

Geschichte des politischen Denkens

Ein Handbuch
Herausgegeben von
Manfred Brocker
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1818

In diesem Handbuch unternehmen namhafte Sozial- und Politikwissenschaftler, Historiker und Philosophen aus dem In- und Ausland in 53 Kapiteln exemplarische Interpretationen jener »klassischen« Werke, die das politische Denken von der Antike bis zur Gegenwart geprägt haben. Entstanden ist ein umfassendes Kompendium, das in informativen wie zugänglichen Artikeln die Geschichte des politischen Denkens erschließt. Das Handbuch richtet sich gleichermaßen an Experten wie Laien und ist insbesondere für den Gebrauch an Schulen und Universitäten gedacht.

Manfred Brocker ist Professor für Politische Theorie und Philosophie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Geschichte des politischen Denkens

Ein Handbuch

Herausgegeben von
Manfred Brocker

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

6. Auflage 2020

Erste Auflage 2006

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1818

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: TypoForum GmbH, Seelbach

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29418-5

Inhalt

Vorwort	9
1. Platon, Politeia (nach 385 v. Chr.) von <i>Barbara Zehnppennig</i>	14
2. Aristoteles, Politik (ca. 345-325 v. Chr.) von <i>Otfried Höffe</i>	31
3. Cicero, Über das Gemeinwesen (51 v. Chr.) von <i>Harald Merklin</i>	47
4. Augustinus, De civitate Dei (ca. 413-427) von <i>Christoph Horn</i>	62
5. Thomas von Aquin, Über die Herrschaft der Fürsten (ca. 1271) von <i>Günther Mensching</i>	78
6. Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens (1324) von <i>Dirk Lüddecke</i>	93
7. Niccolò Machiavelli, Der Fürst (1513) von <i>Herfried Münkler</i>	108
8. Thomas Morus, Utopia (1516) von <i>Richard Saage</i>	122
9. Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit (1523) von <i>Ulrich K. Preuß</i>	137
10. Jean Bodin, Sechs Bücher über den Staat (1576) von <i>Wolfgang E. J. Weber</i>	151
11. Johannes Althusius, Politik (1603) von <i>Peter Nitschke</i> ...	167
12. Francisco Suárez, Abhandlung über die Gesetze (1612) von <i>Matthias Kaufmann</i>	182
13. Hugo Grotius, Drei Bücher über das Recht des Krieges und des Friedens (1625) von <i>Hans Blom</i>	199
14. Thomas Hobbes, Leviathan (1651) von <i>Wolfgang Kersting</i>	212
15. Baruch de Spinoza, Theologisch-politischer Traktat (1670) von <i>Manfred Walther</i>	227
16. Samuel Pufendorf, Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers (1673) von <i>Klaus Luig</i>	242
17. John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung (1690) von <i>Manfred Brocker</i>	258
18. Montesquieu, Vom Geist der Gesetze (1748) von <i>Michael Hereth</i>	273

19.	David Hume, Moralische, politische und literarische Essays (1741-1777) von <i>Raimund Ottow</i>	288
20.	Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag (1762) von <i>Karlfriedrich Herb</i>	303
21.	Adam Smith, Der Wohlstand der Nationen (1776) von <i>Hendrik Hansen</i>	318
22.	Thomas Paine, Common Sense (1776) von <i>Manfred Berg</i>	334
23.	Alexander Hamilton/James Madison/John Jay, Der Federalist (1788) von <i>Peter Graf Kielmansegg</i>	349
24.	Edmund Burke, Betrachtungen über die Revolution in Frankreich (1790) von <i>Karl Graf Ballestrem</i>	364
25.	Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden (1795) von <i>Klaus Dicke</i>	373
26.	Johann Gottlieb Fichte, Der geschloßne Handelsstaat (1800) von <i>Jean-Christophe Merle</i>	387
27.	Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) von <i>Axel Honneth</i>	403
28.	Alexis de Tocqueville, Über die Demokratie in Amerika (1835/1840) von <i>Hans Vorländer</i>	419
29.	John Stuart Mill, Über die Freiheit (1859) von <i>Peter Rinderle</i>	435
30.	Karl Marx, Das Kapital (1867/1885/1894) von <i>Matthias Lutz-Bachmann</i>	451
31.	Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral (1887) von <i>Urs Marti</i>	466
32.	Wladimir Iljich Lenin, Staat und Revolution (1918) von <i>Manfred Hildermeier</i>	481
33.	Max Weber, Politik als Beruf (1919) von <i>Lothar R. Waas</i>	495
34.	Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1927) von <i>Reinhard Mehring</i>	510
35.	John Dewey, Die Öffentlichkeit und ihre Probleme (1927) von <i>Hans-Peter Krüger</i>	525
36.	Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1947) von <i>Rolf Wiggershaus</i>	540
37.	Antonio Gramsci, Gefängnishefte (1948-1951) von <i>Frank Deppe</i>	554
38.	Hannah Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (1951) von <i>Hauke Brunkhorst</i>	570

39. Eric Voegelin, Die Neue Wissenschaft der Politik (1952) von <i>Peter J. Opitz</i>	587
40. Leo Strauss, Naturrecht und Geschichte (1953) von <i>Harald Bluhm</i>	603
41. Anthony Downs, Ökonomische Theorie der Demokratie (1957) von <i>André Kaiser</i>	619
42. Friedrich A. von Hayek, Die Verfassung der Freiheit (1960) von <i>Reinhard Zintl</i>	635
43. John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971) von <i>Julian Nida-Rümelin</i> und <i>Elif Özmen</i>	651
44. Michael Oakeshott, On Human Conduct (1975) von <i>Nevil Johnson</i> (†)	667
45. Michel Foucault, Überwachen und Strafen (1975) von <i>Urs Marti</i>	682
46. Michael Walzer, Sphären der Gerechtigkeit (1983) von <i>Angelika Krebs</i>	697
47. Niklas Luhmann, Soziale Systeme (1984) von <i>Walter Reese-Schäfer</i>	713
48. Ulrich Beck, Risikogesellschaft (1986) von <i>Tine Stein</i>	728
49. Iris Marion Young, Justice and the Politics of Difference (1990) von <i>Herlinde Pauer-Studer</i>	743
50. Jürgen Habermas, Faktizität und Geltung (1992) von <i>Rainer Forst</i>	757
51. Charles Taylor, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (1992) von <i>Hartmut Rosa</i>	774
52. Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung (1999) von <i>Georg Kohler</i>	790
53. Michael Hardt/Antonio Negri, Empire (2000) von <i>Martin Saar</i>	807
Zu den Autoren	823

Vorwort

Für den Wissenschaftler wie für den politisch Interessierten sind Nachschlagewerke zur Geschichte des politischen Denkens wichtige Hilfsmittel, um sich in kurzer Zeit über zentrale Themen, Werke und Autoren zu informieren. Der deutsche Buchmarkt hält mehrere solcher Lexika bereit, die über die »Klassiker« des politischen Denkens oder die »Geschichte der politischen Ideen« und »Ideologien« Auskunft geben. Warum dem ein weiteres hinzufügen? Weil in all diesen Büchern weniger Texte analysiert als vielmehr biographische Skizzen und Darstellungen des Gesamtwerks von Autoren oder ganzer Strömungen geboten werden. Die Bedeutung *einzelner Schriften* für die Entwicklung des politischen Denkens geht bei dieser Perspektive meist weitgehend verloren. Zudem ist die den Autorenporträts zugrunde liegende Annahme eines einheitlichen Gesamtwerks oft nicht unproblematisch.

Was bislang fehlte, war ein Kompendium, das die Geschichte des politischen Denkens anhand von ausführlichen *Werkanalysen* entfaltet. Das vorliegende Handbuch soll diese Lücke schließen helfen. Es bietet in 53 Kapiteln exemplarische Interpretationen einzelner *Werke*. Und wie ließe sich ein Autor besser porträtieren, als ihn »bei der Arbeit« an einer Problemstellung zu zeigen?

Für das Handbuch ausgewählt wurden solche Texte, die als einflussreich, wenn nicht gar »epochemachend« bezeichnet werden können. Denn sie alle haben über den engeren Kontext ihrer Entstehung hinaus gewirkt, haben Impulse für die Fortbildung des politischen Denkens gegeben. Ausdrücklich oder implizit, zustimmend oder kritisch beziehen sich dabei viele der behandelten Werke aufeinander. Beredt legen sie damit Zeugnis ab von jenem lebendigen Dialog zwischen späteren Generationen und ihren Vorgängern, der ein wesentliches Kennzeichen der Entwicklung des politiktheoretischen und politikphilosophischen Diskurses ist.

Diese vielfältigen Bezüge machten es in der Mehrzahl der Fälle leicht, die für den Band notwendige Auswahl zu treffen: Kaum jemand dürfte Platons *Politeia*, Aristoteles' *Politika*, John Lockes *Two Treatises of Government* oder Jean-Jacques Rousseaus *Contrat Social* nicht zum »Kanon« des politischen Denkens zählen. Je näher man allerdings der Gegenwart kommt, umso schwerer fällt die Entschei-

dung: Noch fehlt der historische Abstand, noch fehlt ein einhelliges Meinungsbild über die bleibende Bedeutung einzelner Werke. Eingang fanden deshalb nur die aktuellen Publikationen, die breit rezipiert werden und schon jetzt der zeitgenössischen Diskussion ihren unverwechselbaren »Stempel« aufzudrücken vermochten. Zugleich ist die Auswahl der neueren und neuesten Werke ein Versuch, die Bandbreite der heute vorherrschenden Denkrichtungen und Forschungsansätze abzubilden und dem in dieser Hinsicht bestehenden Informationsbedarf gerecht zu werden.

Dass insgesamt nur Schriften des »westlichen« politischen Denkens berücksichtigt wurden, hat zwei Gründe: einen pragmatischen und einen prinzipiellen. Das Handbuch wurde von vornherein einbändig geplant und für deutschsprachige Leser konzipiert. Beidem musste bei der Auswahl der Texte Rechnung getragen werden. Zum zweiten aber, und darin liegt der prinzipielle Grund, hat nur der »Westen« »politisches Denken« im engeren Sinne hervorgebracht. Die Entstehung (oder sollte man besser sagen: »Entdeckung«?) des Politischen verdanken wir dem antiken Griechenland, das gleichzeitig auch die wissenschaftlich-reflektierte Form der Auseinandersetzung mit ebendiesem Gegenstand schuf: die »politische Wissenschaft«. Verbunden mit den Überlieferungsbeständen der römischen Kultur und des christlichen Mittelalters ist sie bis in die Neuzeit wegweisend geblieben für den hinterfragenden Umgang mit politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen. Selbst Brüche, Kritik und bewusste Abwendung von den Ursprüngen sind ohne diese nicht zu verstehen: Noch in der Negation und »Überwindung« bewahrt die politiktheoretische und politikphilosophische Tradition so ihre Kraft.

Nun ist nicht zu leugnen, dass es auch jenseits der abendländischen Vorstellungen des Politischen Ansätze eines reflexiven Umgangs mit Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens gibt. Doch sind sie meist weitgehend ethisch oder religiös gefärbt (wie im Konfuzianismus) oder verdanken sich ihrerseits schon dem Einfluss »westlicher« bzw. griechischer Denker (Al-Farabi, Avicenna, Averroes etc.). Insofern hat die Beschränkung der ausgewählten Texte auf solche der Geschichte des »westlichen« politischen Denkens auch aus grundsätzlichen Erwägungen ihre Berechtigung. Wenn das vorliegende Handbuch gleichwohl Anlass geben sollte, die hier vorgetragene prinzipielle Begründung seiner Textauswahl kritisch zu beleuchten,

indem man sich etwa mit den vorgestellten Werken hinsichtlich der Frage eines durchgängigen und gemeinsamen Bemühens um eine menschengerechte Lebensform in der politischen Gemeinschaft, der spezifischen Eigenart dieses Bemühens und seiner reflexiven Formen, seiner Ergebnisse etc. befasst, könnte es selbst einen Anstoß geben für die produktiv-kritische Auseinandersetzung mit dieser Tradition – und für einen auch in dieser Hinsicht fruchtbaren interkulturellen Dialog.

Für die Werkinterpretationen hat der Herausgeber Autoren gewonnen, die sich bereits früher intensiv mit den ausgewählten Schriften beschäftigt haben. Sie wurden gebeten, diese noch einmal »neu« zu lesen und deren Inhalt, Kontext, Intention und Wirkung auf jeweils rund 15 Druckseiten darzustellen. Die Beiträge folgen einem einheitlichen Aufbau: An eine knappe Einführung, die den ausgewählten Text zeithistorisch und werkbiographisch verortet, schließt sich eine *exemplarische Interpretation* an, die unter Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes die wesentlichen Gehalte des Werkes analysiert und seinen Stellenwert für die Entwicklung des politischen Denkens verdeutlicht.

Hinsichtlich der Abfassung der Beiträge selbst wurde den Autoren keine bestimmte Herangehensweise oder theoretische Perspektive vorgegeben. Manche bedienten sich der Mittel der geisteswissenschaftlichen Ideengeschichtsschreibung, andere fühlten sich eher einer kultur- oder sozialgeschichtlichen Methodik verbunden. Die unterschiedliche Herangehensweise verdeutlicht dementsprechend sehr nachdrücklich, in welcher vielfältigen Form die Texte der Geschichte des politischen Denkens gelesen und interpretiert werden können. Das ist durchaus kein Manko: Zum einen demonstriert die Perspektivenvielfalt die Fruchtbarkeit eines lebendigen, vielstimmigen Dialogs mit den »Klassikern«. Zum anderen macht sie deutlich, dass es keine einzig »richtige« oder »wahre« Interpretation geben kann. Insofern beansprucht der vorliegende Band natürlich nicht, die behandelten Texte letztgültig ausgeleuchtet zu haben. Vielmehr betrachtet er sich selbst als Teil einer reflexiven Auseinandersetzung mit dem tradierten Wissen der Geschichte des politischen Denkens. Er will deshalb auch die Lektüre der vorgestellten Werke nicht überflüssig machen. Im Gegenteil: Er versteht sich als Handreichung, Ergänzung und Anregung zu einem Selbststudium.

Das Handbuch richtet sich an Experten wie alle politisch Interessierten gleichermaßen. Es ist insbesondere, aber keineswegs nur, für den Gebrauch an Schulen und Universitäten gedacht. Die sprachlich-stilistische und inhaltliche Darstellungsform orientiert sich an diesem Rezipientenkreis und vermeidet weitgehend fachwissenschaftliches Vokabular.

Um den Zugang zu den vorgestellten Werken zu erleichtern, geben die Kopfzeilen mindestens eine, in der Regel aber zwei bibliographische Angaben an die Hand: Neben der heute wissenschaftlich maßgebenden Ausgabe, also entweder der originalsprachlichen Erstausgabe oder einer historisch-kritischen Edition, wird eine weitere Fassung genannt, die auf dem deutschsprachigen Buchmarkt oder in deutschsprachigen Bibliotheken am ehesten zu beschaffen sein dürfte, also eine Taschenbuchausgabe oder eine deutsche Übersetzung. Nur von einigen wenigen Texten wie Michael Oakeshotts *On Human Conduct* oder Iris Marion Youngs *Justice and the Politics of Difference* liegen keine vollständigen deutschen Übersetzungen vor. In einigen anderen Fällen sind Taschenbuchausgaben bzw. deutsche Übersetzungen vergriffen; sie wurden gleichwohl aufgeführt, weil sie in öffentlichen Bibliotheken relativ problemlos zugänglich oder Neuauflagen in Vorbereitung sind.

Die Überschriften der Kapitel umfassen den oder die Autorennamen, ferner das behandelte Werk in einer (meist: deutschen) Kurzform sowie eine Jahresangabe. Letztere bezieht sich auf das Jahr der Erstveröffentlichung bzw. bei Werken aus Antike und Mittelalter ihrer (vermutlichen) Entstehung.

Die jeweils am Ende der einzelnen Kapitel aufgeführte Literatur wurde von den Autoren für die Interpretation der Primärquellen selbst herangezogen, kann aber auch dem Leser bei einem vertiefenden Selbststudium von Nutzen sein.

Dem Herausgeber ist es abschließend angenehme Pflicht, allen Autoren herzlich zu danken, die trotz vielfältiger anderer Aufgaben und knapper Zeitvorgaben an dem Band mitgewirkt haben. Traurig bleibt allein, dass mein Freund und Lehrer Nevil Johnson sein Erscheinen nicht mehr erlebte: Er starb nach kurzer schwerer Krankheit im April diesen Jahres. Rainer Forst, Hans Joas, Lothar Waas und Barbara Zehnppfennig danke ich für ihre Anregungen bei der Auswahl der Texte, Bernd Stiegler vom Suhrkamp Verlag bin ich für seine Hinweise, Ermutigung und geräuschlos-effiziente Koopera-

tion verbunden. Meinen Lehrstuhlmitarbeitern in Eichstätt, Barbara Matzner und Patrizia Rottmann, danke ich für ihre Unterstützung bei der Endredaktion der Artikel. Der größte Dank gebührt wie immer meiner Frau Andrea – für ihre Hilfe und ihren Zuspruch.

Eichstätt, im Mai 2006

Manfred Brocker

I.
Platon, *Politeia*
(nach 385 v. Chr.)

Platonis Opera, hg. v. Joannes Burnet, Bd. IV, Oxford 1902 (zahlreiche Nachdrucke). Dt.: *Der Staat*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: *Werke*, Bd. 4, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt 1990.

Die Entstehung des ersten vollständig erhaltenen Werks in der abendländischen Geschichte des politischen Denkens lässt sich kaum rekonstruieren. Nur aus der ungefähren Kenntnis der platonischen Biographie lässt sich erschließen, dass die *Politeia* in der Zeit nach 385 v. Chr. entstanden sein muss. Die an einigen Stellen sinnwidrige Einteilung des Werks in zehn Bücher wurde wohl nicht von Platon selbst, sondern erst von dem Herausgeber Thrasyllus im ersten nachchristlichen Jahrhundert vorgenommen. Da sich das erste Buch der *Politeia* auffallend von den Büchern II-X unterscheidet, war es eine seit Hermann (1839) vertretene These, dass jenes erste Buch ein ehemals selbständiger Dialog aus der Frühphase des platonischen Schaffens gewesen sein könne, der erst nachträglich als Eingangsteil der *Politeia* Verwendung fand. Unterstützung fand diese These durch das dann verbreitete Urteil, in seiner frühen Werkphase stehe Platon noch ganz im Bann seines Lehrers Sokrates, dessen Dialoge – wie im ersten Buch – stets ergebnislos endeten, während Platon in seiner mittleren Werkphase mit der Ideenlehre eine eigene Antwort auf die sokratischen Fragen gefunden habe. Dafür seien Buch II-X ein Beispiel.

Ob das erste Buch einmal einen eigenständigen Text bildete, ist ungewiss. Fragwürdig aber ist die in der Literatur immer wieder propagierte Unterscheidung zwischen sokratischem Nicht-Wissen und platonischer (Ideen-)Lehre. Gerade in der *Politeia* gibt es gewichtige Hinweise auf die Einheit des sokratisch-platonischen Denkens. Die enge Motivverknüpfung zwischen dem ersten und den restlichen Büchern, die fast spiegelbildliche Anlage des Verfalls der Gerechtigkeitsvorstellung im ersten Buch und des Aufstiegs zur Gerechtigkeit in den Büchern II-VII, vor allem aber die Tatsache, dass ganz offenbar Sokrates das Vorbild für den im idealen Staat geforderten Philosophenkönig lieferte, deuten darauf hin, dass in der Werkeinheit auch die Einheit des Denkansatzes Niederschlag gefunden hat.

Die *Politeia* wird zu Recht als Platons Hauptwerk betrachtet, denn hier findet sich die Summe seiner Philosophie: Erziehungslehre und politische Ordnung, Verfassungslehre und die Begründung von Herrschaft weisen zurück auf den Menschen, dessen Welt- und Selbst-Verhältnis die Basis für alles Weitere ist. Politik, Ethik, Ontologie und Erkenntnistheorie sind nicht voneinander zu trennen, und so ist die *Politeia* weit mehr als ein politischer Entwurf: Im Grunde geht es um eine neue Selbstverständigung des Menschen und deren politische Folgen.

Damit reagiert Platon auf eine Herausforderung seiner Zeit. Auch die Sophisten, vornehmlich in der Polis Athen wirkende Weisheitslehrer, hatten den Menschen in den Mittelpunkt ihrer Lehrtätigkeit gestellt. Doch mit ihrem relativistischen Ansatz, der den Menschen zum Maß aller Dinge erklärte, stellten sie alle verbindlichen Werte in Frage. Konsequenter reduzierte sich für sie Politik auf Techniken individueller Selbstdurchsetzung, von denen sie vor allem die Rhetorik als geeignetes Instrument ansahen und auch lehrten.

In den Sophisten offenbarte sich aber nur die bereits latent vorhandene Krise der Polis: Die traditionellen Werte, zumeist Adelstugenden, waren brüchig geworden. So liegt der Ausweg für Platon auch nicht in einem Zurück zur Tradition. Weder die Annahme schlicht vorgegebener Werte noch eine relativistische Auflösung aller Werte hatten sich in den Dialogen, die sein Lehrer Sokrates mit den Vertretern der entsprechenden Positionen führte, als logisch haltbar erwiesen. Platon sucht nach dem dritten Weg: eine Neubegründung von Politik und Ethik, die Werte weder objektivistisch voraussetzt noch subjektivistisch auflöst. Wohl deshalb stellt der Staatsentwurf, den Platon in den Büchern II-IX der *Politeia* vorstellt, einen so radikalen Neubeginn dar.

1. Das erste Buch der *Politeia*: die Suche nach Gerechtigkeit

Bevor die Frage nach der politischen Gerechtigkeit gestellt wird – dies geschieht ab dem zweiten Buch der *Politeia* –, wird die Gerechtigkeit im Lebensalltag gesucht. Sokrates führt einen Dialog mit den drei Gesprächspartnern Kephalos, Polemarchos und Thrasymachos,

die ihre Gerechtigkeitsvorstellungen in Form einer Definition vorbringen. Obwohl aus der individuellen Lebenswirklichkeit erwachsen, bezeichnen ihre Definitionen doch paradigmatische Positionen, die sich darüber hinaus in politische Modelle übersetzen lassen. Thematisiert wird dies zwar erst von dem dritten Gesprächspartner, dem Sophisten Thrasymachos, angelegt ist es aber bereits bei seinen Vorrednern.

Damit ist eine Schwierigkeit angedeutet, die bei jeder Darstellung der platonischen Philosophie mitgedacht werden muss: Das Eigentliche wird bei Platon nicht ausgesprochen. Es ist Aufgabe des Lesers der platonischen Schriften, seinerseits in die Dialogbewegung einzutreten und das mit dem Gesagten Gemeinte selbst zu ermitteln. Deshalb sind die Deutungskontroversen bei der platonischen Philosophie auch besonders heftig; sie ist keine Lehre, sondern eine Anregung zur geistigen Selbsttätigkeit.

Der erste Gesprächspartner, der greise Kephalos, entfaltet zunächst seine Lebensphilosophie, um dann sein Leben als das des Gerechten zu präsentieren. Sein Stolz beruht darauf, sich selbstbestimmt zu seinen Lebensumständen zu verhalten. Beklagen seine Altersgenossen den Verlust körperlicher Freuden, so fühlt er sich im Gegensatz dazu von seinen Trieben befreit und zu geistiger Betätigung ermutigt. Doch dieses Selbstbild geistiger Unabhängigkeit wird fraglich, als er auf Sokrates' Nachfrage hin konzedieren muss, dass sein Lebensglück nicht unwesentlich von dem Reichtum abhängt, den er als Kaufmann erworben hat. Der Reichtum ist ihm die notwendige, allerdings nicht die hinreichende Bedingung für sein gutes Leben – denn nur der vernünftige Gebrauch des Reichtums, nicht schon dieser selbst, ermögliche es, richtig zu leben.

Was bisher vorgeführt wurde, ist eine bürgerliche Existenz, die Brüche aufweist: Die große Selbstzufriedenheit des Kephalos beruht auf einem geistigen Anspruch, den er nicht durchzuhalten vermag, wenn er nicht doch wieder auf Materielles, den Besitz, zurückgreifen kann. Noch deutlicher wird der Widerspruch im Folgenden: Gefragt, worin denn der sinnvolle Gebrauch des Reichtums bestehe, antwortet Kephalos, dass man als Besitzender niemandem etwas schuldig bleiben müsse. Gerade im Alter störe es den Seelenfrieden, wenn Göttern oder Menschen gegenüber noch offene Rechnungen bestehen sollten. Schon um möglicher Strafe zu entgehen, sei es angebracht, niemandem etwas vorzuenthalten, wozu man ohne Besitz

genötigt sein könnte. Und so stimmt Kephalos Sokrates zu, wenn er nun Gerechtigkeit als »Wiedergeben, was man empfangen hat« (Platon 1990, 331c) definiert.

Ganz offensichtlich ist das bürgerliche Dasein, das Kephalos repräsentiert, viel stärker auf den Besitz fixiert, als er es sich einzugestehen vermag. Über den Besitz regelt sich der soziale Verkehr, selbst der mit den Göttern. Das Motiv aber, nichts Unrechtes im Sinne des Vorenthaltens zu tun, ist die Angst vor Strafe, d. h. die Sorge um sich selbst, nicht um den anderen. Das kaufmännische Denken, das *do ut des*, steht hinter der Kephalos-Definition, welche von Sokrates mit einem Anwendungsbeispiel widerlegt wird: Kann es gerecht sein, einem Freund, der einem im besonnenen Zustand eine Waffe lieh, das Geschuldete zurückzugeben, wenn er es in einem Zustand der Raserei zurückfordert? Kephalos verneint und entzieht sich dem weiteren Gespräch. Er ist nicht in der Lage, seine Position zu verteidigen.

Was Platon in Kephalos vorführt, ist die traditionelle Sittlichkeit, die an ihren inneren Widersprüchen scheitert. Sie betont den Primat des Geistigen, das sich dann doch wieder als besitzabhängig entpuppt. Sie rühmt die Gerechtigkeit, die aber nur aus Furcht vor Strafe geübt wird. Sie propagiert das Wiedergeben des Empfangenen – d. h. die Reziprozität –, muss aber eingestehen, dass daraus auch eine Schädigung folgen könnte. Der letzte Punkt ist von weitreichenden Konsequenzen, denn mit dem Reziprozitätsprinzip, der Verpflichtung auf Gegenseitigkeit, ist der Vertragsgedanke angesprochen.

»Wiedergeben, was man empfangen hat« ist das Grundprinzip des Gesellschaftsvertrags, so wie er in der Neuzeit etwa von Hobbes, Locke, Rousseau und Kant als gesellschaftsbegründend konzipiert wurde. In der sokratischen Untersuchung aber zeigt sich: Das formale Vertragsprinzip kann in der Anwendung zu Unrecht führen. Nicht der Vertrag schafft Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit bildet den Maßstab, wann und wie der Vertrag zu erfüllen ist. Damit ist dem Rechtspositivismus eine klare Absage erteilt, nach dem Recht nur auf Setzung beruht. Eine solche Setzungstheorie hatten bereits die Sophisten vertreten, die die Setzung entweder auf Konsens oder auf Durchsetzung des Stärkeren zurückführten. Die letztgenannte Position wird von dem dritten Gesprächspartner, Thrasymachos, vertreten, die erste repräsentiert Kephalos.

Zwischen beiden steht der Sohn des Kephalos, Polemarchos, der den Ansatz des Vaters übernimmt und zugleich modifiziert. Für ihn ist Gerechtigkeit, »Freunden zu nutzen und Feinden zu schaden« (332d) – auch eine Art des Wiedergebens dessen, was man empfangen hat. Nun wird die Kehrseite des Vertragsdenkens sichtbar: Der Vertrag ist ein Vertrag unter Gleichen, unter Freunden. Den Ungleichen, den Feinden, schuldet man nichts, jedenfalls nichts Gutes. Wer hier als Freund verstanden wird, wird in der sokratischen Untersuchung deutlich, als nach dem Gegenstand solcher Gerechtigkeit gesucht wird: Primär geht es um die wechselseitige Sicherung des Eigentums, und das ist es wohl auch, was Freundschaft stiftet.

Das Besitzdenken des Vaters hat sich beim Sohn noch verstärkt, und es würde, bei politischer Umsetzung, den Konflikt in die Gesellschaft hineinragen: An der Eigentumsfrage scheiden sich Freund und Feind, ein Gedanke, der dem bürgerlichen Kephalos, der sich in einer Freundesgesellschaft eingerichtet hatte, wohl noch fernlag. In der *Politik* des Aristoteles wird die grundlegende Konfliktlinie der Gesellschaften der damaligen Zeit in der Spaltung zwischen Arm und Reich gesehen. Setzen sich die Reichen durch, entsteht eine Oligarchie, sind es die Armen, die an die Macht kommen, entsteht eine Demokratie. Mit der Polemarchos-Definition sind beide Möglichkeiten umfasst, der Feind ist die jeweils unterlegene gesellschaftliche Gruppe. Das ist die Folge eines bürgerlichen Gerechtigkeitsverständnisses, das in seinem selbstgefälligen Rückzug auf die eigene Wohlanständigkeit übersah, welche egoistischen Antriebe auch in ihm schon wirkten. Der Sohn deckt nur auf, was in dem Vertragsgedanken des Vaters schon angelegt war, und er zieht die Konsequenzen aus einer in sich brüchig gewordenen Tradition.

Die sokratische Widerlegung dieser Gerechtigkeitsvorstellung ist umfangreich und deshalb nur kurz zu resümieren. Die Freund-Feind-Unterscheidung lässt Gerechtigkeit zum egoistischen Kosten-Nutzen-Kalkül herabsinken, doch dieses Kalkül geht nicht einmal auf, sofern man sich in seinen Freunden täuscht. Der subjektive Maßstab der Freundschaft widerspricht dem Anspruch, einen objektiven Nutzen zu erzielen. Zudem kann Gerechtigkeit nicht schaden, weil etwas nicht das Gegenteil dessen, was es ist, bewirken kann. Wer schädigen will, handelt eben nicht gerecht, auch wenn es sich bei dem Geschädigten um einen Feind handelt.

Die Zustimmung des Polemarchos fordert den Zorn des Thrasy-

machos heraus. Polemarchos' Rückfall in die traditionelle Sittlichkeit konterkariert er mit seinem Gerechtigkeitsmodell, nach dem Gerechtigkeit »das dem Stärkeren Zuträgliche« (338c) ist. Dem Vertragsdenken wird also das Recht des Stärkeren, die Aufkündigung des Vertrags, entgegengesetzt. Allerdings beansprucht Thrasymachos, mit seinem Ansatz das Prinzip der Rechtsetzung in allen Staaten beschrieben zu haben: Ob Demokratie oder Tyrannis, in jedem Staat erlassen die Starken, d. h. die Herrschenden, die Gesetze, die ihnen nutzen. Die Beherrschten müssen sie ausführen, zu ihrem eigenen Schaden. Doch eben dies ist gerecht, denn wer sich als stärker erweist, bestimmt eben die Regeln.

Obwohl Thrasymachos, dessen Position sich mühelos mit der Tyrannis identifizieren lässt, als Verächter des bürgerlichen Denkens auftritt, steht er doch auch in Kontinuität zu seinen Vorrednern. Das zeigt sich in seiner Diagnose, dass letztlich alle Formen der Gerechtigkeit, d. h. ebenfalls der Vertrag, auf dem Recht des Stärkeren beruhen. Das wird in der Abfolge der drei Definitionen sichtbar, wenn man nämlich erkennt, dass die mittlere Definition die Synthese der ersten und dritten darstellt: Kephalos will mit seiner Reziprozität den Freunden nutzen, Thrasymachos mit seinem Faustrecht den Feinden schaden, und aus ihrem Rechtsverständnis resultiert auch ihr Gesellschaftsbild – der Timokrat Kephalos lebt mental in einer Freundesgesellschaft, der Tyrann Thrasymachos in einer ihm verfeindeten Gesellschaft. Die Kontinuität der drei Positionen wird aber ebenfalls offengelegt, als Thrasymachos zu seiner großen Entlarvungsrede anhebt (343a-344c).

Danach ist es naiv zu glauben, irgendetwas verträte freiwillig eine Gerechtigkeit, die dazu nötig ist, den Eigennutz hintanzustellen. »Denn nicht aus Furcht, Ungerechtes zu tun, sondern zu leiden, schmäht die Ungerechtigkeit, wer sie schmäht« (344c). Von Eigennutz sind alle getrieben, auch die wohlhabenden Bürger. Nur aus individueller Durchsetzungsschwäche schließen sie sich zur Herde zusammen und einigen sich vertraglich, sich wechselseitig nicht zu schädigen. Zusammen sind sie stärker als der einzelne Starke, dessen Durchsetzungswille sie als unrechtmäßig brandmarken. Ingeheim aber bewundern sie den, der im Großen Unrecht zu tun vermag, denn dieser führt ein glückliches Leben, da das Unrecht allemal stärker ist als die Gerechtigkeit.

Thrasymachos macht also sichtbar, dass in allen drei – so unter-