

# Die Einheit von Politik und Ethik in den Lehren der Sophisten und in Platos „Staat“.

Von Artur Schneider.

---

Seit einer Reihe von Jahren steht von den Schriften Platos diejenige, welche er im vollen Mannesalter und zugleich auf der Höhe seiner wissenschaftlichen Entwicklung angefangen, verfaßte, die *Politeia*, der „*Staat*“, im Vordergrund des Interesses. Alles, was auf den verschiedenen, in den vorher geschriebenen Werken behandelten Gebieten an Erkenntnis in ihm gereift war, hat er in diesem Dialog zu einem großartigen, in ein philosophisches Glaubensbekenntnis sich ausweitenden politischen Entwurf zusammengefaßt. Auf's tiefste erschüttert von der inneren und äußeren Not seiner Vaterstadt, will er durch Klarstellung derjenigen Gesetze, welche für das Sein und Leben politischer Gemeinschaft maßgebend sind, dem kranken Staat helfen. Wie das Denken seines Meisters, so ist auch das seinige nicht am Einzelnen und Konkreten, sondern am Wesenhaften und Allgemeinen verhaftet. Daher will er auch nicht ein Staatsideal zeichnen, das nur auf bestimmte historische Verhältnisse zugeschnitten ist, ebensowenig eine der schon bestehenden Verfassungen daraufhin abändern. Er bemüht sich vielmehr bis zu den letzten Grundlagen menschlichen Gemeinschaftslebens vorzustoßen, weil es ihm um eine Lösung zu tun ist, welcher der Charakter einer allgemeingültigen Norm jeder Staatsverfassung zukommen soll. Die abstrahierend und vergleichend vorgehende historisch-kritische Methode erschien ihm zur Feststellung dieses Vorbildes jeder Verfassung völlig ungeeignet. Das schöpferisch-spekulativ sich betätigende Denken konnte allein die Lösung bringen. In der Tat ruft das in der *Politeia* entworfene Staatsbild, als Ganzes betrachtet, den Eindruck des Neuen und Originellen hervor. Werden jedoch die einzelnen in ihm erhaltenen Elemente und Motive für sich auf ihre Herkunft untersucht, so zeigt sich, daß sie mit dem Denken der Aufklärungszeit in mannigfacher Beziehung stehen. Der — wenn man vom wohl früher geschriebenen ersten Buch absieht

— ausgesprochen konstruktive Charakter des Werkes darf darüber nicht hinwegtäuschen, daß nicht wenige Elemente durch das Denken der Zeit bestimmt sind. So lassen sich trotz aller negativen Grundhaltung der Sophistik gegenüber doch auch Themata, die Plato mit ihr gemeinsam hat, nachweisen, Gesichtspunkte feststellen, die auch für ihn maßgebend sind.

Für das Verständnis der folgenden Darlegungen sei vorausgeschickt, daß sich die Sophisten als erste mit den Fragen des Staates beschäftigt haben. Da sie zur Arete, zur Tugend im weiten Sinn der Antike, d. h. zur Tüchtigkeit und zwar vor allem zur politischen Tüchtigkeit erziehen wollten, so wandten sie begreiflicherweise ihre Aufmerksamkeit auch den wichtigeren Erscheinungen des öffentlichen Lebens zu und befaßten sich deshalb mit Recht und Sitte, Religion und Sprache. Diese Untersuchungen mündeten schließlich in der Reflexion über den Ursprung des menschlichen Gemeinschaftslebens des Staates und der Kultur überhaupt. Die griechische Wissenschaft verlor dadurch den ihr bisher fast ausschließlich zu eigenen theoretischen Charakter. Wie Hinweise bei Plato und Aristoteles lehren, erörterten die Sophisten staatspolitische Fragen nicht nur in mündlichen Lehrvorträgen, sondern auch literarisch. Von diesem Schrifttum ist leider nur wenig auf uns gekommen. Immerhin ersehen wir, daß die Sophisten wie auf anderen Gebieten, so auch auf politischem in ihren Anschauungen und Interessen weit auseinandergingen. Ein kurzer Überblick über die hervorgetretenen Hauptströmungen möge über die Einstellung der in den folgenden Darlegungen genannten Sophisten wenigstens einige allgemeine Vorstellungen vermitteln.

Schon der älteste Meister der Sophistik, Protagoras von Abdera, wandte den Fragen des Staates besonderes Interesse zu. Mit der Leitung des damaligen attischen Staates, mit Perikles, in naher Beziehung stehend, bemühte er sich, Grundsätze und Einrichtungen der Demokratie zu rechtfertigen. Der von ihm vertretenen konservativ-demokratischen Richtung stellten sich im weiteren Verlauf der sophistischen Bewegung zwei andere, eine demokratisch- und eine aristokratisch-revolutionäre entgegen. Die erstere Gruppe ging von dem Hinweis des Hippias auf die natürliche Gleichheit aller Menschen aus und kam zur Verwerfung der traditionellen sozialen und politischen Unterschiede, derjenigen von Hellenen und Barbaren, Freien und Sklaven, Aristokraten und Proletariern. Zu dieser, die naturrechtliche Spekulation begründenden Richtung zählen Lykophon, Alkidamas, Anthiphon von Athen. Wohl von humanitären Impulsen gedrängt, gelangten sie, der demokratischen Gleichheitsidee

weitere Ausdehnung gebend, zu Gedanken weltbürgerlicher Art. Dem wirklichen politischen Leben näher stand der andere oppositionelle Flügel. Von ihm wird das demokratische Gleichheitsprinzip geleugnet. Als Vertreter dieser Richtung pflegen in der historisch-philosophischen Literatur der Sophist Thrasymachos von Chalcedon und Kallikles, nicht selbst sophistischer Lehrer, sondern sophistisch gebildeter Politiker, mit dessen von Plato gezeichneter Persönlichkeit vermutlich Kritias, das Oberhaupt der oligarchischen Partei, der Führer der dreißig Tyrannen identisch ist, ohne wesentlichen Unterschied zusammen genannt zu werden. In Wahrheit ist es so, daß Thrasymachos das im-Vorteil-sein des Stärkeren oder, schärfer politisch formuliert, der jeweilig Herrschenden in der Wirklichkeit vorfindet, daraus aber kein Naturrecht des Stärkeren auf Bevorteilung ableitet, daß Kallikles hingegen, in welchem der Haß gegen die nach des Perikles Tode immer mehr zur Pöbelherrschaft ausartenden Demokratie voll zum Durchbruch kommt, das Anrecht der überlegenen Persönlichkeit auf größere Macht und reicheren Besitz, auf ein Leben in Genuß und Ungebundenheit als Naturrecht begeistert verkündet. Da es ernsteren Geistern, auch solchen innerhalb der Sophistik, auf die Dauer nicht verborgen blieb, daß das Gemeinschaftsbewußtsein durch den immer mehr um sich greifenden praktischen und theoretischen Individualismus völliger Zersetzung entgegenging, so wurde hier das Streben nach, den bestehenden Staat zu retten. Auf diese Weise gelangte die demokratische Richtung des Protagoras, an welchen angeknüpft wurde, zu neuem Leben. Bezeugt wird sie durch Bruchstücke einer Schrift, welche in der Abhandlung *Protrepitkos* des Neuplatonikers Jamblich entdeckt wurde und deren Verfasser daher auch als der Anonymus des Jamblich bezeichnet wird.

Von den mannigfachen Fäden, welche zwischen Lehren Platos und denjenigen einzelner Sophisten laufen, sei im vorliegenden Aufsatz mit Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum nur ein einziges verbindendes Moment, freilich ein solches von besonderer Bedeutung, herausgegriffen und behandelt, nämlich die Auffassung von Politik und Ethik als einer Einheit.

Dem Nachweis, daß wir sie schon in den Reflexionen der Sophisten vorfinden, sei vorausgeschickt, daß die Sophisten sie nicht selbst eigentlich entdeckten, ihren Zeitgenossen damit nicht etwas völlig Neues vortrugen; sie knüpften insofern nur an eine auch in ihrer Zeit dem griechischen Volk noch nicht völlig verloren gegangene Denkweise an und gaben ihr in ihren Sätzen theoretischen Ausdruck. Dem älteren Griechentum galt nämlich der Staat als eine

über den Einzelnen und sein Geschick weit hinausragende sittliche Macht; daraus erwuchs die Überzeugung, daß die Hingabe an den Staat das Leben des freien Mannes erst wertvoll macht. Dieses gesteigerte Gemeinschaftsbewußtsein kam zur Entfaltung, als das ursprüngliche Adelsregiment zusammenbrach, der Geist der Polis und damit zugleich der Gedanke eines über den Parteien stehenden Rechtsstaates durchbrach. Der politische Wandel bedeutete auch eine Änderung des ethischen Ideals und damit zugleich des Bildungszieles. In der ältesten Zeit war die Tapferkeit, und zwar die auf Besitz und Ehre gerichtete, körperliche nicht bloß die Haupttugend, sondern die ganze Tugend. Mit dem Adelsstaat sank die Tapferkeit im Wert und mit der Dike, dem Recht, in dem sich der Staatsgedanke Geltung verschaffte, stieg die Dikaiosyne, die Gerechtigkeit empor. Noch schärfer tritt der Zusammenhang von Politik und Ethik in Erscheinung, sobald man sich den Inhalt der als Bürgertugend in den guten Zeiten der Polis hochgepriesenen Gerechtigkeit vergegenwärtigt. Wie aus noch zu erwähnenden Zeugnissen hervorgeht, wurde jedenfalls einer weit verbreiteten Überzeugung nach darunter die Treue dem staatlichen Gesetz, dem Nomos, gegenüber im Tun und Lassen verstanden. Das Politische tritt somit ethisch auf. Damit aber wird es zu einer Sache der Gesinnung, des Charakters, zu einer Eigenschaft des menschlichen Geistes, zu etwas Subjektivem.

Die Verbindung von politisch und ethisch orientierter Betrachtungsweise machte in der Theorie sich mit voller Klarheit bereits bei dem Begründer der Sophistik, ihrem genialsten Vertreter, über dessen Lehren Plato im gleichnamigen Dialog und im Theätet verhältnismäßig ausführlich berichtet hat, bei Protagoras geltend. Mit der Entstehung von Kultur und Staat sich beschäftigend lehrte er, daß Zustandekommen und Bestehen menschlichen Gemeinschaftslebens ohne das Vorhandensein zweier sozial-ethischer Anlagen, nämlich der Aidos, der Scheu vor dem Unrecht, dem Sittlichkeitsgefühl und der sie nach der positiven Seite hin ergänzenden Dike, womit nicht das Recht, sondern das Rechtsgefühl gemeint ist, unmöglich gedacht werden kann<sup>1)</sup>. Diese beiden Fähigkeiten bedürfen freilich erst noch entsprechender Ausbildung, soll der Mensch sein Ziel, die politische Tugend oder politische Tüchtigkeit (politike arete) erreichen. Diese läßt Protagoras in ethischen Zuständen, nämlich den beiden Tugenden der Dikaiosyne und Sophrosyne, der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung sich auswirken<sup>2)</sup>. Daß er jedoch als die politische Haupttugend die Gerechtig-

<sup>1)</sup> Plato, *Prot.* 322 CD.

<sup>2)</sup> A. a. O. 323 A.

keit ansieht, spiegelt die Äußerung wider: „Wenn jemand behauptet, im Flötenspiel trefflich zu sein oder in einer anderen Fertigkeit, in der er es nicht ist, so verlachen sie [die Athener] ihn entweder oder zürnen ihm, und seine Angehörigen kommen und weisen ihn zurecht als einen Wahnsinnigen. Wenn dagegen bei der Gerechtigkeit und bei der übrigen bürgerlichen Tüchtigkeit, auch wenn sie recht gut wissen, daß einer ungerecht ist, eben dieser gegen sich selbst in Gegenwart vieler die Wahrheit spräche, so würden sie das, was sie dort für Besonnenheit hielten, nämlich die Wahrheit zu sprechen, hier für Wahnsinn halten und sagen, alle müßten behaupten, gerecht zu sein, mögen sie es sein oder nicht, oder der wäre wahnsinnig, welcher keine Ansprüche auf Gerechtigkeit mache, da jeder auf irgend eine Weise ihrer teilhaftig sein müsse oder nicht unter Menschen leben dürfe“<sup>3)</sup>. Daß Protagoras unter der so energisch geforderten Gerechtigkeit das auf die Beobachtung des staatlichen Gesetzes eingestellte Verhalten der Menschen versteht, sagt er zwar nicht ausdrücklich, es geht dies aber aus dem Zusammenhang seiner Ausführungen klar hervor.

Als mit der allmählichen Auflösung der griechischen Welt die Ansichten der Sophisten radikaler wurden, wagte man zwar den Staat nicht unmittelbar als solchen anzugreifen; es geschah aber umsomehr mittelbar, indem gegen den Träger der staatlichen Ordnung, den Nomos, der in seinen geschriebenen Forderungen die eigentliche Rechtsordnung und in seinen ungeschriebenen Vorschriften die für den Bürger maßgebende Lebensauffassung enthielt, Sturm gelaufen wurde. Da die erwähnte Auffassung der Gerechtigkeit gerade den Gehorsam dem Gesetz gegenüber zum Prinzip hatte, so versuchte man auch sie als wertlos und unberechtigt darzutun.

Diese kritische Strömung setzt bereits bei Hippias ein. Nach Xenophon<sup>4)</sup> unterschied er zwischen den „von den Bürgern gemeinsam beschlossenen und niedergeschriebenen Bestimmungen über das, was getan und gemieden werden soll“, und den „ungeschriebenen Gesetzen“, d. h. denjenigen der Sitte. Nachdem Sokrates im Gespräch mit ihm, der bewußten Definition entsprechend<sup>5)</sup>, das Gesetzliche mit dem Gerechten identifiziert hat, gibt Hippias seiner Geringschätzung des positiven Gesetzes und der Forderung, es zu befolgen, Ausdruck mit den Worten: „Aber, o Sokrates, wie kann man die Gesetze und

<sup>3)</sup> A. a. O. 323 AC (deutsch nach Schleiermacher).

<sup>4)</sup> Zum Folg. *Mem.* IV, 4, 12—14.

<sup>5)</sup> Vgl. S. 317/18.

die Befolgung derselben für etwas so Wichtiges halten, da sie ja so oft von denselben Personen, die sie gegeben haben, mißbilligt und umgeändert werden“. Damit ist die Verbindlichkeit des Nomos dem geschriebenen Gesetz gegenüber und zugleich die Berechtigung der Definition der Gerechtigkeit als fraglich hingestellt. Bei späteren Sophisten ging die Geringschätzung in Hohn und Spott über. Antiphon weist ausdrücklich darauf hin, daß der traditionellen Auffassung entsprechend die Gerechtigkeit darin besteht, „alle gesetzlichen Vorschriften des Staates, in dem man Bürger ist, nicht zu übertreten“; er bemerkt dazu: „Den vorteilhaftesten Nutzen kann der Mensch für seine Person aus der Gerechtigkeit ziehen, wenn er in Gegenwart von Zeugen die Gesetze hochhält, dagegen ohne Zeugen die Gebote der Natur“<sup>6)</sup>. Entweder gesellt sich Antiphon damit zu der nicht geringen Anzahl jener, welche damals den die Gesetze befolgenden und damit gerechten Menschen als den einfältigen und dummen erklärten<sup>7)</sup>, oder er will sagen, daß die Beobachtung der staatlichen Satzung nur aus äußerer Rücksicht auf die Meinung der Menschen erfolgt und daher nur zu Heuchelei und Unwahrheit erzieht. Dem Nomos als der Scheinnorm stellt er die Natur als die wahre Norm schroff entgegen. Er sucht zu zeigen, daß die Befolgung ihrer Gebote Lust und Freude hervorruft und dadurch das Leben zu steigern vermag, während sich der nicht freiwillig, sondern durch Androhung von Strafe erzwungene Gehorsam dem staatlichen Recht gegenüber unter allen Umständen gegenteilig auswirkt<sup>8)</sup>. Ebenso wenig fehlt die Verknüpfung des ethischen und politischen Elementes im Kampf gegen den Nomos bei dem anderen radikalen Flügel. Plato läßt den Thrasymachos sagen: „Jede Regierung gibt ihre Gesetze zu ihrem eigenen Vorteil, die Demokratie demokratische, die Tyrannis tyrannische und die anderen ebenso. Durch diese Art der Gesetzgebung bekunden sie eben, daß für die Regierten dasjenige gerecht ist, was ihnen selbst [den Regierenden] vorteilhaft ist, und wer es übertritt, den bestrafen sie als einen Gesetzesverächter und Frevler. Das also ist es, was meiner Behauptung nach in allen Staaten gleichermaßen gerecht ist, der Vorteil der bestehenden Regierung“<sup>9)</sup>. Wie der Inhalt dieser Äußerung zeigt, setzt auch Thrasymachos die damals allgemein verbreitete

<sup>6)</sup> H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 2. Bd.<sup>5</sup>, S. 346.

<sup>7)</sup> Plato, *Polit.* 358 A, 361 F—365.

<sup>8)</sup> Näheres siehe bei H. Diels, *Ein antikes System des Naturrechts*. Intern. Monatsschrift Bd. 11 (1917), S. 81 ff.

<sup>9)</sup> *Polit.* 338 DE.

Definition der Gerechtigkeit voraus; denn als gerecht wird ein Handeln angesehen, welches sich mit der positiven Gesetzgebung in Übereinstimmung befindet. Ein solches Handeln unterzieht der Sophist, der, wie in der Aufklärungsperiode üblich war, von praktischen Gesichtspunkten, vom Nutzen ausgeht, einer Prüfung. Dabei enthüllt sich die Rechtsordnung als Mittel egoistischer Machtpolitik. Die Gerechtigkeit stellt daher den Vorteil der jeweiligen Regierung und den Nachteil der Regierten dar. Logisch wird dieser gegen jede Regierung erhobene Vorwurf erst dadurch möglich, daß den Sophisten als Richtschnur ein Verhalten, für welches das Wohl der Gesamtheit Norm ist, vorschwebt. Ebenso lehrt auch die Analyse der von Plato dem Kallikles in den Mund gelegten Äußerungen, wie untrennbar dem Bewußtsein des Griechen das Politische und Ethische erschienen. Kallikles stellt die Behauptung auf, daß das Vorrecht der stärkeren Persönlichkeit auf größere Macht und reichlicheren Besitz, auf ein Leben in Zügellosigkeit und Freiheit das „naturgemäß Schöne und Gerechte“ sei<sup>10)</sup>. Die entgegengesetzte, von der Demokratie vertretene Auffassung, welche vom Gleichheitsgedanken aus allen Gleiches zuerkennen will, wird als Produkt einer von den vielen Schwachen und der Menge zu ihrem eigenen Nutzen arglistig ausgebildeten Moral bezeichnet<sup>11)</sup>. Als es gegen die vom Individualismus ausgehenden Versuche, die Autorität des Nomos zu untergraben, aus den Reihen der Sophisten selbst zum Gegenstoß kommt, wird die erstrebte Wiedererweckung der Gesetzestreue, der Eunomie, mit ausgesprochen ethisch-pädagogischen Mitteln versucht. Der Anonymus des Jamblich betont die Notwendigkeit der Erziehung zur Arete, deren Inhalt er wesentlich politisch in der sittlich sozialen Verpflichtung zur aktiven und passiven Gesetzestreue erblickt. Um die für ein solches Verhalten erforderliche innere Einstellung im Menschen zu schaffen, erhebt er die Forderung der Selbstbeherrschung. Er betont sie um so nachdrücklicher, als er gerade auch sich gegen die nach Plato von Kallikles vertretene zeitgenössische Richtung, gegen den Willen zur Macht und die Geldgier wendet<sup>12)</sup>.

Durch die sophistische Aufklärung war die Sittlichkeit des älteren Griechentums, die im wesentlichen in einer reflexionslosen Unter-

<sup>10)</sup> Plato, *Gorg.* 491 E f.

<sup>11)</sup> A. a. O 483 BC.

<sup>12)</sup> Diels, *Fragm.* a. a. O. S. 400 f. Deutsche Übersetzung von W. Nestle, *Die Vorsokratiker*<sup>3</sup> (1929) S. 233 ff. und von R. Roller, *Unters. zum Anonymus Jamblichs* 1931.

ordnung unter den als heilig gehaltenen Nomos bestanden hatte, dahingeschwunden; nicht nur die Autorität des Nomos, sondern auch die Sittlichkeit selbst war fragwürdig geworden. Den Versuch, sie aufs neue und fester zu begründen, bildete das Lebenswerk des Sokrates. Wohl hatten, wie nicht übersehen werden darf, auch schon Protagoras und später Männer wie der Anonymus, die Notwendigkeit der geistig-sittlichen Formung des Menschen betont. Es besteht indessen kein Anlaß zur Annahme, daß sie es verstanden hätten, das sittliche Bewußtsein ihrer Zeitgenossen aufzurütteln, sie zum Nachdenken über ethische Fragen zu veranlassen, wie dies die Leistung des Sokrates war. Zu wirksamer Vertretung ihrer ethisch-politischen Lehren fehlte es jenen sicher an den dafür notwendigen theoretischen Voraussetzungen. Wie die Sophisten überhaupt, so suchte auch Sokrates den Menschen auf sich selbst zu stellen. Dabei aber faßte er nicht den Menschen als Individuum, sondern in seiner überindividuellen Befähigung zu allgemeingültiger Erkenntnis ins Auge, indem er seinen Schülern die Überzeugung beizubringen suchte, daß es ein durch den objektiven Begriff erkennbares unbedingt Wahres und ein an sich Gutes gibt. Mit dem Wissen des Guten erschien ihm das Tun des Guten von selbst gegeben. Indem er in seinen Zuhörern die Keime des Wissens zur Entfaltung zu bringen suchte, hoffte er auch den Menschen sittlich zu vervollkommen und so zugleich den guten Staatsbürger zu gestalten. Durch seine erzieherische Wirksamkeit glaubte er der Gemeinschaft am meisten dienen zu können. Mit besonderen staats-theoretischen Fragen hat er sich nicht befaßt. Xenophon berichtet, daß er, wie wir schon erfahren haben, im Sinn der bekannten Definition das Gerechte mit dem Gesetzlichen identifizierte<sup>13)</sup>; er teilt ferner mit, daß Sokrates die politische Tüchtigkeit als die ehrenvollste Tüchtigkeit, die größte aller Künste, als königliche Kunst bezeichnet habe, daß er in ihr den Inbegriff aller Tugenden sah und sie ohne Wahrung der Gerechtigkeit als Üding erklärte<sup>14)</sup>.

Diejenigen Probleme, welche seinen Schüler Plato in allertiefster Seele packten, waren gerade die politischen. In seiner Staatslehre empfing die Einheit von Politik und Ethik ihren umfassendsten systematischen Ausdruck, ihre höchste theoretische Vollendung. Im vorliegenden Zusammenhang kann dieser Punkt nur kurz unter Hinweis auf die grundlegenden und zentralen Gedanken der platonischen Staatslehre beleuchtet werden. Die in der *Politeia* geschilderte Ent-

<sup>13)</sup> S. S. 317.

<sup>14)</sup> *Mem.* IV, 2, 11.



stehung des Staates entspringt keineswegs rein historischem Interesse, sondern bedeutet nur ein methodisches Hilfsmittel für den deduktiv-spekulativ aufbauenden Philosophen, um die Gerechtigkeit als Grundlage allen echten Gemeinschaftslebens sichtbar werden zu lassen. Unmerklich wird in die systematisch-aufbauende und normative Untersuchung übergegangen. Nachdem die Notwendigkeit der drei verschiedenen Stände dargetan, kommt Plato auf das ihnen angemessene Verhalten zu sprechen. Dabei setzt er die in das ethische Bewußtsein der Folgezeit als die sog. Kardinaltugenden übergegangene Vierheit von Tugenden, Weisheit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit voraus. Die drei ersten Tugenden werden in den drei Ständen aufgesucht; ihre Verteilung ist bekannt. Als Gerechtigkeit bleibt alsdann noch übrig, daß jeder der drei Stände das Seinige tut, d. h. die ihm von Natur aus zufallende Aufgabe erfüllt und sie nicht überschreitet. Nur durch die Herrschaft der so zu bestimmenden Gerechtigkeit wird der wie der Organismus aus ungleichartigen Elementen bestehende Staat lebensfähig. Platos Gerechtigkeitsbegriff hat nichts zu tun mit der Forderung der Gesetzestreue; denn in seinem Staat regiert nicht das vom Volk beschlossene Gesetz, sondern der Wille des philosophischen Herrschers. Er hat auch nichts mit der aus dem demokratischen Gleichheitsgedanken abgeleiteten, von Kallikles bekämpften Gleichmacherei gemeinsam. Er beruht vielmehr auf dem soziologischen Prinzip der Arbeitsteilung.

Die Gerechtigkeit, deren Verwirklichung sich als höchste Staatsaufgabe ergibt, ist aber ein ethisches Prinzip, eine Tugend. Je nachdem der Staat sie verwirklicht oder nicht, wird er denn auch für Plato selbst tugendhaft oder lasterhaft, sittlich oder unsittlich. „Wenn die erwerbende, die schützende und die wachende Klasse, eine jede im Staat das Ihrige tut, so würde das Gerechtigkeit sein und den Staat gerecht machen“<sup>15)</sup>. Der Staat selbst ist, wie aus dieser Theorie sich ergibt, nach Plato ethischen Verhaltens fähig, was wieder eine geistige und vernünftige Natur bei ihm voraussetzt — eine Ansicht, welche an Lehren Hegels denken läßt. Diese Annahme macht es auch erst möglich, daß Gliederung und Ethik des Staates mit derjenigen des Menschen, genauer seiner Seele, in Parallele gesetzt werden können. Die Ethisierung des Staates gelangt im übrigen nicht nur insofern zur Durchführung, als der gerechte und daher ideale Staat mit dem gerechten und insofern vollkommenen Menschen in Zusammenhang gebracht wird, sondern auch dadurch,

<sup>15)</sup> *Polit.* 434 C.

daß die als verfehlt angesehenen Staatsverfassungen (Timokratie, Oligarchie, Demokratie, Tyrannis) mit ebensoviel als sittlich entarteten Menschentypen in Parallele gestellt werden.

Da der vollkommene Staat der gerechte ist, der unvollkommene der Gerechtigkeit aber als Grundlage entbehrt, so besteht zwar über die Verschmelzung des Politischen und Ethischen bei Plato kein Zweifel; es kann jedoch die Frage aufgeworfen werden, welche Betrachtungsweise die grundlegende ist. Die Sachlage ist folgende: Die Frage der Politik, wie beschaffen der vollkommene, der „beste“ Staat sein soll, wird dahin beantwortet, daß dies derjenige Staat sei, dessen Bürger die Gerechtigkeit verwirklichen. Insofern erscheint der ethische Gesichtspunkt als der maßgebende; das Politische erweist sich als ethischer Natur. Betrachtet man jetzt aber den Inhalt des Wesens des Ethischen, insonderheit denjenigen des Begriffs der Gerechtigkeit, so ergibt sich, daß unverkennbar dessen Züge politischer Natur sind. Nicht Tugend des Individuums ist sie bei Plato zunächst, sondern Staatstugend; von dieser aus erhält erst die Gerechtigkeit als Tugend des Individuums Sinn und Bedeutung. Es liegt in Wahrheit somit eine unauflösliche Einheit von Politischem und Ethischem vor. Das Politische führt sich sofort als ethisch ein, und das Ethische stellt sich als politisch dar.