

IV. Die Erziehung des Wächterstandes

Das Transformationsprogramm von der aufgeschwemmten zur besten bzw. annähernd besten Polis setzt bei der Erziehung des Kriegerstandes an, dem ein langes Teilstück der »Politeia« (vgl. 376d–417b) gewidmet ist. Sokrates teilt zu Beginn die Erziehung (*paideia*) in die gymnastische und die musische ein, wobei sich die Erstere auf den Körper, die Letztere auf die Seele bezieht (vgl. 376e). Das griechische Wort *mousike* ist für uns schwer zu übersetzen, weil damit nicht nur der musikalische Bereich im engeren Sinne gemeint war, sondern auch das gesamte literarische Gebiet. Deswegen kann Sokrates so selbstverständlich davon ausgehen, dass zur musischen Erziehung auch die Erzählungen gehören.

Sokrates beginnt seine Abhandlung über die musischen Künste mit den Erzählungen, die er zunächst in wahre und erdichtete einteilt. Er konzentriert sich dabei auf die erdichteten, da diese seiner Meinung nach in der frühen Erziehung die wichtigsten sind. Sein Paradebeispiel für erdichtete Erzählungen sind die Mythen, im Wesentlichen also Erzählungen von Göttern. Die meisten Mythen sind nach Sokrates schlecht und daher aus dem Erziehungsprogramm zu eliminieren (vgl. 377c). Man erfährt an diesem Punkt, dass es Zensur geben soll; nicht völlig klar ist, ob diese Zensur noch in der vollkommenen Polis selbst nötig ist oder nur in dem Übergangsstadium von der aufgeschwemmten Polis. Auf jeden Fall gibt es auch in der besten Polis bestimmte Dichter. Damit stellt sich die Frage, zu welchem der drei Stände diese gehören sollen. Zu erschließen ist, dass sie nur dem dritten Stand angehören können, denn die Herrscher sollen nicht dichten, und die Krieger sollen sich auf die Kriegführung einstellen. Man sieht, welchen Status selbst die »guten« Dichter in der besten Polis haben sollen. Andererseits ist nicht klar, wie aus dem dritten Stand heraus im platonischen Sinne gute Dichtungen produziert werden können, ohne dass es in diesem Stand gewisse Tugenden gibt, die eigentlich nur den beiden oberen Ständen zugeordnet sind. Wie z. B. kann man

Aus der Einleitung

XXXII

Einleitung

dichterisch Tapferkeit vermitteln, ohne selbst tapfer zu sein? Möglich ist allerdings, dass die Herrscher einfach bestimmte Regeln für die Dichtkunst aufstellen, die dann nur noch zu befolgen sind.

Der größte Mangel der Erzählungen über Götter und Heroen besteht nach Sokrates darin, dass sie der Wirklichkeit nicht ähnlich sind (vgl. 377e). Auch die Erfindung soll also an die Wirklichkeit gebunden sein. Wie wir aber wissen können, wie die Götter wirklich sind, lässt Platon offen und setzt stattdessen bestimmte Dinge einfach voraus. Ein Katalog besonders verwerflicher Erzählungen ergibt, dass Götter auf keinen Fall Unrecht begehen oder einander bekriegen und entsprechend auch nicht so dargestellt werden dürfen. Selbst wenn solche Geschichten wahr sein sollten, dürfen sie nach Sokrates nicht oder zumindest nicht an Jugendliche weitergegeben werden (vgl. 378a). Sollten sie dennoch erzählt werden müssen, so dürfen sie nur die wenigsten im Geheimen erfahren, und zwar erst nach dem Opfer eines schwer beschaffbaren Tieres. Das Grundprinzip dieser platonischen Kritik an mythischen Erzählungen und damit am Mythos überhaupt ist durch und durch politisch. Die Dichtung darf keinesfalls den Zwiespalt der Polis fördern, sondern muss zu deren Einheit beitragen, und zu diesem Zweck sind auch Manipulationen im Umgang mit der Wahrheit erlaubt und erforderlich.

Wir wissen nun, was die Dichter nicht dichten dürfen. Was sie tatsächlich produzieren sollen, ist bei Platon eng mit der Frage nach dem Wesen Gottes bzw. des Göttlichen verbunden. Mit ›Gott‹ übersetzt ist der Ausdruck *theos*. Man darf bei diesem Terminus nun nicht an den einen Schöpfergott denken, wie er uns durch die jüdisch-christliche Tradition überliefert ist. Mit *theos* konnte im Griechischen jede Kraft bezeichnet werden, die als ewig galt, insofern sie vor der Geburt eines jeden Menschen existierte und nach dessen Tod andauerte. Sehr viele Kräfte wurden so klassifiziert, z. B. Gewitter, Regen, Sonne, aber auch Krankheit, Liebe, Freundschaft etc. Das Wort *theos* ist als Substantiv verwendbar, hat aber hauptsächlich prädikative Bedeutung wie etwa in ›Die Liebe ist

Aus der Einleitung

Die Erziehung des Wächterstandes

XXXIII

Gott«. Meist kann man *theos* im Sinne des Adjektivs *theios* (›göttlich‹) lesen.

Gott bzw. das Göttliche ist nach Sokrates vor allem durch zwei Merkmale gekennzeichnet: (1) Gott bewirkt nur Gutes (vgl. 379b). (2) Gott ist einfach und unwandelbar (vgl. 381c). Aus dem ersten Attribut folgt natürlich, dass Gott niemals Schlechtes bewirken kann. In diesem Zusammenhang äußerst Sokrates lapidar, dass es in dieser Welt viel mehr Schlechtes als Gutes gibt (vgl. 379c), wobei der Ausdruck ›Schlechtes‹ (*kakia*) doppeldeutig ist: Er kann so viel bedeuten wie Krankheit, Verlust, Tod u. Ä., aber auch das, was der Mensch bewirkt, wenn er nicht ethisch handelt, wie er handeln soll. Platon denkt primär an diese zweite Bedeutung, ohne die Erstere ganz auszuschließen. Wer oder was, wenn nicht Gott, ist aber für das viele Schlechte verantwortlich? Was ist die Ursache des Schlechten in der Welt, wenn denn Gott nur Gutes bewirken kann? Der gesamte Text weicht einer Antwort auf diese Frage eher aus bzw. stellt sie gar nicht. Eine platonische Antwort lässt sich allerdings aus Texten wie dem ›Phaidon‹ und dem ›Timaios‹ erschließen: Das Schlechte am Menschen wurzelt in der Körperlichkeit. Die Seele ist in diesem Leben an den Körper gefesselt und dadurch gehindert, frei zu sein und ihrer natürlichen Bestimmung nachzugehen. Allerdings ist diese Auffassung keine sonderlich befriedigende Antwort auf das Problem des Schlechten in der Welt, denn man kann weiter fragen, warum es überhaupt zu dem Zustand der Gefangenschaft der Seele im Körper kommt.¹⁶

16 Die Frage nach dem Ursprung des Bösen bei Platon findet in der Forschungsliteratur verschiedene Antworten. Siehe z. B. Vlastos: »The disorderly motion in the *Timaeus*«. Dieser Autor vertritt die Position, das Böse stamme aus der Körpergebundenheit der Seele. In eine ähnliche Richtung geht auch Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, S. 208. Andere vertreten, die Herkunft des Bösen sei aus der Beschaffenheit der Seele bzw. aus deren unvernünftigem Element zu erklären. Siehe dazu Wilamowitz-Moellendorf: *Platon*, S. 551f. Vgl. auch Taylor: *A commentary on Plato's ›Timaeus‹*, S. 117. Manche Interpreten meinen, in Platons Werk stünden sich zwei inkohärente Auffassungen des Bösen gegenüber. Siehe

Aus der Einleitung

XXXIV

Einleitung

Besonderen Wert muss Platon auf die Eigenschaft der Unwandelbarkeit und Einfachheit Gottes legen: In Gott muss das auch für die Polis leitende Prinzip der Spezialisierung vorgebildet sein, dass jeder eines ist und eines macht. Die Darstellung des Göttlichen als wandelbar und vielgestaltig würde dazu führen, dass auch die Adressaten solcher Geschichten auf die Idee kämen, sich verschiedener Tätigkeiten anzunehmen.

Die Unwandelbarkeit Gottes wird von Sokrates folgendermaßen begründet (vgl. 380d/e–381c):

- 1) Je vollkommener etwas ist, desto weniger ist es von außen veränderbar.
- 2) Gott ist schlechthin vollkommen.
- 3) Also ist Gott nicht von außen veränderbar.

Nun würde noch die Option in Frage kommen, dass Gott sich von sich aus verändert. Diese Möglichkeit wird von Sokrates ebenfalls widerlegt:

- 1) Es gibt zwei prinzipielle Möglichkeiten der Selbstveränderung von etwas: Entweder etwas ändert sich zum Schlechteren oder zum Besseren.
- 2) Gott ist schlechthin vollkommen.
- 3) Gott kann sich nicht zum Besseren verändern.
- 4) Nichts ändert sich von sich aus zum Schlechteren.
- 5) Gott ändert sich nicht von sich aus zum Schlechteren.

Eine typisch platonische Grundannahme in dieser Argumentation die Auffassung, dass nichts und niemand sich von sich aus zum Schlechteren wandelt. Dieser Optimismus steht in einem merkwürdigen Spannungsverhältnis zu der von Sokra-

hierzu Sesemann: »Die Ethik Platons und das Problem des Bösen«, S. 180. Auch gibt es den Standpunkt, Platon habe sich, wie der größte Teil der griechischen Philosophen überhaupt, kaum für die Problematik des Bösen interessiert. Vgl. etwa Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie*, S. 191; S. 207. Einen guten Überblick über die verschiedenen Ansätze gibt Cherniss: »The sources of evil according to Plato«.

Aus der Einleitung

Die Erziehung des Wächterstandes

XXXV

tes ausdrücklich anerkannten Tatsache, dass das Schlechte das Gute in dieser Welt bei Weitem überwiegt.

Bisher hat Platon nur gezeigt bzw. zu zeigen versucht, dass Gott tatsächlich unwandelbar ist. Es könnte aber sein, dass er die Menschen diesbezüglich täuscht, indem er ihnen suggeriert, dass er sich wandelt. Auch diese Möglichkeit wird von Sokrates widerlegt (vgl. 381e–382e). Das entsprechende Argument soll zeigen, dass Gott und auch Götter in keiner Weise lügen oder täuschen. Dabei unterscheidet Sokrates zwischen Lügen bzw. Täuschungen, die schädlich und hassenswert sind, und solchen, die nützlich sein können. Zur ersten Sorte zählen die Selbsttäuschungen, jene Lügen, die sich in der Seele selbst festsetzen und diese zerstören (vgl. 382b). Nützlich können Lügen unter folgenden Bedingungen sein: (1) wenn man durch sie Feinden schaden kann; (2) wenn man durch sie ein Unheil verhindern kann, das Freunde anrichten können; (3) wenn man sich durch sie der Wahrheit annähern kann (vgl. 382c/d). Gott kann aus keinem dieser Gründe lügen oder täuschen: Er muss sich der Wahrheit nicht annähern, weil er sie bereits besitzt oder verkörpert. Er braucht sich vor Feinden nicht zu fürchten. Er hat keine wahnsinnigen Freunde. Also ist alles Göttliche frei von Irrtum und Trug.

Im dritten Buch wird die Diskussion über Dichtung fortgesetzt, allerdings auf einer etwas konkreteren Ebene. Es geht nun darum, welche Tugenden durch Dichtung speziell bei den Kriegern befördert werden sollen. Sokrates wendet sich dabei u. a. der Form (*lexis*) von Dichtung und Erzählung zu (vgl. 392c–402a), wobei er drei Gattungen von Dichtung unterscheidet: (1) Unmittelbare Wiedergabe (Tragödie und Komödie); (2) Mittelbare Wiedergabe (Epik); (3) Mischformen (das Lied). Unmittelbare Wiedergabe besteht in reiner Nachahmung: Der Dichter lässt andere Figuren sprechen und handeln. Mittelbare Wiedergabe ist nicht Nachahmung: Hier erzählt der Dichter selbst Ereignisse, ohne andere sprechen zu lassen, wie dies etwa im Epos der Fall ist.

Die platonische Klassifizierung stimmt nur ungefähr mit der moderneren Einteilung in Epik, Lyrik und Dramatik

Aus der Einleitung

XXXVI

Einleitung

überein. So kommt die Lyrik als eigenständige Gattung in Platons Konzeption gar nicht vor: In 394c nennt Sokrates die Dithyramben als Beispiel. Diese aber waren Chorlieder, die normalerweise zur Flöte gesungen wurden. Tatsächlich geht es nie um das Gedicht als solches, sondern um das Lied (*melos*), das ja immer eine Mischung aus Worten und Tönen ist. Das Fehlen der Lyrik als selbständiger Dichtungsart ist vermutlich daraus zu erklären, dass die Griechen Poesie laut zu lesen pflegten, in der Regel unter Musikbegleitung, so dass aus dem Rezipienten praktisch eine Art Schauspieler wurde.

Fremd ist der modernen Literaturtheorie auch das für Platon zentrale Einteilungskriterium der Nachahmung (*mimesis*). Platon geht selbstverständlich davon aus, dass ein Dramatiker so tut, als sei er die Figur, die er gerade sprechen lässt. Doch wer sagt uns, dass etwa Shakespeare suggerieren wollte er sei Hamlet, dass er Hamlet nachahmen wollte? Umgekehrt meint Platon, dass ein Epiker, insofern er selbst erzählt, authentisch spricht, d. h. niemanden nachahmt. Doch gerade der moderne Roman enthält ganze Passagen, die gezielte stilistische Nachahmungen sind. Man wird Platon allerdings durch die Konfrontation mit neuzeitlichen und modernen literarischen Produkten sowie deren theoretischer Reflexion kaum gerecht: Die Kunst wurde im antiken griechischen Kulturraum grundsätzlich als mimetisch gedacht. Hierdurch erklärt sich wohl auch die große Beliebtheit, der sich unter Griechen das Schauspiel erfreute, kommt doch in diesem der mimetische Charakter besonders deutlich zum Ausdruck.

Stellen wir uns die Frage, welche der drei Arten von Dichtung (Dramatik, Epik, Lied) es in der vollkommenen Polis geben darf und welche nicht. Platons Tendenz ist es, Tragödie und Komödie gänzlich auszuschließen, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird – es ergibt sich jedoch aus dem Gesamttenor des Textes. Sokrates will nur die literarische Darstellung von Tugendhaftem zulassen. Aus dieser Forderung ergibt sich eine lange und sicher unvollständige Liste (vgl. 395cf.) von Personen und Tätigkeiten, deren Präsentation untersagt ist: Frauen, die ihre Männer auszanken, gegen die Götter lästern,

Aus der Einleitung

Die Erziehung des Wächterstandes XXXVII

offenkundig unglücklich sind, Geschlechtsverkehr haben oder gebären; Sklaven bei sklavischer Arbeit; schlechte und feige Männer; wahnsinnige Personen; handwerkliche Tätigkeiten; Laute der Tiere oder der Naturgewalten. Nun sind die Kriterien für Tugendhaftigkeit bekanntlich von Kultur zu Kultur sehr verschieden, doch ganz allgemein gilt, dass kein Drama oder dramenähnliches Kunstwerk nur mit der Darstellung des Tugendhaften auskommt, ohne seinen dramatischen Charakter zu verlieren. Es mag hier die Aufforderung ausreichen, sich einen Faust ohne Mephisto vorzustellen.

Gerade die typische ethische Struktur der griechischen Tragödie steht in diametralem Widerspruch zu Platons Forderungen: Das Tragische an der Tragödie ist die Ausweglosigkeit. Der Held gerät in eine ethische Aporie, in eine Situation, in der jeder Schritt ein falscher ist. So gerät Orest in die Lage, seinen Vater nur rächen zu können, indem er die eigene Mutter erschlägt. Recht steht hier gegen Recht, Tugend gegen Tugend. Die griechische Tragödie ist, zumindest in den Beispielen, die für sie immer wieder als typisch herangezogen werden, eben durch solche Paradoxien gekennzeichnet. Dies ist ein Grund, warum so unterschiedliche Autoren wie Hobbes und Nietzsche diese Form der Kunst liebten. Für Platon kommt es aber gerade darauf an, antinomische Strukturen solcher Art zu eliminieren. Der Tugendkonflikt darf in keiner Weise zum Beispiel werden; zu ihm darf es idealerweise gar nicht erst kommen. Indem Platon die Tragödie aus dem kulturellen Leben der Polis verbannen will, plant er, etwas eminent Griechisches abzuschaffen, auf das schon die Griechen selbst sehr stolz waren.

Das Epos scheint Platon nicht gänzlich eliminieren zu wollen. Es kann allerdings nur in reduzierter Form erhalten bleiben, also nur indem der Dichter hauptsächlich selbst erzählt und indem er ausschließlich tugendhafte Charaktere präsentiert. Als legitim dürften Produkte von der Art moralischer Traktate verbleiben, die zwar an die Philosophie nicht heranreichen, aber dazu dienen können, Personen zu belehren, die zur reinen Wahrheit keinen Zugang haben.

Aus der Einleitung

XXXVIII

Einleitung

Das Lied gibt es definitiv auch in der vollkommenen Polis; es scheint sich um die am weitesten verbreitete Form der Dichtung zu handeln. Für die Ebene des Wortes gilt hier genau das, was bereits zu Dramatik und Epik gesagt wurde, zur Diskussion stehen also nur noch Rhythmus und Tonart. Sokrates führt aus, dass von vier möglichen Tonarten nur zwei übrig bleiben sollen, nämlich die aufrüttelnde und die milde: Die erste soll die Tapferkeit fördern, die andere die Besonnenheit. Ausgeschlossen werden sollen klagende und weiche Tonarten.

Wie würde nach Platon ein Dichter in der besten Polis behandelt, der gegen die platonischen Kriterien verstößt? Aus 398a geht hervor, dass man ihm mit Höflichkeit und sogar Verehrung begegnen würde – er würde freundlich aus der Stadt gesalbt werden. Natürlich ist dieser Passus voll der sogenannten sokratischen Ironie. Klar ist aber auch, dass in der »Politeia« eine Zensur, wie sie für diktatorische oder totalitäre Regime üblich ist, nicht anvisiert wird: Ungeliebte Dichter werden nicht umgebracht, nicht eingesperrt und nicht einmal vertrieben. Tatsächlich werden sie regelrecht hinweg gelobt. Die Devise, nach der hier vorgegangen wird, ist also nicht Gewalt, sondern psychologisches Geschick. Die ironische Komponente liegt sicher darin, dass Sokrates auf die so gerügte Eitelkeit der Dichter anspielen will: Wer so selbstverliebt ist wie ein Dichter, den packt man am besten bei seiner Eitelkeit, um ihn loszuwerden.

Der Teil über musische Erziehung endet mit einer Abhandlung über das Schöne (vgl. 402d–403c). Nach Sokrates besteht Schönheit in der Harmonie zwischen Seele und Körper, Äußerem und Innerem. Man hätte in einer Abhandlung über musische Erziehung vielleicht schon eher die ästhetische Kategorie des Schönen erwartet, statt wie bisher primär etwas über Tugendhaftigkeit und politischen Nutzen zu erfahren. Tatsächlich bilden aber aus platonischer Perspektive Ethik, Politik und Ästhetik eine untrennbare Einheit. Ein weinender klagender Mensch bzw. dessen Darstellung ist beispielsweise nicht nur ethisch schlecht, sondern buchstäblich auch hässlich,

Aus der Einleitung

Die Erziehung des Wächterstandes

XXXIX

also ästhetisch unannehmbar: Es gibt keine Ästhetik des Leidens und auch keine des Hässlichen. Das dieser platonischen Auffassung zugrundeliegende Ideal ist dasjenige des philosophischen Weisen. Diesem mag im Leben sehr viel Unbill zustoßen, aber insofern er weise ist, leidet er darunter nicht. Ein leuchtendes Beispiel für diesen Typus des Weisen ist in den platonischen Dialogen (»Apologie«, »Kriton«, »Phaidon«) immer wieder die Figur des Sokrates selbst. Dieser überrascht nach seiner Verurteilung zum Tode seine Gesprächspartner dadurch, dass er unter seinem Schicksal eben nicht leidet, sondern einen »konstruktiven« Umgang mit ihm findet. Dieser Sokrates ist nach platonischen Maßstäben nicht nur ein guter Mann, sondern immer auch ein schöner Mann.

Gegen die Auffassung des Sokrates, Schönheit sei eine perfekte Harmonie zwischen Seele und Körper, macht nun Glaukon einen Einwand (vgl. 402d): Er will der Seele einen Primat zukommen lassen. Wenn, so meint er, die Seele fehlerfrei sei, der Körper aber Mängel aufweise, dann könne man den betreffenden Menschen trotzdem lieben. Es folgt eine kleine indiskrete Bemerkung des Sokrates: »Ich verstehe: Du hast oder hattest solche Lieblinge!« – danach signalisiert er sein Einverständnis mit Glaukons Position. Letztlich kommt also der »schönen Seele« der Vorrang zu.

Nun geht es um die Weise, wie man das Schöne lieben soll. Die sokratische Antwort ist, dass man es besonnen und vornehm lieben soll. Die Liebe zum Schönen muss ihrem Objekt entsprechen; so wie das Schöne selbst harmonisch und wohlgeordnet ist, so muss auch die Liebe zu ihm beschaffen sein (vgl. 403a). Dieser Passus wird oft als Beleg für den platonischen Liebesbegriff herangezogen. Worum es hier geht, ist die Liebe eines musisch gebildeten Menschen zu einem wahrhaft schönen Menschen. Die heute so genannte »breite Masse« ist hier gar nicht angesprochen. Tatsächlich sind sowohl der wahrhaft schöne Mensch als auch dessen wahrhaft musisch gebildeter Liebhaber Ausnahmerecheinungen.

Die Liebe zu einem solchen Menschen schließt, so scheint es zumindest, jede Art von exzessivem Zustand aus, wohl auch

Aus der Einleitung

XL

Einleitung

die Sinnenlust, die Erotik. Wesentlich ist hier die Passage 403b/c, in der Sokrates sagt, der Liebhaber dürfe seinen Liebling küssen und streicheln wie seinen Sohn, wenn er ihn um des Schönen willen dazu gewinne. Bemerkenswert an diesen Ausführungen sind mehrere Dinge: Erstens dürfen körperliche Berührungen sehr wohl stattfinden. Zweitens darf dies allerdings nur um des Schönen als solchem willen geschehen, was bei Platon immer den Primat der Seele gegenüber dem Körper bedeutet. Drittens herrscht das Prinzip der Freiwilligkeit; der Geliebte muss einverstanden sein. Des Weiteren führt Sokrates aus, dass der Liebhaber mit dem Geliebten ansonsten so leben solle, dass niemals der Schein erweckt werde, als geschehe hierbei mehr als nicht erotischer freundschaftlicher Austausch. Ansonsten werde der Liebhaber den Vorwurf des Mangels an Bildung und Schönheitssinn auf sich laden. Dieser Passus ist interpretationsfähig. Er kann als Verbot jeder sexuellen Intimbeziehung gedeutet werden; man kann ihn aber auch als Aufforderung lesen, lediglich nicht den Schein zu erwecken, als existiere mehr als ein nicht erotisches, rein freundschaftliches Verhältnis, wobei die platonische Begründung hier überaus konventionalistisch erscheint. Es ist generell eine Frage der Platon-Forschung, ob die platonische (Männer-)Liebe jede Form von Intimkontakt ausschließt oder ob es all dies wohl geben darf, sofern es nur den Aufstieg zur eigentlichen Wahrheit fördert oder diesen zumindest nicht behindert.¹⁷

Es folgt der Teil über gymnastische Erziehung (vgl. 403c–412b), wobei der Titel nach modernen Kriterien täuscht, da

17 Die Thematik männlicher Homosexualität im alten Griechenland behandelt ausführlich Dover: *Greek homosexuality*. Verwiesen seien Leserinnen und Leser in diesem Zusammenhang vor allem auf Platons ›Symposion‹, einen Text, in dem Platon wie in keinem anderen die Beziehungen zwischen männlichen Liebhabern und deren Geliebten zum Gegenstand macht. Die Lektüre dieser Schrift ergibt nach Meinung der Verfasserin eine große Toleranz gegenüber homosexuellen Praktiken, sofern diese dem Aufstieg in die Regionen des wahren Schönen nicht im Wege stehen, sondern diesen eventuell sogar befördern.

Aus der Einleitung

Die Erziehung des Wächterstandes

XLI

man nun Details über sportliche Übungen als solche erwartet. Tatsächlich wird der Leser mit Abhandlungen über Diät, über das Heilwesen, seltsamerweise über Richter konfrontiert. Es geht also um das Verhältnis zum Körper im Allgemeinen. Das Leitprinzip, unter das Platon die Gymnastik stellt, überrascht nicht; es ist dasjenige der Einfachheit. Wesentlich sind hier zum einen die Ausführungen über die Heilkunst, zum anderen diejenigen über die Richter.

Die Heilkunst soll nach Sokrates den Zweck haben, die tatsächlich heilbar Kranken möglichst rasch zu heilen. Im Unterschied dazu sollen sich die Ärzte der unheilbar Kranken nicht annehmen, sondern diese sterben lassen (vgl. 410a). Dabei sind unter heilbar Kranken diejenigen zu verstehen, die im Grundsatz gesund sind, aber vorübergehende Krankheiten haben, unter unheilbar Kranken aber solche, bei denen die Krankheit zum Dauerzustand wird. Die Meinung, man solle die zweite Gruppe von Kranken sterben lassen, wird dadurch begründet, dass es niemals um das Leben als solches geht, sondern grundsätzlich um das gute Leben, und zwar sowohl für den Einzelnen als auch für die Polis. Dabei lassen sich die letzten beiden Aspekte aus platonischer Perspektive nicht trennen. Für den Einzelnen ist es gut, innerhalb der Polis eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, und dies ist gleichzeitig für die Polis gut. Im vollkommenen Gemeinwesen ist jeder an dem Ort, an den er von Natur aus gehört. Kann er diesen Ort nicht mehr ausfüllen, so ist die natürliche Ordnung der Dinge gestört, und dieses ist sowohl für ihn als auch für das politische Ganze schlecht.

Die Entscheidung des einzelnen Individuums über den eigenen Tod spielt bei Platon sicher keine Rolle. Auch solche unheilbar Kranken, die lieber weiterleben wollen, sollen sterben. Hier unterscheidet sich der platonische Ansatz natürlich von heutigen Programmen der Sterbehilfe, die davon ausgehen, dass zumindest entscheidungsfähige Menschen die Wahl zwischen Leben und Tod für sich selbst treffen sollen und können. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass der Konflikt zwischen unheilbarer Krankheit und dem Wunsch, dennoch

Aus der Einleitung

XLII

Einleitung

weiterleben zu wollen, zumindest in der vollkommenen Polis nur im dritten Stand vorkommen kann, obwohl dies im Text nicht ausdrücklich gesagt wird. Aus der Gesamtlektüre ergibt sich jedoch, dass die Philosophenherrscher den Tod ohnehin als ein Gut betrachten, weil er die Befreiung der Seele von der Knechtschaft des Körpers bedeutet. Die Krieger halten ihn zumindest für das kleinere Übel, weil Ehre für sie wichtiger ist; wo es gilt, Schande zu vermeiden, sterben sie lieber. Nur bei den Erwerbstätigen, die aufgrund ihrer Ausrichtung auf materielle Güter den Tod als höchstes Übel betrachten, kann dieser Problemfall vorkommen.

V. Die Fundierung von Herrschaft

Ab 412b erklärt Sokrates die Grundsätze für Bildung und Erziehung vorläufig für abgeschlossen. Fortan geht es um die Frage der Herrschaft in der Polis, also darum, wer herrschen soll, welche Kriterien diese Herrscher erfüllen sollen und wie sie ausgewählt werden. Man erfährt, dass die Herrscher aus der Schicht der Krieger stammen, dass sie zu den Älteren gehören und selbstverständlich die besten sein sollen. Drei Kompetenzen müssen sie aufweisen (vgl. 412c): Einsicht, Tatkraft, Verantwortungsgefühl für die Polis. Interessant ist dabei, wie der Begriff der ›Verantwortung‹ bestimmt wird: Verantwortlich fühlt man sich, so Sokrates, hauptsächlich für das, was man liebt. Am meisten aber lieben wir das, womit uns die Gemeinschaft des Vorteils verbindet. Platon argumentiert auch an dieser Stelle völlig konsequentialistisch: Man engagiert sich nur dann für ein Gemeinwesen, wenn man sich davon einen eigenen wie auch immer beschaffenen Nutzen erwartet.

Danach wendet sich Sokrates der praktischen Frage zu, wie man erkennt, dass jemand die Fähigkeiten zum guten Herrscher hat. Wie vor allem erkennt man, dass jemand ein gesteigertes Verantwortungsgefühl für die Polis hat bzw. die Polis über alles liebt? Der Weg zu dieser Qualifizierung ist lang. Die Krieger werden von Kindheit an getestet, und zwar sinnge-