

Die Unseligkeit des Tyrannen in Platons Staat (577 C – 588 A)

Von Olof Gigon, Bern

Pour Olivier Reverdin
après un demi-siècle d'amitié

Der durchschnittliche Leser pflegt sich sehr rasch daran zu gewöhnen, dass Platon in keinem einzigen seiner Dialoge selbst das Wort ergreift, sondern alle seine Überlegungen und Thesen Sokrates in den Mund legt. Stillschweigend wird vorausgesetzt, dass Platon ganz im Geiste des Sokrates philosophiert und dass Sokrates zum mindesten im Prinzip die Grundgedanken Platons schon vorweggenommen hat. Doch so einfach liegen die Dinge nicht. Dies ergibt sich schon daraus, dass mehrere Zeitgenossen Platons auch sokratische Dialoge geschrieben haben, und niemand wird behaupten wollen, der platonische Sokrates sei der einzig echte Sokrates gewesen. Auch im Sokrates des Eukleides, Aischines, Antisthenes und Aristippos muss ein Stück des echten Sokrates stecken, ein etwas anderer Sokrates als derjenige, den Platon geschildert hat. Ein Zitat mag die Lage illustrieren. Als Platon einmal eine etwas allzu dogmatische Äusserung zu tun schien, sagte ihm Aristippos: «Aber unser Freund hat niemals so geredet» (Aristoteles Rhet. 1398 b 30–32).

Dies führt notwendigerweise auf die Frage, ob nicht im Werke Platons selber eine Spannung vorhanden sein muss und spürbar ist zwischen dem Philosophieren des geschichtlichen Sokrates und der Philosophie, die Platon seinem Sokrates in den Mund legt.

Im Hinblick auf den Text, der hier interpretiert werden soll, sind es zwei Momente, die besonders hervorzuheben sind. Platons Denken ist von Anfang an dogmatisch und systematisch; dem geschichtlichen Sokrates dagegen wird die Überzeugung angehören, dass Gott allein weise ist und wir Menschen bloss wissen können, dass wir eigentlich nichts wissen. Dies ist nur eine etwas allgemeinere Fassung eines Gedankens, der dem griechischen Charakter überhaupt, soweit wir ihn kennen, vertraut ist: Dass wir nie wissen können, wie alles herauskommt, und niemals wissen, wie das enden wird, was wir zuversichtlich begonnen haben. Platon transformiert dies in philosophische Aporetik. Er ist sich der Gefahr bewusst, die da entsteht. Eine philosophische Aporetik war schon vor Sokrates und unabhängig von ihm entstanden, ausgehend von dem, was Parmenides in seinem Gedicht als die widerspruchsvollen Meinungen der

Menschen beschrieben hatte (Vors. 28 B 6, 4ff.; 8, 53–54). Die Menschen sind nicht in der Wahrheit, denn von allem, von dem man sagt, dass es ist, was es ist, kann auch das Gegenteil ausgesagt werden, und damit stehen wir bei der sophistischen Antilogik, die Platon als den gefährlichsten Gegner der sokratischen Aporetik erbittert bekämpft hat. Sein eigener Sokrates versucht sich in einer eigentümlichen Schwebelage zwischen Dogmatik und Aporetik zu behaupten. Wir besitzen Dialoge, die scheinbar ganz aporetisch enden, wie den Euthyphron, und andere, die scheinbar rigoros dogmatisch auslaufen, wie etwa den Philebos.

Eng hängt damit das zweite Moment zusammen. Sokrates philosophiert aus seinem Glauben an die Gottheit und an die Gerechtigkeit (Platons Apologie darf zum grössten Teil als ein Porträt des geschichtlichen Sokrates gelten). Er hat keine Lehre, hat weder Schüler, die er belehrt, noch Lehrer, von denen er hätte belehrt sein können. Wenn er überhaupt einen Lehrer gehabt hat, so war es die Gottheit, die dem Chairephon das Orakel gab, die ihm im Traume befohlen hatte, die Musik zu pflegen (Phaid. 60 E–61 A), und deren Gebot «Erkenne dich selbst» er am Apollon-Tempel in Delphi gelesen hatte, als er einmal eine Reise dorthin unternahm, wie Aristoteles erzählt.

Dies haben die Sokratiker zu dem Anspruch umgeformt, mit Sokrates habe eine neue Periode der Philosophie überhaupt begonnen. Der Satz, den Cicero Tusc. disp. 5, 10 aus einem griechischen Autor übernommen hat, Sokrates habe als erster die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in den Städten und Häusern der Menschen angesiedelt, ist allbekannt. So entsteht die Fiktion, als sei das, was Eukleides, Antisthenes, Aristippos und Platon als Philosophie vortragen, sozusagen aus dem Nichts entstanden, als habe nie eine wirkliche Kontinuität zwischen dieser Sokratik und den Früheren bestanden, weder den sogenannten Naturphilosophen noch den anderen, die Platon als Sophisten ebenso dem wahren Philosophen entgegengestellt, wie er in einem anderen Bereich den Tyrannen als das Gegenbild zum Philosophenkönig gezeichnet hat.

Doch dies ist wirklich eine Fiktion, und man tut Platon kein Unrecht, wenn man zugesteht, dass sein weitläufiges Oeuvre gar nicht möglich gewesen wäre, wenn er nicht Anregungen von allen möglichen Seiten aufgenommen und in sein eigenes Denken eingearbeitet hätte. Den Historiker jedenfalls fasziniert es zu verfolgen, was Platon an Fremdem zugekommen ist und mit welcher Souveränität er dieses Fremde seinen eigenen Absichten dienstbar gemacht hat. Dabei sind nicht nur von Interesse die Stellen, an denen mehr oder weniger nachdrücklich auf die Meinungen anderer verwiesen wird (mit wievielen verschiedenen Formeln dies geschehen kann, kann etwa der Philebos lehren; die moderne Forschung ist da öfters allzu sehr darauf bedacht gewesen, Platons Originalität um jeden Preis zu retten, und hat manche dieser Hinweise durch Umdeutungen «unschädlich» zu machen versucht), sondern mindestens ebenso sehr die Texte, bei denen Platon selbst nicht verraten will, dass eine fremde, von ihm schon übernommene These im Spiele ist. Methodisch stellt sich da die Frage, woran solche fremden Einflüsse zu erkennen sind.

I

Ich möchte vier Fälle herausgreifen. Ein erster Fall ist der, dass Platon eine These erwähnt und benutzt, die in späterer Philosophie eine bedeutende Rolle spielt, wobei es so gut wie ausgeschlossen ist, dass der spätere Philosoph sie der einschlägigen Stelle Platons entnommen hat. Ich nenne zwei Beispiele.

Im Laches 191 D 6–E 7 erscheint nahezu beiläufig ein System von vier Affekten: Kummer–Freude, Angst–Begierde. Es sind genau die vier sorgfältig untereinander koordinierten Affekte, die, wie vor allem Cicero Tusc. disp. 3/4 zeigen, die Grundlage der klassischen stoischen Affektenlehre bilden. Es ist jedoch ganz gewiss nicht der platonische Laches gewesen, durch den sich die Stoa hat anregen lassen.

Eine vergleichbare Situation liefert der Euthyphron 3 E 7–5 C 8. Euthyphron teilt dem Sokrates mit, er klage seinen eigenen Vater des Mordes an, weil dieser aus Nachlässigkeit auf seinem Landgut einen seiner Sklaven elendiglich hat umkommen lassen. Sokrates ist entsetzt darüber, dass man derart gegen den eigenen Vater vorgehen könne; doch Euthyphron beharrt auf seinem Standpunkt. Und in der Tat: Sein Standpunkt ist genau der, den später die Stoa eingenommen hat: Wenn es beim Handeln einzig und allein auf die Intention des Handelnden ankommt und nicht auf die äusseren Umstände, so zählt bei einem Morde nur die Intention des Unrechttuns, und es ist völlig irrelevant, wer im übrigen der Täter und wer das Opfer war. Gerechtigkeit muss geschehen ohne Ansehen der Person. Auch da ist es klar, dass die Stoa ihre radikale Doktrin nicht aus Platons Euthyphron entnommen hat.

Ein zweiter Fall liegt dort vor, wo bei der Begründung einer bestimmten These ein Beweis oder eine Beweisreihe augenscheinlich nicht das leistet, was sie leisten soll und zu leisten vorgibt. Auf diesen Fall gehe ich hier nicht näher ein, weil gerade das Textstück, das nachher interpretiert werden soll, ein besonders interessantes Beispiel beisteuern wird.

Ein dritter Fall ist derjenige, dass Platon ein bestimmtes Begriffssystem heranzieht, es aber nur teilweise benutzt, so dass die Folgerung zwingend wird, das System sei nicht für die Stelle geschaffen, an der es benutzt wird. In unserem Text finden sich dazu gleich zwei instruktive Beispiele. Verschiedene Lebensformen sollen auf ihre Relation zur ἡδονή hin geprüft werden. Drei Wege der Prüfung stehen zur Verfügung: ἐμπειρία, φρόνησις und λόγος (528 A 5, vgl. E 7). Es zeigt sich indessen sofort, dass nur zwei Wege gebraucht werden, ἐμπειρία und λόγος. Die φρόνησις geht leer aus; sie wird nicht gebraucht und hätte ebensogut nicht erwähnt werden können. Sie wird genannt, weil sie zum System gehört, einem System, das offenbar in einer anderen (hier nicht zu diskutierenden) Absicht aufgebaut worden war.

In denselben Zusammenhang gehört das Folgende. Es gilt, die eigentümliche Lebensform des Tyrannen zu fassen. Dazu werden drei repräsentative Lebensformen aufgeboten, die des φιλοκερδής, die des φιλότιμος und die des

φιλόσοφος (580 D 3ff., besonders 581 C 4); dabei wird ausdrücklich der φιλήδονος dem φιλοκερδῆς subsumiert (580 E 2–581 A 1; umgekehrt Aristoteles Nik. Eth. 1096 a 5–9, wobei unter βίαιος natürlich nicht Gewalttätigkeit zu verstehen ist – so Dirlmeier –, sondern einfach παρὰ φύσιν).

Nun zeigt es sich aber, dass der Tyrannos in keine einzige dieser drei anerkannten Lebensformen eingeordnet werden kann. Er ist weder an der Aufhäufung von Reichtümern interessiert noch am Erlangen von Ansehen und Ruhm und schon gar nicht an der Weisheit. Was ihn charakterisiert, ist einzig und allein, dass er seinen Mitbürgern gegenübersteht wie ein δεσπότης seinen δοῦλοι. Damit fällt er aus dem System der drei Lebensformen völlig heraus. Es in diesem Kontext zu erwähnen hat nur den Sinn, zu zeigen, dass es nicht ausreicht, um die Gestalt des Tyrannos adäquat zu beschreiben. Das System ist also älter, was ohnehin vermutet werden konnte.

Man könnte daran eine weitere Beobachtung anschliessen, die allerdings von Aristoteles ausgehen muss. Dieser unterscheidet bekanntlich drei elementare Relationen: Mann–Frau, Eltern–Kinder, Herr–Sklave. Schon bei Homer angelegt ist der Gedanke, dass dem Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern im Hause das Verhältnis des Königs zu seiner Volke im öffentlichen Bereiche entspricht. Wie geht es nun weiter? Auch im vollkommenen Staate Platons ist das Verhältnis der Erzieher zu den jungen Menschen ein königliches. Das Verhältnis von Mann und Frau ist auf dem Prinzip der uneingeschränkten Gleichheit aufgebaut, wäre also in diesem Sinne ein demokratisches zu nennen; streng genommen gibt es da weder Herrschende (ἄρχοντες) noch Beherrschte (ἄρχόμενοι). Die Sklaverei existiert überhaupt nicht, also auch kein Herren-Sklaven-Verhältnis.

Dies ändert sich beim Untergang des vollkommenen Staates, konkret beim Verschwinden des ersten Standes, der gegenüber dem zweiten Stande, der die militärische, und dem dritten, der die wirtschaftliche Macht repräsentiert, weitaus der schwächere ist. Es entsteht die Herrschaft des zweiten Standes, von der Platon zur Hauptsache hervorhebt, dass sich da die Relation zum dritten Stande völlig verschiebt: Auf der einen Seite gleicht sich der zweite dem dritten Stande an dadurch, dass das Privateigentum eingeführt und die Gemeinschaft der Frauen und Kinder aufgehoben wird. Es entsteht die Familie, die dem öffentlichen Bereich gegenüber eine gewisse Autonomie bewahrt; anzunehmen ist, dass damit auch die uneingeschränkte Gleichheit von Mann und Frau verloren geht. Auf der anderen Seite macht der zweite Stand den dritten zu seinen Sklaven. Die Sklaverei beginnt also erst nach dem Zusammenbruch des vollkommenen Staates. Das Ende des Verfallsprozesses ist dann die Tyrannis, in der nur noch das Herren-Sklaven-Verhältnis übriggeblieben ist. Man glaubt zu erkennen, dass Platon von einem bestimmten System ausgeht. Es gibt zwei naturgemässe Relationen, eine Relation der Herrschaft (Vater–Kinder) und eine herrschaftsfreie Relation (Mann–Frau), und eine naturwidrige Relation des δεσπότης zum δοῦλος.

Aristoteles ist demgegenüber der Traditionalist. An zwei Punkten wird dies paradigmatisch klar. Fürs erste weiss er nicht recht, wie er die Relation Mann–Frau einordnen soll. Platon und wohl noch eine weitergehende Tradition versteht sie als demokratisch im Sinne der Gleichheit. Aristoteles ist geneigt, dies anzunehmen, stösst aber an die Tradition, die die Frau dem Manne unterordnet. So versucht er es mit einem etwas undurchsichtigen Kompromiss, wie sich an 1259 a 39ff. und 1260 a 13 zeigt. Noch komplizierter ist der zweite Fall. Die Sklaverei ist eine Institution, an der sich faktisch nicht rütteln lässt. Also kann sich Aristoteles nicht entschliessen, sie summarisch als naturwidrig abzuschieben. Er konstruiert einen «Sklaven von Natur», mit halbem Herzen, wie sich an der Notiz 1330 a 30–33 ablesen lässt. Aber nicht nur dies. Er beschreibt zunächst das Herren-Sklaven-Verhältnis als eines, das gleichmässig dem Nutzen beider Partner dient, also das Postulat des κοινῆ συμφέρον bestens erfüllt (1252 a 30–34 und 1279 a 25ff.). Doch dies ist Theorie, die mit der Praxis nicht übereinstimmt, und so kommt es zu der singulären Stelle Pol. 1278 b 32–37, an der die theoretische Forderung und die empirische Wirklichkeit ausdrücklich gegeneinander gestellt werden, zusammen mit einer Erklärung, die ebenso unbeholfen wie zynisch wirkt. Überdies bringt sich Aristoteles in die unbequeme Lage, dass zwar Vater–Kind und König–Volk einander tadellos entsprechen, während umgekehrt im Bereich der Familie die Relation Herr–Sklave legitim und naturgemäss ist, im Bereich der Öffentlichkeit und des Staats dagegen nicht; denn der δεσπότης im Staate ist der Tyrannos. Da geraten also vorgegebene Schemata und solide Traditionen in einen hoffnungslosen Konflikt. Ich erwähne noch zwei kurze und instruktive Beispiele aus dem platonischen Philibos, der ohnehin unserer Passage aus der Rep. thematisch nahesteht.

In einer brüskten Wendung erklärt Sokrates 20 CD, es müsse die Frage nach dem Wesen des ἀγαθόν geklärt werden. Charakterisiert wird es durch drei Eigenschaften: Es ist erstens τέλειον, also ein unüberbietbarer End- und Zielpunkt; zweitens ἰκανόν, also sich selbst genügend in dem Sinne, dass derjenige, der es besitzt, nichts anderes mehr braucht; endlich drittens und vor allem: jedes Wesen, das das ἀγαθόν zu erkennen vermag, strebt nach ihm und verlangt nur nach ihm und nach nichts anderem. Diese Bestimmung wird nachher mehrmals wiederholt. In 22 B wird präzisiert, dass «alle Pflanzen und Tiere, die es zu verwirklichen vermögen, nach dem ἀγαθόν streben»; auch jeder Mensch wird, der Natur gemäss, nach dem ἀγαθόν streben und nach nichts anderem. Später (60 C) hören wir, dass jedes Lebewesen, das das ἀγαθόν erreicht, nichts anderes mehr braucht, da dieses ἰκανόν und τελεώτατον ist. Eine weitere Anspielung liegt vor 61 A, während in 66 B und 67 A nur noch vom ἰκανόν und τέλειον die Rede ist.

Dies ist nun keineswegs zufällig. Denn wenn man den Gesamtverlauf überblickt, müssen zwei Dinge stutzig machen. Einmal wird mit beharrlicher Unbestimmtheit von den Lebewesen gesprochen, denen jenes ἀγαθόν zugänglich ist. Wir werden folgern, dass das ἀγαθόν jedenfalls nicht nur die Menschen

angeht, sondern auch andere Lebewesen, freilich nicht alle; doch welche Tiere (und sogar Pflanzen 22 B) gemeint sind und welche nicht, erfahren wir nirgends. Dazu kommt zweitens, dass als das Agathon, das dem Menschen die εὐδαιμονία verschaffen wird, eine komplizierte Mischung aus fünf Elementen angeboten wird (66 A–C). Darunter figurieren als dritter Posten νοῦς und φρόνησις, als vierter ἐπιστήμαι, τέχναι und δόξαι ὀρθαί. Es versteht sich von selbst, dass kein Tier ein solches ἀγαθόν zu erreichen fähig ist. Man müsste noch einen Schritt weitergehen: Nur eine höchst fragwürdige Theorie könnte es plausibel machen, dass alle Menschen spontan nach einem derart anspruchsvollen ἀγαθόν streben. Umgekehrt: Es gibt nur zwei Dinge, von denen behauptet werden kann, dass alle Menschen unbestrittenermassen nach ihnen verlangen: die ἡδονή und die εὐδαιμονία (wobei sich sofort die Frage aufdrängt, worin konkret die εὐδαιμονία besteht). Doch gerade die ἡδονή wird in der Konstruktion 66 A–C auf den letzten Platz verwiesen.

Die Konsequenz ist klar. Die dreiteilige Bestimmung des ἀγαθόν ist nicht für diese Stelle geschaffen, sondern von Platon aus einem ganz anderen Kontext übernommen worden; um dies überhaupt tun zu können, musste er die dritte der Bestimmungen gewissermassen im Halbdunkel lassen. Man hat immer wieder vermutet, dass Platon von Eudoxos von Knidos angeregt worden sei. Ich halte dies nicht nur aus chronologischen Gründen für ausgeschlossen. Solange wir nicht wissen, woher Aristoteles, buchstäblich unser einziger Zeuge für die ἡδονή-Lehre des Eudoxos, seine Informationen bezogen hat, ist äusserste Vorsicht bei der Auswertung der Texte geboten, und dass der einzige Philosoph, den der «Philebos» mit Namen nennt, Gorgias ist, der Zeitgenosse des Sokrates, bleibt sehr beachtenswert.

Von 23 C an soll der Vergleich von ἡδονή und φρόνησις anhand eines Systems durchgeführt werden, das in 23 C–E folgendermassen aussieht: (1) ἄπειρον, (2) πέρας, (3) die Mischung beider, (4) die Ursache der Mischung, (5) die Ursache der Entmischung. Sokrates erklärt sofort, dass der fünfte Posten vorläufig und bis auf weiteres nicht gebraucht werde. Erwähnt wurde er indes trotzdem, was methodisch zur Folgerung zwingt, dass das Gesamtsystem jedenfalls nicht für diese Stelle und nicht für den gegenwärtigen Zweck geschaffen wurde. Es kommt noch etwas Wichtigeres hinzu. ἡδονή und φρόνησις sollen auf die einzelnen Posten verteilt werden. Dass die ἡδονή zum ἄπειρον geschlagen wird, war zu erwarten. Die φρόνησις dagegen gehört gegen alle Wahrscheinlichkeit nicht zu (2), sondern zu (4), wie 31 A ausdrücklich feststellt. Der Posten (2) bleibt unbesetzt, und der Interpret bleibt bei der Frage hängen, was es bedeutet, wenn Sokrates in 27 D darlegt, dass unter allen Lebensformen der aus (1) und (2) gemischte βίος den Vorzug verdient. Dass in aller erfahrbaren Wirklichkeit Begrenztes und Unbegrenztes sich mischen, ist eine einleuchtende und naheliegende These; doch wenn (1) das Unbegrenzte und die ἡδονή ist, was ist dann (2) das Begrenzte, mit dem es sich mischt? Sollen wir annehmen, dass φρόνησις, ἐπιστήμη, νοῦς sowohl den Posten (2) wie auch den Posten

(4) besetzen, was keine sehr elegante Formel wäre und der φρόνησις eine völlig undurchsichtige Doppelrolle zumutete. Kurzum: Auch das System der fünf Posten ist nicht für die Zwecke unseres Dialoges geschaffen worden, sondern Platon hat es aus anderem Zusammenhang gewalttätig genug eingearbeitet – ganz abgesehen davon, dass später mehrfach von Arten der ἡδονή die Rede ist, die sich keineswegs auf das ἄπειρον festlegen lassen (50 E–52 D und zum Teil schon 47 C–50 E).

Endlich gibt es noch einen vierten Fall von Hinweisen, nämlich Anspielungen in einzelnen Wörtern, deren Sinn und Tragweite im Dialog selbst nicht erläutert wird, so dass wir annehmen müssen, der Verfasser rechne auf Leser, die anderweitig schon Bescheid wissen. Ich erwähne nur drei kurze Beispiele.

In 573 C 9 wird der Tyrannos als μελαγχολικός charakterisiert. Es ist neben Phaidr. 268 E 2 die einzige Stelle im Oeuvre Platons, an der dieser Begriff erscheint, ein Kunstwort, das eine ganze physiologisch-psychologische Theorie impliziert. Auf Einzelheiten ist hier nicht einzutreten. Evident ist nur, dass Platon diese Theorie kennt und bei seinen Lesern als so bekannt voraussetzt, dass er nur mit einem Stichwort an sie zu erinnern braucht.

Alt ist der Vergleich der Temperamente und Seelenteile mit bestimmten Tieren. So gehört die ungestüme Energie des θυμός zum Löwen. In 590 A 9–B 1 tritt aber neben das Löwenartige (λεοντώδες) erstaunlicherweise auch das Schlangenartige (ὄφιτώδες); das Wort wiederum nur an dieser Stelle, über Schlangen sonst nur noch Rep. 358 B 3 und Phaid. 112 D 8, dagegen nichts in den zoologischen Texten. Auch da setzt der Verfasser voraus, dass dem Leser die (uns keineswegs selbstverständliche) Verknüpfung des θυμός mit der Schlange geläufig ist.

Etwas anders ist das dritte Beispiel. Es ist an sich eine eher banale Feststellung, dass der Tyrannos zwar alle anderen beherrschen will, aber sich selbst nicht zu beherrschen vermag, desgleichen, dass als Privatmann eine tyrannische Seele zu haben schon schlimm genug ist, aber weit weniger furchtbar, als wenn man in der Öffentlichkeit wirkt und als Tyrannos alle seine Mitbürger zu Sklaven macht. Um vom Tyrannos zu sagen, dass er sich selbst nicht regieren kann, verwendet Platon in 579 C 6–D 2 zweimal die Wendung ἀκράτωρ ἑαυτοῦ, die hochpoetisch wirkt und nur noch im Kritias 121 A 3 erscheint. Der Verdacht, dass wir es mit einem Zitat zu tun haben, liegt nahe.

II

Gehen wir nun zur Sache selbst und zeichnen zunächst in aller Kürze die grosse Linie nach, die, unter dem dialogischen Spiel halb verborgen, vom Philosophenkönig, dem Inbegriff der vollkommenen Gerechtigkeit, zum Tyrannos, der Inkarnation der äussersten Ungerechtigkeit hinüberführt. Der Verfall beginnt mit dem Zusammenbruch und Verschwinden des ersten Standes. Es beginnt die Herrschaft des zweiten Standes, der Staat der militärischen Macht.

Er wird abgelöst durch die Herrschaft des dritten Standes, der die wirtschaftliche Macht verkörpert. Dann folgt ein Bruch. War zuerst an die Stelle der vollkommenen Ordnung zweimal eine unvollkommene Ordnung getreten, so wird nun die Ordnung überhaupt durch die radikale Ordnungslosigkeit ersetzt. So stilisiert Platon die Demokratie als den Zustand, in welchem jeder Einzelne so lebt, wie es ihm gerade passt. Dies ist streng genommen keine πολιτεία mehr (vgl. Aristoteles Pol. 1292 a 4–37). Es folgt der Umschlag in die Tyrannis, die von einer entgegengesetzten Formel ausgeht, aber zu demselben Ergebnis führt wie die Demokratie. Mit dem Kriegerstaat hatte die Unterscheidung von Herren und Sklaven begonnen, in der Demokratie gibt es weder Herren noch Sklaven, und in der Tyrannis ist ein Einziger Herr und alle Übrigen sind Sklaven.

Dass der Tyrannos der Ausbund aller Ungerechtigkeit ist, wird zwar behauptet, aber nicht gezeigt; wie es denn auffallend ist, dass in dem ganzen langen Abschnitt 547 C–576 C von der allmählichen Korruption der Gerechtigkeit nur selten die Rede ist. Die treibenden Kräfte, die eine Lebensform nach der andern hervorbringen, sind andere. Der Hinweis auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit wirkt zuweilen wie äusserlich angeklebt.

Dass der Tyrannos der verworfenste aller Menschen ist, gilt in 576 B 11 als ausgemacht. Aber ist er auch der unglücklichste aller Menschen? Dies ist nicht sicher und muss erst bewiesen werden (in 576 C 3–4 muss zwischen καί und δοκεῖ ein Adjektiv eingelegt werden, das πολλά entspricht, etwa πολλά καὶ ἄτοπα δοκεῖ). Der Beweis hat von der allgemeinen These auszugehen, dass dem Charakter und der Lebensart nach der Einzelne und der Staat einander genau entsprechen (es gibt also weder Aktivitäten des Einzelnen, die über diejenigen des Staates hinausgingen, noch umgekehrt). Demnach haben wir das Recht, von der Verfassung des Einzelnen auf die Verfassung des Ganzen zu schliessen, im gegenwärtigen Falle vom Zustand der als Sklaven behandelten Bürger auf den Zustand des sich als Herr gerierenden Tyrannos; vorausgesetzt ist natürlich, dass wir nachzuvollziehen vermögen, wie sich der Einzelne in einer Tyrannis fühlt – um es so einfach und allzu modern zu formulieren (576 C 6–577 B 9).

Damit setzt der Beweis ein, und zwar, wie sich später zeigt, der erste in einer Gruppe von drei Beweisen: 577 C 1–580 C 8, 580 C 9–583 B 2, 583 B 3–587 A 6 mit einem Anhang 587 A 7–588 A 11.

Der erste Beweis zeigt an zweimal zwei Eigenschaften, dass sich der Tyrannos in genau derselben Verfassung befindet wie der einzelne Bürger: Er ist (1) (paradoxerweise) unfrei und nicht weniger Sklave als die Bürger, (2) arm, dann (3) voll von Angst und (4) voll von Kummer. (1) und (2) gehen von zwei äusseren Zuständen aus und transponieren sie ins Innere, (3) und (4) sind die zwei negativen Affekte im oben schon angeführten System der vier Affekte.

Der erste Fall bringt eine Komplikation mit sich, die Platon sehr wohl gesehen hat. Gegeben ist, dass die Bürger Sklaven des Tyrannos sind, also

keinen eigenen Willen haben, sondern sich der Gewalt fügen müssen (Gorg. 467 B–468 E und Aristoteles Nik. Eth. 1113 a 15ff. sind fernzuhalten). Dann aber sind die Bürger für ihr Tun selber nicht mehr verantwortlich. Der Tyrann dagegen muss sowohl Sklave sein wie auch für seine Untaten verantwortlich. Dies erzwingt den Einwand des Partners 577 C 9–10. Es gibt einige freie Menschen, doch die grosse Mehrzahl ist versklavt, und die wenigen Freien sind gerade die Schlechtesten. Dies bedeutet beim Tyrannen: Nur ein geringer Teil seiner Seele, und zwar der schlechteste, herrscht über das ἐπιεικέστατον, von dem wir annehmen müssen, dass es der weitaus grösste Teil ist. Ganz behaglich ist es Platon bei dieser Wendung nicht. Nicht zufällig fehlt zweimal der Gegenbegriff zu μικρόν, denn die Vorstellung, dass auch in der Seele des Tyrannen das ἐπιεικές den grössten Anteil hat, passt nicht recht in den Zusammenhang. Wenn ausserdem ein Teil der Seele über den andern herrscht, so kann man nicht sagen, dass die Seele im ganzen versklavt ist. Also wird in 577 E 1–3 korrigiert: Die Seele des Tyrannen wird von einem Stachel getrieben, ist also tatsächlich versklavt und ohne eigenen Willen. Der Begriff οἴστρος erscheint in unserem Kontext noch zweimal. 573 B 1 greift auf den Vergleich der gewissenlosen Verführer mit κηφῆνες zurück, der von 552 C an entwickelt wurde und seine eigenen Probleme hat, die hier zu erörtern zu weit führen würde; dass Platon da durch die Komödie angeregt worden ist, versteht sich von selbst. Die zweite Stelle 573 E 6–574 A 1 führt das οἴστρον auf den Eros zurück. Dieser Eros spielt im gesamten Komplex von 572 E 5 an bis 586 C 2 eine höchst merkwürdige Rolle. Bezeichnend ist, dass die modernen Ausgaben das Wort bald mit kleinen (ἔρωσ), bald mit grossen (Ἐρωσ) Anfangsbuchstaben schreiben. Als derjenige, der sich die Seele des Tyrannen wie einen Sklaven unterwirft, gleicht er dem Gotte; als derjenige, der die Zuchtlosigkeit der Seele des Tyrannen selbst ist, ist er ein Affekt. Dass der Eros als Affekt nur gerade in unserem Text derart eingesetzt wird, hat, wie wir bald sehen werden, seinen guten Grund. Platon meidet im Rahmen unseres ersten Beweises den Begriff der ἡδονή, weil dieser unter gänzlich anderen Voraussetzungen im zweiten und im dritten Beweis eine zentrale Stellung einnehmen wird. Der Eros vertritt hier weitgehend das, was der Begriff der ἡδονή an Negativität enthalten kann, die zügellose Lust vor allem im Bereich des Elementar-Biologischen: Essen, Trinken, Aphrodisia.

So ist der Tyrann in diesem Bereiche halb verantwortlich, halb nicht verantwortlich. Interessant ist, dass in unserem Text mehrmals von der μανία des Tyrannen gesprochen wird (573 A 8, B 4, C 3, 578 A 11); dies wäre zu vergleichen mit dem Gebrauch des Wortes bei Xenophon und den andern Sokratikern hier, in der Stoa dort. Sonst sei nur notiert, dass παραχή (man wird an Demokrits ἀταραξία denken) bei Platon selten, μεταμέλεια in Rep. nur an dieser Stelle vorkommt und auch sonst sehr selten ist.

Der zweite Fall geht davon aus, dass der Tyrann alles Interesse daran hat, dass die Bürger arm sind, ununterbrochen für ihr tägliches Brot arbeiten müs-

sen, also keine Zeit haben, gegen ihn zu konspirieren (567 A 1–3). Dasselbe erklärt auch Aristoteles Pol. 1313 b 18–28, der auch vier historische Beispiele dafür nennt, dass der Tyrann durch kostspielige und aufwendige Bauten das Volk arm macht. Das erste Beispiel sind die ägyptischen Pyramiden (möglicherweise aus Herod. 2, 124–127); es erinnert uns daran, dass die Griechen selten gezögert haben, den orientalischen König dem griechischen Tyrannos gleichzusetzen. Theophrast muss in einem ähnlichen Zusammenhang zum Teil dieselben Beispiele gebracht haben wie Aristoteles (Suidas K 2804 s.v. Κυψελιδῶν ἀνάθημα ἐν Ὀλυμπίᾳ). Die Wendung πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν findet sich in wörtlicher Übereinstimmung bei Platon 567 A 2 und Aristoteles 1313 b 20. Soll man folgern, dass sich Aristoteles direkt auf unsere Stelle bei Platon bezieht? Möglich, sogar wahrscheinlich, aber nicht sicher. Einigermassen pikant ist es, dass das, was Platon und Aristoteles den Tyrannen vorwerfen, dass ihnen nämlich die Armut der Bürger zustatten kommt, weil sie sich dann nur um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern und für die Politik keine Zeit haben, anderswo von Aristoteles als der besondere Vorzug einer durch den Bauernstand getragenen Demokratie gerühmt wird (Pol. 1292 b 25–29); die aktive Teilnahme an der Politik kann eben erwünscht oder unerwünscht sein.

Der Tyrann wiederum ist natürlich im materiellen Sinne nicht arm; er verfügt ja rücksichtslos über den gesamten Besitz der Bürger. Arm kann er demnach nur insofern genannt werden, als sich sein Reichtum in unersättliche Gier nach mehr umsetzt. Dass die wahre Armut darin besteht, sich niemals mit dem zu begnügen, was man hat, ist eine alte Lebensweisheit, vor allem von Epikur immer wieder gepredigt. Hier entsteht eine leichte Unstimmigkeit, sofern der Tyrannos, der alle Menschen als seine Sklaven benutzt, ein anderer Typus ist als der Geldgierige, der nur daran denkt, immer grössere Reichtümer aufzuhäufen. Platon identifiziert die beiden Typen, weil nur so die reale Armut der Bürger mit der eingebildeten Armut des Tyrannen in Beziehung gebracht werden kann.

Der dritte Fall wird ganz knapp abgemacht (578 A 4–6). Dass die Bürger vor dem Tyrannen Angst haben, bedarf keines Nachweises; was es mit der Angst des Tyrannen auf sich hat, wird nachher ausführlich geschildert (578 D 3–579 B 2). Darüber später. Etwas schwieriger ist schliesslich der vierte Fall (578 A 7–13). Aufgereiht werden in 578 A 7 vier Begriffe (eine vergleichbare Reihe in 573 D 2–3), von denen στεναγμός nur hier erscheint, ὑρῆνος und ἀλγηδών im Kapitel über die Tyrannis nur hier verwendet werden. Es bleibt ὄδυρμός, das in 574 A 3–4 insofern vorbereitet ist, als dort schon hervorgehoben wird, wie der tyrannische Mensch in verzweifelter Gier überall durch Gewalt oder Betrug zu den Geldmitteln zu gelangen sucht, die er für seine Verschwendung braucht; und eben dadurch ist er in dauernden grossen Sorgen. Was wir jedoch vermissen, ist ein Hinweis darauf, dass die Bürger unter dem Druck der Tyrannis in steter Sorge und Kummer dahinleben müssen. Nur beiläufig wird in 575 C vom Unglück der Polis gesprochen. Es bleibt auffallend, wie knapp in 578 A 7–13

dieser Punkt abgemacht wird. Für den Partner ist es einfach selbstverständlich, dass in keiner Polis so viel geklagt und gejammert wird wie in der vom Tyrannen beherrschten, und ebenso, dass kein Mensch so viel klagen und jammern wird wie der Tyrann; denn (so müssen wir ergänzen) genau so, wie er die Bürger quält, genau so wird er selbst durch seine rasenden Begierden gequält. Man könnte spielerisch vermuten, dass die vier Begriffe in 578 A 7 auf dem Hintergrund einer breiten Schilderung einer vom Tyrannen ausgeplünderten Polis, in der nichts als Seufzen und Wehklagen zu hören ist, verstanden werden müssten; Schauergeschichten, wie sie wohl bald nach Platons Tod vom Tyrannen Klearchos von Herakleia am Pontos berichtet wurden, dürfte es schon früher gegeben haben. Da kämen wir dem ziemlich nahe, was in der Moderne zuweilen als «tragische Geschichtsschreibung» bezeichnet worden ist (ein trotz Platon Phil. 50 B nicht sehr glücklicher Begriff).

578 B 1–C 8 geht zu einer allgemeinen Feststellung über. Der Staat ist unglücklich, und der Tyrann ist es ebenso, am meisten allerdings, wenn er nicht als Privatmann mit seiner tyrannischen Seele lebt, sondern in der Öffentlichkeit, und politisch als Tyrann tätig ist. Der Partner zögert mit der Zustimmung, begreiflich, da man, wie Platon selber an anderer Stelle (Polit. 258 E 11–259 B 6, vgl. Aristoteles Pol. 1252 a 7–16), sehr wohl die Meinung vertreten kann, dass sich an der inneren ἔξις nicht das Geringste ändert, ob man sie nun als Privatmann oder auf einem verantwortlichen Posten als Magistrat betätigt. Hier gilt das Umgekehrte, und Platon gibt gerade diesem Problem ein derartiges Gewicht, dass sein Sokrates es für notwendig hält, die gegenwärtige These (dass nämlich die Lage des Privatmannes eine grundsätzlich andere ist als die des Politikers in der Öffentlichkeit) im einzelnen nachzuweisen.

So kommt es zu einem höchst interessanten Beweisgang (578 C 9–579 C 3). Die Beziehung zum schon Gesagten wird hergestellt durch den Begriff der Angst (578 D 8 und 578 A 4–6). Angenommen wird ein reicher Privatmann, der unter seinesgleichen lebt und viele Sklaven hat; seine Relation zu seinen Sklaven ist genau dieselbe wie die des Tyrannen zu seinen Mitbürgern/Untertanen. Dieser Privatmann braucht vor seinen Sklaven keine Angst zu haben, da ihm im Notfalle die ganze Polis gegen die Sklaven beistehen würde.

Anders ist eine zweite Situation. Würde der reiche Privatmann mit seiner Familie und seinen fünfzig Sklaven in eine menschenleere Wüste versetzt, in der ihm niemand helfen könnte, so wären er und seine Familie der Überzahl der Sklaven völlig ausgeliefert. Es bliebe ihm nichts anderes übrig, als sich das Wohlwollen der Sklaven zu erkaufen und aus lauter Angst ihnen schliesslich die Freiheit zu schenken.

Es ist aber noch eine dritte Situation denkbar. Der reiche Privatmann und Sklavenhalter ist rings von Nachbarn umgeben, die es grundsätzlich für ein Verbrechen halten, dass ein Mensch sich anmasst, Herr (δεσπότης) über einen anderen Menschen zu sein. Ein solcher Privatmann wird in tödlicher Angst sein, da er sich von lauter Feinden eingekreist sieht. Damit ist die Situation des

Tyrannen zu vergleichen, der seine eigenen Mitbürger wie Sklaven behandelt und darum ununterbrochen durch ihren Hass bedroht wird. So ist die erste Situation die des tyrannischen Menschen als Privatmann, die dritte die des im Staate herrschenden Tyrannen.

Im übrigen ist die Bedeutung des Beispiels evident. Was wir ahnen, aber nur selten ausdrücklich erfahren, spricht sich da aus. Der antike Mensch ist sich stets bewusst, dass der Sklave sein natürlicher Feind ist und dass nur die Solidarität aller freien Bürger es verhindern kann, dass die Sklaven, gestützt auf ihre Überzahl zu Aufruhr und Umsturz schreiten. Wir dürfen aber auch folgern, dass die Zahl der freien Bürger, die die Sklaverei als Institution prinzipiell verwarfen (zuweilen auch die Herrschaft von Menschen über Menschen schlechthin) schon im 5. und 4. Jahrhundert nicht gering gewesen sein dürfte. Aristoteles hat sich da bekanntlich in einen merkwürdigen Widerspruch verwickelt. Er sucht die Institution der Sklaverei durch die Hypothese eines Sklaven von Natur zu retten (1252 a 30–34), gibt aber anderswo den Rat, es sei das zweckmässigste, allen Sklaven als Belohnung für gute Arbeit die Freiheit in Aussicht zu stellen (der ganze Abschnitt Pol. 1330 a 23–33 ergänzt auf das lehrreichste die Darlegungen Platons). Es folgt in 579 B 3–580 C 8 ein Abschnitt, der zusammenfasst und wie ein Epilog zur gesamten Diskussion über den Tyrannos wirkt. Man erwartet nicht, dass auf 580 B–C 8 noch zwei weitere Beweise aufgeboten werden.

Zugleich werden wir hier vor allem den Eindruck haben, dass es sich beim Tyrannen um eine reine Konstruktion handelt, von der Platon selber weiss, dass sie noch mehr als der Philosophenkönig nur am äussersten Rande des als geschichtliche Möglichkeit Denkbaren anzutreffen ist. Keiner der grossen Tyrannen von Periander über Polykrates und Peisistratos bis zu den Tyrannen Siziliens entspricht auch nur von weitem diesem Schreckbild. Umgekehrt allerdings muss damit gerechnet werden, dass gerade dieses mit aller Konsequenz ausgestaltete Schreckbild eindrucksvoll genug war, um die Historiker zu beeinflussen. Dies wäre im einzelnen zu untersuchen; ein besonders klarer Fall wäre vermutlich die Geschichte des letzten Königs von Rom, Tarquinius Superbus.

Spürbar ist eine gewisse Inkonzinnität darin, dass der Tyrann als Herrscher zum mindesten in den zwei ersten Punkten in Beziehung gesetzt wird zu dem geknechteten Bürger (577 C 7 und E 5–6), in den zwei späteren dagegen zum tyrannischen Menschen als Privatmann (574 A 3–4 und 578 C 9ff.).

In 579 B 3–D 8 wird die These, dass der herrschende Tyrann Ängsten ausgesetzt ist, die der tyrannische Mensch als Privatmann nicht kennt, ergänzt durch ein weiteres bemerkenswertes Beispiel. Der Tyrann möchte gerne wie alle anderen Bürger Auslandsreisen unternehmen, um fremde Länder und Völker kennenzulernen; doch er ist der einzige, der dies nicht riskieren kann. Er ist gezwungen, sich sein Leben lang in seinem Haus zu verkriechen. Dieselbe Überlegung findet sich sowohl bei Aristoteles Pol. 1314 b 9–14 wie auch vor allem in Xen. Hieron 1, 11–32, wo es auch deutlich wird, dass dieses «Nicht-

Reisen-Können» nicht zu den abschreckenden als vielmehr zu den bemitleidenswerten Zügen im Porträt des Tyrannen gehört. Die Sache selbst ist ein schöner Beleg dafür, wie selbstverständlich es für den Griechen schon seit der Zeit Solons (Herod. 1, 29–30) war, θεωρίας ἐνεκεν Reisen zu unternehmen; weder einem Ägypter noch einem Römer wäre dergleichen in den Sinn gekommen. Zum Text selbst nur drei Kleinigkeiten. Streng systematisch gesehen, ist 579 B 4 φύσει falsch. Denn der Tyrann ist natürlich nicht aus Naturanlage so, wie er ist (dann wäre sein Verhalten entschuldbar), sondern er ist durch schlechte Gewöhnung und äussere Einflüsse so geworden. Aber Platon nimmt es in diesen Dingen nicht genau. Durch λίχνος 579 B 5 soll sein Interesse an Auslandsreisen pejorativ charakterisiert werden. Sonderbar ist 579 C 2 ἀγαθόν. Soll damit – etwas primitiv – der mögliche ethische Wert solcher Auslandsreisen angedeutet werden? Schief wirkt der Vergleich in 579 C 7–D 2. Der Tyrann, der sich nicht selber beherrschen kann, aber die anderen beherrschen will, müsste verglichen werden mit dem Arzt, der selber krank ist und andere Kranke zu heilen beansprucht. Platon hat einen solchen Vergleich wohl als sachlich anfechtbar empfunden und sagt darum: Der Tyrann ist wie ein Kranker, der sein Leben lang gegen Gesunde kämpfen müsste. Doch so lässt sich die Relation des Tyrannen zu seinen wie Sklaven behandelten Mitbürgern kaum beschreiben.

579 D 9–E 7 ist eine erste Zusammenfassung, die vor allem betonen will, dass der Zustand des Tyrannen (unfrei, unersättlich begehrend und darum arm, voll von Angst wie von Schmerzen) demjenigen seiner Polis genau entspricht. σφαδᾶσμοί 579 E 4 ein gewähltes Wort, bei Platon nur an dieser Stelle.

Eine zweite Zusammenfassung 580 A 1–8 ergänzt die erste in fünf Begriffen. Vom φθόνος war in 579 C 1 die Rede gewesen. ἄπιστος wie ἄφιλος greift zurück auf 576 A 4–9. Hier könnte man die Erwägung anschliessen, dass sich der Tyrann und der Demokrat (im Sinne Platons) in *einem* entscheidenden Punkte begegnen: sowohl derjenige, der uneinschränkt so lebt, wie es ihm passt, wie auch der andere, der alle anderen Menschen zu seinen Sklaven machen will, hat jede Kommunikation zu anderen Menschen überhaupt abgebrochen. Beide sind «radikal einsam», was freilich zu der Frage führen kann, ob nicht auch der vollkommene σπουδαῖος oder σοφός radikal einsam ist ... Welches Gewicht diese Frage hat, zeigt das berühmte Kapitel des Aristoteles Nik. Eth. 9, 9.

Auch der Begriff des ἄδικος hängt mit der früheren Stelle 576 A 10–B 3 zusammen. Hier müssen wir allerdings feststellen, dass über das Verhältnis des tyrannischen Menschen zur Gerechtigkeit, die doch der zentrale Gegenstand des ganzen Dialoges ist, erstaunlich wenig gesagt wird. Auch die teilweise an die Komödie (574 B 1–575 A 8), teilweise an das Strafrecht (575 B 6–9) erinnernden Ausführungen geben nicht das, was wir vom System her erwarten würden.

Es bleibt ἀνόσιος, das im grösseren Kontext nur noch in der hochpathetischen Stelle 565 E 3–566 A 4 erscheint. Bei Aristoteles Pol. 1314 b 38–1315 a 4 wird immerhin der Tyrann ermahnt, sich gottesfürchtig zu zeigen; denn dann werden die Leute überzeugt sein, dass ihm die Götter beistehen werden. Be-

zeichnenderweise wird nirgends gesagt, dass der Tyrann notwendigerweise gottverhasst ist und mit einer Strafe der Götter rechnen muss. Dies ist eine Perspektive, die platonisch-aristotelisch in einen Mythos gehört, aber nicht in einen philosophischen Logos.

580 A 9–B 7 stellt zum Abschluss die alles entscheidende Frage: Wer ist an εὐδαιμονία der erste und wer der letzte Mensch (580 B 1 kann eine nähere Bestimmung zu ἀκριτής kaum fehlen, mindestens λόγος)? Hier ist die Antwort wirklich einfach. Der gesamte Text vom Beginn des 7. Buches an führte auf sie hin. So wirkt denn auch 580 B 8–C 5 beinahe übertrieben (vgl. Phileb. 66 A 4ff.). Paradox ist das Ergebnis nur für den, der nach all dem Gesagten immer noch meinen mochte, das Leben des Tyrannen sei das begehrenswerteste.

Von erheblichem Gewicht ist dagegen der flüchtig angehängte Satz 580 C 6–8: Das Ergebnis gilt, auch wenn kein Mensch und kein Gott etwas davon erfahren sollte. Dies führt uns mit einem Schlag zurück zu einem der heikelsten Probleme des ganzen Dialoges. Die Gerechtigkeit ist die Tugend, die die richtige Ordnung unter den Menschen und damit in der Gesellschaft und im Staate herstellt; es ist völlig unvermeidlich, dass die Gesellschaft ein gerechtes Verhalten des Einzelnen honoriert, ein ungerechtes Verhalten bestraft. Dies wiederum kann die Konsequenz haben, dass der Einzelne gerecht handelt, um belohnt, ungerechtes Handeln meidet, um nicht bestraft zu werden. Damit jedoch ist der Sinn der Tugend verfehlt; denn der klassischen Formel gemäss soll man die Tugend «um ihrer selbst willen» üben und nicht irgendeines Vorteiles wegen. Die Aufgabe ist demnach diejenige, zu zeigen, dass der Mensch gerecht sein soll, selbst wenn es keiner unter den Göttern und Menschen erfahren sollte. Angedeutet wird dies ein erstes Mal in 358 B, ausgesprochen in 366 D 5–367 E 5 (bes. 367 E 4!), dann 445 A 2 und später 612 C 9, wozu 612 E 3 und 613 B 9ff. treten. Platon kann sich nur so helfen, dass er den Ausblick auf Götter und Menschen sozusagen künstlich suspendiert und erst wieder zulässt, nachdem bewiesen worden war, dass die Gerechtigkeit auch und vor allem um ihrer selbst willen geübt werden soll.

Es ist kaum zu bezweifeln, dass das Kapitel über den Tyrannen, seine Ungerechtigkeit und seine Unseligkeit in einer älteren Fassung des Dialoges an dieser Stelle zu Ende ging. Der Beweis, der vollständig auf der durchgehenden These, dass der Charakter und βίος des Einzelnen und derjenige des Staates bzw. des Staatslenkers in allen Stücken einander entsprechen, aufgebaut ist, ist abgeschlossen, und mehr verlangen wir nicht. Wir wissen nun endgültig, was wir von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit zu halten haben.

III

Platon muss indessen nachträglich den Beweis als unzureichend empfunden haben. So hat er, mit einem formlosen εἶν δὴ den Übergang herstellend, zwei weitere Beweise angeschlossen, die beide ganz anders orientiert sind als

der soeben durchgeführte Beweis. Von irgendeinem organischen Zusammenhang zwischen dem ersten Beweis einerseits und dem zweiten und dritten Beweis andererseits ist keine Rede.

Dieser zweite Beweis setzt 580 C 9 ein, und eine erste Etappe 580 D 3–581 C 7 wird rasch durchschritten. Es gibt drei Stände im Staate und drei Seelenteile, also auch drei Arten von ἡδοναί, ἐπιθυμίαι und ἀρχαί (etwa mit ‘Schwerpunkte’ zu übersetzen).

Den Anfang macht das ἐπιθυμητικόν, dessen Gegenstand die elementarbiologischen Bedürfnisse sind. Doch bei diesen hält sich Sokrates nicht auf, sondern verschiebt sofort, reichlich gewaltsam, die Akzente: Da die Befriedigung dieser Bedürfnisse meist Geld beansprucht, so ist der Vertreter dieser Lebensform nicht etwa der φιλο-ἡδονος, sondern der φιλο-χρήματος und der φιλο-κερδής. Der Grund dieser Verschiebung wird sich gleich erkennen lassen.

Für das θυμοειδές kommt es ausschliesslich auf das Herrschen (für Aristoteles noch mehr als für Platon ist κρατεῖν das Stichwort für das militärisch-imperialistische Handeln), das Siegen und den Ruhm an. Dazu tritt drittens das φιλομαθές und φιλόσοφον, das weder an Reichtum noch an Ruhm interessiert ist, sondern nur an der Erkenntnis der Wahrheit/Wirklichkeit.

Wir sehen nun, weshalb das φιλο-ἡδονον durch das φιλο-κερδές ersetzt ist. Einesteils will Platon Verwechslungen zwischen den verschiedenen Arten der ἡδονή vorbeugen: Das Bedürfnis nach physischer Lust (580 E 3–4) ist etwas ganz anderes als die Freude, die man am Geld, am Ruhm oder am Wissen haben kann; diese zweite Art der ἡδονή durchläuft die ganze Skala der menschlichen Aktivitäten. Andernteils aber treten die Freude am Geld (κέρδος) und die Freude am Ruhme (τιμή) zusammen gegen die Freude am Wissen der Wahrheit. Aristoteles vor allem hat immer wieder hervorgehoben, dass für die grosse Mehrheit der Menschen κέρδος und τιμή die beiden entscheidenden Triebkräfte allen Handelns sind, für die Anspruchslosen das κέρδος, für die Anspruchsvollen die τιμή. So haben auch von den vier Subsidiärtugenden in Nik. Eth. 4 die zwei ersten es mit dem Geld zu tun, die zwei späteren mit der τιμή. Dabei gehört das Streben nach κέρδος wesentlich dem privaten Bereich an, dasjenige nach τιμή wesentlich dem öffentlichen und politischen.

Das aristotelische Kapitel über die Lebensformen (Nik. Eth. 1, 3) rechnet nicht mit den verschiedenen Arten der ἡδονή. So ist es frei, anders zu argumentieren als Platon und den φιλο-χρήματος abzuschieben mit dem in Pol. 1256 b 26ff. geführten Nachweis, dass das Geld immer nur ein Mittel zum Zweck sein dürfe und nur παρά φύσιν zum Zweck erhoben werden könne. Die ἡδονή dagegen hat, wie immer man sie versteht, unzweifelhaft den Charakter eines Zweckes und Zieles.

Die zweite Beweisetappe 581 C 8–582 A 3 verläuft ebenso glatt. Die Frage ist, wie jede der drei Lebensformen über die ἡδονή urteilt. Der φιλο-κερδής wird nur am Profit Freude haben und Ruhm und Wissen verachten, wenn sie kein Geld einbringen. Der Ehrgeizige wird die Freude am Geld für ordinär

halten und diejenige am Wissen für Geschwätz, es sei denn, dass dabei Ruhm zu erlangen ist. Der φιλό-σοφος endlich hält sich an die fundamentale Distinktion von ἡδοναί, die unentbehrlich sind (ἀναγκαῖαι), und andere, die es nicht sind.

Dies ist eine Distinktion, die in unserem Dialog schon längst vorbereitet ist. Ein exkursartig eingelegtes Lehrstück ist schon 558 D 8–559 D 3. Vorgeführt wird die Unterscheidung von ἡδοναί, die notwendig und/oder nützlich sind, wie eben Essen, Trinken und Aphrodisia, soweit sie für die Erhaltung der Gesundheit und des Lebens schlechthin unentbehrlich sind. Nicht notwendig und schädlich sind dagegen solche, die aus dem übermässigen Genuss an jenen Dingen entstehen. Man kann dazu sowohl Aristoteles Nik. Eth. 1118 b 8–28 (der weiter ausdifferenziert) wie auch Epikur vergleichen, der im Sinne dieser Distinktion zwischen den notwendigen, naturgemässen und begrenzten ἡδοναί und den nicht notwendigen, naturwidrigen und begrenzten ἐπιθυμῖαι scharf unterscheidet. Zu nennen ist natürlich auch Platon selber, der Philebos 62 E 8–9 und 63 E 4–5, wenn auch zögernd, den unentbehrlichen ἡδοναί einen Platz einräumt.

Den Charakter eines Exkurses hat auch 571 A 5–572 B 9. Die Gruppe der nicht unentbehrlichen ἡδοναί muss weiter aufgeteilt werden in solche, die pervers, und andere (so müssen wir ergänzen), die harmlos sind. Hier interessieren nur die perversen, die sich im Traume melden, wenn (auch da ist zu ergänzen) der oberste der drei Seelenteile keine Kontrolle über die zwei anderen Teile ausübt, derart, dass diese sich ungehemmt gehen lassen können, was schliesslich die ärgsten Wunschträume zur Folge hat. Die Hilfe kann nur entweder daher kommen, dass beim Erwachen der oberste Seelenteil wieder seine Kontrolle übernimmt, oder so, dass schon im Traume die beiden unteren Teile zur Ruhe gebracht werden können und der oberste Seelenteil frei seiner Bestimmung nachzugehen vermag. Wie weit Epikur in seiner Gruppe der weder naturgemässen noch notwendigen ἡδοναί (K. D. 29) sowohl harmlose wie auch perverse Gelüste untergebracht hat, lässt die Überlieferung, soweit ich sehe, nicht klar erkennen.

581 E 6–582 A 2 präzisiert ausdrücklich, was nicht unwichtig ist, dass gegenwärtig weder die Frage nach dem καλόν noch diejenige nach dem ἀγαθόν zur Debatte steht, sondern ausschliesslich diejenige nach dem ἡδύ. Welche der drei Lebensformen hat am meisten ἡδονή?

Die Antwort bringt die dritte und letzte Beweisetappe 582 A 4–583 A 11, und zwar auf zwei Wegen. Es gibt drei Instanzen der Entscheidung (κριτήριον: bei Platon nur hier und Theait. 178 BC, Legg. 767 B, bei Aristoteles nur in Metaph. 1063 a 3. Wir haben also einen der Fälle, wo die spätere weite Verbreitung des Wortes als terminus technicus auf einen uns verlorenen repräsentativen Text zurückgehen muss; ob dieser Text zeitlich vor oder nach Platon anzusetzen ist, sei hier als Frage offen gelassen): ἐμπειρία, φρόνησις, λόγος. Ich habe anfangs schon von dieser Trias gesprochen. Dass sie nicht für diese Stelle

entworfen wurde, zeigt die Tatsache, dass die ἐμπειρία ausführlich zum Zuge kommt (582 A 8–D 2), ebenso der λόγος (582 D 8–583 A 5), während die φρόνησις sich mit einem vagen Satze begnügen muss (582 D 4–6). So wird es denn auch dem Leser in keiner Weise klar, wodurch sich φρόνησις und λόγος als Entscheidungsinstanz voneinander unterscheiden.

Der erste Beweisgang hält sich an die ἐμπειρία. Über diesen Begriff wäre viel zu sagen, von der schroffen Verwerfung im Gorg. 462 B 11ff. und 500 E 4ff. (vgl. Phil. 55 E 5–56 A 1) bis zu Rep. 484 D 5–7 und 539 E 2–540 A 2, wo sich zeigt, dass auch die Philosophenkönige die ἐμπειρία nicht entbehren können, was umgekehrt besagt, dass es einen Bereich der Wirklichkeit gibt, den keine ἐπιστήμη zu bewältigen vermag und der darum der ἐμπειρία überlassen bleiben muss.

Der Beweis aus der ἐμπειρία verläuft allerdings etwas unerwartet. Auf eine kurze Formel gebracht lautet er: Die ἡδονή an κέρδος und τιμή gehört zu den unvermeidbaren ἡδοναί, die jeder Mensch kennt, also auch der φιλό-σοφος. Die ἡδονή des Wissens gehört gerade nicht dazu; der φιλο-κερδής und der φιλό-τιμος können selbstverständlich existieren, ohne sie je empfunden zu haben. Allgemein gesagt: Nur der φιλό-σοφος kennt die ἡδονή aller drei Lebensformen, während die zwei anderen nur je ihre besondere ἡδονή kennen. Also ist die ἡδονή des φιλό-σοφος die umfassendste und vollkommenste.

Zweifellos ist dieser Beweis etwas heikel oder besser gesagt: primitiv. Platon äussert sich denn auch denkbar vorsichtig. Es soll nicht der Eindruck erweckt werden, als sei der φιλό-σοφος nicht bloss an der Schau der Wahrheit und des Seienden interessiert, sondern ebensosehr an κέρδος und τιμή. Nur in einer gewissen Abstraktheit ist die These annehmbar: Die für das konkrete Leben unentbehrlichen ἡδοναί kennt jedermann, die höhere ἡδονή des Wissens berührt nur den Einzelnen, der sich ihr zugewandt hat.

Der zweite Beweisgang geht vom λόγος aus. Die ἐμπειρία stellt die Tatsächlichkeiten her, doch nur der λόγος ist das ὄργανον (582 D 8), mit dem eine Entscheidung gefällt werden kann. Der λόγος fällt aber unbestrittenermassen in den Zuständigkeitsbereich des φιλό-σοφος allein, und daraus wird gefolgert, dass die ἡδονή dieser Lebensform die grösste ist, gefolgt von der ἡδονή des Ehrgeizigen und derjenigen des Geldgierigen.

Damit ist der erste Beweis geschlossen. Sein Ziel war eindeutig der Nachweis, dass es keine höhere ἡδονή geben kann als diejenige des Philosophierenden. Der letzte Satz 583 B 1–2 behauptet, damit habe zum zweiten Male der Gerechte den Ungerechten besiegt, ein mehr als krampfhafter Versuch, den Beweis an 580 A 18 anzuschliessen. Denn mit dem Tyrannen hat der ganze Abschnitt nur dann etwas zu tun, wenn man e contrario argumentiert: Wenn der Philosoph die grösste ἡδονή hat, so wird sein Gegenspieler, eben der Tyrann, am wenigsten ἡδονή haben. Doch nicht nur wird dies nicht gesagt; es ist auch insofern ungeschickt, als im Beweis der φιλό-τιμος und der φιλο-κερδής vom φιλό-σοφος abgehoben werden, der Tyrann aber in keinem artikulierbaren

Verhältnis weder zum einen noch zum anderen steht. Für sich genommen hat der gesamte Beweis nichts mit der Tyrannen-Problematik zu tun. Seine Absicht ist eine andere.

IV

Doch gehen wir nun zum zweiten Beweis, zum dritten der ganzen Reihe über 583 B 3–587 A 6. Er gliedert sich in mehrere Abschnitte.

Zunächst 583 B 3–585 A 7: Hier wird nun das Beweisziel mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, und vor allem: Es gibt sich als Zitat. Wahr und Rein ist nur die ἡδονή des φρόνιμος; die ἡδονή der anderen ist nur ein Schattenbild. Das Wort ἐσκιαγραφημένη stammt aus dem Buch eines σοφός. Es gehört zum Stil des Dialoges, dass Sokrates das, was der Verfasser gelesen hat, umsetzt in etwas, was er einmal gehört zu haben glaubt. Auf die Frage, wer der σοφός gewesen sein mag, komme ich später zurück. Wichtig ist hier, dass das Beweisziel sachlich dasselbe ist wie dasjenige des vorangehenden Beweises: die ἡδονή des Philosophen ist die vollkommenste. Gegeben ist als erstes der Gegensatz von ἡδονή und λύπη und zwischen beiden ein Zustand, der weder das eine noch das andere ist und den Sokrates ἡσυχία nennt (583 C 3–9). Der Begriff ist wichtig, da er zu der Schlussfolgerung zwingt, dass ἡδονή und λύπη gerade nicht Zustände der Ruhe sind, sondern Bewegungen. Das eleatisch-ontologische Begriffspaar Unbewegtheit–Bewegtheit kommt in die Nähe.

Entscheidend ist zweitens die Beobachtung, dass für den Kranken die höchste ἡδονή in der Befreiung von der Krankheit besteht, für den Trauernden im Aufhören des Kummers. Dies bedeutet, dass in solchen Fällen das Enden der λύπη gesucht wird, also die ἡσυχία und nicht die ἡδονή selber. Vielmehr wird eine ἡσυχία selber für die ἡδονή gehalten (583 C 10–D 11). Damit gelangen wir auf den festen Boden einer Doktrin, die auch im Phil. 43 D 4–44 A 11 erwähnt und geprüft wird. Für diese ist die ἀλυπία das Höchste, was der Mensch im Leben erreichen kann. Sie muss an repräsentativer Stelle vorgetragen worden sein, denn wir finden sie später (nur unwesentlich umgeformt) als eine Lehre Epikurs wieder. Was er die καταστηματική ἡδονή nennt, entsteht, wenn jeder körperliche Schmerz und jeder seelische Kummer überwunden sind (K. D. 3). In einer wesenhaft unvollkommenen Welt, wie es die Welt der Atomisten ist, kann der Mensch nicht mehr erreichen als die Freiheit von Schmerz und Kummer. Ein solches Ziel des Handelns hat auch seine Evidenz in sich selber im schärfsten Gegensatz zur ἡδονή im eigentlichen Sinne, von der auch und gerade der platonische Philebos nicht müde wird zu erklären, wie vielgestaltig und vieldeutig sie sei. Es ist viel leichter, die ἀλυπία zu erlangen als für die richtige Weise der ἡδονή zu optieren. Endlich und vor allem ist die ἡδονή in allen ihren Formen Bewegung, während die ἀλυπία Ruhe ist, also am Primat des ruhenden Seins über das unendlich bewegte Werden teilhat; was von der ἀλυπία gilt, gilt auch von der ἀταραξία und ἀθαμβίη Demokrits und in einem abweichenden

den Kontext von der ἀνοχλησία des Speusippos und des Hieronymos von Rhodos.

Es folgt die Widerlegung dieser Doktrin 583 E 1– 584 A 11. Sie geht genau so formalistisch vor wie der entsprechende Abschnitt des Phil. 43 D 4–44 A 11. Zunächst wird eine Folgerung gezogen: Wenn das blosses Aufhören der λύπη schon ἡδονή ist, dann ist auch umgekehrt das blosses Aufhören der ἡδονή schon λύπη (dazu das leider viel zu knapp berichtete Raisonnement des Epikureers bei Cicero De fin. 1, 56). Dies führt zum Ergebnis, dass die ἡσυχία gleichzeitig weder ἡδονή noch λύπη und auch sowohl ἡδονή wie auch λύπη ist, also gleichzeitig Unbewegtheit und Bewegtheit, was ein Widerspruch in sich selber ist. Damit gilt die Doktrin als erledigt. Wir unsererseits werden uns über die Dürftigkeit des Argumentes wundern; man könnte es beinahe ein klassisches Beispiel dafür nennen, dass ein formallogischer Beweis zwar in sich selbst unanfechtbar ist, aber gerade das Zentrum der gegnerischen Position nicht trifft. Man versteht, dass Epikur sich durch Platon nicht hat irre machen lassen.

Umgekehrt ist es erstaunlich, wie hart das Urteil des Sokrates ausfällt. Der Nachweis des logischen Fehlers genügt zur Feststellung, dass eine solche Lehre gar nicht die wahre ἡδονή im Auge hat, sondern nur etwas, das sich dem Menschen zeigt, als ob es ἡδονή wäre, das nur eine scheinbare ἡδονή ist, ein blosses Zauberstück. Ähnlich auch der Philebos: Die Lehre macht uns darauf aufmerksam, dass wir zwischen wahren und bloss vermeinten ἡδοναί zu unterscheiden haben.

Es folgen in 584 B 1–C 12 nach beiden Richtungen Ergänzungen. Einmal besteht die naheliegende Frage, welches nun die wahren ἡδοναί sind, also solche, die gerade nicht Befreiungen von der λύπη sind. Zu unserer grössten Überraschung werden hier die Gerüche genannt, also die ἡδοναί, die aus der Wahrnehmung von Wohlgerüchen entstehen. Von ihnen spricht auch, wesentlich zurückhaltender, Phil. 51 E. Doch gerade der Zusammenhang im Phil. 50 E 5–52 B 9 lässt mindestens erraten, was Platon meint. Als reine und wahre ἡδοναί dürfen gelten einerseits diejenigen, die die drei oberen Sinnesorgane Sehen, Hören, Riechen vermitteln, andererseits diejenigen, die alle Formen des Erkennens und Wissens begleiten; kein Zweifel, dass die vollkommenste ἡδονή der Schau der Idee des ἀγαθόν zukommt. Doch dieses Ganze will Platon weder an der einen noch an der andern Stelle ausbreiten: im Phil. nicht, um nicht der späteren Diskussion 55 C–59 D vorzugreifen, in der Rep. nicht, weil vom Wissen der Wächter zuerst, der Philosophenkönige nachher schon in aller Ausführlichkeit die Rede gewesen ist. So begnügt sich Platon hier mit dem ironischen Spiel, stellvertretend für alle übrigen Formen der wahren ἡδονή nur eben diejenige zu nennen, die den untersten Platz in der Skala besetzt: Die Parfums gehören zuletzt dazu, aber sie gehören dazu.

Den wahren ἡδοναί werden sodann diejenigen gegenübergestellt, die Überwindungen der λύπη sind. Es sind erstens diejenigen, die vom Körper ausgehend die Seele ergreifen; was diese übermässig allgemeine Formel meint,

ergibt sich aus dem Phil. 31 E 3–32 B 7 und 47 C 3–D 4. Es ist der elementare Vorgang von Hunger und Sättigung, derjenige Vorgang, aus dem nacheinander Platon (und dieser gewiss nicht als erster), Aristoteles und Epikur die eleganteste und unanfechtbarste Definition der ἡδονή haben ableiten können: ἡδονή ist der Prozess, durch den ein in einem naturwidrigen Zustand (Hunger, Durst, Kälte, Hitze) befindliches Lebewesen wieder in seinen naturgemässen Zustand zurückkehrt bzw. durch den der naturgemässe Zustand wieder hergestellt wird.

Unser Text stellt neben diesen Prozess auch die entsprechenden Erwartungen in die Zukunft hinein. Unrein in dem hier gemeinten Sinne ist auch die ἡδονή der Hoffnung, der gegenwärtige Zustand der λύπη möge einmal in der Zukunft ein Ende nehmen. Diese ἡδονή der Erwartung ist allerdings (was der Phil. 32 B 9–C 5, nicht aber unsere Stelle sagt) eine rein seelische ἡδονή, im Gegensatz zur ἡδονή der Wiederherstellung, die Körper und Seele gleichmässig umfasste. Die beiden etwas schwerfälligen Begriffe προ-ἡσθησις und προ-λύπησις finden sich übrigens bei Platon nur an dieser Stelle. Das Theorem im ganzen kann sehr wohl schon in der Sophistik gearbeitet worden sein.

In 584 D 1–585 A 7 wird anhand eines geschickt gewählten Vergleiches nochmals der Irrtum derer illustriert, die die ἀλυπία für ἡδονή halten. λύπη – ἀλυπία – ἡδονή werden als eine dreistufige Leiter verstanden. Wer nun von der untersten zur mittleren Stufe aufsteigt, kann leicht die Meinung haben, er sei schon auf der obersten Stufe angelangt – dies vor allem, wenn er von der Mitte nach unten blickt und übersieht, dass es über ihm noch eine Stufe gibt. Nur wenn er von der Mitte nach unten steigt und unten ankommt, täuscht er sich nicht: Dann ist er tatsächlich unten und bei der λύπη angelangt.

Nun wird, wie schon in 582 A 8ff., an die ἐμπειρία appelliert. Es ist einfach Mangel an ἐμπειρία, die in Wirklichkeit dreistufige Leiter für eine zweistufige zu halten und demgemäss ἡδονή zu nennen, was bloss ἀλυπία ist.

Dies alles ist einfach, beinahe banal, bis auf einen Punkt. Was veranlasst Platon, darauf zu insistieren, dass der Aufsteigende sich immer täuscht, weil er die mittlere Stufe für die höchste hält, der Absteigende aber nicht, wenn er von der mittleren Stufe in der Tat zur untersten Stufe hinabsteigt? Welchen Sinn hat diese augenscheinliche Asymmetrie? Wenn wir auf der Suche nach der ἡδονή immer in die Irre gehen können, niemals aber, wenn wir der λύπη nachgeben, so bedeutet dies, dass letzten Endes der λύπη mehr Gewicht zukommt als der ἡδονή – eine These, der die Vertreter der ἀλυπία sofort zustimmen würden.

Es kommt noch etwas dazu: Sokrates vergleicht in 585 A 3–5 diejenigen, die die mittlere Stufe mit der obersten verwechseln, mit Leuten, die die weisse Farbe nicht kennen und nun die graue Farbe für weiss halten. Dazu bemerkt Glaukon, dass es sich genau so verhält; es wäre merkwürdig, wenn es sich anders verhielte. Was ist da evident? Nur, dass der, der Weiss nicht kennt, Grau für Weiss hält. Doch dies ist eine Frage zweiten Ranges. Viel wichtiger ist die andere Frage, warum die Menschen von der obersten Stufe nichts wissen und nicht fähig sind, über die mittlere Stufe hinweg auf die oberste Stufe zu blicken?

Warum fehlt ihnen *diese* ἐμπειρία (584 E 4–5)? Selbstverständlich ist dies nicht, und darauf erhalten wir keine Antwort.

Ein neuer Beweisgang setzt bei der in 584 C 4–7 berührten These an (585 A 8–E 5). Hunger und Durst sind unbestrittenermassen Leerungen des Körpers. Ihnen werden ohne jede nähere Begründung Unwissenheit und Torheit als Leerungen der Seele gegenübergestellt. Körper und Seele bedürfen also der Nahrung, damit die Leerung verschwindet und der (naturgemässe) Zustand der Sättigung erreicht wird.

Dies ist auf den ersten Blick eine einfache, wiederum beinahe banal zu nennende These. Dass das Wissen die Speise der Seele ist, ist sicherlich schon längst vor Platons Prot. 313 C 4–314 B 4 ausgesprochen worden. Bei näherem Zusehen ergeben sich indessen allerlei Schwierigkeiten. In 584 B 1–C 12 waren den ἡδοναί, die Überwindungen von λύπαι sind (wie gerade Hunger–Sättigung) andere gegenübergestellt worden, die reine ἡδοναί ohne λύπη sind; das Riechen war dort, stellvertretend für den gesamten Bereich der drei oberen Sinnesorgane sowie des Lernens und Erkennens genannt worden. So gelten ja auch im Phil. 51 E 7–52 B 9 die μαθήματα als Quelle von ἡδονή ohne jede λύπη. Dass unsere Stelle dem widerspricht, ist offensichtlich. Denn hier wird nun das Erwerben von δόξα ἀληθῆς, ἐπιστήμη und νοῦς (585 B 14) begriffen als eine ἡδονή, die die λύπη der Unwissenheit und Torheit überwindet. Da liegen zwei Doktrinen vor, die Platon zu koordinieren versäumt hat.

Von 585 B 9 an wird nach der Qualität der Nahrung gefragt. Es bedarf keines langen Nachweises, dass die geistige Nahrung, die der Seele zukommt, weit höheren Ranges ist als das Essen und Trinken, an denen sich der Körper sättigt. Dabei zögert Platon nicht, als Seelenspeise sofort seine Dialektik anzusetzen; so wird die Seelenspeise ausgezeichnet durch Wahrheit und unveränderliche Seiendheit (etwas hart der in 585 C 1 angehängte Sammelbegriff der ἀρετή, beigegeben wohl als Vorbereitung auf 586 A 1ff. In 585 C 7 ist die Korrektur Adams ἀνομοίου naheliegend, aber vielleicht nicht genügend: οὐσία zweimal hintereinander in völlig verschiedenen Bedeutungen ist kaum erträglich. Die Verderbnis sitzt also tiefer). Das Endergebnis wird mühelos erreicht. Wenn nach der allgemein anerkannten Theorie die ἡδονή der Prozess der Sättigung ist, also der Wiederherstellung des naturgemässen Zustandes, so versteht es sich von selbst, dass die ἡδονή unendlich viel grösser sein wird, wenn die Seele sich an der Wahrheit und am unveränderlich Seienden sättigt, als dann, wenn der Körper seine Nahrung erhält. Die das Philosophieren im allgemeinen und die Dialektik im besonderen begleitende ἡδονή ist also die vollkommenste (585 D 7–E 5).

Das Beweisziel ist also auch da offensichtlich. Die Philosophie allein ist es, die höchste und wahrste ἡδονή bei sich hat. Die ἡδοναί, die das κέρδος oder die τιμή verschaffen können oder auch das Essen und Trinken, fallen demgegenüber zurück. Sokrates konstatiert dies ohne Gehässigkeit, aus gutem Grunde: denn κέρδος wie τιμή und die Ernährung des Körpers gehören zu den notwen-

digen Dingen, an denen auch der Philosoph partizipiert. Dass die meisten Menschen nur diese notwendigen Dinge kennen und darum auch geneigt sind, ἡδονή und ἀλυπία miteinander zu verwechseln, ist eine bedauerliche Tatsache, die man nur konstatieren kann.

So könnte man den ganzen Abschnitt 580 D 7–585 E 5 als eine vielleicht nicht sehr tiefgehende, aber einleuchtende und massvolle Empfehlung des βίος θεωρητικός verstehen. Ich zweifle auch kaum daran, dass seine ursprüngliche Intention genau diese gewesen ist.

Doch nun ist es höchste Zeit, zum Tyrannen zurückzukehren, von dem in den Überlegungen dieses Abschnittes mit Ausnahme von 583 B 1–2 überhaupt nirgends die Rede gewesen ist.

Dies geschieht zunächst in 586 A 1–C 6 mit einer fast unerträglich harten Schwenkung. Bisher waren die Unerfahrenen diejenigen gewesen, die nur den Weg von unten (der λύπη) zur Mitte der Stufenleiter kannten, also bis zur ἀλυπία, und meinten, diese Mitte sei schon die ἡδονή, weil sie von der höchsten Stufe, der wahren ἡδονή, nichts wissen (584 E 4–585 A 7). Nun sind die Unwissenden plötzlich diejenigen, die keine Erfahrung in φρόνησις und ἀρετή haben und deren Aufenthalt auf der mittleren Stufe der ἀλυπία als ein Leben in Saus und Braus beschrieben wird. Sie irren ununterbrochen von der Mitte nach Unten, weil sie das Oben nicht kennen. In vier Wendungen wird die Unfähigkeit, nach Oben zum wahrhaft Seienden und zur wahrhaften ἡδονή hinaufzublicken, beschrieben. Mit einer brutalen Begriffsverschiebung wird das Leben dieser Unfähigen mit dem des Viehs verglichen, und das «Unten», das bisher der Zustand der λύπη gewesen war, wird nun der Erdboden, auf dem das Vieh seine Nahrung findet – im Gegensatz zum Menschen, der dazu bestimmt ist, «nach Oben» zu schauen. Das ursprüngliche Bild der dreistufigen Leiter wird völlig überdeckt durch die zweifellos längst vor Platon schon formulierte Antithese zwischen dem Herdenvieh, das nach Unten zur Erde, und dem Menschen, der nach Oben zum Himmel hin blickt. Dazwischen schiebt sich erst noch das Bild des an reichbesetzten Tischen schwelgenden Wüstlings (vgl. 372 D 9, 373 A 2, 390 A 10 und besonders 404 D 1 und Ep. 7, 326 B 8 – die einzigen Stellen im Corpus Platonicum).

Angehängt wird überdies das Bild der um das Fressen miteinander kämpfenden Tiere mit den Stichworten πλεονεξία, das teils auf Rep. 1, teils auf den Gorgias zurückverweist, und ἀπληστία, wozu 555 B 9, 562 BC, 578 A 1 und 590 B 8 und vor allem Gorg. 493 A 5–C 3 und 493 D 5ff. Hier wird das im Gorg. breit ausgemalte Bild variiert. Offenbar hat der Mensch zwei Fässer, ein durchlöcherteres und ein dichtes; die Leute aber füllen nicht das dichte Fass auf, sondern das durchlöchertere und sind gezwungen, immer wieder nachzugießen.

Das Ganze ist eine absonderliche Häufung verschiedener und miteinander unvereinbarer Bilder; und systematisch gesehen wird nun derjenige, der bis dahin einfach die ἀλυπία suchte und sie für ἡδονή hielt, zu einem viehischen

Lebemann, der ohne Hemmungen und Rücksichten zu geniessen sucht. Da sucht Platon einen Text, der ursprünglich in klarem Aufbau auf die vollkommene ἡδονή des βίος θεωρητικός hingewiesen hatte, mit eifernder Gewalttätigkeit für sein Porträt des Tyrannen nutzbar zu machen.

Freilich ist zunächst nicht vom Tyrannen die Rede, sondern zu unserem Staunen erklärt Glaukon, was Sokrates da entworfen habe, sei genau die Lebensart der πολλοί, was die Folgerung nahelegt, wenn die Mehrheit der Menschen tatsächlich so sein sollte, dann verdiene sie auch nichts Besseres als die Herrschaft des ihnen geistesverwandten Tyrannos.

Gewichtiger ist die nachfolgende Bemerkung 586 B 7–C 6. Man kann die mittlere Stufe, auf der die reine λύπη überwunden, aber die reine ἡδονή nicht erreicht ist, als eine Mischung von ἡδονή und λύπη im Sinne von Phil. 46 A 12–50 E 4 verstehen und insofern als blosser Nachbildungen der wahren ἡδονή (obschon auch da eine Vermengung zweier Vorstellungen vorliegt: Der Gegensatz von Gemischt–Rein ist ein anderer als derjenige von Urbild–Abbild). Der Begriff des Schattenbildes, der 583 B 5 als Zitat angeführt war, erscheint hier wieder, dazu eine Bemerkung, die noch etwas näher an den Tyrannen heranführt. Vom zügellosen ἔρωσ ist seit 573 B 7 öfters die Rede gewesen; mit der ἀλυσία hat dies überhaupt nichts mehr zu tun. Interessant ist der Vergleich der bloss abbildhaften ἡδοναί mit dem Scheinbild der Helena, von dem Stesichoros gedichtet hatte (dazu Phaidr. 243 AB). Das Gedicht selbst interessiert uns hier nicht. Dagegen liegt der Vergleich der vielumkämpften Schein-ἡδοναί mit der scheinhaften Helena und der ruhevollen wahren ἡδονή mit der wahren, in Ägypten weilenden Helena so nahe, dass sich der Verdacht aufdrängt, dieser Vergleich sei schon vor unserer Stelle irgendwo ausgeführt worden.

Erst der nächste Abschnitt verrät die Absicht des Verfassers, dem Menschen, der auf der mittleren Stufe der Leiter stehen blieb, nicht etwa die ἀλυσία zuzuschreiben, sondern ihn als den φιλοκερδής und φιλότιμος zu kennzeichnen, von dem schon in 580 D 3–583 D 11 die Rede war. Hier erscheinen sie wieder, freilich in scharf polemischer Zeichnung. Dem φιλοκερδής (der zugleich der φιλήδονος ist) galt 586 A 1–C 6, der φιλότιμος wird 586 C 7–D 3 beschrieben, und zwar in seinen drei Formen, je nachdem er sich an τιμή oder an νίκη oder an θυμός sättigen will (merkwürdig schlecht ist das zweimalige unbestimmte τοῦτο 586 C 8 und D 3 formuliert). Abermals eine neue Perspektive tut sich von 586 D 4 an auf. In anspruchsvoller Umständlichkeit wird erklärt, dass das φιλοκερδές und φιλότιμον, das dem λόγος und der ἀλήθεια folgt, auch zu den ἀληθέσταται ἡδοναί gelangt, soweit dies möglich ist; diese sind ausserdem die besten und die οἰκειόταται, womit auf das Begriffspaar οἰκεῖος–ἀλλότριος hingedeutet wird, das bei Platon zuerst (soweit ich sehe) im Charm. 163 C 4–6 begegnet und noch in der hellenistischen Philosophie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Identisch mit dem Tun des οἰκεῖον ist das gleich nachher erwähnte τὰ ἑαυτοῦ πράττειν 586 E 5–6. Im Gesamtaufbau des vollkommenen Staates besagt dies, dass keiner der Stände in den Kompetenzbe-

reich eines anderen Standes eingreifen darf. Etwas dieser Art muss auch hier gemeint sein, obschon es keineswegs klar wird, worin sich die οἰκεία ἡδονή des φιλοκερδῆς von derjenigen des φιλότιμος unterscheidet.

Sachlich ist das Ergebnis dies, dass dem φιλοκερδῆς wie auch dem φιλότιμος je eine besondere ἡδονή zukommt, die sie aber nur erreichen, wenn sie sich an den λόγος halten. Man erwartet nun die den vorausgehenden Beweisen entsprechende Folgerung, dass nur die ἡδονή des φιλόσοφος die schlechthin ἀληθεστάτη im Sinne von 586 D 8 sein wird.

V

Doch nicht von ihr wird nun gesprochen, sondern nur vom äussersten Gegenteil – Gegenteil allerdings in einem sonderbaren Sinne. Denn der Tyrannos ist zwar vom λόγος vollständig abgeschnitten (587 A 7 zu 586 D 6), hat aber weder mit dem φιλοκερδῆς noch mit dem φιλότιμος etwas zu tun. So wird hier der vom λόγος abgeschnittene Mensch nicht etwa die Verkörperung zügelloser φιλοκέρδεια und φιλοτιμία, sondern unbestimmt genug wird er als derjenige charakterisiert, der von νόμος und τάξις am weitesten entfernt ist (587 A 10–11). Man spürt geradezu die Verlegenheit des Verfassers, der sich bis dahin an das Schema φιλοκερδῆς–φιλότιμος–φιλόσοφος gehalten hatte und damit im Gesamtrahmen der platonischen Ständeordnung geblieben war und nun vom Tyrannen reden will, der aus diesem Schema und dieser Ordnung vollständig herausfällt. So bleibt es bei Stichworten, die in das Ergebnis einmünden, dass die wahre und οἰκεία ἡδονή am meisten dem Philosophenkönig und am wenigsten dem Tyrannos zukommt, allgemeiner: jener lebt ἡδιστα, dieser ἀηδέστατα (587 B 8–9). Die ἡδονή scheint hier geradezu den Platz einzunehmen, den sie später in der εὐδαιμονία des Aristoteles wie in derjenigen Epikurs besitzt.

Den Schluss der gesamten Beweisführung markiert ein kurzer Abschnitt, der auf den modernen Interpreten genau so verschroben wirkt wie die bekannte Stelle 546 B 3–D 3, ein Zahlenspiel, von dem wir uns nur eingestehen können, dass wir nicht wissen, welche Bedeutung es für Platon selber gehabt hat. Es steht also fest, dass die vollkommene Gerechtigkeit (von der hier 588 A 1 und 8 wie im ganzen Kontext nur sporadisch die Rede ist) mit der vollkommenen ἡδονή zusammengeht.

Störend wirkt noch eine Kleinigkeit. In 586 D 4–E 1 war dem φιλοκερδῆς wie dem φιλότιμος zugebilligt worden, dass sie unter der Leitung des λόγος zu je ihrer eigentümlichen und insofern wahren ἡδονή gelangen würden. Anders tönt es dagegen in 587 B 14–C 1. Auch da ist von drei Arten der ἡδονή die Rede. Doch nun wird überraschenderweise erklärt, von diesen drei Arten sei nur Eine γνησία, die zwei anderen dagegen νόθοι. Da ist also aus einem Mehr oder Weniger an ἀλήθεια der reine Gegensatz von Echt–Unecht geworden. Der Widerspruch ist evident und kann nur als Anzeichen dafür gelten, dass Platon,

aus welchen Gründen auch immer, diesen Teil des umfangreichen Dialogs vergleichsweise flüchtig komponiert hat. Sinnvoll ist hingegen die Bemerkung, dass der Tyrannos seinen Platz noch jenseits der drei Lebensformen und der drei ihnen zugeordneten Arten der ἡδονή besitzt. Die drei Lebensformen bilden für sich ein autonomes System, dessen Sinn darin besteht, die ἡδονή des φιλόσοφος als die vollkommenste ἡδονή zu erweisen. Es ist, wie schon gesagt, ein Lob des βίος θεωρητικός, das Platon nicht ohne Mühe in seine Polemik gegen den Tyrannos eingearbeitet hat.

Es muss in den zwei Generationen vor Platon mehrere Texte gegeben haben, die die Erforschung der Welt als eine Lebensaufgabe begriffen und die Lebensform dessen, der die Wahrheit über das Ganze der Welt zu erkennen sucht, von der Lebensform des Dichters auf der einen, des Staatsmannes auf der anderen Seite abgehoben haben. Zu erinnern ist an die zahlreichen Erzählungen von Thales, Anaxagoras und Demokrit, aber auch an das gemeinsame Substrat von Platons Gorg. 484 C 4–486 D 1 und Theait. 172 C 3–177 B 7, ganz abgesehen von der singulären Stelle Gorg. 487 C 1–D 2 und schliesslich Xenophon Mem. 4, 7. Endlich verdient hervorgehoben zu werden, dass später Ciceros Verhältnis zur Philosophie demjenigen des Kallikles näher kam als demjenigen des Sokrates, was nun wiederum später den Spott Senecas hervorrief, für den die Philosophie niemals eine blosse Freizeitbeschäftigung sein konnte.

Merkwürdig bleibt bei alledem, dass Platon es gewagt hat, in unserem Text die Philosophie gerade darum zu preisen (und zu empfehlen), weil sie die vollkommenste ἡδονή zu verschaffen vermag. Nirgendwo sonst ist er so weit gegangen.