

# Platos Untersuchung der Formen der Tugend

Eine Fallstudie zur Frage: Was ist und was soll Metaphysik?

Eugen FISCHER (München)

In ihren ‚heroischen‘ Tagen, als sie sich noch nicht so nannte, hatte die analytische Philosophie wenig Geduld mit der Metaphysik. Weder in Wien, noch in Cambridge oder Oxford galt die Disziplin auch bloß als reformfähig oder -würdig. Das traditionelle Vorurteil hatte die Metaphysik als Lehnstuhlwissenschaft von nebulösen Entitäten gesehen. Die nunmehrige offizielle Lehre verdammt sie als nutzloses Unterfangen, das im besten Falle in der verzerrten Wiedergabe sprachlicher Regeln besteht, so sie nicht, wie im Normalfall, gegen diese verstößt und zur Äußerung von Sinnlosigkeiten degeneriert.<sup>1</sup>

Dieser Aufsatz untersucht ein klassisches Beispiel derart verdammt metaphysischer Forschung, ein Paradigma jener ‚nicht-deskriptiven Metaphysik‘, die sich nicht mit Wiedergabe bzw. Analyse der Regeln unserer Sprache begnügt. Er betrachtet Platos Untersuchung der Tugendformen im vierten Buch der *Politeia* und versucht herauszuarbeiten, was Plato *tut*, indem er diese Formen bestimmt. Unser ‚negatives‘ Ergebnis wird sein, daß Plato weder das Vorurteil bestätigt noch die Verdammung durch die offizielle Lehre verdient: daß er weder materielle Theorien (von nebulösen Entitäten oder sonst etwas) aufstellt noch auch in größerem Umfang – und ohne es zu merken – Sprachanalyse betreibt; und daß er trotzdem nicht in die Sinnlosigkeit ableitet. Das ‚positive‘ Ergebnis, eine möglichst klare Beschreibung davon, was Plato statt dessen tut, soll uns zu besserem Verständnis nicht nur des Platonischen Texts, sondern auch einer Art von metaphysischer Tätigkeit überhaupt verhelfen, die auch in der analytischen Philosophie um sich gegriffen hat, seit diese sich so nennt; zu einem Verständnis, das uns sehen läßt, warum unser negatives Ergebnis dem nicht-deskriptiven Metaphysiker keinen Trost bieten kann.

## I

Was also macht Plato, indem er die Formen der Tugend bestimmt? Einiges begriffliches Handwerkszeug wird uns bei der Beantwortung dieser Frage behilflich sein. Zu den Veteranen, deren lange Dienstzeit ihre Mehrdeutigkeit eher noch erhöhte, gehören die Begriffe ‚materielle Untersuchung‘, ‚Sprachanalyse‘ und ‚Un-

---

<sup>1</sup> Dies ist, grob umrissen, die Position des späten Wittgenstein. Die Betonung des ‚Normalfalles‘ führt zur Metaphysikkritik des frühen Carnap (s. R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 [1931]), die des ‚besten Falles‘ zur deskriptiven Metaphysik Strawsons (z. B. P. Strawson, *Individuals* [London 1959]).

sinn'. Letzteres Etikett wird oft großzügig vergeben und solch verschiedenen Dingen angehängt wie ungültigen Argumenten, logischen Widersprüchen, kontingenten Aussagen, deren Falschheit besonders offensichtlich ist, sowie in strengem Sinne unverständlichen ‚Behauptungen‘, die Kategoriefehler oder Schlimmeres beinhalten. Uns interessieren letztere: In Abweichung von bzw. Präzisierung der Umgangssprache wollen wir die Verwendung eines Begriffs ‚metaphorisch‘ nennen in den Kontexten, in denen (noch) nicht feststeht, unter welchen Umständen seine Verwendung als richtig zu gelten hat. Insbesondere heiße die Verwendung eines Ausdrucks als Teil eines Satzes *metaphorisch*, wenn dieser Satz im gegebenen Kontext verwendet werden soll, um eine Aussage zu machen, ohne daß bestimmt wäre, was für eine *Art* von Argument als Argument für bzw. gegen diese Aussage gelten soll. In der Folge wollen wir uns die Beleidigung *Unsinn* für das aufheben, was Leute sagen, wenn sie Ausdrücke (in diesem Sinne) metaphorisch verwenden.<sup>2</sup>

Auch das Etikett ‚materielle Untersuchung‘ wird störend grzugig vergeben und praktisch jeder Demonstration der Wahr- oder Falschheit einer Behauptung angeheftet, die ‚mehr als bloß Sprachregeln in Anspruch nimmt‘. Bei Ableitungen in einer formalen Sprache mag dies heißen, daß ihre Schlußfolgerungen nicht aus der leeren Menge von Prämissen abgeleitet werden können. Aber was soll es bei Argumenten heißen, die in einfachem Deutsch (oder Griechisch) formuliert werden? Wer die Antwort auf diese Frage wenig offensichtlich findet, wird zugeben, daß die übliche Verwendung dieses Etiketts selber ziemlich metaphorisch ist und nach strengerer Definition schreit. Aus offensichtlichen Gründen definieren wir in der Folge einen möglichst weiten Begriff, der nicht zwangsläufig alle nicht-empirischen Untersuchungen ausschließt.

Da die meisten Schritte von Sokrates als vollkommen offensichtlich behandelt werden, werden wir uns auf triviale Schritte konzentrieren und uns fragen, wann Untersuchungen, die sie legitimieren, ‚materiell‘ genannt werden können. Zwei Stück Fachchinesisch werden uns helfen, der bloßen Formulierung von Sätzen keine übertriebene Relevanz zuzuschreiben. Wir wollen jeden Schritt von einer Behauptung, daß  $\varphi$ , zu einer von ihr zu stützenden Behauptung, daß  $\psi$ , als ‚Umformung von Beschreibungen‘ bezeichnen. Jeder Satz, der zur Legitimierung solcher Umformungen herangezogen wird, heiße – unabhängig von seiner syntaktischen Form – ‚Umformungsregel‘. Wir wollen sie durchweg – explizit oder in Gedanken – in die syntaktische Form ‚Wenn etwas „ $\varphi$ “ erfüllt, kann „ $\psi$ “ auf es angewandt werden‘ zwingen. Solche Regeln können auf zwei sehr verschiedene Weisen verwendet werden: Um festzusetzen, wie „ $\varphi$ “ und „ $\psi$ “ zu verwenden sind, was als ein  $\varphi$ , was als ein  $\psi$  zu gelten hat. Und, zweitens, um die Behauptung aufzustellen, daß solche Umformungen tatsächlich Wahrheit erhalten, da alle Dinge, die als ein  $\varphi$  zu gelten haben, auch die davon logisch unabhängigen Kriterien für  $\Psi$ -heit erfüllen.

Zwei Beispiele illustrieren diesen Unterschied. Wir können den Satz ‚Dieser Stein

<sup>2</sup> Metaphorische Verwendungen werden im Folgenden in der Regel durch doppelte Anfuhrungszeichen angezeigt. In Abweichung von der üblichen Zeichensetzung sollen sie solchen Verwendungen sowie Anfuhrungen innerhalb von Zitaten und direkter Rede vorbehalten bleiben.

wiegt 200 kg' umformen zu ‚Dieser Stein kann von keinem Menschen aus eigener Kraft gehoben werden‘. Eine Umformungsregel lautet dann: ‚Kein Mensch kann Gewichte über 200 kg heben‘, bzw. nach unserer neuen Konvention: ‚Wenn ein Gegenstand „wiegt über 200 kg“ erfüllt, wende „kann von einem Menschen nicht aus eigener Kraft gehoben werden“ auf ihn an.‘ Diese Regel fällt in die zweite der eben genannten Kategorien: Gewicht messen wir mit Hilfe von Waagen, die menschliche Belastbarkeit durch elementares Experiment. Jene Messungen und diese Experimente sind voneinander logisch unabhängig: Falls ein Herkules einen Stein heben kann, dessen Gewicht laut zuverlässiger Messung über 200 kg beträgt, schließen wir nicht, daß die Messung, sondern daß die obige Umformungsregel falsch sein muß. Diese Regel ist mithin nicht notwendig wahrheitserhaltend. Vielmehr müssen Experiment und Messung sie als tatsächlich wahrheitserhaltend erweisen. Jede Regel, die wie sie ihrerseits einer Rechtfertigung bedürftig und fähig ist, ob durch Messung bzw. Experiment oder nicht, heiße fortan *heteronom*.

Hierzu im Gegensatz steht die Verwendung von ‚Ein Junggeselle ist ein unverheirateter Mann‘, i. e. von ‚Wenn jemand „ist ein Junggeselle“ erfüllt, wende „ist (ein) unverheiratet(er Mann)“ auf ihn an.‘ Diese Regel, mit der wir Schritte wie den von ‚Müller ist ein Junggeselle‘ zu ‚Müller ist unverheiratet‘ rechtfertigen, fällt in die erste unserer beiden Kategorien: Wir verwenden sie, um festzusetzen, daß jemand nur dann als Junggeselle zu gelten hat, wenn er nicht die relevanten Kriterien dafür erfüllt, verheiratet zu sein (nicht im Standesamtsregister eingetragen ist etc.). Wir kritisieren und korrigieren Aussagen, die diese Regel verletzen, etwa indem wir sie geeignet paraphrasieren: ‚Was Du meinst, ist, daß er sich auch nach seiner Heirat aus- und benahm wie der „ewige Junggeselle“ etc. Indem wir dies tun, führen wir unsere Regel lediglich an, ohne jemals eine Rechtfertigung für sie zu geben oder zu verlangen: ‚Das heißt es eben, ein *Junggeselle* zu sein‘, ‚That's what a *bachelor* is‘ etc. Und wir würden nichts als Nachprüfung akzeptieren, ob auch in der Tat alle Junggesellen unverheiratet sind, sondern ggf. wiederum geeignet paraphrasieren: ‚Was Du tatsächlich nachprüfst, ist, ob jeder, der nach kanonischem Recht ein Junggeselle ist, nach deutschem Zivilrecht unverheiratet ist‘ etc. Kurzum: Wir verwenden diese Regel so, daß sie einer Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig, d. h.: *autonom*, ist.<sup>3</sup>

‚Materiell‘ heiße nun jeder Schritt, der von einer heteronomen Regel legitimiert ist, ‚formal‘ jeder, der von einer autonomen Regel gedeckt wird. ‚Sprachanalytisch‘ bzw. ‚analytisch‘ heiße ein solcher Schritt dann, wenn die ihn rechtfertigende autonome Regel auch tatsächlich von normalen Sprechern verwendet wird (z. B. in der Kinderstube oder im Fremdsprachenunterricht). Eine Untersuchung gelte als *materiell* dann, wenn sie zumindest einen materiellen Schritt enthält, und ansonsten als *formal*. Eine formale Untersuchung, die ausschließlich analytische Schritte enthält, gelte schließlich als ein Stück *Sprachanalyse*. Aus diesen Definitionen folgt, daß eine Behauptung, die weder durch einen materiellen noch einen forma-

<sup>3</sup> Diese Begriffe stammen von Wittgenstein und werden hier in seinem Sinne verwendet. Für eine weniger hastige Einführung s. G. Baker & P. Hacker, Wittgenstein: Rules, Grammar, Necessity (Oxford 1985).

len Schritt gedeckt ist, im obigen Sinne *Unsinn* ist. Die These dieses Aufsatzes ist, daß Platos Text keinen Unsinn und weder materielle noch sprachanalytische Untersuchungen enthält. Sobald wir dieser These am Platonischen Text nachgegangen sind, werden wir sehen, warum sie nicht nur wahr, sondern auch interessant ist.

## II

Nach diesen Definitionen entscheidet allein die Verwendung, nicht die syntaktische Form, der für ihre Rechtfertigung herangezogenen Sätze darüber, ob Schritte materiell oder formal sind. Ebenso irrelevant für diese Unterscheidung ist, wie die gegebenen Subjekte ihre eigene Untersuchung beschreiben. Mithin können wir von kleinen Kindern sagen, daß sie ihre Aussagen ‚durch Anführung autonomer Regeln rechtfertigen‘, und das sogar dann, wenn sie die Worte wählen ‚Alle Junggesellen sind unverheiratet‘, wenn sie den Ausdruck ‚sprachliche Regeln‘ noch nie gehört haben und wenn sie noch glauben, daß eine ‚Definition‘ etwas ist, was schlecht schmeckt. Mit anderen Worten: Zu sagen, daß Plato einen Schritt durch Rückgriff auf autonome Regeln rechtfertigt, ist in keinem relevanten Sinne ‚unhistorisch‘. Bei ‚Regelformulierungen‘ denken wir oft nur an Ausdrücke einer bestimmten syntaktischen Form und stellen uns einen Regelbefolger als jemanden vor, der uns ausdrücklich sagt oder auf Nachfrage sagen würde, daß es bestimmte *Regeln* sind, nach denen er sich gerade richtet. Dann liegt der Einwand nahe, daß allzuwenig Sätze der erforderlichen Form in Platos Text auftauchen und daß Plato ‚seine Untersuchung sicherlich als in irgend einem Sinne substantielle bzw. materielle Untersuchung auffaßte.‘ Keine dieser Bemerkungen stellt einen Einwand gegen Regelaussagen der eben erläuterten Art dar. Die zweite ist dabei im übrigen schlicht falsch: Nachdem Sokrates die Weisheit, was sie ist, identifiziert hat, läßt ihn Plato gestehen, dies ‚ich weiß selbst nicht wie, gefunden‘ zu haben. Plato scheint in *Politeia IV* aber auch nicht die vageste methodologische Konzeption zu vertreten – geschweige denn darauf zu insistieren, daß seine Untersuchung von Formen ‚in irgend einem Sinn substantiell‘ sei.

Ein letztes *caveat*: Wortwahl und syntaktische Form sind keine zuverlässigen Indikatoren der Verwendung. Nicht alles, was wie ein deklarativer Satz aussieht, muß verwendet werden, um Aussagen zu machen (‚Junggesellen sind unverheiratete Männer‘). Ähnliches gilt für Sätze, die das Wort ‚weil‘ oder Ausdrücke der Form ‚x macht y F‘ enthalten: ‚Das Flugzeug stürzte ab, weil zwei Triebwerke versagten‘ und ‚Der Monsun machte die Straße unbefahrbar‘ werden typischerweise verwendet, um Aussagen über Ursachen von Ereignissen bzw. Zuständen zu machen. ‚Jemand ist ein Junggeselle, weil er unverheiratet ist‘ oder ‚Inflation macht Geld wertlos‘ hingegen werden verwendet, um Kindern zu erklären, was das Wort ‚Junggeselle‘ bedeutet bzw. was eine *Inflation* ist. Ob ein Satz, der Wörter wie ‚weil‘ oder ‚machen‘ enthält, als Ausdruck einer Kausalaussage zu verstehen ist, hängt vom Kontext ab. Wir sollten davon ausgehen, daß das gleiche für Sätze gilt, die ‚διὰ τό‘ oder ‚παράγειν, enthalten.

Schließlich noch zwei Bemerkungen zur Interpretationsstrategie. Erstens sollen

Plato metaphorische Verwendungen von Ausdrücken (im oben definierten Sinn) nur dann zugeschrieben werden, wenn es der Kontext (etwa ein poetischer Vergleich mit offensichtlich eher persuasiver als argumentativer Funktion) besonders plausibel macht. Zweitens soll die Interpretation selber metaphorische Verwendungen überhaupt vermeiden. Das heißt, daß wir an den Stellen mit einem Dilemma konfrontiert sind, an denen wir dem antiken Textkorpus keine Erklärungen entnehmen können, die uns bestimmen lassen, was für eine Art von Argument als Argument für oder gegen die gemachten Aussagen zu gelten hat: Entweder wir übertragen unsere eigenen Bestimmungen, indem wir einfach unterstellen, daß die Platonische der modernen deutschen Verwendung gleicht (von der wir in dem Falle unterstellen, daß sie ihrerseits der normalen altgriechischen Verwendung gleicht). Oder wir müssen von einer Interpretation absehen.

### III

Zum Text, i. e. *Politeia* 427d-443b!<sup>4</sup> Im vierten Buch der *Politeia* bestimmt Plato die Tugenden zunächst von Staaten (*Poleis*) und dann von Menschen. Mit einer einzigen Ausnahme folgen sämtliche dieser Bestimmungen dem gleichen Muster. Plato geht stets in drei Schritten vor: Zunächst legt er dar, worauf man zu schauen bzw. zu achten hat, um zu beurteilen, ob die gegebene Tugend T einer Entität der gegebenen Art, i. e. einer Polis oder einem Menschen, zugesprochen werden kann. Dies heiße das *Merkmal* von T. Dann zeigt er, zweitens, daß etwas dieses Merkmal besitzt, „weil“ es eine bestimmte Eigenschaft hat. Von dieser Eigenschaft, die Staat oder Mensch T-tugendhaft „macht“ bzw. uns sie oder ihn T-tugendhaft „nennen läßt“, wird im dritten Schritt schließlich gesagt, sie „sei“ die fragliche Tugend. Solange sie nur mit Bezug auf *Poleis* getroffen wurde, wird diese Feststellung als vorläufig behandelt. Dann und nur dann, wenn die „gefundene“ Eigenschaft auch einzelnen Menschen zugesprochen werden kann und spätestens am Ende der Platonischen Untersuchung auch eine solche Zusprechung als Prädikation von T (und nichts anderem) akzeptiert wird, „ist“ die „gefundene“ Eigenschaft wirklich die betreffende Tugend.

Auf die Untersuchungen dieses Musters wollen wir nun das vorgestellte Handwerkszeug anwenden und ermitteln, welche dieser Schritte materiell und welche formal sind, welche analytisch und welche nicht. Zunächst möchte ich die erste Gruppe von Teiluntersuchungen eingehend betrachten, i. e. die Untersuchungen der Tugenden von *Poleis*, fortan: der ‚politischen Tugenden‘. Danach möchte ich einen kurzen Blick auf die Untersuchungen der Tugenden von Menschen, fortan: der ‚persönlichen Tugenden‘, werfen, um schließlich den letzten Schritt von den relevanten Teiluntersuchungen zur Feststellung, was die betreffende Tugend (*tout court*) ist, zu erhellen. Sobald wir allen Schritten eines unserer Etikette (‚formal‘, ‚analytisch‘ etc.) angeheftet haben, werden wir uns hinreichend klar darüber sein,

<sup>4</sup> Alle Textverweise beziehen sich auf die Stephanus-Numerierung in der Burnet-Ausgabe. Die Übersetzung folgt in der Regel Schleiermacher.

was Plato tut; hinreichend klar, um eine erste Antwort auf die Frage zu geben, was diese Spielart von Metaphysik ist und was sie soll.

Betrachten wir als erstes die Bestimmung der politischen Tapferkeit (429a–430c). Der erste Hauptschritt, die Bestimmung des Merkmals politischer Tapferkeit, wird in zwei Zügen gemacht: Zunächst (1) zeigt Sokrates auf, worauf Leute achten, um zu beurteilen, ob die Polis ‚feige‘ oder ‚tapfer‘ zu nennen ist: Sie schauen auf den Teil, der für die Polis kämpft (429b1–4). Dann (2) begründet er, warum dies richtig ist: Denn ob die Stadt tapfer ist, hängt davon ab, ob ihre Soldaten es sind; ob ihre anderen Einwohner es sind, ist irrelevant (429b5–7). (1) ist eine Aussage darüber, was normale Sprecher machen. (2) rechtfertigt ihr Tun. Beide Sätze haben zwei verschiedene Lesarten. Entweder wir nehmen an, daß normale Sprecher des Altgriechischen durch Betrachtung der Bürger, die für sie kämpfen, entschieden, ob eine Polis ‚tapfer‘ zu nennen ist oder nicht. Oder wir unterstellen, daß das Verhalten dieser Bürger allgemein als verlässlicher Indikator betrachtet wurde: ‚Wenn die Krieger tapfer sind, ist der Staat es für gewöhnlich auch.‘

Wir tun ersteres: Moderne Historiker nennen Ungarn ‚tapfer‘, wenn sie vom heroischen Volksaufstand gegen die sowjetische Unterdrückung berichten, während die ähnlich tapfere Pflichterfüllung der französischen Feuerwehren ihrem Land nicht dieses Lob einbringt. Auch wir achten nur auf den Teil des Landes, der für es kämpft. Und würden zu unserer Rechtfertigung so etwas sagen wie: ‚Nun, das meinen wir, wenn wir sagen, daß ein *Land* tapfer ist‘, eine Erklärung, die wir verwenden würden, um Prädikationen von Tapferkeit zu rechtfertigen oder zu kritisieren. Würden wir dann gefragt: ‚Und warum meinst du das damit, und nichts anderes?‘, wären wir wohl kurz angebunden: ‚Weil ich Deutsch spreche. Wenn du unter einem „tapferen Land“ etwas anderes verstehen möchtest, werde ich mich nicht um Worte streiten – aber dann erkläre mir bitte, was du damit meinst.‘ Unsere erste Rechtfertigung besteht in der Anführung einer autonomen Regel und unsere zweite Antwort stellt dies in weniger technischer Ausdrucksweise fest. Wir würden (1) verwenden, um zu sagen, daß normale Sprecher das Verhalten des Teiles, der für ein Land kämpft, als Kriterium für die Tapferkeit dieses Landes heranziehen. Und würden mit (2) zum Ausdruck bringen, daß dies genau das ist, was Sprecher tun müssen, um richtiges Deutsch zu sprechen.

Angenommen, dies gilt auch für Plato. Dann würde er das Merkmal politischer Tapferkeit durch Anführung einer autonomen Regel identifizieren. Wenn wir ferner annehmen, daß die Regeln, nach denen ‚ἀνδραγαθός‘ und ‚tapfer‘ in Unterhaltungen über Staaten verwendet werden, im wesentlichen gleich sind, können wir schließen, daß die von Plato angeführte Regel eine Regel der normalen Sprache ist. Da dem Text keine alternativen Erklärungen wie z.B. ‚Ein Staat ist tapfer, wenn es die Mehrheit seiner Bürger ist‘ zu entnehmen ist, zwingt uns unser zweites Interpretationsprinzip, entweder diese Annahmen zu machen oder auf jegliche Interpretation der Passage zu verzichten. Der Text macht die Entscheidung für die erste Alternative äußerst einfach. Womit die Passage gemäß unseren Definitionen einen analytischen Schritt macht.

Im zweiten Hauptschritt der Untersuchung zeigt Sokrates, ‚warum‘ die Polis das Merkmal der Tapferkeit hat. Zunächst stellt er fest: ‚Der [ideale] Staat [den wir be-

trachten] ist also tapfer durch einen Teil seiner selbst ...' (429b8). Dies hat er soeben gezeigt: Der Staat ist ‚tapfer‘ zu nennen, wenn sein kriegführender Teil tapfer ist, i. e. wenn seine Krieger tapfer sind. Wir können jetzt mithin paraphrasieren: ‚Der ideale Staat, den wir betrachten, ist tapfer, enthält nämlich tapfere Soldaten ...‘ Da ideale Staaten dem Reich möglicher Welten angehören, die nicht durch starke Teleskope entdeckt, sondern stipuliert werden, läuft dies auf die Aufforderung hinaus, einen Staat zu betrachten, der die Beschreibung ‚enthält (hauptsächlich) tapfere Soldaten‘ erfüllt. Diese Eigenschaft soll er nun haben, ‚weil‘ er ‚in seinem kriegführenden Teil die Kraft hat, beständig die Überzeugung über die zu fürchtenden Dinge aufrechtzuerhalten, die der Gesetzgeber in der Erziehung vermittelt hat‘ (429b8-c2). D. h.: Die Krieger so eines Staates sind tapfer, „weil“ sie „die Kraft haben, beständig die Überzeugung ... zu erhalten“ (um abzukürzen: weil sie ‚Eigenschaft K‘ haben).

Sokrates verteidigt diese Behauptung, indem er Glaukon fragt: ‚Oder nennst du nicht dies [d. h. Eigenschaft K] „Tapferkeit“?‘ (429c2-3) und ihn dazu bringt, dies anzuerkennen (430b6 ff.), was den Schritt vollendet (in 430c2) und zur Akzeptanz der Behauptung führt. Für unsere Zwecke unmittelbar relevant sind zwei Punkte: (i) Die Verwendung von ‚K‘ ist bislang unbestimmt. (ii) Sie wird erst bestimmt durch Sokrates' Vorschlag, die Eigenschaft K ‚Tapferkeit‘ zu nennen (430b2-5). Glaukons Anerkennung (430b6) läuft mithin auf die Akzeptanz einer von Sokrates vorgeschlagenen neuen autonomen Regel hinaus. Da dies zur Akzeptanz auch der gegebenen Behauptung führt, ist dieser zweite Hauptschritt nach unseren Definitionen formal und nicht-analytisch.

Vorausgesetzt, daß unsere beiden Punkte zutreffen. Betrachten wir sie nacheinander. (i) Plato läßt Glaukon zunächst mit Unverständnis auf Sokrates' Frage reagieren: ‚Ich habe nicht völlig verstanden, was du [mit ‚der Kraft, beständig ... zu erhalten‘] meinst, also erkläre es noch einmal‘ (429c4). Da Plato Sokrates in Antwort hierauf (429c5-d1) mehr tun läßt, als seine komplexe Formulierung langsam durchzubuchstabieren, rührt Glaukons Verständnisschwierigkeit nicht (allein) von der Dichte der sokratischen Darstellung her. Aber dann beruht sie darauf, daß er bestimmte von Sokrates verwendete Ausdrücke nicht versteht. Wenn wir nicht unterstellen wollen, daß Plato seinen Dialog mit Gesprächspartnern belastet, die der griechischen Umgangssprache nur unvollkommen mächtig sind, müssen wir annehmen, daß einige dieser Ausdrücke von Sokrates anders als im Alltag verwendet und diese neuen Verwendungen hier von ihm eingeführt werden.

Der Schuldige ist nicht schwer zu finden. Der Ausdruck  $\eta\ \pi\epsilon\omicron\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \delta\epsilon\iota\upsilon\omega\upsilon\ \delta\acute{o}\xi\alpha$  ist alles andere als eindeutig. Selbst wenn wir ‚Überzeugung über die zu fürchtenden Dinge‘ durch das etwas idiomatischer aussehende ‚Überzeugung darüber, was zu fürchten ist‘ ersetzen, erhalten wir keinen Ausdruck, für den wir aus dem Stand Verwendungsregeln angeben könnten. Man frage sich: Was bedeutet z. B. ‚Peter ist überzeugt, daß Paul (oder: die Inflation) zu fürchten ist‘? Soll das heißen, daß Peter vor Paul (bzw. vor Inflation) Angst hat, daß seine Knie weich werden, sobald er Paul auf der Straße begegnet (oder in der Zeitung liest, daß Inflation droht)? Oder soll es heißen, daß Peter es für richtig hält, dafür zu sorgen, daß man Paul nicht begegnet (bzw. daß die Inflation abgewendet wird)? – in welchem Falle

er weder Angst noch überhaupt etwas empfinden müßte, wenn er Paul begegnet (oder die Zeitung liest). Oder soll es noch etwas anderes heißen? Indem wir solche Fragen beantworten, d. h. solche Paraphrasen angeben, geben wir verschiedene Erklärungen, wie das betreffende Prädikat verwendet werden soll. Aber wir zeihen niemanden der sprachlichen Inkompetenz, der nicht in der Lage ist, solch eine Erklärung für ‚x ist der Überzeugung, daß y zu fürchten ist‘ zu geben, und sei es in Form einer geeigneten Paraphrase von ‚Peter ist der Überzeugung, daß Paul zu fürchten ist‘: Wenn ein Sprecher eine Menge gewöhnlicher Zuschreibungen von Überzeugungen und Angst vornehmen und rechtfertigen bzw. kritisieren und korrigieren kann, aber in Antwort auf unsere jetzigen Fragen nur mit den Schultern zuckt, würden wir ihm zwar vielleicht Phantasielosigkeit vorwerfen, nicht aber mangelnde Deutschkenntnisse. Kenntnis unserer Sprache beinhaltet mithin Beherrschung der Verwendungsregeln von ‚x ist überzeugt, daß p‘ und ‚x hat Angst vor y‘, aber nicht Kenntnis von Regeln für die Verwendung von ‚x ist der Überzeugung, daß y zu fürchten ist‘. Unsere Sprache enthält keine solchen Regeln. Wenn sie darin dem Altgriechischen gleicht, hat mithin die Wortfolge ‚ἡ περὶ τῶν δεινῶν δόξα‘ vor ihrer Einführung an der gegebenen Stelle keine normierte, nicht-metaphorische Verwendung. Eine solche muß für sie erst noch definiert werden.

(ii) Der nun folgende Abschnitt (429c5–430c1) kann mithin als Versuch gelesen werden, Regeln für die Verwendung dieses Ausdrucks aufzustellen. Der Abschnitt gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil (429c5–d1) zerlegt Sokrates seine komplexe Formulierung lediglich in ihre Komponenten und fügt an, daß die Überzeugung über die furchtbaren Dinge sogar von Handelnden zu bewahren ist, die von Schmerz, Lust oder Angst ergriffen sind. Dies eliminiert nicht einmal einen der beiden Erklärungskandidaten, die wir oben aufboten: Man könnte sagen: ‚Sogar wenn er von Schmerz, Lust oder Angst ergriffen ist, soll ein Soldat sich nur vor diesen Dingen fürchten, aber nicht vor jenen.‘ Aber man könnte genausogut vertreten, daß ein Soldat, selbst wenn er Schmerz, Lust oder Angst empfindet, nur unter diesen, aber nicht unter jenen Umständen den Kampf meiden soll.

Darauf (429d4–430b2) vergleicht Sokrates Erziehung zur Tapferkeit mit dem Färben von Stoff. Dieser Vergleich verhilft uns zu einem neuen Ausdruck des Zieles der Erziehung von Soldaten: Sie soll dazu führen, daß sie die Gesetze wie Farbe „aufnehmen“, und soll ihre Überzeugungen über die fürchterlichen Dinge, wie auch alle anderen, „echt machen“ (430a1–4), so daß weder Lust noch Schmerz noch Angst ihre „Farbe auswaschen“ können (430a5–b2). Die Ausdrücke in Anführungszeichen werden offensichtlich sämtlich metaphorisch verwendet, ihre Verwendung auch in diesem Kontext nicht weiter normiert: Obwohl die verwendeten Metaphern an einige nicht-metaphorische Wendungen denken lassen, läßt keine Metapher an bloß eine Wendung denken, die wir dann zur Erklärung der Bedeutung des vordem metaphorisch gebrauchten Ausdrucks heranziehen könnten. Auch jetzt wird die Bedeutung der Worte ‚hat die und die Überzeugung über die zu fürchtenden Dinge‘ mithin nicht erklärt; dem Ausdruck werden lediglich weitere Metaphern zur Seite gestellt.

Seine Verwendung ist mithin noch nicht bestimmt zu dem Zeitpunkt, an dem Sokrates schließlich sagt: ‚Diese Kraft ... [d. h. die Eigenschaft K] nenne und erkläre ich

für Tapferkeit, wenn du nicht etwas anderes darunter verstehst' (430b2–5). Damit steht die Verwendung von ‚K‘ in Kontrast zu der von ‚ἀνδρεία‘, die von den Regeln der griechischen Sprache sehr wohl normiert ist. Bislang steht mithin nur ‚ἀνδρεία‘, nicht aber ‚K‘, für eine bestimmte Eigenschaft. Indem Sokrates vorschlägt, der noch unbestimmten Eigenschaft einen wohlbestimmten Namen zu geben, bestimmt er mithin jene Eigenschaft – statt die Verwendung des Namens zu normieren. Sein Vorschlag, die Eigenschaft K ‚Tapferkeit‘ zu nennen, läuft darauf hinaus, ‚K‘ fortan nach den gleichen Regeln zu verwenden wie ‚Tapferkeit‘. Es ist der Vorschlag einer neuen autonomen Regel. Glaukons Zustimmung: ‚Nichts anderes [verstehe ich darunter]‘ (430b6) läuft mithin auf die Akzeptanz einer solchen Regel hinaus.

Wie bereits bemerkt, führt dieser Zug zur definitiven Akzeptanz der Behauptung, daß der Staat tapfer ist, weil er in seinem kriegführenden Teil K ist. Wir können diese ‚Behauptung‘ mithin mit der zur Einführung des (um des Beispiels willen *neuen*) Ausdruckes ‚Junggeselle‘ gemachte ‚Aussage‘ vergleichen, daß einige Männer unverheiratet sind, weil sie *Junggesellen* sind, deren Akzeptanz dadurch erreicht wird, daß man sich darauf einigt, ‚Junggesellen „unverheiratete Männer“ zu nennen, falls niemand etwas anderes darunter [i. e. unter „Junggesellen“] verstehen will.‘ Solche Aussagen würden in der normalen Sprache, falls überhaupt, dazu verwendet werden, zu erklären, was ein Junggeselle ist oder was es heißt, die Eigenschaft K zu haben. Zu anderem könnten sie wohl auch kaum verwendet werden. Insbesondere könnten wir sie nicht dazu verwenden, eine kausale Hypothese zu formulieren: Sobald wir die entsprechenden autonomen Regeln angenommen haben, können wir *nichts* mehr als Nachprüfung akzeptieren, ob auch wirklich alle Junggesellen unverheiratet sind und wirklich alle tapferen Länder in ihrem kriegführenden Teil Eigenschaft K haben.

Nachdem Sokrates so die Eigenschaft bestimmt hat, „wegen der“ der Staat das Merkmal der Tapferkeit besitzt, erhalten wir von Glaukon die explizite Antwort auf die Frage ‚Was ist Tapferkeit?‘, die als dritter Hauptschritt die Bestimmung dieser Tugend vollendet: ‚Ich nehme also an, daß dies [d. h. die Eigenschaft K] Tapferkeit ist‘ (430c2). Da dies mit etwas anderen Worten die vorherige (430b6) Akzeptanz der von Sokrates vorgeschlagenen autonomen Regel bekräftigt, drückt es im gegebenen Kontext des Dialogs keine noch selber zu rechtfertigende Hypothese aus, sondern läuft hinaus auf die Annahme der vorgeschlagenen Regel, besagt soviel wie: ‚Ich schließe mich deinem Vorschlag an, und werde fortan „K“ so benutzen, wie bisher „Tapferkeit“ .‘ Nach unseren Definitionen ist mithin auch dieser Schritt weder materiell noch analytisch.

Die drei Schritte der ersten von uns betrachteten Bestimmung einer Tugendform sind sämtlich formal, der erste analytisch, die beiden anderen nicht. Das Merkmal der Tapferkeit wurde durch Angabe einer tatsächlich verwendeten Sprachregel bestimmt. Die Eigenschaft K, „wegen der“ eine Stadt dieses Merkmal hat, wurde hingegen durch Einführung einer autonomen Verwendungsregel für das neue Prädikat ‚K‘ „identifiziert“, einer Regel, deren Annahme uns dann die gesuchte Antwort auf die Frage gab, was Tapferkeit ist. Kein Schritt greift auf etwas anderes als Sprachregeln zurück, die beiden letzten auf andere Regeln als die der normalen Sprache. Die Untersuchung der Tapferkeit ist weder materiell noch analytisch.

## IV

Betrachten wir nun die folgende Formenbestimmung, die Bestimmung der politischen Besonnenheit (430e2–432b1). Wir wollen zeigen, daß auch sie weder materiell noch sprachanalytisch ist, daß auch sie ausschließlich formale Schritte enthält, von denen zumindest einer nicht analytisch ist. Wiederum identifiziert Plato im ersten Schritt das Merkmal der gegebenen Tugend. Hierzu führt er zunächst einige gängige Erklärungen der Besonnenheit – ‚eine gewisse Wohlordnung und Mäßigung gewisser Lüste‘ (430e6–7) – und einen bildhaften Ausdruck an, der offensichtlich ebenso gängig auf besonnene Menschen angewendet wurde: ‚Herr seiner selbst‘ bzw. ‚stärker als er selbst‘ (430e7). In vier Schritten gibt Plato diesem Ausdruck, und damit dem Prädikat ‚besonnen‘, eine andere Verwendung, in der er Poleis statt Menschen qualifiziert.

Als erstes zwingt er solche Zuschreibungen von Selbstbeherrschung in die Form, die die meisten Verwendungen von ‚x ist stärker als y‘ haben, indem er fordert, daß die für x und y eingesetzten Ausdrücke nicht den gleichen Bezug haben dürfen. Die Pronomina ‚er‘ und ‚er selbst‘, die auf ein und dasselbe Subjekt Bezug zu nehmen scheinen, müssen mithin ersetzt werden durch die Ausdrücke ‚der bessere‘ bzw. ‚der schlechtere Teil der Seele‘, die sich anscheinend auf verschiedene Dinge beziehen (430e 11–431b3). Wir erhalten so ein neues Prädikat: ‚Der bessere Teil von x ist stärker als der schwächere Teil von x‘. Dieses Prädikat, so legt Sokrates nun zweitens nahe, kann auf Poleis ebenso wie auf Menschen angewandt werden (431b4–5).

In einem dritten Schritt schlägt er vor, worauf man achten könnte, um die Richtigkeit solcher Anwendungen zu beurteilen: Falls sie richtig sind, wird man in der gegebenen Stadt verschiedene Menschen finden, die von Lüsten und Begierden getrieben werden, und einige wenige, die von der Vernunft geleitet werden (431b9–c7), und letztere werden über erstere herrschen (vgl. 431c9–d2). In einem vierten Schritt wird dies als Grund dafür angeführt, die Stadt ‚Herr ihrer selbst‘ zu nennen (431d4–5) – ein Grund, der, vielleicht zu niemands Erstaunen, von Glaukon bereitwillig akzeptiert wird. Auf diese Weise verständigen sich die beiden auf diese Merkmale als Verwendungskriterien, nach denen Staaten ‚Besonnenheit‘ zu- und abzusprechen ist.

Platos Vorgehen legt nahe, daß das griechische Wort ‚σώφρων‘ wie das deutsche ‚besonnen‘, von normalen Sprechern nicht auf Staaten angewandt wurde. Daher konnte Plato nicht, wie im Falle der Tapferkeit, eingangs auf das Merkmal verweisen, auf das normale Sprecher achten, wenn sie einem Staat eine Tugend zu- oder absprechen, sondern mußte selber festlegen, worauf man achten solle. In Ermangelung einer bestehenden Regel mußte er eine neue erfinden. Die Aufgabe „herauszufinden“, was uns einen Staat ‚besonnen‘ nennen läßt, besteht mithin darin, erstens dem Wort durch geeignete Definition eine neue Verwendung zu geben, und zweitens die Gesprächspartner dazu zu bringen, diese Verwendung einem bereits vertrauten Wort wie ‚besonnen‘ zu geben statt einem anderen vertrauten Ausdruck oder einer Neuschöpfung.

Die erste dieser beiden Aufgaben erfüllen die letzten beiden Schritte, an die zweite macht sich Plato mit Schritten eins bis drei. Wir sind im allgemeinen dazu

bereit, einem Ausdruck, der bereits eine gewisse Verwendung hat, noch eine weitere Verwendung zu geben, wenn wir den alten und den neuen Gebrauch als in bestimmter Hinsicht ähnlich empfinden. Die Aufgabe besteht mithin darin, (i) die Hinsicht explizit zu machen, in der beide als ähnlich gelten sollen, und sie (ii) in einen Kontext zu stellen, in dem wir sie spontan als in dieser Hinsicht ähnlich akzeptieren. Denn solch spontane, *quasi* instinktive Akzeptanz ist die Grundlage unserer Ähnlichkeitsurteile. Aufgabe (i) wird vom zweiten Schritt erfüllt: Sowohl besonnene Männer als auch (im neuen Sinne) besonnene Staaten können wir als etwas betrachten, dessen ‚besserer (vernunftgeleiteter) Teil *stärker* als sein schlechterer Teil bzw. Herr seines schlechteren (von Begierden getriebenen) Teiles ist‘ (fortan kurz: ‚S‘). Schritte eins und drei sollen uns dazu bringen, dies spontan anzuerkennen, und so Aufgabe (ii) erfüllen: Schritt eins konfrontiert uns mit der Aufforderung, eine gängige Paraphrase von ‚ist besonnen‘, nämlich ‚ist Herr seiner selbst‘, durch das genuin zweistellige Prädikat zu ersetzen, das ihr am meisten ähnelt. Platos Prädikat ‚S‘ ist ein Kandidat, dem viele kompetente Sprecher ohne zu zögern den Zuschlag geben würden. Schritt drei offeriert uns dann eine Formulierung, die die meisten von uns ebenso spontan als Paraphrase von ‚Der Staat ist S‘ akzeptieren würden: ‚Was soll es heißen, daß ein Staat einen vernunftgeleiteten Teil hat, der stärker ist als ..., wenn nicht, daß er Bürger hat, die sich von der Vernunft leiten lassen, und daß solche Bürger an der Regierung sind?‘

Auf diese Weise prägt Plato eine neue Wortverwendung und bringt uns dazu, sie dem bereits im Umlauf befindlichen Wort *σωφρων*, zu geben. Der erste Hauptschritt der Untersuchung der politischen Besonnenheit, die Identifikation ihres Merkmals, kulminiert so in der Annahme einer neuen autonomen Regel (431d4–8). Nach unseren Definitionen ist der Schritt formal, ohne analytisch zu sein.

Wie zuvor schreitet Plato nun vom Merkmal der politischen Tugend zu der Eigenschaft voran, „wegen der“ Staaten dieses Merkmal besitzen. Hierzu macht er drei Züge (431d9–432a6), deren letzter die ersten beiden zusammenfaßt, indem er die gesuchte Aussage darüber trifft, was Staaten besonnen „macht“. Zuerst läßt er Glaukon zugeben, daß jede Polis das Merkmal der Besonnenheit haben wird, deren Bürger sich darin einig sind, wer herrschen soll (431d9–e3). Aufgestellt wird so die Behauptung (A): Wenn (1) alle Bürger sich einig sind, daß diejenigen herrschen sollen, die von Vernunft geleitet sind, dann (2) wird die Herrschaft von diesen ausgeübt und von den anderen anerkannt. Für diese Behauptung wird kein Argument angeführt. Wie können wir den Schritt von (1) zu (2) rechtfertigen?

Nehmen wir an, daß hier, genauer gesagt, folgendes behauptet wird: daß alle sich einige sind, es sei in jeder Hinsicht ‚richtig‘, daß die Vernunftgeleiteten herrschen; daß die diesbezügliche Einigkeit bzw. ‚Übereinstimmung‘ echt ist, d.h. aufrichtig und reflektiert; daß es eindeutig ist, wer ‚von Vernunft geleitet‘ und wer ‚von Begierden getrieben‘ ist (daß es hierüber keinen Disput gibt); und daß alle Handlungen, auf die im Nachsatz (2) Bezug genommen wird, wissentlich und willentlich sind. Sämtliche dieser Annahmen werden von einer ungezwungenen Lesart dieser Passage gedeckt. In diesem Falle würden wir den Schritt von (1) zu (2) ausschließlich durch Anführung autonomer Regeln der Überzeugungszuschreibung rechtfertigen und (A) als solch eine Regel verwenden. Wir würden nämlich

die angesprochenen wissentlichen und willentlichen Handlungen als Kriterien der Aufrichtigkeit und mithin der echten Überzeugung heranziehen.

Um dies kurz zu illustrieren: Falls jemand zugäbe, daß es in jeder erdenklichen Hinsicht richtig wäre (gesünder, kostensparender, stilvoller, etc. etc.), nicht zu rauchen, und dann zum nächsten Lungenzug ansetzte, würden wir sein Eingeständnis als unecht zurückweisen: Falls er es nicht unüberlegt dahinsagte (und etwa die eine Hinsicht vergaß, in der er es für richtig hält zu rauchen), würden wir ihn der Unaufrichtigkeit verdächtigen, ein Verdacht, den er nur dadurch entkräften könnte, daß er sich mit allen Zeichen aufrichtiger Verzweiflung für seine Unfähigkeit verurteilte, das Rauchen aufzugeben, in welchem Falle wir sein Rauchen als zwanghaft, statt freiwillig ansehen (und ihm z.B. eine bestimmte Therapie empfehlen) würden. Wir würden mithin niemals eine Beschreibung akzeptieren, derzufolge jemand aufrichtig in etwas einstimmt, ehrlich davon überzeugt ist und zugleich wissentlich und willentlich dieser Überzeugung zuwider handelt. Wir würden solche Beschreibungen korrigieren: ‚Hans ist der ehrlichen Überzeugung, daß X herrschen sollte, akzeptiert aber dessen Herrschaft nicht‘ würden wir so nicht gelten lassen und fragen: ‚Meinst du, daß Hans beteuert, er sei der Überzeugung, X solle herrschen, sich dieser Herrschaft aber widersetzt? Oder daß er einmal der ehrlichen Überzeugung war, daß ..., jetzt aber empört zum Widerstand aufruft?‘ Mithin könnten wir (A) nicht als Formulierung einer Hypothese verwenden. Wir würden den Satz statt dessen anführen, um solche Korrekturen zu rechtfertigen, wie etwa auch ‚Echter Übereinstimmung wird nicht wissentlich und willentlich zuwider gehandelt.‘ Solche ‚Behauptungen‘ werden nicht weiter gerechtfertigt: ‚Aber warum wird echter Übereinstimmung nicht wissentlich und willentlich zuwider gehandelt?‘ – ‚Weil es sonst keine *echte* Übereinstimmung wäre.‘ In dieser Weise verwenden wir diese Sätze, um autonome Regeln auszudrücken. In Ermangelung der Erklärung einer abweichenden Praxis von Überzeugungszuschreibung legt uns unser zweites Interpretationsprinzip nahe, Sokrates' Äußerung von (A) als Anführung einer autonomen Regel zu lesen, die umgehend von Glaukon anerkannt wird.

Sokrates' nächster Zug führt zu der Aussage, daß das Besonnensein des Staates sowohl „in“ der herrschenden als auch „in“ der beherrschten Gruppe von Bürgern „ist“, wenn sie sich in dieser Weise verhalten (431e4–6). Dies soll vermutlich heißen, daß das Verhalten sämtlicher Bürger als Kriterium für die Richtigkeit von Zuschreibungen politischer Besonnenheit heranzuziehen ist – während für die Zuschreibung politischer Tapferkeit nur das Verhalten einer bestimmten Gruppe von Bürgern heranzuziehen war. Und dies hat Sokrates unserer Interpretation zufolge ja auch bereits gezeigt.

Schließlich stellt Sokrates fest, daß die Besonnenheit ganz durch den Staat verbreitet ist und alle Bürger übereinstimmen „macht“ (431e10–432a6). Da die Passage nichts enthält, was auch nur entfernt nach einem Argument aussähe, ist sie wohl als bloße Zusammenfassung der beiden vorigen Züge zu lesen. Die erste Hälfte liest sich in der Tat wie eine Umformulierung des eben Gesagten. Die zweite Hälfte nimmt sich auf den ersten Blick schwer verständlich aus. In der gleichen Passage sagt Sokrates, daß Tapferkeit den Staat tapfer „macht“ (431e10–432a2). Dies ließe sich als Umformulierung der ‚Behauptung‘ verstehen, daß der Staat tap-

fere Soldaten enthält, „weil“ ihm Tapferkeit innewohnt, d.h., „weil“ er in seinem kriegführenden Teil K ist. Daß etwas eine Polis T-tugendhaft ‚macht‘, hieße demzufolge, ihr die Eigenschaft zu verleihen, die sie uns T-tugendhaft ‚nennen läßt‘. Wenn wir dann ‚Besonnenheit macht alle Bürger übereinstimmen‘ als Umformulierung von ‚Besonnenheit macht den Staat besonnen‘ (vgl. 432a2) auffassen, muß ‚übereinstimmen‘ als ‚im Handeln übereinstimmen‘ gelesen werden, d.h. als ‚verhalten sich in einer Weise, die Übereinstimmung darüber manifestiert, wer herrschen sollte, d.h.: akzeptieren Herrschaft bzw. üben sie aus, so wie es sich für sie (i.e. die von Begierden getriebenen bzw. die von Vernunft geleiteten) geziemt‘. Wenn wir dann ‚Besonnenheit‘ als die Abkürzung für ‚Übereinstimmung darüber, wer herrschen sollte‘ ansehen, als die sie ein paar Zeilen später verwendet wird, erhalten wir eine erfreulich bekannte ‚Behauptung‘: ‚Solche Übereinstimmung macht es, daß alle Bürger Herrschaft ausüben oder akzeptieren, so wie es sich für sie je geziemt.‘ Und diese Formulierung kann als Paraphrase des vorigen Konditionalsatzes (A) interpretiert werden. Die ‚Aussage‘, daß die Besonnenheit es macht, daß der Staat das Merkmal dieser Tugend besitzt, kann so durch Anführung von gewöhnlich verwendeten autonomen Regeln gerechtfertigt werden. Der zweite Hauptschritt der Untersuchung der Besonnenheit ist damit nach unseren Definitionen analytisch.

Der noch ausstehende dritte Schritt ist nun trivial: Sokrates stellt fest, daß solche Übereinstimmung des von Natur aus Besseren und Schlechteren darüber, wer herrschen soll, Besonnenheit ist. Der Grund dafür scheint zu sein, daß wir soeben „herausfanden“, daß solche Übereinstimmung es ‚macht‘, daß die Bürger übereinstimmen (sc.: im Handeln, indem jeder Herrschaft ausübt oder akzeptiert, wie es sich je für ihn geziemt). Die Schlußfolgerung ist mithin dadurch zu erreichen, daß man dies ‚herausfindet‘, i.e. durch Anführung und – falls nötig – Erläuterung von Regeln zeigt, wie sie von (A) ausgedrückt werden. Damit sind wiederum sämtliche Schritte der Untersuchung formal, wobei diesmal die letzten beiden Schritte analytisch sind und der erste nicht.

## V

Der Text enthält drei weitere Untersuchungen politischer Tugenden, von denen zwei dem soeben entwickelten Muster folgen, nämlich die Untersuchung der politischen Weisheit (428a11–429a7) sowie die zweite Untersuchung politischer Gerechtigkeit (442d4–443b6). Ein paar Hinweise mögen dem Leser helfen, sie als Instantiierungen des von uns ausgemachten allgemeinen Musters zu rekonstruieren und zu sehen, daß auch sie weder materiell noch analytisch sind. Im ersten Hauptschritt der Untersuchung der politischen Weisheit wird εὐβουλία (Wohlberatenheit) als Merkmal dieser Tugend bestimmt (428b3–5), im zweiten wird herausgestellt, was uns einen Staat ‚wohlberaten‘ nennen läßt, nämlich das Wissen der Herrscher darüber, wie der Staat sich selber und seine Beziehungen zu anderen Staaten zu organisieren hat (428b6–e9). So wird, mit anderen Worten, bestimmt, was den Staat weise macht (428e7–9), als Umformulierung von 428d8–10), bevor

im dritten Schritt (428c9–429a7) festgestellt wird, daß die Angabe dessen, was den Staat weise macht, als Antwort auf die Frage ‚Was ist Weisheit?‘ zu akzeptieren ist (429a5–6). Da Platos Erläuterung von *εὐβουλία* (vgl. z. B. Protagoras 318e–19a) eine gute Erklärung einer Verwendung abgibt, die wir dem Wort ‚weise‘ geben, läßt sich dafür argumentieren, daß keiner dieser Schritte materiell ist.

Die zweite Untersuchung der Gerechtigkeit behandelt in einem Aufwasch sowohl Staaten als auch Menschen. Zunächst zählt Sokrates einige Unterlassungen auf, nämlich von diversen verbrecherischen Handlungen, auf die normale Sprecher, so scheint er zu behaupten (442e1–2), achten, wenn sie entscheiden, ob ein Staat oder Mensch gerecht ist (442e4–443a2/11). Er holt Glaukons Zustimmung ein, daß Staaten und Menschen, deren drei Teile (der vernünftige, beeifernde und appetitive Teil) je das Ihrige tun, mit größerer Wahrscheinlichkeit als andere diese Taten unterlassen werden (ebd., bes. 442e6–443a1, 443a9–10); und schließt, daß sie das Verhalten, auf das wir gewöhnlicherweise achten, deshalb an den Tag legen, weil jeder ihrer Teile mit Bezug auf das Herrschen und Beherrschtwerden das Seinige tut (443b1–3). Im dritten und letzten Schritt holt er schließlich Glaukons Zustimmung ein, daß dies, was Staaten und Menschen gerecht macht, ‚Gerechtigkeit‘ genannt werden kann (443b4–6).

Platons Bezugnahme auf die gewöhnliche Praxis (442e1) legt nahe, den ersten Schritt als analytisch zu betrachten. Aber zumindest wir würden Menschen nur in bestimmten Kontexten ‚gerecht‘ nennen: Richter zum Beispiel erhalten dieses Lob, wenn sie gerechte Urteile fällen, oder Prüfer, wenn sie faire Noten vergeben. Niemand von uns würde hingegen Otto Normalverbraucher ‚gerecht‘ nennen, einfach weil er keine Einträge im Strafregister vorweisen kann. Ebenso wurde dem Staat Margaret Thatchers Ungerechtigkeit nicht deshalb vorgeworfen, weil er Verträge gebrochen habe (vgl. 443a6–7) oder dergleichen, sondern z. B. weil er ‚die Reichen reicher und die Armen ärmer‘ mache. Möglicherweise hätten antike Sprecher des Griechischen den Begriff zum Teil (insbesondere mit Bezug auf Personen) eher wie wir als wie Plato verwendet, wenn sie nicht gerade Philosophie betrieben. In diesem Falle würde Platons Vorgehen auf den Vorschlag hinauslaufen, die Verwendung des Wortes ‚gerecht‘ in bestimmter Weise auszuweiten, den alten Verwendungen eine neue zur Seite zu stellen, die durch die von ihm angeführten Verwendungskriterien normiert wird. Der Umfang in dem dieser Schritt analytisch ist, muß mithin dahingestellt bleiben. In jedem Fall ist er jedoch formal.

Der zweite Schritt scheint echte Wahrscheinlichkeitsüberlegungen zu involvieren. Doch der erste Eindruck mag wiederum trügen: Die Verwendungen von ‚Die Teile des Staates tun das Ihre mit Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden‘ und z. B. ‚Der Staat veruntreut keine ihm anvertrauten Mittel‘ (vgl. 442e6–7) sind alles andere als logisch voneinander unabhängig: Ersteres soll heißen, daß diejenigen, die von Natur aus hierfür geeignet sind, Herrschaft ausüben und die anderen dies akzeptieren (vgl. 434a3 ff.). Und eines unserer Kriterien dafür, daß in der Tat nur dafür von Natur aus geeignete Kandidaten öffentliche Ämter besetzen, insbesondere nämlich dafür, daß sämtliche Amtsinhaber über die für ihr Amt nötige persönliche Integrität verfügen, ist, daß kein Staatsdiener der öffentlichen Hand anvertraute Gelder veruntreut. Falls wir Plato nicht *sehr* merkwürdige Ideen darüber

zuschreiben wollen, welche Art von Charakter Menschen für öffentliche Ämter prädestiniert, sollten wir Sokrates' Frage: ‚Wer glaubst du wohl, werde der Meinung sein, daß dieser [Staat oder Mann] diese [Verbrechen] eher begehen werde als die, welche nicht so sind?‘ (442e7–443a1) als ebenso rhetorisch betrachten wie etwa: ‚Wer würde wohl der Meinung sein, daß ein Junggeselle mit größerer Wahrscheinlichkeit verheiratet wäre als ein Mann, der kein Junggeselle ist?‘ Falls Glaukons Antwort ‚Niemand‘ auf Fragen wie diese zeigen soll, daß der Staat deshalb das Merkmal der Gerechtigkeit hat, ‚weil‘ seine Teile sämtlich das Ihrige tun, ist dieser Schritt analytisch, zumindest was die Betrachtung von Staaten betrifft. Insgesamt ist die Untersuchung mithin, entgegen dem ersten Augenschein, formal, ihr erster Schritt vermutlich nicht-analytisch. Die Bestimmungen der politischen Tugenden sind, so scheint es, sämtlich weder materielle noch sprachanalytische Untersuchungen.

Doch was sind sie dann? Unsere ausführlicheren Interpretationen der ersten beiden Untersuchungen lassen uns eine erste Antwort hierauf geben: In jedem Fall erklärte Plato zunächst, wie der betreffende Tugendbegriff auf Staaten anzuwenden ist. In einem Fall gab er die Regeln wieder, nach denen normale Sprecher das Wort ‚ἄνδραγαθός‘ verwenden, in einem anderen stellte er eine neue Regel für die Verwendung von ‚σώφρων‘ auf. In einem zweiten Schritt zeigte er dann, daß auf Staaten, die laut diesen Erklärungen ‚tapfer‘ bzw. ‚besonnen‘ genannt werden können, auch ein anderes Prädikat angewandt werden kann, nämlich

(T) ‚Der kriegführende (beeifernde) Teil von x hat die Kraft, durchgängig die Überzeugung über die zu fürchtenden Dinge zu bewahren, die der herrschende (vernünftige) Teil von x vertritt‘ bzw.

(B) ‚Alle Teile von x (i. e. der vernünftige, beeifernde und appetitive Teil von x) stimmen darin überein, daß der vernünftige Teil x beherrschen soll‘.

Dies tat er, indem er eine neue autonome Regel aufstellte, nach der das Teilprädikat ‚K‘ von ‚T‘ (‚x hat die Kraft, durchgängig ... zu bewahren‘) zu verwenden ist, bzw. indem er eine gängige autonome Regel für die Verwendung von ‚übereinstimmen‘ anführte. In einem dritten und letzten Schritt paraphrasierte er schließlich das neue Prädikat im Nominalstil und verwendete das resultierende Substantiv, um ausdrücklich zu sagen, ‚was Tapferkeit (bzw. Besonnenheit) ist‘. Sokrates' erklärtes Ziel war es in jedem Fall, seine Gesprächspartner dazu zu bringen, die Anwendung der neuen Prädikate auf Staaten als Zuschreibungen der betreffenden Tugenden zu akzeptieren (vgl. 434d2–5). Als solche Akzeptanz wertete er die Zustimmung zu seinen – vorläufigen – Antworten auf die betreffenden ‚Was ist X?‘-Fragen (ebd.), die jede dieser Untersuchungen beschließen.

## VI

Diese Antworten behandelt Plato als bloß vorläufig. Ihr Ergebnis hat nur Bestand, so es sich mit dem der Untersuchungen der persönlichen Tugenden deckt. Kaum daß Sokrates mit Glaukon Einigkeit darüber erzielt hat, was Staaten gerecht macht und (politische) Gerechtigkeit ist, schränkt er ein: ‚Laß uns dies nur ... noch

nicht allzu fest behaupten; sondern wenn auch auf jeden einzelnen Menschen angewendet dieser selbe Begriff auch dort dafür anerkannt wird, Gerechtigkeit zu sein, dann wollen wir es einräumen' (434d2–5). Mit anderen Worten: Sokrates gibt eine vorläufige Antwort auf die Frage ‚Was ist Gerechtigkeit?‘, sobald er ein neues Prädikat gebildet hat:

(G) ‚Jeder Teil von x (i. e. der vernünftige, beeifernde und appetitive Teil von x) tut das Seine mit Bezug auf Herrschen und Beherrschtwerden‘

und Glaukon dazu gebracht hat, seine Anwendung auf Staaten als Zuschreibung von Gerechtigkeit zu akzeptieren. Von der Eigenschaft G soll dann und nur dann endgültig gesagt werden, daß sie Gerechtigkeit ist, wenn auch die Anwendung von ‚G‘ auf einzelne Menschen als Prädikationen von Gerechtigkeit akzeptiert werden. Dies gilt vermutlich für alle Formbestimmungen. Plato steht mithin vor der Aufgabe, die Anwendung von ‚T‘, ‚B‘, ‚G‘ und ihrem weisen Kollegen auf Menschen, statt auf Staaten, zu motivieren und uns dazu zu bringen, diese Anwendungen als Prädikationen von Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Weisheit (und nichts anderem) anzuerkennen.

Diese Aufgabe konfrontiert Plato mit einem offensichtlichen Problem. Seine neuen Prädikate zwingen uns, Teilen von x Eigenschaften zuzusprechen. Bei Anwendungen auf Staaten ist dies unproblematisch. In diesem Falle müssen wir so je bestimmten Bürgern gewisse Eigenschaften zuschreiben, was von den Regeln der deutschen Sprache ebenso gedeckt wird wie von denen der griechischen: Wenn wir ‚T‘ auf Staaten anwenden, stellen wir eine Behauptung über die ihm dienenden Soldaten auf, nämlich daß sie die ‚Kraft‘ haben, ‚durchgängig die Überzeugung über die zu fürchtenden Dinge zu bewahren, die die Herrscher des Staates für richtig erklärt haben‘. Sobald wir das Prädikat jedoch auf einen einzelnen Menschen anwenden, müssen wir die ‚Kraft‘ einem Teil dieses Individuums zusprechen und einen Teil von ihm eine Überzeugung ‚für richtig erklären‘ lassen. Keins von beidem ist von den Regeln der deutschen wie der griechischen Sprache gedeckt: Einzelnen Organen können wir bestimmte Kräfte zuschreiben, aber keine ‚bezüglich Überzeugungen‘. Und es ist der Abgeordnete, der eine Überzeugung für richtig erklärt – und nicht sein Gehirn oder seine Seele. Das Problem besteht für sämtliche Platonischen Tugendprädikate: Ihre Anwendung auf einzelne Menschen zwingt zu Zuschreibungen zu deren ‚Teilen‘, die von den bestehenden Sprachregeln nicht gedeckt werden.

Plato löst dieses Problem, indem er mit seiner Rede von den ‚Teilen der Seele‘ Zuschreibungen der benötigten Form selber *einführt*. Dieses neue Idiom wird an keiner Stelle explizit erklärt, es wird *einfach benutzt*. Im besten Falle wird seine Bedeutung dadurch implizit erläutert, daß eine Beschreibung in fast normalem Griechisch (wie z. B. 440a8–b2) von einer Beschreibung im neuem Idiom (440b2–4) begleitet wird, die anscheinend mehr oder weniger das Gleiche sagen soll. Aber wir können nicht beurteilen, ob Plato *festgelegt* hat, was als Argument für oder gegen Behauptungen im neuen, suggestiv bildreichen Idiom zu gelten hat – der Text enthält einfach zu wenige Sätze, die wir (wie z. B. 439c2/5–8) als Regelformulierungen interpretieren und verwenden könnten.

Ob Platos Verwendung seines neuen Idioms rein metaphorisch oder irgendwelchen Regeln unterworfen ist, hängt davon ab, wie er auf Fragen und Kritik reagiert

hätte (bzw. Sokrates hätte reagieren lassen), die leider im Dialog nicht verhandelt werden. Nehmen wir an, er hätte zum Beispiel auf den Einwand ‚Nein, Eifer verbündet sich niemals mit Vernunft‘ (vs. 440b2–4) geantwortet: ‚Es passiert oft, daß wenn jemand von seinen Begierden dazu getrieben wird, etwas zu tun, was seinen rationalen Überzeugungen widerspricht, er sich selbst und seine Begierden ver wünscht (vgl. 440a8–b2). Und nichts anderes meine ich, wenn ich sage, daß der Eifer sich mit der Vernunft verbündet‘ (vgl. 440b2–4). Dann gäbe uns diese Erklärung eine Regel für die Verwendung des Ausdrucks ‚Eifer verbündet sich mit Vernunft‘ an die Hand. Wenn er andererseits nichts zu seiner Verteidigung anzuführen wüßte, wäre die Verwendung dieses Ausdrucks durch nichts normiert und Plato würde in dieser Passage nichts sagen, was richtig oder falsch (statt: mehr oder weniger suggestiv, schön oder anregend) wäre.

Im letzteren Falle wären die im neuen Idiom formulierten Untersuchungen der persönlichen Tugenden nach unseren Definitionen Unsinn. Im ersteren, so möchte ich behaupten, könnten sie so umformuliert werden, daß sämtliche ihrer Schritte analytisch wären. Diese Behauptung kann durch Betrachtung der Art und Weise plausibel gemacht werden, in der Plato die Annahme des neuen Idioms zu motivieren sucht (436a8–439c1): Er gleicht Zuschreibungen konfligierender Wünsche, die wir normalerweise akzeptieren würden, an Beschreibungen an, die wir normalerweise als *contradictio in adiecto* interpretieren würden. Wir akzeptieren etwa die Formulierung ‚Der Kreisel bewegt sich und steht zugleich still‘ nicht als Beschreibung eines sich um eine stationäre Achse drehenden Kreisels, sondern bestehen darauf, daß die Formulierung ggf. in dieser Weise erläutert wird (vgl. 436d4–e4). Plato legt nahe, die Prädikate ‚ist durstig‘ und ‚begehrt kein Getränk‘ als einander ausschließend zu betrachten und nicht zu sagen: ‚Er ist durstig, begehrt aber kein Getränk‘, wenn jemand einen trockenen Mund hat, sich aber z.B. an die ärztliche Empfehlung halten will, acht Stunden nach der Operation nichts zu trinken.

Er tut dies, indem er zunächst argumentiert, daß Durst der nicht weiter qualifizierte Wunsch nach Trank ist (437d8–439a8), und sodann einen intuitiv eingängigen Vergleich anstellt: Der Wunsch nach etwas gleicht dem Heranziehen des Gegenstandes, sein Gegenteil dem Abstoßen desselben (437c1–3, 439b4–6). Der Vergleich ist mit Bedacht gewählt: ‚heranziehen‘ und ‚abstoßen‘ wurden zuvor als einander ebenso ausschließende Prädikate anerkannt wie ‚bewegt sich‘ und ‚steht still‘ (437b1–6). Für unsere Zwecke relevant ist, daß die neue Beschreibung ‚Das zu trinken Befehlende hat die Oberhand über das Verhindernde‘ so explizit als äquivalent zu der gewöhnlichen Beschreibung ‚Er ist durstig, will aber nicht trinken‘ eingeführt wird (439b3–c8), so wie ‚Der Kreisel bewegt sich mit Bezug auf das Kreisförmige, aber steht still mit Bezug auf das Gerade‘ als Paraphrase dessen vorgeschlagen wird, was Leute meinen, wenn sie inakzeptablerweise sagen: ‚Der Kreisel bewegt sich und steht still.‘ Zuschreibungen zu Teilen der Seele (dem Befehlenden bzw. dem Verhindernden) sind so Paraphrasen von gewöhnlichen Zuschreibungen von Wünschen.

Wenn wir erstere in letztere zurückübersetzen, erhalten wir eine plausible Interpretation der Untersuchung persönlicher Besonnenheit (441e4–442b4, c10–d3), die wir ohne Schwierigkeiten in das Standardmuster pressen können: Um den ersten

Schritt zu erhalten, fügen wir als stillschweigende Prämisse die – offensichtlich richtige – Annahme ein, daß wir, wenn wir beurteilen, ob Menschen ‚besonnen‘ zu nennen sind, darauf achten, ob sie ihre Begierden zu beherrschen verstehen. Der Schritt von diesem Merkmal zu der Eigenschaft, ‚wegen der‘ Menschen es aufweisen, wird explizit gemacht (441e4–442b4, 442c10–d1): Der Mensch sollte sich von der Vernunft leiten lassen, da sie bestimmt, was für die Person als Ganze gut ist, und er sollte eifrig darauf aus sein, entsprechend zu handeln (441e4–7). Die richtige Erziehung wird es ihm zum Anliegen machen, entsprechend zu handeln (441e8–442a3). Dann wird er seine Begierden beherrschen [d. h.: er wird nur dann auf einen Wunsch hin handeln, wenn er rational zu der Überzeugung gelangt ist, daß entsprechendes Handeln für ihn gut und richtig ist]; und mithin wird er nicht alles andere unüberlegt seinen physischen Verlangen unterordnen (442a4–b4). Die Schlußfolgerung aus diesem und dem ersten Schritt erscheint dann offensichtlich: Wir nennen einen Mann ‚besonnen‘, weil er stets vernünftig handelt, ohne hierfür eine bewußte Anstrengung unternehmen zu müssen, um seinen Ehrgeiz und seine körperlichen Verlangen zu unterdrücken (442c10–d1). Der dritte Schritt schließt, daß diese Eigenschaft Besonnenheit ist (442d2–3). Dieser Geschichte kann offensichtlich eine Lesart gegeben werden, die es ermöglicht, jeden Schritt durch Verweis auf tatsächlich verwendete autonome Regeln zu rechtfertigen.

Selbstverständlich können andere Lesarten nicht ausgeschlossen werden, ebensowenig wie andere Rückübersetzungen aus dem neuen Idiom in normales Deutsch (oder Griechisch). Welche Interpretation Platons Segen gefunden hätte, läßt sich auf der gegebenen Textgrundlage nicht entscheiden. Wer jedoch ernsthaft versucht hat, intuitiv plausible und voneinander logisch unabhängige Verwendungskriterien zum Beispiel für ‚Die Seelenteile stimmen darin überein, daß die Vernunft herrschen soll‘ und ‚Er beherrscht seine Begierden und seinen Ehrgeiz‘ zu finden, wird Sympathie für die Vermutung aufbringen, daß Plato zwischen Kandidaten gewählt hätte, die seine Schritte einer nicht-materiellen Interpretation zugänglich machen. Da er die erfolgreichen Kandidaten aber auf jeden Fall vollständig in sein neues Idiom übersetzt hätte, sind seine Schritte dabei nicht-analytisch. – Vorausgesetzt, daß Plato auf Fragen und Einwände in einer Weise zu reagieren verstanden hätte, die uns hinreichend bestimmte Regeln für die Anwendung seiner Neologismen auf einzelne Menschen an die Hand gegeben hätte.

## VII

Doch unter dieser Voraussetzung müssen wir zugeben, daß Plato das sich ihm stellende Problem gelöst hat: Daß er eine weitere Verwendung für seine ohnehin neuen Prädikate ‚T‘, ‚B‘, ‚G‘ etc. eingeführt hat, Regeln, die sie uns nicht nur auf Staaten, sondern auch auf einzelne Menschen anwenden lassen. In den Untersuchungen der persönlichen Tugenden bringt Sokrates dann Glaukon dazu, auch letztere Anwendungen als Zuschreibungen der entsprechenden Tugenden anzuerkennen. Damit kann er zum letzten Schritt der Formbestimmung ansetzen: Wie wir bereits sahen, soll von einer Eigenschaft F dann und nur dann gesagt werden, daß

sie eine bestimmte Tugend T ist, wenn sowohl die Anwendung von ‚F‘ auf Staaten als auch die auf Menschen als Prädikation von T (und nichts anderem) anerkannt wird. Diese Schlußregel wird von Sokrates explizit angeführt (434d2–5), aber nicht rechtfertigt – alles, was er zu ihrer ‚Rechtfertigung‘ anführt, ist: ‚Denn was sollten wir sonst sagen?‘ (434d5). Mit anderen Worten: Was sonst sollten wir als Antwort auf die Frage ‚Was ist T?‘ anerkennen, wenn nicht die Angabe der Eigenschaft, deren Zusprechung sowohl im Falle von Staaten als auch im Falle von einzelnen Menschen als Prädikation von T (statt sonst irgend etwas) akzeptiert wird? Die suggerierte Antwort ist ‚Nichts‘.

Ist diese Antwort einer Rechtfertigung fähig oder bedürftig? Sokrates’ ‚Was ist T?‘-Fragen ähneln auf den ersten Blick Fragen, die Ausländer und kleine Kinder stellen. Auf deren Fragen können wir recht gut antworten: Sprachlehrer und Kindermädchen sind in keiner allzu großen Verlegenheit, wenn sie gefragt werden, was ‚Tapferkeit‘ ist: Sie führen Beispiele tapferen Verhaltens an, kontrastieren sie mit Beispielen feigen Verhaltens, weisen relevante Unterschiede auf, etc. Doch Plato und seine Kollegen lassen keine dieser Alltagsantworten gelten, zumindest nicht als Antworten auf die Frage, die sie mit diesen Worten meinen, wenn sie Philosophie betreiben. Im Kontext philosophischer Diskussion wollen sie den Frage-satz mithin nicht nach den üblichen Regeln verwenden. Solange es bei diesem negativen Entschluß bleibt, ist nicht bestimmt, nach welchen Regeln er verwendet wird, welche Frage er formulieren bzw. was als Antwort auf die von ihm gestellte Frage zu akzeptieren sein soll. In einer solchen Situation kommt der suggerierten Antwort auf Sokrates’ vermeintlich rhetorische Frage ein besonderer Status zu: Sie drückt hier die Annahme einer neuen Regel aus, die bestimmt, wann etwas als Antwort auf eine ‚Was ist T?‘-Frage anzuerkennen ist, d. h. wie Fragesätze dieser Form im Kontext philosophischer Diskussion verwendet werden sollen. Dies ist eine neue autonome Regel. Der von ihr gerechtfertigte letzte Schritt der Formbestimmungen ist mithin, wie etliche seiner Vorgänger, weder materiell noch analytisch.

## VIII

Wir haben damit sämtliche Schritte der Platonischen Formbestimmungen betrachtet. Keine Untersuchung politischer Tugend enthielt einen Schritt, für den sich nicht angeben ließe, unter welchen Umständen er als gültig zu akzeptieren ist. Mit anderen Worten: Keine dieser Untersuchungen enthielt Unsinn. Ob das gleiche für die Untersuchungen persönlicher Tugend gilt, muß hier eine offene Frage bleiben. Falls sie zu bejahen ist, enthalten Platos Bestimmungen der Tugendformen ausschließlich sinnvolle, formale Schritte, von denen stets einige nicht-analytisch sind, womit weder unsere Minimaldefinition von ‚materieller Untersuchung‘ noch die von ‚Sprachanalyse‘ auch nur ein Mal erfüllt wäre. Falls wir Platos Rede von ‚Teilen der Seele‘ doch als metaphorisch zu verwerfen haben, verhelfen uns zumindest seine Untersuchungen politischer Tugend zu Beispielen für metaphysische Untersuchungen, die weder materiell noch analytisch sind und trotzdem nicht zu Unsinn degenerieren.

Was sind sie dann? Die folgende Beschreibung ist wohl nicht zu allgemein, um noch nützlich sein zu können: Plato wendet ausschließlich autonome Regeln an, die er bisweilen der normalen Sprache entnimmt, sehr oft jedoch erst selber aufstellt. In der Tat, bereits seine Ausgangsfragen der Form ‚Was ist Tugend T?‘ verdanken sich einem solchen Akt innovativer Sprachgesetzgebung: Sie fragen nach nichts mehr und nichts weniger als der nominalen Umformung eines neu eingeführten Prädikates wie ‚T‘, ‚B‘ oder ‚G‘, dessen Anwendung auf Staaten wie Menschen nur dann als richtig zu akzeptieren ist, wenn die (zum Teil ebenfalls neu eingeführten) Kriterien für den Besitz der entsprechenden Tugend erfüllt sind, und die daher als Zuschreibungen dieser Tugend anerkannt werden. Und damit versorgen uns Platos Untersuchungen in der Tat, und zwar indem sie uns zur Akzeptanz neuer autonomer Sprachregeln bewegen, die entweder die Verwendung des bereits gebräuchlichen Tugendprädikats (wie im Falle von ‚besonnen‘) oder der Platonischen Neuschöpfung (wie im Falle von ‚T‘) so normieren, daß eine logische Folgebeziehungsbeziehung zwischen Anwendungen des neuen und des alten Prädikates hergestellt wird: so daß aus Prädikationen Platonischer Eigenschaften (T; B; G) Zusperechungen von Tugenden (Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit) logisch folgen.

Diese Antwort auf die Frage, was Plato tut, eröffnet die folgende Perspektive: Als Sokrates und seine Kollegen zuerst Fragen der Form ‚Was ist X?‘ aufwarfen und keine der gängigen Antworten (durch Anführung von Beispielen etc.) auch bloß als Kandidat, als zumindest die richtige *Art* von Antwort, gelten ließen, standen sie zunächst mit nicht mehr da als einem Gefühl intellektueller Unruhe, das sie die etablierten Verwendungsregeln für jenen Fragesatz verwerfen ließ, und diesem Fragesatz, dem mit der Verwerfung dieser Regeln jegliche bestimmte Bedeutung abhanden gekommen war. Im Rahmen der sich an ihm entzündenden philosophischen Dialoge wird durch die Akzeptanz neuer autonomer Regeln dieser Frage Schritt für Schritt eine neue Bedeutung verliehen. Ebenso ergeht es einigen der Einsetzungen für X und fast allen Ausdrücken Y, die in den Antworten der Form ‚X ist Y‘ auftauchen. Um ein handliches Schlagwort zu haben: Platonische Dialoge sind die Konstruktionen neuer Sprachspiele.

Diese exemplarische Antwort auf unsere Leitfrage, was eine solche metaphysische Untersuchung ist, zieht den nicht-deskriptiven Metaphysiker nicht des Unsinns. Doch sie läßt die Folgefrage ‚Und was soll eine solche Untersuchung?‘ um so drängender erscheinen: Platos Untersuchungen geben in der Tat die Antworten, um die gebeten wurde. Doch sie tun dies schlicht durch Einführung neuer Sprachregeln, genauer gesagt: durch die Einführung autonomer Regeln, die entweder die Verwendung des bereits gebräuchlichen Tugendprädikats, oder der Platonischen Neuschöpfung so neu normieren, daß aus Prädikationen Platonischer Eigenschaften Zusperechungen von Tugenden nunmehr logisch folgen. Den meisten wird diese Übung ebenso witzlos vorkommen wie die Bitte, der so entsprochen wird. Möglicherweise wäre dies Plato selber ähnlich gegangen, wäre ihm nicht erklärtermaßen unklar geblieben, was er eigentlich tat, indem er sich mit Fragen der Form ‚Was ist T?‘ beschäftigte (vgl. 429a5). Die Formbestimmungen im vierten Buch der *Politeia* konfrontieren uns mit Beispielen metaphysischer Überlegungen, denen weder

durch die Entlarvung von Unsinn zu begegnen ist (davon enthalten sie eher wenig), noch mit der Aufforderung, den Lehnstuhl endlich zugunsten des Labors zu verlassen (nichts, was dort überprüft werden könnte, wird behauptet), sondern einfach durch eingehende *Beschreibung* dessen, was in ihrem Verlauf *gemacht* wird. Diese Beispiele geben uns die reizvolle Frage auf, ob nicht viele der metaphysischen Untersuchungen im gleichen Boot sind, denen ‚analytische Philosophen‘ sich zunehmend widmen, seit sie sich so nennen<sup>5</sup>.

#### ABSTRACT

What is non-descriptive metaphysics, and what is its point? This paper is to answer this question by considering a pertinent paradigm, viz., Plato's identification of the forms of virtue in *Republic IV*. The paper attempts to give a clear and detailed account of what Plato is *doing* in identifying those forms. To do so, it employs concepts defined on the basis of the (Wittgensteinian) notions of *autonomous* and *heteronomous rules*. The paper shows that, by introducing new rules of language that are neither capable nor in need of justification, Plato sets up new language games – in a way that, on closer examination, turns out to be pretty pointless. The paper thus suggests a way of criticising non-descriptive metaphysics that relies exclusively on close *description* of what metaphysicians are *doing* in the course of their inquiries.

Was ist und was soll nicht-deskriptive Metaphysik? Der Aufsatz versucht diese Frage durch Untersuchung eines einschlägigen Paradigmas zu beantworten. Er betrachtet hierzu Platos Bestimmung einiger Formen in *Politeia IV* und versucht herauszuarbeiten, was Plato *tut*, indem er diese Formen bestimmt. Dazu wird ein Begriffsapparat verwendet, der auf der Grundlage der (Wittgenstein entlehnten) Begriffe *autonomer* bzw. *heteronomer Regeln* definiert wird. Der Aufsatz zeigt, daß Plato durch die Einführung neuer Sprachregeln, die einer Rechtfertigung weder fähig noch bedürftig sind, neue Sprachspiele konstruiert – in einer Weise, die sich bei genauem Hinsehen als witzlos erweist. Der Aufsatz legt so eine Kritik nicht-deskriptiver Metaphysik nahe, die ihren kritischen Impuls allein aus der eingehenden *Beschreibung* dessen bezieht, was im Verlauf solcher metaphysischer Untersuchungen *gemacht* wird.

<sup>5</sup> Für Kommentare zu einer früheren Fassung bin ich Michael Frede zu Dank verpflichtet, für philologischen Rat Paul Slomkowski.