondern er „hat offenbar ein verkürztes Verständnis von Gerechtigkeit und Moral, wonach man sich nur aus äußerlichen zweckrationalen Gründen insbesondere zur Vermeidung externer Sanktionen wie Strafe, an Gesetze und Abmachungen hält. Die so verstandene Gerechtigkeit wäre der Lebenserhaltung untergeordnet.“ (Wolf 1996: 118).

Wissen (wann und wie zu strafen ist, wie gebessert wird) in der Realität fehlt. Auch erscheint bei ihm die öffentliche Seelenbesserung durch die *nomima*. Protagoras beschreibt ausführlich, wie die Kinder der Polis gemäß der allgemeinen Vorstellungen vom Guten, Schönen und Gerechten von allen Älteren unterrichtet und ermahnt werden (Prot. 325c ff.).⁴⁷⁵ Die Richtschnur der Ermahnungen sind die Vorstellungen vom Sittlichen in der Polis (*nomima*). Aber auch hier gilt, dass dies de facto in der Polis geschieht, jedoch aufgrund fehlender Herrschaft der *sophia* ungeordnet und fehlerhaft. Nach dem Erlernen der *nomima* lernten die Kinder wiederum durch die Polis die *nomoi* (die von Protagoras ebenfalls nicht kritisiert werden).⁴⁷⁶

Es gibt also einige Entsprechungen zu Sokrates' Konzept der *politikê technê*, doch beruhen sie auf dem Irrtum, dass dies alles ohne das politisch-moralische Wissen geschehen kann (oder zumindest auf einer falschen Vorstellung von ihm), dass alle die politische Kunst besitzen und dass alle besser machen können.⁴⁷⁷

Am *elenchos* über die Frage, ob die Tugend eins oder vieles ist (Prot. 329c ff.)⁴⁷⁸, braucht uns nur die Tatsache zu interessieren, dass die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Frömmigkeit von Sokrates genannt werden, die *sophia* aber erst von Protagoras (zusammen mit der Tapferkeit) ergänzt (Prot. 329e f.) und sogar als größter Teil der *aretê* bestimmt wird.⁴⁷⁹ Neben allen falschen Aussagen im *elenchos* bleibt sich Sokrates in der Ansicht treu, dass man zwar auch nur einzelne Teile der Tugend besitzen⁴⁸⁰, nicht aber zugleich tugend- und lasterhaft (also zum Beispiel tapfer und ungerecht) sein kann. Wichtig dabei ist, dass die Tugend, wenn sie eine Einheit sein soll, Wissen sein muss.⁴⁸¹

Allein Sokrates' Frage, ob kein anderer Teil der Tugend wie das Wissen, wie die Gerechtigkeit, wie die Besonnenheit oder wie die Frömmigkeit sei (*Ouden ara estin tôn tês aretês moriôn allo hoion epistêmê, oud' hoion dikaiosynê, oud' hoion andreia, oud' hoion sôphrosynê, oud' hoion hosiotês*, Prot. 330b), deutet zwei Dinge bezüglich der Weisheit an: Erstens wird sie hier wahrscheinlich erneut mit Wissen gleichgesetzt, und zweitens klingt diese Stelle nach einer Abgrenzung von den anderen *aretai*. Diese wären demnach kein Wissen. Protagoras' Äußerungen sind nur bedingt tauglich als Bestätigung oder Widerlegung einer Theorie, die man Platon zuschreibt, aber diese Formulierung von Sokrates stimmt nachdenklich. Warum aber tut dies gerade diese Aussage, während viele andere als bloßes

⁴⁷⁵ Natürlich lernen die Jüngeren auch von den Älteren, wie sie sich verhalten sollen, also was die *nomima* sind. Doch die Frage lautet eben, woher die Sitten kommen und ob die richtigen etabliert sind.

⁴⁷⁶ *epeidan de ek didaskalôn apallagôsin, hê polis au tous te nomous anankazei manthanein kai kata toutous zên kata paradeigma, hina mê autoi eph' hautôn eikê prattôsin* (Prot. 326c f.). Erst die *nomima*, dann die *nomoi*, das klingt nach dem politischen Modell des *Gorgias*.

⁴⁷⁷ So auch Wallach: Außerdem entbehren Protagoras' Kunst der Tugenderziehung und seine *politikê technê* einer Richtschnur, wie sie zu erreichen, und ein Wissen, wie sie zu gebrauchen wären (Wallach 2001: 164).

⁴⁷⁸ Mit seiner Fokussierung auf eine Definition der Tugend verändert Sokrates den Schwerpunkt des Gesprächs und übergeht die in Protagoras' Verständnis von Tugend und politischer Kunst reflektierten politischen und kulturellen Urteile (Wallach 2001: 165).

⁴⁷⁹ *Pantôn malista dêpou, ephê: kai megiston ge hê sophia tôn moriôn.*

⁴⁸⁰ Die Bedingung ist, dass sie auf Meinungen basieren. Tugend auf Grundlage von Wissen bedeutet immer, dass man auch alle anderen Teile besitzt.

⁴⁸¹ Vgl. Havlíček 2003: 111. „...ist die *aretê* so verstanden nicht lehrbar, sondern sie ist – wie wir unter Berufung auf 337c sagen können – erworbene *phronêsis*, also ein Sich-selbst-lehren (*manthanein*) im Unterschied zum Lehren eines anderen (*didaskein*).“ (Havlíček 2003: 116).

Mittel der Widerlegung verworfen werden? Meiner Ansicht nach weil für Sokrates keine Notwendigkeit bestand, statt Weisheit Wissen zu verwenden.

Aufschlussreich sind auch Sokrates' Hesiod-Zitat und seine Interpretation des Simonides-Gedichtes (Prot. 338e ff.), die in einen konstruktiven *elenchos* münden. Nach Hesiod sei gut zu werden zwar schwer, weil die Götter vor die *aretê* den Schweiß gestellt hätten; habe man aber den Gipfel erreicht, werde sie ganz leicht.⁴⁸² Dies ist nicht nur Sokrates' Überzeugung, sondern unzweifelhaft auch Platons. Das Besserwerden ist (zunächst) schmerzhaft (Gesundung der Seele) und (dann) anstrengend (Optimierung), vor allem aber dauert es sehr lange – ob es zu einem Abschluss kommen kann, ist hingegen zweifelhaft. Bei den auf wahren Meinungen basierenden Tugenden ist es durchaus möglich, bei der *sophia* ist es schwieriger. Wie schwer das Besserwerden und wie begrenzt das Gutsein ist, verdeutlicht Sokrates durch das Simonideszitat. Dass die Interpretation des Gedichtes nicht ganz so minderwertig ist, wie er es an deren Ende sagt (besser sei das ernsthafte Gespräch, der *elenchos*, Prot. 347c), deutet seine Formulierung an, dass Simonides' Absicht die Widerlegung (*elenchos*) des Pittakeischen Spruches ist (Prot. 344b).⁴⁸³

„Denn er sagt hierauf, nachdem er noch einiges beigebracht, wie wenn er den Satz ausführte, dass schon ein guter Mann zu werden wahrhaftig schwer ist, doch aber möglich, auf einige Zeit wenigstens; wenn man es aber geworden ist, auch in dieser Verfassung zu bleiben und ein guter Mann fortdauernd zu sein, wie du sagst, Pittakos, das ist unmöglich und nicht dem Menschen angemessen, sondern Gott allein darf diese Ehre besitzen.“⁴⁸⁴

Diese Aussage kann in zweierlei Hinsicht ernst gemeint sein. Einerseits in Bezug auf die wahren Meinungen der Bürger. Diese sind flüchtig – wie wir im *Menon* sahen –, können immer wieder verloren gehen und müssen dann ständig erneuert und neu begründet werden. Andererseits aber auch in Bezug auf die *sophia*. Die ständige, nicht endende Suche wird damit begründet, dass man sie immer wieder verliert, zumindest aber an kein Ziel gelangt. Doch steht man dann vor folgendem Problem: Entweder ist der sokratische Satz falsch, dass Wissen bleibend ist, oder der, dass man das Gut- im Sinne von Weisesein immer wieder verliert.⁴⁸⁵

⁴⁸² *kath' Hēsiodon genesthai men agathon chalepon einai - tês gar aretês emprosthen tous theous hidrôta theinai - hotan de tis autês eis akron hikêtai, rhêidiên dêpeita pelein, chalepên per eousan, ektêsthai.* (Prot. 340d). Diese Stelle bei Hesiod zitiert Sokrates auch gegenüber Aristippos bei Xenophon. Vgl. mem. II, 1, 20. Vgl. auch die Prodikos zugeschriebene Darstellung der Begegnung des Herakles mit der *Aretê* und der *Kakia* (Xen. mem. II, I, 21 ff.), besonders: „Denn von dem wirklich Guten und Schönen geben die Götter den Menschen nichts ohne Mühe (*ponos*) und Sorgfalt (*epimeleia*)“ (mem. II, 1, 28).

⁴⁸³ Natürlich ist die schriftliche Reaktion auf eine Schrift nicht wirklich ein *elenchos*.

⁴⁸⁴ Λέγει γὰρ μετὰ τοῦτο ὀλίγα διελθὼν, ὡς ἂν εἰ λέγοι λόγον, ὅτι γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν ἀλαθῶς, οἷόν τε μέντοι ἐπὶ γε χρόνον τινά· γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἔξει καὶ εἶναι ἄνδρα ἀγαθόν, ὡς σὺ λέγεις, ὃ Πιττακέ, ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας (Prot. 344b f.).

⁴⁸⁵ Als Gründe des Verlustes von Wissen nennt Sokrates Schuld der Zeit, Ermüdung, und Krankheit (Prot. 345b). Der Wissensverlust zumindest im letzten Fall wie im Alter ist aber meist endgültig und nur begrenzt wieder korrigierbar. Vgl. dazu den Abschnitt über das *Symposium*. Karfik meint, dass sich hinter dem Simonides' Zitat Sokrates eigene Ansicht verberge: Gut (im Sinne von weise) zu sein, sei den Göttern vorbehalten, der Mensch 130

Oder aber die Auslegung des Gedichtes bezieht sich bloß auf die auf Meinungen basierenden Tugenden. Demnach bezöge sich das Hesiodzitat auf das Gutsein des *sophos*, das Gutsein der Simonidesstelle auf das der übrigen Menschen. Und wenn die *aretê* die hinreichende Bedingung der *eudaimonia* wäre, hätte dies unmittelbare Konsequenzen für ihre Dauer. Die Bürger wären demnach nicht dauerhaft tugendhaft, sondern unterbrochen glücklich (ein ganzheitlich mal gelungenes, mal nicht gelungenes Leben ist aber ein Widerspruch in sich). Unbestritten ist die Aussage, dass das höchste Gutsein den Göttern vorbehalten ist. Die Menschen können sich dem Göttlichen nur ihren Möglichkeiten gemäß annähern. Dies (das Besserwerden) geschieht durch das Lernen bestimmter Dinge (Prot. 345a). Sokrates hält jedenfalls nicht viel von der Interpretation von Gedichten und bevorzugt den *elenchos*.

„...Dichter, welche man nicht einmal befragen kann über das, was sie sagen, so dass auch die, welche ihrer in ihren Reden erwähnen, teils sagen, dies habe der Dichter gemeint, teils wieder etwas anderes, indem sie von einer Sache reden, welche sie nicht auszumitteln vermögen (*peri pragmatos dialegomenoi ho adynatousi exelenxai*); sondern solcher Unterhaltung entschlagen sie sich und unterhalten sich selbst durch sich selbst, indem sie sich in eignen Reden einander versuchen und versuchen lassen (*en tois heautôn logois peiran allêlôn lambanontes kai didontes*). Solche, dünkt mir, sollten ich und du lieber nachahmen und, die Dichter beiseite setzend, aus uns selbst miteinander reden (*di' hêmôn autôn pros allêlous tous logous poieisthai*), um die Wahrheit und uns zu erforschen. Willst du mich also noch weiter fragen, so bin ich bereit, mich dir als Antwortender zu stellen; willst du aber, so stelle du dich mir, um den Gegenstand, dessen Erörterung wir abgebrochen haben, zu Ende zu führen.“ (Prot. 347e f.).

Abgesehen von der Absage an die reine Interpretation von Werken lassen sich daraus im Umkehrschluss folgende Qualitäten über den (dialektischen) *elenchos* ableiten: Behauptetes kann in Frage gestellt (und verteidigt) werden; eine Sache kann durch ihn erfasst werden; man versucht sich in eigenen *logoi* und lässt sich in ihnen prüfen (man gibt und nimmt *logoi*); man erforscht die Wahrheit, indem man aus sich selbst miteinander redet (*logoi* hervorbringt); und dies geschieht eben in Form von Frage und Antwort. In Anspielung auf Homer sagt Sokrates, dass sich im *elenchos* zwei Personen einsehen können.⁴⁸⁶ Die gemeinsame Seelenprüfung macht die Beteiligten besser zu jedem *ergon*, jedem *logos* und jedem Denken. „Doch der Einzelne, ob er einsieht, geht er dennoch sogleich umher und sucht, bis er einen findet, dem er es vorzeige und mit dem er es sich recht begründe.“⁴⁸⁷ Dies deutet auf den konstruktiven *elenchos* hin, auch wenn sein Ziel, das moralisch-politische Wissen, nicht genannt wird. Die Weisheit (unter der Bezeichnung *epistêmê*) wird kurz darauf thematisiert und als dasjenige bestimmt, was im Menschen herrscht. Die meisten Menschen hielten das Wissen

könne lediglich danach streben, unter größter Anstrengung gut zu werden; er erreiche aber nie sein Ziel (Karfik 2003: 37).

⁴⁸⁶ *égoumai gar pany legein ti ton Homêron to - syn te dy' erchomenô, kai te pro ho tou enoêsen*. (Prot. 348c f.).

⁴⁸⁷ *"mounos d' eiper te noêsê," autika periiôn zêtei hotô epideixêtai kai meth' hotou bebaiôsêtai, heôs an entychê*. (Prot. 348d).

nicht für etwas Starkes, Leitendes und Herrschendes (*dokei de tois pollois peri epistêmês toiouton ti, ouk ischyron oud' hêgemonikon oud' archikon einai*, Prot. 352b).

„Dünkt nun dir so etwas von ihm [dem Wissen], oder vielmehr, es sei etwas Schönes, das wohl den Menschen regiere? Und wenn einer Gutes und Schlechtes erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, irgendetwas anderes zu tun, als was seine Erkenntnis ihm befiehlt, sondern die richtige Einsicht sei stark genug, dem Menschen durchzuhelfen?“⁴⁸⁸

Protagoras – nun ganz in Harmonie mit Sokrates – ergänzt, dass *sophia* und *epistêmê* das Herrschaftlichste unter den menschlichen Dingen seien (Prot. 352d). Die Weisheit ist das Wissen der richtigen Herrschaft. In seltener Einstimmigkeit konstatieren Sokrates und er, dass, wer dieses Bessere erkannt hat, nicht mehr von der Lust (*hedonê*) überwunden werden kann.⁴⁸⁹ Wenn man weiß, was man will, tut man nichts anderes mehr, und dieses Wollen ist durch keine Affekte mehr beeinflussbar.⁴⁹⁰ Wie wirkt die Weisheit, wie weiß man, was man will? Die Antwort lautet: durch das Abschätzen.

„Und welche andere Schätzung gibt es denn für Lust gegen Unlust als den Überschuss oder das Untermaß der einen gegen die andere, das heißt, je nachdem eine größer ist oder kleiner als die andere, mehr oder weniger, stärker oder schwächer?“ (Prot. 356a).⁴⁹¹

⁴⁸⁸ ἄρ' οὖν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ, ἢ καλόν τε εἶναι ἢ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γινώσκῃ τις τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς ὥστε ἄλλ' ἅττα πράττειν ἢ ἂν ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ' ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; (Prot. 352c). Lisi nimmt diese Stelle als Beleg für seine Behauptung, dass *epistêmê* und *phronêsis*, welche er als *aretê* des obersten Seelenteils bezeichnet, miteinander gleich gesetzt werden (2003: 129).

⁴⁸⁹ Zum Hedonismus und zur „intellectualist thesis“ im *Protagoras* vgl. Taylor; Kahn 2003; Rowe 2003b. Rowe versucht gegen Kahn, Annas und Vlastos die „intellectualist thesis“ zu verteidigen und weist darauf hin, dass diese Haltung in allen Frühdialogen, das Konfliktmodell (*akrasia* als das Tun wider besseren Wissens, also der Kampf zwischen rationalem und irrationalen Seelenteil) jedoch in keinem zu finden ist (Rowe 2003b: 141). Man könnte das Problem lösen, wenn man den Begriff des Wollens in den Mittelpunkt stellt: Wenn man etwas wider besseren Wissens tut, so handelt man aber nicht nach seinem Wollen. Und das würde auch der Sokrates der Frühdialoge behaupten.

Dagegen sieht Kahn die *akrasia* bereits im *Protagoras*: „...but nowhere except in the *Protagoras* (and later in the *Republic*) is the case discussed of someone who might know what is good, but nevertheless act otherwise. Before the *Republic*, and except in the *Protagoras*, the possibility of *akrasia* is never mentioned, and hence never denied.“ (Kahn 2003: 168).

Zum Überwunden werden von Lust vgl. Kleit. 407d: „Wer nun von den körperlichen Lüsten beherrscht wird und um ihretwillen nicht das Beste zu tun imstande ist, hältst du den für frei?“ (Xen. mem. I, 5, 3).

⁴⁹⁰ Für Aristoteles ist die Leugnung der *akrasia* dem historischen Sokrates zuzuschreiben (Kahn 2003: 165). Ich tendiere eher zur der Auffassung, dass Sokrates die hedonistische Position als Mittel im *elenchos* einsetzt, was offen lässt, ob er sie selbst für wahr hält. Vlastos' Vorschläge, dass die *hedonê* für Sokrates etwas Gutes ist (nicht das einzige) und dass das, was das Beste ist, auch immer die größte Freude bereitet, und zwar das tugendhafte Leben (Kahn 2003: 166), sind damit vereinbar und plausibel.

⁴⁹¹ *kai tis allê anxia hêdonê pros hypên estin, all' ê hyperbolê allêlôn kai elleipsis? tauta d' esti meizô te kai smikrotera gignomena allêlôn kai pleiô kai elattô kai mallon kai hêtton.* „We can only be dazzled by Plato's brilliance in working out a hedonistic calculus as the model for human decision making, and thus pointing the way for Epicurus, Bentham, the utilitarians, and the modern exponents of rational choice theory.“ (Kahn 2003: 169).

Die Messkunst (*metrêtikê technê*) bewirkt das *eu prattein* (Prot. 356d). Dass Sokrates von einer Kunst spricht, bedeutet, dass es hierin Spezialisten gibt. Das Abschätzen ist die Aufgabe der Vernunft, und der Zustand einer optimal arbeitenden Vernunft ist die Weisheit.⁴⁹² So weiß der Weise, wie am besten entschieden wird (und welche Lust er zulässt) und wann und wie Dinge recht gebraucht werden. Das messende, abschätzende Wissen führt zum für das gute Leben notwendigen rechten Maß, welches das scheinbar Gute entlarvt und die Seele zur Wahrheit führt (Prot. 356e).⁴⁹³ Die letzte Aussage lässt die Messkunst als Dialektik erscheinen.⁴⁹⁴ Das Zu-schwach-Sein gegen sich selbst ist Unverstand (*amathia*), das Herrschen über sich selbst Weisheit (Prot. 358c).

Der Dialog ist ein Konkurrenzkampf bezüglich der Frage, wie ein Mensch an der Seele besser wird.⁴⁹⁵ Protagoras setzt auf das Lehren seiner „Weisheit“, Sokrates argumentiert für den *elenchos* (im Privaten). Für beide führt das Besserwerden zur Tugend – doch haben sie unterschiedliche Vorstellungen davon, wie dieses Besserwerden aussieht.

Die politische Tugend ist für Sokrates die allgemeine, das menschliche Gutsein und die politische Kunst gehören untrennbar zusammen. Sowohl in privaten wie auch in öffentlichen Entscheidungsprozessen kommt alles auf das richtige Wissen an. Im *Protagoras* wird dieses Wissen als Messkunst behandelt. Die Messkunst (als vernünftiges Abschätzen) ist sowohl für das gebrauchende Wissen der *politikê technê* als auch für private abwägende Entscheidungen relevant, sie nützt der Seele und ist ein Bestandteil der *sophia*, sie bewirkt das *eu prattein*.⁴⁹⁶ Durch das Abschätzen der Messkunst wird das rechte Maß verwirklicht, was zu guten Entscheidungen befähigt und *euboulia* meint.

Neben dem gebrauchenden findet sich im Dialog auch das hervorbringende Wissen der Seelenbesserung. Protagoras sieht keinen Unterschied zwischen Besserwerden und -machen (zwischen Lehren und Erlernen der *aretê*) und glaubt, dass man innerhalb kurzer Zeit die menschliche Seele bessern (oder gar bis zur *sophia* vollenden) könne.⁴⁹⁷ Sokrates trifft die wichtige Unterscheidung zwischen dem Erlernen eines Handwerks und dem Lernen aus Bildungszwecken. Die Bürger kann man besser machen, ihnen also die Gerechtigkeit und die Besonnenheit (in Form von Meinungen durch *nomima* und *nomoi*) mitteilen, welche die sittliche Grundlage des Gemeinwesens sind. Allerdings ist dazu (dauerhaft) nur der Fachmann – der *sophos* – befähigt.

Die *sophia* hingegen ist elitär, als einzige Tugend ausschließlich Wissen, nur aus eigenem Antrieb zu erlernen (was als Besserwerden bestätigt wird), und ohne sie ist man nicht in der Lage, andere besser zu machen, weil man ständig Gefahr läuft, sich zu täuschen und zu

⁴⁹² „Thus it is hedonism that permits Socrates to reinterpret *akrasia* as an error in the measurement of pleasures and pains.” (Kahn 2003: 169).

⁴⁹³ Das Wissen des Maßes, also die Messkunst, sei die *aretê*: „Implizit wird die *aretê* zur richtigen Mitte zwischen Überschuss und Mangel, der sich numerisch bestimmen lässt (357a3), erklärt, eine Vorstellung die auch in einem Alterswerk wie dem *Philebos* vorhanden ist (vgl. 26b).“ (Lisi 2003: 130 f.).

⁴⁹⁴ Vgl. Havlíček 2003: 108 f. Möglicherweise ist mit dem richtigen Abwägen vor Entscheidungen die prüfende Elenktik gemeint.

⁴⁹⁵ Dies geschieht durch Wissen, „das die Seele besser macht. Eine nähere Beschreibung dieser Weisheit wird im Gespräch nicht unternommen.“ (Lisi 2003: 124).

⁴⁹⁶ Unklar bleibt jedoch Sokrates' Behauptung, dass sie zur Wahrheit führe.

⁴⁹⁷ „Dem Liebhaber der Weisheit soll der junge Hippokrates folgen, der zwar die Tugend nicht lehrt, aber das Verlangen nach ihr zu steuern vermag, indem er untersucht, worin die *aretê* besteht.“ (Karfik 2003: 38).

fehlen. Während sie für Protagoras ganz wesentlich auf das individuelle Leben, also auf das Gebrauchswissen, beschränkt war, ist sie das für Sokrates gerade nicht. Wahre Weisheit beinhaltet die Verpflichtung zur politischen Herrschaft und zum Wohl der anderen (Seelenbesserung).

Die *politikê technê*, deren Grundlage die Weisheit ist, ist im Gegensatz zu den anderen Künsten nicht ohne Weiteres lehrbar.⁴⁹⁸ Die *sophia* im öffentlichen Bereich – als Anwendung des gebrauchenden Wissens – ist mit dem Begriff der *euboulia*, der Befähigung Entscheidungen zu treffen, identisch. Der Dialog expliziert erneut die Behauptung, dass Wissen (Weisheit) am besten herrscht und regiert.

Die öffentliche Seelenbesserung geschieht durch die Etablierung (und Überwachung) der *nomima* (den allgemeinen Vorstellungen vom Guten, Schönen und Gerechten) und durch die Bestrafung beim Übertreten der *nomoi*. Damit sind zwei Methoden der öffentlichen Seelenbesserung aus dem *Gorgias* genannt.

Die Frage, ob es neben den „politischen“ Tugenden noch weitere gibt, wird zwar nicht eindeutig beantwortet. Man kann aber in Sokrates' Aussagen erkennen, dass nicht nur alle Tugenden, sondern auch die meisten Bereiche des menschlichen Lebens politisch sind. Für Protagoras und ihn gehören Politik und Tugend unfraglich zusammen.

Die private Seelenbesserung wird als langwierig und anstrengend beschrieben, wobei – im Gegensatz zur öffentlichen Seelenbesserung – unklar ist, ob das Streben nach Weisheit an ein Ziel gelangen und, falls ja, ob man sie auch wieder verlieren kann. Klar ist hingegen, dass die göttliche *aretê* von einer höheren Qualität ist als die menschliche, und dass die Menschen nur eine Angleichung an Gott in Form einer unendlichen Suche anstreben können. Folgt man dem Gedanken, dass die Menschen früher von Göttern behütet worden sind, so kann die Politik (selbst als Optimierung der Seele) nur noch als Mangelverwaltung, als Ausgleich eines Verlustes, erscheinen.

Schließlich erfahren wir im Dialog mehr über den *elenchos*. Er prüft (destruktiver) und liefert *logoi* (er ermöglicht besseres Begründen). Dies unterstützt meine These vom konstruktiven *elenchos*. Er macht besser und ist Ausdruck des Verlangens nach einem notwendigen Gesprächspartner.

Schließlich bietet sich, was das Verhältnis von *politikê technê* und *politikê aretê* angeht, folgende Lösung an: Die *aretê* ist keine Kunst. Die *sophia* als Wissen kommt ihr aber am nächsten.⁴⁹⁹ Die übrigen Tugenden müssen nicht Wissen sein. Bis auf die Ausnahme der Weisheit sind die Tugenden die Werke der politischen Kunst. Das Besondere an der politischen Kunst, im Vergleich zu anderen *technai*, besteht aber darin, dass sie (als *sophia*) am schwierigsten zu erlernen ist.

Die Diskussion der *sophia* setzt sich auch im *Hippias I* und *II* fort. In beiden nun zu betrachtenden Dialogen wird deutlich, dass Politik eben dieses Expertenwissen benötigt, um zum Gemeinwohl zu führen und egoistische Machtausübung zu verhindern. Dabei steht wieder das Besserwerden im Mittelpunkt des Interesses, und es gilt weiterhin Sokrates'

⁴⁹⁸ „Die verschiedenen Exkurse über die Form der Unterhaltung sind auch ein deutliches Signal dafür, dass die wahre philosophische Ausbildung nur im Rahmen eines persönlichen Gespräches vonstatten gehen kann.“ (Lisi 2003: 132). Allerdings sieht Lisi in diesem persönlichen Gespräch die (dialektische) Unterweisung (ebd.).

⁴⁹⁹ Gleichfalls unterliegt auch die Weisheit den Bedingungen einer *technê*: Neben dem Fachwissen ist sie auf eine geeignete *physis* und reichlich Erfahrung (Übung) angewiesen.

Grundsatz, dass die eigene Vervollkommnung, das Streben nach *aretê*, vor der Behandlung der Bürger stehen muss. Im *Hippias I* wird die öffentliche Seelenbesserung im Hinblick auf die *nomoi* und *nomima* besprochen und die *sophia* als gebrauchendes Wissen dargestellt. Im *Hippias II* erfahren wir Näheres über die Tugenden und ihr Verhältnis zueinander, außerdem bestätigt Sokrates den *elenchos* als Weg zum Wissen. Der *Menexenos* schließlich als dritter Dialog dieser Gruppe vermeintlich unpolitischer Werke Platons greift die positive Rhetorik wieder auf, indem Sokrates demonstriert, wie man durch einen *logos* die Bürger zum Streben nach der *aretê* antreiben und die Einheit der Polis fördern kann, was nichts anderes als die öffentliche Seelenbesserung durch Beeinflussung der *nomima* bedeutet.

3.6 *Hippias I/II, Menexenos*: Politik als Expertenwissen der Seelenbesserung

Die Dialoge *Hippias I* und *II* und *Menexenos* sind in Beziehung auf die *politikê technê* nicht besonders ergiebig. Deswegen werde ich deren wichtigste Aussagen in einem Kapitel zusammenfassen.

Im *Hippias I* erfahren wir etwas über die *sophia*. Zunächst nur negativ anhand von Sokrates' Bemerkung, dass die alten Weisen sich der politischen Geschäfte enthalten hätten (*ôs ê pantês ê hoi polloi autôn phainontai apechomenoi tôn politikôn praxeôn*, Hipp.mai. 281c). Hippias, der nicht nur wie Protagoras als Sophist, sondern auch als Politiker sein Geld verdient⁵⁰⁰, erklärt dies damit, dass die Alten nicht in der Lage gewesen seien, die gemeinsamen und die privaten Angelegenheiten mit ihrer Einsicht zu umfassen.⁵⁰¹ Die (neuartige) sophistische Kunst hingegen verstehe sich auf beides (Hipp.mai. 281d), auf gutes privates wie politisches Handeln. Damit befindet sich Hippias in Übereinstimmung mit Protagoras. Im Widerspruch zu seiner Ausgangsbehauptung sagt Sokrates in Hipp.mai 283a f., dass sich die Sophisten von den Alten dadurch unterscheiden, dass sie vorzüglich für sich selbst weise sind, was an ihren Einkünften deutlich wird.⁵⁰² Man sollte die erste Aussage über die alten Weisen so verstehen, wie Sokrates sich selbst in der *Apologie* beschreibt: Der Weise enthält sich der politischen Angelegenheiten, weil er in seinem Gemeinwesen keine Aussicht auf Erfolg bezüglich eines öffentlichen Engagements sieht. Mit der zweiten Aussage hingegen kritisiert er die Sophisten, die vorgeben, auch gute Politiker zu sein, in Wahrheit aber nur an die Erfüllung ihrer eigenen Interessen und nicht an das Gemeinwohl denken.

Sokrates' Frage an Hippias, ob das Erlernen seiner „*sophia*“ in der Tugend besser macht (*poteron hê sophia hê sê ouch hoia tous synontas autê kai manthanontas eis aretên beltious poiein*, Hipp.mai. 283c), lässt das Ziel wahrer Bildung erkennen; die er bei Hippias nicht verwirklicht sieht. Die Tugend wird als erlernbar verstanden und als das Ziel guter Erziehung genannt, welches als „so gut wie möglich werden“ (*ôs beltistois genesthai*, Hipp.mai. 283e) bezeichnet wird. Auch wenn hier die Weisheit direkt thematisiert wird, verwendet Sokrates sie bloß als allgemeine Kompetenz oder Wissen. Die *politikê technê* wird nicht explizit genannt, aber das, was Sokrates und Hippias als gute Erziehung beschreiben, ist die (private) Seelenbesserung der politischen Kunst. Sie erscheint auch in seiner Zustimmung erwartenden Frage, ob in gesetzlich gut regierten Poleis nicht die *aretê* das am meisten Geachtete ist (*En de ge tais eunomois polesin timiôtaton hê aretê*, Hipp.mai. 284a). Tugend und Politik sind untrennbar miteinander verbunden.

⁵⁰⁰ Rowe vergleicht Platons Darstellung von Hippias mit der von Protagoras: Beide sind von der Wichtigkeit ihrer Lehrtätigkeit für eine gute Erziehung überzeugt und legen Lippenbekenntnisse über die Wichtigkeit von Moral ab, unterscheiden sich jedoch von den eristischen Sophisten wie Euthydemus und Dionysodoros (1984: 159 f.).

⁵⁰¹ *Ti d' oiei, ô Sôkrates, allo ge ê adynatoi êsan kai ouch hikanoi exikneisthai phronêsei ep' amphotera, ta te koina kai ta idia* (Hipp.mai. 281c f.).

⁵⁰² οὗτο μὲν οὖν μοι δοκεῖς καλὸν τεκμήριον ἀποφαίνειν περὶ σοφίας τῶν νῦν πρὸς τοὺς προτέρους, καὶ πολλοῖς συνδοκεῖ ὅτι τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι· τούτου δ' ὄρος ἐστὶν ἄρα, ὃς ἂν πλεῖστον ἀργύριον ἐργάσῃται. Dies wurde im Gespräch mit Protagoras deutlich.

Hippias Aussage, dass die lakedaimonischen Gesetze es ihm nicht erlaubten, in Sparta aufzutreten, ermöglicht Sokrates – wie im *Kriton* – eine kurze Behandlung des *nomos*. Gesetze werden zum Nutzen der Polis gegeben (Hipp.mai. 284d) – wobei Hippias einwendet, dass sie bisweilen auch schaden. Nach Sokrates' Meinung sind sie das größte Gut der Polis und ohne sie ist es unmöglich, in guter Ordnung zu leben (*ouch hōs agathon megiston polei tithentai ton nomon hoi tithemenoi? kai aneu toutou meta eunomias adynaton oikein?*, Hipp.mai. 284d). Dabei kann der Gesetzgeber das Gute und damit das Sittliche und das Gesetz (*nomimon kai nomos*) verfehlen (Hipp.mai. 284d). Dies erklärt die vorangehende Aussage, dass das Gesetz das größte Gut der Polis ist und unterstützt das Rechtsverständnis des *Kriton*. Das Gesetz als höchstes Gut der Polis steht eigentlich im Widerspruch zu den Ergebnissen der *politikē technē*, bei der dieses als Bedingung die *sophoi* und im Ergebnis die *aretē* und die *eudaimonia* waren. Doch wer gibt gute Gesetze, die das Gute für die Polis (als *nomimon kai nomos*) treffen, und was ist das Ziel dieser Gesetze? Die Antworten führen wieder zur politischen Kunst: der *sophos* und die *eudaimonia* beziehungsweise die *aretē*, die kurz zuvor als das am meisten Geachtete in der Polis bezeichnet worden war. In diesem Sinne sind die Gesetze das größte Gut der Polis – wenn sie von weisen Politikern gegeben werden und Tugend und Glückseligkeit bewirken. Wie ist es zu verstehen, dass die Gesetze das (Sittliche und das) Gesetzliche verfehlen können? Dahinter steht wie im *Kriton* Sokrates' doppelter Gesetzesbegriff. Die am Guten ausgerichteten ewigen Gesetze (Naturgesetze) sind unveränderlich und als einzige wahr, darüber hinaus geben sich die Menschen Gesetze, die diese göttlichen, unveränderlichen Gesetze treffen oder verfehlen können. Das Erkennen und Treffen der göttlichen Gesetze erfordert – abgesehen von Glück und göttlicher Schickung – die Qualifikation des politischen Fachmannes (des Philosophen).⁵⁰³ Diese Wissenden halten das Nützlichere für in Wahrheit gesetzmäßiger (*Alla mēn pou hoi g' eidotes to ôphelimôteron tou anôphelêsterou nomimôteron hēgountai tē alêtheia pasin anthrôpois*, Hipp.mai. 284e). Also werden sie nach Kriterien der Nützlichkeit Entscheidungen treffen und das Brauchbare dem Unbrauchbaren vorziehen. Hier findet sich ebenso wie beim zweiten Definitionsversuch des Schönen das gebrauchende Wissen der *politikē technē*. Der Bestimmungsversuch, das Schöne⁵⁰⁴ sei das Brauchbare (*touto gar dê estô hēmin kalon, ho an chrēsimon ē*, Hipp.mai. 295c), verlangt nach einem Wissen des Nützlichen, welches die Grundlage guter Herrschaft ist.

„...und die für andere Künste, ja wenn du willst, auch alle Beschäftigungen und Einrichtungen, dies eben alles nennen wir schön in demselben Sinne; darauf sehend

⁵⁰³ In Hipp.mai. 294c f. spricht Sokrates auch von den wahren Sitten (und Handlungsweisen). Die meisten Menschen erkennen sie nicht und daraus resultieren die meisten Streitigkeiten im Privaten und im Öffentlichen unter den Poleis (Ὁμολογήσομεν οὖν τοῦτο, ὃ Ἰππία, πάντα τὰ τῷ ὄντι καλὰ καὶ νόμιμα καὶ ἐπιτηδεύματα καὶ δοξάζεσθαι καλὰ εἶναι καὶ φαίνεσθαι ἀεὶ πᾶσιν, ἢ πᾶν τοῦναντίον ἀγνοεῖσθαι καὶ πάντων μάλιστα ἔριν καὶ μάχην περὶ αὐτῶν εἶναι καὶ ἰδίᾳ ἐκάστοις καὶ δημοσίᾳ ταῖς πόλεσιν;).

⁵⁰⁴ Zum Begriff des *kalon* und seiner deutschen Übersetzung vgl. Wolf 1996: 78. Von besonderer Wichtigkeit ist bei der Übersetzung als „das Schöne“ das Mitdenken der ethischen Bedeutungsebene (neben der ästhetischen) als lobenswert oder „als etwas, womit man sich sehen lassen kann“. „Das *kalon* ist nichts anderes als das Gute, sofern wir dies unter einer bestimmten Hinsicht betrachten, nämlich der Hinsicht seiner Attraktivität.“ (Wolf 1996: 79). Vgl. dazu den Abschnitt über das *Symposium* in dieser Arbeit.

bei jedem, wie es geartet, wie es ausgearbeitet ist, in welchem Zustande es sich befindet, sagen wir das Brauchbare, inwiefern es brauchbar ist und wozu und wann, sei schön“.⁵⁰⁵

Wer dies an Dingen erkennt, ist der ausgezeichnete Herrscher, und dieses Wissen vom Nützlichen ist die *sophia*.

Nutzen bedeutet das Vermögen (*dynamis*), etwas in einer bestimmten Hinsicht verrichten zu können. Allerdings muss dieses „in einer bestimmten Hinsicht“ das adverbial Gute beinhalten, dann ist das Vermögen schön. Dies bewiesen vorzüglich die politischen Angelegenheiten, ergänzt Hippias. Denn das Schönste von allem sei es, in der eigenen Polis mächtig zu sein.⁵⁰⁶ Sokrates lobt Hippias nicht nur für diese Aussage, sondern sagt auch, dass die *sophia* deshalb bei den Göttern das Schönste sei (*Eu legeis. ar' oun pros theôn, Hippias, dia tauta kai hê sophia pantôn kalliston*, Hipp.mai. 296a). Nicht nur dass Sokrates die Weisheit direkt nennt, sondern er sieht in ihr (als spezielle politische Expertise) auch die Grundlage, in der Polis mächtig zu sein. Hippias sprach von keinem kognitiven Vermögen, dies tut erst Sokrates. Macht erfordert (die politische) Weisheit.

Die meiner Untersuchung zugrunde liegende Behauptung wird bestätigt: Eigentlich würde man vor dem Hintergrund einer politischen Fragestellung bei Platon nicht gerade an den *Hippias I* (und die meisten anderen Frühdialoge) denken. Doch dies erweist sich auch bei der Betrachtung des *Hippias I* als Fehler. In einigen Dialogen konnten wir beobachten, dass die *sophia* nicht (als politisches Wissen) genannt worden war. *Im Hippias I* wird sie nicht nur erwähnt, sondern sie steht auch für das politische Wissen und die Grundlage von Macht. Politik ist demnach ein Fachwissen. Der Antrieb, sich politisch zu betätigen, kann für Sokrates nicht (wie für Hippias) aus dem egoistischen Streben nach Macht, Reichtum und Ruhm resultieren, denn Politik ist für ihn nur dann gut, wenn sich *sophia* und *dynamis* verbinden.⁵⁰⁷ Die Bedingung der Weisheit ist (neben den natürlichen Anlagen) die richtige Erziehung, das „so gut wie möglich Werden“.⁵⁰⁸ Die von Sokrates erwähnte *sophia*, die in der gesamten *aretê* besser macht, ist die Grundlage der politischen Kunst. Tugend, Politik und das gelingende Leben bilden eine Einheit.

In guten Poleis⁵⁰⁹ sind die tugendhaften Menschen bewunderungs- und nachahmungswürdige Vorbilder. Dabei werden die Gesetze von den weisen Politikern gegeben und bewirken *eudaimonia* und *aretê*. Sokrates operiert dabei mit einem doppelten Gesetzesbegriff: Die von

⁵⁰⁵ καὶ τὰ ὑπὸ ταῖς ἄλλαις τέχναις, εἰ δὲ βούλει, τὰ ἐπιτηδεύματα καὶ τοὺς νόμους, σχεδὸν τι πάντα ταῦτα καλὰ προσαγορεύομεν τῷ αὐτῷ τρόπῳ· ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἴργασται, ἢ κείται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ἢ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὅποτε χρήσιμον καλὸν φάμεν εἶναι (Hipp.mai. 295d f.).

⁵⁰⁶ *Sphodra ge. ta te goun alla, o Sôkrates, martyrei hêmin hoti touto houtôs echei, atar oun kai ta politika: en gar tois politikois te kai tê heautou polei to men dynaton einai pantôn kalliston* (Hipp.mai. 295e f.).

⁵⁰⁷ Eine Gemeinsamkeit besteht hierbei auch zwischen dem *Hippias I*, der *Apologie* und dem *Gorgias*. Der Weise darf nicht um jeden Preis regieren wollen, sondern nur dann, wenn es die Umstände zulassen. Andernfalls beschränkt er sich auf das Seinige und die private Seelenbesserung.

⁵⁰⁸ Politik ist damit untrennbar mit der Frage nach dem guten Leben verbunden. Der Politikerphilosoph muss erkennen, worin dieses – also die *eudaimonia* und die *aretê* – besteht, um sie als *ergon* der *politikê technê* realisieren zu können

⁵⁰⁹ Gut bedeutet gesetzlich wohlgeordnete Gemeinwesen.

den Menschen gegebenen Gesetze müssen mit den unveränderlichen und wahren göttlichen Gesetzen übereinstimmen. Bedingung dafür ist, dass sie der politische Fachmann erlässt, der als Einziger das Wahre erkennen (und nachbilden) kann.⁵¹⁰ Dabei trifft er anhand von Kriterien der Nützlichkeit Entscheidungen („das Nützlichere ist das Gesetzmäßigere“). Das gebrauchende Wissen der *politikê technê* wird also ebenfalls thematisiert, seine Anwendung ist die Grundlage guter Herrschaft, und damit schließt sich der Kreis zur *sophia*. Das Wissen der *politikê technê* ist das Schönste und die Grundlage wahrer Macht. Das heißt nichts anderes, als dass wahre Herrschaft auf Wissen beruht.

Der *Hippias II* knüpft inhaltlich hieran an. Als mächtig ist (wie im *Gorgias*) nur der zu bezeichnen, der tut, was er will und wann er es will (*Dynatos de g' estin hekastos ara, hos an poiê tote ho an boulêtai, hotan boulêtai*, Hipp.min. 366b).⁵¹¹ Um zu wissen, was man (wirklich) will, benötigt man nicht irgendein Wissen, sondern die *sophia*.⁵¹² Ein *sophos* als beliebiger Fachmann kann (ethisch) schlecht handeln, ein *sophos* im Sinne eines politisch-guten Menschen nicht.⁵¹³ Dementsprechend macht nicht jedes Wissen gut, sondern nur ein bestimmtes.

Am Ende des Dialoges behandelt Sokrates die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit sei notwendigerweise ein Vermögen (*dynamis*) oder ein Wissen (*epistêmê*) oder beides (*hê dikaiosynê ouchi ê dynamis tis estin ê epistêmê ê amphotera? ê ouk anankê hen ge ti toutôn einai tên dikaiosynên*, Hipp.min. 375d). Wenn die Gerechtigkeit Wissen sei, dann wäre die weisere Seele die gerechtere. Erneut wird *epistêmê* durch *sophia* ersetzt, und Sokrates stellt eine noch offene Frage: Ist die Gerechtigkeit bloß Meinung oder kann sie auch Wissen sein? Mein Lösungsvorschlag lautet: Sie entsteht (abgesehen vom Zufall) durch die *Weisheit* und ist – wie die anderen Tugenden auch – eine *dynamis*. Aber bei den meisten Bürgern existiert sie (wie die Besonnenheit) lediglich in Form von wahrer Meinung. Wer allerdings die *sophia* besitzt, wird auch gerecht, besonnen und tapfer sein, dies aber in Form von Wissen.

Sokrates geht in Bezug auf den Ausdruck unsauber vor. In Hipp.min. 376a wird statt Wissen und Weisheit der Begriff *technê* der *dynamis* gegenübergestellt. Alle drei Begriffe stehen für eine kognitive Wesenheit, unklar bleibt aber, wieso ein Vermögen nicht kognitive Elemente besitzen kann. Aus mindestens einem von beiden besteht die Gerechtigkeit (*tauta de dikaiosynês phainetai, êtoi amphotera ê to heteron*, Hipp.mai. 376a). Die Unterscheidung

⁵¹⁰ Inwiefern der Inhaber der politischen Kunst Gesetze in der Zeit seiner Anwesenheit erlassen muss, wird aus dem Gespräch nicht ersichtlich. Dies wird erst der *Politikos* klären.

⁵¹¹ Für Schofield ist dies Sokrates' Vorstellung von Macht, die an anderen Stellen nur angedeutet werde (2006: 278 n. 37)

⁵¹² Sokrates prüft Hippias, indem er (*phronêsis*) *epistêmê* und *sophia* (ähnlich wie im *Hippias I*) beliebig durcheinander ersetzt. *Sophia* ist aber nicht nur ein Fachwissen jeglicher Art, sondern auch die Form des menschlichen Gutseins und politisches Wissen.

⁵¹³ Der Trick in Sokrates' Argumentation besteht darin, dass er unter der Hand vom technischen Gutsein zum menschlichen Gutsein übergeht (Wolf 1996: 62). Das Wollen impliziert das menschliche Gutsein. Allerdings sagt Wolf, dass jede *technê* ethisch betrachtet gut oder schlecht eingesetzt werden könne. Weil sie ausschließt, dass das ethische Wissen (das Wissen, wie zu handeln und zu leben gut ist) eine *technê* ist (1996: 65 f.), sieht sie nicht die Einheit von *politikê technê* und ethischem Wissen. Ihre Begründung lautet, dass dieses Wissen zu umfassend für einen für eine *technê* notwendigen, ganzheitlichen Wissensbereich sei (1996: 66). Immerhin betrachtet sie Ethik als Wissen.

wird noch unverständlicher, wenn man an das Ergebnis des *Hippias I* denkt. Dort fielen *politikê sophia* und *dynamis* zusammen. So ist auch der Anfang des *Hippias II* zu verstehen. Er ist nur nachvollziehbar wenn man ihn folgendermaßen interpretiert: Jeder *sophos* ist gerecht, aber nicht jeder Gerechte auch weise.

Auch über den *elenchos* und die Seelenbesserung reden Sokrates und Hippias miteinander.

„Siehst du, Hippias, dass ich Recht, habe wenn ich sage, dass ich emsig bin im Fragen der Weisen? Und ich mag wohl nur dies eine Gute haben, übrigens aber es schlecht genug um mich stehen“.⁵¹⁴

Wenn Sokrates schon nicht weiß, wie sich die Dinge eigentlich verhalten (Hipp.min. 372b), und fast nie mit den „Weisen“ einer Meinung ist (Hipp.min. 372b f.), so beherrscht er doch zweifelsohne die Elenktik. Er schämt sich nicht zu lernen, indem er forscht, fragt und jedem dankbar ist, der ihm antwortet (*ou gar aischynomai manthanôn, alla pyntanomai kai erôtô kai charin pollên echô tô apokrinomenô*, Hipp.min. 372c).⁵¹⁵ Erneut wird meine Interpretation gestützt, dass man durch gezieltes Fragen und Antworten lernt (konstruktive Elenktik), also nicht bloß Meinungen erschüttern kann (destruktive).⁵¹⁶ Doch Sokrates schreibt den *elenchoi* noch mehr zu. Hippias bittet er:

„Du also nimm dich meiner an und schlage mir nicht ab, meine Seele zu heilen. Denn weit größere Wohltat erzeigst du mir ja, wenn du meine Seele von ihrem Unverstande befreist, als wenn meinen Leib von einer Krankheit.“.⁵¹⁷

Damit ist die Seelenbesserung der *politikê technê* genannt, genauer: der wiederherstellende (gesundende) Teil der Seelenbesserung. Die Methode, vom Unverstand zu befreien, war der destruktive *elenchos*. Hippias ist dazu nicht in der Lage, wohl aber Sokrates. Doch lässt es Hippias an der Bereitschaft fehlen, sich auf den *elenchos* einzulassen und das eigene Nichtwissen einzusehen, denn er beschuldigt Sokrates, dass dieser nur Verwirrung im Gespräch erzeuge und auf Beleidigung aus sei.⁵¹⁸ Dass diese Verwirrung heilsam und die Grundlage für Wissen (durch den im Dialog nicht realisierbaren konstruktiven *elenchos*) sein kann, liegt außerhalb Hippias' Einsichtsvermögen.

Was für Erkenntnisse liefert der *Hippias II*? Mächtig ist nur der, der tut, was er will und wann er es will. Um zu wissen, was man will, benötigt man die *sophia*; gemeint ist hier nicht irgendeine Weisheit (so wie jede Fachkompetenz als *sophia* bezeichnet werden kann),

⁵¹⁴ Horas, *ô Hippias, hoti egô alêthê legô, legôn hôs liparês eimi pros tas erôtêseis tôn sophôn? kai kindyneuô hen monon echein touto agathon, talla echôn pany phaula* (Hipp.min. 372a f.). Vgl. Hipp.min. 369d f.

⁵¹⁵ In Hipp.min. 369d äußert Sokrates sein Verlangen, von den als weise Geltenden zu lernen. An den Fragen und Antworten der *phauloi* hat er keinerlei Interesse. Sokrates unterhält sich also bevorzugt mit solchen Personen, die ein hohes (intellektuelles) Ansehen genießen und große Stücke auf sich halten.

⁵¹⁶ Terence Irwin sieht auch Sokrates' Behauptung, durch den *elenchos* Fortschritte in Richtung dem Finden von Definitionen zu machen (1995: 49), also zu Wissen zu gelangen.

⁵¹⁷ *sy oun charisai kai mê phthonêsês iasasthai tèn psychên mou: poly gar toi meizon me agathon ergasê amathias pausas tèn psychên ê nosou to sôma.* (Hipp.min. 372e f.).

⁵¹⁸ *alla Sôkratês, ô Eudike, aei tarattei en tois logois kai eoiken hôsper kakourgounti.* (Hipp.min. 373b).

sondern das Wissen des menschlichen Gutseins, das politische Wissen.⁵¹⁹ Jeder Erwerb von *sophia* macht besser (weil wissender), aber nur der Erwerb der politischen, der höchsten Weisheit macht den Menschen im Ganzen gut.

Über die Gerechtigkeit erfahren wir, dass sie (wahre) Meinung (bei den Vielen) oder Wissen (bei den Weisen) sein kann, in beiden Fällen aber aus der (politischen) *sophia* entsteht.⁵²⁰ Die *sophoi* müssen die Gerechtigkeit, Tapferkeit und Besonnenheit (auf der Basis von Wissen) besitzen. Jeder Weise ist gerecht, aber nicht jeder Gerechte (Tapfere und Besonnene) ist *sophos*. Die umfassende, allgemeine *dynamis* – im Sinne von Macht in der Polis – bedingt die politische Weisheit; im engeren Sinne sind alle Tugenden eine *dynamis*.

Schließlich schreibt sich Sokrates die *elenchos*-Kompetenz zu und bestätigt die Existenz des konstruktives *elenchos*: Man lernt durch Fragen und Antworten. Die *elenchoi* heilen die Seele, indem sie vom Unverstand befreien. Versteht man unter Unverstand falsche Meinungen, dann ist damit der gesundende (wiederherstellende) Teil der Seelenbesserung, der destruktive *elenchos*, gemeint und noch nicht der optimierende. Die Zerstörung des bisher für wahr Gehaltenen wird auch von Hippias als Verwirrung bezeichnet. Diese Verwirrung kann aber heilsam sein und ist die Grundlage von Wissen. Dieses Wissen – die politische *sophia* – ist zwar nach Sokrates' Vorstellungen strenggenommen nur für Wenige erreichbar; aber prinzipiell hat jeder die Möglichkeit, zu diesen Wenigen zu gehören.⁵²¹ Die richtige Veranlagung spielt eine wichtige Rolle, noch wichtiger ist aber die eigene Leistungsbereitschaft.

Der Dialog *Menexenos*⁵²² beginnt mit Sokrates' Frage an Menexenos, ob dieser denn die Erziehung und die Philosophie beendet habe, weil er sich bereits in der Ratsversammlung betätigt (Mx. 234a). Ein weiteres Mal zeigt sich hieran Sokrates' Grundsatz, dass man erst selbst so gut wie möglich geworden sein muss, bevor man sich der politischen Angelegenheiten annehmen darf.

Sein beispielhaftes Epitaph verfolgt das erklärte Ziel, die Polis zu verherrlichen und die Seelen der Bürger zu bezaubern (Mx. 235a), und enthält bei aller berechtigten Skepsis einige wichtige politische Aussagen.⁵²³ Man könnte Sokrates den Vorwurf machen, dass er etwas lobt und vorträgt, was er im *Gorgias* als Rhetorik und Schmeichelei angreift. Doch auch wenn das auf einige Aspekte seines *logos* zutrifft, ist die Intention der Rede entscheidend: Er zeigt, wie eine positive Rhetorik aussehen müsste. Es geht neben der Beruhigung der Hinterbliebenen vor allem darum, zur Nachahmung in der *aretê* anzutreiben.⁵²⁴ Dies ist

⁵¹⁹ Wolf bestreitet, dass das menschliche Gutsein die Struktur einer *technê* aufweisen könne und versucht, *technê* und *elenchos* als zwei unterschiedliche Verfahren auszuweisen (1996: 64 f.).

⁵²⁰ Die Formulierung „politische Weisheit“ ist weniger irreführend und besser geeignet, sie von den anderen (technischen) *sophiai* abzugrenzen.

⁵²¹ Denn es ist keineswegs von Anfang an klar, wer zu den Wenigen gehört. Um dies herausfinden zu können, muss man sich auf die *elenchoi* einlassen.

⁵²² Schofield bezeichnet ihn als „companion piece“ zum *Gorgias*, da sie beide zusammen Platons Vorstellung der wahren Rhetorik darstellten (2006: 72).

⁵²³ Ich stimme Schofield (2006: 94 n. 64) zu, dass man die Gefallenenrede nicht als (reine) Parodie verstehen sollte. Unverkennbar sind auch die Anspielungen auf das Epitaph des Perikles bei Thukydides (Schofield 2006: 72).

⁵²⁴ δεῖ δὴ τοιούτου τινὸς λόγου ὅστις τοὺς μὲν τετελευτηκότας ἱκανῶς ἐπαινέσεται, τοῖς δὲ ζῶσιν εὐμενῶς παραινέσεται, ἐκγόνοις μὲν καὶ ἀδελφοῖς μιμεῖσθαι τὴν τῶνδε ἀρετῆν

dieselbe Aufgabenstellung wie im *Euthydemos*, allerdings nicht als private Seelenbesserung, sondern als öffentliche.⁵²⁵ Es handelt sich bei Sokrates' Epitaph um eine Demonstration des öffentlichen Bessermachens in Form einer Rede, also darum, viele Menschen auf einmal zur Ausübung der Tugend zu animieren, indem man wahre Meinungen und gute *nomima* in die Seelen der Bürger schreibt. Auch wenn er auf der politischen Bühne Athens keine Rolle spielte, wird an diesem *logos* deutlich, dass er die Kompetenz zum öffentlichen Teil der *politikê technê* ebenfalls besessen hätte, besonders an der Ermahnung der Jugend am Ende der Rede (Mx. 246b ff.).

Diese soll den gefallen Vätern in der *aretê* nachahmen, andernfalls seien – ähnlich wie im *Euthydemos* – allen anderen Güter nutzlos (Mx. 246e). „Und alles Wissen, wenn es von Gerechtigkeit und den übrigen Tugenden getrennt ist, zeigt sich nur als Verschlagenheit (*panourgia*), nicht als Weisheit.“⁵²⁶ Diese Formulierung ist insofern interessant, als dass es nicht um Güter geht, die durch die *aretê* nützlich werden, sondern um Wissen. Sie bedeutet aber keine Trennung zwischen *epistêmê* und *aretê*, sondern vielmehr dass Wissen gepaart mit Tugend Weisheit ist. Oder um es anders herum zu formulieren: Die (politische) *sophia* ist das einzige Wissen, dass alle anderen Tugenden mit sich bringt. Daraus leitet Sokrates einen Imperativ an die Jugend ab.

„Deshalb nun versucht zuerst und zuletzt überall und auf alle Weise alle Mühe anzuwenden, damit ihr ja uns und die Früheren übertrefft durch euern Ruhm; wo nicht, so wisst, dass uns, wenn wir euch an Tugend besiegen, der Sieg Schande bringt, der Verlust aber, wenn wir gegen euch verlieren, Glückseligkeit und Heil.“⁵²⁷

Ähnlich wie am Ende des *Gorgias* taucht hier der Gedanke eines Wettbewerbs im Besserwerden auf; diesmal nicht zwischen Individuen, sondern zwischen Generationen. Der Ansporn besteht darin, nicht nur die *aretê* der Väter zu erreichen, sondern noch besser zu werden als sie. Den Lohn dieser Anstrengungen beschreibt Sokrates wie folgt:

„Denn welchem Mann alles oder doch das meiste von ihm selbst abhängt, was zu seiner Glückseligkeit führt, und nicht an anderen Menschen haftet, so dass, je nachdem diese sich wohl oder übel befinden, auch seine Angelegenheiten schwanken, dieser ist auch aufs beste ausgestattet zum Leben, dieser ist der Besonnene, dieser der Tapfere und Einsichtige.“⁵²⁸

παρακελευόμενος, πατέρας δὲ καὶ μητέρας καὶ εἴ τινας τῶν ἄνωθεν ἔτι προγόνων λείπονται, τούτους δὲ παραμυθούμενος. (Mx. 236e f.).

⁵²⁵ In dieser Form wird die Rhetorik im *Gorgias* als positive gelobt; dort ist ihre Funktion jedoch vor allem, Freunde von der Strafbedürftigkeit zu überzeugen und Feinde vom genauen Gegenteil.

⁵²⁶ *pasa te epistêmê chôrizonenê dikaiosynês kai tês allês aretês panourgia, ou sophia phainetai* (Mx. 246e ff.).

⁵²⁷ ὦν ἕνεκα καὶ πρῶτον καὶ ὕστατον καὶ διὰ παντὸς πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε ἔχειν ὅπως μάλιστα μὲν ὑπερβαλεῖσθε καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πρόσθεν εὐκλεία· εἰ δὲ μή, ἴστε ὡς ἡμῖν, ἂν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῇ, ἢ νίκη αἰσχύνην φέρει, ἢ δὲ ἦττα, εἰάν ἡττώμεθα, εὐδαιμονίαν. (Mx. 247a).

⁵²⁸ ὅτι γὰρ ἀνδρὶ εἰς ἑαυτὸν ἀνήρηται πάντα τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα ἢ ἐγγὺς τούτου, καὶ μὴ ἐν ἄλλοις ἀνθρώποις αἰωρεῖται ἐξ ὧν ἢ εὖ ἢ κακῶς πραξάντων πλανᾶσθαι ἠγάγασται καὶ τὰ ἐκείνου, τούτῳ ἄριστα παρεσκευάσται ζῆν, οὗτός ἐστιν ὁ σώφρων καὶ οὗτος ὁ ἀνδρεῖος καὶ φρόνιμος. (Mx. 247e f.).

Der Tugendhafte ist nicht nur glücklich, sondern dies auch am sichersten, da er durch die *aretai* am unabhängigsten von äußeren Umständen und anderen Menschen ist; gemeint ist dabei derjenige, der alle Tugenden besitzt, und das ist der Weise – hier als *phronimos* bezeichnet. *Aretê* wird hier mit dem Ideal des „Nichts zuviel“ (*to Méden agan*, Mx. 247e) weitestgehend gleichgesetzt. Wer diesem Ideal folgt, wird nicht zu sehr erfreut oder betrübt sein, weil er sich selbst vertraut.⁵²⁹ Mäßigung und Unabhängigkeit bewirken *eudaimonia*, Wohlbefinden und Furchtlosigkeit.

Sokrates macht darüber hinaus in seinem Epitaph Aussagen, von denen sich zeigen wird, dass sie in sein politisches Konzept gehören. Erneut taucht der hervorbringende Teil der *politikê technê* auf; die öffentliche Seelenbesserung. Im Zusammenhang mit der Verfassung Athens sagt er, dass die Verfassung eines Gemeinwesens die Erziehung der Menschen ist, die schöne guter Menschen, die gegenteilige schlechter.⁵³⁰ Die Verfassung Athens ist eine Herrschaft der Besseren mit dem guten Willen des Volkes (*esti de tê alêtheia met' eudoxias plêthous aristokratia*, Mx. 238d). Das Volk verleiht an die ihm weise und gut erscheinenden Bürger Herrschaft und Ämter.⁵³¹ Interessant ist hieran Sokrates' positives Urteil über das Urteilsvermögen des Volkes – doch schließlich will er eine Lobrede halten und betont, dass die Regierenden dem Volk als die Besten „erscheinen“. Die Akzeptanz der Bevölkerung ist aber in jedem Fall die Voraussetzung legitimer Herrschaft. Ein weiterer Vorzug und damit Bestandteil guter Herrschaft ist die Homogenität der Bevölkerung.

„Ihren Grund aber hat bei uns diese Verfassung in der Gleichheit der Geburt. Denn andere Poleis sind aus vielerlei und ungleichen Menschen gebildet, daher auch ihre Verfassungen die Ungleichheit darstellen in willkürlicher Herrschaft eines einzelnen oder weniger. Sie sind daher so eingerichtet, dass einige die andern für Knechte und diese jene für Herren halten. Wir aber und die unsrigen, von einer Mutter alle als Brüder entsprossen, begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nötigt uns, auch Rechtsgleichheit gesetzlich zu suchen und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.“⁵³²

Isoγονie gemäß der Natur bedingt Isonomie. Die Bürger respektieren – bei allen natürlichen und gesellschaftlichen Unterschieden – die rechtliche Gleichwertigkeit aller. Darin klingt die Forderung nach der Einheit der Polis an.⁵³³ Neben der Zustimmung der Bevölkerung ist dies

⁵²⁹ *oute gar chairôn oute lypoumenos agan phanêsetai dia to hautô pepoithenai* (Mx. 248a).

⁵³⁰ *politeia gar trophê anthrôpôn estin, kalê men agathôn, hê de enantia kakôn* (Mx. 238c).

⁵³¹ „...sondern nur die eine Bestimmung gibt es, wer im Rufe steht, weise und gut zu sein, der hat den Vorzug und regiert.“ (*alla heis horos, ho doxas sophos ê agathos einai kratei kai archei*, Mx. 238d)

⁵³² αἰτία δὲ ἡμῖν τῆς πολιτείας ταύτης ἢ ἐξ ἴσου γένεσις. αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πόλεις ἐκ παντοδαπῶν κατεσκευασμένοι ἀνθρώπων εἰσὶ καὶ ἀνωμάτων, ὥστε αὐτῶν ἀνώμαλοι καὶ αἱ πολιτεῖαι, τυραννίδες τε καὶ ὀλιγαρχαίαι· οἰκοῦσιν οὖν ἔνιοι μὲν δούλους, οἱ δὲ δεσπότης ἀλλήλους νομίζοντες· ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες, οὐκ ἀξιοῦμεν δούλοι οὐδὲ δεσπότης ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἢ ἰσογονία ἡμᾶς ἢ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον, καὶ μηδενὶ ἄλλῳ ὑπεῖκειν ἀλλήλοις ἢ ἀρετῆς δόξῃ καὶ φρονήσεως. (Mx. 238e f.).

⁵³³ Die im *Alkibiades I* und in der *Politeia* an Bedeutung für die *eudaimonia* der Polis gewinnt.

ein weiteres Kriterium einer guten Verfassung. Das dritte Kriterium lautet, dass die wissentlich Tugendhaften regieren sollen, welches in Athen nicht verwirklicht, aber doch gefordert war. Die Begründung liefert Sokrates anhand der Schilderung der Perserkriege: „...dass jegliche Zahl und jeglicher Reichtum doch der Tugend weiche.“ (*alla pan plêthos kai pas ploutos aretê hypeikei*, Mx. 240d).⁵³⁴ Die größte Tugend ist die auf Wissen basierende. Athen sei dem Untergang erst geweiht gewesen, als die Einheit der Polis verloren ging und der Bürgerkrieg (*stasis*) ausbrach (Mx. 243d ff.). Die eigene Uneinigkeit brachte Athen an den Rand des Ruins, allerdings hätte die Stammesfreundschaft unter den Bürgern eine Eskalation des Konfliktes verhindert; nicht aus Bosheit oder Feindschaft hätten sich die Bürger entzweit, sondern durch Unglück (Mx. 244a).⁵³⁵ Sokrates betont hiermit erneut die Wichtigkeit der Einheit der Polis; Zwietracht ist die größte Gefahr für den Zusammenhalt des Gemeinwesens.

Auch im Dialog *Menexenos* findet sich Sokrates' Grundsatz, dass man erst Philosophie betreiben und so gut wie möglich werden muss, bevor man sich der politischen Angelegenheiten annehmen kann – hier verstanden als die Kompetenz, Rat zu erteilen (Anwendung des gebrauchenden Wissens). Die Intention seines Epitaphs ist es, zum Streben nach und Ausüben der *aretê* anzutreiben; damit verfolgt er dasselbe protreptische Ziel wie im Gespräch mit Kleinias im *Euthydemos*. Da es sich dabei um einen öffentlichen *logos* handelt, lässt sich darin eine Demonstration der öffentlichen Seelenbesserung durch Reden erkennen, indem wahre Meinungen in die Seele der Zuhörer und *nomima* (um-)geschrieben werden. Die Aussage, dass Wissen durch Tugend nützlich wird, ist als Hinweis auf die *sophia* zu verstehen, denn sie ist die Kombination von *epistêmê* und *aretê*. Hieraus ergibt sich im Dialog eine weitere Parallele zum *Euthydemos*: Der *sophos* ist – was die *eudaimonia* angeht und soweit dies Menschen möglich ist – unabhängig von äußeren Einflüssen, da er sich selbst vertrauen kann. Was die Glückseligkeit angeht, findet sich wiederum eine Entsprechung zum *Gorgias*: Es geht nicht einfach darum, so tugendhaft wie möglich zu werden, sondern das Streben nach Tugend ist ein Wettbewerb. Die größtmögliche *eudaimonia* erreicht derjenige, der sich vor allen anderen in der Tugend auszeichnet, also nicht bloß für sich genommen möglichst gut ist, sondern gerade im Vergleich zu anderen.

Neben diesen Aspekten bietet der Dialog *Menexenos* einige Aussagen, die zum politischen Konzept Platons gezählt werden müssen. So findet sich in ihm auch eine andere Form der öffentlichen Seelenbesserung der *politikê technê*. Die Verfassung der Polis ist die Erziehung ihrer Bürger (Bildung der *nomima*); eine gute *politeia* bringt gute Menschen hervor. Ferner wird erneut die Akzeptanz der Bevölkerung als Voraussetzung legitimer Herrschaft gefordert. Die zweite Bedingung einer guten Verfassung ist die Homogenität der Bevölkerung, vorzugsweise durch gleiche Geburt. Die daraus resultierende Rechtsgleichheit der Bürger weist auf eine zentrale Bedingung einer glückseligen Polis hin: ihre Einheit. Dieser Gedanke

⁵³⁴ Bemerkenswert ist die Ursache der Kampfbereitschaft der Athener: die Freiheit (Mx. 239a ff.). Man kann dieses Ideal der Freiheit der Schilderung der Verfallsform der Demokratie in der *Politeia* gegenüberstellen, um die dort herabgewürdigte Freiheit zu rehabilitieren.

⁵³⁵ Man muss sich vor Augen führen, dass Platon Sokrates diese Worte kurz vor seiner Hinrichtung sagen lässt. Dieses milde Urteil über die Zeit des Bürgerkrieges steht in krassem Gegensatz zu Platons Bewertung im siebten Brief. Schließlich folgte daraus die Hinrichtung von Sokrates.

entfaltet in der *Politeia* seine volle Wirkung. Die dritte Voraussetzung einer guten Verfassung ist ebenfalls eine Forderung aus der *Politeia*, nämlich dass die wissentlich Tugendhaften regieren sollen. Die *aretê* einerseits und die Homogenität/Einheit andererseits bedingen einander. Dies wird im *Menexenos* deutlich.

Allerdings muss bei diesem Dialog immer berücksichtigt werden, dass Sokrates eine Lobrede auf Athen und die Demokratie hält, beides sind Dinge, über die er an anderen Stellen weniger positive Worte findet, sodass zumindest die Aussagen und Forderungen, die ausschließlich im *Menexenos* aufgestellt werden, skeptisch betrachtet werden sollten.

Zum Abschluss der Untersuchung der Frühdialoge werfen wir einen kurzen Blick auf zwei vermeintlich unechte Dialoge, den *Alkibiades I* und den *Theages*. Auch wenn sie nicht von Platon stammen sollten (beim *Theages* ist davon auszugehen), so ist ihr Autor als außerordentlich guter Kenner der platonischen Dialoge zu betrachten, und die beiden Dialoge bieten zahlreiche Bestätigungen bisheriger Ergebnisse: Sie decken alle Bereiche der *politikê technê* ab. Vor allem weil beide Dialoge einen hohen politischen Gehalt besitzen, sollte man sie bei der Untersuchung der politischen Kunst keinesfalls unberücksichtigt lassen.

Bisher ist auch die Frage der Motivation zum Streben nach dem politischen Wissen offen geblieben. Hier bieten der *Alkibiades I* und der *Theages* mit der für die *politikê technê* außerordentlich wichtigen Thematisierung des *erôs* einen ersten Anhaltspunkt und eine Überleitung zum *Symposion*, wo diese Frage schließlich beantwortet wird.

3.7 Exkurs: *Alkibiades I*, *Theages*

Ob der *Alkibiades I* von Platon stammt ist umstritten. Doch bei allen berechtigten Zweifeln an seiner Echtheit liefert er eine ganze Reihe von übereinstimmenden Ergebnissen bezüglich der *politikê technê* mit den anderen Frühdialogen und besitzt einen außerordentlich hohen politischen Gehalt. Aus diesem Grund darf er nicht ignoriert werden – auch wenn die aus ihm gewonnenen Resultate mit Vorsicht zu genießen sind. Falls der Dialog nicht von Platon stammen sollte, so ist er doch in seinem Umfeld zu verorten und der Autor als guter Kenner der sokratischen Dialoge zu betrachten.⁵³⁶

Gleich zu Beginn des Gespräches behauptet Sokrates, dass er allein Alkibiades Macht verschaffen könne (*oute epitropos oute syngenês out' allos oudeis hikanos paradounai tèn dynamin hês epithymeis plên emou, meta tou theou mentoi*, Alk.1 105e). Dies klingt zunächst verwunderlich, führt man sich vor Augen, dass Sokrates sich nicht als Machthaber verstanden wissen will. Doch mächtig zu sein, bedeutet, wie im *Gorgias* oder *Hippias II*, zu wissen, was man eigentlich wirklich will. Wer wie Alkibiades in den Versammlungen der Polis Rat erteilen möchte, muss auch wissen, worüber er spricht. Worüber man Wissen besitzt, darüber kann man auch gut Rat erteilen (*Peri hôn ar' eidôs tynchaneis, agathos symboulos ei*, Alk.1 106d).⁵³⁷

Wie gelangt man zu diesem Wissen? Entweder hat man es von anderen gelernt oder – und diese Möglichkeit wird im Verlauf des Gesprächs verworfen – man hat es selbst gefunden.⁵³⁸ Die Grundlage für den Erwerb von Wissen ist – wie beim protreptischen *logos* im *Menon* – das Bewusstsein über das eigene Nichtwissen, denn was man zu wissen glaubt, das sucht man nicht (Alk.1 106d). Alkibiades konkretisiert seine Bestrebungen dahingehend, dass er sagt, er wolle bei Fragen über Krieg und Frieden und über politische Dinge Rat erteilen (Alk.1 107d). Das Ziel sind also die politischen Angelegenheiten. In den anderen Frühdialogen betont Sokrates immer wieder, dass man dazu erst selbst so gut wie möglich werden muss; so auch in diesem Dialog. Was man sich darunter vorzustellen hat, erläutert Sokrates später im Dialog. Zunächst aber führt er den Begriff der *technê* ein. Was gemäß der Kunst geschieht, verhält sich richtig (Alk.1 108b). Denn durch sie versteht man, wann es besser ist, etwas zu tun und wann nicht. Das Bessere bezüglich der Politik betreibenden Kunst ist das Gerechtere (Alk. 108d ff.), und darauf müssen die Reden ausgerichtet sein.⁵³⁹ Man sucht etwas wie das Gerechtere nur, wenn man glaubt, es nicht zu wissen (Alk.1 109d). Bevor man also Wissen darüber erlangen kann, muss man sich des Nichtwissens bewusst werden – das ist der Teil der privaten Seelenbesserung der politischen Kunst, der durch die destruktive Elenktik vollzogen wird. Bei den meisten Menschen steht dieser Einsicht der feste Glaube daran entgegen, dass man diese Dinge immer schon weiß.

⁵³⁶ „Im *Alkibiades I*, dem wir abgesehen von der Echtheitsfrage Quellenwert jedenfalls nicht werden absprechen dürfen...“ (Kuhn 1934: 89).

⁵³⁷ Vgl. auch Alk.1 107b: „Denn von dem Wissenden, denke ich, kommt guter Rat in jeder Sache, nicht von dem Reichen.“ (*Eidotos gar oimai peri hekastou hê symboulê, kai ou ploutountos.*)

⁵³⁸ *Oukoun tauta monon oïstha, ha par' allôn emathes ê autos exêures*, Alk.1 106d.

⁵³⁹ *Pros taut' ara kai sy [to dikaion] tous logous poiêsê* (Alk. 109c).

Alkibiades' Verweis darauf, dass er das Gerechte bereits von den Leuten (*hoi polloi*) gelernt habe, lässt Sokrates nicht gelten. Bei der Sprache mögen sie gute Lehrer sein, weil sie darüber auch miteinander einig sind (Alk.1 111a). Worüber sie jedoch uneinig sind, darüber besitzen sie kein Wissen, taugen also auch nicht als Lehrer (Alk. 111b). Wahre Lehrer eines Faches müssen in ihrem Wissen Einigkeit besitzen – dies ist ein durchaus ambitionierter Anspruch, den die meisten Künste und Wissenschaften nur schwerlich erfüllen können dürften. Bei der Einigkeit unterscheidet Sokrates in drei Ebenen: untereinander, jeder mit sich und die Polis untereinander (Οὐκοῦν εἰς μὲν ταῦθ', ὥσπερ εἶπομεν, ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἰδίᾳ, καὶ δημοσίᾳ αἱ πόλεις πρὸς ἀλλήλας οὐκ ἀμφισβητοῦσιν αἱ μὲν ταῦθ' αἱ δ' ἄλλα φάσκουσαι; Alk.1 111c). Bei der Frage nach gerechten Menschen und Handlungen (*peri tōn dikaiōn kai adikōn anthrōpōn kai pragmatōn*, Alk.1 111e f.) stimmen die Leute überhaupt nicht überein (*homologeîn*), im Gegenteil entbrennt über diese Sachen der größte Streit, hin bis zu Kämpfen und Tötungen (Alk. 112a f.). Die Frage, was gerecht ist, ist eine der umstrittensten der Menschheit; wohl auch deshalb, weil sie eine der wichtigsten ist. Dieses Gerechte ist ein wesentlicher Gegenstand der politischen Kunst.⁵⁴⁰

Alkibiades' Schwanken in seinen Aussagen offenbart sein Nichtwissen in diesen Dingen. Nichtwissend ist man in den Dingen, über die man wider Willen Entgegengesetztes antwortet (*peri hōn ara akōn tanantia apokrinē, dêlon hoti peri toutōn ouk oïstha*, Alk.1 117a), sich also widerspricht. Wüsste er das Un-/Gerechte und das Gute und Schlechte, würde er immer sofort richtig antworten können (und wäre somit mit sich und anderen einig). Sokrates unterscheidet hierbei in bewusstes und unbewusstes Nichtwissen. Wissend und bewusst nichtwissend antwortet man nicht widersprüchlich, allein der eingebildet Wissende schwankt in seinen Meinungen und damit in seinen Antworten (Alk.1 117b f.). Er handelt als Einziger schlecht, weil er sich für kompetent hält und nicht den Sachverständigen das Handeln überlassen will (Alk.1 117d f.).⁵⁴¹ Diesen Zustand – die Ursache des fehlerhaften Handelns – bezeichnet Sokrates als Torheit (*amathia*): „Diese Unwissenheit nun ist Ursache alles Übels, die schmachliche Torheit.“ (Alk.1 118a). Die Torheit ist dann am schlimmsten, wenn sie die wichtigsten Dinge betrifft.

„Nämlich mit der Torheit haust du, und zwar mit der schimpflichsten, wie die Rede dich beschuldigt und du dich selbst. Darum also läufst du so nach den politischen Angelegenheiten, ehe du unterrichtet bist. Aber nicht du allein befindest dich in

⁵⁴⁰ Vgl. Euthyphr. 7c f.: „Allein, lass es mich aussprechen, und überlege, ob es wohl dieses ist, das Gerechte und Ungerechte, das Schöne und Hässliche, das Gute und Schlechte. Sind nicht dies etwa die Gegenstände, worüber wir streitend und nicht zur völligen Entscheidung gelangend wir einander feind werden, sooft wir es werden, du und ich sowohl als auch alle übrigen Menschen?“

⁵⁴¹ *Ennoeis oun hoti kai ta hamartēmata en tē praxei dia tautēn tēn agnoian esti, tēn tou mē eidota oïsthai eidenai?* (Alk.1 117d). Vgl. Nom. 731d ff. Dort findet sich ebenfalls diese Aussage. Das größte aller menschlichen Übel sei die Selbstliebe. Durch sie verzeihe man sich alles, wolle alles selber tun und sei nicht bereit, anderen etwas zu überlassen.

diesem Zustande, sondern die meisten von denen, welche die Angelegenheiten der Stadt besorgen“ (Alk.1 118b f.).⁵⁴²

Alkibiades' Torheit ist deshalb am schlimmsten, weil er sich anschickt, die wichtigsten Angelegenheiten zu betreiben, obwohl er über deren Gegenstände nichts Sicheres weiß. Die meisten Politiker verfahren so, indem sie sich für politisch kompetent halten, das dafür notwendige politische Wissen über das Un-/Gerechte und das Gute und Schlechte aber nicht besitzen. Die Unvernunft in der Politik erklärt sich hieraus. Sie beruht auf eingebildetem Wissen, ungerechtfertigter Anmaßung von Kompetenz und fehlender Selbstkenntnis. Wahres Wissen hingegen garantiert schönes Handeln, bewusstes Nichtwissen bewahrt zumindest vor Fehlern.

Deshalb sei es notwendig, auf den delphischen Spruch zu hören und sich selbst zu erkennen (Alk.1 124a f.), sich also mittels Sorgfalt und Kunst (*epimeleia kai technê*) zu bessern.⁵⁴³ „Ja, aber nur durch gemeinsame Beratung, auf welche Weise wir wohl so trefflich werden könnten als möglich.“⁵⁴⁴ Die gemeinsame Beratung, wie man so gut wie möglich wird, können die Vorüberlegungen vor dem (konstruktiven) *elenchos* oder dieser selbst sein. Entscheidend ist, dass hier die Notwendigkeit eines anderen Menschen zum Besserwerden ausgesprochen und die Situation so dargestellt wird, dass beide davon profitieren, also kein Lehrer-Schüler-Verhältnis existiert. Das Besserwerden – der wesentliche Bestandteil der *politikê technê* – erfordert Sorgfalt (*epimeleia*) und geschieht notwendigerweise gemeinschaftlich (*ou gar, alla skepton koinê*, Alk.1 124d). Um am besten zu werden, muss man sich die Tugend aneignen. Alkibiades versteht unter den Tugendhaften die lobenswerten und guten Männer der Polis, die die Geschäfte verrichten und vermögend sind, in der Stadt zu herrschen (*tous dynamous egôge archein en tê polei*, Alk. 125b). Damit spricht er vom gebrauchenden Teil der politischen Kunst. Was ist das Wissen, über Menschen zu herrschen, sich also ihrer zu bedienen, „die miteinander in bürgerlicher Gemeinschaft stehen, meine ich, und Verkehr unter sich treiben“ (Alk.1 125d)? Die Wohlberatenheit, die Alkibiades nennt (*euboulian egôge, ô Sôkrates*, Alk. 125e), geht in die richtige Richtung, wenn man dabei an die *sophia* denkt. Da aber eine Kunst gesucht ist, kann nur die *politikê technê* gemeint sein, deren wesentliches Wissen die *sophia* ist.

Dass Alkibiades in erster Linie vom gebrauchenden Wissen der politischen Kunst spricht und dabei dessen Grundlage, die Seelenbesserung, vergisst, wird an seiner näheren Bestimmung der Wohlberatenheit deutlich. Sie zeige sich in besserer Verwaltung und Erhaltung der Polis (*eis to ameionon tèn polin dioikein kai sôzesthai*, Alk.1 126a) und ihr *ergon* sei die Freundschaft der Bürger untereinander und die Beseitigung von Hass und Parteisucht (*otan*

⁵⁴² ἀμαθία γὰρ συνοικεῖς, ὃ βέλτιστε, τῇ ἐσχάτῃ, ὡς ὁ λόγος σου κατηγορεῖ καὶ σὺ σαυτοῦ· διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικά πρὶν παιδευθῆναι. πέπονθας δὲ τοῦτο οὐ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν πραττόντων τὰ τῆσδε τῆς πόλεως.

⁵⁴³ Vgl. Xen. mem. III, 7, 9. Tarrant bezeichnet diesen nun beginnenden Teil – in Abgrenzung zum ersten seiner Meinung nach elenktischen Teil – als didaktisch (Tarrant 2007: 21 n. 3). Wenn man hier eine Unterscheidung trifft, dann wäre die Einteilung in destruktiven und konstruktiven *elenchos* besser geeignet, da das Gespräch weiter in Form eines *elenchos* geführt wird. Dabei werden Alkibiades' Überzeugungen nicht weiter erschüttert, sondern nachdem er sein Nichtwissen eingesehen hat, versucht Sokrates zu wahren Meinungen zu führen.

⁵⁴⁴ *Nai: alla gar koinê boulê hôtini tropô an hoti beltistoi genoimetha.* (Alk.1 124c).

philia men autois gignêtai pros allêlous, to misein de kai stasiazein apogignêtai, Alk.1 126b), also die Einheit (*homonoia*) der Polis – wie Sokrates ergänzt.⁵⁴⁵ Gesucht wird das, was ich als Anwendung des hervorbringenden (Einheit) und gebrauchenden Wissens (Verwaltung) der *politikê technê* bezeichnet habe. Es steckt viel Richtiges in Alkibiades' Antworten, doch bringt er einige Dinge durcheinander. Die politische Kunst beschränkt sich nicht auf das Herrschen, und die Bedingung dafür ist die *euboulia*, verstanden als *sophia* und menschliches Gutsein. Um dieses zu erreichen, muss man sich umfassend philosophisch bilden; dies zu übersehen, ist Alkibiades' Hauptfehler. Um darauf aufmerksam zu machen, fragt ihn Sokrates:

„Was du aber Eintracht nennst, was ist das für eine und worin? Und welche Kunst bewirkt sie? Und ist sie dieselbe für die Stadt und den einzelnen in Bezug auf sich selbst und auf andere?“⁵⁴⁶

Doch Alkibiades nennt nicht die politische Kunst. Deshalb präzisiert Sokrates seine Frage und sucht „eine Freundschaft oder Eintracht, in Beziehung auf welche wir weise sein sollen und wohlberaten, um gute Männer zu sein“ (*Tina oun pote legeis tèn philian ê homonoian peri hês dei hêmas sophous te einai kai euboulous, hina agathoi andres ômen*, Alk.1 127d). An dieser Stelle wird die Verbindung zwischen der *euboulia* und der *sophia* vollzogen. Die Weisheit des guten Mannes ist die des Philosophen und die Voraussetzung des guten Politikers. Was muss man tun, um dieses Ziel zu erreichen? „Beantworten, was gefragt wird, o Alkibiades.“ (Alk.1 127e).

Natürlich ist nicht jedes Beantworten von Fragen bildend. Das, was Sokrates hier vermutlich im Auge hat, ist der *elenchos*, durch den sich beide, Antwortender und Fragender, besser befinden (*beltion schêsomen*, Alk.1 127e). Die Methode dieses Besserwerdens (private Seelenbesserung) ist der *elenchos*. Besserwerden bedeutet auf sich selbst Sorgfalt anwenden (*to heautou epimeleisthai*, Alk.1 127e), präziser richtige Sorgfalt (*ar' oun hotan tis ti beltion poiê, tote orthên legeis epimeleian*, Alk.1 128b). Das Sich-Sorgen (Besserwerden) geschieht in Form einer nur zu dem behandelten Gegenstand gehörigen *technê*. Die Sorge um den Menschen, also – wie gleich angedeutet wird – um seine Seele, findet in Form der politischen Kunst statt. „Und wie, was für eine Kunst einen selbst besser macht, könnten wir das wohl einsehen, wenn wir nicht wüssten, was wir selbst sind?“⁵⁴⁷ Wir erfahren nicht den Namen der Kunst des Bessermachens, aber etwas über eine ihrer Voraussetzungen, die Erkenntnis ihres (wesentlichen Gegenstandes), des eigenen Selbst. Mit Sokrates' Worten: Man muss sein Selbst kennen, um für das Seinige Sorge tragen zu können (*gnontes men auto tach' an gnoimen tèn epimeleian hêmôn autôn, agnoountes de ouk an pote*, Alk.1 129a). Was meint Sokrates mit diesem Selbst? Es ist das, was den Menschen ausmacht und seinen Körper

⁵⁴⁵ Die Einheit der Polis, die im Dialog besondere Beachtung erfährt, ist ein bekanntes Ziel guter Politik, welches Platon besonders in der *Politeia* aufgreift.

⁵⁴⁶ *Hên de dê sy legeis homonoian, tis esti kai peri tou, kai tis autên technê paraskeuazei? kai ara hêper polei, hautê kai idiôtê, autô te pros hauton kai pros allon?* (Alk.1 126d). O' Meara sieht hier eine Parallele zu *Politikos* 259c, wo eine Wissenschaft für beides, den Haushalt und die Polis, zuständig sei (O'Meara 2007: 56), womit er den *Alkibiades I* ebenfalls in Platons Nähe rückt.

⁵⁴⁷ *Ti de? tis technê beltio poiiei auton, ar' an pote gnoimen agnoountes ti pot' esmen autoi?* (Alk.1 128e).

regiert: die Seele (*ê oun allo ti chrêtai autô ê psychê*, Alk.1 130a).⁵⁴⁸ Die Begründung, mit der sich Alkibiades zufrieden zeigt, ist nicht präzise (*mê akribôs*, Alk.1 130c).⁵⁴⁹ Wissen, dass die Seele der Mensch ist, kann man erst dann genau, wenn man – eine der häufigen Andeutungen von Sokrates – das Ausgelassene durch eine große Untersuchung gefunden hat (*akribôs men gar tote eisometha, hotan heurômen ho nyndê parêlthomen dia to pollês einai skepseôs*, Alk.1 130c f.). Das Resultat der Untersuchung wäre das „Selbst selbst“ (*auto to auto*), nicht das bisher betrachtete einzelne Selbst.⁵⁵⁰ Das „Selbst selbst“ des Menschen und das Wesentlichste ist die Seele.

Fassen wir bis hierhin die Ergebnisse kurz zusammen: Beide Teile der *politikê technê*, das gebrauchende und das hervorbringende Wissen, wurden genannt. Bevor man die politischen Angelegenheiten betreiben kann (gebrauchender Teil), muss man selbst so gut wie möglich geworden sein (optimierender Teil des hervorbringenden Wissens). In dieser Hinsicht sind die Gegenstände der politischen Kunst die *sophia* und die *euboulia* des Philosophen. Der Weg dorthin ist der *elenchos*, er macht den Menschen besser.⁵⁵¹ Das, was den Menschen ausmacht und Gegenstand der Besserung ist, ist das den Menschen Regierende, das „Selbst selbst“, das nichts anderes ist als die Seele. Die gesuchte Kunst (die *politikê technê*) ist also ganz wesentlich Seelenbesserung, und die Ergebnisse des Dialoges entsprechen somit denen anderer Dialoge. Allerdings muss man beachten, dass bisher allein von der privaten Seelenbesserung (dem Aufstieg zum Wissen der *sophia*) gesprochen wurde.

Zur Unterscheidung des Seinigen vom Selbst entwirft Sokrates eine Hierarchie der Künste (Alk.1 130e ff.). An erster Stelle steht die Kunst, deren Gegenstand das Selbst (die Seele) ist, also die politische Kunst, gefolgt von den Künsten, die sich mit dem Seinigen (dem Körper) beschäftigen (Medizin, Gymnastik), und am Ende stehen die *technai*, die sich weder mit dem Selbst noch mit dem Seinigen beschäftigen und am ehesten als handwerklich-kaufmännische Künste zu beschreiben sind.⁵⁵² Da die Besonnenheit das Sichselbstkennen ist, sind nur wenige durch eine *technê* (Wissen) besonnen, nämlich die, die sich nicht mit den banausischen Künsten, sondern mit den Lerngegenständen des guten Mannes befassen.⁵⁵³

Diese Aufteilung dient Sokrates als Einführung seiner (hier noch nicht so genannten) Liebeskunst (Alk.1 131c ff.). Die Einführung des *erôs* wirkt unvermittelt, doch wird sich zeigen, dass Sokrates damit genau das Zentrum der politischen Kunst, nämlich die private Seelenbesserung, berührt. Wer einen Menschen begehrt, begehrt dessen Seele (Alk.1 131c). Körperliche Begierde nimmt im Laufe der Zeit ab. „Wer aber die Seele liebt, der geht nicht ab, solange sie dem Besseren nachstrebt.“ (*ho de ge tês psychês erôn ouk apeisin, heôs an epi*

⁵⁴⁸ Auf diese Stelle des Dialoges stützten sich die Neuplatoniker als Definition des Menschen im Zusammenhang mit der politischen Tugend (O'Meara 2007: 48). Für Sokrates wird die Aussage, dass die Seele den Körper regiert, von allen Menschen geteilt (*kai mên tode g' oimai oudena an allôs oiêthênai*, Alk.1 130a).

⁵⁴⁹ Man denke dabei an die *akribeia* als Kriterium einer *technê*.

⁵⁵⁰ *Ho arti houtô pôs errêthê, hoti prôton skepteon eiê auto to auto: nyn de anti tou autou auto hekaston eskemmetha hoti esti.* (Alk.1 130d).

⁵⁵¹ „Als Sorge um die Seele versteht das sokratische Fragen sich selbst.“ (Kuhn 1934: 91).

⁵⁵² Als Beispiele werden die Bauern, die Handwerker und die Kaufleute genannt.

⁵⁵³ *Ei ara sôphrosynê esti to heauton gignôskein, oudeis toutôn sôphrôn kata tên technên. - Ou moi dokei. - Dia tauta dê kai banausoî hautai hai technai dokousin einai kai ouk andros agathou mathêmata.* (Alk.1 131b).

to beltion iê, Alk.1 131d). Da die Seelenbesserung durch den *elenchos* vollzogen wird, ist Sokrates' eigene Auszeichnung in den erotischen *mathêmata* nichts anderes als seine elenktische Begabung. Der *erôs* ist also die Motivation zum Besserwerden und damit zum Streben nach Tugend durch den *elenchos*.⁵⁵⁴ Bringt das Objekt der Begierde nicht (mehr) die Bereitschaft auf, (durch Fragen und Antworten) nach dem Besseren zu streben, ist dem *erôs* die Grundlage entzogen. Wahre Erotik zielt auf die Besserung der Seele des anderen Menschen. Vor diesem Hintergrund stellt Sokrates fest, dass er der einzig wahre Liebhaber von Alkibiades ist, da er allein dessen Seele begehre (Alk.1 131d f.). Sokrates Begierde unterliegt der Bedingung des Strebens nach dem Besseren. Um dieses Streben und die Qualität einer Seele beurteilen zu können, muss er in der Lage sein, sie durch Fragen zu prüfen. Deshalb ist es richtig, in Sokrates einen erotisch-elenktischen Künstler zu sehen.

Wenn die eigene Seele sich selbst erkennen will, muss sie wie in einen Spiegel in eine andere Seele schauen, und am meisten in den Ort (*topos*) derselben, in dem ihre *aretê*, die *sophia*, einwohnt.⁵⁵⁵ Die Weisheit ist also das, was die Exzellenz der Seele ausmacht. Da es nichts Göttlicheres in der *psychê* gibt als das, worin sich das Wissen (*to eidenai*) und das Einsehen (*phronein*) befinden, erkennt sich derjenige, der das ganze Göttliche, Gott (*theon*) und Einsicht (*phronêsis*) erkennt, selbst am besten (Alk.1 133c).⁵⁵⁶ Die *sophia* ist verantwortlich für die *aretê* der Seele und für die Selbsterkenntnis in einer anderen Seele. Sie ist das Göttlichste im Menschen sowie der Zugang zu ihm und sie zu erfassen, ist die höchste Form menschlicher Selbsterkenntnis. Dazu ist eine andere Seele notwendig, womit das Selbstfinden als Alternative zum Lernen nicht mehr in Frage käme. An dieser Stelle kommt der *erôs* ins Spiel. Er bewirkt, dass sich zwei Menschen auf das Streben nach *aretê* (in Form von *elenchoi*) einlassen und sich so jeweils selbst zu erkennen versuchen.⁵⁵⁷ Die Selbsterkenntnis (*to gignôskein hauton*) ist (wahre) Besonnenheit (die sich durch die Anwesenheit der *sophia* einstellt) und Voraussetzung dafür, zu wissen, was gut und schlecht für die eigene Person ist (*Ar' oum mê gignôskontes hêmas autous mêde sôphrones ontes dynaimeth' an eidenai ta hêmetera autôn kaka te kai agatha*, Alk.1 133c). Streng genommen kann man nicht einmal das Seinige (und das des Seinigen) kennen, wenn man das eigene Selbst nicht kennt. Dies alles zu verstehen, ist Sache ein und derselben *technê*.⁵⁵⁸

Damit kann nur die *politikê technê* gemeint sein. Dazu passt der Übergang von der privaten Seelenbesserung zum öffentlichen Teil der politischen Kunst. Wer sich nicht auf das Seinige versteht, versteht auch das der anderen und der *Poleis* nicht und kann also auch kein *politikos*

⁵⁵⁴ Diese These soll durch die anschließende Betrachtung des *Symposions* bestätigt werden.

⁵⁵⁵ *Ar' oun, ô phile 'Alkibiadê, kai psychê ei mellei gnôsesthai hautên, eis psychên autê blepton, kai malist' eis touton autês ton topon en hô engignetai hê psychês aretê, sophia, kai eis allo hô touto tynchaneî homoion on* (Alk.1 133b).

⁵⁵⁶ Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ δὲ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; – Οὐκ ἔχομεν. – Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.

⁵⁵⁷ Der *erôs* als Streben nach der Schönheit eines anderen ist allen Menschen von Natur aus zu eigen. Sokrates bezeichnet sich aber als „Liebeskünstler“, weil er das Fachwissen besitzt, wie die *elenchoi* zum Besserwerden geführt werden müssen. Um diese Vermutung zu bestätigen, werden wir die Aufstiegsschilderung im *Symposion* betrachten.

⁵⁵⁸ *eoike gar panta tauta einai katidein henos te kai mias technês, hauton, ta hautou, ta tôn heautou.* (Alk. 133d f.).

sein (Alk.1 133e). Wer sich selbst und das Seinige nicht kennt, weiß nicht, was er tut, fehlt (*amartêsetai*) als Unwissender und wird privat und öffentlich schlecht handeln (Alk.1 133e f.). Dieser und diejenigen, in deren Dienst er eigentlich steht, werden sich elend befinden. Daraus folgert Sokrates schließlich: „Nicht möglich also ist, wenn einer nicht besonnen ist und gut, dass er glücklich sei“.⁵⁵⁹ Die hier mit der Besonnenheit genannte *aretê* entledigt des Übels, im Umkehrschluss heißt das, dass alle Güter der Polis ohne die *aretê* nutzlos sind (Alk.1 134b). Dass der öffentliche Teil der Politik auch die Seelenbesserung beinhaltet, wird im Folgenden deutlich. Will man die Geschäfte des Gemeinwesens recht und schön verwalten, muss man den Bürgern Tugend mitteilen.⁵⁶⁰

„Dir selbst also musst du zuerst dieses anschaffen, Tugend, und jeder, der nicht nur sich und seine Angelegenheiten besonders regieren und besorgen will, sondern auch die Stadt und ihre Angelegenheiten.“.⁵⁶¹

Bevor man wahrhafte Politik betreiben kann und die Bürger besser macht, muss man selbst besser geworden sein. Das bedeutet, sich die *sophia* anzueignen und besonnen zu werden. Hat man die Weisheit erreicht, stellt sich die Besonnenheit ein; und die Gerechtigkeit. „Nicht also Macht und Gewalt musst du dir zu erwerben suchen, um zu tun, was du etwa willst, auch nicht der Stadt, sondern Gerechtigkeit und Besonnenheit.“.⁵⁶² So wird man in das Göttliche und Glänzende (in die oder mit der *sophia*) schauend handeln (*Kai hoper ge en tois prosthēn elegomen, eis to theion kai lampron horōntes praxete*, Alk.1 134d).⁵⁶³ Wer so handelt, dafür will Sokrates bürgen, wird zusammen mit der von ihm regierten Polis wahr und gewiss glücklich (Alk.1 134e). Selbsterkenntnis (Besonnenheit) durch Weisheit ist der Garant guten Handelns und guter Politik.

Wie auch im *Gorgias* wird auf die Gefahr von Macht ohne Vernunft hingewiesen (Alk. 134e ff.). Macht (*exousia*) ohne Vernunft und Tugend ist schädlich und richtet den Machthaber und die Polis zugrunde. „Also keine willkürliche Gewalt, o bester Alkibiades, musst du weder dir beschaffen noch der Stadt, wenn ihr wollt glücklich sein, sondern Tugend.“.⁵⁶⁴ Bevor man die Tugend besitzt (gemeint ist die *sophia* als Herrschaftswissen), ist es besser von einem Besseren regiert zu werden (*prin de ge aretēn echein, to archesthai ameionon hypo tou beltionos ē to archein andri, ou monon paidi*, Alk.1 135b).

Der Dialog endet jedoch nicht mit diesen positiven Ergebnissen, sondern mit Sokrates' Befürchtung, dass Alkibiades' geeignete Natur durch die Verführung des *demos* beeinträchtigt werden könne und dieser dadurch seine Bemühungen um die Gerechtigkeit nicht vollenden

⁵⁵⁹ *Ouk ara hoion te, ean mē tis sōphrōn kai agathos ē, eudaimona einai.* (Alk.1 134a).

⁵⁶⁰ *Ei dē melleis ta tēs poleōs praxein orthōs kai kalōs, aretēs soi metadoteon tois politais.* (Alk.1 134b f.).

⁵⁶¹ *Autō ara soi prōton ktēteon aretēn, kai allō hos mellei mē idia monon hautou te kai tōn hautou arxein kai epimelēsesthai, alla poleōs kai tōn tēs poleōs.* (Alk.1 134c).

⁵⁶² *Ouk ara exousian soi oud' archēn paraskeuasteon sautō poiein hoti an boulē, oude tē polei, alla dikaiosynēn kai sōphrosynēn.* (Alk.1 134c).

⁵⁶³ Diese Formulierung erinnert stark an die *Politeia*, wo der Philosoph auf die Ideen schauend handelt (Rep. 484c f.).

⁵⁶⁴ *Ouk ara tyrannida chrē, ō ariste 'Alkibiadē, paraskeuazesthai outh' hautō oute tē polei, ei mellete eudaimonein, all' aretēn.* (Alk.1 135b).

werde (Alk.1 135e).⁵⁶⁵ Für einen jungen talentierten Menschen wie Alkibiades besteht die Gefahr, durch die Macht korrumpiert und zu einem Demagogen zu mutieren, der sich an ihr berauscht und dadurch seine eigene Seele verdirbt (Alk.1 132a). Allein die Seelenbesserung immunisiert gegen Machtmissbrauch.

„Übe dich zuerst, o Bester, und lerne, was du musst gelernt haben, um an die Angelegenheiten der Stadt zu gehen; ohne das aber nicht, damit du mit guten Gegenmitteln (*alexipharmaka*) versehen gehest und dir nichts Übles begegne.“(Alk.1 132b).

Das klingt sehr deutlich nach dem *Gorgias* (und nach der *Politeia*). Der gute Regent muss nicht nur für die Regierten vor dem Amtsantritt so gut wie möglich geworden sein, sondern auch für seine eigene Seele. Die *aretê* ist die notwendige Immunisierung gegen die Verlockungen der Macht.

Das Für-sich-selbst-Sorgetragen bedeutet für die Seele zu sorgen (Alk.1 132b f.). Dies war die Selbsterkenntnis (Besonnenheit) durch die Aneignung der *sophia*.

So betrachtet liest sich der *Alkibiades I* wie eine Zusammenfassung einiger Frühdialoge und eine Bestätigung zahlreicher Ergebnisse bezüglich der *politikê technê*.

Wer in das Göttliche und Glänzende schauend handelt, wird garantiert glücklich. Regiert ein solcher Mensch das Gemeinwesen, dann erlangt auch dieses *eudaimonia*.⁵⁶⁶ Da die Echtheit des Dialoges umstritten ist⁵⁶⁷, lassen sich auf ihm nur mit Vorbehalt Theorien aufbauen und durch ihn keine Widersprüche konstruieren, aber trotzdem liefert der *Alkibiades I* eben zahlreiche Bestätigungen durch Übereinstimmungen mit den anderen Dialogen.

Es lassen sich in ihm sämtliche Bestandteile der *politikê technê* finden: das gebrauchende und das hervorbringende Wissen, davon die private und öffentliche Seelenbesserung, und sogar die Methodik der privaten Seelenbesserung, der destruktive und der konstruktive *elenchos*. Doch selbst wenn von der bessermachenden Kunst gesprochen wird, fällt doch – wie so oft – im ganzen Dialog nicht einmal der Begriff der *politikê technê*.

Sokrates allein kann wahre Macht verschaffen. Dazu muss man wissen, was man will. Dieses Wissen (*sophia*, damit einhergehend die Selbsterkenntnis – Besonnenheit – und die Gerechtigkeit) ermöglicht es erst, gut Rat zu erteilen. Gute Politik erfordert gute Menschen. Man muss selbst erst so gut wie möglich geworden sein (private Seelenbesserung), bevor man sich nicht nur gefahrlos, sondern auch sinnvoll an die Ausübung der Macht wagen darf (Anwendung des gebrauchenden Wissens). Nur wenn der Philosoph regiert, können er und die Polis glücklich sein. Doch bevor man die Weisheit und Selbsterkenntnis erreicht, muss

⁵⁶⁵ *Bouloimên an se kai diatelesai: orrôdô de, ou ti tê sê physei apistôn, alla tèn tês poleôs horôn rhômên, mé emou te kai sou kratêsê.*

Dass sich seine Befürchtung bewahrheiten sollte, zeigen Alkibiades eigene Worte im *Symposion*: *synoida gar emautô antilegein men ou dynamenô hôs ou dei poiein ha houtos keleuei, epeidan de apelthô, hêtêmênô tês timês tês hypo tôn pollôn.* (symp. 216b).

⁵⁶⁶ Und zwar – wie in der *Politeia* beschrieben – seine höchste: „...dass gerade der Philosoph den letzten, höchsten Sinn seines Denkens nicht im Erkennen, sondern im Handeln sehen sollte.“ (Jermann 1986: 178).

⁵⁶⁷ Ein Beispiel für die Annahme seiner Echtheit aus jüngerer Zeit sind Carpenter/Polansky (2002: 95 n. 13).

man das eigene eingebilddete Nichtwissen einsehen und den Besseren den Vortritt lassen. Ohne das Wissen vom Un-/Gerechten und Guten und Schlechten, ohne *aretê* (allem voran ohne Weisheit) wird man schlechte Politik und Amtsanmaßung betreiben und von der Macht korrumpiert werden, indem die eigene Seele zerrüttet wird. Die Tugend (Weisheit) eignet man sich durch *technê* und *epimeleia* an, denen die *koinê boulê* vorausgeht. Die gemeinsame Beratung steht für die Notwendigkeit eines anderen für die eigene Seelenbesserung und zeigt, dass beide Seiten davon profitieren können.

Den Antrieb dazu liefert der *erôs*, er ist die Motivation zum Besserwerden und damit zum Streben nach Tugend (nach ihrem göttlichsten Teil, der Weisheit) durch den *elenchos*. Am Ende der gemeinsamen Beratung (des konstruktiven *elenchos*) steht die *euboulia* beziehungsweise die *sophia* und ihre Kunst, die *politikê technê*. Als deren *ergoi* werden die Einheit der Polis und die moralische Erziehung der Bürger (Anwendung des öffentlichen hervorbringenden Wissens) einerseits und die gute Verwaltung/das Ratgeben (gebrauchendes Wissen)⁵⁶⁸ andererseits genannt.

Das, was den Menschen ausmacht, ist sein Selbst, seine Seele. Ohne sich selbst zu kennen (Besonnenheit), kann man nicht das Seinige (Gerechtigkeit) und das der anderen kennen.⁵⁶⁹ Die Selbsterkenntnis (Besonnenheit und Weisheit) als Wissen vom Guten und Schlechten und als Garant richtigen Handelns erinnert an den *Charmides*. Der gute Politiker muss nicht nur selbst gut (Philosoph) sein, sondern auch den Bürgern Tugend mitteilen. Die Überlegung wäre nun, ob das Selbst und das Seinige die Aufteilung der *politikê technê* abbilden, indem das gebrauchende Wissen das Seinige und das hervorbringende das Selbst darstellt. Doch der Dialog bietet keine Hinweise darauf.

Zusammenfassend kann man über den *Alkibiades I* sagen: erst kommt die Tugend, dann die *politika*. Der Gute (*agathos*) muss keine Politik machen, aber der Politiker muss gut (geworden) sein. Das Erreichen der Weisheit als seelische Vollendung ist dabei nur einer kleinen Minderheit vorbehalten. Den Übrigen werden die Tugenden zweiter Ordnung (als Meinung) mitgeteilt. Die hohe Kompatibilität zu den späteren Dialogen wie der *Politeia* deutet schließlich darauf hin, dass sich der Autor – falls es nicht Platon war – des *Alkibiades I* nicht nur ausgesprochen gut mit den Frühdialogen sondern auch mit den späteren Werken ausgekannt haben muss.

Beim Dialog *Theages* ist die Echtheit auszuschließen. Es scheint noch immer Schleiermachers Verdikt gültig zu sein, dass er nicht von Platon stammt.⁵⁷⁰ Allerdings ist Schleiermacher nicht

⁵⁶⁸ Für das gebrauchende Wissen spricht auch die Aussage, dass alle Güter ohne die Tugend unnütz sind. Diese Behauptung kennen wir aus der *Apologie* und aus dem *Euthydemos*. Es wird die Existenz eines Wissens angenommen, das die an sich ambivalenten Güter zu bewerten und richtig einzusetzen weiß und damit nützlich macht.

⁵⁶⁹ Und dies zu kennen, ist Sache ein und derselben *technê*. Dies kann als Antwort auf die Frage des *Ion* betrachtet werden, ob der Philosophenherrscher auch die anderen Künste beherrschen muss, um über sie urteilen zu können (*Ion* 513e f.). Da das Seinige den Körper betrifft, kann nicht gemeint sein, dass eine Kunst für Körper und Seele zuständig ist. Aber die psychologische Kunst kann darüber befinden, was gut für das Seinige und das Dazugehörige ist.

⁵⁷⁰ Darin stimmen die meisten Interpreten überein – Ausnahmen waren Paul Friedländer und partiell W.K.C. Guthrie, vgl. dazu und zum Glauben an die Echtheit in der Antike Döring 2004: 74 ff.

darin zuzustimmen, dass es sich bei diesem Dialog um ein qualitativ minderwertiges Werk handelt. Trotz dieser ungünstigen Vorzeichen gilt, dass sein Autor ein guter Kenner der platonischen Philosophie gewesen sein muss.⁵⁷¹ Deshalb werden die relevanten Passagen kurz analysiert.

Theages' Wunsch, weise zu werden (*epithymeî gar dê houtos hêmin, ô Sôkrates, hôs phêsi, sophos genesthai*, Thg. 121c f.), drückt gleich zu Beginn des Dialoges den Hauptgegenstand des Gesprâches aus, die *sophia*.⁵⁷² Interessant ist dies deshalb, weil die politische *sophia* von anderen Formen der Weisheit (Kompetenz) abgegrenzt wird. Es geht erneut um die Frage nach guter Erziehung. Dazu soll die Art der Weisheit in einer gemeinsamen Beratung geklârt werden. Weisheit heiût Wissen (*sophous de kaleis poteron tous epistêmonas*, Thg. 122e). Welches Wissen begehrt Theages zu erlangen (Thg. 123a)? Die Weisheit wird von Sokrates allgemein als Regierungskompetenz aufgefasst. Des Steuermanns *sophia* befâhigt ihn, über sein Schiff zu regieren, die des Wagenlenkers über ein Gespann Pferde (Thg. 123d). Jede *sophia* ist eine *epistême/technê* und ganz allgemein als Herrschaftskompetenz bezüglich ihres Gegenstandes zu verstehen.⁵⁷³ Aber ist die gesuchte Weisheit von derselben Art wie die aller anderen Künste? Theages gibt als Gegenstand seiner angestrebten Herrschaft die Menschen an (Thg. 123e). Er begehrt die *sophia*, „durch die wir alle diese und auch die Ackerbauer und Tischler selbst und alle Künstler insgesamt und auch die es nicht sind und Männer und Weiber zu regieren wissen“. ⁵⁷⁴ Das ist das gebrauchende Wissen der *politikê technê* – doch wie im *Alkibiades I* wird die politische Kunst nicht genannt.⁵⁷⁵ Gesucht wird das Wissen, mit dem man über alle anderen *technai* zu herrschen vermag. Theages behauptet:

„Ich möchte wohl, glaube ich, Tyrann sein, am liebsten über alle Menschen, wo nicht, doch über so viele wie möglich, und auch du, glaube ich, und alle Menschen; und vielleicht noch lieber ein Gott sein. Aber das wollte ich doch gar nicht sagen, dass ich danach strebe.“ (Thg. 125e f.).⁵⁷⁶

Die Unsicherheit zeigt Theages' Unvermögen. Es geht ihm bloû um Macht an sich, ohne ein näher bestimmtes Ziel vor Augen zu haben. Aber dass dies per se erstrebenswert ist, und dass dies alle Menschen begehren, findet nicht Sokrates Zustimmung. Die politische Weisheit wäre

⁵⁷¹ Vgl. Dalfen 2004: 75 ff.

⁵⁷² Theages ist ein minderwertiger Gesprächspartner. In der *Politeia* erfährt man von seiner späteren körperlichen Erkrankung, die ihn daran gehindert habe, sich politisch zu betätigen; deshalb habe er sich mit der Philosophie „abgefunden“ (Rep. 496b f.). Daraus ist abzulesen, dass Theages nicht begriffen hat, dass es etwas gibt, das besser ist als die gewöhnliche Politik (und zugleich ihre Grundlage), weshalb er nie einen ernsthaften Gesprächspartner für Sokrates darstellen konnte (Döring 2004: 69 f.).

⁵⁷³ Ganz dem platonischen Ideal folgend, dass das Wissen herrschen solle, um von guter Herrschaft sprechen zu können.

⁵⁷⁴ *'All' isôs hê toutôn te pantôn kai autôn tôn geôrgôn kai tôn tektonôn kai tôn dêmiourgôn hapantôn kai tôn idiôtôn kai tôn gynaikôn kai andrôn* (Thg. 124b)

⁵⁷⁵ Es ist charakteristisch für Theages, dass er die politische Kunst meint, aber außerstande ist, sie zu benennen. Deshalb handelt es sich bei ihm um einen schwachen Gesprächspartner (Döring 2004: 34).

⁵⁷⁶ Εὐξαίμην μὲν ἄν οἶμαι ἔγωγε τύραννος γενέσθαι, μάλιστα μὲν πάντων ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή, ὡς πλείστων· καὶ σὺ γ' ἄν οἶμαι καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι — ἔτι δὲ γε ἴσως μᾶλλον θεὸς γενέσθαι — ἀλλ' οὐ τοῦτου ἔλεγον ἐπιθυμεῖν.

dann nur das Wissen darum, wie man an die Macht kommt und sich dort so lange wie möglich hält. Das hat nichts mit (philosophischem) Wissen (um das Gute) zu tun, sondern ist eher die Klugheit eines Tyrannen. Theages schränkt seinen Wunsch dahingehend ein, dass er nicht mit Gewalt, sondern mit der Zustimmung der Bevölkerung herrschen wolle (*Ou bia ge oud' hôsper hoi tyrannoi all' hekontôn*, Thg. 126a). Damit nennt er zwei wichtige Kriterien für gute Herrschaft (und damit für den gebrauchenden Teil der *politikê technê*): Gewaltfreiheit und Legitimität. Das führt Sokrates zu der Frage, ob die Weisheit in den politischen Angelegenheiten lehrbar ist.⁵⁷⁷ Die großen Politiker waren nicht in der Lage, ihren Söhnen ihre „Kompetenz“ beizubringen (Thg. 126d).⁵⁷⁸ Das spricht allerdings nicht gegen die Lehrbarkeit der gesuchten *sophia*, sondern allein – wie im *Protagoras* – dagegen, dass die berühmten Politiker sie besessen haben.

Das Erlernen der politischen Weisheit von den wahrhaft lobenswerten und guten Männern ist kostenlos.⁵⁷⁹ Der Verzicht auf Bezahlung ist ein Indikator für wahre politische Kompetenz. Sokrates stellt diese Kompetenz bei sich selbst in Frage.⁵⁸⁰ Er fragt lediglich, wie Theages und sein Vater darauf kommen, dass er jemanden zu einem guten Bürger machen könne (*pros to politên agathon genesthai*).⁵⁸¹ Wenn man – so wie Döring (2004: 43) – unter dem guten Bürger den guten Menschen versteht, der man zunächst werden muss, bevor man ein guter Politiker sein kann, dann könnte man an dieser Stelle einen Widerspruch zu seinen Aussagen im *Gorgias* sehen. Aber es ist ziemlich plausibel, dass Sokrates hier nicht an den guten Menschen (den Philosophen) denkt und sich einfach davor verwahrt, ein Sophist zu sein.

„...denn gar nichts verstehe ich von diesen glückseligen und schönen Lerngegenständen (*tôn makariôn te kai kalôn mathêmatôn*). Ich möchte es freilich wohl; aber sage ja das auch selbst immer, dass ich, mit einem Wort zu sagen, nichts verstehe außer nur eine kleine Kunst (*mathema*), die Liebeskunst.“⁵⁸² In dieser Kunst

⁵⁷⁷ *epei de dê ta politika boulei sophos genesthai, oiei par' allous tinas aphikomenos sophos esesthai ê tous politikous toutous* (Thg. 126c).

⁵⁷⁸ Diese Aussage ist als Verweis des Autors auf den *Protagoras* und den *Menon* zu verstehen (Döring 2004: 39 f.).

⁵⁷⁹ ἐπεὶ Ἀθηναίων γε τῶν καλῶν ἀγαθῶν τὰ πολιτικά ὅτω ἂν βούλη συστήσομέν σε, ὅς σοι προῖκα συνέσται· καὶ ἅμα μὲν ἀργύριον οὐκ ἀναλώσεις, ἅμα δὲ πολὺ μᾶλλον εὐδοκίμησεις παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τῷ συνών. (Thg. 127a).

⁵⁸⁰ „Denn ich weiß nicht, was ein vernünftiger Mann ernstlicher betreiben könnte, als dass sein Sohn ihm aufs beste gedeihe. Woher dir [Theages' Vater, C.W.] aber diese Meinung gekommen ist, dass ich besser imstande wäre, deinem Sohne förderlich zu sein, damit er ein guter Bürger werde als du selbst, und woher dieser glaubt, dass ich mehr als du ihn fördern könne, darüber wundere ich mich höchlich.“ (οὐ γὰρ οἶδα ὑπὲρ ὅτου ἂν τις νοῦν ἔχων μᾶλλον σπουδάξοι ἢ ὑπὲρ ἕως αὐτοῦ ὅπως ὡς βέλτιστος ἔσται — ὁπόθεν δὲ ἔδοξέ σοι τοῦτο, ὡς ἐγὼ ἂν μᾶλλον τὸν σὸν ὑὸν οἶός τ' εἶην ὠφελῆσαι πρὸς τὸ πολίτην ἀγαθὸν γενέσθαι ἢ σὺ αὐτός, καὶ ὁπόθεν οὗτος ὠήθη ἐμὲ μᾶλλον ἢ σὲ αὐτὸν ὠφελῆσειν, τοῦτο πάνυ θαυμάζω, Thg. 127d f.).

⁵⁸¹ Zu beachten ist die Unterscheidung zwischen *politês* und *politikos*, mit der Sokrates (wie im *Gorgias*) auf den Grundsatz hinweist, dass man erst ein guter Bürger und Mensch (selbst gut) werden muss, um ein guter Politiker werden zu können (Döring 2004: 43).

⁵⁸² Eigentlich ist die Übersetzung mit „Liebeskunst“ gleich doppelt falsch. Denn erstens ist der *erôs* das Begehren und keine Liebe im Sinne einer Erfüllung und zweitens ist ein *mathêma* „something to learn“ (Kahn). Die Gleichsetzung mit einer *technê* ist damit sinnvoll und bei „Liebe“ sollte man nicht moderne Vorstellungen davon zugrunde legen.

glaube ich stärker zu sein als irgendeiner sowohl von den ehemaligen als den jetzigen.“ (Thg. 128a f.).⁵⁸³

Ging es bisher im Dialog vor allem um das gebrauchende Wissen der *politikê technê*, wendet sich Sokrates nun der privaten Seelenbesserung zu. Meine These lautet: Die Liebeskunst ist Seelenbesserung, vollzieht sich in der Elenktik (und ist der Antrieb dazu), umfasst also destruktive und konstruktive *elenchoi*.⁵⁸⁴

Der Begriff *mathêma* beinhaltet zweierlei. Einerseits steht die Erlernbarkeit, nicht die Lehrbarkeit des Gegenstandes im Vordergrund. Andererseits ist damit die eigene Initiative angesprochen. Wichtig ist nicht nur die Qualität des Lehrers oder die natürliche Disposition, sondern vor allem auch die eigene Leistungsbereitschaft. Sokrates Reaktion auf Theages' Bemerkung, dass er einige Jünglinge gebessert habe, geht allerdings in eine ganz anderer Richtung. Anstelle seine Liebeskunst genauer zu beschreiben, beginnt nun die nicht unproblematische Darstellung seines *daimonions* (Thg. 128c ff.), die aber eben nichts mit einer *technê* zu tun hat.

Es handelt sich dabei um die umfangreichste Beschreibung des sokratischen *daimonions*, die wir haben.⁵⁸⁵ Die Hauptaussage ist, dass Sokrates andere Menschen durch göttliche Schickung bessert.⁵⁸⁶ Weder er noch die betreffende Person haben – im Gegensatz zu einem *mathêma*/zu einer *technê* – Einfluss auf die Besserung. Sie kann weder erlernt noch gelehrt werden. Die Darstellung des *daimonions* ist ein Bruch; nicht nur zum Rest des Dialoges, sondern auch zu den anderen platonischen Dialogen und wird daher meistens als deutlichstes Indiz dafür genannt, dass der *Theages* nicht von Platon stammt.⁵⁸⁷ Der größte Widerspruch zu

⁵⁸³ οὐδὲν γὰρ τούτων ἐπίσταμαι τῶν μακαρίων τε καὶ καλῶν μαθημάτων — ἐπεὶ ἐβουλόμην ἄν — ἀλλὰ καὶ λέγω δῆπου αἰεὶ ὅτι ἐγὼ τυγχάνω ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐδὲν ἐπιστάμενος πλὴν γε μικροῦ τινος μαθήματος, τῶν ἐρωτικῶν. τοῦτο μέντοι τὸ μάθημα παρ' ὄντιν' οὐ ποιῶμαι δεινός εἶναι καὶ τῶν προγεγονότων ἀνθρώπων καὶ τῶν νῦν. (Thg. 128b).

⁵⁸⁴ So auch Döring (2004: 48), der von „rechter Erziehung“ spricht und wie alle anderen Interpreten nicht die Identität mit der politischen Kunst sieht. Dafür sieht er ebenfalls die Verbindung zum Symposium, wo wieder von den *erôtika* die Rede ist (Symp. 177d7 f.) und diese später durch die Diotimarede erläutert werden, und zeigt, dass auch andere Autoren Sokrates sich stets dieser Sache rühmen lassen (Döring 2004: 46 ff.). Im *Phaidros* (257a) spricht Sokrates tatsächlich von einer Kunst in den erotischen Dingen (*erôtikê technê*, „Liebeskunst“). Die „Liebeskunst“, die sich Sokrates vorzüglich zuschreibt ist mit dem hervorbringenden Teil der politischen Kunst (der privaten Seelenbesserung) gleichzusetzen, da sie beide die Besserung der Seele bewirken, also psychologisch sind.

⁵⁸⁵ Vgl. Tarrant 2007: 24. Für Schleiermacher waren die Aussagen über das *daimonion* das entscheidende Indiz für die Unechtheit des Dialoges (Döring 2004: 78). Für eine ausführliche Darstellung des hier beschriebenen *daimonions* vgl. ebd. 49 ff.

⁵⁸⁶ Benardete behauptet, dass Sokrates an dieser Stelle sein *daimonion* mit dem *erôs* identifiziere (2002: 55), was aber mit dem aus der *Apologie* bekannten *daimonion* nicht vereinbar ist, da dieses immer nur abrät und nicht antreibt.

⁵⁸⁷ Döring spricht hier von einem Wendepunkt im Dialog, weil alles zuvor Gesagte mit dem *Corpus Platonicum* vereinbar sei, die Darstellung des *daimonions* sich aber radikal davon unterscheidet (2004: 52 ff.). Ich will darauf nicht ausführlich eingehen, da ich aus dieser Darstellung nichts Wesentliches ableite, doch will ich auf Folgendes hinweisen: Es ist plausibel, dass Platon in seinen Dialogen das *daimonion* nicht ausblenden konnte, aber seine Bedeutung doch relativieren wollte. Wenn ein anderer Autor den *Theages* geschrieben hat, wäre es gut vorstellbar, dass er es aufwerten wollte. Doch müsste diese Interpretation folgende Einwände (die Döring selber auch sieht) eliminieren: erstens Xenophons Beschreibung des *daimonions* (vor allem mem. I, 1, 4), ferner selbst stark divergierende Aussagen aus platonischen Dialogen (vgl. rep. 496c, Euthyd. 272e, Tht. 151a), und schließlich die Tatsache, dass Sokrates bei den neuen Aspekten des *daimonions* von Berichten anderer spricht und diese selbst bezweifelt. Er behauptet also keineswegs, dass dies so sei.

anderen platonischen Darstellungen des sokratischen *daimonions* ist die Wirkung auf andere: Andere Personen werden proportional zur physischen Nähe zu Sokrates besser.⁵⁸⁸ Aber bei allen berechtigten Zweifeln darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die geschilderte Besserung von anderer Art ist als die Seelenbesserung durch die Elenktik (auf die im *Theages* nicht eingegangen wird); bis auf eine Ausnahme⁵⁸⁹ wird die Wirkungsweise nicht als argumentativ beschrieben, außerdem ist sie fast nie dauerhaft (*kai toutôn au tôn epididontôn hoi men kai bebaion echousi kai paramonimon tèn ôphelian*, Thg. 129e f.). Das unterscheidet die Besserung durch das *daimonion* von der (damit nicht ausgeschlossenen) Besserung durch die Elenktik. Der wesentlichste Unterschied zwischen beiden ist, dass man durch Sokrates' innere Stimme nichts lernt.⁵⁹⁰ Gleichwohl ist die göttliche Schickung auch bei der elenktischen Seelenbesserung nicht unwichtig. Die Wenigen, die es bis zur Vollendung schaffen (*sophia*), benötigen vor allem anderen die natürliche Veranlagung dazu. Sokrates' Schilderung seines *daimonions* liefert also keine wichtigen Erkenntnisse, aber sie beeinflusst auch keines unserer bisherigen Ergebnisse.⁵⁹¹

Die entscheidende Frage bezüglich der Echtheit des *Theages* lautet: Enthält er Argumente, die nicht im Einklang zu den anderen Dialogen stehen? Die deutliche Antwort auf diese Frage lautet: Nein – abgesehen von der Schilderung des *daimonions*.⁵⁹² Mit Sicherheit kann man aber feststellen, dass der *Theages* nicht so qualitativ minderwertig ist, wie es Schleiermacher behauptet hat, und dass – wie eingangs erwähnt – sein Autor ein guter Kenner Platons gewesen sein muss und vielleicht aus dessen näherem Umfeld stammte. Die Darstellung des *daimonions* ist in manchen Punkten so außergewöhnlich, dass vor allem hieraus Zweifel an der Echtheit resultieren, doch lassen sich diese Zweifel mit Blick auf die Gemeinsamkeiten in der Darstellung der Maieutik im *Theaitetos* relativieren.

Die Thematisierung der politischen Weisheit ist sehr interessant. *Sophia* und *epistêmê* sind ganz allgemein Herrschaftskompetenz, und die politische Weisheit unterscheidet sich von

Der gesamte Einwand beinhaltet jedoch eine Schwierigkeit: Wenn als Entscheidungskriterium über die Autorenschaft Brüche in der Argumentation akzeptiert werden, ergeben sich daraus Rechtfertigungsanforderungen bezüglich unzähliger früher, mittlerer und späterer Dialoge. Wieso sollte man dann nicht davon ausgehen, dass beispielsweise die *Nomoi* ebenfalls nicht von Platon geschrieben wurden?

⁵⁸⁸ Und umgekehrt werden sie wieder schlechter, wenn sie sich von ihm entfernen. Vgl. Xenophons Beispiel von Kritias und Alkibiades (mem. I, 2, 24).

⁵⁸⁹ Sokrates berichtet vom Beispiel des Aristeides, der durch den Umgang mit Sokrates sogar geschickter in Gesprächen geworden sei (*dialegesthai*), durch Abstand allerdings diese Besserung allmählich wieder eingebüßt habe (Thg. 130a ff.). Das sokratische *daimonion* rät den Freunden also nicht nur von Handlungen ab, sondern verleiht ihnen hiernach auch (argumentative) Fähigkeiten. Und hierin möchte *Theages* gut werden, weil er sich davon Nutzen für das Wirken auf der politischen Bühne erhofft. Das versteht er also unter Gutsein und kann deshalb nicht sehen, was Sokrates darunter versteht (Döring 2004: 49).

⁵⁹⁰ So sagte ihm Thukydides, einer seiner Begleiter: „*Egô soi erô,*“ *ephê,* „*ô Sôkrates, apiston men nê tous theous, alêthes de. egô gar emathon men para sou ouden pôpote, hôs autos oistha*“ (Thg. 130d).

⁵⁹¹ Eine Versöhnung in diesem problematischen Verhältnis bringt der *Theaitetos*. Im Rahmen der Schilderung seiner Hebammenkunst (Maieutik, Tht. 148d ff.) klingt die Bedeutung der göttlichen Stimme ganz ähnlich wie hier im *Theages*: Sokrates' *daimonion* entscheidet darüber (Tht. 151a), mit wem er Umgang haben kann und mit wem nicht, und wen die Nähe zu ihm bessert; er behauptet auch, dass niemand von ihm etwas lerne.

Doch als Methode der privaten Seelenbesserung durch die Maieutik wird unmissverständlich die Elenktik genannt. Ich werde darauf bei der Behandlung des *Theaitetos* näher eingehen.

⁵⁹² Im Gegenteil, es lassen sich viele Gemeinsamkeiten zu anderen Dialogen finden. Wenn der *Theages* nach den Frühdialogen geschrieben worden ist und der Autor Aussagen aus ihnen übernommen hat, dann kann man den *Theages* durchaus als eine Anthologie platonischer Positionen betrachten.

allen anderen Formen der *sophia* dadurch, dass sie über die anderen *technai* herrscht. Dieses Wissen kennen wir als gebrauchendes Wissen der *politikê technê*.

Das hervorbringende Wissen als private Seelenbesserung wird durch die sokratische Liebeskunst angedeutet, aber nicht in seiner Wirkungsweise beschrieben. Die Liebeskunst ist der Vollzug und der Antrieb zur Elenktik; wir werden uns zum Beleg dieser These das *Symposion* ansehen. Bei der Liebeskunst stehen die eigene Leistung (Stichwort: Eigenverantwortlichkeit; der Liebende ist auf die Bereitschaft seines Gegenübers angewiesen) und das Lernen im Vordergrund. Diese Art der Bildung muss kostenlos sein. Schließlich erhalten wir auch die Bestätigung zweier Indikatoren für gute Herrschaft, nämlich die Gewaltfreiheit und Legitimität.

Um die Liebeskunst als Motivation zum Besserwerden und die Funktion der Elenktik besser verstehen zu können, werden wir uns im dritten Teil der Arbeit vor der *Politeia* nun dem *Symposion* und dem *Phaidros* zuwenden.

Im *Symposion* begegnet uns zum ersten Mal in aller Deutlichkeit die Theorie der Ideen, und das Schöne wird als Antrieb zum Streben in der Philosophie (private Seelenbesserung) beschrieben. Für die Elenktik ist dabei die Schilderung der schönen *logoi* als unsterbliche Kinder von besonderer Bedeutung. Außerdem wird erneut die Verbindung der *sophia* zur *politikê technê* diskutiert.

4. Der Antrieb zur Seelenbesserung und das Ziel der Proleptik

4.1 *Symposion*: Das Schöne als Motivation zur Seelenbesserung im Gespräch

Im *Alkibiades I* und im *Theages* – und bisher ausschließlich dort – sind wir auf Sokrates' „Liebeskunst“ gestoßen. Besonders deutlich wurde die Bedeutung des *erôs* für die Seelenbesserung der *politikê technê* nicht. Dass diese aber sehr groß ist, wird durch einen Blick auf das *Symposion* deutlich.⁵⁹³

Sokrates gesteht gleich zu Beginn des Gespräches (ähnlich wie im *Theages*), dass er nichts als „Liebessachen“ weiß (*oute gar an pou egô apophêsaimi, hos ouden phêmi allo epistasthai ê ta erôtika*, symp. 177d).⁵⁹⁴ Sokrates Lobrede auf den *erôs*, die das erklärte Ziel verfolgt, die Wahrheit zu sagen (symp. 198d), beginnt mit einem *elenchos* zwischen ihm und seinem Vorredner Agathon (symp. 199c ff.).⁵⁹⁵ Das Ergebnis lautet: Der *erôs* begehrt das, was er nicht hat und ist dessen bedürftig (symp. 200a). Ganz wesentlich beim Begehren ist der Wunsch, das Begehrte auch in Zukunft zu besitzen.⁵⁹⁶

„Also auch dieser und jeder andere Begehrende begehrt das noch nicht Vorhandene und nicht Fertige, und was er nicht hat und nicht selbst ist und wessen er bedürftig ist; solcherlei also sind die Dinge, wonach es eine Begierde gibt und eine Liebe.“ (symp. 200e).⁵⁹⁷

Erôs ist Liebe zum Schönen, das Hässliche kann man nicht lieben (symp. 201a). Sokrates schlussfolgert mit Agathons Zustimmung, dass der *erôs* selbst nicht schön und gut ist, wenn er das Schöne und Gute begehrt (symp. 201b f.).

Ist dieser *elenchos* destruktiv oder konstruktiv?⁵⁹⁸ Für Agathon war er destruktiv, weil er die Einsicht in ihm hervorbrachte, dass er in diesen Fragen schwankender Meinung ist. Konstruktiv würde bedeuten, dass wahre Aussagen generiert und begründet worden wären.

⁵⁹³ Dass das *Symposion* in einer Untersuchung über die Frühdialoge nicht fehlen darf, sieht auch Christopher Rowe so (2006: 9 ff.).

⁵⁹⁴ Und noch einmal nach den Lobreden der anderen (*ephên einai deinos ta erôtika*, symp. 198d). Ich werde im Folgenden *erôs* mit Begehren und Liebe übersetzen, wobei bei Letzterem nicht der moderne Begriff zugrunde gelegt werden darf. *Erôs* meint für Sokrates Bedürftigkeit, das Streben nach etwas, nicht Erfüllung und das Erreichthaben des Erstrebten.

⁵⁹⁵ Piras bezeichnet diese Stelle als einen kurzen Einbruch der sokratischen Dialektik in das Gespräch (1997: 83 f). Richtiger ist Rehns Sicht, nach der Sokrates sein *dialegesthai* von der *makrologia* seiner Vorredner abgrenzen will, und Ersteres weitestgehend für Platon mit der Philosophie zusammenfällt (1996: 82 f.). Sheffield sagt mit Bezug auf apol. 21c, dass das Ziel des *elenchos* darin bestehe, eingebilddete Weisheit zu zerstören; da Agathon der Eingebildetste des *Symposiums* sei, führe Sokrates mit ihm einen *elenchos* (2006b: 35 n. 38). Erstens ist dieses Verständnis der Elenktik verkürzt, weil es rein destruktiv ist, und zweitens mag Agathon zwar eingebilddet sein, doch erfüllt er vor allem ein Kriterium für einen gewinnbringenden *logos*: Wohlwollen (*eunoia*, Gorg. 487a). Weil sich dies im destruktiven *elenchos* mit Agathon schnell herausstellt, rekonstruiert Sokrates den konstruktiven mit Diotima.

⁵⁹⁶ *skopei oun, hotan touto legês, hoti epithymô tôn parontôn, ei allo ti legeis ê tode, hoti boulomai ta nyn paronta kai eis ton epeita chronon pareinai* (symp. 200d).

⁵⁹⁷ *Kai houtos ara kai allos pas ho epithymôn tou mê hetoimou epithymeï kai tou mê parontos, kai ho mê echei kai ho mê estin autos kai hou endeês esti, toiaut' atta estin hôn hê epithymia te kai ho erôs estin.*

⁵⁹⁸ Für eine ausführlich Diskussion des *elenchos* mit Agathon vgl. Sheffield 2006: 32 ff.

Ob sie ernst gemeint sind – oder lediglich der Widerlegung Agathons dienen – wird sich erst in Sokrates' Diotima-logos über den *erôs* (symp. 201d ff.) zeigen. Die Behandlung des *erôs* dient dabei der Erläuterung der Liebeskunst und des gemeinsamen geistigen Zeugens, dessen Form – so meine These – der *elenchos* ist⁵⁹⁹, was die Liebeskunst (weitgehend) mit der privaten Seelenbesserung der *politikê technê* gleichsetzen würde.⁶⁰⁰ Sehen wir uns also diese Stelle an.⁶⁰¹

Sokrates sagt, er sei von Diotima in Liebesdingen unterrichtet worden (*hê dé kai eme ta erôtika edidaxen*, symp. 201d). Wichtig daran ist die Betonung, dass sie dabei ausfragend vorgegangen sei (*ôs pote me hê xenê anakrinousa diêei*, symp. 201e) und Sokrates' falsche Meinungen widerlegt habe (*êlenche*). Dementsprechend ist der *logos* der Diotima auch als *elenchos* wiedergegeben.⁶⁰² Meine Unterscheidung in destruktive und konstruktive Elenktik findet sich gleich zu Beginn der Wiedergabe. Das Widerlegen der falschen Meinungen ist eindeutig, Diotima sagt aber auch:

„Wenn man richtig vorstellt, ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weißt du nicht, dass das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas Grundloses Wissen sein? Noch auch Unverstand, denn da sie doch das Wahre enthält, wie könnte sie Unverstand sein? Also ist offenbar die richtige Vorstellung so etwas zwischen Einsicht und Unverstand.“⁶⁰³

⁵⁹⁹ So auch Brison 2006: 251. Für Rehn ist die Elenktik rein destruktiv; sie diene dazu, Menschen zu Liebhabern der Erkenntnis und des Schönen zu machen (1996: 88).

⁶⁰⁰ Das Verfahren, das hierbei zum Tragen kommt, muss die Elenktik bzw. die Dialektik sein. Immer wieder betont Sokrates die gemeinschaftliche Suche. Die These von Thomas A. Szlezak, dass Sokrates die „intellektuelle Einsamkeit des Dialektikers“ für die höchsten Dinge und das „Nachdenken“ dem gemeinsamen Suchen, der gemeinsamen Dialektik vorziehe (Szlezak 1985: 254), lässt sich dagegen durch den Text nicht belegen. Rehn weist deshalb zu Recht darauf hin, dass „Nachdenken“ für Sokrates innere Dialektik „ohne Stimme“ ist (Th. 189e f. und Soph. 264a f.), dass wahre Dialektik allerdings gemeinschaftlich und der Andere im philosophischen Erkenntnisprozess unentbehrlich ist (Rehn 1996: 91).

⁶⁰¹ Erler sieht an dieser Stelle des Dialoges einen Wechsel von einem aporetischen *elenchos*, der zur Einsicht in das eigene Nichtwissen führe, zu einem positiv-belehrenden Gespräch, das Wissen generieren könne (Erler 1996: 37). Diese zweite Art des Gespräches nennt er Dialektik, nicht aber Elenktik. Wie man sich das belehrende Gespräch genau vorzustellen hat, bleibt jedoch unklar, ebenso wie eine Antwort auf die Frage, wie man das moralische Wissen überhaupt lehren kann. Stemmer setzt zwar die Dialektik mit der Elenktik gleich (1992: 199), betrachtet aber die maximal begründete Aussage nicht als Wissen im strengen Sinn, sondern allenfalls als Annäherung (1992: 257 f.).

⁶⁰² Piras bestreitet genau dies. Das Gespräch zwischen Diotima und Sokrates sei von einem Weisheitsgehalt, dem mit den Techniken der Dialektik und Maieutik nicht beizukommen sei (1997: 90 f.). Hinter dieser Auffassung steckt der Irrtum, dass es Gespräche gäbe, die über die Dialektik hinausgehen könnten. Genau genommen handelt es sich hierbei um einen *elenchos*. Es sprechen drei Sachverhalte im *Symposion* dagegen, dass es etwas „Höheres“ gibt als das dialektische Gespräch: So insistiert Sokrates auf einem Gespräch mit Agathon, Diotima weiht Sokrates ebenfalls in einem Gespräch ein und schließlich wird Eros „als die Kraft verstanden, die Menschen im philosophischen Gespräch zusammenführt“ (Rehn 1996: 93).

⁶⁰³ Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἴσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν — ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη; — οὔτε ἀμαθία — τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία; — ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἢ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας. (symp. 202a). Die falsche Vorstellung ist eingebildetes Wissen und der Grund dafür, sich Aufgaben anzumaßen. Die von Diotima erwähnte richtige Vorstellung ist auch das kognitive Niveau, das die Bürger durch die öffentliche Seelenbesserung erreichen können.

Diese epistemologische Konzeption deckt sich mit der des *Menon*. Gelingt es, wahre Meinungen durch Gründe zu binden, entsteht Wissen. Dies ist die zweite Funktion des *elenchos* und die Art des Gespräches zwischen Diotima und Sokrates.

Auch die bisher angenommene Aufteilung der *sophia* findet im Dialog ihre Bestätigung. Die durch den *erôs* vermittelte göttliche Weisheit unterscheidet sich von der gemeinen *sophia* der Künstler und Handwerker (*kai ho men peri ta toiauta sophos daimonios anêr, ho de allo ti sophos ôn ê peri technas ê cheirourgias tinas banausos*, symp. 203a). Philosophie ist das Streben nach Ersterer und findet nicht bei den Göttern statt, denn diese sind bereits weise.⁶⁰⁴ Die Unverständigen (*hoi amatheis*) philosophieren ebenfalls nicht, weil sie sich ihres Mangels nicht bewusst sind.

„Denn das ist eben das Arge am Unverstand, dass er, ohne schön und gut und einsichtig zu sein, doch sich selbst ganz genug zu sein scheint. Wer nun nicht glaubt bedürftig zu sein, der begehrt auch das nicht, dessen er nicht zu bedürfen glaubt.“⁶⁰⁵

Bei den Unverständigen gibt es keinen *erôs*. Wie im *Menon* wird die Untätigkeit, das fehlende Streben nach Wissen aufgrund falscher Ansichten, als großes Übel beschrieben. Um nach Wahrheit und Wissen streben zu können, muss man sich zunächst des eingebildeten Wissens bewusst werden. Philosophie ist das Streben nach Weisheit.⁶⁰⁶

Alle Menschen begehren das Gute, weil man durch seinen Besitz glücklich wird (symp. 205a).⁶⁰⁷ Doch nur ein bestimmtes Streben nach Gütern ist der ganze *erôs*.⁶⁰⁸ Es zielt darauf, dass man selbst das (wahre) Gute immer haben will (*'estin ara syllêbdên, ephê, ho erôs tou to agathon hautô einai aei*, symp. 206a). Der *erôs* ist also der Antrieb, nach dem Guten und Schönen zu streben.⁶⁰⁹ Wer ihn lebt, bringt ein Werk hervor: Die Geburt im Schönen, sowohl körperlich als auch seelisch (*esti gar touto tokos en kalô kai kata to sôma kai kata tên psychên*, symp. 206b).⁶¹⁰ Aus dieser Andeutung entwickelt Diotima die Antwort auf die

⁶⁰⁴ *heôn oudeis philosophei oud' epithymei sophos genesthai - esti gar - oud' ei tis allos sophos, ou philosophei.* (symp. 204a).

⁶⁰⁵ *auto gar touto esti chalepon amathia, to mê onta kalon kagathon mêde phronimon dokein hautô einai hikanon. oukoun epithymei ho mê oiomenos endeês einai hou an mê oiêtai epideisthai.* (symp. 204a). Die Einsicht in das Nichtwissen treibt wie im *Menon* zur Untersuchung an (Scheffeld 2006b : 71).

⁶⁰⁶ „Denn die Weisheit gehört zu dem Schönsten, und Eros ist Liebe zu dem Schönen; so dass Eros notwendig weisheitliebend ist und also als philosophisch zwischen den Weisen und Unverständigen mitten innesteht.“ (*estin gar dê tôn kallistôn hê sophia, 'Erôs d' estin erôs peri to kalon, hôste anankaion 'Erôta philosophon einai, philosophon de onta metaxy einai sophou kai amathous*, symp. 204b). Zumindest für *erôs* als Halbgott wird diese Weisheit als erreichbar bezeichnet. Aber auch Diotima scheint als Mensch die Erfüllung ihres Strebens erreicht zu haben.

⁶⁰⁷ Aber Sokrates „is stumped by the question, if all human beings are lovers of the good, why do we not call everyone a lover? The rest of Diotima's account is designed to answer this question.“ (Benardete 1994: 79). Zum Besitz des Guten vgl. symp. 202c.

⁶⁰⁸ „So auch, was die Liebe betrifft, ist im Allgemeinen jedes Begehren des Guten und der Glückseligkeit die größte und heftigste Liebe für jeden. Allein die übrigen, die sich anderwärtshin damit wenden, entweder zum Gewerbe oder zu den Leibesübungen oder zur Philosophie, von denen sagen wir nicht, dass sie lieben und Liebhaber sind; sondern nur, die auf eine gewisse Art ausgehen und sich der befleißigen, erhalten den Namen des Ganzen, Liebe und Lieben und Liebhaber.“ (symp. 205d).

⁶⁰⁹ Zum Verhältnis des Schönen zum Guten vgl. Benardete 1994: 78 ff.; Gerson 2006: 58 ff.

⁶¹⁰ Analog zum Modell im *Gorgias*, wo es bessernde Künste für die Seele (*politikê technê*) und für den Körper (Medizin, Gymnastik) gibt. Ähnlich klingt auch die Unterscheidung im *Alkibiades I* in das Selbst (die Seele) und das Seinige (das dem Körper Angehörige).

Frage, was die Erotik mit der Seelenbesserung zu tun hat. Konzentrieren wir uns auf die seelische Geburt.⁶¹¹

Die Empfängnis und Erzeugung (*hê kyêsis kai hê gennêsis*) geschehen ausschließlich im Schönen. Es ist das Medium, in dem erzeugt wird (symp. 206d).⁶¹² Der *erôs* strebt damit eigentlich nicht nach dem Schönen, sondern nach der Erzeugung und Geburt im Schönen (*tês gennêseôs kai tou tokou en tô kalô*, symp. 206e).⁶¹³ Hinter diesem Streben steht eigentlich der Wunsch nach Unsterblichkeit.⁶¹⁴ Die Erzeugung ist das Ewige und Unsterbliche wie es im Sterblichen sein kann (*oti aeigenes esti kai athanaton hôs thnêtô hê gennêsis*, symp. 206e). Der *erôs* strebt also nach Unsterblichkeit. Zeugen und Gebären sind das Verlangen aller sterblichen Lebewesen, ihre Sterblichkeit zu überwinden (symp. 207a f.). Unsterblichkeit kann für sie nichts anderen heißen, als dass immer ein Junges statt des Alten zurückbleibt.

Auf die Seele übertragen bedeutet das, dass von den Gewöhnungen, Sitten, Meinungen, Begierden, Lust, Unlust und Furcht kein Mensch dasselbe behält, sondern stets eins entsteht und das andere vergeht.⁶¹⁵ Aber auch in Bezug auf die *epistêmai* seien die Menschen nie dieselben. Die Erklärung Diotimas lautet, dass der Mensch sein Wissen vergisst und sich durch Nachsinnen eine neue Erinnerung einbildet, die ihm bloß dieselbe zu sein scheint.⁶¹⁶ Auf diese Weise kann das Sterbliche erhalten (und Wissen überliefert) werden. Hinter dem Wunsch, Kinder in die Welt zu setzen, steht das Streben nach Unsterblichkeit, ewiger Erinnerung und *eudaimonia* für alle Zeiten (symp. 208e).

Neben der körperlichen Zeugungslust existiert auch eine seelische. Die Seele erzeugt Weisheit und jede andere Tugend (*phronêsin te kai tèn allên aretên*, symp. 209a) und das bei jeder Person, die schöpferisch erfindet.⁶¹⁷ „Die größte aber und bei weitem schönste Weisheit, sagte sie, ist die, welche in der Poleis und des Hauswesens Anordnung sich zeigte, deren Name Besonnenheit ist und Gerechtigkeit.“⁶¹⁸ In dieser Passage steckt die ausdrückliche Bestätigung einiger Ergebnisse meiner Untersuchung. Es gibt verschiedene Wissensformen,

⁶¹¹ Für eine ausführlich Darstellung der seelischen Schwangerschaft und Geburt vgl. Scheffield 2006b: 86 ff.

⁶¹² „Darum beeft sich, wer von Zeugungsstoff und Lust erfüllt ist, so sehr um das Schöne, weil es ihn großer Wehen entledigt.“ (*hothen dê tô kyounti te kai êdê spargônti pollê hê ptoîsis gegone peri to kalon dia to megalês ôdinos apolyein ton echonta*, symp. 206d f.)

⁶¹³ Dieses Zeugen im Schönen ist die Maieutik des *Theaitetos*, vgl. Rehn 1996: 89. Ihre Methode ist – das wird sich dort zeigen – der *elenchos*.

⁶¹⁴ Für Luc Brisson ist diese Weitergabe von Wissen als Kritik Platons an der gängigen Päderastie und als erzieherischer Gegenentwurf zu verstehen (Brisson 2006: 229 f.).

⁶¹⁵ *ta êthê, doxai, epithymiai, hêdonai, lypai, phoboi, toutôn hekasta oude pote ta auta parestin hekastô, alla ta men gignetai, ta de apollytai* (symp. 207e).

⁶¹⁶ *ho gar kaleitai meletan, hôs exiousês esti tês epistêmês: lêthê gar epistêmês exodos, meletê de palin kainên empoiousa anti tês apiouês mnêmên sôzei tèn epistêmên, hôste tèn autên dokein einai* (symp. 208a). Entgegen der Auffassung von Piras (1997: 113 f.) besteht der Clou dieser Aussage darin, dass der Mensch immer glaubt, dieselbe Erkenntnis zu besitzen – obwohl sie es nie ist. Der Widerspruch, den sie darin zur Einmaligen Wiedererinnung des *Phaidon*, der *Politeia* und des *Phaidros* sieht, ist möglicherweise nur ein scheinbarer. Für den Menschen fühlt sich die Erinnerung nach einem kontinuierlichen Wissen an, doch der Prozess der ständigen Erneuerung unterscheidet eben die menschliche Weisheit von der göttlichen. In diesem Sinne ist das Hervorbringen von Wissen niemals final und der Mensch niemals mehr als Philosoph. Er erreicht streng genommen niemals die dauerhafte göttliche *sophia*. Auch wenn es sich für ihn so anfühlt.

⁶¹⁷ Ich übersetze *phronêsis* in Anlehnung an den *Menon* mit Weisheit. In diesem Zusammenhang kann nichts anderes gemeint sein.

⁶¹⁸ *poly de megistê, ephê, kai kallistê tês phronêseôs hê peri ta tòn poleôn te kai oikêseôn diakosmêsis, hê dê onoma esti sôphrosynê te kai dikaiosynê*. (symp. 209a).

deren größte und schönste das politische Wissen, die politische Weisheit, ist. Das Verhältnis von Weisheit, Besonnenheit und Gerechtigkeit sieht wie folgt aus: Weisheit ist allgemein, in ihrer politischen Dimension ist sie die Ursache der Besonnenheit und Gerechtigkeit, also wie im Schema der politischen Kunst des *Gorgias*. Der Weise besitzt das schönste, das politische Wissen.

Was bedeutet „Zeugen im Schönen“ und wie wird man dieses Wissens habhaft? Diotima beschreibt dies von der Position eines Erfahrenen aus. Ein solcher werde das Schöne suchen, da er das Verlangen spüre, in ihm zu zeugen.⁶¹⁹ Finde er dazu – von der körperlichen Schönheit ausgehend – eine geeignete und wohlgeformte Seele,

„...erfreut er sich vorzüglich an beidem vereinigt und hat für einen solchen Menschen gleich eine Fülle von Reden über die Tugend, und darüber wie ein trefflicher Mann sein müsse und wonach streben; und gleich unternimmt er ihn zu erziehen.“⁶²⁰

Diese Erziehung ist die private Seelenbesserung der *politikê technê*. Das Zeugen im Schönen findet im Gespräch statt (*haptomenos gar oimai tou kalou kai homilôn autô*, 209c). Der Erfahrene sucht sich einen schönen Jüngling, weil er das Bedürfnis in sich trägt, sein Wissen weiterzugeben, die Vergänglichkeit seines Wissens zu überwinden.⁶²¹

„Nämlich indem er den Schönen berührt, meine ich, und mit ihm sich unterhält, erzeugt und gebiert er, was er schon lange zeugungslustig in sich trug, und indem er anwesend und abwesend seiner gedenkt, erzieht er auch mit jenem gemeinschaftlich das Erzeugte.“ (symp. 209c).⁶²²

Der Wissende ist sich selbst nicht genug, er bedarf eines anderen Menschen, und das gemeinsam Erzeugte bedarf der Pflege beider. Es bleibt also nicht dabei, *logoi* in die Welt zu setzen, sondern beide beschäftigen sich zukünftig mit ihnen. Diese beiden Menschen haben eine stärkere Freundschaft als die Ehe sein könnte und unsterbliche Kinder (*hôte poly meizô koinônian tês tôn paidôn pros allêlous hoi toioutoi ischousi kai philian bebaioteran, hate kallionôn kai athanatôterôn paidôn kekoinônêkotes*, symp. 209c).⁶²³

⁶¹⁹ Luc Brisson sieht in der seelischen Schwangerschaft einen Bezug zum *Phaidros*, in dem die Seele vor ihrer Existenz auf der Erde das Göttliche schaute und sich während ihres irdischen Daseins daran erinnern kann (Brisson 2006: 248).

⁶²⁰ *pány dê aspazetai to synamphoteron, kai pros touton ton anthrôpon euthys euporei logôn peri aretês kai peri hoion chrê einai ton andra ton agathon kai ha epitêdeuein, kai epicheirei paideuein.* (symp. 209b f.).

⁶²¹ Wir haben es hier also nicht mit einer Gleichwertigkeit der Gesprächspartner zu tun, wie dies in anderen Dialogen beschrieben wurde. Aber in der Schilderung des Aufstiegs zum Schönen wird diese Gleichwertigkeit wiederhergestellt sein.

⁶²² *aptomenos gar oimai tou kalou kai homilôn autô, ha palai ekyei tiktei kai genna, kai parôn kai apôn memnêmenos, kai to gennêthen synektrephei koinê met' ekeinou.*

⁶²³ Diotima betrachtet als diese unsterblichen Kinder auch Poesie, Gesetzgebung und Darstellungen der Tugend (symp. 209d f.). Der Begriff *koinonia* impliziert die Gemeinschaft, das Politische im engeren Sinne (Piras 1997: 126). Hier taucht der zweite wichtige Liebesbegriff neben *erôs* auf. Zum Verhältnis beider vgl. Ludwig (2007): 208.

Damit beginnt jetzt erst das Wichtigste an den *erotika*: der Stufenweg zur Erkenntnis des Schönen (210a ff.).⁶²⁴ War eben noch die Rede von einem Erfahrenen, der sich einen Jüngling sucht, um unsterbliche Kinder zu zeugen, so handelt es sich in der Aufstieggsschilderung eher um ein gleichwertigeres Verhältnis, ausgehend von einem jungen Menschen.

Ausgangspunkt ist die Liebe in der Jugend. Der junge Mensch liebt einen anderen und befruchtet diesen bereits mit schönen Reden (*ean orthôs hêgêtai ho hêgoumenos, henos auton sômatos eran kai entautha gennan logous kalous*, symp. 210a).⁶²⁵ Auf dem Weg zum *eidos* des Schönen (*kalon*) wird ihm bewusst, dass die Schönheit in den Körpern immer dieselbe ist und dass es deshalb unsinnig ist, nur eines Menschen Gestalt zu lieben.⁶²⁶ Bald darauf verliert die körperliche Schönheit im Vergleich zur seelischen an Bedeutung, und der Aufsteigende – schon um einiges älter geworden – wird seelisch schöne (junge) Menschen mit selbst geborenen und gefundenen *logoi*, die sie besser zu machen vermögen, beglücken.⁶²⁷

Die nächsten Stufen, auf denen er das immer Gleichbleibende in den schönen Dingen entdeckt und die er emporsteigt, sind erst das Schöne in den Bestrebungen und Gesetzen (*to en tois epitêdeumasi kai tois nomois kalon*)⁶²⁸ und dann das Schöne im Wissen (*epistêmôn kallos*, symp. 210c)⁶²⁹. Damit hat er sich von der Knechtschaft der Schönheit eines Menschen und vom Einzelnen gelöst, seinen Verstand geöffnet und begibt sich auf die hohe See des Schönen, sich dort umschauend, viele schöne und herrliche *logoi* erzeugend in ungemessenem Streben nach Weisheit, „bis er, hierdurch gestärkt und vervollkommnet, ein einziges solches Wissen erblicke“.⁶³⁰ Wer es soweit in der Liebeskunst gebracht hat, geht nun ihrer Vollendung und ihrem Ziel entgegen, um dessen willen er alle bisherigen Anstrengungen unternommen hat: der Natur des Schönen. Diotimas Schilderung dessen gleicht einem Rausch.⁶³¹

⁶²⁴ Dies ist für uns deshalb interessant, weil das moralische Wissen in den Frühdialogen auch als Wissen vom Guten und Schlechten sowie vom Schönen und Unschönen bezeichnet worden ist. Das Schöne, das der Weise erfasst hat, ist untrennbar mit dem Guten verbunden. Allerdings ist das Schöne hier eine metaphysische Entität, eine Idee, was in den Frühdialogen (abgesehen von ersten Ansätzen im Eutyphron) noch nicht ausgearbeitet zu sein scheint (Rowe 2006: 9 f.). Vgl. Vlastos 1991: 47-49.

⁶²⁵ Vgl. Phaidr. 250a f.: „Diese nun, wenn sie ein Ebenbild des dortigen sehen, werden sie entzückt, und sind nicht mehr ihrer selbst mächtig, was ihnen aber eigentlich begegnet, wissen sie nicht, weil sie es nicht genug durchschauen.“

⁶²⁶ Diesen Erkenntnisprozess wiederholt Sokrates in rep. 474b ff., an die Stelle des jungen Sokrates tritt Glaukon; das Augenmerk hierbei liegt auf dem Aufstieg von den körperlichen zu den seelischen Lüsten (Ludwig 2007: 218 ff.).

⁶²⁷ μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπιεικῆς ὢν τὴν ψυχὴν τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχη, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίττειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους (symp. 210b f.).

⁶²⁸ Der Übergang von den Menschen zu den Handlungsweisen und Gesetzen muss nicht bedeuten, dass der Liebende „ceases to be a lover and becomes solely a spectator.“ (Benardete 1994: 87). Es besteht auch die Möglichkeit, dass er sich höherer Schönheit zuwendet, aber gleichfalls das Schöne in den Menschen liebt.

⁶²⁹ In symp. 211c heißt es statt *epistêmai mathêmata*.

⁶³⁰ ἐπὶ τὸ πολὺ πέλραγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ, ἕως ἂν ἐνταῦθα ῥωσθεῖς καὶ ἀυξήθεῖς κατὶδὴ τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην (symp. 210d).

⁶³¹ „...welches zuerst immer ist und weder entsteht, noch vergeht, weder wächst, noch schwindet, ferner auch nicht etwa nur insofern schön, insofern aber hässlich ist, noch auch jetzt schön und dann nicht, noch in Vergleich hiermit schön, damit aber hässlich, noch auch hier schön, dort aber hässlich, als ob es nur für einige schön, für andere aber hässlich wäre. Noch auch wird ihm dieses Schöne unter einer Gestalt erscheinen, wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Leib an sich hat, noch wie eine Rede oder ein Wissen, noch irgendwo an

Hochproblematisch ist die Charakterisierung des Schönen als kein *logos* und keine *epistêmê*, bedenkenswert der Zusatz „beinahe“.⁶³² Demnach könnte man strenggenommen nur annähernd ans Ziel gelangen, also das Schöne nie vollständig erkennen. Wenn nicht das Schöne, dann auch nicht das Gute.⁶³³ Dieser finale Skeptizismus wird umso eindringlicher, je später ein Dialog geschrieben wurde. Etwas entschärfen lässt sich die problematische Aussage durch die kurz darauf folgende Formulierung von der Kenntnis, die von nichts anderem als eben von jenem Schönen selbst die Kenntnis ist (*ho estin ouk allou ê autou ekeinou tou kalou mathêma*, symp. 211c), das heißt, das Schöne müsste eigentlich erlernbar sein.⁶³⁴

Abschließend sagt die matineeische Fremde, dass an dieser Stelle des Lebens ebenjenes dem Menschen erst lebenswert sei (symp. 211d). Wer das „göttliche Schöne selbst in seiner Einartigkeit“ schaut (*auto to theion kalon dynaito monooides katidein*, symp. 211e), wird nicht nur den höchsten Genuss kennen lernen, sondern auch ausschließlich auf diese Weise befähigt sein, wahre Tugend zu erzeugen und aufzuziehen, weil er Wahres schaut (*horônti hô horaton to kalon, tiktein ouk eidôla aretês, hate ouk eidôlou ephaptomenô, alla alêthê, hate tou alêthous ephaptomenô*, symp. 212a). Der Lohn dafür ist die Liebe der Götter und die Unsterblichkeit.

Der *erôs* hilft dem Menschen auf dem Weg zur Seelenbesserung, zur Tugend und zur Überwindung der Sterblichkeit, bei sich selbst und bei anderen. Der *erôs* ist also der Antrieb zur Politik.⁶³⁵

Das Schöne ist das Medium, durch das und in welchem das Gute realisiert wird. Eros, der als Mängelwesen charakterisiert worden war, wird durch die Schönheit zur Zeugung angeregt,

einem andern seiend, weder an einem einzelnen Lebenden, noch an der Erde, noch am Himmel; sondern an und für und in sich selbst ewig überall dasselbe seiend, alles andere Schöne aber an jenem auf irgendeine solche Weise Anteil habend, dass, wenn auch das andere entsteht und vergeht, jenes doch nie irgendeinen Gewinn oder Schaden davon hat, noch ihm sonst etwas begegnet. Wenn also jemand vermittelt der echten Knabenliebe, von dort an aufgestiegen, jenes Schöne anfängt zu erblicken, der kann beinahe zur Vollendung gelangen.“ (πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὔξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλὸν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἔλαττον γίνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοίτο τοῦ τέλους. (symp. 210e ff).

Um das Schöne (be-)greifen zu können ist eine Veränderung der Seh- und Denkweise des Erkennenden, eine „umgewendete“, philosophische Seele notwendige Bedingung (Rehn 1996: 93).

⁶³² Zur Unbestimmtheit der Schilderung der Schau des Schönen vgl. Piras 1997: 130 ff. Das Erfassen des Schönen als Idee wird an dieser Stelle als Blickmetapher beschrieben. Damit handelt es sich um dieselbe Art von Ideentheorie wie in der ersten Hälfte des *Phaidon*. Das diskursive Erfassen der Ideen findet sich deutlich erst im zweiten Teil des *Phaidon* und in der *Politeia*.

⁶³³ Diotima lässt hier das Schöne und das Gute zusammenfallen (Benardete 1994: 87). Aber eigentlich geht das Gute über das Schöne hinaus (Zehnpfennig 2001: 154).

⁶³⁴ Vgl. auch Piras 1997: 133. Das Schöne ist keine *epistêmê* im Sinne des zuvor beschriebenen sich ständig erneuernden Wissens. Es ist eben gerade gleichbleibend und damit göttlich.

Das hier geschilderte Schöne ist ein Ausblick, bloßes Anschauen und eine Schilderung davon, wie es sich dem Anblick darstellt.

⁶³⁵ Für Seth Benardete kann das Politische bei Platon durchaus ohne den *erôs* konstruiert werden. Das hieße aber, die Motivation zu einer Beschäftigung mit ihm zu ignorieren.

denn des Guten wird man erst habhaft, wenn man es hervorbringt. Das höchste menschliche Gute ist die Tugend, durch sie erreichen Menschen (und die Polis) ihr Optimum; das menschliche Optimum bedeutet die Hervorbringung des Guten, die „durch die liebende Hinwendung zum anderen im Gespräch“ erreicht wird (Zehnpfennig 2001: 154 ff.).⁶³⁶ „Die Hervorbringung des Guten, das im wahren Reden über die Tugend besteht, meint den sokratischen Dialog.“ (Zehnpfennig 2001: 156).⁶³⁷ Alkibiades' folgende Darstellung des Sokrates (symp. 215a ff.) weist auf das Hervorbringen des Guten und die Verwirklichung der *aretê* in den Gesprächen der Frühdialoge hin.⁶³⁸ Dieses Erreichen des Optimums und das Zeugen des Guten im Schönen ist der optimierende Teil der privaten Seelenbesserung. Das *ergon* des hervorbringenden Wissens der *politikê technê* ist das Gute. Die Aufstiegsschilderung der Diotima (ebenso wie diejenige aus der *Politeia*) ist eine methodische Reflektion der *elenchoi* in den Frühdialogen.⁶³⁹

Das *Symposion* erklärt die Bedeutung des *erôs* für die Seelenbesserung der *politikê technê*.⁶⁴⁰ Er ist der Antrieb zum Philosophieren und zum Zeugen und Hervorbringen des Guten im Schönen als *ergon* der Liebeskunst. Dies ist der private hervorbringende Teil der politischen Kunst. Das Gute erreicht man im Gespräch, also durch die Elenktik/Dialektik, und nur so wird man seiner habhaft. Das höchste menschliche Gut und Optimum ist die *aretê* (allen voran die *sophia* als Ziel allen Philosophierens), die man vollständig nur durch das Gespräch mit einem anderen an der Seele schönen Menschen erlangt.

Beim Besserwerden ist man also auf andere angewiesen. Das Gespräch ist das sokratische Gespräch der Frühdialoge. Die Form der Liebeskunst, deren Sokrates sich rühmt, ist die Elenktik; für beide – den destruktiven und den konstruktiven *elenchos* – finden sich Belege im *Symposion*. *Erôs* ist wie Sokrates bedürftig, sich dessen bewusst und strebt nach dem

⁶³⁶ Jermann meint hingegen, dass der Mensch des subjektiv erstrebten Guten durch von philosophischer Vernunft geleitetes politisches Handeln habhaft werde (1986: 178).

⁶³⁷ Die höchste menschliche *aretê* realisiert sich im Erzeugen der gemeinsamen, unsterblichen Kinder, „und dieser Zeugungsprozess, der in der *Politeia* formal beschrieben wird, wird im Frühdialog in concreto vorgeführt.“ (Zehnpfennig 2001: 158). Vor diesem Hintergrund kann man Sokrates' Aussage verstehen, dass die Untersuchung seiner selbst und anderer der „ultimate value“ ist (Heinemann 2008: 4). Der Vollzug des *elenchos* ist das höchste Gut des Menschen, nur durch ihn wird er des (menschlichen) Guten habhaft.

⁶³⁸ Vgl. Zehnpfennig 2001: 156.

⁶³⁹ Die treibende Kraft dazu ist der *erôs*, er ist bewusst gewordene Bedürftigkeit und das Streben nach dem Schönen. Zum Schönsten gehören, wie Diotima betont, Weisheit und Wissen (symp. 204b). Dieser *erôs* bleibt nicht abstrakt, er findet eine Verkörperung in Sokrates, der selber nach der Weisheit strebt. So treibt er sich jeden Tag auf der Agora Athens herum, macht Jagd auf schöne Menschen, die mit ihm bereit sind „unsterbliche Kinder“ zu zeugen. Kern dieses Verständnisses von Philosophie ist der gemeinsame Dialog, die Dialektik. Antrieb hierzu ist der (philosophische) *erôs*, der die Menschen zusammenführt und im gemeinsamen Dialog vereint um den wahren, den besseren *logos* streiten lässt (Rehn 1996: 90).

⁶⁴⁰ Im Gegensatz zum *Phaidros* und zur *Politeia* spricht Sokrates nicht von einer Teilung der Seele; folglich gibt es neben dem philosophischen (vernünftigen) *erôs* auch keinen körperlichen, begehrlischen (Irwin 1995: 303). Diese Position, oft als „Sokratische Psychologie“ bezeichnet, betrachtet alle Begierden als rational; für einen Überblick über die Forschungsdiskussion zur Frage, ob sich im *Symposion* die Sokratische Psychologie oder die Dreiteilung der Seele finden lasse vgl. Scheffield 2006b: 227 ff. „In dialogues before the *Republic*, Plato offers no general account of moral psychology. On the contrary, his discussion of desire is systematically limited to rational desire for the good, since this is the fundamental thought underlying the Socratic paradox.“ (Kahn 1996: 264).

(Wissen vom) Schönen und Guten.⁶⁴¹ Der Antrieb zu Philosophieren (private Seelenbesserung der *politikê technê*) liegt in der bewusst gewordenen Bedürftigkeit sowie dem Streben nach *eudaimonia* und Unsterblichkeit, denn allein die Weisheit bringt die größte Glückseligkeit hervor.

Die schönste Weisheit, sagt Diotima, ist die politische, die das Gemeinwesen ordnet und Gerechtigkeit und Besonnenheit in der Polis hervorbringt – dies entspricht exakt meiner Interpretation der öffentlichen Seelenbesserung. Dabei wird die Weisheit (wie alles andere in der Seele des Menschen) als vergänglich bezeichnet, die Vergänglichkeit kann nur durch ständige Erneuerung überwunden werden, und darin unterscheidet sich die menschliche *sophia* von der göttlichen; die menschliche ist – wie in der *Apologie* – Weisheit zweiter Klasse. Der Aufstieg zu ihr (die private Seelenbesserung) wird zweimal erzählt. Einmal besteht ein ungleiches Verhältnis, bei dem ein älterer Wissender sich einen (seelisch) schönen Jüngling sucht, um in ihm schöne *logoi* zu pflanzen, weil er auf diese Weise seine vergängliche Weisheit unsterblich machen kann. Diese „unsterblichen Kinder“ der Elenktik bedürfen der ständigen Pflege, durch sie wird die Seele gebessert.

Bei der zweiten Erzählung, die sich nun auf den Aufsteigenden konzentriert, herrscht eher Gleichwertigkeit zwischen den (Gesprächs-)Partnern. Der nach dem Schönen Strebende steigt von den schönen Menschen über die schönen Bestrebungen und Gesetze zum Schönen selbst auf. Erst durch das Schauen des Schönen – die Schilderung bleibt hier in der visuellen Metaphorik verhaftet –, das hier im Unterschied zu den Frühdialogen als Idee verstanden wird, (die dem Menschen mögliche Vollendung⁶⁴² der eigenen Seele durch die *politikê technê*) wird das Leben lebenswert, erst dann werden höchster Genuss und wahre *eudaimonia* erreicht. Die Aufstiegsschilderung ist also eine doppelte methodische Reflexion der Seelenbesserung durch die *elenchoi* aus den Frühdialogen. Der Aufstieg ist notwendig, um gute Politik machen zu können.

Die Geburt des Guten im Schönen im *elenchos* als Wiedererinnerung wird im *Theaitetos* beschrieben (Brisson 2006: 249 f.).⁶⁴³

Schauen wir uns nun den *Phaidros* an, in dem die Bedeutung des *erôs* für die *politikê technê* weiter beschrieben wird. Das Streben des *erôs* nach dem Schönen als Antrieb zum Philosophieren wird dort wieder aufgegriffen und näher betrachtet. Außerdem behandelt der Dialog die öffentliche und private Seelenbesserung. Erstere im Rahmen der guten Rhetorik, Letztere durch eine neue Analyse der Elenktik. Dabei werden die Dialektik als Grundlage des Denkens überhaupt und das Schreiben der schönen *logoi* in die Seele des Lernenden von besonderer Bedeutung sein.

⁶⁴¹ „The attributes Diotima has described, as Alcibiades’ speech will confirm, are those of Socrates. Socrates, then, represents the ideal lover, and ideal love is love of wisdom.” (Rowe 2003a: 41).

⁶⁴² Vollendung deshalb weil das Schöne nicht ohne das Gute geschaut werden kann.

⁶⁴³ Es besteht zwar der Unterschied, dass im *Symposion* der Ältere, im *Theaitetos* der Jüngere schwanger in der Seele ist, aber dies ist nicht von Bedeutung (Brisson 2006: 250). Deutlich wird dies daran, dass in der zweiten Aufstiegsschilderung ein gleichwertiges Verhältnis beschrieben wird.

4.2 Phaidros: Die Bedeutung des *erôs* für die *politikê technê*

„Nicht zu verwerfen ja soll ein Wort sein, o Phaidros, was die Weisen geredet haben, sondern zu untersuchen, ob nicht etwas Wahres damit gesagt ist.“ (Phaidr. 260a).

Im Dialog *Phaidros* wird in Sokrates' zweiter Rede die Kraft des *erôs* bei der optimierenden Seelenbesserung wieder aufgegriffen und weiter erläutert.⁶⁴⁴ Der Weg zur *sophia* beginnt mit dem Schönen, das die Erinnerung an das wach ruft, was die Seele vor ihrer irdischen Existenz geschaut hat. Die Seele strebt danach, das Göttliche wieder zu sehen.⁶⁴⁵ Ihre Sehnsucht nach dem einstmals Gesehenen wird allein durch das Schöne hervorgerufen.⁶⁴⁶ Diese Passage steht in Verbindung mit der seelischen Schwangerschaft in der Aufstiegsschilderung im *Symposion* (Brisson 2006: 248 f.). Das Schöne ist das einzige unter den höchsten Dingen, das man mit dem stärksten der körperlichen Sinne wahrnimmt.⁶⁴⁷

„Denn das Sehen ist der schärfste aller körperlichen Sinne, vermittelt dessen aber die Weisheit nicht geschaut wird, denn zu heftige Liebe würde entstehen, wenn uns von ihr ein so helles Ebenbild dargeboten würde durch das Sehen, noch auch das andere Liebenswürdige; nur das Schöne aber ist dieses zuteil geworden, dass sie uns das Hervorleuchtendste ist und das Liebreizendste.“⁶⁴⁸

Das Schöne fungiert, indem der *erôs* danach strebt, – wie im *Symposion* – als Antrieb zur Suche nach der Wahrheit, zum Streben nach Weisheit und damit zur Seelenbesserung (der *politikê technê*). „Irdische Gerechtigkeit und Besonnenheit sind zu wenig ‚sinnfällig‘, um die Suche nach Gerechtigkeit und Besonnenheit zu provozieren.“ (Zehnpfennig 2001: 164).⁶⁴⁹ Das Schöne wirkt als erster Antrieb und führt vom Sinnlichen zum Intellegiblen, zur überirdischen Gerechtigkeit, den anderen Tugenden und dem Guten. Sieht ein sich gut an das einstmals Gesehene Erinnernder ein gottähnliches Angesicht oder einen vollkommen schönen Körper, wird die Erinnerung wieder wachgerufen und weckt das

⁶⁴⁴ Im *Phaidros* unterscheidet Sokrates im Gegensatz zum *Symposium* verschiedene Arten des *erôs*, schließlich arbeitet er hier mit dem Modell der dreigeteilten Seele (Irwin 1995: 303 f.). „Sokrates' *erôs* ist das Philosophieren als die höchste dem Menschen erreichbare Lebensform“ (Szlezák 1996: 126).

⁶⁴⁵ „Und dieses ist Erinnerung von jenem, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt für das Wirkliche halten, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. Daher auch wird mit Recht nur des Philosophen Seele befiedert: Denn sie ist immer mit der Erinnerung soviel als möglich bei jenen Dingen, bei denen Gott sich befindend eben deshalb göttlich ist.“ (τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεϊὸς ἐστὶν, Phaidr. 249c).

⁶⁴⁶ „Denn der Gerechtigkeit, Besonnenheit, und was sonst den Seelen köstlich ist, hiesige Abbilder haben keinen Glanz, sondern mit trüben Werkzeugen können auch nur wenige von ihnen mit Mühe, jenen Bildern sich nahend, des Abgebildeten Geschlecht erkennen.“ (Phaidr. 250b).

⁶⁴⁷ Das Schöne kommt seiner Natur nach durch die Augen in die Seele (Phaidr. 255c).

⁶⁴⁸ ὄψις γὰρ ἡμῶν ὀξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔρχεται αἰσθήσεων, ἧ φρόνησις οὐχ ὁρᾶται — δεινούς γὰρ ἂν παρεῖχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργές εἶδωλον παρείχετο εἰς ὄψιν ἰόν — καὶ τᾶλλα ὅσα ἐραστά· νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν, ὥστ' ἐκφανέστατον εἶναι καὶ ἐρασμιώτατον. (Phaidr. 250d f.).

⁶⁴⁹ Vgl. Heitsch 1997: 119.

unstillbare Verlangen in ihm, immer beim Schönen zu sein (Phaidr. 251a). Dieser Zustand der Verzückung und geistigen Umnachtung lässt ihn sogar das sonst so von ihm geachtete Sittliche und Anständige vergessen (*nomimôn de kai euschêmonôn*, Phaidr. 252a). Das Entscheidende aber ist der sich einstellende Wunsch des philosophisch Liebenden, dass sein Liebling dem Göttlichen so ähnlich wie möglich werde.⁶⁵⁰ Dazu muss er aber selbst erst dem Gott so ähnlich wie möglich werden. Im *Theaitetos* heißt dies „Verähnlichung mit Gott soweit als möglich“ (*homoiôsis theô kata to dynaton*, Tht. 176b).⁶⁵¹

„Daher sehen sie zu, wo einer philosophisch und anführend ist von Natur; und wenn sie einen gefunden und lieb gewonnen, so tun sie alles, damit er ein solcher, auch wirklich werde. Wenn sie also sich nie zuvor dieser Sache befleißigt: So werden sie nun kräftig darin arbeitend lernen, woher sie nur können, und auch selbst nachforschen.“⁶⁵²

Damit sind wir wieder beim Grundsatz der Seelenbesserung aus den Frühdialogen angelangt: Um einen anderen Menschen besser machen zu können, muss man selbst erst so gut wie möglich geworden sein.⁶⁵³ Sokrates beschreibt dies als Erkennen der Natur des Gottes und als Annahme der göttlichen Sitten und Bestrebungen (*ta ethê kai ta epitêdeumata*, Phaidr. 253a). Dieses gießt der Liebhaber auf die Seele des Geliebten und macht ihn ebenfalls göttähnlich. Genauer über die Verähnlichung sagt Sokrates leider nicht.⁶⁵⁴

Das Aufsteigen zum Schönen bestätigt Sokrates als Erinnerung; ist der Philosoph dort angelangt, erblickt er auch die Besonnenheit (Phaidr. 254b). Dafür benötigt der philosophische Mensch einen anderen schönen Menschen⁶⁵⁵, der anfänglich bloß Geliebter

⁶⁵⁰ „Und da er seine Liebe und seine neue Erinnerung als Befreiung empfindet und als Geschenk, ist er dankbar zugleich und voller Ehrfurcht und sucht zu ihrer beider Glück und Nutzen, ihn und sich nach jenem Ideal zu formen, dessen Gegenwart er in dem Geliebten zu spüren meint. Wahrhafte Liebe, wie Sokrates sie versteht, wird zu einer Pädagogik, die gemeinsames Streben ist nach Vollkommenheit.“ (Heitsch 1997: 120).

⁶⁵¹ Die Verähnlichung mit Gott dient der Überwindung der irdischen Schlechtigkeit, indem man mit Einsicht gerecht und fromm werde (Tht. 176a f.). Vgl. rep. 500c f.: „Der Philosoph also, der mit dem Göttlichen und Geregeltten umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es nur dem Menschen möglich ist.“ (*Theiô dê kai kosmiô ho ge philosophos homilôn kosmios te kai theios eis to dynaton anthrôpô gignetai.*). Die Formulierung „Verähnlichung mit Gott“ ist die wohl kürzeste und prägnanteste Antwort Platons auf die Frage, wie man leben soll (Hentschke 1971: 15). Zum Streben nach Gottähnlichkeit als Charakteristikum des Philosophen vgl. Lisi 1998: 95.

⁶⁵² σκοποῦσιν οὖν εἰ φιλόσοφος τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν, καὶ ὅταν αὐτὸν εὐρόντες ἐρασθῶσι, πᾶν ποιῶσιν ὅπως τοιοῦτος ἔσται. ἐὰν οὖν μὴ πρότερον ἐμβεβῶσι τῷ ἐπιτηδεύματι, τότε ἐπιχειρήσαντες μανθάνουσί τε ὅθεν ἄν τι δύνωνται καὶ αὐτοὶ μετέρχονται (Phaidr. 252e).

⁶⁵³ „Liebe bedeutet also zunächst Arbeit an sich selbst, dann sorgende Anleitung des Geliebten, der sich im Liebenden widerspiegelt und bald seinerseits Liebe empfindet“ (Zehnpfennig 2001: 164).

⁶⁵⁴ Allein in Phaidr. 255b gibt Sokrates einen Hinweis darauf, dass es sich um *logoi* zwischen den beiden handelt (*prosemenou de kai logon kai homilian dexamenou*).

⁶⁵⁵ Der Aufstieg, die Angleichung an Gott, ist die beste menschliche Lebensweise. „Die Liebe ist dazu der Weg, und der Tugenddialog [die Frühdialoge, C.W.] ist praktizierte Liebe – das Beste für sich selbst und für den anderen. Denn im Dialog wird gemeinsam gesucht, was im Mythos den Inhalt der Transzendenz ausmachte. Am Liebesbezug macht Platon deutlich, was im vorgeführten Dialog so deutlich nicht wurde: dass der Mensch, um zu sich zu kommen, nicht nur das andere – die Sache –, sondern auch den anderen, den Partner im Dialog braucht. Auch Sokrates ist auf seinen Dialogpartner angewiesen, weil der Liebesdienst, den er dem anderen erweist, ihn selbst erst zu dem macht, was er ist. Das Gute lebt nur im Vollzug, und der Vollzug besteht in der gemeinsamen Suche.“ (Zehnpfennig 2001: 165). Die private Seelenbesserung (der *politikê technê*) ist die

ist, durch anhaltenden Umgang mit dem Liebhaber aber selbst Liebe empfindet (Phaidr. 255d). Doch weiß dieser nicht, „dass er wie in einem Spiegel in dem Liebenden sich selbst beschaut“ (*ôspêr de en katoptrô en tô erônti heauton horôn lelêthen*). Für ihn erscheint dies nicht als Liebe (da das körperliche Verlangen fehlt), er nennt sie Freundschaft.

Es handelt sich bei zwei solchen Menschen um ein „wechselseitiges Sich-höher-Ziehen“ (Zehnpfennig 2001: 164). Wer eine solche philosophische Liebe und ein wohlgeordnetes Leben lebt, vermutet Sokrates, führt schon hier ein seliges und einträchtiges Leben (*makarion men kai homonoêtikon ton enthade bion diagousin*, Phaidr. 256a f.).⁶⁵⁶

Die sich nach der zweiten Rede anschließende Untersuchung des guten Redens (Phaidr. 259e ff.) verweist verdeckt auf den Zusammenhang zwischen dem Liebesaufstieg und dem sokratischen Dialog (Zehnpfennig 2001: 165). Das Gespräch nähert sich nun auch wieder mehr der Form des Dialoges an. Auf zwei Kriterien des guten Redens und Schreibens einigen sich Sokrates und Phaidros: Dass man wissen muss, worüber man redet.⁶⁵⁷ Dass man wissen muss, mit wem man redet. Sokrates vertritt ein weiteres Mal den Standpunkt, dass man ausreichend philosophiert haben muss, bevor man ein guter Rhetor sein kann.⁶⁵⁸ Wenn der Redner die *sophia* (das Wissen vom Guten und Schlechten) besitzt, dann ist sie – als Mittel eingesetzt – Seelenführung durch *logoi* (*technê psychagôgia tis dia logôn*, Phaidr. 261a).⁶⁵⁹

Sokrates betont, dass seine zweite Rede über den *erôs* (durch einen „glücklichen Zufall“) einer besonders wichtigen Kunst gefolgt sei (Phaidr. 265c f.): dem Zusammenführen des vielfach Zerstreuten (*synagogê*)⁶⁶⁰ und dem gliedergemäße Zergliedern nach Begriffen (*diairesis*).⁶⁶¹ Ein fachmännischer *logos* muss zunächst seinen Gegenstand und dessen Wesen dialektisch bestimmen, erst im Anschluss daran kann ein Urteil über ihn (seine Nützlichkeit) gefällt werden.⁶⁶² Zusammenführen und Zergliederung sind die Werkzeuge des Dialektikers,

Elenktik und kann nicht allein vollzogen werden. Um möglichst gut zu werden und die Polis gut regieren zu können, braucht man einen anderen, philosophischen Menschen. Dass das Besserwerden kein Selbstzweck sondern (Grundlage von und Verpflichtung zur) Politik ist, übersieht Zehnpfennig.

⁶⁵⁶ An dieser Stelle wird dieselbe Hierarchisierung der Liebe vorgenommen wie in *symp.* 208c ff. und *rep.* 475a f.: Die unterste Stufe ist die physische Liebe, dann folgt die *philothimia* und schließlich die *philosophia* (Ludwig 2007: 220).

⁶⁵⁷ „Muss nun nicht, wo gut und schön soll geredet werden, des Redenden Verstand die wahre Beschaffenheit dessen erkennen, worüber er reden will?“ (*Ar' oun ouch hyparchein dei tois eu ge kai kalôs rhêthêsomenois tèn tou legontos dianoiân eidyian to alêthes hôn an erein peri mellê?*, Phaidr. 259e). In Anspielung auf das Gespräch mit Gorgias im gleichnamigen Dialog versucht Sokrates Phaidros zu zeigen, dass eine auf den Schein ausgerichtete Leitung der Polis anstelle des Wissens vom Guten und Schlechten schlechte Politik bedeutet (Phaidr. 260c f.). Dieses Wissen ist die *sophia*.

⁶⁵⁸ *ôs ean mê hikanôs philosophêsê, oude hikanos pote legein estai peri oudenos* (Phaidr. 261a). „Wer also die Wahrheit nicht weiß und nur Meinungen nachgejagt hat, der, lieber Freund, wird, wie es scheint, eine gar lächerliche und unkünstliche Redekunst zusammenbringen.“ Wie im *Hippias II* vertritt Sokrates die Auffassung, das derjenige besser täuschen könne, der die Wahrheit wisse (Phaidr. 263b).

⁶⁵⁹ Führung der eigenen Seele und der des anderen, als Aufstieg, wie sie Barbara Zehnpfennig (2001: 65) bezeichnet, ist der konstruktive *elenchos*. Zur *psychagôgia* vgl. Heitsch 1997: 130 n. 252.

⁶⁶⁰ „Das überall Zerstreute anschauend zusammenzufassen in eine Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen, worüber er jedes Mal Belehrung erteilen will“ (*Eis mian te idean synorônta agein ta pollachê diesparmena, hina hekaston horizomenos dêlon poiê peri hou an aei didaskein ethelê*, Phaidr. 265d).

⁶⁶¹ „Ebenso auch wieder nach Begriffen zerteilen zu können, gliedermäßig wie jedes gewachsen ist“ (*To palin kat' eidê dynasthai diatēnnein kat' arthra hê pephyken*, Phaidr. 265e).

⁶⁶² „Alles Reden über Dinge bleibt bodenlos, solange man das Wissen, was die Dinge sind, einfach voraussetzt: Die Frage nach dem Wesen, was eine Sache ist, die Sokratische Frage gestellt zu haben, erlaubt es erst einzuschätzen, ob die Sache gut ist oder schlecht.“ (Zehnpfennig 2001: 160)

die auch in den überredenden *logoi* (der Rhetorik) verwendet werden.⁶⁶³ Auch in den *elenchoi* benötigt man das dialektische Werkzeug. Also ist die Dialektik ein Bestandteil, eine Methode der Elenktik und anderer Kommunikationsgattungen.⁶⁶⁴ Die Rhetorik ist dabei effizienter, weil sie für das Erreichen ihres Zieles (Beeinflussen von Meinungen) allein verantwortlich ist, während die Elenktik zwar ein höheres *ergon* (Wissen) anstrebt, allerdings auf die Fähigkeit und Bereitschaft des Gesprächspartners zu verstehen angewiesen ist. Die Dialektik ist die Grundlage des (richtigen) Redens und Denkens (*hina hoios te ô legein te kai phronein*, Phaidr. 266b).⁶⁶⁵

Die übliche Rhetorik beeinflusst zwar die Stimmung in der Bevölkerung, da sie dies aber kunstlos tut, verfügt sie nicht über das Wissen des rechten Gebrauchs, wie Sokrates in einem Beispiel schildert (Phaidr. 268a f.). Die üblichen Rhetoriker besäßen zwar Vorkenntnisse, aber eben kein Wissen (Phaidr. 268e f.).⁶⁶⁶ Die wahre Rhetorik erfordert Wissen über die Beschaffenheit der Seele und bewirkt durch Reden und geregelte Gewohnheiten gute Überzeugen und Tugenden (*tê de logous te kai epitédeuseis nomimous peithô hên an boulê kai aretên paradôsein*, Phaidr. 270b); dazu muss man die Natur des Ganzen verstehen. Wer gemäß der Kunst *logoi* gibt und diese in der Seele des Gegenübers anbringen will, muss die Natur dieser Seele genau kennen (*an tô tis technê logous didô, tèn ousian deixei akribôs tês physeôs toutou pros ho tous logous prosoisei: estai de pou psychê touto*, Phaidr. 270e).⁶⁶⁷ Beides klingt nach der öffentlichen Seelenbesserung durch *logoi*⁶⁶⁸; die dazu erforderliche Kunst ist die politische. Sokrates bestätigt diesen Verdacht: „Da die Kraft der Rede eine Seelenleitung ist, so muss, wer ein Redner werden will, notwendig wissen, wie viele Arten die Seele hat.“ (*epeidê logou dynamis tynchanei psychagôgia ousa, ton mellonta rhêtorikon esesthai anankê eidenai psychê hosa eidê echei*, Phaidr. 270c f.), denn jede Seele wird anders überredet. Der philosophische Rhetor muss zum einen die zu den jeweiligen Seelen passenden *logoi* kennen und zum anderen in der Praxis erkennen, um was für einen Menschen es sich handelt, und wann er zu sprechen und zu schweigen hat (Phaidr. 270e f.). Im Theuth-Mythos der Schriftkritik legt Sokrates dem ägyptischen König Thamus folgende Worte in den Mund:

⁶⁶³ Die Dialektik sei auch zur Einschätzung des Gegenübers erforderlich (Zehnpfennig 2001: 166). Meines Erachtens geht diese Behauptung zu weit.

⁶⁶⁴ „So haben wir hier offensichtlich jene Methode vor uns, deren Notwendigkeit sich im Gespräch schon mehrfach abgezeichnet hatte. Sie vermag die Sache, um die es geht, eindeutig zu bestimmen und ermöglicht so eine organisch gegliederte Rede; durch Definition und Abgrenzung entdeckt sie Ähnlichkeiten, die dann zur Beeinflussung der Hörer zu verwenden sind; [...] Unbestritten ist sicher der Gewinn, den begriffliche Unterscheidungen für ein präzises Denken und Sprechen bedeuten können. Doch sind die Probleme der empirischen Welt zu bewältigen durch eine methodische Analyse begrifflicher Strukturen?“ (Heitsch 1997: 147 f.).

⁶⁶⁵ „The good orator will understand his subject – which requires him to be a philosopher or dialectician; he will also be an expert on the nature of men’s souls.“ (Rowe 2003a: 154).

⁶⁶⁶ Wer sich nicht darauf versteht, sich zu unterreden, weiß auch nicht, was die Rhetorik ausmacht (*ei tines mê epistamenoî dialegesthai adynatoi egenonto horisasthai ti pot’ estin rhêtorikê*, Phaidr. 269b).

⁶⁶⁷ Für eine ausführliche Darstellung des *physis*-Begriffes an dieser Stelle vgl. Heitsch 1997: 162: „Stichwort des gesamten Abschnitts ist *physis*. An diesem Wort, das hier insgesamt 13mal begegnet, entwickelt Sokrates seinen Gedankengang.“

⁶⁶⁸ Zumindest beschäftigt sich der gute Redner mit der Heilung der Seele (Rowe 2003a: 146).

„O kunstreichster Theuth, einer weiß, was zu den Künsten gehört, ans Licht zu gebären; ein anderer zu beurteilen, wie viel Schaden und Vorteil sie denen bringen, die sie gebrauchen werden.“⁶⁶⁹

Das Beurteilen der Nützlichkeit einer Kunst und des richtigen Einsatzes ihrer Werke vollzieht der Weise durch das gebrauchende Wissen der *politikê technê*. Eine Gefahr der Schriftlichkeit besteht darin, dass die ununterrichteten Leser sich für weise hielten und aufgrund ihres eingebildeten Wissens schwer zu behandeln seien (Phaidr. 275a f.). Weisheit entsteht nicht durch Lesen, sondern durch Gespräche (*elenchoi*) und das damit verbundene Verstehen von Gründen. Denn zum Verstehen gehört das richtige Fragen und Antworten sowie das Urteilen darüber, welche Menschen dazu in der Lage sind (Phaidr. 275d f.). Wird ein schriftlich fixierter *logos* angegriffen, bedarf dieser des Vaters Hilfe, da er sich nicht selbst zu helfen weiß.⁶⁷⁰ Die Verteidigung des *logos* geschieht im *elenchos*; durchsteht man ihn nicht, ist dies ein Zeichen des Unverständnisses; es bleibt nur die Möglichkeit, dies einzusehen und durch weitere *elenchoi* besser zu verstehen. Der *logos* des Wissenden ist der, „welcher mit Wissen geschrieben wird in des Lernenden Seele, wohl imstande, sich selbst zu helfen, und wohl wissend zu reden und zu schweigen, gegen wen er beides soll.“ (*Hos met' epistêmês graphetai en tê tou manthanontos psychê, dynatos men amynai heautô, epistêmôn de legein te kai sigan pros hous dei*, Phaidr. 276a).⁶⁷¹ Wenn er sich selbst zu helfen imstande sein soll, muss er sich im Gespräch befinden und (zumindest theoretisch) infinit sein, da die Begründungen aufeinander aufbauen und nicht statisch sind.⁶⁷²

Der Weise, der Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten besitzt, wird das Niederschreiben vermeiden, wenn ihm an *logoi* gelegen ist, die sich durch *logoi* selbst zu helfen wissen und die Wahrheit hinreichend lehren können.⁶⁷³ Das erwähnte Wissen ist das moralische Wissen, welches die Grundlage guten Regierens (und die Verpflichtung dazu) ist. *Logoi*, die sich durch *logoi* selbst zu helfen wissen, sind erfolgreiche elenktische. Das Lehren würde ich eher den wahren Meinungen zuordnen (öffentliche Seelenbesserung), Wissen hingegen dem Lernen und eigenen Nachvollziehen (private Seelenbesserung durch Elenktik). Man muss deshalb beim „Schreiben in die Seele“ genau auf die Formulierung achten. In die Seele des Lernenden werden *logoi* geschrieben, nicht *epistêmê* (oder *sophia*). Dies können zunächst wahre Meinungen sein. Sokrates vermeidet auch den Ausdruck Lehren (*didaskhein*), es wird also weder vom Lehren von Wissen oder von Meinungen gesprochen. Die *logoi* befinden sich im *elenchos* und sind gebunden an Fragen und Antworten, was bedeutet, dass wenn hierbei Wissen erlernt wird, dies durch Fragen und Antworten geschieht. Wissen erfordert

⁶⁶⁹ *Ô technikôtate Theuth, allos men tekein dynatos ta technês, allos de krinai tin' echei moiran blabês te kai ôphelias tois mellousi chrêsthai* (Phaidr. 274e). Zur Schriftkritik vgl. Erler 1996: 44 f.

⁶⁷⁰ *plêmmeloumenos de kai ouk en dikê loidorêtheis tou patros aei deitai boêthou: autos gar out' amynasthai oute boêthêsai dynatos hautô* (Phaidr. 275e).

⁶⁷¹ Zur weiten Verbreitung der Metapher des „in die Seele Schreibens“ vgl. Heitsch 1997: 196 n 432.

⁶⁷² Vgl. Szlezak' 1985 und 1996: 129. Doch jeglicher Ansatz wie der der Tübinger Schule, eine mündlich von Platon in seiner Akademie verbreitete (esoterische) Lehre anzunehmen, ignoriert Platons fundamentale Entscheidung gegen jede Form von Lehre: „Und die ‚Lehre‘ die laut *Phaidros* in die Seele geschrieben wird, ist nichts anderes als der ‚logos spermatikos‘, der Anstoß zu geistigen Selbsttätigkeit.“ (Zehnpfennig 2001: 167f.). Gegen eine ungeschriebene Lehre ist auch Rowe (2003a: 23f).

⁶⁷³ *Ouk ara spoudê auta en hydati grapsei melani speirôn dia kalamou meta logôn adynatôn men hautois logô boêthein, adynatôn de hikanôs talêthê didaxai* (Phaidr. 276c).

Begründungen. Sie stehen in zahlreichen Verbindungen zueinander, und diese überprüfen und geben zu können, ist Aufgabe und Ziel der Elenktik. Dabei werden eben nicht bloß unwahre Meinungen erschüttert, sondern daraus kann auch Wissen entstehen – dies liegt aber in letzter Konsequenz in der Hand des Lernenden.

„Weit herrlicher aber denke ich ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehörige Seele dazu wählend, mit Wissen Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt, zu helfen imstande, und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittels dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen, und den, der sie besitzt, so glücklich machen, als einem Menschen nur möglich ist.“⁶⁷⁴

Diese Passage erinnert an die unsterblichen Kinder des *Symposiums*.⁶⁷⁵ Die *logoi*, von denen Sokrates spricht, helfen auch ihrem Vater, und das „Zeugen des Guten im Schönen“ bewirkt die größtmögliche *eudaimonia*. Dies könnte Wissen sein, welches vom Lernenden abhängt, könnte aber auch die Weitergabe wahrer Meinungen bei der öffentlichen Seelenbesserung durch rhetorische *logoi* meinen. Das Helfen-Können ist allerdings ein wesentliches Merkmal der Elenktik und meint die Fähigkeit, gute Begründungen geben und alle Angriffe abwehren zu können.⁶⁷⁶ Zwar kann der philosophische Politiker *logoi* direkt in die Seele der Zuhörer schreiben (gerade bei der öffentlichen Seelenbesserung), aber ihnen fehlen die verstandenen Begründungen, was sie – wie wir im *Menon* sahen – vergänglich macht. Die *logoi*, die durch konstruktive *elenchoi* gewonnen werden (erfolgreiches Lernen), sind hingegen unsterblich, so wie die Kinder, die Sokrates' Maieutik hervorbringt. Gelangt man durch sie zum (menschennöglichen) Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten (der Weisheit), dann erreicht man das bestmögliche menschliche Leben. Als Wissen lässt Sokrates nur gelten, worüber man eine vollständige Erklärung abgeben kann (Phaidr. 277b), was erneut auf den

⁶⁷⁴ πολὺ δ' οἶμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ γίγνεται, ὅταν τις τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεύῃ τε καὶ σπεύρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγου, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἱκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἱκανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατόν μάλιστα. (Phaidr. 276e). Die dialektische Kunst, von der hier die Rede ist, ist dieselbe wie in Phaidr. 265d ff. und wie in der *Politeia* (Slezák 1996: 127).

⁶⁷⁵ „Und damit werden die zwei Themenbereiche, der erotisch-philosophische und der rhetorisch-dialektische, die bisher im Dialog formal getrennt waren – der eine wurde in einer einzigen enthusiastischen Rede, der andere diskursiv erörtert – und die auch sachlich, so könnte es scheinen, wenig oder nichts miteinander zu tun hatten, jetzt endlich so zusammengeführt, wie das in Platons Augen der Sache nach geboten ist.“ (Heitsch 1997: 201).

⁶⁷⁶ Vgl. auch Sokrates abschließende Forderung an Lysis: „...zu sagen, dass wenn er dergleichen abgefasst, wohl wissend wie sich die Sache in Wahrheit verhält, und imstande in Erörterung über das Geschriebene eingehend, demselben Hilfe zu leisten, und redend selbst sein Geschriebenes nur als etwas Schlechtes darzustellen...“ (*ei men eidōs hē to alēthes echei synethēke tauta, kai echōn boēthein, eis elenchon iōn peri hōn egrapse, kai legōn autos dýnatos ta gegrammena phaula apodeixai*, Phaidr. 278c). „Wie es geht, wenn der Dialektiker einem Logos zu Hilfe kommt, wissen wir aus zahlreichen Beispielen aus den Dialogen“ (Slezák 1996: 128). Kahn erinnert diese Stelle zu Recht an das Verfechten des unbezwingbaren *logos* durch alle *elenchoi* als Ausweis des Wissens von der Idee des Guten in rep. 534b f. (1996: 378).

elenchos verweist.⁶⁷⁷ Die „vollständige“ Erklärung ist die synoptische Bestimmung des *eidos*, der wahre Redner muss den gesuchten Gegenstand erfassen aber auch wieder in seine Unterbegriffe bis zum Unteilbaren teilen können (*diairesis*).

Nichts Schriftliches, weder in privaten noch in politischen Angelegenheiten – wie zum Beispiel Gesetze – betrachtet Sokrates als etwas Gründliches und Klares; vielmehr muss man Tag und Nacht im Gerechten und Ungerechten, Guten und Schlechten unterscheiden können (Phaidr. 277d f.). Die *logoi*, welche die *elenchoi* durch gute Begründung überstanden haben, sind etwas Wirksames, Vollkommenes und der Anstrengung Würdiges (Phaidr. 278a).

Der *Phaidros* ist in zweierlei Hinsicht für die Untersuchung der *politikê technê* interessant. Einerseits wird die private (optimierende) Seelenbesserung erneut besprochen, andererseits werden die Bedeutung und die Wirkungsweise der Elenktik ausführlich erläutert. Es geht wie im *Symposion* um die Bedeutung des *erôs* für die private Seelenbesserung.⁶⁷⁸

Die Liebe zur Weisheit beginnt mit ästhetischer Begierde. Das Schöne wird zunächst durch die Sinne wahrgenommen. Der *erôs* als das Streben nach dem Schönen treibt zur philosophischen Suche nach Wahrheit und Weisheit an – er ist also erneut die Motivation zur privaten Seelenbesserung der politischen Kunst. Das Schöne, das der philosophisch Liebende in seinem Geliebten sieht, erinnert ihn an das Göttliche, nach dem er sich sehnt, und um dessen habhaft zu werden, muss er vom Sinnlichen zum Intelligiblen aufsteigen. Dazu ist ein zweiter Mensch erforderlich, zu dem der *erôs* führt und im Liebhaber den Wunsch aufkommen lässt, dass sein Liebling so göttlich wie möglich wird. Dafür muss er sich selber mit Gott „verähnlichen“. Beides geschieht im gemeinsamen Gespräch. Der *erôs*, der das Schöne erblickt, treibt zum Besserwerden an. Durch dieses wechselseitige „Sich-höher-Ziehen“ erreichen Liebhaber und Geliebter die höchste Seligkeit. Aus der Verähnlichung mit Gott erwachsen die Möglichkeit und die Verpflichtung, gute Politik zu machen.

Damit ist die Notwendigkeit der gemeinsamen Suche betont. Das Gespräch über das gute Reden dient der näheren Erläuterung, wie diese Suche genau aussieht. Dazu wird der elenktische *logos* vom rhetorischen unterschieden. Nichts spricht in Sokrates' Augen gegen öffentliches Überreden; es muss allerdings in den Dienst der politischen Kunst gestellt werden und der Wahrheit verpflichtet sein. Die wahre Rhetorik (in Unterscheidung zur üblichen) als Seelenführung durch *logoi* ist die öffentliche Seelenbesserung der *politikê technê* und erfordert die Weisheit des Philosophen verbunden mit der Fähigkeit, die Seelen der Zuhörer zu erkennen, damit man weiß, worüber und mit wem man reden und schweigen soll. Um gut reden und denken zu können – sowohl für die Rhetorik als auch für die Elenktik –, benötigt man die Dialektik (Zusammenfassen in und Zergliedern von Begriffen). Erst wenn ein Gegenstand dialektisch bestimmt ist, kann man über ihn ein gutes Urteil fällen. Vor der

⁶⁷⁷ Eine vollständige Erklärung im strengen Sinne ist für den Menschen nicht zu erreichen, da jede Aussage wieder durch eine neue Frage angegriffen bzw. getestet werden kann und Begründungen stets aufeinander aufbauen. Gäbe es die eine vollständige Erklärung, könnte man diese auch fixieren.

⁶⁷⁸ „Die Einführung der den Menschen auszeichnenden Rationalität ist also nicht getrennt vom Lobpreis der irrationalen, manischen Kraft des Eros. Platon ist ebenso sehr 'Rationalist' wie 'Irrationalist'. Beides gehört notwendig zusammen: seinen *nous* kann nur voll entfalten, wer die Fähigkeit hat, der Mania des *Erôs* zum Opfer zu fallen.“ (Szlezák 1996: 120). In der *Politeia* wird der *erôs* weniger positiv von Sokrates verwendet. Vgl. dazu Ludwig 2007: 202 ff.

Anwendung des gebrauchenden Wissens (welches auch im Teuth-Mythos auftaucht), das einen guten Redner auszeichnet, der auch durch Reden und geregelte Gewohnheiten gute Überzeugen und Tugenden in die Seelen der Zuhörer schreibt, steht die „Was ist X“-Frage der Frühdialoge. Die Kraft des *logos* ist Seelenleitung.

Von dieser auf Überredung zielenden Art des Redens unterscheidet Sokrates die Wissen bewirkende Elenktik. Dabei geht es um das moralische Wissen des Gerechten, Schönen und Guten, welches nur durch Fragen und Antworten als Grundlage des eigenen Verstehens entstehen kann. Dies leistet der *elenchos* mit Hilfe des dialektischen Denkens.⁶⁷⁹ Nachweis des Verstehens ist die Fähigkeit, dem *logos* im *elenchos* zur Hilfe kommen zu können und über *logoi* zu verfügen, die sich selbst helfen können. Diese können nicht schriftlich fixiert werden, weil ihre Begründungen weit verflochten aufeinander aufbauen, und entstehen im Gespräch mit dem Anderen (konstruktive Elenktik). Das Helfenkönnen bedeutet ein guter Elenktiker zu sein und gute Begründungen geben zu können. Von Wissen kann nur gesprochen werden, wenn man fähig ist, alle Angriffe in den *elenchoi* abzuwehren.

Die Dialektik ist für beide Teile der *politikê technê* notwendig. Für das hervorbringende Wissen als Grundlage der Einbildung der wahren Meinungen (Rhetorik) sowie für die Elenktik, und für das gebrauchende Wissen, da es ebenfalls die Grundlage dafür ist, den Nutzen und die richtige Verwendung der anderen Künste zu beurteilen. Hat man das moralische Wissen vom Gerechten, Schönen und Guten erreicht, dann besitzt man nicht nur die Fähigkeit, gute Politik zu betreiben, sondern auch die Notwendigkeit dazu.

Im *Symposion* werden die destruktive und die konstruktive Elenktik behandelt, im *Sophistes* ausschließlich die destruktive und im *Theaitetos* und *Phaidros* die konstruktive. Das Verhältnis zwischen den beiden durch den *erôs* verbundenen Gesprächspartnern ist im *Phaidros* wie in der ersten Schilderung des *Symposions* ein ungleiches: Der ältere und erfahrenere Liebhaber sucht sich einen jüngeren Liebling aus, mit dem er unsterbliche *logoi* zeugen kann.

Doch kommen wir nun zur Überprüfung der gewonnenen Ergebnisse bezüglich der *politikê technê* zu einem der großen politischen Dialoge Platons, der *Politeia*. Dabei sind vor allem die Fragen interessant, ob die Frühdialoge in bestimmter Hinsicht auf die späteren Dialoge proleptisch hinführen, und ob Platon an seinem politischen Konzept festhält oder ein vollkommen neues entwickelt.

⁶⁷⁹ Dialectic is simultaneously the medium of philosophy and education. True education is actually identical with the search for wisdom (philosophia) through dialectic (Rowe 2003a: 27).

4.3 *Politeia*: Ein neues politisches Konzept oder Ziel der proleptischen Frühdialoge?

„Philosophisch also, sprach ich, kann eine Menge unmöglich sein.“ (*Philosophon men ara, ên d' egô, plêthos adynaton einai*, rep. 494a).

Man könnte das Vorhaben, die *politikê technê* in Platons Frühdialogen analysieren zu wollen, als unergiebig abtun. Denn wen interessiere es schon, das Modell der politischen Kunst aus dem Frühwerk zu rekonstruieren, wenn sich doch die eigentliche politische Theorie Platons in der *Politeia*, dem *Politikos* oder den *Nomoi* finden lasse. Diese Einschätzung ist falsch. Meine These lautet, dass sich das geschilderte Konzept der *politikê technê* aus den Frühdialogen auch in den späteren Werken finden lässt, dass Platon an vielen seiner Vorstellungen festhält (begleitet durch das Ausbauen seiner Ideentheorie) und dass viele Stellen aus den Frühdialogen proleptisch sind, also auf die politischen Höhepunkte des Gesamtwerkes hinführen und ohne diese mitunter nicht zu verstehen sind.⁶⁸⁰

Diese Einschätzung würde auch erklären, warum das erste Buch, das oft als Frühdialog betrachtet wird, überhaupt mit in die *Politeia* integriert wurde. Es ist die Brücke zwischen Früh- und mittlerem Werk, es verweist auf das Alte und führt zum Neuen hin, und es soll verdeutlichen, dass beides zusammengehört und nicht isoliert betrachtet werden darf.

Der letzte Grund der *politikê technê* ließ sich aus den Frühdialogen nicht bestimmen. Dies geschieht erst in der *Politeia* mit der Idee des Guten.⁶⁸¹ Gerade in dieser Hinsicht ist das Frühwerk proleptisch und erst durch die späteren Werke zu verstehen. Deswegen ist es für das Verständnis der *politikê technê* der Frühdialoge notwendig, das Konzept der *Politeia*, aber auch das des *Politikos* und der *Nomoi*, zu betrachten. Beginnen wir mit der *Politeia*. Christopher Rowe ordnet die *Politeia* folgendermaßen in das politische Denken Platons ein: „...that that solution, despite appearances, is nevertheless still continuous with [...] the substantive views and positions of the pre-*Republic* Socrates.“ (Rowe 2007b: 53).

In Buch V der *Politeia* formuliert Sokrates die zentrale Bedingung⁶⁸² seines politischen Ideals, welche die dritte und höchste Welle des Unglaubens auslösen wird (rep. 472a):

„Wenn nicht, sprach ich, entweder die Philosophen Könige werden in den Poleis oder die jetzt so genannten Könige oder Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die politische Gewalt (*dynamis politikê*) und die Philosophie, [...] eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die

⁶⁸⁰ Manche Stellen aus den späteren Dialogen sind ohne die Kenntnis der Frühdialoge ebenfalls nur schwer zu verstehen. Zum Verhältnis von sokratischen Dialogen und *Politeia* vgl. Irwin (1995: 239 ff.). Irwin ist sicherlich kein solch ausgeprägter Verfechter des proleptischen Ansatzes wie Charles Kahn, aber findet diese Interpretation nicht abwegig: „Plato might argue, then, that he is really defending Socrates, insofar as he defends Socratic doctrine from more plausible premises than those that Socrates used.“ (1995: 240).

⁶⁸¹ Vgl. Höffe 1997a: 8 f.

⁶⁸² „Taking these remarks together, we see that Socrates is claiming the rule by philosophers is *both* necessary and sufficient to produce the happy city.“ (Morrison 1997: 236).

Poleis, lieber Glaukon, und ich denke auch nicht für das menschliche Geschlecht, noch kann jemals zuvor diese Verfassung nach Möglichkeit gedeihen und das Licht der Sonne sehen, die wir jetzt beschrieben haben.“⁶⁸³

Politische Macht und wahre Philosophie müssen zusammenfallen, weil nur die Philosophen über das moralische Wissen vom Guten, Schönen und Gerechten verfügen.⁶⁸⁴ Damit greift Sokrates die Forderung aus dem *Gorgias* wieder auf: Auf andere Art und Weise ist optimale Politik nicht möglich und wird das Übel der Menschheit nicht aufhören.⁶⁸⁵ Politik wird auch in der *Politeia* als *technê* verstanden:

„The kernel of Plato’s political proposals in the *Republic* is that rule should be put in the hands of philosophers. Ruling is an art or science (a *technê*), and must be in the hands of those who possess the art. Like the expert in any other sphere, the expert ruler will know what the end-product should be, and how best that end-product can be achieved.” (Rowe 2003a: 125).

Einen der wahrscheinlichsten und nun von Adeimantos vorgetragenen Einwände gegen die Forderung, dass die Philosophen aufgrund ihrer *politikê technê* herrschen sollten, greift Sokrates in Buch VI auf. Es handelt sich dabei um den Vorwurf des Kallikles aus dem *Gorgias*: Die Philosophie sei etwas Schönes für die Bildung von Jünglingen, wer aber zu lang bei ihr verweile, der sei unbrauchbar für die politischen Geschäfte (rep. 487c f.).⁶⁸⁶

Um diesen Einwand zu widerlegen und die Verkehrtheit der politischen Verhältnisse zu zeigen, entwirft Sokrates die berühmte Schiffsmetapher (rep. 488a ff.). Er beschreibt dabei ein Schiff, dessen Schiffsherr (der *demos*) zwar der Stärkste, aber ungeeignet in der Schifffahrt sei. So stritten sich nun die Seemänner (die üblichen rhetorischen Politiker) um das Steuer, doch keiner von ihnen habe die Schifffahrtkunst erlernt⁶⁸⁷, mehr noch, demjenigen, der behaupte, sie sei lehrbar, drohten Prügel.⁶⁸⁸ Jeder dieser Streitenden versuche den Schiffsherrn mit allen Mitteln zu überreden, ihm das Steuer zu überlassen, und sei dies einigen von ihnen gelungen, würden sie „zechend und schmausend schiffen, wie es von

⁶⁸³ Ἐὰν μὴ, ἦν δ’ ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέσει, δύναμις τε πολιτικῆ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ’ ἑκάτερον αἱ πολλὰ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ’ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὐτῇ ἢ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. (rep. 473c ff.).

⁶⁸⁴ rep. 475e ff. Vgl. Rowe 2003a: 126. „...the true philosopher whose rule is key to the approximation of heaven on earth does not just love wisdom, but *has* it; not just *aspires* to knowledge of the just, the beautiful and the good, but *has* that knowledge.” (Morrison 2007: 236).

⁶⁸⁵ Sokrates spricht hier ausdrücklich von der gesamten Menschheit und beansprucht Allgemeingültigkeit. Dass es Platon nicht allein um die griechischen Poleis geht, glaubt auch Kersting (1999: 6). Den Unglauben, der seiner Forderung widerfährt, versucht Sokrates mit einem konstruktiven *elenchos* zu entkräften, für den sich Glaukon so gut er kann zu antworten bereit erklärt (*kai isôs an allou tou emmelesteron soi apokrinoimên*, rep. 474a f.).

⁶⁸⁶ *tous d’ epieikestatous dokountas homôs touto ge hypo tou epitêdeumatous hou sy epaineis paschontas, achrêstous tais polesi gignomenous*. (rep. 487d).

⁶⁸⁷ Der Ausweis der technischen Kompetenz ist derselbe wie in den Frühdialogen: Die Angabe des Lehrers und/oder der Zeit, in der man die Kunst erlernte (rep. 488b).

⁶⁸⁸ *pros de toutois phaskontas mêde didakton einai, alla kai ton legonta hôs didakton hetoimous katatemnein* (rep. 488b).

solchen zu erwarten ist“ (*kai pinontas te kai euôchoumenous plein hōs to eikos tous toioutous*, rep. 488c). Wer ihnen bei der Ergreifung des Steuerers behilflich sei, sei es durch Überredung, sei es durch Gewalt, den lobten die Seemänner als Meister der Schifffahrt und als Wissenden. Entscheidend ist nun: Gäbe es nun einen wahren Steuermann, der das zur Steuerung des Schiffes notwendige technische Wissen (die *kybernêtikê*) besäße, würde er zweifellos von den Seemännern als Spinner abgetan werden (rep. 488e).⁶⁸⁹ Der wahre Schifffahrtkundige (*kybernêtikos*) werde ein „Wetterprophet und Buchstabenkrämer und unnützer Mensch genannt werden“ (*meteôroskopon te kai adoleschên kai achrêston sphisi kaleisthai*).⁶⁹⁰ Die Menschen glauben nicht, dass es eine politische Steuermannskunst gibt.⁶⁹¹ Dass die Philosophen in den Poleis nicht geachtet würden, sei nicht verwunderlich – vielmehr wäre es das Gegenteil (rep. 489a f.).⁶⁹² Der Schaden, der daraus resultiere, wenn sie nicht regierten, sei aber nicht ihnen zuzuschreiben, sondern der übrigen Bevölkerung, da die Philosophen von sich aus niemals nach dem Steuer des Schiffes streben würden.

„Denn es liegt nicht in der Natur, dass der Steuermann die Schiffsleute bitten solle, sich von ihm regieren zu lassen, noch dass die Weisen vor die Türen der Reichen gehen [...] und so jeder, der beherrscht zu werden bedarf zu dem, der zu herrschen versteht, nicht aber, dass dieser die zu Beherrschenden bitte, sich beherrschen zu lassen, wenn er nämlich in Wahrheit etwas taugt.“⁶⁹³

Die Philosophen müssen gebeten werden.⁶⁹⁴ Ihnen selbst liegt – im Gegensatz zu ihren Mitbürgern – nichts an Macht. Diese Stelle impliziert für Schofield eindeutig, „that philosophy supplies the true expertise needed for political rule.“ (2006: 157).

⁶⁸⁹ Weil sie nicht glaubten, dass man die „Kunst“, ans Ruder zu gelangen und die Steuermannskunst zugleich besitzen könne. „We are thereby invited to recognise in the expert navigator a thoroughly Socrates-like figure“ (Sedley 2007: 261). Gleichfalls betont Sedley aber auch, dass das philosophische Wissen in der *Politeia* häufig auf Unveränderliches (die Ideen) beschränkt sei, was sich aber nicht mit der veränderlichen Welt der politischen Regierung verträglich ist (ebd.). Eine weitere Schwierigkeit bei der Assoziation mit Sokrates ergibt sich daraus, dass der Steuermann als Sternenkundiger über Ideenwissen verfügt, bei Sokrates davon aber nur mit Einschränkungen die Rede sein kann. Unter hohen Schwierigkeiten kann man jemandem wie ihm ein Wissen des Gerechten, Schönen und Guten zuschreiben, beim Ideenwissen, wie es Platon in der *Politeia* skizziert, stößt man dabei jedoch an Grenzen. Dasselbe Problem begegnet dem Leser beim Höhlengleichnis: Es weckt Assoziationen mit Sokrates, verbietet sie jedoch auch, weil der in die Höhle zurückkehrende Philosoph die Idee des Guten erkannt hat. Vgl. dazu die Interpretation des Höhlengleichnisses in diesem Kapitel.

⁶⁹⁰ Für eine nähere Darstellung der Schiffsmetapher vgl. Rowe 2003a: 125a ff.; Scholz 1998: 85 f. Scholz betont anschaulich das Dilemma, dass der *demos* das Schlechte an seiner Lage gar nicht erkennt und deshalb über die Philosophie spottet.

⁶⁹¹ Zu den Argumenten gegen eine Vergleichbarkeit von Steuermannskunst und politischer Kunst vgl. Kersting 1999: 204 f.

⁶⁹² Die Begründung lautet, dass die Menschen unwissend seien. Darin liegt aber ein Grundproblem der politischen Theorie Platons: So kann im Umkehrschluss jedem Kritiker die Vorhaltung gemacht werden, dass er eben das zur Beurteilung notwendige Wissen nicht besitze, dass er ohne die Kenntnis der Idee des Guten nicht über ihre Existenz und die Theorie urteilen könne.

⁶⁹³ οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι ὑφ' αὐτοῦ οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι, ἀλλ' ὁ τοῦτο κομπηυσάμενος ἐψεύσατο, τὸ δὲ ἀληθὲς πέφυκεν, ἕαντε πλούσιος ἕαντε πένης κάμνη, ἀναγκαῖον εἶναι ἐπὶ ἰατρῶν θύρας ἰέναι καὶ πάντα τὸν ἄρχεσθαι δεόμενον ἐπὶ τὰς τοῦ ἄρχειν δυναμένου, οὐ τὸν ἄρχοντα δεῖσθαι τῶν ἀρχομένων ἄρχεσθαι, οὗ ἂν τῇ ἀληθείᾳ τι ὄφελος ᾖ. (rep. 489b f.).

⁶⁹⁴ Die Notwendigkeit von Politik, Macht und Herrschaft resultiert gerade erst aus dem Übel, dass viele Menschen nicht in der Lage sind, sich selbst zu beherrschen.

Wie sieht aber nun die politische Kunst in der *Politeia* aus? Dass Politik eine *technê* sein soll, sei plausibel, jedoch habe Platon übersehen, dass sie nicht – wie die anderen Künste – auf ein determiniertes Ziel zulaufe (Rowe 2003a: 129). Ich halte diese Einschätzung nicht für zutreffend.

Aus den Frühdialogen wissen wir, dass ihr (finales) *ergon* die *eudaimonia* der Polis sein soll. Aber wie ich bereits eingangs erwähnte, wird die *politikê technê* erst durch die Idee des Guten inhaltlich gefüllt. Dies konnten die Gespräche im *Euthydemos* und im *Charmides* nicht leisten und daran musste sie scheitern.⁶⁹⁵ Das in diesen Dialogen gesuchte Wissen vom Guten und Schlechten ist die *sophia*, das Wissen der *politikê technê*. Die Aporie aus dem Frühwerk wird in der *Politeia* aufgelöst:

„Denn dass die Idee des Guten die größte Kenntnis ist, hast du schon vielfältig gehört, als durch welche erst das Gerechte und alles, was sonst Gebrauch von ihr macht, nützlich und heilsam wird. Und auch jetzt weißt du wohl gewiss, dass ich dies sagen will, und noch überdies, dass wir sie nicht hinreichend kennen; wenn wir sie aber nicht kennen, weißt du wohl, dass, wenn wir auch ohne sie alles andere noch so gut wüssten, es uns doch nicht hilft, wie auch nicht, wenn wir etwas hätten ohne das Gute. Oder meinst du, es helfe uns etwas, alle Habe zu haben, nur die gute nicht? Oder alles zu verstehen ohne das Gute, Schönes und Gutes aber nichts zu einzusehen?“⁶⁹⁶

Richtig zu gebrauchen weiß der Mensch alle Dinge (auch das Gerechte) erst durch Wissen vom Guten, wodurch Nützlichkeit entsteht (Wieland 1999: 179 f.). Das ist es, was im *Euthydemos* (und im *Charmides*) gesucht aber nicht gefunden worden war. Für Charles Kahn sind die Frühdialoge in dieser Hinsicht proleptisch:

„What began in the *Laches* and *Charmides* and continued in the *Meno* and *Euthydemus* as a search for beneficial knowledge, knowledge of the correct use of instrumental goods, finds its climax here at the end of Republic VI, in an appeal to knowledge of the Good itself. The doctrine of the Good in the Republic raises many problems of its own, but one thing is clear. In Plato's view it is the Good itself, the

⁶⁹⁵ „In fact, in *Charmides* and in *Euthydemus*, the attempts to articulate an architectonic conception of political knowledge founder, not at least because they cannot say what relationship there might be between the technocratic knowledge they are trying to specify and knowledge of the good. On this crucial issue of knowledge of the good, neither dialogue has any clarification to offer.“ (Schofield 2006: 145). Gleichwohl sollte man bedenken, dass dieses Versäumnis in der *Politeia* zwar behoben wird, allerdings auch nur andeutungsweise, muss doch die Frage, wie die Definition des Guten genau lautet, letzten Endes aus methodischen Gründen ebenfalls offen bleiben.

⁶⁹⁶ ἐπει ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἥ δὲ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται. καὶ νῦν σχεδὸν οἴσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τούτῳ ὅτι αὐτὴν οὐχ ἱκανῶς ἴσμεν· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἴσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ οἶει τι πλεόν εἶναι πᾶσαν κτῆσιν ἐκτῆσθαι, μὴ μέντοι ἀγαθῆν; ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μηδὲν φρονεῖν; (rep. 505a f.). Vgl. *Euthyd.* 291c f. „Nur wer das Wissen um dieses *megiston mathêma* hat, verfügt über die Kompetenz zu politischem Handeln (rep. 517b f.) und ist zugleich verpflichtet, sie für die Praxis fruchtbar zu machen, indem er aus der lichten Höhe theoretischer Erkenntnis in die Höhle der desolaten Wirklichkeit hinabsteigt, um hier Besserung zu schaffen“ (Effe 1996: 202 f.).

good as such, that must be the object for royal knowledge, for the art of the philosopher-kings. And such knowledge will be useful precisely because, in the hands of the rulers, it will guide the right use of the workings and the products of all the other arts, as it governs the whole society in the light of what is genuinely good, including the right use of the prima-facie goods, such as prosperity, freedom and civic harmony, which were rejected in the argument of the *Euthydemus* as capable of being misused. This is what lies behind the beneficial knowledge of the good and bad in the *Charmides* and behind the royal art of the *Euthydemus*. Or perhaps we should say, this is what lies ahead.” (Kahn 1996: 209).

Schofield hingegen behauptet, dass sich in der *Politeia* zwar eine Entsprechung für die königliche Herrschaft aus dem *Euthydemus* finden lasse, aber keine für das gebrauchende Wissen: „So the intuition that kingship as a form of expertise is implicitly being redefined as philosophy is surely correct. However, there is no hint in the text of Plato construing philosophy or philosophical understanding of the good as the architectonic knowledge which uses all the other arts. [...] But this thought [rep. 500a f., C.W.] is not developed in what follows, and certainly not given the explication and elaboration in architectonic terms that Kahn supplies.” (Schofield 2006: 157).⁶⁹⁷

Die Idee des Guten ist aber sogar mehr als die Grundlage des „architektonischen Wissens“, wie es Schofield nennt. Außer für das gebrauchende Wissen ist sie auch die Basis für das hervorbringende Wissen, in erster Linie die Seelenbesserung.⁶⁹⁸ Der wahre Politiker, so wie sich Sokrates im *Gorgias* selbst sieht, kümmert sich mithilfe seiner *sophia* der *politikê technê* vor allem um die Seele der Menschen und verhilft ihnen zu ihrer maximalen *eudaimonia*. Bevor ich näher auf dieses Wissen eingehe und die *eudaimonia* wie im *Euthydemus* als *ergon* der *politikê technê* nachzuweisen versuche, möchte ich noch auf einen wichtigen Umstand hinweisen.

Platon zeigt den philosophischen Politiker in der *Politeia* aus zwei Perspektiven. Bei der betrachteten Schiffsmetapher, beim Höhlengleichnis und beim Bild vom Mauervorsprung (rep. 496c ff.) wird der Philosoph gezeigt, der wie Sokrates über das zum Regieren notwendige Wissen verfügt, aber keine politische Macht in der Polis besitzt – weil er nicht gebeten wird. Er kann im privaten Bereich der *politikê technê* nachgehen (Seelenbesserung im *elenchos*), doch steht ihm die Anwendung des öffentlichen hervorbringenden und gebrauchenden Wissens nicht offen; damit erreicht er selbst auch nicht seine höchste Form von *eudaimonia*.

⁶⁹⁷ Dagegen Wieland: Zum Gebrauchswissen „gehören auch die politischen Funktionen. Die designierten Regenten des Modellstaates der *Politeia* werden bekanntlich erst durch den Erwerb des an der Idee des Guten orientierten Gebrauchswissens für ihr Amt qualifiziert.“ (Wieland 1999: 180).

⁶⁹⁸ Bevor Kahn auf das gebrauchende Wissen eingeht, spricht er – in Hinblick auf den *Euthydemus* – von der Seelenbesserung der Bürger (1996: 208). Das Problem des *Euthydemus* sei es gewesen, dass nicht geklärt werden konnte, worin die königliche Kunst die Bürger gut mache. Ein Fehler, den er (so wie auch Rowe) dabei begeht, ist die Annahme, dass es darum ginge, die Bürger weise zu machen. Das war nie eine ernsthafte Option des *Euthydemus* und sie ist es auch in der *Politeia* nicht. Das Gute ist dem breiten Publikum nicht als Wissen lehrbar, sondern nur als Meinung implementierbar. Vgl. rep. 501b; 484c f.

In Abgrenzung dazu entwirft Platon das Bild eines philosophischen Politikers, der an der Spitze der Polis steht und alle Bereiche der *politikē technē* ausüben kann, auch diese, die Sokrates verwehrt blieben, die aber bereits in den Frühdialogen erwähnt werden. Der regierende Philosoph der Idealpolis ist nicht mehr den äußeren, gesellschaftlichen Umständen unterworfen, sondern formt die Gesellschaft nach seinem Wissen. Zwischen diesen beiden Perspektiven eines Philosophen wechselt Platon immer wieder in der *Politeia*. Wenn er von dem zurückgezogen lebenden Philosophen spricht, der in seinem privaten Umfeld die Menschen durch Gespräche zu behandeln versucht, dann ist Sokrates gemeint. Im anderen Fall gibt er einen Ausblick, wie eine Polis aussehen würde, wenn sie von Menschen wie Sokrates regiert würde.⁶⁹⁹

Betrachten wir zum besseren Verständnis des Verhältnisses von Philosophie, Idee des Guten und Politik das Höhlengleichnis (rep. 514a-521b). Die in der Höhle gefangenen Menschen halten die Schattenbilder, die sie sehen, für die Wahrheit.⁷⁰⁰ Der entfesselte Philosoph, der die Ursache der Schattenbilder zu sehen genötigt wird, glaubt zunächst nicht, dass er in einer Illusion gelebt hat und möchte wieder zurückkehren (rep. 515d f.).⁷⁰¹ Der Aufstieg aus der Höhle ist mit Schmerzen beim Anblick der Wahrheit verbunden, das Licht der Sonne blendet ihn und es bedarf einiger Gewöhnung.⁷⁰² Wenn er endlich in der Lage ist, die Sonne zu sehen, wird er sie als Ursache von allem begreifen.⁷⁰³ Der Philosoph erkennt die Wahrheit und erreicht wahrhaftes Wissen, durchschaut die falschen Vorstellungen seiner Mitgefangenen und preist sich glücklich. Dadurch erscheint ihm die von den Höhlenbewohnern begehrte Macht als unattraktiv, und die Rückkehr zu den falschen Vorstellungen ist ihm ein für allemal verbaut (rep. 516d). Wie in der Schiffsmetapher wird der Philosoph von den übrigen Menschen ausgelacht werden, wenn er wieder in die Höhle zurückkehrt und dort von der Wahrheit berichten wollte.⁷⁰⁴ Erkennt er die Idee des Guten, begreift er sie irreversibel als Ursache alles Richtigen und Schönen und als Wahrheit und Vernunft hervorbringende

⁶⁹⁹ Auf die wesentlichen Differenzen des Sokrates der Frühdialoge und des Philosophenkönigs der *Politeia* – wie z.B. die erweiterte Ideen- und die Seelentheorien – werde ich noch eingehen.

⁷⁰⁰ *Pantapasi dê, ên d' egô, hoi toioutoi ouk an allo ti nomizoien to alêthes ê tas tôn skeuastôn skias.* (rep. 515c).

⁷⁰¹ Die Entfesselung ist von Platon bewusst undeutlich beschrieben, weil sie in einer idealen und nicht idealen Polis deutlich unterschiedlich aussähe (Sedley 2007: 265). In einer nicht idealen Polis müsste sich der Philosoph – wie Sokrates – selbst befreien; oder zumindest durch jemanden wie ihn „umgewendet“ werden. Eine zentrale Frage bleibt aber: „This second thought leaves untouched the most important hidden obstacle to the realization of Plato's happy city: how do we come by even *one* perfectly wise person, to begin the process?“ (Morrison 2007: 239).

⁷⁰² Die Fragen, wer ihn befreit hat, wer die Schattenbilder erzeugt, und wer ihn mit Gewalt ins Freie schleppt, bleiben unbeantwortet.

⁷⁰³ *Kai meta taut' an êdê syllogizoito peri autou hoti houtos ho tas te hōras parechôn kai eniautous kai panta epitropeuôn ta en tô horômenô topô, kai ekeinôn hōn spheis heôrôn tropon tina pantôn aitios.* (rep. 516b f.).

⁷⁰⁴ Mehr noch: Die in der Höhle gefangenen Menschen wollen ihm nicht glauben und trachten danach, jeden zu töten, der sie aus der Höhle befreien wolle (ἀρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβάς ἄνω διεφθαρμένος ἤκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύνει τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν; rep. 517a). Die Augen müssen sich in beiden Richtungen an die Lichtverhältnisse gewöhnen, d.h. dass der Hinabsteigende enorme Schwierigkeiten dabei haben wird, sich wieder in der Gesellschaft zurechtzufinden (vgl. auch rep. 518a f.); daher seine Weltfremdheit.

Herrscherin im Intelligiblen.⁷⁰⁵ Das Entscheidende ist nun, „dass also diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.“ (*oti dei tautên idein ton mellonta emphronôs praxein ê idia ê dêmosia*, rep. 517c). Der Philosoph, der als Einziger die Wahrheit in Form der Idee des Guten gesehen hat, ist nicht nur im Privaten Handeln souverän, sondern auch im öffentlichen.⁷⁰⁶ Jegliches politische Handeln ohne die Erkenntnis des Guten ist Unvernunft. Der *philosophos* und der wahre *politikos* sind ein und dieselbe Person (Effe 1996: 200 ff.). Also muss die *politikê technê* die Idee des Guten umfassen.⁷⁰⁷

Die Lächerlichkeit des in die Höhle zurück steigenden Philosophen rührt daher, dass sich seine Augen erst wieder an die Dunkelheit (an den Schatten des Gerechten, *peri tôn tou dikaiou skiôn*, rep. 517d) gewöhnen müssen, im Grunde genommen könnte er viel eher über die übrigen Menschen lachen, da sich ihre einst helle Seele verdunkelt hat (rep. 518a f.). Außerdem sieht der zurückgekehrte Philosoph, nachdem sich seine Augen an die Dunkelheit wieder gewöhnt haben, tausend mal besser als die übrigen Menschen.⁷⁰⁸ Seine Aufgabe ist es, dort die Zustände zu verbessern.

Das Erkennen des Guten, welches das Ziel der Erziehung als private Seelenbesserung und die Ursache der höchsten *sophia* wäre, ist in letzter Konsequenz kein oberflächliches Lehren⁷⁰⁹, sondern erfordert die komplette Umlenkung der Seele vom Werdenden zum Seienden (rep. 518c f.).⁷¹⁰

„Die andern Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Übung; die des Einsehens aber mag wohl vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint,

⁷⁰⁵ *ophtheisa de syllogistea einai hôs ara pasi pantôn hautê orthôn te kai kalôn aitia, en te horatô phôs kai ton toutou kyrion tekousa, en te noêtô autê kyria alêtheian kai noun paraschomenê* (rep. 517c).

⁷⁰⁶ Vollkommen verfehlt insistiert Flaig darauf, dass die Philosophen ein Interesse daran hätten, dass das Volk in der Höhle gefangen bleibe (Flaig 1994: 60). Dies entspricht seiner ungerechtfertigten Vorstellung von Exklusivität.

⁷⁰⁷ So auch Saunders 1992: 465. Er betont, dass das entscheidende Merkmal der *Politeia* die Abhängigkeit von Moral und Politik von der Philosophie ist. Ähnlich Ludwig: „Politics is for the sake of philosophy, not the other way around.“ (2007: 221). Doch worin liegt der interpretatorische Gewinn dieser Trennung? Ohne durch die Philosophie zum höchsten Wissen gelangt zu sein, kann man sicherlich keine wahrhaft gute Politik betreiben, eingestanden. Doch ein Philosoph ist im weiten Sinne von Politik (inklusive Seelenbesserung) gleichfalls Politiker, und auch im engeren Sinne (Anwendung des gebrauchenden Wissens). Denn wenn er nicht regiert, kommt er seiner höchsten Möglichkeit nicht nach, und das Bessere wird vom Schlechteren regiert, wie wir gleich sehen werden.

⁷⁰⁸ „Denn gewöhnt ihr euch hinein, so werdet ihr tausendmal besser als die dortigen sehen und jedes Schattenbild erkennen, was es ist und wovon, weil ihr das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen habt.“ (rep. 520c).

⁷⁰⁹ „Wir müssen daher, sprach ich, so hierüber denken, wenn das Bisherige richtig ist, dass die Unterweisung (Erziehung) nicht das sei, wofür einige sich vermessen sie auszugeben. Nämlich sie behaupten, wenn kein Wissen in der Seele sei, könnten sie es ihr einsetzen, wie wenn sie blinden Augen ein Gesicht einsetzen. (Δεῖ δὴ εἶπον, ἡμᾶς τοιόνδε νομίσαι περὶ αὐτῶν, εἰ ταῦτ' ἀληθῆ: τὴν παιδείαν οὐκ οἶαν τινὲς ἐπαγγελλόμενοι φασιν εἶναι τοιαύτην καὶ εἶναι. φασὶ δὲ πού οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες, rep. 518b f.).

⁷¹⁰ Die dazu notwendige Kunst der Umlenkung (*technê periaγogê*, rep. 518d) könnte die private Seelenbesserung durch die Elenktik/durch die Dialektik, sein.

welches sein Vermögen niemals verliert, nur aber durch Umlenkung nützlich und heilbringend oder auch unnützlich und verderblich wird.“⁷¹¹

Welche Tugend meint Sokrates? Es gibt eigentlich nur eine überzeugende Antwort auf diese Frage: die *phronêsis/sophia*. Ohne Weisheit als Erkenntnis des Guten – und das stützt meine Vermutung – sind die anderen *aretai* streng genommen noch gar nicht wirklich vorhanden⁷¹², sondern lediglich Meinungen, die nicht richtig verstanden und begründet sind.

Doch Sokrates ändert nun die Perspektive. War zunächst die Rede von dem Philosophen in einer Gesellschaft, die ihn als lächerlich betrachtet, wechselt er nun den Blick in Richtung Polis und Gemeinwohl. Zwar seien weder die der Wahrheit Unkundigen noch diejenigen, die sich fortwährend mit den Wissenschaften beschäftigen, geeignet, „der Polis gehörig vorzustehen“ (*hikanôs an pote polin epitropeusai*, rep. 519c), weil sie sich noch immer auf der Insel der Seligen wähnten. Doch müsse man die Philosophen im Interesse der Polis erst zum Aufstieg und anschließend wieder zum Rückstieg in die Höhle zu den Gefangenen zwingen (rep. 519c f.). Es dürfe ihnen nicht erlaubt sein, was ihnen nun erlaubt sei – und damit meint Sokrates sich selbst: Sie dürften nicht „außerhalb der Höhle“ bleiben, sondern müssten politische Verantwortung tragen.⁷¹³

Auf Glaukons Einwand, dass man den Philosophen damit Unrecht tue, weil sie dann ein schlechteres Leben führten, reagiert Sokrates nüchtern mit der Antwort auf die Frage nach dem *ergon* der *politikê technê*. Man muss sie nötigen, wieder zu den Menschen hinabzusteigen⁷¹⁴, weil sich der Gesetzgeber nicht darum kümmert, dass sich ein Geschlecht ausgezeichnet wohl befindet, sondern dass er Wohlbefinden für die ganze Polis hervorbringen müsse,

„indem er die Bürger ineinander fügt und sie teils überredet, teils nötigt, einander mitzuteilen von dem Nutzen, den jeder dem gemeinen Wesen leisten kann, und indem er Männer dieser Art der Polis selbst zuzieht, nicht um sie hernach gehen zu lassen, wohin jeder will, sondern um sich selbst ihrer für den Verein der Polis zu bedienen.“⁷¹⁵

⁷¹¹ Αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσιν ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος — τῶ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἕθεισι καὶ ἀσκήσεσιν — ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἕοικεν, οὔσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρησιμὸν τε καὶ ὠφέλιμον καὶ ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν γίγνεται. (rep. 518d ff.).

⁷¹² „Im zweiten Teil der dritten Polisstufe entfaltet Platon die drei berühmten Gleichnisse von Sonne, Linie und Höhle. Ihnen liegt die inzwischen *fünfte*, die metaphysische *These* zugrunde, mehr als nur ein Abglanz (*eidôlon*: rep. 443c) der Gerechtigkeit werde den Menschen, sowohl den Individuen als auch dem Gemeinwesen, erst durch eine intelligible Instanz, die Idee des Guten, möglich.“ (Höffe 1997a: 9; Herv. Höffe).

⁷¹³ Ein reines *bios theoretikos*, wie es Aristoteles als beste Lebendform vorschwebt (eth. Nic. X 6), lehnt Sokrates ab. Dies klingt zunächst nach Beschränkung, stellt sich aber gleich als größere *eudaimonia* auch für die Philosophen heraus.

⁷¹⁴ Aus der Forderung, wieder hinabzusteigen, ergeben sich einige Schwierigkeiten. Vgl. dazu. Kraut 2000b.

⁷¹⁵ Ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὧ φίλε, ὅτι νόμῳ οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἐν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμόττων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόναι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας ἣν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐμποιῶν τοιούτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῇ

Das Wohl der Polis steht im Vordergrund, und es entsteht, wenn das Gerechtigkeitsprinzip zum Tragen kommt und jeder das Seinige tut.⁷¹⁶ Allerdings bedeutet dies nicht, dass dieses Wohl auf Kosten Einzelner erreicht werden darf. Die Forderung lautet, dass alle Bewohner der Polis glücklich sein müssen.⁷¹⁷ Aber bezahlen die Philosophen nicht mit einem Verlust an *eudaimonia*? Nein. Zunächst einmal tut man ihnen Gerechtes an, wenn man sie auffordert, für die Bürger Sorge zu tragen, schließlich wurden sie besser erzogen und ausgebildet.⁷¹⁸ Die Philosophen können die Schattenbilder in der Höhle am besten erkennen, weil sie das Schöne, Gute und Gerechte selbst in der Wahrheit gesehen haben, und so im Vergleich zu allen anderen die Polis am besten verwalten können (rep. 520a ff.). „Das Wahre daran ist aber dieses, der Staat, in welchem die zur Regierung Berufenen am wenigsten Lust haben zu regieren, wird notwendig am besten und ruhigsten verwaltet werden“ (rep. 520d). Dies ist ein guter Indikator für gute Politik. Ähnlich äußert sich Sokrates bereits in Buch I und ergänzt die Argumentation um einen weiteren Punkt. Das Regieren ist nichts Erstrebenswertes, sondern etwas Notwendiges (*ouch hōs ep' agathon ti iontes oud' hōs eupathēsontes en autō, all' hōs ep' anankaion*, rep. 347c f.). Notwendig deshalb, weil die Rechtschaffensten (*oi epieikestatoi*) sonst befürchten müssten, von Schlechteren regiert zu werden.⁷¹⁹ Herrschaft ist damit nicht mehr per se erstrebenswert, sondern etwas Notwendiges.⁷²⁰

„Wenn du denen, welche regieren sollen, eine Lebensweise ausfindest, welche besser ist als das Regieren, dann kannst du es dahin bringen, dass die Polis wohl verwaltet werde; denn in einer solchen allein werden die wahrhaft Reichen regieren, die es nicht an Golde sind, sondern woran der Glückselige reich sein soll, an tüchtigem und vernunftmäßigem Leben.“⁷²¹

τρέπεσθαι ὅπη ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως. (rep. 519e f.).

Das Überreden und Zwingen der Bürger, von dem Sokrates hier spricht, ist die öffentliche Seelenbesserung. Vgl. Silverman 2007: 48 f.

⁷¹⁶ Die Aufgabe der Philosophenherrscher besteht nicht darin, ihr eigenes Wohl zu fördern, sondern darin, das Beste ihres Gegenstandes, der Polis, zu besorgen. Vgl. rep. 347d; 875a ff. Die Besonderheit der *politikē technē* besteht aber darin, dass obwohl das Beste der Regierten angestrebt wird, die Regierenden sich dadurch selber Nutzen bereiten.

⁷¹⁷ „... wir sähen jedoch bei der Einrichtung unserer Stadt gar nicht darauf, dass irgendein Stamm ausgezeichnet glücklich sei, sondern dass die ganze Stadt es sei, so sehr als möglich.“ (*ou mēn pros touto blepontes tēn polin oikizomen, hopōs hen ti hēmin ethnos estai diapherontōs eudaimon, all' hopōs hoti malista holē hē polis*, rep. 420b).

⁷¹⁸ Es geht hierbei um Philosophen, die in einer bereits gut eingerichteten Polis erzogen worden sind.

⁷¹⁹ *tēs de zēmias megistē to hypo ponēroterou archeisthai, ean mē autos ethelē archein: hēn deisantes moi phainontai archein, hotan archōsin, hoi epieikeis* (rep. 347c). Vgl. Xen. mem. II, 6, 25.

⁷²⁰ „Their ruling skill depends primarily on their acquaintance with the Forms, thanks to which they alone understand and can impose the values that make for a just society. But their true passion is for a purely contemplative life devoted to dialectical reasoning about the Forms, undiluted by the less fulfilling political activity of applying the fruits of that knowledge to the merely human society in which they live.“ (Sedley 2007: 275).

⁷²¹ εἰ μὲν βίον ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν ἄρξειν, ἔστι σοι δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη· ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφορος. (rep. 520e f.).

Ein Regent, der etwas Besseres als Macht gefunden hat, ist gegen die im *Gorgias* geschilderte Gefahr immun: er lässt sich nicht mehr von Macht korrumpieren.⁷²² Regieren hingegen Menschen, die sich durch die Macht bereichern wollen, und entsteht ein Machtkampf, ist eine die Polis zugrunde richtende *stasis* die wahrscheinliche Folge (rep. 521a). Die ausgebildeten Philosophen sind die einzig Qualifizierten zur guten Regierung der Polis, und sie kennen andere Belohnungen (rep. 521b).⁷²³

Im ersten Buch der *Politeia* klingt dies so: Sokrates spricht Thrasymachos gegenüber von einem erforderlichen Lohn für die, welche regieren sollen⁷²⁴, wie Geld oder Ehre; andernfalls – und darauf beschränkt er sich im siebten Buch – müsse ihnen eine Strafe drohen (*hôn dé heneka, hôs eoike, misthon dein hyparchein tois mellousin ethelêsein archein, ê argyrion ê timên, ê zêmian ean mê archê*, rep. 347a). Die angedrohte Strafe nennt Sokrates „den Lohn der Besten“ (*ton tôn beltistôn misthon*). Ehrgeizig sind die Rechtschaffensten (*hoi epieikestatoi*) genauso wenig wie interessiert an Bezahlung⁷²⁵, das einzige, was sie zu herrschen motiviert, ist Zwang beziehungsweise Notwendigkeit (*anankê*, rep. 347b).

„...daher denn freiwillig an die Regierung gehen und nicht eine Notwendigkeit abwarten, beinahe für schändlich gehalten wird. 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. Und dann gehen sie an die Regierung, nicht als stände ihnen etwas Gutes bevor, oder als dächten sie sich dabei sehr wohl zu befinden, sondern als an etwas Notwendiges, weil sie weder Bessere, als sie selbst sind, haben, um denen die Regierung zu überlassen, noch auch ihnen Gleiche.“⁷²⁶

In einer Stadt von guten Männern, so schließt Sokrates, würde man sich um das Nichtregieren ebenso streiten wie bisher um das Regieren (rep. 347d). Die Furcht, von Schlechteren regiert

⁷²² „Machtkalkül kann ihn nicht treiben, denn er hat Besseres als Macht.“ (Zehnpfennig 2001: 132). „Otherworldliness is precisely what makes philosophers and only philosophers to right people to establish the ideal city and to govern it once established. Only they have the moral and metaphysical understanding and sharpness of vision, and the virtues of character required, to give appropriate shape to the institutions of the city and the characters of the other citizens.“ (Schofield 2006: 158 f). Die Philosophen wollen sich nicht selbst bereichern, da ihr *erôs* von der Liebe (*philia*) ihres Seinigen (*oikeion*) bereinigt ist: „*Erôs* without attachment – without permanent belongings – is what the elite philosophers feel toward their subject matter in the third-wave discussion that now ensues. The philosophic *erôs* profligate and promiscuous: the philosophers in their quest for knowledge move from one erotic object to the next. The guardians are being asked to conduct their sex lives after the same fashion. Each guardian’s *erôs* is purged of its connection to the love of his or her own (or else the sense of “one’s own” is radically expanded).“ (Ludwig 2007: 209).

⁷²³ Dass Platon also an einen unlösbaren Konflikt von theoretischer und politischer Lebensweise gedacht hat (Arendt 1960: 23), ist unwahrscheinlich.

⁷²⁴ Interessant ist die in rep. 347c wiederkehrende Formulierung, dass die hier noch als Rechtschaffenste Genannten „regieren wollen sollen“. Sie sollen also nicht einfach zum Regieren verpflichtet werden, sondern dies selber wollen. Inwiefern dies im Interesse der Besten liegt, wird im Folgenden thematisiert werden.

⁷²⁵ Dahinter steht die schöne Begründung, dass die entlohnten Herrscher im Grunde genommen nichts anderes sind als Lohnempfänger (*misthōtoi*).

⁷²⁶ ὄθεν κινδυνεύει τὸ ἐκόντα ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἰέναι ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν αἰσχρὸν νενομίσθαι — τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ αὐτὸς ἐθέλη ἄρχειν· ἦν δεῖσαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ’ ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίως. (rep. 347c f.).

zu werden und das Desinteresse am Regieren als Indikator guter Politik werden im siebten Buch der *Politeia* wiederholt.

Ein weiteres, der Schiffsmetapher ganz ähnliches Bild begründet meine Behauptung, dass die Philosophen das beste Leben in einer von ihnen regierten Polis führen: das Bild vom Mauervorsprung (496c ff.). Dabei handelt es sich wieder um einen Philosophen, der nicht die politischen Geschäfte betreibt, sondern ein zurückgezogenes Leben führt. Erkennt ein solcher die Torheit der Menge, die Schlechtigkeit der Herrschenden, dass er keine Verbündeten finden kann und „wie einer allen Wilden Widerstand leisten müsste“, und will er sich nicht am Unrecht tun beteiligen, dann bleibt ihm nur eines: der Rückzug aus einem Bereich des öffentlichen Lebens. Nur wenn er „wie einer im Winter, wenn der Wind Staub und Schlagregen heruntreibt, hinter einer Mauer unter tritt“, sich nur um das Seinige kümmert und sich von Ungerechtigkeit fernhält, dann wird er nicht ohne Nutzen für sich und andere zugrunde gehen.⁷²⁷ Dies ist die schlechteste Form des Gerechtigkeitsprinzips, der Philosoph tut das Seinige und wendet sich damit von seinen Mitbürgern ab, er isoliert sich und muss sich mit der begrenzten Entfaltung seiner Möglichkeiten begnügen. Zwar kann er zurückgezogen lebend auch noch Großes leisten – so wie Sokrates.

„Aber auch, antwortete ich, nicht das Größte, weil er eben keine taugliche Polis gefunden hat. Denn in einer solchen würde er selbst noch mehr zunehmen, und mit dem seinigen auch das gemeinsame Wesen retten.“ (rep. 497a).⁷²⁸

Diese Stelle ist der deutlichste Beleg für die These der größtmöglichen *eudaimonia* des Philosophen als Herrscher.⁷²⁹ Es ist also nicht nur Pflichtbewusstsein, welches ihn zur Übernahme der Regierungsgeschäfte bewegt, sondern sein ureigenstes, wohlverstandenes Eigeninteresse.⁷³⁰ Es ist wahrscheinlich, dass der Philosoph ein Leben abseits der Politik führen wird, doch seine höchste *areté* und *eudaimonia* wird er damit nicht erreichen.⁷³¹

⁷²⁷ καὶ τούτων δὴ τῶν ὀλίγων οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα, καὶ τῶν πολλῶν αὖ ἱκανῶς ἰδόντες τὴν μανίαν, καὶ ὅτι οὐδεὶς οὐδὲν ὑγιὲς ὡς ἔπος εἶπεῖν περὶ τὰ τῶν πόλεων πράττει οὐδ' ἔστι σύμμαχος μεθ' ὅτου τις ἰὼν ἐπὶ τὴν τῷ δικαίῳ βοήθειαν σφύζοιτ' ἄν, ἀλλ' ὡςπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος ἐμπροσθέν, οὔτε συναδικεῖν ἐθέλων οὔτε ἱκανὸς ὢν εἰς πᾶσιν ἀγρίοις ἀντέχειν, πρὶν τι τὴν πόλιν ἢ φίλους ὄνησαι προαπολόμενος ἀνωφελὲς αὐτῷ τε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν γένοιτο — ταῦτα πάντα λογισμῷ λαβών, ἡσυχίαν ἔχων καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων, οἷον ἐν χειμῶνι κονιορτοῦ καὶ ζάλης ὑπὸ πνεύματος φερομένου ὑπὸ τειχίον ἀποστάς, ὁρῶν τοὺς ἄλλους καταπιπλαμένους ἀνομίας, ἀγαπᾷ εἴ πη αὐτὸς καθαρὸς ἀδικίας τε καὶ ἀνοσιῶν ἔργων τόν τε ἐνθάδε βίον βιώσεται καὶ τὴν ἀπαλλαγὴν αὐτοῦ μετὰ καλῆς ἐλπίδος ἰλεῶς τε καὶ εὐμενῆς ἀπαλλάξεται. (rep. 496c ff.). Vgl. dazu Kersting 1999: 210.

⁷²⁸ *Oude ge, eipon, ta megista, mē tychôn politeias prosêkousês: en gar prosêkousê autos te mallon auxêsetai kai meta tôn idiôn ta koina sôsei.*

⁷²⁹ Silverman sieht diese Stelle ebenfalls als Beleg dafür, dass der Philosoph nicht zum Regieren gezwungen werden muss: „The philosopher is in some sense better off by sharing his learning with others. It is better to save both the private and common weal than merely to preserve oneself.“ (Silverman 2007: 48).

⁷³⁰ „What really makes it inevitable that the philosophers will shoulder the unwelcome duty of government is their recognition that, were they not to do so, they would no longer live in an ideal city, and would instead be subject to the rule of nonphilosophers, their own inferiors.“ (Sedley 2007: 280). Einen Gegensatz zwischen egoistischen und altruistischen Motiven der Philosophen nimmt Morrison (2007: 242 f.) irrigerweise an.

⁷³¹ Das Optimum richtet sich immer nach den Möglichkeiten. Vgl. auch Sokrates' Rat an Charmides bei Xenophon: „Und vernachlässige nicht die Interessen der Polis, wenn ihr möglicherweise irgendwie durch dich Verbesserungen zuteil werden können; denn wenn deren Angelegenheiten gut stehen, so werden nicht nur die

„Der genuin philosophische Lohn, den sich die Philosophen für ihre Verbindung von Philosophie und Politik erhoffen dürfen, besteht darin, so in höchstem Maße mit sich selbst übereinzustimmen, und zwar genauer eben dann, wenn sie sich in leitender Stellung für das öffentliche Wohl einsetzen.“ (Jermann 1986: 207 f.).⁷³²

Die politischen Angelegenheiten (und die öffentliche Seelenbesserung) betreibt er dabei nicht sein ganzes Leben über im Wechsel mit der Philosophie (dem Aufenthalt außerhalb der Höhle), sondern vor allem in der Mitte seines Lebens, wenn seine „männliche Kraft“ am stärksten ist (rep. 498b f.).

Wie sorgt der Philosoph für die *eudaimonia* der gesamten Polis? Indem er immer wieder in die Höhle hinabsteigt und dort den Menschen die ihnen gemäßen Tugenden einbildet. Es handelt sich dabei um die öffentliche Seelenbesserung der *politikê technê*. Sein Einfluss auf die Menschen in der Höhle kann nicht in der Weitergabe seines Ideenwissens bestehen, weil die meisten Menschen dies nicht erreichen können, sondern in der „Etablierung und Supervision der evaluativen Gewohnheiten“ (Heinemann 2007: 74). Das heißt, dass sich der Einfluss des Philosophen auf die Werturteile der Menschen bezieht, also auf ihre Vorstellungen vom Guten; was meiner Vermutung bezüglich der Frühdialoge entspricht. Da sie nicht wissend handeln, bleibt ihm die Etablierung der richtigen Meinung zum richtigen Handeln. Er versucht somit, durch die Umformung der Sitten und Gewohnheiten die Menschen der Polis möglichst „gottähnlich“ zu machen.⁷³³ Dazu muss er (auf dem Höhepunkt seiner Kraft) ständig in die Höhle hinabsteigen und wieder ins Freie zurückkehren, wie ein Maler, der seinen Blick immer zwischen Modell und Leinwand hin und her wendet.

„Dünken dich nun wohl die besser als Blinde zu sein, die in der Tat der Erkenntnis jegliches, was ist beraubt und kein anschauliches *paradeigma*⁷³⁴ von irgend etwas in der Seele habend auch nicht vermögen, wie Maler, indem sie auf das Wahrhafteste sehen und von dorthin alles auf das genaueste Acht gebend, übertrügen, auch hier die evaluativen Gewohnheiten (*nomima*) und das Schöne in Bezug auf das Gerechte und Gute entweder zu verzeichnen, wenn es erst verzeichnet werden soll oder auch das Bestehende hütend zu erhalten?“⁷³⁵

übrigen Bürger, sondern auch deine Freunde und nicht zuletzt auch du selbst Nutzen davon haben.“ (mem. III, 7, 9).

⁷³² „For Cooper in contemplating the Good the philosopher comes to want to imitate the order among the Forms by seeking to increase maximally the amount of order in the state (world). Because ruling will do this, it is good to rule. Therefore even the self-taught philosopher will choose to rule. He thus descends not because he wants to promote his own good, or because he is thinking of the good of others, or because he wants to pay back debts. He aims solely to promote order, and his ruling does this.“ (Silverman 2007: 50).

⁷³³ Zum Streben nach Gottähnlichkeit als Charakteristikum des Philosophen vgl. Lisi 1998: 95.

⁷³⁴ Ich lasse *paradeigma* unübersetzt stehen, um seine Bedeutung hervorzuheben. Es ist das unveränderliche „Vorbild“, „Muster“ im Bereich der Ideen (in rep. 592b heißt es *paradeigma en ouranô*), das der Philosoph erfasst und so gut wie möglich auf die menschlichen Verhältnisse überträgt, es ist das Ideal, dem es sich so nah wie möglich anzunähern gilt. In den *Nomoi* sagt der Athener, dass daran die Gesetze der Polis ausgerichtet werden müssen (leg. 739c f.).

⁷³⁵ Ἡ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῶ ὄντι τοῦ ὄντος ἐκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὡς περ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες ἀκείτῃσθε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἶόν τε

Die Menschen werden zu gutem Handeln gebracht, indem man ihre *nomima* (das Sittliche, die Meinungen darüber, was richtig und lobenswert ist) neu schreibt und überwacht (richtige Erziehung erhalten nur die Wächter und Philosophen, die Bürger werden durch Gesetze und Bestrafung gebessert, wie im *Gorgias*; dies wird besonders in den *Nomoi* deutlich werden).⁷³⁶ Der Philosoph „schaut“ auf das immer Gleichbleibende, was „nach Ordnung und Regel sich verhält“ (*kosmô de panta kai kata logon echonta*, rep. 500c), dieses wird er „nachahmen und sich dem nach Vermögen ähnlich bilden“ (*tauta mimeisthai te kai hoti malista aphomoioussthai*, rep. 500c).

„Wenn ihm nun, fuhr ich fort, eine Notwendigkeit entsteht, zu versuchen wie er das, was er dort sieht, auch in der Menschen Sitte 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 Tugend des Volkes?“⁷³⁷

Der Philosoph ist der *demiougos* der *êthê* (hier anstelle von *nomima*). Weil es um *aretai* auf der Grundlage von wahren Meinungen geht, nennt er nicht die *sophia*. Bevor das Wahre in die Sitten eingeblendet werden kann, muss die Polis einer Reinigung (*katharsis*, rep. 501a) unterzogen werden – analog zur Reinigung der privaten Seelenbesserung im *Sophistes*. Um eine wirklich ideale Polis zu erreichen, ist ein Neuanfang im Sinne einer neuen *politeia* notwendig. Nach der Etablierung der Verfassung schaut der *demiougos* abwechselnd auf das von Natur aus Gerechte, Schöne und Besonnene und die bei den Menschen vorhandene *êthê* und schreibt diese teilweise um, teilweise neu: „Und so werden sie wohl, denke ich, einiges auslöschen, einiges wieder einzeichnen, bis sie möglichst menschliche Sitten, soviel es sein kann, gottgefällig gemacht haben.“ (*ai to men an oimai exaleiphoien, to de palin engraphoien, heôs hoti malista anthrôpeia êthê eis hoson endechetai theophilê poiêseian*, rep. 501b f.).⁷³⁸

ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε περὶ καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαι τε, ἔὰν δέη τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σφῶζειν; (rep. 484c f.).

Zur Adaption Platons der methodologischen Sprache der hippokratischen Medizin für sein Konzept von Natur und zur Funktion dieser Stelle und der Ideen als Widerlegung der kallikleischen „natürlichen Gerechtigkeit“ vgl. Heinemann 2007: 75 f.

“This is presumably intended as a metaphor for the expertise in applying knowledge of eternal Forms to the human sphere that the philosopher will utilize in setting up the ideal city” (Schofield 2006: 162).

⁷³⁶ In Bezug auf die Erziehung der Wächter sollte festgehalten werden: „Die Erziehung leistet bei ihm [Platon, C.W.] nicht die Umgewöhnung schon vorhandener Affekte, sondern vollbringt eine primäre Zuordnung elementarer Affekte zu bestimmten Situationstypen. Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass die affektive Beschaffenheit des Menschen von Natur über weite Strecken so unbestimmt ist, dass hier keine Widerstände zu überwinden sind.“ (Pfanckuche 1988: 108).

Bobonich spricht auch in Bezug auf die öffentliche Seelenbesserung der (übrigen) Bevölkerung von Erziehung, die jedoch nicht mit der Erziehung der Wächter zu vergleichen ist: „People who receive such an education will be able, without recourse to philosophers or philosophic knowledge, to make correct judgements about these sort of laws and institutions. Philosophical knowledge, even philosophical knowledge about value, is needed for correctness about these matters.“ Bobonich 2007: 158).

⁷³⁷ Ἄν οὖν τις, εἶπον, αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὄρα μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἥθη καὶ ἰδίαι καὶ δημοσίαι τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλαττεῖν, ἄρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἶει γένησεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς; (rep. 500d).

⁷³⁸ Zum ständigen „auf beide Seiten Blicken/auf beides Hinsehen“ vgl. Lisi 1998: 94 f.

Die öffentliche Seelenbesserung der *politikê technê* ist der umfangreichste Eingriff in die *psychai* der Regierten.⁷³⁹

Zwei Fragen schließen sich daran an: Erstens, wie muss man sich die Beeinflussung der Sitten und Gewohnheiten (öffentliche Seelenbesserung) genau vorstellen, und zweitens, wie erlangt der Philosoph Zugang zum dazu notwendigen Ideenwissen (private Seelenbesserung)? Beginnen wir mit der zweiten Frage:

„For only in the *Republic* we do learn that “dialectic” has been chosen as the official designation for the highest kind of philosophical knowledge, the knowledge that is identical with, or indispensable for, the art required for the statesman: the *politikê technê* of the *Gorgias* and the royal art of the *Euthydemus*. And it is only from this point of view that the relevant passages in the *Euthydemus* and the *Cratylus* can be understood.” (Kahn 1996: 293).

Ich habe selbst die Formulierung, der Philosoph schaue auf das immer Gleichbleibende, verwendet. Platon benutzt, wenn er den Zugang zu den Ideen thematisiert – besonders eindringlich im Höhlengleichnis – visuelle Vergleiche, Metaphern des Sehens. Dies kann den falschen Eindruck erwecken, dass die Idee des Guten in einer Art mystischen Schau (vgl. Szlezák 1997: 215) oder spirituellen Ekstase, die dem Denken nicht zugänglich ist, erblickt wird.⁷⁴⁰ Das ist falsch. Der Zugriff auf die Ideen erfolgt durch das Denken, präziser: durch die Dialektik.⁷⁴¹

Im *Phaidros* wird die Dialektik als Grundlage des Denkens und Redens (Phaidr. 266b) bezeichnet, als das Zusammenführen des vielfach Verstreuten in einen Begriff (*eidos*) und das nach Begriffen zergliedern Können (Phaidr. 265d f.).⁷⁴² In der *Politeia* beschreibt Sokrates andere Wissenschaften wie die Geometrie und Astronomie als Vorübungen für die Dialektik (rep. 524d ff.).⁷⁴³ Im Gegensatz zu den anderen *epistêmai* operiert die Dialektik nicht mit

⁷³⁹ Für Rowe besteht eine wesentliche Leistung des Philosophen in „right kind of judgements on the majority of the citizens and in the embedding of those judgements in their souls through the education of the irrational desires.“ (2007b: 53).

⁷⁴⁰ Die Erkenntnis des Guten beschreibt Kelsen als „Akt plötzlicher Erleuchtung“ (1964: 226). „Die Mystik Platons, dieser vollkommenste Ausdruck des Irrationalismus, ist eine Rechtfertigung seiner antidemokratischen Politik, ist die Ideologie jeder Autokratie.“ (Kelsen 1964: 230). Dagegen Wieland: „Ohne Zweifel erkennt Platon die Existenz eines Unsagbaren an. Doch er ist weit davon entfernt, einem Kult des Unsagbaren das Wort zu reden. Seine Antwort auf die Entdeckung von Unsagbarem besteht in der Ausbildung einer höchst differenzierten Kultur des Umgangs mit dem Sagbaren, die zugleich dessen Grenzen bewusst macht.“ (Wieland 1996: 22).

⁷⁴¹ Selbst in der zahlreichen Literatur zum Thema sucht man nicht selten nach einem eindeutigen Definitionsversuch der Dialektik, vgl. u.a. Mittelstrass 1997: 243 ff.

⁷⁴² Ähnlich in den *Nomoi* (nom. 965b) und im *Sophistes* (soph. 253d)

⁷⁴³ Zu den Wissenschaften und ihrem Verhältnis zur Dialektik vgl. Taylor 1969: 290 ff. Zur Relevanz der Mathematik und ihrem Verhältnis zur Philosophie vgl. Annas 1988: 272-276. Schofield behauptet, dass das dialektische Wissen, demgegenüber die anderen Wissenschaften Vorübungen sind, keine intrinsische praktische Orientierung habe wie das architektonische politische Wissen (aus dem *Euthydemos* und *Charmides*), welches er für die *Politeia* ausschließt (2006: 161). Doch dabei übersieht er offenbar, dass beides, das höchste theoretische und das praktische Wissen, zwei Seiten derselben Medaille sind. Durch die Dialektik (als Krönung der Wissenschaften wie bereits im *Euthydemos*) vollendet der Mensch seine *sophia*. Dieses scheinbar theoretische Wissen (zumeist aber aus Gesprächen praktischen Inhalts gewonnen) ist wiederum die Grundlage der Praxis: Die *sophia* ist theoretisches und praktisches, hervorbringendes und gebrauchendes Wissen zugleich.

sinnlichen Wahrnehmungen und der *dianoia* (rep. 511a), sondern im rein intelligiblen Bereich:

„So auch wenn einer unternimmt Rede zu geben (*dialegesthai*), 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 Vernunft erfasst hat, dann ist er am Ziel alles Vernünftigen, wie jener dort am Ziel alles Sichtbaren.“⁷⁴⁴

Wenn man *dialegesthai* wie in den Frühdialogen als Sich-mit-einander-Unterreden versteht, wird deutlich, dass die Idee des Guten nur im Gespräch durch den *logos* erreicht wird.⁷⁴⁵ Die Geometrie ist wie die Dialektik Teil des Intelligiblen (*tou noêtou*), benutzt aber Voraussetzungen (*hypothesis*), über die sie nicht hinausgehen kann, und gelangt somit nicht zum Anfang (*archê*).⁷⁴⁶ Die Vernunft hingegen macht mittels des dialektischen Vermögens Voraussetzungen, „nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen als Einschnitt und Anlauf, damit sie bis zum Voraussetzungslosen (*anhypotheton*), an den Anfang von allem gelangend, diesen ergreife“, steigt sich der Ideen bedienend zum Ende hinab, damit sie „so am Ende eben zu ihnen, den Ideen, gelange.“⁷⁴⁷ In Buch VII heißt es, dass die Geometrie Voraussetzungen gebraucht, ohne Rechenschaft über sie ablegen zu können (*logon didonai*), und deshalb nicht *epistêmê* sein kann (rep. 533c).⁷⁴⁸ Die dialektische Methode hingegen geht,

Widersprüchlicherweise beschreibt Schofield wenige Zeilen später die Vergöttlichung der Philosophen durch das theoretische Wissen als Qualifikation für die Herrschaft (2006: 162). Die Abgrenzung der Herrschaft vom Gebrauch der anderen Künste ist unnötig und Schofield bleibt ihre Begründung schuldig.

⁷⁴⁴ οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῆ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὡσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὄρατου. (rep. 532a f.).

⁷⁴⁵ „*Dialegesthai* bedeutet im 5. Jh. im Attischen ein Sprechen in Rede und Gegenrede: Platon bezeichnet so zunächst das für Sokrates typische Gespräch, in dem die Partner sich dadurch um eine methodisch gesicherte Meinung bemühen, dass sie schrittweise nur solche Begründungen gelten lassen, die sie gemeinsam zugegeben haben; später dann bezeichnet er mit diesem Wort die methodisch sichere Erkenntnis. Hierzu bildet er für den Erkennenden, den Erkenntnisweg und die höchste Stufe philosophischer Erkenntnis (so seit dem Euthdem, Cratylus und Staat) das Adjektiv *dialektikos*, das allerdings in seinem ältesten Beleg (Menon 75cd) noch eine eher sokratische Bedeutung hat.“ (Heitsch 1997: 149 n. 290). „Platons Philosophie entwickelte sich aus dem Sokratischen Dialog (*dialogos*), dem Sokratischen Gespräch (*dialegesthai*), hin zu sich selbst, zu sich als Dialektik im strengen Sinne des Wortes, als dialektische Methode (*hê dialektikê methodos*, rep. 533c7) des Wissens (*epistêmê*), das auf seinen Gegenstand, das wesentliche Sein (*ousia*), und auf seinen Ursprung, die Idee des Guten, zielt, sich dieses Gewissensinhalte vergewissert, um sich dann im Bereich der Phänomene *wissend* zu bewegen.“ (Mojsisch 1996: 167).

⁷⁴⁶ *hypothesesi d' anankazomenên psychên chrêsthai peri tèn zêtêsin autou, ouk ep' archên iousan, hôs ou dynamenên tôn hypotheseôn anôterô ekbainein, eikosi de chrômenên autois tois hypo tôn katô apeikastheisin* (rep. 511a). „...so dialectic makes use of mathematics itself as a conceptual model to achieve a knowledge of Forms. Exactly how this is to be done, Socrates will not say: only dialectic could show this, and only to someone who has been properly trained (VII, 533a8).“ (Kahn 1996: 295).

⁷⁴⁷ Τὸ τοίνυν ἕτερον μάνθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὐτὸν ἐχόμενος τῶν ἐκεῖνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτῆν καταβαίνη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ' εἶδῃσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. (rep. 511b f.). Die untergeordneten Thesen sind jedoch unverzichtbare Ausgangspunkte, die man nicht fallen lassen darf (Heinemann 2004: 162).

⁷⁴⁸ Damit gehören die genannten Künste eigentlich auf die andere Seite im Liniengleichnis (vgl. rep. 533e f.). Im *Symposion* unterscheidet sich Wissen von wahrer Meinung ebenfalls durch die Fähigkeit, Rechenschaft geben zu

„allein auf diese Art alle Voraussetzungen aufhebend gerade zum Anfang selbst, damit dieser fest werde“ (*monê tautê poreuetai, tas hypotheseis anairousa, ep' autên tèn archên hina bebaiôsêtai*, rep. 533c f.).

Die wesentlichen Merkmale der Dialektik in der *Politeia* sind also: Sie operiert als einzige *technê* allein durch *logoi* im intelligiblen Bereich, steigt anhand von Hypothesen zum voraussetzungslosen Anfang (der Idee des Guten) auf (*synopsis*), und wieder – sich der Begriffe/Ideen bedienend – zu den anderen Ideen hinab (*diarexis*). Dabei bedient sich die Dialektik der anderen *technai* als Mitumlenkerinnen (*symperiagôgoi*), die selbst besser als Meinungen, aber schlechter als *epistêmê* und damit der *dianoia* zuzurechnen sind (rep. 533d).⁷⁴⁹ Der Grund dafür ist, dass sie keine (letzte) Rechenschaft geben können, was neben der Klassifizierung der Dialektik als Gespräch als zweiter Punkt auf die Elenktik hindeutet.⁷⁵⁰

Es lässt sich keine eindeutige Gleichsetzung der Dialektik mit der Elenktik finden, allerdings auch kein Widerspruch. Sie sind nicht identisch, weil die eine mehr umfasst, aber sie hegen eine enge Gemeinschaft. Am Ende der Darstellung der Dialektik und in der Mitte der Darstellung der Ausbildung der philosophischen Naturen warnt Sokrates vor einer falsch angewandten Dialektik, die die Ursache dafür sei, dass die Philosophie in Verruf gerate:

„Denn ich glaube, es wird dir nicht entgangen sein, dass die Knäblein, wenn sie zuerst solche Reden kosten, damit umgehen als wenn es ein Scherz wäre, indem sie sie immer zum Widerspruch lenken, und den nachahmend, der sie widerlegt, wieder andere widerlegen, und ihre Freude daran haben wie Hündlein alle, die ihnen nahe kommen bei der Rede zu zerren und zu rupfen. [...] Wenn sie nun viele widerlegt haben und von vielen auch widerlegt worden sind, so geraten sie gar leicht dahinein, nichts mehr von dem zu glauben, was sie früher glaubten, und dadurch kommen denn sie und alles, was die Philosophie betrifft, bei den übrigen in schlechten Ruf.“⁷⁵¹

können: „Wenn man richtig vorstellt, ohne jedoch Rechenschaft davon geben zu können, weißt du nicht, dass das weder Wissen ist, denn wie könnte etwas Grundloses Wissen sein?“ (symp. 202a).

⁷⁴⁹ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, ob Sokrates Zugriff auf das Ideenwissen hatte: „Socrates describes a path of philosophical education. How far along that path are we meant to think that Socrates himself has traveled? Perhaps not very far. Socrates has had a lot of practice of dialectic. But his mathematical education probably falls short of the *Republic's* requirement. And Socrates surely lacks the firm grasp of the Form of the Good that is the capstone of philosophical education in Callipolis.“ (Morrison 1997: 240).

⁷⁵⁰ Für eine ausführliche Analyse der Elenktik vgl. Vlastos 1994: 1-29; Stemmer 1992: 96-127. Stemmer versucht Regeln des *elenchos* zu definieren, konzentriert sich dabei aber auf die Widerlegungen der „Was ist X“-Fragen in den Frühdialogen.

⁷⁵¹ οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μεираκίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὡσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεὶ. Ὑπερφυῶς μὲν οὖν, ἔφη. Οὐκοῦν ὅταν δὴ πολλοὺς μὲν αὐτοὶ ἐλέγξωσιν, ὑπὸ πολλῶν δὲ ἐλεγχθῶσι, σφόδρα καὶ ταχὺ ἐπίπτουσιν εἰς τὸ μηδὲν ἠγεῖσθαι ὡνπερ πρότερον· καὶ ἐκ τούτων δὴ αὐτοὶ τε καὶ τὸ ὅλον φιλοσοφίας πέρι εἰς τοὺς ἄλλους διαβέβληνται. (rep. 539b f.). Vgl. Xenophons Beispiel mit Alkibiades und Perikles (mem. I, 2, 40 ff.).

Zu den philosophischen *physisen* vgl. Heinemann 2007: 66f. Die zur Philosophie geeigneten Naturen besitzen von Geburt an die Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. „Education, in this respect, at best prevents ‘philosophic nature’ from being corrupted. *Sophia* is the exceptional case of a virtue which must and, given the talent required, can be taught.“ (2007: 69). Die *sophia* gehört also als einzige der Kardinaltugenden nicht zur *physis* der Philosophen, sondern muss durch Instruktionen und Übungen anerzogen werden. Dies korreliert mit

Dies ist natürlich keine Philosophie, sondern Eristik, es fällt der Begriff *elenchein*. Die Elenktik besitzt – falsch angewendet – eine zerstörerische Kraft, und sie kann einen jungen Menschen verderben, indem sie ihn an nichts mehr glauben lässt und der Relativität preisgibt. Doch wo besteht die Gemeinsamkeit mit der Dialektik? Sokrates spricht am Ende des siebten Buches über die Dialektik, das Zitat ist in diesem Rahmen zu sehen. Um dies besser verstehen zu können, müssen wir zum Beginn der Beschreibung des Ausbildungsganges der philosophischen Naturen zurückkehren.

Der Dialektiker erfasst die Erklärung (*logos*) eines jeden Wesens (*ousia*); als Ausweis seines Wissens muss er Rechenschaft über den Gegenstand geben können (*logon didonai*, rep. 534b).

„Also auch ebenso mit dem Guten, wer nicht imstande ist die Idee des Guten, von allem andern aussondernd durch Erklärung zu bestimmen, und wer nicht wie im Gefecht durch alle Angriffe sich durchschlagend⁷⁵², sie nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein zu verfechten suchend, durch dies alles mit einer unüberwindlichen Erklärung durchkommt, von dem wirst du auch weder, dass er das Gute selbst erkenne, behaupten wollen, wenn es sich so mit ihm verhält, noch auch irgendein anderes Gutes“.⁷⁵³

Wer nicht die Fähigkeit besitzt, die Idee des Guten in den *elenchoi* zu verteidigen, der besitzt kein Wissen von ihr, sondern ein auf Meinung basierendes Wissen und verbringt sein Leben schlafend, nicht wachend (rep. 534c f.). Der Dialektiker ist der unüberwindliche Elenktiker.⁷⁵⁴ Nicht jeder Elenktiker ist auch ein vollendeter Dialektiker, aber jeder Dialektiker ein vollendeter Elenktiker. Das Gute wird im gemeinsamen Gespräch erreicht und nicht in einer Art Meditation in der Abgeschlossenheit.⁷⁵⁵ Die Dialektik ist allein schon etymologisch auf ein Gespräch festgelegt, und die Elenktik – wenn man das moralische Wissen nicht sogar durch sie selbst erreicht – ist zumindest als Methode der Überprüfung mit ihr verbunden. In den Frühdialogen betont Sokrates immer wieder, dass er durch die elenktische Prüfung in Form von Fragen und Antworten zu Ergebnissen zu kommen können glaubt. Auch wenn in der

der Feststellung, dass die drei natürlichen Tugenden auf Meinungen, die Weisheit jedoch ausschließlich auf Wissen basieren kann.

⁷⁵² Stemmer übersetzt an dieser Stelle mit „durch alle *Elenchoi* hindurchgeht“ (Stemmer 1992: 192)

⁷⁵³ Οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὃς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τοῦτοις ἀπῶτι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν (rep. 534b f.).

⁷⁵⁴ So auch Jaeger 1947: 36. Manche Interpreten plädieren für eine (weitgehende) Gleichsetzung der Elenktik mit der Dialektik (vgl. Mittelstrass 1997: 242, 244). Vgl. Phaid. 78d: Das „Wesen selbst, von dem wir sagen (Rechenschaft geben), dass es ist, indem wir fragen und antworten“ (*autē hē ousia hēs logon didomen tou einai kai erotōntes kai apokrinomenoi*). „Solches Fragen und Antworten wird in der *Politeia* ausdrücklich als die Kunst der Dialektik und diese als eigentliche Aufgabe der Philosophie bezeichnet (vgl. 484b; 534b ff.). Es handelt sich um die vertrauten sokratischen Fragen nach dem, was etwas ist.“ (Borsche 1996: 104).

⁷⁵⁵ So auch Stemmer 1992. Allerdings bestreitet Stemmer die Möglichkeit, dass man auch positives Wissen durch den *elenchos* erhalten könne, sondern behauptet, dass das beste Ergebnis stets eine vorläufig unwiderlegte These sei, die aber nie als sicheres Wissen betrachtet werden könne (Halfwassen 1994). Für einen weiteren *elenchos*-Begriff steht Vlastos 1994: 1-29. Zur Dialektik vgl. weiterführend Kahn 1996: 294 ff. und Annas 1988: 276 ff.

Politeia die Funktion des Antwortenden (Glaukon oder Adeimantos) meist auf ein Zustimmung reduziert ist, verlässt Sokrates doch nie diese Form. Aufgestellte Behauptungen, denen keine inneren Widersprüche nachgewiesen werden können, gelten als (zumindest vorläufige) Ergebnisse.

Will man gute Herrscher haben, muss ihnen eine Bildung zuteil werden lassen, „durch welche sie instand gesetzt werden, soviel möglich als Wissende zu fragen und zu antworten.“⁷⁵⁶ Selbst wenn man nach Differenzen zwischen Dialektik und Elenktik sucht, muss man sehen, dass Sokrates bei der Darstellung der Dialektik immer wieder an die Elenktik denkt. In der Schilderung des Ausbildungsganges werden die angehenden Philosophen ab dem dreißigsten Lebensjahr zu den Ideen geführt, „indem du sie durch die Dialektik prüfst (*tê tou dialegesthai dynamei basanizonta tis ommatôn*), zu sehen, wer von ihnen Augen und die andern Sinne fahren lassend vermag auf das Seiende selbst und die Wahrheit loszugehen.“ Hier erscheint die Dialektik als Prüfung (was die Funktion der Elenktik ist), die zum Seienden führt.

Versteht man den *elenchos* bloß als Widerlegungsgespräch, wie es in den „Was ist X“-Dialogen geführt wird, dann ist die Elenktik nicht mit der Dialektik, die zu positiven Ergebnissen gelangt, identisch. Allerdings sucht Sokrates in den Frühdialogen gerade das Eine im Vielen (zum Beispiel versucht er, durch den *elenchos* eine bestimmte Tugend zu finden). Es gibt Interpreten, die den *elenchos* nicht auf starre Schemata festgelegt sehen wollen, „sondern in der Befolgung jeder Art geordneter Argumentationsschritte.“ (Wolf 1996: 181). Wolf geht so weit, das Erreichen des Guten der Elenktik zuzuschreiben:

„Das Streben nach dem vollkommen Guten lässt sich letztlich nur dadurch realisieren, dass wir uns bemühen, gut als Person zu werden. Das Verfahren dieser Bemühungen ist der *elenchos*.“ (Wolf 1996: 147).⁷⁵⁷

Zusammenfassend lässt sich sagen: Im Zusammenhang der Beschreibung der Dialektik im siebten Buch der *Politeia* wird diese mit Ausdrücken wie „Fragen und Antworten“, „Widerlegungen“ und „Prüfungen“ beschrieben. Alles Begriffe, die auf die sokratische Elenktik verweisen.

„Thus at the very moment when the new account of dialectic as copingstone of the higher studies reaches its climax (534e), Plato returns at least verbally to the more modest marks of Socrates argumentation: elenchus and question-and-answer – precisely those marks that recall the pattern of philosophic conversation from which dialectic takes its name.“ (Kahn 1996: 296).

Das Erreichen der Idee des Guten entspricht der Optimierung der Seele anhand der privaten Seelenbesserung – diese ist aufgrund der natürlichen Veranlagung den Philosophen vorbehalten. Doch wie sieht es mit der öffentlichen Seelenbesserung aus? Die Wächter und Philosophenherrscher erhalten eine umfassende Erziehung, ihre Lebensweise ist streng

⁷⁵⁶ *ex hês erôtan te kai apokrinesthai epistêmonestata hoi oi t' esontai* (rep. 534d).

⁷⁵⁷ Zur Frage, ob man durch den *elenchos* ethisches Wissen erreichen kann, vgl. Vlastos 1983, 1991 u. 1994; Kahn 1992b: 245 ff.

geregelt. Für Platon ist es evident, dass der entscheidende Grund für eine glückselige Polis die Herrschaft der Philosophen ist, deshalb widmet sich die *Politeia* am ausführlichsten der Seelenbesserung der Philosophen. Doch wie bessern sie, wenn sie ausgebildet sind und zurück in die Höhle kehren, die Seelen des größten Teiles der Polis, die der Bürger? Bisher haben wir lediglich erfahren, dass sie wie ein Maler auf die Ideen schauen und nach diesem *paradeigma* die Sitten und Gewohnheiten der Bürger beeinflussen. Doch was bedeutet es, wenn den Bürgern (und Wächtern) keine private Seelenbesserung zuteil werden kann, weil die meisten Einwohner einer Polis kein moralisches Wissen erreichen können?

Das öffentliche Wohl, für das die Philosophen als Herrscher zuständig sind, stellt sich nicht allein dadurch ein, dass sie die Einsicht in die Idee des Guten, ihre *sophia*, in der Anwendung des gebrauchenden Wissens der *politikê technê* nutzen, sondern gerade auch in der öffentlichen Seelenbesserung. Die Polis ist als Ganze glückselig – das war die Forderung an die gute Polisgründung⁷⁵⁸ –, wenn ihre Einwohner eine Einheit bilden und miteinander befreundet sind.⁷⁵⁹ Um diese zu gewährleisten und das Gemeinwesen vor einer *stasis* zu bewahren, bedarf es in der Bevölkerung der richtigen Meinung vom Guten und Schlechten in der Polis.⁷⁶⁰ Wie diese in der Bevölkerung etabliert wird, wird lediglich andeutungsweise in der Lokalisierung der *aretai* in der gegründeten Stadt im vierten Buch der *Politeia* dargestellt.⁷⁶¹ Eine ausführlichere Beschreibung der öffentlichen Seelenbesserung (anhand präziser Gesetzesvorschriften) unter besonderer Berücksichtigung des Einheitsgedankens findet sich erst in den *Nomoi*. Deshalb werden sie eine wichtige Ergänzung für die Untersuchung sein.

Die Weisheit wird als einzige *aretê* als Wissen bezeichnet und allein den Herrschern, also dem kleinsten Teil der Polis, zugeschrieben (rep. 428e f.).⁷⁶² Die (bürgerliche) Tapferkeit kommt hingegen auch dem bereits größeren Teil der Wächter zu. Seine musikalische und

⁷⁵⁸ *ou mên pros touto blepontes tèn polin oikizomen, hopôs hen ti hêmîn ethnos estai diapherontôs eudaimon, all' hopôs hoti malista holê hê polis.* (rep. 420b).

⁷⁵⁹ „Gibt es nun wohl ein größeres Übel für die Polis als das, welches sie zerreißt und zu vielen macht, anstatt einer? Oder ein größeres Gut als das, was sie zusammenbindet und zu einer macht? – Keines. – Nun bindet doch die Gemeinschaft der Lust und Unlust zusammen, wenn, soviel möglich alle Bürger, sooft etwas entsteht und vergeht, sich auf gleiche Weise freuen und betrüben?“ (rep. 462a f.). Zur Kritik des sokratischen Einheitsgedankens durch Aristoteles vgl. Ludwig 2007: 214 f.

⁷⁶⁰ Darüber hinaus aber auch der Strukturierung der sexuellen Verhältnisse (zwischen den Wächtern): „Socrates' city is more unified if every guardian in a certain age group is actually or potentially the sexual partner of everyone else, rather than exclusively the spouse of one, daughter of another, cousin of a third. Serial sexual partners are far more interchangeable than family members in their exclusive roles could ever be. Detachable and homogeneous (i.e. "modular") citizens more easily fit together to form a uniform and unified whole.“ (Ludwig 2007: 213).

⁷⁶¹ Die Beschreibungen der *aretai* in der Polis sind untrennbar verknüpft mit ihren Darstellungen in der Seele des Menschen. „Der materiale Gehalt der Tugenden und des Vernünftigen ist offenbar im Rahmen der Staatstheorie entwickelt worden. Deshalb kann diese Erörterung nicht übersprungen werden.“ (Pffannkuche 1988: 96).

⁷⁶² Ihre Definition lautet: Die Weisheit ist Wohlberatenheit als das Wissen darüber, wie die Polis am besten mit sich selbst und mit anderen Städten umgehen soll (Τί δέ; τὴν ὑπὲρ τῶν ἐκ τοῦ χαλκοῦ ἢ τινα ἄλλην τῶν τοιούτων; – Οὐδ' ἦντινοῦν, ἔφη. – Οὐδὲ τὴν ὑπὲρ τοῦ καρποῦ τῆς γενέσεως ἐκ τῆς γῆς, ἀλλὰ γεωργική. – Δοκεῖ μοι. – Τί δ'; ἦν δ' ἐγώ; ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθεῖσι παρὰ τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ; rep. 428c f.). Höffe betont die praktische Qualität der *euboulia* und bezeichnet sie als „gemeinwohlbezogenen Sachverstand“ und „Herrscherkompetenz“ (Höffe 1997a: 24).

gymnastische Erziehung dient allein der Ausbildung der *dynamnis* zur Aufrechterhaltung (*sôteria*) durch Erziehung zur gesetzlichen Meinung über das Furchtbare (*tôn deinôn*).⁷⁶³ Die wahre Meinung über das Furchtbare kann – im Gegensatz zum Weisheitswissen – den Wächtern mitgeteilt werden, aber bereits die Grundlage für das Festhalten an dieser Vorstellung ist langwierige Erziehung.⁷⁶⁴ Die der Tapferkeit zugrunde liegende Meinung scheint also einer besonderen Vorarbeit zu bedürfen, da sie sonst von den Affekten leicht weggespült wird (rep. 430a).

Die Besonnenheit wiederum als richtige Meinung in der Polis darüber, wer regieren soll, muss allen Bürgern einwohnen. Denn damit ein Mensch oder eine Polis als besonnen gelten kann, muss das Bessere über das Schlechtere herrschen.⁷⁶⁵ Die Übereinstimmung der Bürger hierüber nennt Sokrates einen gewissen Einklang (*symphônia*) und ein Zusammenstimmen (*harmonia*) in Form einer Ordnung (*kosmos*) und einer Mäßigung der Lüste und Begierden.⁷⁶⁶ Da die Lüste, Begierden und Schmerzen vorwiegend beim größten Teil der Bevölkerung vorkommen, sollten die wenigen Vernunftbegabten (die Philosophen) über ihn herrschen. Akzeptieren dies beide Seiten, kann man von Besonnenheit sprechen. Der Bevölkerung muss also die richtige Meinung darüber, wer herrschen soll, und die Akzeptanz dessen vermittelt werden.⁷⁶⁷

Auch die Gerechtigkeit beruht auf einer gemeinsamen Vorstellung aller Bürger. Sie verleiht den anderen Tugenden die *dynamis* zu existieren und sorgt für ihren Erhalt (*sôteria*) solange sie da ist.⁷⁶⁸ Nur wenn allen diese Vorstellung gemeinsam ist, dass jeder das Seinige tun muss (*to ta hautou pratein*, rep. 433b) und sich nicht in vielerlei mischen darf, kann die Polis Bestand haben. Dazu muss diese wahre Meinung ebenfalls allen Bürgern mitgeteilt werden. Die Akzeptanz, „dass jeder, wie er einer ist, auch nur das Seinige tut und sich nicht in vielerlei mischt“ (*oti to hautou hekastos heis ôn epratte kai ouk epolypragmonei*, rep. 433d), macht die Polis vorzüglich gut.

Die Tapferkeit, Besonnenheit und die Gerechtigkeit beruhen also beim größten Teil der Polis auf Meinungen, welche die Wissenden etablieren und überwachen. Dieses Etablieren bedarf

⁷⁶³ *dia to en ekeinô echein dynamin toiautên hê dia pantos sôsei tèn peri tôn deinôn doxan, tauta te auta einai kai toiauta, ha te kai hoia ho nomothetês parêngellen en tê paideia. ê ou touto andreian kaleis?* (rep. 429b f.).

⁷⁶⁴ Daraus ergibt sich eine Parallele zum *Politikos*, wo bei der Vereinbarung von Tapferkeit und Besonnenheit auch von der Anerkennung einer richtigen Meinung die Rede ist (polit. 309c ff.).

⁷⁶⁵ *Kai mên eiper au en allê polei hê autê doxa enesti tois te archousi kai archomenois peri tou houstinas dei archein, kai en tautê an eiê touto enon. ê ou dokei?* (rep. 431d f.). Zur Herrschaft des Besseren über das Schlechtere im Verhältnis zum Einzelnen und zur Polis vgl. leg. 626e ff.

⁷⁶⁶ *Kosmos pou tis, ên d' egô, hê sôphrosynê estin kai hêdonôn tinôn kai epithymiôn enkrateia* (rep. 430e). Letzteres ist die zentrale Aufgabe des Gesetzgebers in den *Nomoi*.

⁷⁶⁷ Es mag Personen in der Polis geben, die besonnen aber nicht tapfer sind, allerdings muss der tapfere Wächter auch – wie jeder Bürger – besonnen sein. Auf die von Irwin gestellte Frage, ob Platon Sokrates' Konzept der Einheit der Tugend fallen lässt (1995: 224 ff.), lassen sich zwei Antworten geben. Zum einen sagt Sokrates nicht, dass allein die Wächter tapfer sein können; es ist nur entscheidend für die Tapferkeit der Polis, dass sie es sind („Denn ich glaube nicht, fuhr ich fort, dass durch die ändern in ihr, mögen sie nun feige oder tapfer sein, sich entscheidet, ob auch sie selbst das eine ist oder das andere.“, rep. 429b). Zum anderen ist die Frage nach der Einheit der Tugenden eine Frage nach ihrem kognitiven Status bei der betreffenden Person. Die definierten Tugenden basieren, abgesehen von der *sophia*, auf (wahren) Meinungen, nicht auf Wissen. Beim *sophos*, der den Mitbürgern die wahren Meinungen mitteilt, handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um Wissen als Grundlage seiner *aretai*, mit dem dann auch die Einheit der Tugenden einhergeht. Vgl. Rowe 2007b: 46 ff.

⁷⁶⁸ *outo einai, ho pasin ekeinois tèn dynamin pareschen hôste engenesthai, kai engenomenois ge sôtêrian parechein, heôsper an enê.* (rep. 433b f.). Zur besonderen Stellung der Gerechtigkeit unter den Tugenden vgl. das *Nomoi*-Kapitel.

bei der Tapferkeit bei den Wächtern als Grundlage der musikalischen und gymnastischen Erziehung; wie es bei der Besonnenheit und der Gerechtigkeit bei der gesamten Bevölkerung geschieht, wird nicht erklärt. Dass ihre Tugenden aber auf Meinungen basieren und somit mitgeteilt werden können, ist plausibel. Probleme bereitet die Aussage, dass die Gerechtigkeit den anderen *aretai dynamis* und *sôteria* verleiht. Bis zur Thematisierung der Idee des Guten im sechsten Buch der *Politeia* nimmt die Gerechtigkeit die dominierende Rolle unter den Tugenden ein, danach verliert sie an Bedeutung. Woher hat der Tapfere seine Meinung über das Furchtbare, die Besonnenen darüber, wer herrschen soll, und der Gerechte darüber, was das Seinige ist? Dazu bedarf es des Wissens vom Guten, und das ist – in einem weiteren Sinne als in der äußerlich-politischen Bestimmung hier in Buch IV – die *sophia*.⁷⁶⁹ Dass Wissen nicht einmal eine notwendige Bedingung für *aretê* sei (vgl. Irwin 1995: 224), ist falsch.

„If all this appears to take us a long way away from the political aspect of the *Republic*, that is an illusion. Once again, for Plato the sole function of the political art, properly conceived, is to make people as good as possible.“ (Rowe 2007b: 53).

Platon hält also auch in der *Politeia* an der politischen Kunst als Seelenbesserung der Bürger fest. Ich würde nicht wie Rowe so weit gehen und sagen, dass dies die einzige Funktion der *politikê technê* ist, die wichtigste ohne Zweifel, aber nicht die einzige. Nach rep. 520c besteht das *ergon* der *politikê technê* darin, dass die Philosophen den Menschen das Mannhafte (*andreikelon*) nach Maßstab des Göttlichen und Gottgleichen einbilden müssen.⁷⁷⁰ Dazu muss der Philosoph hinab in die Höhle steigen, denn es ist seine Aufgabe, die Zustände in der Höhle zu verbessern, auch wenn die Kriterien in ihr miserabel sind.

Manche Interpreten untersuchen die *Politeia* mit einem modernen Politikverständnis (Politik ist demnach beschränkt auf Macht, Regierung und Verwaltung) und konstatieren dann eine Trennung zwischen diesem und der Philosophie.⁷⁷¹ Legt man jedoch ein weiteres Politikverständnis zugrunde, so wie das der Frühdialoge, wo sich Sokrates als einzigen politischen Experten bezeichnet, dann entsteht überhaupt kein Gegensatz. Philosophie und Politik fallen im Moment der (privaten) Seelenbesserung zusammen und bilden darüber hinaus zwei Seiten derselben Medaille, die lediglich zeitlich, nicht aber personal voneinander

⁷⁶⁹ Vgl. rep. 601d ff. „The apparent differences from Socratic ethics are not surprising, in the light of Plato’s tripartition of the soul. It is more difficult, however, to decide how far Plato rejects the Socratic Position.“ (Irwin 1995: 224).

⁷⁷⁰ „Hiernach, denke ich, wenn sie sich an die Arbeit geben, werden sie wohl häufig auf beides hinsehen, auf das in der Natur Gerechte, Schöne, Besonnene und alles dergleichen, und dann auch wieder auf jenes bei den Menschen Vorhandene, und werden mischend und zusammensetzend aus ihren Bestrebungen das Mannhafte hineinbilden nach Maßgabe jenes, was auch Homeros schon, wo es sich unter den Menschen findet, das Göttliche und Gottgleiche genannt hat.“ (rep. 501b). Bei dieser Stelle handelt es sich um die Parallelstelle zu rep. 484c f.; wichtig ist das Schauen des Philosophen nach beiden Seiten: auf die Ideen und die menschlichen Gewohnheiten.

⁷⁷¹ So etwa Paul Ludwig, der in einem vor kurzem erschienen Aufsatz zu zeigen versucht, dass in der *Politeia* die Politik thematisch vom anfänglichen Ausgangspunkt zu einer Randerscheinung wird, die von der Philosophie überstrahlt wird (vgl. Ludwig 2007: 222).

getrennt sind. Sie müssen, das schreibt Platon ausdrücklich, in ein und derselben Person zusammenfallen (*eis tauton sympesê*, rep. 473d).

Um mit dem Bild des Höhlengleichnisses zu sprechen: Der Politiker philosophiert außerhalb der Höhle und regiert, wenn er immer wieder in sie zurückkehrt.

„It [die *Politeia*, C.W.] relates pivotally to the aporetic dialogues, for it provides a theoretical resolution of the tension between virtue and the political art.“ (Wallach 2001: 213).

In vermutlich keinem anderen Dialog wird Platons Forderung nach dem Zusammenfallen von Philosophie und Politik so deutlich wie in der *Politeia*. Erst wenn *dynamis* und *sophia* vereint sind, wird das Elend der Gemeinwesen ein Ende haben. Der Philosophenherrschersatz ist der Kern der *Politeia* und die politisch-philosophische Quintessenz der Frühdialoge. Zwei Dinge machen das Wesentliche des Politischen bei Platon aus: Politik ist eine Kunst, die über bloße Herrschaft hinausgeht und die Bürger bessert und die gesamte Polis glücklich machen muss. Das zweite Wesensmerkmal ist die Notwendigkeit der Philosophie, um einen Machtmissbrauch zu verhindern. Nur der Philosoph, der durch sein Weisheitswissen vom Guten, Schönen und Gerechten etwas Besseres als Macht hat, ist immun gegenüber ihrer korrumpierenden Wirkung – so wie der einzig wahre *politikos* Sokrates aus den Frühdialogen. Politik im herkömmlichen Sinne ist demnach nicht länger etwas Erstrebenswertes, sondern etwas Notwendiges. Politik nach dem sokratisch-platonischen Verständnis ist Ersteres durchaus: Die Seelenbesserung der Mitbürger ist die wesentliche Voraussetzung für die *eudaimonia* der gesamten Polis, in welcher wiederum der Philosoph sein bestmögliches Leben führen wird.⁷⁷² Eben dadurch, dass Politik (viel) mehr als Machtausübung ist, wird sie selbst zum Ziel. Bereits das Schaffen der Voraussetzungen für gute Herrschaft, die Vollendung der Seele, ist für Platon politisch. Am ausführlichsten von allen Teilen der politischen Kunst wird in der *Politeia* die private Seelenbesserung behandelt. Die öffentliche Regierungstätigkeit ist für ihn hingegen nur ein kleiner Teil der politischen Kunst, die ganz von selbst gut ausgeübt wird, wenn der Herrscher philosophisch oder die Philosophen Herrscher geworden sind.

Politik ist wie in den Frühdialogen eine *technê*, deren Inhalt erst mit der *Politeia* gefüllt wird. Das moralische Wissen, das Wissen vom Guten aus den Frühdialogen, welches zum richtigen Gebrauch befähigt, wird erst durch die Idee des Guten verständlich. Der Text sagt ausdrücklich, dass jegliches Handeln, privater wie öffentlicher Art, erst durch sie vernünftig und damit nützlich wird. Die Idee des Guten selbst wird im Dialog zwar nur andeutungsweise beschrieben, doch ist das Ziel dieser Arbeit nicht ihre Bestimmung, sondern das Aufzeigen ihrer Bedeutung für die *politikê technê*, nämlich in der Identität von *philosophos* und *politikos*. Das Wissen der politischen Kunst, die *sophia*, muss das Gute umfassen, welches nur durch die Umlenkung der Seele erreicht werden kann. Das politische Wissen, dies war die

⁷⁷² Deswegen konnte sich Sokrates als (einzig) wahren *politikos* bezeichnen, denn auch wenn er nicht regierte, war er doch als Einziger in der Lage, Seelenbesserung zu betreiben. Unter den Verhältnissen, unter denen er lebte, musste er ein zurückgezogenes Leben führen, wollte er wenigstens im kleinen Rahmen von Nutzen sein. Festzuhalten bleibt aber auch, dass das Ideenwissen, welches Platon in der *Politeia* entwickelt und das die Philosophen als Herrscher qualifiziert, über Sokrates aller Wahrscheinlichkeit nach hinausgeht.

Lehre der Frühdialoge und dies wird in der *Politeia* bestätigt, ist das moralische und damit (auch) das Wissen vom Guten.

Wie erhält der Politikerphilosoph Zugang zum Ideenwissen? Nicht durch mystische Schau oder innere Versenkung, sondern wiederum durch *dialegesthai*, Dialektik; also durch den mündlichen Austausch von Gedanken. Dabei spielt die Elenktik eine wesentliche Rolle. Einige Interpreten neigen zu der Auffassung, dass die *elenchoi* durchaus konstruktiv sein könnten und zu positiven Ergebnissen führten.

Wenn als *ergon* der *politikê technê* die gesamte Polis glücklich sein soll, dann ist das Ideenwissen kein Selbstzweck, sondern der Auftrag zur öffentlichen Seelenbesserung. Über diese erfahren wir nur wenig in der *Politeia*.⁷⁷³ Aber die wenigen Aussagen deuten auf das hin, was im *Gorgias* über die öffentliche Seelenbesserung gesagt wurde. Sie besteht in der Etablierung und Supervision evaluativer Gewohnheiten. Der Philosoph schaut zunächst wie ein Maler auf das *paradeigma*, die Ideen, und überträgt das Gesehene nach Möglichkeiten auf die menschlichen *nomima/ethê*. Dies sind als wahre Meinungen Abbilder des Ideenwissens und Grundlage der bürgerlichen Tugenden. Durch die gemeinsamen Vorstellungen darüber, wer herrschen soll und dass man nicht „vielgeschäftig“ sein darf, entstehen in der Polis Freundschaft und Einheit. Diese können aber nur von dem etabliert und erhalten werden, der das Wissen vom Guten (und die Tugenden als Wissen) besitzt. Streng genommen können also die anderen *aretai* ohne die Anwesenheit der *sophia* gar nicht vorkommen; höchstens im Falle göttlicher Schickung.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass es auch noch in der *Politeia* die Aufgabe der politischen Kunst ist, die Bürger so gut wie möglich zu machen.

Die Aussagen über die öffentliche Seelenbesserung und das gebrauchende Wissen der *politikê technê* sind in der *Politeia* überschaubar. Ist dies dadurch zu erklären, dass Platon sein politisches Konzept der Frühdialoge verworfen hat? Nein. In der *Politeia* konzentriert er sich auf die private Seelenbesserung durch Elenktik und Dialektik als Grundlage der politischen Kunst und beantwortet Fragen, die in den Frühdialogen offen geblieben sind.⁷⁷⁴ Im *Politikos* hingegen erfahren wir wenig über die private Seelenbesserung, also über die Genese der Politikerphilosophen, diese scheint er in seinen Augen in der *Politeia* ausreichend behandelt zu haben. Dafür widmet er sich dort intensiv der öffentlichen Seelenbesserung und bestätigt ihre Verfahrensweise, wie wir sie auch aus dem *Gorgias* kennen. Dasselbe gilt für das gebrauchende Wissen und für die Analyse der Gesetze. Der weise Politiker bleibt das

⁷⁷³ Aber auch Bobonich sieht sie: „This goal, at its most general, is to make the city as happy as possible, and since virtue is vastly the most important factor in happiness, this will involve making the citizens virtuous. Moreover, since virtue requires wisdom and this requires knowledge and, in particular, knowledge of the Forms, the philosopher will aim at producing a philosophical character in those capable of it, and doing what he can to improve the characters of the rest of the citizens.” (Bobonich 2007: 158).

⁷⁷⁴ Ich sehe die späteren Dialoge also als Weiterentwicklung bzw. Konkretisierung der Frühdialoge. Der Einwand, dass in den Frühdialogen Wissen und Weisheit zwar Voraussetzungen für politisches Handeln seien, dass sich dies jedoch grundlegend von der Forderung der *Politeia* unterscheidet, dass die Polis von einer kleinen, abgeschlossenen Gruppe von Philosophen regiert werden müsse, ist in meinen Augen unberechtigt. Ich sehe da ehrlich gesagt keinen Widerspruch, ich denke viel eher, dass sich die Vorstellungen aus der *Politeia* als Konkretisierung verstehen lassen. Das Wissen der *politikê technê* aus den Frühdialogen ist ebenso elitär wie in der *Politeia*, also nur den wenigsten zugänglich.

Optimum menschlicher Politik, aber Platon widmet sich nun verstärkt der Frage, was geschehen soll, wenn dieser politisch-philosophische Experte nicht der Polis vorsteht. Ein Perspektivwechsel, der sich bis in die *Nomoi* vollzieht und dort an sein Ziel gelangt.

Bevor wir uns den beiden anderen (späten) politischen Hauptwerken, dem *Politikos* und den *Nomoi*, zur Überprüfung meiner Ergebnisse aus den Frühdialogen zuwenden, schauen wir uns zunächst kurz den *Theiatetos* an, in welchem die Bedeutung der Elenktik für die private Seelenbesserung durch Sokrates' Darstellung der Maieutik noch deutlicher wird. Dieser Dialog beschäftigt sich vor allem mit der konstruktiven Elenktik und mit Sokrates' Verhältnis zur *sophia*. Danach wenden wir uns ebenfalls kurz dem *Sophistes* zu, der sich auf die destruktiven *elenchoi* konzentriert, wodurch die Elenktik als Methode der privaten Seelenbesserung der *politikê technê* bestätigt wird. In ihm wird ferner der prüfende *elenchos* als Beseitigung der Schlechtigkeit in der Seele (*katharsis*) beschrieben.

Schließlich betrachten wir in einem Exkurs, ebenfalls vor der weiteren Überprüfung auf Kohärenz und Konsistenz durch den *Politikos* und die *Nomoi*, drei weitere Quellen. Bei dem ersten Text handelt es sich um den pseudoplatonischen Dialog *Kleitophon*, beim zweiten um die *Memorabilia* des Xenophon und bei dem dritten schließlich um einen letzten Auszug aus dem ersten Buch der *Politeia*. Alle drei Texte sollen auf Gemeinsamkeiten mit den gewonnenen Ergebnissen überprüft werden, die ersten beiden obwohl oder gerade weil sie nicht von Platon stammen und so hilfreiche Erkenntnisse für das Verständnis der *politikê technê* der Frühdialogen bieten könnten.

5. Die *politikê technê* im Spätwerk

5.1 *Theaitetos, Sophistes*: Das Verhältnis von Maieutik und Elenktik

Neben der Geburt des Guten im Schönen (der optimierenden privaten Seelenbesserung der *politikê technê*) im *Symposion* benutzt Sokrates im Spätdialog *Theaitetos* ein ähnliches Bild, das seine Funktion bei der geistigen Geburt und seine Kompetenz in der Elenktik und Dialektik belegt. Werfen wir deshalb kurz einen Blick auf den Exkurs über die Hebammenkunst.

Der *Theaitetos* verfügt über eine erstaunliche Ähnlichkeit mit den Frühdialogen: Sokrates führt die Untersuchung (wie bei den wenigsten Spätdialogen), die Prüfung folgt einem Stufenweg und der Ausgang des Gespräches ist aporetisch (Zehnpfennig 2001: 170). Die „Was ist X“-Frage richtet sich nicht auf die *aretê* oder ihre Teile sondern auf die *epistêmê*. Die Suche nach dem Wissen vom Wissen (und ihre vermeintliche Ergebnislosigkeit) erinnert an den *Charmides*.

Da die *Topoi epistêmê, mathêma* und *sophia* für das Verständnis der Seelenbesserung sehr wichtig sind, betrachten wir zunächst kurz die Epistemologie zu Beginn des Dialoges. Zu lernen, bedeutet weiser zu werden (*ar' ou to manthanein estin to sophôteron gignesthai peri ho manthanei tis*, Tht. 145d). Mit *sophia* ist an dieser Stelle zunächst wieder ein allgemeines Wissen gemeint.⁷⁷⁵ Sokrates konzentriert sich aber schnell auf Fachwissen und setzt Weisheit mit Wissen gleich (*ê ouch haper epistêmones tauta kai sophoi? - Ti mên? - Tauton ara epistêmê kai sophia? - Nai*, Tht. 145e).

Dies klingt ganz so, als sei die *epistêmê* ein Teil der *sophia*. Die Weisheit (als Tugend) ist aber ein bestimmtes Wissen und damit ein Teil vom Ganzen. Dieses umgekehrte Verhältnis ist eines der zentralen Probleme der Untersuchung zwischen Sokrates und *Theaitetos*. Es gibt über jede Tugend einen eigenen ihr gewidmeten Dialog. Warum nicht über die Weisheit? Die *epistêmê* zu untersuchen ist gut und wichtig, besser wäre aber die Untersuchung der Weisheit.⁷⁷⁶

Kommen wir zur Hebammenkunst, die begrifflich an die Geburt im Schönen aus dem *Symposion* anknüpft (Brisson 2006: 250) und etwas über die private (optimierende) Seelenbesserung der *politikê technê* aussagt. Sokrates fordert *Theaitetos* auf, die vielen *epistêmai* unter einem *eidos* zusammenzufassen und durch eine Erklärung zu bezeichnen (*ôesper tautas pollas ousas heni eidei perielabes, houtô kai tas pollas epistêmas heni logô proseipein*, Tht. 148d).⁷⁷⁷ *Theaitetos'* eingeständenes Nichtwissen veranlasst Sokrates zu der Behauptung, dass sein junger Gesprächspartner Geburtsschmerzen habe, weil er schwanger

⁷⁷⁵ Nicht besonders erhellend ist der Satz, dass die Weisen weise durch die Weisheit seien (*Sophia de g' oimai sophoi hoi sophoi*, Tht. 145d)

⁷⁷⁶ Eine mögliche Antwort lautet, dass in einigen Dialogen eigentlich andere Tugenden untersucht werden, dabei aber viel über die Weisheit ausgesagt wird.

⁷⁷⁷ Dies ist die sokratische Frage, die den synoptischen Blick erfordernd das Eine im Vielen zu suchen auffordert (Zehnpfennig 2001: 171).

und nicht leer sei (*'Odineis gar, ô phile Theaitête, dia to mê kenos all' enkyôn einai*, Th. 148e). Sokrates schreibt sich wie seiner Mutter die Hebammenkunst zu. Da aber niemand davon wüsste, sagten seine Mitmenschen ihm nach, der wunderlichste Mensch zu sein und alle zum Zweifeln zu bringen.⁷⁷⁸

Letzteres klingt ganz nach dem Sokrates der *Apologie*, und die Darstellung der Hebammenkunst gibt wichtige Hinweise auf die Elenktik.⁷⁷⁹ Die Charakteristika der herkömmlichen Maieutik, von denen Sokrates sagt, dass sie alle auch auf seine Form dieser Kunst zutreffen (Th. 150b), lauten wie folgt: Entbinden können nur diejenigen, die selbst nicht mehr gebären können.⁷⁸⁰ Gleichwohl können – aufgrund der begrenzten menschlichen Natur – nur diejenigen diese Kunst der Artemis erreichen, die selbst einmal dazu in der Lage waren.⁷⁸¹ Die Hebammen erkennen besser als andere, wenn jemand schwanger ist, sie können sogar die Wehen erregen und lindern, das Kind zur Welt bringen oder im Frühstadium der Geburt abtreiben (Th. 149d). Ebenfalls wissen sie als Einzige, welche Verbindungen die vollkommensten Kinder hervorbringen.

Sokrates' Hebammenkunst geht aber darüber hinaus. Er kann ferner entscheiden, ob es sich um wahre oder falsche Kinder handelt. Bei der psychischen Maieutik werden die gebärenden Seelen (junger) Männern behandelt. Das Größte an ihr ist, dass sie imstande ist, „zu prüfen, ob die Seele des Jünglings Missgestaltetes und Falsches zu gebären im Begriff ist; oder Gebildetes und Echtes.“⁷⁸²

„Ja auch hierin geht es mir eben wie den Hebammen, ich gebäre nichts von Weisheit, und was mir bereits viele vorgeworfen, dass ich andere zwar fragte, selbst aber nichts über irgend etwas antwortete, weil ich nämlich nichts Weises wüsste zu antworten, darin haben sie recht. Die Ursache davon aber ist diese, Geburtshilfe leisten nötigt mich der Gott, erzeugen aber hat er mir gewehrt. Daher bin ich selbst keineswegs etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele.“⁷⁸³

⁷⁷⁸ Ἄλλ' εὖ ἴσθ' ὅτι· μὴ μέντοι μου κατείτης πρὸς τοὺς ἄλλους. λέληθα γάρ, ὦ ἑταῖρε, ταύτην ἔχων τὴν τέχνην· οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότας, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατος εἶμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. (Th. 149a).

⁷⁷⁹ Gegen Vlastos' und Burnyeats strikte Trennung zwischen Elenktik und Maieutik argumentiert auch Renauld: „However, an opposition between the elenchus as purification and maieutics as discovery underestimates the resemblances between the two methods. The elenchus is not purely destructive, as sometimes assumed, since purification constitutes the first step in the right direction toward self-discovery, as Sokrates' examination of Lysis shows.“ (2002: 192 f.).

⁷⁸⁰ *oistha gar pou hōs oudemia autōn eti autē kyiskomenē te kai tiktousa allas maieuetai, all' hai edē adynatoi tiktein.* (Th. 149b). Dies bleibt unklar.

⁷⁸¹ *steriphais men oun ara ouk edoke maieuesthai, hoti hē anthrōpinē physis asthenestera ē labein technēn hōn an ē apeiros* (Th. 149b f.)

⁷⁸² *basanizein dynaton einai panti tropō poteron eidōlon kai pseudos apotiktei tou neou hē dianoia ē gonimon te kai alēthes.* (Th. 150c). Sokrates spricht von „unserer Kunst“, was andeutet, dass es noch weitere Maieutiker gibt.

⁷⁸³ ἐπεὶ τόδε γε καὶ ἐμοὶ ὑπάρχει ὅπερ ταῖς μαίαις· ἄγονός εἶμι σοφίας, καὶ ὅπερ ἤδη πολλοὶ μοι ὠνειδισαν, ὡς τοὺς μὲν ἄλλους ἐρωτῶ, αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενὸς διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν σοφόν, ἀληθὲς ὠνειδίζουσιν. τὸ δὲ αἴτιον τούτου τόδε· μαιεύεσθαι με ὁ θεὸς ἀναγκάζει, γεννᾶν δὲ ἀπεκώλυσεν. εἶμι δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πάνυ τι σοφός, οὐδέ τί μοι ἔστιν εὐρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον· (Th. 150c f.).

Genau wie in der *Apologie* leugnet Sokrates also, dass er selbst weise sei.⁷⁸⁴ Trotzdem behauptet er, dass er das Wissen anderer entbinden kann, also nicht nur eingebildetes Wissen zerstört. Die von ihm behandelten Jünglinge zeigten zunächst teilweise großen Unverstand, bei fortschreitender Behandlung machten sie jedoch schnell Fortschritte, und dass ohne jemals etwas von Sokrates gelernt zu haben, „sondern nur selbst aus sich selbst entdecken sie viel Schönes und halten es fest; die Geburtshilfe indes leisten dabei der Gott und ich.“ (*all' autoi par' hautôn polla kai kala heurontes te kai tekontes. tês mentoi maieias ho theos te kai egô aitios*, Tht. 150d f.). Wenn es um die Generierung von Wissen geht, das macht auch Sokrates der Spätdialoge deutlich, kommt es in letzter Konsequenz auf den Lernenden an. Wissen, zumindest das vom menschlichen Gutsein, kann nicht einfach von außen implantiert werden. Dass der Maieutiker jedoch keineswegs unwichtig sei, macht Sokrates direkt im Anschluss deutlich.

Oft genug, fährt er fort, seien die seelischen Geburten gescheitert, weil sich die Gebärenden alles selbst zuschrieben und sich zu früh von Sokrates trennten, oder weil sie durch Verwehrung das Entbundene wieder verloren, da sie die unechten Geburten höher schätzten als die echten (Tht. 150e).⁷⁸⁵ Ob Sokrates seine Kunst bei einem Menschen ausüben kann, entscheidet nicht er, sondern sein *daimonion* (Tht. 151a).⁷⁸⁶ Bei den Menschen, bei denen er sie ausüben kann, vermag er deren seelische Wehen zu erregen oder zu lindern. Er kann erkennen, ob jemand mit etwas in seiner Seele schwanger geht oder nicht, und auch, welcher andere weise und gottbegabte Mann dieser Person besser helfen könnte (Tht. 151b). Der Grund, warum Sokrates von seiner maieutischen Kunst spricht, ist die Vermutung, dass Theaitetos auch etwas in sich trage und Geburtsschmerzen habe (nämlich wahre Meinungen, die durch Begründung als Wissen geboren werden können, was nur durch die Elenktik/Dialektik gelingt). Damit die Maieutik wirken kann, muss er Sokrates vertrauen und antworten, was er gefragt wird (*kai ha an erôtô prothymou hopôs hoios t' ei houtôs apokrinasthai*, Tht. 151c).⁷⁸⁷ Die Methode der Hebammenkunst deutet also auf die Elenktik hin. Es wird nicht ganz klar, ob damit allein die konstruktiven *elenchoi* oder auch die destruktiven gemeint sind. Ausschließlich für die konstruktiven spricht, dass das wesentliche Merkmal der Maieutik das Hervorbringen ist. Zwar gehören die destruktiven *elenchoi* auch zum hervorbringenden Teil der *politikê technê*, aber die Art des Entbundenen klingt nach Wissen. Theaitetos ist sich (zumindest was die *epistêmê* angeht) seines Nichtwissens bewusst, sodass nun ein konstruktiver *elenchos* einsetzen könnte. Dies geschieht aber nicht, weil das Gespräch in einer *aporie* endet, damit destruktiv verbleibt, und weil der junge Theaitetos noch keine umfassende Einsicht in die Tragweite seines Nichtwissens erlangt hat. Das könnte dafür sprechen, dass der destruktive *elenchos* ebenfalls zur Hebammenkunst gehört. Doch ist es

⁷⁸⁴ Wie bereits gesehen ist es jedoch fraglich, ob er die gedanklichen Ausgeburten anderer prüfen (oder hervorbringen) kann ohne selbst (das gesuchte) Wissen zu besitzen.

⁷⁸⁵ πολλοὶ ἤδη τοῦτο ἀγνοήσαντες καὶ ἑαυτοὺς αἰτιασάμενοι, ἐμοῦ δὲ καταφρονήσαντες, ἢ αὐτοὶ ἢ ὑπ' ἄλλων πεισθέντες ἀπῆλθον πρῶαιτερον τοῦ δέοντος, ἀπελθόντες δὲ τὰ τε λοιπὰ ἐξήμβλωσαν διὰ πονηρὰν συνουσίαν καὶ τὰ ὑπ' ἐμοῦ μαιευθέντα κακῶς τρέφοντες ἀπόλεσαν, ψευδῆ καὶ εἴδωλα περὶ πλείονος ποιησάμενοι τοῦ ἀληθοῦς

⁷⁸⁶ Wie bei der Behandlung des *Theages* angedeutet klingt das nach der dortigen Schilderung des *daimonions*. Gezeigt werden soll nun, dass die Form der Seelenbesserung (hier Maieutik genannt) der *elenchos* ist.

⁷⁸⁷ Diese Formulierung erinnert an den *Alkibiades I*: Man wird besser, indem man beantwortet, was man gefragt wird.

wahrscheinlicher, dass Sokrates im Dialog lediglich über seine Hebammenkunst spricht, bei Theiatetos eine Schwangerschaft feststellt, seine Maieutik (aufgrund fehlender Voraussetzungen) aber nicht anwendet.

Wird etwas Geborenes für schlecht befunden, also wenn sich eine Behauptung durch eine erfolgreiche Widerlegung als falsch herausstellt, darf man nicht gegen den Widerlegenden zürnen – was die meisten tun (Tht. 151c).⁷⁸⁸ Schließlich ist es sehr schmerzhaft, falscher Meinungen entledigt zu werden und sich diese einzugestehen. Eigentlich hilft die Hebamme, doch der Behandelte leidet meist so stark unter dem Verlust, dass er das Gute der Behandlung übersieht.⁷⁸⁹ Das Verwerfen einer Geburt (oder die Abtreibung) passt zur destruktiven Elenktik, also scheint sie auch zur Maieutik zu gehören. Das Fürwahrfinden einer Geburt bedeutet hingegen die Hervorbringung von Wissen (durch einen erfolgreich bestandenen also konstruktiven *elenchos*).⁷⁹⁰

Für diese Prüfung (durch den *elenchos*) ist allerdings eine bestimmte Kompetenz notwendig (und da es sich bei der Hebammenkunst nicht bloß um eine Fertigkeit handelt, sondern um eine Kunst, muss sie auch die Form eines Wissens besitzen), so dass Sokrates' Beschwichtigungen bezüglich seines Wissens unglaubwürdig erscheinen.⁷⁹¹

Die sokratische Maieutik ist die Geburt des Guten im Schönen durch Fragen. Dies sind die *elenchoi* der privaten Seelenbesserung der *politikê technê* und sie allein führen zum wichtigsten Wissen, der *sophia*. Interessant sind besonders Gemeinsamkeiten zwischen physischer und psychischer Hebammenkunst. Auf Sokrates übertragen heißt das, dass er selber einmal gebären konnte, nun aber nicht mehr (weil er die Weisheit, die er zu besitzen leugnet, nun möglicherweise besitzt); er erkennt am besten, wer eine schwangere Seele besitzt, er kann die Wehen erregen und Ungewolltes abtreiben. Aber am erstaunlichsten ist seine Behauptung, dass niemand um seine Kunst wisse.⁷⁹² Allerdings richtet sich seine Maieutik an (junge) Männer und befähigt im Gegensatz zu den Fähigkeiten üblicher

⁷⁸⁸ Dies eröffnet folgende Interpretationsmöglichkeit: Sokrates' Überprüfung des Gesagten ist ein Teil der Maieutik. Ist das Ergebnis negativ, handelt es sich um einen destruktiven *elenchos*. Ist es positiv, dann ist es eine wahre Geburt durch die konstruktive Elenktik.

⁷⁸⁹ Die von Schlechtem Entbundenen „wollen nicht glauben, dass ich das aus Wohlmeinen tue, weil sie weit entfernt sind einzusehen, dass kein Gott jemals den Menschen missgünstig ist, und dass auch ich nichts dergleichen aus Übelwollen tue, sondern mir nur eben keineswegs verstattet ist, Falsches gelten zu lassen und Wahres unterzuschlagen.“ (Tht. 151c f.).

⁷⁹⁰ Hiernach läge es also am Lernenden und seinen Einfluss auf den Ausgang des Ergebnisses des *elenchos*, ob dieser destruktiv oder konstruktiv ist.

⁷⁹¹ „Dieses [das zu prüfende „Wissen“, C.W.], wie Sokrates es tut, auf seinen Wahrheitsgehalt hin zu prüfen setzt einen dem Wissen überlegenen Standpunkt voraus. Deshalb wäre es widersinnig, das Sokratische Nichtwissen als Mangel zu verstehen. Denn ganz im Gegenteil besteht an Wissen überhaupt kein Mangel – alle Dialogpartner haben viel davon zu präsentieren –, wohl aber mangelt es an der Fähigkeit, Wissen zu verstehen und zu beurteilen. Dazu bedarf es eines dem Wissen übergeordneten Maßstabs, über den Sokrates verfügen muss.“ (Zehnpfennig 2001: 172). Dies ist richtig, allerdings verwendet Zehnpfennig den Wissensbegriff zu großzügig. Denn in den *elenchoi* werden vorrangig Meinungen geprüft und auch bei dem „Wissen“ der Gesprächspartner wäre es besser, von Meinungen zu sprechen.

⁷⁹² Der Schmerz über das von Sokrates durch Widerlegungen zerstörte eingebilddete Wissen (destruktive Elenktik) drückt sich meist in Vorwürfen darüber aus, dass er alle lediglich in Aporien verwickle, also rein destruktiv sei.

Hebammen dazu, das Geborene auf seine Wahrheit zu prüfen und gegebenenfalls zu verwerfen.

Seelische Geburt geschieht, indem man beantwortet, was gefragt worden ist (wahre Meinungen, die durch Begründung als Wissen geboren werden). Dies zusammen mit der postnatalen Prüfung weist auf die Elenktik und die Dialektik hin. Die konstruktiven *elenchoi* gehen dabei synoptisch vor und suchen das Eine (den *eidos*) im Vielen. Theaitetos ist zwar immerhin von seinem Nichtwissen überzeugt, aber bei der Begriffsbestimmung des Wissens ist er ein eher unterdurchschnittlicher Gesprächspartner und bleibt hinter den Möglichkeiten der konstruktiven Elenktik zurück. Er macht von Sokrates' Kunst keinen Gebrauch.

Von der (möglicherweise) entbundenen Weisheit (als letztem Ziel der Maieutik) distanziert sich Sokrates selbst und versucht, sich als unweise darzustellen – dies widerspricht aber den Erfordernissen für die postnatale Prüfung. Wichtig ist bei den Bestimmungsversuchen von *epistêmê*, dass *sophia* auch eine besondere Form von Wissen sein kann, nämlich praktisch-moralisches. Doch trotz seiner herausragenden Bedeutung für die *eudaimonia* wird die Weisheit weder im *Theaitetos* noch in anderen Dialogen als Hauptgegenstand thematisiert.

Ob Sokrates seine Hebammenkunst überhaupt anwenden kann, entscheidet der Gott in Form seines *daimonions*. Sokrates betont mehrfach, dass er lediglich Hilfe leiste, die eigentliche Leistung aber beim Gebärenden liege – was sehr gut zu meinem Konzept der privaten Seelenbesserung als Elenktik passt. Man kann Wissen nur aus sich selbst herausholen.

Bei der Geburt komme es häufig zu Fehlgeburten und zum Sterben des aus der Seele Entbundenen, weil die Gebärenden die Scheingeburten oft höher schätzten als die wahren und sich nicht ausreichend um diese kümmerten. Was schließlich wieder auf die je eigene Leistung verweist. Bei der zum moralischen Wissen führenden Seelenbesserung kann nicht einfach nur gelehrt werden, man muss dieses Wissen aus sich selbst hervorbringen, indem man lernt und (Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Zusammenhänge) versteht.

Eine andere Darstellung der Funktion der Elenktik für die Seelenbesserung findet sich im Spätdialog *Sophistes*. Lag der Schwerpunkt im *Theaitetos* auf dem Hervorbringen von Wissen (optimierender Teil der privaten Seelenbesserung), verlagert er sich im Dialog *Sophistes* auf den heilenden Teil der Seelenbesserung.⁷⁹³

Analog zu den Formen von Schlechtigkeit des Körpers, die wie im *Gorgias* angedeutet die Medizin und die Gymnastik therapieren sollen, bestimmen der Fremde aus Elea und Theaitetos zwei Formen der Schlechtigkeit (*kakia*) der Seele: zum einen ihre Erkrankung

⁷⁹³ „So in the *Sophist* the Socratic elenchus is described as a noble cathartic art, the first stage of education, which must purify the mind of opinions that prevent learning, and in particular the opinion that one knows what one does not know (soph. 230a-231b). In both dialogues [Sophistes und Menon, C.W.] Plato recognizes the negative elenchus as a necessary preliminary, preparing but not constituting the constructive search for knowledge.” (Kahn 1996: 99). Das schließt nicht aus, dass die konstruktive Suche nicht auch durch den *elenchos* geschieht.

(*noson*) wie Feigheit, Unbändigkeit und Ungerechtigkeit, zum anderen ihre Hässlichkeit, den Unverstand (*agnoia*).⁷⁹⁴

Die Kunst zur Behandlung der Krankheit der Seele ist „die bändigende Kunst der Rechtsverwaltung“ (*Oukoun kai peri men hybrin kai adikian kai deilian hê kolastikê pephyke technôn malista dê pasôn prosêkousa Dikê*, soph. 229a).⁷⁹⁵ Die Kunst zur Behandlung des Unverstandes (*agnoia*) ist die belehrende (*didaskalikê*), die sich wiederum in zwei Teile gliedert. Der große Teil des Unverstandes ist das eingebildete Wissen, die Torheit (*amathia*) – sie ist wie die in den Frühdialogen die Ursache allen schlechten Handelns (soph. 229c) –, und wird durch die Erziehung (*paideia*) behandelt. Der andere Teil des Unverstandes – ihm wird kein Begriff beigelegt, ist aber am besten mit Unwissenheit zu bezeichnen – wird durch „das Lehren im Sinne des Handwerkers“ (das eigentliche Belehren) therapiert.⁷⁹⁶

Die für unsere Untersuchung interessante Erziehung, welche die *amathia* behandelt, – in soph. 229e als „Belehrung durch Argumente“ (*tês en tois logois didaskalikês*) bezeichnet – besteht wiederum aus zwei Teilen. Der eine ist das Ermahnen (*nouthetêtikê*), das teilweise heftige, teilweise sanftere Zurechtweisen, wenn man im Handeln gefehlt hat.⁷⁹⁷ Der andere Teil der Erziehung versucht das hartnäckige eingebildete Wissen zu therapieren, wenn das Ermahnen nicht fruchtet. Bei dieser Form des Unverstandes hält sich der Betroffene für *sophos* und meint deshalb, nichts mehr lernen zu müssen (soph. 230a). Die Methode, dieses eingebildete Wissen zu erschüttern, ist die destruktive Elenktik.

„Sie [die Maieutiker, C.W.] fragen sie aus in dem, worüber einer etwas Rechtes zu sagen glaubt, der doch nichts sagt. Dabei forschen sie der unsicher Schwankenden Meinungen leicht aus, welche sie dann in der Rede zusammenbringen und nebeneinander stellen, durch diese Zusammenstellung selbst zeigend, dass sie eine der anderen zugleich über dieselben Gegenstände, in denselben Beziehungen, nach demselben Sinne widersprechen. Jene nun, wenn sie dies wahrnehmen, werden unwillig gegen sich und milder gegen die andern und auf diese Weise ihrer hohen und hartnäckigen Vorstellungen von sich selbst entledigt, welches die erfreulichste aller Erledigungen ist für den, der es mit anhört, und dem, welchem sie begegnet, die zuverlässigste.“⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Κομιδῆ συγχωρητέον, ὃ νυνδὴ λέξαντος ἡμφεγνόησά σου, τὸ δύο εἶναι γένη κακίας ἐν ψυχῇ, καὶ δειλίαν μὲν καὶ ἀκολασίαν καὶ ἀδικίαν σύμπαντα ἡγητέον νόσον ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ τῆς πολλῆς καὶ παντοδαπῆς ἀγνοίας πάθος αἴσχος θετέον. (soph. 228e).

⁷⁹⁵ Statt der *akolasia* nennt der Fremde die *hybris*, was darauf hindeutet, dass es sich bei der Nennung der Krankheiten der Seele um keine vollständige Aufzählung handelte.

⁷⁹⁶ *Oimai men [oun], ô xene, to men allo dêmiourgikas didaskalias, touto de enthade ge paideian di' hêmôn keklêsthai.* (soph. 229d). Der erste Teil könnte durchaus die destruktive Elenktik sein, die Befreiung von der Unwissenheit durch Lehren klingt aber nicht nach der konstruktiven Elenktik. Außerdem bliebe dann die Kunst zur Behandlung der Krankheit der Seele unklar.

⁷⁹⁷ Τὸ μὲν ἀρχαιοπρεπέες τι πάτριον, ὧ πρὸς τοὺς ὑεῖς μάλιστ' ἐχρῶντό τε καὶ ἔτι πολλοὶ χρῶνται τὰ νῦν, ὅταν αὐτοῖς ἐξαμαρτάνωσι τι, τὰ μὲν χαλεπαίνοντες, τὰ δὲ μαλθακωτέρως παραμυθούμενοι· τὸ δ' οὖν σύμπαν αὐτὸ ὀρθότατα εἴποι τις ἂν νοουθετητικῆν. (soph. 229e f.)

⁷⁹⁸ Διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηται τις τι περὶ λέγειν λέγων μηδὲν· εἴθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασιν παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτά ἐναντίας. οἱ

Dies klingt ganz nach Sokrates. Die Reaktion der Behandelten auf den destruktiven *elenchos* ist ein anderer Unwille als bei der Maieutik im *Theaitetos*. Er richtet sich gegen die eigene Person und nicht gegen den Widerlegenden, allerdings nur dann, wenn der Widerlegte Einsicht entwickelt (das taten die Personen, von denen Sokrates auch im *Theaitetos* sprach, nicht, und deswegen richtete sich ihr Unwille gegen die Widerlegenden).⁷⁹⁹

Diese größte Entledigung des eingebildeten Wissens nennt der Fremde Reinigung (*katharsis*). Sie ist die Voraussetzung dafür, dass die Seele von den ihr beigebrachten Kenntnissen (*mathêmata*) profitieren kann (soph. 230c f.). Diese Reinigung ist der *elenchos*, der den Geprüften dazu bringen kann, sich zu schämen (*prin an elenchôn tis ton elenchomenon eis aischynên katastêsas*, soph. 230d), wodurch die den Kenntnissen im Wege stehenden falschen Meinungen beseitigt werden und dieser nur noch zu wissen glaubt, was er wirklich weiß.

„Deshalb nun, Theaitetos, müssen wir auch sagen, dass der prüfende *elenchos* die herrlichste und vortrefflichste aller Reinigungen ist, und müssen den Ungeprüften, wenn er auch der große König wäre, für höchst unrein halten, und dass er ungebildet und hässlich gerade da ist, wo, wer wahrhaft glücklich sein will, am reinsten und schönsten sein muss.“⁸⁰⁰

Der Name der *technê* zur Behandlung dieses eingebildeten Wissens wird nicht genannt. Es handelt sich dabei um die *politikê technê*, genau genommen um die destruktive Elenktik der privaten Seelenbesserung. War bei der Maieutik im *Theaitetos* in erster Linie das Hervorbringen von Wissen (konstruktive Elenktik) beschrieben worden, erfahren wir im *Sophistes* vor allem etwas über die Beseitigung der Schlechtigkeit der Seele (destruktive Elenktik). Ihre Teile, die Krankheit und die Hässlichkeit, werden durch zwei Künste, die Rechtskunst und die behelrenden Künste, behandelt und beseitigt.

Dabei entsteht folgende Schwierigkeit im Vergleich zu meiner Interpretation der *politikê technê*: Die Analogie mit den Künsten zur Behandlung des Körpers, Medizin und Gymnastik, erinnert zwar zunächst an das Schema der politischen Kunst aus dem *Gorgias*, ebenso wie die Kunst zur Behandlung der kranken Seele an die *dikastikê*. Doch ist die hier der Gymnastik analoge seelische Kunst nicht die Gesetzgebung und nicht für ihre Optimierung zuständig. Die „behelrende Kunst“ soll den Unverstand (*agnoia*) beseitigen. Vom Aneignen von Wissen (optimierender Teil der Seelenbesserung) ist nur ganz am Rande die Rede, mit dem Hinweis, dass die *mathêmata* erst dann nützlich seien, wenn die Seele gereinigt, also von Krankheit und Hässlichkeit befreit sei. Diese Behauptung ist typisch für den Sokrates der Frühdialoge.

δ' ὁρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν [τε] ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. (soph. 230b f.).

⁷⁹⁹ Der einsichtige Widerlegte wird dazu „gebracht“, sich zu schämen. Doch wird hier eben die Frage danach ausgeklammert, ob der Widerlegende wirklich zur Einsicht führen kann oder die Entscheidung darüber und die Verantwortung dafür beim Widerlegten liegt.

⁸⁰⁰ Διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὃ θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνῃ βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι. (soph. 230d f.).

Man könnte eine Rettung der unitarischen Position mit der Deutung unternehmen, dass eben das ganze Modell die eine Hälfte des *Gorgias*-Modells, die wiederherstellende, darstelle. Allerdings wäre dann die „Gymnastik der Seele“ auch nur noch eine heilende und keine optimierende.⁸⁰¹ Gegen eine Gleichsetzung mit dem Modell der *politikê technê* des *Gorgias* spricht vor allem auch die Tatsache, dass es sich dabei in erster Linie um die öffentliche Seelenbesserung handelt, hier im *Sophistes* jedoch die private Seelenbesserung thematisiert wird.

Die destruktive Elenktik ist zwar immer noch die Voraussetzung für das Hervorbringen von Wissen, allerdings gibt es im *Sophistes*-Modell noch andere Methoden, die schlechte Seele zu gesunden. Meine Interpretation ließe sich noch mit der Deutung verteidigen, dass diese anderen Methoden dann eben die öffentliche Seelenbesserung darstellten. Doch einen schwer zu leugnenden Bruch mit den Frühdialogen bedeutet die Einordnung der Behandlung der Ungerechtigkeit (durch die Rechtskunst) auf die Seite der seelischen Krankheit, und der destruktiven Elenktik auf die Seite der hässlichen, sprich unverständigen Seele. Der destruktive *elenchos* wäre somit von der Ungerechtigkeit getrennt. Die Ungerechtigkeit war aber gerade sein Anwendungsgebiet im *Gorgias*. Bleibt nur die vage Vermutung, dass Platon die Ungerechtigkeit auch auf der Seite der unverständigen Seele gesehen hat.

Abschließend möchte ich hierzu festhalten, dass die Rechtskunst, das demiourgische Lehren und die ermahnende Erziehung alle zusammen zur öffentlichen Seelenbesserung passen, die destruktive Elenktik aber nur zur privaten Seelenbesserung und zur Grundlegung von Wissen gezählt werden kann. Die drei anderen „Künste“ bleiben auf die Beeinflussung von Meinungen beschränkt und rufen kein Wissen hervor. Die „Belehrung durch Argumente“ darf nicht mit der konstruktiven Elenktik, wie sie im *Theiatetos* beschrieben worden ist, verwechselt werden.

Kommen wir nun, vor der Analyse des *Politikos* und der *Nomoi*, zum angekündigten letzten Exkurs als zusätzliche Überprüfung meiner Ergebnisse, nämlich zum pseudoplatonischen *Kleitophon*, zu Xenophons *Memorabilia* und dem ersten Buch der *Politeia*.

⁸⁰¹ Zwar wird die Gymnastik als *technê* zur Verschönerung bezeichnet (soph. 229a), doch bringt sie kein Wissen hervor. Dies war aber die entscheidende Funktion des optimierenden Teiles.

5.2 Exkurs: *Kleitophon*, *Xenophon*, *Politeia I*

Die Frage nach der Seelenbesserung ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend. Sie ist uns am deutlichsten im *Protagoras* und im *Menon* begegnet. Ich möchte aufgrund der Wichtigkeit der Frage für meine Untersuchung und der problematischen Offenheit ihrer Antwort in den beiden Dialogen drei weitere Texte heranziehen. Bei dem ersten handelt es sich um den Dialog *Kleitophon*, dessen platonische Echtheit sehr stark angezweifelt wird. Dies ist jedoch weniger problematisch, wenn man ihn wie den zweiten Text, die *Memorabilia* des Xenophon, als eine gut informierte andere Sichtweise auf Sokrates auffasst, um diese Darstellung mit der Platons zu vergleichen. Wenn wir davon ausgehen, dass der *Kleitophon* nicht von Platon stammt, dann ist er aber – wie die Schrift Xenophons – eine nützliche andere Perspektive auf Sokrates, deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede mit Platons Sokrates hilfreiche Erkenntnisse und Bestätigungen liefern können.

Zur Erinnerung: Im *Protagoras* bezweifelt Sokrates zunächst die *Lehrbarkeit* der *aretê*, scheint am Ende des Gespräches jedoch daran zu glauben. Im *Menon* wird die Lehrbarkeit der *aretê* hinter die Frage nach ihrer Definition („Priorität der Definition“) zurückgestellt, im *Kleitophon* ist genau dies die Kritik des gleichnamigen Thrasymachos-Schülers an Sokrates' *logoi* über die Tugenden. Diesen Punkt betreffend werden wir uns eine weitere Passagen des ersten Buches der *Politeia* ansehen, an dessen Ende Sokrates sich selbst vorwirft, dass er über die Qualität der Tugend (der Gerechtigkeit) gesprochen habe, als hätte er bereits ihr Wesen bestimmt. Denn ohne Wesensbestimmung sei die Zuschreibung von Eigenschaften fehlerhaft. Die Frage nach dem Wesenswas der Tugend umfasst alle genannten Texte und ist wichtig für das Verständnis der sokratischen *politikê technê*. Dabei wird sich zeigen, dass der Fokus der Seelenbesserung auf ihrem privaten Teil liegt.

Beginnen wir mit dem kurzen Dialog *Kleitophon*.⁸⁰² Zu Beginn von Kleitophons zustimmender Darstellung einiger Grundsätze von Sokrates nennt er dessen bekannte Forderung, dass die Menschen nicht nach Geld und Gütern streben sollten, ohne zu wissen, wie sie richtig zu gebrauchen seien (Kleit. 407b). Das Gebrauchswissen wird nur am Rande erwähnt, interessant aber ist die Formulierung, die Güter „gerecht zu gebrauchen wissen“ (*epistêsontai chrêsthai dikaiôs*). Sokrates verwendet in den anderen Dialogen statt des Adverbs *dikaiôs* eher *orthôs*. Vermutlich benutzt Kleitophon „gerecht“ als Überleitung zur Gerechtigkeit, zur Tugend und schließlich deren Lehrbarkeit. Sokrates, so Kleitophon, nenne beide Möglichkeiten: Dass es entweder Lehrer für die Gerechtigkeit gäbe und sie gelernt werden könne, oder dass sie eingeübt und eingewöhnt werden muss (*oute didaskalous autois heuriskete tês dikaiosynês, eiper mathêton - ei de meletêton te kai askêton*, Kleit. 407b). Da die Menschen die *aretê* der Seele vernachlässigten und ungerecht seien, entstünden innere und äußere Kriege (*stasis/polemos*, Kleit. 407c f.). Die Gerechtigkeit erhält somit eine exponierte Stellung, weitere Tugenden werden nicht genannt. Die Ungerechtigkeit geschehe immer aus Unerzogenheit und Unwissenheit (*apaideusia kai agnoia*) und folglich müsse jeder für sich und für das Gemeinwesen größere Sorgfalt (*epimeleia*) auf die Gerechtigkeit verwenden

⁸⁰² Zur Diskussion über die Echtheit des *Kleitophon* vgl. Gonzales (2002: 161 n. 1).

(Kleit. 407d f). Kleitophon zeigt sich ganz einverstanden mit Sokrates' Protrepis zur Sorge um die Seele, dem Kern der *politikē technē*. Auf diese kommt er auch direkt zu sprechen. Sokrates sage, dass, wer die Seele nicht zu gebrauchen wisse, nicht mit ihr Ruhe halten könne und entweder von einem Besseren beherrscht werden oder besser sterben solle.⁸⁰³ Der Bessere beherrsche die Steuerkunst der Menschen (*hē tōn anthrōpōn kybernētikē*). Diese Kunst der Seelenlenkung nenne Sokrates immer die politische Kunst, welche die Rechtswissenschaft (*dikastikē*) und die Gerechtigkeit sei (*tō mathonti tēn tōn anthrōpōn kybernētikēn, hēn dē sy politikēn, o Sōkrates, eponomazeis pollakis, tēn autēn dē tautēn dikastikēn te kai dikaiosynēn hōs estin legōn*. Kleit. 408b). Die Gleichsetzung der politischen Kunst mit der Rechtswissenschaft und der Gerechtigkeit ist – denkt man an den *Gorgias* – bemerkenswert. Es geht nicht eindeutig aus Kleitophons Darstellung hervor, ob die Rechtswissenschaft und die Gerechtigkeit die vollständigen Bestandteile der *politikē technē* sein sollen. Doch denkt man an das Modell der politischen Kunst im *Gorgias* dann fällt zunächst auf, dass die *nomothetikē* als die optimierende Seelenkunst fehlt, und dass die Gerechtigkeit dort nicht selbst eine *technē*, sondern das Werk der *dikastikē* ist.⁸⁰⁴

Kleitophon ist bis zu diesem Punkt einverstanden, doch darüber hinaus stellt sich für ihn die Frage, was – wenn die Gerechtigkeit eine *technē* sein soll – ihr Werk ist.⁸⁰⁵ Er berichtet nun leider nur von Antworten von Sokrates' Anhängern, nicht von diesem selbst. Jene berufen sich zwar auf ihn, damit haben wir es allerdings mit einer Darstellung aus dritter Hand zu tun. Die anonym bleibenden Jünger des Sokrates bezeichnen die Gerechtigkeit als die zur Tugend der Seele führende Kunst (*tēn epi tē tēs psychēs aretē technēn*, Kleit. 409a). Dies impliziert mehr *aretai* als allein die Gerechtigkeit. Wenn eine Kunst wie die Baukunst sich selbst reproduziert und ihr Werk das Haus ist, was sei dann das Werk der Gerechtigkeit, will Kleitophon ganz in elenktischer Manier von ihnen wissen. Die Antworten (das Vorteilhafte, das Nützliche, das Zweckmäßige, Kleit. 409c) müssen scheitern.⁸⁰⁶

Was bringen die Aussagen von Sokrates' Anhängern? Auf den ersten Blick nicht viel, aber sie deuten die Lösung einer grundsätzlicheren Frage an. Dem Beispiel folgend müsste die Gerechtigkeit einerseits sich selbst (also gerechte Menschen), andererseits das Gerechte (Verteilungen) hervorbringen, wenn sie eine Kunst wäre. Das anhand der Analogie gesuchte Wissen klingt nach der Lösung des Problems aus dem *Euthydemos*: Was bringt die königliche/politische Kunst hervor? Nur sich selbst? Und macht sie weise? Die Weisheit (als hervorbringendes und gebrauchendes Wissen der *politikē technē*) reproduziert sich selbst (bei Wenigen, wie es bei jedem *technē*-Wissen der Fall ist) und hat als *ergon* die öffentliche und

⁸⁰³ καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς ὁ λόγος οὗτός σοι, ὡς ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, τούτῳ τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ ζῆν κρεῖττον ἢ ζῆν πράττοντι καθ' αὐτόν· εἰ δέ τις ἀνάγκη ζῆν εἶη, δούλω ἄμεινον ἢ ἐλευθέρῳ διάγειν τῷ τοιούτῳ τὸν βίον ἐστὶν ἄρα (Kleit. 408a f.).

⁸⁰⁴ In den *Nomoi* sagt der Athener, dass das Politische das Gerechte sei (leg. 757c). Ich werde darauf im Kapitel über die *Nomoi* näher eingehen. Doch bei aller Übereinstimmung muss man festhalten, dass dort die geometrische Gleichheit bei der Verteilung der Ehrenstellen und nicht die gesamte politische Kunst gemeint ist.

⁸⁰⁵ Die als Beispiel dienenden den Körper behandelnden Künste der Gymnastik und der Medizin (Kleit. 408e) erinnern ebenfalls an das Modell der politischen Kunst im *Gorgias*. Es muss also angenommen werden, dass der Autor des *Kleitophon* darauf gezielt anspielt.

⁸⁰⁶ Vgl. Gonzales 2002: 163. Die Antwort, das Werk der Gerechtigkeit sei die Freundschaft in den Gemeinwesen (*oti tout' eiē to tēs dikaiosynēs idion ergon, ho tōn allōn oudemias, philian en tais polesin poiein*, Kleit. 409d) und damit eine Gleichgesinntheit (*homonoia*), ist prinzipiell richtig, scheitert jedoch ebenfalls an der unzureichenden Begründung.

private Politik (Seelenbesserung, Hinführung zur Tugend und *eudaimonia* auf der einen Seite, Verteilung der Aufgaben und Güter sowie die Einheit der Polis durch Anordnungen auf der anderen).

Der Fehler der Antworten ist also darin zu sehen, dass die Gerechtigkeit mit der (politischen) Kunst gleichgesetzt wird. Aber wie so oft kann die Frage die Antwort auf eine andere Frage implizieren. Was Kleitophon wiederholt betont ist, dass in seinen Augen Sokrates am besten von allen Menschen zur Sorge um die *aretê* anzutreiben verstehe (*nomisas se to men protrepein eis aretês epimeleian kallist' anthrôpôn dran*, Kleit. 410b). Sokrates ist der wahre Protreptiker zur Sorge um die Seele und deren Tugend. Doch bezweifelt Kleitophon, dass Sokrates selbst das Gerechtigkeitswissen besitze, zu dem er antreibe (Kleit. 410c), und vermutet, dass er einem Menschen, der bereits zur Sorge um die Seele angetrieben ist, sogar hinderlich sei:

„Denn dass du einem noch nicht aufgeregten Menschen alles wert bist, werde ich immer behaupten, aber einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hindernis sein, dass er nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend glücklich werde.“⁸⁰⁷

Eine Begründung für seine zweite Behauptung gibt er nicht. Doch entspricht dieses Bild von Sokrates als bestem *protreptikos* den Grundsätzen von dem, was ich unter der privaten Seelenbesserung der *politikê technê* verstehe: Zur wahren Tugend (als Wissen) kann der wahre Politiker nur antreiben, indem er durch *elenchoi* anregt, wenn er eben nicht öffentlich durch Bestrafungen und Gesetze die Meinungen beeinflusst und die Seelen der Bürger bessert.

Als zweite Überleitung zu den nächsten beiden Texten will ich auf die einzige Stelle eingehen, an der Kleitophon direkt Sokrates zitiert. So habe dieser gesagt, dass es der Gerechtigkeit obliege, Feinden zu schaden und Freunden wohl zu tun (Kleit. 410a f.). „Hernach aber zeigte sich, dass der Gerechte niemals irgendjemanden schade, sondern alles täte er allen nur zum Besten.“ (Kleit. 410b). Der erste Teil klingt nach der Definition der Gerechtigkeit des Polemarchos im ersten Buch der *Politeia* (rep. 332d). Diese scheitert, weil Polemarchos nicht den Nutzen der Gerechtigkeit und ein Kriterium zur Unterscheidung von Freunden und Feinden bestimmen kann. Außerdem sei es nicht die Sache des Gerechten zu schaden, sondern die des Ungerechten (*Ouk ara tou dikaiou blaptein ergon, ô Polemarche, oute philon out' allon oudena, alla tou enantiou, tou adikou*, rep. 335d). Beide von Kleitophon zitierte Aussagen sind also eine Anspielung auf diese Stelle in der *Politeia*. Dass Sokrates unter Gerechtigkeit verstehe, den Feinden zu schaden, ist dabei unplausibel.

In den *Memorabilia* bestätigt Xenophon, dass Sokrates zum Streben nach der Tugend angetrieben habe, indem man sich um sich selbst Sorge (*an heatôn epimelontai*, mem. I, 2, 2), in mem. I, 2, 4 spricht er sogar von der *hê tês psychês epimeleia*. „Doch niemals gab er sich

⁸⁰⁷ *mê men gar protetrammenô se anthrôpô, ô Sôkrates, axion einai tou pantos phêsô, protetrammenô de schedon kai empodion tou pros telos aretês elthonta eudaimona genesthai*. (Kleit. 410e).

als Lehrmeister darin aus“, sondern lebte eine solch gute Haltung als Beispiel zur Nachahmung vor (mem. I, 2, 3). Sokrates Kunst sei die des Redens (*hê tôn logôn technê*, mem. I, 2, 34) gewesen.

Xenophon widerspricht allerdings auch der Auffassung von Kleitophon, dass Sokrates lediglich den Weg zur *aretê* gewiesen habe, aber nicht selbst dorthin führte. Dazu unterscheidet er einmal in die Zerstörung des eingebildeten Wissens durch den *elenchos* von Sokrates gegenüber vielen Mitbürgern und ein anderes Mal in die Art, wie er mit seinen Freunden sprach (mem. I, 4, 1). Für das Hinführen zur *aretê* gibt er das ausführliche Beispiel eines Gespräches zwischen Sokrates und Aristodemos (mem. I, 4, 2 ff.), von dem sich zeigt, dass es dieselbe Form des Fragens und Antwortens aufweist wie die Zerstörung des eingebildeten Wissens, deren Form Kleitophon als *elenchos* bezeichnet. Allerdings mit dem Unterschied, dass Sokrates nicht falsche Vorstellungen attackiert, sondern wahre durch Fragen zu etablieren versucht. Das Gespräch erinnert an den letzten Teil der Unterredung zwischen Kallikles und Sokrates im *Gorgias* oder an die zweite Hälfte des Gespräches mit dem Sklaven im *Menon*. In allen drei Fällen (und in weiteren, wie wir gesehen haben) führt Sokrates durch konstruktive Fragen seinen Gesprächspartner zu von ihm beabsichtigten Einsichten und positiven Ergebnissen. Da sich die Art der Gesprächsführung vom destruktiven *elenchos* allein in der Intention des Fragenden unterscheidet, ist es angebracht, sie ebenfalls als *elenchos* (im weiteren Sinne) zu betrachten und ihn als konstruktiv zu bezeichnen. Anhaltspunkte dafür finden sich also auch bei Xenophon.

Bezüglich der Aneignung der Tugenden sagt Sokrates im zweiten Buch zu Kritobulos: „Welche Tugenden auch bei den Menschen erwähnt werden, bei näherer Betrachtung wirst du finden, dass sie alle durch Lernen (*mathêsei*) und Übung (*meletê*) gedeihen.“ (mem. II, 6, 39). Im dritten Buch antwortet er auf die Frage, ob die Tapferkeit lehrbar (*didakton*) oder angeboren (*physikon*) sei, dass jede natürliche Veranlagung durch Lernen und Übung (*mathêsi kai meletê*) entwickelt werden kann. Er ersetzt also in Hinsicht auf die Tugend das Lehren durch Lernen.

Vom Lehren spricht Sokrates hier nicht, so wie er für sich ausschließt, ein Lehrer der *aretai* zu sein. Der Kreis zu den *elenchoi* schließt sich, wenn man an die Aussage aus der *Apologie* denkt, dass man durch das Fragen (des *ti legeis*?) lernt (vgl. apol. 22b).

Eine erste Andeutung des sokratischen Politikverständnisses findet sich im Gespräch mit Antiphon:

„Und wieder ein anderes Mal fragte ihn Antiphon, wie er denn andere zu Politikern machen zu können glaube, selbst aber keine Politik (*ta politika*) treibe, sofern er [Sokrates, C.W.] überhaupt etwas davon verstehe. Antiphon, so sagte er, wie sollte ich wohl mehr Politik betreiben (*ta politika prattein*), wenn ich allein darin tätig wäre oder wenn ich darum bemüht bin, recht viele dafür tüchtig zu machen?“ (Xen. mem. I, 6, 15).

Implizit sagt Sokrates damit, dass er sich auf die Politik versteht und andere politisch bessern zu können glaubt. Wie er Menschen zur Politik ausbildet, wird allerdings nicht gesagt – man

sollte dabei aber an das Lernen durch Fragen denken. Doch das Spannungsverhältnis von öffentlicher Politik, der sich Sokrates enthält, und Politik im kleinen Rahmen als Seelenbesserung, die er betreibt, erinnert an seine Selbstdarstellung im *Gorgias*. Jedoch mit dem Unterschied, dass er sich dort ausdrücklich von den *politika* distanziert und sich im Gegensatz dazu die *politikê technê* zuschreibt. Im dritten Buch spricht Sokrates über das gebrauchende Wissen und das Gemeinwohl:

„Denn die, welche sich um das öffentliche Wohl (*ta koina*) sorgen, bedienen sich derselben Menschen wie die, welche private Geschäfte besorgen. Wer sie recht zu nutzen weiß, der wird in privaten wie auch in öffentlichen Angelegenheiten (*ta koina*) Erfolg ernten, wer dies aber nicht weiß, der wird auf beiden Gebieten Misserfolg haben.“ (mem. III, 4, 12).

Das Wissen, die Menschen eines Gemeinwesens (oder eines *oikos*) recht zu gebrauchen, von dem Sokrates hier spricht, ist eine notwendige Bedingung des Gemeinwohls, das eine der Aufgaben der *politikê technê* ist. Diese *epistêmê* klingt nach dem gebrauchenden Wissen der politischen Kunst aus den platonischen Frühdialogen.

Im dritten Buch findet sich eine weitere Bestätigung des Modells der platonisch-sokratischen *politikê technê*. Im Gespräch mit Charmides betont Sokrates die Wichtigkeit von Selbsterkenntnis und Selbstprüfung vor der Übernahme politischer Verantwortung:

„Mein Bester, erkenne dich nicht selbst (*mê agnoei seauton*) und mache nicht den Fehler, den die meisten begehen; denn die meisten sind darauf aus, sich um fremde Angelegenheiten zu kümmern, und vergessen darüber, sich selbst zu prüfen (*to heautous exetazein*). Versäume dies also keinesfalls, sondern bemühe dich, mehr auf dich selbst zu achten (*alla diateinou mallon pros to sautô prosechein*).“ (mem. III, 7, 9).⁸⁰⁸

Schon in der *Apologie* sagt Sokrates, dass man zunächst danach streben muss, selbst so gut wie möglich zu werden, bevor man andere Menschen bessern kann. Die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis für gute Politik stimmt mit dem *Alkibiades I* überein (Alk.1 124a f.), und die Prüfung, von der Sokrates spricht, ist nichts anderes als der *elenchos*.

Als wahre Herrscher betrachtet Sokrates nur diejenigen, die zu herrschen wissen (*tous epistamenous archein*, mem. III, 9, 11). Dem Experten ist in jedem Fachgebiet – also auch in der Politik – zu gehorchen. Die besten Politiker sind jene, welche die politischen Angelegenheiten gut betreiben (*tous ta politika eu prattontas*, mem. III, 9, 15).⁸⁰⁹

Im vierten Buch zeigt Xenophon Sokrates' Bedingung einer glückseligen Polis: Notwendig dafür ist ein kognitiv geeigneter Mensch, der nach allem Wissen Verlangen trägt, das sich auf

⁸⁰⁸ Im vierten Buch wird das delphische „*Gnôthi sauton*“ ausführlich besprochen (mem. IV, 2, 24 ff.). Die Selbsterkenntnis, die man durch Selbstprüfung erlangt, ist die Grundlage des richtigen Gebrauchs von Gütern und des richtigen Handelns, außerdem befähigt es zur Beurteilung anderer Menschen und ihrer Fähigkeiten, womit es wesentliche Elemente der *politikê technê* abdeckt.

⁸⁰⁹ Das *eu pratein* nimmt im *Euthydemos*, wie wir sahen, eine besondere Stellung ein (vgl. Euthyd. 278e). Dort wurden als Voraussetzungen des *eu pratein* die *aretai* genannt.

die Verwaltung eines *oikos* oder einer Polis beziehe, und die menschlichen Angelegenheiten verstehe (mem. IV, 1, 2). Dies erinnert an die natürlichen Voraussetzungen des Wächter- und Philosophennachwuchses aus der *Politeia*. Wichtig ist die richtige Erziehung der begabten Naturen (mem. IV, 1, 4).

Im Gespräch mit dem nach politischer Verantwortung strebenden Euthydemos erwähnt er eine *aretê*, durch welche die Menschen zu *politikoi* (und *oikonomikoi*) und fähig werden, die Polis zu beherrschen und damit sich und den Mitbürgern zu nützen (*tautês tês aretês ephiesai di' hên anthrôpoi politikoi gignontai kai oikonomikoi kai archein hikanoi kao ôphelimoi tois te allois anthrôpois kai heautois*, mem. IV, 2, 11). Dies nennt er die schönste Tugend und die größte und damit königliche Kunst, womit die Gleichsetzung aus dem *Euthydemos* bestätigt wird. Eine weitere Gemeinsamkeit mit den platonischen Frühdialogen ist die Notwendigkeit der Gerechtigkeit, die den Status eines Wissens einnimmt (mem. IV, 2, 20), für die politische Kunst.⁸¹⁰ Als das Gerechte bezeichnet Sokrates gegenüber Hippias den Gehorsam gegenüber den *nomima* und den *nomoi*.⁸¹¹ „Und weißt du nicht, dass unter den Leitern der Poleis jene die besten sind, welche die Bürger besonders zum Gehorsam gegen die Gesetze anhalten“ (mem. IV, 4, 15). Besonders der Gehorsam gegenüber dem Gesetz, welches für die Einheit (*homonioia*) als größtes Gut der Polis verantwortlich ist, ist für Sokrates von besonderer Bedeutung (mem. IV, 4, 16).

„Denn wenn die Bürger daran festhalten, dann werden die Poleis am mächtigsten und am glücklichsten, ohne Einigkeit aber könnte wohl weder eine Polis gut regiert noch ein Hauswesen gut verwaltet werden.“⁸¹²

Die Einheit der Polis als Voraussetzung ihrer *eudaimonia* ist ein Gedanke der platonischen Frühdialoge und hat besondere Bedeutung in der *Politeia*. Ferner sagt Sokrates, dass man ohne Besonnenheit außerstande sei, die Polis gut zu verwalten und ihr von Nutzen zu sein (mem. IV, 5, 10).

Zu dem im *Gorgias* unbestimmt gelassenen Verhältnis von *sophia* und *sôphrosynê* zitiert Xenophon Sokrates so, dass dieser zwischen beiden nicht unterschieden habe und für ihn jemand weise und besonnen sei, wenn dieser die schönen und guten Dinge (*kala te kagatha*) erkannt (*gignôskonta*) habe (mem. III, 9, 4).⁸¹³ Im vierten Buch spricht Sokrates von der

⁸¹⁰ Wenngleich die Gerechtigkeit bis zur *Politeia* nie im Mittelpunkt der *elenchoi* steht: „Plato mentions ‘justice’ (*dikaiosynê*) in other dialogues, but he does not focus on it. In the dialogues that do not expressly analyse the political art [...], ‘justice’ belongs to the standard list of virtues [...], while it also is associated with virtue as a whole.” (Wallach 2001: 214).

⁸¹¹ Zum Verhältnis von *nomima* und *nomoi*, göttlichem und positivem Recht in den *Memorabilia* vgl. Jaerisch 1987: 400 f.

⁸¹² *Toutois gar tôn politôn emmenontôn, ai poleis ischyrotatoi te kai eudaimonestatoi gignontai; aneu de homonoiias out' an polis eu politeuthein out' oikos kalôs oikêthein* (mem. IV, 4, 16).

⁸¹³ „*Sôphrosynê* ist die auf Wissen und Einsicht sowie auf der Fähigkeit zur (ordnenden) Unterscheidung nach Gruppen (Gut oder Böse und entsprechende Entscheidung; vgl. IV, 5, 11) beruhende rechte (sittliche) Haltung (Besonnenheit), also letztlich Tugend schlechthin, so dass dann hier, wenn *sophia* mit ‘Wissen’ (Weisheit) wiedergegeben wird, die berühmte These zum Ausdruck kommt (III, 9, 5): Tugend ist Wissen (Tugend wurzelt im Wissen). Die *sôphrosynê* vertritt somit gewissermaßen hier repräsentativ die Tugend im Allgemeinen.“ (Jaerisch 1987: 394 f.).

Selbstbeherrschung (*enkrateia*), die er gleichbedeutend mit *sôphrosynê* verwendet, als Grundlage der Weisheit. Letztere nennt er das *megiston agathon*, weil man durch sie das Nützliche und die guten von den schlechten Dingen zu unterscheiden erlerne (mem. IV, 5, 6); dies entspricht der Konzeption der *sophia* als Beurteilungswissen aus den Frühdialogen. Besonnenheit und Weisheit gehören zusammen (die *sôphrosynê* ist dabei die Voraussetzung der *sophia*), die Weisheit ist jedoch die höchste Tugend. Da beide aber letztlich nicht voneinander zu trennen sind, sollte man nicht zwanghaft die Frage nach deren Hierarchie zu beantworten versuchen.

Zum ebenfalls im *Gorgias* thematisierten Problem der *akrasia* sagt Sokrates bei Xenophon, dass falsches Handeln ein Ausdruck von fehlender Weisheit und fehlender Besonnenheit sei.⁸¹⁴ Richtiges Handeln hingegen, das der *aretê* entspringe, sei Ausdruck von Wissen; so seien die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden *sophia* (*ephe de kai tèn allên pasan aretên sophian einai*, mem. III, 9, 5). Wer dieses Wissen besitze, könne nicht anders als danach (und damit gut) handeln.

Dies ist soweit identisch mit den Aussagen von Sokrates in den Frühdialogen (Stichwort: „sokratischer Intellektualismus“). Anders sieht es mit der Behauptung aus, dass diejenigen, die dies nicht wüssten, nicht tugendhaft handeln könnten (*tous mê epistamenous dynasthai pratein, alla kai ean encheirôsin, hamartanein*, mem. III, 9, 5). Demnach wäre eigentlich ein Handeln, das hinsichtlich der Tugend lediglich auf wahrer Meinung und nicht auf Wissen basiert, kein tugendhaftes. Entscheidend ist, ob Sokrates Wissen und Unwissenheit an dieser Stelle als kontradiktorische Gegensätze verwendet. Dies ist jedoch unwahrscheinlich. Es bleibt die wahre Meinung als nicht diskutierte dritte Option möglich (weder Wissen, noch Unwissenheit).

Wie gelangt man aber zum Wissen vom Nützlichen? Die Antwort erhellt die umstrittene Frage des Verhältnisses von Sokrates zur Dialektik. Sokrates benutzt den Ausdruck *dialegesthai*, doch meint er damit bei Xenophon nicht jegliche Form des Miteinanderredens. Die Voraussetzung der Dialektik ist die Besonnenheit:

„Vielmehr ist es den Menschen mit Selbstzucht allein möglich, das wahrhaft Gute an den Dingen zu betrachten sowie in ihren Überlegungen und Werken (*logô kai ergô*) nach Gattungen (*kata genê*) zu unterscheiden und alsdann dem Guten den Vorzug zu geben und sich vom Schlechten fernzuhalten. Und derart, so sagte er, würden die Menschen am besten und glücklichsten sowie am meisten fähig dazu, dialektisch zu sein (*dialegesthai dynatôtatous*).“ (mem. IV, 5, 11 f.).

Dieses Vermögen zur Unterscheidung des Guten vom Schlechten als Grundlage nützlichen Handelns erinnert an die Messkunst im *Protagoras* (und in seiner praktischen Funktion an das gebrauchende Wissen der *politikê technê*), also an die platonische *sophia*, aber auch an

In mem. IV, 3, 1 klingt Sokrates ganz so, als wolle er der Besonnenheit (ähnlich wie im *Gorgias*) den Vorrang unter den Tugenden einräumen.

⁸¹⁴ Ohne Selbstbeherrschung (*enkrateia*) wird der Mensch von den Lüsten überwunden und tut das Schlechtere (mem. IV, 5, 3 ff.).

Passagen aus den späteren Dialogen. Xenophons Beschreibung des dialektischen Vermögens ist ein wichtiges Indiz für meine Vermutung, dass die sokratische Elenktik und die (frühe) platonische Dialektik große Gemeinsamkeiten besitzen und eine strikte Trennung schwierig und unergiebig ist. Denn das, was Xenophon das dialektische Unterscheiden nach Gattungen nennt, bietet keinerlei Hinweise auf eine andere Gesprächsform als die Elenktik. Sokrates „meinte aber auch, der Ausdruck ‚Dialektik betreiben‘ komme daher, dass man bei gemeinsamen Erörterungen die Dinge nach Gattungen (*tou syniontas koinê bouleuesthai dilegontas kata genê*) unterscheide.“ (mem. IV, 5, 12). Diejenigen, die hierin am besten sind, betrachtet Sokrates als die „zur Führung Geeignetsten und die hervorragendsten Dialektiker“. Bemerkenswert ist dabei auch, dass Xenophon Sokrates bescheinigt, dessen Freunde auch dialektischer gemacht und geglaubt zu haben, dass derjenige, der das Wesen eines jeglichen Seienden wisse, der könne dies auch anderen auseinandersetzen (mem. IV, 6, 1). Dies klingt schon nach der *Politeia*.

Xenophon äußert sich nicht näher über die Methode der (synoptischen/induktiven) Begriffsbestimmung, versucht aber anhand von Schilderungen von Beispielen, die Eigenart der Betrachtung erkennbar werden zu lassen (mem. IV, 6, 1 ff). Dies ist deshalb interessant, weil bereits das erste Beispiel der Frömmigkeit die Form des *elenchos* wahrt, aber gleichfalls zu einer Begriffsbestimmung gelangt: Der *elenchos* ist dabei konstruktiv. Der Befragte antwortet überwiegend kurz und zustimmend, kann aber selbst durchaus weitreichende Antworten geben, die Sokrates dann weiterführt. Seine Rolle als Fragender unterscheidet sich in der Länge der Fragen und ihrer suggestiven Qualität in keiner Weise vom negativen *elenchos*. Was beide Formen der Elenktik unterscheidet, ist die Intention des Fragenden. Will dieser eingebildetes Wissen aufzudecken versuchen, zielt er auf Widersprüche, will er hingegen zur (vorläufigen) Bestimmung von Begriffen (des Gerechten, Schönen, Guten etc.) kommen, benutzt er konsistente und kohärente Argumentationsketten.⁸¹⁵

Als Abschluss der Auseinandersetzung mit den *Memorabilia* wähle ich eine Aussage von Sokrates vom Ende des vierten Buches:

„Denn ich glaube am besten leben die, welche sich besonders darum bemühen, so gut wie möglich zu werden, am angenehmsten aber die, welche fühlen, dass sie darin Fortschritte machen.“⁸¹⁶

Werfen wir zum Schluss noch einen kurzen Blick auf das Ende des ersten Buches der *Politeia* als Überleitung zu den späteren Dialogen und als Demonstration der sokratischen Elenktik bei Platon. Der *elenchos* mit Thrasymachos beginnt zwar als destruktiver, um Sokrates' Gesprächspartner von dessen Meinung, die Ungerechtigkeit sei Weisheit und Tugend, abzubringen, verwandelt sich jedoch in einen konstruktiven, dessen Ausgangspunkt die Gleichsetzung von Gerechtigkeit, Weisheit und Tugend ist (*tên dikaiosynên aretên einai kai sophian*, rep. 350d). Die Gerechtigkeit sorgt für Eintracht und Freundschaft (*homonoia kai*

⁸¹⁵ Sokrates war „erfolgreich darin, auch andere zu prüfen und sie ihres Irrtums zu überführen (*elenxai*) sowie sie zur Tugend und sittlichen Tüchtigkeit hinzulenken (*protrepsasthai*)“ (mem. IV, 8, 11).

⁸¹⁶ *Arista men gar oimai zen tous malista epimelomenous tou hós beltistous gignesthai, hêdiota de tous malista aisthanomenous hoti beltious gignontai.* (mem. IV, 8, 6).

philia, rep. 351d) in der Polis, umgekehrt führt die Ungerechtigkeit zu Hass und Bürgerkriegen und verhindert die Möglichkeit, „gemeinschaftlich miteinander etwas auszurichten“ (*koinê met' allêlôn prattein*, rep. 351d f.), die Gerechtigkeit befähigt also zu gemeinsamem und besserem Handeln.

Ferner werden als die *erga* der Seele „das Besorgen, das Regieren, das Beraten und alles dieser Art“ (*to epimeleisthai kai archein kai bouleuesthai kai ta toiauta panta*, rep. 353d) bestimmt.⁸¹⁷ Diesen Aufgaben kann die Seele nur gerecht werden, wenn sie *aretê* besitzt, welche Sokrates als die Gerechtigkeit bezeichnet.

„So.: Die gerechte Seele also und der gerechte Mann wird gut leben, schlecht aber der Ungerechte.

Thr.: Das geht wohl hervor, sprach er, aus deiner Rede.

So.: Und wer wohl lebt, ist der nicht preiswürdig und glücklich, wer aber nicht, das Gegenteil?

Thr.: Wie könnte es anders sein?

So.: Der Gerechte also ist glücklich und der Ungerechte elend.“⁸¹⁸

Den Fehler, den Sokrates an der Untersuchung sieht, nämlich dass man über das „Wie“ der Gerechtigkeit diskutiert habe, ohne zuvor ihr „Was“, ihr Wesen, bestimmt zu haben (rep. 354b f.), – ein Kritikpunkt, den Sokrates auch im *Menon* anführt – verfängt jedoch nicht. Denn die Frage, ob die Gerechtigkeit *sophia* oder *aretê* ist, ist für ihre Definition bedeutsam und beides keine bloßen Akzidenzien. Dass man aus dem *elenchos* mit Thrasymachos nichts gelernt habe, ist somit falsch.

In allen drei Texten findet sich eine Bestätigung dafür, dass für Sokrates die Gerechtigkeit konstitutiv für die Freundschaft und Einheit der Polis ist. Erst dadurch, dies wird im ersten Buch der *Politeia* deutlich, sind die Bürger dazu in der Lage, gemeinsam zu handeln, ohne welches – man denke an das Prinzip der Arbeitsteilung in den späteren Büchern der *Politeia* – ein gutes Leben und damit *eudaimonia* nicht möglich sind. Sind die Bürger des Gemeinwesens ungerecht, so stellen sich unweigerlich – dies zeigen alle drei Quellen – Zwietracht und Bürgerkrieg (*stasis*) ein. Wie kann man sich um Gerechtigkeit bemühen? Indem man sich um seine Seele sorgt und sich selbst erkennt. Ohne dies ist es nicht möglich, gute Politik zu betreiben, die wie in den Frühdialogen als Expertenwissen dargestellt wird.

Sokrates ist ein Protreptiker zum Streben nach der Tugend, was nichts anderes als die Sorge um die Seele ist, wobei Kleitophon leugnet, dass Sokrates bis zum Erreichen der Tugend führen könne, was wiederum Xenophon behauptet. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass eher vom Lernen als vom Lehren der Tugend gesprochen wird.

⁸¹⁷ Vgl. zu diesem Argument Carpenter/Polansky (2002: 98 f.).

⁸¹⁸ Ἡ μὲν ἄρα δίκαια ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος.

Φαίνεται, ἔφη, κατὰ τὸν σὸν λόγον.

Ἄλλὰ μὴν ὃ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ μὴ τάναντία.

Πῶς γὰρ οὐ;

Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος. (rep. 353e f.).

Die Protretik und auch das Streben nach der *aretê*, das bestätigen übereinstimmend die *Memorabilia* und Buch I der *Politeia*, vollziehen sich im *elenchos*. Der Übergang zwischen destruktiven und konstruktiven *elenchoi* kann dabei fließend sein, der Unterschied zwischen beiden besteht in der Intention des Fragenden. Sokrates ist in Xenophons Augen Dialektiker (als Elenktiker), das heißt er kann das Wesen einer Sache durch seine Gesprächsmethode bestimmen und bis zum Wissen vom Guten und Schlechten (Weisheit) aufsteigen. Damit äußert sich Xenophon, was das Erkenntnispotential des Menschen angeht, deutlich optimistischer als Platon in den meisten Frühdialogen.

Der *politikos* muss fähig sein, die Bürger der Polis richtig zu gebrauchen. Dies setzt das gebrauchende Wissen der politischen Kunst voraus (Kleitophon spricht vom gerechten Gebrauch der Güter), welches sich gleichfalls wie die Gleichsetzung der *politikê technê* mit der königlichen Kunst in den *Memorabilia* mit den platonischen Frühdialogen deckt. Nur auf diese Weise entsteht in der Polis das Gemeinwohl, welches neben ihrer Einheit und Freundschaft ein Werk der politischen Kunst und die Bedingung der *eudaimonia* des Gemeinwesens ist.⁸¹⁹

Die politische Kunst wird ferner als Kunst der Seelenlenkung bestätigt. Diese Stelle aus dem *Kleitophon* setzt die Gerechtigkeit mit der *politikê technê* gleich. Die Weisheit, die in den *Memorabilia* mit der Besonnenheit und im ersten Buch der *Politeia* mit der Gerechtigkeit zusammenfällt, als der wesentliche theoretische Bestandteil der politischen Kunst, müsste auch die natürliche Veranlagung und Erfahrung durch Übung umfassen; in den Frühdialogen finden sich ähnliche Aussagen.

Der „sokratische Intellektualismus“ aber und die Leugnung der *akrasia* decken sich mit Positionen von Platons Sokrates. Bestätigt wird schließlich Sokrates' großes Anliegen, so gut wie möglich zu werden. Nicht nur, aber gerade dann, wenn man nach der Übernahme politischer Verantwortung strebt. Denn ohne Tugend, darin stimmen alle Texte überein, ist die *politikê technê* nicht zu denken. Um die *aretê* zu erreichen, muss man sie dialektisch-elenktisch bestimmen – die öffentliche Seelenbesserung und die Tugendhaftigkeit auf Grundlage von wahrer Meinung werden nur am Rande diskutiert.

Doch kommen wir nach diesem Exkurs zu den beiden anderen großen politischen Spätdialogen Platons, dem *Politikos* und den *Nomoi*, die für die Überprüfung meiner Ergebnisse aus den Frühdialogen ähnlich wichtig sind wie die *Politeia*.

⁸¹⁹ Xenophon spricht in diesem Zusammenhang von der Kunst als „schönster Tugend“, welche *politikoi* hervorbringe, die der Polis Nutzen bereiten.

5.3 *Politikos*: Wenn der Philosoph Urlaub macht – Der zweite Weg

In Hinsicht auf die *politikê technê* sind die Frühdialoge auch proleptisch in Bezug auf den *Politikos*.⁸²⁰ Das Ziel der Untersuchung zwischen dem Fremden aus Elea und Sokrates' jungem Namensvetter ist die Bestimmung der *politikê technê* (*chôris aphelontas apo tôn allôn idean autê mian episphegiassthai*, polit. 258c). Der Leser erhält eine Demonstration der in der *Politeia* beschriebenen Dialektik.⁸²¹ Das Modell der *politikê technê* das im *Politikos* entworfen wird, weist besonders viele Parallelen zum Modell des *Euthydemos* auf. Ich möchte zeigen, dass am Ideal des philosophischen Politikers weiterhin festgehalten wird, darüber hinaus aber auch eine Antwort auf die Frage formuliert wird, was der zweitbeste Weg ist. In diesem Zusammenhang werden die Gesetze, die in den Frühdialogen im *Kriton* näher betrachtet wurden und in der *Politeia* wenig Beachtung fanden, ausführlicher analysiert.

Erinnern wir uns an die Schiffsmetapher aus der *Politeia*. Dort wurde als Ursache für den fehlenden Glauben der Bevölkerung an einen wissenden Herrscher das Verhalten der Rhetoren und Sophisten dargestellt. Im *Politikos* finden wir eine ähnliche Erklärung, die zu einem abschreckenden Szenario ausgebaut wird. Dabei weckten betrügerische Ärzte und Kapitäne in der Bevölkerung die Ansicht, „es solle keiner von diesen Künsten länger gestattet sein, unumschränkt zu regieren“ (polit. 298b f.). Aus negativen Erfahrungen, so der Fremde weiter, mit Personen, die einen Herrschaftsanspruch mit Wissen begründeten, werde die Herrschaft von Experten verworfen. Als Reaktion darauf beschließe dann die Volksversammlung nach Gutdünken Gesetze (schriftlich fixiert oder als *ethê*, polit. 298c ff.). Platon lässt sich in diesem *schêma* verbittert über die scheinbar willkürliche Demokratie und das unkritische, sture Festhalten an überlieferten Normen aus.⁸²² Ferner sei es gesetzlich verboten, die Natur der Dinge zu erforschen und nach technischem Wissen zu streben; wer dies tue, werde als sophistischer Schwätzer und Verderber der Jugend angeklagt (polit. 299b). Die Anspielungen auf Sokrates und den Wissenden in der Schiffsmetapher der *Politeia* sind unübersehbar und gipfeln in der gesetzlichen Androhung höchster Bestrafung, wenn sich ein Bürger erdreiste, weiser als die Gesetze sein zu wollen (*ouden gar dein tôn nomôn einai sophôteron*, polit. 299c). Die Rechtfertigung für diese Wissenschaftsfeindlichkeit laute, dass niemand unwissend sein müsse, sondern die „niedergeschriebenen Gesetze und die bestehenden väterlichen Gebräuche erlernen“ und somit Wissen über die zu entscheidenden Gegenstände erlangen könne (polit. 299d).

Es geht also um die ablehnende Haltung der Menschen gegenüber einem zur Herrschaft befähigenden elitären Expertenwissen. Die Gründe für diese Haltung sind für den Fremden

⁸²⁰ Roslyn Weiss behauptet, „that the *Statesment* represents an expansion and refinement – but not a reversal – of the views on statesmanship expressed by the character Socrates in the dialogues preceding *Republic II*.“ (1995: 213).

⁸²¹ Genauer: einer *diairesis*, auf die ich nicht im Detail eingehen werde; zu den Problemen, die in der „Zergliederung“ der *technai* auftauchen, habe ich mich bereits im *technê*-Kapitel geäußert.

⁸²² „...und wer Lust hätte, könnte einen anklagen, dass er nicht nach den Vorschriften dieses Jahres über die Schiffe gesteuert hätte und nicht nach alter urväterlicher Sitte.“ (*katêgorein de ton boulomenon hôs ou kata ta grammata ton eniauton ekybernêse tas naus oude kata ta palaia tôn progonôn ethê*, polit. 299a).

ebenso klar wie die Folgen des daraus resultierenden Verhaltens: der Untergang der Wissenschaften und Künste und ein noch schlechteres Leben als bereits ohnehin.⁸²³

Das Anliegen des Fremden ist es nun, gegen diese Vorstellung und für eine „Expertokratie“, also für ein politisches Fachwissen (die *politikê technê*) zu argumentieren, womit er an die Frühdialoge und die *Politeia* anknüpft. Seine Auffassung gipfelt in der Aussage, dass die Mehrheit der Bevölkerung außerstande ist, die königliche Kunst, das politische Wissen, zu besitzen.⁸²⁴

Wie in den Frühdialogen und in der *Politeia* wird also am Ideal der *politikê technê* als notwendiger Voraussetzung guter Herrschaft festgehalten. Doch ist ihr Inhalt und ihre Aufgabe identisch mit den bisherigen Ergebnissen? Finden sich in der Konzeption des *Politikos* auch ein gebrauchendes und ein hervorbringendes Wissen? Um die Antwort vorwegzunehmen: Das gebrauchende und das hervorbringende Wissen (im Zusammenflechten der unterschiedlichen Gemütsarten) sind auch im *Politikos* Bestandteil der *politikê technê*, nur bei der privaten Seelenbesserung sieht es schwierig aus.

Zu Beginn der eigentlichen Untersuchung thematisiert der Fremde die Einheit von politischer und königlicher Kunst.⁸²⁵ Die Frage lautet: Wenn jemand gut über ein Fachgebiet (egal welcher *technê*) zu beraten weiß, ist er dann auch ein Künstler darin und vermag er darüber zu regieren – unabhängig davon, ob er sein Wissen anwendet oder nicht (polit. 259a)? Die Antwort lautet: Wer die königliche Kunst besitzt – egal ob er herrscht oder nicht – wird mit Recht König genannt.⁸²⁶ Da sich die Herrschaft über einen großen *oikos* und eine kleine Polis kaum unterschieden, konstatiert der Fremde die Identität von königlicher, politischer und „ökonomischer“ *technê*⁸²⁷:

⁸²³ Der jüngere Sokrates antwortet im Sinne des Fremden: „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.“ (polit. 299e.). Allerdings ist der fiktionale Charakter dieses Bildes trügerisch. Platon kritisiert damit eher seine Heimatstadt: „...aber genau dies findet statt im realen politischen Leben, wo mit Sokrates der wahre Staatsmann als sophistischer Jugendverderber zum Tode verurteilt wird und wo anstelle der Souveränität des Herrschaftswissens allenfalls diejenige des Nomos in Geltung steht.“ (Effe 1996: 209).

⁸²⁴ *Oukoun ei men esti basilikê tis technê, to tôn plousiôn plêthos kai ho sympas dêmos ouk an pote laboi tèn politikên tautên epistêmên.* (polit. 300e). Vgl. rep. 494a.

⁸²⁵ Identisch mit diesen beiden Künsten soll auch die (haus-)wirtschaftliche sein: *Poteron oun ton politikon kai basilea kai despotên kai et' oikonomon thêsomen hôs hen panta tauta prosagoreuontes, ê tosautas technas autas einai phômen hosaper onomata errêthê?* (polit. 258e).

⁸²⁶ *Tautên de ho kektêmenos ouk, ante archôn ante idiôtês ôn tynchanê, pantôs kata ge tèn technên autên basilikos orthôs prosrêthêsetai* (polit. 259b). „Auch im Bereich der Normen und Handlungsziele gibt es ein objektives Wissen, und nur wer über dieses Wissen verfügt, hat die Kompetenz zu politischem Handeln: der Philosophen-Herrscher.“ (Effe 1996: 202). Dagegen Morrison 2007: 248.

„Man hat sich daran zu erinnern, dass im *Politikos* Sokrates, der wahre Politiker (vgl. Gorg. 521d 6-8), der imstande ist, die Menschen besser zu machen, schweigend dem Gespräch zuhört. Er wird bald danach von den Athenern verurteilt werden. Gerade in dem hier behandelten Abschnitt finden sich zahlreiche Hinweise auf ihn (bes. 299b8-c4, e8; 301c7-9). Die betonte Feststellung, dass ein wahrer Politiker der sei, der die *epistêmê* besitze, auch wenn er nicht herrsche, muss sich auf ihn beziehen (292e9-293a1; vgl. 259a6-b5). Weil die Menschen ihm misstrauen, ist die Verwirklichung des Echten nicht möglich. Vor diesem Hintergrund werden Überlegungen angestellt über einen möglichen relativen Wert von Surrogaten, mehr nicht.“ (Hirsch 1995: 188).

⁸²⁷ Genau an dieser Stelle setzt Aristoteles in seiner *Politik* mit seiner Kritik an und gibt den wohl deutlichsten Hinweis darauf, dass es sich hierbei um Platons Sicht der Dinge handelt (Kullmann 2003: 359). Aristoteles greift genau diese vier Formen von Herrschaft auf, schreibt sie Platon zu und betont, dass es hinsichtlich der Qualität dieser Herrschaftsformen gewichtige Unterschiede gebe (pol. 1252a 6ff.).

„Also ist, was wir eben in Erwägung zogen, deutlich, dass es nur ein Wissen für dies alles gibt. Diese mag nun einer die königliche Kunst oder die *politikê technê* oder die Wirtschaftskunst nennen, wir wollen nicht mit ihm darüber streiten.“⁸²⁸

Damit erhalten wir eine Antwort auf die offene Frage des *Euthydemos*⁸²⁹ – vorausgesetzt, dass im *Politikos* unter der königlichen/politischen Kunst dasselbe verstanden wird.⁸³⁰ Dies gilt es nun zu untersuchen. Um die *politikê technê* von ihren Konkurrentinnen um die Umsorgung des Gemeinwesens (*tês peri tas poleis epimeleias*, polit. 279a) abzusondern, sucht der Fremde ein *paradeigma*, anhand dessen das Spezifische an ihr deutlich wird.⁸³¹ Die Webkunst (*hyphantikê*) habe dieselbe Verrichtung (*pragmateia*) wie die politische Kunst (polit. 279a f.) und dieselbe Funktion (Fürsorge für den Menschen) (Effe 1996: 206).⁸³² Bei allem, was hervorgebracht wird, gibt es zweierlei Künste: „Die eine ist an einem Entstehen Mitursache, die andere die Ursache selbst.“⁸³³ Die einen (Mitursachen) verfertigen die Sache nicht selbst, stellen den verfertigenden *technai* (Ursachen) aber die Werkzeuge zur Verfügung, ohne die sie ihr *ergon* nicht hervorbringen könnten.⁸³⁴

Der Exkurs über die Messkunst (polit. 283b-287a) soll die politische Kunst weiter erklären (und – auch – die dialektischen Fähigkeiten trainieren: polit. 285d)⁸³⁵. Die Messkunst (*metrêtikê*) misst „Übermaß“ und „Mangel“, relativ und absolut. Einerseits betrachtet sie das Verhältnis von Dingen zueinander, andererseits das zum Angemessenen (*to metrion*), zum

⁸²⁸ *Oukoun, ho nyndê dieskopoumetha, phaneron hôs epistêmê mia peri pant' esti tauta: tautên de eite basilikên eite politikên eite oikonomikên tis onomazei, mêden autô diapherômetha.* (polit. 259c). Die Identität von politischer und königlicher Kunst wurde durch das Argument vom großen *oikos* und der kleinen Polis nicht bewiesen. Außerdem: Selbst wenn dem so ist, könnte auch ein erheblicher Unterschied zwischen einer kleinen Polis und einem riesigen Gemeinwesen bestehen.

⁸²⁹ Die Identität von königlicher und politischer Kunst wird am Ende des Dialoges noch einmal bestätigt: „...als politische Kunst bezeichnend, wollen wir nun den, der diese Kunst und Umsorgen ausübt, als den wahrhaften und wirklichen König und Politiker aufstellen.“ (*proseipontes politikên, ton echonta au technên tautên kai epimeleian ontôs onta basilea kai politikôn apophainômetha*, polit. 276e).

⁸³⁰ Die Zuschreibung der königlichen/politischen Kunst zu den einsichtigen Künsten ist nachvollziehbar (vgl. das *technê*-Kapitel in dieser Arbeit), ob sie aber weniger praktisch ist (polit. 259c f.), ist zumindest zweifelhaft. „Praktisch“ bedeutet hier in erster Linie handwerklich-hervorbringend. Es ist eben der Fehler des jüngeren Sokrates, dass er die Einteilung in *gnôstike* und *cheirotechnikê technai* (polit. 258d) ohne Zusätze akzeptiert.

⁸³¹ Die Rechenschaftsgabe durch ein *paradeigma* ist für den Fremden ein Deutlichmachen, das leicht und für Unwissende gut zu verstehen ist, weil es ohne *logos* auskommt (polit. 285e).

⁸³² Schofield sieht in der Webkunst-Analogie eine Verbindung zu Aristophanes' *Lysistrata*: „The Statesman's discussion of weaving reads almost like a critical commentary on Lysistrata's treatment of it.“ (2006: 169).

⁸³³ *Tên men geneseôs ousan synaition, têt d' autên aitian.* (polit. 281d). Hier läuft es etwas schief: Die politische Kunst war mehr den einsichtigen Künsten als den hervorbringenden zugeordnet worden, als *paradeigma* wird aber eine hervorbringende *technê* gewählt.

⁸³⁴ Ὅσοι μὲν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μὴ δημιουργοῦσι, ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἂν ποτε ἐργασθεῖν τὸ προσηταγμένον ἐκάστη τῶν τεχνῶν, ταύτας μὲν συναιτίους, τὰς δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἀπεργαζομένας αἰτίας. (polit. 281e). Die hervorbringenden *technai* bedürfen der Werkzeuge, doch darf man diese wegen der großen Ähnlichkeit nicht mit den Künsten selbst verwechseln (polit. 280b).

⁸³⁵ In Übereinstimmung zur *Politeia* zeichnet den Dialektiker das Vermögen aus, vom Größten und Schönsten eine Erklärung geben und auffassen zu können; anders als durch Erklärung wird es nicht gezeigt (*dio dei meletan logon hekastou dynaton einai dounai kai dexasthai: ta gar asômata, kallista onta kai megista, logô monon allô de oudeni saphôs deiknuytai*, polit. 286a). Das Gespräch im *Politikos* ist auch eine dialektische Übung, aber nicht nur, wie einige Interpreten annehmen (vgl. Ferber 1995: 64 f.)

Absoluten (polit. 283e).⁸³⁶ Das für die *politikê technê* (und die Webkunst) als gebrauchende Kunst zu messende Verhältnis ist das des Gegenstandes zum Angemessenen, also inwieweit der Gegenstand das *metrion* erreicht oder es überschreitet. Die „Messkunst des Angemessenen“ meint so etwas wie ein Beurteilungs- oder ein Bewertungsvermögen. Nur indem die gebrauchenden Künste das im Verhältnis zum Angemessenen Größere oder Geringere suchen, um zu vermeiden, dass es ihrem Geschäft verderblich wird, bewahren sie das Angemessene und bringen alles Gute und Schöne hervor.⁸³⁷ Eine *technê* (die es mit Handlungen zu tun hat)⁸³⁸ ohne Messkunst ist keine Wissenschaft.⁸³⁹ Aus dem Messen des „Angemessenen und Schicklichen und Gelegenen und Gebührlichen und allem, was in der Mitte zwischen zwei äußersten Enden seinen Sitz hat“ (*pros to metrion kai to prepon kai ton kairon kai to deon kai panth' hoposa eis to meson apôkisthê tôn eschatôn*, polit. 284e) entsteht dem *politikos* das Wissen, das ihn zum guten und richtigen Handeln befähigt, an diesem Maßstab (dem Angemessenen, der Idee des Guten)⁸⁴⁰ richtet er sein Handeln aus.⁸⁴¹ Das Messen des Überschreitens des Gegenstandes des Angemessenen dient der *diairesis* und *synopsis* von Begriffen in der Dialektik (polit. 285a ff.), was ihre Bedeutung für die *politikê technê* unterstreicht.⁸⁴² Das Wissen der Messkunst hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Wissen vom Guten und Schlechten aus dem *Charmides*, es erfüllt dieselbe Aufgabe: gutes Handeln durch die Ausrichtung an ihm.⁸⁴³ Noch deutlicher erinnert es jedoch an die *Politeia*:

⁸³⁶ Die guten und schlechten Menschen unterschieden sich vor allem durch das die Natur des Angemessenen in Reden und Werken Übertreffende, welches ein wirklich Werdendes sei (Τί δέ; τὸ τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν λόγοις εἴτε καὶ ἐν ἔργοις ἄρ' οὐκ αὖ λέξομεν ὡς ὄντως γινόμενον, ἐν ᾧ καὶ διαφέρουσι μάλιστα ἡμῶν οἱ τε κακοὶ καὶ [οἱ] ἀγαθοί; polit. 283e).

⁸³⁷ *apasai gar hai toiautai pou to tou metriou pleon kai elatton ouch hōs ouk on all' hōs on chalepon peri tas praxeis paraphylattousi, kai toutō dē tō tropō to metron sōzousai panta agatha kai kala apergazontai.* (polit. 284a f.).

⁸³⁸ Dadurch wird die politische Kunst erneut den praktischen/hervorbringenden Künsten zugeordnet.

⁸³⁹ *ou gar dē dynaton ge oute politikon out' allon tina tōn peri tas praxeis epistēmōna anamphibētētōs gegonenai toutou mē synomologēthentos.* (polit. 284c). Den Exkurs über Messkunst vergleicht Effé mit der Einführung und Darstellung der Idee des Guten in der *Politeia* und sieht darin einen Verweis auf sie. Beide lägen genau in der Mitte des Dialoges und würden durch Aussparungsformeln auf Wichtiges, im Dialog Vorenthaltenes hindeuten (Effé 1996: 206 f.). Man kann beides so miteinander vereinbaren, dass man die Idee des Guten als das Absolute versteht, zu dem der Messkünstler die Verhältnisse der anderen Gegenstände misst. Ihre Bedeutung wird oft vernachlässigt, und dass obwohl sie an mehreren Stellen des platonischen Werkes auftaucht und von Sokrates augenscheinlich hervorgehoben wird. Zur Messkunst vgl. Taylor 1969: 399.

⁸⁴⁰ Dass damit die Idee des Guten gemeint ist, meint auch Ferber (mit Verweis auf die Tübinger Schule): „Doch woran soll sich dieses Handeln ‚zum Guten‘ (*ep'agathō*) ausrichten, wenn nicht an der Idee des Guten (vgl. Guthrie 1978: 172). So dürfen wir doch vermuten: Wie mit dem ‚mit Einsicht königlichem Mann‘ der Philosophenkönig, so ist mit *auto takribes* die Idee des Guten intendiert.“ (Ferber 1995: 70). Platon habe das *metrion* eingeführt, um vielleicht „der aristotelischen Kritik zu entgehen, dass die Idee des Guten für praktische Zwecke nutzlos ist“ (ebd.: 73 n. 38).

⁸⁴¹ Vgl. Arist. Nic.eth. Melissa Lane sieht im Bedeutungswandel von *kairos* eine Innovation des *Politikos*: Sie übersetzt es temporal mit „opportune moment“. In der *Politeia* habe es den Untergang der Idealpolis eingeläutet (546d), sei also negativ konnotiert gewesen; im *Politikos* hingegen stehe es für die „Harmonisierung der tapferen und der besonnenen Teile der Polis.“ (Lane 1995: 276 f.).

⁸⁴² In der *Politeia* steigt man durch die Dialektik zur Idee des Guten auf, im *Politikos* ist das Gute selbst der Fixpunkt der Messkunst und der Dialektik. Zum Zusammenhang von Dialektik und *politikê technê* vgl. Effé (1996: 202): „Die dialektische Kompetenz und die Bestimmung der Staatskunst sind also zwei Seiten ein und derselben Medaille.“

⁸⁴³ Schofield sieht die Bedeutung der Messkunst für politische Kunst unter Berufung auf polit. 305c f. vor allem im Erkennen des richtigen Zeitpunktes des Einsatzes der untergeordneten Künste (2006: 171). Vgl. Lane 1995: 280).

„Es kann nicht strittig sein, dass hier auf das *megiston mathêma* der *Politeia* verwiesen wird als den absoluten Maßstab, an dem der Philosophen-Herrscher sein Handeln orientiert.“ (Effe 1996: 207).

Das *paradeigma* der Webkunst wird nun auf die *politikê technê* übertragen: Der Fremde unterscheidet in mitverursachende Künste in der Polis, die als Werkzeug der politischen Kunst zu denken sind, und in diese selbst, welche auf die Werkzeuge angewiesen ist und als alleinige Ursache das politische *ergon* hervorbringt.⁸⁴⁴ Die mitverursachenden Künste sind hervorbringend, die politische Kunst ist – wie die Webkunst – zugleich gebrauchend und hervorbringend.⁸⁴⁵ Die der *politikê technê* verwandten und zugehörigen Künste, ihre Werkzeuge, sind die Strategik, die Rechtspflege (*dikastike*) und die Rhetorik („...welche durch überzeugende Empfehlung des Gerechten die Verhandlungen in der Polis leiten hilft“).⁸⁴⁶

Bei aller Ähnlichkeit zur politischen Kunst sind sie ihr untergeordnet, da sie ausschließlich hervorbringend sind und nicht den Nutzen ihrer Werke beurteilen können.⁸⁴⁷ Die politische Kunst ist zum Urteil darüber befähigt, welche der untergeordneten Künste man erlernen soll.⁸⁴⁸ Die berechtigten Fragen, wie man darauf kommt und welchen Grund man hat, anzunehmen, dass eine *technê* über die anderen herrschen sollte, spricht der Fremde an (polit. 304b f.), beantwortet sie aber nicht. Der *politikos* ist in der Lage, „zu wissen, ob man etwas bei diesem oder jenem durch Überredung oder durch Gewalt durchsetzen sollte oder vielleicht ganz und gar damit innehalten“ (polit. 304d). Darin klingt die öffentliche Seelenbesserung an, die am Ende des Dialoges ausführlicher behandelt wird, und in der gesamten Darstellung der politischen Kunst als Herrscherin über die anderen *technai* das Konzept aus dem

⁸⁴⁴ ὅσαι γὰρ σμικρὸν ἢ μέγα τι δημιουργοῦσι κατὰ πόλιν ὄργανον, θετέον ἀπάσας ταύτας ὡς οὔσας συναιτίους. ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἂν ποτε γένοιτο πόλις οὐδὲ πολιτική, τούτων δ' αὖ βασιλικῆς ἔργον τέχνης οὐδέν που θήσομεν. (polit 287d).

⁸⁴⁵ „The weaver-paradigm is in its essence Socratic, as it assigns to the weaver *direct* concern with the just, beautiful and holy – so the weaver is concerned with these as they pertain not only to individual souls but to the polis as whole. As ruler of the entire polis, however, the weaver must weave together *all* the arts, psychic, social and physical – he cannot limit himself to the psychic – and he cannot concentrate his efforts solely on improving individual souls one by one. In this way, the weaver’s art is more complex than is Socratic *politikê technê* or *aretê*.” (Weiss 1995: 222).

⁸⁴⁶ ...toutôn d' esti pou stratêgia kai dikastikê kai hosê basilikê koinônousa rhêtoreia peithousa to dikaion syndiakubernatas en tais polesi praxeis (polit. 303e f.). Die Erwähnung der *dikastikê* und die Funktion der Rhetorik erinnern an den *Gorgias*. Es fehlt aber die *nomothetikê*. Sie wird im Verlauf des Gespräches stillschweigend eingeführt, wenn der *politikos* als Gesetzgeber erscheint. Die rhetorische Kunst entspricht dabei der positiven Rhetorik am Ende des *Gorgias*; sie überredet durch *mythologia*, nicht durch Belehrung (polit. 304d). Trotz zahlreicher Übereinstimmungen ist in Roslyn Weiss’ Augen der *politikos* jedoch nicht mehr wie im *Gorgias* mit der Behandlung der Seele beschäftigt, oder zumindest nur insofern, als dass das Webkunst-Paradigma das Modell der politischen Kunst im Frühdialog ersetzt (Weiss 1995: 218). Wieso der Politiker nicht mehr mit der Seelenbehandlung zu tun habe, bleibt jedoch unklar.

⁸⁴⁷ Dies erinnert deutlich an Aristoteles und die Thematisierung der praktischen Weisheit in der *Nikomachischen Ethik* und ihre Aufteilung in *epitaktikê* und *kritikê* (vgl. dazu Schofield 2006: 170, der auf Nic. eth. 1094a14 ff., 1094a18 ff. und 1143a6 ff. hinweist). „Hier kommt wieder das Prinzip zur Geltung, dass es sich bei der Staatskunst um eine leitende Wissenschaft, die kraft ihres umfassenden Wissens über letzte Handlungsziele darüber bestimmt, ob und inwieweit andere Disziplinen als ‘dienende’ anzuwenden sind (Effe 1996: 210).

⁸⁴⁸ Das war (in Hinsicht auf die Besserung der Seele) die Ausgangsfrage des *Laches*; die Suche nach der dazu notwendigen Kunst, bei der ich die *politikê technê* vermutete, endete in der Aporie, und findet hier eine mögliche Antwort.

Euthydemos.⁸⁴⁹ Die Strategik weiß am besten, wie Krieg zu führen ist; aber ob Krieg geführt werden sollte, entscheidet der *politikos* (polit. 304e). Die Richter urteilen auf der Basis der erlassenen Gesetze und müssen dabei unparteiisch sein; die Gesetze, die sie überwachen und denen sie dienen, gibt hingegen der *politikos* (polit. 305b f.). Problematisch ist die folgende Aussage:

„Und so viel ist zu sehen, wenn man alle die bisher beschriebenen Künsten/Wissensformen betrachtet, dass keine von ihnen sich irgend als politische gezeigt hat. Denn die wahrhaft königliche soll nicht selbst etwas verrichten, sondern nur über die, welchen Verrichtungen obliegen, soll sie herrschen, als Anfang und Antrieb zu allem Wichtigsten in der Polis nach Zeit und Unzeit erkennend; die andern aber sollen, was ihnen aufgetragen ist, verrichten.“⁸⁵⁰

Damit knüpft der Fremde wieder an die Unterscheidung einsichtige/praktische *technai* an. Praktisch hatte ich in diesem Zusammenhang handwerklich-hervorbringend genannt, um die produzierende Komponente der *politikê technê* bewahren zu können. Dass der *politikos* nichts verrichtet, nicht handelt, ist fragwürdig. Dass er nichts hervorbringt, steht im Widerspruch zu den vorangehenden Aussagen über die Webkunst und zum Ende des Dialoges: Worin soll die Analogie bestehen, wenn die *politikê technê* kein *ergon* hat? Fassen wir kurz die Ergebnisse bis hierhin zusammen: Die *politikê technê* gebraucht wie die Webkunst andere Hilfskünste und entscheidet über den Einsatz und Nutzen ihrer Werke. Das ist das gebrauchende Wissen⁸⁵¹, und dazu benötigt der *politikos* – wie jeder gebrauchende *technikos* – die Messkunst.⁸⁵² Doch es wird auch von einem hervorbringenden Wissen gesprochen. Denn noch in einer weiteren Hinsicht gibt es in der *pragmateia* von Webkunst und *politikê technê* eine Analogie.

„Wenn er ihr [der Fremde der Webkunst, C.W.] dabei einen Platz innerhalb der ‚herstellenden‘ Künste zuweist, so soll sich der Leser offenbar an die Ausgangsdiatribe der Wissenschaften in ‚herstellende‘ und ‚erkennende‘ erinnern (258e) und an seine diesbezüglichen Bedenken: Die Staatskunst ist zugleich theoretisch und praktisch orientiert.“ (Effe 1996: 206).

⁸⁴⁹ „The *Euthydemus*’ problem is thus solved, not by specifying an ordinary content for the political art as one art among others, but by taking seriously its role in coordinating the important tasks and practices performed in the polis.“ (Lane 1995: 283).

⁸⁵⁰ Τόδε δὴ κατανοητέον ἰδόντι συναπάσας τὰς ἐπιστήμας αἱ εἴρηται, ὅτι πολιτικὴ γε αὐτῶν οὐδεμία ἀνεφάνη. τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν ἀλλ’ ἀρχεῖν τῶν δυναμένων πράττειν, γινώσκουσαν τὴν ἀρχὴν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαιρίας τε περὶ καὶ ἀκαιρίας, τὰς δ’ ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν. (polit. 305c f.).

⁸⁵¹ Das königliche Wissen „hat die Struktur eines obersten Gebrauchswissens. So werden im *Politikos* die unterschiedlichsten Künste daraufhin untersucht, ob ihre Beherrschung jenes Wissen ausmacht, das den idealen Regenten zu seinem Amt qualifiziert. Doch von jeder einzelnen Kunst, die namhaft gemacht wird, kann gezeigt werden, dass sie von der politischen Kunst nur in Gebrauch genommen wird und daher nicht mit ihr zusammenfällt.“ (Wieland 1999: 180).

⁸⁵² Vgl. Lane 1998, die die besondere Bedeutung des *kairos* in diesem Zusammenhang herausarbeitet: „The statesman knows when it is *egkairias* (with the *kairos*) and *akairias* (against the *kairos*) for each of the arts to undertake important tasks of production in the city. In short, his knowledge consists in knowing what the *kairos* demands.“ (Lane 1998: 143).

Die politische Kunst herrscht über die gesamte Polis, kümmert sich um alles in ihr und ihre Gesetze und – das ist das Entscheidende – webt alles in ihr auf das Richtige zusammen.⁸⁵³ Was webt der *politikos* zusammen? Wieder wird es am *paradeigma* der Webkunst erläutert. Der Fremde stellt die Behauptung auf, dass zwei Teile der *aretê*, die Tapferkeit und die Besonnenheit, „...auf gewisse Weise gar sehr miteinander in Feindschaft und Zwietracht stehen in gar vielen Dingen.“⁸⁵⁴ Diese zunächst einmal in starkem Gegensatz zur sokratischen These der Einheit der Tugenden stehende Aussage, bezieht sich aber auf nur scheinbare „Tugenden“, die auch schlecht sein können, weil sie das Angemessene verfehlen.⁸⁵⁵ Eine solche Art von *aretê* ist die auf Meinung beruhende.⁸⁵⁶ Der Fremde spricht von tapferen und besonnenen Naturen (polit. 307c).⁸⁵⁷ Diese natürlichen Dispositionen können übertrieben werden, dann verfehlen sie das Angemessene und sind keine *aretê*, sondern *kakia*.⁸⁵⁸ Worum es geht, sind die einander widerstrebenden Bevölkerungsschichten einer Polis, ein tapfer-risikobereiter und eines besonnener-sicherheitsorientierter Teil, deren Konfliktpotential in wichtigen Dingen zur „verhasstesten Krankheit eines Gemeinwesens“ werden kann (polit. 307d), nämlich zur *stasis*. Die geschilderte Besonnenheit (polit. 307e) ist nicht die *sôphrosynê* aus der *Politeia* als Akzeptanz der Herrschaft des Besseren über das Schlechtere, sie ist ruhiges, bedachtes Handeln des einen Teiles der Bevölkerung mit dem unbedingten Wunsch nach Frieden. Der andere Teil der tapfer Veranlagten lässt sich zwar nicht so leicht überwinden, reizt die Polis aber immer wieder zu irgendeinem Krieg (polit. 308a).

Die Aufgabe der *politikê technê* besteht nun darin, aus diesen beiden sich widerstrebenden Bestandteilen eine einheitliche Gemeinschaft zusammen zu weben, eine Kraft oder eine Gestalt hervorzubringen (*mian tina dynamin kai idean dêmiourgei*, polit. 308c). Dies ist der

⁸⁵³ Τὴν δὲ πασῶν τε τούτων ἄρχουσαν καὶ τῶν νόμων καὶ συμπάντων τῶν κατὰ πόλιν ἐπιμελουμένην καὶ πάντα συνυφαίνουσαν ὀρθότατα, τοῦ κοινοῦ τῇ κλήσει περιλαβόντες τὴν δύναμιν αὐτῆς, προσαγορεύομεν δικαιοτάτ' ἄν, ὡς ἔοικε, πολιτικὴν. (polit. 305e).

⁸⁵⁴ *Hôs eston kata dê tina tropon eu mala pros allêlas echthran kai stasin enantian echonte en pollois tôn ontôn.* (polit. 306b).

⁸⁵⁵ „Aber hier besteht nur scheinbar ein Widerspruch. Denn wenn der Fremde seine Behauptung dahingehend erläutert, dass eine mannhaft-aktive und eine (ihr entgegengesetzte) ruhig-besonnene Veranlagung jeweils in ein schädliches Extrem auszuarten droht und dass diese *physeis* immer dann tadelnswert werden, wenn sie die Situationsangemessenheit verfehlen, so wird zweierlei deutlich. Zum einen handelt es sich bei den im Widerstreit liegenden ‚Teilen‘ der *aretê* nicht um ‚Tugenden‘ im strengen Sinne, sondern vielmehr um naturgegebene Temperamente, die in laxer Ausdrucksweise als *aretai* bezeichnet werden (vgl. rep. 389c ff.). Zum anderen lässt das Kriterium der Situationsangemessenheit erkennen, dass es darauf ankommt, die Temperamente an einer Norm zu orientieren und damit erst zu einer *aretê* im eigentlichen Sinne zu strukturieren.“ (Effe 1996: 211).

In rep. 375c findet sich im Zusammenhang mit der Erziehung der Wächter eine ähnliche Vermischung von Besonnenheit (durch Musik) und Tapferkeit (durch Gymnastik). Dort allerdings in ein und derselben Seele, nämlich in der der Wächter als gute Wachhunde. Vgl. Pfannkuche 1988: 103 f.

⁸⁵⁶ Bilden die einzelnen Teile der Tugend eine Einheit, dann sind sie alle – von der *sophia* ausgehend – Wissen. Das Wissen vom Guten eint sie dann untrennbar. „It should be emphasized however, that the Elatic Stranger does not completely exclude the possibility of the extensional unity of virtues based on knowledge. Here we find a reminiscence – but perhaps not much more than that – of the philosopher kings of the *Republic*.“ (Mishima 1995: 312).

⁸⁵⁷ In polit. 308b stellt er als Ergebnis fest, dass sich beide Teile von Natur aus uneins seien. Es mag widerstrebende Tendenzen geben, aber beide Tugenden sind in einem Menschen und in einer Polis vereinbar.

⁸⁵⁸ Es muss darauf hingewiesen werden, dass die *aretê/aretai* im *Politikos* erst spät genannt werden (Weiss 1995: 214).

hervorbringende Teil der politischen Kunst, die öffentliche Seelenbesserung.⁸⁵⁹ Zur Erläuterung beschreibt der Fremde die Erziehung der Bürger und die Bildung der Polis (polit. 308d ff.). Zuerst prüft der *politikos* die Veranlagung der Kinder und übergibt die guten der Erziehung unter seiner Aufsicht.⁸⁶⁰ Wie werden die tapferen und die besonnenen Gemüter miteinander verwoben? Indem man den ewigen Teil ihrer Seele durch ein göttliches Band und den tierischen durch ein menschliches Band vereinigt (*Prôton men kata to syngenes to aeigenes on tês psychês autôn meros theiô synarmosamenê desmô, meta de to theion to zôogenes autôn authis anthrôpinois*, polit. 309c).

Dies geschieht, indem der *politikos* und gute Gesetzgeber den geeigneten Menschen die wahre Meinung vom Schönen, Gerechten und Guten (und dessen Gegenteil) einbildet.⁸⁶¹ Durch die wahren Vorstellungen wird die tapfere Seele gezähmt und begehrt die Gemeinschaft mit dem Gerechten, die andere das wahrhaft Besonnene und Einsichtige in der *politeia* (*ontôs sôphron kai phronimon, hôs ge en politeia*, polit. 309e). Dieses Zusammenweben gelingt nur mit Guten, zumindest gut Veranlagten, die übrigen Bande menschlicher Art sind leicht einzusehen und in Anwendung zu bringen.⁸⁶² Wichtiger aber für das *ergon* der politischen Kunst ist es, dass die Besonnenen und die Tapferen dieselben (wahren) Vorstellungen vom Schönen und Guten haben.

⁸⁵⁹ Lane betrachtet in diesem Konfliktmanagement eine Veränderung zur *Politeia*, die sich mit ihrem Entwurf einer Idealpolis eher mit der Konfliktvermeidung beschäftigt habe; die einzigen Veränderungen die man in der *Politeia* erkennen könne, seien der Abfall vom Ideal durch Verfehlen des *kairos* und die folgende Verfallsreihe der Verfassungen (1995: 277). Ich halte diese Darstellung der *Politeia* zumindest für fragwürdig. In der *Politeia* versucht der Philosophenherrscher durch die Ausbildung des philosophischen Nachwuchses, durch Selektion und durch angemessene Verteilung von Aufgaben, das Gleichgewicht zu halten, das rechte Maß (*metrion*) zu treffen. Dabei kann von einem einmal erreichten, nicht prozesshaften Zustand eigentlich keine Rede sein. In leicht veränderter Formulierung wird diese andauernde Aufgabe im *Politikos* durch die Einführung der auf das rechte Maß zielenden Messkunst wieder aufgegriffen. Das *metrion* scheint mir wichtiger zu sein als ein möglicher temporaler Aspekt von *kairos*, den Lane als Unterscheidungsmerkmal des *Politikos* stark machen muss (1995: 276).

⁸⁶⁰ „Ebenso scheint mir auch die königliche Kunst selbst die Oberaufsicht zu führen über alle gesetzliche Erzieher und Lehrer und ihnen nicht zu gestatten, etwas zu üben, was eine ihrer Mischung nicht angemessene Gesinnung hervorbringen könnte“ (polit. 308e). Ähnlich brutal wie in der *Politeia* sollen die von Natur aus Schlechten getötet oder verbannt, zumindest aber durch härteste Beschimpfungen gezüchtigt werden (*all' eis atheotêta kai hybrin kai adikian hypo kakês bia physeôs apôthoumenous, thanatois te ekballei kai phygais kai tais megistais kolazousa atimiais*, polit. 308e f). Diejenigen, die sich der *amathia* hingeben, sollen gar als Sklavengeschlecht unterjocht werden (polit. 309a). Neben der Erziehung ist die Züchtigung auch ein Bestandteil des hervorbringenden Wissens.

⁸⁶¹ Τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων περὶ καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τούτοις ἐναντίων ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως, ὁπόταν ἐν [ταῖς] ψυχᾶς ἐγγίγνηται, θείαν φημὶ ἐν δαιμονίῳ γίγνεσθαι γένει. – ΣΩ. Πρέπει γοῦν οὕτω. – Τὸν δὲ πολιτικὸν καὶ τὸν ἀγαθὸν νομοθέτην ἄρ' ἴσμεν ὅτι προσήκει μόνον δυνατόν εἶναι τῇ τῆς βασιλικῆς μούσῃ τοῦτο αὐτὸ ἐμποιεῖν τοῖς ὀρθῶς μεταλαβοῦσι παιδείας, οὓς ἐλέγομεν νυνδὴ; (polit. 309c f). Der *politikos* muss dazu nicht nur wahre Meinungen, sondern wohl begründete Meinungen, also Wissen besitzen. Und das Wissen vom Schönen, Gerechten und Guten obliegt dem Philosophen. Also muss der *politikos philosophos* sein.

„Sodann `verbindet und verflechtet er` die widerstreitenden Temperamente in der Weise, dass er zum einen den ewigen Teil ihrer Seele (d.h. die Vernunft) mit einem `göttlichen Band`, nämlich einer `wahren, mit Bekräftigung verbundenen Meinung` hinsichtlich des Schönen, Gerechten und Guten, verknüpft und die Temperamente so vor dem Abgleiten ins negative Extrem bewahrt; d.h., der Staatsmann sorgt dafür, dass sein Wissen um das Gute in der Form an die tugendfähigen Bürger weitergegeben wird, deren sie fähig sind: nicht als Wissen im eigentlichen Sinne, sondern als `wahre Meinung mit Bekräftigung`.“ (Effe 1996: 211).

⁸⁶² Dies geschieht dann durch die richtige Anordnung von Ehegemeinschaften mit dem Ziel guter Kindererzeugung, wobei die sich widerstrebenden Gemüter vereinigt werden (polit. 310b ff.).

„Denn dies ist einzig und allein das ganze *ergon* 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 gefertigt hat, dann ihnen gemeinschaftlich alle Gewalten in den *Poleis* überlässt.“⁸⁶³

Ob der Fremde damit eine Gruppe von Wächtern analog zur *Politeia* vor Augen hat oder nicht bleibt zunächst ebenso offen wie die damit verbundene Frage, ob sich die Einprägung der wahren Vorstellungen auf die gesamte Bevölkerung erstreckt; es klingt zumindest deutlicher danach als in der *Politeia*, so wie das Herrschaftswissen des *politikos* weniger komplex klingt. Aber zweifelsohne spricht der Fremde vom hervorbringenden Teil der *politikê technê* und der öffentlichen Seelenbesserung. Öffentlich deshalb, weil wahre Meinungen und kein Wissen im großen Rahmen tradiert werden. Diese Tradierung geschieht ähnlich wie im *Gorgias* durch Gesetze und Verhaltensnormen, durch Lob und Tadel, aber auch durch Bestrafungen, also anhand der *nomoi kai nomima*.

„Dies also, wollen wir sagen, sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden politischen Kunst, 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 vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den *Poleis* umfassend, unter diesem Geflechte zusammenhält und, wieweit es einer *Polis* gegeben sein kann glückselig zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.“⁸⁶⁴

Das Schlusswort des Fremden klingt nun doch eher danach, dass die gesamte *Polis* durch die *politikê technê* miteinander verflochten werden soll. Dass sie eine praktische Kunst ist, wird hier bestätigt, nachdem sie im Gesprächsverlauf zunächst als einsichtige Kunst abgegrenzt

⁸⁶³ τοῦτο γὰρ ἓν καὶ ὅλον ἐστὶ βασιλικῆς συνυφάνσεως ἔργον, μηδέποτε ἔαν ἀφίστασθαι σώφρονα ἀπὸ τῶν ἀνδρείων ἦθη, συγκερκίζοντα δὲ ὁμοδοξίαις καὶ τιμαῖς καὶ ἀτιμίαις καὶ δόξαις καὶ ὀμηρειῶν ἐκδόσεσιν εἰς ἀλλήλους, λεῖτον καὶ τὸ λεγόμενον εὐήτριον ὕφασμα συνάγοντα ἐξ αὐτῶν, τὰς ἐν ταῖς πόλεσιν ἀρχὰς ἀεὶ κοινῇ τούτοις ἐπιτρέπειν. (polit. 310e f.). Lane behauptet, dass Platon hierbei nicht mehr an das Gerechtigkeitsprinzip der *Politeia* dachte, also daran, dass jeder nur eine Aufgabe (die Tapferen also z.B. Wächter werden) erfüllt, dachte (1995: 282). Aber er spricht hier gar nicht davon oder dem negativen Gegenteil, der *polypragmosynê*.

⁸⁶⁴ Τοῦτο δὴ τέλος ὑφάσματος εὐθυπλοκία συμπλακὲν γίνεσθαι φῶμεν πολιτικῆς πράξεως τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὅπταν ὁμονοία καὶ φιλία κοινόν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον ἢ βασιλικὴ τέχνη, πάντων μεγαλοπρεπέστατον ὑφασμάτων καὶ ἄριστον ἀποτελέσασα [ὡστ' εἶναι κοινόν] τοὺς τ' ἄλλους ἐν ταῖς πόλεσι πάντας δούλους καὶ ἐλευθέρους ἀμπίσχουσα, συνέχη τούτῳ τῷ πλέγματι, καὶ καθ' ὅσον εὐδαίμονι προσήκει γίνεσθαι πόλει τούτου μηδαμῆ μηδὲν ἐλλείπουσα ἀρχὴ τε καὶ ἐπιστατῆ. (polit. 311b f.). „...eine deutliche Schlussreminiszenz an die wesentlichen Kennzeichen des in der *Politeia* konstruierten Idealstaates.“ (Effe 1996: 212).

werden sollte.⁸⁶⁵ Die politische Kunst bringt die Einheit der Polis durch Übereinstimmung und Freundschaft hervor.⁸⁶⁶ Die Einheit und die mit ihr einhergehende *eudaimonia* sind das *ergon* der *politikê technê*.⁸⁶⁷

Das Hervorbringen einer einheitlichen und glückseligen Polis wird nicht nur durch die zusammenwebende *pragmateia* der Webkunst erklärt, sondern auch durch den Kronos-Mythos, an dem sehr schön Platons (späteres) Politikverständnis deutlich wird und über den der Fremde einleitend ausdrücklich sagt, dass einiges darüber im Scherz gesprochen sei (polit. 268d).⁸⁶⁸ Im Gegensatz zum paradiesischen Zustand der göttlichen Fürsorge, in dem die Menschen durch Kronos so behütet und mit allem versorgt waren, dass sie nicht einmal Verfassungen, häusliche Gemeinschaften oder Künste brauchten (polit. 271e f.)⁸⁶⁹, ist das heutige Leben der Menschen um ein vielfaches unglückseliger (polit. 272c). Der göttlichen Fürsorge beraubt, müssen sie in eigener Verantwortung für sich sorgen. Die von den Göttern überreichten nun notwendig gewordenen *technai* (polit. 274c f.) dienen der Nachahmung der in Vergessenheit geratenen Fürsorge.⁸⁷⁰

Als Konsequenz für die Erläuterung der *politikê technê* ergibt sich daraus, dass sich der wahre Politiker an das göttliche Ideal erinnern muss, um den Zustand des Chaos und Unglücks in einen glückseligen überführen zu können. Also ist seine Aufgabe die Erinnerung und die anschließende Nachahmung der göttlichen Ordnung (Effe 1996: 205). Für das Politikverständnis Platons bedeutet dies, dass Politik demnach der schwache Ersatz für etwas viel Besseres ist, im günstigsten Fall eine Nachahmung des Idealzustandes. Der Mensch ist bei Platon zur Eigenverantwortung verurteilt. Die Menschheit, der wir angehören, lebt in der schlechten Weltperiode, da wir mehr und mehr das göttliche Ideal in uns vergessen haben und so die Übel in der Welt Überhand gewinnen. Dies mag für den heutigen Leser befremdlich erscheinen, doch andererseits liegt diesem Welt- und Geschichtsbild, das dem modernen Fortschrittsdenken gegenübersteht, ebenfalls die große Hoffnung zugrunde, dass die Menschen in einem deutlich besseren Zustand miteinander leben könnten.⁸⁷¹ So betrachtet ist Politik kein an und für sich erstrebenswertes Gut, sondern eine Notwendigkeit. Gute Politik ist Nachahmung, ist Erinnerung.

⁸⁶⁵ „Er [der jüngere Sokrates, C.W.] hätte bereits bei der Differenzierung der Wissenschaften in ‚praktische‘ und ‚erkennende‘ und der Zuordnung der Staatskunst zu den letzteren Bedenken anmelden müssen, da diesem Wissen ja nicht ohne weiteres der praktische Bezug abgesprochen werden kann.“ (Effe 1996: 203).

⁸⁶⁶ Vgl. Alk.1 126b.

⁸⁶⁷ Vgl. Euthyd. 292b f.

⁸⁶⁸ „It is the myth that marks the transition from the fairly non-Socratic beginning of the *Statesman* to its more Socratic end.“ (Weiss 1995: 215). Vgl. Klosko 1986: 189 f. „Klosko interpretiert den Mythos im Sinne einer Abkehr vom Konzept der *Politeia*: eine ganz willkürliche Textauslegung.“ (Effe 1996: 205 n. 15). Vgl. dazu auch die Parallelen zur Genealogie Athens im *Menexenos* (237b ff.).

⁸⁶⁹ Dieser Zustand ist noch vor dem Zustand der Polisgründung der *Politeia* anzusetzen. Familienverbände und Arbeitsteilung, ja Arbeit schlechthin existierten unter Kronos nicht. Allerdings betrieben die Menschen – aufgrund ihrer grenzenlosen Muße – Philosophie. Dies sogar mit allen anderen Lebewesen und zur Maximierung ihrer *eudaimonia* (polit. 272b f.).

⁸⁷⁰ Die Vergesslichkeit ist bedingt durch den steigenden Einfluss des Körperlichen (polit. 273a f.). Vgl. den Kronos-Mythos der *Nomoi* (leg. 713a ff.). Für einen Vergleich der beiden Mythen vgl. Schöpsdau 2003: 183 ff.

⁸⁷¹ Da die göttliche Fürsorge nicht wiederzuerlangen ist, kann dieser Zustand nur die nachahmende menschliche Politik meinen.

Kommen wir abschließend zum Verhältnis von Vernunft und Gesetzen. Wer regiert das Gemeinwesen am besten? Der vernünftige, mit dem Wissen vom Guten versehene Politiker. Dies war – bei allen Differenzen und Weiterentwicklungen – die Antwort in den Frühdialogen und in der *Politeia*. Meine These lautet, dass diese Antwort sowohl im *Politikos* als auch in den *Nomoi* gültig bleibt. Gleichwohl werden im Spätwerk die positiven Eigenschaften der Gesetze deutlicher hervorgehoben.

Es gibt nach der Anzahl der Regierenden verschiedene Kriterien, Verfassungen zu kategorisieren und zu bewerten: die Freiwilligkeit, das Vermögen oder das Gesetz (polit. 291e).⁸⁷² Doch das entscheidende Kriterium darüber, ob eine Verfassung gut oder optimal ist, ist ein anderes.

„Das sehen wir also doch, dass weder das Viele noch das Wenige noch das Freiwillige oder Unfreiwillige noch Reichtum oder Armut die Bestimmung darüber enthalten darf, sondern ein Wissen muss es sein, wenn wir anders dem Vorigen folgen wollen.“⁸⁷³

Das gesuchte Wissen ist die *epistêmê* über die Herrschaft von Menschen, welche die schwierigste aber die am wichtigsten zu erwerbende ist (polit. 292d); außerdem wird es ausdrücklich als elitär beschrieben. Dabei spielt es keine Rolle, ob der *politikos* mit oder gegen den Willen der Beherrschten und ob nach schriftlichen Satzungen oder ohne herrscht, sondern einzig und allein entscheidend ist die Frage, ob der Politiker durch eine *technê* regiert und besser zu machen versteht (polit. 293a ff.).

„Notwendig ist also auch unter den Verfassungen, wie es scheint, diejenige die richtige vor allen andern und einzige Verfassung, in welcher man bei den Regierenden wahrhaftes und nicht nur eingebildetes Wissen findet, mögen sie nun nach Gesetzen oder ohne Gesetze regieren und über Gutwillige oder Gezwungene und arm sein oder reich: Denn hiervon ist gar nichts niemals irgendwie für die Richtigkeit mit in Anschlag zu bringen.“⁸⁷⁴

Einzelne Handlungen können nicht per se ausgeschlossen werden, selbst Hinrichtungen und Verbannungen sind nicht kategorisch abzulehnen. Von Bedeutung ist allein, dass die

⁸⁷² Die ersten beiden Kriterien werden jedoch vernachlässigt, später spricht Platon nur noch vom Kriterium der Gesetzlosigkeit. Die Einteilung in sechs Verfassungen entsprach der griechischen Tradition und hatte einen enormen Einfluss auf spätere politische Theorien, z.B. bei Aristoteles, Polybios, Machiavelli und Montesquieu (Klosko 1986: 195). Vgl. auch Taylor 1969: 401.

⁸⁷³ Τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἄρ' ἐννοοῦμεν, ὅτι τὸν ὄρον οὐκ ὀλίγους οὐδὲ πολλούς, οὐδὲ τὸ ἐκούσιον οὐδὲ τὸ ἀκούσιον, οὐδὲ πενίαν οὐδὲ πλοῦτον γίγνεσθαι περὶ αὐτῶν χρεῶν, ἀλλὰ τινα ἐπιστήμην, εἴπερ ἀκολουθήσομεν τοῖς πρόσθεν; (polit. 292c).

⁸⁷⁴ Ἀναγκαῖον δὴ καὶ πολιτειῶν, ὡς ἔοικε, ταύτην ὀρθὴν διαφερόντως εἶναι καὶ μόνην πολιτείαν, ἐν ἣ τὶς ἂν εὕρισκοι τοὺς ἄρχοντας ἀληθῶς ἐπιστήμονας καὶ οὐ δοκοῦντας μόνον, ἐάντε κατὰ νόμους ἐάντε ἄνευ νόμων ἄρχωσι, καὶ ἐκόντων ἢ ἀκόντων, καὶ πενόμενοι ἢ πλουτοῦντες, τούτων ὑπολογιστέον οὐδὲν οὐδαμῶς εἶναι κατ' οὐδεμίαν ὀρθότητα. (polit. 293c f.). „Hier kommt – in völliger Kongruenz mit der Position der *Politeia* – jener Wissens-Absolutismus Platons zum Vorschein, der letztlich in der Überzeugung gründet, es gebe eine den Fachwissenschaften analoge Wissenschaft von den Normen, und der bekanntlich als Grundlage einer 'utopischen Sozialtechnik' den leidenschaftlichen Widerspruch Poppers erfahren hat.“ (Effe 1996: 308).

Herrscher Wissen und das Gerechte anwendend die Polis bewahren, „und aus einer schlechten eine bessere machen nach Vermögen, werden wir immer nach diesen Bestimmungen diese Verfassung für die einzig richtige erklären müssen.“⁸⁷⁵

Erneut wird als Aufgabe der *politikê technê* das Bessermachen der Bürger genannt. Ein wahrer *politikos* zeichnet sich nicht allein durch gute Regierung aus. Die Bürger werden als Menschen besser, wenn ihre Seelen gebessert werden. Die Seelenbesserung gehört also zur politischen Kunst. Anders kann auch ihr übergeordnetes Ziel nicht erreicht werden, die *eudaimonia* der Polis.

Zur königlichen Kunst gehört die bei der Aufzählung der Hilfsdisziplinen ausgelassene Gesetzgebung (*nomothetikê*), „das beste aber ist, wenn nicht die Gesetze Macht haben, sondern der mit Einsicht königliche Mann.“ (*to d' ariston ou tous nomous estin ischyein all' andra ton meta phronêseôs basilikon*, polit. 294a).⁸⁷⁶ Der durch Kunst und Wissen Qualifizierte ist der beste Politiker, weil das Gesetz defizitär ist. Das Gesetz ist nicht fähig, das Beste und Gerechteste genau zu umfassen und so das wirklich Beste zu befehlen, weil die Menschen und ihre Handlungen zu unähnlich für statische Satzungen sind (polit. 294a f.). Ähnlich wie im *Phaidros* wird das Schriftliche kritisiert, weil das Gesetz keine Fragen beantwortet, nichts hinzulernt und keine Neuerungen zulässt, auch wenn sie besser wären (polit. 294c).⁸⁷⁷ Der Gesetzgeber kann in den Gesetzen nicht jedem Einzelnen das Gebührende genau (*akribôs*) vorschreiben, sondern nur im Groben Gesetze geben. Er erlässt Gesetze nur für den Fall seiner Abwesenheit (polit. 295c).⁸⁷⁸ Das Bessere und Angemessenere steht immer über dem Gesetz. Die Möglichkeit das, was gerecht, schön und hässlich ist, zur Besserung der Vielen schriftlich zu fixieren, wird aber – für den wahrscheinlichen Fall der Abwesenheit des *politikos* – ausdrücklich eingeräumt (polit. 295e). Der Gesetzgeber/*politikos*

⁸⁷⁵ *heôsper an epistêmê kai tô dikaiô proschrômenoi sôzontes ek cheironos beltiô poiôsi kata dynamin, tautên tote kai kata tous toioutous horous hêmin monên orthên politeian einai rhêteon*. (polit. 293d f.).

„Die richtige Verfassung, die dem Idealstaat der *Politeia* entspricht, ist die, die auf *epistêmê* beruht, mag es um alle anderen Kriterien bestellt sein, wie es will. Genauer erfahren wir nicht über sie, nur dass sie dem Guten dient und die Bürger besser macht und rettet. Eine Demokratie kann sie jedenfalls nicht sein, denn es ist nicht denkbar, dass eine Vielzahl von Menschen die *politikê epistêmê* erlangt. Gegenüber dem einen wahren Staat sind alle bestehenden als nicht echt, nicht wahrhaft seiend, zweitrangig und als *mimêmata* abgewertet, d.h. *mimêma* bedeutet hier zunächst einmal so etwas wie minderwertiger Ersatz, Surrogat.“ (Hirsch 1995: 185).

⁸⁷⁶ Der Fremde benutzt *phronêsis*, aber dies impliziert das im Dialog definierte politische Expertenwissen (Lane 1998: 149). Ferber sagt mit Bezug auf diese Stelle, dass der *politikos* und der Philosophenherrscher der *Politeia* identisch sind: „Nun wäre es doch unwahrscheinlich, dass Plato dieses Ziel des Philosophenkönigs im *Politikus* wieder annulliert hätte, wenn er am Gedanken eines Philosophenkönigs festhält“ (1995: 70). Die Abwertung des *nomos* ist für den zeitgenössischen common sense eine ungeheure Provokation (Effe 1996: 208).

An dieser Stelle kann ich keinen Bruch mit den Frühdialogen erkennen, weil im *Politikus* der Herrscher nicht mehr an die Gesetze gebunden sei, was nicht mit dem *Kriton* vereinbar sei, in welchem das Gesetz unantastbar sei. Ich sehe zwar geringe Differenzen, vor allem weil es im *Politikus* um den Inhaber der *politikê technê* geht, aber auch im *Kriton* spricht Sokrates von gerechtfertigtem Ungehorsam gegenüber dem Gesetz. Nämlich dann, wenn das von Menschen gegebene Gesetz gegen das göttliche verstoße (vgl. Kap. 2.4). Das, was der königliche Herrscher im *Politikus* aufgrund seiner *nous* bestimmt, kann aber nicht vom göttlichen Gesetz abweichen, ist doch die *nous* selbst göttlich und eben deshalb starren, menschlichen Gesetzen überlegen.

⁸⁷⁷ Diese Stelle widerspricht Poppers Vorwurf, dass Platon jeglicher politischen Veränderung Einhalt gebieten wolle (Popper 1992: 104). Noch abwegiger ist sein Urteil, dass Platons politischer Entwurf „der zum Stillstand gebrachte, der versteinerte Staat“ (Popper 1992: 27) sei.

⁸⁷⁸ Das entspricht auch der häufigen Erwähnung der Gesetze in der *Politeia*, was den Schluss nahe legt, dass Gesetze – als Hilfsmittel oder Ergänzung – nie von Platon ausgeschlossen werden (so auch Saunders 1992: 465; zur Bedeutung der Gesetze in der *Politeia* vgl. Papadis 1998: 106 ff.; eine ausführliche Behandlung der Gesetze im *Politikus* bietet Lane 1998: 146 ff.). Kehrt der Philosoph zurück, kann er sie jederzeit wieder aufheben (polit. 295c f.).

tut auch recht darin, selbst ohne Überredung und mit Zwang das Gerechtere, Schönerer und Bessere durchzusetzen (polit. 296b ff.). Dies ist die „rechte Einrichtung der Polis, wie der weise und gute Mann die Angelegenheiten der Beherrschten einrichten wird“ (*touton dei kai peri tauta ton horon einai ton ge alêthinôtaton orthês poleôs dioikêseôs, hon ho sophos kai agathos anêr dioikêsei to tôn archomenôn*, polit. 297e).

„So dass wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes wahrnehmend, ohne Schriften auszustellen, sondern seine Kunst zum Gesetz machend seine Mitschiffenden erhält, so auch auf die nämliche Weise bei denen, die so zu regieren verstehen, diese die rechte Verfassung sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Gesetze? Und was auch die mit Einsicht Regierenden tun, das ist ohne Fehl, solange sie nur das eine Große bewahren, dass sie nach Vernunft und Kunst denen in der Polis immer das Gerechteste austeilend imstande sind, sie zu erhalten und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen nach Vermögen.“⁸⁷⁹

Die Fixierung der (politischen) Kunst auf das Gute erinnert an die *Politeia*. Seine vernunftgemäße Kunst zum Gesetz machend, obliegen dem *politikos* zwei Aufgaben: die Erhaltung und die Seelenbesserung seiner Mitbürger. Solange sich der *politikos* daran hält, wird seine Politik niemals schlecht sein und die Polis die bestmögliche Verfassung haben. Wie in polit. 300e betont der Fremde, dass niemals viele Menschen dieses politische Wissen erlangen und die Polis vernunftgemäß verwalten können, sondern immer nur einige Wenige oder auch nur Einer. Dies ist die eine richtige Verfassung, alle anderen gesetzlichen Verfassungen sind nur bessere oder schlechtere Nachahmungen (*mimêmata*) von dieser.⁸⁸⁰ „Und dies ist auch wirklich das Richtigste und Schönste als das zweite, nämlich wenn man das erste Vorherbeschriebene beiseite setzt.“⁸⁸¹ In den die eine wahre *politeia* nachahmenden Verfassungen dürfen – zumindest, wenn sie gut nachahmen – unter Androhung der Todesstrafe die Gesetze nicht geändert werden, solange sich kein einsichtiger *politikos* findet. Das anfangs geschilderte Bild der verkehrt betriebenen Schiffsfahrtskunst soll das starre Festhalten an Gesetzen kritisieren, die allein durch althergebrachte Sitten gerechtfertigt wurden. Das nun aufgestellte Verbot bezieht sich hingegen auf Gesetze, welche die beste Verfassung nachahmen. Das unnachgiebige Festhalten an traditionellen Gesetzen, auch wenn es einen Kundigen gäbe, ist schlecht. Noch schlechter ist es hingegen, wenn ein Unkundiger die Gesetze ändert (polit. 300a). Die Gesetze sind nicht an und für sich schlecht, sondern nur

⁸⁷⁹ ὡς περ ὁ κυβερνήτης τὸ τῆς νεῶς καὶ ναυτῶν ἀεὶ συμφέρον παραφυλάττων, οὐ γράμματα τιθεὶς ἀλλὰ τὴν τέχνην νόμον παρεχόμενος, σφάζει τοὺς συνναύτας, οὕτω καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον παρὰ τῶν οὕτως ἄρχειν δυναμένων ὀρθῇ γίγνεται ἂν πολιτεία, τὴν τῆς τέχνης ῥάμην τῶν νόμων παρεχομένων κρείττω; καὶ πάντα ποιῶσι τοῖς ἔμφοροισιν ἄρχουσιν οὐκ ἔστιν ἀμάρτημα, μέχρι περ ἂν ἔν μὲγα φυλάττωσι, τὸ μετὰ νοῦ καὶ τέχνης δικαιοτάτον ἀεὶ διανέμοντες τοῖς ἐν τῇ πόλει σφάζειν τε αὐτοὺς οἷοί τε ὧσιν καὶ ἀμείνους ἐκ χειρόνων ἀποτελεῖν κατὰ τὸ δυνατόν; (polit. 296e ff.).

⁸⁸⁰ Ὡς οὐκ ἂν ποτε πλῆθος οὐδ' ὄντινωνοῦν τὴν τοιαύτην λαβὸν ἐπιστήμην οἷόν τ' ἂν γένοιτο μετὰ νοῦ διοικεῖν πόλιν, ἀλλὰ περὶ μικρόν τι καὶ ὀλίγον καὶ τὸ ἔν ἐστι ζητητέον τὴν μίαν ἐκείνην πολιτείαν τὴν ὀρθήν, τὰς δ' ἄλλας μιμήματα θετέον, ὡς περ καὶ ὀλίγον πρότερον ἐρρήθη, τὰς μὲν ἐπὶ τὰ καλλίονα, τὰς δ' ἐπὶ τὰ αἰσχίω μιμουμένας ταύτην. (polit. 297b f.).

⁸⁸¹ *kai tout' estin orthotata kai kallist' echon hos deuteron, epeidan to prōton tis metathē to nundē rhēthen* (polit. 297e).

im Vergleich zum Wissen des wahren *politikos*. Der Fremde lobt sie sogar, weil sie auf langer Erfahrung beruhen (polit. 300b).

„Daher ist dies nun für alle, welche über irgend etwas einmal Gesetze und Vorschriften gestellt haben, der zweite Weg nach dem Besten, dass sie hiergegen weder einen einzelnen noch die Menge jemals das mindeste tun lassen.“⁸⁸²

Die Qualität der Gesetze hängt davon ab, wie gut sie das Beste nachahmen. Das Gute in Gesetzen nachahmen, kann aber nur der einsichtige *politikos*. Versuchen sich Unkundige an der Nachahmung, werden sie schlecht nachahmen; würden sie dies gut tun, wären sie selbst (politische) Kunstverständige und müssten nicht mehr (auf diese Weise) nachahmen, sondern könnten kraft ihres Wissens und ohne Gesetze regieren (polit. 300d f.). Das Kriterium guter Herrschaft bei der besten Verfassung, die wie ein „Gott unter Menschen“ aus allen anderen Verfassungen (*hoion theon ex anthrôpôn, ek tôn allôn politeiôn*, polit. 303b) ausgesondert werden muss, ist das politische Wissen, die *sophia/phronêsis*. Das Kriterium des zweiten Weges der Nachahmungen ist die Gesetzlosigkeit.⁸⁸³ Alle Herrscher, die nicht mit Wissen, sondern in schlecht nachahmenden Verfassungen regieren, sind keine *politikoi*, sondern die größten „Sophisten unter den Sophisten“ (polit. 303b f.).

Fassen wir die Ergebnisse des *Politikos* zusammen. Politik als Herrschaft von Menschen über Menschen ist an und für sich kein Gut, sondern eine Notwendigkeit. Der Fremde betrachtet die Eigenverantwortlichkeit und das menschliche Bemühen um gute Autokratie als defizitär im Vergleich zum glückseligeren Zustand der göttlichen Fürsorge. Damit befindet er sich auf einer Linie mit Sokrates im *Gorgias*, der Kallikles zu zeigen versucht, dass Macht an sich nicht erstrebenswert ist, und zu den Philosophenkönigen der *Politeia*, welche die Notwendigkeit der Übernahme politischer Verantwortung einsehen, aber etwas Besseres kennen als Macht über Menschen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich konstatieren, dass das Ideal des philosophischen Herrschers von den Frühdialogen über die *Politeia* bis ins Spätwerk existiert. Die Verfassung, in welcher der einsichtig-weise Politiker die göttliche Ordnung nachahmt⁸⁸⁴, ist die einzig wahre *politeia* und im Vergleich zu den gesetzlichen Verfassungen wie ein Gott unter Menschen. Von den Frühdialogen bis hin zum Spätwerk findet eine Veränderung der Perspektive, nicht aber des Ideals politischer Ordnung statt: Nach der umfassenden Schilderung des Ideals widmet sich Platon zunehmend der Frage, was geschehen soll, wenn der Philosophenherrscher fehlt. Die Antwort lautet, dass dann der zweite Weg nach dem Besten beschritten werden muss: die gut (das Ideal) nachahmende Gesetzesherrschaft. Dass die Gesetze immer positiver dargestellt

⁸⁸² *Dia tauta dê tois peri hotououn nomous kai syngrammata tithemenois deuteros plous to para tauta mête hena mête plêthos mêden mêdepote ean dran mêd' hotioun.* (polit. 300c). Vgl. dazu Klosko 1986; 194 f. Er meint, dass Platon im *Politikos* realisiert habe, dass in gewöhnlichen Poleis die Alternative zu Gesetzen das Chaos sei.

⁸⁸³ Demnach sei es am wenigsten schlecht in einer gut gesetzlich nachahmenden Monarchie zu leben, am beschwerlichsten in einer Tyrannis. Die Demokratie ist unter den gesetzmäßigen die schlechteste, unter den gesetzlosen hingegen die beste, weil in ihr die Herrschaft ins Kleine zerteilt ist. (polit. 302e f.).

⁸⁸⁴ Das Nachahmen erfordert die Erinnerung an die göttliche Ordnung. Der Gedanke der Erinnerung an etwas, das die Seele vor ihrer Inkarnation geschaut hat, setzt sich also ebenfalls fort.

werden, bedeutet nicht das Aufgeben des politischen Ideals, sondern sein Zurücktreten in den Hintergrund. Streng genommen sind allerdings alle Herrscher ohne das Wissen vom Schönen, Gerechten und Guten, also ohne *sophia*, Sophisten.

Für die Untersuchung der *politikê technê* in den Frühdialogen lässt sich aus dem *Politikos* aus der einen Perspektive die Erkenntnis gewinnen, dass er Antworten auf offene Fragen bietet, und aus der anderen, dass die Frühdialoge proleptisch auf ihn hinführen. Besonders deutlich wird dies in Bezug auf den *Euthydemos*. Dort wurde die königliche Kunst gesucht, im *Politikos* die *politikê technê* (auch als dialektische Übung) und ihre im Frühwerk vermutete Identität mit der königlichen Kunst bestätigt. Doch decken sich auch der Inhalt und das *ergon* der politischen Kunst mit den bisherigen Ergebnissen? Trotz einiger Schwierigkeiten lassen sich all ihre wesentlichen Bestandteile entdecken. Die Forderung aus dem *Euthydemos*, dass die königliche Kunst zugleich gebrauchend und hervorbringend sein müsse, wird im *Politikos* erfüllt. Anhand der Webkunst-Analogie und ihrer *pragmateia* wird zunächst – mit vielen Parallelen zu den Frühdialogen – ihr gebrauchendes Wissen erläutert. Der Politiker gebraucht die Hilfsdisziplinen der Rechtspflege, Gesetzgebung, Strategik und Rhetorik und entscheidet über den Nutzen ihrer Werke, die ihr als Werkzeuge dienen. Diese Verfahrensweise ist aus den frühen Dialogen bekannt. Dazu bedient er sich der Messkunst als Bewertungs- und Beurteilungskriterium, die dazu das Verhältnis der Dinge zum Angemessenen misst, wodurch er beurteilen kann, welche Menschen durch Gewalt oder durch Überredung anzutreiben sind. Das öffentlich-hervorbringende Wissen wird ebenfalls anhand der Webkunst-Analogie verdeutlicht. Die politische Kunst webt die sich widerstreitenden Teile der Polis, den tapferen und den besonnenen, zusammen, und bringt dadurch Harmonie und Freundschaft, Gemeinschaft, Einheit und *eudaimonia* hervor. Dies geschieht, indem der *politikos* den Bürgern die wahren und einheitlichen Meinungen vom Schönen, Gerechten und Guten einbildet (öffentliche Seelenbesserung).⁸⁸⁵ Das Mittel dazu sind Gesetze⁸⁸⁶, Verhaltensnormen, Lob und Tadel, aber auch Bestrafungen, also die Etablierung und Erhaltung der *nomoi* und *nomima*. Dabei kann der Herrscher auch gegen den (schlechten) Willen der Bevölkerung handeln, wichtig ist allein, dass er das politische Wissen besitzt (was bedingt, dass er danach handelt) und die Menschen bessert, Seelenbesserung betreibt.⁸⁸⁷ Ohne die Besserung der Menschen wird sich die Polis nicht erhalten lassen. Anders wird die *politikê technê* ihr *ergon*, die *eudaimonia*, nicht erreichen. Allerdings fehlt im *Politikos* die private Seelenbesserung, allein in den Anmerkungen zur Dialektik kann man mit viel gutem Willen Andeutungen erkennen. Ich würde dies vor allem damit erklären, dass die private Seelenbesserung, der Aufstieg zum Guten, bereits in der *Politeia* ausführlich behandelt worden ist.⁸⁸⁸ Hier im *Politikos* erläutert deshalb ein anderer Gesprächsführer das der privaten

⁸⁸⁵ „With his [der *politikos*, C.W.] *epistêmê* he is able to implant true opinions in good mens souls, so as to bring together in them the naturally opposed virtues of moderation and courage.” (Weiss 1995: 221).

⁸⁸⁶ Gesetze sind also auch ein Teil der öffentlichen Seelenbesserung. „...so bedient sich auch der wahre Staatsmann des Nomos allenfalls als eines Hilfsinstruments zur Durchsetzung politisch-sozialer Normen und zur Besserung der Bürger“ (Effe 1996: 209).

⁸⁸⁷ Das Bessermachen, welches das entscheidende Merkmal der *politikê technê* in den Frühdialogen war, wird im *Politikos* mehrfach als Aufgabe des wahren Politikers bezeichnet.

⁸⁸⁸ Schofield versucht eine Reihe von Argumenten vorzutragen, die gravierende Unterschiede zur *Politeia* deutlich machen sollen. So gäbe es im *Politikos* keinen detaillierten politischen Entwurf und keine Antwort auf

Seelenbesserung (der politischen Kunst) nachgeordnete Bessermachen der Bürger auf der Grundlage wahrer Meinung.⁸⁸⁹

Es bleibt also Platons Ideal der Expertokratie gültig. Das Volk mag daran nicht glauben, dass es einige wenige Wissende in den politischen Angelegenheiten gibt, doch dies ändert nichts an der Tatsache, dass Platon an die Möglichkeit dieser politischen Experten weiterhin geglaubt hat. Und so wie sein Sokrates im *Gorgias* sich für den einzig wahren *politikos* erklärt, obwohl er nicht regiert, argumentiert der Fremde aus Elea: Nicht die Ausübung von Politik entscheidet darüber, ob jemand ein Politiker ist, sondern das politische Wissen.

Zum Schluss noch ein Wort zu den Gesetzen. Die Gesetzgebung gehört zur *politikê technê*. Da Gesetze aber zu starr für die sich ständig verändernde Welt sind und keine Fragen beantworten können, verwendet sie der *politikos* nur in der Zeit seiner Abwesenheit. Gute, also gut nachahmende Gesetze beruhen auf viel Erfahrung. Findet sich jemand, der das politische Wissen besitzt, tritt dieser an die Stelle der Gesetze.⁸⁹⁰ Das Schlimmste wäre jedoch, wenn gute Gesetze, welche die wahren Meinungen vom Schönen, Gerechten und Guten bewahren sollen, von Unkundigen geändert würden. Wie sieht es damit in den *Nomoi* aus, gilt dort immer noch der Primat der Vernunft vor dem Gesetz? Und kann dieser letzte betrachtete Dialog uns etwas über die *politikê technê* sagen?

die Frage, wie das politische Wissen zu erlangen sei (Schofield 2006: 174). Diese Feststellungen sind richtig, können aber nicht als Konstatierung eines Bruches herhalten. Selbstverständlich gibt es Unterschiede bei der Darstellung der *politikê technê*, diese resultieren aber eben aus der Aufteilung auf verschiedene Dialoge. Der Weg zum politisch-philosophischen Wissen und die Struktur der Polis werden in der *Politeia* beschrieben. Deswegen muss sich Platon im *Politikos* damit auch nicht mehr auseinandersetzen.

⁸⁸⁹ Für Kahn ist Platon im *Politikos* noch unentschieden, während er in den *Nomoi* nicht mehr zögert: „In this series of alternative formulations it is tempting to see Plato arguing with himself, not yet settled in a fixed position. When we turn from the *Statesman* to Book IV of the *Laws* we find that this hesitation has disappeared.“ (Kahn 1995: 52). Ich werde die genannte Stelle im nächsten Kapitel untersuchen und zu zeigen versuchen, dass die Entscheidung keineswegs eindeutig zugunsten der Gesetze gefallen ist.

Für die Kontinuität der beiden Dialoge und ihre Ergänzung plädiert auch Effe: „Die beiden Dialoge stimmen in allen wesentlichen Punkten der politischen Theorie überein, insbesondere in dem Konzept des Wissens-Absolutismus, das Herrschaft an ein philosophisches Normwissen bindet. Dieses Wissen selbst kommt in den beiden Dialogen nur in Andeutungen zum Vorschein, wobei jeweils andere Facetten desselben Sachverhaltes beleuchtet werden. Stellt der *Politikos* insofern eine Ergänzung des früheren Werkes dar, so gilt dies erst recht für einen anderen Aspekt der politischen Theorie. Hatte sich die *Politeia* auf die Kennzeichnung des Philosophen-Herrschers, seines Wissens und seiner Erziehung konzentriert, so rückt der *Politikos* sein Verhältnis zur politischen Wirklichkeit und zu denen, die dort als Konkurrenten auftreten, schärfer in den Blick. In diesem Sinne mag man dem Dialog eine größere ‚Realitätsnähe‘ zusprechen.“ (Effe 1996: 212).

⁸⁹⁰ Lisis Behauptung, dass es Platon nicht um die Souveränität des Wissens gegenüber dem Gesetz, sondern um die Notwendigkeit gehe, dass auch der Wissende Gesetze erlassen müsse (1985: 238 ff.), kritisiert Effe zu Recht: Die Fehlinterpretation resultiert aus der Fehlinterpretation des Mythos (Effe 1996: 209)

5.4 *Nomoi*: Hegemonie der Gesetze oder der Vernunft?

In den *Nomoi*, seinem für manche Interpreten „politisch reifsten Werk“⁸⁹¹, das wird gleich zu Beginn des Dialoges gesagt, geht es um Gesetze und um Verfassungen (*prosdokô ouk an aêdôs peri te politeias ta nyn kai nomôn tên diatribên*, leg. 625a). Wie bereits im vorigen Kapitel erwähnt, hat sich nun die Perspektive weg von den Fragen nach der besten Verfassung und dem Wissen des Politikerphilosophen hin zu der Frage nach den besten Gesetzen verschoben, von einem Idealismus hin zum Pragmatismus und der Frage, was unter gegebenen Bedingungen die wahrscheinlich beste Gesetzesverfassung wäre.⁸⁹² Ich will zu zeigen versuchen, dass die Grundprinzipien des politischen Ideals, der *politikê technê*, trotz der Aufwertung der Gesetze ihre Gültigkeit behalten.⁸⁹³

Am Ende des ersten Buches beschreibt der Athener die *politikê technê* ganz in der Tradition der Frühdialoge. Nachdem er den Wein als sicheres und schnelles Mittel zur Seelenprüfung empfohlen hat, sagt er:

„Dies nun, die Erkenntnis der natürlichen Anlagen und Verfassungen der Seele, dürfte also eines der natürlichsten Hilfsmittel für jene Kunst sein, deren Aufgabe es ist, diese Anlagen zu behandeln. Das ist aber doch wohl, behaupten wir, wie ich glaube, Aufgabe der politischen Kunst.“⁸⁹⁴

⁸⁹¹ So z.B. Neschke-Hentschke, die davon ausgeht, dass die politische Theorie Platons ausschließlich in den *Nomoi* zu finden sei (1988: 604). Ähnlich Laks 2000, Bobonich 2001. Dagegen Schofield: „In political philosophy – and a fortiori in the study of history of political philosophy – perhaps we learn most by seeing what happens to all the other major values when a thinker takes one central ideal (knowledge, for instance, or fairness or liberty) as fundamental to a proper politics. From this point of view the *Republic*, which has a highly distinctive grand vision, is likely to be more rewarding than the *Laws*, which proportionately devotes much more space to working through detailed constitutional, educational and legal provisions within the overall framework it establishes.“ (Schofield 2006: 9). Auch Kahn betont, dass die *Politeia* die politischen Institutionen (im Gegensatz zu den *Nomoi*) unbestimmt lässt (Kahn 1995: 51). Dies ist richtig, erklärt sich aber aus der Tatsache, dass das Zusammenfallen von Weisheit und Macht jegliche institutionellen Vorkehrungen (z.B. zur Verhinderung von Machtakkumulation oder -missbrauch) obsolet werden lässt und dass der Philosophenherrscher die Regeln der Polis in jedem Einzelfall passgenau aufstellt. Gegen eine politische Abwertung der *Politeia* spricht vor allem Aristoteles, der sich bei seiner Auseinandersetzung mit der politischen Theorie Platons in seiner *Politik* in erster Linie auf die *Politeia* konzentriert.

⁸⁹² Die Aufgabenstellung der *Nomoi* unterscheidet sich wesentlich von derjenigen der *Politeia*: Statt eines Entwurfes einer Idealpolis als Bild der Gerechtigkeit wird nun ein konkreter politischer Vorschlag (für eine bestimmte Situation) gemacht (Lisi 1998: 98). Man kann von einer Entwicklung in Platons politischer Theorie sprechen: In der *Politeia* ging es um die Philosophenherrschaft, im *Politikos* veränderte sich der Fokus: Die Gesetze wurden berücksichtigt und als (der Wahrscheinlichkeit nach) notwendig anerkannt; doch noch blieb das Hauptaugenmerk auf der auf Wissen basierenden besten Verfassung. In den *Nomoi* konzentriert sich die Untersuchung nun ausschließlich auf die (beste) Gesetzesherrschaft. Damit vollzieht sich gleichfalls eine Aufwertung der „empirischen Politikwissenschaft“ (Höffe 1997c: 338).

⁸⁹³ Vgl. Bobonich 2004. Das Erstaunliche an den *Nomoi* ist, dass – obwohl sie zu den spätesten Dialogen zählen – sich der Eindruck einstellt, dass der Autor bisweilen unsicher wirkt (Saunders 1992: 469). Ich werde mich bei der Behandlung der *Nomoi* noch stärker als bei der *Politeia* auf einzelne Passagen konzentrieren, die für meine Untersuchung von besonderer Relevanz sind. Die *Gesetze* sind – im Gegensatz zur *Politeia*, die von den Interpreten breit und sorgfältig behandelt worden ist – der am wenigsten erforschte Dialog (gemessen an seinem Gehalt). Zu den besten Versuchen gehören Bobonich 2004; Görgemanns 1960; Morrow 1993; Stalley 1983 und Schöpsdau 1994/2003, dessen Kommentar allerdings erst bis zum 7. Buch vollendet ist.

⁸⁹⁴ *Touto men ar' an tôn chrêsîmôtâtôn hen eiê, to gnônai tas physeis te kai hexeis tôn psychôn, tê technê ekeinê hês estin tauta therapeuein: estin de pou, phamen, hôs oimai, politikês.* (leg. 650b). Wenn nicht anders angegeben, werde ich mich bei den *Nomoi* an der Übersetzung von Schöpsdau (1977a/b) orientieren.

Die Aufgabe der *politikē technē* – oder zumindest ein *ergon* von ihr – ist die Behandlung der Seele. Inwiefern der Wein ein geeignetes Mittel zur Seelenprüfung ist, braucht uns nicht zu interessieren. Zugegeben, diese an die Frühdialoge erinnernde Aussage steht etwas isoliert im Verhältnis zum übrigen Text, die *politikē technē* wird nicht mehr so deutlich als Seelenbesserung beschrieben, doch bleibt sie bemerkenswert.⁸⁹⁵

Bezüglich für die Untersuchung relevanter Dinge erfahren wir aus den *Nomoi* am meisten über das Verhältnis von *politikē technē* und Gesetzen. Wie sieht es mit der besten Verfassung aus? Im fünften Buch nimmt der Athener in einer Art Exkurs eine Hierarchisierung der besten Verfassungsformen vor (leg. 739a ff.). Die beste Verfassung ist das Ideal der *Politeia*, die zweitbeste der Gesetzesentwurf der *Nomoi* und die drittbeste die realitätsbedingte Modifikation des *Nomoi*-Entwurfes (Schöpsdau 2003: 308 ff.). Die drei Verfassungen steigen ihrem Wert nach von der höchsten Reinheit zur höheren Realisierbarkeit und Realitätsnähe ab. Die erste Polis, die erste Verfassung und die besten Gesetze⁸⁹⁶ sind dort zu finden, wo Freunden alles gemeinsam ist⁸⁹⁷, also wo die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft verwirklicht und die Polis eine Einheit ist.⁸⁹⁸ Dieses deutlich auf die *Politeia* verweisende Ideal ist der Maßstab (*horos*), dem man bei der Formulierung der Gesetze möglichst nah kommen muss (Schöpsdau 2003: 308).

„Darum darf man nicht anderswo nach einem Muster (*paradeigma*) für eine Polis ausschauen, sondern muss sich an dieses halten und dann nach Kräften eine suchen, die möglichst ebenso beschaffen ist. Diejenige Polis aber, deren Gründung wir jetzt in Angriff genommen haben, dürfte wohl, wenn sie verwirklicht würde, der Unsterblichkeit am nächsten kommen und dem Wert nach den zweiten Rang einnehmen“ (nom. 739e).⁸⁹⁹

⁸⁹⁵ Das Ziel des Gesetzgebers bleibt aber die Seelenbesserung „...the legislator’s aim is still to improve the citizens, not simply to tailor the laws to fit their existing condition.“ (Rowe 2003a: 141).

⁸⁹⁶ So sehr ich die Identität der ersten Verfassung mit dem Entwurf der *Politeia* auch befürworte, ist die Erwähnung der „besten Gesetze“ problematisch, da sich diese in der *Politeia* hinter den Philosophenherrschern fast im Nichts auflösen. Vgl. leg. 739d: „und wenn schließlich Gesetze die Polis soweit wie möglich zu einer Einheit gestalten“ (*kai kata dynamin hoitines nomoi mian hoti malista polin apergazontai*).

⁸⁹⁷ Vgl. rep. 424a; 449c und Phaidr. 279c.

⁸⁹⁸ Πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστίν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι, ὅπου τὸ πάλαι λεγόμενον ἂν γίγνηται κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν ὅτι μάλιστα· λέγεται δὲ ὡς ὄντως ἐστὶ κοινὰ τὰ φίλων. τοῦτ’ οὖν εἴτε που νῦν ἐστὶν εἴτ’ ἐστὶ ποτέ — κοινὰς μὲν γυναῖκας, κοινούς δὲ εἶναι παῖδας, κοινὰ δὲ χρήματα σύμπαντα — καὶ πάση μηχανῇ τὸ λεγόμενον ἴδιον πανταχόθεν ἐκ τοῦ βίου ἅπαν ἐξήρηται, μεμηχάνηται δ’ εἰς τὸ δυνατόν καὶ τὰ φύσει ἴδια κοινὰ ἅμῃ γέ πη γεγονέαι, οἷον ὄμματα καὶ ὄτα καὶ χεῖρας κοινὰ μὲν ὄραν δοκεῖν καὶ ἀκούειν καὶ πράττειν, ἐπαινεῖν τ’ αὖ καὶ ψέγειν καθ’ ἓν ὅτι μάλιστα σύμπαντας ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς χαίροντας καὶ λυπομένους, καὶ κατὰ δύναμιν οἵτινες νόμοι μίαν ὅτι μάλιστα πόλιν ἀπεργάζονται, τούτων ὑπερβολῇ πρὸς ἀρετὴν οὐδεὶς ποτε ὄρον ἄλλον θέμενος ὀρθότερον οὐδὲ βελτίω θήσεται. (leg. 739b ff.). Da sich die Forderung nach der Besitzlosigkeit auf die gesamte Polis erstreckt, kann streng genommen das Modell der *Politeia* nicht gemeint sein. Doch so einfach ist die *Politeia* als Ideal nicht abzuschreiben. Vgl. Schöpsdau 2003: 313; Lisi 1985: 208 ff.; Saunders 1992: 480.

⁸⁹⁹ διὸ δὴ παράδειγμά γε πολιτείας οὐκ ἄλλη χρὴ σκοπεῖν, ἀλλ’ ἐχομένους ταύτης τὴν ὅτι μάλιστα τοιαύτην ζητεῖν κατὰ δύναμιν. ἂν δὲ νῦν ἡμεῖς ἐπιχειρήκαμεν, εἴη τε ἂν γενομένη πως ἀθανασίας ἐγγύτατα καὶ ἡ μία δευτέρως·

Der Verfassungsentwurf der *Nomoi* steht also zwischen dem *Politeia*-Ideal und der „dritten Polis“. Er ist weniger ideal als der erste – weil er weniger dicht am *paradeigma* ist – und weniger realistisch als der dritte, weil er wünschenswerte Gegebenheiten einfach voraussetzt (vgl. leg. 736b f.; 745e f.).⁹⁰⁰ Die erste Verfassung erklärt der Athener für die jetzigen Menschen mit ihrer Erziehung und Bildung als unangemessen (*epeidê to toiouton meizon ê kata tèn nyn genesin kai trophên kai paideusin eirêtai*, leg. 740a), sie ist eher etwas für Götter oder Kinder von Göttern (*eite pou theoi ê paides theôn autên oikousi pleious henos*, leg. 739d). Die drittbeste Verfassung lässt sich nicht sauber vom *Nomoi*-Entwurf trennen, da sie Elemente von ihm enthält. Sie ist aber im Gegensatz zur *deutera politeia* nicht *logos*, sondern wird in der Wirklichkeit (*ergô*) umgesetzt (Schöpsdau 2003: 311).

Was meiner Meinung nach den wesentlichen Unterschied zwischen der besten und der zweitbesten Verfassung ausmacht, sind die Einwohner der Polis. In den *Nomoi* muss überwiegend mit den Menschen ausgekommen werden, die vorhanden sind, in der *Politeia* gelangt Sokrates zu den göttlichen Kindern, indem er an der Polis eine *katharsis* vornimmt, alle Älteren aus ihr entfernt und die Jungen zu gemeinsamen Vorstellungen vom Schönen, Gerechten und Guten erzieht. Der *Nomoi*-Entwurf ist der Realisierbarkeit näher, und es handelt sich bei ihm um den zweiten Weg, den wir aus dem *Politikos* kennen.

Einer der deutlichsten Belege für die gegenteilige These, dass Platon in den *Nomoi* bezüglich der besten Herrschaft den Gesetzen den Vorrang vor der politischen Kunst eingeräumt habe, ist eine Stelle aus dem vierten Buch:

„Diejenigen aber, die heutzutage ‘Herrscher’ genannt werden, habe ich ‘Diener’ der Gesetze genannt, nicht um neue Ausdrücke zu prägen, sondern weil ich glaube, dass hiervon mehr als von allem anderen die Erhaltung einer Stadt und ihr Gegenteil abhängt. Denn einer Stadt, in der das Gesetz den Regierenden unterworfen und machtlos ist, einer solchen sehe ich den Untergang bevorstehen; der Stadt aber, in der es Herr über die Regierenden und die Regierenden Sklaven des Gesetzes sind, der sehe ich Fortbestand und alle Güter zuteil werden, welche die Götter je Städten verliehen haben.“⁹⁰¹

Dies sieht auf den ersten Blick so aus, als ob kein Mensch über den Gesetzen stehen dürfe.⁹⁰² Doch handelt es sich hierbei um dieselbe Situation wie in polit. 300a: Zu den schlimmsten Dingen gehört es, wenn ein Unkundiger die (guten) Gesetze verändert. Die Gesetze, die im oben aufgeführten Zitat genannt werden, sind „Produkte wahrer gesetzgeberischer *technê*“ (Schöpsdau 2003: 197), also eines Teiles der politischen Kunst. Platon plädiert in den *Nomoi*

⁹⁰⁰ Die erste Polis wird in den *Nomoi* nur angedeutet, wahrscheinlich gilt für sie die *Politeia*, die dritte Polis wird aber nicht näher beschrieben. Darauf verweist das „so Gott will“ in leg. 739e5. Zur dritten Polis und den Zweifeln des Atheners an der Realisierbarkeit des *Nomoi*-Entwurfes vgl. Schöpsdau 2003: 309 f.

⁹⁰¹ τοὺς δ' ἄρχοντας λεγομένους νῦν ὑπέρετας τοῖς νόμοις ἐκάλεσα οὐτι καινοτομίας ὀνομάτων ἔνεκα, ἀλλ' ἠγοῦμαι παντὸς μᾶλλον εἶναι παρὰ τοῦτο σωτηρίαν τε πόλει καὶ τούναντίον. ἐν ἧ μὲν γὰρ ἂν ἀρχόμενος ἦ καὶ ἄκυρος νόμος, φθορὰν ὄρω τῇ τοιαύτῃ ἐτοιμῆν οὖσαν· ἐν ἧ δὲ ἂν δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου, σωτηρίαν καὶ πάντα ὅσα θεοὶ πόλεσιν ἔδωσαν ἀγαθὰ γιγνόμενα καθορῶ. (leg. 715c f.).

⁹⁰² Zur Wichtigkeit des Gehorsams gegenüber den Gesetzen vgl. auch Xen. mem. IV, 4, 13 ff.

nicht für einen blinden Gesetzespositivismus, er erkennt durchaus den Unterschied zwischen richtigen und unrichtigen Gesetzen an.⁹⁰³ Da die Gesetze von einem weisen Gesetzgeber, dem Inhaber der *politikê technê*, erlassen werden, muss es also auch einige Wenige geben, die vielleicht nicht über dem Gesetz stehen (indem es für sie nicht gilt), aber zumindest vor ihm, weil sie es erlassen haben (und verändern können), nur eben nicht willkürlich. Das ist genau die Position des Fremden im *Politikos*.⁹⁰⁴

Schauen wir uns eine weitere kritische Stelle zum Verhältnis *politikê technê* und *nomoi* an. Im neunten Buch sagt der Athener im Rahmen der Gesetzgebung über Verletzungen, dass es notwendig sei, den Menschen Gesetze zu geben, und dass sie nach Gesetzen leben müssten, da sie sich sonst in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden würden (*ôs ara nomous anthrôpous anankaion tithesthai kai zên kata nomous ê mêden diapherein tôn pantê agriôtatôn thêrion*, leg. 874e f).⁹⁰⁵

„Der Grund hiervon ist der, dass keines Menschen Natur mit einer solchen Fähigkeit begabt ist, dass sie nicht nur erkennt, was den Menschen für ihre politische Gemeinschaft nützt, sondern auch, wenn sie es erkannt hat, die Kraft und den Willen nicht aufbringt, das Beste zu verwirklichen.“⁹⁰⁶

Denn es ist schwierig, zu erkennen, dass die wahre politische Kunst, nicht auf den Vorteil des Einzelnen sondern auf das Gemeinwohl bedacht sein muss und dass die Förderung des Gemeinwohls wichtiger ist als die des Einzelnen.⁹⁰⁷

Damit wird die vorangehende Aussage, dass dies kein Mensch erkennen könne, relativiert. Andernfalls macht auch der zweite Teil der Aussage keinen Sinn. Denn wenn etwas nicht erkannt werden kann, ist die Frage nach dessen Umsetzung irrelevant. Sollte also jemand sogar diese Erkenntnis in der *politikê technê* erreichen, so wird er, prophezeit der Athener, wenn er frei von jeglicher Verantwortung unumschränkt über die Polis herrscht, wohl niemals die Kraft haben, den Verlockungen der Macht gänzlich zu widerstehen und sie im Eigeninteresse missbrauchen.⁹⁰⁸ Nun könnte man meinen, dass Platon in den *Nomoi* von seinem politischen Ideal und dessen Realisierbarkeit abgerückt sei. Was ist aus dem

⁹⁰³ Vgl. Schöpdsdau 2003: 197.

⁹⁰⁴ Im *Kratylos* wird die Gesetzgebung zu den hervorbringenden Künsten gezählt, der Gebrauch der Gesetze und die Beurteilung ihrer Nützlichkeit werden hingegen dem Dialektiker zugeschrieben, der dadurch charakterisiert ist, dass er zu fragen und zu antworten weiß (Krat. 390c).

⁹⁰⁵ Die Negativität des Menschenbildes, das hier nur angedeutet werden kann, erinnert mit seiner Formulierung vom „Menschen als allerwildesten Tier“ an Aristoteles (bei dem der Mensch, ungebunden von Gesetz und Recht, das schlimmste Lebewesen von allen ist, Arist. pol. 1253a 32ff.) und Hobbes' *Leviathan* (13. Kap.).

⁹⁰⁶ *Hê de aitia toutôn hêde, hoti physis anthrôpôn oudenos hikanê phyetai hôste gnônai te ta sympheronta anthrôpous eis politeian kai gnousa, to beltiston aei dynasthai te kai ethelein prattein.* (leg. 875a).

⁹⁰⁷ γινῶναι μὲν γὰρ πρῶτον χαλεπὸν ὅτι πολιτικῇ καὶ ἀληθεῖ τέχνῃ οὐ τὸ ἴδιον ἀλλὰ τὸ κοινὸν ἀνάγκη μέλειν — τὸ μὲν γὰρ κοινὸν συνδεῖ, τὸ δὲ ἴδιον διασπᾶ τὰς πόλεις — καὶ ὅτι συμφέρει τῷ κοινῷ τε καὶ ἰδίῳ, τοῖν ἀμφοῖν, ἣν τὸ κοινὸν τιθῆται καλῶς μᾶλλον ἢ τὸ ἴδιον· (leg. 875a f.).

⁹⁰⁸ δεῦτερον δέ, ἐὰν ἄρα καὶ τὸ γινῶναι τις ὅτι ταῦτα οὕτω πέφυκεν λάβῃ ἱκανῶς ἐν τέχνῃ, μετὰ δὲ τοῦτο ἀνυπεύθυνός τε καὶ αὐτοκράτωρ ἄρξῃ πόλεως, οὐκ ἂν ποτε δύναίτο ἐμμεῖναι τούτῳ τῷ δόγματι καὶ διαβῶναι τὸ μὲν κοινὸν ἡγούμενον τρέφων ἐν τῇ πόλει, τὸ δὲ ἴδιον ἐπόμενον τῷ κοινῷ (leg. 875b). „What is new is Plato's recognition that the requisite degree of power would put severe strains on the character and wisdom of the ruler, strains that human nature can scarcely endure.“ (Kahn 1995: 54).

wohlverstandenen Eigeninteresse als dem Zusammenfallen von Gemeinwohl und Einzelinteresse geworden, was aus der Immunität gegenüber den Verlockungen der Macht, die sich demjenigen offenbaren, der das höchste Wissen erreicht hat und der, wenn er an sich denkt, auch immer an die Polis denkt? Und was ist mit dem Glauben daran geschehen, dass diese höchste Erkenntnis ihre Kraft niemals einbüßt, dass zumindest der Philosophenherrscher nicht der *akrasia* unterliegt und seine Macht missbraucht? Ist dies alles hinfällig geworden? Nein. Bereits wenige Zeilen später wird Platon die Dinge wieder zurechtrücken. Vorher sollten wir das positive Resultat dieser Passage festhalten: Jemand, der die wahre politische Kunst besitzt, erkennt die Priorität des Gemeinwohls (*to koinon*) gegenüber dem Einzelinteresse an.⁹⁰⁹ Denn das Gemeinsame eint die Polis, das Einzelne zerreißt sie (leg. 875a). Damit wird erneut die Einheit des Gemeinwesens als Aufgabe der *politikê technê* gekennzeichnet.

Im ersten Buch der *Politeia* findet sich eine Parallele zu dieser Stelle. Sokrates sagt zu Thrasymachos zunächst allgemein über die *technai*, dass „derjenige, welcher seine Kunst gut ausüben will, niemals sein eigenes Bestes besorgt, wo er nach seiner Kunst etwas anordnet, sondern dessen, was er regiert“ (*ho mellôn kalôs tê technê praxein oudepote hautô to beltiston prattei oud' epitattei kata tèn technên epitattôn, alla tô archomenô*, rep. 347a); und wenige Sätze später in Bezug auf die beste Regierung, „dass der in der Tat wahrhafte Herrscher nicht in der Art hat, das ihm selbst Zuträgliche zu bedenken, sondern das der Regierten.“ (*hoti tô onti alêthinos archôn ou pephyke to hautô sympheron skopeisthai alla to tô archomenô*, rep. 347d).⁹¹⁰ Bei einer üblichen *technê* ist es richtig, dass der Künstler seinem Gegenstand Nutzen bereitet; dafür erhält er als Ausgleich einen Lohn. Bei der *politikê technê* sieht dies jedoch anders aus. Dadurch, dass der wahre *politikos* seine Mitbürger bessert und durch die Übernahme der Regierungsverantwortung die gesamte Polis glücklich macht, nützt er auch sich selbst. Nicht zuletzt dadurch, dass er es vermeidet, dass er von Schlechteren regiert wird.⁹¹¹

Doch zurück zu den *Nomoi*. Bevor Platon den Athener auf das politische Ideal und dessen Wahrscheinlichkeit zu sprechen kommen lässt, steigert dieser noch einmal die Skepsis gegenüber der menschlichen Natur. Überwunden von Schmerz und Lust werde der Mensch aufgrund seiner Veranlagung das Gerechtere und Bessere vernachlässigen und daher zum Mehrhabenwollen und zur Befriedigung seiner persönlichen Interessen (*pleonexia kai idiopragia*) verleitet werden, was für ihn und die Polis alles Schlechte bedeute.⁹¹² Diese

⁹⁰⁹ Vgl. Xen. mem. III, 4, 12: „Denn die Fürsorge (*epimeleia*) für die eigenen Angelegenheiten unterscheidet sich nur dem Umfange nach von der für das Gemeinwohl (*koinon*), im übrigen stehen sie einander sehr nahe“.

⁹¹⁰ Trotz aller Relativierung sagt Sokrates damit bereits im ersten Kapitel einiges über das Wesen der Gerechtigkeit aus. Vgl. Pfannkuche 1988: 87 f.

⁹¹¹ Vgl. rep. 519e f. Ich habe bereits im *Politeia*-Kapitel auf die Stelle rep. 497a hingewiesen, wonach die Philosophen erst dann ihre größte *eudaimonia* erreichen, wenn sie in einer optimal eingerichteten Polis leben, also wenn sie regieren.

⁹¹² ἄλλ' ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν ἢ θνητὴ φύσις αὐτὸν ὀρμησεὶ ἀεὶ, φεύγουσα μὲν ἀλόγως τὴν λύπην, διώκουσα δὲ τὴν ἡδονήν, τοῦ δὲ δικαιότερου τε καὶ ἀμείνονος ἐπίπροσθεν ἄμφω τούτῳ προστίθεται, καὶ σκότος ἀπεργαζομένη ἐν αὐτῇ πάντων κακῶν ἐμπλήσει πρὸς τὸ τέλος αὐτὴν τε καὶ τὴν πόλιν ὅλην. (leg. 875b f.). Das Bild des Herrschers, der seine Herrschaft aufgrund der *pleonexia* missbraucht, erinnert an Kallikles im *Gorgias*.

Einschätzung der menschlichen Natur und die daraus resultierende geringe Hoffnung für die Menschen werden gleich im Anschluss jedoch etwas relativiert.

„Wenn allerdings einmal durch göttliche Fügung ein Mensch mit jener natürlichen Fähigkeit geboren würde und imstande wäre, eine solche Machtsstellung zu erlangen, so brauchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten. Denn dem Wissen ist kein Gesetz und keine Ordnung überlegen; und es widerspräche auch der göttlichen Satzung, wenn die Vernunft etwas anderem Untertan und dessen Sklavin wäre, sondern sie muss über alles herrschen, sofern sie wirklich in ihrem Wesen wahrhaft und frei ist. Nun aber findet sich doch nirgends eine solche Fähigkeit, es sei denn in geringem Maße; darum gilt es das Zweitbeste zu wählen, die Ordnung und das Gesetz, die zwar die häufigsten Fälle ins Auge fassen und berücksichtigen, aber natürlich nicht alles überschauen können.“⁹¹³

Das Gesetz ist selbst in den *Nomoi* nicht dem Wissen überlegen, die Vernunft (*nous*) in Verbindung mit der *politikê technê* sind nach wie vor die beste Befähigung zur Herrschaft.⁹¹⁴ Das politische Ideal der Frühdialoge und der *Politeia* bleibt also weiterhin gültig.⁹¹⁵ Die Schwäche der Gesetze besteht wie im *Politikos* darin, dass diese lediglich allgemeine Verhaltensvorschriften aufstellen, aber nicht auf die einzelnen Fälle eingehen können; trotzdem sind sie der zweitbeste Weg. Die Bemerkung, dass es einen solchen wissenden Politiker (so gut wie) niemals gäbe, dass die göttliche Schickung höchst unwahrscheinlich ist, ist sicherlich als Indiz einer zunehmenden Skepsis Platons zu sehen. Doch findet sich eine sehr ähnliche Aussage bereits im *Gorgias*.⁹¹⁶ Aber das Ideal einer *politikê technê* als Optimum menschlicher Politik hat Platon nicht aufgegeben.

Neben der *pleonexia* wird im fünften Buch eine weitere mit ihr verbundene Gefahr für die Verderbnis des Menschen und seine Unfähigkeit, am Guten festzuhalten, genannt. Der Athener bezeichnet die Selbstliebe (*hê heautou philia*) und die Behauptung, sie sei eine

⁹¹³ ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἰκανὸς θεῖα μοῖρα γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἶη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ· ἐπιστήμης γὰρ οὔτε νόμος οὔτε τάξις οὐδεμία κρείττων, οὐδὲ θέμις ἐστὶν νοῦν οὐδενὸς ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἑάνπερ ἀληθινὸς ἐλεύθερός τε ὄντως ἢ κατὰ φύσιν. νῦν δὲ οὐ γὰρ ἐστὶν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ’ ἢ κατὰ βραχὺ· διὸ δὴ τὸ δεύτερον αἰρετέον, τάξιν τε καὶ νόμον, ἃ δὴ τὸ μὲν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὁρᾷ καὶ βλέπει, τὸ δ’ ἐπὶ πᾶν ἀδυνατεῖ. (leg. 875c f.)

⁹¹⁴ So auch Lisi 1998: 101; Guthrie 1987: 335. Schöpsdau 2003: 165.

⁹¹⁵ Vgl. leg. 711e f., wonach die beste Verfassung und ihre besten Gesetze dann gegeben sind, wenn *phronein* und *sôphronein* mit der größten Macht zusammenfällt. „In the development of Plato’s political theory from the *Republic* to the *Laws*, we can trace a similar pattern of continuity and change within a stable theoretical framework. Although in his latest work Plato abandons the rule of philosopher-kings for the rule of law, and readmits the traditional family with its private property, he clearly regards this solution as a second best. At the level of ideal theory, his vision of the best form of government remains unchanged.” (Kahn 1996: 387).

⁹¹⁶ „Denn schwer ist es, o Kallikles, und vieles Lobes wert, bei großer Gewalt zum Unrecht tun dennoch gerecht zu leben; und es gibt nur wenige solche. Gegeben aber hat es doch, hier sowohl als anderwärts, und wird auch, denke ich, noch künftig geben, treffliche Männer in dieser Tugend, alles gerecht zu verwalten, was ihnen jemand anvertraut.“ (Gorg. 526a f.).

naturgegebene Tatsache, als größtes Übel (*touto d' estin ho legousin hos philos hautō pas anthrōpos physei te estin kai orthōs echei to dein einai toiouton*, leg. 731e).⁹¹⁷

„In Wahrheit aber wird dies wegen der übermäßigen Selbstliebe für jeden immer wieder zur Ursache aller möglichen Verfehlungen. Der Liebende wird nämlich blind gegenüber dem, was er liebt, so dass er das Gerechte, das Gute und Schöne verkehrt beurteilt, weil er meint, er müsse das Eigene stets mehr als das Wahre ehren [...] Von eben diesem Fehler rührt es auch her, dass die eigene Unwissenheit jedem als Weisheit erscheint; die Folge ist, dass wir, obwohl wir genauso genommen so gut wie nichts wissen, dennoch alles zu wissen glauben, und weil wir nicht anderen das auszuführen auftragen, was wir nicht verstehen, begehen wir zwangsläufig Fehler, wenn wir es selbst ausführen. Darum soll jeder Mensch die übermäßige Selbstliebe meiden und sich stets an den anschließen, der besser ist als er, ohne hierbei irgendeine Scham vorzuschützen.“⁹¹⁸

Dies ist ein typisch sokratischer Grundsatz und die Erklärung dafür, warum Menschen Aufgaben an sich reißen, obwohl es kompetentere Personen dafür gäbe. Das eingebildete Wissen, das Sokrates immer wieder seinen Mitbürgern vor Augen zu führen versucht, hat seine Ursache in der übertriebenen Selbstliebe.⁹¹⁹ Die Folgen sind Selbstüberschätzung und Ausführung von Aufgaben, die man Besseren überlassen sollte, was zu schlechten Ergebnissen führt. Die Besonnenheit und die Gerechtigkeit, so wie sie in der *Politeia* definiert werden, gehen an dieser Stelle ineinander über: Die Akzeptanz der Herrschaft des Besseren ist bedingt durch das Gegenteil zwischen Vielgeschäftigkeit (*polypragmonein*)⁹²⁰ und dem Tun des Seinigen, also durch die Konzentration auf die eigenen Fähigkeiten.⁹²¹ Gesunde Selbstliebe liebt das in Wahrheit Gerechte, Gute und Schöne.

⁹¹⁷ Aus der Selbstliebe und der Habsucht (*pleonexia*) erwachsen die größten Gefahren für die Polis (Zehnpfennig 2001: 217 f.).

⁹¹⁸ τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἐκάστω γίγνεται ἐκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἠγούμενος· οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρῆ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια, ἐάντε παρ' αὐτῶ ἐάντε παρ' ἄλλω μᾶλλον πραττόμενα τυγχάνη. ἐκ ταύτου δὲ ἀμαρτήματος τούτου καὶ τὸ τὴν ἀμαθίαν τὴν παρ' αὐτῶ δοκεῖν σοφίαν εἶναι γέγονε πᾶσιν· ὄθην οὐκ εἰδότες ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐδέν, οἴομεθα τὰ πάντα εἰδέναι, οὐκ ἐπιτρέποντες δὲ ἄλλοις ἢ μὴ ἐπιστάμεθα πράττειν, ἀναγκάζομεθα ἀμαρτάνειν αὐτοὶ πράττοντες. διὸ πάντα ἄνθρωπον χρῆ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν, τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν ἀεὶ, μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιούτῳ πρόσθεν ποιούμενον. (leg. 731e ff.).

⁹¹⁹ Nicht jede Art von Selbstliebe wird von Platon abgelehnt, an dieser Stelle geht es um ihre exzessive Form (Schöpsdau 2003: 267 f.).

⁹²⁰ Im Mythos des *Gorgias* wird auf ganz ähnliche Weise der Philosoph, der das Seinige tut und in der Wahrheit lebt, mit dem Vielgeschäftigen verglichen (ἐνίοτε δ' ἄλλην εἰσιδὼν ὁσῶς βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μὲν, ἔγωγέ φημι, ὦ Καλλίκλεις, φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε, Gorg. 526c). Dalfen sagt, dass Platon hier die umgangssprachlichen Redewendungen (das Eigene tun und sich in Vieles einmischen, *polypragmosynē*) entgegengesetzt. Wer sich darauf beschränkte, das Eigene zu tun, galt als ordentlicher Bürger, wer sich dagegen in Vieles einmischte, wurde negativ beurteilt (Dalfen 2004: 496 f.).

⁹²¹ Das Wichtigste unter dem Eigenen ist die Seele, das eigentliche Selbst; die richtige Art, das Eigene zu lieben, wäre demnach die sokratische Sorge (*epimeleia*) um die Seele (Schöpsdau 2003: 268).

Die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Besonnenheit, die besonders im *Gorgias* und in der *Politeia* deutlich wird, lässt sich auch an einer anderen Stelle der *Nomoi* finden: „Gerechtigkeit kann aber doch nicht ohne Besonnenheit bestehen?“ (*Alla mên to ge dikaion ou phytai chôris tou sôphronein*, leg. 697c). Kurz zuvor gab der Athener selbst die Antwort auf diese Frage: Keine *aretê* ist „Tugend, der die Besonnenheit abgeht.“ (*aretês hês an sôphrosynê apê*, leg. 696b). In diesem Zusammenhang ist eine Äußerung Xenophons über Sokrates von Interesse:

„Seine Freunde redegewandt, lebensklug und geschickt zu machen, damit beeilte er sich allerdings nicht, sondern er glaubte vielmehr, es sei vorerst notwendig, dass ihnen die Besonnenheit zuteil werde. Denn wer diese Fähigkeit habe, ohne Besonnenheit zu besitzen, der würde umso ungerechter und umso mehr befähigt sein zu schlechtem Tun“ (Xen. mem. 4, 3, 1).

Das Verhältnis von Gerechtigkeit, Besonnenheit und (wie wir gleich näher betrachten werden) Weisheit ist nicht als eines der Trennung, sondern als eines der Einheit zu sehen. In verschiedenen Dialogen werden verschiedene *aretai* besonders hervorgehoben wie an dieser Stelle die Besonnenheit. Es wäre allerdings ein Fehler, die Besonnenheit generell über die Gerechtigkeit (was partiell gerechtfertigt sein mag) oder gar über die Weisheit zu stellen. Viel eher ist es so – wie wir bei der Betrachtung des *Politikos* sahen –, dass (gerade wenn auch die *sophia/phronêsis* vorkommt) an eine Einheit der Tugend gedacht werden sollte: Die notwendigen Bedingungen der Weisheit sind die Besonnenheit und die Gerechtigkeit.⁹²² Wenn man die Textstelle auf diese Weise interpretiert, befindet sich der Athener in deutlicher Nähe zu Sokrates (Schöpsdau 1994: 481).

Die Anmaßung von Tätigkeiten und die fehlende Akzeptanz eines besser Qualifizierten, fährt der Athener fort, sind am Schlimmsten in Bezug auf die Regierungsgeschäfte, weil dort mehr Unheil gestiftet werden kann als im kleinen Rahmen. Die größte Gefahr für die Stabilität eines Gemeinwesens ist die Unwissenheit in den wichtigsten menschlichen Dingen (*peri ta megista tôn anthrôpinôn pragmatôn amathia*, leg. 688c f.) bei den Regierenden. Im Umkehrschluss sind das größte Gut für ein Gemeinwesen Herrscher, die über das Wissen in den wichtigsten menschlichen Angelegenheiten, also das Wissen vom Schönen, Gerechten und Guten (die *politikê technê*), verfügen. Schöpsdau verweist auf den *Politikos*, wo sich der Fremde ganz ähnlich äußert und einen direkten Hinweis auf die politische Kunst gibt:

„Viele [Poleis, C.W.] freilich gehen auch unter wie leck gewordene Schiffe und sind untergegangen und werden noch untergehen wegen des Steuermanns und der Schiffsleute Schlechtigkeit, die in den größten Dingen die größte Unwissenheit besitzen, und obwohl sie von den politischen Angelegenheiten gar nichts verstehen,

⁹²² Nämlich dann, wenn die Tugend die Qualität eines Wissens besitzt. In Form von wahren Meinungen können sie – wie in der *Politeia* – dargestellt auch getrennt auftreten.

doch meinen, in allen Stücken unter allen Wissenschaften diese gerade am sichersten innezuhaben.“⁹²³

„Das (fehlende) Wissen wäre dann das ‚technische‘ Wissen des sachverständigen Politikers.“ (Schöpsdau 1994: 411 f.). Aufgabe des Gesetzgebers ist es, dem Gemeinwesen so viel Einsicht (*phronêsis*) wie möglich einzubilden und den Unverstand (*anoia*) auszutreiben (leg. 688e). Dazu benötigt der Leiter der Polis die größte *sophia*, verstanden als schönste Harmonie zwischen den Gefühlen Schmerz und Lust auf der einen und der Vernunft auf der anderen Seite, sowohl in der Polis als auch in der Seele (leg. 689a ff.). Wir können hierin sowohl eine Identifikation der Weisheit mit der *politikê technê*, als auch die öffentliche Seelenbesserung durch Einbildung der wahren Meinung über das richtige Verhältnis von Lust/Schmerz und Vernunft erkennen. Die Besonnenheit als Akzeptanz des richtigen Herrschaftsverhältnisses nähert sich damit sehr deutlich der *sophia* an, die Grenzen beginnen zu verschwimmen. Der richtige Umgang mit Schmerz und Lust, das richtige Herrschaftsverhältnis zwischen Begierden und Vernunft ist eines der zentralen Themen der *Nomoi*.⁹²⁴

Die Verbindung zwischen Besonnenheit und Weisheit, und damit die Unterscheidung zwischen auf wahrer Meinung und auf Wissen basierender Besonnenheit findet sich auch im vierten Buch. Nachdem der Athener – ähnlich wie Sokrates im *Euthydemos* – darauf hingewiesen hat, dass streng genommen nicht die Menschen Gesetze geben, sondern Gott und der Zufall, dass aber danach die *politikê technê* des Gesetzgebers die menschliche Bedingung der *eudaimonia* ist (leg. 709a ff), unterscheidet er zwei Arten von *sôphrosynê*. Die eine ist die volkstümliche (*dêmôdê*) Besonnenheit, die angeboren sein kann, die andere ist die vornehme, die eine Identität mit der *phronêsis* bildet.⁹²⁵ Die reinste *sôphrosynê* entsteht nur in der Verbindung mit *phronêsis*.⁹²⁶ Ob sich die angeborene Besonnenheit von der auf wahrer Meinung beruhenden in den Augen des Atheners unterscheidet, muss uns für unsere Untersuchung nicht interessieren.

⁹²³ πολλὰ μὴν ἐνίστε καὶ καθάπερ πλοῖα καταδύμενα διόλλυνται καὶ διολώλασι καὶ ἔτι διολοῦνται διὰ τὴν τῶν κυβερνητῶν καὶ ναυτῶν μοχθηρίαν τῶν περὶ τὰ μέγιστα μεγίστην ἄγνοιαν εἰληφῶτων, οἱ περὶ τὰ πολιτικά κατ' οὐδὲν γινώσκοντες ἡγοῦνται κατὰ πάντα σαφέστατα πασῶν ἐπιστημῶν ταύτην εἰληφέναι. (polit. 302a f.).

⁹²⁴ Vgl. Schöpsdau, der Stellen in den *Nomoi* aufzeigt, bei denen dieses Verhältnis bereits behandelt wurde. Für ihn findet erst jetzt ein Bruch zwischen den Frühdialogen und der *Politeia* auf der einen und den *Nomoi* auf der anderen Seite in Hinsicht auf die *akrasia* statt; erst jetzt habe Platon daran geglaubt, dass man trotz Wissens von den Affekten überwunden werden kann (Schöpsdau 1994: 415 f.).

⁹²⁵ Dies verweist auf dieselbe Identität von Besonnenheit und Weisheit wie in Prot. 333b und Charm. 164c ff. und damit auf das politische Wissen (Schöpsdau 2003: 164 f.). Vgl. leg. 632c. Dort ist die Rede davon, dass der Gesetzgeber nach getaner Arbeit Wächter (*phylakês*) über die Gesetze beruft, „von denen die einen von der Einsicht (*phronêsis*) und die anderen von der wahren Meinung geleitet werden, damit die Vernunft (*nous*), wenn sie dies alles zu einem Ganzen verbunden hat, es als der Besonnenheit und der Gerechtigkeit dienlich erweist, nicht aber dem Reichtum und der Ehrliche.“ (leg. 632c f.). Man erinnere sich an den *Politikos*, wo für die meisten Menschen auch nicht mehr als wahre Meinung erreichbar und deshalb am besten geeignet war. Vgl. Saunders 1992: 465. Allerdings sieht Saunders darin auch eine geringere Glückseligkeit.

⁹²⁶ Man sollte dabei auch an die *sophia* denken, in den *Nomoi* verwendet aber Platon erneut vorzugsweise *phronêsis*.

Wichtig ist, dass der Athener von der Erziehung der Bürger zur wahren Meinung über die Tugenden spricht (vgl. Schöpsdau 2003: 165), also von der öffentlichen Seelenbesserung der *politikê technê*.

„Keinerlei Anstrengungen und keine sehr lange Zeit braucht ein Tyrann⁹²⁷, wenn er die Sitten einer Stadt umgestalten will, sondern er braucht nur selbst als erster auf der Bahn voranzugehen, auf der die Bürger zu einer tugendhaften Lebensweise oder zum Gegenteil hinführen will, indem er selbst alles als erster durch sein eigenes Tun vorzeichnet und dabei das eine mit Lob und Ehre, anderes mit Tadel belegt und indem er den Ungehorsamen entsprechend seinen jeweiligen Taten durch Ehrenentzug bestraft.“⁹²⁸

Die Bevölkerung der Polis kann öffentlich an der Seele gebessert werden, indem man sie durch Belohnung und Bestrafung sowie durch Lob und Tadel (sowie Vorbildlichkeit) zur richtigen Meinung über die Tugenden erzieht.⁹²⁹ Die Beeinflussung der *ethê* erinnert an die *Politeia*, die Beeinflussung der Bedürfnisse durch Lob und Bestrafung an den *Gorgias*. Neuartig darin ist, dass der weise Politiker als Vorbild vorangeht und dadurch lobt und tadelt.⁹³⁰ Im Vierten Buch unterscheidet der Athener anhand einer Arztmetapher in bloße Anordnungen unter Strafandrohung und in Belehrung, um einen Menschen zu bessern; der Gesetzgeber ist wie ein beherrschender Arzt (leg. 720a ff.).⁹³¹ Im neunten Buch werden das Raterteilen über das Schöne, Gute und Gerechte sowie das Belehren über diese Dinge und die Art und Weise, wie man sich darum bemühen muss, um glücklich zu werden, als Pflichten des Gesetzgebers genannt.⁹³² Die öffentliche Seelenbesserung nicht nur Einiger, sondern der gesamten Bevölkerung ist die Aufgabe guter Politik. Man könnte sogar soweit gehen, die *Nomoi* als eine einzige, große Demonstration der öffentlichen Seelenbesserung zu betrachten.

⁹²⁷ Mit dem Tyrann ist der durch den philosophischen Gesetzgeber geleitete Machthaber gemeint (vgl. leg. 709e f.). Beide können aber auch eine Personalunion bilden (vgl. leg. 711d f.), und entsprechen der Forderung des Philosophenherrschersatzes aus der *Politeia*, wonach für die beste Herrschaft Philosophie und Macht zusammenfallen müssen. Beides ist im Ergebnis dasselbe: jegliches Gute für die Polis (leg. 711d). Schneller und einfacher ist die Leitung eines jungen, besonnenen Tyrannen durch einen philosophischen Gesetzgeber. Unwillkürlich fühlt man sich an Platons eigenen Versuch erinnert, den jungen Tyrannen auf Sizilien für die Philosophie zu gewinnen. Genau dieses Bild vom älteren Wissenden und jüngeren Machthaber wird hier entfaltet. Zu den Sizilien-Reisen Platons vgl. Klosko 1986: 185 f.

⁹²⁸ Οὐδὲν δεῖ πόνων οὐδέ τινος παμπόλλου χρόνου τῷ τυράνῳ μεταβαλεῖν βουλευθέντι πόλεως ἤθη, πορεύεσθαι δὲ αὐτὸν δεῖ πρῶτον ταύτη, ὅπηπερ ἂν ἐθελήσῃ, ἕάντε πρὸς ἀρετῆς ἐπιτηδεύματα, προτρέπεσθαι τοὺς πολίτας, ἕάντε ἐπὶ τούναντίον, αὐτὸν πρῶτον πάντα ὑπογράφοντα τῷ πράττειν, τὰ μὲν ἐπαινοῦντα καὶ τιμῶντα, τὰ δ' αὖ πρὸς ψόγον ἄγοντα, καὶ τὸν μὴ πειθόμενον ἀτιμάζοντα καθ' ἑκάστας τῶν πράξεων. (leg. 711b f.)

⁹²⁹ „Dasselbe Lob muss man auch der Besonnenheit aussprechen und der Weisheit (*phronêsis*) und was sonst noch jemand an Vorzügen besitzt, die man nicht bloß für sich allein behalten, sondern anderen auch mitteilen kann. Und wer sie anderen mitteilt, den soll man als den vortrefflichsten Mann ehren“ (leg. 730e). Vgl. auch leg. 632a f.: Erziehung durch Beobachtung und Loben und Tadeln der Schmerz- und Lustgefühle und der Begierden. Der Gesetzgeber muss den Bürgern das, was das Schöne (*to kalon*) ist und was nicht, lehren und bestimmen (leg. 632a f.). In leg. 718d ist die Rede von der Belehrung der Bürger, um so gut wie möglich zu werden.

⁹³⁰ Das schließt keineswegs härtere Sanktionsmöglichkeiten aus, wie die ausführliche Strafgesetzgebung der *Nomoi* zeigt.

⁹³¹ Vgl. leg. 631d.

⁹³² *'Alla dêta ou chrê ton nomothetên monon tôn graphontôn peri kalôn kai agathôn kai dikaiôn symbouleueîn, didaskonta hoia te esti kai hôs epitêdeuteon auta tois mellousin eudaimosin esesthai.* (leg. 858d).

In leg. 630c wird die „vollendete Gerechtigkeit“ als höchste Tugend (*megistê aretê*) genannt (*esti de, hōs phēsin Theognis, hautê pistotês en tois deinois, hên tis dikaiosynên an telean onomaseien*). Kurz darauf sagt der Athener, dass der wahre Gesetzgeber seine Anordnungen mit Blick auf die gesamte Tugend treffen muss (*alla pros pasan aretên*, leg. 630e). Die „vollendete Gerechtigkeit“ kann als Verlässlichkeit (*pistotês*) die gesamte Tugend sein, weil sie im volkstümlichen Sinne als soziale, als Polistugend aufgefasst wird, ähnlich wie die „umfassende Rechtlichkeit“ bei Aristoteles (Schöpsdau 1994: 175 f.).⁹³³ Die richtige Gesetzgebung muss die Bürger glücklich machen, indem sie ihnen alle Güter verschafft (*echousin gar orthōs, tous autois chrōmenous eudaimonas apotelountes. panta gar tagatha porizousin*, leg. 631b).

Wenn man an die Aufzählung der Güter aus dem *Euthydemos* denkt, fällt auf, dass dort der bloße Besitz der Güter nicht als glückseligmachend akzeptiert wurde. Entscheidend ist der richtige Gebrauch, und dafür benötigt man das gebrauchende Wissen der *politikê technê*. Dieses lässt sich auch in den *Nomoi* finden. Der Athener zählt vier menschliche Güter (oder Güter des Körpers) in absteigender Reihenfolge nach ihrem Wert auf: Gesundheit, Schönheit, Kraft und scharfsichtiger Reichtum. Scharfsichtig, also gut, ist der Reichtum, wenn er von der *phronêsis* (statt *sophia*) geleitet wird.⁹³⁴ Hier haben wir ein erstes Indiz auf das gebrauchende Wissen. Der Reichtum wird als einziges Gut nicht als schlechthin gut dargestellt. Die *phronêsis* steht auch an der Spitze der übergeordneten göttlichen (oder seelischen Güter), ihr folgen gemäß einem additiven Prinzip die mit der Vernunft (hier *nous!*) verbundene Besonnenheit, die mit diesen beiden verbundene Tapferkeit als Gerechtigkeit und schließlich die vernunftlose Tapferkeit.⁹³⁵ Die Schwierigkeit für die Interpretation der göttlichen Güter ergibt sich daraus, dass die *phronêsis* einerseits die höchste Tugend ist, aus der die anderen *aretai* hervorgehen, dass aber andererseits die Gerechtigkeit die inhaltlich reichste *aretê* ist, was zu ihrer Beschreibung als größte Tugend in leg. 630c passt (Schöpsdau 1994: 182). Vielleicht sollte man dies so verstehen, dass die wirklich reine Weisheit nur beim höchsten göttlichen Gut zu finden ist, während die wahre Gerechtigkeit und Besonnenheit nicht ohne sie entstehen können.⁹³⁶ Zweifelsohne existiert eine Verbindung zwischen *phronêsis/sophia* (dem Wissen vom Guten und Schlechten) und den anderen *aretai*, ob nun durch wahre

⁹³³ Denn versöhnend wirkt nur die (ganze) Tugend, und die Gerechtigkeit bewirkt Harmonie im Gemeinwesen, weil sie jedem das Seine zukommen lässt (Zehnpfennig 2001: 218).

⁹³⁴ ἔστι δὲ τὰ μὲν ἐλάττωνα ὧν ἡγεῖται μὲν ὑγίεια, κάλλος δὲ δεύτερον, τὸ δὲ τρίτον ἰσχύς εἰς τε δρόμον καὶ εἰς τὰς ἄλλας πάσας κινήσεις τῷ σώματι, τέταρτον δὲ δὴ πλοῦτος οὐ τυφλὸς ἀλλ' ὄξυ βλέπων, ἄνπερ ἅμ' ἔπηται φρονήσει· (leg. 631c).

⁹³⁵ *ho de prōton au tōn theiōn hēgemonoun estin agathōn, hē phronêsis, deuterōn de meta nou sōphrōn psychēs hexis, ek de toutōn met' andreias krathentōn triton an eiē dikaiosynē, tetartōn de andreia.* (leg. 631c f.) Zu diesem Abschnitt vgl. Bobonich 2004: 123 ff. Zum Verhältnis der Kardinaltugenden aus der *Politeia* und den göttlichen Gütern in den *Nomoi* vgl. Schöpsdau 1994: 182. Der wohl bedeutsamste Unterschied ist, dass die Tugenden aus der *Politeia* auf einer Trichotomie der Seele und der Polis basieren, in den *Nomoi* jedoch auf einer Dichotomie zwischen Körper und Seele.

⁹³⁶ Ab der Besonnenheit spricht der Athener anstelle von *phronêsis* von *nous*. Eine strikte Trennung zwischen beiden Begriffen scheint sich zu verbieten. Vgl. Schöpsdau 1994: 187; leg. 672c; 687e; 688b. „Die andern Tugenden der Seele nun, wie man sie zu nennen pflegt, mögen wohl sehr nahe liegen denen des Leibes; denn in der Wirklichkeit früher nicht vorhanden, scheinen sie erst hernach angebildet zu werden durch Gewöhnungen und Übung; die einsichtige (*tou phronêsai*) aber mag wohl vielmehr einem göttlicheren angehören, wie es scheint, welches sein Vermögen (*dynamis*) niemals verliert, aber durch Umlenkung (*periaogē*) nützlich und gewinnbringend oder auch unnütz und verderblich wird.“ (rep. 518d ff.).

Meinung oder durch Wissen und *nous*. Wichtiger aber ist, dass die menschlichen Güter erst durch die göttlichen Güter, also durch die *phronêsis* richtig gebraucht und damit nützlich und erst dadurch wirkliche Güter werden.⁹³⁷ „...von den göttlichen aber sind die anderen abhängig, und wenn eine Stadt die größeren bei sich aufnimmt, so erwirbt sie auch die kleineren; wenn nicht, so büßt sie beide ein.“ (leg. 631b f.). Die höchste Tugend, die Weisheit, ist (auch) das gebrauchende Wissen der *politikê technê* aus dem *Euthydemos*. Der *politikos* als wahrer Gesetzgeber trifft also seine Anordnungen in Hinsicht auf die gesamte Tugend. Dabei macht er durch die Anwendung seiner Weisheit einerseits alle Güter in der Polis nützlich, indem er sie recht gebraucht, und andererseits die Bürger besser, indem er ihnen den *orthos logos* vom Schönen, Gerechten und Guten einbildet.

Wie verhindert man die Spaltung der Polis und befördert die Freundschaft unter den Bürgern? Der Athener sagt dazu im sechsten Buch: „...ein alter und wahrer *logos* lautet, dass Gleichheit Freundschaft erzeugt“ (leg. 757a).⁹³⁸ Jedoch nicht jede Gleichheit. Deshalb unterscheidet er in die arithmetische Gleichheit (*arithmêtikê isotês*), z.B. bei der Besetzung der Ehrenstellen, die durch Los unter den Bürgern vollzogen wird, und zwischen der wichtigeren, der „geometrischen Gleichheit“ (*geômetrikê isotês*).⁹³⁹ Wie es bei allen wichtigen Dingen bei Platon ist, ist die zweite Form der Gleichheit nur noch für wenige Menschen zu verstehen. Aber wenn sie zur Anwendung kommt, entstehen daraus allen Poleis und Privatpersonen alle Güter (*pan de hoson an eparkesê polesin ê kai idiôtais, pant' agatha apergazetai*; leg. 757b f.). Sie verteilt alles im rechten Verhältnis zu der Natur des Empfängers, also die Ehrenstellen nach Verhältnis der Tugendhaftigkeit: Wer sich in der *aretê* und der *paideia* auszeichnet, erhält mehr Ehre.⁹⁴⁰ Die Anwendung der geometrischen Gleichheit ist eben das Politische, das Politische ist dieses Gerechte (*estin gar dêpou kai to politikon hêmin aei tout' auto to dikaion*, leg. 757c)⁹⁴¹, und das ist das Prinzip der *politikê technê*, auf das man bei der Gründung einer Stadt achten muss.

⁹³⁷ Vgl. Schöpsdau 1994: 181; Men. 87e ff; Euthyd. 280d ff. Vgl. auch leg. 661b f.: die menschlichen Güter können ohne die Gerechtigkeit und die gesamte Tugend sogar zu Übeln werden. Vgl. apol. 30b2 ff.

⁹³⁸ *palaios gar logos alêthês ôn, hês isotês philotêta apergazetai*. Nach Diogenes Laertios (8, 10) stammt der Ausspruch von Pythagoras und lautete *philia isotês*, nach Aristoteles (Nik. Eth. 1157b36) aber eher *philotês isotês* (Schöpsdau 2003: 389).

⁹³⁹ *δυσὶν γὰρ ἰσοτήτοιν οὔσαι, ὁμωνύμοι μὲν, ἔργω δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντίαιν, τὴν μὲν ἑτέραν εἰς τὰς τιμὰς πᾶσα πόλις ἰκανὴ παραγαγεῖν καὶ πᾶς νομοθέτης, τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ καὶ ἀριθμῷ, κλήρῳ ἀπευθύνων εἰς τὰς διανομὰς αὐτήν*. (leg. 757b) Zur Diskussion, ob damit die geometrische Gleichheit des *Gorgias* gemeint ist vgl. Schöpsdau 2003: 390. Ich will lediglich darauf hinweisen, dass sie dort ebenfalls als Grundlage der Freundschaft und als Gegenteil der *pleonexia* beschrieben wird (Gorg. 507e f.). Das Verhindern des unrechten Maßes ist auch die Aufgabe der göttlichen Gleichheit in den *Nomoi*.

⁹⁴⁰ Als Voraussetzung für gerechte Verteilung von Ehre und Ämtern nennt der Athener im fünften Buch gegenseitige Bekanntschaft der Bürger, besonders in Hinsicht auf ihre Gesinnungen, die so aufrichtig und wahr wie möglich sein sollten. (*ὄπου γὰρ μὴ φῶς ἀλλήλοις ἐστὶν ἀλλήλων ἐν τοῖς τρόποις ἀλλὰ σκοτός, οὗτ' ἂν τιμῆς τῆς ἀξίας οὗτ' ἀρχῶν οὗτε δίκης ποτέ τις ἂν τῆς προσηκούσης ὀρθῶς τυγχάνοι· δεῖ δὲ πάντα ἄνδρα ἐν πρὸς ἐν τοῦτο σπεύδειν ἐν πάσαις πόλεσιν, ὅπως μῆτε αὐτὸς κίβδηλός ποτε φανεῖται ὄψοῦν, ἀπλοῦς δὲ καὶ ἀληθῆς ἀεὶ, μῆτε ἄλλος τοιοῦτος ὢν αὐτὸν διαπατήσει*, leg. 738e).

⁹⁴¹ Möglich ist auch die Deutung „eben diese Form von Gerechtigkeit“, nämlich die auf geometrischer Gleichheit beruhende. Dies impliziert jedoch, dass es auch noch eine weitere gäbe (Schöpsdau 2003: 391 f.). Dies müsste dann die arithmetische sein.

Neben der Gerechtigkeit als „Tun des Seinigen“ wie sie in der *Politeia* überwiegend behandelt wird, wird hier nun die Dimension der Verteilungsgerechtigkeit genannt: Eine (weitere) Aufgabe guter Politik ist es, die Güter gemäß der geometrischen Gleichheit zu verteilen. Sie ist auch ein Aspekt des hervorbringenden Wissens der *politikê technê*, weil durch die gerechte Verteilung Gleichheit entsteht, durch das Los arithmetische Gleichheit, durch die Berücksichtigung der Natur, Bildung und Tugend der Menschen geometrische Gleichheit innerhalb gleicher Gruppen, und indem jeder das erhält, was er verdient.⁹⁴² Dies ist die zweite Dimension „des Seinigen“ als Gerechtigkeitsprinzip. Wichtiger für den Gesetzgeber ist die geometrische Gleichheit, auf sie muss er bei der Gründung des Gemeinwesens sein Augenmerk richten, sie entscheidet darüber, ob die Verfassung gut ist, und nicht die Anzahl der Herrschenden (leg. 757d).⁹⁴³ Die Anwendung der arithmetischen Gleichheit durch das Los, die ein Abweichen vom genauen Recht ist (*to gar epieikes kai syngnômon tou teleou kai akribous para dikên tèn orthên estin paratethraumenon, hotan gignêtai*, leg. 757e), dient dabei der Verhinderung der Unzufriedenheit des Volkes und einer möglichen *stasis*.⁹⁴⁴

Im zwölften Buch weist der Athener darauf hin, dass es nicht nur wichtig sei, eine Polis gut zu gründen, sondern dass man auch an die Mittel für ihre Erhaltung (*sôtêria*) denken müsse (leg. 960b). Diese Funktion soll die Nächtliche Versammlung (*syllagos*) erfüllen, die sich aus den zehn ältesten Gesetzeswächtern (*nomophylakes*), den tugendhaftesten Bürgern, geprüften Auslandsreisenden⁹⁴⁵ und schließlich dem Nachwuchs zusammensetzt (leg. 961a). Warum setzt der Athener über die mühevoll ausgearbeiteten und unveränderlichen Gesetze Menschen? Der Gesetzgeber erstellt die Verfassung und erlässt die Gesetze. Er selbst muss das politische Wissen vom Schönen, Gerechten und Guten besitzen, wenn er die Polis gut einrichten soll. Die von ihm aufgestellten Gesetze sind an der gesamten Tugend ausgerichtet und dürfen nicht verändert werden. Doch trotz aller Zusicherung, dass diese Gesetze für die Glückseligkeit der Polis verantwortlich seien, setzt er schließlich doch menschliche Kompetenz über diese, um sie zu überwachen oder gegebenenfalls zu ergänzen. Das Gesetz bleibt für Platon selbst in den *Nomoi* nicht das Maß aller Dinge und steht nicht über menschlichem Wissen.⁹⁴⁶ Eine wichtige Frage wäre nun, ob die Mitglieder der Nächtlichen

⁹⁴² Wie bei der Messkunst und der geometrischen Gleichheit im *Gorgias* (Gorg. 508a ff.) wird hieran nicht nur der hervorbringende, sondern auch der gebrauchende Teil des politischen Wissens deutlich. Der rechte Gebrauch der Güter durch die Anwendung der geometrischen Gleichheit aus Sicht der Regierenden betrifft das gebrauchende Wissen, das Entstehen einer gerechten Güterverteilung, der Einheit und des Gemeinwohls der Polis gehört zum hervorbringenden Wissen der *politikê technê*.

Das Verteilen der Güter ist die Anwendung des gebrauchenden Wissens, das Ergebnis davon, die gerechte Verteilung, ist Ausdruck des hervorbringenden Wissens.

⁹⁴³ *all' ou pros oligous tyrannous ê pros hena ê kai kratos dêmou ti, pros de to dikaion aei, touto d' esti to nyndê lechthen, to kata physin ison anisôis hekastote dothen.*

⁹⁴⁴ Man könnte überspitzt formulieren, dass Platons gesamtes politisches Werk auf die Vermeidung der *stasis* angelegt ist, deren Verlauf und Auswirkungen er in jungen Jahren erleben musste. Flaig betont auch das Motiv der Verhinderung einer *stasis* (und konzentriert sich dabei auf die *Politeia*), doch seiner Meinung nach schaffe Platon dabei das Politische ab und lösche die Politik aus (Flaig 1994: 34), was aber völlig falsch ist.

⁹⁴⁵ Dabei handelt es sich um Bürger der Polis, die sich in anderen Poleis nach Bewahrenswertem für die Gesetze umsehen und nach ihrer Heimkehr gründlich auf ihre Unverdorbenheit geprüft werden.

⁹⁴⁶ Dies ist aller Wahrscheinlichkeit nach wie im *Politikos* dadurch zu erklären, dass die menschlichen Verhältnisse Veränderungen unterworfen sind, denen starre Gesetze nicht zu folgen vermögen.

Versammlung, die als Anker der Polis bezeichnet wird (*phêmi, ei tis touton baloito hoion ankyran pasês*, leg. 961c), philosophisch sind.⁹⁴⁷

Da diese Frage im Dialog nicht eindeutig beantwortet wird, richten wir unseren Blick auf eine kurz darauf folgende Behauptung: Jemanden, der den Zweck der Polis mit seiner Vernunft nicht erfasst hat, kann man nicht gerechterweise Herrscher nennen; er wird das Gemeinwesen nicht erhalten können.⁹⁴⁸ Der Zweck der Polis, so sahen wir, ist ihr Gemeinwohl (*to koinon*), welches schwer zu erkennen und die Angelegenheit der politischen Kunst ist sowie ferner ihre Einheit bewirkt. Einheit entsteht durch Frieden (*eirênê*) und Freundschaft (*philia*, leg. 628b).⁹⁴⁹

„...ebenso würde wohl auch jemand, der gegenüber der Glückseligkeit einer Stadt oder auch eines Einzelnen eine solche Einstellung hätte, niemals ein wirklicher Politiker werden, wenn er nämlich sein Augenmerk allein und zuerst auf die auswärtigen Kriege richten würde, und auch nie ein Gesetzgeber im strengen Sinn, wenn er nicht lieber die kriegerischen Anordnungen um des Friedens willen als die friedlichen um des Krieges willen träfe.“⁹⁵⁰

Ebenso wie das mit ihr verbundene Gemeinwohl ist die Einheit der Polis eine Voraussetzung ihrer *eudaimonia* als dem höchsten Ziel (der *politikê technê*). Das Zitat impliziert, dass der wahre Politiker und Gesetzgeber sich um die Glückseligkeit seiner Polis sorgen muss. Dafür muss er erkennen, dass nur eine befriedete und untereinander befreundete Polis das Optimum ist, die Befriedung allein hingegen nur ihre Gesundung und ein notwendiges Übel. Diese Darstellung lässt sich mit einigen Abstrichen auf das Modell der *politikê technê* im *Gorgias* anwenden (vgl. Schöpsdau 1994: 166 f.): Die Rechtspflege ist lediglich die Gesundung der Seele, die Gesetzgebung – und dies passt zu diesem Zitat – ist hingegen ihre Optimierung.⁹⁵¹

⁹⁴⁷ Zur nächtlichen Versammlung vgl. Klosko 1986: 234-237. Klosko sieht in ihr eine nachträgliche Ergänzung und Verbindung zu Sokrates' Idealen. Anders Saunders 1992: 465, der sagt, dass die Mitglieder der Versammlung nicht als Philosophen zu bezeichnen seien. Hingegen Kahn: „The Nocturnal Council includes the supreme magistrates of the city: the examiners and the 10 senior law-guardians. It's function, however, is not to rule the state but to pursue the study of philosophy and to complete and, if necessary, revise the lawcode in the light of that study.“ (1995: 52).

⁹⁴⁸ *Ti de dê peri polin? ei tis ton skopon hoi blepein dei ton politikon phainoito agnoôn, ara archôn men prôton dikaiôs an prosagoreuoito, eita sôzein an dynatos eîê touto hou ton skopon to parapan mêd' eideiê* (leg. 962a f.). Deibel behauptet, dass das politische Ziel durch die politische Vernunft erfasst werde. Letztere sei die Einheit der vier Tugenden und somit sowohl das Ziel der Polis als auch das Mittel, mit dem es erkannt werde. „Die Vernunft ist hier als politische gedacht. Sie setzt sich nicht erst nach dem Denkvorgang im Politischen durch. Die Politik ist für Platon in den *Nomoi* schon immer vom Vernünftigen durchdrungen.“ (Deibel 2000: 36).

⁹⁴⁹ Analog zur Unterscheidung von *dikastikê* und *nomothetikê* im *Gorgias* wird die Befriedung einer durch eine *stasis* gespaltenen Polis als geringeres Übel bezeichnet, mit der Spaltung aber keine Bekanntschaft gemacht zu haben und miteinander befreundet zu sein, ist hingegen das Beste (*To ge mên ariston oute ho polemos oute hê stasis, apeukton de to deêthênai toutôn, eirênê de pros allêlous hama kai philophrosynê, kai dê kai to nikan, hês eoiken, autên hautên polin ouk ên tôn aristôn alla tôn anankaiôn*, leg. 628c f.). Zum Verhältnis *anankaion* – *agathon* vgl. rep. 493c.; leg. 858a.

⁹⁵⁰ ...ὡσαύτως δὲ καὶ πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν ἢ καὶ ἰδιώτου διανοούμενος οὕτω τις οὐτ' ἂν ποτε πολιτικός γένοιτο ὀρθῶς, πρὸς τὰ ἕξωθεν πολεμικὰ ἀποβλέπων μόνον καὶ πρῶτον, οὐτ' ἂν νομοθέτης ἀκριβής, εἰ μὴ χάριν εἰρήνης τὰ πολέμου νομοθετοῖ μᾶλλον ἢ τῶν πολεμικῶν ἕνεκα τὰ τῆς εἰρήνης. (leg. 628d f.)

⁹⁵¹ Auf die Seele übertragen – und diese Identität von Gemeinwesen und Individuum erscheint auch im Zitat – sind das der destruktive und der konstruktive *elenchos*.

Ein Sieg im (äußeren) Krieg (*polemos*) verlangt von den Bürgern nur Tapferkeit, die Vermeidung des Bürgerkrieges (*stasis*) erfordert jedoch die gesamte Tugend. Deshalb muss die Gesetzgebung auf sie insgesamt ausgerichtet sein.

„Das sind aber doch wohl, stellen wir jetzt fest, keine Verfassungen, noch sind das richtige Gesetze, die nicht zum allgemeinen Wohl der ganzen Stadt aufgestellt worden sind. Sind sie aber bloß zum Vorteil bestimmter Leute aufgestellt, so nennen wir diese Parteimänner, aber nicht Bürger, und das, was sie als ihr Recht bezeichnen, eine leere Behauptung.“⁹⁵²

Das Gemeinwohl (*to koinon*) ist der Maßstab guter Politik der mit sich befreundeten Polis – sei es nun durch Gesetze oder durch einen weisen Herrscher. Bilden die Bürger eine Einheit, und ist die Politik auf das Gemeinwohl ausgerichtet, dann ist alles Menschenmögliche für die *eudaimonia* einer Polis als oberstem Ziel getan.⁹⁵³ Das dazu notwendige Wissen ist das hervorbringende Wissen der *politikê technê*.

Ähnlich äußert sich der Athener über die Priorität des *koinon* in leg. 875a, wie wir zu Beginn dieses Kapitels sahen, und ebenso bei der Betrachtung der persischen Herrscher im dritten Buch der *Nomoi*. Die Ursache ihres kontinuierlichen Verfalls sei darin zu sehen, „dass sie dem Volk die Freiheit zu sehr entzogen und die Herrschaft über Gebühr verschärften und dadurch das Gefühl der Freundschaft und Gemeinschaft in der Polis beseitigten.“⁹⁵⁴ Sind das *philon* und das *koinon*, also freundschaftliche Einheit und Gemeinwohl, einmal geschwunden, dann ist der Rat (*boulê*) der Herrschenden nicht mehr auf das Wohl der Regierten und des Volkes ausgerichtet, sondern lediglich auf die eigene Herrschaft, und es entsteht Zwietracht zwischen Regierenden und Regierten („...und so hassen sie und werden gehasst mit feindseligem und unversöhnlichem Hass“, leg. 697d). Die Folge solcher Verhältnisse ist das Gegenteil einer glückseligen Polis, nämlich ein Gemeinwesen im Bürgerkrieg.

Im Kapitel über den *Politikos* zeigte sich die Politik nicht als Gut an sich, sondern als Notwendigkeit. Ein ähnliches Politikverständnis findet sich auch in den *Nomoi*. Auf der Suche nach dem Ursprung (*archê*) der Verfassungen stößt der Athener auf einen ständigen Wechsel der Verfassungen in den früheren Gemeinwesen, deren Ursache er zur Klärung des

⁹⁵² ταύτας δήπου φαμὲν ἡμεῖς νῦν οὐτ' εἶναι πολιτείας, οὐτ' ὀρθοῦς νόμους ὅσοι μὴ συμπάσης τῆς πόλεως ἔνεκα τοῦ κοινοῦ ἐτέθησαν· οἱ δ' ἔνεκά τινων, στασιώτας ἄλλ' οὐ πολίτας τούτους φαμέν, καὶ τὰ τούτων δίκαια ἅ φασιν εἶναι, μάτην εἰρησθαι. (leg. 715b). Nicht jedes beschlossene Gesetz ist auch rechtens. Die Bindung an das Gemeinwohl ist bei allen Gesetzen vorausgesetzt. Damit fordert der Athener wie Sokrates im *Kriton* eine überpositive Gesetzesnorm.

⁹⁵³ Um miteinander befreundet zu sein, ist es wichtig, dass die Bürger so gut wie möglich miteinander bekannt sind: „...und damit die Leute beim Opfern Freundschaft schließen und miteinander vertraut und bekannt werden; denn für eine Stadt gibt es kein größeres Gut, als wenn die Leute miteinander bekannt sind. Wo nämlich nicht gegenseitig Klarheit über die Gesinnungen des anderen herrscht, sondern Dunkel, da wird wohl keiner jemals die gebührende Ehre oder die Ämter oder das ihm zustehende Recht in der richtigen Weise bekommen können.“ (leg. 738d f.). Vgl. leg. 627e f.; 693b ff. Ein Gemeinwesen kann nur dann gut funktionieren, wenn sich seine Mitglieder nicht nur oberflächlich kennen. Schöpsdau ergänzt noch als zweiten Wesenszug einer wirklichen Verfassung den Konsens zwischen Regierenden und Regierten, die Freiwilligkeit (2003: 196 f.).

⁹⁵⁴ *oti to eleutheron lian aphelomenoi tou dê mou, to despotikon d' epagagontes mallon tou prosêkontos, to philon apôlesan kai to koinon en tē polei* (leg. 687c f.).

ersten Ursprungs der Gemeinwesen suchen möchte (leg. 676b f.). Dazu wird ein historisches und auf Wahrscheinlichkeiten basierendes Szenario entworfen, in dem nur ein kleiner Teil der Menschheit eine Reihe von Naturkatastrophen überlebte und jegliche Werkzeuge und *epistêmai*, inklusive der politischen Kunst und jeder Form von Weisheit, verloren gegangen seien.⁹⁵⁵ Was Polis, Verfassung und Gesetzgebung angeht, habe sich überhaupt keine Erinnerung erhalten (leg. 678a). In diesem vermeintlich primitiven und unpolitischen Zustand der großen Verlassenheit und des Überflusses an gutem Land, hätten die Menschen noch keine Ahnung von zivilisatorischen und politischen Errungenschaften wie den Poleis, den Verfassungen, den Künsten und den Gesetzen gehabt, ebenso wenig habe es unter ihnen viel Laster und viel Tugend gegeben (*poleis te kai politeiai kai technai kai nomoi, kai pollê men ponêria, pollê de kai aretê*, leg. 678a).⁹⁵⁶ Der springende Punkt ist, dass die so lebenden Menschen viel Schönes der Polis und dessen Gegenteil nicht gekannt hätten und dadurch weder in der Schlechtigkeit (*kakia*) noch in der Tugend vollendet (*teleos*) gewesen seien. Die Folge davon sei es gewesen, dass es in der damaligen Zeit keinen Bürgerkrieg (*stasis*) und Krieg (*polemos*) gegeben habe (leg. 679e). „Erstens hatten sie einander gern und waren freundlich gesonnen wegen ihrer Vereinzelung. Sodann gab es unter ihnen keinen Streit um die Nahrung.“ (*Prôton men êgapôn kai ephilophronounto allêlous di' erêmian, epeita ou perimachêtos ên autois hê trophê*, leg. 679e f.). Wenige Menschen bedeuteten wenig Knappheit und damit wenig Streit und Auseinandersetzungen.

„In einer Gemeinschaft aber, in der weder Reichtum noch Armut einen Wohnsitz haben, da werden wohl so ziemlich die edelsten Gewohnheiten entstehen; denn weder Übermut noch Ungerechtigkeit noch umgekehrt Eifersucht und Neid entstehen in ihr. Gut also waren sie aus diesen Gründen und auch infolge der so genannten Gutmütigkeit; denn wenn sie hörten, wie etwas als schön oder als schimpflich bezeichnet wurde, so hielten sie diese Aussage, gutmütig wie sie waren, für die reine Wahrheit und glaubten ihr, denn niemand wusste wie heutzutage aus Weisheit eine Lüge dahinter zu vermuten, sondern sie hielten das, was über Götter und Menschen gesagt wurde, für wahr und lebten auch danach.“⁹⁵⁷

Ökonomische Verhältnisse werden als Ursache der Lasterhaftigkeit angeführt. Das, was der wahre Politiker und Gesetzgeber so gut wie möglich gestalten muss, die *êthê*, befand sich im Zustand des einfachen und natürlichen Gutseins bereits im (damaligen) Optimum. Erst durch

⁹⁵⁵ *Oukoun organa te panta apollysthai, kai ei ti technês ên echomenon spoudaiôs hêurêmenon ê politikês ê kai sophias tinos heteras, panta errein tauta en tô tote chronô phêsomen?* (leg. 677c).

⁹⁵⁶ Was den Überfluss an Gütern und die Fertigkeiten dieser frühgeschichtlichen Menschen angeht, unterscheidet sich die Schilderung des Atheners deutlich von der des Protagoras im gleichnamigen Dialog, wo die Menschen den übrigen Lebewesen unterlegene Mängelwesen sind, die ohne göttliche Hilfe Not leiden (vgl. Schöpsdau 1994: 356).

⁹⁵⁷ ἢ δ' ἄν ποτε συνοικία μήτε πλοῦτος συνοικῆ μήτε πενία, σχεδὸν ἐν ταύτῃ γενναιοτάτα ἦθη γίνονται ἄν· οὔτε γὰρ ὕβρις οὔτ' ἀδικία, ζῆλοί τε αὖ καὶ φθόνοι οὐκ ἐγγίγονται. ἀγαθοὶ μὲν δὴ διὰ ταῦτά τε ἦσαν καὶ διὰ τὴν λεγομένην εὐήθειαν· ἃ γὰρ ἤκουον καλὰ καὶ αἰσχροῖ, εὐήθεις ὄντες ἠγοῦντο ἀληθέστατα λέγεσθαι καὶ ἐπέθειοντο. ψεῦδος γὰρ ὑπονοεῖν οὐδεὶς ἠπίστατο διὰ σοφίαν, ὥσπερ τὰ νῦν, ἀλλὰ περὶ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τὰ λεγόμενα ἀληθῆ νομίζοντες ἕζων κατὰ ταῦτα. (leg. 679b f.).

die aufkommenden *technai* verlieren die Menschen ihre moralische Unschuld, entstehen Ungerechtigkeit und die Notwendigkeit, das menschliche Zusammenleben durch Politik zu gestalten und durch die Umschreibung der sich verschlechternden Gewohnheiten (*êthê/nomima*) die moralische Degression zu stoppen.

Die Menschen waren zwar unwissender in allen Künsten, damit aber auch unbekannt,

„...in denjenigen, die bloß innerhalb einer Stadt praktiziert werden, wo sie Gerichtsprozesse und Bürgerkriege heißen und in Wort und Tat alle möglichen Schliche hervorgebracht haben, um einander Schlechtes und Unrecht anzutun – dass sie aber gutmütiger waren und tapferer und zugleich besonnener und in allem gerechter“.⁹⁵⁸

Technischer Fortschritt erscheint als moralischer Rückschritt. Diese an Rousseaus ersten Diskurs erinnernde These benutzt der Athener, um auf die Unnötigkeit einer weitreichenden Gesetzgebung hinzuweisen: „...sondern sie leben, indem sie den Gewohnheiten und den so genannten Bräuchen der Väter folgen.“ (*all' ethesi kai tois legomenois patriois nomois hepomenoi zôsin*, leg. 680a). Gleichwohl handele es sich bei dieser Form des Zusammenlebens um eine Form von Verfassung und zwar eine dynastische (*politeia dynasteia*, leg. 680b). Der Zuwachs an Wissen ist in Wahrheit also (zunächst) schädlich. Zumindest ohne die gleichzeitige Entwicklung und Anwendung des nun notwendig werdenden philosophisch-politischen Wissens. Der Übergang zur politischen Gemeinschaft erfolgt unmerklich. Die vom Athener beschriebenen Menschen waren – trotz (oder auch gerade aufgrund) ihrer Unwissenheit – besser, weil tugendhafter. Allerdings (und deshalb wird ihre „Tugend“ als unvollendet bezeichnet) waren sie es nicht aufgrund eigener Leistung beziehungsweise Wissens, sondern aufgrund fehlender Möglichkeiten. Diese Art von Tugend, die man als natürliche bezeichnen könnte, ist defizitär gegenüber der Tugend in der Idealpolis, die auf dem Wissen der philosophischen Politiker beruht.⁹⁵⁹

Auf die Genealogie der übrigen Verfassungen werde ich nicht näher eingehen, allerdings will ich noch auf ein ähnliches Bild hinweisen, und zwar auf die erste Polisstufe der Polisgenese in der *Politeia*. Es gibt einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Modellen in den *Nomoi* und in der *Politeia*.

„Während dort im zweiten Buch die primitive Polis in einem gedanklichen Entwurf konstruiert wird, [...] beansprucht Platon im 3. Buch der *Nomoi* einen *historischen* Abriss der Entstehung und Entwicklung sozialer Organisationsformen zu geben.“ (Schöpsdau 1994: 351).⁹⁶⁰

⁹⁵⁸ ...καὶ ὅσαι δὴ κατὰ πόλιν μόνον αὐτοῦ, δίκαι καὶ στάσεις λεγόμεναι, λόγοις ἔργοις τε μεμηχανημένοι πάσας μηχανὰς εἰς τὸ κακουργεῖν τε ἀλλήλους καὶ ἀδικεῖν, εὐηθέστεροι δὲ καὶ ἀνδρειότεροι καὶ ἅμα σωφρονέστεροι καὶ σύμπαντα δικαιότεροι; (leg. 679d f.).

⁹⁵⁹ Platon vertritt nicht die Auffassung, dass ein genereller moralischer Abstieg von der Frühzeit zur Gegenwart stattfindet; in der Frühzeit ist wegen des Fehlens der *phronêsis* noch nicht die volle Tugend möglich (Schöpsdau 1994: 358).

⁹⁶⁰ Wobei sich die Schilderung der menschlichen Frühzeit in den *Nomoi* vor allem auf die Auswertung von Homerversen und Wahrscheinlichkeitsschlüsse stützt (Schöpsdau 1994: 351; 355).

Als *archê* des Zusammenschlusses der Menschen in der *Politeia* bezeichnet Sokrates den Umstand, dass der Mensch nicht autark ist und Vieler bedarf (*Gignetai toinyn, ên d' egô, polis, hôs egômai, epeidê tynchanei hêmôn hekastos ouk autarkês, alla pollôn <ôn> endeês*, rep. 369b). Die erste Polisstufe folgt dem Prinzip der Spezialisierung und Arbeitsteilung (Annas 1988: 73)⁹⁶¹, besteht aus Handwerkern und ist – betrachtet man die Anzahl und Art der *technai* – gar keine so primitive Polis. Ihre Einwohner leben (aufgrund ihrer geringen Bedürfnisse) friedlich und zufrieden miteinander (rep. 372b f.; 372d), es herrscht eine Art natürliche Harmonie, die an den Naturzustand bei Rousseau oder den Urkommunismus bei Marx erinnert. Die so genannte „Ur-Polis“, von Glaukon als „Schweinepolis“ diffamiert, ist nicht negativ konnotiert und nichts weniger als eine Art „primitiver“ Zusammenschluss, der durch die besseren Stufen abgelöst wird. Die „wahre“ oder auch „gesunde“ (erste) Polis besitzt das spontan, was in der dritten Stufe mühsam erarbeitet werden muss: das Ziel der Einheit und Harmonie; in ihr existiert eine Art „spontane Gerechtigkeit“.⁹⁶²

Bei allen Unterschieden zwischen den einfachen menschlichen Zusammenschlüssen der *Politeia* und der *Nomoi*, ist eine Gemeinsamkeit von besonderer Bedeutung: Mögen die Menschen in ihnen auch noch so tugendhaft oder glücklich sein, die *eudaimonia* dieser Gemeinschaften ist im Verfall begriffen. Sie besitzen keine Stabilität. *Eudaimonia* mag sich also auch ohne Politik einstellen, doch ist sie nicht von Bestand und stellt sich erst wieder ein, wenn die dazu qualifizierten Menschen mittels der *politikê technê* die menschlichen Verhältnisse ordnen. Die Einheit der Polis, ihr Gemeinwohl und die Tugend ihrer Bürger müssen durch die *sophia/phronêsis* der politischen Kunst erreicht werden.⁹⁶³ Es ist davon auszugehen, dass die Grundlage einer durch sie glücklich gewordenen Polis, die wissensbasierte Tugend, stabiler ist als die natürliche.⁹⁶⁴

Zusammenfassend lässt sich über das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* sagen:

„At the level of high theory, then, Plato’s political ideal shows no change or development between the *Republic* and the *Statesman*, or between the *Statesman* or the *Laws*. What does change is Plato’s understanding of the realities of power, his

Die Polisgründung in den *Nomoi* hat mehr Gemeinsamkeiten mit der in Aristoteles’ *Politik*, da in der Polisgründung der *Politeia* lediglich von verschiedenen Handwerkern die Rede ist, die sich zusammenschließen. In den *Nomoi* wird differenzierter vorgegangen. Ausgangspunkt sind die patriarchalisch geführten Familien, bei deren Zusammenschluss die Familienältesten im Mittelpunkt stehen. Bei Aristoteles kommt zwar noch vor der Stadt die Zwischenstufe des Dorfes (*kome*, *Politik* 1252b 15ff), doch sonst sind die Ansätze identisch. Beide berufen sich sogar bei der Darstellung der Familienherrschaft auf dieselbe Stelle bei Homer: Od. 9, 112-115 (leg. 680b f. und Aristoteles, *Politik* 1252b 22ff).

⁹⁶¹ Interessant ist hieran, dass Sokrates genau dieses Prinzip später in der *Politeia* als Gerechtigkeit bezeichnet, hier aber gerade diesen Ausdruck, „das Tun des Seinigen“, dafür benutzt, den schlechteren Zustand zu benennen, in dem jeder nur für sich selbst lebt und produziert (rep. 370a).

⁹⁶² Höffe behauptet sogar, dass die gesunde Polis eine höhere Vollkommenheit darstelle als die dritte Stufe (Höffe 1997b: 74f). Ich würde sagen, dass in beiden Fällen von *einer eudaimonia* gesprochen wird, und dass es dann kein höher oder niedriger geben kann. Lediglich im Weg dorthin unterscheiden sich beide.

⁹⁶³ „Die Sittlichkeit der Frühzeit beruht also noch nicht auf Bewusstheit und philosophischer Einsicht, sondern auf naiver Unmittelbarkeit; überdies wird sie unterstützt durch die äußeren Bedingungen [...]. Insofern haben diese Menschen die Stufe der vollen Arete (678a9, b3) noch nicht erreicht.“ (Schöpsdau 1994: 366).

⁹⁶⁴ Man denke an den Unterschied zwischen wahrer Meinung und Wissen aus dem *Menon*.

greater sense for the psychological and institutional complexities involved in any attempt to insert this ideal *politeia* into the human realm of politics. [...] Hence, although the Unitarian view is correct at the level of ideal theory, we also need a biographical or developmental perspective to take account of the undeniable differences of doctrine and focus between the *Republic*, the *Statesman*, and the *Laws*.” (Kahn 1995: 54).⁹⁶⁵

Was den Rahmen und die Grundannahmen Platons politischer Philosophie angeht, würde ich die Kontinuität auf die frühen Dialoge ausdehnen: Politik ist mehr als Erfahrung im Regierungsgeschäft; sie ist Wissen, vor allem ein psychologisches mit dem Ziel der Seelenbesserung der Bürger. Über allem bleibt das höchste Werk der *politikê technê* die *eudaimonia* der Polis.

Dennoch bleibt die (menschliche) Politik nur der schwache, notwendig gewordene Ersatz für etwas viel Besseres: die göttliche Fürsorge und das göttliche Ideal.⁹⁶⁶ Gute Politik muss demnach die Nachahmung dieses Ideals sein. Dies soll schließlich auch der Kronos-Mythos im vierten Buch illustrieren (leg. 713a ff.).⁹⁶⁷

Der Athener berichtet von einer früheren überaus glücklichen Herrschaft und Verwaltung durch Kronos, die noch vor den im dritten Buch geschilderten ersten menschlichen Zusammenschlüssen nach der Überschwemmung stattgefunden habe, „und von welcher diejenige Polis, die unter den heutigen am besten verwaltet wird, eine Nachahmung darstellt.“ (*hês mimêma echousa estin hêtis tôn nyn arista oikeitai*, leg. 713b). Vor sehr langer Zeit hätten die damaligen Menschen demnach ein glückseliges Leben des Überflusses und der Mühelosigkeit geführt. Als Grund dafür nennt der Athener Folgendes:

⁹⁶⁵ Was die Epistemologie und die Metaphysik angeht, würde ich Kahns Urteil ebenfalls zustimmen: „I claim that in the latest period Plato never departed from his fundamental dichotomy between Being and Becoming, between the invariant reality of the Forms and the changing realm of the visible world. And it is still the case that only unchanging forms can be objects of knowledge in the strict sense. Since dialectic remains for Plato the highest type of knowledge, dialectic retains as its proper object the domain of unchanging Form. To this extent the Unitarian thesis is correct. But the practice of dialectic looks quite different in Plato’s later works, once the method of hypothesis is replaced by the procedures of Collection and Division. [...] And the relationship between the Being of the Forms and the Becoming of the natural world has been entirely reconstrued by introduction of Receptacle for the Forms in the *Ti-maeus*. So within the constant or Unitarian framework there are many new lines of development.” (Kahn 1995: 55).

⁹⁶⁶ Dass das Göttliche für Platon im Spätwerk wieder oder immer noch eine zentrale Rolle spielte, wird gleich zu Beginn der *Nomoi* deutlich, denn das erste Wort des Dialoges lautet *theos* (*Theos ê tis anthrôpon hymin, ô xenoi, eilêphe tèn aitian tês tôn nomôn diatheseôs?*, leg. 624a). Im vierten Buch wird Gott als das Maß aller Dinge bezeichnet (*ho dê theos hêmîn pantôn chrêmatôn metron an eiê malista, kai poly mallon ê pou tis, hês phasin, anthrôpos*, leg. 716c), was eine Spitze gegen den Homo-mensura-Satz des Protagoras (*pantôn chrêmatôn metron estin anthrôpos*) sein dürfte (Schöpsdau 2003: 211).

Es ist nicht so, dass das Göttliche und die Gottähnlichkeit in den früheren Dialogen keine Rolle gespielt hätten; doch in keinem anderen Dialog benutzt Platon die Wörter „Gott“ und „göttlich“ so häufig wie in den *Nomoi* (Neschke-Hentschke 1988: 605). Allerdings ist es abwegig, deshalb eine Mystifikation in den *Nomoi* sehen zu wollen (ebd.: 610 ff.).

⁹⁶⁷ Platon erzählt wie Hume diese Geschichte nicht, weil er daran glaubt, dass das goldene Zeitalter Realität werden könnte, sondern um die Notwendigkeit von Politik und gemeinsamen Zielen zu unterstreichen (Stalley 1983: 88).

„Weil nämlich Kronos erkannte, dass, wie wir dargelegt haben, keine einzige menschliche Natur fähig ist, wenn sie alle menschlichen Angelegenheiten in unumschränkter Macht verwaltet, dabei nicht von Übermut (*hybris*) und Ungerechtigkeit (*adikia*) erfüllt zu werden, weil er also das bedachte, setzte er damals als Könige und Herrscher über unsere Poleis keine Menschen, sondern Wesen göttlicheren und besseren Ursprungs, nämlich Dämonen“.⁹⁶⁸

Das vom Gott aus Menschenliebe eingesetzte bessere Geschlecht der Dämonen habe den Menschen die Mühen der Politik abgenommen und ihnen Frieden, Ehrfurcht (*aidôs*), Rechtlichkeit (*eunomia*) und eine reiche Fülle von Gerechtigkeit (*dikê*) beschert, was die Menschen vor Zwietracht bewahrte und glücklich machte.⁹⁶⁹ Der Mythos (als *logos*!)⁹⁷⁰ soll deutlich machen,

„...dass es für alle Städte, über die nicht ein Gott, sondern irgendein Sterblicher herrscht, kein Entrinnen aus den Übeln und Mühen gebe; vielmehr müssten wir, so meint er, mit allen Mitteln das Leben, das unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen und müssten dem, was an Unsterblichkeit in uns ist, gehorchen und so im öffentlichen wie im persönlichen Bereich unsere Häuser und Städte verwalten, wobei wir der Verteilung der Vernunft (*tên tou nou dianomên*) den Namen 'Gesetz' geben.“ (leg. 713e f.).⁹⁷¹

Wenn hingegen Menschen regierten, die nicht auf das Göttliche in sich achteten, sondern ihre Lüste und Begierden durch Herrschaft zu befriedigen versuchten – eine endlos und unersättlich schlimme Krankheit –, und die das göttliche Gesetz mit Füßen träten, dann gäbe es keine Möglichkeit der Rettung. Es geht bei dieser Gegenüberstellung nicht um etwas Nebensächliches, sondern um das „Wichtigste“: „Worauf nämlich das Gerechte und Ungerechte hinzielen muss“ (*to gar dikaion kai adikion hoi chrê blepein*, leg. 714b). Die Gegner der die göttliche Herrschaft Nachahmenden glaubten, dass die Gesetze weder an der

⁹⁶⁸ γιγνώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεῖα φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα, μὴ οὐχ ὑβρεῶς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη τότε βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν, οὐκ ἀνθρώπους ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας (leg. 713c f.).

⁹⁶⁹ *eirênên te kai aidô kai eunomian kai aphthonian dikês parechomenon, astasiasta kai eudaimona ta tôn anthrôpôn apêrgazeto genê*. (leg. 713e).

⁹⁷⁰ Der Athener versichert, dass es sich dabei um die Wahrheit handele. Man denke bei der Substitution von *mythos* (leg. 713a) durch *logos* an den Dialog *Protagoras*, wo der Sophist beides voneinander scheidet und Sokrates die Wahl der Art des Vortrages überlässt (Prot. 320c f). *Aidôs* und *dikê* erinnern ebenfalls an den Mythos des Protagoras, wo sie von Zeus allen Menschen als Grundlage der politischen Kunst verliehen werden (vgl. Prot. 322c: „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 würden der Zuneigung Vermittler.“). Dabei besteht aber folgender Unterschied: „Im Mythos der *Nomoi* dagegen haben die Menschen das, was sie sich nach dem Mythos des Protagoras erst selbst erarbeiten müssen, nämlich Friede und Eintracht, dank der Menschenliebe des Kronos von dessen Helfern, den Dämonen, geschenkt bekommen.“ (Schöpsdau 2003: 183).

Vgl. O'Meara 2007: 175, der im göttlichen Geschenk eine Parallele zu Tim. 47b sieht. Vgl. Men. 88b; Havlíček 2007: 230.

⁹⁷¹ „Die Formulierung der Lehre des Mythos entspricht in ihrer sprachlichen Struktur nicht zufällig dem zentralen Satz der *Politeia* [ihrem Philosophenherrschersatz, C.W.]“ (Schöpsdau 2003: 192).

Vermeidung des Krieges, noch an der gesamten Tugend ausgerichtet sein müssten. Sondern sie behaupteten, dass eine Verfassung das Wohl der Regierenden und die Stabilität ihrer Herrschaft ins Auge fassen müssten. Die beste Definition des Gerechten nannten sie das dem Stärkeren Nützliche (*hoti to tou kreittonos sympheron estin*, leg. 714c).⁹⁷² Nach dieser Vorstellung von Politik stelle jeder Regierende (ob ein Einzelner, Wenige oder die Mehrheit der Bevölkerung) solche Gesetze auf, die ihm selbst nützten, und nenne sie gerecht. Gesetze und das Gerechte fallen nach diesem Verständnis zusammen (*Taut' ar' aei kai houtō kai tautē to dikaion an echoi*, leg. 714d). Dahinter verbirgt sich ein legalistisches Verständnis von Gerechtigkeit. Ist das Gerechte jedoch das Recht des Stärkeren und die Herrschaft auf das Wohl der Regierenden ausgerichtet, dann ist das Gemeinwesen gespalten und instabil, konstatiert der Athener.⁹⁷³ „Das sind aber doch wohl, stellen wir jetzt fest keine Verfassungen, noch sind das richtige Gesetze, die nicht zum allgemeinen Wohl der ganzen Stadt aufgestellt worden sind.“⁹⁷⁴ Man könne bei den egoistischen Herrschern nicht von Bürgern, sondern müsse vielmehr von Parteimännern sprechen (*stasiōtas all' ou politas toutous phamen*, leg. 715b), und was diese als Gerechtes bezeichneten, sei eine lehrre Behauptung.

Damit sind wir zu der weiter oben zitierten Stelle zurückgekehrt. In ihrem Licht muss die Stelle leg. 715d gesehen werden, wonach die Regierenden Sklaven des Gesetzes sein müssten. Dieses Gesetz ist nichts anderes als der Ausdruck des Göttlichen, und um es erkennen zu können, braucht es die Vernunft.

Der Kronos-Mythos drückt dasselbe Politikverständnis wie sein Pendant im *Politikos* aus, an den er ohne Zweifel erinnern soll.⁹⁷⁵ Die einzige Hoffnung für die Menschen der Gegenwart und wahre Politik bestehen in der Erinnerung und Nachahmung des göttlichen Ideals, der göttlichen Ordnung unter Kronos. Politik ist kein an und für sich erstrebenswertes Gut, sondern eine Notwendigkeit, weil die Menschen der göttlichen Fürsorge beraubt sind. Gleichwohl besitzen sie noch etwas Göttliches in ihrer Seele, mit dessen Hilfe sie sich am göttlichen Ideal orientieren können. Das Wissen davon (in der *Politeia* ist es das Ideenwissen) erreicht man durch und ist zugleich die *politikē technē*. Die Bedingung der Glückseligkeit des

⁹⁷² Diese Formulierung ist die Gerechtigkeitsdefinition von Thrasymachos im ersten Buch der *Politeia* (*phēmi gar egō einai to dikaion ouk allo ti ē to tou kreittonos sympheron*, rep. 338c) und erinnert indirekt an Kallikles' Position im *Gorgias*.

⁹⁷³ „Wenn um die Regierungsämter ein Kampf ausbrach, so bemächtigten sich die Sieger der politischen Angelegenheiten so ausschließlich, dass sie den Unterlegenen nicht den geringsten Anteil an der Regierung gaben, weder diesen selbst noch ihren Nachkommen; vielmehr leben sie ständig auf der Hut voreinander, damit nicht irgendwann einer an die Regierung gelangt und voreinander, damit nicht irgendwann einer an die Regierung gelangt und sich gegen die erhebt, weil er sich an die früheren Kränkungen erinnert.“ (leg. 715a f.). Vgl. epist. VII 325a f.

⁹⁷⁴ *tautas dēpou phamen hēmeis nyn out' einai politeias, out' orthous nomous hosoi mē sympasēs tēs poleōs heneka tou koinou etethēsan* (leg. 715b).

⁹⁷⁵ Vgl. Lisi 1998: 91. Zu den Unterschieden zwischen den beiden Mythen zählt: Im *Politikos* wird Kronos selbst als königlicher Herrscher bezeichnet, während in den *Nomoi* die Herrschaft als glücklich beschrieben wird, gilt dies für den *Politikos*-Mythos nur dann, wenn die Menschen unter Kronos ihre Zeit mit Philosophieren verbringen.

Gemeinsam ist beiden Mythen die Vermeidung des Terminus *politeia* für die Herrschaft unter Kronos und das Fehlen von Gesetzen (vgl. Lisi 1985: 230 ff.), und beide verwenden hesiodeische Motive (vgl. Schöpsdau 2003: 184 f.).

menschlichen Zusammenlebens, die Herrschaft von übermenschlichen Wesen „göttlicheren und besseren Ursprungs“ (leg. 713d)

„...ist in der Gegenwart dann erfüllt, wenn nicht irgendein Sterblicher über die Polis herrscht, sondern die Menschen vielmehr bei der Verwaltung von Haus und Polis dem in ihnen wohnenden „Unsterblichen“, d.h. der mit dem Göttlichen verwandten Vernunft, folgen (vgl. 645a-b); die auf diese Weise sich ergebende ‚Verteilung und Vernunft‘ (*nou dianomê*) soll ‚Gesetz‘ (*nomos*) heißen.“ (Schöpsdau 2003: 185).⁹⁷⁶

Damit erhalten wir eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Priorität von Vernunft oder Gesetz, die wie in leg. 875c f. ausfällt.⁹⁷⁷ Zur schlechten menschlichen Herrschaft gehören die *stasis* und das Eigenwohl, zur göttlichen Herrschaft die *harmonia* und das Gemeinwohl (*koinon*).

„Die Beförderung des Individuum und Gemeinwesen umfassenden Gesamtwohls geschieht nämlich dadurch, dass das Gesetz im Einzelnen wie im politischen Bereich das rechte Maß verwirklicht: in der Seele, die ihm folgt, stellt es die Harmonie zwischen Trieben und Vernunft her [...], und im Staat schafft es durch die richtige Verteilung der Ämter und Ehren gemäß der geometrischen Gleichheit Gerechtigkeit und Freundschaft zwischen den Parteien“ (Schöpsdau 2003: 187).

So – und nur so – erreicht die Polis ihre Einheit und damit ihre *eudaimonia*. Damit schließt sich der Kreis zur eingangs betrachteten Stelle leg. 875a f., wonach der Gegenstand der *politikê technê* das *koinon* ist.

Bei allen Unterschieden zwischen der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* verbindet die drei Dialoge das politische Reformprogramm mit dem Kern der Seelenbesserung.

„One theme, however, which completely unites *Republic*, *Statesman* and *Laws* is the need for political reform. The three dialogues are also agreed about the general direction which that reform must take. Rule is to be rationally based, and its sole concern, the one which reason establishes for it, is to be with improving the moral health of the members of society, just as the doctor improves our physical health.” (Rowe 2003a: 49 f.).

Dieses Programm und der damit verbundene politische Anspruch resultieren aus den Frühdialogen.

⁹⁷⁶ „Da laut Tim. 90a-d der vernünftige Seelenteil jedem Menschen von Gott als sein Dämon verliehen wurde, bildet diese Unterordnung unter das Unsterbliche gleichsam das rationale Pendant zur mythischen Herrschaft der Dämonen [...]. Der Gott, der in einem Staat mit richtiger Verfassung über die Menschen herrscht, ist nichts anderes als der *Nomos*; der angemessene Name für eine solche Verfassung wäre also *Nomokratie* [...]. Der Athener hebt am Gesetz zwei Aspekte hervor: seine Göttlichkeit [...] und seine Vernünftigkeit. Beide Aspekte hängen letztlich miteinander zusammen“ (Schöpsdau 2003: 185).

⁹⁷⁷ „...unter soteriologischem Aspekt kann das Gesetz nur als rettende Gottheit gepriesen werden; unter epistemologischem Aspekt muss es dagegen hinter dem wahren Wissen zurücktreten.“ (Schöpsdau 2003: 189).

Die *Nomoi* lassen sich als Resultat Platons zunehmender Skepsis gegenüber der Realisierbarkeit seiner Idealpolis verstehen. Zwei Dinge sollten anhand der Auseinandersetzung mit den *Nomoi* deutlich werden: Zum Einen die Gemeinsamkeiten mit dem Politikverständnis aus den Frühdialogen, und zum anderen die Kontinuität des Ideals der Vernunft Herrschaft aus der *Politeia* und dem *Politikos*, deren Ursprünge in den Frühdialogen zu finden sind. In Bezug auf den ersten Punkt gibt es in den *Nomoi* eine eindeutige Entsprechung mit dem Frühwerk Platons: Die *politikê technê* ist (ganz wesentlich) die Kunst der Seelenbehandlung. Wie im *Politikos* steht dabei die öffentliche Seelenbesserung im Vordergrund, da das Erreichen des politisch-moralischen Wissens in der *Politeia* behandelt wird. Die *politikê technê* des Gesetzgebers ist die menschliche Bedingung der *eudaimonia* der Polis, die das Ziel guter Politik sein muss. Die Bevölkerung der Polis wird durch die Einbildung der wahren Meinung über die Tugend und das richtige Verhältnis von Lust/Schmerz und Vernunft gebessert, indem der Gesetzgeber wie ein belehrender Arzt die *ethê* durch Gesetze sowie Belohnung und Bestrafung anhand von Lob und Tadel umgestaltet und bewahrt. Die Gesetze der *Nomoi* sind somit eine detaillierte Demonstration der öffentlichen Seelenbesserung. Sie müssen jedoch aus der Vernunft resultieren, womit wir beim zweiten Punkt wären. Die Regierenden müssen zwar Sklaven der Gesetze sein, allerdings nur dann, wenn sie von einem wahren *politikos* erlassen worden sind und dieser die Polis nicht selbst regiert.

Trotz aller zunehmenden Skepsis gegenüber der Realisierbarkeit der Herrschaft des Politikerphilosophen wird das politische Ideal der Frühdialoge und der *Politeia* bestätigt: Dem Wissen ist kein Gesetz und keine Ordnung überlegen, die Vernunft muss über alles herrschen. Der göttlichen Fürsorge beraubt, müssen sich die Menschen selbst der eigentlich nicht erstrebenswerten Politik widmen, dies wird jedoch nur dann gelingen und Gesetze sind nur dann gerecht, wenn die Gesetzgeber sich am göttlichen Vorbild orientieren und anhand der *politikê technê* und des Göttlichem in sich, ihrer Vernunft, die göttliche Herrschaft nachahmen.

Platon gibt also in seinem Spätwerk nicht das Prinzip der menschlichen Eigenverantwortlichkeit der Menschen zugunsten einer Theokratie auf. Wenn man dies so sehen will, dann strebte er bereits in den früheren Werken nach einer solchen Herrschaft, welche die Herrschaft der Vernunft ist, denn sie ist das Göttliche in den Menschen und liegt innerhalb der menschlichen Leistungsfähigkeit. Gestaltet sich Politik nicht auf diese Weise und wird sie vom Bereich der *aretê* getrennt, wird – so Platons feste Überzeugung – das Leid der Menschen kein Ende nehmen, und es wird immer wieder zu (Bürger-)Kriegen kommen.

Ein Gemeinwesen wird nur dann Bestand haben, wenn nicht die *pleonexia* und die Selbstliebe das Ziel der Regierenden sind, sondern das Gemeinwohl, was selten vorkommt, wie der Athener einräumt. Das *koinon* bewirkt die Einheit der Polis und die Freundschaft unter ihren Bürgern, Partikularinteressen hingegen zerreißen sie. Die Selbstliebe befördert die unrechtmäßige Anmaßung von Kompetenz und verhindert die Akzeptanz der Herrschaft des besser Qualifizierten und die Konzentration auf die eigenen Stärken im Tun des Seinigen. Deshalb ist die unwissende Selbstüberschätzung in Bezug auf die politischen Angelegenheiten am gefährlichsten und sind die Besonnenheit und die Gerechtigkeit von herausragender Bedeutung für die gesamte Polis.

In Hinsicht auf das gebrauchende Wissen der *politikê technê* schlägt Platon einen Bogen bis zur *Apologie* zurück. Die menschlichen Güter wie Reichtum werden erst dann nützlich und gut, wenn sie von den göttlichen Gütern, allen voran von der *phronêsis*, geleitet werden (gebrauchendes Wissen). Anhand der geometrischen Gleichheit verteilt der wahre Gesetzgeber das Gerechte, was als das Politische bezeichnet wird, und bringt durch das rechte Maß Freundschaft in der Polis hervor (hervorbringendes Wissen), die im Vergleich zur bloßen Befriedung eines Gemeinwesens (durch die Gerechtigkeit?) wesentlich besser ist. In diesem Zusammenhang formuliert der Athener scheinbar beiläufig eine wichtige Bedingung für die geometrische Gleichheit und gerechte Politik: die gute Bekanntschaft der Bürger miteinander. Sind ihnen ihre Einstellungen und Gemütsarten fremd, werden viele Bemühungen des Gesetzgebers ins Leere laufen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Ideal und die Struktur der *politikê technê* aus den Frühdialogen, aber auch aus der *Politeia* und dem *Politikos*, in den *Nomoi* gültig bleibt. Die beste Verfassung ist die der *Politeia*, die der *Nomoi* ist „der zweite Weg“, auch wenn oder gerade weil sie die realistischere von beiden ist. Und die Polis wird keine *eudaimonia* erreichen, wenn in ihr keine freundschaftliche Einheit existiert und das Gemeinwohl nicht im Mittelpunkt aller Bemühungen steht. Dies ist das *ergon* der *politikê technê*.

6. Schluss

„Und wenn ich wiederum sage, dass ja eben dies das größte Gut für den Menschen ist, täglich über die Tugend sich zu unterhalten und über die anderen Dinge, über welche ihr mich reden und mich selbst und andere prüfen hört, ein Leben ohne Selbsterforschung aber gar nicht verdient, gelebt zu werden, das werdet ihr mir noch weniger glauben, wenn ich es sage.“ (apol. 38a).

Die zentrale Frage für das Resümee meiner Arbeit lautet: Handelt es sich bei der Unterscheidung der königlichen Kunst aus dem *Euthydemos* um ein konstitutives Element in Platons politischer Philosophie, hält er also an dem besagten Modell von den Frühdialogen über die mittleren bis hin zu den späten Dialogen fest?

Man wird von einem Autor wie Platon, von dem (fast) ausschließlich Dialoge erhalten sind, keine vollständig kohärente und konsistente Theorie oder keine systematische Abhandlung wie beispielsweise von Aristoteles erwarten dürfen. Dazu ist die Frage nach seinen eigenen Standpunkten hinter seinen Dialogfiguren zu schwierig zu beantworten, ebenso wie die vielen Veränderungen in den Themen, den Figuren sowie ihren Aussagen und Ansätzen einen „Entwurf aus einem Guss“ in weite Ferne rücken lassen.

Dennoch wurde immer wieder der Versuch unternommen, so etwas wie eine Theorie Platons aus den Dialogen zu isolieren – und das zu Recht. Bei allen Schwierigkeiten und berechtigten Zweifeln lassen sich manche Gedanken mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit Platon zuschreiben. Sei es durch die häufige Wiederholung und Überlegenheit von Argumenten, manchmal sogar über verschiedene Jahrzehnte seines Schaffens hinweg, durch Hinweise von Zeitgenossen (in erster Linie von Aristoteles) oder durch seine Briefe. Ich habe versucht zu zeigen, dass wesentliche Bestandteile der politischen Philosophie Platons die Frühdialoge hindurch bis in das mittlere und spätere Werk gültig bleiben oder lediglich variiert und ergänzt werden. Die politische Theorie Platons wäre demnach bezüglich der unterschiedlichen Phasen seines Schaffens als unitarisch-entwickelnd zu betrachten.

Ebenso wichtig ist meiner Meinung nach die Erkenntnis, dass das Politische bei Platon kein Teilbereich der Philosophie ist, sondern eine (weitgehende) Einheit mit ihr und der Ethik bildet und diese Bereiche nicht isoliert voneinander betrachtet werden können. Sie sind nur mit erheblichen Schwierigkeiten zu trennen; vielmehr sollte man sie als verschiedene Perspektiven auf oder als unterschiedliche Herangehensweise an die zentralen Fragen des menschlichen (Zusammen-)Lebens betrachten. Politik, das ist die erstaunliche Erkenntnis, die wir aus den Dialogen ziehen können, ist demnach Philosophie.⁹⁷⁸

⁹⁷⁸ Die Frage, ob die Politik dann auch alle Bereiche der Philosophie umfasse, ist von entscheidender Bedeutung. Politik und Philosophie überschneiden sich weitestgehend, doch die Philosophie umfasst mehr und beide haben einen Bereich, den sie nicht gemeinsam teilen. Man könnte es vielleicht auch so beschreiben, dass der Philosoph außerhalb der Höhle nichts mit Politik zu tun hat, zumindest nicht mit der kollektiven

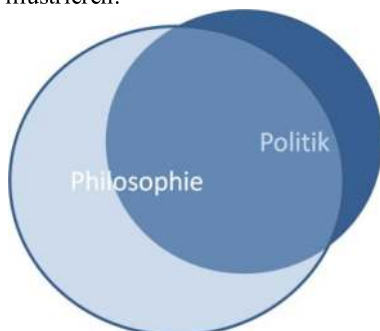
Deshalb lässt sich das Politische – im Gegensatz zur Meinung vieler Interpreten – auch in den meisten Dialogen Platons finden, und sie sind viel politischer, als oft vermutet wird. Dieser Interpretation liegt die Bedingung zugrunde, den eigenen Politikbegriff zu erweitern, um Platon adäquat verstehen zu können.

Eine weitere Besonderheit, die in der vorliegenden Arbeit deutlich und aus den Frühdialogen herausgearbeitet wurde, ist die Aussage, dass Politik Wissen ist. Gemeint ist damit die Forderung aus den Frühdialogen, dass Politik nicht allein eine Sache der (Veranlagung und) Erfahrung (*empeiria*)/Übung sein könne, sondern – so wie andere Disziplinen auch – als eine Wissenschaft (*epistêmê*) oder *technê* mit einem klar umgrenzten Wissen betrachtet werden müsse.⁹⁷⁹ Dahinter steht der Gedanke, dass die zahlreichen anderen Künste und wissenschaftlichen Disziplinen ohne Widerspruch als solche anerkannt werden, während eines der wichtigsten Dinge (oder das wichtigste) des menschlichen Lebens, das Politische, selten als *technê* verstanden wird. Wo dies doch geschieht, wird in Platons Augen ihr Inhalt auf den Machterwerb beziehungsweise -erhalt und das Regieren beschränkt, oder ihr *ergon* falsch bestimmt. Politik kann, das wird in den Frühdialogen (besonders in der *Apologie*) deutlich und bleibt auch nach ihnen gültig, nicht betrieben werden, ohne vorher selbst an der Seele so gut wie möglich geworden zu sein, und das heißt nichts anderes als, sich die *aretai* angeeignet und Seelenbesserung betrieben zu haben.⁹⁸⁰ Das ist die Verbindung zur Ethik und, da der Weg zur (wahren) Tugend für Platon nur über die Philosophie beschritten werden kann, gleichfalls die Notwendigkeit zur Philosophie.

Was ist das *ergon* der *politikê technê*? Es ist das Gemeinwohl der Polis bzw. die *eudaimonia* ihrer Bürger, und zwar – auch hierin übertrifft Platon die meisten Autoren bezüglich des Anspruchs und bleibt sich dabei von den Früh- bis zu den Spätdialogen treu – all ihrer Bürger. Dieses *ergon* wird durch untergeordnete *erga* verwirklicht. Sie beruhen auf der Struktur der *politikê technê*, also ganz wesentlich auf der Unterscheidung aus dem *Euthydemos* und dem *Gorgias*.

Das hervorbringende Wissen der politischen Kunst besteht aus der öffentlichen und der privaten Seelenbesserung. Durch Ersterer entstehen Einheit, Freundschaft und Ordnung in der Polis. Die private Seelenbesserung, aufgeteilt in destruktive und konstruktive, bewirkt zunächst Einsicht in das eingebilddete Wissen, dann wahre *aretê* (als Wissen). Anhand des

Seelenbesserung oder dem gebrauchenden Teil der *politikê technê*. Folgende Abbildung soll das Verhältnis illustrieren:



⁹⁷⁹ Gemeint ist die moralische *technê* (*Kriton*) bzw. das Wissen vom Guten und Schlechten (*Charmides*).

⁹⁸⁰ Dieses Leitmotiv der Dialoge konnte in meiner Untersuchung sehr gut nachgewiesen werden.

gebrauchenden Wissens der politischen Kunst werden die Werke der anderen *technai* durch den rechten Gebrauch nützlich, und die Bürger erhalten ihre Aufgaben und Positionen (das Tun des Seinigen).⁹⁸¹ Dabei handelt es sich um die herkömmliche Politik, das Betreiben der politischen Angelegenheiten (*ta politika pratein*), das dauerhaft jedoch nur gelingen kann, wenn die Regierenden über das notwendige Wissen verfügen, durch ihre *sophia* gleichfalls *euboulia* besitzen und imstande sind, den Mitbürgern Rat zu erteilen.

Der wichtigere Teil der *politikē technē* aber ist die Seelenbesserung, insbesondere die private, denn durch sie werden Philosophen hervorgebracht und das moralische Wissen erreicht. Die private Seelenbesserung wird durch die Elenktik bzw. die Dialektik vollzogen, wobei zunächst durch die destruktiven *elenchoi* die behandelten Personen wie von einem Arzt vom größten Übel befreit werden: den falschen Meinungen bzw. dem eingebildeten Wissen. Hiervon zeugen vor allem der *Gorgias* aber auch spätere Dialoge wie der *Sophistes* (die destruktive Elenktik als Befreiung der Seele von der Schlechtigkeit). Wichtig hierbei ist die Bereitschaft des Befragten, sich ergebnisoffen auf die *elenchoi* einzulassen. Sicherlich bedarf es dabei auch der Kunstfertigkeit des Fragenden, doch Lernerfolge werden vor allem dadurch realisiert, dass der Befragte bereit ist, die Widersprüche seines ethisch-moralischen Überzeugungssystems als solche zu erkennen. Erst danach, nach der Bereinigung des Fundaments durch die negativen *elenchoi*, kann damit begonnen werden, das Wissen vom Guten und Schlechten zu etablieren. Die Gespräche werden nun nicht mehr als destruktive *elenchoi* geführt, sondern als konstruktive. Die konstruktive Elenktik versucht dabei nicht mehr, falsche Meinungen zu erschüttern, sondern durch gezieltes Fragen zu wahren Meinungen verbunden mit richtigen Begründungen hinzuführen. Dieses Vorgehen fällt weitgehend mit der Dialektik zusammen, der Fragende übernimmt nicht länger die Funktion des Arztes, sondern die der Hebamme, welche durch Fragen zur Geburt der Wahrheit verhilft; besonders deutlich wird dies im *Theaitetos* (und im *Alkibiades I*). Auch bei der konstruktiven Elenktik leistet der Fragende nur (wenn auch äußerst wichtige) Hilfestellungen, während die eigentliche Leistung, die Einsicht in die richtigen Begründungen, beim Antwortenden (Gebärenden) liegt. Trotz seiner Leugnung in der *Apologie* ist die Fähigkeit des platonischen Sokrates', andere durch *elenchoi* besser zu machen (das heißt diese zu befähigen, das eingebilddete Wissen einzusehen und gute Begründungen geben zu können), nicht zu leugnen.⁹⁸² Die Frage, inwiefern dieses Bild auf den historischen Sokrates zutrifft, ist eine ganz andere. Insbesondere der *Phaidros* verdeutlicht, dass erst dann qualifizierte Urteile

⁹⁸¹ Dem *Euthydemos* folgend werden die Dinge erst durch den rechten Gebrauch nützlich.

⁹⁸² „Dass Fragen leichter ist als Antworten, gilt nicht für die Sokratische Frage. Denn Antworten haben die Dialogpartner schnell parat, aber wer versteht es, so zu fragen wie Sokrates? Wer hat überhaupt ein Interesse zu verstehen, was der andere meint, und nicht sofort seine eigene Meinung dagegenzuhalten? Welch intellektuelle und existentielle Leistung die Sokratische Art zu fragen darstellt, zeigt sich daran, dass Sokrates durch alle Wendungen und Ausflüchte der Gesprächspartner hindurch das Ziel der Untersuchung nicht aus dem Auge verliert; die Widerlegung wird möglich, weil die Meinung von der gesuchten Sache an der Sache selbst gemessen wird. Weil in der Widerlegung das Gesuchte stets präsent ist, gibt sich in ihr die Sache selbst zu erkennen. Es handelt sich also keineswegs um eine destruktive Dialektik. Das ironisch betonte Nichtwissen des Sokrates aber eröffnet erst den Weg, die Sache gemeinsam zu suchen. Natürlich kann es sich dabei nicht um ein absolutes Nichtwissen handeln, denn sonst wäre kein gezieltes Fragen möglich. Sokratisches Nichtwissen bezeichnet viel mehr nichts anderes als die Einsicht in die Unzulänglichkeit bloßen Wissens, das immer ambivalent bleibt, solange es nicht begründet ist. Erst durch Begründung wird Wissen verstehbar – und die Begründung entspringt ausschließlich der Prüfung.“ (Zehnpfennig 2001: 44).

möglich werden (und man dem Gesagten zur Hilfe eilen kann), wenn Begriffe auf diese Weise dialektisch bestimmt worden sind. Dies sind die *logoi*, welche in die Seele des Lernenden geschrieben werden und welche imstande sind, sich selbst zu helfen (was nichts anderes bedeutet, als dass ihr Urheber fähig ist, sie durch alle Angriffe und *elenchoi* hindurch durch gute Begründungen zu verteidigen).

Nun könnte man den Einwand erheben, dass vor allem die konstruktive Elenktik erst durch das Spätwerk bestätigt werde oder nicht mit der Dialektik zu vereinbaren sei. Ich plädiere vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten, einen einheitlichen Begriff der platonischen Dialektik zu etablieren, nicht für eine vollständige Gleichsetzung von (konstruktiver) Elenktik und Dialektik. Aber ein wesentliches, einheitliches Merkmal der Dialektik geht auf die Frühdialoge zurück: *dialegein* meint das Sich-Unterreden, das gemeinsame (philosophische) Gespräch (mit dem Ziel Wissen). Wie dieses Gespräch genau aussieht, darin variieren die Dialoge, doch als Gemeinsamkeit ist das (elenktische) Fragen und Antworten der beiden Gesprächspartner festzuhalten.⁹⁸³ An dieser Form hält Platon alle Dialoge hindurch fest, und besonders die frühen Werke sind brillante und detaillierte Demonstrationen dieser Gespräche. Einige *elenchoi* der Frühdialoge – man denke beispielsweise an das Gespräch zwischen Sokrates und Kallikles im *Gorgias* – sind in ihrer methodischen Präzision und Vorbildlichkeit unübertroffen. Deswegen sollte man das Erreichen des philosophischen (politischen) Wissens nicht ohne die Frühdialoge nachvollziehen wollen. So sehr es auch den Eindruck erwecken mag, dass destruktive und konstruktive *elenchoi* in getrennter, starrer Abfolge abliefen, muss doch unbedingt darauf hingewiesen werden, dass die Grenzen zwischen beiden oft fließend sind.

Nach der privaten Seelenbesserung (auch hinsichtlich der Bedeutung) folgt die öffentliche. Zuerst geht es auf das Wissen von den Tugenden, allen voran der *sophia*, ab, geht es bei der öffentlichen Seelenbesserung um die Etablierung der auf wahren Meinungen basierenden Tugenden im größeren Teil der Bevölkerung, welcher das Tugendwissen nicht erlernen kann oder will. Für das Handeln – das verdeutlicht vor allem der *Menon* – spielt es keine Rolle, ob die Menschen Wissen oder wahren Meinungen darüber besitzen, was beispielsweise gerecht ist (die einzige Tugend, welche nicht auf wahrer Meinung basieren kann, ist die *sophia*; sie bleibt den Politikerphilosophen vorbehalten). Wissen ist jedoch im Gegensatz zu wahren Meinungen beständig.

Die öffentliche Seelenbesserung besteht, dies wird bereits in den Frühdialogen sehr deutlich (bestätigt sich aber auch im Spätwerk wie im *Politikos* oder den *Nomoi*), in der „Etablierung und Supervision der evaluativen Gewohnheiten“ (Heinemann 2007: 74) durch die – so erfahren wir aus dem *Gorgias* – wahre Rhetorik, Bestrafungen, die Steuerung der Bedürfnisse und durch das Umschreiben der geltenden Sitten und Bräuche. Dabei werden den Bürgern anhand der *nomoi* und *nomima* die richtigen ethischen Werte, also die auf wahren Meinungen basierenden Tugenden, vermittelt, durch welche die für die *eudaimonia* notwendigen untergeordneten *erga* wie Einheit, Ordnung und Freundschaft der Polis oder das Gemeinwohl entstehen. Wichtige Prinzipien sind hierbei die einheitliche Meinung darüber, wer herrschen soll (das Bessere über das Schlechtere, im Einzelnen wie im Gemeinwesen), und die (Selbst-)

⁹⁸³ Der Begriff „Dialektik“ wird in den Frühdialogen fast gar nicht verwendet, dort dominiert der „*elenchos*“; ab den mittleren Dialogen übertrifft die Verwendung des Begriffes „Dialektik“ die der „Elenktik“.

Beschränkung der Menschen auf ihre Aufgabe (das Tun des Seinigen als Gegenteil der für die Polis gefährlichen *polypagmosynê* (das „Sich in Vieles Einmischen“, die „Vielgeschäftigkeit“).⁹⁸⁴ Ohne einheitliche ethische Grundwerte, dies wird in den Frühdialogen bereits sehr deutlich, kann ein Gemeinwesen keine dauerhafte Stabilität und damit keine *eudaimonia* erreichen. Die Etablierung und Überwachung dieser Werte können dauerhaft nur die Philosophen mit ihrer *sophia* leisten.

Das Wissen der *politikê technê* erscheint in den Frühdialogen ohne Metaphysik und die Idee des Guten. Dies ist einerseits ein deutlicher Unterschied zur *Politeia*, andererseits kommt hier auch wieder der Gedanke der proleptischen Funktion der Frühdialoge zum Tragen: Erst ab der *Politeia* erhält das Modell der politischen Kunst die benötigte theoretische Fundierung. Aber die Grundprinzipien sind bereits im Frühwerk erkennbar.⁹⁸⁵

Was in den Frühdialogen im Vergleich zu den späteren Dialogen jedoch deutlicher wird, ist die vorrangige Funktion der *politikê technê* als Seelenbesserung. Das bestmögliche Gemeinwesen hängt weniger von guten Institutionen, sondern vor allem von den bestmöglichen Bürgern ab (nur so kann das übergeordnete *ergon* der *eudaimonia* verwirklicht werden). Die Frage nach guter Politik ist deshalb die Frage nach dem guten Leben, Politik ist deswegen Psychologie, Pädagogik und Seelenführung.⁹⁸⁶ Am deutlichsten wird dies in den Frühdialogen, besonders im *Gorgias*, doch bleibt diese Forderung auch in den mittleren und späteren Dialogen (bis in die *Nomoi* hinein) bestehen. Die Verschiebung des inhaltlichen Schwerpunktes lässt sich meines Erachtens dadurch erklären, dass die Bedeutung der (privaten) Seelenbesserung für die *politikê technê* ausführlich in den Frühdialogen beschrieben wird, die anderen Bereiche (theoretische Fundierung, institutionelle Regelungen, etc.), die bis dahin vernachlässigt worden sind, dann ab den mittleren Dialogen thematisiert werden.⁹⁸⁷ Da diese Bereiche in der Forschungsliteratur ausführlich gewürdigt – allerdings zu Unrecht als Platons vollständige politische Philosophie betrachtet – worden sind, habe ich den Schwerpunkt der Arbeit auf die politischen Aspekte der Frühdialoge gelegt und in den späteren Dialogen hauptsächlich deren Gültigkeit betont.

Über die Art des Wissens der *politikê technê*, die *sophia/phronêsis*⁹⁸⁸, und den Weg zu ihr streitet Sokrates mit Protagoras im gleichnamigen Dialog. Für Protagoras ist die Weisheit

⁹⁸⁴ Analog zur Zweiteilung der privaten Seelenbesserung ist das größte Übel für die Polis die *stasis*. Wenn sie davor bewahrt ist (Gesundheit), folgt die Konzentration auf das Gemeinwohl (Optimierung).

⁹⁸⁵ Doch nicht nur in Bezug auf die *Politeia* sind die Frühdialoge proleptisch, sondern gerade auch in Hinsicht auf den *Politikos*, weil dort die öffentliche Seelenbesserung anhand der Webkunst-Metapher erläutert wird. Es haben sich also viele Belege für das Modell der *politikê technê* im Corpus Platonicum in meiner Arbeit finden lassen sodass man folglich davon ausgehen kann, dass die Dialoge dazu verfasst bzw. redigiert worden sind.

⁹⁸⁶ Der gute Bürger ist demnach nicht vom guten Menschen zu trennen – eine Erkenntnis, die in der Moderne oft unterschätzt wird. Ohne eine Einheit von beidem und einer optimalen (d.h. philosophischen) Führung wird die *eudaimonia* aller Bürger nicht erreicht.

⁹⁸⁷ So wie die *Politeia* die private Seelenbesserung der *politikê technê* wieder aufgreift und weiter erläutert, die dann deshalb nicht erneut im *Politikos* und in den *Nomoi* besprochen werden muss. Dort wird die öffentliche Seelenbesserung weiter beschrieben.

⁹⁸⁸ Noch eine Bemerkung zur platonischen Terminologie der *aretai*: In manchen Frühdialogen wird eine Tugend gesucht (z.B. die Besonnenheit), aber das, was diskutiert wird, klingt nach einer ganz anderen (z.B. nach der *sophia*). In anderen Dialogen (wie z.B. im *Menon*) werden Begriffe scheinbar wahllos durcheinander ersetzt (*sophia/phronêsis*). Aber auch wenn ich selber mitunter der Versuchung erliege zu behaupten, was Platon

ohne weiteres und in kurzer Zeit lehrbar. Sokrates versucht ihm hingegen zu zeigen, dass dies ein langer (sogar infinitesimaler) Prozess ist, der nicht jedem gelingt, ganz wesentlich in der Verantwortung des Lernenden⁹⁸⁹ liegt und im Falle des Erfolges auch erhebliche Verantwortung mit sich bringt. Dieser Prozess ist die Verähnlichung mit Gott, so weit wie möglich. Der Inhaber der *sophia* kann und wird, wenn er wirklich weise geworden ist, nicht mehr fehlerhaft handeln und sich nicht auf sich selbst beschränken, sondern die Verpflichtung zur politischen Herrschaft und zum Wohl der anderen (Seelenbesserung) einsehen und nach Möglichkeit erfüllen.

Die Weisheit muss im Gegensatz zu den anderen Tugenden immer Wissen sein, ist immer politisch, und der Weise besitzt notwendigerweise die übrigen *aretai*, (vermutlich) jedoch als Wissen und nicht bloß als wahre Meinung. Mächtig ist nur derjenige, der tut, was er (wirklich) will. Dazu muss er wissen, was er will. Um dies zu wissen, benötigt er die *sophia*. Besitzt er diese, so lautet das Modell, wird er nie wieder fehlerhaft handeln oder unglückselig sein, ebenso wie das von ihm regierte Gemeinwesen – soweit dies Menschen möglich ist. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass der fehlerhaft Handelnde (noch) nicht weise sein kann. Darüber hinaus ist das Streben nach der Tugend/nach der Weisheit in Sokrates' Augen ein Wettkampf. Es geht nicht bloß darum, selbst immer besser zu werden (im Sinne eines guten Menschen), sondern auch danach zu streben, immer besser als die Anderen zu sein. Da diese Disziplin aber die Tugendhaftigkeit ist, muss man den Wettkampf als überaus nützlich für die Gesellschaft betrachten.

Die Idee des Guten lässt sich aus den Dialogen, selbst aus der *Politeia*, nicht eindeutig bestimmen, doch kann ohne Zweifel festgehalten werden, dass die *sophia* sie umfassen muss. Weise ist man erst durch das Erfassen des Guten selbst, es ist die hinreichende und notwendige Bedingung der *sophia*. Aus diesem Umstand leitet sich die Bedeutung der Idee des Guten für die *politikê technê* ab: die Identität von *politikos* und *philosophos*. Der Philosoph, der das Gute erfasst hat und dadurch der *agathos* ist, muss keine (öffentliche) Politik betreiben, aber der Politiker muss so gut wie (mensen-)möglich, also philosophisch geworden sein. Gehen wir von der Möglichkeit einer solchen philosophischen Persönlichkeit aus, stellt sich die Frage des *Politikos*, ob dieser Mensch nur Politiker ist, wenn er regiert. Nach der Interpretation der (Früh-)Dialoge erscheint lediglich eine Antwort plausibel: Nein, der Philosoph ist immer auch Politiker, schließlich kann er den wichtigsten Teil seiner politischen Kunst, die private Seelenbesserung, unabhängig von der Übernahme politischer Verantwortung betreiben (deshalb bezeichnet sich Sokrates im *Gorgias* als einzig wahren Politiker). Doch nicht nur für seine Umwelt, sondern auch für sich – das macht die *Politeia* unmissverständlich klar – ist ein zurückgezogenes Leben für den Philosophen manchmal notwendig, aber keineswegs das Optimum. Die größte *eudaimonia* wird erst dann erreicht, wenn er sein gesamtes Potential voll ausschöpfen kann und die Polis regiert, oder wie es im Philosophenherrschaftersatz formuliert wird, wenn Macht und (das politische) Wissen

eigentlich meint, und dass er damit die Kombinationsfähigkeit des Lesers auf die Probe stellen will, sollte man dabei sehr zurückhaltend sein und dem Text um der eigenen Interpretation willen keine Gewalt antun.

⁹⁸⁹ Besonders deutlich wurde dies im *Menon*: Der Fragende spielt im *elenchos* eine wichtige Rolle, aber die Einsicht liegt in der Verantwortung des Lernenden. Man lernt durch Fragen, Lernen ist Erinnerung und ein infinitesimaler Prozess, wie wir auch im *Symposion* sahen.

zusammenfallen.⁹⁹⁰ Platons Sokrates behauptet von sich in den Frühdialogen, dass er allein zu wahrer Macht verhelfen und vor deren Korruption schützen könne. Um dies zu erreichen, so erfahren wir dann aus der *Politeia*, muss der Regierende etwas Besseres als Macht und ihren Missbrauch haben: das übersubjektive philosophisch-politische Wissen. Dieses Wissen umfasst eben auch die Erkenntnis, dass sich das Gemeinwesen dann und nur dann ausgezeichnet wohl befindet, wenn jeder seiner Bürger glücklich ist, was im Falle des Machtmissbrauchs ausgeschlossen ist.

Auf eine weitere Besonderheit des platonischen Politikverständnisses habe ich bereits in der Einleitung dieser Arbeit hingewiesen. Politik im Sinne von Regieren ist für Platon kein Gut an sich, nichts Erstrebenswertes per se, sondern eine (nützliche) Notwendigkeit. Ich zitiere erneut die zentrale Stelle aus dem *Theaitetos*:

„Das Schlechte, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden, denn es muss immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muss man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott so weit als möglich, und diese Verähnlichung besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht.“ (Th. 176a f.).

Diese Stelle verdeutlicht eine Auffassung Platons, die sich zunehmend bei ihm manifestierte und die wichtig für seine Beurteilung von Politik, aber auch von Philosophie ist. Der Mensch ist ein Mängelwesen und seine Existenz voller Sorgen und Nöte. Die Schilderungen göttlicher Fürsorge vergangener Zeiten müssen nicht für bare Münze genommen werden, doch verbirgt sich dahinter die Vorstellung, dass allein das Göttliche ein gutes menschliches Leben in vollem Umfang garantieren kann. Die Herrschaft von Menschen über Menschen ist nur der schwache, notwendig gewordene Ersatz für etwas viel Besseres: die göttliche Fürsorge und das göttliche Ideal. Den Menschen bleibt auf ihrem Weg zur größtmöglichen *eudaimonia* nur die „Verähnlichung mit Gott so weit als möglich“ (*homoiôsis theô kata to dynaton*). Das Schlechte kann nicht überwunden werden, weil es notwendigerweise etwas geben muss, das dem Guten entgegengesetzt ist und seinen Sitz nur in der sterblichen Natur haben kann. Aber, so lautet das hoffnungsvolle Credo Platons, man kann sich mit ihm arrangieren. Die im Zitat erwähnte Flucht bedeutet nicht, sich aus der Welt zurückzuziehen, sondern das Schlechte als Möglichkeit zur Erkenntnis des Guten und Göttlichen im Menschen zu erkennen und sich darauf zu konzentrieren. Diese Konzentration vollzieht sich in der Philosophie und kann, wenn es die äußeren Umstände nicht zulassen, auf den Bereich des Privaten beschränkt werden. Doch die höchste Göttlichkeit des menschlichen Lebens, das verdeutlichen die Mythen aus dem *Politikos* und den *Nomoi*, erfordert ein möglichst gutes Gemeinwesen. Dazu muss die Philosophie im Politischen angewendet werden, durch die Seelenbesserung der Mitmenschen und durch das richtige Betreiben der politischen Angelegenheiten. Deshalb

⁹⁹⁰ Es bleibt also festzuhalten, dass die Prolepsis gerade in Bezug auf die Kontinuität des Philosophen-Herrscher-Satzes gut nachweisbar ist.

bedarf es der königlichen, politischen Kunst, die auf dem Wissen vom Guten und Schlechten beruht.

Woran erkennt man, ob ein Philosoph die Polis regiert und die Menschen gebessert worden sind? Am Ergebnis, also daran, dass die Bürger zufrieden mit ihrer Regierung und ihrem Leben sind. Dazu müssen sie nach Möglichkeit sich selbst (das Seinige) kennen, also besonnen sein, um ihren Platz in der Polis einzunehmen und sich nicht in fremde Angelegenheiten einzumischen. Die Ursachen eines solchen fehlerhaften Verhaltens sind, so sagt es der Athener in den *Nomoi* in aller Deutlichkeit, die Selbstliebe und die *hybris*, die dazu führen, dass Menschen ihre Fähigkeiten überschätzen und den für eine Tätigkeit besser Qualifizierten nicht akzeptieren, also nicht das Ihrige tun.

Wahre Liebe hingegen drückt sich in der sokratischen Liebeskunst aus: Der *erôs*, und das ist seine Bedeutung für die *politikê technê*, ist die Motivation zum philosophischen Streben nach dem politischen Wissen und zum Besserwerden und Bessermachen.⁹⁹¹ Der *erôs*, geweckt durch die Schönheit eines anderen Menschen, erstrebt selbst das Schöne, und dieses vollzieht sich im und treibt zum *elenchos* mit einem anderen Menschen an. Einerseits weil man für den anderen selbst (an der Seele) so schön wie möglich werden möchte, andererseits weil man die begehrte Person ebenfalls so schön wie möglich sehen will. Die Liebeskunst ist also nichts anderes als die Elenktik und verdeutlicht die Notwendigkeit anderer Menschen für das Besserwerden im Gespräch; auch für das eigene. Diese Gespräche sind die sokratischen Unterhaltungen aus den Frühdialogen. Und die Bedeutung des *erôs* für die *politikê technê* besteht darin, dass er zum *elenchos* und damit zum Besserwerden antreibt.

Politik als Kunst im platonischen Sinne ist elitär, aber offen. Niemanden, der die Möglichkeit und die Bereitschaft besitzt, sich auf die private Seelenbesserung einzulassen, wird Unterstützung versagt. Eine solche Herrschaft ist eine Aristokratie im besten Sinne: Die Herrschaft der Besten, nämlich der mit dem notwendigen Wissen ausgestatteten gemeinwohlorientierten Philosophen.

Die Ergebnisse bezüglich der *politikê technê* aus den Frühdialogen lassen sich – trotz vieler Veränderungen wie der zunehmenden Bedeutung der Ideentheorie – in vielen wesentlichen Punkten mit den drei großen politischen Dialogen *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* vereinbaren. In der *Politeia* ist die *politikê technê* nach wie vor die Grundlage guter Politik und ganz wesentlich Seelenbesserung. Dabei steht die konstruktive Elenktik der privaten Seelenbesserung im Mittelpunkt, also das Erreichen der *sophia* und des Wissens vom Guten. Auch wenn dabei aus theoretischer und metaphysischer Sicht das Niveau der Frühdialoge überschritten wird, bleibt doch die gemeinsame Suche im Gespräch, das *dialegein*, die Methode des Besserwerdens (im *Theaitetos* Maieutik genannt).

Die Frühdialoge sind aber nicht nur, wie dies Charles Kahn ganz richtig sieht, proleptisch in Hinsicht auf die *Politeia*, sondern auch mit Blick auf den *Politikos* und die *Nomoi*. Denn

⁹⁹¹ Einerseits könnte man einwenden, dass die Arbeit zu viele Darstellungen unpolitischer Themen, wie eben auch die Behandlung des *erôs*, enthalte. Andererseits ist es aber so, dass dies durchaus, wie z.B. beim *Symposion*, zu beachtlichen Erträgen führen kann. Ich denke, dass viele auf den ersten Blick unpolitische Themen, insbesondere die Bedeutung des *erôs* und des *kalon* sehr wohl sehr wichtig für ein angemessenes Verständnis der *politikê technê* sind.

während die *Politeia* die private Seelenbesserung weiter beschreibt und theoretisch sowie methodisch fundiert, entwickeln die beiden späteren Dialoge die öffentliche Seelenbesserung der *politikê technê* weiter und führen sie näher aus. Darüber hinaus findet unter Beibehaltung des politischen Ideals von den Frühdialogen bis hin zum Spätwerk ein Perspektivwechsel statt. Nach der umfassenden Schilderung des Ideals philosophischer Herrschaft, widmet sich Platon zunehmend der Frage, was geschehen sollte, wenn eine solche Herrschaft unmöglich ist und der zweite Weg beschritten werden muss.

Der *Politikos* bestätigt ferner die im *Euthydemos* angedachte Identität von königlicher und politischer Kunst und ihre Hegemonie über die anderen (Hilfs-)Disziplinen. Die Messkunst als Beurteilungsvermögen und die Webkunst, welche die besonnenen und tapferen Teile der Polis miteinander verknüpft, spielen dabei eine wesentliche Rolle und sind Weiterentwicklungen von Ansätzen aus den Frühdialogen. Die öffentliche Seelenbesserung wird in den *Nomoi* durch eine detaillierte Darstellung der guten Gesetzgebung beschrieben, die bereits im *Politikos* als zweitbesten Weg angedeutet wird. Dabei bleiben die Forderungen, dass sich der Hüter der Polis am göttlichen Ideal orientieren und dass Politik auf Wissen gründen muss, weiterhin gültig. Anhand der geometrischen Gleichheit verteilt der wahre Gesetzgeber das Gerechte, was als das Politische bezeichnet wird. Gleichfalls wird in den *Nomoi* die Behauptung der Frühdialoge und der *Politeia* bestätigt, dass die Polis und ihre Bewohner keine *eudaimonia* erreichen werden, wenn in ihr keine freundschaftliche Einheit und Ordnung existiert und das Gemeinwohl nicht im Mittelpunkt aller politischen Bemühungen steht.

Somit ist also Christopher Rowe in seinem Urteil über diese drei Dialoge zuzustimmen, dass sie das Thema der politischen Reform miteinander vereinen, wonach Herrschaft rational begründet sein müsse und ihre wichtigste Aufgabe darin bestehe, die moralische Gesundheit der Bürger zu verbessern (Rowe 2003a: 49 f.). Dies ist die Seelenbesserung der *politikê technê* aus den Frühdialogen.

Nach der ausführlichen Analyse der *politikê technê* in den Frühdialogen und darüber hinaus lässt sich die eingangs gestellte Frage, ob es sich bei der Unterscheidung aus dem *Euthydemos* um ein konstitutives Element in Platons politischer Philosophie handelt, an welchem er bis in die mittleren und späteren Dialoge hinein festhält, mit den oben erwähnten Einschränkungen bejahen. Das hervorbringende und das gebrauchende Wissen lassen sich ebenso in den späteren Dialogen wiederfinden wie die wichtigste Funktion der politischen Kunst als Seelenbesserung. In den Grundzügen kann man also die politische Philosophie Platons als unitarisch betrachten. Das Ideal des politischen Wissens und der dazu notwendigen philosophischen Bildung erstreckt sich über alle Phasen seines Schaffens. Ferner sind die Frühdialoge als proleptisch anzusehen, weil zahlreiche Aspekte der *politikê technê* in ihnen vorbereitet werden und zu den mittleren und späten Dialogen hinführen. Dazu gehören die Grundprinzipien, dass Politik Ethik und Philosophie ist (und damit fast alle Dialoge als politische eingeordnet werden können), und dass die *aretê* glücklich macht.

Am Ende des *Euthydemos* formulierte ich einige zentrale Fragen, welche durch die Analyse der *politikê technê* in den verschiedenen Dialogen beantwortet werden sollten. Ich will hier nun trotz aller offenen Fragen zusammenfassend möglichst kurze Antworten darauf geben:

Ja, durch den *elenchos* wird man besser. Das Bessermachen/-werden ist private und öffentliche Seelenbesserung. Die Philosophie bildet mit der politischen Kunst eine (weitgehende) Einheit. Letztere macht – als ihr zentrales *ergon* – alle Bürger besser, jedoch auf unterschiedliche Weise. Die übrigen Werke der politischen Kunst sind das Gemeinwohl, die Ordnung und Einheit der und die Freundschaft in der Polis. Und die *sophia* ist als einzige *aretê* immer Wissen und Grundlage der *politikê technê*.

Bevor ich mich zum Abschluss noch einmal kurz zu der in der Einleitung gestellten zentralen Frage nach dem Nutzen der politischen Theorie Platons (in den Frühdialogen) für die modernen Leser äußere, noch eine kurze Beurteilung seines Politikverständnisses:

Das Bild einer göttlich behüteten Zeit menschlichen Zusammenlebens, welches von andauernder *eudaimonia* geprägt gewesen sein soll und das Platon immer wieder als Kontrast zu den gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen seiner Zeit verwendete, um deren Verkommenheit zu illustrieren, mag nicht verfangen. Der Vergleich der eigenen Verhältnisse mit einem phantastischen Ideal kann eigentlich nur zu Frustration führen und wirft viele Fragen nach seinem Nutzen auf. Doch Platon bleibt nicht bei der Konstatierung menschlichen Elends stehen, sondern, so pessimistisch dieser Kontrast auch stimmt, so optimistisch – manchmal geradezu illusorisch – mutet sein Lösungsvorschlag an. Was den Anspruch und den Mut seiner politischen Theorie anbelangt, ist Platon selten erreicht worden und ist dadurch immer noch eine große Herausforderung für die Politische Philosophie.

Doch auch wenn die heutige Zeit von der Lebensumwelt Platons sehr verschieden zu sein scheint, gibt es einige politische, anthropologische und gesellschaftliche Grundprinzipien, welche sich im Laufe der Jahrhunderte nicht verändert zu haben scheinen und bei deren Bewältigung die platonischen Dialoge sehr hilfreich sein können.

Die Menschen vergessen immer wieder die Krisen, seien sie politischer oder anderer Natur, oder glauben diese endlich überwunden zu haben, und doch kehren sie stets zurück, weil sie in der Natur des menschlichen Verhaltens begründet liegen. Sicherlich gibt es immer wieder Variationen von Zeit zu Zeit und Land zu Land, doch die Muster und Grundprinzipien dieser Krisen bleiben dieselben. Jedesmal denken die Menschen, dass sie aus der Geschichte gelernt hätten, doch dann vergessen sie und betrachten die nächste Krise als etwas Einmaliges, etwas vollkommen Neues.

Doch, dies können wir aus dem Vergleich mit der politischen Theorie Platons erkennen, „es gibt nichts Neues, mit Ausnahme dessen, was wir vergessen haben“.⁹⁹² Demnach gibt es, was die grundsätzlichen Prinzipien menschlichen Verhaltens anbelangt, keine neuen Erkenntnisse; das sollen die Mythen in den Dialogen verdeutlichen: Alles (Weltliche) ist ein ständiges Entstehen und Vergehen. Die Auseinandersetzung mit Platon (oder anderen historischen Denkern) ist also aus zwei Gründen hilfreich: Zum einen weil sie uns dabei helfen kann, das Vergessen wieder aufzuheben, und zum anderen weil die Lösungsvorschläge (abgesehen von den durch die Variationen verursachten Problemen) aus vergangenen Zeiten auch für uns sinnvoll und nützlich sein können.

⁹⁹² „Il n'y a de nouveau que ce qui est oublié“, wusste schon Rose Bertin, die Schneiderin der Marie Antoinette: „Es gibt nichts Neues - mit Ausnahme dessen, was wir vergessen haben.“ (Hank 2009: 47).

Der moderne Leser mag (zunächst) aufgrund der totalitaristischen Tendenzen, der Metaphysik oder der Einheit von Ethik, Politik und Philosophie ablehnend reagieren.⁹⁹³ Doch zu den platonischen Grundüberzeugungen, auf die es sich einzulassen lohnt, gehört zunächst, dass das menschliche Glück vielleicht nicht unbedingt objektiv bestimmbar ist, doch dass ein ausgeprägter Individualismus sicher nicht glücksfördernd ist, da der Mensch ein geselliges, politisches Lebewesen ist, dessen Lebensqualität ganz wesentlich auch von seinen politischen Rahmenbedingungen abhängt. Dem Gedanken der Subsidiarität folgend ist für den Menschen der engste Kreis der Familie und der Freunde am wichtigsten, doch darüber hinaus sind die Betätigung in der Gemeinschaft und im Gemeinwesen und die Teilnahme in beiden entscheidend für die Entfaltung der eigenen Möglichkeiten und die Verortung der eigenen Person. Das Platon sehr bewusste Verhältnis von *idion* und *koinon* lässt sich auch so deuten, dass der Identität des Einzelnen ohne Identifikation mit dem Gemeinwesen, in dem er lebt, etwas äußerst Wichtiges fehlt. Prinzipien wie die wortwörtliche Selbstbeherrschung, die Akzeptanz der eigenen Position und der von anderen, der uneigennütigen Regentschaft und vor allem der „Bürgertugend“ sind nicht bloß hehre Ideale, sondern Notwendigkeiten einer optimalen Persönlichkeitsentwicklung und eines intakten Gemeinwesens.

Vor allem das Konzept der Politik als Seelenbesserung ist bedenkenswert. Politik sollte den Bürgern nicht vorschreiben, was sie zu tun haben, aber warum begrenzt man ihre Wirkungsmacht auf das Aufstellen von Gesetzen und klammert das Moralische weitgehend aus?⁹⁹⁴ Wäre es nicht zumindest diskussionswürdig, ob gute Politik den Versuch unternehmen sollte, die Menschen in Hinsicht auf Bürgertugenden wie Gerechtigkeit und Besonnenheit anzutreiben? Sollte nicht versucht werden, gemeinsame Wertvorstellungen und Ziele durch Diskurse zu etablieren – und zwar unter negativem Vorzeichen zu totalitären Ideologien? Sind wir wirklich – bei allen notwendigen Freiheiten der Bürger – beim Optimum der Identifikation der Menschen mit ihrem Gemeinwesen angelangt? Ist für einen modernen Nationalstaat die Vorstellung von gemeinsamen Werten als Grundlage aktiv-gemeinsamen Zusammenlebens unmöglich? Ist die Form wie heute Politik betrieben und wahrgenommen wird ohne Alternative? Gerade in Hinsicht auf diese und ähnliche Fragen ist der Blick auf das platonische Politikverständnis sehr hilfreich und anregend.⁹⁹⁵

⁹⁹³ Viele dieser Aspekte stammen aber größtenteils aus den mittleren und späten Dialogen. Insofern sind die Frühdialoge weniger abschreckend, ja in gewisser Hinsicht sind sie damit auch für den heutigen Leser lebensnäher und bieten mehr Anregungen.

⁹⁹⁴ Moderne Demokratien haben oft mehr Vorschriften für die Regierten (und weniger für die Regierenden) als es nach dem platonischen Politikverständnis notwendig wäre.

⁹⁹⁵ Ich möchte an dieser Stelle noch auf zwei wichtige Fragen hinweisen, deren Beantwortung m.E. jedoch entweder über die Intention dieser Arbeit hinausgeht oder so umfangreich wäre, dass sie den Umfang der Untersuchung sprengen würde. Die erste bezieht sich auf die eigentliche Problematik der expertokratischen Politik und lautet, ob evaluative Kompetenz delegierbar sei. Dazu zumindest so viel: Ich denke, dass Platon durchaus sehr viele plausible Argumente dafür bietet, nicht zuletzt auch die Ziele der wahren Politik, an denen man ablesen kann, ob es sich wirklich um einen qualifiziert urteilenden Politiker handelt.

Die andere Frage lautet, ob Belange wie Bürgertugend und Gemeinwohlorientierung nicht auch, und zu einem geringeren Preis, durch ein aristotelisches Politikverständnis gewährleistet würden. Auch dazu eine Bemerkung: Zum einen sehe ich den „Preis“, den man bei Platons Modell zahlen würde, nicht. Es mag sich um ein idealisiertes Modell handeln, aber – wie ich mehrfach in der Arbeit versucht habe, deutlich zu machen – wenn Philosophen, wie sie sich Platon vorstellte – mag dies nun möglich sein oder nicht –, von der Bevölkerung zur Regentschaft gebeten würden, dann wäre dies sicherlich eher ein Gewinn. Die Frage nach dem Preis verstehe ich zum anderen eher als Frage nach dem Aufwand und nach den Hürden, die Platons Modell verlangen.

Der Gedanke, dass diejenigen regieren sollten, die etwas Besseres haben als Macht, mag illusorisch erscheinen, sollte aber keineswegs leichtfertig verworfen werden. Dahinter verbirgt sich die Erkenntnis, dass zunächst diejenigen, welche die Geschicke eines Gemeinwesens durch ihre Ämter maßgeblich prägen können, selbst moralisch so gut wie möglich sein müssen, bevor sie dies von den Regierten verlangen können, da sie eine Vorbildfunktion besitzen und ganz wesentlich die Wertmaßstäbe und die Ausrichtung des Gemeinwesens beeinflussen. Dabei ist nicht an eine mystische Ausbildung zukünftiger Regenten gedacht, die eine innere Versenkung in Abgeschlossenheit umfasst, an deren Ende die Einsicht in ein unsagbares *anhypotheton* steht. Sondern der Weg zu einer solchen Gesellschaft führt über das Gespräch, über den klar regulierten und ergebnisorientierten Dialog, von dem niemand, der sich daran beteiligen will, ausgeschlossen wird. Gerade die Frühdialoge können uns zeigen, wie wichtig es ist, *elenchoi* um die wichtigsten Werte (in) einer Gesellschaft zu führen, nicht nur aber gerade auch als Grundlage guter Politik. Sie verdeutlichen auf einmalige Weise, dass Politik und Ethik nicht voneinander zu trennen sind.

Ein Gemeinwesen kann nur so gut sein wie die Bürger, aus dem es besteht. Deswegen sollte Politik – ganz im (früh-)platonischen Sinne – auch *psychagōgia* sein. Allerdings nur unter der Bedingung der Zustimmung und Freiwilligkeit der Regierten, und als Kontrolle solcher Politik muss die Zufriedenheit in der Bevölkerung der Maßstab sein. Das gewünschte Ergebnis, ein friedliches und freundschaftliches Zusammenleben unter Ausnutzung aller Potentiale, muss der Prüfstein jeglicher Regierung sein.

7. Literatur

7.1 Textausgaben

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, übersetzt von Olof Gigon, herausgegeben von Rainer Nickel (Bibliothek der alten Welt), Düsseldorf/Zürich 2005

Aristoteles: Politik, übersetzt von Franz Susemihl (bearbeitet von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi), herausgegeben von Wolfgang Kullmann (Rowohlts Enzyklopädie), 2. Auflage, Reinbek 2003

Gorgias von Leontinoi: Reden, Fragmente und Testimonien, herausgegeben mit Übersetzung und Kommentar von Thomas Buchheim (Philosophische Bibliothek Band 404), Hamburg 1989

Platon, Sämtliche Werke, Bd. 1-4, übersetzt von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller, herausgegeben von Ursula Wolf (Rowohlts Enzyklopädie), Reinbek 1994

Platon, *Nomoi*, Bd. 8, Teil 1 u.2, in: Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, herausgegeben von Gunther Eigler, übersetzt von Klaus Schöpsdau, Darmstadt 1977

Sophokles: Antigone, übersetzt und herausgegeben von Norbert Zink, Stuttgart 1992

Thukydides: Der Peloponnesische Krieg, übersetzt und herausgegeben von Georg Peter Landmann (Bibliothek der alten Welt), Düsseldorf 2002

Xenophon: Memorabilia (Erinnerungen an Sokrates), herausgegeben von Peter Jaerisch, (Sammlung Tusculum), 4. Auflage, Artemis, München 1987

Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerliche Staates, übersetzt von Walter Euchner, herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 9. Auflage, Frankfurt/Main 1999

John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), Frankfurt/Main 1977

7.2 Sekundärliteratur

Annas, Julia (1988): An introduction to Plato's Republic, 5. Auflage, Oxford

Annas, Julia (1994): Virtue as the use of other goods, in: *Apeiron* 36, 3-4, 53-66

Annas, Julia (1997): Politics and ethics in Plato's Republik, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia* (Klassiker Auslegen), Berlin, 141-160

Arends, Frederik (2007): Why Socrates came too late for Gorgias *epideixis*. Plato's Gorgias as political philosophy, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 52-56

Arendt, Hannah (1960): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart

Ausland, Hayden W. (2007): Socrates' Argument with Gorgias, the Craft analogy, and justice, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 158-161

Benardete, Seth (1994): *On Plato's Symposium*, München

Benardete, Seth (2002): *Socrates and Plato. The dialectic of eros*, München

Benson, H. H. (2000): *Socratic Wisdom: The model of knowledge in Plato's early dialogues*, Oxford

Bobonich, Christopher (2001): Plato and the birth of classical political philosophy, in: Lisi, Francisco L. (Hrsg.): *Plato's Laws and its historical significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought – Salamanca 1998*, Sankt Augustin, 95-106

Bobonich, Christopher (2004): *Plato's utopia recast. His later ethics and politics*, 2. Auflage, Oxford

Bobonich, Christopher (2007): Why should philosophers rule? Plato's *Republic* and Aristotle's *Protrepticus*, in: Keyt, David/Miller, Fred D. (ed.): *Freedom, Reason, and the polis: Essays in ancient greek political philosophy*, Cambridge, 153-175

Borsche, Tilman (1996): Die Notwendigkeit der Ideen: *Politeia*, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt, 96-114

Bostock, David (2005): The interpretation of Plato's Crito, in: Kamtekar, Rachana (ed.): *Euthyphro, Apology and Crito. Critical essays*, Lanham, 210-228

- Braun, Eberhard/Heine, Felix/Opolka, Uwe (2000): Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare (Rowohlts Enzyklopädie), 7. Auflage, Reinbek
- Brickhouse, Thomas C./Smith, Nicholas D. (1987): Socrates on Goods , Virtue, and happiness, in: OSAP 5, Oxford 1-27
- Brickhouse, Thomas C./Smith, Nicholas D. (1994): Plato's Socrates, Oxford
- Brickhouse, Thomas C./Smith, Nicholas D. (2000): Making things good and making good things in Socratic philosophy, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin, 76-87
- Brickhouse, Thomas C./Smith, Nicholas D. (2005): Socrates and obedience to the law, in: Kamtekar, Rachana (ed.): Euthyphro, Apology and Crito. Critical essays, Lanham, 163-174
- Brickhouse, Thomas C./Smith, Nicholas D. (2007): The myth of the afterlife in Plato's Gorgias, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 128-137
- Brisson, Luc (2006): Agathon, Pausania, and Diotima in Plato's *Symposium*: Paiderastia and Philosophia; in: Lesher, James/Nails, Debra/Sheffield, Frisbee (ed.): Plato's Symposium. Issues in interpretation and reception, Harvard, 229-251
- Burnet, John (1924): Plato's *Euthyphro*, *Apology of Socrates*, and *Crito*, Oxford
- Burnyeat, M.F. (2000): Utopia and phantasy – the participation of Plato's ideally just city, in: Fine, Gail (Hrsg.): Plato, New York, 779-790
- Burnyeat, M.F. (2003): *Apology* 30b 2-4: Socrates, money and the grammar of *gignesthai*, in: Journal of Hellenic Studies, 123, 1-25
- Carpenter, Michelle/Polansky, Ronald M. (2002): Variety of Socratic elenchi, in: Scott, Gary Allan (ed.): Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond, Pennsylvania, 89-100
- Craig, Leon (2001): The strange misperception of Plato's Meno, in: Planinc, Zdravko (ed.): Politics, philosophy, writing. Plato's art of caring for souls, Columbia, 60-79
- Dahl, Norman O. (2000): Plato's defence of justice, in: Fine, Gail (Hrsg.): Plato, New York, 689-716

- Dalfen, Joachim (2004): Platon. Gorgias (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar), Göttingen
- Deibel, Daniela (2000): Zum Begriff des Politischen bei Platon, in: Lietzmann, Hans-J./Nitschke, Peter (Hrsg.): Klassische Politik. Politikverständnis von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, Opladen, 23-40
- Demandt, Alexander (2000): Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, 3. Auflage, Köln
- Döring, Klaus (2004): Platon. Theages (Platon Werke. Übersetzung und Kommentar), Göttingen
- Ebert, Theodor: The theory of recollection in Plato's Gorgias, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 184-198
- Effe, Bernd (1996): Der Herrschaftsanspruch des Wissenden – Politikos, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung, Darmstadt, 200-212
- Eisenstadt, Oona (2001): Shame in the Apology, in: Planinc, Zdravko (ed.): Politics, philosophy, writing. Plato's art of caring for souls, Columbia, 42-59
- Erler, Michael (1996): Hypothese und Aporie: Charmides, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung, Darmstadt, 25-46
- Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.) (2007): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin
- Ferber, Rafael (1995): Für eine propädeutische Lektüre des *Politicus*, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 63-75
- Ferber, Rafael (2007): What did Socrates know and how did he know it?, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 243-247.
- Flaig, Egon (1994): Weisheit und Befehl, Platons „Politeia“ und das Ende der Politik, in: Saeculum 45, 34-70

Frede, Dorothea (1997): Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b), in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Platon. Politeia (Klassiker Auslegen), Berlin, 251-270

Funke, Peter (2000): Die griechische Staatenwelt in der klassischen Zeit (550-336 v. Chr.), in: Gehrke, Hans-Joachim/Schneider, Helmuth (Hrsg.): Geschichte der Antike – ein Studienbuch, Stuttgart, 97-162

Gaiser, K. (1963): Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart

Gardeya, Peter: Platons Laches. Interpretationen und Bibliografie, Würzburg 2002

Gauss, H. (1952 ff.): Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons (3 Bände), Bern

Gerson, Lloyd P. (2006): A Platonic reading of Plato's *Symposium*, in: Lesher, James/Nails, Debra/Sheffield, Frisbee (ed.): Plato's *Symposium*. Issues in interpretation and reception, Harvard

Gerson, Lloyd P. (2007): Plato's *Gorgias* and 'political happiness', in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon*. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 46-51

Gigon, Olof/Zimmermann, Laila (1975): Platon – Lexikon der Namen und Begriffe, Zürich

Gill, Christopher (2000): Protreptic and dialectic in Plato's *Euthydemus*, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): *Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides*. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin, 133-143

Gill, Christopher (2007): Form and outcome of arguments in Plato's *Gorgias*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon*. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 62-65.

Goldhill, Simon (2000): Greek drama and political theory, in: Rowe, Christopher/Schofield, Malcom (Hrsg.): *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge, 60-88

Gonzales, Francisco J. (2002): The Socratic elenchus as constructive protreptic, in: Scott, Gary Allan (ed.): *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Pennsylvania, 161-182

Görgemanns, Herwig (1960): Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi (Zetemata), München

Görgemanns, Herwig (1994): Platon, Heidelberg

Gulley, N. (1972): The authenticity of Plato's epistles, Pseudoepigrapha I, Kap. V, Genf

Guthrie, W.K.C. (1980): A history of greek philosophy. Volume IV. Plato – The man and his dialogues: earlier period, 3. Auflage, Cambridge

Guthrie, W.K.C. (1987): A history of greek philosophy. Volume V. The later Plato and the academy, Cambridge

Halfwassen, J. (1994): Rezension zu Peter Stemmer – Platons Dialektik, in: AGPhil. 76, 220-225

Halper, Edward C. (2007): A Lesson from the Meno, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 234- 242

Hank, Rainer (2009): Das Jahr nach Lehman, in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 37, 13. September, 47-48

Harte, Verity (2005): Conflicting Values in Plato's Crito, in: Kamtekar, Rachana (ed.): Euthyphro, Apology and Crito. Critical essays, Lanham, 229-259

Havlíček, Aleš (2003): Die Einheit und die Lehrbarkeit der *aretê* im *Protagoras*, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 96-117

Havlíček, Aleš (2007): Die Bedeutung der *phronêsis* für die Erläuterung der *aretê* im Menon, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 228-233

Heinemann, Gottfried (1999): Technê und Physis. Drei Vorlesungen zum griechischen Naturbegriff (Kasseler Philosophische Schriften), Kassel

Heinemann, Gottfried (2003): Das „Ordnen“ der „Naturen“ (Prot. 320d-321c), in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 71-95

Heinemann, Gottfried (2004): Deduktion und Dialog. Überlegungen zu Platons Schriftkritik (Phdr. 274 ff.), in: Eidam, Heinz/Hermenau, Frank/de Souza, Draiton (Hrsg.): Metaphysik 278

und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag (Kasseler Philosophische Schriften 38), Kassel, 155-164

Heinemann, Gottfried (2007): *Physis in Republic V 471c-VII 541b*, in: Lisi, Francisco (ed.): *The Ascent to the good, Sankt Augustin*, 65-78

Heinemann, Gottfried (2009): *The Socratic stance in philosophy*, in: Boudouris, K. (ed.): *Greek philosophy an the issues of our age*, Athen

Heitsch, Ernst (1997): *Platon. Phaidros – Übersetzung und Kommentar*, 2. erw. Auflage, Göttingen

Helmig, Christoph (2007): *Der Gegensatz von Platon und Aristoteles in den neuplatonischen Interpretationen des Menonparadoxons und der Anamnesislehre*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 273-277

Hentschke, Ada Babette (1971): *Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der Nomoi im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge)*, Frankfurt am Main

Hirsch, Ulrike (1995): *Mimeisthai* und verwandte Ausdrücke in Platons *Politikos*, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): *Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 184- 189

Höffe, Otfried (1997a): *Einführung in Platons Politeia*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia (Klassiker Auslegen)*, Berlin, 3-28

Höffe, Otfried (1997b): *Zur Analogie von Individuum und Polis*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia (Klassiker Auslegen)*, Berlin, 69-94

Höffe, Otfried (1997c): *Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia (Klassiker Auslegen)*, Berlin, 333-361

Hüttinger, Daniela (2001): *Platon*, in: Maier, Hans/Denzer, Horst (Hrsg.): *Klassiker des politischen Denkens. Erster Band – Von Plato bis Hobbes (Becksche Reihe)*, München

Hüttinger, Daniela (2004): *Zum Begriff des Politischen bei den Griechen (Epistemata: Reihe Philosophie)*, Würzburg

Irwin, Terence H. (1992): *Socrates the epicurean?*, in: Benson Hugh H. (ed.): *Essays on the philosophy of Socrates*, Oxford, 198-219

Irwin, Terence H. (1995): Plato's ethics. Oxford

Irwin, Terence H. (2005): Was Socrates against democracy?, in: Kamtekar, Rachana (ed.): Euthyphro, Apology and Crito. Critical essays, Lanham, 127-149

Jaeger, Werner (1944): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 2. Band, Berlin

Jaeger, Werner (1947): Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, 3. Band, Berlin

Jaerisch, Peter (1987), in: Xenophon: Memorabilia (Erinnerungen an Sokrates), herausgegeben von Peter Jaerisch, (Sammlung Tusculum), 4. Auflage, Artemis, München

Jermann, Christoph (1986): Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus, Stuttgart

Kahn, Charles (1992a): Did Plato write Socratic dialogues?, in: Benson Hugh H. (ed.): Essays on the philosophy of Socrates, Oxford, 35-52

Kahn, Charles (1992b): Vlastos' Socrates, in Phronesis 37, 233-264, 1992

Kahn, Charles (1995): The place of the *Statesman* in Plato's later work, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 49-60

Kahn, Charles (1996): Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form, Cambridge

Kahn, Charles (2000): Some Puzzles in the Euthydemus, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin, 88-97

Kahn, Charles (2003): Socrates and hedonism, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 165-174

Kahn, Charles (2007): Prolepsis in Gorgias and Meno?, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 325-332

Karfik, Filip (2003): Die Seele in Gefahr. Zu Protagoras 310a8-314c2, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 21-38

Kelsen, H. (1964): Die platonische Gerechtigkeit, in: Topitsch (Hg.): Aufsätze zur Ideologiekritik, Neuwied am Rhein

Kersting, Wolfgang (1999): Platons Staat, Darmstadt

Klosko, George (1986): The development of Plato's political theory, New York

Krämer, Hans Joachim (1959): Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg

Krämer, Hans (1997): Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e), in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Platon. Politeia (Klassiker Auslegen), Berlin, 179-204

Kraut, Richard (1997): Plato's comparison of just and unjust lives (Book IX 576b-592b), in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Platon. Politeia (Klassiker Auslegen), Berlin, 271-290

Kraut, Richard (2000a): Socrates and democracy, in: Fine, Gail (Hrsg.): Plato, New York, 517-537

Kraut, Richard (2000b): Return to the cave – Republic 519-521, in Fine, Gail (Hrsg.): Plato, New York, 717-736

Kraut, Richard (2005): Dokumasia, Satisfaction, and agreement, in: Kamtekar, Rachana (ed.): Euthyphro, Apology and Crito. Critical essays, Lanham, 175-209

Kuhn, Helmut (1934): Sokrates. Ein Versuch über den Ursprung der Metaphysik, Berlin

Kuhn, Helmut (1986): Plato, in: Maier, Hans/Rausch, Heinz/Denzer, Horst (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens. Erster Band – Von Plato bis Hobbes, 6. Auflage, München

Kullmann, Wolfgang (2003) in: Aristoteles, Politik, übersetzt von Franz Susemihl (bearbeitet von Nelly Tsouyopoulos und Ernesto Grassi), herausgegeben von Wolfgang Kullmann (Rowohlt's Enzyklopädie), 2. Auflage, Reinbek 2003

Kurihara, Yuji (2007): Goodness, desire and thought in Plato's Meno (77b-78b), in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 218-222

Kurz, Dietrich (1971) in: Eigler, Gunther (Hrsg.): Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Band 4, Darmstadt

Laks, A. (2000): The Laws, in: Rowe, Christopher/Schofield, Malcom (Hrsg.): The Cambridge history of Greek and Roman political thought, Cambridge, Kapitel 12

Lane, Melissa (1995): A new angle on utopia: The political theory of the *Statesman*, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 276-291

Lane, Melissa (1998): Methods and politics in Plato's *Statesman* (Cambridge Classical Studies), Cambridge

Levinson, Ronald B. (1953): In defense of Plato, London

Leys, Wayne A.R. (1971): Was Plato non-political?, in: Vlastos, Gregory (Hrsg.): Plato. A collection of critical essays II: ethics, politics and philosophy of art and religion, 3. Auflage, New York, 166-173

Lisi, Francisco L. (1985): Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon, Königstein

Lisi, Francisco L. (1998): Die Stellung der Nomoi in Platons Staatslehre. Erwägungen zur Beziehung zwischen Nomoi und Politeia, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): The Republic and the Laws. Proceedings of the first Symposium Platonicum Pragense, Prag, 89-105

Lisi, Francisco L. (2003): Wissen und Unwissen in Platons Protagoras, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 118-132

Ludwig, Paul W. (2007): Erôs in the *Republic*, in: Ferrari, G.R.F. (ed.): The Cambridge companion to Plato's *Republic*, Cambridge, 202-231

Manuwald, Bernd (2003): Der Mythos im *Protagoras* und die Platonische Mythopoie, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 39-60

Mesch, Walter: Analogien und Antistropen. Zur Bestimmung der Rhetorik in Platons Gorgias, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 149-157

Mishima, Teruo (1995): Courage and moderation in the *Statesman*, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 306-312

Mittelstraß, Jürgen (1997): Die Dialektik und ihre wissenschaftlichen Vorübungen, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Platon. Politeia (Klassiker Auslegen), Berlin, 229-250

- Mojsisch, Burkhard (1996): „Dialektik“ und „Dialog“: Politeia, Theaitetos und Sophistes, in: Kobusch, T./Mojsisch, B. (Hrsg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung, Darmstadt, 167-180
- Morgan, Michael L. (1992): Plato and greek religion, in: Kraut, Richard (Hrsg.): The Cambridge Companion to Platon, Cambridge, 227-247
- Morrison, Donald R. (2007): The utopian character of Plato's ideal city, in: Ferrari, G.R.F. (ed.): The Cambridge companion to Plato's *Republic*, Cambridge, 232-255
- Morrow, Glenn R. (1993): Plato's Cretan city. A historical interpretation of the laws, 2. Auflage, Princeton
- Mraz, Milan (1998): Die Kritik an Platons Politeia im II. Buch von Aristoteles' Politik, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): The Republic and the Laws. Proceedings of the first Symposium Platonicum Pragense, Prag, 76-88
- Neschke-Hentschke, Ada (1988): Der Ort des ortlosen Denkens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 42, 597-619
- Neschke-Hentschke, Ada (2007): Der Dialog Gorgias und die Tradition des europäischen Naturrechts, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 66-71
- Notomi, Noburu (2000): Critias an the origin of Plato's political philosophy, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin, 237-250
- O'Meara, Dominic J. (2007): Platonopolis. Platonic political philosophy in late antiquity, Oxford.
- Ostenfeld, Erik Nis (2007): The meaning and Justification of a Paradox: Wrongdoing is involuntary. The refutation of Polus, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 108-115
- Ottmann, Henning (2001): Geschichte des politischen Denkens, Band 1: Die Griechen, Teilband 1: Von Homer bis Sokrates, Stuttgart
- Ottmann, Henning (2005): Warum nicht würfeln?, in Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung 38, 25. September, S. 6

Papadis, Dimitris (1998): Regent und Gesetz in Platons Dialogen *Politeia* und *Nomoi*, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): *The Republic and the Laws. Proceedings of the first Symposium Platonicum Pragense*, Prag, 106-116

Piras, Claudia: *Vergessen ist das Ausgehen der Erkenntnis. Erôs, Mythos und Gedächtnis in Platons Symposion (Europäische Hochschulschriften)*, Frankfurt

Penner, Terry (2007): The death of the so-called “Socratic elenchus”, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 3-19

Pfannkuche, Walter (1988): *Platons Ethik als Theorie des guten Lebens*, Freiburg

Planinc, Zdravko (1991): *Plato’s political philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, London

Planinc, Zdravko (2001): Introduction, in: Planinc, Zdravko (ed.): *Politics, philosophy, writing. Plato’s art of caring for souls*, Columbia, 1-11

Politis, Vasilis (2007): Is Socrates paralysed by his state of *aporia*? *Meno 79e7-80d4*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 269-272

Popper, Karl (1992): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1: Der Zauber Platons*, 7. Auflage, Tübingen

Raaflaub, Kurt A. (2000): Poets, lawgivers and the beginning of political reflection in archaic Greece, in: Rowe, Christopher/Schofield, Malcom (Hrsg.): *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*, Cambridge, 23-59

Reese-Schäfer, Walter (1998): *Antike politische Philosophie zur Einführung*, Hamburg

Rehn, Rudolf (1996): Der entzauberte Eros. Symposion, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, 81-95, Darmstadt

Renauld, Francois (2002): Humbling as upbringing: The ethical dimension of the elenchus in the *Lysis*, in: Scott, Gary Allan (ed.): *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato’s dialogues and beyond*, Pennsylvania, 183-198

Robinson, Richard (1953): *Plato’s earlier Dialectic*, 2. Auflage, Oxford

Roochnik, David (1996): *Of art and wisdom. Plato’s understanding of technê*, Pennsylvania

- Rowe, Christopher (1984): Plato (Philosophers in context), Brighton
- Rowe, Christopher (Hrsg.) (1995): Reading the statesman. Proceedings of the III. Symposium Platonicum, St. Augustin
- Rowe, Christopher (2003a): Plato, 2. Auflage, London
- Rowe, Christopher (2003b): Hedonism in the *Protagoras* again: *Protagoras*, 351b ff., in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): Plato's *Protagoras*. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense, Prag, 133-147
- Rowe, Christopher (2006): The Symposium as a Socratic dialogue, in: Leshner, James/Nails, Debra/Sheffield, Frisbee (ed.): Plato's *Symposium*. Issues in interpretation and reception, Harvard
- Rowe, Christopher (2007a): The moral psychology of the *Gorgias*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon*. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 90-101
- Rowe, Christopher (2007b): The place of the *Republic* in Plato's political thought, in: Ferrari, G.R.F. (ed.): *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge, 27-54
- Russell, Daniel (2007): *Plato on Pleasure and the good life*, 2. Auflage, Oxford
- Santas, Gerasimos (2000): The form of the Good in Plato's *Republic*, in: Fine, Gail (Hrsg.): *Plato*, New York, 249-276
- Saunders, Trevor J. (1992): Plato's later political thought, in: Kraut, Richard (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Platon*, Cambridge, 464-492
- Schneider, Helmuth (1989): *Das griechische Technikverständnis. Von den Epen Homers bis zu den Anfängen der technologischen Fachliteratur*, Darmstadt
- Scheffield, Frisbee C.C. (2006a): The role of the earlier speeches in the *Symposium*: Plato's endoxid method, in: Leshner, James/Nails, Debra/Sheffield, Frisbee (ed.): *Plato's Symposium*. Issues in interpretation and reception, Harvard
- Scheffield, Frisbee C.C. (2006b): *Plato's Symposium*. The ethics of desire, Oxford
- Schofield, Malcom (2006): *Plato. Political philosophy*, Oxford

Scholz, Peter (1998): *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart

Schöpsdau, Klaus (1977a) in: Eigler, Gunther (Hrsg.): *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Band 8, 1. Teil*, herausgegeben von Gunther Eigler, Darmstadt

Schöpsdau, Klaus (1977b) in: *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Band 8, 2. Teil*, herausgegeben von Gunther Eigler, Darmstadt

Schöpsdau, Klaus (1994): *Platon. Nomoi (Gesetze) – Übersetzung und Kommentar, Buch I-III*, Göttingen

Schöpsdau, Klaus (2003): *Platon. Nomoi (Gesetze) – Übersetzung und Kommentar, Buch IV-VII*, Göttingen

Schubert, Andreas (1995): *Platon – Der „Staat“*. Ein einführender Kommentar (Studienkommentare zur Philosophie), Paderborn

Scolnicov, Samuel (2007): *The structure and object of anamnesis*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 278-283

Scott, Gary Alan (2002): *Introduction*, in: Scott, Gary Allan (ed.): *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*, Pennsylvania, 1-18

Sedley, David (2007): *Philosophy, forms and the art of ruling*, in: Ferrari, G.R.F. (ed.): *The Cambridge companion to Plato's Republic*, Cambridge, 256-283

Silverman, Allan (2007): *Ascent and descent: The philosophers regret*, in: Keyt, David/Miller, Fred D. (ed.): *Freedom, Reason, and the polis: Essays in ancient greek political philosophy*, Cambridge, 40-69

Spaemann, Robert (1997): *Die Philosophenkönige (Buch V 473b-VI 504a)*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia (Klassiker Auslegen)*, Berlin, 161-178

Sparhott, F.E. (1971): *Plato as anti-political thinker*, in: Vlastos, Gregory (Hrsg.): *Plato. A collection of critical essays II: ethics, politics and philosophy of art and religion*, 3. Auflage, New York, 174-183

Stalley, Richard F. (1983): *An introduction to Plato's Laws*, Oxford

Stalley, Richard F. (2000): *Sôphrosynê in the Charmides*, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): *Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers*, Sankt Augustin, 265-277

Stalley, Richard F. (2007): *The politics of the Gorgias*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 116-121

Stemmer, Peter (1992): *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge (Quellen und Studien zur Philosophie)*, Berlin

Strauss, Leo (1988): *The city and man*, 4. Auflage, Chicago

Szaif, Jan (2007): *Requirements of knowledge according to the Meno*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 212-217

Szlezák, Thomas A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin

Szlezák, Thomas A. (1996): *Mündliche Dialektik und schriftliches 'Spiel': Phaidros*, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt, 115-130

Szlezák, Thomas A. (1997): *Das Höhlengleichnis (Buch VII 514a-521b und 539d-541b)*, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Platon. Politeia (Klassiker Auslegen)*, Berlin, 205-228

Szlezák, Thomas A. (2007): *hate gar tês physeôs hapasês syngenous ousês (Men. 81c9-d11). Die Implikation der "Verwandschaft" der gesamten Natur*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 333-344

Tarrant, Harold (2007): *Studying Plato and Platonism together: Meno-related Observations*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 20-28

Taylor, A.E. (1969): *Plato. The man and his work*, Trowbridge/London

Taylor, Christopher C.C.W. (2003): *The hedonism of the Protagoras, 351b ff.*, in: Havlicek, Ales/Karfik, Filip (Hrsg.): *Plato's Protagoras. Proceedings of the Third Symposium Platonicum Pragense*, Prag, 148-164

Taylor, Christopher C.C.W. (2007): *Nomos* and *physis* in Democritus and Plato, in: Keyt, David/Miller, Fred D. (ed.): *Freedom, Reason, and the polis: Essays in ancient greek political philosophy*, Cambridge, 1-20

Trampedach, Kai (1994): *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart
Tuozzo, Thomas M.: *Knowing Meno blindfolded: The Dialectic of essence and quality in the Meno*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 243-247.

Vallejo, Álvaro (2007): *Myth and rhetoric in the Gorgias*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 139-143.

Vorwerk, Matthias (2007): *Der Arzt, der Koch und die Kinder. Rhetorik und Philosophie im Wettstreit*, in: Erler, Michael/Brisson, Luc (Hrsg.): *Gorgias – Menon. Selected papers from the 7th Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 297-302

Vlastos, Gregory (1978): *Justice and happiness in the Republic*, in: Vlastos, Gregory (Hrsg.): *Plato. A collection of critical essays II: ethics, politics and philosophy of art and religion*, 3. Auflage, New York, 66-95

Vlastos, Gregory (1983): *The Socratic elenchus*, in: *OSAP 1*, Oxford 27-58

Vlastos, Gregory (1991): *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge

Vlastos, Gregory (1992): *Elenchus and mathematics: a turning-point in Plato's philosophical development*, in: Benson Hugh H. (ed.): *Essays on the philosophy of Socrates*, Oxford, 137-161

Vlastos, Gregory (1994): *Socratic studies*, Cambridge

Vlastos, Gregory (2000): *Happiness and virtue in Socrates' moral theory*, in: Fine, Gail (ed.): *Plato*, Oxford, Seiten?

Wallach, John R. (2001): *The platonic political art. A study of critical reason and democracy*, Pennsylvania

Waterfield, R. (1993): *Introduction*, in: *Plato, Republic, übersetzt und kommentiert*, Oxford

Weiss, Roslyn (1992): *Ho agathos as ho dynatos in the Hippias minor*, in: Benson Hugh H. (ed.): *Essays on the philosophy of Socrates*, Oxford, 242-262

Weiss, Roslyn (1995): Statesman as *epistêmôn*: Caretaker, Physician, and weaver, in: Rowe, Christopher (Hrsg.): Reading the statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum, Sankt Augustin, 213-222

Weiss, Roslyn (2000): When winning is everything: Socratic elenchus and Euthydemian eristic, in: Robinson, Thomas M./Brisson, Luc (ed.): Plato – Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the 5th Symposium Platonicum. Selected Papers, Sankt Augustin, 68-75

Wieland, Wolfgang (1996): Das sokratische Erbe: Laches, in: Kobusch, T./Moysisch, B. (Hrsg.): Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung, Darmstadt, 5-24

Wieland, Wolfgang (1999): Platon und die Formen des Wissens, 2. Auflage, Göttingen

Williams, Bernard (2000): The analogy of city and soul in Plato's Republic, in: Fine, Gail (Hrsg.): Plato, New York, 737-746

Winton, Richard (2000): Herodotus, Thucydides and the sophists, in: Rowe, Christopher/Schofield, Malcom (Hrsg.): The Cambridge history of Greek and Roman political thought, Cambridge, 89-121

Woodruff, Paul (1992): Plato's early theory of knowledge, in: Benson Hugh H. (ed.): Essays on the philosophy of Socrates, Oxford, 86-106

Wolf, Ursula (1996): Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge (Rowohlts Enzyklopädie), Reinbek

Zehnpfennig, Barbara (2001): Platon zur Einführung, 2. Auflage, Hamburg

Dieser Band bietet eine moderne, allgemeinverständliche Einführung in die politische Philosophie Platons. Dabei wird davon ausgegangen, dass diese sich nicht erst in der Politeia und ab den mittleren Dialogen finden lässt, sondern dass die wesentlichen Grundsätze bereits in den Frühdialogen enthalten sind und diese somit - bei allen Brüchen im Spätwerk - auf die mittleren und späten Dialoge hinführen. Das expertokratische Politikverständnis, wonach der wahre Politiker über das politische Expertenwissen verfügen und die Kardinaltugenden besitzen muss, wird bereits in den frühen Dialogen entwickelt und in der Politeia, dem Politikos und den Nomoi konkretisiert und weiterentwickelt. Das große Ziel der politischen Expertise (politikê technê) ist für Platon dabei nicht weniger als die Glückseligkeit des gesamten Gemeinwesens, indem die Mitbürger an der Seele so gut wie möglich gemacht werden. Deshalb müssen die Politiker Philosophen sein, denn nur diese verfügen über Weisheit (sophia) sowie die übrigen Tugenden und können demnach nicht von der Macht korrumpiert werden. Wichtig hierbei ist die Bedeutung der Dialektik und der Elenktik für die Seelenbesserung und damit für die politikê technê, die in Bezug auf Platons politische Theorie oft übersehen und insbesondere in den Frühdialogen häufig demonstriert werden.

Logos Verlag Berlin

ISBN 978-3-8325-3288-8