

4. Die Aktualität Platons: Ist Platons *Politeia* totalitär?

4.1 Karl R. Poppers „Offene Gesellschaft“ und seine Platon-Kritik

Poppers Schrift *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*²²⁸ ist nicht die einzige und war auch nicht die erste ablehnende Kritik an Platon. Sie hatte Vorgänger, unter denen R. H. S. Crossmans *Plato To-Day*²²⁹ wohl der bedeutendste war. Aber die Kritik Poppers ist sicher die radikalste und grundsätzlichsste Auseinandersetzung mit Platon. Ihre Kraft gewinnt sie mehr aus der Verteidigung als aus dem Angriff. Es ging ihm um die entschiedene intellektuelle Verteidigung der pluralistischen Gesellschaft. Popper hat nach eigener Auskunft den Entschluß zur Niederschrift des Buches gefaßt, als er 1938 vom Einmarsch Hitler-Deutschlands in Österreich hörte. Geschrieben während des Zweiten Weltkrieges sollte es sein „Beitrag zu den Kriegsanstrengungen“ sein: eine philosophisch-theoretische Wendung gegen alle totalitären Ideen.²³⁰

Schon Crossman hatte eine Verbindung zwischen dem Totalitarismus, insbesondere dem Nationalsozialismus, und der platonischen Staatsphilosophie hergestellt. Obwohl er meinte, daß die moralische und intellektuelle Qualität der nationalsozialistischen Führer und ihrer Absichten mit Platons Zielen nicht vereinbar sei, glaubte er doch, daß die Disziplinierung der Massen im nationalsozialistischen Staat und dessen Aufbau selbst Platons Staatslehre entgegengekommen wäre, bis hin zur Verwendung des Rassismus als eines Propagandamittels.²³¹ Popper übernahm vieles von der Kritik Crossmans, aber er ging noch weit über sie hinaus. Nach eigener Aussage glaubte er, daß „Platons politisches Programm, weit davon entfernt, dem totalitärer Systeme überlegen zu sein, im Grunde mit ihm identisch ist.“²³²

²²⁸ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, Bd. I, 7. Auflage, Tübingen 1992.

²²⁹ R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, 2. Auflage, London 1959.

²³⁰ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. IX; vgl. Herwig Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994, S. 156ff; Hartmut Erbse, *Platons „Politeia“ und die modernen Antiplatoniker*, in: *Gymnasium*, Bd. 83, 1976, S. 169ff.

²³¹ R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, a. a. O., S. 195.

²³² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 106.

Poppers Haltung war jedoch durchaus widersprüchlich. So widersprach er Crossman etwa in der Annahme, daß Platon die Absicht gehabt habe, die Bürger seines Staates wirklich glücklich machen zu wollen. Aber er kam schließlich selbst zu dem Schluß, daß „Platons Erklärung, daß er den Staat und seine Bürger glücklich zu machen wünsche“, zumindest „nicht bloße Propaganda“ sei. Er gelangte zu der Überzeugung, daß in diesem - obzwar irregeleiteten - Bestreben „die Stärke der alten sowie der neuen totalitären Bewegungen“ läge²³³, eine Auffassung, die sich offenbar erst im Laufe der Niederschrift des Buches klar entwickelt hat.

Warum lag Popper daran, eine Parallele von dem antiken Denker Platon zum modernen Totalitarismus zu ziehen? Die Antwort liegt in der philosophischen Bedeutung Platons. Platon wurde von Popper erklärtermaßen als Exempel ausgewählt.²³⁴ Dieser Ansatz Poppers leidet an derselben Schwäche wie alle exemplarischen Urteile: Sie lassen ihrem Gegenstand kaum je individuelle Gerechtigkeit widerfahren.

Popper sah Platons grundlegendes politisches Motiv in dem Wunsch, zu einer alten, stammesgebundenen, zu einer geschlossenen Gesellschaft zurückzukehren. Man kann vermuten, daß dieser Wunsch in hohem Maße zeitgebunden war, durch historische Umstände bedingt und aus ihnen zu verstehen. Aber Popper erblickte darin einen weitaus grundsätzlicheren Widerstand gegen das Aufbrechen der geschlossenen Gesellschaft, eine Entwicklung, die für Popper von der griechischen Zivilisation ihren Ausgang nahm und zu Zeiten Platons in vollem Gange war, die aber auch heute noch anhält und alte und neue Gegner gefunden hat. Die historische Interpretation Poppers versucht daher vor allem zu zeigen, daß, wie er sich ausdrückte, die „Ideen, die wir heute totalitär nennen, einer Tradition angehören, die ebenso alt oder ebenso jung ist wie unsere Zivilisation selbst.“²³⁵ Popper legte nicht nur eine Platon-Kritik vor, sondern auch und vor allem ein Plädoyer für eine liberale Gesellschaft. Um dem historischen Platon überhaupt gerecht werden zu können, mußte Popper davon ausgehen, daß diese

²³³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 204, S. XVIII.

²³⁴ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. XVI.

²³⁵ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 3.

liberale Grundposition auch zu Lebzeiten Platons schon eine Alternative zu seiner Lehre darstellte.

Hier soll unterschieden werden zwischen einer inneren und einer äußeren Kritik. Als innere Kritik ist die Frage nach der Folgerichtigkeit und Logik, das Verstehen Platons von seinen eigenen Voraussetzungen oder Grundprämissen her gemeint. Als äußere Kritik ist dagegen das Hinterfragen dieser Grundprämissen zu verstehen. Der Unterschied zwischen innerer und äußerer Kritik bedeutet zugleich einen Unterschied in der wissenschaftlichen Vorgehensweise. Begibt man sich auf das Feld äußerer Kritik, so verläßt man den Boden wertneutraler Interpretation, und muß selbst von neuem den grundlegenden philosophischen Fragen (und nicht nur den Antworten) nachgehen, die Platon bewegten. Zwar kann der Vorwurf der intellektuellen Unredlichkeit weitgehend durch den Nachweis innerer Konsequenz entkräftet werden. Doch bedeutet andererseits die Widerlegung einer inneren Kritik nicht, daß die äußere Kritik auch unberechtigt wäre. Wenn man, wie Popper Platons Staatsphilosophie als unmittelbaren Entwurf eines politischen Programms und nicht als philosophisch-idealistische Reflexion versteht (!), dann scheint das Urteil Renford Bambroughs treffend zu sein, daß die Verteidiger Platons im Bereich der inneren Kritik weitgehend siegreich bleiben, von der äußeren Kritik seiner Gegner aber vieles berechtigt ist.²³⁶

In den beiden Entwürfen einer „geschlossenen“ und einer „offenen“ Gesellschaft sah Popper den grundlegenden politischen Antagonismus zwischen ihm und Platon. Die geschlossene Gesellschaft ist die Stammesgesellschaft, in der die Lebensart von tabuisierten Sitten vorgegeben wird und deshalb tatsächlich in mancher Hinsicht mit einem Organismus verglichen werden kann: eine konkrete Gruppe mit überkommener Ordnung, in der jedem sein Platz bestimmt ist.²³⁷ Dagegen kann die offene Gesellschaft als abstrakte, als individualisierte Gesellschaft gekennzeichnet werden. Parallel zum

²³⁶ Vgl. Renford Bambrough, *Plato's Modern Friends and Enemies*, in: Renford Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge 1967, S. 14.

²³⁷ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 207f.; vgl. Manfred Seiler, *Das Elend des Historizismus. Über Karl Reimund Popper*, in: Ulrich Greiner (Hg.), *Revision. Denker des 20. Jahrhunderts auf dem Prüfstand. Eine Zeit-Serie*, Hildesheim 1993, S. 87ff.

Entwicklungsprozeß von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft verläuft ein Erkenntnisweg, der Weg des Hinterfragens alter Sitten und Gebräuche, der Entdeckung des Unterschiedes zwischen Natur und Konvention, schließlich der rationalen Betrachtung der Welt. Die offene Gesellschaftsordnung, darin kann man Popper zustimmen, ist ein Produkt des Fortschritts und der Rationalität, und sie ist selbst fortschrittsorientiert. Umgekehrt war für ihn die geschlossene Gesellschaft rückwärts gewandt, rückwärts auf den ursprünglichen und harmonischen Stammesstaat. In Platons Staatsentwurf erblickte er die rationale Rekonstruktion eines ursprünglichen griechischen Stammesstaates.²³⁸ Es ist wahr, daß Platon geglaubt hat, in ursprünglicheren Staaten idealere Gebilde finden zu können. Dennoch zielte sein Entwurf auf mehr als auf reine Rekonstruktion; er versuchte nicht als Historiker überkommene Fragmente zusammenzutragen, nicht empirisch nach dem Ursprung zu forschen, sondern geistig jenes Ideal zu erfassen, dessen Bild einst dem Ursprung des Staates zugrunde gelegen hat.

Platons Fragen nach dem idealen Staat gehen viel zu tief, als daß er mit einer tabuisierten Ordnung vereinbar wäre. Seine Suche nach Wissen ist jeder magischen Einstellung so fremd, daß er glaubte, auch Gott keine Willkür oder Freiheit, sondern rein rational gutes Handeln zuschreiben zu müssen.²³⁹ Das rationale Streben nach Erkenntnis ist zugleich die Eigenschaft der Philosophenherrscher, die den idealen Staat regieren sollen. Hätte Platon geglaubt, daß sein Staat mit rationaler Wissenschaftlichkeit nicht begründbar gewesen wäre, hätte er seinen Idealstaat nicht entwerfen können.

Popper war indes nicht an einer gelehrten Diskussion der platonischen Philosophie gelegen. Seine Kritik richtete sich in der historischen Gestalt Platons vielmehr gegen totalitäre Denkansätze überhaupt. Schon daß er den moderner Terminologie entlehnten Begriff des Totalitarismus mit Platon in Verbindung brachte, ist für seinen Ansatz charakteristisch. Popper warf Platon politische Intentionen, die Vertretung von Klasseninteressen, eigenes Machtstreben (eine These, die er von Hans Kelsen übernahm²⁴⁰) und intellektuelle Unredlichkeit vor, Unterstellungen, die anfechtbar sind

²³⁸ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 56.

²³⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 379b ff.

²⁴⁰ Hans Kelsen, *Die platonische Liebe*, in: Heinz Maus und Friedrich Fürstenberg (Hg.), *Aufsätze zur Ideologiekritik. Mit einer Einleitung von Ernst Topitsch*, Neuwied; Berlin 1964, S.

und vom eigentlichen Kern der Kritik ablenken. Ein Problem ergibt sich schon daraus, daß Popper keinen klaren Totalitarismusbegriff verwendet hat. Er war für ihn weitgehend mit einem allgemeinen Kollektivismus identisch: eine Bezeichnung, die für ihn ein Synonym für eine geschlossene Gesellschaftsordnung ist. Auf eine eingehende Auseinandersetzung mit dem modernen Totalitarismus hat sich Popper gar nicht eingelassen.

Die Auseinandersetzung um Begriff und Wirklichkeit des Totalitarismus gehört zu den großen und umstrittenen Themen unseres Jahrhunderts. Seine Geschichte beginnt mit der Formierung rechts- und linksradikaler Ideologien um die Jahrhundertwende. Der Totalitarismus findet schließlich mit der Machtergreifung Mussolinis in Italien 1922/23 eine erste Manifestation.²⁴¹

Die einzelnen Merkmale moderner totalitärer Herrschaft wurden nach 1945 von Hannah Arendt²⁴² und von Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski herausgearbeitet. Der Totalitarismus-Begriff von Friedrich und Brzezinski aus den fünfziger Jahren umfaßt sechs Merkmale der totalitären Diktatur: I) die Existenz einer chiliastischen Ideologie, II) einer zentralistischen Massenpartei, III) einer terroristischen Geheimpolizei, IV) die Kontrolle aller Massenkommunikationsmittel, V) das Monopol über die Kampfaffen und VI) die zentrale Lenkung der Wirtschaft.²⁴³ An diesen Kriterien gemessen geht jede Begriffsschärfe verloren, wenn man den

114ff.; Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 361.

²⁴¹ Vgl. Karl Dietrich Bracher, *Die totalitäre Erfahrung*, München; Zürich 1987, S. 21-26.

²⁴² Vgl. So beschrieb H. Arendt unter dem Eindruck des Jerusalemer Eichmann-Prozesses Anfang der sechziger Jahre erstmals die „Banalität des Bösen“ und leitete damit eine Entdämonisierung Hitlers ein. Dies lenkte das Interesse zunehmend auf den alltäglichen Faschismus. Hierzu vgl. Peter Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*, Frankfurt am Main 1993, S. 18-19; vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1993.

²⁴³ Vgl. Peter Christian Ludz, *Offene Fragen in der Totalitarismus-Forschung*, in: Bruno Seidel (Hg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1968, S. 466-512.

Totalitarismusbegriff auf Platons Idealstaat bezieht.²⁴⁴ Die Verwendung des Totalitarismusbegriffs gab der Kritik eine gewollte Schärfe, die ihrer Klarheit jedoch nicht immer förderlich ist. Die Kritik Poppers hat so zwar an Schlagkraft gewonnen, aber an Stringenz verloren.

Poppers Buch über „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde“ ging aus einer Kritik des Historizismus hervor, die unter dem Titel *Das Elend des Historizismus* erschienen ist.²⁴⁵ Historizismus ist ein Begriff, den Popper selbst geprägt hat. Er soll die These bezeichnen, daß der Geschichtsablauf von Notwendigkeiten bestimmt wird, die sich dem Einfluß des Menschen entziehen.

Unter diesem Oberbegriff sind verschiedene Denkhaltungen zu unterscheiden. Die Form des konsequenten Historizismus ist der Glauben an einen unerforschlichen und unabänderlichen Determinismus. Diese Haltung führt folgerichtig zu einem allgemeinen und damit auch ethischen Nihilismus. Da sie jede Möglichkeit, das Weltgeschehen zu beeinflussen, leugnet, tendiert sie dazu, dieses zu erdulden, nicht selbst in den historischen Prozeß einzugreifen. Gefährlicher ist für Popper ein prophetischer Historizismus: Lehren, die verkünden, den Sinn oder das Ziel der Geschichte erkannt zu haben und daher die Zukunft voraussagen zu können. Mit dem vermeintlichen Wissen um das Ziel der Geschichte wird das rein fatalistische Element des Historizismus durch ein aktivistisches ersetzt. Es provoziert seine Anhänger dazu, aktiv an der Gestaltung dieses Zieles mitzuwirken, selbst zum Vollzieher eines vermeintlichen Schicksales zu werden, und dies umso mehr, wenn die Erfüllung der Prophezeiung auf sich warten läßt, aber beschleunigt werden kann. Popper hat hierbei zwei Lehren vor Augen gehabt: Die marxistische Lehre des Klassenkampfes und die sozialdarwinistische Lehre vom Kampf der Rassen. Bei beiden wurde die These eines in jeder Einzelheit durch das Schicksal vorgezeichneten Weges durch den Glauben an allgemeine Gesetzmäßigkeiten ersetzt, nach denen sich der historische Prozeß vollzieht. Innerhalb dieser Gesetzmäßigkeiten erscheint die Beeinflussung der Geschichte wieder möglich, und bei allem Glauben an

²⁴⁴ Vgl. Carl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski, *Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur*, in: Bruno Seidel (Hg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*, a. a. O., S. 600-617.

²⁴⁵ Karl R. Popper, *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*, 2. Auflage, Hamburg 1994, S. 165.

die Zwangsläufigkeit des Geschichtsprozesses erwecken sie doch den Eindruck, daß die Durchsetzung des geschichtlich Notwendigen beschleunigt werden kann, erkämpft werden muß.²⁴⁶

An dieser Popperschen Problemstellung gemessen, vermag der Vorwurf des Historizismus Platon freilich nur sehr bedingt zu treffen; denn er beruht nach Poppers Analyse auf dem Glauben an ein unabänderliches Verfallsgesetz. Der Idealstaat Platons ist jedoch auf einen Zustand der Konstanz hin, auf Dauer angelegt.²⁴⁷ Das würde gerade nicht die Verwirklichung des geschichtlichen Ziels, sondern den Ausbruch aus dem historischen Gesetz des Verfalls selbst zur Aufgabe machen. Damit wäre Platons Historizismus ein der Verwirklichung seines eigenen Ideals entgegenstehendes Element.

Glaubte Platon wirklich an ein historisches Verfallsgesetz? Das maßgebliche Argument Poppers ist Platons Beschreibung von der Entartung der Staatsformen.²⁴⁸ Popper selbst erblickte darin eine vorweggenommene Theorie des Klassenkampfes.²⁴⁹ Er hat Platons Beschreibung vom Verfall der Staatsformen - mit Ausnahme der Beurteilung der Demokratie - selbst eine „geniale“ soziologische Theorie genannt, „die imstande ist, die Hauptrichtungen der historischen Entwicklung der griechischen Staaten sowie der sozialen und politischen Kräfte zu erklären, die in seinen eigenen Tagen am Werke waren.“²⁵⁰

Hat Platon hierbei eine Zwangsläufigkeit angenommen? Die Verwirklichung seines Ideals war ja nur gegen die von ihm beschriebenen Tendenzen möglich. Daß er an die Möglichkeit, dem Verfall durch Reformen zu begegnen, geglaubt hat, zeigt auch sein Bemühen um die Tyrannen von Syrakus. Hätte Popper dies berücksichtigt, hätte er Platons Staatsphilosophie als eine keineswegs zu Verwirklichung bestimmte Utopie auffassen müssen, nicht aber als politisches Programm, wie er es getan hat.

²⁴⁶ Siehe die Vorworte zur *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, bes. S. IX.

²⁴⁷ Vgl. Ralf Dahrendorf, *Lob des Thrasymachos zur Neuorientierung von politischer Theorie und politischer Analyse*, in: ders., *Pfade aus Utopia*, München 1974, S. 313.

²⁴⁸ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 543a ff.

²⁴⁹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 49.

²⁵⁰ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 44.

Popper hat den angeblichen Historizismus Platons andererseits auch mit seiner Ideenlehre in Verbindung gebracht.²⁵¹ Doch auch dieser Ansatz der Kritik führt nicht weit. Platons Ideenlehre hat mit dem Historizismus im Verständnis von Popper nichts gemein. Sie stellt geradewegs eine Gegenposition zu jedwedem Historismus dar, bildet Orientierung im ablaufenden Geschichtsprozeß, läßt seinen Ausgang aber offen. Der Umstand, daß Platon nicht von einem linearen, gesetzmäßigen Geschichtsverlauf ausgegangen ist, sondern im Einklang mit dem griechisch-antiken Geschichtsverständnis einen zyklischen Ablauf angenommen hat, führt dazu, daß die Historizismus-Kritik Poppers an Platons Lehren weitgehend ergebnislos bleibt. Tatsächlich fällt dabei lediglich an, daß die „Demokratie“ für Platon eine Verfallserscheinung unter anderen gewesen ist. Dies aber aus Gründen, die mit einem Historismus nichts zu tun haben.²⁵²

Entscheidend für eine Kritik Platons ist vielmehr die Auseinandersetzung mit seiner Ideenlehre, weil sich daraus die Normen ergeben, die er, angestoßen von den politischen Zuständen seiner Heimatstadt Athen, für die Politik generell als Orientierung und Ziel vorgegeben hat; kurz aber mißverständlich ausgedrückt: mit seiner Staatsidee. Popper merkt im Vergleich zu Heraklit zutreffend an, daß Platon durch die Staatsidee, die er entwickelte, einen Maßstab zur qualitativen Beurteilung jeder Entwicklung gewann. Heraklit verspürte, so Popper, zwar eine Verderbnis in den sozialen Entwicklungen seiner Zeit, aber seine Lehre vom fortwährenden Dahinfließen aller Dinge gab ihm noch kein Kriterium in die Hand, um „über den Verlauf der politischen Entwicklung unmittelbar ein ethisches Verdammungsurteil zu fällen.“²⁵³

Für Popper war das 20. Jahrhundert, durch das Aufkommen des Kommunismus und Faschismus, das Jahrhundert der Ideologien. Poppers Mahnung lautete demgegenüber: „Laßt Theorien sterben, nicht Menschen.“ Er sperrte sich gegen das Bemühen der philosophischen Ethik, abstrakte und allgemeine politische Normen aufzustellen. Sein ethisch-soziales Konzept beruht auf der Einsicht in die letztliche Ungewißheit alles

²⁵¹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 25.

²⁵² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 5, S. 7, S. 52f.

²⁵³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 48.

Wissens und dementsprechend auch aller endlichen Normen. Im strengen Sinne weder Relativist noch Positivist,²⁵⁴ sondern Kantianer,²⁵⁵ gründet Poppers Kritik auf der Einsicht, daß ein Erkenntnisfortschritt nicht auf einer gesicherten, verifizierbaren theoretischen Grundlage, sondern vielmehr auf einer negativen Auslese von Erklärungsversuchen beruht. Poppers erkenntnistheoretisches Grundkonzept ist im folgenden Grundsatz enthalten: „Falsifizierbarkeit ist das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen empirischer Wissenschaft und Pseudowissenschaft“.²⁵⁶ Poppers Theorie der „Offenen Gesellschaft“ hängt eng mit seinen erkenntnistheoretischen Vorstellungen, insbesondere mit dem Fallibilismus, zusammen. An die Stelle der Kritik der Idee tritt die Idee der Kritik.²⁵⁷

Die „Methodenfrage“, wie Popper sie nannte²⁵⁸, ist grundsätzlicher Art. Auf die Möglichkeit normativen Wissens, das Platon für sich und seine Philosophenherrscher in Anspruch nimmt, zielt Poppers Kritik an der platonischen Staatslehre. Seine Kritik richtet sich sowohl gegen die Annahme, daß sozialwissenschaftliches Wissen einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben kann, wie auch dagegen, daß Normen im strengen Sinne wissenschaftlich zu begründen sind. Beides macht er Platon und denen, die sich auf ihn berufen, zum Vorwurf. Auf beide Annahmen, sagt er, läßt sich eine offene, plurale Gesellschaft nicht gründen. Sie wären ihr Ende.

Popper hat neuerdings Schützenhilfe von K. Trampedach erhalten, einem Autor, der seine Interpretation der platonischen Staatslehre nicht teilt. Eine „organizistische“ Interpretation von Platons Staatsidee ablehnend sagt er: „Die Polis dient bei Platon als Erziehungsanstalt und nicht wie bei Aristoteles als Selbstzweck. Für Platon ist der Staat nichts weiter als eine Pluralität von Seelen, ohne kollektives Wesen, so daß Paideia als Politik dasselbe ist wie Paideia als Psychologie oder Gerechtigkeit in der

²⁵⁴ Vgl. Hans-Joachim Dahms, *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt am Main 1994, S. 325-337.

²⁵⁵ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. xx-xxix.

²⁵⁶ Vgl. Karl R. Popper 1902 bis 1994, in: *Der Spiegel*, Nr. 39, 1994.

²⁵⁷ Vgl. Klaus von Beyme, a. a. O., S. 10, 47f.

²⁵⁸ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 5.

Seele dasselbe wie Gerechtigkeit in der Polis.²⁵⁹ Gerade deshalb aber, so folgerte er, sei in Platons Konzeption der Polis kein Platz für das Gefüge unterschiedlicher Institutionen und Instanzen, für eine eigentliche Politik. Der hohe Grad der Abstraktion von Platons Staatsidee führe zu der Überzeugung, daß ausschließlich das Wissen regieren könne und müsse. Dies aber ist nach Trampedach ein eindeutiger Irrweg,²⁶⁰ was ihn dazu bringt zu sagen: „Insofern hat Popper natürlich recht. Platon entwirft die geschlossene Gesellschaft. ...“²⁶¹

Popper und Platon gemeinsam ist die Kritik einer relativistischen Erkenntnistheorie, die Ansicht, daß Erkenntnis nur in subjektiver Überzeugung besteht. Popper meinte, einen Ausweg auf folgende Weise gefunden zu haben: Gedankeninhalte, Theorien und Argumente sind nicht das Resultat subjektiven Denkens, insofern sie, im Hinblick auf wahr oder falsch, objektive Sachverhalte betreffen und damit intersubjektiv überprüfbar sind. Den Bereich der „objektiven Theorien“ nannte Popper „Welt 3“, im Unterschied zur „Welt 1“ der „physikalischen Gegenstände“ und zur „Welt 2“ der „subjektiven Bewußtseinszustände“. Nicht das subjektive Verstehen, sondern die objektive Möglichkeit des Verstandenwerdens macht nach ihm allein „Wissen“ aus, was für ihn ein „objektives Wissen“, das auch bestehen mag, ohne daß ein Mensch es je wissen könnte, nicht ausschließt. Poppers „Welt 3“ ähnelt in gewisser Hinsicht Platons Welt der Ideen, nur daß Platon Wissen nannte, was für Popper Axiome sind. Der entscheidende Unterschied besteht darin, daß für Popper alles Wissen „konjekturrellen“ Charakter besitzt.²⁶²

Platon hat dagegen mit seiner Ideenlehre eine Lösung geboten, die, so ließe sich im Popperschen Sinne sagen, auf „Intuition“ beruht, nicht den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann. Da er dem sinnlich Wahrnehmbaren im Hinblick

²⁵⁹ Kai Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, a. a. O., S. 174.

²⁶⁰ Vgl. Kai Trampedach, *Platons Politeia. Die Alternative zum Bürgerstaat?* In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, H. 7./8., 47. Jg., 1996, S. 427-433; vgl. dazu auch Franz Ferdinand Schwarzens Besprechung, in: *Gymnasium*, Bd. 103, 1996, S. 174-176.

²⁶¹ Kai Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, a. a. O., S. 234.

²⁶² Karl R. Popper, *Erkenntnis und Gestaltung der Wirklichkeit: Die Suche nach einer besseren Welt*, in: ders., *Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren*, 8. Auflage, München 1995, S. 16ff.

auf Ideen jeden tieferen Erkenntniswert absprach, schloß er ihre empirische Überprüfung aus. Trotz gemeinsamer Front gegen den Relativismus, stellte Platons Ideenlehre, sie für unwissenschaftlich haltend, für Popper eine Spielart subjektivistischer Erkenntnistheorie dar.

Ein wesentlicher Grund für Platons Glauben an die Erkenntnismöglichkeit empirisch nicht überprüfbarer Ideen, an ihre „intuitive“ Erfahrung, mag das Bedürfnis nach Wahrheit und nach Argumenten gegen den sophistischen Skeptizismus seiner Zeit gewesen sein, der durch immer neues Hinterfragen alles Wissen und alle Werte relativierte. Kant entwickelte aus einem ähnlichen Motiv seine Theorie des apriorischen Wissens, um die wissenschaftliche Wahrheit der Newtonschen Physik, an die er glaubte, gegen den Irrationalismus Humes zu verteidigen²⁶³, der zwar die wissenschaftliche Schlüssigkeit der Induktion verworfen hatte, dem aber keine andere Lösung des Erkenntnisproblems eingefallen war, als dennoch an der Induktion festzuhalten. Das Problem der Wahrheit wurde so von Kant mit dem Wahrheitskriterium, im Sprachgebrauch Poppers, der „Intersubjektivität“ gelöst, ohne daß er jedoch, wie bekannt, axiomatisches Wissen verworfen hat.

Die Kritik Poppers richtete sich nicht prinzipiell gegen das „intuitive Element“ der platonischen Ideenlehre. Die entscheidende Frage war für ihn, welche Gewißheit solche Erkenntnis besitzt. Von der kantischen Philosophie geprägt, hielt Popper die Annahme eines apriorischen Wissens für notwendig.²⁶⁴ Er wurde sogar, wie er selbst sagte, zu einem noch radikaleren Aprioristen als Kant. Für ihn war alles Wissen a priori hypothetisch. A posteriori oder empirisch war für ihn lediglich die Überprüfung der Hypothesen. Anstelle des Wahrheitskriteriums der Intersubjektivität führte Popper so etwas wie ein Unwahrheitskriterium ein: Aussagen wie Theorien können sich bewähren, wenn sie auf die Wirklichkeit angewendet werden, sie können aber niemals bewiesen,

²⁶³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zehn Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, 5. Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1960/64, Darmstadt 1983, Bd. 3, S. 47f.

²⁶⁴ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen*, Bd. II, 7. Auflage, Tübingen 1992, S. 22f.; Karl R. Popper, *Die erkenntnistheoretische Position der Evolutionären Erkenntnistheorie*, in: ders., *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*, München 1994, S. 128ff.

sondern nur falsifiziert werden. Die Falsifikation ermöglicht eine Verbesserung der Theorien und damit eine Annäherung an die Wahrheit.²⁶⁵

Die großen zeitgenössischen Antagonisten zur platonischen Lehre im Popperschen Verständnis erblickte er in Sokrates und Perikles. Tatsächlich kann man sagen, daß der Freiheit, die in Athen herrschte, durch den Geist großer Philosophen, die ihr Denken darin entfalten konnten, ein Denkmal gesetzt worden ist: Durch jene, die Popper als die „Große Generation“ bezeichnet hat²⁶⁶, aber auch durch Platon selbst. Es kann wenig Zweifel darüber geben, daß sich in Athen unter einigen der führenden Männer so etwas wie ein Geist der offenen Gesellschaft gebildet hat. In Sokrates sah Popper gewiß nicht zu unrecht einen vorzeitigen Aufklärer²⁶⁷, und in jedem Falle liegt in der von Thukydides überlieferten Totenrede des Perikles²⁶⁸ ein beeindruckendes Plädoyer für eine „offene Gesellschaft“ im Sinne Poppers vor.

In dem Satz von Sokrates: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, und in dem Ausspruch des Protagoras, daß „der Mensch das Maß aller Dinge“ sei, glaubte Popper jene kritische Einstellung zur Erkenntnis gefunden zu haben, die in seinen Augen durch den „Essentialismus“ Platons und auch Aristoteles' ersetzt und zerstört wurde: Sokrates, der die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis aufgeworfen, und Protagoras, der den Unterschied zwischen Normen und Tatsachen aufgedeckt hat.²⁶⁹ Gerade wenn man dieser Interpretation folgt, wird man zugleich zugeben müssen, daß die Kriterien der Erkenntnistheorie zu Zeiten Platons zumindest in einem entscheidenden Punkt andere waren, als sie es heute, nach Kant, sind. Die gegenwärtige Erkenntnislehre kann nicht von jenem Empirismus absehen, den der revolutionäre Fortschritt der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaften, in den letzten Jahrhunderten in so hohem Maße bestätigt hat. Dabei sind immer wieder sicher geglaubte Wahrheiten widerlegt, ist das

²⁶⁵ Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, 10. Auflage, Tübingen 1994, S. 8, S. 428ff.

²⁶⁶ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 220ff.

²⁶⁷ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 154ff.

²⁶⁸ Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, übers. von Georg Peter Landmann, München 1991, II 35-46.

²⁶⁹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 73.

wissenschaftliche Weltbild mehrfach revolutioniert worden, nicht nur in Form von Neuinterpretationen des Bekannten, sondern auch durch ein immer tieferes Eindringen in den jeweiligen wissenschaftlichen Gegenstand. Auf dieser historischen Erfahrung, die Platon nicht zugänglich gewesen ist, beruht heute Poppers Argumentation. Sie macht seine Theorie einer Annäherung an die Wahrheit durch Falsifikation fehlerhafter Erklärungsversuche plausibel, verweist Platons Ideenlehre in den Bereich der Metaphysik, wo sie freilich auch schon vor Popper, von Kant angesiedelt worden ist.

Von dieser modernen erkenntnistheoretischen Position aus geht Popper mit Platons Entwurf einer Staatsidee, diesen in seinen konkreten Beschreibungen als ein zu realisierendes Projekt verstehend, kritisch ins Gericht. Er schien ihm ein höchst gefährliches Verfahren zu favorisieren und zu propagieren, das er „utopische Sozialtechnik“ genannt hat.²⁷⁰ Das Problem, auf das es ihm ganz besonders ankam, besteht darin, daß ein mit Gewißheit feststehendes Ideal eine große Rücksichtslosigkeit bei seiner Verwirklichung legitimiert. Da der Mensch nach Popper nur durch Versuch und Irrtum lernt, kann eine Reform der Gesellschaftsordnung nicht die Form einer planvollen, gewaltsam durchgesetzten Konstruktion annehmen²⁷¹, sondern auf humane Weise nur als ein Sozialexperiment mit ungewissem Ausgang durchgeführt werden. Das Ergebnis kann anderenfalls nicht anders als inhuman sein, das Vorhaben im Chaos enden.²⁷² Popper stellte der „utopischen“ eine „Sozialtechnik der kleinen Schritte“ gegenüber. Sie verzichtet auf ein ein für allemal feststehendes konkretes Ziel, beschränkt sich darauf, jeweils Maßnahmen zur Behebung einzelner gesellschaftlicher Übel zu ergreifen.²⁷³

Das mag den Unterschied zwischen hochideologisierten totalitären Regimen und liberal-demokratischen Staaten, die Popper dabei offensichtlich vor Augen hatte,

²⁷⁰ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 187f.

²⁷¹ „Eine Methode, nach der wir uns zuerst ein endgültiges politisches Ziel setzen und hierauf auf seine Verwirklichung hinarbeiten, wird wertlos, sobald wir zugeben, daß sich das Ziel im Verlauf seiner Verwirklichung beträchtlich ändern kann.“ Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 199.

²⁷² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 199.

²⁷³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 188ff.

zutreffend charakterisieren, was die einen oder die anderen aber mit Platons Staatsidee zu tun haben sollen, geht daraus schwerlich hervor. Dazu müßte von Popper schon der Nachweis erbracht werden, daß Platon nicht nur nachdenkenswerte Thesen formuliert und Philosophen seither beschäftigende Fragen aufgeworfen hat, sondern für eine sich mehr als zweitausend Jahre später manifestierende totalitäre Ideologie verantwortlich ist. Das aber ist auch ihm nicht gelungen. Was nicht ausschließt, daß sich bestimmte Elemente moderner totalitärer Ideologien in der europäischen Geistesgeschichte bis zu Platon zurückverfolgen lassen. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst von Popper.

So gesehen, besteht das von Popper mit verständlicher Leidenschaft aufgeworfene und anhand von Platons Schriften vertiefte Problem darin, danach zu fragen, welche Folgen axiomatisch gesetzte politische Normen haben oder unter bestimmten Umständen bewirken können. Seine Antwort darauf ist klar. Wenn diese nicht als leitende und orientierende Ideen verstanden, sondern ihre jeweiligen, historisch bedingten Konkretionen für wahr gehalten und verabsolutiert werden, in der Form von Ideologien das Denken bestimmen und das Handeln legitimieren, dann sind die Folgen fatal. Mit dieser Fragestellung Platon lesend, hat er nur zu leicht vieles gefunden, was seinen Verdacht begründet hat. Daß man Platon auch anders interpretieren kann, ist ihm als Kantianer gewiß nicht entgangen, hat ihn aber unter seiner spezifischen Fragestellung nicht interessiert.

Schon Max Weber hat im Anschluß an Kant dargelegt, daß aus Tatsachen keine Werte abgeleitet werden können.²⁷⁴ An dem Problem des Dualismus von Werten und Tatsachen setzt Poppers Auseinandersetzung mit der platonischen Ethik an.²⁷⁵ Die Feststellung dieses Dualismus führt ihn zu der Frage, wie eine allgemeingültige Ethik begründet werden kann? Daß eine empirische, sich auf Tatsachen gründende Ethik nicht geben kann, ist ihm bewußt. Moralische Grundsätze können nicht nur nicht bewiesen werden, sie können auch nicht aus Erfahrungen, die sie bestätigen, gewonnen werden,

²⁷⁴ Max Weber, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hg. von Johannes Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 148ff.

²⁷⁵ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 72ff.

wie das für naturwissenschaftliche Theorien möglich ist. Das ist eine Konsequenz der Tatsache, daß eine allgemein gültig sein sollende Ethik rein apriorisch ist. Wenn dennoch von einer objektiven Ethik ausgegangen wird, dann kann dies nur unter der Annahme erfolgen, daß, wie Platon und in seiner Nachfolge Kant getan haben, die Prinzipien der Ethik in der Vernunft jedes Menschen bereits angelegt sind, eine Annahme, die Popper als „spirituellen Naturalismus“ verteidigt hat.²⁷⁶

Popper hat in seinem Platon-Buch umfangreiche Untersuchungen und Klassifizierungen ethischer Begründungen²⁷⁷ vorgenommen. Anzumerken ist hier nur, daß er logischer Weise auch Platon als einen „spirituellen Naturalisten“ bezeichnet hat.²⁷⁸ Spirituell ist der platonische Naturalismus infolge der Lehre, daß jede wahre Erkenntnis der „Intuition“ entspringt, im strengen Sinne nicht beweisbar ist. Wobei nicht nur seine Ethik, sondern Platons gesamte Erkenntnislehre als spiritueller Naturalismus bezeichnet werden kann, weil er noch, im Gegensatz zu Popper, angenommen hat, daß ethische Prinzipien genauso wie technisches Wissen unmittelbar aus der (nur spirituell zu erfassenden) Naturerkenntnis, d. h. Wesensschau, gewonnen werden können.

Hat Platons Frage und Suche nach einer allgemeingültigen, das politische Gemeinwesen konstituierenden und verpflichtenden politischen Ethik nicht auch im Sinne von Popper ihre grundsätzliche Berechtigung? Platon selbst hat sie als Gegenkonzept gegen eine Ethik des persönlichen Vorteils entwickelt. Dieser Ansatz findet sich schon in dem von Platon Thrasymachos in den Mund gelegten „Recht des Stärkeren“²⁷⁹ und wird weiter ausformuliert in der Erörterung des Glaukon, die zu dem Ergebnis führt, daß der Schein der Gerechtigkeit ebensogut ist, wie die Gerechtigkeit selbst²⁸⁰, eine Konsequenz, welcher der reine Utilitarismus nicht entgehen kann.

²⁷⁶ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 86f.

²⁷⁷ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 82ff.

²⁷⁸ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 87.

²⁷⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 338c-339a.

²⁸⁰ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 360e ff.

Beide, Popper wie Platon, sind von der Existenz einer universell gültigen, den Einzelnen verpflichtenden Ethik ausgegangen. Der Unterschied zwischen den Konzepten beider Philosophen besteht darin, daß Popper in der Tradition Kants die Ethik als eine individuelle Pflichtethik betrachtet hat, als ein Sollen, das im Sein gründet. Bei Platon dagegen sind Sollen und Sein eins: der Idealstaat selbst ist gerecht, Gerechtigkeit ist nicht nur ein ethisches Gebot, sondern ein ethischer Zustand. So gelangt Platon zu seiner Formulierung der Gerechtigkeit: jedem das Seine. Das Gute ist für ihn eine Bezeichnung des Naturbestimmten, des Wesenhaften. Anders Popper: für ihn ist Natur eine ethisch neutrale Tatsache, aus ihr kann man scheinbar viele und tatsächlich keine Normen ableiten²⁸¹. Das dürfte in der Tat das stärkste Argument gegen die Ethik Platons sein. Wenn Ethik ein Maßstab nicht nur für den distanzierten Betrachter, sondern auch für den Handelnden selbst sein soll, dann setzt dies voraus, daß dieser Handelnde die Möglichkeit besitzt, sich zu entscheiden. Dann muß die Ethik die Form einer Maxime besitzen, für oder gegen die man sich entscheiden kann. Nicht ein Zustand und auch nicht ein kollektiver Wille, sondern nur ein individueller Wille kann daher ethisch gut sein. Fragt man in dieser Sicht nach der Bedeutung einer politischen Ethik, wie sie Platon entworfen und vertreten hat, dann wird man die Antwort nicht in Platons eigenen Darlegungen, wie sich Gerechtigkeit in der Polis manifestiert, finden, sondern in dem Ansatz dieser Frage selbst: Dem Streben nach einer allgemeinen Ethik, die mehr ist als reiner Konventionalismus.

Die Hierarchie im platonischen Staate ist immer auch eine Hierarchie der Erkenntnis, wie Platon dies in seiner Analogie zu den drei Seelenteilen darlegt hat.²⁸² Vernunft, Mut und Triebe werden, je nachdem welcher Seelenteil jeweils der bestimmende ist, den Herrschern, den Wächtern und dem Volk zugewiesen, dadurch wird ihre jeweilige Funktion im Staate bestimmt. Aus dieser Hierarchie leitet sich dann Platons Ablehnung des Prinzips der Gleichheit, verstanden als Wesensgleichheit, her. Poppers Vermutung, daß Platon über das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz deshalb geschwiegen habe, weil er dagegen keine Argumente besessen hätte²⁸³, erscheint insofern unbegründet, als

²⁸¹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 82ff.

²⁸² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 435a ff.

²⁸³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 112ff.

die in der Polis geltenden Gesetze die von Platon angenommenen Wesensunterschiede der Bürger zum Ausdruck brachten, er von der individuellen Gleichheit vor einem im modernen Sinne allgemein gültigen positiven Recht gerade nicht ausgegangen ist.

Poppers Vorwurf der Instrumentalisierung des Begriffs der Gerechtigkeit zur Rechtfertigung einer aristokratischen Klassenherrschaft²⁸⁴, besteht gewiß zu Recht, wenn man, wie er es getan hat, seine Entwürfe zur „gerechten Ordnung“ eines politischen Gemeinwesens als strikte Handlungsanweisungen nimmt. Es ist wohl wahr, wie Bambrough vermutet, daß die wenigsten unter den modernen Verteidigern Platons gewillt wären, in einem Staat zu leben, der so organisiert sein würde, wie Platon sich das vorgestellt hat.²⁸⁵ Doch jeder Verteidiger Platons könnte auf die innere Folgerichtigkeit und Logik seiner Argumentation verweisen, die zu seiner Forderung nach unumschränkter Herrschaft der Philosophen geführt hat, ohne sie sich zu eigen zu machen, und unter Berufung auf Platon zeitgemäßen Herrschaftsformen das Wort reden, die seiner Forderung nach gerechter Herrschaft entsprechen.

Popper hat aus der Tatsache, das Platon seinen Herrschern zugestanden hat, Unwahrheiten zu verbreiten, Platons Wahrheitsliebe selbst in Zweifel gezogen.²⁸⁶ Mir scheint indessen, daß Crossmans Betrachtung des platonischen Staates als „a fool’s paradise“²⁸⁷ einen besseren Ausgangspunkt bietet, diesen Umstand zu erklären. Wo Platon solche Möglichkeiten erörtert, handelt es sich ausdrücklich um Notlösungen, erzwungen durch das Unverständnis der Betroffenen. Das von ihm angeführte Beispiel der Notlüge des Arztes, den Platon dem Herrscher analog setzt, spricht dafür.

Popper hat im Zusammenhang mit Platons Apologie der „noble lie“, da er diese ausdrücklich nur dem Herrschenden zugestanden hat, davon gesprochen, daß er sich

²⁸⁴ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 108f, S. 111.

²⁸⁵ Renford Bambrough, *Plato’s Modern Friends and Enemies*, in: Renford Bambrough (ed.), *Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge 1967, S. 10.

²⁸⁶ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 171f, S. 237.

²⁸⁷ R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, a. a. O., S. 92.

damit als Anhänger einer „totalitären Moralität“²⁸⁸ enttarnt habe. Womit Popper gemeint hat, daß, wenn der hehre Zweck die Mittel heilige, dann auf diese Weise schließlich alle Mittel zu rechtfertigen seien, nicht nur Notlügen, sondern genauso auch Gewaltanwendungen jeglicher Art. Für eine derartige „totalitäre Moral“ und ihre blutigen Folgen gibt es gerade in jüngster Zeit, im 20. Jahrhundert, viele Beispiele. Sie hat Popper gewiß im Auge gehabt, als er Platon einer solchen Moralität verdächtigt hat. Es ist keine Verharmlosung der ihr innewohnenden Konsequenzen, wenn man daran erinnert, in welchem Zusammenhang Platon der „noble lie“ das Wort geredet hat. Ein typisches Beispiel dafür ist, was Platon im Hinblick auf den Erziehungswert über Homers legendäre Schilderungen des Gottes Kronos anzumerken gehabt hat:

„Kronos Taten und was ihm wieder von seinem Söhne begegnet, sollte wohl, denke ich, auch wenn es wahr wäre, unverständigen und jungen Leuten nicht so unbedacht erzählt werden, sondern am liebsten verschwiegen bleiben . . . Auch wohl überhaupt nicht, sagte ich, daß Götter Göttern nachstellen und mit ihnen Krieg führen und fechten, wie es ja auch nicht einmal wahr ist; wenn doch die, welche unsere Stadt zu verteidigen haben, es ja für das Schändlichste halten müssen, leicht untereinander in Feindschaft zu geraten. Und weit gefehlt, daß man ihnen von Riesenkriegen vorerzählen sollte, noch diese abbilden, noch von den vielen und mancherlei andern Fehden der Götter und Heroen mit ihren Verwandten und Angehörigen. Sondern wenn wir sie irgend überzeugen wollen, daß nie kein Bürger dem andern feind zu sein pflegt und dies auch nicht fein wäre, so muß auch dergleichen schon von Anfang an zu den Kindern gesagt werden von den Altvätern und Mütterchen und allen älteren Personen, und auch die Dichter muß man nötigen, in demselben Sinne ihre Reden einzurichten.“²⁸⁹

Dennoch ist nicht zu übersehen und bleibt wahr, was Popper, durch eigene Erfahrungen sensibilisiert, bereits bei Platon entdeckt zu haben meint, daß verabsolutierte Ideen oder Utopien, wenn sie beim Wort genommen und versucht werden, in die Tat umgesetzt zu werden, in den Augen ihrer Anhänger und Vollstrecker

²⁸⁸ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 169.

²⁸⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 378b-d.

alle Mittel rechtfertigen, um die von ihnen verkündeten Ziele zu erreichen.²⁹⁰ Ein Beispiel für diese von Popper aufgezeigte Konsequenz ist die politische Philosophie Rousseaus, der ebenfalls eine ideale, allerdings demokratische Polis entworfen hat, weshalb zur Illustration von Poppers Monitum kurz auf Rousseaus „totalitäre Moralität“ eingegangen werden soll.

Als Rousseau erkannte, daß der konkrete Gesamtwille des Volkes (*volonté de tous*) nicht immer mit dem das ideelle Gemeinwohl ausdrückenden Gemeinwillen (*volonté générale*) übereinstimmt²⁹¹, kam er nicht umhin, auf das antike Beispiel eines weisen Gesetzgebers zurückzugreifen, der dem Volk zu einer gerechten Verfassung verhelfen sollte.²⁹² Durch das gemeinsame Attribut übermenschlicher, quasi göttlicher Weisheit erinnert der Gesetzgeber Rousseaus deutlich an den platonischen Philosophenherrscher. Bemerkenswerterweise wollte auch Rousseau diesem Gesetzgeber Lüge und Täuschung erlauben und eine nur auf den Staatsnutzen ausgerichtete Zivil-Religion, *religion civile*, einführen.²⁹³ Was Rousseau erdacht hat, die schrankenlose und direkte Herrschaft der „*volonté générale*“, ist wenig später, in der „Schreckensherrschaft“ der Französischen Revolution blutige Realität geworden. Für ihn war der Zustand der moralischen und geistigen Reife eines Volkes, der die Verwirklichung des idealen Staates möglich machte, ein Zustand, den nur wenige Völker und diese erst zu einem bestimmten Zeitpunkt erreichen und den sie irgendwann durch eintretende und fortschreitende Dekadenz auch wieder verlieren würden.²⁹⁴ Für diejenigen jedoch, die sich angesichts des ihnen vorschwebenden Ideals nicht in fatalster Ergebung dem bestehenden Zuständen abfinden, sondern auf Aktion drängen und dazu auch die Möglichkeit finden, bleibt, mit einem Wort von Ernst Fraenkel, nur die Konsequenz einer „Erziehungsdiktatur“.²⁹⁵

²⁹⁰ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 190.

²⁹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag*, in: Sozialphilosophische und Politische Schriften, München 1981, II. Buch, 3. Kap.

²⁹² Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, II. Buch, 7. Kap.

²⁹³ Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, IV. Buch, 8. Kap.

²⁹⁴ Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, II. Buch, 8. Kap.

²⁹⁵ Ernst Fraenkel, *Die repräsentative und die plebiszitäre Komponente im demokratischen Verfassungsstaat*, in: ders., *Deutschland und die westlichen Demokratien*, hg. von Alexander

Platon hat es, zumindest zeitweise, wohl für möglich gehalten, daß die Bürger eines Staates für die Philosophenherrschaft dadurch zu gewinnen seien, daß man sie von der Weisheit und Autorität der Philosophen durch Überredung und Schulung überzeugen könnte.²⁹⁶ Der in dieser Hoffnung ausgedrückte Optimismus wird jedoch überwogen von der Ansicht, daß Sitten und Einsicht in dem Maße verfielen, je demokratischer ein Staat organisiert sei. Wie es in seinem Schiffsgleichnis bildhaft zum Ausdruck kommt²⁹⁷, hat Platon es kaum für wahrscheinlich gehalten, daß die vielen, die voller Unvernunft waren und sich von Ehrgeiz und Eigennutz leiten ließen, Philosophen zur Führung berufen würden, Herrscher, die ihre unersättliche Lebensweise und ihr selbstsüchtiges Handeln verurteilen würden und gewillt und in der Lage wären, es zu überwinden. So blieb Platon nur die Hoffnung, daß sich unter den mächtigen Männern einige finden ließen, die belehrbar waren, ein Tyrann, der sich der Philosophie gegenüber aufgeschlossen zeigen und mit dessen Hilfe ein gerechter Staat dennoch Wirklichkeit werden würde.²⁹⁸ Platons Bemühen um die Tyrannen von Syrakus spricht von dieser Hoffnung.

von Brünneck, erweiterte Ausgabe der 1. Auflage, Frankfurt am Main 1991, S. 153-203, hier S. 157.

²⁹⁶ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 499e-500b.

²⁹⁷ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 488a-489d. „Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines einen solchen Schiffsherrn gesetzt, der zwar an Größe und Stärke alle andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schifffahrt ungefähr ebensoviel und die Schiffsleute in Fehde unter sich und wegen des Befehls, indem jeder glaubt, er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit, in der er sie gelernt hätte, ja daß sie überdies noch alle behaupten, man könne sie auch nicht lernen ... überdies aber, daß sie jeden loben, und als Meister in der Schifffahrt und wohl kundig alles dessen, was zum Fahrzeug gehört, auspreisen, der ihnen dazu behilflich zu sein versteht, daß sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Überredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt; und jeden, der das nicht tun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal so viel wissen, daß er notwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört, acht haben muß, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen, daß man die Kunst und Geschicklichkeit, die dazu gehört, ans Ruder zu kommen, mögen nun einige es wollen oder nicht, daß man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich.“

²⁹⁸ Platon, *Gesetze Buch VII - XII. Minos*, Darmstadt 1977, 709e-712a.

Platon hat auf die Frage, welche Mittel erforderlich seien, eine verderbte Stadt zu bessern, auf das Gleichnis der „Reinigung der Leinwand“ hingewiesen.²⁹⁹ Ohne die Frage hier weiter zu erörtern, inwieweit er dabei nur eine Eventualfrage erörterte und ob er tatsächlich die Anwendung solcher Mittel befürwortete, hat Popper diese Ausführungen Platons als sein eigentliches politisches Programm verstanden.³⁰⁰ Er hat durch seine Übersetzung der Darstellung Platons möglicherweise eine nicht beabsichtigte Schärfe verliehen. Der Schlüsselsatz lautet bei ihm, daß „alle Bürger des Staates, die das zehnte Lebensjahr überschritten haben ... aus der Stadt vertrieben und irgendwohin aufs Land deportiert“ werden müßten.³⁰¹ Schleiermacher hatte in seiner Übersetzung lediglich davon gesprochen, daß alle über zehn Jahre alten Bürger auf das Land „hinausgeschickt“ werden sollen.

Die Erziehung ist im platonischen Staat schon für die Heranbildung zukünftiger Philosophenherrscher von entscheidender Bedeutung. Popper hat in dem platonischen Erziehungssystem nichts anderes erblickt, als ein Instrument zur Indoktrination und zur Sicherstellung der Linientreue der Nachfolger der Herrscher.³⁰² Platon, so Popper, wollte durch seine Vorschläge zur Ausbildung jedes unabhängige Denken verhindern. Wenn die Berechtigung seiner erkenntnistheoretischen Kritik an Platon hier, wie dargelegt, anerkannt wird, dann wird man mit Popper in diesem Zusammenhang feststellen können, daß gerade „eine kritische Einstellung und intellektuelle Unabhängigkeit“ das „Geheimnis der intellektuellen Vortrefflichkeit“ sind, die Platon für seine Philosophenherrscher forderte.³⁰³ Der Widerspruch zwischen diesem Ziel Platons und den tatsächlichen Möglichkeiten des Erziehungsweges, den er vorschlug, löst sich allerdings, wie mir scheint, innerhalb der Logik seiner Philosophie auf. Da Platon den Erkenntnisgewinn grundsätzlich als dialektischen Prozeß des Aufsteigens aus Vorurteilen auffaßte, mußte er jenen langwierigen Entwicklungsgang vorschreiben,

²⁹⁹ Gemeint ist die Stelle *Der Staat*, 501a.

³⁰⁰ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 541a.

³⁰¹ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 197f.

³⁰² Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 160f.

³⁰³ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 161.

dessen einzelne Etappen hinsichtlich der geistigen Inhalte nicht durch festgelegte, je zu erwerbende Überzeugungen, sondern durch methodische Stufen bestimmt sind.

Popper hat Platon einmal den Entdecker dessen genannt, was er selbst als „Welt 3“ bezeichnet hat: eine autonome Welt der Gedanken, getrennt von der Welt der Wahrnehmungen.³⁰⁴ Doch bei Popper ist diese Autonomie der „Welt 3“ mit einer Autonomie des Geistes verbunden, insofern nämlich der menschliche Geist schöpferisch Theorien entwickelt, ebenfalls getrennt von der realen Welt. Der Unterschied zu Platon besteht darin, daß Popper meinte, diese Theorien würden ein Vermutungswissen über die reale Welt darstellen, während Platon davon ausging, daß sich in der Ideenwelt selbst eine höhere Realität offenbaren würde.

Aus Platons Darstellung des minderen Erkenntnisstandes der Masse folgert Popper, daß dieser sich damit zu der Notwendigkeit bekannt hat, daß alle Bürger des Staates in ihrem Wollen und Denken abhängig werden von den Herrschern, quasi „gleichgeschaltet“ werden sollen. Er griff dabei auf ein Zitat zurück, das er regelrecht zum Motto der platonischen Staatsordnung hochstilisierte: „Das Wichtigste aber ist dies, daß niemand, weder Mann noch Frau, jemals ohne Führer sein darf, im Ernst des Krieges oder bei den Kampfspielen irgend etwas auf eigene Faust im Alleingang zu tun, sondern daß man jederzeit, im Krieg und im Frieden, fortwährend auf den Anführer hinblicken und ihm folgend lebend soll . . .; mit einem Wort: man soll seine Seele durch Gewöhnung dazu bringen, daß sie überhaupt nicht daran denkt oder fähig ist, etwas ohne die anderen zu tun . . .; die führerlose Unabhängigkeit muß dagegen ganz aus dem Leben aller Menschen und aller Tiere ausgerottet werden . . .“³⁰⁵ Dieses Zitat bezieht sich im Kontext allerdings lediglich auf die Ausbildung zur Disziplin im Kriegswesen, wo nun einmal angesichts der schon damals hochentwickelten Kampftechnik der Phalanx ein hohes Maß an Drill und koordinierter Aktion erforderlich war.

Popper hält die Frage, wer regieren solle, für naiv und für nutzlos. Er möchte sie durch die Frage ersetzt wissen, wie politische Institutionen so organisiert werden können, „daß es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzugroßen

³⁰⁴ Karl R. Popper, *Erkenntnistheorie ohne ein erkennendes Subjekt*, in: ders., *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, 2. Auflage, Hamburg 1994, S. 126.

³⁰⁵ Platon, *Gesetze Buch VII - XII. Minos*, Darmstadt 1977, 942b-d.

Schaden anzurichten.³⁰⁶ Aber diese Fragestellung beruht bereits auf der wichtigen Überlegung, daß das Streben nach idealen Zuständen wie nach der Annäherung an sie eine Illusion ist. Sie ergibt sich aus der Überzeugung, daß es in der Politik und bezüglich der Staatsordnung um Fragen des Miteinander und Gegeneinander, um Konflikte, Kompromisse und Übereinkünfte geht. Popper geht von der Einsicht in die Unvollkommenheit des Menschen aus. Wenn der Mensch nicht nur ein vernunftbegabtes, sondern tatsächlich ein vernünftiges Wesen wäre, dann wäre die Demokratie eine überflüssige Regierungsform. Sie wäre dann fehl am Platze, wenn sich aufgrund von Vernünftigkeit und Befähigung objektiv feststellen ließe, wer allein zur Herrschaft geeignet ist. In diesem und nur in diesem Fall müßte man Platon rechtgeben, daß nicht die Kontrolle der Regierenden und auch nicht deren Beurteilung durch das Volk von entscheidender Bedeutung wären, sondern allein die Auswahl der Herrscher. Poppers Begründung für das von ihm vertretene Prinzip der Demokratie, die Wahl und die Kontrolle der Regierenden, ist so banal wie berechtigt, daß man die Möglichkeit schlechter Regierungen nie ausschließen, ihr aber mit dafür geeigneten Methoden vorbeugen könne.

In der Tat, ein Staat, der nur aus vollkommenen Menschen besteht, bedürfte keiner Herrschaft. Er wäre auch ohne Herrschaft ein vollkommener Staat. Ein vollkommener Staat, in dem es unvollkommene Menschen gäbe, bedürfte, wenn es sie gäbe, der absoluten Herrschaft vollkommener Regenten. Darin hatte Platon recht. Aber wie konnte Platon, einen vollkommenen Staat aus unvollkommenen Menschen, aus unvollkommenen Menschen vollkommene zu schaffen, für möglich gehalten haben? Wenn man diese Fragen bejaht, wie Platon es getan hat, erst dann ergeben sich die von ihm gestellten Fragen, die er auf seine Weise zu beantworten unternommen hat: die nach dem höchsten Ziel der Politik, die nach der besten Organisationsform des Staates und auch die nach der Erziehung der Regierenden und Regierten. Bezeichnenderweise ist Popper auf diese Kernfragen der politischen Philosophie Platons nicht eingegangen. Ihn interessierten an Platon andere, gänzlich andere Fragen.

Aus der Einsicht in die Unvollkommenheit des Menschen ergibt sich für Popper die Notwendigkeit der Herrschaft, und gleichermaßen auch die Notwendigkeit, diese zu

³⁰⁶ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 145.

beschränken und zu kontrollieren. Ein solches Politikverständnis verlangt nicht, wie Platon es getan hat zu wissen, wie man zu einer Regierung der Besten kommen kann. Es begnügt sich, danach zu fragen, wie man eine schlechte Regierung „ohne Blutvergiessen“ am besten wieder loswerden kann.³⁰⁷ Wie man zu einer qualifizierten Auswahl der Regierenden kommt, wird damit nicht gesagt, und nur nebenbei bemerkt denn auch Popper, daß wir uns natürlich stets bemühen müssen, die besten Führer zu erlangen.

Popper und Platon sind sich durchaus darin einig, daß nur wenige die Befähigung besitzen, gut zu regieren. Daß auch die Demokratie das Bestehen und Funktionieren von entsprechenden Institutionen voraussetzt, ist Popper durchaus bewußt.³⁰⁸ Die bestehenden repräsentativen und rechtsstaatlichen Demokratien, die Popper verteidigt, beschränken den Willen des demos in doppelter Weise: einmal dadurch, daß das Volk in aller Regel nicht direkt, sondern durch seine Repräsentanten entscheidet, und zum anderen dadurch, daß das Volk wie seine Repräsentanten nicht befugt sind, Grundrechte außer Kraft zu setzen. Es ist solche „elitäre“ und pluralistische Demokratie, für die Popper eintritt, eine Demokratie, die sich nicht als unmittelbare Volksherrschaft versteht, sondern sich durch gleiche Chancen und gleiche Rechte auszeichnet und die Freiheit der Regierenden zugunsten der individuellen Freiheit begrenzt und die Menschen- und Bürgerrechte respektiert.

Aufgrund der doppelten Voraussetzung, daß er, erstens, das Gute für erkennbar hielt, zweitens, aber davon ausging, daß diese Erkenntnis besondere geistige Fähigkeiten erfordern und daher nur von wenigen erlangt werden würde, ist Platon ein Gegner der Demokratie gewesen, konnte ihr Freund und Anwalt nicht sein. Dazu, daß er sich diese Voraussetzungen zu eigen gemacht hat, haben gewiß seine Erfahrungen mit der griechischen Demokratie seiner Zeit wesentlich beigetragen.

³⁰⁷ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 149.

³⁰⁸ Vgl. Helmut Mayer, *Die Krise ist der Normalzustand. Manfred Geiers sehr wohlwollende Karl-Popper-Biographie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 230 vom 4. Oktober 1994; vgl. Eckhard Nordhofen, *Karl Popper. 28. Juli 1902 - 17. September 1994. Schulhaupt des Liberalismus*, in: Die Zeit, Nr. 39 vom 23. September 1994.

Poppers Hauptkriterium für eine demokratische Staatsform - daß man die Regierung jederzeit auf institutionellem Wege absetzen kann - hat bezeichnenderweise nichts mit Demokratie zu tun, wenn man darunter die Herrschaft des Volkes versteht. „Wir glauben an die Demokratie, aber nicht, weil in der Demokratie das Volk herrscht.“ Weshalb dann? Poppers Antwort auf sein „negatives Demokratie-Bekenntnis“ lautet, weil sie „die einzige Regierungsform (ist), die mit politischer Opposition und daher mit der politischen Freiheit verträglich ist“.³⁰⁹ Seine eigenen Vorstellungen lassen sich wohl vielleicht am besten mit dem, allerdings etwas eigentümlich übersetzten Zitat des Perikles zusammenfassen, das Popper seinem Werk *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* als Motto vorangestellt hat und zugleich auf den „kleinen Unterschied“ zu Platons Politikverständnis aufmerksam macht: „Nur wenige sind fähig, eine politische Konzeption zu entwerfen und durchzuführen, aber wir alle sind fähig, sie zu beurteilen.“³¹⁰

Diejenige Verfassung, die Platon als Demokratie kritisiert, ist etwas anderes als die pluralistische, liberale und repräsentative Demokratie, die Popper verteidigt. Crossman hat, offenbar von Platon inspiriert, die britische „Demokratie“ als „lucky blend of aristocracy and oligarchy“ bezeichnet, „whose social structure is rendered stable by the 'noble lie' of selfgovernment and individual freedom“!³¹¹ Wird Demokratie als Selbstherrschaft des Volkes verstanden, dann werden alle modernen, im Popperschen Sinne offenen Gesellschaften, deren Erfolg er Platon und dem Totalitarismus entgegenhielt, schwerlich als Demokratien im ursprünglichen Sinne zu bezeichnen sein. Die Demokratie, die Platon kritisiert, ist eine Herrschaftsform, die auch Popper wohl abgelehnt und in der zu leben ihn nichts bewogen hätte.

³⁰⁹ Vgl. Karl R. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, München 1991, S. 250.

³¹⁰ Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Der Zauber Platons*, a. a. O., S. 9; vgl. Thukydides, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, übers. von Georg Peter Landmann, München 1991, II 40.

³¹¹ R. H. S. Crossman, *Plato To-Day*, a. a. O., S. 101.

4. 2 Leo Strauss' Politische Philosophie und seine Platon-Würdigung

Obwohl Popper zu den schärfsten Kritikern von Platons politischer Lehre gehört, hat er ihn nichtsdestoweniger den „Perhaps the greatest thinker of all times“ genannt und von ihm gesagt, daß der Einfluß von Platons Werk „(for good or ill) is immeasurable. Western thought, one might say, has been either Platonic or anti-Platonic, but hardly ever non-Platonic.“³¹²

Leo Strauss gilt heute als einer der einflußreichsten Theoretiker der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Sein Werk umfaßt 15 Bücher und eine große Zahl von Aufsätzen, es umspannt die abendländische Denkgeschichte von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Den Mittelpunkt seiner Forschungen bildet die Philosophie; darum gruppiert sich eine ganze Reihe anderer Disziplinen wie Theologie, Altphilologie und Mediävistik. Zugleich ist er einer der umstrittensten Denker geblieben. Dies hängt wohl damit zusammen, daß Leo Strauss das Erkenntnisideal der griechischen Antike vertreten, gleichzeitig aber auf einem unmittelbaren und praktischen Gegenwartsbezug insistiert hat.³¹³

Ein Jahr vor seinem Tode konzipierte Leo Strauss eine Sammlung eigener Arbeiten, für die er den Titel *Studies in Platonic Political Philosophy* wählte. Allerdings sind nur 2 der 15 Beiträge, die der 1983 postum veröffentlichte Band enthält, den platonischen Dialogen gewidmet.³¹⁴ Die übrigen Aufsätze befassen sich mit ganz anderen, auf den ersten Blick weit auseinanderliegenden Themen: mit Nietzsche und mit Xenophon, Thukydides und Machiavelli, mit dem unaufhebbaren Gegensatz von Jerusalem und Athen, mit Hobbes und Maimonides, mit Heidegger und dem Historismus. Worin besteht der Bezug dieser Studien zur platonischen politischen Philosophie und wie ist generell sein Verhältnis zu Platon zu bestimmen?

³¹² Karl R. Popper, *Plato*, in: International Encyclopedia of the Social Sciences, ed. by David L. Sills, o.O. 1968, S. 159, 163.

³¹³ Vgl. u. a. Thomas L. Pangle, Introduction, in: Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago; London, 1983, S. 1-26.

³¹⁴ Ebd.

Eine andeutungsweise Antwort auf diese Fragen gibt Leo Strauss anhand seiner Darstellung der Platon-Interpretation des Philosophen Alfarabi: dessen Haltung zum historischen Platon ist demnach vergleichbar mit der Haltung Platons zum historischen Sokrates gewesen, den er kommentiert hat. Der Platoniker Leo Strauss entfaltete seine politische Philosophie und die sie leitenden Fragen nach dem rechten Leben beinahe durchweg in der Form historischer Interpretationen und Kommentare. Wie in Falle des Platonikers Alfarabi waren dafür zunächst historische Gründe ausschlaggebend, Erwägungen, die die besondere Lage der Philosophie im Auge hatten. Der mittelalterliche Philosoph Alfarabi mußte sich mit dem Herrschaftsanspruch von Offenbarungsreligionen auseinandersetzen, die den Zugang zur Philosophie und zu ihrer authentischen antiken Form blockierten. Ähnlich war Leo Strauss zu Beginn seines philosophischen Denkens mit dem Anspruch des Historismus konfrontiert, die Philosophie beendet, wenn nicht sogar obsolet gemacht zu haben.³¹⁵ Man kann die Strauss'sche Formulierungen von 1965, seine Anmerkungen zu Alfarabi, ohne weiteres auf die 20er Jahre zurückprojizieren. Im Inhalt, mehr noch in ihrer hochabstrakten Form geben sie die Essenz seines Philosophierens wieder.

Philosophie im ursprünglichen Sinn ist für Leo Strauss der Versuch, Meinungen über alle Dinge und Wesen durch Wissen oder evidente Erkenntnis zu ersetzen. Sie strebt, um mit dem platonischen Gleichnis zu reden, danach aus der Höhle der durch Traditionen, Gesetze und Konventionen geprägten historischen Existenz zum Licht zu gelangen. Eben gegen den Sinn und Möglichkeit einer solchen Befreiung und eines solchen Aufstiegs wandte sich der Historismus. Der Historismus steht im Gegensatz zu all jenen philosophischen Ansichten, die als Gegenstand der Suche nach der Wahrheit nur das als überzeitlich verstandene Absolute gelten lassen wollen. Aus einer solchen Perspektive wird der Historismus häufig als Relativismus abgetan. Dem Historismus nach sind sämtliche Kulturercheinungen unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweils spezifischen historischen Entstehung und der damit verbundenen Eigengesetzlichkeit zu betrachten. Dieser Auffassung entspricht eine verstehende Methode. Verstehen ist der Hermeneutik zufolge niemals nur durch das objektive und gegenwärtige Verhältnis des Subjekts zu dem Gegenstand seiner Verstehensbemühungen bestimmt, sondern ist selbst Teil eines wirkungsgeschichtlichen

³¹⁵ Vgl. Friedrich Niewöhner, *Platons Höhle wurde unterkellert. Leo Strauss wollte raus*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 256 vom 4. November 1997.

Geschehens. Der Bedeutungszusammenhang des zu Deutenden ist als vergangene Wirklichkeit dem Interpretierenden nie wirklich zugänglich. Der Interpret und das zu Interpretierende stehen vielmehr in einem gegenseitigen Bedingungsgefüge. Heidegger und Gadamer beschreiben dieses Dilemma als einen hermeneutischen Zirkel. Das Verständnis dieses Zusammenhangs macht menschliche Erfahrung und Forschung überhaupt erst möglich.

Für die Geschichtswissenschaft ist die Gefahr des Relativismus zumindest dann gegeben, wenn das methodische Prinzip des Historismus absolut gesetzt und damit die Vergleichbarkeit historischer Prozesse negiert wird. Der Historismus bestreitet das unhistorische Wesen der Philosophie; er billigt ihr nicht mehr als die Beschreibung ihres jeweiligen historischen Kontextes zu. Damit reduziert er sie auf eine Weltanschauung, die von der jeweiligen Kultur oder Epoche, der sie entstammt und die sie beleuchtet, radikal abhängig bleiben muß. Die Philosophie, die den Geist ihrer Zeit ausdrücken soll, verzichtet auf den Versuch, die Dinge unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit zu betrachten. Sie kann auch ihrer Zeit keine Orientierung geben. In Gestalt der modernen Kulturphilosophie hat sie sich selbst zu einem Bereich unter anderen, zu einer Kulturprovinz neben Kunst, Religion, Politik, Wirtschaft usw. erklärt. Das Wissen um die Philosophie als einer spezifischen Denk- und Lebensweise verblaßt in demselben Maße, in dem die Frage nach dem Notwendigen im „Schubladen“-Denken relativiert wird. Unter diesen Umständen hatte der Historismus den Heilsansprüchen von Politik und der Religion nichts entgegenzusetzen.

Solche und ähnliche Überlegungen veranlaßten Leo Strauss, den Historismus selbst als Prüfstein für die Möglichkeit des Philosophierens im ursprünglichen Sinne zu nehmen. Damit wollte er den durch die Tradition wie durch die gegen sie gerichtete Polemik verstellten natürlichen Horizont der Politischen Philosophie zurückgewinnen. Sollte der Aufstieg aus der Höhle gelingen, mußte er bei den mächtigsten Meinungen der Zeit ansetzen und ihre stärksten Vorurteile in Frage stellen. Er mußte sich in der Befreiung vom Historismus bewähren. Seine frühen Schriften waren weder von der aktuellen Bedrohung der Weimarer Demokratie noch vom Zionismus als politischem Versuch, den Konflikt zwischen jüdischer Minderheit und deutscher Mehrheitsgesellschaft zu lösen, direkt beeinflusst. Vielmehr beschäftigte er

sich mit so hochabstrakten Fragen wie jenen nach dem Verhältnis zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Offenbarung und Vernunft, Gesetz und Philosophie.

Schreibt man Leo Strauss qua Extrapolation am Ende der Weimarer Republik eine politische Tendenz zu, so stößt man auf eine Ambivalenz: Auf der einen Seite scheute er sich nicht, aus seinen aufklärungskritischen Studien konservative, ja sogar fundamentalistische Konsequenzen zu ziehen. Auf der anderen Seite war Leo Strauss einer der ersten, der sich mit Carl Schmitt auseinandersetzte. Dieser hatte die einflußreichste fundamental-politische Theorie der Epoche formuliert und sie, anders als Leo Strauss, unmittelbar in die politische Praxis übersetzt. Seine Freund-Feind-Theorie war bekanntlich als eine säkularisierte politische Theologie konzipiert, die rasch und nach Bedarf angewendet werden konnte: zunächst als Plädoyer für eine autoritäre Lösung der Weimarer Staatskrise und dann, nach 1933, als ein rassistisch begründetes konkretes Ordnungsdenken. Leo Strauss hielt in seiner immanenten Kritik an Carl Schmitt dem „Todfeind des Liberalismus“ seinen eigenen Liberalismus vor und kritisierte seine „Bewunderung der animalischen Kraft“ (*Anmerkungen zu Carl Schmitt*, S. 744). Er selbst versuchte zwar, „eine Perspektive jenseits des Liberalismus zu gewinnen“, doch hatte er in dem gegebenen gesellschaftlichen Kontext keine Möglichkeit, sie politisch zu realisieren. Doch hoffte er am Ende der Weimarer Republik auf eine Aufklärung, die die religiöse Offenbarung anerkennt, ohne auf die Würde der Reflexion zu verzichten.³¹⁶

Wohin diese Perspektive führte, zeigte sich 1935, also bereits nach der Emigration. Leo Strauss wandte sich historischen Untersuchungen zu, die zum einen die markanten Punkte der Philosophiegeschichte wiederaufnehmen, zum anderen die geschichtlichen Voraussetzungen des historischen Bewußtseins offenlegen sollten. In seinen beiden ersten Büchern *Die Religionskritik Spinozas* und *Philosophie und Gesetz* hat Leo Strauss die Auseinandersetzung zwischen Aufklärung und Orthodoxie wieder in Gang gebracht. Im Zentrum des ersten Buches steht eine äußerst genaue Lektüre des

³¹⁶ Vgl. Thomas Assheuer, *Frohe Botschaft für Höhlenbewohner. Die frühen Schriften von Leo Strauss, dem unsterblichen Kronzeugen der konservativen Kulturkritik*, in: *Die Zeit*, Nr. 7 vom 5. Februar 1998.

„theologisch-politischen Traktats“. Bekanntlich ging es Spinoza um die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung mit dem erklärten Ziel, zu einer gegenseitigen Abgrenzung von Philosophie und Theologie zu gelangen. Auf diesem Weg wollte er eine neue Versöhnung von Glauben und Wissen erreichen. Leo Strauss nimmt dieses zentrale Motiv Spinozas immanent auf. Er bettet, die Argumentation nicht nur in die ältere Entwicklung der Religionskritik ein, sondern zerlegt Spinozas Gedankengang selber noch einmal in drei Schritte: In die Kritik an der skeptischen Lehre der Orthodoxie, die Kritik an der dogmatischen Lehre des Maimonides und die Kritik an Calvins Theologie. Leo Strauss konzentriert sich dabei auf den Wunderglauben, der in der Tat einen der kritischen Punkte im Konflikt zwischen Offenbarungstradition und historischer Aufklärung darstellte. In dieser Studie behandelt Leo Strauss zunächst rein immanent die Philosophie Spinozas, soweit sie die Aufklärung entscheidend mitbefördert hat. Dann zieht Leo Strauss einen Schluß, der über eine rein immanente Kritik hinausgeht: Die Emanzipation von der jüdischen Orthodoxie war nach Leo Strauss ein zu hoher Preis für die Forderung der Aufklärung. Sie erscheint ihm als die Zerstörung des Traditionszusammenhangs, der im Gesetzesglauben des Alten Testaments verbindlichen Ausdruck gefunden hatte, ja als Zerstörung von Tradition überhaupt. In diesem Sinne versucht er nachzuweisen, daß Spinozas Bibelwissenschaft seine Religionskritik nicht nur nicht begründen kann, sondern diese vielmehr voraussetzt, und daß seine Kritik der Orthodoxie logisch auf einer *petitio principii* beruht; der Spott als typisches Instrument der Aufklärung aber reiche nicht aus, um den orthodoxen Wunderglauben zu entkräften (*Die Religionskritik Spinozas*, 126ff.).

In diesem Zusammenhang ist seine Analyse der jüdischen Klassiker des Mittelalters von Bedeutung. Leo Strauss würdigt Maimonides als „Klassiker des Rationalismus“ (Hermann Cohen), weil sich seine gesetzliche Auffassung der Philosophie mit einer philosophischen Begründung der Theologie die Waage halte. Dabei zieht er hochinteressante Parallelen zur arabischen Aristoteles-Rezeption. Gleichzeitig setzt er hier den theologischen Traditionalismus nicht nur deutlich fort, sondern verstärkt ihn sogar noch. Der Beweis dafür liegt zum einen in der Konzentration auf das zentrale Lehrstück der jüdischen Orthodoxie, in dem Wunderglaube und irdische Gesetzgebung sich als Einheit erweisen sollen, der Prophetologie. Das Spinoza-Buch ist ein erster, bereits völlig eindeutiger Schritt auf diesem Weg. In ihm sind Methode und Gegenstand

der Untersuchung strikt aufeinander bezogen: Die Kritik der Religion, genauer die philosophische Kritik an der Offenbarung als ihrem Fundament, ist der entscheidende Punkt, an dem die Aufklärung als historisches Projekt stehenblieb. Hier öffnete sich die tiefe Kluft zwischen dem traditionellen Offenbarungsglauben und der Autonomie der Vernunft. Indem Leo Strauss diesen Streit erneut aufnahm, konnte seine Metakritik an Spinozas theologisch-politischem Traktat zum offenkundigen Ausgangspunkt für eine lebenslange Abwendung von der Moderne werden. Der Argumentationsgang des Spinoza-Buches folgt einem Erkenntnisinteresse, das für Leo Strauss verbindlich bleiben sollte. Sein Lebenswerk ist insgesamt auf die Rehabilitation der von der Moderne diskreditierten Tradition gerichtet. Für die Beurteilung der Aufklärung bedeutet dies, daß er ihre durchaus anerkannten Leistungen von vorne herein unter dem Aspekt des Traditionsverfalls thematisiert. So bescheinigt Leo Strauss Spinozas theologisch-politischer Abhandlung zwar eine natürlich liberale und demokratische Begründung der Politik, doch interessierte ihn daran letztlich nur die Verlustbilanz.³¹⁷

Zum anderen gibt Leo Strauss eine fundamentalistische Deutung der Gegenwartskrise, die ähnlich wie bei Carl Schmitt eine religiös definierte Freund-Feind-Konstellation andeutet (*Philosophie und Gesetz*, S. 25-28). Leo Strauss schlägt einen kulturtheoretischen Umweg ein und schließt sich dabei der „Kritik des herrschenden Kulturbegriffs“ an, wie sie sich auch bei Carl Schmitt findet. Auch dieser hatte bekanntlich das Elend des Liberalismus, genauer des modernen Parlamentarismus, an der kulturbedingten Austrocknung des Politischen festgemacht oder, wie er es in der Rede von 1929 nennt, an seiner „Neutralisierung“. Von hier aus geht Leo Strauss auf die grundlegenden Metaphern zurück, die für den „Begriff des Politischen“ so typisch sind: Die wichtigsten von ihnen, die Freund-Feind-Unterscheidung, der Krieg als „Ernstfall“ dieser Unterscheidung sowie andere „existential-ontologische“ Formeln lassen dabei an *Sein und Zeit* denken. Mit prägnanten Thesen wie „Kultur ist Kultur der Natur“ oder „das Fundament der Kultur ist der status naturalis“ verlagert er den Diskurs jedoch dann auf ideengeschichtliche Analogien und vor allem auf den Vergleich mit Hobbes. Diese Richtung war für Schmitt eher sekundär geblieben. Erneut lobt er Schmitt dafür, daß er den Hobbesschen Begriff des Naturzustandes wieder betont, doch interessiert er sich ausschließlich für die Form dieser Neuinterpretation: Schmitt geht

³¹⁷ Vgl. Georges Tamer, *Religion als Instrument*, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 7 vom 10./11. Januar 1998.

wider den Liberalismus auf dessen Urheber, auf Hobbes, zurück, um in Hobbes' ausdrücklicher Negation des Naturzustandes die Wurzeln des Liberalismus zu treffen. Während Hobbes in einer illiberalen Welt die Grundlegung des Liberalismus vollzieht, unternimmt Schmitt in einer liberalen Welt die Kritik des Liberalismus. Leo Strauss bleibt diesem Ansatz gegenüber negativ eingestellt, obschon er mit der Übernahme von Max Webers Säkularisierungsthese der wissenschaftsgeschichtlichen Ausgangslage der Weimarer Zeit offensichtlich nahesteht. Leo Strauss stört sich auch weder an der „kriegerischen Moral“ Schmitts, noch an dem Versuch, die kulturbedingte Verdünnung des Politischen positiv zu überwinden.

Im Hinblick auf Strauss' Hobbes-Buch erscheint die offensichtliche antidemokratische Einfärbung seiner Weimarer Schriften als ein sicherlich kritikfähiger, aber gleichwohl positiver Neuansatz für das Studium der abendländischen Geistesgeschichte. Am Ende steht der absolute Ort einer ursprünglichen Einheit von Philosophie, Politik und idealer Lebensform. Seit Anfang der 30er Jahre begann er, parallel dazu, die „Querelle des Anciens et des Modernes“, die fast alle seiner Zeitgenossen für historisch entschieden hielten, neu zu beleben. Leo Strauss zeigte in eindringlichen Auseinandersetzungen mit den Gründervätern der modernen Philosophie, in *Hobbes' Political Philosophy* und in *Thoughts on Machiavelli*, ebenso wie in der direkten Konfrontation moderner mit antiken Denkern, in *Natural Right and History* sowie in *What is Political Philosophy?*, daß philosophische Fragen niemals endgültig historisch entschieden sind, daß die fundamentalen Probleme evidenten sind als die verfügbaren Lösungen und daß alle Versuche, einen Fortschritt der Philosophie von einer fraglos geltenden Grundlage aus zu initiieren, die Fragwürdigkeit der Grundlage selbst vergessen läßt.

Gegen die Verengung des Fragehorizontes und die Gefahr der Versteinigung der Philosophie im Traditionalismus, ob antiker oder moderner Provenienz, macht Leo Strauss das ursprüngliche Verständnis der Philosophie als Skepsis geltend. D. h. er betrachtet Philosophie als selbständiges Denken, Bewegung, individuellen Vollzug, unverkürztes Fragen, als die wirkliche Suche nach Wahrheit, die das Leben erst lebenswert macht. Sie wird bestärkt durch die Abneigung, sich mit nicht-evidenten und nichtbewiesenen Überzeugungen zufriedenzugeben. Schon die thematische Gliederung des Buches *Natural Right and History* (1953) verdeutlicht, worauf es Leo Strauss

ankommt. Es beginnt mit einer immanenten Kritik des Historismus, der sich nicht in den erkenntnistheoretischen und disziplinären Pluralismus des entwickelten Wissenschaftsbetrieb einordnet, sondern ihn vielmehr als eine umfassende Ideologie monopolisiert (*Natural Right and History*, S. 9ff.). Der Kern dieser Weltanschauung ist, so Leo Strauss, die Behauptung von der geschichtlichen Relativität nicht nur der Ideen und Wertvorstellungen, sondern des Vermögens der menschlichen Willensbestimmung überhaupt. In der Tatsache aber, daß die Historisierung der Wahrheit nicht selber übergeschichtliche Wahrheit beanspruchen kann, zeigt sich bereits die falsche Radikalität, ja die Selbstwidersprüchlichkeit des Historismus. Doch nicht dieses erkenntnistheoretische Problem interessiert Leo Strauss in erster Linie, sondern das, was ihm auf moralischer Ebene entspricht: der Verlust von verbindlichen Wertorientierungen bzw. positiv ausgedrückt: der moderne Nihilismus. Dementsprechend kritisiert er an der zeitgenössischen Sozialwissenschaft, als deren Begründer er Max Weber begreift (S. 35ff.), nicht nur die methodische Trennung von Werten und Tatsachen, sondern mehr noch den grundsätzlichen Wertirrationalismus, der dieser Trennung vorausgeht.³¹⁸

In einem der bedeutendsten philosophischen Dialoge des Jahrhunderts setzt sich Leo Strauss mit dem Hegelianer Alexandre Kojève über Tyrannis und Weisheit, antikes und modernes Denken, das Ende der Geschichte und die Zukunft der Philosophie auseinander. Hier begründet Leo Strauss seine sokratische Ablehnung von allem Dogmatismus. Er formuliert, was er unter Philosophie versteht: „Philosophie an sich ist nichts anderes als echte Erkenntnis der grundlegenden Probleme in ihrer Gesamtheit. Es ist nicht möglich über diese Probleme nachzudenken, ohne sich einer der wenigen denkbaren Lösungen zu nähern. Solange es jedoch Weisheit nicht gibt, sondern nur die Suche nach Weisheit, ist - unvermeidlich – die Überzeugungskraft aller denkbaren Lösungen geringer als die Evidenz der Probleme. Daher hört der Philosoph in dem Augenblick auf, Philosoph zu sein, in dem die ‚subjektive Gewißheit‘ einer Lösung seine Erkenntnis des problematischen Charakters dieser Lösung verdrängt. In diesem Augenblick wird ein Sektierer geboren.“³¹⁹ Das ist ganz im Sinne Lessings formuliert,

³¹⁸ Vgl. Alfons Söllner, *Leo Strauss' Denkweg gegenüber der Moderne - der Weimarer Ausgangspunkt*, in: Politisches Denken-Jahrbuch 1994, S. 103-122.

³¹⁹ Leo Strauss, *Über Tyrannis. Eine Interpretation von Xenophons »Hieron« mit einem Essay über »Tyrannis und Weisheit« von Alexandre Kojève*, Neuwied a. Rhein 1963, S. 218-219.

hat ihm aber auch Kritik eingetragen: Leo Strauss sei konservativ und vertraue einem sokratischen und elitären Rationalismus mehr als dem aufgeklärten Geist des 20. Jahrhunderts.

Der platonische Idealismus hat die Entwicklung des Denkens von Leo Strauss in den 40er und 50er Jahren mehr geprägt als alles andere; das gilt sowohl für seine esoterische Ausrichtung als für seine Orientierung am Elitenmodell des Philosophenkönigtums. Man hat Leo Strauss vorgeworfen, er sei ein Sektierer geworden, weil er gelehrt habe, die Wahrheit sei der Masse nicht zumutbar und nur für wenige Auserwählte geeignet. Er selbst hat in der Frage, was Wahrheit sei, wohl eher wie Lessing argumentiert. Dieser hatte seine Autorschaft als eine Suche nach der Wahrheit verstanden, die er aber nicht besitzen wollte; anderenfalls hätte er die fragende Suche nämlich aufgeben müssen.³²⁰

Der natürliche Horizont der Politischen Philosophie ist bei Leo Strauss der Horizont, in dem die Philosophie selbst als Problem sichtbar wird, in dem sie keine Selbstverständlichkeit ist, sondern ihr Recht begründen und behaupten muß. Dieser Horizont wird erschlossen, indem die der Philosophie vorausgehende Welt der Bürger, ihrer Tugenden, ihrer Gesetze, ihrer religiösen und moralischen Verbindlichkeiten, wahrgenommen wird. Er wird abgesteckt durch die politische und die theologische Alternative, d. h. durch die menschliche einerseits und die sich auf das Gute und auf das Gerechte beziehende andererseits. Nach Leo Strauss' eigenem Zeugnis war das theologisch-politische Problem das eigentliche Thema seiner Untersuchungen.

Mit der Frage der Politik setzt sich Leo Strauss vor allem in *On Tyranny* und *The City and Man* auseinander. Mit der Frage der Götter, der Offenbarung und des Glaubens vor allem in *Thoughts on Machiavelli*, *Sokrates and Aristophanes*, *Jerusalem and Athens*, *Liberalism Ancient and Modern* und *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Stets ist es die Frage nach dem Richtigen, dem allgemein Verbindlichen, die Leo Strauss bestimmt hat, sich den Antworten wie den Ansprüchen von Theologie und Politik zu stellen: Ihren Antworten deswegen, weil die politische Philosophie den Streit über das Richtige suchen muß und der Konfrontation mit den Alternativen nicht

³²⁰ Vgl. Friedrich Niewöhner, *Die zweifache Schrift der Weisen. Zum Beginn der „Gesammelten Schriften“ des politischen Philosophen Leo Strauss*, in: *Die Zeit*, Nr. 46, vom 8. November 1996, S. 26.

ausweichen darf; nur so kann sie die Frage nach der Ordnung der menschlichen Dinge zusammenhängend und umfassend beantworten. Ihren Ansprüchen, weil die Politische Philosophie immer auch politische Philosophie, d. h. politisches Handeln im Dienst der Philosophie war und sein muß.

Im engsten Zusammenhang mit seinen Studien zum theologisch-politischen Problem steht Leo Strauss' Nachdenken über die Kunst des sorgfältigen Schreibens, deren Wiederentdeckung und Neubelebung in unserem Jahrhundert mit seinem Namen eng verbunden ist (*Persecution and the Art of Writing*). Die Kunst des sorgfältigen Schreibens soll dem destruktiven Charakter der Philosophie und seinen Gefahren für sie selbst und für die Gesellschaft Rechnung tragen. Indem sie sich an verschiedene Adressaten mit verschiedenen Botschaften wendet, soll sie die Philosophen vor Zensur und Verfolgung, die Nichtphilosophen aber vor der Philosophie schützen. Auf die rhetorischen Kunstgriffe und Stilmittel, deren sich die Philosophen bis etwa zum Ende des 18. Jahrhunderts bedienten, wenn sie die Philosophie zugleich exoterisch und esoterischen darstellten, ist Leo Strauss in zahlreichen Kommentaren eingegangen. Er hat sie bei Lessing und Spinoza, bei Platon und Maimonides, bei Rousseau und Lukrez untersucht. Leo Strauss ist fasziniert von der Behauptung Lessings, alle alten Philosophen hätten esoterisch gedacht und exoterisch gelehrt, um eine didaktische Kulturpolitik formulieren zu können. Von Lessing hatte Leo Strauss nicht nur den methodischen Zugang zu den philosophischen Schriftstellern der Vergangenheit gelernt, er war durch ihn auch auf die klassische Antike aufmerksam gemacht worden: Er interpretierte Xenophon, Sokrates und Platon. In subtilen Interpretationen hat er gezeigt, welche Bedeutung der Kunst des sorgfältigen Lesens für ein angemessenes Verständnis so unterschiedlicher exoterisch-esoterisch konzipierter Bücher wie Platons *Politeia*, Xenophons *Hieron*, Machiavellis *Discorsi* oder Rousseaus *Premier Discours* zukommt.

Jenseits aller politischen Erwägungen bedienen sich Philosophen der Kunst des sorgfältigen Schreibens, um Leser, die dazu fähig sind, zum selbständigen Denken anzuregen und zu erziehen. Wer einen exoterisch-esoterisch geschriebenen Text angemessen zu interpretieren versucht, muß sich unbedingt auf seinen Inhalt einlassen. Wer sich ernsthaft bemüht, einen Philosophen so zu verstehen, wie dieser sich selbst verstanden hat, wird in die Lage versetzt, sich nicht nur von dessen, sondern auch von seinen eigenen Vorurteilen zu befreien. Darüber hinaus kann er an einem Denkvorgang

teilhaben, der ihn über die Auseinandersetzung mit der Intention und dem Wahrheitsanspruch des Autors zur eigenen Auseinandersetzung mit den fundamentalen Problemen hinführt. Im Umkreis hermeneutischer Reflexionen dieser Art ist die tiefste Begründung für die Entscheidung von Leo Strauss zu suchen, seine Philosophie auf dem Weg historischer Interpretationen zu entfalten. Aus dem gleichen Grunde hat sich Leo Strauss unter der Maske des Sokrates lebenslang mit Nietzsche und Heidegger auseinandergesetzt. Das Problem des Sokrates ist in fast allen Büchern von Leo Strauss gegenwärtig. Aber er hat wohl nirgendwo so unkonventionell auf die beiden Denker der Moderne geantwortet, die den stärksten Einfluß auf ihn ausgeübt haben, wie in seinen Spätwerken: *Socrates and Aristophanes*, *Xenophon's Socratic Discourse* sowie *Xenophon's Socrates*. Hier sind alle Voraussetzungen gegeben, den historischen Abstand zwischen Kommentar und Text, zwischen der Interpretation und den Phänomenen aufzuheben. Wenn es möglich ist, von der Geschichte der Philosophie zur Intention des Philosophen zurückzugehen, und wenn der individuelle Beitrag eines Philosophen dazu verhelfen kann, die notwendigerweise anonyme Wahrheit individuell zu verstehen, so erscheinen die Beiträge von Leo Strauss zur Geschichte der Philosophie selbst in einem anderen Licht.³²¹

Der eigentliche Sinn seines Buches *Naturrecht und Geschichte* ist es, Platon als den wahren Begründer des Naturrechts sichtbar zu machen und seine philosophische Relevanz zu erweisen. Leo Strauss läßt sich dabei von seiner Einsicht in die Katastrophe der Moderne leiten. Ein so elementarer menschlicher Wunsch wie die Unterscheidung von Recht und Unrecht impliziert den Anspruch, die geschichtliche Relativität transzendieren zu können. Offenbar hat die klassische Philosophie, wenn sie mit der Frage nach der Gerechtigkeit die unbedingte Geltung dieser Differenz in den Vordergrund stellt, recht; dagegen kann der radikale Historismus, der alle unbedingte Geltung geschichtlich relativiert, nicht recht haben. Demnach muß man die Einsichten der klassischen Philosophie als Maßstab an seine eigenen Erörterungen anlegen.³²² Der Terminus für diese Autorität lautet „Natur“: „Die Natur ist älter als jede Tradition; danach ist sie ehrwürdiger als jegliche Tradition . . . Die Natur liefert nicht nur die

³²¹ Vgl. Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart; Weimar 1996, S. 42.

³²² Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, S. 504.

Materialien, sondern die Dinge sind das Werk der Natur, die von der Kunst unterschieden ist. Indem die Philosophie die Autorität des Angestammten entwurzelt, erkennt sie die Natur als die Autorität an“ (*Naturrecht und Geschichte*, S. 94). Die exoterisch-esoterische Ambivalenz ist, wie schon gesagt, der Versuch, die Philosophen vor der Gesellschaft und die Nichtphilosophen vor der Philosophie zu beschützen. Sie ist dazu bestimmt, den Erfordernissen der Politik und zugleich den Erfordernissen des philosophischen Denkens und Lebens Rechnung zu tragen. Die Kunst des sorgfältigen Schreibens ist demnach Ausdruck ebenso grundlegender wie umfassender Reflexionen über die Politik, über die Philosophie und über die Natur des Philosophen.³²³

Es ist, wie ich es sehe, eine eigenwillige Interpretation der Werke von Platon, die Leo Strauss in seinem Selbstverständnis zu einem „Platonisten“ macht. Diese Interpretationsform hat er in zusammenhängender und exemplarischer Weise in seinem Platon-Beitrag der *History of Political Philosophy*³²⁴ verwendet, in dem er, ohne auf andere Schriften Platons, deren Authentizität fragwürdig ist, einzugehen, die drei der politischen Philosophie im engeren Sinne gewidmeten Hauptwerke Platons, *Politeia*, *Politikos* und *Gesetze*, analysiert hat. Er vertritt in seinen Darlegungen die These, daß Platon in diesen seinen Werken zumeist gar nicht selbst zu Wort kommt, sondern daß in den überlieferten Dialogen verschiedene Personen, Charaktere, auftreten, denen er ganz verschiedene Auffassungen in den Mund gelegt hat. Zu dieser Vorgehensweise hat Leo Strauss angemerkt, daß Platon möglicherweise davon überzeugt gewesen sei, daß es anders als in Dialogform eine philosophische Lehre, ganz zu schweigen von einem philosophischen System, gar nicht geben würde. Was für Leo Strauss an diesen Dialogen wichtig und entscheidend ist, ist in seinen eigenen Worten, daß „they all show how Socrates (was) engaged in his most important work, the awakening of his fellow men and the attempting to guide them toward good life.“³²⁵

³²³ Vgl. Heinrich Meier, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart; Weimar 1996, S. 32ff.; vgl. Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago; London 1989, S. 63-71.

³²⁴ Leo Strauss, *Plato*, in: Leo Strauss and Joseph Cropsey (ed.), *History of Political Philosophy*, Chicago 1963, S. 7 – 63.

³²⁵ Ebd., S. 7.

Für seine „neue oder unorthodoxe“ Interpretation der Schriften Platons³²⁶ hat Leo Strauss noch einen anderen Grund angeführt. Er ist bei der Lektüre zu der Einsicht gelangt, daß die Argumentationsweise in den Dialogen zwar gleichbleibend ist, daß aber die dabei vertretenen Positionen sehr unterschiedlich sind und die angefallenen Ergebnisse keineswegs übereinstimmen. Um das an einem Beispiel zu illustrieren: Wenn die „Gesetze“, wie allgemein angenommen, das reifste Werk von Platon sind, gar sein „only political work proper“³²⁷, dann erweist sich, sagt Leo Strauss, daß Platon selbst einer „gemischten Verfassung“ den Vorzug gegeben hat: „The right mixture is that of wisdom and freedom, of wisdom and consent, of the rule of wise laws framed by a wise legislator and administered by the best members of the city and of the rule of the common people.“³²⁸ Alle anderen, in sonstigen Schriften Platons zu findenden Erwägungen und scheinbare Lösungen über diesen Gegenstand sind demzufolge nach Leo Strauss lediglich Vorstudien, Denkübungen, in denen ganz verschiedene, zur Zeit Platons vertretene Auffassungen vorgestellt und zu Ende gedacht werden, ohne doch unbedingt die Position von Platon wiederzugeben, weshalb sie auch nicht als sein letztes Wort gelten können.

Eine andere, sich im Zusammenhang mit der Einstellung von Leo Strauss zu Platon stellende zentrale Frage betrifft die Vorstellungen, welche die klassische politische Philosophie im Hinblick auf die Demokratie generell und Leo Strauss im Hinblick auf die moderne liberale Demokratie vertreten haben. Leo Strauss selbst hat einer weit verbreiteten Meinung Ausdruck gegeben, wenn er schreibt: „classical political philosophy is anti-democratic and hence bad.“³²⁹ Es ist dies ein Vorwurf, der nach Thomas L. Pangle schwer wiegt und die Ablehnung, ja den Haß verständlich machen, welche die Position und das Werk von Leo Strauss, insofern diese Anschuldigung für bare Münze genommen worden ist, lange Zeit begleitet haben. Verstieß er doch damit

³²⁶ Vgl. Thomas L. Pangle, Editor's Introduction, in: Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Rationalism*, Chicago; London 1989, S. VIII.

³²⁷ Leo Strauss, *Plato*, a. a. O., S. 52. Im anderen Zusammenhang heißt es bei Strauss: „The character of classical political philosophy appears with the greatest clarity from Plato's *Laws*, which is his political work par excellence.“ Quelle: Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?* in: ders., *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, 2nd ed., New York; London 1968, S. 29.

³²⁸ Leo Strauss, *Plato*, a. a. O., S. 56.

³²⁹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy?*, a. a. O., S. 36.

gegen „the egalitarian sentiments that are the deepest and most powerful moral sentiments of our age and culture.“³³⁰ Was ist von diesem Vorwurf zu halten?

Es ist unzweifelhaft, hat Leo Strauss darauf geantwortet, daß „Demokratie“ in den Schriften der politischen Klassiker, angefangen von Platon und Aristoteles, als eine minderwertige, entartete politische Herrschaftsform dargestellt worden ist. Dabei hat er speziell auf das 8. Buch der *Politeia* verwiesen, in dem seiner Ansicht nach das schärfste Urteil über die „Demokratie“ zu finden ist, das jemals verfaßt worden ist.³³¹ Er hätte genauso gut auch jene Fundstelle in der *Politeia* zitieren können, in der es heißt, daß der einzelne Bürger in einer Demokratie in der gleichen Situation sei, „wie einer, der unter die wilden Tiere gefallen ist, der nicht mit Unrecht tun will, da er doch nicht imstande ist, allein allen Wilden Widerstand zu leisten.“³³²

Von der Demokratie, die Platon im Sinne hatte, der „pure democracy“, heißt es noch 2000 Jahre später bei James Madison: „Hence it is that such democracies have ever been spectacles of turbulence and contention; have ever been found incompatible with personal security or the rights of property; and have in general been as short in their lives as they have been violent in their deaths.“³³³ Und auch noch Immanuel Kant hat nicht gezögert, eine nicht-repräsentative Form der Demokratie geradewegs eine politische „Unform“ zu nennen und sie als „despotisch und gewalttätig“ zu apostrophieren.³³⁴ Nach Leo Strauss ist die durchgängige Kritik und Ablehnung der „direkten Demokratie“ durch nahezu alle politischen Philosophen und Theoretiker in der Vergangenheit eine unmittelbare Reaktion auf die mit dieser Form politischer Herrschaft gemachten Erfahrungen gewesen. Woran ihnen im Hinblick auf das politische Zusammenleben lag, an Rechtssicherheit für den einzelnen, an Stabilität und Dauer des politischen Gemeinwesen und an der Möglichkeit, individuelle Tugenden zu

³³⁰ Thomas L. Pangle, *Editor's Introduction*, S. XII. Vgl. auch ebd., S. VII.

³³¹ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, S. 36. Die Stellen, an die Strauss denkt, sind enthalten, in: Platon, *Der Staat*, a. a. O., 555b, d, 557a.

³³² Platon, *Der Staat*, a. a. O., 496d.

³³³ Alexander Hamilton / James Madison / John Jay, *The Federalist Papers (1787/88)*, Letter No. 10, ed. by Clinton Rossiter, New York 1961, S. 81.

³³⁴ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden (1795)*, in: ders., *Werke in zwölf Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, a. a. O., S. 207, 208.

verwirklichen, nicht aber unbegrenzte individuelle Freiheiten durchzusetzen, das hat in ihrem Verständnis die „direkte Demokratie“ nie und nirgendwo zu bieten vermocht.³³⁵ Wie aber ist das Urteil von Leo Strauss über die gegenwärtig in vielerlei Gestalt bestehende liberale Demokratie ausgefallen? Inwiefern steht ihrer Anerkennung und Hochschätzung die Berufung auf Plato und die klassische politische Philosophie im Wege?

Worin besteht der Unterschied zwischen dem Demokratie-Verständnis der Klassiker und dem heutigen im Hinblick auf die gegenwärtig bestehenden Formen einer liberalen, demokratisch verfaßten politischen Ordnung? Er besteht nach Leo Strauss „ausschließlich“ in der unterschiedlichen Bewertung der „virtues of technology“. Dem hat er erklärend hinzugefügt: „But we are not entitled to say that the classical view has been refuted. Their implicit prophecy that the emancipation of technology, of the arts, from moral and political control would lead to disaster or to the dehumanization of man has not yet been refuted.“³³⁶ Daran ist zu ersehen, daß die Vorbehalte auch gegen die aktuelle Form der Demokratie bei Leo Strauss keineswegs ausgeräumt sind. Worauf sie sich beziehen, das wird aus seiner unmittelbar darauf folgenden Aussage deutlich: „Democracy has not yet found a defense against the creeping conformism and the ever-increasing invasion of privacy which it fosters.“

Man kann sich unschwer vorstellen, wie der von ihm gezogene Vergleich zwischen einer demokratisch und einer kommunistisch verfaßten politischen Ordnung von manchen empfunden worden ist, die den darin enthaltenen Vorbehalt geflissentlich übersehen haben. Dieser Vergleich lautet: „Beings who look down on us from a star might find that the difference between democracy and communism is not quite as great as it appears to be when one considers exclusively the doubtless very important question of civil and political liberties, although only people of exceptional levity or irresponsibility say that the difference between communism and democracy is negligible in the last analysis.“ Dieser Vorbehalt wird von Leo Strauss indes mit einem konstruktiven, im Einklang mit klassischen Forderungen stehenden Vorschlag ergänzt, wenn er fortfährt: „Now to the extent to which democracy is aware of these dangers, to

³³⁵ Leo Strauss, *What Is Political Philosophy?*, a. a. O., S. 36.

³³⁶ Ebd., S. 37.

the same extent it sees itself compelled to think of elevating its level and its possibilities by a return to the classics' notions of education.³³⁷

Was immer von einem solchen Rückgriff auf ein „platonisches Heilmittel“ zu halten sein mag und abgesehen davon, wie eine solche „Kur“ der modernen Demokratie konkret aussehen soll³³⁸, es ist, denke ich, evident, daß Leo Strauss - im Gegensatz etwa zu Nietzsche und Heidegger, welche seiner Ansicht nach die Krise der modernen Welt schärfer als andere gesehen haben³³⁹ - keineswegs vom Untergang der westlichen Kultur und dem unaufhaltsamen Absterben der modernen Demokratie überzeugt gewesen ist. Leo Strauss hat allerdings gesagt: „we are not permitted to be flatterers of democracy precisely because we are friends and allies of democracy.“³⁴⁰ Er war nichtsdestotrotz fest davon überzeugt, daß die liberale Demokratie die bei weitem günstigsten Voraussetzungen dafür bietet, daß eine Philosophie im sokratischen Sinne heute überhaupt möglich ist. In den Worten des vielleicht besten Kenners der Werke von Leo Strauss hört sich das so an: „The truest friend of democracy or of the people will be the frequent, not to say constant, critic of the people – and, even more, the critic of the political and cultural flatterers of the people or the critic of the wisdom of the people. The truest friend of democracy or of the people will therefore not win many popularity contests (Socrates himself was put to death as a criminal by the Athenian democracy) – though he may win a kind of posthumous respect that is worth much more than popularity.“³⁴¹

³³⁷ Ebd., S. 38.

³³⁸ Vgl. Thomas L. Pangle, *Editor's Introduction*, a. a. O., S. XXVI.

³³⁹ Vgl. dazu Thomas L. Pangle, *Introduction*, in: Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago; London 1983, S. 24ff. und ders., *Editor's Introduction*, S. XXIIIff.

³⁴⁰ Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York; London 1968, S. 24.

³⁴¹ Thomas L. Pangle, *Editor's Introduction*, a. a. O., S. XIII.