

# Die Logik der Gerechtigkeit

## Momente einer Idee bei Platon

Angelina Manhart, 4gM

Maturitätsarbeit Kantonsschule Stadelhofen 2019/2020

Betreuung Urs Schällibaum



# Inhaltsverzeichnis

|   |    |
|---|----|
| I. Einleitung   | 7  |
| II. Platons <i>Politeia</i> . Eine Übersicht              | 11 |
| III. Der Anfang der <i>Politeia</i> . Eine Analyse        | 13 |
| Der Gesprächsanlass                                       | 13 |
| Die These des Simonides: Das Schuldige leisten            | 14 |
| Das „Wiedergeben“   |    |
| Das „Schuldige“   |    |
| Gerechtigkeit als Kunst                                   |    |
| Das „Zuträgliche“   |    |
| Der Nutzen und die Nutzlosigkeit                          |    |
| Freund und Feind  |    |
| Gerechtigkeit ohne Schaden                                |    |
| Die These des Thrasymachos: Das dem Stärkeren Zuträgliche | 23 |
| Eine Real-Definition von Gerechtigkeit                    |    |
| „Gerechtigkeit ist das dem Herrschenden Zuträgliche“      |    |
| Der „gute Hirte“  |    |
| Der „Krieg aller gegen alle“                              |    |
| Gerechtigkeit um ihrer selbst willen                      |    |
| Die Ungerechtigkeit                                       | 31 |
| Das Gute  |    |
| Eine Genealogie der Gerechtigkeit                         |    |
| Niemand ist freiwillig gerecht. Ein Experiment            |    |
| Gerechtigkeit um ihrer Folgen willen                      |    |
| IV. Der Anfang der <i>Politeia</i> . Ein Kommentar        | 35 |
| Kunst als Modell  | 35 |
| Der Utilitarismus   | 37 |
| Die Vertragstheorie                                       | 38 |
| Die Ableitung von Gerechtigkeit aus dem Recht             | 39 |
| Der performative Widerspruch                              | 40 |
| Gutes oder Gerechtes?                                     | 40 |

|   |    |
|---|----|
| V. Der weitere Verlauf der <i>Politeia</i> . Eine Analyse                   | 43 |
| Gerechtigkeit im Staat  | 43 |
| Die Entstehung des Staates. Das Seinige tun                                 | 44 |
| Die Tugenden im Staat   | 46 |
| Das Seinige tun. Gerechtigkeit und die anderen Tugenden                     | 47 |
| Gleichheit  | 50 |
| VI. Gerechtigkeit in anderen Werken Platons. Eine Analyse                   | 57 |
| Frühwerke   | 57 |
| <i>Hippias II</i>   |    |
| <i>Alkibiades I</i>   |    |
| <i>Protagoras</i>   |    |
| <i>Gorgias</i>  |    |
| <i>Menon</i>  |    |
| Spätwerk  | 63 |
| <i>Nomoi</i>  |    |
| Aristoteles. Ein Exkurs   | 67 |
| <i>Nikomachische Ethik</i>  |    |
| <i>Politika</i>   |    |
| VII. Die Momente von Gerechtigkeit bei Platon. Ein Resultat                 | 73 |
| Idee  | 73 |
| Gleichheit  | 75 |
| Proportionalität  | 76 |
| Angemessenheit an Potential / Bedürfnis                                     | 77 |
| VIII. Moderne Gerechtigkeitstheorien. Ein Ausblick                          | 79 |
| John Rawls  | 79 |
| Amartya Sen   | 83 |
| IX. Die Momente von Gerechtigkeit in ihrer konkreten Bedeutung. Ein Schluss | 87 |
| X. Literaturverzeichnis   | 91 |





# I Einleitung

Einleiten möchte ich diese Arbeit mit ihrer Grundlage, welche gleichzeitig auch den Faden darstellt; auf welcher also gleichzeitig alles gründet, aber eben auch alles Weitere sich zusammenspinnt, verbindet. Die Rede ist von der Logik. Die Logik ist die Grundlage des begründenden Denkens. Sie sagt nichts über die Realität als solche aus, jedoch über die Verbindung zwischen mindestens zwei. In jedem Gedanken, selbst über die Logik selbst denkend, steckt sie selbst schon drin. Logik ist immer schon vorausgesetzt und Bedingung für jeden Gedanken. Logik ist fundamental.

Das eigentliche Thema dieser Arbeit ist indes nicht die Logik, sondern die Gerechtigkeit. Wie die beiden in dieser Arbeit zusammenhängen, versuche ich im Folgenden zu erläutern.

Mit der Logik als Grundlage für die Suche der Gerechtigkeit war es immer meine Absicht, das zu erkennen, was nicht anders sein kann. Mit Logik als tiefster Grundlage und so eben gewissermassen auch als Mittel wollte ich herausfinden, wie man Gerechtigkeit denken *muss*, wenn man Gerechtigkeit wirklich denkt. Ich untersuchte also immer Hinsicht auf jenes, welches einfach immer schon ist, unaufgefordert, unveränderlich. Wenn man Gerechtigkeit denkt, dann so und nicht anders: in Hinsicht darauf (unter)suchte ich also die Logik der Gerechtigkeit.

Ich untersuche also in Hinsicht auf Momente (lat. *momentum*: Bewegung) der Gerechtigkeit, also das, was in Bewegung ist und in Bewegung hält. Ich (unter)suche also nicht nur nach untergeordneten Bedingungen der Gerechtigkeit, sondern nach Momenten der Gerechtigkeit, welche als solche nicht ausserhalb der Gerechtigkeit existieren, wie auch die Gerechtigkeit ohne sie nicht existiert.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel schrieb in der *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817): „Der Begriff ist [...] Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist [...]“ (§160) Und: „Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff [...]“ (§163) Entsprechend, auf Hegel fixiert, sagt ein Philosophielexikon: „Moment (lat. *momentum*, Bewegungskraft, Zeitabschnitt). 1. Entscheidende (wesentliche) Phase

eines Vorgangs oder einer Entwicklungsreihe. Hegel fasst das M. als wesentlichen Bestandteil dialektischer Entwicklung auf; es ist zugleich der Anstoss für die dialektische Entwicklung und von dieser unabtrennbar. Je nach Art der dialektischen Entwicklung kann das M. ein Nichtzeitliches sein (als Teil nichtzeitlicher Begriffsentwicklung) oder ein Zeitliches (als Teil eines historischen Prozesses).“<sup>1</sup>

Das Wesentliche, was man hier herausziehen kann in Bezug auf Gerechtigkeit, lautet also: Die Gerechtigkeit ist also all ihre Momente, die Momente sind immer schon miteinander verbunden dabei, wenn Gerechtigkeit gedacht wird.

Der Begriff des Momentes stammt allerdings nicht von Hegel, sondern wesentlich von Platon selbst. Er entwickelte in *Sophistes*, einem Werk gewissermassen der Onto-Logik (Ontologie und Logik zugleich), die „Momente“ des Seienden, Selben und Anderen auseinander in einem Denkprozess, der zugleich der Zusammenhang der Momente ist. Zeitlich gesehen entwickeln sich die Momente also auseinander, gehen auseinander hervor, in diesem Sinne dialektisch; aber dieser Prozess ist zugleich der innere Bedingungs-Zusammenhang der Momente selbst.

In diesem Sinne suche ich also danach, was immer dabei sein muss, in jeder Vorstellung der Gerechtigkeit. Da die Momente selbst eine gewisse Variabilität enthalten ist ein grosses Spektrum an Auslege-Möglichkeiten des jeweiligen Momentes zwar gegeben, aber die Momente an sich müssen in jeder Vorstellung der Gerechtigkeit enthalten sein, um bestehen zu können.

In dieser Arbeit wird also keine explizite Forderung von mir gemacht, da ich nicht nach irgendeiner, auch nicht meiner Moral (unter)suchte. Wie also die Momente beispielsweise im Staat oder in der Tugendlehre ausgestaltet werden sollen, ist also nicht (mehr) Materie meiner Arbeit.

Egal, ob Gerechtigkeit als Tugend, also Verhaltensweise des Einzelnen, oder als Programm eines Staates für Gesetze verstanden wird, entscheidend ist doch bei beiden das zugrundeliegende Prinzip. Das Spezifische, Eigentliche und Wesentliche dieses Prinzips gilt es also explizit zu machen. In welcher Form sich dieses dann äussert, ob als Verhalten im Kleinen oder im Grossen im Staat ist sekundär. Primär und fundamental ist das Prinzip, nach dem man handelt.

Ich beginne mit Platon, mit Platons *Politeia*. Es scheint mir als Einziges sinnvoll, mit einem solch grundlegenden Text zu arbeiten, in dem zum ersten Mal, wenigstens in der europäischen Philosophie, Gerechtigkeit systematisch, planmässig und konsequent angegangen wird. Ich möchte also gewissermaßen eine Grundlage durch eine Grundlage suchen. Anschließend werde ich einzelne Stellen aus anderen Werken

---

<sup>1</sup> Anton Hügli, Poul Lübcke (Hg.): *Philosophielexikon*. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997, S. 433.

Platons, in denen die Gerechtigkeit prominent ist, untersuchen, zur Verdeutlichung einiger entscheidender Punkte und Kontextualisierung des Themas. Ein kleiner Exkurs zu Aristoteles soll einerseits zur Verdeutlichung einiger Aspekte, aber vor allem auch als Negativ-Beispiel, wirken. Im Anschluss daran möchte ich in einer Art Ausblick zwei moderne Gerechtigkeitstheorien, Rawls und Sen, analysieren. Damit möchte ich vor allem eines zeigen: was alles bei Platon schon angelegt und da war, und so eventuell einen näheren Bezug zu heute zu schaffen.

In diesem Sinne beginnt nun die Suche nach der Logik der Gerechtigkeit mit Platons *Politeia*.



## Platons *Politeia*. Ein Überblick

*Politeia* („Der Staat“) ist ein Werk des griechischen Philosophen Platons und gilt als eines der bedeutendsten Werke der ganzen Philosophiegeschichte. Es stammt aus der mittleren Schaffensphase Platons.

*Politeia* besteht aus zehn Büchern und hat die Form eines fiktiven Gespräches, eines wechselnden Dialoges zwischen dem durchgehenden Gesprächsteilnehmer Sokrates und seinen wechselnden Gegenübern: Platons Brüder Glaukon und Adeimantos aus Athen, dem Redner Thrasymachos aus Chalkedon, dem befreundeten Greis Kephalos und seinem Sohn Polemarchos aus Attika und kurzfristig im ersten Buch auch Kleitophon aus Athen.

Die Hauptperson und permanenter Gesprächspartner Sokrates, welcher vor allem durch seine Fragen an seine wechselnden Gegenüber das Gespräch leitet und lenkt, war Platons Lehrer. Platon lässt Sokrates in diesem fiktiven Dialog zwar nicht direkt für ihn sprechen, aber die Kerngedanken seiner Aussagen entsprechen mit Sicherheit jenen Platons.

In diesem Werk wird die Gerechtigkeit an sich ganz direkt zum Thema der Diskussion. Durch die ursprüngliche Frage nach der Gerechtigkeit selbst entwickelt sich aber bald eine Diskussion über den Entwurf eines ständisch geordneten „idealen“ Staates.

Darin entwickelt Platon als Sokrates unter anderem die Ideenlehre, welche einen Kernbestandteil seiner eigenen Philosophie bildet. Aus ihr gehen dann die Idee der Philosophieherrschaft, des Zugangs der Seele zur Ideenwelt, sowie die Idee des Guten, welche durch drei Gleichnisse: das Sonnengleichnis, das Liniengleichnis und das weitbekannte Höhlengleichnis, illustriert wird, hervor.

Im Allgemeinen ist nicht ganz klar, ob dieses Werk als reine Utopie oder als ernst gemeintes Politikprogramm zu verstehen ist oder ob Platon primär die vielen sophistischen Theorien, die zu dieser Zeit im Umlauf waren, kritisieren wollte, wie auch schon in den Frühwerken, und darüber hinaus seine Ideenlehre entwickeln wollte, also nicht primär mit politischer Ausrichtung.

Mein Augenmerk und Fokus meiner Analyse wird jedenfalls auf den Teilen von *Politeia* liegen, welche ganz direkt und entscheidend für die Gerechtigkeit, und nur die Gerechtigkeit an sich, fundamental sind.

Da im ersten Buch und einem Teil des zweiten Buch Gerechtigkeit an sich am greifbarsten und direktesten besprochen und gesucht wird, wird dieser Teil am schwersten gewichtet in meiner Analyse. Ab dem zweiten Buch, in dem der Staatsentwurf beginnt, gibt es bis und mit aus dem fünften Buch ein paar weitere entscheidende Stellen zur Gerechtigkeit, welche ich dementsprechend analysieren werde. Danach läuft das Gespräch weiter ganz in Richtung der Idee des Guten und allgemein der Ideenlehre.

In diesem Sinne werde ich im Folgenden das erste und einen Teil des zweiten Buches immer in ganz direkter Hinsicht auf Gerechtigkeit selbst untersuchen.

# Der Anfang der *Politeia*. Eine Analyse

## Der Gesprächsanlass

Dieser Teil zu Beginn<sup>2</sup>, den ich als Gesprächsanlass betitle, ist zur Einstimmung an das Thema Gerechtigkeit da. Er hat anfangs noch nicht viel mit Gerechtigkeit zu tun, bis zu Nr. 4 aber immer mehr, bis es dann in Nr. 5 direkt um die Frage der Gerechtigkeit geht.

Nach der Aufforderung des Polemarchos, sich mit in den Peiraieus aufzumachen und dort das Gespräch zu pflegen, beginnt dort das Gespräch zwischen Sokrates und dem Kephalos, welcher, wie die Dichter sagen würden „an der Schwelle des Alters“ ist. Das Alter und seine Beschaffenheit werden zum Thema. Kephalos berichtet und lobt das Alter darin, dass er sich durch das Alter wie von einem tollen und wilden Herren der Begierden loslösen könne, die grosse Ruhe, die Freiheit. Er spricht vom wohlgesinnten Charakter, der nicht nur dem Alter, sondern überhaupt dem ganzen Leben Leichtigkeit verleihe. Durch Sokrates' Antwort, dass viele sagen würden, die Leichtigkeit, mit der Kephalos im Alter lebe, sei auf sein Vermögen (seinen materiellen Besitz) zurückzuführen, kommt das Motiv des Reichtums auf. (Nr. 1–3)

Darauf entgegnet Kephalos, dass sich die hinreichende Bedingung der Wohlgesinntheit genauso auf Reichtum, beziehungsweise Armut anwenden lasse. Dies kann ich also so deuten, dass Reichtum zwar eine eventuelle Bedingung für Glück sein kann, aber keine hinreichende, sie reicht also nicht aus dafür. Hingegen Wohlgesinntheit ist wie eine Grundlage des Glücks, auf welche dann weitere Bedingungen wie eben Reichtum folgen würden. Wohlgesinntheit ist also eine stärkere oder eben tiefere Bedingung des Glücks, aber ob sie selbst hinreichend ist? Somit wurde das methodische Mittel zur

---

<sup>2</sup> Platon, *Sämtliche Werke*, Band 2. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2004. Der Einfachheit und der Lesbarkeit halber gebe ich die Nummern der Teile dieser Ausgabe an; wo sinnvoll, zusätzlich mit der Stephanus-Zählung.

Beantwortung einer Frage eingeführt: die allgemeine Frage nach der hinreichenden Bedingung.

Der geerbte, ohne reale (Eigen-)Leistung, und der selbst, also durch (Eigen-)Leistung, erworbene Reichtum stehen im Raum. Kephalos setzt als Mindestziel, das Hinterlassene, also das „ohne Eigenleistung“ Erhaltene, nicht zu verkleinern, also mindestens, das, was er „ohne Leistung“ bekam, weiterzugeben. Weiter sagt er, wie die, welche ihren Reichtum geerbt haben, hängen ebenfalls auch diese, welche ihn selbst erworben haben, an ihm. Sie sehen das Erworbene als ihr Werk, hängen also an ihrem Werk. Danach hängen sie aber auch des Nutzens wegen an ihrem Erworbenen. (Nr. 4)

Die Frage liegt auf der Hand: Was ist denn der grösste Vorteil, also der Nutzen des Reichtums? Mit dieser Frage leitet Sokrates das Thema Nutzen ein.

Kephalos beginnt seine Antwort mit der Furcht und der Sorge, vor der nach dem Tod folgenden Unterwelt, in welcher Ungerechtigkeit bestraft wird. Dadurch kommt so das Thema der *Gerechtigkeit* auf. In der Furcht vor der Strafe rechnet einer nach, wo er Unrecht getan, wo er sich verschuldet habe. Und so erklärt Sokrates den Nutzen des Reichtums darin, dass einer (vorausgesetzt er ist wohlgesinnt) durch den Reichtum die Möglichkeit den Göttern Opfergabe zu leisten, niemanden zu übervorteilen, niemandem etwas schuldig zu bleiben, habe und so keine Strafe fürchten müsse. Und damit steht ganz klar das Thema das Geschuldete schulden im Raum. (Nr. 5)

## Die These des Simonides: Das Schuldige leisten

### Das „Wiedergeben“

Simonides behauptete in seiner These, „die Gerechtigkeit, sollen wir sagen so ganz einfach, sei in Wahrheit Wiedergeben, was einer von einem empfangen hat“ (331c).

Nun beginnt die Suche nach der hinreichenden Bedingung der Gerechtigkeit gewissermassen direkt. Dies wird durch das Untersuchen und anschliessendes Verwerfen oder Anpassen und Beibehalten einer These praktiziert.

Sokrates kehrt also die Vorstellung der Bestrafung der Ungerechtigkeit in der Unterwelt um und probiert sich so an einem ersten Ansatz der Gerechtigkeit als Idee. Seine erste These wäre, dass Ungerechtigkeit Verschuldungen sind. Sie versuchen mit der Untersuchung (hier Umkehrung) der These die Gerechtigkeit zu bestimmen, sie zu definieren, sie einzugrenzen. Wenn Ungerechtigkeit Verschuldungen bedeutet, also das Empfangene nicht zurückzugeben, dann ist Gerechtigkeit doch umgekehrt

vermutlich (mindestens) das Empfangene wiederzugeben, also in Wahrheit Wiedergeben. Ob dies hinreichend ist, soll überprüft werden. Schnell wird klar: Nein, Wiedergeben allein genügt nicht. Sehr klar zeigt sich das an einem Beispiel: Es kann keinesfalls der Gerechtigkeit entsprechen, einem eine aufbewahrte Waffe zurückzugeben, der dem Wahnsinn verfallen ist, da darauf ja dann der eventuell schädliche Gebrauch einer Waffe folgen könnte, einfacher gesagt, Schaden folgen könnte.

Dies wäre wiederum vernunftlos und kann nicht der Gerechtigkeit entsprechen. Gerechtigkeit muss also anders gedacht werden, weil sie sonst nicht sinnvoll ist, nicht ihrem Sinn entspricht.

Wiedergeben, in diesem Sinne, ist nicht nur nicht hinreichend, sondern in Fällen wie dem vorher aufgeführten, unrecht. Damit ist die These des Simonides aber nicht verworfen, sie wurde nur missverstanden und soll nun anders gedacht und geprüft werden. Die Aufgabe der Suchenden ist es, herauszufinden oder vielleicht besser gesagt zu verstehen, was Simonides eigentlich meinte. Es soll untersucht werden, wie die These verstanden werden muss, damit Gerechtigkeit sinnvoll ist.

Der neue Gesprächspartner, Polemarchos, legt eine neue Auslegung der These des Simonides und somit einen Ansatz einer Idee, eines Prinzips dar, das lautet: Dass, antwortete er, „... einem jeden das Schuldige zu leisten gerecht ist; dieses sagend, scheint er mir Richtiges zu sagen.“ (331e). Bedeutet also: Das unbedingte, bedingungslose Wiedergeben ist nicht gerecht, wie das Beispiel des Wahnsinnigen zeigte, sondern bedingtes Wiedergeben. Die Bedingung des Wiedergebens ist das Schuldig-Sein dessen, was man wiedergibt; dann ist das Wiedergeben gerecht. Schuldig zu sein, heisst also, wenn man jemandem etwas schuldet. Man schuldet nicht, indem man einfach wiedergibt, sondern indem man das Schuldige gibt.

Wieder liegt die Frage auf der Hand, wird zwar nicht direkt ausgesprochen, liegt aber in der Befragung der Simonides-These drin: Was ist „das Schuldige“, wem ist man was „schuldig“? (Nr. 5)

## Das „Schuldige“

Mit dieser Frage stellt Polemarchos eine neue Unterthese zur Simonides-These auf: Freunde sind Freunden schuldig, Gutes tun, nicht Böses, mit Einbezug der Erkenntnis aus dem Beispiel des Wahnsinnigen: Wenn (Wieder)Geben den Freunden verderblich wäre, ist es ja nicht gut (sondern das Gegenteil), also dann nicht das Schuldige und somit, wenn das (wieder)geben verderblich ist, dann nicht wiedergeben, da das den Freunden Schuldige darin besteht, dass es gut ist. Also noch einmal: Im unbedingten

(Wieder-)Geben, also im Wiedergeben schlechthin liegt die Gerechtigkeit nicht. Es bedeutet, dass die Gerechtigkeit sowohl Wiedergeben als auch Nicht-Wiedergeben liegen kann, also nicht im Gebührenden schlechthin. Sondern im Schuldigen, im schuldigen Wiedergeben, wiedergeben, wenn es für den Freund Gutes bedeutet, wenn es dem Freund nützt.

Da sich diese These ja nur auf Freunde bezieht, fragen sie sich: Was schuldet man denn den Nicht-Freunden, also den Feinden?

Hier wird also offensichtlich stillschweigend angenommen, dass Nicht-Freunde gleich Feinde sind und dass es da nichts dazwischen gebe. Aber sind Nicht-Freunde wirklich gleich Feinde, Nicht-Feinde gleich Freunde, oder was ist da dazwischen und wenn da etwas dazwischen ist wie behandelt man das (anders)? Diese Annahme wird nirgendwo als solches in Frage gestellt, da Sokrates etwas anderes zeigen möchte.

Abgeleitet von der Freunde-These, dass man den Freunden Gutes oder eben Nützliches schuldig ist, meinen die Diskutierenden, eine scheinbare Entsprechung gefunden zu haben. Die Feinde-These lautet also: Da Feinde ja das Gegenteil von Freunden sind, muss man ihnen doch das Gegenteil schuldig sein, also wäre scheinbar entsprechend, dass der Feind dem Feind Übles schuldig ist. Damit stehen sie oberflächlich vor der Freund-Feind-Thematik und andererseits auf der eigentlich zugrundeliegenden Ebene (Dimension) des Guten-Üblen (Bösen).

Der Neuansatz der Simonides-These wäre also: „Freunden nämlich, meint er, seien Freunden schuldig Gutes zu tun, Böses aber nichts.“ (332a) „Schuldig ist aber, denke ich, der Feind dem Feinde, wie es sich ja auch gebührt etwas Übles.“ (332b) „Das sei gerecht, jedem das Gebührende abzugeben, und die nannte er das Schuldige.“ (332c) (Nr. 6)

## Gerechtigkeit als Kunst

Dies muss jetzt genauer befragt werden, um es richtig zu verstehen. Sokrates versucht sich in einer Befragung und setzt dabei bei den Künsten an. Wieder kann man von einer Umkehrmethodik sprechen, denn er geht zuerst vom Namen der Kunst aus und will danach nennen, was denn ihr Gebührendes, Schuldiges ist: Was sie wem abgibt. Er geht also davon aus, dass eine Kunst immer *für* etwas ist.

Eine Kunst besteht also darin: Eine Fähigkeit, welche als Tätigkeit wirkt und darin besteht, dem ihr Zugeschriebenen sein Gebührendes zu geben, das Gebührende im Sinne von: das Beste, was man aus jenem ausschöpfen kann. Das sieht man klar an den beiden folgenden Beispielen: Die Heilkunst gibt dem Leibe Arznei, Speise und Trank, die Kochkunst gibt der Speise das Schmackhafte. Und nun stellt sich Sokrates die Frage:

Dem wem was (welches Schuldige) gebende Kunst heisst Gerechtigkeit? Er geht also hier ganz direkt davon aus, dass die Gerechtigkeit eine Kunst ist.

Da Sokrates davon ausgeht, Gerechtigkeit sei eine Kunst, frage ich mich, was Sokrates unter Kunst im allgemeinen Sinne versteht? Ist damit eben eine Fähigkeit, die als Tätigkeit wirkt, gemeint, welche dem ihr Zugeschriebenen sein Gebührendes gibt, im Sinne von: sein „Bestes“ ausschöpft? Ist denn die Vorstellung Platons der Gerechtigkeit so etwas in der Art? Warum ist es für ihn so klar und nicht erklärungsbedürftig, dass Gerechtigkeit eine Kunst ist? Diese Frage wird nicht beantwortet, es wird einfach vorausgesetzt.

### Das „Zuträgliche“

Aus dem Vorherigen beantwortet Sokrates die Frage, die was wem gebende Kunst Gerechtigkeit heisse, also die Frage danach, was Spezifisches oder Eigenes der Gerechtigkeit ist, mit: Die den Freunden Nutzen und Feinden Schaden abgebenden, was sie gleichsetzen mit den Freunden Gutes und den Feinden Böses abgebende. Sie verschieben also Gutes auf Nutzen und Böses (Übles) auf Schaden. Nun wird diese These in Frage gestellt, und zwar bezüglich des Schuldigen, also was die Kunst gibt. Sie kehren also wieder um, sie gehen von der Kunst aus und suchen ihr Zuträgliches. Wieder analog zu vorher: Der Arzt (Heilkünstler) ist am meisten im Stande, kranke Freunde gesund zu machen (Gutes zu tun) und kranke Feinde absichtlich nicht gesund zu machen oder sogar absichtlich krank (noch kränker) zu machen (Böses zu tun). Der Steuermann ist am meisten im Stande, seine Freunde an Bord vor den Gefahren der See zu schützen (Gutes tun) und seine Feinde absichtlich nicht davor zu schützen oder sie sogar absichtlich den Gefahren auszusetzen (Böses tun). Aber nun zum Gerechten: Was ist sein Mittel, in dem er am meisten (also hinreichend, spezifisch) im Stande ist seinen Freunden Gutes und seinen Feinden Böses zu tun? Die Frage hier ist also wieder nach der hinreichenden Bedingung, dem, was den Gerechten hinreichend zum Gerechten macht, das eigentliche Kriterium, um ein Gerechter zu sein. Anders gefragt: Was ist die eigentliche Aufgabe der Gerechtigkeit? Was sind die „Materialien“ (Handlungen) ihrer Tätigkeit, der Kunst Gerechtigkeit, womit beschäftigt sie sich? Womit muss sie sich beschäftigen, weil sie darin die einzige oder beste ist, weil sie am meisten im Stande ist, mit diesen „Materialien“ umzugehen, sie richtig anzuwenden, einzusetzen – um eben der These zu entsprechen, dass sie dadurch dem scheinbaren Ziel Freunden Gutes und Feinden Böses abzugeben, entspricht? Polemarchos' Antwort lautet: Durch Kriegsführung (Feinden Böses abgeben) und Bundesgenossenschaft (Freunden Gutes abgeben). Hier wird also die Krieg-Frieden-Thematik angesprochen.

Von Frieden in Verbindung mit *Vertrag*, denn es wird ja nicht Kriegsführung und Friedensführung genannt, die Abwesenheit des Krieges bedeutet ja noch keinen Frieden. Sie sprechen von Bundesgenossenschaften, von Bündnissen, führt man den Frieden nicht? Muss man den Frieden binden? Hier wird also die Vertrags-Thematik angesprochen.

## Der Nutzen und die Nutzenlosigkeit

Im Weiteren wird die These von einer anderen Seite umgekehrt: Die Künste werden bezüglich des Nutzens, dem sie etwas abgeben, untersucht, und zwar im Nicht-Zustand. Nutzen wird hier im Sinn von Hilfe verstanden. Also: was nützt (hilft) die Kunst ihrem Objekt? Wenn das Objekt gerade nicht Objekt der Kunst ist, bringt die Kunst dem Nicht-Objekt ja auch keinen Nutzen, weil sie eben nur im Stande ist, ihren Objekten Nutzen zu bringen. Nicht-Kranken ist der Arzt unnütz, also nicht brauchbar, sie brauchen ihn schlicht nicht, und Nicht-Schiffenden ist der Steuermann unnütz, sie brauchen keinen Steuermann, wenn sie nicht schiffen. Aber wie steht es mit dem Gerechten? Ist der Gerechte den Nicht-Kriegenden unnütz, brauchen Nicht-Kriegende den Gerechten auch nicht? Nein, so scheint es nicht zu sein. Also auch im Nicht-Krieg, im „Frieden“ (die Diskutierenden sehen Nicht-Krieg gleich Frieden) ist der Gerechte oder eben die Gerechtigkeit nützlich. Anders gesagt, man braucht sie auch dann. Also braucht man Gerechtigkeit „immer“? Sie suchen nach anderen Tätigkeiten (Künsten), welche sowohl im Krieg wie auch im Frieden nützlich sind, welche man also immer braucht: Ackerbau braucht man immer, denn man braucht immer Früchte, Lederarbeit braucht man immer, denn man braucht immer Schuhe. Dies sind die Beispiele zum Beweis, Tätigkeiten (Künste), die man also immer braucht. Und nun: Wozu braucht man Gerechtigkeit immer, oder eben im Nicht-Krieg, im Frieden? Polemarchos' Antwort lautet: zu Verhandlungen, also Verkehr und Genossenschaften, sie bestimmt, regelt und kontrolliert also die Verbindungen und Beziehungen, das Zusammenspiel zwischen verschiedenen Parteien.

Diese Antwort wird nun weiter untersucht. Die Untersuchung setzt bei den Genossen an. Es wird wieder nach dem Standpunkt untersucht, wozu Gerechtigkeit dem Genossen *mehr* (am meisten, als einzige) nützt als alle anderen Künste, also wieder Frage nach der hinreichenden Bedingung. Denn im Brettspiel ist ein Brettspieler nützlicher als ein Gerechter, im Ziegelsetzen ist der Baufachmann nützlicher als der Gerechte und auch im Kitharaspielen ist der Kitharaspielder nützlicher als der Gerechte. Worum ist der Gerechte nützlicher als alle anderen? Worin ist der Gerechte Fachmann, was ist sein Fach? Wozu braucht man den Gerechten?

Denn das ist ja immer die Frage: Wozu brauche ich ihn, ich brauche ihn ja dann und dort wirklich, wenn er mit etwas Gewissem als einziger oder am besten umgehen kann. Polemarchos' Antwort lautet: In Geldsachen ist der Gerechte seinen Genossen nützlicher als alle anderen Künstler. Diese Antwort muss untersucht werden: inwiefern in Geldsachen? Denn wenn man etwas mit dem Geld kaufen möchte, ist doch immer derjenige Künstler nützlicher als der Gerechte, dessen Objekt seiner Kunst das ist, welches mit dem Geld gekauft oder verkauft wird. Beispielsweise beim Kauf eines Pferdes ist der Bereiter nützlicher als der Gerechte. Der Gegenstand der Gerechtigkeit liegt also nicht im Kauf oder Verkauf von etwas, also nicht in der Anwendung des Geldes.

Aber in welchem Aspekt der Geldsachen ist denn nun der Gerechte der nützlichste? Polemarchos' Antwort lautet: Wenn man das Geld niederlegen will und sicher sein will, also aufbewahren, wenn man es nicht anwenden, sondern hinlegen will.

Nun werden ein paar logische Schlüsse gezogen. Da ja die Anwendung einer Sache (hier Geld) ihren Nutzen als Ziel hat, kann somit durch die Nicht-Anwendung (hier das Aufbewahren, Hinlegen, Nicht-Brauchen) nicht mehr der Nutzen erreicht werden. In der Nicht-Anwendung liegt also die Unnützlichkeit. Da ja Gerechtigkeit (nur) im Aufbewahren (Und nachher Wiedergeben), also *Nicht*-Anwenden des Geldes nützlich wäre, ist sie somit in der Unnützlichkeit nützlich (im Nichtgebrauch brauchbar), folglich im Nutzen unnützlich (im Brauchen unbrauchbar). „Und so auch in Absicht auf alle anderen Dinge sei Gerechtigkeit, wenn ein jedes genutzt wird, unnützlich, in der Unnützlichkeit aber nützlich“. (333d)

Analog dazu ein weiteres Beispiel der Hippe: Wenn man die Hippe aufbewahren will (also nicht brauchen, nicht nutzen), dann scheint der Gerechte dafür nützlicher als alle anderen Künstler; jedoch wenn man die Hippe gebrauchen will, ist der Winzer der nützlichste Künstler. Weitere Beispiele folgen. Es zeigt sich, dass in allem der Gerechte oder die Gerechtigkeit, wenn ein jedes gebraucht wird, unnützlich sei, in der Unnützlichkeit aber nützlich. (Nr. 7)

Die Folgerungen scheinen doch logisch. Wie denn kann nach diesen nachvollziehbaren Folgerungen eine totale Absurdität herauskommen? Wie können Folgen die eigentlich logisch aufeinanderfolgen, so absurd sein?

Muss man es vielleicht so verstehen: Wenn ein Gegenstand den Nutzen der Sache selbst nicht verfolgt, sondern einen anderen Nutzen, also nützlich für einen anderen Nutzen als des behandelnden Gegenstandes Nutzen, würde das dann nicht einfach heißen, dass der Gegenstand einen neuen Nutzen „bekommt“? Wie kann man spätestens hier den Ausdruck Nutzen überhaupt noch als einheitlichen Ausdruck verstehen? Was bedeutet Nutzen? Bedeutet Nutzen gleich Folgen im positiven Sinne? Hat denn nun Gerechtigkeit einen Nutzen, wenn sie nützlich in der Unnützlichkeit ist?

Gerechtigkeit hat Folgen. Was sollte auf Gerechtigkeit folgen? Geld, Gewinn, Erfolg, Glück, das Gute, oder eben einfach sie selbst folgenlos? Stellt das Platon hier implizit in Frage und kritisiert hiermit bereits den *Utilitarismus*? Denn soll man die Gerechtigkeit auf ihre Folgen, also ihren Nutzen hindenken? Ich denke, man müsste sich sie doch auf sie selbst hindenken.

Nun wird diese totale Absurdität ausgestaltet. Es wird wieder an einem neuen Punkt der Künste angesetzt. Es wird nämlich am *Vermögen* einer jeden Kunst angesetzt. Also an dem, was sie gut hüten kann, kann sie ebenso gut abstehlen, sie ist in beide Richtungen fähig. Da die Kunst ja am besten weiss, wie man dieses etwas tut, kann ja auch nur sie am besten wissen, wie man etwas nicht tut, sie kennt die Bedingungen der Kunst als Tätigkeit am besten, besser als alle anderen, und kann deshalb auch am bewusstesten diese Bedingungen auslassen oder das Gegenteil der Bedingung zu tun. Da etwas tun und das Gegenteil zu tun ja wie vorwärts und rückwärts laufen auf ein und demselben Weg bedeutet. Wer den Weg kennt, wäre zumindest fähig, in die eine sowie die andere Richtung abzulaufen. Dies zeigt sich wieder an Beispielen wie der Ringkunst (derjenige, der am besten Schläge austeilen kann, kann sie auch am besten abwehren), der Arztkunst (derjenige, der einen am besten gesundmachen kann, kann einem auch am besten krankmachen), der Wächter (derjenige, der etwas am besten schützen kann, kann es auch etwas am besten stürzen) ... Da Polemarchos ja davon ausgeht, dass Gerechtigkeit diejenige Kunst ist, welche das Geld hüten kann, ist sie auch diejenige Kunst, welche das Geld unterschlagen kann (könnte), also zu beidem fähig wäre. (Würde das also bedeuten, dass nur derjenige, welcher die Gerechtigkeit kennt, also nur wer fähig dazu ist, die Gerechtigkeit zu erkennen und zu leben, am meisten dazu fähig ist (wäre), Ungerechtigkeit zu erkennen oder zu leben?) Also wäre die Kunst Gerechtigkeit aufgrund ihres Vermögens, Geld zu unterschlagen, eine Verschlagenheit, eine List?

Daraus kann ich folgern, dass die Kunst Gerechtigkeit im Sinne einer Fähigkeit nicht im Aufbewahren an sich steckt, da in ihr ja genauso das Vermögen des Gegenteils liegt. (Nr. 8)

## Freund und Feind

Irgendwie dünkt die Diskutierenden, Gerechtigkeit könne aber keine Überlistung sein (zum Nutzen der Freunde und zum Schaden der Feinde). Obwohl es zum Freund-Feind-Schema und der dazugehörigen These passen würde und eine logische Folgerung ist, dünkt es Polemarchos falsch, von Überlistung zu sprechen. Nun wird also die Freund-Feind-These in Frage gestellt. Zuerst auf der (oberflächlichen) Ebene, inwiefern denn

ein Freund ein Freund ist. Ein Freund bezeichnet man diejenige, die gut(artig) einem gegenüber zu sein scheinen, man bezeichnet also diese, welche gut scheinen und es auch sind, wie auch diese welche nur scheinen, aber nicht sind als Freunde, bei den Feinden umgekehrt analog. Und hier liegt das Problem der Bezeichnung „Freund“, stellt Sokrates indirekt fest. Sie impliziert ja eine Perspektive von einem Subjekt aus, sie beschreibt die Wahrnehmung eines Subjektes, welches aber manchmal oder öfters darin fehlt, das, was wirklich ist, wahrzunehmen. Das Subjekt muss auf die Richtigkeit seiner Wahrnehmung hoffen, kann sich aber nicht auf sie verlassen, dass sie auch wirklich das, was ist (das Wahre), als wahr nimmt. Mit dieser Möglichkeit des Fehlens ist es also „objektiv“ möglich, den objektiv Guten zu schaden und Feinden zu nutzen im Sinne von helfen. Sie verschieben das Freund-Feind-Schema, was ja eine Perspektive impliziert, welche eben fehlen kann (eben nur die eine Perspektive und nicht die ganze Sicht auf die Sache hat), um das Problem von der Ebene der Subjektivität auf die Ebene der Objektivität zu verschieben in die Dimension Gut-Böse. Freunde sind also nun Gute, Feinde Böse. Die Verschiebung geht sogar noch weiter, gut wird mit gerecht und böse mit ungerecht gleichgestellt.

Nun wird die Freund-Feind-These mit dieser Erkenntnis ergänzt: Gerecht ist es, den (wahren) Freunden wohlzutun (nutzen, helfen?), weil sie gut sind (objektiv gut, was auch immer das bedeutet, auf jeden Fall nicht nur gewinnbringend für jemanden) und den (wahren) Feinden zu schaden, weil sie böse sind. Das Problem ist nur, wahre Freunde sind ja unter der Bedingung wahre (objektiv) Freunde, dass sie gut sind (bei Feinden analog das Gegenteil), aber wie will man denn den Freund bestimmen, wenn man nicht bestimmen kann wer „objektiv“ gut ist? Wieder die Frage wäre, die Sokrates implizit stellt: Was ist denn (objektiv) gut?

## Gerechtigkeit ohne Schaden

Im Weiteren wird die Freund-Feind-These auf einer anderen, wie ich finde, tieferen Ebene in Frage gestellt, nämlich punkto Schaden. Die Freund-Feind-These beinhaltet ja, dass Gerechtigkeit auch darin besteht, (wahren) Feinden (weil sie böse sind) zu schaden. Kann das stimmen? Kann Moment Schaden zu Gerechtigkeit gehören? Das ist hier die Frage, die These wird also viel grundlegender in Frage gestellt. Zuvor war ja nur die Frage, wie man den wahrhaftigen Freund und den wahrhaftigen Feind erkennt, es bestand keine Absicht zur Verwerfung der These, sie wollten die These nur besser verständlich machen, was damit gemeint sei, und haben sie dann verschoben. Nun wird aber die These in ihrem Inhalt in Frage gestellt, ob der Moment Schaden, der die These enthält, behalten werden kann oder verworfen werden muss.

Wie immer werden zur Greifbarmachung ein paar Beispiele die wie Metaphern, Bilder oder Symbole für etwas wirken, aufgestellt, weil man etwas (wie eine allgemein gültige Regel) scheinbar oft zuerst am Konkreten und danach erst am Abstrakten verstehen kann.

Sie beginnen mit dem Beispiel eines Pferdes. Wenn man einem Pferd schadet, dann wird es schlechter in Bezug auf Tüchtigkeit. Nicht nur bei Pferden verhält es sich (erfahrungsgemäss!) so, auch bei allen anderen Tieren (Hunden etc.). Die Folgerung wäre, da Schaden immer aus einer eine Art der Zerstörung besteht und da Zerstörung ja das (Gut)Sein verhindert, dass es sich so verhält, wie sie es sagen. Dem ist auch so bei Menschen, auch sie werden durch zugefügten Schaden schlechter in Bezug auf Tüchtigkeit (Tugend). Der Bezug des Besser- oder eben Gut-Seins ist hier immer die Tüchtigkeit, die Tugend, das wird hier vorausgesetzt. Das Ziel ist also die Tüchtigkeit, die Tugend, die durch Gutes tun erreicht wird, aus dem das Gute besteht. Ebenfalls wird hier zum ersten Mal festgesetzt, dass die Gerechtigkeit menschliche Tugend ist, das wird vorausgesetzt, scheint klar zu sein. Menschen, denen Schaden zugefügt wird, werden schlechter in Bezug auf Tüchtigkeit, heisst für sie: Menschen, denen Schaden zugefügt wird, werden ungerechter. Ungerechtigkeit ist also Folge eines Schadens.

Ich frage mich: Bedeutet das, dass gerecht sein heisst gut sein in Bezug auf Tüchtigkeit, Tugend? Das zeigt doch auch schon wieder, dass da schon eine Vorstellung von Gerechtigkeit besteht, nämlich in Bezug (Ziel) auf Tüchtigkeit, Tugend.

Folglich kann Gerechtigkeit den Moment Schaden nicht enthalten, da Gerechtigkeit durch Schaden ihr eigenes Ziel (Tüchtigkeit, Tugend) verfehlt, beziehungsweise das umgekehrte Ziel ihrer selbst anstreben würde. Der Beweis, dass Gerechtigkeit den Moment Schaden nicht enthalten kann, würde auch mit dem Ansatz (der Voraussetzung) der Kunst übereinstimmen. Da ja eine Kunst nicht das Gegenteil dessen, wofür sie da ist, anstreben und verwirklichen kann und sie ja davon ausgehen, dass Gerechtigkeit eine Kunst ist, heisst das, dass Gerechtigkeit nicht Ungerechtigkeit anstreben und verwirklichen wollen kann. Dies beweist noch einmal, dass der Moment Schaden nicht zu Gerechtigkeit gehören kann.

Sie kehren die neugewonnene Erkenntnis um: Wenn Schaden nicht Sache der Gerechtigkeit ist, dann ist sie Sache der Ungerechtigkeit. (Ungerechtigkeit ist ja auch die Folge eines Schadens.) Es ist also auf keine Weise gerecht, irgendjemandem Schaden zuzufügen.

Nun gut soweit, sie wissen nun etwas, was sicher nicht Gerechtigkeit ist. Sokrates will es aber wissen: Was ist sie denn? (Nr. 9)

Am Anfang stand Simonides-These. Die Diskutierenden haben sie durchlöchert, befragt, untersucht, auf den Kopf gestellt, umher geschoben, ergänzt, begrenzt, beschnitten und ausgeschmückt, dass der These gerade schwindlig werden könnte. Aber sie haben sie nicht verworfen, ihr ist zwar vielleicht vor lauter Bewegung, Auseinanderziehen und wieder (neu) Zusammenlegen schwindlig geworden, aber bestehen kann sie trotzdem (noch). Sie wurde oft missverstanden und dann wurde von den Diskutierenden verstanden, dass die These missverstanden wurde, aber wie sollen wir sie verstehen? Wie meint es Simonides denn? Immer noch: Was ist das Schuldige? Was ist Gerechtigkeit?

## Die These des Thrasymachos: Das dem Stärkeren Zuträgliche

### Eine Real-Definition von Gerechtigkeit

Zu Beginn sollte vielleicht erwähnt werden, dass es nicht klar ist, ob Thrasymachos seine Thesen wirklich so meint oder ob sie vielleicht ironisch gemeint sind. Wirklich meinen im Sinn von, dass er die Thesen über Staats- und Naturrecht, die unter Sophisten herumschwirrten, also eine Ideologie und damit die Herrschaft unterstützt. Ironisch meinen im Sinn von, dass er dieser Ideologie (Thesen der Sophisten) kritisiert, indem er provokante Thesen aufstellt, um somit die Herrschaft zu kritisieren.

Nun reicht es Thrasymachos. Schäumend aufgebracht stösst er vor und greift Sokrates an. Er akzeptiert seine Art zu suchen, indem er sich „dummstellt“, das Gegenüber mit Fragen löchert, aber selbst keine Aussage zur Gerechtigkeit macht, nicht. Er fordert Sokrates zu einer Definition auf. Er soll nicht das Gegenüber fragen, bis dieses keine Antworten auf seine spitzfindigen Fragen mehr leisten kann, sondern er soll selbst aussagen. Und zwar, fordert er, keine blossen Antworten wie: Gerechtigkeit ist das Pflichtmässige oder das Nützliche (was einer Nominal-Definition entsprechen würde), sondern genauer, spezifischer.

Sokrates zweifelt, zweifelt an dem Erfolg der Suche nach der Gerechtigkeit, aber ihm ist klar, dass sie hier nach etwas sehr Herrlichem (Wichtigem) suchen, und gibt die Suche, wenn auch zweifelnd, nicht auf und stellt sich dem wütenden Thrasymachos. (Nr. 10)

Thrasymachos fragt nach einer spezifischen Definition, nach der Real-Definition der Gerechtigkeit. Die Unterscheidung der Definitionen wird hier am Beispiel einer Zahl gezeigt: Die Frage würde lauten: Was ist 12? Eine Antwort (Definition) wäre: 12 ist zwei

mal sechs. Das stimmt, würde aber genau nicht der Real-Definition entsprechen, die Thrasymachos verlangt. Er will nämlich wissen, was Gerechtigkeit ihrer Sache selbst ist, worin sie besteht, die Definition des Gehaltes der Gerechtigkeit.

Er verlangt hier also nach einem bestimmten methodischen Ansatz bei der Suche nach Gerechtigkeit. (Nr. 11)

### „Gerechtigkeit ist das dem Herrschenden Zuträgliche“

Da Sokrates durch den drohend fordernden Thrasymachos und seine Zweifel eingeschüchtert ist, vermag er nicht auf die Forderung einer Real-Definition zu antworten. Also Platz frei für Thrasymachos, welcher nun einen Neuansatz, eine neue These der Gerechtigkeit ankündigt: „Ich nämlich behaupte, das Gerechte sei nichts Anderes als das dem Stärkeren Zuträgliche.“ (338c)

Er bleibt also beim Zuträglichen, was man mit *Schuldigem* verbinden kann. Das wird also im Ansatz beibehalten. Was ironisch ist, da er ja genau das als eigene Antwort liefert, was er Sokrates untersagte zu antworten. Aber er fügt einen fatalen Zusatz an, er beschränkt es nämlich auf *den Stärkeren*. Ihm nach ist also das Zuträgliche oder eben Schuldige nicht hinreichend, sondern die Beschränkung auf den Stärkeren macht es aus.

Sokrates stellt diese These in Frage. Er setzt mit einem Beispiel an: Die Speise ist dem Stärkeren zuträglich, aber eben auch dem Schwächeren. Nach Thrasymachos wäre ja ausschliesslich das dem Stärkeren Zuträgliche das Gerechte, nicht das dem Schwächeren Zuträgliche. Verhält es sich mit der Gerechtigkeit auch so oder ist sie eben auch dem Schwächeren zuträglich?

Nun wird der Stärkere verschoben auf die Regierung. Thrasymachos geht also davon aus, dass der Stärkere regiert, also die Regierung ist. Jede Regierung wählt Gesetze, die das Zuträgliche ihrer Regierungsform anstreben. Die Regierung macht also Gesetze, für ihre Form, also für sich selbst, und in diesen liege dann die Gerechtigkeit schlechthin. So lautet also die These mit der Verschiebung: „Dies nun, o Bester, ist das, wovon ich meine, dass es in allen Staaten dasselbe Gerechte ist, das der bestehenden Regierung Zuträgliche. Das heisst konkret: Die Gesetze sind also (auch rein zeitlich) zuerst da, aus diesen schon bestehenden Gesetzen, wird die Gerechtigkeit abgeleitet, kommt also danach.

Sokrates gesteht hier prinzipiell zu, „dass das Gerechte ein Zuträgliches sei“ (339b). Er möchte aber den Zusatz von Thrasymachos befragen. (Nr. 12)

Eine These, die logisch aus der ersten folgt, wäre also: Wenn die Gerechtigkeit aus dem Zuträglichen für die Regierung besteht, dann besteht die ihre Ausführung im Gehorsam

gegenüber der Regierenden. Gerecht ist es also demnach, den Regierenden zu gehorchen.

Wenn Gerechtigkeit auszuführen bedeutet, der Gerechtigkeit zu gehorchen, und der These nach ja Gerechtigkeit bedeutet, den Regierenden zu gehorchen, dann würde das ja heissen, dass in den Regierenden schlechthin die Gerechtigkeit steckt.

Sokrates stellt die beiden Thesen des Stärkeren Zuträglichen und des Gehorsams, welche ja aus der ersteren folgt, gegenüber. Er versucht sie zu vereinbaren und deckt somit ein erstes Problem auf: Regierende fehlen – sie erkennen nicht immer das *ihnen* Zuträgliche, demnach kann die Gerechtigkeit nicht in den Regierenden und dem Gehorsam ihnen gegenüber liegen. Sonst wäre ja in Momenten des Fehlens das ihnen Nicht-Zuträgliche, also das Ungerechte gerecht, was ein totaler Widerspruch wäre.

Daraufhin wird eine Korrektur an der These angebracht: „... unter dem Stärkeren Zuträgliche hat er doch gemeint, was der Stärkere für ihn selbst zuträglich hielte, dieses müsse der Schwächere tun, und dies hat er als das Gerechte festgesetzt.“ (340b)

Das, was *er* für das Zuträgliche hielte. Also nicht das wahre Zuträgliche, das, was zuträglich ist, sondern das, was den Stärkeren zuträglich scheint. (Nr. 13)

## Der „gute Hirte“

Thrasymachos passt diese Korrektur aber so gar nicht, so habe er das ganz und gar nicht gemeint. Sokrates habe schon ganz falsch angesetzt, habe ihm absichtlich die Worte verdreht. Thrasymachos sagt, es sei falsch gewesen, zu sagen, dass Regierende fehlen. Denn kein Meister fehle in seinem Fach jemals. Das heisst, auch Regierende fehlen im Erkennen des Zuträglichen nicht, sonst sind sie keine wahren Regierenden. So denkt er, er habe seine These zu Beginn des Stärkeren Zuträglichen wieder gerechtfertigt.

Thrasymachos sagt hier also eigentlich: Die Bedingung für einen Meister ist also, dass er niemals in seiner Tätigkeit fehlt. Ein Künstler oder besser gesagt, die Kunst fehlt nicht. Und deswegen sei die Infragestellung punkto Fehlen falsch, weil es gar nie zum Fehlen eines wahren Regierenden kommt. (Nr. 14)

Sokrates gibt aber nicht auf, er stellt weiter in Frage. Er setzt wieder bei den Künsten an. Künste sind dazu da, einem jeden das Zuträgliche zu suchen und darzureichen: Der Arzt den Patienten Gesundheit, der Steuermann den Schiffenden Ordnung und Sicherheit. Die Bestimmung der Kunst ist es also, jedem das Schuldige abzugeben. Da eine Kunst auch laut Thrasymachos nie fehlt, bedarf sie ja nichts weiter. Was sollte eine Kunst also sich selbst überhaupt zutragen, wenn sie ja nichts bedarf, ihr an nichts fehlt?

Keine wahrhafte Kunst hat das ihr selbst Zutragliche im Auge. Sondern das Zutragliche, dessen Kunst sie ist. Da Künste ja diese regieren, deren Kunst sie sind, heisst das, dass die wahren Regierenden („Stärkeren“) das den von ihnen Regierten (Schwächeren!) Zutragliche suchen und darreichen.

Wenn man jetzt wie Sokrates davon ausgeht, dass Gerechtigkeit eine Kunst ist, heisst das also, Gerechtigkeit nicht das dem Stärkeren Zutragliche ist. Sondern sie besteht darin, dass der wahre Stärkere dem Schwächeren das Zutragliche, das Angemessene sucht und darreicht.

Hier wird also auch „zutraglich“ mit „angemessen“ in Verbindung gebracht. Das Zutragliche ist das Angemessene, das Massvolle. (Nr. 15)

Thrasymachos hat schon ein Gegenargument auf Lager, das seine These retten sollte. Er setzt bei dem Sinnbild des Hirten an. Ein Hirte wolle, wenn er die Schafe hüte, ja auch nicht das Zutragliche für die Schafe, sondern das Zutragliche für sich selbst und den Herren der Schafe. Und so verhalte es sich auch mit den Regierenden, die ihre Regierten hüten.

Thrasymachos führt daraus weiter, Gerechtigkeit sei ein fremdes Gut, da sie dem Überlegenen Nutzen, einem selbst als Unterlegenen aber nur Mühsal, gar Schaden bringt. Wenn wir als Unterlegene gerecht sein wollen, müssen wir dienen, den uns Überlegenen gehorchen. Gerechtigkeit ist nicht für uns, sie ist auf unsere Kosten für andere.

Daraus führt Thrasymachos weiter über den Nutzen und Vorteil der Ungerechtigkeit. Er sagt, Ungerechtigkeit herrscht über Gerechtigkeit. Wieder begründet er, wie fast alles, mit dem, was daraus folgt, also mit den angeblichen Folgen. Er sagt, da Ungerechtigkeit ja fremdes Gut und das einem anderen (Höheren) Zutragliche ist, ist dementsprechend Ungerechtigkeit das einem selbst Zutragliche und Nützliche, das, was zum Ziel der eigenen Glückseligkeit führe. (Nr. 16)

Sokrates stellt nun die These, dass Ungerechtigkeit punkto Nutzen grösser als Gerechtigkeit sei, in Frage. Zuvor dachte man ja, Sokrates fände es den falschen Ansatz, etwas nach seinen Folgen (Nutzen) zu bewerten oder zu suchen. Man könnte es so interpretieren, dass dem wahrscheinlich auch immer noch so sei. Hier steigt er aber auf die Argumentationsebene Thrasymachos' ein, um ihn auf seiner Ebene ebenfalls vom Gegenteil zu überzeugen. Eigentlich nimmt Sokrates ja durchgehend nur, was sein Gegenüber jeweils sagt, und befragt es, selbst sagt er nie aus.

Zuerst widerlegt Sokrates die Hirten-These, und zwar wieder mit dem Ansatz bei den Künsten. Er argumentiert so: Da, wie Thrasymachos ja selbst sagte, ein wahrer Künstler nicht fehlt, fehlt auch ein wahrer Hirte („Hirtenkünstler“) nicht. Daraus folgt, dass ein Hirte nur ein wahrer Hirtenkünstler ist, wenn er das Beste der Schafe anstrebt, „... denn

ihr eigenes, dass sie ganz gut sei, ist ja schon hinreichend besorgt, solange ihr nämlich nichts daran fehlt, die Hirtenkunst zu sein.“ (345d) So verhalte es sich ebenfalls mit den Regierenden.

Ein Hirte stellt ein schönes und passendes Sinnbild für einen Regierenden dar. Er hütet die Schafe und es sind eben *die* Schafe und nicht *seine* Schafe. Sie gehören ihm nicht, er hütet sie: sucht und reicht ihnen das Zuträgliche dar, als Hirte, *nur* als Hirte.

Sokrates stellt eine weitere Frage: Regiert ein wahrhaftiger Regent gerne? Thrasymachos bejaht die Frage vorerst ohne zu Zögern. (Nr. 17)

Sokrates stellt dies in Frage. Er bringt nämlich den Aspekt des Lohnes ins Spiel. Seine These wäre: Nein, kein Regent regiert gerne („freiwillig“?), weil er ja nicht zu seinem eigenen Nutzen regiert, sondern zum Nutzen der Regierten, deshalb fordert er Lohn. Er stellt eine Unterscheidung bei den Künsten dar: 1. Das Werk der Kunst, das im Vorteil/Nutzen derjenigen, die sie regiert, besteht und 2. Lohn für das Werk der Kunst, das, was Vorteil/Nutzen für den Regenten selbst bringt. Bei der Unterscheidung zeigt sich, Lohn hat jede Kunst, im Gegensatz zum Werk der Kunst ist der Lohn nicht spezifisch, einer spezifischen Kunst eigen. Also kann Lohn nicht eine hinreichende Bedingung einer spezifischen Kunst sein. Jeder Künstler bekommt Lohn, aber nicht als Künstler. Denn als Künstler vollbringt der Künstler das Werk seiner Kunst. Der Lohn ist nur ein Zusatz, ein Mittel für etwas anderes, es ist der Kunst nicht eigen. Lohn könnte man demnach wie als Lockmittel verstehen, für etwas, was man sonst nicht freiwillig, also ohne das Lockmittel nicht machen würde. Aus dieser Unterscheidung geht heraus: Da kein Künstler (Stärkerer) seinen eigenen Nutzen besorgt, sondern den der Regierten (Schwächeren), fordert der Künstler Lohn für das Ausführen der Kunst, macht sie also nicht gerne, „freiwillig“.

Das würde ja dann bedeuten, dass man nur des Lohnes, also schlussendlich doch nur des Eigennutzens wegen gerecht ist und nicht der Gerechtigkeit selbst wegen. Dass man immer im Endeffekt nach dem eigenen Nutzen trachtet und die Gerechtigkeit an sich nicht gerne ausführt.

Ja, die Frage hier ist klar: Trachtet man immer schlussendlich nach dem eigenen Nutzen? Ist alle Motivation im Endeffekt auf den eigenen Nutzen zurückzuführen? Anders gefragt: Will man Gerechtigkeit ihrer selbst wegen überhaupt? (Nr. 18)

Glaukon mischt sich ein und widerlegt die These Sokrates mit dem, was Sokrates eigentlich schon lange sagte: Der wahre Herrscher herrscht aus Notwendigkeit „gerne“. Anders gesagt, er herrscht aus Angst, dass unwahre Herrscher regieren könnten, welche nicht das Zuträgliche der Regierten anstreben. Ein wahrer Herrscher regiert nicht des Lohnes wegen. Er regiert des Gehalts, des Sinnes und nicht der Folgen wegen „gerne“. Denn es liegt nicht in der Natur eines wahren Herrschers, das ihm

selbst Zutragliche zu bedenken, sondern eben das der Regierten. Denn wie Sokrates schon feststellte, strebt der wahre Künstler nicht nach seinem eigenen Nutzen, sondern derjenigen, die er regiert. Damit möchte auch Glaukon zeigen: Die Kunst Gerechtigkeit kann auf keinen Fall das dem Stärkeren Zutragliche sein.

Nun muss noch die zweite These Thrasymachos', dass Ungerechtigkeit stärker als Gerechtigkeit sei, untersucht werden. (Nr. 19)

### Der „Krieg aller gegen alle“

Thrasymachos argumentiert wieder gleich, lehnt sich mit seinen Folgerungen aber noch mehr hinaus: Ungerechtigkeit ist Tugend und Weisheit (Klugheit), da sie für einen selbst nützlich sei, die Gerechtigkeit aber Laster und Einfalt, da sie für einen anderen nützlich ist.

Wie immer schon argumentiert er mit den Folgen, aber er setzt sogar oben drauf, dass er, nach seinem eigenen Nutzen zu trachten, als weise und gut bezeichnet, das Gegenteil als einfältig, dumm. Er geht sogar so weit, dass er sagt: Ungerechtigkeit ist edel und stark, Gerechtigkeit schändlich und schwach.

Sokrates setzt bei seiner Infragestellung diesmal beim Vorhausehabenwollen an. Wem will der Gerechte etwas voraushaben und wem will der Ungerechte etwas voraushaben? Der Gerechte möchte den Gerechten nichts voraushaben, sondern nur den Ungerechten, denn der Gerechte strebt ja wie seinesgleichen das Zutragliche der anderen an. Hingegen der Ungerechte will den Gerechten *und* den Ungerechten etwas voraushaben, denn das Streben nach dem eigenen Zutraglichen ist weder mit Gerechten noch mit den anderen Ungerechten, die ja auch nur nach ihrem eigenen Zutraglichen streben, vereinbar. Der Ungerechte ist also gegen Gegenteilige *und* gegen seinesgleichen in seinem Streben. Er will allen etwas voraushaben, er strebt gegen alle. (Nr. 20)

Aus dieser Erkenntnis führt Sokrates einen indirekten Beweis, dass ungerecht nicht weise und gut sein kann: Wenn ungerecht gleich gut und verständig wäre, wie Thrasymachos behauptet, dann dürfte der Ungerechte seinesgleichen nichts voraushaben wollen, weil das Gute seinesgleichen (Ähnlichem) nichts voraushaben will. Der Gerechte will nichts mehr als das ihm Ähnliche, aber mehr als das ihm Unähnliche (das Ungerechte). Der Ungerechte dagegen will aber vor dem ihm Unähnlichen wie auch ihm Ähnlichen etwas voraushaben. Da der Ungerechte seinesgleichen etwas voraushaben will, strebt er das entgegengesetzte Ziel des Guten an, kann also nicht gut sein. Da zuvor gezeigt wurde, dass der Ungerechte seinesgleichen etwas voraushaben will, kann ungerecht nicht gleich gut sein. Und

genauso verhält es sich mit der Weisheit und dem Kundigen (Kunst). Wie auch beim Guten wollen die Weisheit und die Kunst ihresgleichen nichts voraushaben; sie widersprechen also dem Wesen der Ungerechtigkeit, sofern man überhaupt von einem Wesen der Ungerechtigkeit sprechen kann.

Die umgekehrte Erkenntnis wäre demnach: Gerecht ist gut, weise und kundig. Ungerecht ist töricht und schlecht. (Nr. 21)

Thrasymachos muss die Richtigkeit des Gegenbeweises und sein eigenes Irren eingestehen. Sokrates möchte nun Thrasymachos noch die letzte These, dass Ungerechtigkeit stärker, mächtiger als Gerechtigkeit sei, widerlegen. Da ja nun feststeht, dass Gerechtigkeit Weisheit und Tugend, Ungerechtigkeit aber Torheit ist, könnte er nun im Allgemeinen zeigen, dass Weisheit und Tugend stärker als Torheit sind. Sokrates möchte das aber nicht so im Allgemeinen angehen, er setzt bei einem Gedankenexperiment, mit der Vorlage von Thrasymachos an, da er vielleicht glaubt, Thrasymachos mit einem Beispiel, was Thrasymachos selbst brachte, also auf seiner Ebene ist, damit besser überzeugen zu können: Man nehme eine Stadt, die alle anderen Städte unterworfen hat und nun die mächtigste aller Städte ist und über alle anderen herrscht. Wie kam die Stadt zu dieser Macht? Durch Ungerechtigkeit oder Gerechtigkeit? (Nr. 22)

Die Antwort auf die Frage dieses Gedankenexperimentes liefert nämlich gerade auch den Gegenbeweis, dass Ungerechtigkeit stärker sei als Gerechtigkeit: Da ja schon in Nr. 20 erkannt wurde, dass der Ungerechte Unähnlichem und Ähnlichem etwas voraushaben will, heisst das ja, dass er allen etwas voraushaben will. Da der Ungerechte gegen alle strebt, hat er nie die Möglichkeit, etwas mit anderen zusammen zu vollbringen. Die Antwort ist also klar: An Macht kommt man nie mit vollkommener Ungerechtigkeit. Das heisst, die Ungerechten kommen mit anderen Ungerechten nie an die Macht. Der Ungerechte ist gegen alle, dies bedeutet der Krieg aller gegen alle. Und in allen ist eben auch er, der Ungerechte selbst enthalten. Das heisst, nicht nur nicht mit allen anderen, sondern auch alleine hat er keine Möglichkeit, etwas zu vollbringen. Vollkommene Ungerechtigkeit ist nicht nur schwächer als Gerechtigkeit, Ungerechtigkeit ist völlig unfähig, irgendeine Handlung zu vollbringen.

Denn während hinter Gerechtigkeit ein Prinzip, eine Idee *für* etwas steht, steht hinter Ungerechtigkeit absolut keine Idee. Ungerechtigkeit ist nicht für etwas, sie ist nur die Verneinung einer Idee.

Gerechtigkeit, eine Idee für etwas, bedeutet eine Fähigkeit. Ungerechtigkeit, was für nichts, sondern gegen alles strebt, bedeutet absolute Unfähigkeit.

Nun kehrt Sokrates aber nochmal zur Frage, ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit mehr Glück mit sich bringt, zurück. Dies scheint ihnen sehr wichtig: „Denn es ist nicht

von etwas Beliebigen die Rede, sondern davon, auf welche Weise man leben soll.“ (352d) Glück wäre ja wieder eine Folge, Sokrates lässt sich also wieder auf die Argumentation auf der Ebene der Folgen ein, obwohl er eigentlich nach dem Gehalt selbst sucht.

Wie fast immer setzt er wieder bei den Künsten an und zwar beim Geschäft der Künste: Das Geschäft des Pferdes, ist das, was es alleine oder am besten verrichtet, wozu es ausdrücklich gemacht ist. So verhält es sich ebenfalls mit den Augen, mit den Ohren, mit der Hippe. (Nr. 23)

### Gerechtigkeit um ihrer selbst willen

Als Verallgemeinerung folgt: „... dass ein jedes Geschäft wäre, was jedes entweder alleine oder doch unter allen am besten verrichtet.“ (353b) Also dazu, wozu es ausdrücklich ist, gemacht wurde. Ich denke, das damit schon impliziert „das Seinige“ gemeint ist.

Nun, um zu beweisen, dass Gerechtigkeit mehr Glück mit sich bringt, förderlicher ist als Ungerechtigkeit, setzt Sokrates nun bei den Tugenden an: Ein jedes, das ein Geschäft (eine Kunst) vollbringt, hat eine Tugend (Tüchtigkeit). Durch die Tugend (Tüchtigkeit) verrichtet man ihr Geschäft gut, durch das Gegenteil der Tugend, die Schlechtigkeit, verrichtet man ihr Geschäft schlecht. Man könnte vielleicht sagen, dass ein Geschäft durch die Tugend zur Kunst wird. Die Kunst ist das Werk, die Wirksamkeit der Tugend.

Sokrates geht wieder umgekehrt vor. Er fragt: Was ist das Geschäft der Seele? Besorgen, beherrschen, beraten ... Was ist die Tugend der Seele? Gerechtigkeit, dementsprechend die Schlechtigkeit der Seele Ungerechtigkeit. Daraus folgt, die Seele lebt durch Gerechtigkeit glücklich, durch Ungerechtigkeit unglücklich. Gerechtigkeit bringt also Glück, ist förderlicher, als Ungerechtigkeit.

Thrasymachos muss sich geschlagen geben. Aber Sokrates ist nicht zufrieden, er meint, er habe sich in anderen Untersuchungen verfangen, sei von der Suche nach dem Gehalt der Gerechtigkeit abgekommen und habe nichts gelernt. Was aber nicht stimmt, denn was er sicher erkannt hat, ist, dass die Gerechtigkeit *nicht* nach ihren Folgen, ihres Nutzens wegen gesucht werden soll, sondern ihres Gehalts wegen. Das heisst die Gerechtigkeit ihrer selbst suchen, nicht mit Rücksicht auf ihre Folgen (ihren Nutzen, ihr Vorteil...). Das Gerechte danach suchen „was das Gerechte ist“ (354b). (Nr. 24)

# Die Ungerechtigkeit

## Das Gute

Thrasymachos scheiterte mit seinen Thesen gewaltig und zieht sich zurück. Nun gibt es im zweiten Buch einen neuen Gesprächspartner, Glaukon.

Er teilt das *Gute* in drei Kategorien ein. Die Kategorien bildet er danach, warum man es liebt: 1. Gutes, das man nur um seiner selbst willen liebt (Beispiele: Wohlbefinden und Vergnügungen) 2. Gutes, das man um seiner selbst willen und seiner Folgen liebt (Nutzen) wegen (Beispiele: Vernünftig sein, Sehen, Gesundsein) 3. Gutes, das man nur seiner Folgen (Nutzen) wegen liebt (Beispiele: Leibesübungen, Heilkunst, Gelderwerb). Gerechtigkeit wird dem 2. („der schönsten der drei“) zugeordnet, obwohl, wie Glaukon und Sokrates sagen, die grosse Menge sie fälschlicherweise dem 3. zuordnen.

Daraus kann man schliessen, dass für Glaukon und Sokrates Gerechtigkeit und das Gute ganz klar in Verbindung steht, wie genau ist mir immer noch nicht klar. (Nr. 1)

## Eine Genealogie der Gerechtigkeit

Glaukon versteht die Beweisführung von Sokrates, dass Gerechtigkeit ihrer selbst wegen besser ist als Ungerechtigkeit, noch nicht so ganz. Er will hören, „was jedes ist ... den Lohn beiseite lassen.“ (358b) Er legt eine provokante Pseudothese dar, in der er die Ungerechtigkeit lobt, worauf Sokrates dann das Gegenteil tun sollte. Seine Pseudothese beschäftigt sich mit dem Wesen und der Entstehung der Gerechtigkeit, er stellt sich also hier direkt die Frage, von woher, aus was entsteht Gerechtigkeit: Von Natur aus gilt Unrecht tun für den, der Unrecht tut, als gut (gut im Sinn von gewinnbringend), aber für denjenigen, der das Unrecht erleidet, als schlecht. Unrechtleiden ist aber schlimmer, als Unrecht tun gut ist. Deshalb gibt es eine Einigung (einen Kompromiss), einen *Vertrag*, der sagt, dass man kein Unrecht tun darf. So vermeiden die Menschen das grössere Übel, Unrecht zu erleiden. Diese Einigung, dieser Vertrag ist das Wesen der Gerechtigkeit und sie entstand aus der Angst vor dem Unrecht erleiden. Die Gerechtigkeit ist also ein Kompromiss und liegt zwischen dem Vortrefflichsten (Unrecht tun) und dem Übelsten (Unrechtleiden). Sie ist also nur eine notwendige Lösung gegen die Furcht vor dem Unrechtleiden. Da die Starken, da sie es können, Unrecht tun, erleiden die Schwachen das von den Starken getane Unrecht. Um die Schwachen vor diesem Unrechtleiden zu schützen, gibt es den Vertrag Gerechtigkeit. Demnach wäre sie also nur eine Idee für die Schwachen, die Starken bräuchten sie nicht.

Hier kommt also wieder die Vertragsthematik auf. Die Pseudothese behauptet ja, die Gerechtigkeit bestehe schlechthin in einem Vertrag, sie auszuführen darin, dem Vertrag zu folgen. Hier wird also indirekt die Vertragsthematik kritisiert. Im Sinne von: ein Vertrag selbst ist eigentlich gar nichts, hat keinen Gehalt. Die Funktion eines Vertrages ist lediglich eine verpflichtende Einigung, an die sich jeder zu halten hat. Das Halten des Vertrags wird durch Strafen, die auf ein Nichteinhalten folgen, gewährleistet. Ein Vertrag ist effektiv nur ein „Instrument“ zur Verfestigung *von* etwas. Aber die entscheidende Frage ist: Was ist dieses etwas, was verfestigt werden soll? Zuerst muss also logisch dieses etwas, was man als Idee benennen kann, konstruiert werden, und danach kann dann zur Verfestigung dieser Idee, eventuell, wenn überhaupt nötig, ein Vertrag festgelegt werden. In der Pseudothese Glaukons hält man sich an den Vertrag, nicht etwa der Idee, der Materie des Vertrages wegen, sondern aus Angst vor den Folgen des Nichteinhaltens des Vertrags. Und genau das ist das Problem: Ein Vertrag sollte der Materie, die er festlegt, wegen gehalten werden, weil man selbst hinter den Handlungen, die der Vertrag festlegt, steht, und nicht aus Angst vor den Folgen des Nichteinhaltens des Vertrages oder aus Angst vor den Strafen die auf ein Nichteinhalten folgen würden. (Nr. 2)

### Niemand ist freiwillig gerecht. Ein Experiment

Glaukon führt die Pseudothese noch weiter. Die Pseudothese ist gewissermassen ein Experiment, dass sich damit beschäftigt, was Menschen tun würden, wenn sie die Macht hätten, zu tun was sie wollten. Das Experiment läuft mit der Sage „Der Ring des Gyges“, die von einem „gerechten“ Mann handelt, welcher durch das Vermögen, sich durch einen Ring unsichtbar zu machen und so den Strafen, die auf Ungerechtigkeiten folgen würden, entgehen kann, zum ungerechten Mann wird. Daraus sollte gezeigt werden, dass uns alle, egal ob anfangs gerecht oder ungerecht, eigentlich das Mehrhabenwollen, das Verlangen nach fremdem Gut antreibt. Die Geschichte von Gyges und seinem Ring zeigt, dass wir nur gerecht sind, weil wir Angst vor den Strafen oder dem schlechten Ruf haben, die auf Ungerechtigkeit folgen. Dieses Symbol der Unsichtbarkeit des Seins, wie es ist, impliziert wieder den Sein-Schein-Konflikt. Die Frage nach Gehalt (Sein) und Ruf (Schein und das was daraus folgt), die Geschichte des Gyges bewertet Gerechtigkeit wieder nicht nach ihrem Gehalt, ihrem Sein, sondern nach ihrem Ruf, ihrem Schein. Wäre Ungerechtigkeit nicht strafbar (gäbe es den „Gerechtigkeits-Vertrag“ nicht), wäre jeder seines Nutzens wegen ungerecht. Denn nur durch Ungerechtigkeit wird das Mehrhabenwollen, das Verlangen nach fremdem Gut gestillt, in dem sei sie stärker als die Gerechtigkeit. (Nr. 3)

Um über das Glück, was aus Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit folgt, zu urteilen, vollzieht Glaukon eine Gegenüberstellung eines vollkommenen Ungerechten, welcher nach aussen aber gerecht scheint, und eines vollkommenen Gerechten, welcher nach aussen aber ungerecht scheint. (Nr. 4)

Dadurch, dass er die Scheine der beiden vertauscht, zeigt sich: Zunächst einmal: Niemand ist freiwillig gerecht. Denn um glücklich zu sein, muss man gerecht scheinen, nicht sein. Und um glücklich zu sein, muss man ungerecht sein, nicht scheinen. Denn der Ungerechte kann machen, was er will, und ist darum glücklicher. Ungerechtigkeit lohnt sich also mehr, weil sie zur eigenen Glückseligkeit führt. Das wäre die Pseudoerkenntnis aus der Pseudo-These. (Nr. 5)

## Gerechtigkeit um ihrer Folgen willen

Nach dieser Pseudothese Glaukons mischt sich ein weiterer Gesprächspartner ein, Adeimantos. Er spricht, dass an was eigentlich schon lange im Raum steht und wieder die Nutzenthematik anspricht: Dass bisher die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit fast nur ihres Nutzens (ihrer Folgen) wegen gelobt oder getadelt wurden, nicht ihrer selbst, nicht ihrer Idee, ihres Gehalts wegen. Adeimantos kritisiert also, die Gerechtigkeit werde von vielen *nur* ihrer Folgen wegen verfolgt und gelobt, letztendlich aus der schon am Anfang angesprochenen Angst, von den Göttern für die Ungerechtigkeit zu bestraft werden. Jedoch könne man ja durch Opfergaben an die Götter auch diese Last der Ungerechtigkeit wieder ausgleichen und müsse keine Strafe fürchten. (Nr. 6–7)

In Nr. 7–9 kommt sonst nicht mehr viel Neues, ausser vielleicht noch die Frage der Widersprüchlichkeit der Götter: Warum bescheren Götter manchen Gerechten Unglück und manchen Ungerechten Glück? Sie finden (oder wollen vielleicht auch gar nicht) keine Antwort oder irgendeinen Ansatz auf die Beantwortung dieser Frage.

Was die Frage noch absurder macht, ist, dass ja Ungerechtigkeit angeblich von den Göttern bestraft wird in der Unterwelt, dann müssten Götter doch eigentlich auch eine unehrenhafte Vorstellung von Ungerechtigkeit und umgekehrt eine ehrenhafte Vorstellung von Gerechtigkeit haben.

Ich beende meine Analyse dieses Teils da, wo Adeimantos Sokrates auffordert, zu zeigen, dass Gerechtigkeit *ihrer selbst willen gut* sei, und das, was aus ihr folgt, vorerst zu vernachlässigen. Die Aufforderung ist klar: Gerechtigkeit ohne Bezug auf Folgen und Lohn suchen. Ihrer selbst willen sie suchen, weil man als Ziel hat, sie zu finden, und nicht, weil man den Göttern gefallen will, sonst würde das ja heissen, dass man nur der Götter wegen gerecht ist. Es würde heissen: Wenn es keine Götter gäbe, müsste man auch nicht gerecht sein.



## IV

# Der Anfang der *Politeia*. Ein Kommentar

Bevor ich den Rest und damit *Politeia* gesamthaft und dann andere Stellen bei Platon analysiere, möchte ich zusammenfassend einige Punkte, die in diesem ersten Teil von *Politeia* aufkamen, ausführen und kommentieren. Ich werde sie auch kritisch untersuchen und hinterfragen. Damit verschaffe ich mir zugleich einen Überblick über bedeutende Erkenntnisse und unbeantwortete Fragen dieses Teils, die für alles Weitere von Bedeutung sein werden, auf denen ich dann aufbauen kann. Die Punkte sind thematisch (nicht rein chronologisch) geordnet.

## Kunst als Modell

In allen Ansätzen zur Untersuchung einer These über die Gerechtigkeit setzt Platon voraus, dass Gerechtigkeit eine Kunst (*technè* – Kunst, Wissenschaft und Technik) ist. Aus *Politeia* heraus erkennt man, dass mit *technè* Fähigkeit gemeint ist. Jede Fähigkeit hat ihr spezifisches Objekt, auf dessen Wesen und Sinn sie ausgerichtet ist und wirkt, sie wirkt also *für* ihr Objekt. Diese Voraussetzung macht er sowohl in *Politeia*, wie auch sonst in Frühwerken und auch später noch. Immer steht vorausgesetzt, dass Gerechtigkeit in der Menge *technè* einzufangen ist. Diese grundlegende Annahme, die eine grundlegende Vorstellung der Gerechtigkeit impliziert, wird aber nicht befragt oder direkt als Voraussetzung oder Annahme thematisiert.

Die Frage ist nun, welchen Stellenwert diese Voraussetzung hat. Denn einerseits könnte dieses Modell der Kunst, das auf Gerechtigkeit angewendet wird, nur Paradigma sein. Das heisst, diese Voraussetzung der Kunst wäre also ein Muster, also eine Methode, um etwas Spezifisches zu zeigen. Denn Modelle sind ja meist auf eine Eigenschaft der Realität spezialisiert, fokussieren sich also auf eine Eigenschaft, welche

möglichst identisch der Realität entsprechen soll, und zeigen diese Eigenschaft verdeutlicht, vernachlässigen gleichzeitig andere Eigenschaften. Eventuell will Sokrates noch fundamentaler zeigen, dass man logisch immer etwas voraussetzen oder annehmen muss, um eine Aussage über etwas zu machen. Das würde dann heissen, dass man die Idee der Gerechtigkeit immer von gewissen Grundannahmen ableiten muss. Die Frage, die auch später nochmal auftritt, wäre dann: Kann man eine Idee überhaupt ableiten, oder ist sie selbst immer fundamental?

Andererseits kann es aber auch wirklich eine ernste Annahme sein, also dass Platon wirklich davon ausgeht, dass Gerechtigkeit eine Kunst ist. Wenn dem so wäre, hätten sie also schon eine tiefere Vorstellung der Gerechtigkeit.

Die ernste Annahme von Gerechtigkeit als Kunst wirft aber ein logisches Problem, einen Widerspruch auf: Aus *Politeia* geht hervor, dass die Bedingung einer Kunst ist, dass sie immer ein Vermögen in beide Richtungen, ein Vermögen zum Nutzen und zum Schaden ihres spezifischen Objektes in sich trägt. Dies wird am Beispiel der Heilkunst gezeigt, dass der Heilkünstler (der Arzt) das Vermögen (die Fähigkeit) zum Nutzen und zum Schaden der Patienten in sich trägt. Im Gegensatz dazu steht die Erkenntnis, dass Gerechtigkeit nicht schaden kann, denn sonst würde sie das entgegengesetzte Ziel ihrer selbst anstreben. Heisst also: Gerechtigkeit hat dieses Vermögen zu beidem doch nicht, erfüllt also eine Bedingung einer Kunst nicht. Demnach wäre es ein logischer Widerspruch, anzunehmen, Gerechtigkeit sei eine Kunst. Es fragt sich: Ist Gerechtigkeit also doch keine Kunst wie die anderen Künste?

Oder das Modell der Kunst ist eben doch nur ein Paradigma, um etwas zu zeigen: Wie oben schon erwähnt, wirkt eine Kunst ja immer *für* ihr Objekt, nicht für sich selbst. Mit dieser Bedingung würde auch auf die Gerechtigkeit zutreffen und ist auch sehr bedeutend als Erkenntnis über die Gerechtigkeit. Vielleicht wollte Sokrates vor allem das mit dem Modell Kunst zeigen. Als Paradigma wäre dann das Modell Kunst nur ein strategisches Argument Sokrates'. Dafür spricht erstens, dass Sokrates im Allgemeinen nur das nimmt, was sein Gegenüber aussagt und dieses dann untersucht, er also nur auf das strategische Mittel eines Paradigmas zurückgreift, um seinem Gegenüber etwas zu zeigen, es aber eigentlich nicht ernst voraussetzt. Zweitens würde auch die Absurdität des Nutzens im Nicht-Nutzen der Gerechtigkeit dafürsprechen, dass mit dem Kunst Modell nur etwas gezeigt werden sollte.

## Der Utilitarismus

Zu Thrasymachos fiel mir bald auf: Thrasymachos sucht, begründet und bewertet immer nur mit dem, was aus etwas folgt. Ungerechtigkeit herrsche über Gerechtigkeit, weil das, was aus Ungerechtigkeit folgt, für einen selbst vorteilhaft sei. Dabei müsste man sie doch nach ihrem Gehalt und nicht ihren Folgen suchen, bewerten und begründen.

Denn wer Gerechtigkeit sucht und auch wirklich sie selbst finden will (und sie nicht nur als Mittel oder Weg zu Glück oder dem Guten sieht), muss fundamental sie selbst, ihren Gehalt suchen. Es ist also nicht nur moralisch, sondern *logisch* notwendig, etwas um seiner selbst willen ohne Hinsicht auf Folgen zu suchen. Wer eine Idee finden will, muss die Idee selbst und nicht die Folgen der Idee suchen. Denn wir suchen nach hinreichenden Bedingungen, um etwas zu finden, und Folgen sind keine hinreichenden Bedingungen, da sie nicht der Idee eigen, spezifisch sind. Aus dem ersten Teil von *Politeia* geht ein grosser Gedanke hervor: Gerechtigkeit soll um ihrer selbst willen, ohne Hinsicht auf Folgen (Nutzen), gedacht werden.

Später wird aber immer wieder über gute Folgen der Gerechtigkeit diskutiert und untersucht. Gerechtigkeit wird also manchmal gerade diametral zum Gedanken in Hinsicht auf ihre Folgen gesucht und bewertet. Eventuell ist aber auch das nur ein strategisches Mittel von Sokrates, also wieder nur ein Paradigma, um zu zeigen, dass Gerechtigkeit schon Folgen hat, aber eben nur nützen (und nicht schaden) kann. Denn Sokrates steigt ja immer auf die Argumentationsebene seines Gegenübers ein, um es auf dieser Ebene überzeugen zu können.

Ausserdem vermischt Thrasymachos hier das Zuträgliche und das Vorteilhafte für sich selbst, was ja offensichtlich nicht das Gleiche ist. In erster Linie ist zu bemerken, dass das Vorteilhafte für einen selbst bedeutet, dass dieses Vorteilhafte mir eben mehr Vorteil bringt als etwas Anderes. In zweiter Linie bezieht sich das Vorteilhafte meistens auf einen Vergleich zwischen dem Empfänger und dem Nicht-Empfänger des Vorteils. Bedeutet, dass man jemand anderem gegenüber einen Vorteil hat, und dieser andere hat dann scheinbar logischerweise umgekehrt den Nachteil dem anderen gegenüber. Zuträglich bezieht sich auf das Subjekt, schliesst aber andere Subjekte nicht aus. Denn das einem Zuträgliche schliesst ja nicht aus, dass es auch noch für jemand anders zuträglich sein kann. Zuträglich impliziert im Gegensatz zu Vorteilhaft keinen „Gewinner und Verlierer“... Diese Unterscheidung wird aber nicht gemacht. Implizit kritisiert Sokrates aber die Gleichstellung des Zuträglichen und des für sich Vorteilhaften.

Es wird an dem Gedanken, Gerechtigkeit ohne (primäre) Hinsicht auf ihre Folgen zu denken, festgehalten. Hier wird schon ganz direkt der Utilitarismus kritisiert, bevor es ihn überhaupt gibt – also besser gesagt, er wird verworfen.

Diese Erkenntnis ist doch eigentlich ganz fundamental logisch und absolut einleuchtend: Wenn man die Gerechtigkeit finden will, muss man sie als Allererstes selbst suchen, was sie ist (und nachher erst eventuell, was aus ihr herauskommt). (Zum Utilitarismus weiter siehe hier späteres Kapitel, insbesondere Kapitel VIII.)

## Die Vertragstheorie

Die Pseudothese Glaukons behauptet ja, die Gerechtigkeit bestehe schlechthin in einem Vertrag, sie auszuführen darin, dem Vertrag zu folgen. Hier wird also indirekt die Vertragstheorie kritisiert. Vertrag (syntheke) bedeutet Zusammen-Setzung, denn man setzt ja etwas, um es zu verfestigen. Hinter der Vertragstheorie steht die prinzipielle Unterscheidung der Sophisten zwischen Natur und Gesellschaft/Staat. Naturgesetze sind gewachsen und notwendig, jedoch nicht vereinbart. Hingegen Staatsgesetze sind hinzugesetzt, nicht gewachsen, aber eben vereinbart im Vertrag. Gerecht sei es die Staatsgesetze zu befolgen und am meisten Nutzen schöpfe man aus der Gerechtigkeit, indem man die unvereinbarten Naturgesetze alleine, ohne Zeugen, jedoch die vereinbarten Staatsgesetze vor Zeugen befolgt. In *Politeia* wird eine Variante dieser Unterscheidung mit der These von Thrasymachos dargelegt, das „Recht“ des Stärkeren verkörpert das Naturgesetz, das „Recht“ des Schwächeren der Vertrag. Der Vertrag, die Staatsgesetze sind also nur für die Schwächeren, denn die Stärkeren würden auch ohne sie zu ihren „Rechten“ kommen.

In der Pseudothese wird Gerechtigkeit aus diesem Vertrag abgeleitet. Dies ist aber logisch gar nicht möglich, weil man von einem Vertrag nur Rechte (positives Recht) ableiten kann, aber nicht die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit geht dem Vertrag voraus, nicht umgekehrt.

Das bedeutet, dass ein Vertrag selbst eigentlich gar nichts ist, keinen Gehalt hat. Die Funktion eines Vertrages ist lediglich eine verpflichtende Einigung, an die sich jeder zu halten hat. Das Halten des Vertrags wird durch Strafen, die auf ein Nichteinhalten folgen, gewährleistet. In der Pseudothese Glaukons hält man sich an den Vertrag, nicht etwa der Idee, der Materie des Vertrages wegen, sondern aus Angst vor den Folgen des Nichteinhaltens des Vertrags. Und genau das ist das Problem: Ein Vertrag sollte der

Materie, die er festlegt, wegen gehalten werden, weil man selbst hinter den Handlungen, die der Vertrag festlegt, steht, und nicht aus Angst vor den Folgen des Nichteinhaltens des Vertrages oder aus Angst vor den Strafen, die auf ein Nichteinhalten folgen würden.

Ein Vertrag ist effektiv nur ein „Instrument“ zur Verfestigung *von* etwas. Aber die entscheidende Frage ist: Was ist dieses Etwas, was verfestigt werden soll? Wer einen Vertrag schliesst, hat schon eine Idee von dem, was dadurch gefestigt, gesetzt werden soll (in diesem Fall Gerechtigkeit), ohne das könnte er ja gar nichts setzen. Zuerst muss also logisch dieses etwas, was man als Idee benennen kann, gedacht werden, und danach kann dann zur Verfestigung, Setzung dieser Idee, eventuell, wenn überhaupt nötig, ein Vertrag festgelegt werden.

Man muss also vorher ansetzen, *vor* der Unterscheidung Natur und Staat. Die Gerechtigkeit ist tiefer, fundamentaler, ist immer schon vorausgedacht. Gerechtigkeit ist eine grundlegende Idee. Deswegen ist sie prinzipiell unabhängig vom Staat. Ein Vertrag, wie er oben beschrieben wird, beseitigt nur die Symptome des Unrechtleidens, die Gerechtigkeit mit ihrer Idee beseitigt das Unrechterleiden bevor es überhaupt entstehen kann. Gerechtigkeit ist kein „Instrument“, sie ist eine Idee und muss darum als Allererstes gedacht werden.

Die Frage, welche bei der Naturrechts-Thematik immer wieder gestellt wird, ob der Mensch denn von Natur aus gut oder böse ist, ist eigentlich überflüssig, oder wenn, dann sekundär: Zuerst kommt die Frage der Gerechtigkeit.

## Die Ableitung von Gerechtigkeit aus dem Recht

Mit der Vertragsthematik wird gleichzeitig auch die Entstehung der Gerechtigkeit angesprochen. In *Politeia* leitet Glaukon in seiner Pseudothese die Gerechtigkeit aus dem Vertrag ab, also aus dem positiven Recht, den Gesetzen (nomoi). Dabei sollte es doch eigentlich genau umgekehrt sein: Zuerst kommt die Idee der Gerechtigkeit und aus dieser Idee werden dann die Gesetze abgeleitet. Wenn sich Gesetze durch sich selbst legitimieren könnten und aus ihnen dann die Gerechtigkeit abgeleitet würde, könnte theoretisch alles als Gesetz und somit als Gerechtigkeit gelten. Gesetze können also nicht durch sich selbst *legitimiert* werden, sondern durch die Idee der Gerechtigkeit. Demnach kann Gerechtigkeit nicht aus Gesetzen entstehen, sondern umgekehrt. Die Frage ist nun, ob die Idee der Gerechtigkeit überhaupt von irgendetwas

ableitbar ist oder ob sie immer schon vorausgesetzt, also auf absolut fundamentalster Ebene liegt. Wenn dem so ist, dass man eine Idee eben nicht aus etwas ableiten kann, dann macht es umso mehr Sinn, sie mit Sokrates-Platon zu suchen, da alles was nachher kommt, auf ihr aufbaut, sie also Grundbedingung für alles Weitere ist.

## Der performative Widerspruch

Sokrates könnte sein Gegenüber jederzeit damit angreifen, dass das Gegenüber Gerechtigkeit bei allem schon voraussetzt. Denn nur schon wer von Unrecht-Leiden spricht oder wer meint zu glauben, er wisse, was Unrecht-Leiden ist, hat schon eine Vorstellung von Gerechtigkeit. Noch nicht von Recht, denn dieses leitet sich ja von Gerechtigkeit ab. Um Unrecht zu erkennen, muss man schon eine gewisse Vorstellung von Gerechtigkeit haben. Hier liegt also eine unbefragte Voraussetzung vor. Es fragt sich, warum Sokrates, Platon diesen performativen Widerspruch nicht aufdeckt und angeht.

Am Ende dieses Teils wird Sokrates klar, dass er die hinreichende Bedingung, das Spezifische der Gerechtigkeit nicht gefunden hat, da Folgen ja nicht hinreichende Bedingungen sind. Das stimmt schon, denn es wäre nur performativ widersprüchlich, zu sagen: «Gerechtigkeit gibt es nicht, denn Ungerechtigkeit ist besser!» Denn wer das sagt, widerspricht sich darin, indem er die Gerechtigkeit verneint, aufgrund dessen, weil Ungerechtigkeit besser sei. Denn damit man Gerechtigkeit besser oder weniger gut finden kann, muss sie ja existieren. Da die Ungerechtigkeit nur die Verneinung der Gerechtigkeit ist, kann sie gar nicht ohne die Gerechtigkeit existieren. Auch hier ist Gerechtigkeit eben schon vorausgesetzt. Also wieder umso mehr macht es als Einziges Sinn, vor allem anderen die Idee der Gerechtigkeit zu suchen. Fragt sich nur, ob das in *Politeia* gemacht wird.

## Gutes oder Gerechtes?

Am Schluss des ersten Buches steht deutlich die direkte Frage nach Gerechtigkeit im Raum. Und dann beginnt das zweite Buch ganz unverhofft mit der Einteilung des *Guten* in drei Kategorien und die Einteilung der Gerechtigkeit in eine dieser drei Kategorien.

Es wirkt wie ein Sprung, indem irgendeine Verbindung von gut und gerecht stattfand, die aber nicht erklärt wird. Dieser Sprung kommt eventuell auch wirklich daher, dass das erste Buch früher als der Rest der *Politeia* geschrieben wurde und Platon im zweiten Buch wie neu beginnt. Aber dann umso mehr: Welche Verbindung, welches Verhältnis besteht denn zwischen gut und gerecht? Ist Gerechtigkeit eine Teilmenge des Guten? Scheint ja so, da sie Gerechtigkeit in eine Kategorie des Guten einteilen. Ist Gerechtigkeit ein Moment, eine Bedingung des Guten? Also wenn gut, dann gerecht oder wenn gerecht, dann gut?

Im weiteren Verlauf von *Politeia* fragt man sich immer mehr, ob hier nicht eher nach der Idee des Guten, statt der ursprünglichen Frage der Idee der Gerechtigkeit gesucht wird.



# Der weitere Verlauf der *Politeia*. Eine Analyse

## Gerechtigkeit im Staat

Nun beginnt im zweiten Buch mit Nummer 34 ein neuer Teil, der den ganzen Rest von *Politeia* bildet. Denn ab da beschliesst Sokrates, die Gerechtigkeit nicht mehr abstrakt als Idee zu suchen, sondern konkret, an einem Beispiel, und zwar am Grossen: Er konstruiert einen „perfekten“ Staat, der die Gerechtigkeit verkörpern soll, und untersucht ihn danach ob er wirklich gerecht ist: „... da wir nun dazu nicht tüchtig genug sind, dünkt es mich gut, sprach ich, die Untersuchung darüber so anzustellen, wie wenn uns jemand befohlen hätte, sehr kleine Buchstaben von weitem zu lesen, obwohl wir eben nicht sehr scharf sehen, und wenn dann eine gewahr würde, dass die selben Buchstaben auch anderswärts grösser und an Grösserem zu schauen wären, das würde uns offenbar ein grosser Fund sein, denke ich, nachdem wir diese zuerst gelesen, dann erst die kleineren zu betrachten, ob sie wirklich die selben sind.“ (368d)

Sokrates untersucht also entgegen der ursprünglichen Frage der eigentlichen Idee der Gerechtigkeit die Gerechtigkeit an einem Muster. Der Staat ist also das Grössere, Gerechtigkeit soll also als Gerechtigkeit im Staat gesucht werden. Wenn man vom Grösseren spricht, fragt sich, welches Kleinere dann diesem Grösseren gegenübersteht. Was das Kleinere ist, wird nicht festgelegt, man könnte vielleicht sagen: Das Kleinere wäre dann der Einzelne, der einzelne Mann im Staat, also ein einzelner Teil des Grossen. Sokrates meint, dass die Gerechtigkeit im Grösseren vielleicht leichter zu erkennen sei als im Kleineren.

Zur sicheren Beantwortung dieser Frage, ob es leichter ist, die Gerechtigkeit am Kleinen oder Grossen zu suchen, müsste man wissen, welches von beiden das Fundamentalere, das Grundlegendere ist; an diesem würde es dann eindeutig mehr Sinn machen, die Gerechtigkeit zu suchen.

Auf jeden Fall stellt das Grosse der Staat dar; so könnte man sagen, da das Grosse eigentlich eine Versammlung vieler Kleinen ist, also aus der Ansammlung der Kleinen besteht, dass das Kleine an sich fundamentaler ist, denn das Kleine existiert ohne das Grosse, das Grosse aber nicht ohne das Kleine. Dazu wird aber keine Aussage gemacht. Sie entscheiden sich dafür, sie zuerst am Grossen zu suchen und danach zu überprüfen, ob sie in den Einzelnen, den Kleinen auch so zu erkennen ist: „... so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was sie wohl ist, und dann wollen wir sie auch in den einzelnen betrachten ...“ (369a) Sokrates lässt also einen Staat in Gedanken entstehen.

Um zu überprüfen, ob die im Grossen gefundene Gerechtigkeit auch dieselbe im Kleinen ist (also ob im gerechten Staat auch der Einzelne gerecht ist), müssen sie die Ähnlichkeit des Grossen und des Kleinen an der Gestalt (idéa) aufsuchen; dies wollen sie allerdings erst später tun, also gewissermassen: ob die gleiche Idee in der Gerechtigkeit im Grossen wie im Kleinen steckt (gleich in Bezug auf Gerechtigkeit). Stellt sich die Frage, ob sie dies wirklich tun werden. (Nr. 34)

## Die Entstehung des Staates. Das Seinige tun

Zuerst legt Sokrates fest, woraus der Staat entsteht: Der Staat entsteht daraus, dass jeder Einzelner von etwas abhängig ist, sich selbst also nicht genügt. Der Einzelne ist also bedürftig, sein Leben und Bestehen hängt also von etwas ab, er bedarf Hilfe. Aus diesem Bedürfnis eines jeden Einzelnen heraus vereinigen sich die Einzelnen in einer Art Genossenschaft. Der Staat ist also eine Versammlung der vielen Kleinen zum Grossen, in dem sich die Einzelnen gegenseitig helfen und so das Ziel, die Bedürfnisse eines jeden Einzelnen zu befriedigen, anstreben.

Sokrates stellt fest: Auf der ersten Ebene stehen die Bedürfnisse: Nahrung, Wohnung, Bekleidung. Da diese auf grundlegendster Ebene liegen und die endlosen weiteren Bedürfnisebenen erst nach dieser Ebene betreten werden können, heissen diese Bedürfnisse Grundbedürfnisse. Um diese Bedürfnisse zu befriedigen, bedarf es eines, eines Fachmanns, eines Künstlers, der das benötigte Objekt herstellt, zur Verfügung stellt: Der Ackermann die Nahrung, der Baumeister die Wohnung, der Weber die Kleidung. Die Aufgabe der Befriedigung der vielen Bedürfnisse wird also auf die Einzelnen verteilt. Sokrates stellt zwei Möglichkeiten dar, wie die Bedürfnisse gestillt werden könnten: Die eine Möglichkeit wäre es, dass alle Bedürfnisse (und damit die Aufgabe der Befriedigung des jeweiligen Bedürfnisses) auf die Einzelnen aufgeteilt werden. Jedes Bedürfnis stellt dann also die spezifische Aufgabe eines Einzelnen dar.

Dieses spezifische Geschäft wäre dann das Seinige des Einzelnen. Der Einzelne verrichtet das Seinige, aber nicht für sich alleine, sondern um den so vielfachen Aufwand mehr als den Eigen-Aufwand, wie es weitere Bedürfnisse gibt, sodass dieses Bedürfnis auch bei allen anderen befriedigt wird. Demnach müsste es dann eigentlich so viele Einzelne im Staat geben, wie Bedürfnisse gestillt werden sollen, oder umgekehrt: nur so viele Bedürfnisse können gestillt werden, wie es Einzelne im Staat hat. Die zweite Möglichkeit wäre es, dass jeder Einzelne für sich jedem Bedürfnis nachgeht, aber eben nur für sich, dementsprechend nur den Eigen-Aufwand betreibt pro Bedürfnis. Bei der zweiten Möglichkeit wäre dann eigentlich der ursprüngliche Zusammenschluss (der Staat) als Methode zur Befriedigung der Bedürfnisse gar nicht nötig. Adeimantos und Sokrates sind sich einig, dass die erste Möglichkeit die leichtere, bessere sei.

Dies begründet Sokrates damit, dass die Einzelnen von Natur aus alle verschieden sind in Bezug auf Eignung für ein spezifisches Geschäft. Und so ergibt sich, dass es jenem, der ein Geschäft alleine oder am besten verrichten kann, sein *Seiniges* ist es. Und da die optimale Ausschöpfung dieses Geschäftes dann zustande kommt, wenn die vollständige Aufmerksamkeit des Verrichters auf ihr liegt, ist dies auch im Sinne des Geschäftes selbst. Hier ist also schon das Prinzip Bedürfnis und Arbeitsteilung da, aus welchem der Staat entsteht, nach welchem Prinzip die ganze Wirtschaft abläuft.

Sokrates fügt an, dass der Staat aber selbst auch eigentlich nie unabhängig sei, sondern immer Zufuhr von aussen bedürfe. Da jeder Staat also nicht autark ist, die Staaten also untereinander voneinander abhängen, wechselwirkende Bedürfnisse an aneinander haben, entsteht ein Tauschgeschäft, der Handel. Das Geschäft des Handelns ist das Seinige des Handelsmannes. Es scheint aber so, als wäre der ideale Staat für Sokrates klein und autark, aber auch er muss eingestehen, dass es rein geographisch gar nicht möglich ist: „... die Stadt an einem solchen Orte anzulegen, wo sie gar keiner Zufuhr von auswärts bedürfte, müsste fast unmöglich sein.“ (370e) Denn wenn der Staat klein und autark wäre, wären alle Aufgaben, die auf die Abhängigkeit und Beziehung zu anderen Staaten folgen müssen, wie Massnahmen des Schutzes (Wehrmänner für den Krieg beispielsweise), unnötig. Aber da es nun einmal (fast) unmöglich scheint, muss darüber diskutiert werden. (Nr. 35)

## Die Tugenden im Staat

In Nr. 39 geht Sokrates genauer auf die Untersuchung des Wesentlichen eines spezifischen Verrichters eines Geschäftes ein, nämlich auf den Wehrmann. Die Frage danach, wer denn für dieses Geschäft am geeignetsten sei, führt zur Frage, was eigentlich einen (guten) Wehrmann ausmacht. Sokrates setzt mit einem Modell, einem Paradigma an, indem er Wehrmänner und Hunde gegenüberstellt. Ein edler Hund und ein wohlgeratener Jüngling (sofern edel und wohlgeraten untereinander austauschbar sind) sind in ihrer Natur in Bezug auf schnelles Wahrnehmen, das Wahrgenommene zu ergreifen und Stärke im Notfall das Ergriffene zu verfechten, gleich und nicht verschieden. Ausserdem stellt Sokrates fest, dass man für Hund auch jedes andere Tier einsetzen kann.

Wenn wir diese aufgezählten Fähigkeiten in den Worten Tapferkeit und Eifer zusammenfassen, zeigt dieses Paradigma: Einerseits, dass die Tapferkeit und der Eifer, aber auch Sanftmut gegen Freunde selbst Bedingungen für die Eignung des Geschäftes des Wehrmannes sind, und zwar egal, in wem (oder was) sie stecken, denn die Tapferkeit im Mann, im Hund oder sonst irgendeinem ist die gleiche. Andererseits, dass alle Wehrmänner gleich sind, sofern sie die hinreichende Bedingung erfüllen (hier tapfer, eifrig, sanftmütig ... sind). Denn auch hier, nochmals, ist die Tapferkeit, ob im Hund oder im Menschen, die gleiche, sie sind in Bezug auf das Wehrmann-Sein gleich. Also liegt die Tapferkeit nicht im Menschen, Mensch-Sein ist nicht Bedingung für Tapferkeit.

Eine allgemeinere Erkenntnis dabei wäre, dass man immer nur in Bezug auf etwas gleich (oder ungleich) sein kann. Wenn man von Gleichheit spricht, ist die Frage des „Worin“ unentbehrlich. Hier werden eigentlich schon sehr grundlegende Erkenntnisse über das Wesen der Gleichheit gewonnen, die später nochmals explizit aufgenommen werden. (Nr. 39.a)

Weiter dünkt es sie, es sei eine Bedingung für einen Wehrmann, philosophisch zu sein. Auch hier zeigt er mit dem Ansatz des Hunde-Paradigmas: Erstens, was er mit philosophisch meint, nämlich lernbegierig; zweitens wieder, dass in Bezug auf Lernbegier jeder gute Wehrmann, ob die Lernbegier im Hund, im Menschen, im Pferd oder sonst wem steckt, die gleiche ist. (Nr. 39. b)

Dies ist die allgemeine Erkenntnis aus Buch II: Wenn es eine Tugend gibt, die Tugend ist, dann ist sie dieselbe in X wie in Y.

Im Weiteren wird über die Notwendigkeit der Bildung der Wehrmänner (Wächter) durch Musik (oder Reden) und Gymnastik diskutiert. Sokrates spricht von der

Wichtigkeit der Bildung des Kindes, da der Anfang eines Geschäftes das Wichtigste, das Prägendste für das Geschäft sei.

In Nr. 45 von Buch III stellt sich Sokrates nun die Frage, welche unter den Wächtern nun über die anderen gebieten und welche gehorchen sollen. Zuerst stellt er fest, dass es sicher die besten unter den Wächtern sein sollen, welche zu Gebietenden, zu Herrschern werden. Nun, als die besten unter den Wächtern oder Hütern werden jene festgelegt, welche die Stadt am besten hüten. Also jene, die ihr Geschäft am meisten, am eigentlichsten verrichten, sind die besten und sollen eben durch das Bester-Sein die legitimierte Herrscher sein.

## Das Seinige Tun. Gerechtigkeit und die anderen Tugenden

In Nr. 56 von Buch IV stellt Sokrates fest, dass sie nun in dem bisher konstruierten Staat die Besonnenheit und die Gerechtigkeit suchen müssen.

Sie beginnen mit der Besonnenheit. Zuerst wird ein gewisses Bild, eine gewisse Vorstellung der Besonnenheit umschrieben: Sie gleiche einem gewissen Einklang und Zusammenstimmen: ein gewisser Anstand und die Mässigung gewisser Gelüste und Begierden, und wer demnach die Besonnenheit besitze, sei stärker als er selbst. Dies stellt Adeimantos logisch in Frage: Aber wie kann man denn stärker als man selbst sein? Wer stärker als er selbst sei, sei doch auch schwächer als er selbst, und der Schwächere stärker, denn es sei doch immer derselbe, der auf beiden Seiten aufgeführt werde. Sokrates erklärt, dass man das so verstehen müsse, dass es in der menschlichen Seele selbst ein Besseres und ein Schlechteres gebe, und wenn nun von Natur aus das Bessere über das Schlechtere herrsche, dann sei man besser als man selbst. Und die Besonnenheit sei gerade das, dass also der bessere Teil der Seele über den schlechteren Teil Oberhand habe, was man sich am Bild, gewisse Gelüste und Begierden zu mässigen, gut nachvollziehen und vorstellen könne. Die besonnene Seele hat also durchaus, wie auch alles andere, einen schlechteren Teil, diesen hat sie; aber unter guter Kontrolle, sie kann sich also selbst beherrschen. (Nr. 56)

Nach der Besonnenheit suchen sie also nun noch nach der letzten Tugend, die im Staat vorhanden sein soll, die Gerechtigkeit. Man fragt sich: Ist Gerechtigkeit also nur eine Tugend unter anderen? Ist sie nur eine Teilmenge von Tugenden, und worin sind dann Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit und Gerechtigkeit gleich? Darauf wird hier nicht

eingegangen. Aber eines ist sicher: Sie wollen nun die Gerechtigkeit als Gerechtigkeit im Staat suchen.

Nun wären sie also bei der ursprünglichen Aufgabe, die sie sich eigentlich stellten, wofür sie ja alles Bisherige diskutiert haben. Sie wollen sie nun suchen, die Gerechtigkeit, wo sie sich wohl versteckt hat. Irgendwie kommt es einem komisch vor, dass Sokrates von Verstecken und Suchen redet, da ja seine ganze Konstruktion des bisherigen Staates auf dem eigentlichen Ziel, die Gerechtigkeit zu finden, fusst und sie ja bei allem, was sie festlegten, immer auf dieser Grundlage umhergehen, ohne es zu merken: „Schon lange, o Bester, liegt sie uns vor den Füßen, und wir haben sie nur nicht gesehen, sondern waren ganz lächerlich, wie bisweilen Leute, die etwas in der Hand haben, dasselbe suchen, was sie haben, so haben auch wir nicht auf den Fleck gesehen, sondern irgendwo ins Weite, daher sie uns natürlich entgehen musste.“ (432c–d)

Heisst also eigentlich: Bei allem, was sie sagten, war Gerechtigkeit immer schon vorausgesetzt, immer schon war eine gewisse Vorstellung von ihr impliziert, nach deren Vorstellung sie ja eben alles, den ganzen Staat konstruierten. Sie war immer die Grundlage, auf der das Konstrukt fusste. Statt die Grundlage selbst zu ergründen, zu erkennen, haben sie immer weiter hoch gebaut, bis sie den Boden fast nicht mehr sehen konnten. Und nun wollen sie eigentlich wieder zum Boden, zum Fundament hinunterklettern oder hinunterschauen, sie wollen also eigentlich wieder an den Anfang, vor dem Staat. (Nr. 57)

Nun greifen sie auf den Anfang zurück. Und zwar dahin, wo sie festsetzten, dass ein jeder im Staat ein Geschäft allein verrichten solle, nämlich jenes, welches er alleine oder am besten kann („wozu seine Natur sich am geschicktesten eignet“). Und dieses Geschäft sei das Seinige des Einzelnen. Dazu kommt noch etwas Entscheidendes, nämlich, *nur* das Seinige zu verrichten: „Und gewiss, dass das Seinige tun und sich nicht in vielerlei mischen Gerechtigkeit ist, auch das haben wir von vielen anderen gehört und gewiss öfters auch selbst gesagt.“ (433a)

Hier stellen sie also eine ziemlich klare These der Gerechtigkeit auf: Gerecht sei das Tun des Seinigen und eben nur des Seinigen, sich also allen anderen zu enthalten. Hier frage ich mich schon, ob das Sokrates-Platon wirklich ernst meint. Diese These kam ja daraus, dass sie bestimmten, was wohl für den Staat als Ganzes am nützlichsten sei. Also wodurch die Geschäfte am besten verrichtet würden; dann wäre Gerechtigkeit vom Ansatz her nur ein Zusatz, nur ein Mittel zum Ziel der optimalen Geschäftsausführung, was vollkommen dem grossen Gedanken des ersten Teils (Buch I und Teil Buch II), dass man Gerechtigkeit nicht auf ihre Folgen hindenken soll, widerspricht.

Nun stellt Sokrates aber eine weitere These auf: Gerechtigkeit sei das Verbindende der anderen Tugenden: das, was ihnen allen die Kraft gebe, da zu sein, und sie erhalte. Die Gerechtigkeit ist eine Teilmenge der Tugend, aber auf einer anderen Ebene: Sie ist Bedingung der anderen Tugenden. Sie ist also immer mit dabei, in allen Tugenden enthalten, immer schon mitgedacht, die Tugend, die die anderen Tugenden begleitet, das, was immer dabei ist, das, was die Tugenden überhaupt ermöglicht: „Mich dünkt nämlich, sprach ich, das noch Übrige in der Stadt, ausser dem, was wir schon betrachtet haben, der Besonnenheit, Tapferkeit und Vernünftigkeit, müsse dasjenige sein, was jenen allen die Kraft gibt dazusein, und müsse auch jenes, nachdem es nun da ist, erhalten, solange es selbst vorhanden ist.“ (433b)

Wenn man die beiden Thesen vereint, heisst das also, dass jeder nur das Seinige verrichten muss, damit alle anderen Tugenden bestehen und erhalten bleiben können. Sokrates begründet das so, dass er sagt, dass es schwer zu entscheiden sei, welche der anderen Tugenden (Tapferkeit, Besonnenheit und Weisheit) nun den Staat gut mache und deshalb eben alle bestehen müssen. Dies wird ermöglicht, wenn ein jeder eines tut, das, worin er am besten oder alleine fähig ist, also das Seinige und nichts Anderes. Man fragt sich beim Ansatz der Begründung „was denn den Staat nun gut macht“, ob jetzt Sokrates eigentlich überhaupt nach der Gerechtigkeit an sich oder nach dem etwas anderem sucht. Sucht er nach dem guten Staat oder gar dem Guten selbst?

Die Entscheidungen der Herrschenden streben also immer danach, dass einem jeden weder Fremdes zugeteilt noch das Seinige genommen wird. Sie beschliessen nun also: „... dass jeder das Seinige und Gehörige hat und tut, als Gerechtigkeit anerkannt werden.“ (433e)

Ungerechtigkeit wäre demnach, das nicht Seinige zu tun oder zu haben, sich in Fremdes einzumischen oder zu haben, oder eben das Seinige nicht zu tun. (Nr. 58)

In Nr. 64 sagt Sokrates, dass nun der Traum erfüllt sei, sofern sie am Anfang, also vor dem Staat, in den Anfang und die Grundzüge der Gerechtigkeit eingeschritten seien. Die Aufgabe einer Staatskonstruktion ist also erfüllt, sofern sie am Anfang auf der Grundlage der Gerechtigkeit fusste? Aber was ist denn diese Grundlage, was ist der Anfang und was die Grundzüge der Gerechtigkeit? Warum haben sie dann diesen Staat überhaupt auf der Grundlage konstruiert, wenn er ihnen ja doch nur die Sicht auf die Grundlage versperrt hat und sie eigentlich doch nach der Grundlage selbst suchen? Sokrates sagt, es sei „das Schattenbild“ der Gerechtigkeit, welches sich jetzt als nützlich erweise, weil sie so erkannt hätten, dass das Seinige tun die Gerechtigkeit sei, und zwar mit Einbezug des Verbindenden. Das Seinige beziehe sich nämlich nicht auf die äusseren Handlungen eines Menschen, in Bezug darauf, was ihm gehöre, sondern auf die innere Tätigkeit: Wenn im Inneren jeder Teil das Seinige tut und sich nicht in das Seinige eines anderen einmischt und so alles in Wohlklang und Zusammenstimmung

gebracht wird, dann sei dies das Gerechte. Dabei sind sie bei dieser These des Seinigen vom Staat ausgegangen, obwohl es doch eigentlich umgekehrt sein sollte: also zuerst die Vorstellung der Gerechtigkeit und dann aus dem heraus der Staat. Die Staatsfrage hätte also gar nichts mehr mit der eigentlichen Frage nach Gerechtigkeit zu tun.

Zu aller Verwirrung, warum der Staat überhaupt konstruiert wurde, kommt jetzt auch noch hinzu, dass Sokrates nochmals betont, dass die Gerechtigkeit ja die innere Tätigkeit in der Seele sei und dort die Tugenden ermögliche, erhalte und verbinde. Das würde ja heissen, dass die Gerechtigkeit grundsätzlich im Einzelnen, im „Kleinen“ ist. Warum hat er sich dann zu Beginn entschieden, sie im Grossen zu suchen? Ist der ganze Staat vielleicht gar nicht wirklich gemeint, sondern ein grosses Paradigma, um eben zu zeigen, dass Gerechtigkeit tiefer ist? Immer schon mitgedacht, immer schon vorausgesetzt, immer schon als Grundlage dabei? Selbst wenn man sie selbst versucht zu suchen, setzt man sie immer schon voraus, hat man immer schon eine Vorstellung von ihr. Vielleicht soll uns das Staat-Paradigma genau das zeigen. (Nr. 64)

## Gleichheit

Am Anfang von Buch V, mit der Frage nach der Frauen- und Kindergemeinschaft von Adeimantos (Nr. 67), kommt eine Frage auf, über welche Sokrates lieber nicht reden würde. Er fürchtet Unruhe und ist selber unsicher und nachdenklich, wenn es um die Frage der Gemeinschaft von Frauen und Kinder geht (also ob Frauen und deren Kinder nicht einem einzelnen Mann „gehören“ solle, sondern allen). Er möchte also eigentlich lieber nichts aussagen darüber. Heisst das, dass Sokrates seine bisher aufgestellte Staats-Konzeption – und insbesondere die nun folgende – nicht als ernste Utopie meint? War er sich beim bisherig Aufgestellten sicher, dass es so stimmt, wie er sagte? Das Ideal, das Sokrates nun aufstellt, entspricht also immer der Form: *Wenn* darüber reden und aussagen, dann so ... Aber *ob* man über die Gemeinschaft von Frauen und Kindern überhaupt reden solle oder müsse, ist damit nicht ausgemacht. Also spielt bei Sokrates' Aussagen hier immer mit, dass er eigentlich lieber nichts darüber sagen würde (da er sich selbst unsicher ist) und seine Antworten also nur hypothetisch sind.

Eine neue Frage aber lautet konkret: Sollen Frauen ebenfalls mit den Männern zusammen Hüter der Herde (Wächter) sein? Oder muss man sie aufgrund des Gebärens und Ernährens der Jungen als untüchtig für diese Tätigkeit erklären? Adeimantos antwortet, erstaunlicherweise auf Anhieb, dass beide das Geschäft des Hütens gemeinsam tun sollen, Frauen als Schwächere (Hüter) und Männer als Stärkere

(Hüter). Wenn Mann und Frau beide gemeinsam dasselbe Geschäft verrichten sollen (Hüten), dann müssen Mann und Frau auch dieselbe Erziehung und Unterweisung bekommen. Denn wenn von Mann und Frau dasselbe gefordert wird, dann müssen sie auch die gleiche Bildung und somit Möglichkeit haben, dieses Geschäft auszuführen. Dies ist eine klare Forderung nach der gleichen Bildung für Mann und Frau. (Nr. 69)

Die Forderung nach der gleichen Bildung ist ja eine Bedingung, wenn Frau und Mann das gleiche Geschäft verrichten sollen. Nun wird aber in Frage gestellt, ob Frau und Mann wirklich dasselbe Geschäft verrichten überhaupt können und sollen. Denn nun stellt sich die Frage: Ist es der Frau denn von Natur aus möglich, das gleiche Geschäft zu verrichten wie der Mann? Also gibt es überhaupt die reale Möglichkeit, dass beide dasselbe tun können? Denn nur dann würde eine gemeinsame Forderung Sinn machen, denn ohne die reale Möglichkeit zur Erfüllung einer Forderung macht die gestellte Forderung ja keinen Sinn, weil sie nie ausgeführt werden kann. Entgegen der Stellungnahme, dass Frau und Mann das gleiche Geschäft verrichten sollen, steht scheinbar die frühere Aussage Sokrates', dass, wenn sich zwei in der Natur (physis) unterscheiden, sie beide für ein eigenes Geschäft am besten geeignet sind und nicht für dasselbe: „Denn ihr habt selbst am Anfang der Gründung eurer Stadt eingestanden, dass nach seiner Natur jeder einzelne auch nur ein Geschäft, das ihm eigentümliche, verrichten müsse.“(453b) Kurz gesagt, würde das also heissen: Bedingung dafür, das gleiche Geschäft zu verrichten, ist es die gleiche Natur zu haben. Sokrates' Gegenüber wirft ihm also einen Widerspruch vor: Da sich die weibliche und männliche Natur unterscheidet und sich unterscheidende Naturen nicht dasselbe Geschäft verrichten können, sei es ein Widerspruch zu sagen, dass Frau und Mann das gleiche Geschäft verrichten sollen. Die Gegenthese lautet also: Weil sie sich in Natur unterscheiden, ungleich sind, können sie nicht das gleiche Geschäft verrichten. Sokrates stellt sich dieser Anklage des scheinbaren Widerspruchs: Er sagt, es handle sich hier nicht um einen inhaltlichen Widerspruch, sondern um einen „Wortstreit“ (454a), denn es kann gar kein Widerspruch vorliegen, weil etwas Wichtiges gar nicht definiert wurde, was aber hätte definiert werden müssen.

Denn zu Beginn hätten sie bei der Aussage „gleiche Natur = gleiches Geschäft verrichten“ untersuchen müssen, *in Bezug worauf* sie denn gleich sein muss: „Wir haben aber auch nicht im mindesten untersucht, welche Art von Verschiedenheit und Einerleiheit der Natur und in Beziehung worauf wir damals bestimmt haben, als wir der verschiedenen Natur verschiedene Geschäfte, der gleichen die gleichen zuteilten.“ (454b) Sie hätten also zuerst definieren müssen, worin die Naturen denn gleich sein müssen.

Die Frage danach, ob Mann und Frau dasselbe tun sollen, führt zu einer Erkenntnis über Gleichheit und Verschiedenheit überhaupt. Dieses Frau-Mann-Frage-Paradigma

zeigt: Spricht man von Gleichheit, muss immer zuerst die Frage beantwortet werden: Welche Gleichheit? Gleichheit worin? Gleichheit in Bezug worauf? Gleichheit hat immer einen Bezug, es ist notwendig, festzulegen, *worin* die Gleichheit liegen soll. Zwei können nur in Bezug auf etwas gleich oder verschieden sein. Wenn zwei absolut (also in jedem Bezug) gleich wären, wäre das eine widersprüchliche Aussage, denn dann wären sie nicht zwei, sondern eins; man könnte sie also gar nicht vergleichen, nicht einmal unterscheiden. Und wenn zwei absolut verschieden (also in keinem Bezug gleich) wären, könnte man absolut nichts über die zwei aussagen, weil es gar nicht denkbar wäre, da eines der beiden zwingend nicht existieren müsste, da sie ja sonst nur schon in Bezug auf das Existieren gleich wären.

Heisst also: Gleichheit und Verschiedenheit brauchen immer zwingend einen Bezug. Man kann nur in Bezug auf etwas verschieden oder gleich sein. Die Frage ist also immer: worin gleich, oder anders gesagt, auf welcher Ebene gleich? Dinge oder wie wir sie auch immer nennen wollen, sind untereinander auf verschiedenen Ebenen gleich oder verschieden. Die Gleichheit zeigt also das Ebenen-Verhältnis zweier Dinge an, sie zeigt gemeinsame Ebenen der Dinge. Demnach können Dinge auf verschiedenen (tieferen und höheren) Ebenen gleich oder verschieden sein.

Ein Widerspruch hätte also nur vorgelegen, wenn Sokrates gesagt hätte: „Gleiche Natur in Bezug auf Geschlecht bedeutet Gleiches, also ein und dasselbe Geschäft verrichten.“ Denn dann hätte er sich widersprochen, wenn er sagte, Mann und Frau sollen das gleiche Geschäft verrichten, weil sie sich ja gerade im Geschlecht unterscheiden, ungleich sind. Das hat Sokrates aber nie gesagt, er hat einfach von Anfang an gar nicht festgelegt, worin die Naturen gleich sein sollen. Jetzt muss das aber festgelegt werden. Sokrates sagt, er meinte von Anfang an, ohne es explizit zu sagen: Gleichheit in Bezug auf eine Kunst oder ein anderes Geschäft (Möglichkeit, Eignung). Was auch als Einziges Sinn macht, denn sie suchen ja die angemessene Gleichheit, wonach sie dann beurteilen, wer welche Kunst oder welches Geschäft verrichten soll. (Nr. 70)

Nun wollen sie untersuchen, ob sich Frau und Mann in Bezug auf Eignung für eine Kunst oder ein Geschäft unterscheiden. Also ob das Geschlecht auch Einfluss auf ein anderes Geschäft als das Geschäft des Gebärens und des Ernährens der Kinder hat. Wenn dem aber nicht so ist, also das einzige Geschäft, dessen Möglichkeit zur Ausführung vom Geschlecht abhängt, das Gebären und Ernähren der Kinder ist, so müssten Frau und Mann ja in jedem anderen Geschäft die gleichen Forderungen gestellt werden.

Sokrates stellt fest, dass es kein spezifisches Geschäft des Mannes oder der Frau gibt ausser des Gebärens. Die Eignung eines Geschäfts zeigt sich uns im Geschickt- oder Ungeschickt-Sein. Die Frage ist ja, ob es noch ein anderes Geschäft gibt, in dem ein spezifisches Geschlecht Bedingung für die Möglichkeit zur Ausführung ist. Sokrates fällt

keines ein, denn selbst diese Geschäfte, worin Frauen scheinbar geschickter sind (Kochen, Weben, etc.) schliessen nicht aus, dass ein Mann alle Frauen in diesem Geschäft übertreffen kann. Nur dass ein Geschlecht in einem Geschäft die Mehrheit ausmacht, heisst ja nicht, dass die Bedingung für dieses Geschäft dieses Geschlecht ist: sonst müsste nicht die Mehrheit, sondern alle einem Geschlecht angehören. Also: „Viele Frauen mögen zwar in vielem besser sein als viele Männer ...“ (455b) Das heisst nicht, nochmals, dass die Bedingung im Geschlecht liegt. Denn: „Also, o Freund, gibt es gar kein Geschäft von allen, durch die der Staat besteht, welches dem Weib oder dem Mann als Mann angehörte, sondern die natürlichen Anlagen sind auf ähnliche Weise in beiden verteilt, und an allen Geschäften kann das Weib teilnehmen ihrer Natur nach, wie der Mann an allem, in allen aber ist das Weib schwächer als der Mann.“ (455d)

Das Mann-Frau-Paradigma zeigt also wieder: Die Bedingung für das Ausführen eines Geschäftes (ausser Gebären) liegt nicht im Geschlecht, Geschlecht ist also nicht hinreichende Bedingung für Ausführen eines Geschäftes. Die hinreichende Bedingung für das (gute) Verrichten eines Geschäftes ist das Geschickt-Sein. Das Geschickt-Sein liegt nicht im Geschlecht, ist Geschlechter-unabhängig. (Wieder, wie beim Hund:) Das Geschickt-Sein im Mann ist das gleiche Geschickt-Sein in der Frau. Frau und Mann sind in ihrer Natur in Bezug auf die Möglichkeit (Fähigkeit), ein Geschäft auszuführen, gleich, denn die natürlichen Anlagen für das Geschäft (das Geschickt-Sein), also die hinreichende Bedingung für das Geschäft liegt in beiden Geschlechtern. Ob sie vorhanden sind oder nicht, ist also Geschlechter-unabhängig, nur die Verteilung (Menge) der Anlagen ist verschieden. Das heisst, sie ist individuell verschieden. Das Geschlecht hat nach dieser Aussage nicht einen Einfluss auf die Möglichkeit einer Ausführung, sondern höchstens auf die Schwäche oder Stärke der Ausführung. Und hier dann erst mag gelten (oder eben auch nicht), dass Frauen im angeblich in allem schwächer seien als Männer.

Nun wäre also bewiesen, dass Frau und Mann die gleichen Geschäfte verrichten können und deswegen innerhalb des entworfenen Staates auch verrichten sollen. Da sie von Natur in Bezug auf die Möglichkeit des Geschäfteverrichten gleich sind. (Nr. 71)

Die Frage ist nun, ob diese Erkenntnisse und die Forderungen über die Erziehung (Bildung), welche daraus gezogen werden, erstens überhaupt möglich und zweitens, wenn möglich, das Bestmögliche (also nützlich) sind. Es stellt sich also zuerst die Frage nach der realen Möglichkeit. Da nun entschieden wäre, dass Frau und Mann gemeinsam dasselbe Geschäft verrichten, müssen Frau und Mann auch gleich erzogen und gebildet werden. Die gleiche Erziehung oder eben Bildung ist aufgrund dessen, dass in beiden Geschlechtern das Potential, die Anlagen zur Fähigkeit, die Anlagen zum Geschickt-Sein stecken, also möglich, beziehungsweise der Natur gemäss. Und nun ist auch das Beste die gleiche Erziehung, weil sie aus Frau wie Mann das Bestmögliche

herausholt: „Und gibt es etwas Vorzüglicheres für den Staat, als dass er so treffliche Männer und Frauen als möglich besitze?“ (456e)

Der Unterschied liegt ja laut ihnen immer noch in der Stärke der Frau und des Mannes, ein Geschäft zu verrichten. Sie bestimmen deswegen, dass die Frau zwar an allen Geschäften teilhaben soll, welche der Mann verrichtet, aber davon immer den leichteren Teil übernimmt, da sie ja in jedem Geschäft schwächer sei als der Mann. (Nr. 72)

In Nr. 73 betont Sokrates noch einmal explizit die Unterscheidung zwischen Nützlichkeit und Möglichkeit der Forderung nach gleicher Bildung für Mann und Frau, und dass Mann und Frau die gleichen Geschäfte verrichten. Er sagt über die Nützlichkeit also, ob daraus Gutes folgen würde, liesse sich weniger streiten als über die reale Möglichkeit.

In Nr. 83 wird erst die Frage nach der realen Möglichkeit des Aufgestellten (des Staates) angegangen. Sokrates wird vorgeworfen, dass er nicht zu Beginn die reale Möglichkeit seines Staates überprüft habe. Indirekt wird hier also gesagt, eine Idee mache nur dann Sinn, nütze nur, wenn sie auch „in der Realität“ absolut umsetzbar, möglich sei. Hier wird also „möglich“ im Sinne von „absolut umsetzbar“ verstanden. Sokrates solle also („endlich“) untersuche, ob das bisher Festgelegte überhaupt möglich wäre, denn sonst habe es doch gar keinen Nutzen, da es nie umgesetzt werden könne.

Sokrates stellt sich diesem Vorwurf: Er sagt, dass sie sich zurück-erinnern sollen, dass sie ja diesen Staat, mit dem Anspruch Gerechtigkeit selbst zu finden, in Gedanken entstehen lassen haben, sie haben dieses Muster, diese Bild gemalt, zu keinem anderen Nutzen, als Gerechtigkeit dadurch zu finden. Sie wollten Gerechtigkeit im Menschen finden (wobei ich mich hier immer noch frage, warum Sokrates dann nicht gleich auf das Kleine sondern das Grosse losging, wenn ihm selbst doch klar ist, dass das Kleine (der Mensch) fundamentaler ist als das Grosse (der Staat)).

Hier zeigt Sokrates wie auch in Buch VII, Nr. 107 (dort mit dem Paradigma Zahl) die Logik der Ideenlehre, die sich natürlich auf die Idee der Gerechtigkeit beziehen lässt: Ein Ding, hier eben ein Mensch oder ein Staat kann Mehreres sein: gross, klein, gerecht, ungerecht. Aber Ideen wie die Grösse oder die Gerechtigkeit selbst eben nicht. Ideen sind absolut in Bezug auf sich selbst. Das Ding ist als Ding immer eins (und nicht mehrere), sowie auch eine Idee als Idee eins ist. Weil beides, Ding und Idee, je eins sind, kann ein Ding nie eine Idee selbst sein; ein gerechter Mann ist nicht die Gerechtigkeit selbst. Die Eigenschaft gerecht des gerechten Menschen bezieht sich nur auf die Gerechtigkeit. Heisst: Gerechtigkeit und ihre Vorstellung sind Voraussetzung dafür, dass ein Ding sich darauf beziehen kann. Man muss also eine Vorstellung, ein Urbild haben, um ein Abbild davon zu erkennen. Die Eigenschaften der Dinge beziehen

sich auf die Idee, sie werden aus der Idee abgeleitet. Ideen, Vorstellungen ermöglichen Bezüge. Sie ermöglichen die Verbindung der Dinge auf Ebene der Ähnlichkeit der Idee. Da Sokrates ja eben nach der Idee der Gerechtigkeit suchte, ist die Frage nach der Möglichkeit, beziehungsweise der „realen“ Umsetzung hier so nicht angebracht, da eine Idee eben ein Ideal, ein Vorbild oder wie er sagt ein Urbild ist, aus dem abgeleitet wird.

Eine Idee kann also gar nicht den Anspruch haben, absolut in die Tat (in Dinge) umgesetzt zu werden. Da, wie aus der allgemeinen Erkenntnis der Gleichheit herausgeht, zwei nie absolut gleich sind (denn sonst würde man ja behaupten  $1 = 2$ ), sondern eben immer nur in Bezug auf etwas.

Mit dieser Erkenntnis über die Ideenlehre Platons beende ich meine Analyse von *Politeia*, da ab hier das Gespräch nun wesentlich in Richtung Idee des Guten und Ideenlehre allgemein geht und das Wesentliche zur Gerechtigkeit selbst in dem bisher analysierten Teil liegt.



# Gerechtigkeit in anderen Werken Platons. Eine Analyse

## Frühwerke

Im Folgenden werde ich entscheidende Stellen aus Frühdialogen<sup>3</sup> komprimiert untersuchen. Diese Stellen zeigen, dass sich Platon nicht ausschliesslich in *Politeia*, sondern auch anderswo und viel früher schon prominent mit der Gerechtigkeit beschäftigte. Es zeigt sich, dass die Erkenntnis aus *Politeia* teilweise hier schon vorhanden ist. Einige Stellen ergänzen und verdeutlichen entscheidende Punkte aus *Politeia*, im Voraus sozusagen. Im Allgemeinen kann man sagen, dass Gerechtigkeit in den Frühdialogen sowohl als Tugend, also gewissermassen als ein persönliches Verhalten, aber auch als „Prinzip“ verstanden wird, diese beiden Ansätze aber auch ineinanderfliessen, nicht deutlich getrennt werden.

Was man jedoch sicher sagen kann, ist, dass das primäre Thema der Frühdialoge die Tugenden (die Tugend selbst) ist, ihre Bedingungen und Verbindungen untereinander, in der die Gerechtigkeit eben eine entscheidende, wenn nicht *die* entscheidende Rolle spielt.

Sekundär ist das Thema auch „Recht“ und „Unrecht“ tun, aus denen dann Gesetze hervorgehen, bei denen sich dann eben die Frage stellt, worauf diese gründen, auf der Nützlichkeit (sophistisch) oder dem Prinzip der Gerechtigkeit.

---

<sup>3</sup> Alle folgenden Frühwerke: Platon, *Sämtliche Werke*, Band 1. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994.

## *Hippias II*

In Nr. 7 wird am Beispiel der Rechenkunst gezeigt, dass eine Kunst in sich das Vermögen zu beidem trägt, dass also derjenige, welcher eine Kunst beherrscht, das Vermögen hat zum Nutzen und zum Schaden ihres Objektes, in diesem Fall des Rechnens. Einem Objekt einer Kunst bewusst schaden zu können, setzt das Wissen darüber, wie man dem Objekt nützt, voraus. Dies ist eine Verdeutlichung einer wesentlichen Eigenschaft einer Kunst, welche die Gerechtigkeit als Kunst einzufangen ausschließt (wie auch in *Politeia*).

In Nr. 14 wird gezeigt, dass, wenn Gerechtigkeit die Kraft der Seele ist, sie sich dann äussert in Tüchtigkeit; wenn sie Erkenntnis der Seele ist, dann äussert sie sich in Weisheit. Ausserdem zeigt Sokrates, wenn Gerechtigkeit eine solche Fähigkeit, Tüchtigkeit wäre, würde dies bedeuten, dass der gute Mensch vorsätzlich Unrecht tut (gemäss *Politeia*). Denn absichtlich, bewusst Unrecht zu tun, bedingt, dass man das Wissen darüber hat, was Recht wäre. Dieser Ansatz sucht die Gerechtigkeit von der anderen Seite, umgekehrt. Es zeigt sich, dass bewusst Unrecht tun besser ist, weil jener der es tut, eigentlich an sich weiss, was Recht wäre: „Also die tüchtigere und bessere Seele, wenn sie Unrecht tut, wird sie vorsätzlich Unrecht tun, die schlechtere aber unvorsätzlich?“ (376a) Hier wendet Platon strategisch also eine absurde These an, um zu zeigen, dass das Moment der Absicht, welche eben das Wissen über etwas voraussetzt, immer dabei sein muss.

## *Alkibiades I*

In Nr. 7 diskutieren Sokrates und Alkibiades über die Kriegsführung. Dabei geht hervor, dass, wenn Krieg geführt werden soll, dann (wenigstens) für das Gerechte(re), also gegen das Ungerechte(re). Wenn Krieg führen, dann Krieg mit Gerechtigkeit führen. „Ist nun wohl, wonach ich eben fragte, das Bessere im Kriegsführen und nicht, und mit wem man soll, mit wem dagegen nicht, und wann, wann aber nicht, etwas anderes als das Gerechtere?“ (109c)

In Nr. 8 fragt Sokrates Alkibiades nach seiner Vorstellung der Gerechtigkeit. Er stellt fest, dass Alkibiades eine Vorstellung von Recht und Unrecht haben müsse, wenn er (schon als Kind) mit Gewissheit erkennen kann, wenn ihm Unrecht geschieht. Hier spricht Sokrates also indirekt den performativen Widerspruch an. Jeder, der Unrecht erkennt, hat eine Vorstellung von Gerechtigkeit.

Ausserdem fordert Sokrates Alkibiades auf, die Gerechtigkeit nun wirklich selbst zu suchen, wenn doch eine Vorstellung von ihr in ihm drin schlummert.

Sokrates fragt, woher Alkibiades seine Vorstellung von Gerechtigkeit habe, durch Erlernung, also von aussen, oder durch sich selbst, also von innen? In Nr. 9 nimmt Alkibiades an, er habe diese Vorstellung durch Erlernung von anderen Leuten erlangt, also durch einen Lehrer. In Nr. 10 wird jedoch diese Annahme der durch einen menschlichen Lehrer gewonnenen Vorstellung verworfen. Die Begründung lautet, dass das Wissen über eine Sache Voraussetzung ist, um die Sache jemanden zu lehren. Die Menschen seien sich uneinig darüber, was gerecht und ungerecht sei. Dies zeuge vom Nicht-Wissen der Menschen über die Gerechtigkeit, weshalb sie nicht Lehrer der Gerechtigkeit sein können.

In Nr. 12 sagt Alkibiades, dass es in Staatsfragen oft um das Vorteilhafte für den Menschen und nicht doch das Gerechte gehe, und dass diese beide doch nicht dasselbe seien. Sokrates entgegnet darauf, dass Alkibiades, um diese Unterscheidung machen zu können, wissen müsse, was das Vorteilhafte selbst sei. Und auch hier (in Nr. 13) scheitert Alkibiades, denn er kann nicht beweisen, dass das Vorteilhafte und das Gerechte zwei Verschiedene sind. In Nr. 15 beweist Sokrates, dass das Gerechte vorteilhaft ist, denn alles ist in Bezug auf etwas vorteilhaft oder unvorteilhaft. Also kann gar nichts nicht vorteilhaft in keinem Bezug sein, denn wenn etwas für ein Objekt vorteilhaft ist, so ist es für das Nicht-Objekt unvorteilhaft. In Nr. 16 bestärkt er seinen Beweis damit, dass sie ja das Gerechte als Rechtthuendes festlegten, welches Schönes tue, Schönes sei Gutes und Gutes sei vorteilhaft, also sei das Gerechte vorteilhaft.

In Nr. 26 legt Sokrates die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Künsten dar: „Durch eine andere Kunst also besorgen wir jedes selbst, und durch eine andere das, was ihm angehört.“ Dies zeigt er am Beispiel der Füße: Die Gymnastik ist jene Kunst, welche die Füße selbst besorgt, und die Schuhmacherkunst jene, die die Schuhe besorgt, welche den Füßen angehören. Das heisst dann eben auch, dass es zwei verschiedene Künste sind, das Seinige zu besorgen und für sich selbst zu sorgen.

Im Verlauf von *Politeia* wird das Gerechte als das Seinige zu besorgen festgesetzt. Hier zeigt sich also, dass mit dem Verständnis, wenn das Gerechte das Seinige besorgen wäre, es in diesem Fall eine Kunst wäre, und zwar nicht eine Kunst für etwas selbst, sondern für dieses, welches diesem Etwas angehört, wäre.

Die Idee des Modelles der Kunst, um etwas Entscheidendes über die Gerechtigkeit auszusagen, nämlich, dass sie nicht für einen selbst, sondern für Andere ist, ist in diesen Stellen, wo über Kunst diskutiert wird, allgegenwärtig (wie in *Politeia I*).

In Nr. 33 wird gezeigt, dass es der Besonnenheit und der Gerechtigkeit bedarf, um gut über etwas (einen Staat) herrschen zu können. Denn nur derjenige, der mit diesen beiden herrsche, erkenne sich selbst und handle recht und wohl. Entscheidend ist also wieder Gerechtigkeit als Bedingung und Grundlage für gutes Herrschen.

## *Protagoras*

In Nr. 13 spricht Sokrates über die Annahme vieler, dass Tugend lehrbar sei. Dies zeige sich darin, dass Untugend bestraft würde, weil sie es für eine Art Abwendung halten. Dies setzt die Annahme voraus, dass es jedem möglich sei, die Tugend zu erlernen. Hier wird die Idee der Strafe, welche ja nicht das Unrecht ungeschehen macht, sondern das zukünftige, potentielle Unrecht präventiv zu verhindern versucht, dargelegt. Aber hinter der Idee der Strafe liegt eben auch die Annahme, dass Untugend eine Abwendung von der Möglichkeit, Tugend zu erlernen, sei. Der Strafe geht die Annahme der Lehrbarkeit der Tugend voraus.

In Nr. 17 wird eine Frage über das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit, der Tugend selbst und den anderen Tugenden gestellt: „ob die Tugend eins zwar ist, doch aber Teile von ihr, sind die Gerechtigkeit und die Besonnenheit und die Frömmigkeit, oder ob alles, was ich jetzt genannt habe, nur verschiedene Namen sind für eine und dieselbe Sache.“ (329c)

In Nr. 19 wird die Erkenntnis über Gleichheit oder Ähnlichkeit aufgegriffen, dass alles auf gewisse Art, in einem gewissen Bezug einander ähnlich, aber eben auch unähnlich ist. Zwei Sachen sind jeweils das zueinander, dessen Anteil an Ähnlichem oder Unähnlichem überwiegt. Und da der Anteil an Ähnlichem zwischen den einzelnen Teilen der Tugend überwiegt, nennt man sie eben ähnlich zueinander.

In Nr. 21 spricht Protagoras über die Nützlichkeit an sich, dass auch sie immer einen Bezug hat, dass sie also relativ ist: Etwas kann in Bezug auf x nützlich und in Bezug auf y unnützlich sein, Nützlichkeit liegt also nicht im Objekt selbst, sondern in der Verbindung zweier.

## *Gorgias*

In Nr. 19 thematisiert Platon das Streben nach dem Guten. Eine Erkenntnis aus Nr. 19 ist: „Wenn jemand etwas um eines anderen willen tut, so will er nicht das, was er tut, sondern das, um deswillen es tut“ (467d) Und zwar: „Um des Guten willen also tut alles dieses, wer es tut.“ (468b) Also dass ein jedes und jeder um des Guten willen strebe, besser gesagt: um jenes, was er für das Gute halte.

In Nr. 21 stellt Sokrates die These auf, dass es besser sei, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun, denn Unrecht tun sei das grösste Übel.

In Nr. 23 legt Polos seine Gegenthese dar, dass Unrecht tun zur Glückseligkeit führe, jedoch nur, wenn dem Unrechttuenden keine (rechte) Strafe widerfahre. Doch

Sokrates hingegen behauptet, dass jener Ungerechte, dem rechte Strafe widerfahre, glückseliger sei, als wenn ihm keine Strafe zukomme (gemäss *Politeia I*).

In Nr. 29 wird ausgeführt, dass die richtige Strafe nach der Idee der Gerechtigkeit abgeleitet werden müsse und dass ein Ungerechter, der gerecht bestraft werde, demnach Gerechtes erleide. Nr. 30 unterstreicht die These Sokrates', dass ein Ungerechter, der eine gerechte Strafe erleide, glückseliger werde, da er dadurch an der Seele besser und von seinem grössten Übel befreit werde. In Konklusion untermauert Sokrates seine beiden Thesen mit der Schlusserkenntnis, dass es das schlimmste Übel für einen sei, ungestraft Unrecht zu tun. Auf dieser Erkenntnis gründet die Idee der Strafe mit Grundlage der Gerechtigkeit.

Später werden zwei Arten von Strafen ausgeführt, jene, die das Ziel hat, den Ungerechten besser, also gerechter zu machen, und jene, die als Beispiel wirken soll, um die Übrigen Ungerechten abzuschrecken. Beim Ersteren steht die Heilung, das Besser- und Gerechter-Werden des Täters, beim Zweiten das Verhindern des Ausbrechens der potentiellen Täter im Fokus. Während die erste Art und Ziel des Strafens das Unrecht-Sein direkt angreift, verhindert die zweite Art nur das Unrecht-tun. In Nr. 71 spricht Sokrates ebenfalls vom gerechten Gericht: Die Legitimierung eines Gerichtes liegt also im Gerecht-Sein des Gerichtes, was die Unwissenheit (Unvoreingenommenheit) und den Ausschluss von Äusserlichkeiten beinhaltet: „um mit der blossen Seele die blosse Seele eines jeden anzuschauen [...], damit das Gericht selbst gerecht sei.“ (523e)

Strafe und Gericht als Mittel für Gerechtigkeit werden hier also grundlegend diskutiert. In Nr. 38 untersuchen Sokrates und Kallikles, was Besser-Sein ausmacht. Sie kommen zum Schluss, dass die grössere Einsicht einen gegenüber dem anderen besser mache: Einsicht ist die Bedingung des Besser-Seins. Daraus folgert Kallikles, dass der Einsichtsvollere über die weniger Einsichtsvolleren herrsche, denn dies „ist das Gerechte von Natur, dass der Bessere und Einsichtsvollere herrsche und mehr habe als die Schlechteren.“ (490a)

In Nr. 51 führt Sokrates Gerechtigkeit und Besonnenheit als Anstand und Ordnung der Seele aus. „Die Ordnungen aber und Bildungsvorschriften für die Seele sind Recht und Gesetz, vermittels deren sie rechtlich werden und anständig, und das ist eben Gerechtigkeit und Besonnenheit.“ (504d) Daraus führt Sokrates in Nr. 52 weiter, dass der rechtschaffene und kunstmässige Redner immer in Hinblick darauf rede, dass Gerechtigkeit in die Seele seiner Mitbürger kommen möge. Er kommt ebenfalls zum Schluss, dass die Besonnenheit, die Bändigkeits der Begierden, die Seele besser mache und somit Besonnenheit statt Zügellosigkeit Bedingung für das Besser-Sein ist.

In Nr. 54 wird ausgeführt: Gut ist man durch die Anwesenheit einer Tugend. Das Gut-Sein, also die Tugend bestehe aus Besonnenheit, Tapferkeit, Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Aus dem Gut-Sein folge das Zufrieden- und Glückselig-Sein. In Nr. 55 bestärkt Sokrates noch einmal, wie aus dem Vorhergehenden, dass es zum Glückselig-Sein der Besonnenheit und Gerechtigkeit bedarf, sowie auch zur Freundschaft und Gemeinschaft, die, wie die Weisen behaupteten, existenziell für Himmel und Erde, Götter und Menschen sei, denn die Weisen sähen die Welt als Ganzes und Geordnetes. Sokrates sagt anschliessend dazu etwas sehr Fundamentales: dass die geometrische Gleichheit, also die Proportionalität, welche jedem das Angemessene, Verhältnismässige zuteilt, und welche durch Messkunst erkannt werde, das Entscheidende sei: „dass die geometrische Gleichheit soviel vermag unter Göttern und Menschen; du aber glaubst, alles komme an auf das Mehrhaben, weil du eben die Messkunst vernachlässigst.“ (508a)

### *Menon*

In *Menon* ist die Tugend selbst das Thema. Auf das Eigentliche der Tugend kommen sie durch die Frage Menons, ob die Tugend denn lehrbar sei. Sokrates entgegnet darauf, dass die Beantwortung dieser Frage das Wissen über die Tugend selbst voraussetze.

Weshalb in Nr. 4 die Bestimmung eines Gemeinsamen aller Tugenden vorgenommen wird. Sokrates stellt fest, dass „die Tugend-selbst“ das Handeln mit Besonnenheit und Gerechtigkeit beinhaltet. Besonnenheit und Gerechtigkeit seien also „Momente“, notwendige Bedingungen der Tugend-selbst. In Nr. 5 merkt Sokrates an, dass Gerechtigkeit nicht die Tugend allgemein, sondern eine besondere Tugend ist.

In Nr. 10–12 wird das Moment Gerechtigkeit der Tugend ausgeführt: Da alle Menschen nach dem in ihren Augen Guten streben, so kann das Streben nach dem Guten nicht hinreichende Bedingung für die Tugend sein und ist somit belanglos. Entscheidend ist das Streben mit Gerechtigkeit, also müsste man eigentlich zuerst Gerechtigkeit suchen, um Tugend-selbst bestimmen zu können, da sie ja Bedingung für die Tugend-selbst ist, immer dabei sein muss.

Ebenfalls wird hier gezeigt, dass die Tugend-selbst nicht im Sich-das-Gute-Verschaffen liegen kann, da, wenn dieses Sich-Verschaffen auf ungerechte Weise geschieht, es nicht der Tugend entspricht; womit sowohl das Sich-Verschaffen als auch das Nicht-Sich-Verschaffen (also auch sein Gegenteil) tugendhaft sein könnten, was wiederum bedeutet, dass die Tugend nicht im Sich-Verschaffen an sich liegen kann, sondern das entscheidende Moment eben die vorhandene Gerechtigkeit in einer Handlung ist.

Entscheidend im Frühdialog *Menon* ist der Beweis der Möglichkeit der Suche (Nummern 15–21), der Möglichkeit der Selbst-Entdeckung von vorher Nicht-Gewusstem, welche aber eine gewisse Vorstellung des Gesuchten voraussetzt. Entscheidend ist also nicht die Lehrbarkeit von etwas, sondern die Vorstellung von etwas in einem *drin*, sie ist Bedingung für die Möglichkeit der Suche. Auch wenn man noch keine wirkliche Erkenntnis hat, genügt doch für das alltägliche Handeln die richtige Vorstellung. (Nr. 37–38) Umso mehr gilt es, diese zu suchen und dann „durch begründendes Denken“ zu „binden“ (98a), eine wirkliche Erkenntnis der Idee (in dieser Vorstellung) zu gewinnen. Wenn wir also eine Vorstellung von Gerechtigkeit in uns haben, dann ist die Suche nach der Idee der Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit selbst nicht nur möglich, auch notwendig ist sie.

## Spätwerk

### *Nomoi*

*Nomoi* (Gesetze)<sup>4</sup> ist ein Spätwerk Platons, vermutlich das späteste; und vermutlich wurde es auch nicht mehr ganz von Platon selbst formuliert.

*Nomoi* selbst ist in seinem Gehalt, seinen Forderungen viel weniger radikal als *Politeia*, vor allem in Bezug auf die Mann-Frau-Thematik, die Gleichstellung Mann–Frau, die in *Politeia* geforderte „Weibergemeinschaft“. Das Thema von *Nomoi* steckt ganz direkt schon im Namen: Gesetze im konkreten Sinn, also im Sinne des positiven Rechts. Darin steckt aber auch die Bedeutung des Gebührenden, des rechtlich Zukommenden (das Verb *némein* bedeutet primär „zuteilen“). Also geht es hier nicht bloss um Gesetze, sondern eben ganz fundamental auch: Wem kommt was zu? Und natürlich wonach sich diese Bestimmungen richten, worauf sie gründen.

Die Frage danach, wie oder wonach Gesetze gemacht werden sollen oder müssen und welche Gesetze effektiv aus diesen Grundlagen hervorgehen, wie die Einrichtung einer Wahl, bildet das Thema dieses riesigen Werks.

Im Folgenden werde ich einzelne Stellen aus *Nomoi* untersuchen, beziehungsweise analysieren auf meine Frage nach Gerechtigkeit (selbst) hin. Gesprächspartner sind Kleinias aus Sparta, Megillos aus Kreta und ein Fremder aus Athen: Der Athener führt

---

<sup>4</sup> Platon, *Sämtliche Werke*, Band 4. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1994.

das Wort und muss daher, wenn überhaupt, mit der Lehrmeinung von Platon identifiziert werden.

In Nr. 52 diskutieren Kleinias und der Athener darüber, wonach, nach welcher Voraussetzung Gesetze richtig gesetzt werden müssen, was die Bestimmung oder eben die Grundlage eines Rechtes ist, wonach es gemacht wird. In 714b spricht der Athener von seiner Ungewissheit über die „verschiedenen Gattungen“ der Gesetze, ob jedem Staat eine spezifische Gattung von Gesetzen eigen sei. Er betont, dass das Augenmerk bei der Setzung der Gesetze darauf liegen müsse, was recht und was unrecht sei, worin er sich aber eben nicht sicher zu sein scheint: „Denn das, worauf wir unser Augenmerk richten sollen, was recht oder unrecht sei, ist uns wieder als zweifelhaft erschienen.“ Im Ansatz steckt hier also schon, dass man sich vor der Frage nach den richtigen Gesetzen die Frage des Rechts und des Unrechts, also eigentlich als Allererstes die Frage nach der Gerechtigkeit, aus welcher ja dann Unrecht und Recht abgeleitet werden, stellen muss. Der Athener geht aber nicht weiter darauf ein, er fährt in der indirekten Rede weiter. Man behaupte, die Gesetze hätten die Funktion, das Nützliche eines Staates im Auge haben, das Nützliche im Sinn von: dass er sich als Staat erhalte, dies sei die natürliche Bestimmung, wie das Recht am richtigsten getroffen werde. Rechte und Gesetze sind hiernach durch das Ziel des Nutzens für den Staat geschaffen, sie werden nicht aus der Gerechtigkeit selbst abgeleitet.

Die Behauptung lautet konkret: Das Recht besteht darin, dass es für den Mächtigeren (also den Herrschenden) das Nützliche ist, das, was ihn als Herrschenden erhalte. Dabei gehen sie von Recht als Mittel zur Machtsicherung, als Ausdruck der Gerechtigkeit aus. Das Recht sei ein Mittel des Herrschenden, sich zu erhalten. Die Frage danach, wie diese Herrschenden und gleichzeitig Gesetzgeber legitimiert, begründet sind, sagt der Athener wieder in indirekter Rede in einem Zitat von Pindaros: „der Natur gemäss herbeiführe rechtfertigend das Gewaltsamste“ (714e).

Der Athener legt hier nur das dar, was viele behaupten, nämlich, kurz zusammengefasst: Das Gerechte sei, was dem Stärkeren nütze (714b) – also die sophistische Rede, unter anderen von Thrasymachos aus *Politeia*. Nachdem ich *Politeia* gelesen habe, weiss ich, dass Platon das nicht ernst meinen kann.

In 270c wird betont, dass diese Staatsverfassung, die Ansammlung dieser Gesetze nur als solche bezeichnet wird, wenn sie das Gemeinwohl des gesamten Staates im Auge haben.

Im sechsten Buch werden ganz fundamentale Aussagen über Gerechtigkeit beziehungsweise Gleichheit gemacht. In Nr. 79 wird über die Wahl eines Rates diskutiert. Die Wahl als Idee der verhältnismäßigen Beteiligung der einzelnen Subjekte (Männer) im Staat verlaufe so, dass die Staatsangehörigen in vier Vermögensklassen eingeteilt werden, welche dann jeweils einen arithmetisch gleichen Anteil der

Gesamtzahl der Ratsmitglieder stellt. Möglichkeit dazu haben alleine die Männer, die Idee in *Politeia* vom Ausführen der gleichen Geschäfte durch Mann und Frau steckt hier also nicht (mehr) drin. Jede Vermögensklasse stellt also arithmetisch gleich viele Sitze im Rat. Jedoch unterscheiden sich die verschiedenen Vermögensklassen in Bezug auf Reihenfolge und die Pflicht zur Wahl. Zuerst nämlich werden alle Männer der ersten Klasse genötigt, ihre Stimme abzugeben; sie sind verpflichtet dies zu tun, auf das Nicht-Befolgen dieser Pflicht folgt eine festgesetzte Strafe. Danach folge das gleiche Prozedere mit der zweiten Klasse. Darauf folgt die Wahl der Sitze der dritten Klasse, welche für die ersten drei Klassen als Pflicht, die vierte (und unvermögendste) Klasse als Möglichkeit gilt. Danach werden die Sitze der vierten Klasse gewählt, bei der die ersten beiden Klassen wieder zur Wahl genötigt sind und sonst bestraft werden, die erste um das Vierfache der anfänglichen Strafe und die zweite um das Dreifache, während die dritte und vierte freiwillig wählen können. Zum Schluss bringen die Staatsoberhäupter alle Namen vor die Augen aller Bürger, jeder Bürger ist verpflichtet unter diesen einem seine Stimme zu geben. Hier haben also alle Wähler in Bezug auf die anderen Wähler die arithmetisch gleiche Stimme und Pflicht. So gehen aus jeder Klasse 180 Gewählte hervor. Schliesslich aber entscheidet das Los, der Zufall, welche Hälfte die Ratsmänner dieses Jahres stellen.

Diese Art der Wahl sei ein Mittelweg zwischen allein- und volksherrschaftlicher Verfassung, dieser Mittelweg solle stets angestrebt werden. Die Erkenntnis, dass zwei nie absolut gleich sein können, hat zur Folge, dass: „Wird doch für Ungleiche das Gleiche, wenn es das Maß nicht trifft, zum Ungleichen.“ Hier drin steckt, dass Gleichheit und auch Ungleichheit immer einen Bezug haben; wenn etwas in Bezug auf a gleich ist, kann es sein, dass es in Bezug auf b genau ungleich ist. Darin steckt also schon die Frage, die dann auch explizit folgt: „aber welche Gleichheit es ist, die das zu bewirken vermag“ (757a).

Danach folgt eine weitere Erkenntnis, eine Unterscheidung zwischen zwei Arten der Gleichheit: Diejenige, die auf Mass, Gewicht und Zahl begründet ist, sei für Ehrungen (also Wahl in Ämter) durch jeden Staat zu gebrauchen, nachher werde die konkrete Verteilung durch das Los entschieden werde. Dies ist die arithmetische Gleichheit. Jedoch die „wahrhafteste und beste“ (757b) Gleichheit sei nicht so einfach zu erkennen. Sie sei primär das Werk des Zeus, die Menschen könnten sie nur sehr beschränkt, also nur in kleinem Bereich selbst beeinflussen. Doch wo sie das tun könnten (im Staat oder im Privaten), bewirke sie überall das Gute. Die geometrische oder eben verhältnismässige Gleichheit teile jedem das Angemessene im Verhältnis zur Natur zu. Sie teilt also jedem das nach dem Verhältnis Zukommende zu. „Dem nämlich Grösseren mehr, dem Kleineren weniger teilt sie zu, (An-)Gemessenes gebend

in Hinsicht seiner Natur einem jeden“ (757c<sup>5</sup>) Wichtig hier ist anzumerken, dass der Grössere wörtlich, ohne jede Wertung, also nicht schon im übertragenen Sinn von „der Stärkere“ gesagt wird.

Die Frage wird ja immer sein: Welchem Bezug ordne ich welches Verhältnis zu? Doch auf welchen Bezug welches Verhältnis zugeordnet werden soll, wird immer zu Unstimmigkeiten und Streitigkeiten führen. Zwar kann man in der Praxis nach „Billigkeit“ oder mit „Nachsicht“ (757d) handeln, doch dies verletzt das Genaue des Rechts und ist willkürlich. Weshalb man besser manchmal, wenn die Unstimmigkeit unverhältnismässig schädliche Folgen mit sich bringt, im Notfall sozusagen, zur Gleichheit des Loses, des Zufalls greifen soll, „indem wir auch hier die Gottheit und den guten Zufall anrufen, damit diese in der gerechtesten Weise das Los leiten“ (757e). Hier gibt man die Entscheidung gewissermassen aus der Hand. Beide Gleichheiten sollen angewendet werden, jedoch diejenige des Zufalls nur im Notfall. Man könnte also sagen: Der Spezialfall, die arithmetische Gleichheit zusammen mit dem Zufall des Loses, soll möglichst selten angewendet werden, nur dann, wenn wir die Entscheidung aus der Hand geben müssen. Denn der Zufall stellt die Möglichkeit zur Gleichheit des Nicht-Wissens, wonach entschieden wird, und des Nicht-Beeinflussens aller und aller in gleicher Weise dar. Man gibt die Entscheidung also aus der Hand, schafft dabei aber auch wieder Gleichheit, die Gleichheit in Bezug auf Nicht-Beeinflussbarkeit der Entscheidung.

Mit diesen Untersuchungen zur Gleichheit stellen sie fest, dass genau diese Untersuchungen, die Fragen und Erkenntnisse über die Gleichheit, die Basis sein müsse, nach der ein Staat eingerichtet werde. Es könne nicht das Zuträgliche eines oder weniger (Tyrannen), selbst nicht das Zuträgliche eines gewissen Übergewichtes (des Volks oder der Mehrheit des Volks), sein. Das Wesen der Staatskunst müsse eben dies sein: das Gerechte. (757c) Und nach diesem strebend, auf diese Gleichheit hinblickend, müsse man Gesetze geben. Die Suche nach dem der Natur gemäss Gleichen, welches das Gerechte sei, müsse die Grundlage des Staats sei, also einzig und allein das der Natur gemäss Gleiche, welches den jeweils Ungleichen zugeteilt wird: hinblickend „stets auf das Gerechte, das aber ist das eben Angesprochene, nämlich das der Natur gemäss Gleiche, welches jeweils den Ungleichen zugeteilt wird.“ (757d)

Im achten Buch wird die Zuteilung im ganz fundamentalen Sinne, aber auch konkret Thema. Platon schlägt hier zum Beispiel eine gerechte Verteilung von Gütern vor: „Von Derartigem also erhalten die einzelnen Teile, deren drei sind, weder der den Herren oder Sklaven noch auch der den Fremden zugeteilte mehr, sondern die Verteilung

---

<sup>5</sup> Wörtliche Übersetzung von Urs Schällibaum. Die Übersetzung von Hieronymus Müller im Band 4 der *Sämtliche Werke* ist falsch: „Dem Überlegenen nämlich teilt sie mehr, dem Schwächeren weniger zu ...“ Wörtlich ist nur vom Grösseren und Kleineren die Rede.

finde nach der gleichen Beschaffenheit statt.“ (848b) Also alle sollen dieselbe Qualität erhalten plus dann auch arithmetisch dasselbe gemäss Zahl der Individuen, die ernährt werden müssen. Plato schlägt also im Prinzip einen ökonomischen Ausgleich, die Gleichheit zwischen den (Gesellschafts-)Schichten vor, ganz konkret, wie die Güter der Landwirtschaft unter ihnen verteilt werden sollen.

Im neunten Buch wird das Prinzip der Gerechtigkeit auch ganz direkt auf das Thema Strafe angewandt. Eigentliches und primäres Ziel ist die Besserung des Bestraften durch die Strafe. Also immer, wenn möglich, in Hinsicht auf das Besser-Werden des Bestraften. Sekundär und viel weniger wichtig, eine Art Zusatz, wäre die Abschreckung als negatives Vorbild. Die Todesstrafe übrigens soll nur dann verhängt werden, wenn eine Besserung ganz und gar ausgeschlossen ist.

## Aristoteles. Ein Exkurs

Dieser Exkurs über das fünfte Buch der *Nikomachischen Ethik* und die *Politika*<sup>6</sup> von Aristoteles hat einerseits die Funktion, Platon in anderen Diskursen über Gerechtigkeit zu kontextualisieren. Es soll also ein musterhaftes Beispiel sein, um zu zeigen, dass es bei Abhandlungen über Gerechtigkeit meist primär um Politisches geht. Andererseits zeigt dieser Exkurs die überragende Stellung von Platon, indem Aristoteles einige Punkte bezüglich der geometrisch-arithmetischen Gleichheit aufnimmt und verdeutlicht, aber hinter der Radikalität Platons in Bezug auf Gleichheit (vor allem in Bezug auf Mann-Frau) zurückbleibt, und schliesslich zeigt er eben auch, dass es Aristoteles noch weniger schafft, Gerechtigkeit selbst „begründend zu binden“.

### *Nikomachische Ethik*

Im ersten Kapitel des fünften Buches stellt Aristoteles fest, dass ein Vermögen, wie auch Wissen oder eben eine Kunst, „in beide Richtungen“ wirken kann, in Bezug auf die Gegensätze dasselbe ist. Eine Haltung, ein allgemeines Verhalten hingegen, habe keine Gegensätze (gemäss *Politeia*).

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1979, und *Politica*, Oxford 1957. Benutzt wurde die deutsche Übersetzung von Urs Schällibaum. – Wann genau diese Bücher von Aristoteles entstanden, ist unklar; mit Sicherheit aber erst nach Platons Tod und damit sicher nach *Nomoi*.

Im zweiten Kapitel legt Aristoteles schon voll los und setzt fest: Das Gerechte sei das Gesetzliche und das Gleiche, das Ungerechte das Neben-Gesetzliche (also nicht das Un-Gesetzliche, sondern eben das daneben) und das Ungleiche.

Im dritten Kapitel geht er dann genauer auf das Gesetzliche, beziehungsweise das Neben-Gesetzliche ein und schliesst daraus, dass alles Gesetzliche irgendwie gerecht ist. Rein logisch stimmt diese Folgerung schon, also im Sinne von: dass Gesetze mit Gerechtigkeit zu tun haben. Er setzt aber hier voraus, dass Gesetze an sich, sowieso, egal, worauf sie gründen, wonach sie sich richten, gerecht seien: „Das vom Gesetzgeber Bestimmte ist Gesetzliches, und jedes davon nennen wir gerecht.“ (1129b2) Gerechtigkeit geht nach dem, also aus den Gesetzen hervor, Gesetze bestimmen, was gerecht ist – und nicht umgekehrt.

Dann führt Aristoteles aber weiter: „Gerecht sei, was das Glück und dessen Teile macht und bewahrt/bewacht in der politischen Gemeinschaft.“ (1129b17) Die Gesetze müssen also demnach alle irgendwie in Hinsicht auf Glück gesetzt werden. Das Motiv des Bewahrens oder des Bewachens entspricht auch *Politeia*, jedoch der entscheidende Zusatz „in der politischen Gemeinschaft“ zeigt, dass Aristoteles Gerechtigkeit eventuell als etwas konkret politisch Wirkendes und nicht ganz Allgemeines versteht.

Aristoteles führt weiter aus, dass Gerechtigkeit die vollendete Tugend in Bezug auf Andere sei, also nicht allein auf sich selbst hin, Gerechtigkeit ist für Andere. Auch diese Erkenntnis ist in *Politeia* angelegt.

Im sechsten Kapitel geht Aristoteles nun genauer auf das Gleiche respektive das Ungleiche an sich ein. Er sagt, dass es zwischen Ungleichheiten, in der Mitte also, das Gleiche liege. Und da das Gleiche ohne jeden Beweis (gewissermassen axiomatisch) jedem als das Gerechte scheine, gelte: „Da das Gleiche ein Mittleres ist, wäre also das Gerechte ein Mittleres.“ (1131a14)

Notwendig sei das Gerechte im Minimum in Vieren; zwei, welchen Gerechtes geschieht, und zwei Bezüge, worin jenen Gerechtes geschieht. „Und es wird dieselbe Gleichheit sein: die für welche und die worin; wie sich diese verhalten (die, worin), so auch diese.“ (1131a20) So dass Gleichen Gleiches und nicht Gleichen nicht Gleiches zugeteilt wird. (Und diese Zuteilung solle gemäss einer gewissen Würde geschehen; worin diese Würde genau bestehe, sei man sich uneinig.)

Weiter sagt er ganz Grundsätzliches, zum Teil auch rein Mathematisches über die Gleichheit, die Proportionalität, man könnte auch sagen die geometrische Gleichheit: „Es ist nun das Gerechte ein Analoges (auf das Verhältnis hin, ein Proportionales)“ (1131a29) Die Analogie sei eine Gleichheit der Verhältnisse und im Minimum in Vieren, sowie in der diskreten, als auch in der kontinuierlichen Analogie. Hier macht er also

rein mathematische Feststellungen und zeigt dies am Beispiel der kontinuierlichen Analogie: „Wie A zu B, so auch B zu C; so wird B zweimal gesagt, so dass wenn B zweimal gesetzt ist, vier die Analogon sein werden.“ (1131b1)

Das Gerechte ist demnach also im Minimum in Vieren, und das Entscheidende ist das gleiche Verhältnis unter ihnen, also das Ganze zum Ganzen soll wie das Einzelne zum Einzelnen verhältnismässig gleich sein: „Es verhalte sich der Term A zu B so auch C zu D, und umgekehrt A zu C B zu D.“ (1131b5) Im gleichen Verhältnis liege also die gerechte Zuteilung (oder eventuell Gerechtigkeit überhaupt?).

Im siebten Kapitel sagt Aristoteles aber: „Dies nun ist die *eine* Art des Gerechten.“ (1131b24) Offensichtlich versucht Aristoteles, Gerechtigkeit irgendwie einzuteilen, zu schubladisieren, als hätte sie verschiedene „Aufgaben“, „Bereiche“, in der sie wirkt. Es fragt sich, ob die vorherangestellten (auch rein mathematischen) Erkenntnisse denn nicht allgemeingültig, sowieso immer da sind, also auf tiefster Ebene liegen.

Im Weiteren legt Aristoteles eine „andere Art des Gerechten“ dar: die ausgleichende Gerechtigkeit, „wieder-richtig-machende“; diese teilt er wiederum in freiwillig (Markt, Tauschgerechtigkeit) ausgleichende und unfreiwillig ausgleichende (ausgleichend im Sinn von Strafe, die auf Verbrechen folgt) ein. Und dieser Ausgleich unterscheidet sich von dem Bereich der Zuteilung darin, dass er nicht gemäss der Analogie, also der geometrischen, sondern gemäss „der Zahl“, der arithmetischen Gleichheit verlaufe.

Aristoteles teilt also ein, jedoch sind die Einteilungen nicht auf gleicher Ebene. Denn das, was er zum Bereich der Zuteilung sagt, scheint doch eine Ebene tiefer zu liegen, als das zum Bereich des Ausgleiches. Denn das Verhältnis ist auch in der arithmetischen Gleichheit, immer, überall vorhanden. Also wäre das Gesagte zur Zuteilung, zur Proportionalität, das Eigentliche, das Grundlegende, das rein mathematische Grundmuster der Gerechtigkeit – was aber Aristoteles nicht bemerkt.

Im neunten Kapitel spricht Aristoteles gewissermassen von der Pseudothese aus *Politeia*, dass die Gerechtigkeit, das Recht zwischen Unrecht und Unrecht liegen liege. „Die Gerechtigkeit ist also eine gewisse Mitte, aber nicht auf dieselbe Weise wie die anderen Tugenden, sondern weil sie in der Mitte ist und die Ungerechtigkeit in den Extremen.“ (1133b29) Nur dass Aristoteles das nicht als Pseudothese, sondern als These meint.

Im zehnten Kapitel sagt Aristoteles: „Man darf nicht vergessen, dass das Gesuchte das schlechthin Gerechte ist und das politisch Gerechte.“ (1134a25) Das politisch Gerechte sei dazu, dass Selbstständigkeit im Leben sei von Freien und Gleichen.

Im weiteren Verlauf wird die Erkenntnis aus *Menon*: „Sich selbst zu schaden, hat niemand Absicht“ (1134b11), dargelegt, weswegen es auch keine Ungerechtigkeit, kein Gerechtes oder Ungerechtes gegenüber sich selbst gebe.

Und es wird klar, dass Aristoteles „das menschlich Gerechte“, im Gegensatz zum „natürlich Gerechten“ als etwas Politisches, etwas in der Politik zu Betrachtendem sieht, was aber der Natur gemäss sei.

### *Politika*

„Die Gerechtigkeit [dikaiosyne, Gerechtigkeit als Tugend, Gerechtigkeitssinn] ist politisch [staatlich, gesellschaftlich, etwas Politisches]. Die Rechtlichkeit [dikè, Gerechtigkeit im Sinne des staatlichen positiven Rechts] ist nämlich Ordnung der politischen Gemeinschaft; die Gerechtigkeit die Entscheidung über das Gerechte.“ (Erstes Buch, Kapitel 2, 1253a37) Auch hier sieht man ganz direkt: Aristoteles denkt Gerechtigkeit auf die Politik, den Staat hin, nicht auf sie selbst.

In ersten Buch, Kapitel 13, rechtfertigt Aristoteles, diametral *Politeia* entgegengesetzt, die Sklaverei und auf gleiche Weise die Ungleichheit zwischen Mann und Frau.

Zuerst zu Mann und Frau: „So dass nun erhellt, dass eine ethische Tugend allen gemein ist, und nicht ist dieselbe Besonnenheit die der Frau und des Mannes, noch die Tapferkeit oder die Gerechtigkeit, wie Sokrates meinte, sondern das eine ist herrschende Tapferkeit, das andere dienende; und so verhält es sich auch beim anderen.“ (1260a20) Noch deutlicher wird das im Kapitel 5: „Weiter: das Männliche verhält sich von Natur aus zum Weiblichen wie das Mächtigere zum Schlechteren und das Herrschende zum Beherrschten. Auf dieselbe Weise ist es notwendigerweise bei den andern Menschen.“ (1254b13)

Gleichermassen rechtfertigt Aristoteles die Sklaverei: „Es ist von Natur aus Sklave, der einem andern gehören kann (weswegen er auch einem andern gehört) und der am Logos teilnimmt, nur soweit er ihn wahrnehmen kann, aber ihn nicht hat. Die andern Lebewesen nehmen den Logos nicht wahr, sondern leben durch Empfindungen. Und auch der Gebrauch unterscheidet sich wenig: die notwendige Hilfe für das Körperliche wird uns zuteil durch beide, durch die Sklaven sowohl wie auch durch die Haustiere.“ (1254b20)

Das Einzige, was daran „logisch“ ist, ist, dass Aristoteles ganz banal vom Rechtfertigenden (der Sklaverei) auf den Rechtfertigungsgrund (man braucht es ... es ist für uns nützlich ...) schliesst. Es handelt sich um die plumpste Rechtfertigung, nicht aber eine Begründung; und was heisst hier schon „von Natur aus“?

In Buch V, im ersten Kapitel, spricht Aristoteles über die Gleichheit. Darauf kommt er dadurch, dass Grund von Aufständen Ungleichheit oder zu starke sei. Gleichheit müsste demnach nur als Mittel, um Aufstände zu vermeiden, geschaffen werden, nicht etwa der Gerechtigkeit selbst wegen.

Hier unterscheidet er zwei Arten von Gleichheiten: „Es ist zweifach das Gleiche: das eine gemäss Zahl, das andere gemäss Verdienst [Würde]. Ich meine mit Zahl das durch Menge und Grösse Selbe und Gleiche, gemäss Verdienst aber das im Verhältnis.“ (1301b29)

Also stellt er hier die Unterscheidung zwischen arithmetischer (Zahl) und geometrischer (Verhältnis) Gleichheit auf. Aber was verheerend ist, ist, dass Aristoteles die geometrische Gleichheit nicht mehr „neutral“, also mathematisch-geometrisch denkt, sondern in Hinsicht auf Verdienst, Würde. Also nicht wie bei Platon rein wörtlich dem Grösseren mehr, sondern dem „Würdigeren“, „Verdienstvolleren“ mehr als dem weniger „Würdigeren“, „Verdienstvolleren“. Und noch schlimmer: Aristoteles bezieht hier nicht die fundamentale geometrische Gleichheit auf „Verdienst“, sondern umgekehrt denkt er die eigentlich fundamentalere geometrische Gleichheit von Verdienst aus.

Mit Aristoteles ist Gerechtigkeit für ganz lange nur noch im politischen Kontext zu betrachten und die geometrische Gleichheit ist keine neutrale geometrische Gleichheit mehr, sondern immer schon auf den „Verdienstvolleren“ hin gedacht.



# Die Momente von Gerechtigkeit bei Platon. Ein Resultat

Zu Beginn möchte ich auf die Logik als Mittel, aber vor allem Logik (oder das, was ich für Logik halte) als tiefste Grundlage für alles Weitere, hinweisen. Die Logik ist sozusagen der Massstab, nach dem Platon und durch ihn ich meine Behauptungen mache, Schlüsse ziehe und Bewertungen richte. Die Logik ist die Grundlage des begründenden Denkens, wodurch Platon und durch ihn ich eben versuche, das Prinzip der Gerechtigkeit als solches zu binden, und so die Logik der Gerechtigkeit zu ergründen versuche. Die Logik ist der Faden, der die Momente zusammenspinnt, der Weg, der die Grundsteine zusammenfügt, alles Weitere miteinander verbindet.

## Idee

Zur Methodik der Bindung ist zu Beginn sicher festzustellen: Wenn man Gerechtigkeit an sich sucht, dann primär nach ihrem Gehalt, nach den hinreichenden Grundbedingungen ihrer selbst, nicht primär aus dem, was aus ihr folgt. Fundamental-logisch sucht man, wenn man etwas an sich sucht, zuerst danach, was der Gehalt dieses etwas selbst ist. Denn wer primär nach Folgen sucht, setzt immer schon eine gewünschte Hinsicht voraus. Das Prinzip des Gehaltes gilt es also als Erstes zu ergründen. – Dies schliesst aber die Folgen nicht aus dem Blickfeld aus. Folgen werden erst sekundär in Betracht gezogen.

Was man über Folgen der Gerechtigkeit radikal und mit Sicherheit sagen kann, ist, dass Gerechtigkeit nicht schaden kann, da sie sonst im Moment des Schadens ihr umgekehrtes Ziel, nämlich die Ungerechtigkeit, welche ja Folge eines Schadens ist, anstreben würde. Gerechtigkeit schliesst also das Moment Schaden aus, weshalb sie auch nicht als Kunst oder Fähigkeit eingefangen werden kann. Man kann Gerechtigkeit nicht besitzen, wie man eine Fähigkeit besitzen kann, weshalb es auch nicht „den

gerechten Menschen“ gibt. Gerechtigkeit ist keine Kunst oder Fähigkeit, welche in sich das Potential in beide Richtungen, also auch ihr Gegenteil bewirken kann.

Aber was uns das Paradigma der Kunst zeigte, ist, dass Gerechtigkeit eben wie eine Kunst für Andere, für ihr(e) Objekt(e) ist und wirkt. Gerechtigkeit schliesst zwar das Ich als Objekt unter anderen Objekten nicht aus, aber es ist eben nicht für das Ich als Subjekt. Gerechtigkeit wirkt nicht in Hinsicht auf sich selbst als Subjekt, sondern für Andere.

Doch als was gilt es Gerechtigkeit einzufangen, wenn uns das Kunst-Paradigma primär zeigen wollte, dass Gerechtigkeit für Andere ist, an sich aber keine Kunst als solche ist? Es könnte doch einer kommen und sagen: „Es gibt die (Vorstellung der) Gerechtigkeit gar nicht! ... Denn Ungerechtigkeit ist eh nützlicher für mich!“

Weiterführend mit diesem performativen Widerspruch folge ich nun dem Faden, dem Denkprozess, auf dessen „Weg“ fundamentale Erkenntnisse über die Gerechtigkeit liegen.

Ganz offensichtlich liegt in der obenstehenden Aussage ein Widerspruch vor, denn wer Ungerechtigkeit bewertet, ja nur schon als solche erkennt, hat eh schon eine Vorstellung von Gerechtigkeit, weswegen er die Gerechtigkeit nicht verneinen kann. Denn Ungerechtigkeit ist ja nur die Verneinung der Gerechtigkeit. Ungerechtigkeit kann also ohne eine Vorstellung der Gerechtigkeit gar nicht existieren. Und genau diese Vorstellung ist für die Suche existentiell entscheidend, sie ermöglicht die Suche, die potentielle Bindung einer Vorstellung als grundlegendes Prinzip.

Hinter allem, was über Recht und Unrecht gesagt wird, liegt eine Vorstellung der Gerechtigkeit. Und diese Vorstellung gilt es herauszuarbeiten, explizit zu machen, zu prüfen, eben zunächst nach dem Massstab der Logik. Und zwar methodisch so, dass man zuerst danach sucht, welche Grundbedingungen jeder Vorstellung der Gerechtigkeit impliziert zugrunde liegen müssen; diese Grundbedingungen bilden die eigentliche Vorstellung der Gerechtigkeit.

Nun, der obenstehende performative Widerspruch zeigt als Paradigma etwas ganz Entscheidendes über den Status oder mehr noch das Prozedere (die Methode) der Gerechtigkeit allgemein. Nämlich, dass sie als solche, als Vorstellung immer schon da, immer schon vorausgesetzt ist, wenn wir an Recht oder Unrecht denken. Sie ist eine Idee, fundamental ein Prinzip, nach dem man handeln, dem man entsprechen kann. Gerechtigkeit ist fundamental eine Idee. Die Frage nach der Gerechtigkeit ist also die Frage nach dem Fundament, dem Boden. Dies ist eine Feststellung, welche keine moralische Forderung impliziert, sondern eben als solche immer schon gilt.

# Gleichheit

Gleichheit ist ein Moment der Logik überhaupt, sie ist für die Logik existentiell. Das Wesen, das Prinzip der Gleichheit ist Bedingung für jeden logischen Gedanken. Weshalb die Gleichheit als Moment der Gerechtigkeit am fundamentalsten und so auch entscheidendsten ist.

Nun werde ich die wesentlichsten Eigenschaften der Gleichheit darlegen.

Als Allererstes ist zu sagen: Gleichheit ist immer da, besser gesagt immer schon da. Gleichheit ist überall, wir können ihr auf keiner Ebene entrinnen. Sie ist also keine Forderung, sondern eine fundamental-logische Feststellung. Denn nur schon immer, wenn A gedacht, ist rein fundamental-logisch vorausgesetzt  $A=A$ . Dies ist aber eventuell nur der Spezialfall einer fundamental(er)en Erkenntnis über die Gleichheit allgemein.

Dies führt sogleich zum zweiten Wesentlichen über die Gleichheit: Alles ist von Natur aus gleich in  $x$  und verschieden in  $y$ . Oder anders gesagt: Gleichheit hat immer einen Bezug. Spricht man von Gleichheit, muss zwingend geklärt werden: Gleichheit worin, Gleichheit in Bezug worauf? Gleichheit ist als solche relational. Zwei sind also immer in Bezug auf etwas gleich. Diesen Bezug, das Dritte, auf das sich die Zwei in ihrer Gleichheit beziehen, nennen wir Tertium. In der Variabilität des Tertiums liegt die Möglichkeit einer Ebenen-Verhältnis-Angabe mindestens Zweier. Durch den gewählten Bezug erkennen wir, auf welcher Ebene mindestens zwei zueinander gleich sind. Gleichheit als solche ist also immer mindestens durch drei Terme bestimmt, sie wirkt als mindestens dreistelliger Operator:  $A = B$  in Bezug auf  $C(x)$  und  $A \neq B$  in Bezug auf  $C(y)$ .  $A = A$  wäre so gesehen der Spezialfall, indem eben  $A$  in Bezug auf jedes  $C$  gleich ist wie  $A$ , auf jeder Ebene ist  $A = A$ .

Die scheinbare Einteilung der Gleichheit in zwei Arten, die arithmetische (Gleichheit der Zahl) und die geometrische (Gleichheit des Verhältnisses) legt ein weiteres Wesentliches der Gleichheit dar:

Denn die Unterscheidung von Zahl und Verhältnis hält nicht, da Zahl und Verhältnis nicht auf gleicher Ebene liegen: Das Verhältnis ist der Zahl übergeordnet, denn das Verhältnis ist immer schon dabei, wenn wir zwei auf jegliche Art gleichbehandeln. Denn wenn wir zwei arithmetisch gleichbehandeln, behandeln wir sie ja auch immer in einem ausgewählten Verhältnis zueinander gleich, nämlich im Verhältnis 1:1. Durch das Verhältnis „:“ selbst werden also die beiden Seiten in Beziehung und dann gleichgesetzt. Und in dieser Gleichsetzung steckt weiter:  $1 = 1 \equiv \frac{2}{2} = \frac{3}{3} \dots = \frac{\infty}{\infty}$  : also auch die allgemeine Proportionalität wie  $\frac{1}{2} = \frac{3}{6}$ .

Entscheidend in dieser Gleichsetzung ist also nicht die Zahl an sich, sondern das Verhältnis, welches die beiden Seiten in Beziehung setzt und gleichsetzt. Die arithmetische Gleichheit ist also eine Art „Spezialfall“ der geometrischen, verhältnismäßigen Gleichheit, weil auch hier das Verhältnis immer schon mitgedacht ist. Fundamental ist also das Verhältnis.

Verbunden zum Tertium wird die Frage nun immer sein: Welchem Tertium ordne ich welches Verhältnis zu?

Diese „Formel“ oder wie man sie nennen mag, welche die Variabilität des Tertiums und des Verhältnisses beinhaltet, ermöglicht ein unendliches Spektrum an Auslegungsmöglichkeiten dieses Momentes der Gerechtigkeit. Aber die „Formel“ an sich ist gegeben, immer (schon) da, muss in jeder Vorstellung der Gerechtigkeit so vorhanden sein. Denn sonst könnte die Vorstellung nicht stehen, nicht bestehen, denn wer neben Fundamentalem steht, steht auf keinem Boden.

Die Radikalität Platons bezüglich der Gleichheit lässt sich am prominenten Mann-Frau-Beispiel zeigen. Die Frage lautet konkret: Können Männer und Frauen das gleiche Geschäft verrichten? Platons begründete Antwort lautet: Da die hinreichende Bedingung für das Ausführen eines Geschäftes (ausser beim Gebären) nicht im Geschlecht, sondern im Geschickt-Sein liegt und jenes entsprechend Geschlechter-unabhängig ist, ist das Geschickt-Sein im Mann das gleiche Geschickt-Sein in der Frau. Somit sind Mann und Frau als einzelne Individuen zwar verschieden, da sich jedes Individuum vom anderen unterscheidet, aber die „Menge Männer“ und die „Menge Frauen“ sind in Bezug auf die Möglichkeit, ein Geschäft auszuführen, gleich. Mann und Frau haben also von Natur aus das gleiche Potential zur Ausführung jedes Geschäftes (ausser des Gebärens), was somit heisst, dass Mann und Frau das gleiche Geschäft verrichten können.

## Proportionalität

Nun, wenn man von Gleichheit spricht, wie erkannt, sich immer fragt: Gleichheit worin? gilt es zu beantworten, welche Gleichheit die Gerechtigkeit fordert.

Die Gerechtigkeit fordert Gleichheit der Verhältnisse: Proportionalität. Die Forderung lautet also konkret:  $a/b = c/d$ , sodass das Einzelne zum Einzelnen, wie das Ganze zum Ganzen verhältnismäßig abgemessen, abgestimmt und ausgeglichen wird. Neutral und ganz wörtlich zu verstehen, ohne Hinsicht auf etwas ausser das Verhältnis, bedeutet

dies: „Dem Grösseren mehr, dem Kleineren weniger.“ Wichtig ist hier die Neutralität des Grösseren und des Kleineren, dass die Grösse nicht schon auf etwas hingedacht gesetzt wird.

Dies ist ein Moment der Gerechtigkeit auf anderer Ebene. Auch dieser wie alles entspringt der Gleichheit und ist von ihr durchdrungen. Die Proportionalität geht als Gleichheit der Verhältnisse, aus der Erkenntnis über Gleichheit überhaupt, dass das Verhältnis fundamental ist, hervor, ist in diesem Sinn auf zweiter Ebene fundamental-logisch, erwächst logisch als ein Moment aus einem anderen Moment.

Denn wenn jemand forderte: „Nein, allen immer das arithmetisch Gleiche!“, so könnte man aufgrund absurder Folgen der arithmetischen Gleichheit einen Widerspruch in der Forderung aufdecken: Man nimmt an, dass der Fordernde die arithmetische Gleichheit mit der Absicht, allen „gleich“ Gutes zu tun, fordere. Da die arithmetische Gleichheit aufgrund der Verschiedenheit der Individuellen nur im Sonderfall für alle gleich Gutes bewirkt, sondern sogar Schädliches im schlimmsten Falle für einige, also in mindestens einigen Fällen nicht Gutes für alle bewirkt, besteht hier also ein Widerspruch zwischen Absicht und Folgen, weshalb diese Forderung in sich nicht angemessen ist und einen logischen Widerspruch in sich hat. Fundamental und so auch entscheidend ist in jedem Falle das Verhältnis.

Aus diesem Grund kann Gerechtigkeit nur mit Hinsicht auf die Proportionalität, die Verhältnismäßigkeit, die neutral-logisch geometrischen Gleichheit gedacht werden.

In diesem Moment der Angemessenheit liegt die Entsprechung, die Ausgleichung, welche alle Teile einer Handlung: also die Absicht, die Handlung selbst (Mittel) und die Folgen, in der angemessenen Ausgleichung miteinander verbindet. Hier im Moment der Angemessenheit steckt also auch das sekundäre In-Betracht-Ziehen der Folgen, was im ersten Teil der Momente schon angedeutet wurde. Alle Teile einer Handlung werden abgewogen und daraus angemessen, verhältnismäßig aufeinander abgestimmt und gewichtet. Auch in diesem Sinne ist die Gerechtigkeit als Angemessenheit allgegenwärtig, überall.

## Angemessenheit an Potential / Bedürfnis

*Politeia* wurde oft als Modell eines totalitären Staates verstanden. Was sie in einem gewissen Sinne auch ist. Der Staat entsteht in Hinsicht auf das Bedürfnis. Dabei ist das gesamtstaatliche Bedürfnis von dem individuellen Bedürfnis des Einzelnen

auseinanderzuhalten. Betrachtet man alleine das gesamtstaatliche Bedürfnis, so kann man sagen, dass Selbstbestimmung als solche fehle, jedoch ist sie im individuellen Bedürfnis des Einzelnen durchaus angelegt.

Der Staat durchdringt radikal jeden Lebensbereich und sagt mit „Ein Jeder soll das Seinige besorgen“, brutal ausgedrückt: „Schuster, bleib bei deinen Leisten“. Jedoch das Entscheidende, was eben im „Seinigen besorgen“ drinsteckt, ist das angelegte Potential: Jeder nach dem, was in ihm drinsteckt, jeder nach seinen angelegten Fähigkeiten, jeder nach seinem Potential. Dies ist proportionale, angemessene Gleichheit: proportionale Gleichheit in Bezug auf gleiche Möglichkeit zu Potentialausschöpfung.

Doch auch hier bleibt Selbstbestimmung im modernen Sinne aus. Denn was, wenn X das Potential zu P hat, aber eigentlich lieber Q machen würde? In diesem Sinne fehlt das Moment der Selbstbestimmung bei Platon.

Ich meine aus den Zusammenhängen herausziehen zu können, dass das wirklich Entscheidende der Gerechtigkeit nicht das Potential, das individuelle *oder* gesamtstaatliche Bedürfnis je an sich ist, sondern vielmehr das Verbindende, die Gleichheit in Bezug auf Potential und Bedürfnis. Gerechtigkeit soll im Moment der Proportionalität, der Angemessenheit auch den Ausgleich zwischen Potential und Bedürfnis machen.

In diesem Sinne ist „das Seinige besorgen“ nicht an sich entscheidend (in *Politeia*), vielmehr die immer schon vorausgesetzte Idee des Ausgleiches, durch Angemessenheit, durch Proportionalität auf dem Boden der Gleichheit überhaupt.

# VIII

## Moderne Gerechtigkeitstheorien.

### Ein Ausblick

#### John Rawls, *A Theory of Justice*

John Rawls' Gerechtigkeitstheorie von 1971 ist *die* Gerechtigkeitstheorie der Moderne, auf welche sich alle beziehen. Aufgrund ihrer Popularität, aber vor allem auch, weil John Rawls in ihr ganz direkt den Utilitarismus kritisiert und für verworfen erklärt, gleichzeitig eine Rückkehr zur Vertragstheorie macht, werde ich die wesentlichen Ideen am Anfang von *A Theory of Justice*<sup>7</sup> untersuchen.

Bevor ich Rawls Gerechtigkeitstheorie erfassen möchte, halte ich es für sinnvoll, kurz die Idee des Utilitarismus und die Vertragstheorie, ihre traditionelle Rivalin, wie sie Rawls selbst nennt, erläutern.

Die Idee des Utilitarismus ist, kurz gesagt, die Idee der Maximierung des Gesamtnutzens. Alles wird also in Hinsicht auf die Maximierung des Gesamtnutzens gedacht und gemacht. Nicht nur darin, dass die Gesamtheit vieler Individuen im Utilitarismusprinzip wie ein einziges Individuum behandelt wird, dadurch die Interessen des Einzelnen, sowie die Verteilung unter ihnen völlig vernachlässigt wird und nur die Gesamtbilanz zählt, wird dieses Prinzip primär und nur in Hinsicht auf (gute) Folgen respektive eben Nutzen, ohne Hinsicht darauf, wie diese(r) zustande kommt, gedacht. Vor allem und prinzipiell: Das Prinzip des Utilitarismus hat nichts mit Gerechtigkeit zu tun.

Die Vertragstheorie wird in *Leviathan* von Thomas Hobbes beschrieben. Sie besagt, dass im Naturzustand Krieg aller gegen alle herrsche, da der Mensch von Natur aus egoistisch sei. Der Mensch werde einerseits Wolf, der die anderen bedrohe, andererseits fürchte er sich aber vor dem anderen wie ein Hase. Da aber Unrecht

---

<sup>7</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*. Original Edition. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, und London 1971. Ich beziehe mich hier auf die erste Ausgabe.

erleiden und dadurch die Furcht davor grösser sind als Unrecht tun, muss eine Einigung, ein Vertrag gemacht werden, der allen das Unrecht tun untersagt. Dieser Vertrag stellt den Staat und einen absoluten Herrscher her, auf welchen die Rechte der Menschen übertragen werden. Die Vertragstheorie ist aber nicht neu von Hobbes, die Idee war längst schon in der Pseudothese Glaukons in Platons *Politeia* angelegt.

Nun aber zu Rawls. Rawls beginnt seine Gerechtigkeitstheorie mit der Phrase *Justice as Fairness* (Chapter I), welche sich durch den ganzen weiteren Verlauf der Theorie zieht und sich als Grundprinzip der ganzen Theorie erweist; jedoch erklärt Rawls nie, was er mit Fairness wirklich meint.

Seine Gerechtigkeitstheorie stellt eine allgemeine, in höherer Form abstrahierte Idee der traditionellen Vertragstheorie. Sein Leitmotiv lautet wie folgt: „My guiding aim is to work out a theory of justice that is a viable alternative to these doctrines which have long dominated our philosophical tradition.“<sup>8</sup>

Im ersten Unterkapitel von *Justice as Fairness* beschreibt Rawls den Status der Gerechtigkeit als Grundlage und primäre Hinsicht sozialer Institutionen und Gesetze, sowie auch der Unverletzlichkeit jeder Person. Rawls will grundlegende Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit formulieren.

Im zweiten Unterkapitel *The Subject of Justice* erläutert er, dass die Prinzipien in Hinsicht auf eine „gut geordnete“ Gesellschaft festgelegt werden sollen: „The other limitation on our discussion is that for the most part I examine the principles of justice that would regulate a well-ordered society.“<sup>9</sup> Fragt sich nur, was Rawls denn genau mit „well-ordered“ meint. Weiter setzt er eine soziale Gesellschaft, soziale Interessen wie auch Zusammenarbeit voraus. Auch Ende des zweiten Unterkapitels geht Rawls nicht direkt auf das Grundlegende los, besser gesagt, er setzt es schon voraus, wenn er sagt: „The definition I adopt is designed to apply directly to the most important case, the justice of the basic structure.“<sup>10</sup> Erstens spricht er hier vom wichtigsten Fall, dem Fall der Grundstruktur, es fragt sich: Was sind denn die anderen Fälle? Die wären doch offensichtlich nicht auf gleicher Ebene? Kann man dann hier von Fällen sprechen? Zweitens fragt sich hier: Was meint er denn hier mit Grundstruktur? Welche Grundstruktur, Grundstruktur von was? Wäre es nicht primär, die Frage, worin diese Grundstruktur besteht, zu beantworten? Wäre nicht genau die Antwort auf diese Frage die Antwort auf die Frage nach der Grundlage, welche Rawls doch angeblich festlegen will?

Im dritten Unterkapitel *The Main Idea of the Theory of Justice* stellt er nun eine verallgemeinerte und abstrahiertere Form der Vertragstheorie vor. Entscheidend

---

<sup>8</sup> Seite 3.

<sup>9</sup> Seite 8.

<sup>10</sup> Seite 11.

dabei ist die Ausgangsposition der Gleichheit: „Rather, the guiding idea is that the principles of justice for the basic structure of society are the object of original agreement. They are the principles that free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association.“<sup>11</sup> Gleichheit ist also die Grundbedingung für die ganze Theorie – allerdings nur Gleichheit der am Vertrag Beteiligten.

Weiter führt er aus, wofür diese Prinzipien seien, was aus ihnen hervorgeht: „The principles which are to assign basic rights and duties and to determine the division of social benefits.“<sup>12</sup> Im Weiteren erklärt Rawls, dass auch der Naturzustand (original position) der traditionellen Vertragstheorie in seiner Theorie vertreten ist: „It is understood as a purely hypothetical situation characterized so as to lead to a certain conception of justice. Among the essential features of this situation is that no one knows his place in society, his class position or social status, nor does anyone know his fortune in the distribution of natural assets and abilities, his intelligence, strength, and the like.“<sup>13</sup> Weiter führt er aus: „Since all are similarly situated and no one is able to design principles to favor his particular condition, the principles of justice are the result of a fair agreement or bargain. For given the circumstances of the original position, the symmetry of everyone’s relations to each other, this initial situation is fair between individuals as moral persons, that is, as rational beings with their own ends and capable, I shall assume, of a sense of justice.“<sup>14</sup>

Der erste Teil dieses Zitats, welcher besagt, dass niemand Prinzipien zugunsten seiner selbst machen kann, setzt ja Gerechtigkeit selbst schon voraus. Das ist ja etwas, was eben aus der Gerechtigkeit hervorgeht. Im zweiten Teil müsste Rawls nun dringend klären, was er denn nun mit *fair* meint. Darin würde vielleicht schon die ganze Antwort auf die Frage nach Rawls’ Grundvorstellung der Gerechtigkeit liegen. Aber auch hier folgt keine Erklärung, was er mit *fair* meint.

Eine weitere wichtige Eigenschaft der Theorie wird dargelegt, nämlich, dass die einzelnen Individuen uninteressiert aneinander sind, was nicht bedeutet, dass sie egoistisch sind. Es bedeutet, dass sie von Grund auf konzipiert sind, keine Interessen an den Interessen eines anderen zu haben. Davon geht Rawls in seiner Theorie also aus. Mit dieser Annahme der Interessen kann er eben auch Prinzipien der Nützlichkeit mit den Prinzipien der Gerechtigkeit verbinden, aber eben nur wegen der Annahme, dass eine gewisse Identität der Interessen besteht.

---

<sup>11</sup> Seite 11.

<sup>12</sup> Seite 11.

<sup>13</sup> Seite 12.

<sup>14</sup> Seite 12.

Im Weiteren erläutert Rawls die zwei Grundprinzipien seiner Theorie: „The first requires equality in the assignment of basic rights and duties, while the second holds that social and economic inequalities, for example inequalities of wealth and authority, are just only if they result in compensating benefits for everyone, and in particular for the least advantaged members of society.”<sup>15</sup> Mit dem zweiten Prinzip verabschiedet er – richtigerweise und gerechterweise – die Idee des Utilitarismus endgültig. Gemäss dem Utilitarismus könnte man den Gesamtnutzen erhöhen, indem man die Bestgestellten allein nochmals besserstellt – was jeder Vorstellung von Gerechtigkeit widerspricht. Die Idee, dass nicht der Gesamtnutzen, sondern der Nutzen aller, besonders und vor allem der Nutzen der am wenigsten Bevorteilten, entspricht der Idee des Ausgleichs, wie sie bei Platon angelegt ist.

Im vierten Unterkapitel *The Original Position and Justification* sagt Rawls über den Naturzustand als Teil seiner Idee: „The idea here is simply to make vivid to ourselves the restrictions that it seems reasonable to impose on arguments of principles of justice, and therefore on these principles themselves. Thus it seems reasonable and generally acceptable that no one should be advantaged or disadvantaged by natural fortune or social circumstances in the choice of principles.”<sup>16</sup> Auch hier setzt Rawls wieder die Gerechtigkeit selbst voraus. Warum ist es eigentlich angemessen, dass niemand in den Prinzipien bevorteilt oder benachteiligt wird? Ist es nicht die Fairness als solche, welche hier eben vorausgesetzt wird? In der Fairness des Naturzustandes steckt doch die Grundlage der Rawl’schen Gerechtigkeitsvorstellung. Aber, nochmals, was meint Rawls mit Fairness?

Im fünften Unterkapitel *Classical Utilitarianism* kritisiert Rawls direkt den Utilitarismus, macht aber auch Aussagen über die Beziehung zwischen dem Guten und dem Rechten selbst: „The two concepts of ethics are those of the right, and the good; the concept of a morally worthy person is, I believe, derived from them [...] Now it seems the simplest way of relating them is taken by teleological theories: the good is defined independently from the right, and then the right is defined as which maximizes the good.”<sup>17</sup> Auch hier ist unklar: Was hat das jetzt für einen Zusammenhang mit Gerechtigkeit? Gilt für Rawls das Rechte selbst als die Gerechtigkeit?

Im Weiteren erklärt Rawls das Prinzip der Nützlichkeit, also des Utilitarismus als reine Befriedigung von Verlangen. Also auch hier: Utilitarismus hat nichts mit Gerechtigkeit zu tun.

Eine weitere Stelle im siebzehnten Unterkapitel *The Tendency to Equality* sagt etwas Wesentliches über Gerechtigkeit in Bezug auf Natur und gleichzeitig den

---

<sup>15</sup> Seite 14 f.

<sup>16</sup> Seite 18.

<sup>17</sup> Seite 24.

Handlungsspielraum der Gerechtigkeit: „The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that persons are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts.”<sup>18</sup> Was wir also nicht beeinflussen können, naturgegeben ist, kann weder als gerecht noch ungerecht eingestuft werden. Entscheidend ist, was wir mit dem (Natur-)Gegebenen machen. Siehe Platons *Nomoi*.

Im Allgemeinen, würde ich sagen, ist der Anspruch, den Rawls hat, die Gerechtigkeit als Fundament zu bestimmen, logisch. Jedoch methodisch nimmt er sehr oft Dinge an, oder setzt Gerechtigkeit selbst schon voraus, heisst, er kommt nicht eigentlich auf den Punkt. Er erklärt nicht, was er mit Fairness als Grundstruktur der Gerechtigkeit meint. In diesem Sinne unterläuft selbst Rawls ein, wie ich ihn nannte, performativer Widerspruch.

## Amartya Sen, *Equality of What?*

Im Folgenden werde ich nun noch die essenziellen Ideen aus Amartya Sens Aufsatz *Equality of What?*<sup>19</sup> von 1979 darlegen, da er einerseits eine Erkenntnis über die Gleichheit allgemein impliziert und weil andererseits sein Ansatz in seiner Gleichheitstheorie exakt an den Moment Angemessenheit an Potential / Bedürfnis der Gerechtigkeit anknüpft und konkretisiert.

Nur schon der Titel dieses Aufsatzes beinhaltet eine wesentliche Erkenntnis über die Gleichheit selbst. Nämlich die Erkenntnis des Tertiums, die Erkenntnis, dass Gleichheit immer einen Bezug hat, welche in Platons *Politeia* längst angelegt war. Diese Erkenntnis ist aber für das Weitere, Sens Idee von Gerechtigkeit Voraussetzung.

Mit und durch diese Erkenntnis untersucht und kritisiert er verschiedene Gleichheiten: Die utilitaristische Gleichheit, die Gleichheit des Gesamtnutzens, wie auch die Rawl'sche Gleichheit.

Im Anschluss dazu präsentiert er seine Alternative zu diesen Gleichheitstheorien. Sen argumentiert mit einem sogenannten Fall-Konsequenzen-Argument, er denkt also von den Konsequenzen des Prinzips her und überprüft dann, ob die Folgen mit unseren Intuitionen vereinbar sind und zwar am Beispiel eines Invaliden. Die drei oben genannten untersuchten Gleichheiten gehen nicht auf die Bedürfnisse eines Invaliden

---

<sup>18</sup> Seite 102.

<sup>19</sup> Amartya Sen, *Gleichheit? Welche Gleichheit?*, Reclam, Ditzingen 2019.

ein: „Wir haben gesehen, dass der Utilitarismus nichts für ihn tun würde; entsprechend dem Ansatz wird er in der Tat weniger Einkommen erhalten als die körperlich gesunde Person. Und auch das Differenzenprinzip (Rawls) wird ihm nicht helfen; es wird seinen körperlichen Nachteil vollkommen ignorieren.“<sup>20</sup>

Laut Sen bedarf es also eines neuen Ansatzes, eines neuen Tertiums, welcher das Entscheidende trifft: Die Gleichheit in Bezug auf Grundfähigkeiten, also Fähigkeiten einer Person, grundlegende Dinge zu tun. Während in der Rawl'schen Gleichheit in Bezug auf Grundgüter (welche auch Rechte, Freiheit und Chancen umfassen) das Problem liegt, dass sie nur in Hinsicht auf die Dinge selbst und nicht darauf, was sie bei Menschen bewirken, ist, liegt das Problem bei den welfaristischen Gleichheiten in Bezug auf Nutzen woanders. Die Gleichheit in Bezug auf Nutzen beschäftigt sich durchaus damit, was die Dinge bei Menschen bewirken, doch sie konzentriert sich dabei nicht auf die Fähigkeiten, sondern die psychischen Reaktionen einer Person.

Sen sagt: Wenn wir die Verringerung der Beeinträchtigung eines Invaliden fordern, dann ist die Grundlage dafür nicht Gleichheit in Bezug auf Nutzen oder Grundgüter, sondern Gleichheit in Bezug auf *Grundfähigkeiten*, dass also alle die gleiche Möglichkeit (die Fähigkeit) haben, grundlegende Dinge zu tun: „Meiner Meinung nach geht es um die Interpretation der Bedürfnisse in Form von Grundfähigkeiten. Diese Interpretation der Bedürfnisse und Interessen ist oft in der Forderung nach Gleichheit implizit mit enthalten. Ich werde diese Art von Gleichheit als 'Gleichheit der Grundfähigkeiten' bezeichnen.“<sup>21</sup>

Sen verbindet also in diesem Sinne auch Bedürfnis und Potential und schafft den Entwurf einer Gleichheit mit Fähigkeiten-Ansatz, welche dem Moment der Gerechtigkeit bei Platon des Ausgleiches eben auch zwischen Bedürfnis und Potential entspricht.

Sen problematisiert seine Idee auch und zeigt zum Beispiel das Problem der Indexierung des Grundfähigkeiten-Bündels auf. Denn die Frage, die sich ja sowieso stellen würde, wäre: Welche Fähigkeiten sind denn grundlegend? Sen fügt ausserdem noch an, dass die Anwendung der Gleichheit der Grundfähigkeiten der Kultur angemessen sein müsse; also liegt in seiner Idee auch auf dieser Ebene der Moment der Angemessenheit, welcher ebenfalls bei Platon angelegt ist.

Sen legt entscheidende Momente der Gerechtigkeit in seiner Idee der Gleichheit der Grundfähigkeiten dar und präsentiert sie in einer weniger abstrakten Form, am konkreten Beispiel von Behinderungen. Sen setzt also Gleichheit an nur jeweils in einem Bezugspunkt (was offensichtlich nötig war, gegen irgendwelche Theorien, die

---

<sup>20</sup> Seite 38.

<sup>21</sup> Seite 40.

viel zu unreflektiert für Gleichheit oder eben gegen sie argumentierten), setzt diesen Bezugspunkt fundamental in die Ausübung von Grundfähigkeiten und setzt so eindeutig die geometrische, proportionale Gleichheit vor die bloße arithmetische Gleichheit.



## IX

# Die Momente von Gerechtigkeit in ihrer konkreten Bedeutung. Ein Schluss

Abschliessen möchte ich damit, dass ich nochmals bei den Momenten der Gerechtigkeit anschliesse, vor allem in Hinsicht darauf, den Moment Angemessenheit an Potential / Bedürfnis zu konkretisieren. Ich halte es für wichtig, dass auch ein gewisser Grad der Konkretisierung enthalten ist, da dies die Momente selbst greifbarer macht. Wichtig zu bemerken ist aber, dass ich bei dieser Konkretisierung immer noch nicht meine Moral oder wie man das auch immer nennen mag, miteinbeziehen werde. Bis zum Schluss wird die Grundlage und der Massstab dieser Arbeit die Logik bleiben. Also auch hier werde ich konkrete Beispiele immer in Hinsicht auf das, was (in meinen Augen) nicht anders sein kann, das, was sein *muss*, untersuchen.

Beginnen möchte ich mit einem simplen Beispiel, welches den Moment der Proportionalität konkretisieren soll. Stellen wir uns einen Kindergeburtstag vor. Zum Nachttisch werden Schokokugeln an die Kinder verteilt. Aber wie? Ein Kind meint: „Allen das Gleiche! Jeder bekommt fünf Schokokugeln!“ Man stelle sich die Konsequenzen dieses Prinzips vor: Ein Kind ist zwei Köpfe grösser als alle anderen und müsste mindestens zehn Schokokugeln essen, damit es satt wird. Einem Kind ist es nach der dritten Schokokugel schon ganz übel und ein Kind verträgt gar keine Schokolade, wird sogar krank, wenn es Schokolade isst. Wenn die Absicht besteht, allen Gutes zu tun und dies gerecht, dann sind hier die Folgen fatal. Mit der Absicht, allen gleich Gutes zu tun und dies mit dem Mittel der arithmetischen Gleichheit, widersprechen die Folgen der arithmetischen Gleichheit oft der Absicht, in welcher sie angewendet wurde. Aber wie muss man die Schokokugeln sonst verteilen, wenn es gerecht sein soll? Nun kommt die Proportionalität ins Spiel, die proportionale Gleichheit. Mit ihr bekommt jedes Kind genauso viele Schokokugeln, dass alle Kinder gleich satt (und glücklich) sind. Das Kind, welches zwei Köpfe grösser ist, bekommt zehn Schokokugeln, das zweite bekommt zwei und das dritte bekommt zum Beispiel einen Apfel. Entscheidend sind also, wie Sen sagte, nicht die Schokokugeln an sich, sondern das, was sie bei den Kindern bewirken.

Entscheidend hier ist also wieder das Verhältnis, der Ausgleich durch die proportionale Gleichheit, welche so zuteilt, dass alle Kinder, je angemessen an das einzelne Kind, proportional gleich viel bekommen.

Auch das Beispiel Sens des Invaliden knüpft direkt an den Moment der proportionalen Gleichheit an: Der Invalide muss von gewissen „Rawl’schen Grundgütern“ mehr bekommen als der Nicht-Invalide, um dieselbe Fähigkeit (die er ausüben will) ausüben zu können, denn er würde proportional weniger erhalten, wenn man allen arithmetisch gleich viel gäbe.

Ein weiteres Beispiel: Wir haben 10'000 Franken (und nur die, und können sie nicht an mehrere Parteien verteilen). Senior S spielt Golf, es ist seine liebste Beschäftigung. Dafür braucht er 10'000 Franken jährlich. Das Dorf D braucht 10'000 Franken, um alle mit Essen zu versorgen. Nun, wer soll die 10'000 Franken bekommen? Wie also wird Bedürfnis gewichtet? Man kann doch nicht ein verhungertes Dorf einem Senior gegenüberstellen, der sonntags dann eben statt golfen nur minigolfen gehen müsste. Die Erkenntnis, die aus diesem Paradigma hervorgeht, ist, dass wir die verschiedenen Bedürfnisse proportional, verhältnismässig gewichten müssen.

Ein weiteres Beispiel von Amartya Sen aus *Die Idee der Gerechtigkeit*<sup>22</sup> ist: Es gibt eine Flöte und drei Kinder. Die Frage ist, wer soll die Flöte bekommen. (Man könnte ja sagen, die Kinder sollen sich die Flöte doch teilen, aber gehen wir davon aus, nur ein Kind soll die Flöte bekommen.) Das eine Kind kann Flöte spielen, hat aber auch viele andere Spielzeuge. Das zweite Kind hat kein einziges Spielzeug, kann aber nicht Flöte spielen. Das dritte Kind hat die Flöte gebastelt, kann aber selbst auch nicht Flöte spielen. Wer muss jetzt die Flöte bekommen? Wie gewichtet man hier? Amartya Sen weist mit diesem Beispiel nur darauf hin, dass man dann je nach spezifischen Moral-Prinzipien entscheiden wird.

Um nochmals bei der Frage aus den Momenten zum Thema Selbstbestimmung anzuknüpfen, zum Schluss zwei Beispiele dazu:

P1 kann A zu 8 gut.

P2 kann A zu 10 gut.

P1 will aber lieber B machen zu 10.

P2 will aber auch lieber B machen, zu 8.

---

<sup>22</sup> Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, dtv, München 2010.

Wer muss jetzt was machen? Es besteht kein Problem, wenn keine Knappheit besteht, wenn A also nicht unbedingt gemacht werden muss: Dann könnten eben beide B machen. Aber was, wenn A gemacht werden muss? Dann würden eben beide A und beide B machen, gemeinsam. – Und was, wenn A und B je nur von jemandem gemacht werden können? Dann müsste doch P2 A machen.

Aber wie ist es hier:

P1 kann A zu 8 gut.

P2 kann A zu 10 gut.

P1 würde aber lieber B machen, zu 8.

P2 würde aber auch lieber B machen, zu 10.

Nun, wer muss jetzt was machen? Was wird dann stärker gewichtet, das Potential (können) oder das Bedürfnis (lieber machen)?

Alle diese Beispiele oder, man könnte sagen, Probleme sollen als Paradigmen wirken, um konkret zu zeigen, dass das Entscheidende nicht jeweils die Schokokugel, das Bedürfnis, das Potential oder was auch immer je an sich ist, sondern in der Idee eines Ausgleichs durch proportionale Gleichheit oder eben einer verhältnismässigen Gewichtung der einzelnen Teile, welche es auszugleichen gilt, liegt die logische Grundlage der Gerechtigkeit.



## Literaturverzeichnis

Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, Oxford 1979 (benutzt wurde die deutsche Übersetzung von Urs Schällibaum)

Aristoteles, *Politica*, Oxford 1957 (benutzt wurde die deutsche Übersetzung von Urs Schällibaum)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817

Anton Hügli, Poul Lübcke (Hg.), *Philosophielexikon*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1997

Platon, *Sämtliche Werke*, Band 1, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2014

Platon, *Sämtliche Werke*, Band 2, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2014

Platon, *Sämtliche Werke*, Band 4, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2014

John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge/London 1971

Amartya Sen, *Gleichheit? Welche Gleichheit?*, Reclam, Ditzingen 2019

Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, dtv, München 2010

## Selbstständigkeitserklärung

Ich bestätige hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig angefertigt, keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt und sowohl wörtliche, als auch sinngemäss verwendete Textteile, Grafiken oder Bilder kenntlich gemacht habe.

Zürich, 5. Januar 2020

Angelina Manhart

