

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 67 (2020)

Heft: 1

Artikel: Gerechtigkeit ist, "das Seinige zu tun und sich nicht in vielerlei einzumischen"

Autor: Lienemann, Béatrice

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047493>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gerechtigkeit ist, „das Seinige zu tun und sich nicht in vielerlei einzumischen“¹

EINLEITUNG

Platon hat im 20. Jh. einen seiner schärfsten Kritiker in Karl Popper gefunden. Popper rechnet in seinem Werk *The Open Society and Its Enemies* in radikaler Weise mit Platons politischen Entwürfen in der *Politeia* und in den späten *Nomoi* ab:² Mit der idealen Polis, wie Platon sie Sokrates in der *Politeia* als gedankliches Konstrukt entwickeln lässt, habe er laut Popper das Grundmodell eines totalitären Staates theoretisch begründet und praktisch propagiert – eines totalitären Regimes wie es im 20. Jahrhundert Wirklichkeit geworden ist.

Eine zentrale Stoßrichtung der popperschen Kritik gilt dabei Platons Konzeption von drei hierarchisch geordneten Polisständen – der Stand der Bauern, Kaufleute und Händler, der Stand der Wächter und der herrschende Stand der Philosophen – mit jeweils unterschiedlichen Aufgaben und Pflichten. Gerechtigkeit herrsche, wenn jeder dem seiner Natur und seinen Fähigkeiten entsprechenden Polisstand angehört und die (und nur die!) ihm aufgrund dessen zukommenden Aufgaben ausführt. Es ist kaum von der Hand zu weisen, dass dieses Modell *prima facie* die individuelle Wahlfreiheit aufs Heftigste zu torpedieren und Ungleichheiten zwischen den Polisbewohnern zu begründen und zu manifestieren scheint.³ So kommt Popper nicht überraschend zu der Frage: „Why did Plato claim, in the *Republic*, that justice meant inequality if, in general usage, it meant equality?“⁴

¹ *Rep.* IV 433a8-9: [...] τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν [δικαιοσύνη ἐστὶ] [...]. [Übersetzung Schleiermacher].

² Karl R. POPPER: *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge 1945. [deutsch: Karl R. POPPER: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*. Übersetzt von Paul Feyerabend; herausgegeben von Hubert Kiesewetter. Tübingen: Mohr Siebeck 2003].

³ Die Frage, ob und inwieweit es gerechtfertigt ist, Platon den Vorwurf zu machen, in seinem politischen Entwurf die Freiheit des Einzelnen zu negieren, diskutiert auch Ada Neschke-Hentschke (NESCHKE-HENTSCHE, Ada: *Platon, penseur de la liberté effective. Les utopies modernes et le réalisme platonicien*, in: *Etudes Platoniciennes* 9 [2012], 83–104). Sie geht in ihren Überlegungen ebenfalls von Popper (insbesondere auch seiner an den empirischen Wissenschaften orientierten Erkenntnistheorie) aus, führt diese aber noch deutlich weiter und stellt eine Verbindung mit marxistischen Theorien her, insbesondere der Rezeption bei Herbert Marcuse und anderen Anhängern der Frankfurter Schule. Auf diese Überlegungen kann hier jedoch nicht weiter eingegangen werden.

⁴ POPPER: *The Open Society and its Enemies*, 92.

Es ist jedoch angebracht, das Urteil zu prüfen, ob Gerechtigkeit für Platon schlicht Ungleichheit bedeutet.⁵ Einerseits ist zwar klar, dass es in der idealen Polis zahlreiche Ungleichheiten gibt; andererseits ist es aber von größter Bedeutung, zu berücksichtigen, welcher Art die Ungleichheiten sind, wie sie jeweils unter den Angehörigen der verschiedenen Polisstände verteilt sind und wie Platon sie von Sokrates begründen lässt. Es ist ein Ziel dieses Beitrags, diesen Fragen anhand einiger zentraler Textpassagen nachzugehen. Zunächst soll jedoch die poppersche Kritik nochmals zum Kontrast etwas ausführlicher skizziert werden.

POPPERS TOTALITARISMUS-VORWURF AN PLATONS POLITISCHE IDEALSTAATSKONZEPTION

Welche Grundlage hat Karl Poppers radikale Kritik an Platons politischen Entwürfen, wie sie vor allem in der *Politeia*, aber auch in den späten *Nomoi* zu finden sind? Der Vorwurf des Totalitarismus beruht zum einen auf den Motiven Platons, das Modell eines Idealstaates zu entwickeln, und zum anderen auf seiner konkreten Konzeption einer solchen idealen Polis. Als ein wichtiger Motivationsgrund für die politische Philosophie Platons werden häufig seine negativen Erfahrungen mit der attischen Demokratie seiner Zeit angesehen.⁶ So mache Platon die Demokratie seiner Zeit und die politischen Machthaber für die Verurteilung seines Lehrers Sokrates verantwortlich, er sehe in der athenischen Demokratie eine Verfallsform eines politischen Systems; sie sei in seinen Augen degeneriert, weil die individuelle Freiheit und die allgemeine Pleonexie unbegrenzt um sich greifen würden und weil ungeeignete, unqualifizierte Personen politische Herrschaftsämter bekleiden und an der Politik maßgeblich teilhaben würden. Ein Zuviel an individueller Freiheit, ein ungezügelt Gewinststreben und ständiges

⁵ In klarsichtiger Weise nimmt Gregory Vlastos Platon in einer Arbeit von 1974 – zum 2400. Geburtstag Platons – gegen Poppers Zuschreibung in Schutz (vgl. VLASTOS, Gregory: *The Theory of Social Justice*, in: NORTH, Helene (ed.): *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium* [= Mnemosyne: Bibliotheca Classica Batava. Supplementum 50]. Brittenburg: Brill, 1977, 1–40, insb. 11–25). Vlastos weist zu Recht darauf hin, dass die privilegierten Stände der Herrscher und Wächter im Gegensatz zu den Angehörigen des untersten Polisstandes entweder über weniger oder über gar kein Privateigentum verfügen und gleichermaßen der Maßnahme der Aufhebung der Familie, d.h. der allgemeinen Vergemeinschaftung, unterliegen. Außerdem ist wichtig zu berücksichtigen, dass mit den Privilegien der Herrscher bezüglich ihres umfassenden Bildungsweges und des Erreichens des höchsten Wissens unmittelbar auch zentrale Pflichten und eine große Verantwortung für das Funktionieren und Wohlergehen der Polis einhergehen.

⁶ Diese Einschätzung, dass Platon der Demokratie gegenüber feindselig eingestellt war, wird in der neueren Forschung nicht mehr von allen Autoren geteilt: vgl. z.B. MONOSON, Susan Sarah: *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press 2000; WALLACH, John R.: *The Platonic Political Art: A Study of Critical Reason and Democracy*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University 2001.

Mehr-haben-Wollen führten nach Platon zu permanentem Streit, zu Frustration und letztlich zur Tyrannis. Um einem solchen „Klassenkampf“, wie Popper dies nennt, vorzubeugen und für Stabilität und Harmonie zu sorgen, habe Platon sein Modell einer idealen Polis als Gegenentwurf entwickelt.

Die ideale Polis zeichnet sich, so weiter eine oft zu lesende Darstellung der platonischen Konzeption einer gerechten Polis in der *Politeia*, durch eine Art von Elitenherrschaft aus, in der die Philosophen die einsichtigen Herrscher und Regierenden der Übrigen sind. Diese Polis trägt nach Popper totalitäre Züge, weil in ihr zur Sicherung der Stabilität des Ganzen die Privatsphäre aufgehoben wird. Für die beiden Wächterklassen ist die Abschaffung von Privateigentum und die Auflösung der Familie vorgesehen. Eine zentrale Aufgabe für die Philosophenherrscher ist die Einrichtung eines geeigneten Erziehungsprogramms für die Wächter und angehenden Herrscher. Der in diesen Maßnahmen zum Ausdruck kommende Paternalismus des Staates beinhaltet zur Durchsetzung und Aufrechterhaltung seiner Macht die Einrichtung einer Art von Militärcamps und Forderungen nach Eugenik, Euthanasie und Propagandalügen. Die Idee von Auswahlinstrumenten wie der Eugenik beruht offenbar auf der Auffassung Platons, dass es unterschiedliche natürliche Veranlagungen unter den Menschen gibt und es möglich ist, durch gezielte Kombinationen der elterlichen Eigenschaften bei den Kindern bestimmte erstrebenswerte Eigenschaften zu erzielen, wie man dies aus der Züchtung von Tieren kennt.

PLATONS IDIOPRAGIE-FORMEL ALS NÄHRBODEN FÜR DIE POPPERSCHE DEUTUNG?

Platons Definition von Gerechtigkeit in der *Politeia* lautet (*Rep.* IV 433a8-b1): „Und gewiss, dass das Seinige zu tun und sich nicht in vielerlei einzumischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen anderen gehört und gewiss auch öfters selbst gesagt.“⁷ Vor dem Hintergrund dieser Definition der Gerechtigkeit könnten die popperschen Vorwürfe berechtigt erscheinen. Will Platon uns hiermit sagen, dass Gerechtigkeit genau dann vorherrscht, wenn jeder und jede genau diejenigen Fähigkeiten ausübt, für die er oder sie eine besondere Begabung hat? Und müssen, da nicht alle mit denselben Fähigkeiten und nicht in derselben Weise ausgestattet sind, Verhältnisse geschaffen werden, in denen jeder und jede seinen vorgesehenen Platz einnimmt und sich nicht in die Bereiche der anderen einmischt, für die er oder sie nicht veranlagt ist? Ist Platon also ein Propagandist der Ansicht, dass es in der angestrebten Elitenherrschaft darauf ankommt, jedem Einzelnen die seiner Natur angemessene Position in der Polis zuzuweisen

⁷ *Rep.* IV, 433a8-b1: καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν. [Übersetzung Schleiermacher].

und dafür zu sorgen, dass niemand über seinen Zuständigkeitsbereich hinaus aktiv wird? Denn nur auf diese Weise, so scheint es, sind vorgeblich gerechte Verhältnisse zu erreichen, die für jeden Einzelnen und das Ganze Gerechtigkeit – im Sinne eines guten Zustandes bzw. im Sinne von Glück (*endaimonia*) – bringen? Nur auf diese Weise lassen sich Streit und Frustration vermeiden und Sicherheit und Integrität gewährleisten? Und sind zu diesem übergeordneten Zweck viele Mittel recht, so lange sie nur dazu dienen, Gerechtigkeit – verstanden als ein Zustand, in dem jeder das Seinige tut – herbeizuführen und zu erhalten?

PLATONS KONZEPTION VON POLITISCHER UND PERSONALER GERECHTIGKEIT

Ich denke, es hieße Platon gründlich zu missverstehen, wenn man seine Konzeption von Gerechtigkeit in der *Politeia* in dieser Weise – wie Popper dies Mitte des 20. Jahrhunderts getan hat – auffasste. Gleichwohl ist es nicht von der Hand zu weisen, dass Platons Bestimmung der Gerechtigkeit nicht unmittelbar einleuchtend und selbsterklärend ist. Ich möchte in meinen folgenden Betrachtungen anhand des Textes nachzeichnen, wie Platon in der *Politeia* zu seinen Bestimmungen politischer und individueller Gerechtigkeit gelangt und wie sie sich verstehen lassen. Dabei werden einige der Aspekte zur Sprache kommen, die für manchen Grund sein mögen, Platon den Vorwurf zu machen, ungerechte Verhältnisse und Einschränkungen der individuellen Freiheit durch die Vorrangigkeit des Wohls der ganzen Polis zu rechtfertigen. Es gilt zu prüfen, ob und inwiefern solche Vorwürfe eine Grundlage im platonischen Text finden. Im Zentrum meiner Überlegungen wird Platons These stehen, dass die Gerechtigkeit im Sinne der Idiopragie-Formel erstens ein Gut darstellt, das um seiner selbst willen erstrebenswert ist, und dass es zweitens nicht nur gerecht für jeden Einzelnen und die Polis als Ganze ist, wenn jeder das Seinige tut und keine Vielgeschäftigkeit betreibt, sondern dass darin auch das *Glück* (d.h. der gute Zustand) eines jeden Einzelnen und der Polis als Ganzer zu finden ist.⁸ Um Platons Gründe für diese Behauptungen nachvollziehen zu können, erweist sich das sog. *ergon*-Argument am Ende des erstens Buches der *Politeia* als zentral, d.h. das funktionalistische Argument, das späterhin insbesondere durch die aristotelische Ethik Berühmtheit erlangt hat.

⁸ Der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Glück wird sehr erhellend diskutiert von A. Kosman (vgl. KOSMAN, Aryeh: *Justice and Virtue. The Republic's Inquiry into Proper Difference*, in: FERRARI, G.R.F. [ed.]: *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 116–137). Vgl. auch: VLASTOS, Gregory: *Justice and Happiness in the Republic*, in: DERS.: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press 1981, 111–139.

2.1 Die *Politeia* – Ein Dialog über Gerechtigkeit

Platons Werk *Politeia* ist schon in der Antike der Untertitel „Über das Gerechte/den Gerechten“ (*peri tou dikaiou*) gegeben worden. Diese Bezeichnung ist sehr berechtigt, handelt es sich bei der *Politeia* doch im Wesentlichen um eine Auseinandersetzung mit der Gerechtigkeit – und zwar bemerkenswerter Weise in erster Linie um eine Behandlung der personalen bzw. individuellen Gerechtigkeit und erst in nachgeordneter Weise um eine Betrachtung der politisch-institutionellen Gerechtigkeit. Dies überrascht, denkt man an den Haupttitel des Werkes und daran, dass die politische Philosophie die Mehrzahl der zehn Bücher der *Politeia* füllt (beginnend in Buch II und endend in Buch IX). Ausgangspunkt für die lange Diskussion über die Gerechtigkeit sind verschiedene konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit, die die verschiedenen Gesprächspartner Sokrates gegenüber äußern.⁹ Der erste Definitionsversuch für Gerechtigkeit lautet (*Rep.* I 332c): Gerech ist, jedem das ihm Zukommende zurückzuerstatten. Trasymachos, Sokrates' Dialogpartner in Buch I, schlägt alternativ vor, Gerechtigkeit als das, was dem Stärkeren nützt, zu definieren (*Rep.* I 339).¹⁰ Platons Bruder Glaukon bringt die verbreitete opportunistische Auffassung ins Gespräch, wonach es eigentlich gut ist, Unrecht zu tun, während es schlecht ist, Unrecht zu erleiden, wenn man sich nicht dagegen wehren kann (*Rep.* II 357a-362c).¹¹ Nur wegen dieser Schwäche sei es allgemein verbreitet, Unrecht-Tun zu tadeln – die Geschichte des Ringes des Gyges zeige aber, dass jedermann Unrecht täte, wenn dies unbemerkt bliebe und zum eigenen Vorteil gereiche (*Rep.* II 359c-360d). Sokrates ist angesichts dieser Definitionsvorschläge dazu aufgerufen, seine Ansicht zu begründen, dass sich Gerechtigkeit immer bezahlt macht und warum nicht Ungerechtigkeit vorteilhafter ist, wenn man zu den Stärkeren gehört.

Sokrates nimmt im Weiteren diese Herausforderung an und versucht den Nachweis zu erbringen, dass Gerechtigkeit ein Gut ist, das nicht nur um seiner Folgen willen, sondern das vor allem um seiner selbst willen erstrebenswert ist (*Rep.* II 357b-d). Um die Gerechtigkeit als ein intrinsisches Gut zu erweisen, muss Sokrates aufzeigen, dass die Gerechtigkeit durch kein

⁹ Vgl. hierzu: SCHÜTRUMPF, Eckart: *Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Trasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung*, in: HÖFFE, Otfried (Hg.): *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie-Verlag, 21–39. Vgl. auch SHIELDS, Christopher: „Plato's Challenge: the Case against Justice in *Republic* II”, in: SANTAS, Gerasimos (ed.): *The Blackwell Guide to Plato's Republic*. Oxford: Blackwell Publishing 2006, 63–83. Vgl. IRWIN, Terence: *Republic II: questions about justice*, in: FINE, Gail (ed.): *Plato*. Oxford: Oxford University Press 2000.

¹⁰ Zu Sokrates' Erwiderung auf Trasymachos, vgl: BARNEY, Rachel: „Socrates' Refutation of Trasymachos“, in: SANTAS, Gerasimos: *Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic*, in: SANTAS: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 44–62.

¹¹ Vgl. zu Glaukons Definitionsvorschlag: KIRWAN, C.A.: *Glaucon's Challenge*, in: *Phronesis* 10, 162–173.

anderes Gut oder eine Menge an anderen Gütern, die sich durch Ungerechtigkeit erlangen lassen, aufwiegen lässt – mit anderen Worten: dass es dem Gerechten unter allen Umständen besser geht als dem Ungerechten. Die Radikalität dieser Position lässt Platon Sokrates anhand des Vergleichs zwischen den Leben zweier Männer illustrieren (*Rep.* II 360e-362c), von denen der eine zwar ungerecht lebt, aber nach außen hin den Anschein der Gerechtigkeit wahren kann und dafür Hochachtung erhält, während der andere zwar gerecht lebt, aber in der Öffentlichkeit als ungerecht wahrgenommen und dafür geächtet wird.¹² Auch für diesen Fall versucht Sokrates nachzuweisen, dass es vernünftiger ist, gerecht zu leben, selbst wenn das gerechte Leben ohne jede extrinsische Motivation ist, weil es zu keiner der positiven Folgen wie Ansehen, Ämter, Reichtum, Ehre oder einer jenseitigen Belohnung führt, sondern vielmehr Bestrafung und Sanktionen nach sich zieht.

2.2 Definition der Gerechtigkeit

Die anfänglichen Definitionsversuche der Gerechtigkeit betreffen allesamt primär die personale Gerechtigkeit, d.h. es geht um die Frage, was unter der Gerechtigkeit beim Einzelnen zu verstehen ist. Sokrates schlägt jedoch in Erwiderung auf die vorgebrachten konventionellen Gerechtigkeitsvorstellungen vor, den Blick zunächst auf die Gerechtigkeit in der Polis zu wenden.¹³ Denn es sei leichter, am großen Modell (wie anhand von Großbuchstaben) zu untersuchen, was Gerechtigkeit ist, bevor man sich danach der Gerechtigkeit im Kleinen, in der menschlichen Seele, zuwenden könne.¹⁴ Die Auseinandersetzung mit politischer Gerechtigkeit wird in der *Politeia* also als ein (freilich sehr langer) Exkurs eingeführt, der zum besseren Verständnis der Gerechtigkeit beim Individuum dienen soll.

Worin politische Gerechtigkeit besteht, bestimmt Sokrates, indem er das gedankliche Modell einer idealen Polis, die den Namen „*kallipolis*“ erhält, entwirft. Dabei geht er davon aus, dass der Mensch ein Mängelwesen ist, das bestimmte Grundbedürfnisse hat, die erfüllt werden müssen, um das Überleben zu gewährleisten. Kein Mensch ist autark, sondern jeder und jede ist

¹² Vgl. hierzu: WEISS, Rosalyn: *Wise Guys and Smarts Alecks in Republic 1 and 2*, in: FERRARI, G.R.F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 90–115.

¹³ Zur Analogie von Einzelseele und Polis vgl.: FERRARI, Giovanni R.F.: *City and the Soul in Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press 2003. Vgl. auch BLÖBNER, Norbert: *The City-Soul-Analogy*, in: FERRARI, G.R.F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 345–385.

¹⁴ Für eine Analyse der platonischen Vorgehensweise bei der Bestimmung der Gerechtigkeit im Gegensatz zu den Definitionsweisen von Trasymachos und Glaukon: vgl. SANTAS, Gerasimos: *Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic*, in: SANTAS: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 125–145.

auf andere Menschen angewiesen. Außerdem geht Sokrates von einem Prinzip der Spezialisierung bzw. der Arbeitsteilung aus: Jeder Mensch ist von Natur aus mit bestimmten Fähigkeiten, Talenten und Tugenden ausgestattet. Diese natürliche Disposition prädestiniert jeden Menschen zu einer bestimmten Aufgabe in der Polis. Die Überlegung dahinter ist, dass das Leben in der Polis für alle leichter ist und besser gelingt, wenn jeder Einzelne nur die Aufgabe übernimmt, für die er oder sie aufgrund seiner natürlichen Disposition geeignet ist.

2.3 Die drei Stände in der Polis

In dem gedanklichen Konstrukt einer idealen Polis unterscheidet Sokrates drei funktional getrennte Stände bzw. Klassen:¹⁵ Erstens den Stand der Bauern, Kaufleute und Handwerker, zweitens den Stand der Wächter resp. Gehilfen und drittens den Stand der Herrscher. Zur Differenzierung dieser drei Stände gelangt Sokrates, indem er zunächst ein rudimentäres Staatswesen skizziert, das als „wahre, gleichsam gesunde Polis“ bezeichnet wird (*Rep.* II 369b-372e). Hier tritt der unterste Stand der Bauern, Handwerker und Kaufleute in Erscheinung, denen es zukommt, die menschlichen Grundbedürfnisse nach Nahrung, Wohnung und anderen materiellen Notwendigkeiten zu erfüllen. Eine zweite Polis ergibt sich im Anschluss, wenn die Begehrlichkeiten und Ansprüche zunehmen: Diese „reiche, aufgeschwemmte Polis“ birgt deswegen im Gegensatz zur ersten destabilisierendes Potenzial. Zur Vermeidung von Unruhe und Frustration wird daher der zweite Stand der Wächter bzw. der Gehilfen der Herrschenden eingeführt, der polizeiliche und militärische Aufgaben übernimmt. Erst wenn die zweite Polis einer Reinigung unterzogen ist, kann die bestmögliche Polis – die *kallipolis* – resultieren, die ihrerseits noch den dritten Stand der regierenden Wächter, d.h. der Herrscher, umfasst. Gerechtigkeit herrscht in einer *kallipolis*, wenn das Gefüge der Stände in harmonischer und geordneter Weise funktioniert und die Angehörigen jedes Standes ihren jeweiligen Aufgaben nachgehen.

2.4 Die Definitionen der personalen und politischen Gerechtigkeit

Dieser Gedankengang führt Sokrates zu seiner Definition der Gerechtigkeit in der Polis, welche der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Entwurfes der *kallipolis* gewesen ist: „[Gerechtigkeit ist], das Seinige zu tun und sich nicht in vielerlei einzumischen“ (*Rep.* IV 433a8-9). Diese sog. Idiopragie-Formel – jeder tut das Seinige – definiert Gerechtigkeit in der Polis also als

¹⁵ Vgl. hierzu: CANTO-SPERBER, Monique/BRISSON, Luc: *Zur sozialen Gliederung der Polis* (Buch II 372d-IV 427c), in: HÖFFE, Otfried (Hg.): *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie-Verlag, 71-87.

denjenigen Zustand, in dem jeder Bürger der Polis nur genau einer speziellen Aufgabe nachgeht, für deren Erfüllung er oder sie aufgrund seiner natürlichen Disposition entweder allein oder am besten geeignet ist, während er sich nicht um andere Aufgaben zu kümmern braucht – weder solche, die Angehörige eines anderen Standes ausüben, noch solche, die Angehörige desselben Standes ausüben, die aber z.B. für eine andere Kunstfertigkeit besonders veranlagt sind: Der Bauer soll sich ebenso wenig um den Handel kümmern, wie der Schuster um den Hausbau. Wenn sich jeder nur in einem Gebiet spezialisiert, für das er oder sie sich von Natur aus besonders eignet und nicht in das Kompetenzfeld der anderen eingreift, so führt das nach Sokrates zu einem Zustand der natürlichen Ordnung und Harmonie. In diesem ausgewogenen Zustand ist die Gerechtigkeit in der Polis zu finden.

Diese Überlegung überträgt Sokrates anschließend auf das Kleine – die menschliche Seele. Die Argumentation für die Dreiteilung der Seele erfolgt in zwei Schritten, indem Sokrates mithilfe eines Prinzips der Gegensätze zunächst den begehrenden und den vernünftigen Seelenteil und anschließend als dritten den mutvollen Seelenteil voneinander abgrenzt:¹⁶ Auch in der Seele besteht der gute Zustand in einem harmonischen, geordneten Verhältnis der drei Seelenteile – des vernünftigen (*logistikon*), des mutvollen (*thymoeidês*) und des begehrenden (*epithymêtikon*) Seelenteils. Wenn jeder dieser drei Teile seine jeweilige Aufgabe übernimmt und nicht in die Kompetenzbereiche der anderen eingreift, so befindet sich die menschliche Seele in einem ausgewogenen Zustand. In einem solchen wohlgeordneten Zustand der verschiedenen Seelenteile zueinander besteht personale Gerechtigkeit. Dieser Zustand macht die menschliche Seele zu einer gesunden und schönen Seele.

2.5 Die Tugenden der drei Stände in der Polis

Die drei verschiedenen Seelenteile zeichnen sich ebenso wie die Angehörigen eines jeden Standes jeweils durch eine der Kardinaltugenden aus:¹⁷ Die Angehörigen des ersten Standes kennzeichnet die Tugend der Besonnenheit bzw. Mäßigkeit (*sôphrosynê*), die in der Seele dem begehrenden Seelenteil zukommt. Die spezifische Aufgabe der einfachen, erwerbstätigen Bürger ist es, sich selbst und die übrigen Polisbewohner mit den lebensnotwendigen materiellen Dingen (Nahrung, Wohnung und Kleidung) zu ver-

¹⁶ Die Argumentation für die Dreiteilung der Seele in der *Politeia* diskutiert auf sehr instruktive Weise Hendrik Lorenz, vgl. LORENZ, Hendrik: *The Analysis of the Soul in Plato's Republic*, in: SANTAS, Gerasimos: *Methods of Reasoning about Justice in Plato's Republic*, in: SANTAS: *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 146–165. Vgl. auch LORENZ, Hendrik: *The Brute within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: OUP 2006.

¹⁷ Vgl. zur Zuordnung der einzelnen Kardinaltugenden zu den verschiedenen Seelenteilen: IRWIN, Terence: *The Parts of the Soul and the Cardinal Virtues* (Book IV 427d-448e), in: HÖFFE, Otfried (Hg.): *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie-Verlag, 119–139.

sorgen. Sie sind von Natur aus nicht geeignet, zu herrschen oder als Wächter zu fungieren, weil es ihnen an Tapferkeit und Weisheit fehlt. Aber sie sind prädestiniert, mit materiellen Gütern umzugehen, da ihre hervorragende Tugend, die Mäßigkeit, sie dazu befähigt, Gewinn- und Besitzstreben auf das richtige Maß zu beschränken.

Die Angehörigen des Standes der Wächter (*phylakês*) resp. Gehilfen (*epikouroi*) zeichnen sich dagegen durch die Tugend der Tapferkeit (*andreia*) aus – die Tugend, die in der Seele dem mutvollen Seelenteil zukommt, der im Konfliktfall zwischen dem vernünftigen Seelenteil und dem Begehrungsvermögen die Anweisungen der Vernunft durchzusetzen hat. Die Wächter bzw. Gehilfen müssen tatkräftig und entschlossen sein und über eine geeignete physische Konstitution verfügen, um sich angemessen zur Wehr setzen zu können. Dies befähigt sie dazu, ihre Schutzpflicht wahrzunehmen, im Innern im Konfliktfalle die Anweisungen der Herrschenden durchzusetzen und die Polis als Ganze nach außen hin zu verteidigen.

Die Mitglieder des obersten Standes, die Herrscher (*archontes*), die aus der Gruppe der Wächter bzw. Gehilfen rekrutiert werden, zeichnet ihr Besitz der Weisheit (*sophia*) aus. In der Seele kommt die Weisheit dem vernünftigen Seelenteil zu, der nach Wahrheit und Wissen strebt. Allein die herrschenden Wächter verfügen über das Wissen um das Gute, welches sie in die Lage versetzt, für gerechte Verhältnisse in der Polis zu sorgen. Sie ermöglichen das gerechte Zusammenleben in der Polis, indem sie aufgrund ihres Wissens um das Gute für die geeignete Erziehung der übrigen Bürger sorgen, gute Gesetze geben und die Polis richtig verwalten.

2.6 Der Metallmythos

Um die Herkunft der drei Stände in der Polis zu erläutern und deren Rangordnung festzulegen, lässt Platon Sokrates am Ende von Buch III einen Mythos erzählen.¹⁸ Sokrates' bezeichnet den sog. Metallmythos einfühend als „edle Lüge bzw. Täuschung“ (*gennaion pseudos*).¹⁹ Nach dem Mythos sind alle Polisbürger „Brüder“, weil alle die Erde zur Mutter haben, die sämtliche Bürger als Geschwister, wenn auch unterschiedlich ausgestattet, hervorgebracht hat. Den einen hat ein Gott bei der Erschaffung Gold beigemischt,

¹⁸ Der Mythos und seine Begründungsfunktion für das Spezialisierungsprinzip werden kritisch und unterschiedlich diskutiert in: MEYER, Susan Sauvé: *Class Assignment and the Principle of Specialization in Plato's Republic*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 20 (2005), 229–243. Vgl. auch: BRENNAN, Tad: *Commentary on Sauvé Meyer*, in: *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 20 (2005), 244–263.

¹⁹ Vgl. zur Deutung der „edlen Lüge“: SCHOFIELD, Malcolm: *The Noble Lie*, in: FERRARI, G.R.F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 138–164. Vgl. auch PAGE, Carl: *The Truth about Lies in Plato's Republic*, in: *Ancient Philosophy* 11, 1–33.

anderen Silber und einer dritten Gruppe Bronze und Erz. Aus den unterschiedlichen Metallmischungen resultieren die verschiedenen individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten bei den Bürgern, und diese wiederum legen fest, welcher sozialen Gruppe die Bürger angehören: Überwiegt Gold in der Metallzusammensetzung eines Bürgers, so gehört er dem Stand der Herrscher an; ein hoher Silberanteil prädestiniert einen zum Stand der Wächter bzw. Gehilfen, während Bronze und Erz einen Bürger auf die Zugehörigkeit zum untersten Stand festlegen. Nach dem Mythos ordnet die individuelle Metallmischung einen Bürger zwar lebenslang einer der drei sozialen Klassen zu, er lässt aber zugleich eine intergenerationelle Durchlässigkeit zu: Denn Metallmischungen werden nicht vererbt, so dass es z.B. möglich ist, dass Kinder von Eltern, deren Metallmischung hauptsächlich aus Bronze und Erz besteht, überwiegend Gold enthalten und daher einem höheren Stand als ihre Eltern angehören. In analoger Weise ist freilich auch ein sozialer Abstieg möglich, wenn Kinder von Herrscher-Eltern mehr Bronze und Erz-Anteile besitzen. Es gilt daher, Kinder immer auf ihre jeweiligen Metallmischungen hin zu testen, um sie den entsprechenden Ständen zuzuordnen.

Es ist dieser Mythos, der Popper dazu veranlasst hat, Platon zuzuschreiben, das Instrument der Propagandalüge zu billigen und selbst anzuwenden. Er deutet Sokrates' Rekurs auf eine sog. edle Lüge derart, dass Herrscher zu Manipulationszwecken Falschheiten verwenden dürfen, wenn es ihren Zwecken – in diesem Fall der Legitimierung von sozialen Unterschieden – dient. Das ist ein scharfes Urteil; es ist in meinen Augen aber aus verschiedenen Gründen nicht gerechtfertigt. Der Mythos hat vermutlich seinen historischen Hintergrund in Hesiods Schrift *Werke und Taten*. Dort kommt der Mythos von vier Weltaltern vor, bei denen die vier Metalle als Symbol für den Wert von vier chronologisch aufeinander folgenden Weltzeiten fungieren. Sokrates' Bezeichnung des Mythos als einer „edlen Lüge“ lässt sich auch so verstehen, dass er offen zu verstehen geben will, dass es sich bei der Geschichte um eine Fiktion handelt, die zwar zu erzieherischen und illustrativen Zwecken, nicht aber zu legitimatorischen Zwecken erzählt wird.²⁰

2.7 Maßnahmen zur Sicherung der Stabilität und Integrität in der Polis

Um der Vielgeschäftigkeit und dem Machtmissbrauch vorzubeugen, die für Platon offenbar große Gefahren für die Stabilität und Einheit der Polis darstellen, sind in der idealen Polis verschiedene Maßnahmen vorgesehen. Einige davon sind sehr bemerkenswert. In den Büchern II und III schildert Sokrates im Rahmen seiner Beschreibung der Gründung von *kallipolis* sehr

²⁰ Schofield plädiert dagegen für „edle Lüge“ als korrekte Übersetzung und deutet den Mythos als ernstgemeinte Lüge (SCHOFIELD: *The Noble Lie*, 143–149).

ausführlich das Erziehungsprogramm, das Wächter durchlaufen sollen, damit sie für ihre Aufgabe gut qualifiziert sind (*Rep.* II und III 376e-414b). Das mehrjährige Programm umfasst einerseits eine musische und andererseits eine gymnastische Erziehung, was damit zusammenhängt, dass sowohl die Seele als auch der Körper der angehenden Wächter gut geformt werden sollen. Darüber hinaus ist vorgesehen, dass die Wächter keinen eigenen Besitz an Wohnungen, an Land sowie Gold und Silber haben (*Rep.* III 416d-417b). Sie erhalten vielmehr alles Lebensnotwendige von den Angehörigen des erwerbtreibenden Standes als Lohn für die Erfüllung ihrer eigenen Aufgaben als Wächter. Würden die Wächter selbst über Privateigentum an Wohnungen, Land und Geld verfügen, so führte dies nach Sokrates zu Vielgeschäftigkeit und Unordnung in der Polis. Wächter würden sich dann nicht mehr nur ihren Aufgaben als Wächter widmen, sondern auch in die Kompetenzbereiche der anderen eingreifen, indem sie z.B. selbst auch Handel treiben, Schuhe anfertigen oder herrschen wollten. Dadurch würden sie einerseits ihre spezifische Aufgabe des Bewachens vernachlässigen und andererseits für Unruhe und Missgunst sorgen, weil es zu Konflikten mit den Angehörigen der anderen Stände um deren Zuständigkeitsbereiche käme.

In dieser radikalen Maßnahme, Wächtern (zum Wohle der Polis!) keinen Anspruch auf Privateigentum zuzubilligen, kommt zum Ausdruck, dass die gerechte Polis nach Platon zwar durchaus ungleiche (Besitz-)verhältnisse beinhaltet, dass diese aber nicht die materielle Besserstellung der mächtigen Polisstände bedeuten, sondern im Gegenteil gerade der unterste Polisstand Anrecht auf Privatbesitz hat, um seine eigenen Aufgaben am besten erfüllen zu können.²¹ Darüber hinaus sind unter den Wächtern gemeinsame Mahlzeiten und ein gemeinsames Leben vorgesehen, um die Zusammengehörigkeit und Harmonie zwischen den Wächtern zu fördern.

2.8 Die drei Wogen in der Polis

Noch wichtiger indes sind die ersten beiden der insgesamt drei sogenannten Wogen in Buch V. Die Wogen werden von Sokrates so bezeichnet, weil sie Forderungen beinhalten, die für seine Zeitgenossen provokante Maßnahmen darstellen. Die erste Woge betrifft die Forderung, dass in der idealen Polis Frauen und Männer je nach Begabung dieselben Aufgaben übernehmen sollen. Frauen können demnach auch für die Rollen der Wächter und Herrschenden in Frage kommen. Sokrates' Ausführungen zur Rolle von Frauen und Männern im fünften Buch der *Politeia* sind auch für moderne Leser im 21. Jahrhundert in Teilen erstaunlich und in ihren Forderungen nicht selbstverständlich. Beachtenswert ist z.B. die Überlegung, dass zwischen relevanten und nicht-relevanten Unterschieden bei Menschen zu dif-

²¹ Vgl. VLASTOS: *The Theory of Social Justice*, 21ff.

ferenzieren ist, wenn es um die Festlegung der verschiedenen sozialen Rollen geht. Für die Frage, ob sich jemand für die Aufgaben der Wächter oder Herrscher eignet, spielt es laut Sokrates ebenso wenig eine Rolle, ob jemand Mann oder Frau ist, wie es unwichtig ist, ob jemand kahlköpfig oder langhaarig ist. Und kurz darauf fügt Sokrates hinzu (*Rep.* V, 454d9-e5): „Wenn [das männliche und das weibliche Geschlecht] sich aber bloß dadurch unterscheiden, dass die Frau gebiert, der Mann aber zeugt, dann ist dadurch noch keineswegs ein Unterschied zwischen Frau und Mann in der Berufseignung erwiesen, sondern Wächter und Frauen müssen [...] dieselben Aufgaben erfüllen.“²²

Die zweite Woge gilt der Forderung nach der Gemeinschaft von Frauen und Kindern, was auf die Auflösung der Familie hinausläuft. Die Heirat wird abgeschafft und gezeugte Kinder werden nicht von ihren leiblichen Eltern, sondern gemeinschaftlich aufgezogen. Die dritte Woge schließlich ist die Idee der Philosophenherrschaft, wonach entweder die Philosophen die Herrschaft erlangen oder die Herrscher Philosophen werden.²³ An diesen berühmten Philosophen-Herrscher-Satz schließt sich in den mittleren Büchern der *Politeia* eine längere Passage an, in der Sokrates das Wissen der Philosophen näher veranschaulicht, welches diese zum Herrscher qualifiziert.²⁴ Anhand der drei berühmten Gleichnisse, Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnis, illustriert Sokrates die Ideen als die eigentlichen Erkenntnisgegenstände, an deren Spitze nochmals die Idee des Guten steht. Vollkommenes Wissen hat die Ideen zum Gegenstand; dies ist nur für Philosophen nach einer entsprechenden Ausbildung erreichbar. Das Wissen um die Ideen

²² *Rep.* V, 454d9-e5: ἐὰν δ' αὐτῷ τούτῳ φαίνεται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδὲν τί πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδειχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνὴ ἄνδρος, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τοὺς τε φύλακες ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν. [Übersetzung Karl Vretska, *Platon: Der Staat*. Stuttgart: Reclam Verlag 1982].

²³ Vgl. zur Konzeption der Philosophenherrscher und der Frage nach der Realisierbarkeit einer Philosophenherrschaft: SPAEMANN, Robert: *Die Philosophenkönige*, in: HÖFFE, Otfried (Hg.): *Platon: Politeia*. Berlin: Akademie-Verlag, 161–177. Die Frage, ob es sich bei Platons Idealstaatskonzeption um eine utopische, nicht-realizable Konzeption oder um ein Konstrukt handelt, das zwar schwierig, aber nicht unmöglich zu verwirklichen ist, diskutiert Morrison und spricht sich dafür aus, dass es sich beim platonischen Modell um eine Utopie handelt, die schwierig, aber nicht unmöglich zu realisieren ist: MORRISON, Donald R.: *The Utopian Character of Plato's Ideal City*, in: FERRARI, G.R.F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 232–255. Auf die Rolle, die den Philosophenherrscher bei der Realisierung des Idealstaats zugedacht ist, geht ausführlich D. Sedley ein, vgl. SEDLEY, David: *Philosophy, Forms, and the Art of Ruling*, in: FERRARI, G.R.F. (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press 2007, 256–283.

²⁴ Es besteht in der platonischen Darstellung eine schwierige Spannung zwischen dem Bild des Philosophen als einem Nach-Weisheit-Suchenden und dem Philosophen als einem Die-Weisheit-Besitzenden. Diese Ambiguität und ihre zentrale Bedeutung für die Frage nach der Realisierbarkeit der idealen Polis diskutiert D. Morrison in: MORRISON: *The Utopian Character of Plato's Ideal City*, 232–255.

gibt den Philosophen Einblick in die Natur einer guten Ordnung und harmonischer Verhältnisse, und dies qualifiziert sie dazu, zu herrschen, da nur sie Wissen um das Gute haben. Aber wie das Höhlengleichnis auch zeigt, dürfen die Philosophen sich nicht mit der Beschäftigung mit den Ideen begnügen – ihre Pflicht ist es ebenso, nach der Bekanntschaft mit den Ideen im Freien wieder in die Höhle zurückzukehren und ihre irdischen Herrschaftspflichten wahrzunehmen. Politische Macht ist also eine Bürde, und die Philosophen haben gegenüber der ganzen Polis die Pflicht, sich um die ihnen von Natur aus zukommende Aufgabe des Herrschens auf gute Weise zu kümmern. Hierin erkennt Vlastos zu Recht eine wichtige Form der Ungleichheit zwischen den Angehörigen der verschiedenen Polisstände – denn den Philosophen obliegt als Angehörigen des obersten Standes eine Pflicht, von der die übrigen Polisstände frei sind, und es steht infolgedessen den Philosophen nicht zu, ihre Privilegien für sich zu behalten und sich beispielsweise ganz den theoretischen Tätigkeiten zuzuwenden.²⁵

3. Das *ergon*-Argument

Für die Frage nach dem Verhältnis von Gleichheit und Ungerechtigkeit ist Sokrates' Begründung für die Idiopragie-Formel von besonderer Bedeutung, auf der die Definition von personaler und politischer Gerechtigkeit beruht. Zum Abschluss werde ich daher näher auf das sog. *ergon*-Argument eingehen, das zentral für das Verständnis der Idiopragie-Formel ist. Das *ergon*-Argument findet sich am Ende des ersten Buches in der *Politeia* und geht von der Beobachtung aus, dass es für jeden Gegenstand – gleichgültig, ob es sich um ein Lebewesen wie ein Pferd, Teile bzw. Organe von Lebewesen oder um ein Artefakt wie ein Winzermesser handelt – eine spezifische Funktion bzw. Aufgabe oder Leistung (ein *ergon*) gibt, welche nur dieser Gegenstand erfüllt bzw. welche dieser Gegenstand besser als alle anderen erfüllt. So ist es die spezifische Aufgabe des Auges, zu sehen – die Aufgabe des Sehens kann nur das Auge erfüllen. Und die besondere Aufgabe des Winzermessers ist es, Reben zu schneiden – diese Aufgabe lässt sich zwar auch mit einem Schwert oder einer Hippe verrichten, aber mit dem Winzermesser am besten. Gut ist ein Gegenstand, wenn er seine spezifische Aufgabe auf gute Weise erfüllt; schlecht ist er hingegen, wenn er dies nicht tut. Die Tugend eines Gegenstandes ist nun das, was den Gegenstand dazu befähigt, seine spezifische Aufgabe gut zu erfüllen. Der Begriff der Tugend ist diesem Verständnis nach somit eng mit dem Begriff der Funktion, dem *ergon*, eines Gegenstandes verbunden. Sokrates erhält in diesem Zusammenhang Trasymachos' Zustimmung auf die Frage: „Jedes Ding, dem eine besondere Aufgabe zugewiesen ist, hat doch dazu auch die Tugend?“ (*Rep.*

²⁵ VLASTOS: *The Theory of Social Justice*, 21.

I 353b2-3).²⁶ Unter einer „Tugend“ (*aretê*) ist danach diejenige Qualität zu verstehen, die einen Gegenstand dazu befähigt, seine Aufgabe gut zu erfüllen und die den Gegenstand zu einem guten seiner Art macht. Dieses Verständnis von Tugend lässt sich denkbar weit auf verschiedene Arten von Gegenständen anwenden. Die Tugend des Winzermessers ist die Qualität, die es dazu in die Lage versetzt, die Reben gut zu schneiden. Die Tugend des Auges ist die Eigenschaft, die es ihm erlaubt, gut zu sehen.

Was unter der Tugend der Gerechtigkeit zu verstehen ist, lässt sich im Sinne des *ergon*-Arguments demnach ebenfalls dadurch bestimmen, dass nach den spezifischen Aufgaben der Polis und des Individuums gefragt wird. Die gute Funktionsweise einer Polis hat Sokrates mit dem Entwurf einer idealen Polis als einem Zustand veranschaulicht, in dem sich jeder und jede derjenigen Aufgabe widmet, für die er oder sie am besten geeignet ist und nicht in die Bereiche der anderen eingreift. Das Ganze befindet sich in einem Zustand einer natürlichen Ordnung, wenn jeder seine ihm von Natur aus zukommende Rolle, für die er oder sie am besten geeignet ist, übernimmt und bei deren Ausübung er oder sie sich im besten (d.h. harmonischen) Zustand befindet. Die Gerechtigkeit ist also eine umfassende Tugend eines aus verschiedenen Teilen zusammengesetzten Ganzen, die vorliegt, wenn das Ganze eine inhärente Ordnung aufweist.

Viele der Schwierigkeiten der platonischen Konzeption liegen auf der Hand und einige wenige lassen sich knapp nennen: So hat Reeve zu Recht gefragt, mit welcher Begründung das Spezialisierungsprinzip jeden Einzelnen auf eine einzige Begabung reduzieren darf.²⁷ Fragwürdig ist auch, ob individuelle Begabungen hinreichend deutlich erkennbar sind und ob es ausreicht, Menschen nach lediglich drei fundamentalen Fähigkeiten und Tugenden zu differenzieren und entsprechend Ständen zuzuordnen. Besonders kritikwürdig erscheint uns heute wohl die Beschneidung der Autonomie, also ungehindert nach seiner eigenen freien Wahl und seinen eigenen Neigungen seine Fähigkeiten entwickeln und Aufgaben aussuchen zu können.

Trotz dieser offenkundigen Probleme des platonischen Entwurfs einer idealen Polis ist eine Würdigung von Platons zentralen Motiven, Überlegungen und Innovationen angemessen. Diese lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen:

(1) Als Staatsziele der idealen Polis treten Ordnung und Harmonie in den Vordergrund, was einschließt bzw. voraussetzt, dass Differenzen anerkannt und Bürger individuell nach ihren Fähigkeiten gefördert werden. Hierin kommen eine Wertschätzung jeder der unterschiedlichen Begabungen zum

²⁶ *Rep.* I, 353b2-3: οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ τοῦτο σοὶ εἶναι ἐκάστῳ ὅπερ καὶ καὶ ἔργον τι προστέτακται; [Übersetzung, leicht modifiziert, nach Vretska].

²⁷ REEVE, C.D.C.: *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press. 1988.

Ausdruck und eine Pflicht der Gesetzgeber, Fähigkeiten zu erkennen und entsprechend zu entwickeln.

(2) Eine Maßnahme zur Integration und zur Förderung des Zusammenhalts ist die Einrichtung eines gemeinsamen Lebens und gemeinsamer Mahlzeiten der Angehörigen des Wächterstandes. Dies drückt eine Anerkennung der Notwendigkeit aus, etwas für den Zusammenhalt, den Aufbau und das gegenseitige Verständnis in einer Gesellschaft im Lichte aller Unterschiede zu tun.

(3) Die Forderung der Abschaffung des Privateigentums für Angehörige des Wächter- und des Herrscherstandes ist vor dem Hintergrund der Befürchtung antisozialer und individualisierender Tendenzen von Eigentum zu sehen. Durch die gemeinschaftsbasierte Versorgung als Lohn wird sichergestellt, dass Wächter und Herrscher mit dem Notwendigen versorgt werden und sich darüber hinaus nicht übermäßig bereichern.

(4) In den gerade genannten Maßnahmen kommt zudem besonders deutlich zum Ausdruck, dass es verkürzt ist, das platonische Verständnis von Gerechtigkeit schlicht mit Ungleichheit gleichzusetzen (wozu z.B. Popper tendiert). Zwar ist es richtig, dass zur Verwirklichung des gerechten Zustandes nach Platon ungleiche Verhältnisse und eine ungleiche Verteilung von Gütern zählen. Aber die Ungleichheit besteht hier nicht schlicht zum Vorteil der oberen und zum Nachteil der unteren Polisstände. Vielmehr soll eine materielle Schlechterstellung der oberen Polisstände und eine entsprechende Besserstellung des erwerbstreibenden Standes dazu dienen, insgesamt in der Polis ausgeglichene und geordnete Verhältnisse zu erzielen, in denen jeder seinen spezifischen Aufgaben nachgeht. Das Herrschaftsrecht der Philosophen ist verbunden mit der Pflicht, sich nicht ausschließlich der Theorie hinzugeben.

(5) Schließlich ist Platons Differenzierung zwischen relevanten und nicht-relevanten Unterschieden hervorzuheben, mit deren Hilfe er u.a. die übliche Rollenverteilung zwischen Frauen und Männern überwindet und eine Gleichbehandlung befürworten lässt.

Zusammenfassung

In der Politeia wird die Gerechtigkeit in der Polis als Zustand definiert, in dem jeder das Seinige tut und sich nicht in vielerlei einmischt (433a9-11). Analog wird die individuelle Gerechtigkeit als der Zustand einer Person bestimmt, in dem jeder Seelenteil seine Aufgabe erfüllt (441d12-e2). Es soll die theoretische Grundlage dieser Definition untersucht und Sokrates' Annahme geprüft werden, eine so verstandene Gerechtigkeit sei ein Gut, das um seiner selbst willen erstrebenswert ist: Im Zentrum steht das ergon-Argument, mit dem Sokrates zeigen will, dass es nicht nur gerecht ist, wenn jeder Einzelne das Seinige tut, sondern dass darin auch das Glück des Einzelnen und der Polis besteht.

Abstract

In the Republic, political justice is defined as doing one's own work and not meddling with what is not one's own (433a9-11). By analogy, individual justice is defined as the state of a person in whom each part of the soul is doing its own work (441d12-e2). In this paper, I will first explore the theoretical foundation of this definition. Secondly, I will consider Socrates' assumption that justice so understood is a good that is valuable and desirable for its own sake. In the end it will be clear that the function-argument is crucial for showing that it is not only just for everyone to do one's own work, but that individual and political eudaimonia consist in this.