
a) Der personale Gerechtigkeitsbegriff

Die Basis der Verknüpfung von Ethik und Politik im griechischen Denken, so wie PLATON es in seiner *Politeia* auf den Weg gebracht hat, bildet der Begriff der Gerechtigkeit. Die *Politeia* steht, indem sie nach der Gerechtigkeit fragt, noch im Kontext der frühen platonischen Dialoge, die der Diskussion und Definition einzelner persönlicher Tugenden gewidmet sind, sprengt aber nach dem ersten Buch *Thrasymachos*, das noch auf der Linie dieser früheren Dialoge liegt, in den folgenden neun Büchern den Rahmen all dessen, was Platon zuvor an Analysen gelingenden menschlichen Lebens gegeben hatte. Für die gesamte antike Staatstheorie richtungweisend ist, dass der Begriff der Gerechtigkeit als Bezeichnung einer *persönlichen Tugend* verstanden wird. Primär sind es nicht die Strukturen gesellschaftlicher Organisationen, sondern die Grundhaltung und Richtung des Lebens eines menschlichen Individuums ist dasjenige, was gerecht oder ungerecht genannt werden kann. Erst in sekundärer abgeleiteter Weise kann man Verhältnisse, die durch gerechte oder ungerechte Menschen geprägt werden, auf ihre Gerechtigkeit hin beurteilen.

Theoretische Voraussetzung dieser Fassung des Gerechtigkeitsbegriffs ist der für die gesamte antike Ethik charakteristische Ansatz bei der Frage nach dem guten Leben. Sie fragt nicht nach der unmittelbaren Beurteilung einer guten oder schlechten Handlung, sondern nach den Elementen, die ein menschliches Leben als ganzes gelingen lassen. Der Begriff des Glücks (*eudaimonia*) wird mit Platon und Aristoteles zum Grundbegriff der griechischen Antwort auf die Frage, wonach alle Menschen streben und worum es jeder Moral, vor welchem unterschiedlichen kulturellen Hintergrund sie auch entstanden sein mag, letztlich geht. Schon Demokrit hatte als Antwort auf die rationale Infragestellung des urchimlichen Ziels des äußeren Glücks den Begriff der *ataraxia*, das heißt des inneren Glücks als Gleichmut der Seele gegenüber der Macht der Affekte, entwickelt.

Inneres Glück ist Zufriedenheit und Unabhängigkeit von den wechselnden Stimmungen und Affekten der Seele. Die bei Platon grundgelegte und bei Aristoteles dann systematisch entfaltete Lehre von den Tugenden nimmt diesen Gedanken auf, stellt ihn aber in einen sozialen und politischen Kontext: Inneres Glück kann und muss sich in einer vorbildlichen, öffentlich wahrnehmbaren und den eigenen Staat formenden Lebensführung bewahrheiten. Tugenden wie Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit, Wahrhaftigkeit, Großzügigkeit und Großherzigkeit sind Formen, die das Leben, wenn es sie einmal in sich aufgenommen hat, nicht wieder verlieren kann. Aber ein solches Leben macht den Menschen, auch wenn er innerlich unabhängig von äußeren Gütern wird, doch nicht gleichgültig gegenüber Unterdrückung und Ungerechtigkeit; denn es hat eine ganz eigentümliche wechselseitige Verflechtung mit dem staatlichen Leben, die das Prinzip seiner philosophischen Erörterung und Darlegung bildet. Die berühmteste symbolische Darstellung dieser Verflechtung hat Platon im »Höhlengleichnis« (514 a ff.) gegeben, in dem er den Anfang des Weges zur Weisheit, die Befreiung durch einen anderen Weisen, und das Ende dieses Weges, die Rückkehr des Weisen in die Höhle, als *unableitbar politische* Akte versinnbildlicht. Die wechselseitige Verflechtung zwischen ethischem und politischem Aspekt des gelingenden Lebens besteht aber letztlich in der Tugend der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit nimmt im Katalog der Formen des objektiven Glücks eine ganz spezifische Stellung ein. Man hat sie seit Platon und Aristoteles in der Tradition als *die Tugend der Herrschenden* bezeichnet. Das heißt, Gerechtigkeit ist nicht noch einmal eine unter den ganzen anderen Tugenden, sondern *die Haltung desjenigen Menschen, der seine Tugenden zu einem solchen Ganzen integriert hat, dass er gar nicht anders leben kann, als interessiert daran zu sein, dass auch die anderen Menschen tugendhaft werden und ein gelungenes Leben führen können*. Die Beziehung zu den anderen Menschen, das ist der eigentümliche Aspekt, den die Gerechtigkeit für den tugendhaft Lebenden gegenüber allen seinen anderen Tugenden noch hinzufügt. Wie diese Auffassung vernünftig zu begründen sei, das ist gerade die Frage in den Dialogen, in denen Platon sich mit Gerechtigkeit auseinandersetzt. Zu diesem zählen schon vor der *Politeia* vor allem der *Gorgias* und der *Phaidon*.

Der *Gorgias* gibt auf die Frage: Warum soll man gerecht sein? die berühmte Antwort, es lasse sich vernünftig einsehen, dass es für einen selbst besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (508 d ff.). »Besser« ist hier, wie immer in der griechischen Ethik, auch und zunächst einmal durchaus im individuellen Sinne zu verstehen, das heißt als »nützlicher«. In der Ethik geht es auch darum zu zeigen, dass es für mich nützlicher ist, gerecht zu sein als ungerecht. Hinter der Gerechtigkeitsforderung steht also nicht ein Appell, sondern argumentative Überlegung. Wer gerecht ist, ist rational, und zwar in dem doppelten Sinne den das Wort bis heute für uns hat. Er ist vernünftig, berechenbar, für andere verstehbar; und er ist gewissermaßen rationell, er bewahrt seine Lebenskraft und Lebenszeit vor der Verschwendung an nicht lohnenswerte Güter und an einen Konkurrenzkampf, der aus der Angst der Menschen vor der Irrationalität der Mitmenschen

erst entsteht. Gerechtigkeit heißt bei Platon in erster Linie überlegte Selbstbegrenzung, Herrschaft über das eigene Leben als Ganzes. Solche Herrschaft zu erringen ist nützlich, sie ist für mich zuträglich. Als Begründung für die provokante These, dass Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, stützt sich Sokrates im *Gorgias* zunächst auf den allgemeinen gesellschaftlichen Konsens (474 c ff.): Wer Unrecht tut, handelt »hässlich« und kann sich gegenüber der Ächtung durch die anderen Menschen nur mit Gewalt und Lüge behaupten. Wer schlecht handelt, ist, wenn er die Logik seines Tuns zu Ende denkt, eigentlich auf dem Weg zum Tyrannen. Wenn aber die Tyrannei auf gesamtgesellschaftlicher, staatlicher Ebene offensichtlich das größte Übel ist – und diese politische Einsicht, die in den von uns erwähnten Lebensformen der griechischen Gesellschaft zu tiefst verwurzelt war, bildet den nicht hinwegzudenkenden Hintergrund der ethischen Begründung –, dann kann ein Handeln, das eigentlich den Willen zur Tyrannei impliziert, auch für den Einzelnen nicht gut sein. Wer schlecht handelt, greift in das Leben seiner Mitmenschen ein wie ein Tyrann, und nur die Macht der bestehenden Institutionen und insofern die Inkonsequenz und die parasitäre Halbheit seines Tuns (seine Angst davor, bestraft zu werden) schaffen hier die Möglichkeit, den Einzelnen von der Rationalität der Furcht und des Respekts vor den Gesetzen zu überzeugen.

Sokrates' Diskussionsgegner Kallikles weist dann darauf hin, dass die Menschen in der Gesellschaft das angeblich Hässliche gar nicht wirklich hässlich finden. Was der Mensch wirklich will, so Kallikles, ist »Reichtum, Ehre und viele andere Güter genießen« (486 c/d), und dass man das nicht offen zeigt, sondern sich an gewisse Formen des Respekts vor den Interessen der anderen Menschen hält, ist eine Sache der nützlichen, selbst wieder interessegeleiteten Konvention. Man sagt, dass Unrecht tun schlecht sei, um besser den eigenen Vorteil verfolgen zu können, ohne dies offen darlegen zu müssen. Im Gegenzug gegen diesen radikalen Standpunkt bringt Sokrates als letzten und wichtigsten Aspekt der Verteidigung der Gerechtigkeit die Selbstbeherrschung ins Spiel: Wer ungerecht handelt, mag auch in der Gesellschaft noch Vorteile haben, aber es gibt eine Grenze, an der seine *pleonexia*, das »Mehrhabenwollen«, auch für ihn selbst gefährlich wird, nämlich die Grenze seiner Zeit. Größer als alle Gefahren durch die Mitmenschen wäre es, »dass ich einzig und allein mit mir selbst nicht in Harmonie wäre und mir widerspräche« (482 c). Wer stark und schön lebt, der kann auch Unrecht tun, so Kallikles, er ist Herrscher über die anderen, und von Natur aus will jeder von uns dies sein. Aber auch in Bezug auf einen solchen bleibt, so Sokrates, noch die Frage: herrscht er oder wird er beherrscht? »Oder ist das nicht nötig, Herrschaft über sich selbst, sondern nur über andere?« (491 d) Entscheidend ist der Unterschied zwischen dem Moment und dem Leben als ganzem: Etwas kann hier und jetzt angenehm sein, aber das Leben ruinieren. Gut ist es nur, wenn man es mit dem, was man sich unter *seinem Leben als ganzem* vorstellt, in Einklang bringen kann. Es ist aber gerade ein Kennzeichen der Dummen und Feigen, dass sie sich im Moment an einem langfristig schädlichen Gut sehr freuen können. Tugenden sind Weisen, sich zu seinem Leben in ein Verhältnis zu versetzen, das es als Aspekt eines überhaupt zusammenstimmenden Kosmos, als ein ge-

lungenes Ganzes, überblickt. »Gemeinschaft, Freundschaft, Ordnungsliebe, Besonnenheit und Gerechtigkeit« sind die Leistungen, die »den Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen« zusammenhalten (508 a). Und das Zusammenleben der Menschen ist nicht einfach eine Einschränkung, sondern kann auch verstanden werden als ihre gegenseitige Unterstützung bei dem Ziel, einander davor zu bewahren, die Lebenszeit an das Unerreichbare und die Lebenskraft auf Konflikte zu verschwenden, die ausbleiben, wenn man sich gegenseitig berechenbar darauf einigt, einander dabei zu unterstützen, aus dem Leben, das man hat, das für das Ganze Beste herauszuholen.

b) Die Frage nach dem gerechten Herrscher

Es ist genau dieser Gedanke der wechselseitigen Verflechtung von gelingendem Leben und Zusammenleben, der dann in der *Politeia* eigentlich entfaltet wird. Sie soll ein Bild der gerechten, das heißt wohl geordneten Seele entfalten, also des Gegenteils des tyrannischen Menschen. (368 d) Die Antwort der *Politeia* auf die Frage nach dem guten Herrscher besteht in der Entfaltung dieses einen Grundgedankens Platons, den man zusammenfassen kann in der folgenden These: *Es gibt ein politisches Selbstverhältnis des Menschen*. Das heißt, vor aller Moral im Umgang mit anderen steht die Einsicht, dass unser eigenes Selbst, unser Leben, ein Kampfschauplatz ist. Wir müssen uns mit der Gefahr, dass dieses Leben misslingen könnte, auseinandersetzen, und wir müssen durch Vernunft dieser Gefahr begegnen. Noch in den *Nomoi*, Platons letztem großen Werk zur Politik, heißt es, dass »in jedem von uns ein Krieg gegen uns selbst stattfindet« (627 e). Die *Politeia* ist eine Theorie des Zusammenlebens der Herrschenden mit den Beherrschten, und sie fordert, dass die Herrschenden das Recht zur Herrschaft durch den Sieg über sich selbst erfechten müssen.

Wenn man die grandiose Wirkungsgeschichte ins Auge fasst, welche die *Politeia* in der ethischen und politischen Theorie gehabt hat, muss man hervorheben, dass sie nicht in erster Linie die unmittelbare Wirkung der berühmten Züge des »Philosophenstaates« ist, der im dritten Buch von Platon entworfen wird. Hier steht der Satz des Sokrates:

»Wofern nicht [...] entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die, welche jetzt Könige und Herrscher heißen, echte und gründliche Philosophen werden, und dieses beides in einem zusammenfällt, Macht im Staate und Philosophie, den meisten Naturen aber unter den jetzigen, die sich einem von beiden ausschließlich zuwenden, der Zugang mit Gewalt verschlossen wird, gibt es [...] keine Erlösung vom Übel für die Staaten, ich glaube aber auch nicht für die Menschheit [...]« (473 c/d)

Das in dieser These gipfelnde, von Sokrates in der Unterredung mit Glaukon und Adeimantos konstruierte Modell einer dreidimensional geschichteten Gesellschaft, die vom Philosophen regiert, von einer ohne Familie und Eigentum lebenden Kriegerkaste ge-

schützt und von der Masse gehorsamer Produzenten ernährt und materiell getragen wird, ist, wie immer man seinen Status interpretiert, nur eines unter einer ganzen Reihe komplex miteinander verwobener Lehr- und Diskussionsstücke. Die Spuren dieses Konstrukts sind hauptsächlich in den Utopien wieder zu finden, die zu Beginn der Neuzeit, etwa von Morus und Campanella, entworfen wurden,⁶ in gewisser Weise auch in verschiedenen Überlegungen Rousseaus und in den mittleren und späten Staatskonstruktionen Fichtes. Produktiver und für die Tradition der politischen Philosophie mindestens ebenso bedeutsam ist der »Philosophenstaat« durch die Geschichte der Kritik, die an ihm geübt worden ist. Sie beginnt mit den Einwänden von Aristoteles und mündet im 20. Jahrhundert in die am Gegensatz zwischen dem platonischen Sokrates und dem antisokratischen Platon aufgezugene Totalitarismuskritik eines Karl POPPER oder André Glucksmann⁷.

Wichtiger aber für die Wirkung der platonischen Politeia ist die Bedeutung anderer, durch den »Philosophenstaat« eher symbolisch vermittelter Grundelemente, wie sie vor allem im sechsten und achten Buch entfaltet worden sind: das Höhlengleichnis, die Königserziehung und vor allem die Lehre von den Staatsformen. Mit dem »Philosophenstaat« zusammen bilden sie Platons Antwort auf die Frage, die über zweitausend Jahre hinweg die legitimationstheoretische Grundfrage der Politik geblieben ist: *die Frage nach dem »guten Herrscher«*. Die Entscheidung über Legitimität des Staates und ethische Qualität des menschlichen Zusammenlebens fällt nach Platon in der Seele der Herrschenden, und nach diesem Ausgangsprinzip ist das gesamte theoretische Gebäude der *Politeia* organisiert.⁸

Mit der Frage nach dem guten Herrscher sind in der Tat auch die Grenzen der antiken Staatstheorie bezeichnet, denn in dieser Hinsicht ist in der Neuzeit eine wesentliche Wendung eingetreten. Um sie einzuordnen, muss man sich jedoch zunächst einmal klarmachen, dass der »Philosoph«, der nach Platon an der Spitze des idealen Staates stehen muss, kein Weisheitslehrer, sondern eben ein gerechter Mensch ist, der gar nicht anders als gut handeln kann, und zwar aus rationaler Einsicht heraus. Er *wäre* der zur Herrschaft berufene Staatslenker, der seine Berufung rechtfertigt, indem er eine umfassende, Theorie und Praxis zur unauflösbaren Einheit verschmelzende Erziehung erhält. Als solcher hat der Gedanke, ungeachtet der Ablehnung, die in der gesamten abendländischen politischen Geschichte die Idee einer Philosophen- oder auch Priesterherrschaft immer gefunden hat, eine ungeheure Wirkung gehabt, nämlich in der Tradition der »Fürstenspiegel«, die von den antiken Anfängen bis ins 19. Jahrhundert die paradigmatische literarische Form geblieben ist, in der das Problem der Bildung der politischen Herrscher erörtert worden ist.

6 Vgl. Richard Saage, *Politische Utopien der Neuzeit*, Darmstadt 1991.

7 Zu Popper vgl. Anhang Kapitel 2; André Glucksmann, *Die Meisterdenker*, Reinbek 1978.

8 Der Begriff »Legitimität« ist natürlich im griechischen Kontext nur mit Vorbehalt zu verstehen: die Daseinsberechtigung des Staates überhaupt kann nicht in Frage stehen, wenn der Mensch von Natur aus ein staatsbildendes Lebewesen ist.

Die Verflechtung zwischen Gerechtigkeit im Verhältnis zu sich selbst und den anderen ist in der großen Metapher des »Philosophenstaates« das eigentliche Thema. Weil der Gerechte nach Platon derjenige ist, der nicht nur einsieht, worin das Gelingen seines eigenen Lebens besteht, sondern für den es eine Trennung zwischen dieser Einsicht und dem Wirken auf das Gelingen des Lebens der anderen gar nicht geben kann, ist er auch der zur Herrschaft im Staat berufene Führer. So problematisch diese metaphori-sche Antwort sein mag, bedeutender ist die Frage, auf die sie gegeben wird. Sie, *die Frage nach dem gerechten Herrscher ist der Anfang der politischen Philosophie bei den Griechen und in unserer Kultur überhaupt*. Und ungeachtet aller Brüche, die die Tradition ihrer Beantwortung kennzeichnen, wird sich zeigen, dass sie in verwandelter Form, als *die Frage nach der guten Gesetzgebung*, bis heute richtungweisend geblieben ist.

Machen wir uns zunächst noch einmal die legitimierungstheoretische Bedeutung des platonischen Gedankens klar. Die Scheidelinie zwischen dem guten und dem schlechten Staat wird nach Platon durch die Scheidelinie zwischen dem guten und dem schlechten Herrscher definiert. Diese Scheidelinie ist wiederum gezogen durch die Grundhaltung des Regierenden, die dem Guten erlaubt, nicht »auf das zu sehen, was ihm selbst zuträglich ist« (347 d). Eine Staatsverwaltung, die dies zur Basis hat, ist nach Platon eine »wachende«⁹ im Gegensatz zu einer »schlaftraumelnden« Verwaltung, in der die Regierenden ihre Neigungen und Ressentiments freien Lauf lassen, »um Schatten fechten und über das Herrschen Krieg und Streit anfangen, als wäre es ein großes Gut« (520 d/e). Psychologisch gesehen, ist es das elementarste Kennzeichen eines gerechten Herrschers, das seine Existenz nicht mit dem Amt und schon gar nicht mit der Karriere, die zu ihm führt, steht und fällt. Wenn ein Staat, so Sokrates in der *Politeia* (347 d), »aus lauter guten Männern bestände, so würde man sich um das Nichtregieren ebenso streiten wie jetzt um das Regieren«. Ein Gerechter wird nicht deshalb nach Staatsämtern streben, weil er durch ihre Erlangung seinem Leben noch etwas an Vollkommenheit hinzufügen könnte; die Gerechten streben für sich nie nach Herrschaft, weil »sie keine Armut empfinden, sondern von Geburt den größten Schatz in sich haben« (547 b). Einem Gerechten kann es, wenn er regieren will, nur um eines zu tun sein, nämlich der »größten Strafe« zu entgehen, die ihm zugefügt werden kann, die nämlich darin besteht, dass man »von einem Schlechteren regiert wird« (347 c). Gemeint ist natürlich: von einem *moralisch* Schlechteren.

Im Hintergrund der massiven Betonung ethischen, also philosophischen Wissens für das gute Zusammenleben stehen bei Platon vor allem zwei Ausgangsannahmen. Die eine, dass moralische Schlechtigkeit immer aus *Irrtum* entspringt, ist schon bei Aristoteles und dann eigentlich für immer aufgegeben worden. Die andere zieht sich durch die gesamte griechische Staatsphilosophie und fehlt in gewisser Weise der Neuzeit; es handelt sich um die Lehre vom geschichtlich unvermeidlichen *Verfassungswandel*. Wohnte dem Staatswesen nicht eine natürliche Tendenz inne, in die Hände der Ungerechten zu fallen, so gäbe es die Notwendigkeit nicht, die den Gerechten zum Herrschen beruft. Daher

9 Reinhart Maurer, *Platos Staat und die Demokratie*, Berlin 1970, übersetzt dies mit »rationale«.

gilt, dass, solange die Staatslenkung in der Hand der Richtigen ist, es schmähsch wäre, sich ungerufen um sie zu bemühen. Wer gerecht herrscht, dient den anderen Menschen, gibt ihnen und seinem Staat etwas zurück, handelt aus dem Überfluss an Kraft, die ihm sein Leben gibt, nicht aus einem Mangel an Zufriedenheit mit seiner Stellung. Nur wer für sich selbst schon alles erreicht hat, woraus er sein Leben und das Gelingen des Lebens zu definieren und wovon her er sein Leben anzunehmen vermag, kann sich in der Herrschaft über andere so unparteilich verhalten, dass der Sinn guten Regierens realisiert wird, der in dem ständigen Bestreben besteht, dafür zu sorgen, dass nicht »ein Stand in besonderem Maße glücklich wäre, sondern soviel als möglich der ganze Staat« (420 b).

c) Der Totalitarismusvorwurf

All dies muss man sich klar machen, um zu verstehen, wie radikal die Kritik am »Philosophenstaat« einen Gegensatz und eine Inkonsistenz in Platons Staatstheorie hineinträgt, die philosophisch eigentlich unverständlich ist. Das wichtigste Zeugnis dieser Kritik ist der erste Band von »*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*« von Karl POPPER, einem Buch, das aus den Erfahrungen des Totalitarismus in Europa vor dem Zweiten Weltkrieg und aus dem Willen entstanden ist, zu ihrer Bekämpfung einen philosophisch ansetzenden, aber letztendlich weltanschaulich fundierten Gegenentwurf zu setzen. Nach Popper ist Platons Politeia das Urprogramm des Totalitarismus, an das die »falschen Propheten« Hegel und Marx nur anknüpfen mussten, um jene denkerischen Totallösungen zu entwerfen, denen dann die tatsächlichen Endlösungsversuche des 20. Jahrhunderts folgen sollten. Popper konzentriert sich ganz einseitig auf den platonischen Philosophenstaat. Dabei unterstellt er der Politeia eine durch und durch *ideologische* Konstitution, das heißt, er schreibt Platon ein bestimmtes Interesse zu, das er nicht offen vertreten konnte, sondern verkappt als eine absolute, abstrakte und für alle Menschen gültige Wahrheit indirekt in die Köpfe hineinzubringen versucht hat. Das Interesse Platons ergebe sich aus der historischen Situation, nämlich dem durch den Peloponnesischen Krieg herbeigeführten Ende der oligarchischen, von Sparta eingesetzten athenischen Regierung, der die Familie Platons angehört hatte. In der Niederwerfung der oligarchischen Regierung durch die Demokraten in der Jugend Platons ist es auch zum Tod zweier Onkel Platons gekommen. In dieser Situation hätte sich die tiefe Verachtung der Demokratie und der Schmerz über den Verlust der eigenen Machtstellung in der platonischen Theorie einer gänzlich undemokratischen, auf der Herrschaft von oben berufener basierender Regierung entladen. Platons Ziel sei also ein prinzipiell konservatives (Popper, 68), es gehe ihm um die nachträgliche Legitimation der geschlossenen Gesellschaft durch die Ersetzung des magischen Glaubens durch einen philosophischen (252), wobei der Inhalt gleich bliebe: Glaube an *Kollektivismus* (261). Die »geschlossene Gesellschaft« ist dabei definiert durch die jeder Überprüfung durch die Untergebenen entzogene Legitimationsvorstellung der politisch Herrschenden (Dynas-

tie, Familie, Geschichte, Mythos), die Undurchlässigkeit der gesellschaftlichen Schichten und die allein auf Macht und Gewalt gegründete Ordnung. Platons Methode bestehe nun in der verräterischen Inanspruchnahme des Sokrates (260), den Platon als Figur in seinen Dialogen auftreten lässt, obwohl er das, was Sokrates wirklich wollte, in sein Gegenteil verkehrt. Diese Verratstheorie ist eine Konstruktion, für die der, der sie aufstellt, allein die Beweislast trägt; denn in Wahrheit wissen wir fast alles, was wir über Sokrates wissen, eben von Platon.

Popper fasst die Prinzipien, in denen dieser platonische »Staat« der modernen Idee legitimer Ordnung entgegensteht, folgendermaßen zusammen: Platon gehe aus von der Idee des natürlichen Herrschers, indem er die Frage nach dem guten Regierenden stellt (169); er propagiere das Führerprinzip, das heißt die institutionelle Sicherung persönlicher Vortrefflichkeit als Aufgabe der Regierungsbildung (188); er glaube an den Historizismus, das heißt an eine geschichtliche Logik (31), die die geschichtliche Durchsetzungskraft des Individuums und der offenen Gesellschaft verkenne (236); und generell begründe er den Staat aus metaphysischen Prinzipien, für die er absolute Wahrheits-einsicht beanspruche, statt aus den Menschenrechten.

Fragen wir nun zunächst nach den Ansatzpunkten, in denen Popper tatsächlich Aussagen Platons findet, die eine solche Interpretation nahe legen könnten. Platons These vom Philosophenkönig ist tatsächlich die Brückenstelle zwischen der ethischen und der geschichtlichen Erörterung in der *Politeia*. Aber eine Forderung nach der »Sophokratie«, ja dem »Führerstaat« wäre dies nur, wenn Platon die Machtergreifung zur ethischen Aufgabe der Philosophen erklären würde. Davon kann aber nicht nur keine Rede sein, sondern die Weltflucht und die Abwendung von staatlichen Dingen wird mehrfach (*Politeia*, 494 a, 500 b/c) als Voraussetzung des philosophischen Lebensweges betont. Aus der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit folgt *nicht* die Notwendigkeit, im Staat an die Macht zu kommen, folgt also nicht einmal die Forderung zum politischen Engagement des Philosophen. Platon erhebt einen viel bescheideneren Anspruch, und zwar ausdrücklich und klar. Er fordert nicht, dass der Philosoph qua Philosoph das Übel der Menschheit zu beseitigen habe und er weist ihm dafür auch keinerlei Verantwortung zu; sondern er reklamiert lediglich, dass das politische Engagement des Philosophen nicht völlig irrational sei. Es ist keine Existenz- und Realisierungsbedingung einer gerechten Seele, das sie im Staat an die Macht kommt, aber es ist eine Sinnbedingung ihres politischen Engagements, das es zumindest nicht undenkbar ist, dass sie an die Macht kommen, das heißt auf die tatsächliche Gestaltung des Staates realen Einfluss erlangen *könnte*. (*Politeia* 499 c) Es genügt für den Rationalitätsanspruch des politisch engagierten Philosophen, dass die Umsetzung seiner Vorstellungen vom Staat nur »nicht ganz unmöglich« (*Politeia* 502 b) ist. Der philosophische Dialog markiert ein Ideal, von dem her die Politik Rationalität gewinnen kann; aber diese Rationalität ist nicht operationalisierbar im Sinne eines Machtprogramms.

Richtig ist auch, dass Platon die Auswahl der Herrscher auf Grund des Prinzips ihrer Bildung fordert. (*Politeia* 519 c) Worin aber besteht diese Bildung? Sie gründet ge-

rade nicht in einem Herrschaftswissen, wenn unter Herrschaftswissen zu verstehen ist, dass es etwas gibt, das der Philosoph weiß und das er den anderen, die er beherrscht, gerade nicht mitzuteilen hätte. Vielmehr geht es um eine Erkenntnis die sich gerade im Gegenteil einzig und allein in einem Dialog bilden kann, bei dem der Wissende mit einem dem er sein Wissen weiterzugeben hat, übereinkommen muss. Das Wissen kann überhaupt nicht in Formeln fixiert werden. Vielmehr ist das Kriterium der Wahrheit der personale Übergang von dem der sie gefunden hat auf den dem er sie mitteilt. Und diese Mitteilung ist prinzipiell eine universale, an jeden Vernünftigen gerichtete. Richtig ist allerdings, dass der Dialog kein die Wahrheit erzeugender, sondern ein sie weitergebender und dass er immer einer zwischen Lehrendem und Lernendem ist. Dies ist für Platons Wahrheitsauffassung essenziell und in der Tat ein wesentlicher Gesichtspunkt für seine Abhebung gegenüber modernen Auffassungen. Die Erwartung, dass der Menschheit noch ein künftiges, durch theoretische Wissenschaft zu gewinnendes Wissen bevorstünde, von dem her unsere jetzige ethische Erkenntnis in irgendeiner Weise zu relativieren wäre, ist Platon fremd; sie bestimmt die Reflexion über gute Politik dann erst in der Neuzeit. Im Hinblick auf die Erkenntnis des Guten gibt es für Platon keinen Fortschritt, weil der Horizont des ethischen Handelns sich im Prinzip nicht ändern kann: der gerechte Mensch. Wir tragen das Wissen um Gerechtigkeit von Natur aus in uns; es kann nur als solches weitergegeben werden.

Richtig ist auch, dass Platon die Auffassung darlegt, dass es für jeden Menschen etwas gibt, das »das Seinige« ist und das die politische Herrschaft den Sinn hat uns das jeweils Unsrige zuzuweisen. Platons Sokrates kommt zu einer streng hierarchischen Ordnung, in der der Vernünftige über den Krieger und den Arbeitenden herrscht. Aber man muss, um dies zu bewerten, doch auf die methodische Grundanlage des »Idealstaats« blicken. Dieser Staat wird nach der ausdrücklichen Aussage am Beginn seines Entwurfs als ein *Bild* entworfen, nämlich als das Bild der gerechten Seele, also desjenigen Verhältnisses, das in der Selbstbeziehung eines Menschen herrschen muss, der zum Regieren befähigt sein soll.

»Die Untersuchung, zu der wir uns anschicken, ist keine geringe, sondern erfordert ein scharfes Auge, wie mir scheint. Da wir nun aber [...] darin nicht stark sind, so halte ich für passend, eine solche Untersuchung desselben vorzunehmen, wie es etwa wäre, wenn jemand einen nicht sehr Weitsichtigen, eine kleine Schrift aus der Ferne lesen heißen würde, und dann jemand auf den Gedanken käme, dass man dieselbe Schrift anderswo größer und auf Größerem haben könne: da wäre es wohl, denke ich, offenbar ein glücklicher Fund, zuerst diese zu lesen und dann erst bei der kleineren nachzusehen, ob sie etwa dasselbe ist.« (*Politeia* 368 d)

Es geht hier also darum, einen Staat in Anführungszeichen als Bild der guten Seele zu entwerfen. Der dann unter dieser Voraussetzung konstruierte Staat ist in der Tat einer, bei dem der vernünftige Seelenteil über den muthaften, das heißt den zur Gewalt beru-

fenen Seelenteil absolut herrscht und den der Befriedigung fähigen Seelenteil, der den triebhaften Interessen dient, der aber auch zur Produktion fähig und entscheidend ist, absolut vorgibt, was er zu leisten und worauf er sich zu richten hat. *Die Vernunft selbst befiehlt, diktiert*: das ist ein Grundtopos, der sich als »*dictamen rationis*« über die Stoa und Hobbes bis zu Kant und damit in die staatsphilosophische Diskussion der Gegenwart gezogen hat. Die Vernunft ist wesentlich befehlend: das heißt, doch in der anderen Richtung gelesen: Befehle müssen zuletzt aus der Vernunft hervorgehen! Und dass die Unvernünftigen, nur an ihrem persönlichen Wohl Interessierten, in diesem Modell diktatorisch beherrscht werden, heißt übertragen: Die Vernunft muss die Privatinteressen überwinden, damit der Staat rational funktionieren kann.

Eine wesentliche Grenzmarkierung, um die es Popper geht, ist allerdings im Ansatz richtig, nämlich dass die Frage nach dem guten Herrscher in der Neuzeit durch *die Frage nach gelingender Herrschaftskontrolle* abgelöst worden ist. An die Stelle des personalen tritt in der neuzeitlichen Staatsphilosophie ein institutionelles Modell von Gerechtigkeit. Dieses steht, auch das ist richtig, vor dem Hintergrund der Verwerfung des teleologischen Verständnisses von der menschlichen Natur, wie es bei Platon vorausgesetzt wird. Und Ethik und Politik sind in der Neuzeit in einer Weise getrennt, die nicht nur für Platon, sondern auch für Aristoteles undenkbar gewesen wäre. Aber wenn man den Weg verfolgt, auf dem vernünftige Erwägungen diesen Wandel herbeigeführt haben, dann lässt sich zeigen, dass die von Platon gestellte Frage, die diesem Weg die Richtung gibt, im Kern bis heute dieselbe geblieben ist, nämlich *die Frage, was die gute von der schlechten politischen Ordnung unterscheidet*.

d) Die Lehre vom Verfassungswandel – das Gesetz als »zweitbeste Lösung«

Die Lehre vom Verfassungswandel und die Frage nach dem guten Herrscher gehören zusammen. Auf die Forderung, dass der Herrscher seine Stellung durch die Herrschaft über sich selbst zu rechtfertigen habe, wurde verzichtet, als die politische Philosophie die Instrumente entwickelt zu haben beanspruchte, durch die eben die Gefahr des Verfassungswandels für immer gebannt sein sollte: Nur die institutionelle Garantie der absoluten Stabilität eines Gemeinwesens könnte vom Anspruch auf die moralische Integrität seiner Repräsentanten entbinden. Die Garantie solcher Stabilität hat keiner der ethisch richtungweisenden antiken Autoren für theoretisch begründbar gehalten. Insbesondere für Platon ist der Verfassungswandel geschichtliche Tatsache. Nur als Stationen eines solchen Wandlungsprozesses sind im achten Buch der *Politeia* die verschiedenen Verfassungen überhaupt definiert. Platon entwickelt dort eine geschichtliche Grundthese, die man noch einmal als eine Art Rechtfertigung seiner Analogie zwischen Staat und Seele und der Begründung des guten Staates aus der ethischen Qualität seines Herrschers ansehen kann. Die These ist, dass es »so viele Arten von Menschencharakteren

Der gute Staat

Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart

Schweidler, W.

2014, XIV, 263 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-03126-8