

POLITISCHE TYPOLOGIE UND MENSCHLICHE INDIVIDUALITÄT IM PLATONISCHEN STAAT

1. Um seinen Staat zu begründen, stützt sich Platon auf die tiefe Verwandtschaft, die einerseits in der Gerechtigkeit der Seele jedes einzelnen Menschen und andererseits in der gesamten Polis wurzelt. Die *Gerechtigkeit* des einen Menschen und die Gerechtigkeit der ganzen P o l i s sind so ähnlich, sagt er, daß, wenn man sie in den großen Buchstaben der Polis liest, es leichter ist sie in den kleinen jedes einzelnen Menschen, zu erkennen (368 e - 369 a). Indem also Platon vor uns das Entstehen des Staates entfaltet und die Klasse der Wächter als die erste Funktion, auf die der richtige Staat sich gründen läßt, zum Vorschein bringt, werden wir schon aufgefordert, auf das Ganze den Blick zu werfen, um die Zusammenfügung aller Funktionen als das Wesen des Staates anzuerkennen. Die Sage von den drei *γενν.* aus Gold, Silber und Kupfer, nimmt die Dreiteilung des Staates in Herrscher, Wächter und Demiourgen vorweg. Je weiter wir fortschreiten, desto mehr stellen wir fest, daß die Unterteilung in drei Funktionen nicht eine äußerliche sondern eine innere Dimension betrifft; sie gründet sich auf die natürlichen Anlagen einerseits und auf die Erziehung der Menschen andererseits.

Die Erziehung der Wächter, die aus einer mässigen Zusammenfügung von Musik und Gymnastik besteht, hat die entsprechende Pflege der Lernbegierde (*φιλομαθές*) und des mutartigen (*θυμοειδές*) Teils der Seele als Aufgabe, so daß die Wächter die Tugenden des praktischen Wissens (*εὐβουλία*) (428 d), der Tapferkeit und der Besonnenheit (410 e) erwerben können. Die *εὐβουλία* wird die Herrscher, die Tapferkeit die Wächter und die Besonnenheit die «Demiourgen» und zugleich alle Stände des Staates auszeichnen (431 e)¹. Der Staat ist also, nach Platon, nicht nur ein lebendiger Organismus², sondern

1. Ich stimme mit der Ansicht, daß jedem Stand ausschließlich ein bestimmter Tugend entspricht, nicht überein. In einem solchen Fall wurde diese strenge Scheidung den Bürgern nicht erlauben an der Gerechtigkeit teilzunehmen, die die richtige Rangordnung der Seelenkräfte voraussetzt. Vgl. O. GIGON, *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons Staat*, vol. I., Zürich, 1976, S. 495.

2. Der platonische Vergleich des Staates mit einem Organismus erinnert an die hippokratische Annahme einer Art Sympathie zwischen den verschiedenen Teilen des Körpers. Platon überträgt das Bild des Organischen auf die Ebene des Seelischen und des Geistigen, das mit dem Bewußtsein einer Verantwortung verbunden ist. Es wäre deshalb sehr gewagt über einen «moral organism» zu sprechen, wie E. BARKER, *Greek Political Theory*, London, Methuen, 1979, S. 207.



darüber hinaus etwas, das aus der inneren Gesinnung, dem Ethos (ἦθος), der Bürger erwächst; ein Ethos, das mit der Erfüllung der jeweiligen staatlichen Funktion seines Standes verbunden ist und sich in das Ganze des Staates einfügt: Die Funktion der Herrscher zu herrschen, die Funktion der Wächter die Stadt zu verteidigen und die Funktion der «Demiourgen» Güter zu produzieren. Es ist also nicht das egozentrische Individuum mit seiner Pleonexie, das hier herrscht, wie Thrasymachos behauptet, sondern das Gemeinsame, das jeden einzelnen in die Grenzen seines Standes und den Stand in das Ganze und Gemeinsame der Politeia einordnet. Genau diese οἰκειοπραγία³, daß jeder «das Seine tut», ist nach Platon, die Gerechtigkeit, wenn jeder in der Polis dasjenige tut, das seiner Natur, seiner Paideia und seiner Funktion im Staat entspricht und seine Grenzen nicht überschreitet, so daß keine Verwirrung entsteht, sondern alle γένη des Staates hierarchisch in ein Ganzes sich zusammenfügen.

Diese schematische Konstruktion und Rangordnung der Funktionen des Staates, so daß der eine Stand herrscht, der andere den Herrschenden hilft, um die Polis zu retten, und der dritte gehorcht, um materielle Güter zu produzieren, scheint uns natürlich fremd. Und zwar, weil es so aussieht, als ob dem Bürger als Person in der Polis die nötige Berücksichtigung versagt bleibt. Jedes Mitglied des Staates, so könnte man gegen Platon argumentieren, hat nicht nur die Pflichten und die Aufgaben seines Standes zu erfüllen, sondern auch seinen eigenen Aufgaben nachzukommen, die sich aus seiner Eigenart und aus seinen individuellen Gaben ergeben können, indem es die Schranken dieser Klassenunterscheidung überspringt. Andererseits erkennt diese schematische Rangordnung ein anderes Grundprinzip, daß jeder Bürger Träger des ganzen Staates ist und sein soll; er ist nicht nur verantwortlich für die «πράγματα τῆς πόλεως», sondern auch und vor allem für den Staat selber (αὐτῆς τῆς πόλεως). Diese ist seine Sorge, wie Sokrates in seiner *Apologie* sagt. Diese Verkenntung der Rolle des einzelnen Bürgers gilt vor allem für den dritten Stand, der Arbeiter, der Bauern und der Gewerbetreibenden, der von dem politischen Leben ausgeschlossen wird. Wie ist diese Ausschließung zu rechtfertigen? Wie kann eine Einheit in einem Staat entstehen und sich durchsetzen, der die politische Verantwortung einem ganzen Stand verbietet?

Die Kritik macht Platon zum Vorwurf⁴, daß der Idealstaat dazu neigt, sich durch die absolute Macht des Staates über das Individuum, die Unterwerfung

3. Das Prinzip, daß jeder das Seine tue (οἰκειοπραγία), entspringt bei Platon aus der tiefen Forderung nach Selbsterkenntnis. Es ist eine Selbstbegrenzung, die sich gegen den Egoismus und die Pleonexie, die der Sophist Thrasymachos im ersten Buch des *Staates* propagiert, wendet. Der Staat ist kein Mittel zur Selbstbefriedigung jedes einzelnen Bürgers oder jeder einzelnen Klasse, viel weniger des Herrschers. Die These von BARKER (*op. cit.*, S. 176) ist hier richtig.

4. Vgl. K. POPPER, *The Open Society and its Enemies*, London, Routledge-Kegan Paul, 1973, vol.1, Kap. 6. Popper beschreibt den platonischen Staat als ein «super-individual» (S. 76) und ein «super-organism» (S. 79) und betont, daß Platon nicht auf die Eudämonie des Individuums oder

des einen Standes unter den anderen und die Entbehrung der politischen Rechte eines ganzen Standes in ein totalitäres Regim zu verwandeln. So z.B. wenn Adeimantos fragt, ob die Wächter ohne das Recht Eigentum und Familie zu besitzen glücklich sein werden, Sokrates antwortet: «Nicht darauf kommt es an, daß ein Stand glücklich ist, sondern der ganze Staat soll es sein» (*Staat* 420 c). Und im 7. Buch (519 d - e): «Unser Staatsgesetz zielt nicht darauf ab, daß es einer Klasse gut geht, sondern dieses Wohlfgehen soll dem Ganzen, dem κοινόν, zugute kommen». Dieser Eindruck wird noch weiter verstärkt, wenn Platon die Dreiteilung des Staates in die Dreiteilung der menschlichen Seele überträgt (434e), indem er die drei Seelenkräften unterscheidet: das Logistikon, das den Philosophen oder den Regenten, das Thymoeides, das den Hütern oder Wächtern und das Epithemytikον, das den Kaufleuten und Produzierenden entspricht.

Platon verweist dadurch auf die innere Gesinnung (ἦθος) der Seele als die Grundlage der Gliederung und der Zusammenfügung des Staates (453 e). Auf der anderen Seite aber durch die Dreiteilung der Kräfte der Seele, trotz der Anerkennung der Schwierigkeiten, gibt er weiter den Eindruck, daß er das Innere der Seele schematisiert und die Einheit unseres Bewußtseins, verkennt⁵. Die Gerechtigkeit ist bei jedem Menschen wie bei dem Staat dieselbe. Gerecht ist derjenige Bürger, der das «Seine tut» und dieses wieder heißt, wenn jeder Teil seiner Seele «das Seine tut» (441 d), das was seiner Natur und seiner Paideia entspricht. Er ist derjenige, der die Herrschaft seiner selbst auf sich nimmt und Freund mit sich selbst wird, indem er die drei Kräfte seiner Seele in

einer bestimmten Klasse, sondern auf die Eudämonie des Ganzen zielte. Über ein «abstraktes Ganze» spricht auch G. GROTE, *Plato and the other companions of Socrates*, vol. 4, London, 1888, S. 134. Von dieser Ansicht differenziert sich A. VLASTOS, *The theory of social justice in the Polis in Plato's Republic*, in: H. NORTH (ed.), *Interpretation of Plato*, Leiden, 1977, S. 2-40, und J. NEW, *Plato's analogy of State and Individual*, *Philosophy*, 46, 1971, S. 238-254. Im Gegensatz zu Popper betont E. BARKER, *op.cit.*, S. 177, daß die platonische Auffassung der Gerechtigkeit der griechischen Tradition viel näher steht als diejenige der Sophisten. Auch R. LEVINSON, *In defense of Plato*, Cambridge, Mass., 1953, bemerkt richtig, daß die Kritik Poppers die Grenze, die die antike von der modernen Welt trennt, übersieht.

5. Die Seele hört nicht auf als Ganzes zu wirken. Die Differenzierung der Seele in Kräften ist keine strenge Dreiteilung. Schon die erste Grundunterscheidung ist diejenige zwischen dem rationalen (Logistikon) und dem begehrenden Teil (Epithymetikon), während der mutartige Teil sehr nahe zu den Rationalen steht. Diese Unterscheidungen zeigen bei Platon die dynamische Präsenz der Seele, die Konflikten ausgesetzt ist und einer Harmonisierung ihrer Kräfte bedarf, ohne dass sie aufhört als einheitliches Ganze betrachtet zu werden. Siehe A. GRAESER, *Probleme der platonischen Seelenteilungslehre*, München, 1969, S. 72. Auch G. PATZIG, *Platons politische Ethik*, in: J. MITTELSTRAß - M. RIEDEL (ed.), *Vernünftiges Denken*, Berlin, 1978, S. 452. Platon sieht in der Seele die moralisch-ethische Dimension des Menschen, die die Problematik der Fügung ihrer Kräfte und der politischen Funktionen bestimmt. Die Auffassung, daß die Dreiteilung der Seele und des Staates bei Platon sich auf eine ökonomische Trichotomie stützte, widerspricht der Priorität die Platon der Paideia beilegt.

Eintracht bringt, genau als ob sie die drei herrschenden Töne einer musikalischen Leiter wären, und die Vielheit in einer Einheit bindet (443 d - e). Diese Einheit ist die Harmonie der drei Tugenden, der Sophia, der Andreia und der Sophrosyne, die das Innere der Seele mit dem Äußeren des Staates zusammenfügt.

Es stellt sich aber wieder die Frage: Werden alle Bürger, unabhängig von der Klasse, zu der sie gehören, auf dieselbe Art gerecht sein? Wie wird sich nun der Händler von dem Wächter und der Wächter von dem Regenten unterscheiden? Die platonische Antwort wäre, denke ich, die folgende: Alle sind gerecht, jeder auf seine Art. Die Regenten durch die Sophia, die Wächter durch die Andreia und die Händler durch die Sophrosyne, die die Begierde mäßigt und begrenzt; jeder durch jene Tugend, die ihn auszeichnet⁶. Dadurch wird die unbiegsame Unterscheidung der Funktionen der Polis einerseits und der Kräfte der Seele andererseits, (die wir auf keinen Fall hypostatisieren dürfen, sondern als verschieden gestaltende Motivationen, die die Seele zum Ausdruck bringt, betrachten müssen), eingeschränkt und die Einheit des individuellen Menschen kommt zum Vorschein. Und das, weil jeder Bürger, unabhängig davon, wohin er gehört, aufgerufen wird seine Kräfte zusammenzufügen, um aus der Vielheit eine Einheit zu bilden, jeder auf seiner Weise. Der Staat ist gerecht, so lange jeder Bürger den persönlichen Kampf übernimmt, gerecht zu werden. Platon sagt deswegen, daß die Gerechtigkeit nicht die Tat, die sich an die äußeren Dinge wendet betrifft, sondern die die mit den inneren zu tun hat (ἡ δικαιοσύνη... οὐ περὶ τὴν ἐξω πρόξεν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός: 443 d). Der platonische Staat ist also keine von außen auferlegte Ordnung, sondern eine, die durch die Qualität der Seele und die Harmonisierung ihrer drei inneren Elemente zum Vorschein kommt. Wir gehen von dem einen Bürger aus, um die Polis zu bilden und wir kehren zu ihm zurück, um ihre Echtheit zu prüfen (434 e). Es ist darum nicht das geschriebene Gesetz, sondern der Logos im Bewußtsein der Herrscher und in der Gesinnung der Bürger, der über die Menschen herrscht. Platon bringt damit den Geist der Griechen zum Ausdruck, der im Recht ein ethisches und nicht, wie die Römer, ein juristisches Prinzip sieht.

Einen anderen Weg zu den individuellen Gaben, die die Natur jedem Einzelnen schenkt und die die Erziehung pflegt, zeigt die Versetzbarkeit der Bürger von dem einen Stand zu dem anderen. Wenn sich jemand in einem Stand nicht bewährt, wird er in den niedrigeren Stand versetzt und umgekehrt. Platon berücksichtigt die Dynamik der Veränderungen, die die Zeit mitbedingt

6. Man könnte die Art, wie ein Bürger eines bestimmten Standes gerecht ist, mit dem Wort «Sittlichkeit» bezeichnen. Es handelt sich weder um eine subjektive Ethik, noch um eine äußerliche Gehorsamkeit, die das Gesetz durchsetzt, sondern um etwas, das beides transzendiert. Es ist der Geist der gemeinsamen Gesinnung und das Bewusstsein der Verantwortung, die die freien Menschen charakterisiert und zu richtigen Bürgern macht. (Vgl. BARKER, *op. cit.*, S. 207.)

und läßt den Weg offen für eine ständige Erneuerung des Staates durch die Natur und die Leistungen von Bürgern. Wir treffen also in der platonischen *Politeia* keine geschlossenen Kasten, sondern offene Gruppen von Menschen in einem Spielraum von Möglichkeiten, die nach ihrer Natur, ihrer Erziehung und ihrer Wahl, ihr Leben verwandeln und im gewissen Sinn gestalten können. (415 a - c)⁷.

Wieder erhebt sich aber die Frage: Bildet diese Typologie, die durch die Kriterien der geistigen Begabung einerseits und der Funktion im Ganzen des Staates andererseits, die Bürger in drei Kategorien einordnet, keine Abstraktion? Und zwar eine solche, die den persönlichen Reichtum, der aus der individuellen Eigenart eines jeden entspringt, zu verarmen droht? Wird dadurch nicht das Persönliche, Individuelle, innerhalb von diesem schematischen Rahmen nivelliert?⁸ Der platonische Staat als ein Idealtypus, der jede Tüchtigkeit (ἀρετή) in das Ganze einer gerechten Ordnung zusammenfügt, um die entsprechende politische Funktion zu erfüllen, läßt nicht viel Raum für die Entfaltung und Anerkennung der Individualität des Bürgers. Die Bürger werden

7. Die Bemerkung von K. DESPOTOPOULOS, *Ἡ πολιτική φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος*, Ἀθῆναι, ed. Παπαζήση, 1980, S. 97, daß die Unterscheidung der Bürger in zwei Kategorien (φύλακες - δημιουργοί) und nicht in drei, die einzige ist, die in der richtigen *Politeia* gilt, übersieht die Tatsache, daß die Wächter den Staat auf richtige Meinungen stützen, während die Philosophen den Staat auf das Wissen gründen. Daß diese, wie Despotopoulos richtig betont, auf eine axiologische Basis fundierte Unterscheidung die politische Funktion der Bürger als Folge hat und nicht den Status des konkreten Bürgers betrifft, finde ich sehr wichtig. Obwohl der konkrete Bürger nicht zum Vorschein kommt, ist sein Ethos und die Gerechtigkeit, die er in sich trägt, bei Platon unentbehrlich für den richtigen Staat. Die Einordnung eines Bürgers in die eine oder die andere Kategorie wird nur von dem Wert und der Realisierung dieses Wertes abhängig, den der Bürger als Leistung und als Lebensqualität erreichen kann. Seine Stellung ist deshalb revidierbar.

8. Wir haben (Anm. 4) die Kritik gesehen, die dem Platon vorwirft, daß er den Bürger in ein «abstraktes Ganze» einsetzt und die Polis zu einem «Superindividuum» verwandelt. POPPER, *op. cit.*, S. 74 etc., spricht von einer totalitären Gerechtigkeit bei Platon. Im Gegensatz dazu betont A. E. TAYLOR, *Πλάτων*, Übers. Ἰ. Ἀρζόγλου, Ἀθῆναι, ed. Μορφωτικό Ἰνστιτούτο Ἑθνικῆς Τραπέζης, 1992, S. 325, die individualistische Organisation des idealen Staates, sofern sie die Klasse der Demiourgen betrifft. Aber gerade diese Organisation wie auch diejenige der Herrscher, die kein Eigentum erlaubt, wird nicht aus ökonomischen sondern aus moralischen Gründen eingeführt. Es ist das Ethos und die Moral die das Ökonomische durchdringt und beherrscht. Dennoch scheint Platon seinen Blick nicht auf die Eigenart und die Einmaligkeit des Individuums und seines Lebens zu richten, auf die die christliche Religion einen absoluten Wert gelegt hat. Vgl. Κ. ΤΣΑΤΣΟΥ, *Ἡ κοινωνική φιλοσοφία τῶν Ἑλλήνων*, Ἀθῆναι, ed. Ἰ. Κολλάρου, 1980, S. 142. Wir könnten jedoch dagegen einwenden, daß im idealen Staat das Wesentliche in der richtigen Zusammenstellung und Funktion des Ganzen und nicht des Einzelnen liegt. Auf dieses Allgemeine, Zusammenhaltende mag das Individuum sein Leben stützen und aus diesem die Fülle seiner persönlichen Leistung schöpfen. Im gewissen Sinn rettet sich das Individuum in die Idee. Siehe J. FINDLAY, *Platon und der Platonismus*, Übers. H. Vienken, Atheneum Verlag, 1994, S. 78-79. Den Wert der Person, die man aus der Perspektive des Absoluten betrachtet, wird Platon im Bild des Mythos am Ende der *Politeia* behandeln. Es ist also wichtig zu berücksichtigen, daß, indem Platon die großen Buchstaben des Staates beschreibt, er die Einzelheiten übersieht (TAYLOR, *op. cit.*, S. 320).

zu dem, was sie sind, durch die Realisierung des Vorbilds, das ihre Funktion vorschreibt. Es scheint also sehr wahrscheinlich, daß Platon als Entwerfer einer idealen und nicht empirischen Stadt gezwungen ist, den Blick auf das Wesentliche und nicht das Besondere zu wenden. Wichtig ist für ihn die Grundstruktur und nicht die Einzelheit, das allgemeine Vorbild und nicht die individuelle Eigenart.

2. Trotzdem bleibt Platon nicht bei dem Idealen. Im achten und neunten Buch des *Staates* steigt er in die empirische Welt hinab und dort beschreibt er die verfallenen Verfassungsformen und die entsprechenden Menschentypen. Dort läßt Platon viel mehr Raum, um die charakterologischen Unterschiede und die individuellen Nuancen, die von den Idealformen abweichen, zu zeigen. Wir haben hier nicht nur drei Menschentypen, den regierenden Philosophen, den Wissenden, den schützenden Wächter, den Mutigen, und den Gewerbetreibenden, den Besonnenen, sondern auch viele andere, die sich von diesen Typen abwenden und sich in einem Übergang von dem einen zu dem anderen befinden. Diese *T y p o l o g i e* wird teilweise beschrieben und teilweise nur angedeutet, weil die Züge der Übergangstypen in ständiger Bewegung sind. So tauchen zwischen den fünf Staatsformen, dem Philosophenstaat, der Timokratie, der Oligarchie, der Demokratie und der Tyrannis und zwischen den fünf entsprechenden Menschentypen, den Philosophen, den Timokraten, den Oligarchen, den Demokraten und den Tyrannen, viele Charaktere auf, die vielartige Zwischenmischungen von Menschen bilden (546 b - 547 a). Erlauben Sie einige davon zu erwähnen. Wenn der Philosoph den größten Wert auf τιμή-Ehre legt, dann wird er zu φιλότιμος, einem Verehrer der Ehre. Diese Übertreibung führt den φιλότιμος zu φιλονίκος, er wird streitlustig, und ehrsüchtig-φιλόδοξος. Er ist hart zu seinen Sklaven und mild mit den Freien und gehorsam zu den Herrschenden. Und obwohl er die Ehre über alles liebt, fängt er mit der Zeit an, nach dem Gelde zu trachten. In der Timokratie (dem Militärstaat) unterscheiden wir schon eine Reihe von Menschentypen oder Daseinsformen: den Ehrenverehrer, den Ehrsüchtigen, den Streitlustigen und den heimlich Geldgierigen, der trotzdem noch als höchsten Wert die Ehre schätzt. Je mehr aber die meisten Menschen das Geld schätzen und an zweite Stelle die Tugend der Tapferkeit stellen, desto mehr werden sie zu Freunden des Geldes. Und wenn die Liebe zum Geld die Liebe zur Ehre übertrifft, dann übernehmen die Reichen die Macht und teilen die Polis in zwei, die Stadt der Reichen und die Stadt der Armen. Ein solcher Staat aber bringt viele Kategorien von Menschen zum Vorschein. Zu der herrschenden Klasse gehören die Leute, die das Geld begehren, die jedoch nicht völlig die Züge der Vernunft und des Muts aufgegeben haben. Deswegen sind sie nicht verschwenderisch sondern sparsam, und nur ab und zu geldgierig. Viele geben den Eindruck eines gerechten Menschen, weil sie sich aus Angst und Not zurückhalten. Bei ihnen ist noch das für die Bedürfnisse Notwendige

vorherrschend, obwohl ihre Begierden auch ins Übermaß steigen. Diese oligarchischen Menschen sind nicht besonders an der Erziehung interessiert. Darum lassen viele von ihnen die nicht nötigen und maßlosen Begierde wachsen, die zu Verschwendung und Kriminalität führen. Und wenn dieses stattfindet, so leben diese Menschen in einem inneren Zwiespalt, weil die niedrigeren Begierden mit den höheren zusammenstoßen. Und entweder siegen sie über die niedrigeren oder werden von ihnen besiegt.

Der Horizont nun, den die Demokratie öffnet, ist viel reicher an Beispielen individueller Lebensformen. Schon ihre Entstehung bereiten die Geldliebenden, die Verschwender, die Schmarotzer mit Stachel, d.h. die Demagogen, und die ohne Stachel, die Armen und Arbeitslosen. In der Demokratie, die sich errichtet, wenn die Armen siegen und allen das Recht der Teilnahme an den staatlichen Ämtern verleihen, koexistieren wegen der schrankenlosen Freiheit alle Typen von Verfassungsformen und Menschen und eine reiche Mannigfaltigkeit von Lebensformen⁹. Jeder tut in diesem Staat was er will, sagt Platon. Es ist als ob jemand in ein großes Kaufhaus von Staats- und Lebensformen geht und wählt was er möchte (557 c). Jemand kann dann als Staatsangehöriger bald gehorsam und bald ungehorsam erscheinen, er kann Kriege führen oder nicht, an einem Amt teilnehmen oder darauf verzichten, er kann verschwenderisch sein, wenn er will, oder auch nicht, genußsüchtig, anarchisch und unverschämt, aber nachher, nach einer gewissen Reife, kann er ein Gleichgewicht erreichen und anderen Lüsten freien Lauf geben, von anderen sich aber enthalten. Und bald betrunken sein oder Diät einhalten, bald faul sein oder Philosophie treiben, bald Gymnastik machen oder sich ausruhen. Das Leben in einer solchen Polis ist also «süß», frei, gesegnet. In ihr leben eine Menge Menschen mit unterschiedlichen Vorbildern, die sich ständig verwandeln (561 d).

Aus dem tyranischen Staat entspringt wieder eine Reihe von menschlichen Eigenschaften und Typen in äußersten Verfall. Weil der Tyrann der verbrecherische Mensch par excellence ist, ist sein Staat genau so. Er läßt seine Begierde schrankenlos wachsen; er ist ohne Maß, ohne Gesetz, anarchisch, ein Räuber, ein Habgieriger, ein Mörder, unehrerbietig zu seinen Eltern, ohne Freunde; er wird von Menschen umgeben, die seine Sklaven oder Schmeichler werden und am Ende verfällt er selber der Sklaverei und der Schmeichelei, die er hervorruft.

Was bedeutet aber diese Polytypie des Verfalls? Platon steigt von dem Vorbild des idealen Staates in die empirische Welt der unvollendeten Staaten

9. In seiner Grabrede, THUKYDIDES II, 37, beschreibt Perikles die athenische Demokratie seiner Zeit, um die Größe von Athen hervorzuheben. Im Gegenteil dazu schildert der platonische Sokrates die Züge der athenischen Demokratie als einen oberflächlichen Glanz, der in sich ein Verderben birgt. Über die athenische Demokratie siehe W. JAEGER, *Paideia*, Übers. Higher, Oxford, Blackwell, 1947, vol. III, S. 128-131.

hinab, um dort einen Reichtum von Menschentypen zu entdecken, die sich in dynamischer Verwandlung befinden. Man hat den Eindruck, daß sich die Menschen jetzt in dem flexiblen Rahmen eines ständigen Werdens bewegen, wo die Kräfte der Seele sich jeweils eine andere Art bilden; statt in einer vorbildlich vorbestimmten Ordnung zu stehen, weichen sie jetzt in zahlreiche Lebensweisen ab, die eine Variante von dysharmonischen Charaktermischungen innerhalb des entsprechenden Staates hervorrufen¹⁰. Den Höhepunkt dieser Flexibilität und des Reichtums der individuellen Abweichungen bietet die Demokratie, während die Tyrannis den Eindruck gibt, daß sie den Menschen zerstört und auf eine eindimensionale Ebene reduziert. Des Tyrannen Ebenbild ist im tyrannisierten Menschen zu finden und zwar so, daß derselbe Mensch das Opfer seiner eigenen Tyrannei wird.

Innerhalb der Lebensformen, die im Prozeß der Entstehung der vier Stufen des Verfalls der Verfassungen erscheinen, können wir Typen, die relativ näher zu einem «gesunden» Vorbild stehen, von anderen, die mehr zu Dysharmonie und Verdorbenheit neigen, unterscheiden. Sie sind diejenigen, die die Züge einer gewissen Harmonisierung der Seelenkräfte erhalten, so daß man sagen könnte, daß sie näher zu dem idealen Vorbild stehen. So ist der erste Typus des timokratischen Menschen, der Ehrgeizige, ein Verehrer der δόξα, die er als agathon über den Erwerb des Geldes schätzt. Im oligarchischen Menschen, der noch nicht weiter verfallen ist, herrschen die lebensnotwendigen Begierden vor und die nicht notwendigen stehen unter seiner Kontrolle. Es gibt auch den Demokraten, der seine Begierden im Gleichgewicht hält, so daß er eine gewisse Mäßigkeit (κοσμιότης) erreicht. Alles das zeigt, daß in Platons Bewußtsein der ideale Staat kein Staat ist, den man durch eine geschichtliche, zeitliche Entwicklung durch die Umkehrung des Verfallsprozesses erreichen kann, sondern ein Ideal, das in allen Staatsformen, ausgenommen der Tyrannei, anwesend sein könnte. Ein Lebens- und Staatsvorbild, das die verschiedenen Typen der empirischen Staaten und Lebensweisen inspirieren und neu gestalten kann. Obwohl Platon in seiner Beschreibung die Demokratie in ihrer schrankenlosen Freiheit stark kritisiert, können wir trotzdem zugeben, daß er in der Staatsform und Lebensweise der Demokratie den fruchtbaren Boden für seine Paideia und die Auseinandersetzung des Philosophen mit dem Sophisten erkennt¹¹.

3. Während im Idealstaat die individuelle Eigenart zurücktritt, um das Wesentliche und Vorbildliche hervorzuheben, und in den unvollendeten Staaten die Varianten von mehreren Lebensformen, die dem Individuellen

10. Über den ideotypischen Übergang der verfallenen Staaten vgl. A. DIÈS, *Platon, Oeuvres Complètes*, Paris, éd. Budé, 1932, VI, *La République*, Introduction, S. XCI-XCIII.

11. Vgl. A. KOURÉ, *Φιλοσοφία και Πολιτεία*, Übers. Καπίμη, Ἀθήνα, ed. Ἀλεξάνδρεια, 1993, S. 162 ff. Die Demokratie mit ihrer Freiheit, ungeachtet der ironischen Darstellung von Platon, ist der Staat, der die Erziehung der Philosophen, wie in der platonischen Akademie, ermöglicht.

näher zu kommen scheinen, in der Dynamik eines ständigen Übergangs hervortreten, steht im eschatologischen Mythos, der die letzte Szene des politischen Dramas bildet, das Individuum als Person allein, um ohne Rücksicht auf menschlich Staatsformen, seine Lebensweise, sein βίος, zu wählen. Im Endmythos von *Politeia* treten die Seelen nach dem Tod vor dem überirdischen Gericht auf, um ihre Belohnungen und Strafen je nach ihrem gerechten bzw. ungerechten Leben zu empfangen. Sie sind da, in diesem «himmlischen Staat», so lange bis die Erfüllung der Zeit kommt, um wieder geboren zu werden und ein neues Leben zu wählen. Diese Wahl ist eine persönliche Wahl, weil jeder aufgerufen wird, sein eigenes, das für ihn beste Lebensbeispiel zu wählen. Der Prophet wendet sich an die Seelen und erklärt, daß sie selber ihren Dämon wählen werden. Die Areté ist der Besitz von niemandem. Die Verantwortung liegt bei dem Wählenden, der mehr oder weniger diese Areté zu schätzen hat: «αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος». Die Schuld trägt der Wählende allein, der Gott ist dagegen frei von dieser Schuld (617 d).

Die Wahl des Lebens ist die Verantwortung jeder einzelnen Person. Hier steht der *Eine* vor seinem Leben; so wie der Mythos erzählt, wird er aufgerufen unter den vielen Lebensbeispielen, die sich anbieten, das eine, eigene Vorbild auszuwählen. Das Los bestimmt die Reihe seiner Wahl, die Möglichkeit aber zu wählen, was er will, bleibt offen. Alle individuellen Beispiele mit ihren Gegensätzen und ihren zahlreichen Mischungen sind dort. Beeinflusst wird die Wahl von den Angewohnheiten des früheren Lebens (620 a) und von dem was man gelernt hat (πονημένα), von der Erfahrung und der Erziehung. Diese zwei letzten helfen dem Menschen die Unbestimmtheit seines Lebens zu überwinden, um das Gute von dem Schlechten zu unterscheiden (618 c - d). Die Seelen zu sehen, wie sie sich stürzten um ihr Leben zu wählen, sagte der Erzähler, das sei ein trauriger und lächerlicher und bewundernswerter Anblick gewesen (620 a).

Der Mythos verläßt, wie wir gesehen haben, die Lebensformen und den strukturellen Aufbau der irdischen Staaten und konzentriert sich jetzt auf das individuelle Schicksal jedes einzelnen Menschen. Dieses Schicksal aber, das Dasein der Seele, wird ins «Jenseits» projiziert. Die innere *Politeia*, die ihr Fundament in einem anderen Staat, dem himmlischen findet, kommt jetzt als das Entscheidende zum Vorschein. Der Schwerpunkt liegt bei der Verantwortung und der Freiheit, über die jeder Mensch persönlich verfügt, um sein Leben zu gestalten. Diese Verantwortung, die durch Angewohnheit und Erziehung in größerem oder kleinerem Maß den Wert des Lebens rechtfertigt, ist nicht unbegrenzt: sie steht dem Zufall und der Notwendigkeit gegenüber, den unberechenbaren Umständen einerseits und den notwendigen Folgen der *Physis* andererseits. Die Verantwortung macht das Leben zu einem Agon, zu einer ständigen Wahl des gerechten oder ungerechten Lebens. «Die Areté ist Eigentum von niemanden»: «ἀρετὴ ἀδέσποτον.» Aus dieser nachirdischen

Perspektive betrachtet ist der Mensch kein Bürger eines unvollendeten oder idealen Staates, sondern jemand, der vor dem Gericht der Ewigkeit steht und sein Leben neu zu wählen hat. Das gerechte oder ungerechte Leben, das ganze menschliche Drama ist sein eigenes. Hier steht jede Seele mit ihrem sterblichen Leben vor ihrer letzten, äußersten Prüfung, unsterblich verwurzelt in die große Ordnung der Welt, die sich auf die Idee des Guten gründet.

Zusammenfassend können wir folgendes sagen: Platon scheint in seinem idealen Staat die individuelle Eigenart des Menschen bei Seite zu lassen, um den Schwerpunkt auf die gemeinsamen, allgemeinen Strukturen zu verlegen, die die Polis in Funktionen unterteilen und dem Prinzip der οἰκαιοπραγία als Voraussetzung für die Gerechtigkeit dienen (als Beispiel könnte man das gemeinsame Leben der Philosophen-Herrscher und der Wächter nehmen); je weiter er aber zu den empirischen, verfallenen Staaten fortschreitet, desto mehr zeigt er die menschliche individuelle Eigenart, die in einem Leben vorkommt, das in ständigem Übergang ist. Den Höhepunkt dieser Mannigfaltigkeit der individuellen Typen bildet der flexible Rahmen, den die Demokratie durch ihre Freiheit anbietet. Trotzdem werden auch hier die verfallenen Lebensformen in die Struktur und das Gebilde der jeweiligen Staaten einbezogen. Die menschliche Typologie entspricht der politischen Morphologie und wächst mit ihr zusammen¹². Im eschatologischen Mythos aber, mit dem der Dialog des Staates zu Ende kommt, ist es vor allem das Individuell-Persönliche, das in den Vordergrund rückt. Es ist die innere Πολιτεία jedes Einzelnen, der nicht nur auf das irdische Leben hinblickt, sondern auch vor dem Ouranos und seiner überirdischen Ordnung, dem Staat des Jenseits, die Verantwortung für die Wahl seines Lebens trägt.

Platon bewegt sich auf drei Ebenen: Dem Idealen, dem Empirischen und dem Symbolisch-mythischen. Im Idealen scheint das Individuelle von der Idee absorbiert zu werden, im Empirischen erscheint eine vielseitige Gestaltung von Lebensformen, die sich der Typologie des Individuellen annähert, während im Mythischen die Person allein, ohne die Gesellschaft mit den anderen aufzuheben, die Rechtfertigung ihres Lebens verantwortet. Sinn dieser Wahl ist ihr irdisch-politisches und ihr jenseitiges Leben. Es ist die wählende Person, die ihr irdisches Leben aus der Perspektive der Ewigkeit sieht und beurteilt. Um den platonischen Staat zu verstehen dürfen wir diese drei Ebenen, das Ideale,

12. Die politischen Gebilde, wie Platon sie darstellt, finden eine Entsprechung zu der zeitgenössischen Soziologie mit der Anwendung des methodologischen Begriffs von dem Idealtypus. Siehe M. WEBER, *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951². Wie WEBER, *op. cit.*, S. 521f., bemerkt, Ihre (der Idealtypen) « Konstruktion innerhalb empirischer Untersuchungen hat nur den Zweck, die empirische Wirklichkeit mit ihm zu "vergleichen", ihren Kontrast oder ihren Abstand vom Idealtypen oder ihre relative Annäherung an ihn festzustellen, um sie so mit möglichst eindeutig verständlichen Begriffen beschreiben und kausal zurechnend verstehen und erklären zu können ».

das Empirische und das Mythische nicht voneinander trennen, sondern müssen sie als drei Dimensionen unseres Lebens, die sich gleichzeitig vor uns öffnen, denken. Wir leben unvermeidlich mit der Erfahrung eines verfallenen Staates und sind gezwungen unser individuelles Leben, das gerechte oder ungerechte, in die Typologie dieses Staates einzuordnen. Trotzdem könnte uns das ideale Vorbild mit seinem gemeinsamen und deshalb nicht individualisierbaren Strukturen jeden Augenblick inspirieren, um seine vorbildliche Ordnung und sein Ethos so gut wie möglich nachzuahmen. Zugleich befinden wir uns aber als einzelne Personen, unabhängig von jeder Art irdischer oder idealer Staatsordnung, unter dem Urteil des Absoluten, das uns stützt und transzendiert. Gefahr und Verantwortung liegen bei uns. Platon läßt in seiner *Politeia* diese drei Ebenen der menschlichen Typologie, das Ideale, das Empirische und das Mythische als drei zusammenwirkende Weisen der Selbsterkenntnis und der Selbstverwirklichung erscheinen. Es sind drei Perspektiven mit denen wir gezwungen sind in ständigem Konflikt und in gesuchter Harmonisierung auf dem Weg der Anabasis zu leben.

† K. P. MICHAELIDES
(Athen)

ΑΚΑΔΗΜΙΑ

ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΤΥΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗ ΑΤΟΜΙΚΟΤΗΤΑ
ΣΤΗΝ ΠΛΑΤΩΝΙΚΗ ΠΟΛΙΤΕΙΑ



Περίληψη

ΑΘΗΝΩΝ

1. Στην *Πολιτεία* του Πλάτωνος έχουμε την εντύπωση, ότι ο πολίτης ως άτομο εντάσσεται εξ ολοκλήρου στις τρεις εξειδικευμένες τάξεις, στις οποίες ανήκει και τις οποίες υποχρεούται να υπηρετεί. Κάθε τάξη-λειτουργία με τα οικεία σ' αυτήν καθήκοντα και όρια αρμοδιότητας διαχωρίζεται από τις άλλες· αυτός ο διαχωρισμός ωστόσο αποτελεί ταυτόχρονα και μίαν αρχή ένοποίησης των μερών εντός του συνόλου, που ο Πλάτων ονομάζει δικαιοσύνη. Έτσι η δικαιοσύνη αναγκάζει τον πολίτη να ενεργεί κυρίως χάριν του συνόλου. Γεννάται όμως το ερώτημα: Πώς μπορεί ο πολίτης να είναι δίκαιος, αφού γίνεται συνεργός μιᾶς μόνο λειτουργίας μέσα στην πόλη; Πώς μπορεί η δικαιοσύνη του πολίτη να συμβιβασθεί με την εξειδικευμένη κατά μέρος άσκηση ενός έργου, όπως το απαιτεί η αρχή της οικειοπραγίας; Ο Πλάτων, νομίζω, θα απαντούσε, ότι ο πολίτης, που είναι μιά πόλη σέ μικρογραφία, είναι υποχρεωμένος να έναρμονίζει τις δυνάμεις του σ' ένα όλον. Ένεργώντας όμως έτσι παύει να είναι «μέρος», αλλά αποτελεί ένα όλον. Είναι δίκαιος με τον τρόπο, που και η πολιτεία είναι δί-

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

καιη. Ἡ ἐνότητα τῆς πολιτείας θεμελιώνεται στὴν ἐσωτερικὴν ἐνότητα τῆς ψυχῆς. Καὶ πάλι ὁμως: Δὲν στηρίζεται ἡ ἐνότητα αὐτὴ τοῦ προσώπου στὴν τριμερὴ διαίρεση τῆς ψυχῆς, ποὺ εἶναι παράλληλη μὲ τὴ διαίρεση τῆς πολιτείας σὲ τρεῖς τάξεις; Ἡ ἰδανικὴ πολιτεία ἐμμένει στὸ πρότυπο τῆς διαίρεσης καὶ τῆς ἐνοποίησης.

2. Ὄταν μεταβοῦμε στὶς «ἡμαρτημένες» πολιτεῖες, παρατηροῦμε ὅτι ἡ ἰδανικὴ-ἄκαμπτη μορφή τῆς αὐστηρῆς διαίρεσης σὲ λειτουργικοὺς τύπους ὑποχωρεῖ καὶ παραχωρεῖ τὴ θέση τῆς σὲ μιὰ ποικιλία πολιτικῶν μορφῶν καὶ ἀνθρωπίνων χαρακτήρων. Βρισκόμαστε τώρα στὴ σφαῖρα τῆς ἱστορίας, στὴν ὁποία ἡ ἀνθρώπινη ἀτομικότητα εἶναι περισσότερο ἐμφανής, ἐκφραζόμενη μέσα σὲ ποικίλα παραδείγματα μεταβατικῶν ἀνθρώπινων καὶ πολιτικῶν τύπων. Εἶναι μήπως αὐτὸς ἓνας ὑπαινιγμός, ὅτι ἡ ἀτομικότητα συνδέεται μὲ ἓνα μεταβαλλόμενο κόσμο καὶ ἐπομένως ἀποτελεῖ μιὰν ἔνδειξη ἀτέλειας;

3. Ἡ μοῖρα τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς εἶναι τὸ κέντρο τοῦ μύθου τοῦ Ἡρόδ. Κάθε ἄνθρωπος στὴ μοναδικότητά του φέρει εὐθύνη γιὰ τὴν καλὴ ἢ κακὴ ἐκλογή τοῦ βίου του. Στὴ συμβολικὴ γλῶσσα τοῦ μύθου ὁ Πλάτων τονίζει τὸ ἀναντικατάστατο τῆς ἀνθρώπινης ἀτομικότητας.

4. Πῶς μπορούμε νὰ ἐξηγήσουμε αὐτὲς τὶς τρεῖς πλατωνικὲς ἀπόψεις, τὸν τύπο τοῦ πολίτη, ποὺ ἀπορροφᾶται ἀπὸ τὴν τάξη μιᾶς ἰδεώδους πολιτείας, τὴν ποικιλία τῶν τύπων στὶς «ἡμαρτημένες» πολιτεῖες καὶ τὴν ἀνθρώπινη ἀτομικότητα στὴν ἀπόλυτή της παρουσία ἀντικαθίστοντας τὴ μοῖρα τῆς;

Προτείνω νὰ θεωρήσουμε τὶς τρεῖς αὐτὲς διαστάσεις ὡς τὸν ἐσωτερικὸν τους συσχετισμό. Εἶναι, κατὰ τὸν Πλάτωνα, τρεῖς τρόποι αὐτοκατανόησης καὶ αὐτοπραγμάτωσης, ποὺ ἀλληλοσυμπληρώνονται γιὰ νὰ συνθέσουν τὴν ἀνθρώπινη περιπέτεια.

† Κ. Π. ΜΙΧΑΗΛΙΔΗΣ

