

Aus Platons Papierkorb

Franz von Kutschera, Universität Regensburg

1. Platons Spiel mit Theorien – Das Programm einer naturalistischen Bedeutungstheorie im *Kratylos*

Im *Kratylos* diskutiert Sokrates die Frage, ob die Wörter einer Sprache ihre Bedeutungen kraft Festsetzungen und Konventionen haben oder aufgrund einer natürlichen Affinität. Das ist die Kontroverse zwischen Konventionalismus und Naturalismus in der Bedeutungstheorie. Der Dialog endet auf den ersten Blick aporetisch, weil sowohl die konventionalistische wie die naturalistische These widerlegt wird. Ein zweiter Blick zeigt jedoch, daß Sokrates zwar im Gespräch mit Kratylos dessen Naturalismus widerlegt, im Gespräch mit Hermogenes, dem Konventionalisten, hingegen nicht gegen die konventionalistische These argumentiert, sondern gegen zwei andere Annahmen: (a) Die semantische Funktion der Wörter besteht darin, etwas zu bezeichnen; sie sind also Namen, sei es für einzelne Gegenstände, sei es, wie im Fall jener Substantive, die man im Englischen auch *common nouns* nennt, für viele Objekte – die Bedeutung der Wörter soll sich nach dieser Annahme also, in heutiger Terminologie, auf ihren Bezug beschränken, wobei für universelle Terme von einer geteilten Referenz ausgegangen wird. (b) Die Auswahl der durch die Sprache darzustellenden Bedeutungen, der Attribute, die man in ihr ausdrücken, und der Dinge, die man in ihr bezeichnen kann, ist Sache der Konvention. Um zu verschleiern, daß Sokrates gar nicht gegen eine Konventionalität des Wortsinns argumentiert, läßt Platon Hermogenes den Konventionalismus in einer extremen Version formulieren, nach der jeder für sich selbst festlegen kann, was die Wörter, so wie er sie gebraucht, bedeuten sollen (385a und 433e).¹ Eine passende Widerlegungsstrategie für diese These wäre etwa folgende gewesen: Man zeigt zuerst, daß man sich mit einer Sprache, deren Ausdrücken jeder einzelne nach eigenem Gutdünken Bedeutungen zuordnet, untereinander nicht verständigen kann, daß sprachliche Kommunikation vielmehr nur aufgrund gemeinsamer Bedeutungsfestlegungen und Konventionen über den Gebrauch der Ausdrücke möglich ist; Mittel der Verständigung zu sein ist aber eine primäre Funktion der Sprache. In einem zweiten Schritt argumentiert man dann, daß Bedeutungskonventionen immer schon eine Verständigung untereinander voraussetzen. Im Vorwort zu David Lewis Buch *Convention* schreibt Quine: „When I was a child I pictured our language as settled and passed down by a board of syndics, seated in grave convention along a table in the style of Rembrandt. The picture remained for a while undisturbed by the question, what language the syndics might have used

¹ Platon wird nach der Oxford-Ausgabe von I. Burnet zitiert.

in their deliberations, or by dread of vicious regress.“² Nun hat Lewis in seinem Buch gezeigt, wie Konventionen als stabile gemeinsame Verhaltensregularitäten auch ganz ohne Verabredung entstehen können. Da er aber der erste war, der eine solide Theorie solcher Konventionen entwickelt hat, hätte Sokrates durchaus so argumentieren können, daß es zu sprachlichen Konventionen erst dann kommen kann, wenn man sich schon sprachlich verständigen kann, so daß der Bedeutungskonventionalismus jedenfalls nicht die ganze Geschichte sein kann. Er argumentiert aber völlig anders (385e–390d). Sein Argument gegen die Annahme (a) lautet, in moderner Formulierung, kurz gesagt so (385a–386e): Die Wahrheit eines Satzes ist nicht allein Sache von Konventionen, sondern auch von Tatsachen. Da seine Wahrheit aber von den Bezügen der in ihm vorkommenden Wörter abhängt, können auch diese Bezüge nicht bloß konventionell sein. Gegen die Annahme (b) argumentiert Sokrates so (386e–391d): Eine Sprache dient der Beschreibung der Wirklichkeit und der gegenseitigen Information über sie. Damit das gelingen kann, muß die Sprache die passenden Wörter für die real vorkommenden Dinge und Attribute zur Verfügung stellen – mit der Alltagssprache kann man z.B. keine interessanteren astronomischen Sachverhalte darstellen. Wenn es um den Ausdrucksreichtum einer Sprache geht, um die Auswahl der Dinge und Attribute, für die sie Ausdrücke zur Verfügung stellen soll, genügen willkürliche Festsetzungen und Konventionen also nicht. Sokrates argumentiert damit nicht gegen einen Konventionalismus in der Frage, welchen Wörtern welche Bedeutungen zugeordnet werden, sondern gegen einen Konventionalismus in der Frage, für welche Bedeutungen sprachliche Ausdrücke zur Verfügung zu stellen sind. Die Dinge und ihre Eigenschaften und Beziehungen sind objektiv vorgegeben, und daher ist auch vorgegeben, was sich in einer Sprache ausdrücken lassen muß, damit man mit ihr erfolgreich über die Welt reden kann.

Diese Argumentation faßt Sokrates zunächst korrekt so zusammen: Die Festsetzung von Wörtern mit ihren Bedeutungen ist keine beliebige Sache, sondern muß sachgerecht erfolgen. Dann fährt er aber fort: „Also kommen die Bezeichnungen den Dingen von Natur aus zu, wie Kratylos sagt.“ (390d–e) Aus der Forderung, den Ausdruckshorizont einer Sprache sachgerecht, also im Blick auf die Natur der Dinge, zu bestimmen, folgt jedoch nicht, daß es eine natürliche Eignung bestimmter Laut- oder Zeichenfolgen zum Ausdruck bestimmter Bedeutungen gibt. Nachdem Sokrates seine beiden Gesprächspartner und, wenn man auf die Sekundärliteratur sieht, Platon auch zahlreiche seiner Leser so in die Irre geführt hat, wird untersucht, worin denn eine natürliche Affinität zwischen einem Ausdruck und seiner Bedeutung bestehen könnte, wobei der über weite Strecken unüberhörbar ironische Ton der Erörterungen zeigt, daß es Platon mit dieser Frage nicht wirklich ernst ist. Im Verlauf der Diskussionen entwickelt Sokrates dann aber doch ein sehr vernünftiges Programm des Naturalismus (bes. 421c–427d): Die Bedeutung zusammengesetzter oder abgeleiteter Wörter wie „Taschenuhr“ oder „unmöglich“ muß sich aus der

² D. Lewis (1969), S.XI.

Bedeutung derjenigen Ausdrücke ergeben, aus denen sie gebildet sind (und der Art der Zusammensetzung, denn eine Taschenuhr ist etwas anderes als eine Uhrtasche). Das ist unstrittig zwischen Konventionalismus und Naturalismus. Danach müßte der Naturalist aber für die Grundwörter bzw. Stammformen zeigen, wie sich ihre Bedeutung aus jener der Silben oder einzelnen Laute ergibt, aus denen sie bestehen, und welchen Bedeutungsgehalt diese Silben oder Laute haben. Sokrates sagt, prinzipiell müßten für den Naturalisten den Lauten allgemeinste Attribute entsprechen, ihren Zusammensetzungen die aus den Bedeutungen der Laute zusammengesetzten Attribute.³ Er sei nicht in der Lage, dieses Programm durchzuführen und wolle nur einige Anregungen geben. So soll z. B. dem Rho Bewegung entsprechen und Härte, dem Lambda Weichheit und Glattheit, usw. Im Gespräch mit Kratylos übt Sokrates daran dann aber selbst Kritik: Das Wort für Härte, σκληρότης, müßte danach eigentlich σκληρότης lauten. Trotzdem verstehen wir es – weil wir die Konventionen für seinen Gebrauch kennen, weil wir eben wissen, daß damit allgemein Härte bezeichnet wird (434b–435d).

Platon entwickelt also im *Kratylos* Gedanken zum Aufbau einer Theorie, der des Naturalismus, die er von vornherein für falsch hält. Die Grundgedanken des Naturalismus stammen nicht von ihm, die hat wohl, neben anderen, der historische Kratylos vertreten. Das Erstaunliche ist aber, daß Platons Sokrates die Vagheit der These – Hermogenes klagt wiederholt darüber, daß Kratylos nicht willens oder in der Lage sei, näher zu präzisieren, welche natürlichen Beziehungen denn zwischen sprachlichen Ausdrücken und ihren Bedeutungen bestehen sollen, und appelliert an Sokrates, das zu tun – nicht einfach als Einwand gegen sie verwendet, sondern zunächst sagt, wie dieser Gedanke zu einer brauchbaren Theorie auszubauen wäre und darauf erhebliche Mühe verwendet – die Skizze der Theorie, die Platon von Anfang an für falsch hält, nimmt den weitaus größten Teil des Dialoges ein. Erst dann läßt er Sokrates seine Kritik vorbringen. Dieses Vorgehen erklärt sich nicht allein aus der noblen Absicht, zunächst einen fairen und soliden Anhaltspunkt für seine Kritik zu finden; dazu hätte er sich weit kürzer fassen können. Man muß vielmehr sagen, daß Platon hier wie in anderen Dialogen Spaß daran hat, mit Theorien zu spielen, sie, obwohl er sie für falsch hält, so ausführlich zu entwickeln, daß man

³ Der moderne Leser wittert hier ein ähnliches Programm, wie es Leibniz mit seiner Idee einer *characteristica universalis* entwickelt hat: Den einfachen Zeichen der Sprache entsprechen (bei Leibniz: konventionell) einfache Begriffe und den syntaktischen Fügungen logische Verknüpfungen der Begriffe, so daß sich die logische Struktur der Bedeutungen in der syntaktischen Struktur der Ausdrücke widerspiegelt. So reizvoll die Vermutung wäre, schon Platon habe an eine Idealsprache gedacht, deren Ausdrucksbildung der Systematik der Begriffsbildungen entspricht, wie sie z. B. im *Sophistes* in seiner Lehre von der Dihairesis zur Sprache kommen, so unwahrscheinlich ist sie doch. Die Sprache ist für Platon im allgemeinen nur ein Thema minderen Interesses, und eine logische Präzisionssprache gewinnt erst im Zusammenhang mit logischen Kalkülen ihre Bedeutung, mit dem *calculus ratiocinator* von Leibniz oder der syntaktischen Formulierung von Schlußregeln bei Frege. Unter den Grundbegriffen, die im *Kratylos* einzelnen Buchstaben zugeordnet sein sollen, treten ferner lediglich zwei der fünf allgemeinsten Begriffe aus dem *Sophistes* auf, nämlich Bewegung und Ruhe.

zunächst meint, er wolle sie selbst vertreten. Dieses Spiel mit Theorien ist Teil von Platons Spiel mit dem Leser, den er häufig in die Irre führt und in scheinbare Aporien manövriert, um ihn zu kritischem Lesen und eigenem Denken zu veranlassen. Im *Theaitetos*, wo Platon mit der „Geheimlehre“ des Protagoras, die angeblich hinter dessen These vom Menschen als Maß aller Dinge stand (152c8–10, 156a2–3), ebenfalls eine Theorie rekonstruiert, die er für falsch hält, gibt er durch Sokrates eine noblere Begründung für dieses Vorgehen an: Sokrates betätigt sich dabei als Hebamme, die dem Gesprächspartner hilft, das Kind seiner zunächst noch unfertigen Gedanken zu gebären, um dann gemeinsam mit ihm zu prüfen, ob es gesund und lebensfähig ist oder aber eine Mißgeburt (151c und 161c; vgl. dazu den Exkurs 148e–151d).

2. Der hedonistische Kalkül im *Protagoras*

Im folgenden will ich zwei Theorien erörtern, mit denen Platon nur gespielt hat, die aber von der neuzeitlichen Philosophie durchaus erst genommen worden sind. An ihnen lassen sich zugleich die konträren Grundanliegen von Platons Philosophie und einem bedeutenden Traditionsstrang der modernen Philosophie deutlich machen.

Im *Protagoras* läßt Platon Sokrates gegenüber dem Sophisten Protagoras die These von der Einheit der Tugenden vertreten – sie alle seien Formen des Wissens. Das gelte auch für die Tapferkeit, denn Tapferkeit sei nicht Sache blinden Draufgängertums, sondern Wagemut, den die Wissenden haben, jene, die auf dem fraglichen Gebiet sachkundig sind, wie z. B. gute Schwimmer, Fechter oder Bergsteiger; auch Tapferkeit sei also eine Form von Wissen. Protagoras protestiert zu Recht gegen die Beweisführung: Er habe nur gezeigt, daß die Wissenden wagemutig sind und daß die Tapferen wagemutig sind, daraus folge aber nicht, daß die Wissenden tapfer sind oder die Tapferen wissend (350c–351b). Diese Kritik ist völlig korrekt. Sokrates ergänzt nun aber nicht die fehlenden Schritte seines Arguments, sondern geht ins Grundsätzliche und entwickelt eine hedonistische Ethik (351b ff.).

Ziel unseres Handelns ist ein gutes Leben, gut ist aber ein Leben, das angenehm ist, d. h. reich an Freuden. Später formuliert er als Ziel des Lebens ἀλύπως καὶ ἡδέως ζῆν – ohne Leid und angenehm leben – und sagt: Das Angenehme ist gut, das Unangenehme schlecht (358a5–6). Das, was wir gut, aber unangenehm nennen, ist nur das kurzfristig Unangenehme, langfristig aber Angenehme, wie etwa das Einnehmen einer bitteren Medizin. Sokrates spricht sich sehr vernünftig dagegen aus, die Annehmlichkeit bzw. Unannehmlichkeit von Dingen, die noch in fernerer Zukunft liegen, geringer zu bewerten (356c–357a), und fordert eine Meßkunst für die objektive Feststellung des Lustwerts der Dinge, die uns vor perspektivischen Verzerrungen schützt. Vor jeder Entscheidung für eine Handlung ist der hedonistische Wert ihrer Resultate zu bestimmen: „Wie jemand, der sich aufs Wiegen versteht, lege das Angenehme zusammen und ebenso das Unangenehme, und auf der Waage das Entfernen-

tere und das Nahe abschätzend sage dann, welches das größere ist. Denn wenn du Angenehmes gegen Angenehmes wägst, wirst du immer das mehrere und größere nehmen, wenn Unangenehmes gegen Unangenehmes das kleinere und geringere; wenn aber Angenehmes gegen Unangenehmes, mußst du, wenn das Unangenehme vom Angenehmen übertroffen wird, es sei nun das Nähere vom Entfernteren oder Entfernte vom Nahen, jene Handlung wählen, in der sich dieses Verhältnis findet. Wird jedoch in einer Handlung das Angenehme vom Unangenehmen übertroffen, so darfst du sie nicht vollziehen.“ (356a8–c1)⁴ Heute behandeln wir Schadenswerte als negative Nutzenswerte und können uns dann einfach so ausdrücken, daß die Handlung mit dem größten Gesamtnutzen zu wählen ist. Der Grundgedanke ist also, metrische Begriffe des Angenehmen und Unangenehmen einzuführen (355e–357c) und – in etwa, so genau steht das natürlich nicht da – nach der entscheidungstheoretischen Rationalitätsmaxime zu verfahren und sich jeweils für jene Handlung zu entscheiden, bei welcher der zu erwartende Lusteffekt am größten ist. Wir reden heute nicht vom Lusteffekt, sondern neutraler vom subjektiven Nutzen, verwenden aber ebenfalls einen metrischen Begriff des Nutzens und sehen es als Gebot der Rationalität an, zu tun, was den größten Nutzen verspricht.

Mit dem Hedonismus soll nun die sokratische These begründet werden: „Wissentlich und freiwillig tut man nichts Böses.“ Absichtlich Böses tun hieße ja, sich selbst absichtlich Unannehmlichkeiten bereiten. Nun erfordert es natürlich auch Willenskraft, langfristiger Vorteile wegen kurzfristig Nachteile in Kauf zu nehmen, zumal wenn diese Nachteile zunächst einmal gravierend sind. Sokrates ist aber davon überzeugt, daß Einsicht die größte Macht im Menschen ist: „Die meisten Menschen denken von der Erkenntnis, daß sie nichts Starkes, Leitendes und Beherrschendes ist und achten sie nicht so, sondern meinen, wenn auch ein Mensch Erkenntnis habe, so beherrsche sie ihn doch nicht, sondern irgend etwas anderes, bald Zorn, bald Lust, bald Unlust, manchmal Liebe, oft auch Furcht, so daß sie offensichtlich von der Einsicht denken wie von einem geringen Sklaven, der sich von allen herumzerren läßt. Denkst nun auch du so von ihr oder meinst du vielmehr, sie sei etwas Schönes, das den Menschen regiere? Und wenn einer Gutes und Böses erkannt habe, werde er von nichts anderem mehr gezwungen werden, etwas anderes zu tun, als was sein Einsicht ihm befiehlt, und die Vernunft sei stark genug, dem Menschen durchzuhelfen?“ (352b3–c7) Protagoras stimmt zu. Die nachfolgende Lustethik nimmt diesem großartigen Plädoyer für die Macht der Einsicht freilich viel von seinem Glanz, denn um künftiger Vorteile willen innere Widerstände gegen gegenwärtige Unannehmlichkeiten zu überwinden, ist weit weniger heroisch,

⁴ Denken wir an eine Balkenwaage, auf der man auf beiden Seiten Gewichte in verschiedenem Abstand vom Auflagepunkt hängen kann, etwa zum Wiegen schwerer Objekte mit kleinen Gewichten, so ist im Blick auf das Hebelgesetz ein Korrekturfaktor für den Abstand einzufügen, damit weiter außen liegende Gewichte nicht stärker zählen als weiter innen hängende. Bei den Lustwerten wäre freilich an ein umgekehrtes Hebelgesetz zu denken: Sie erscheinen umso geringer, je weiter sie vom Auflagepunkt der Gegenwart entfernt sind.

als für ein objektiv großes Ziel gravierende persönliche Nachteile in Kauf zu nehmen, die keine Zeit heilen wird.

Danach kommt Sokrates auf die Frage nach der Einheit der Tugenden zurück, bei der es zum Schluß nur mehr um die Gleichartigkeit der Tapferkeit mit den übrigen Tugenden gegangen war (359a2ff.). Wer tapfer ist, nimmt eine Gefahr oder eine Belastung auf sich. Nach der Theorie, daß jeder – oder doch: jeder Vernünftige – tut, was ihm auf lange Sicht vorteilhaft erscheint, nimmt er die Gefahren aber künftiger Vorteile wegen in Kauf. Man zieht z. B. in den Krieg, weil es schön (anständig) ist, also auch gut, also auch – jedenfalls auf längere Sicht – vorteilhaft und angenehm (359e–360a) – man denkt an Horaz: *dulce et decorum est pro patria mori*. Die Feigen sind aufgrund ihrer Unkenntnis feige, die Tapferen aufgrund ihrer Einsicht tapfer, und so erweist sich Tapferkeit als Wissen, was (in Wirklichkeit) zu fürchten ist und was nicht (360d4–5). Damit ist Sokrates am Ziel: Tapferkeit hat sich als Form des Wissens erwiesen, Wissen und Besonnenheit waren aber schon als identisch erkannt worden, und Gerechtigkeit gibt es jedenfalls nicht ohne Besonnenheit.

Platon begründet also mit dem Hedonismus die sokratische These, die er vom *Gorgias* an, in den Frühdialogen immer vertreten hat. Mit ihr begründet er auch die Behauptung von der Einheit der Tugenden als Formen des Wissens – genauer: als Formen des Wertwissens, des Wissens vom Guten und Schlechten –, die er ebenfalls seit dem *Gorgias* bis hin zum *Staat* vertreten hat. Da es nun wenig sinnvoll ist, eigene Thesen mit Theorien zu begründen, deren Falschheit einem von Anfang an bewußt ist, haben manche Interpreten dem Platon des *Protagoras* tatsächlich eine hedonistische Ethik zugeschrieben. Es ist aber offensichtlich, daß Platon den Hedonismus immer abgelehnt hat: Im *Gorgias* ist der Hedonist der Vielfraß, der wegen seiner begrenzten Aufnahmekapazität auch ein Vielscheiß sein muß wie der Vogel Charadrios (494b). Auch der historische Sokrates war kein Hedonist. Wenn er nach dem *Kriton* aus Achtung vor den Gesetzen Athens nicht aus dem Gefängnis flieht, ist das keine Entscheidung für einen höheren persönlichen Nutzen oder eine größere Annehmlichkeit, und wenn er nach der *Apologie* den Dreißig Widerstand leistete, geschah das ebenfalls nicht des eigenen Vorteils wegen. Auch im *Protagoras* führt er den Hedonismus nicht als eigene Ansicht ein, sondern als Meinung der Vielen, die bei Platon im allgemeinen ja wenig gelten. In der kritischen Passage (353c–355a), in der die Identität des Guten mit der Lust begründet wird, distanziert sich zwar Sokrates nicht eindeutig davon, aber Platon genügte es kaum, „sein Leben angenehm hinzubringen und ohne Schmerzen“ – ἀρκεῖ ... ἡδέως καταβιῶναι τὸν βίον ἄνευ λυπῶν (355a2–3). Wer Unrecht leiden für besser erklärt als Unrecht tun,⁵ kann keinen Hedonismus vertreten. Ganz offenbar ist auch die Folgerung, wer in den Krieg ziehe, tue das des Lustgewinns wegen, so absurd, daß der Leser spätestens hier aufhören sollte, Sokrates Worte für bare Münze zu nehmen. Später, im *Phaidon*, wendet sich Platon zudem direkt gegen den Hedonismus, den er im *Protagoras* dargestellt hat. Dort sagt Sokra-

⁵ Vgl. *Gorgias*, 468eff.

tes: „Daß uns ... also nur nicht dies zur Tugend werde: Lust gegen Lust, Unlust gegen Unlust und Furcht gegen Furcht auszutauschen, jeweils größere gegen kleinere, wie Münzen. Die rechte Münze, gegen die man all dies eintauschen muß, ist vielmehr die Einsicht, und nur das, was mit dieser Münze erkaufte wird, ist in Wahrheit Tapferkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit. Wahre Tugend stammt allein aus Vernunft, mag nun Lust und Furcht und alles übrige dieser Art dabei sein oder nicht. Werden diese aber von Vernünftigkeit getrennt und gegeneinander verrechnet, so ist solche Tugend lediglich ein Schattenbild wahrer Tugend.“ (69a6–b7)

Warum bringt Platon dann diese ausführliche Argumentation für den Hedonismus? Wohl nicht nur zum Zwecke der Irreführung unaufmerksamer Leser. Die Präzisierung eines Gedankens, der wohl immer im Umlauf gewesen ist, dient auch nicht einer fundierteren Kritik, denn die bleibt im *Protagoras* völlig aus. Die Konzeption wird ihn vielmehr wohl auch als systematischer Ansatz für eine rationale Entscheidungstheorie interessiert haben, die sich leicht aus ihrem subjektivistischen Gewand lösen läßt, indem man das Gute nicht als das im normalen Sinn persönlich Nützliche ansieht, sondern als das wahrhaft und objektiv Wertvolle, und das Angenehme nicht als Kitzel der ein oder anderen Lust, sondern als das im geistigen Sinn Erfreuende und Erhellende. Man kann also wohl sagen: Die entscheidungstheoretischen Gedanken Platons sind ernst gemeint, sofern man sie von ihrer hedonistischen Einkleidung befreit.

3. Jeremy Benthams hedonistischer Kalkül

Als Vater des hedonistischen Kalküls gilt heute Jeremy Bentham. Wie Thomas Hobbes vertrat er einen psychologischen Egoismus, also die These, jeder verfolge in seinem Handeln letztlich nur die eigenen Interessen, und könne, so wie wir nun einmal konstruiert sind, auch gar nicht anders. Hobbes sagt: „Of the voluntary acts of every man the object is some good to himself.“ und: „For every man is desirous of what is good for him, and shuns what is evil, ..., and this he doth by a certain impulsion of nature, no less than whereby a stone moves downwards.“⁶ Bentham verschärft das zu einem psychologischen Hedonismus: „Nature has placed mankind under the government of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it.“⁷

⁶ L, S. 120 und R, S. 8.

⁷ PML, S. 1.

Im folgenden fassen wir Schmerz als negative Lust auf und können dann generell von Lust reden.⁸ Bentham unterscheidet vier Quellen der Lust: Physikalische Reize sowie politische, soziale und religiöse Sanktionen, wobei die Sanktionen nur vermittelt durch physikalische Reize wirken. Grundlage aller Lust sind also die (tatsächlichen oder vorgestellten) körperlichen Lustempfindungen, seien sie durch innere oder äußere Sinne vermittelt.⁹ Bentham unterscheidet ferner verschiedene Arten einfacher Lust: „the pleasures of sense, of wealth (oder im negativen Fall: of privation), of skill or awkwardness, of amity or enmity, of a good or ill name, of power, of piety, of benevolence, of malevolence, of memory, of imagination, of expectation, of association, of relief“.¹⁰ Bentham versucht dann, einen hedonistischen Kalkül zu entwickeln, d.h. numerische Lustwerte von Zuständen für Personen anzugeben, also so etwas wie subjektive Nutzenswerte, wie man sie in der Entscheidungstheorie betrachtet, die aber rein hedonistisch verstanden werden. Dazu gibt er zunächst vier Dimensionen von Lustempfindungen an: Intensität, Dauer, Gewißheit (certainty, bei Vorstellungen von zu erwartender Lust) und Nähe – genau wird das alles freilich nicht entwickelt.¹¹ Im Blick auf ihre Wirkungen kann man Lustempfindungen auch nach Fruchtbarkeit (d.h. Wahrscheinlichkeit, daß darauf positive Lustempfindungen folgen werden) und Reinheit (Wahrscheinlichkeit, daß darauf keine negativen Empfindungen folgen werden) unterscheiden. Wie all diese Aspekte gewichtet werden sollen, wird nicht gesagt. Generell findet sich bei Bentham zwar der Gedanke, aber kein ernsthafter Versuch der Durchführung einer Metrisierung der komparativen Relation ‚ X ist für die Person a weniger lustvoll als Y ‘. Als Lusteinheit wählt er die kleinste wahrnehmbare Differenz zur Indifferenz – ohne allerdings eine Differenz erklärt zu haben. Er macht kein Unterschiede in der Qualität der Lustempfindungen: „Quantity of pleasure being equal, pushpin is as good as poetry.“ Das ist auch nur konsequent, denn die Metrisierung muß sich auf eine pauschale Relation des weniger lustvoll Seins beziehen, in die die verschiedenen Lustarten schon mit Gewichten eingegangen sind. Bentham hat auch Andeutungen des Gesetzes vom abnehmenden Marginalnutzen, nach dem uns an demselben zusätzlichen Quantum eines Gutes um so weniger liegt, je mehr wir schon davon haben.

Einen metrischen Nutzensbegriff benötigt Bentham vor allem für sein utilitaristisches Prinzip, das er zuerst explizit formuliert hat. Für ihn ist es ein generelles Rationalitätsprinzip, das sowohl als entscheidungstheoretische Maxime für einzelne Geltung hat wie auch – und das ist für ihn der entscheidende Punkt – für Kollektive. „By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness (all this in the present case comes to the same thing), or (what again comes to the same thing), to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered: if that party be the community in general, then

⁸ Vgl. PML, S. 35. Bentham verwendet als Obertitel „interesting perceptions“, PML, S. 17.

⁹ PML, Kap. III.

¹⁰ PML, S. 17.

¹¹ PML, S. 16.

the happiness of the community: if a particular individual, then the happiness of that individual.“¹² „The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is, what? – the sum of the interests of the several members who compose it.“¹³

Der Nutzen wird dabei von Bentham – und damit unterscheidet er sich vom modernen Utilitarismus – rein hedonistisch definiert: „It is in vain to talk of the interests of the community, without understanding what is the interest of the individual. A thing is said to promote the interest ... of an individual, when it tends to add to the sum total of his pleasures: or, what comes to the same thing, to diminish the sum total of his pains. An action then may be said to be conformable to the principle of utility ... (meaning with respect to the community at large), when the tendency it has to augment the happiness of the community is greater than any it has to diminish it.“¹⁴

Das utilitaristische Prinzip ist für Bentham das ethische wie rechtliche Grundprinzip, und daher kann er damit normative Begriffe wie „richtig“ und „falsch“, „geboten“ und „verboten“ definieren. Seine Begründung bleibt höchst dürftig – als Grundprinzip sei es keiner Begründung fähig, sagt er, es sei ein allgemeines Rationalitätsprinzip (was nur für den Einzelfall stimmt, in dem es sich auf die Forderung reduziert, den zu erwartenden Nutzen zu maximieren), und es habe den Status eines Naturgesetzes für menschliches Verhalten.¹⁵ Wenn unsere Verhaltensziele freilich determiniert sind, wie Bentham glaubt, ist die Formulierung von Verhaltensnormen überflüssig; man braucht uns nicht zu sagen, was wir wollen sollen, wenn wir das ohnehin wollen oder aber gar nicht wollen können. Wie bei Hume sind auch für Bentham allerdings nur die Ziele unseres Tuns und unsere Wertmaßstäbe determiniert, nicht die Wege zu ihnen. Die Vernunft ist „slave of our passions“, wie Hume sagt, und Rationalität ist nur Zweck-Mittel-Rationalität und hat nichts zu tun mit einer Wahl von Zielen und Wertmaßstäben. Wir haben Handlungsfreiheit, aber keine Willensfreiheit.

Obwohl Bentham aufgrund seiner guten klassischen Bildung Platons Schriften natürlich kannte, ist nicht anzunehmen, daß er seine Anregungen durch eine Lektüre des *Protagoras* empfangen hat. Von Platon hielt er nicht viel, und wenn er ihn einmal als „the grand original manufactory of moral unintelligibles“ bezeichnet¹⁶, hat er ihn kaum gründlich studiert. Gegen eine Anregung durch den *Protagoras* spricht auch, daß er, im Gegensatz zu Platon, die zeitliche Entfernung eines Lusteffekts als wertmindernd ansah und mit der Gewißheit zum erstenmal so etwas wie ein Wahrscheinlichkeitsgewicht für die Berücksichtigung von Freuden eingeführt hat. Den Hedonismus hat er aus der Tradition übernommen, der Konsequentialismus ergab sich für ihn aus seiner Kritik am „Intuitionismus“ von Shaftesbury und Hutcheson, die den moralischen Wert

¹² PML, S. 1f.

¹³ PML, S. 2.

¹⁴ PML, S. 2.

¹⁵ PML, S. 2.

¹⁶ Vgl. Mack (1962), S. 110.

von Handlungsweisen quasi ästhetisch beurteilen.¹⁷ Die Anregung zum Utilitarismus war für ihn, wie er selbst sagt, ein Mißverständnis von Humes Titel *Why Utility Pleases*,¹⁸ der ihm als Tautologie erschien: Allein, was Lust bereitet, nützt.

Obwohl beide einen hedonistischen Kalkül entwickeln, sind die ethischen Positionen von Platon und Bentham doch diametral entgegengesetzt. Beide vertreten bzgl. der geltenden Wertmaßstäbe, der Konzeption vom guten Leben und des Menschenbildes radikal verschiedene Positionen. Platons Ethik liegt die Überzeugungen zugrunde, daß der Kern der Person ihre ewige Seele ist.¹⁹ Daher ist ein gutes Leben ein Leben aus Vernunft, ein Leben, in dem sich Vernunft entfalten kann in der Erkenntnis der ewigen Wirklichkeit und einem Handeln nach objektiven Maßstäben des Richtigen, ein Leben, das daher auch einen objektiven Sinn hat. Gut ist, was unserer Seele dient, Tugenden sind Tüchtigkeiten der Seele, also Formen des Wissens. Lust kann nur für geistlose Wesen höchstes Ziel sein. Nur wenn Vernunft sich als unfähig erweise, Teil am Ewigen zu haben, wenn sie all ihre Erkenntnis den Sinnen entnehmen müßte und nicht unsterblich wäre, wären wir auf das Prinzip rationaler Lustmaximierung verwiesen.

Für Platon ist der Mensch ein gewissermaßen münchhausisches Wesen, das sich kraft seiner Vernunft selbst aus dem Sumpf von Egoismus, Partikularismus, Selbstbezogenheit, Subjektivität und Beschränktheit seiner Ansichten und Ziele herausziehen kann. Durch unsere Vernunft eröffnet sich uns der weite Horizont des objektiv Richtigen, des Wahren und Guten, und damit auch erst das Feld des Gemeinsamen, dessen, was über den individuellen Unterschieden und Perspektiven steht. Wahrhaft gut und nützlich ist nur, was unserem wahren Selbst, was uns als Vernunftwesen nützt, als die wir am Objektiven und Allgemeinen interessiert sind. Erst durch den Schritt über seine partikulären Interessen und Ansichten hinaus kommt der Mensch in einem tieferen Sinn zu sich selbst; er ist ein sich transzendierendes Wesen – für Platon bedeutet dieser Schritt zugleich den Anfang der Rückkehr der Seele in ihre Heimat. Mit diesem Bild vom Menschen erschließt er ihm einen neuen Existenz- und Sinnhorizont, aber er mutet ihm damit auch viel zu, denn der Schritt aus dem normalen Leben, in dem wir auf unsere eigenen Interessen konzentriert sind, hinaus fällt uns schwer und führt zunächst ins Ungesicherte.

Bentham stammte aus dem aufstrebenden Bürgertum, dessen Anliegen vor allem wirtschaftliche Prosperität und sozialer Aufstieg war.²⁰ Die Religion hatte man ihm von Kindheit an vermiest, und er sah im Reden von Gott und ewigem Leben nur den Versuch einer moralischen und politischen Disziplinierung der Menschen. Seine Weltsicht war völlig immanent. Für ihn war der Mensch nicht zu Höherem berufen oder auch nur geeignet, und daher konnte das Lebens-

¹⁷ Vgl. PML, S. 7f.

¹⁸ Das ist der Abschnitt V von Humes *Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

¹⁹ Bis zum *Staat* ist die Vernunft praktisch mit der Seele identisch, im *Staat* ist sie dann deren oberstes Vermögen, das *Hegemonikon*.

²⁰ Vgl. dazu Mack (1962), S. 34ff. und 50ff.

ziel nur darin bestehen, möglichst viel Spaß zu haben in den kurzen Jahren unseres Lebens. Wer uns höhere Ziele einredet, betrügt uns lediglich um die paar Freuden, die wir in diesem Leben wirklich erreichen können. Bentham war ein Humanist, wie man so sagt. Sein großes Anliegen war die Reform des englischen Rechtssystems, dessen theoretische Grundlagen er als obskur und dessen Praktiken er als brutal empfand. Er wollte rechtliche und soziale Reformen durchsetzen mit dem Ziel eines verständlichen, in sich evidenten und humanen Rechtssystems. Sein Humanismus hat also durchaus menschenfreundliche Züge. Er sieht die Befreiung der Menschen aber vor allem darin, sie von den großen transzendenten Ansprüchen zu entlasten und sie zu lassen, wie sie sind, ihnen nicht zuviel zuzumuten, sondern sie bei der Verfolgung ihrer kleinen Lusterlebnisse möglichst wenig zu behindern, solange das sozialverträglich bleibt.

4. Glaukons rationalistische Begründung der Gerechtigkeit im *Staat*

Das Leithema von Platons *Staat* ist Wesen und Nutzen der Gerechtigkeit. Am Ende des ersten Buches stellt Sokrates fest, die Diskussion sei bisher ohne definitives Ergebnis geblieben, da man sich auf die Frage des Nutzens der Gerechtigkeit für ein gutes Leben konzentriert habe, ohne vorher zu klären, was Gerechtigkeit denn eigentlich ist (354b–c). Das zweite Buch beginnt mit der Forderung von Glaukon und Adeimantos, die Untersuchung neu aufzunehmen und die Frage nach dem Wert der Gerechtigkeit nun endlich grundsätzlich zu klären. Beide stellen Sokrates die Probleme vor Augen, die dabei zu lösen sind. Glaukon beginnt mit der Unterscheidung von drei Arten von Gütern (357b–d): Die ersten haben nur einen intrinsischen Wert, einen Wert in sich wie z.B. Freude und Wohlbefinden und unschädliche Freuden. Die zweiten haben daneben auch einen extrinsischen Wert, d.h. sie sind sowohl in sich wie auch durch ihre Folgen wertvoll wie etwa Gesundheit oder die Fähigkeiten des Denkens und Sehens. Die dritten endlich sind nur extrinsisch wertvoll, nur wegen ihrer Folgen oder als Mittel zum Zweck, wie gymnastische Übungen, Arzneien und Geld. Die meisten Menschen, sagt Glaukon, zählen Gerechtigkeit zur dritten Art, zu dem was man als lästig oder mühsam ansieht und nur wegen der positiven Folgen auf sich nimmt. Dafür referiert er nun ein Argument, das dem bekannten Gedanken von Thomas Hobbes zu einer rationalen Begründung staatlicher Vereinigungen sehr ähnlich ist. Er bezeichnet es als Argument von Thrasymachos und „tausend anderen“:

„Sie sagen nämlich, von Natur aus sei das Unrecht Tun gut und das Unrecht Leiden schlecht, der negative Wert des Unrecht Leidens überträfe aber (seinem Betrag nach) den positiven Wert des Unrecht Tuns. Wenn sie einander Unrecht getan haben und voneinander Unrecht erfahren haben und so beides gekostet haben, erscheint es daher jenen, die nicht das Unrecht Leiden vermeiden und nur Unrecht tun können, nützlich, sich untereinander zu einigen, Unrecht weder zu tun noch zu leiden. Deswegen haben sie begonnen, Gesetze

aufzustellen und Verträge zu schließen und das vom Gesetz Vorgeschriebene „rechtlich“ und „gerecht“ zu nennen. Dies also sei die Entstehung und das Wesen der Gerechtigkeit, die so zwischen dem Besten und dem Übelsten liegt, zwischen einem Zustand, in dem man Unrecht tun kann, ohne dafür bestraft zu werden, und dem Zustand, in dem man Unrecht leidet, ohne sich dafür rächen zu können. Gerechtigkeit aber, in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen liegend, werde nicht als etwas Gutes geliebt, sondern nur wegen des Unvermögens (der anderen) geschätzt, Unrecht zu tun. Denn wer das tun könne und so wahrhaft ein Mann sei, würde mit keinem einzigen vereinbaren, Unrecht weder zu tun noch zu leiden, sonst wäre er ja verrückt.“ (358e3–359b4)

Die Theorie der Gerechtigkeit, die Glaukon referiert, geht also davon aus, daß Ungerechtigkeit, d.h. moralische wie rechtliche Gesetzlosigkeit, zunächst der natürliche Zustand ist. Die Gewalt, die jeder in ihm leidet, macht diesen Zustand für jeden zum schlechtesten Zustand, und die Möglichkeit in diesem Zustand Unrecht zu tun, d.h. sich mit Gewalt zu nehmen, was man will, wiegt diesen Schaden nicht auf. Daher einigt man sich auf Regeln der Gerechtigkeit als das kleinere Übel. Sie hindern einen zwar am Unrecht Tun, schützen aber vor dem Unrecht Leiden. Das ist ein rationalistisches Argument dafür, sich auf allgemein verbindliche Verhaltensregeln zu einigen, eine Rechtsordnung aufzurichten und für Gerechtigkeit als gesetzmäßiges Verhalten. Gerechtigkeit hat danach keinen Wert in sich, sondern nur einen extrinsischen Wert, einen Wert als Mittel zum Zweck.

Glaukon will nun von Sokrates hören, daß Gerechtigkeit nicht bloß ein notwendiges Übel ist, sondern einen Wert in sich hat und worin der besteht. Er fordert Sokrates auf, deutlich zu machen, daß selbst ein gerechter Mensch, dem seine Gerechtigkeit nicht nur keine Vorteile bringt, weder Anerkennung noch Ehre, sondern der bis zu seinem Lebensende als ungerecht gilt, verleumdet wird, vereinsamt und elend ist, doch besser lebt als ein Ungerechter, auch wenn der im Rufe der Gerechtigkeit steht, anerkannt ist und geehrt und sich durch seine Ungerechtigkeit Vermögen und Macht erworben hat (360e–361d). Das wird dann noch vertieft: Der Gerechte soll aufgrund falscher Anschuldigungen geißelt, gefoltert, gefesselt, geblendet und gekreuzigt werden, während der Ungerechte aufgrund seines Rufes die Macht in seiner Stadt in Händen hält, zu großem Reichtum kommt und durch weit üppigere Opfer, als der Gerechte sie sich leisten kann, den Göttern auch weit wohlgefälliger ist als dieser (361e–362c). Sokrates soll also zeigen, daß selbst unter diesen extremen Bedingungen Gerechtigkeit mehr wert ist als Ungerechtigkeit.

Es ist nicht klar, von wem die Theorie der Gerechtigkeit stammt, die Glaukon referiert. Sie kann zwar von Sophisten wie Thrasymachos vertreten worden sein, sicher ist das aber nicht, denn Platon schreibt gern eigene Einfälle, ob er sie nun gut findet oder nicht, anderen zu. Jedenfalls läßt er aber Glaukon den Gedanken in einer Rekonstruktion referieren, die vermutlich von Platon selbst stammt, denn die Entscheidung für die Errichtung einer Rechtsordnung wird als rational im Sinne der oben referierten Gedanken im *Protagoras* dargestellt.

5. Thomas Hobbes' rationalistische Begründung des Staates

Im *Leviathan* entwirft Hobbes ein rationalistisches Argument für die Errichtung einer staatlichen Gewalt²¹, das dem von Glaukon referierten so ähnlich ist, daß die Annahme einer Abhängigkeit sehr nahe liegt.²² Auch für Hobbes ist ein Naturzustand Ausgangspunkt seiner Überlegungen. In diesem Zustand gibt es keine staatliche Ordnung und Gewalt. Es ist ein Zustand des Krieges aller gegen alle, in dem jeder in Furcht vor dem anderen lebt, in dem es weder Gesetze, noch Wirtschaft, Technik oder Kunst gibt, nichts, was ein Zusammenwirken der Menschen erfordert, denn in diesem Zustand kann sich niemand auf den anderen verlassen. Es gibt keine Garantien dafür, daß der andere gegebene Versprechen hält, man muß vielmehr immer damit rechnen, daß er seinen Vorteil auf Kosten anderer sucht; wenn er die Macht dazu hat, gibt es nichts, was ihn daran hindern könnte. Das Leben ist „solitary, poor, nasty, brutish, and short“. Dieser Naturzustand ist daher für alle gleich schlecht und alle haben ein Interesse, zu einem geregelten Zustand friedlichen Miteinanders zu kommen, in dem die eigene Freiheit zwar durch die Regeln eingeschränkt ist, der aber doch die Sicherheit von Leben und Besitz garantiert. Die Vereinbarung von Verhaltensregeln genügt nun freilich noch nicht, denn jeder hat ein Interesse daran, daß sich zwar die anderen an die vereinbarten Regeln halten, nicht aber er selbst. Damit man sich auch wirklich darauf verlassen kann, daß die Regeln eingehalten werden, muß eine staatliche Gewalt begründet werden, die das durch Sanktionen garantiert. Also hat jeder ein Interesse an der Errichtung eines Staats, und das ist, in kurzen Worten, Hobbes Argument dafür, daß die Mitwirkung am Entstehen einer staatlichen Macht für jeden rational ist. Auch für Hobbes entsteht Gerechtigkeit erst mit einer Rechtsordnung.²³ Auch für ihn hat sie nur einen extrinsischen Wert: Sie dient einem friedlichen und sicheren Leben miteinander.

Die Antwort, die Sokrates im *Staat* nach langen Erörterungen auf die Frage nach Wesen und Nutzen der Gerechtigkeit gibt, lautet, kurz gesagt so: Gerechtigkeit ist eine Tugend der Seele, die darin besteht, daß ihre verschiedenen Vermögen sich unter die Leitung der Vernunft stellen. Da die Seele die Lebenskraft des Menschen ist, fördert ihre Tugend, ihre Tüchtigkeit das Leben. Diese Antwort deutet Sokrates schon am Ende des ersten Buches an (353e–354a), vertieft und modifiziert sie aber später doch in dem Sinn, daß es bei der Frage nach dem guten Leben nicht nur um dieses Leben geht, das Leben in dieser Welt, sondern auch und vor allem um die Existenz nach dem Tode. Unser höchstes Ziel ist die Annäherung an das Ewige, mit dem unsere Seele als Kern der Person, insbesondere aber unsere Vernunft verwandt ist, aus dem sie stammt und das das Ziel ihrer Wanderungen ist. Ein gutes Leben in diesem weiten Horizont gibt es nicht ohne Gerechtigkeit, egal welche kurzfristigen Vorteile

²¹ Vgl. L., S. 183 ff.

²² Bis zur Mitte seines Lebens hat sich Hobbes intensiv mit klassischen Studien befaßt und z.B. Thukydides übersetzt.

²³ Vgl. L., S. 201 ff.

wie Reichtum, Ansehen oder Gesundheit man genießt oder entbehrt. Gerechtigkeit allein genügt auf Erden zwar nicht zum Glück – wer verfolgt, gezeißelt, gefoltert, geblendet und gekreuzigt wird, ist kaum glücklich zu nennen –, dieses Leben ist aber nur ein kleiner Teil unseres Weges, und Gerechtigkeit genügt zu einem guten Leben auf der weit größeren Wegstrecke.

Gerechtigkeit hat für Platon aber auch einen intrinsischen Wert. Sie ist ja die Einstimmung aller seelischen Kräfte in die Herrschaft der Vernunft.²⁴ Gerechtigkeit steht so für die Einigkeit der Person in sich selbst und für die Anerkennung des objektiv Richtigen und Guten als des Vernunftgemäßen. In ihr besteht die Gesundheit der Seele, und wer die als Kern der Person begreift, muß anerkennen, daß Gerechtigkeit für ein gutes Leben unverzichtbar ist.

Steht so hinter Platons These vom intrinsischen Wert der Gerechtigkeit wieder sein Menschenbild, nach dem sich der Mensch als Vernunftwesen am objektiv Richtigen orientiert und seine Erfüllung in der Erkenntnis des Wahren und im Tun des Guten findet, so steht hinter der Rechtfertigung der Gerechtigkeit als Mittel zum Zweck bei Hobbes ein ganz anderes Menschenbild. Für ihn ist der Zustand unbeschränkter Gier und der dadurch bedingten Feindschaft aller gegen alle der natürliche und unveränderliche Zustand der Menschheit. Aufgabe der Ethik ist nicht, die Gier zu überwinden und dem Menschen höhere Ziele zu weisen, sondern aufzuzeigen, wie man sie rational und effektiv verfolgt.²⁵ In der neuzeitlichen Ethik gibt es so einen bedeutenden Traditionsstrang, dem ein Menschenbild zugrunde liegt, das Platon schon überwunden zu haben glaubte. Für dessen Träger war sein Papierkorb daher eine Fundgrube, aus der sie manche Theorien wie den hedonistischen Kalkül und die rationalistische Begründung der Gerechtigkeit wieder ans Licht gezogen haben.

Literatur

- Bentham, Jeremy (PML): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford 1789
- Hobbes, Thomas (L): *Leviathan*, Hrsg. C.B. MacPherson, Harmondsworth 1968
- Hobbes, Thomas (R): *Rudiments Concerning Government and Society*, in: *English Works*, Hrsg. W. Molesworth, London 1839 ff., Bd. II
- Lewis, David (1969): *Convention*, Cambridge/Mass.
- Mack, Mary P. (1962): *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–1792*, London.

²⁴ Vgl. *Staat*, 443c–444a.

²⁵ Hobbes sagt: „Bonorum autem maximum est, ad fines semper ultiores minime impedita progressio.“ (*Latin Works*, II, S. 103.) Das höchste Glück ist also, immer neue Ziele und immer neue Wünsche zu haben und in ihrer Verfolgung möglichst wenig behindert zu werden. Wunschloses Glück gibt es nicht, denn Leben heißt Streben, und das Leben ist dort am intensivsten, wo die Gier am stärksten wird. Dieses Bild paßt genau auf den Vielfraß in Platons *Gorgias*.