

Schluß

Poppers Kritik an Platon hat auf höchst bedenkliche, gefährliche Konsequenzen aufmerksam gemacht, die aus einer Anwendung platonischer Lehren auf eine liberale und pluralistische Gesellschaft entstehen würden. Doch hat die Auseinandersetzung mit Poppers Kritik auch gezeigt, daß diese Konsequenzen keineswegs aus den „totalitären“ Zielen Platons folgen, daß sie vielmehr die logische Folge seines eigenen, eigentümlichen Ansatzes, des diesem zugrunde liegenden Menschen- und Politikverständnisses sind.

Platons Staatsentwurf ist nicht aus den einzelnen, bei ihm nachzulesenden Maßregeln und Befugnissen der Herrscher heraus zu verstehen, sondern aus der inneren Logik seines Gesamtkonzeptes. Dabei muß zunächst daran erinnert und stets bedacht werden, daß es ihm um die Suche nach und das Auffinden der Idee der Polis als menschliches Gemeinwesen gegangen ist, welche von ihm ohne direkten Bezug auf ihre Verwirklichungschancen entwickelt wird. Der Harmoniegedanke von Platon ist dabei grundlegend. Die Einheit des Menschen, der von seinem Wesen her als Gesellschaftswesen verstanden wird, mit seinem ideellen Sein wird vorausgesetzt. Seine Veranlagungen und Fähigkeiten sollen seinem Standort und seiner Funktion innerhalb des Gemeinwesens entsprechen, in Harmonie gebracht werden. Diese Lebensordnung wird von Platon als Grundlage des individuellen Glücks wie als Ausdruck des Gemeinwohls verstanden. Die Polisordnung wird ontologisch fundiert und bestimmt. Der Mensch als Mikrokosmos ist in den Makrokosmos von Polis und Welt organisch eingebunden. Diese Lebensordnung bedeutet zugleich eine Befreiung von den triebhaften Neigungen, der Pleonexie und dem Ehrgeiz, von denen Platon voraussetzt, daß sie der Selbstverwirklichung des einzelnen entgegenstehen.

Für die Herrscher wird nicht nur im Sinne von Sokrates die ständige Suche nach Weisheit, sondern mittels der Erziehung die Erlangung von Weisheit axiomatisch angenommen. Die weitgehenden Kompetenzen der Herrscher, die Platon vorsah, erklären sich aus der Überzeugung, daß die gewonnene Einsicht in das wahre Gute stets in Übereinstimmung mit Wollen und Handeln steht. Der Herrscher ist in diesem Idealbild nur dann Herrscher, wenn er seine Macht nicht mißbraucht, sondern auch in seinen einzelnen Maßregeln nicht und niemals irrt. Das Paradox, daß Platon den

Philosophen-Herrschern Mittel der Überzeugung gestattet hat, die Unwahrhaftigkeiten eingeschlossen, ist darauf zurückzuführen, daß Platon die Herrschaft unbedingt auf die Zustimmung der Beherrschten stützen wollte. Das Weisheitsideal der Philosophenherrscher schließt gleichsam a priori aus, daß sie ihre Erkenntnisse der breiten Bevölkerung vermitteln können. Deshalb gestattet Platon dem Herrscher, adressatenbezogene Erläuterungen der Politik zu geben. Darin mag man eine Konzession an die unvollkommene Realität auch eines nach der Idee gebildeten Gemeinwesens erblicken; ganz unschuldig kann niemand regieren. Doch darf der Hintergrund jener Konzession nicht übersehen werden. Dieser ist das Leitbild einer einvernehmlichen und dadurch prinzipiell von Gewalt und Zwang freien Ordnung. Sie gründet auf der Weisheit des Philosophen, die ihn nur solche Maßregeln treffen läßt, welche einerseits für Harmonie und Glückseligkeit der Bürger in der Polis sorgen, andererseits auch die Zustimmung der Regierten finden.

Es bleibt allerdings noch ein durch nichts zu entkräftigender Einwand: Wenn Platons Staatslehre als ein politisches Programm verstanden wird, ohne die dahinter stehende Intention zu beachten, so würde die an ihr geübte Kritik recht haben. Sie wäre des Bedenkens nicht wert, höchstens zur Warnung und Abschreckung zu gebrauchen, wie das Popper in überzeugender Weise getan hat.

Was grundsätzlich gegen ein solches Verständnis spricht, ist, daß der ideelle Charakter von Platons Denken seine Suche nach dem Urbild der Erscheinungen, die Realisierung der Idee in der „Schattenwelt“ ausschließt. Die Analogie vom Einzelmenschen und der Polis, auf die Platon bei seiner Begründung von Herrschaft zurückgreift, läßt offen, inwieweit seine diesbezüglichen Erörterungen den Charakter eines Gleichnisses haben, sie zeigen aber, warum es ihm eigentlich zu tun ist: um die Bestimmung des Ziels der Politik. Es ist das Ergebnis seiner Bestimmung, daß Gerechtigkeit das höchste Ziel eines menschenwürdigen Gemeinwesens, die Aufgabe der Politik ist. Dieses Ziel und diese Aufgabe stehen, das ist Platons Pointe, im Einklang mit dem menschlichen Streben nach Verwirklichung seiner Anlagen, nach einem erfüllten „glücklichen“ Leben. Das eine ist vom anderen nicht zu trennen. Es sind zwei Seiten einer Sache, des gesellschaftlichen Wesens Mensch.

Nicht übersehen werden darf schließlich auch die didaktische Bedeutung seiner Dialoge und der darin geübten Dialektik. Es bleibt nämlich durchaus fraglich, ob die Aussagen einzelner Charaktere in den Dialogen, auch die des Sokrates in der *Politeia*, ohne weiteres mit den Auffassungen Platons zu identifizieren sind. Daran anknüpfend soll hier nur auf die viel diskutierte Frage aufmerksam werden, ob der originäre Gehalt der platonischen Philosophie sich überhaupt durch Lehr- und Grundsätze bestimmen läßt, was Leo Strauss verneint hat, und ob es nicht gerade die dialogische Form seiner Lehre, die logische Entfaltung seiner Hypothesen, ist, welche den eigentlichen Wert, die unerschöpfliche Tiefe und unverminderte Lebendigkeit, der Philosophie Platons, auch seiner Politischen Philosophie, ausmachen.³⁴²

Über den Rahmen der von Platon selbst verfaßten Empfehlungen für die öffentliche Erziehung hinaus, ist Platons Philosophie in hohem Maße von erzieherischen Intentionen bestimmt. Rousseau hat diesen Charakter der platonischen Dialoge geradezu enthusiastisch betont: „Lest Platons ‚Staat‘! Das ist keineswegs eine politische Arbeit, so wie jene denken, die Bücher nach ihren Titeln beurteilen. Es ist die schönste Abhandlung über die Erziehung, die je geschrieben wurde“.³⁴³ Wilhelm v. Humboldt

³⁴² In diesem Zusammenhang muß auch die Frage offen bleiben, ob Platons Philosophie sich tatsächlich aus den einzelnen Aussagen der Dialoge erschließen läßt oder nicht vielmehr in einer „ungeschriebenen Lehre“ zu suchen wäre. Vgl. dazu Stemmer, *Platons Dialektik*, S. 256-266ff.; Günter Figal, *Die Suche nach dem guten Leben. Platon - Unter den Bedingungen der Moderne*, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 260 vom 8./9. November 1997; Franz Ferdinand Schwarzens Besprechung, in: *Gymnasium*, Bd. 102, 1995, S. 446-447; Hans Joachim Krämer, *Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons*, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Bd. 16, 1990, S. 85-108; Wolfgang Wieland, *Ungeschriebenes lesen. Thomas A. Szlezák's Platon-Lektüre*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 62 vom 15. März 1994; Thomas Alexander Szlezák, *Dem Geheimnis Platons auf der Spur. Schritt für Schritt wird die ungeschriebene Lehre des größten europäischen Denkers rekonstruiert*, in: *Süddeutsche Zeitung*, Nr. 59 vom 11./12. März 1995; vgl. *Thomas A. Szlezák, Platons undemokratische Gespräche*, in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch*, Bd. 13, 1987, S. 347-368.

³⁴³ J. J. Rousseau, *Emile*, Buch 1.

nannte „Platos Republik, nach Rousseaus äusserst wahrer Bemerkung, mehr eine Erziehungs- als eine Staatsschrift“. ³⁴⁴

Auch Kant hat Platons Staatslehre nicht als politisches Programm verstanden. Platons Satz über die Philosophen-Könige in *Politeia 473c* hat er ganz lapidar mit der Begründung abgetan: „Daß die Könige philosophieren oder Philosophen Könige werden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ ³⁴⁵ An anderer Stelle hat Kant „Platons Republik, als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit“, als Beispiel für den unverzichtbaren Wert angeführt, den Ideen für Bildung und Aufklärung des Menschen zukomme. ³⁴⁶ Wenn Popper Platon exemplarisch als Kontrapunkt seiner Verteidigung der „offenen Gesellschaft“ auswählte, dann hatte dies seine Rechtfertigung jedenfalls nicht darin, daß dessen Staatslehre oder einzelne darin vorgeschlagene Maßregeln von bedeutenden Philosophen oder Staatsmännern je zuvor als konkretes Leitbild oder als politische Handlungsanweisungen verstanden worden wären. Vielmehr ist seine Leistung im Entwerfen einer „Utopie“ ohne unmittelbare, praktische Relevanz, aber von hohem intellektuellen Reiz und Niveau, in der Begründung und Postulierung von allgemein verbindlichen Ideen, denen ein herausragender ethischer und didaktischer Wert zugemessen wird, gesehen worden.

Die Erörterung der Strauss'schen Interpretation Platons hat das Ergebnis der Auseinandersetzung mit der Kritik Poppers an der platonischen Staatslehre insofern bestätigt, als Platons Demokratie-Kritik sich auf die moderne Demokratie nicht ohne weiteres beziehen läßt. Gerade hinsichtlich der Demokratie-Kritik Platons läßt sich feststellen, daß in der modernen Auseinandersetzung mit Platon die Frontlinien oft weniger durch Sachprobleme bestimmt werden, als vielmehr durch interpretatorische und terminologische Schwierigkeiten. Es bleibt festzuhalten, daß die Staatsform, welche die moderne Staatslehre mit Popper und Leo Strauss als Demokratie versteht und

³⁴⁴ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in: ders., Werke in fünf Bänden, hg. v. A. Flitner und K. Giel, Bd. 1, 3. Auflage, Darmstadt 1980, S. 56-233, hier S. 60.

³⁴⁵ Vgl. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in: ders., Werke, Bd. 9, Darmstadt 1983, S. 228.

³⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Teil 1-2, in: ders., a. a. O., Bd. 3-4, Bd. 4, S. 323f.

verteidigt, von Platon gar nicht als solche verstanden worden wäre; und auch umgekehrt gilt, daß sie zwar die Verfassungsordnung, die Platon zu seiner Zeit Demokratie genannt hat, auch heute noch als solche bezeichnet, jedoch kaum ohne den Zusatz, daß es sich dabei um eine „reine“, eine „radikale“ oder „plebiszitäre“ handeln würde, von der die moderne Staatstheorie die „pluralistische“, „rechtstaatliche“ und damit „gewaltenteilende“ und „repräsentative“ Demokratie, sie sorgsam von einander abgrenzend, unterscheidet.

Platons Kritik bietet vielmehr auch für das moderne Demokratieverständnis grundlegende Anregungen und Einsichten. Nicht nur besitzt seine Theorie vom Verfall bzw. von der Entartung der Staatsformen, namentlich der Demokratie zur Tyrannis, eine bedrückende Aktualität für das 20. Jahrhundert. Auch sind bei ihm, wie hier aufgezeigt (S. 57), 2000 Jahre vor Montesquieu (1689-1755) Argumente für eine dreiteilige Gewaltenteilung in legislative, exekutive und richterliche Institutionen zu finden; und seine Gründe für die Ablehnung einer „reinen“, auf direkter Volksherrschaft beruhenden Demokratie haben Beachtung gefunden und verdienen sie auch heute auch.

Vor allem aber vermag Platons zentrale Fragestellung nach dem Ziel der Politik eine auf funktionelle Gesichtspunkte reduzierte Politische Wissenschaft immer wieder erneut mit der fundamentalen Frage nach den ethischen Grundlagen und Zwecken politischer Gemeinwesen zu konfrontieren. Dies hat nicht zuletzt die Kritik Poppers und die Verteidigung von Strauss gezeigt. Wird eine politische Ordnung nur und ausschließlich hinsichtlich der Abwehr von Machtmißbrauch und Freiheitseinschränkungen begründet, also nur negativ oder defensiv bestimmt, bleibt ungeklärt, auf welchen Maximen die Ausübung der Staatsgewalt beruhen, an welchen Werten sie sich orientieren soll. Wird, auf welche Weise und innerhalb welcher Ordnung auch immer, die Notwendigkeit einer Herrschaft anerkannt, dann muß ihre Ausübung an den Zwecken gemessen werden, aufgrund derer sie errichtet worden ist und derentwegen sie als legitim angesehen wird. Eine politische Theorie, welche die Legitimität des Staatswesens lediglich mit Konvention und Tradition oder seiner bestehenden Verfassungs- und Institutionenordnung zu begründen sucht, verkennt, daß das Funktionieren einer jeden äußerlich hergestellten Ordnung von einer entsprechenden Motivation der Funktionseliten wie der Bürger abhängt. Platon hat eben dieses Problem zum Kern seiner Lehre von der Herrschaft gemacht.

Mit beißender Schärfe hat Platon jene sophistischen Politiker kritisiert, die mit Zweckargumenten und Anbiederungen die Gunst der Menge zu erlangen suchten und nichts anderes als ihr Eigeninteresse im Sinn hatten. Gegen Opportunismus und Positivismus gewandt, hat er der Politik eine Seinsbegründung gegeben, ihr ethisches Ziel bestimmt. Er ist dadurch zum Begründer des klassischen Naturrechts geworden. Moderner Wertirrationalismus, wie er sich etwa in der Soziologie Max Webers findet, der an ein letztlich sinnloses Dahinfließen des Stroms der Geschichte glaubte, hat durchaus Parallelen zu der Relativierung des Nomos infolge der Hinterfragung und „Konventionalisierung“ der Rechtsgrundlagen im vorplatonischen Griechenland. Platon hat, so gesehen, das Problem vorweggenommen, daß der „wertfreie“ Ansatz, wenn er nicht nur als Methode wissenschaftlicher Kausalerklärung dient, sondern auch der aktiven Gestaltung der Politik zugrundegelegt wird, diese Zwangsläufig auf das rein Technische, Verfahrenmäßige, auf den von jedem Sollen unabhängigen individuellen oder kollektiven Willen reduziert.

Auch wenn das nachkantische Denken Platons Sozialeudämonismus und seinen naturrechtlichen Ansatz, das Gute in einer bestimmten Beschaffenheit der lebensweltlichen Ordnung zu suchen, sich nicht zu eigen machen kann, bleibt doch das Fragen Platons nach einer überpositiven, seinsmäßigen Bestimmung der menschlichen Existenz und des menschlichen Gemeinwesens nach wie vor relevant. Dies um so mehr, da ja auch Kants fundamentale Neubestimmung der Ethik mit dem kategorischen Imperativ zu einer methodischen und formellen, aber nicht zu einer inhaltlichen Bestimmung des Guten geführt hat. So ist die Bedeutung Platons für die Politische Wissenschaft gegenwärtig vornehmlich durch seine Fragen und Ansätze, weniger durch seine Antworten bestimmt.

Für die unverminderte Aktualität Platons steht auch ein Beispiel aus jüngster Zeit. In der 1993 erschienenen kleinen Schrift *Demokratie – Eine Einführung* von Wolfgang Fikentscher, Professor für Bürgerliches Recht an der Universität München und Verfasser des fünf Bände umfassenden Werkes *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung* heißt es, daß das, was wir heute, philosophisch gesehen, unter Demokratie verstehen, alles den Lehren des „mittleren“ Platon verdankt.³⁴⁷ Woran der Autor dabei denkt, ist, daß nach Platon „Menschen die Ideen der Wahrheit, Gerechtigkeit usw. zwar

³⁴⁷ Wolfgang Fikentscher, *Demokratie. Eine Einführung*, München 1993, S. 27.

nicht direkt erkennen können, sondern nur ungenau, man sich aber im Dialog diesen Ideen ein Stück weit nähern kann.³⁴⁸

Das sich auf Platon berufen könnende philosophische Demokratieverständnis, das der „Grundrechtedemokratie“³⁴⁹, geht nach Fikentscher davon aus, daß dieser in seinen sokratischen Dialogen den bestmöglichen Weg der Wertgewinnung und Wertakzeptanz in der Berufung auf etwas allen Gemeinsames, sei es auf die Tradition, sei es auf einen offenbaren göttlichen Willen, gesehen habe, daß dieser Rückgriff aber in der Zeit Platons zweifelhaft geworden war und daß er in dieser Situation, sich gegen den verbreiteten Agnostizismus wendend, einen „zweitbesten Weg“ zur Gewinnung von allgemein verbindlichen Werten favorisiert und begründet habe: den der „Extrapolation“³⁵⁰ von normativen Ideen. „Auf eine elementare Weise“, so argumentiert Fikentscher, „wie sie heute nur noch nach Abstreifen vieler philosophischer Assoziationen möglich ist, verdeutlicht die sokratische Philosophie, daß das Suchen („die Methode“) nach Wahrheit und das Postulat einer ontologischen Ideenlehre im Grunde zwei Seiten der gleichen Sache sind. Mehr noch: Das Suchen impliziert das Gespräch, das Gespräch die gleichberechtigte Teilnahme, die gleichberechtigte Teilnahme die Abstimmung und die Eidos („die Scheu“, H.-W. Juk) als das nichtentziehbare Letzte an eigener Überzeugung, die Abstimmung die körperschaftliche Organisation, die körperschaftliche Organisation die Treue, die Treue den Vertrag, der Vertrag die Zeit, auf die er bindet, und das Denken in der Zeit das Verfahren und die Zuständigkeiten.“³⁵¹

Die „extrapolierende Rechtsdeutung“ einer überindividuellen Rechtsidee, auf die der – auf dieses Recht angewiesene – Mensch nur beschränkten Zugriff hat, die strikte Ablehnung des Rechtsagnostizismus und die moralische Verpflichtung des Menschen nach Recht zu streben, sein Angelegtsein auf Recht werden so von Fikentscher auf

³⁴⁸ Ebd.

³⁴⁹ Wolfgang Fikentscher, *Methoden des Rechts in vergleichender Darstellung*, Bd. IV, Dogmatischer Teil, Tübingen 1977, S. 429.

³⁵⁰ Ebd., S. 411. In diesem Zusammenhang heißt es bei Fikentscher: „Die mit jeder Extrapolation verbundene Ideenlehre umfaßt neben ‘dem Gerechten’ auch das ‘Gute’, das ‘Schöne’, den ‘Frieden’ und andere Werte, die menschlicher Not abhelfen sollen.“ (S. 412)

³⁵¹ Ebd., S. 419f.

Platons Lehren zurückgeführt.³⁵² Die Rechtsidee Platons hat es - nach Fikentscher – an sich, daß sie, wenn auch nirgendwo und niemals verwirklicht, gleichwohl das Fundament einer auf Grundrechten basierenden Demokratie darstellt.

³⁵² Vgl. Ebd., S. 411.