Philosophische Bibliothek 80

Der Staat

Über das Gerechte

Bearbeitet von
Platon, Paul Wilpert, Karl Bormann, Otto Apelt

11., durchges. Aufl. 1989. Taschenbuch. LXII, 487 S. Paperback
ISBN 978 3 7873 0930 6
Format (B x L): 12,2 x 19 cm
Gewicht: 399 g

Weitere Fachgebiete > Philosophie, Wissenschaftstheorie, Informationswissenschaft > Philosophie: Allgemeines > Antike Philosophie

schnell und portofrei erhältlich bei

beck-shop.de
DIE FACHBUCHHANDLUNG

Die Online-Fachbuchhandlung beck-shop.de ist spezialisiert auf Fachbücher, insbesondere Recht, Steuern und Wirtschaft. Im Sortiment finden Sie alle Medien (Bücher, Zeitschriften, CDs, eBooks, etc.) aller Verlage. Ergänzt wird das Programm durch Services wie Neuerscheinungsdienst oder Zusammenstellungen von Büchern zu Sonderpreisen. Der Shop führt mehr als 8 Millionen Produkte.

Philosophische Bibliothek · BoD

Platon

Der Staat

Über das Gerechte

Meiner

PLATON

DER STAAT

Über das Gerechte

Übersetzt und erläutert von
OTTO APELT

Durchgesehen und mit ausführlicher Literaturübersicht
Anmerkungen und Registern versehen von
KARL BORMANN

Einleitung von PAUL WILPERT †

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 80

1870 1. Aufl. übersetzt von Friedr. Schleiermacher, erläutert von J. H. v. Kirchmann
1874 2. Aufl. Nachdruck der 1. Auflage
1907 3. Aufl. übersetzt von Friedr. Schleiermacher, erläutert von J. H. v. Kirchmann, durchgesehen von Th. Siegert
1916 4. Aufl. übersetzt und erläutert von Otto Apelt
1921 5. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage
1923 6. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage
1941 7. Aufl. Nachdruck der 4. Auflage
1961 8. Aufl. übersetzt und erläutert von Otto Apelt, durchgesehen und mit ausführlicher Literaturübersicht, Anmerkungen und Registern versehen von Karl Bormann
1973 9., verbesserte Auflage
1979 10., durchgesehene Auflage
1989 11., erneut durchgesehene Auflage
2016 Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der 11. Auflage von 1989 identisches Exemplar.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹http://portal.dnb.de› abrufbar.
ISBN 978-3-7873-0930-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2315-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Einleitung von Paul Wilpert VII
Literaturübersicht XXX
Gliederung des Gesprächs LIX
Platon, Der Staat
Erstes Buch 1
Zweites Buch 47
Drittes Buch 87
Viertes Buch 134
Fünftes Buch 175
Sechstes Buch 225
Siebentes Buch 268
Achtes Buch 309
Neuntes Buch 350
Zehntes Buch 385
Anmerkungen 425
Namenregister 457
Begriffsregister 460
Nachwort 487

EINLEITUNG

„Das war die Lage der Dinge und so sah es aus mit den Männern, die die Leitung des Staates in ihrer Hand hatten, und mit Gesetz und Herkommen. Je eingehender ich also dies alles mit prüfendem Blicke betrachtete und je mehr ich an Jahren heranreifte, desto mehr Bedenken stiegen in mir auf gegen die Richtigkeit meines Vorhabens, mich der Staatsverwaltung zu widmen. Denn einerseits, so sagte ich mir, ist die Ausführung eines solchen Planes nicht möglich ohne die Hilfe von Freunden und zuverlässigen Genossen — und solche selbst aufzufinden unter meinen Bekannten war keine leichte Sache, denn unser staatliches Leben bewegt sich nicht mehr in den Formen der altväterischen Sitten und Einrichtungen — und neue zu gewinnen war auch nur unter Überwindung großer Schwierigkeiten möglich — anderseits war es schon vorbei mit strenger Einhaltung von Gesetz und Herkommen, eine Erscheinung, die sich in erstaunlichem Maße steigerte. War ich also anfänglich auch ganz erfüllt von dem Drang noch staatsmännischer Betätigung, so wurde mir bei Betrachtung dieser Zustände und dieses wirren Durcheinanders der Dinge schließlich ganz schwindelig zumute. Dabei fuhr ich zwar fort darüber nachzudenken, wie sich in dieser Hinsicht und im gesamten staatlichen Leben überhaupt ein Umschwung zum Besseren finden ließe, für das eigene praktische Eingreifen wollte ich aber auf den günstigen Zeitpunkt warten. Schließlich aber kam ich zu der Überzeugung, daß alle jetzigen Staaten samt und sonders politisch verwahrlost sind, denn das ganze Gebiet der Gesetzgebung liegt in einem Zustand darnieder, der ohne eine ans Wunderbare grenzende Veranstaltung im Bunde mit einem glücklichen Zufall geradezu heillos ist. Und so sah ich mich denn zurückgedrängt auf die Pflege der echten Philosophie, der ich nachrühmen konnte, daß sie die Quelle der Erkenntnis ist für alles, was im öffentlichen Leben sowie für den Einzelnen als wahrhaft gerecht zu gelten hat. Es wird also die Menschheit, so erkläre ich, nicht

eher von ihren Leiden erlöst werden, bis entweder die berufsmäßigen Vertreter der echten und wahren Philosophie zur Herrschaft im Staate gelangen, oder bis die Inhaber der Regierungsgewalt in den Staaten infolge einer göttlichen Fügung sich zur ernstlichen Beschäftigung mit der echten Philosophie entschließen."

Mit diesen Worten schildert Platon im 7. Brief seine eigene Entwicklung. Er wiederholt dabei gleichzeitig eine wichtige Stelle aus seinem großen Dialog über den Staat.

Dieses Werk nimmt unter den Schriften Platons eine zentrale Stellung ein. Es ist neben dem Spätwerk der Gesetze die umfangreichste Schrift Platons; es steht in der Mitte seines Lebens und seiner philosophischen Entwicklung; es läßt stärker als die meisten Dialoge Platons die Auseinandersetzung und kritische Prüfung gegenüber einer positiven Darstellung der eigenen Auffassung zurücktreten. Mit Recht gilt darum der Staat als der Schlüssel zum System des reifen Platon.

2. Wie die angezogene Stelle des 7. Briefes beweist, ist es kein Zufall, daß Platon gerade in einem Werke über den Staat die Summe seiner Erkenntnisse gezogen hat. Als Sohn einer alten attischen Familie war der junge Platon zur politischen Laufbahn bestimmt und hielt auch selbst diesen Weg für den seiner Berufung. Doch die praktischen politischen Erfahrungen erfüllten den jungen Mann mit großer Skepsis, die sich schließlich zu der Erkenntnis steigerte, daß keines der bestehenden politischen Systeme in Ordnung sei. Von Sokrates tief beeinflußt, stellte er sich die Frage nach dem Wesen der Gerechtigkeit und damit nach dem Sinn des Staates. Aber er erkannte auch, daß nur in einer Verbindung von theoretischer, auf das Grundsätzliche gerichteter Betrachtung und praktischer Anwendung dieser Erkenntnisse die Lösung des Problems zu finden ist. So kommt er zu der Forderung von den Philosophenkönigen.

Man versteht Platons Forderung nicht, wenn man die heute gebräuchliche Gegenüberstellung von Theorie und Praxis im Auge hat, die nur allzu häufig eine Kontrastierung wird. Weder ist für Platon die θεωρία, das Schauen

bloße Betrachtung und lebensfernes „Theoretisieren", noch ist πρᾶξις Routine, Geschäftigkeit, Betrieb. In einem der großen Gleichnisse des Staates bringt er seine Auffassung von Theorie und Praxis deutlich zum Ausdruck. Das Höhlengleichnis wird mit Recht als eine glänzende Symbolisierung der platonischen Ontologie und Erkenntnislehre gepriesen. Das führt häufig dazu, daß man seinen Schluß übersieht. Der dem Schicksal der dumpfen Masse der Menschen Entronnene, der die Dinge der Wirklichkeit und nicht nur die Scheinbilder der Höhle schauen darf, verweilt beglückt im Anblick der eigentlichen Welt. Aber Platon gestattet ihm nicht, in der reinen θεωρία zu bleiben, er muß zurück in die Gemeinschaft der Menschen. Die Begründung dafür ist, daß es nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das Glück des Ganzen geht. Für Platon sind Theorie und Praxis nicht zwei unabhängig nebeneinander stehende Möglichkeiten des Menschen, sondern beide sind unmittelbar aufeinander bezogen. Das Schauen, die Erkenntnis, dient ihrer Anwendung, und die Betätigung hat nur dann Wert, wenn sie von der Erkenntnis gespeist wird. Die Könige des platonischen Staates sind darum nach einer langen Erziehungszeit im reifen Alter verpflichtet, sich wechselseitig in der Regierung abzulösen, um die Zwischenzeit wieder der grundsätzlichen Besinnung zu widmen und aus ihr neue Kraft, neue Orientierung für die Leitung des Staates zu gewinnen.

3. Damit haben wir aber auch schon die vielerörterte Frage beantwortet, ob Platon seinen Staat als eine Utopie entworfen habe. Es wird gerade auf die Philosophenkönige und auf die Frauen- und Kindergemeinschaften verwiesen, die Platon unmöglich ernst gemeint haben könne. Es heißt aber doch den Ernst der Schilderung im 7. Briefe verkennen, wenn man glaubt, Platon sei es mit seinem Staatsideal nicht ernst gewesen. In diesem Brief beschreibt Platon seine eigene politische und gedankliche Entwicklung, nimmt auf die Erfahrungen Bezug, die er unter der Herrschaft der Dreißig und unter der nachfolgenden Demokratie gemacht hat, um schließlich seine Wendung zur Philosophie gerade

mit diesen Erfahrungen zu begründen. Und als die Frucht seiner Erkenntnis steht dann der Satz von den Philosophenkönigen. So wie dieser Satz im Briefe angeführt wird, klingt er wie eine Erkenntnis, die nicht erst bei der Abfassung des Staates gewonnen wird, sondern bereits vorlag, als Platon an die Ausarbeitung dieses Werkes ging.

Der Brief ist spät, nach Dions Tod, also nach 353, der Staat aber nach der ersten sizilischen Reise geschrieben. Es hat viel für sich, wenn Wilamowitz aus der Forderung, daß die Philosophen sich erst nach dem fünfzigsten Lebensjahre an die schwere Aufgabe der praktischen Staatslenkung machen sollen, den Schluß zieht, daß ein Schriftsteller mit einer solchen Forderung unglaubwürdig wird, wenn er sie in jüngeren Jahren erhebt. Damit kämen wir für den Staat sogar zu einer absoluten Datierung. Wir würden ihn in die Jahre nach 374 zu setzen haben, was auch der relativen Chronologie im Verhältnis zu den umliegenden Dialogen gut entspricht. Der Satz von den Philosophenkönigen wird also von Platon noch 20 Jahre später mit vollem Bewußtsein und vollem Ernst ausgesprochen, und er stand, nach dem Zeugnis dieses Briefes, für ihn bereits fest, als er sich an die Ausarbeitung seines großen Dialoges über den Staat machte.

Übrigens hat sich Platon selbst die Frage gestellt, ob sein Staatsentwurf eine Utopie sei. Im vierten und fünften Buch hat Sokrates im Gespräch mit Glaukon die Idee des Staates entfaltet. Es ist der Staat, in dem Gerechtigkeit herrscht. Da bricht plötzlich Glaukon das Gespräch ab: „Aber, mein Sokrates, es scheint, wenn man dir weiter derartige Ausführungen gestattet, so wirst du niemals darauf zu sprechen kommen, was du all dem jetzt von dir Vorgetragenen zuliebe bisher beiseite geschoben hast, nämlich darauf, ob es eine solche Verfassung überhaupt geben könne, und auf welche Weise sie jemals möglich sei. Denn wenn du sagtest, daß, wenn sie bestände, alles wohl bestellt wäre in dem Staat, in dem sie bestände, so füge ich dem sogar noch das von dir Übergangene hinzu, daß nämlich die Bürger auch gegen die Feinde am besten kämpfen würden, weil sie einander am wenigsten im Stich ließen, da sie sich gegenseitig als Brüder, Väter und Söhne kennen und mit diesen Namen

einander rufen. Wenn aber auch das weibliche Geschlecht mit ins Feld zöge und man es in der Schlachtreihe selbst aufstellte oder hinter derselben, um den Feinden Schrecken einzuflößen, und um im Notfall Hilfe zu leisten, so zweifle ich nicht, daß sie auf diese Weise durchaus unüberwindlich sein würden. Auch sehe ich all das nicht besprochene Gute, was ihnen daheim noch beschieden ist. Aber du kannst ruhig meine Zustimmung dazu voraussetzen, daß sich alles dieses so verhalte und noch tausenderlei anderes, wenn eine solche Verfassung entstünde, und darum ergehe dich nicht in weiteren Ausführungen über sie; vielmehr wollen wir nunmehr uns eben davon zu überzeugen versuchen, daß sie möglich ist und wie sie möglich ist, alles andere wollen wir auf sich beruhen lassen." Das heißt nichts anderes als die nüchterne Frage stellen: Wir haben uns da ein schönes Ideal in der Theorie ausgemalt, aber wie steht es mit seiner Verwirklichung?

Sokrates geht nur zögernd auf den neuen Gedanken ein, und auch dann hält er eine Vorbemerkung für nötig: „Aber wenn wir das Wesen der Gerechtigkeit gefunden haben, werden wir dann etwa auch verlangen, der gerechte Mensch dürfe sich von ihr nicht im geringsten unterscheiden, sondern müsse in jeder Beziehung ganz genau dem Wesen der Gerechtigkeit entsprechen? Oder werden wir zufrieden sein, wenn er ihr so nahe wie möglich kommt und im Vergleich zu anderen am meisten mit ihr gemein hat?" Er nimmt für die bisherige Untersuchung das Recht in Anspruch, das ein Maler hat, der das Musterbild eines Menschen gemalt und ihm alle geeignet scheinenden Züge geliehen hat. Man wird von diesem Maler nicht verlangen können, daß er nun die Existenz eines solchen Menschen auch nachweist. Wenn das vorangegangene Gespräch in Gedanken ein Musterbild eines guten Staates entworfen hat, so hängt der Wert dieses Musterbildes nicht von dem Nachweis ab, daß es wirklich werden kann. Die Gültigkeit eines Ideals ist nicht erst durch die Wege seiner Verwirklichung zu erweisen. Das Ideal ist ein Ziel, das immer erstrebt werden muß, ohne je erreicht werden zu können. Das hat Kant eindeutig festgestellt. Es ist kein Einspruch

gegen ein Ideal, daß es sich nicht voll verwirklichen läßt. Würde es Wirklichkeit, hätte es aufgehört Ideal zu sein. Es ist also kein Abrücken Platons von seinem Idealstaat, wenn er darauf aufmerksam macht, daß die Forderung, dieses solle sich in der Wirklichkeit erweisen, unberechtigt ist.

Nur als Leitstern kann das Ideal dienen und als Maßstab größerer oder geringerer Annäherung. Während das Ideal absolut ist, sind seine Verwirklichungen immer relativ, so wie die platonische Idee eine ist, es aber Abstufungen der Teilhabe gibt. Es muß also genügen zu zeigen, „daß ein Staat in seinen Einrichtungen der gegebenen Darstellung so nahe wie möglich kommt", dann ist „die Möglichkeit der Verwirklichung dessen gefunden, dessen Verwirklichung" Glaukon gefordert hat. Um die Brauchbarkeit eines Ideals nachzuweisen, genügt es, die Möglichkeit einer Annäherung an das Ideal aufzuzeigen.

Damit heben sich die folgenden Schilderungen ab von dem, was vorhergegangen war. War es vorher um das Ideal des Staates gegangen, so geht es jetzt um den diesem Ideal möglichst nahe kommenden besten Staat. War vorher die Ausgestaltung des Ideals, die Theorie des Ideals selbst das Thema gewesen, so ist es jetzt die möglichste Verwirklichung des Ideals, die Theorie des besten Staates, nicht als Ideal, sondern als mögliche Wirklichkeit. Wir könnten das vorher über das Verhältnis von Theorie und Praxis Gesagte auf Platons Lehre vom Staat anwenden. Es ging zuerst um die reine Schau des Ideals, nun geht es um die Möglichkeiten seiner Durchführung in der Realität. Konnte Platon deutlicher als in diesen einschränkenden Worten seines Sokrates sagen, daß er keine Utopie im Sinne hat?

Und an dieser Stelle fällt das Wort von den Philosophenkönigen. Was könnte den heutigen Staat dem Idealstaat so nahe wie möglich bringen? Und zwar soll nicht eine Fülle von Reformvorschlägen gebracht werden, sondern es soll der entscheidende Punkt aufgefunden werden, an dem alle Reformen anzusetzen haben, gewissermaßen der Wurf, auf den es ankommt. Ist diese Forderung des Sokrates nicht wieder von einer erschütternden Realistik? Wo wagt man in den großen Problemen des sozialen, wirtschaftlichen und

politischen Lebens den großen Wurf, auf den es ankommt? Trösten sich nicht alle immer wieder mit den vielen, den allzuvielen Teilreformen, statt die Reform zu wagen? Auch Sokrates weiß, daß er sich schon beim Aussprechen seines Vorschlags dem Spott aller aussetzen wird, und Glaukon bestätigt es ihm sofort: „Da hast du, mein Sokrates, einen Ausspruch und ein Wort vorgebracht, das — darauf mache dich nur gefaßt — die Wirkung haben wird, daß jetzt ohne weiteres sehr viele Leute und nicht die schlechtesten gleichsam die Gewänder abwerfen, nackt nach jeder gerade bereit liegenden Waffe greifen und mit voller Kraft auf dich einstürmen, um mit dir wer weiß was zu machen. Wenn du dich also nicht durch deine bloße Rede gegen sie wehrst und sie dir vom Leibe hältst, so wirst du wahrhaftig zur Strafe Spott über dich ergehen lassen müssen."

Aber das Wort ist gefallen: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die heutigen sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen und dies beides in eines zusammenfällt, politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die vielen Naturen derer, die jetzt ausschließlich eines der beiden Ziele verfolgen, zwangsweise ausgeschlossen werden, gibt es, mein lieber Glaukon, kein Ende des Unheils für die Staaten, ja, wenn ich recht sehe, auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt, und auch unsere Staatsverfassung, die wir jetzt erörtert haben, wird nicht eher, so weit wie überhaupt möglich, entstehen und das Tageslicht erblicken. Aber das ist es, was auszusprechen ich mich schon lange scheue, weil ich sehe, wie sehr es wider die allgemeine Meinung verstößt. Denn es hat seine großen Schwierigkeiten zu erkennen, daß kein anderer Staat zur Glückseligkeit gelangen kann, weder was den Einzelnen noch was das Ganze betrifft."

Der Gedanke des Philosophenkönigs ist nach Platons Meinung die Reform, die einen Staat auf den Weg zu einer möglichsten Verwirklichung des Ideals der Gerechtigkeit bringen würde. Genau in diesem Sinn steht der gleiche Satz 20 Jahre später im 7. Brief. Kann man wirklich noch zweifeln, daß es Platon mit diesem Gedanken ernst war?

GLIEDERUNG DES GESPRÄCHS

	Buch/ Kapitel	Steph.-Seite
EINLEITUNG		
Beschreibung der Szenerie. Gespräch des Sokrates mit Kephalos	I, 1—5	327 a
ERSTER HAUPTTEIL		
Erörterung der gangbaren Vorstellungen von der Gerechtigkeit	I, 6—24	
A. Gespräch des Sokrates mit Polemarchos. Erörterung des Satzes, die Gerechtigkeit sei Wiedererstattung des Geschuldeten	6—9	331 c
B. Gespräch des Sokrates mit Thrasymachos	10—24	
Thrasymachos' Behauptung, die Gerechtigkeit sei der Vorteil des Stärkeren, wird nach verschiedenen Richtungen hin erörtert	10—19	336 b
Sokrates behauptet dagegen, die Gerechtigkeit sei Tugend und Weisheit und sie nütze dem Menschen mehr als die Ungerechtigkeit	19—24	347 e
ZWEITER HAUPTTEIL		
Aufsuchen der Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit	II—IV	
A. Vorschläge von Glaukon, Adeimantos und Sokrates für die weitere Untersuchung	II, 1—10	
Vortrag des Glaukon über Ursprung, Wesen und Folgen der Gerechtigkeit im Sinne ihrer Verächter. Hinweis auf die Gesichtspunkte, die dadurch für die Untersuchung über die Gerechtigkeit an die Hand gegeben werden	1—5	357 a
Vortrag des Adeimantos über die gleißnerischen Lobredner der Gerechtigkeit, die nur ihrem Schein das Wort reden	6—9	362 d
Sokrates' Vorschlag, zunächst an einem Musterbild im Großen —		

nämlich am Staat — die Gerechtigkeit zu betrachten	II, 10	367 e
B. Der Staat und seine Gerechtigkeit	II, 11—IV, 10	
1. Gründung des Staates	II, 11—IV, 5	
Ursprung des Staates aus den natürlichen menschlichen Bedürfnissen. Seine Einrichtung unter dem Gesetz der Arbeitsteilung und sein Wachstum	II, 11—13	369 b
Notwendigkeit eines Kriegerstandes	14—16	373 d
Erziehung der Krieger (Wächter)	II, 17—III, 18	
Musik (Dichtung)	II, 17—III, 12	376 e
Gymnastik	III, 13—18	403 c
Die Regenten und die Bestimmungen für ihre Auswahl	19—21	412 b
Einrichtungen für das Leben der beiden oberen Stände	III, 22—IV, 5	415 d
(Die für die Disposition wichtige Bemerkung über die Frauengemeinschaft	IV, 3	423 e)
2. Aussonderung der Gerechtigkeit aus den Tugenden des Staates	6—11	
Die Weisheit	6	427 d
Die Tapferkeit	7	429 a
Die Besonnenheit (Mäßigung)	8, 9	430 c
Die Gerechtigkeit	9, 10	432 b
C. Begriff des gerechten Mannes (als Einzelnen)	11—17	434 c
D. Überleitung zum dritten Hauptteil. Vergeblicher Versuch des Sokrates, sogleich zur Bestimmung der Ungerechtigkeit überzugehen. (Wiederaufnahme 543 a.) Die ‚Mitunterredner' wollen (unter Berufung auf 423 e) erst die Frauengemeinschaft erörtert haben	IV, 18—V, 1	444 a
Dritter Hauptteil		
Bedingungen für die mögliche Errichtung des gerechten Staates	V—VII	
A. Die Frauenfrage	V, 1—16	449 a

1. Forderung gleicher Beschäftigung für Frauen und Männer der beiden oberen Stände	V, 3—6	451 c
2. Frauen- und Kindergemeinschaft	7—16	
Bestimmungen über die Art dieser Gemeinschaft und Nachweis ihrer Vorteile	7—13	457 c
Statt des Nachweises ihrer Möglichkeit der nun eigentlich folgen sollte, wird zunächst die Kriegsführung behandelt	14—16	466 d
B. Die Herrscherfrage. Herrschaft der Philosophen als Bedingung für die Möglichkeit des gerechten Staates	V, 17—VII, 18	
1. Die Philosophen müssen Herrscher werden	V, 17, 18	471 c
2. Definition des Philosophen	19—22	474 c
3. Bestimmung der für die Philosophen zu fordernden Geistesanlagen	VI, 1, 2	484 a
4. Gründe für die herrschende Verkennung und Mißachtung der Philosophen	3—10	487 a
5. Das Heil des Staates hängt ab von der Herrschaft der Philosophen	11—14	497 a
6. Die Bildung der Philosophenherrscher	VI, 15—VII, 18	
Bildungsziel	VI, 15—VII, 3	
Erkenntnis der Idee des Guten	VI, 15—19	502 c
Einteilung des Erkenntnisgebietes. Wissen und Meinen. Höhlengleichnis	VI, 20—VII, 3	509 c
Gang des Unterrichts	VII, 4—14	
Methodische Bestimmungen	4, 5	518 b
Arithmetik	6—8	521 c
Geometrie	9	526 c
Astronomie	10, 11	527 d
Harmonik	12	530 c
Dialektik	13,14	531 c
Die Altersstufen für den Unterricht	15—18	535 a

VIERTER HAUPTTEIL		
Von der Ungerechtigkeit	VIII, IX	
A. Rekapitulation des zweiten und dritten Hauptteils und Anknüpfung an 449 ab, wo die Untersuchung unterbrochen wurde	VIII, 1, 2	543 a
B. Die ungerechten Staatsverfassungen und die ihnen entsprechenden Individuen nach ihrer Entstehungsweise und ihrem Charakter	VIII, 3—IX, 3	
Die Timokratie	VIII, 3—5	545 c
(Die platonische Zahl	3	546 a
Die Oligarchie	6—9	550 c
Die Demokratie	10—13	555 b
Die Tyrannis	VIII, 14—IX, 3	562 a
C. Beurteilung der Glückseligkeit des gerechten und ungerechten Mannes	IX, 4—13	
Erster Beweis (aus dem Parallelismus zwischen Staat und Seele)	4—6	576 c
Zweiter Beweis	7, 8	580 d
Dritter Beweis	9—11	583 b
(Zahlenberechnung für das Unglück des Tyrannen	11	587 b–e
Ergebnis	12, 13	588 b
FÜNFTER HAUPTTEIL	X	
A. Philosophische Begründung des im dritten Buche gefällten Verdammungsurteils über den größten Teil der Dichtkunst	X, 1—8	595 a
B. Der Lohn der Gerechten	9—16	
im Leben	9—11	608 c
nach dem Tode, veranschaulicht durch den Mythus vom Totengericht	12—16	612 a

PLATONS STAAT

Die im Dialog auftretenden Personen sind: Sokrates (So.); Glaukon (Gl.); Polemarchos (Pol.); Thrasymachos (Thr.); Adeimantos (Ad.); Kephalos (Keph.); Kleitophon (Klei.).

Erstes Buch

1 *Sokrates erzählt*[1])

327 Gestern ging ich mit Glaukon[2]), dem Sohn des Ariston, hinab zu dem Peiraieus, um zu der Göttin[3]) zu beten, und zugleich von dem Wunsch getrieben, die Veranstaltungen für das Fest zu schauen, das sie ja jetzt zum ersten Male feierten. Einen prächtigen Eindruck machte mir der Festzug der Einheimischen, aber nicht minder stattlich nahm sich der Aufzug aus, den die Thrazier veranstalteten. Nachdem
b wir unser Gebet verrichtet und unsere Schaulust befriedigt hatten, machten wir uns wieder auf den Weg zur Stadt. Eben hatten wir den Heimweg angetreten, da erblickte uns aus der Ferne Polemarchos, des Kephalos Sohn. Sofort hieß er seinen Sklaven uns nacheilen, um uns aufzufordern, auf ihn zu warten. Der Sklave faßte mich von hinten am Gewand und sagte:

Polemarchos läßt euch sagen, ihr möchtet doch warten.

Ich drehte mich um und fragte, wo er denn selbst wäre.

Dort hinten, sagte er, ist er. Er kommt eben auf uns zu. Wartet nur.

Nun gut, wir werden warten, sagte Glaukon.

c Gleich darauf fanden sich Polemarchos und Adeimantos, des Glaukon Bruder, und Nikeratos, der Sohn des Nikias, und noch mehrere andere ein. Offenbar kamen sie vom Festzug.

Polemarchos redete mich an: Es scheint, Sokrates, ihr seid im Begriff, wieder nach der Stadt heimzukehren.

Deine Vermutung trifft zu, sagte ich.

Du siehst doch, sagte er, wir sind eine stattliche Zahl.

Wie sollte ich nicht?

Entweder also, sagte er, müßt ihr uns überwältigen oder hier bleiben.

Es bleibt doch wohl, sagte ich, noch eine Möglichkeit übrig, nämlich die, daß wir euch gütlich von der Notwendigkeit überzeugen, uns gehen zu lassen?

Solltet ihr auch imstande sein, sagte er, Leute zu überreden, die sich auf nichts einlassen wollen?

Das gewiß nicht, sagte Glaukon.

Nun gut, wir sind entschlossen, uns auf nichts einzulassen; darauf müßt ihr gefaßt sein.

Da sagte Adeimantos: Am Ende wißt ihr gar nicht, daß 328
heute abend ein Fackelrennen zu Pferde stattfinden wird zu Ehren der Göttin?

Zu Pferde? sagte ich. Etwas ganz Neues. Sie werden also um die Wette reiten und dabei die Fackeln, die sie halten, einander weiterreichen? Oder wie meinst du es?

Eben so, sagte Polemarchos. Zudem werden sie auch noch eine Nachtfeier veranstalten, die es sich lohnt anzuschauen. Wir werden uns also nach der Mahlzeit aufmachen und der Nachtfeier zuschauen. Dort werden wir auch viele junge Leute antreffen, mit denen es eine rege Unterhaltung geben wird. Kurzum, ihr müßt bleiben und jeden anderen b
Gedanken aufgeben.

Da sagte Glaukon: Nun, es geht wohl nicht anders, wir müssen wohl bleiben.

Gut denn, sagte ich, wenn du meinst, müssen wir uns eben fügen.

So gingen wir denn zu dem Haus des Polemarchos, wo 2
wir den Lysias antrafen und den Euthydemos, die Brüder des Polemarchos, zudem auch noch den Thrasymachos aus Chalkedon und den Paianier Charmantides und den Kleitophon, den Sohn des Aristonymos. Auch der Vater des Polemarchos, Kephalos, befand sich im Haus. Er kam mir sehr gealtert vor seit der allerdings etwas längeren Zeit,

c wo ich ihn zum letzten Mal gesehen hatte. Er saß auf einem Sessel mit einem Kopfkissen und war bekränzt; denn er hatte eben im Hof ein Opfer dargebracht. Wir nahmen also neben ihm Platz; denn es standen dort eine Anzahl Stühle im Kreise herum.

Sobald Kephalos mich sah, begrüßte er mich mit den Worten:

Wie selten, mein Sokrates, kommst du herab zu dem Peiraieus; und doch, wie erwünscht wäre dein Kommen. Ja, wäre ich noch in der Lage, ohne Schwierigkeit nach der Stadt zu gelangen, dann hättest du es nicht nötig, hierher
d zu kommen, sondern wir würden zu dir kommen. So aber müßtest du häufiger hierher kommen. Denn glaube mir: je mehr ich allmählich absterbe für die Reizungen der körperlichen Lust, um so stärker macht sich anderseits das Verlangen nach geistig anregender Unterhaltung und die Freude daran geltend. Schlage mir also die Bitte nicht ab, sondern suche unbeschadet deines Verkehrs mit deinen Jünglingen auch uns hier fleißig auf. Sind wir doch deine Freunde und Herzensverwandten.

In der Tat, sagte ich, mein Kephalos, unterhalte ich mich
e sehr gern mit hochbetagten Männern. Denn es steht mit ihnen, glaube ich, ähnlich wie mit Leuten, die uns einen Weg vorausgegangen sind, den auch wir vermutlich gehen müssen; wir müssen uns von ihnen über die Beschaffenheit dieses Weges belehren lassen, ob er rauh und schwierig oder leicht und gut gangbar ist. So möchte ich denn auch von dir gern erfahren, wie du, auf einer so hohen Altersstufe angelangt, was die Dichter „auf der Schwelle des Alters stehen“[4]) nennen, darüber denkst, ob du es nämlich für ein schwer erträgliches Daseinslos erklärst oder wofür sonst.

3 Ich will dir, erwiderte er, beim Zeus sagen, mein Sokra-
329 tes, wie ich darüber denke. Häufig nämlich kommen wir, eine Anzahl Gleichalterige, getreu dem alten Sprichwort[5]), zusammen. Die meisten von uns ergehen sich bei solchem Zusammensein in Klagen: sie sehnen sich zurück zu den Freuden der Jugend und gedenken schmerzlich der Liebesgenüsse, der Gelage und Schmausereien und was sonst

noch dahin gehört, und kommen sich unglücklich vor, als seien sie wer weiß welcher Herrlichkeiten beraubt, gleich als ob sie damals ein fröhliches Leben führten, jetzt aber so gut wie gar keines. Einige jammern auch über die schmach- b
volle Behandlung von seiten der Angehörigen, die alten Leuten widerfährt, und stimmen darum Klagelieder an über das Alter als angebliche Ursache zahlreicher Leiden für sie. Mir aber, mein Sokrates, will es scheinen, als ob sie damit nicht die Ursache wirklich träfen. Denn angenommen, das Alter trüge die Schuld, so müßte ich doch selbst an mir die gleiche Erfahrung gemacht haben wegen meines Alters, ebenso wie alle anderen, die zu dieser Altersstufe gelangt sind. Nun bin ich aber tatsächlich schon mit manchen zu- sammengetroffen, mit denen es nicht so stand. Vor allem aber kann ich mich berufen auf den Dichter Sophokles. Ich war nämlich einst Zeuge, wie er von jemand gefragt wurde: „Wie, Sophokles, steht es bei dir mit den Liebes- c
freuden? Bist du noch imstande, einer Frau beizuwohnen?" „Wahre deine Zunge", erwiderte er, „mein Bester. War es mir doch die größte Wohltat, davon loszukommen, als wäre ich einen rasenden und wilden Herrn losgeworden." Das schien mir schon damals ein treffendes Wort und jetzt erst recht[6]). Denn jedenfalls hat man im Alter hinsichtlich derartiger Leidenschaften zur Genüge Frieden und Freiheit. Wenn die Begierden ihre Spannkraft verlieren und nach- lassen, so bewahrheitet sich jedenfalls das Wort des So- phokles: man ist so glücklich, von vielen rasenden Gewalt- d
herrschern befreit zu sein. Es ist aber eine einzige Ursache, auf die sowohl diese Übel wie auch jenes Mißverhältnis zu den Angehörigen zurückzuführen sind: nicht etwa das Alter, mein Sokrates, sondern der Charakter der Men- schen. Sind sie nämlich gesetzt und verträglich, dann hat auch das Alter für sie nur geringe Beschwerden; wenn nicht, so werden Alter und Jugend in gleicher Weise zur Last für den Betreffenden.

Voll freudiger Verwunderung über diese Worte und von 4
dem Wunsch beseelt, noch mehr von ihm zu hören, suchte e
ich ihn anzuregen und sagte: Wenn du so sprichst, mein Kephalos, lassen, glaube ich, die meisten dir das nicht

gelten, sondern glauben, die Leichtigkeit, mit der du das Alter trägst, habe ihren Grund nicht in deinem Charakter, sondern in dem Besitz eines großen Vermögens. Denn die Reichen, so heißt es, verfügen über vielerlei Erleichterungsmittel.

Ja, du hast recht, sagte er, sie lassen es mir nicht gelten. Und an ihrer Behauptung ist auch etwas, nur nicht so viel wie sie meinen. Vielmehr ist hier das Wort des Themistokles, mit dem er jenem Seriphier Bescheid tat[7]), wohl am Platze. Als dieser sich nämlich in Schmähungen gegen ihn erging und sagte, er verdanke seinen Ruhm nicht sich
330 selbst, sondern dem Staat, antwortete er: weder würde er selbst (Themistokles) als Seriphier berühmt geworden sein noch jener als Athener. Und das Gleiche kann man mit Recht auch von denen sagen, die nicht reich sind und das Alter als eine Last empfinden. Denn auch der anständig Gesinnte wird das Alter in Armut nicht leicht ertragen, während anderseits der nicht anständig Gesinnte niemals zum Frieden mit sich selbst gelangen wird, auch wenn er es zu Reichtum gebracht hat.

Hast du denn, sagte ich, mein Kephalos, dein Vermögen zum größeren Teil ererbt oder selbst hinzuerworben?

b Wieviel ich hinzuerworben habe, Sokrates? sagte er. Mit meiner Erwerbskunst halte ich die Mitte zwischen meinem Großvater und meinem Vater. Denn mein mir gleichnamiger Großvater hatte ungefähr soviel Vermögen ererbt, wie ich jetzt besitze, und vergrößerte es um ein Vielfaches, Lysianias aber, mein Vater, brachte es wieder herunter, noch unter den jetzigen Stand; ich aber bin zufrieden, wenn ich meinen Angehörigen nicht weniger hinterlasse, sondern ein wenig mehr, als ich bekommen habe.

Der Grund meiner Frage, sagte ich, war folgender: Ich
c hatte den Eindruck, als machest du dir aus dem Geld nicht sonderlich viel. Das aber ist in der Regel bei denen der Fall, die es nicht selbst erworben haben. Wer es selbst erworben hat, der schätzt es doppelt so hoch wie die anderen. Denn wie die Dichter ihre eigenen Gedichte und die Väter ihre Kinder lieben, so ist auch denen, die ihr Vermögen selbst erworben haben, das Geld ihr ein und alles,

zunächst, weil sie darin ihr eigenes Werk sehen, weiter aber auch, wie bei den anderen, wegen des Nutzens. Es ist also nicht leicht, mit ihnen überhaupt auch nur zu verkehren. Denn sie kennen nichts anderes als das Lob des Reichtums.

Du hast recht, sagte er.

Ja, gewiß, sagte ich. Aber noch eine Frage mußt du mir 5
beantworten: Was erscheint dir als das größte Gut, dessen d
Genuß dir der Besitz deines großen Vermögens verschafft hat?

Wenn ich es sage, antwortete er, dann werde ich nicht viele Gläubige finden. Denn glaube mir, so fuhr er fort, Sokrates: wenn die Zeit heranrückt, wo der Mensch sich mit dem Gedanken an den Tod vertraut macht, da beschleicht ihn Angst und Sorge um Dinge, die ihn vorher unbekümmert ließen. Denn die landläufigen Märchen über unser Schicksal in der Unterwelt, daß der, der hier auf Erden gefrevelt hat, dort unten der Strafe verfällt, waren vorher nur eine Zielscheibe des Spottes; jetzt aber ver- e
setzen sie seine Seele in Aufregung und Angst, sie könnten doch am Ende wahr sein. Dazu kommt, daß er selbst, sei es infolge der Altersschwäche, sei es, weil er der dortigen Welt nun gleichsam schon näher gerückt ist, ein schärferes Auge hat für das, was dort vorgeht. Ganz erfüllt also von Argwohn und Furcht macht er seine Rechnung mit sich selbst und sinnt nach, ob er gegen irgend jemand ein Unrecht begangen hat. Wer sich nun vieler im Leben begangener Freveltaten schuldig findet, fährt häufig vor Schrecken aus dem Schlaf auf wie die Kinder und lebt in quälender Erwartung. Wer sich dagegen keines Unrechts bewußt ist, 331
dem steht frohe Hoffnung als gute Alterspflegerin, wie auch Pindar[8]) sagt, allzeit zur Seite. Denn, Sokrates, recht anmutig hat er diesem Gedanken Ausdruck gegeben: wer bis zum Tode ein gerechtes und frommes Leben führt, „von dem weicht nie des Herzens Labsal, die freudvolle Alterspflegerin Hoffnung, die vor allem der Erdensöhne unsteten Sinn lenkt". Ein wunderbar treffendes Wort. In dieser Beziehung nun leistet meines Erachtens der Besitz eines großen Vermögens die wertvollsten Dienste, nicht

b jedem ohne Unterschied, wohl aber dem anständig Gesinnten. Denn daß man nicht einmal unabsichtlich jemanden täuscht oder betrügt, noch auch voller Angst ins Jenseits eingeht, weil man einem Gott irgendwelche Opfer schuldig bleibt oder einem Menschen Geld, dazu trägt in erheblichem Maße der Geldbesitz bei. Er hat aber auch sonst noch mancherlei Nutzen. Aber alles in allem möchte ich den genannten Punkt für den wichtigsten erklären, worin der Reichtum für einen verständigen Mann, mein Sokrates, von höchstem Nutzen ist.

c Das ist ein sehr schönes Wort, Kephalos, sagte ich. Aber was eben diesen Punkt, die Gerechtigkeit nämlich, betrifft, wie sollen wir es damit halten? Sollen wir sie so schlechthin als gleichbedeutend mit der Wahrhaftigkeit setzen und mit dem Zurückgeben dessen, was man von anderen empfangen hat, oder liegt die Möglichkeit vor, eben dabei zuweilen wohl gerecht, zuweilen aber auch ungerecht zu verfahren? Nimm z. B. folgenden Fall: wenn jemand von einem geistig gesunden Freund Waffen in Verwahrung genommen hat und dieser später in Wahnsinn verfällt und sie dann wieder zurückfordert, so wird doch jedermann sagen, man dürfe zu diesem Zeitpunkt dergleichen Dinge nicht zurückgeben, und der, welcher dies tut, könne nicht als gerecht gelten, ebensowenig, wenn er gegenüber einem Mann, der in solchem Zustand ist, in allen Stücken die Wahrheit sagen wollte.

d Da hast du recht, sagte er.

Man bestimmt also die Gerechtigkeit nicht richtig, wenn man sagt, sie bestehe darin, daß man die Wahrheit sagt und zurückgibt, was man empfangen hat.

Da fiel Polemarchos ein mit den Worten: Doch, unter allen Umständen, Sokrates, sofern man dem Simonides[9]) irgendwie Glauben schenken darf.

Nun, gut so, sagte Kephalos, und so überlasse ich euch die Unterredung; denn ich muß jetzt nach dem Opfer sehen.

Du setzest also mich, sagte Polemarchos, zu deinem Erben ein?

Jawohl, sagte er lachend, und damit ging er ab zu dem Opfer.

So.: So sage denn, du Erbe der Rede, wie sich Simonides e
deiner Behauptung zufolge richtig über die Gerechtigkeit
äußert.

Pol.: So: gerecht ist, einem jeden das zu erstatten, was
man ihm schuldig ist. Mit dieser Behauptung scheint er mir
recht zu haben.

So.: Nun ja, dem Simonides wird niemand so leicht den
Glauben versagen; denn er ist ein weiser und göttlicher
Mann. Aber was er mit dieser Äußerung meint, das ist dir,
Polemarchos, vielleicht klar, mir jedoch ist es unverständ-
lich. Denn offenbar meint er damit nicht das, was wir eben
anführten, die Rückerstattung einer uns anvertrauten Sache
an den Hinterleger, wenn dieser sie im Zustand der Unzu-
rechnungsfähigkeit zurückfordert. Und doch ist das, was er
hinterlegt hat, in gewissem Sinne immerhin etwas, was 332
man ihm schuldig ist. Nicht wahr?

Pol.: Ja.

So.: Aber zurückgeben darf man es keineswegs in dem
Falle, daß der Rückfordernde unzurechnungsfähig ist.

Pol.: Du hast recht.

So.: Also meint doch Simonides allem Anschein nach
etwas anderes als dies, wenn er behauptet, es sei gerecht,
das Geschuldete zurückzugeben.

Pol.: Ja, in der Tat, beim Zeus, etwas anderes. Freunde
nämlich, meint er, seien den Freunden Gutes zu tun schul-
dig, niemals Böses.

So.: Ich verstehe wohl: derjenige gibt nicht das Geschul-
dete zurück, der einem hinterlegtes Geld zurückgibt, wenn
Rückgabe und Empfang zu schädlichen Folgen führen und b
Empfänger und Erstatter Freunde sind. Meint es Simonides
deines Erachtens nicht so?

Pol.: Allerdings.

So.: Wie nun aber? Seinen Feinden muß man es doch
zurückgeben, man mag ihnen schuldig sein, was man will?

Pol.: Ja, unter allen Umständen, was man nämlich ihnen
wirklich schuldig ist. Schuldig aber ist, denke ich, der Feind

dem Feinde, was ihm anerkanntermaßen gebührt, nämlich etwas Böses.

7 So.: Es hat sich also, wie man wohl annehmen darf,
c Simonides ein dichterisches Rätselspiel mit dem Wesen der Gerechtigkeit erlaubt. Sein Gedanke nämlich war allem Anschein nach der, das Gerechtsein bestehe darin, daß man einem jeden erstattet, was ihm gebührt, als Bezeichnung aber dafür bediente er sich des Ausdrucks „das Geschuldete".

Pol.: Sehr richtig.

So.: Nun beim Zeus, setze den Fall, es fragte ihn jemand: Simonides, wem erstattet die sogenannte Heilkunst Geschuldetes und Gebührendes, und was ist das, was sie erstattet? Wie, denkst du wohl, würde seine Antwort lauten?

Pol.: Offenbar: Heilmittel und Speisen und Getränke für den Leib.

So.: Und was die Kochkunst betrifft, was erstattet sie Schuldiges und Gebührendes und wem?

d Pol.: Den Speisen den Wohlgeschmack.

So.: Gut. Also nun die Kunst der Gerechtigkeit — was erstattet sie und wem, um ihren Namen zu verdienen?

Pol.: Wenn man sich, mein Sokrates, an das Vorhergehende halten soll, so ist sie die Kunst, die Freunden und Feinden Nutzen und Schaden gewährt.

So.: Also den Freunden sich wohltätig, den Feinden sich schädlich erweisen, das versteht er unter Gerechtigkeit?

Pol.: So dünkt mich.

So.: Was nun Krankheit und Gesundheit betrifft, wer ist da am meisten imstande, sich kranken Freunden wohltätig und Feinden schädlich zu erweisen?

Pol.: Der Arzt.

e So.: Und wer den Seefahrenden bezüglich der Gefahren des Meeres?

Pol.: Der Steuermann.

So.: Und der Gerechte? Auf welchem Gebiet des Handelns und bei welchen Leistungen ist er vor allen anderen imstande, den Freunden zu nützen und den Feinden zu schaden?

Pol.: Auf dem Gebiet der Kriegführung und der Hilfeleistung als Bundesgenosse, wie mir scheint.

So.: Gut. Für Leute, die nicht krank sind, mein lieber Polemarchos, ist der Arzt doch unnütz.

Pol.: Sehr wahr.

So.: Und für die, die nicht zur See fahren, der Steuermann.

Pol.: Ja.

So.: Ist nun auch für solche, die nicht Krieg führen, der Gerechte unnütz?

Pol.: Durchaus nicht, wie mich dünkt.

So.: Also auch im Frieden ist die Gerechtigkeit nützlich?

Pol.: Jawohl. 333

So.: Wie auch die Landwirtschaft. Oder nicht?

Pol.: Ja.

So.: Zur Gewinnung der Feldfrucht doch wohl?

Pol.: Ja.

So.: Und gewiß auch das Schusterhandwerk?

Pol.: Ja.

So.: Doch wohl, um uns zu Schuhen zu verhelfen. Nicht wahr, das ist deine Meinung?

Pol.: Gewiß.

So.: Wie steht es also nun mit der Gerechtigkeit? Worauf bezieht sich der Nutzen oder Gewinn, den sie uns im Frieden deiner Meinung nach gewährt?

Pol.: Auf den gegenseitigen Verkehr, mein Sokrates.

So.: Verstehst du darunter gemeinsame Unternehmungen oder etwas anderes?

Pol.: Gemeinsame Unternehmungen.

So.: Ist nun der Gerechte ein guter und nützlicher Partner, wenn es sich um das Ziehen der Steine im Brettspiel handelt, oder ist es da nicht vielmehr der Brettspielkundige? b

Pol.: Ja, dieser.

So.: Und ist für das Setzen der Ziegeln und Steine der Gerechte ein brauchbarerer und besserer Partner als der Bauverständige?

Pol.: Durchaus nicht.

So.: Für welche Gemeinschaft ist nun also der Gerechte ein besserer Partner als der Bauverständige und der Zither-

spieler, so wie der Zitherspieler es ist im Vergleich zum Gerechten, wenn es sich um das Schlagen der Zither handelt?

Pol.: Für Geldgeschäfte, wie ich glaube.

So.: Ausgenommen aber doch wohl, mein Polemarchos, den Fall, daß es sich um Verwendung des Geldes handelt für den gemeinsamen Ankauf oder Verkauf eines Pferdes.
c Da ist es meines Erachtens doch der Pferdekundige. Nicht wahr?

Pol.: Offenbar.

So.: Und handelt es sich um ein Schiff, so ist es der Schiffbauer oder der Steuermann.

Pol.: Wohl wahr.

So.: Für welche Art gemeinschaftlicher Verwendung von Silber oder Gold ist also der Gerechte brauchbarer als die anderen?

Pol.: Wenn es sich um Verwahrung und Sicherung desselben handelt, mein Sokrates.

So.: Das heißt doch wohl, wenn es sich nicht um Verwendung desselben handelt, sondern darum, daß es sicher im Kasten liegt?

Pol.: Gewiß.

So.: Also wenn das Geld ohne Nutzen (ohne Verwen-
d dung) bleibt, dann ist die Gerechtigkeit nützlich dafür?

Pol.: So will es scheinen.

So.: Und wenn es gilt, eine Rebschere sicher zu bewahren, dann ist die Gerechtigkeit von Nutzen, für die Gemeinschaft und für den Einzelnen. Wenn es dagegen auf den Gebrauch ankommt, dann die Winzerkunst?

Pol.: Offenbar.

So.: Wirst du die Gerechtigkeit auch für nützlich erklären, wenn ein Schild oder eine Leier aufbewahrt, nicht aber verwendet werden soll? Soll man sie aber gebrauchen, dann die Waffenkunst und die Musik?

Pol.: Notwendig.

So.: Und so auch in allen anderen Fällen: überall ist für den Gebrauch die Gerechtigkeit nutzlos, für den Nichtgebrauch aber brauchbar?

Pol.: So scheint es.

So.: Also, mein Freund, einen wirklichen Wert hat doch 8
die Gerechtigkeit überhaupt nicht, wenn sie nur für den e
Nichtgebrauch brauchbar ist. Laß uns aber folgende Erwä=
gung anstellen. Ist nicht derjenige, welcher am meisten Ge=
schick hat, Schläge auszuteilen im Kampf, sei es im Faust=
kampf oder sonst einer Art von Kampf, auch am geschick=
testen, sich dagegen zu sichern?

Pol.: Gewiß.

So.: Und wer sich darauf versteht, sich vor einer Krank=
heit zu hüten, ist der nicht auch am besten imstande,
(einem anderen) sie heimlich einzuflößen?

Pol.: Mir wenigstens leuchtet das ein.

So.: Ferner ist doch der, welcher den Feinden ihre An= 334
schläge und sonstigen Maßnahmen listig und diebisch ab=
zulauschen versteht, zugleich auch ein trefflicher Wächter
des eigenen Heeres?

Pol.: Allerdings.

So.: Der geschickte Wächter einer Sache ist also auch ein
geschickter Dieb derselben.

Pol.: So scheint es.

So.: Wenn also der Gerechte geschickt ist, Geld zu be=
hüten, so ist er auch geschickt, es zu stehlen.

Pol.: So müssen wir wenigstens folgerichtig annehmen.

So.: Als ein Dieb also entpuppt sich der Gerechte, wie
es scheint. Und darin scheint Homer[10]) dein Lehrmeister
gewesen zu sein. Denn er spricht dem mütterlichen Groß= b
vater des Odysseus, dem Autolykos, seinen Beifall aus mit
den Worten, er habe sich vor allen Menschen ausgezeichnet
in Dieberei und Schwören. Die Gerechtigkeit wäre also
nach dir sowohl wie nach Homer und Simonides eine Art
Diebeskunst, wohlgemerkt, zum Vorteil der Freunde und
zum Nachteil der Feinde. Sagtest du nicht so?

Pol.: Nein, beim Zeus. Aber ich weiß selbst nicht mehr,
was ich sagte. Nur daran halte ich immer noch fest, daß
die Gerechtigkeit den Freunden nützt und den Feinden
schadet.

So.: Nennst du aber Freunde diejenigen, die einem jeden c
brav zu sein scheinen, oder diejenigen, die es sind, auch
ohne es zu scheinen? Und ebenso die Feinde?