

Karl R. Popper

Die
offene Gesellschaft
und ihre Feinde
1

UTB

Francke

*Kindlers Neues
Literaturlexikon
zu diesem Buch:*



*Der Brockhaus
über
Karl Popper:*



2004-04-20

**Nicht zum
Verkauf!**

U4-Text:

»Die offene Gesellschaft und ihre Feinde« ist – so schrieb Bertrand Russel anlässlich der ersten Ausgabe – ein Werk von größter Bedeutung, das es verdient, wegen seiner meisterhaften Kritik der Feinde der Demokratie in weiten Kreisen gelesen zu werden. Poppers Angriff auf Platon ist unorthodox, aber meiner Meinung nach völlig gerechtfertigt. Seine Analyse von Hegel ist vernichtend. Marx wird mit gleichem Scharfsinn untersucht, und sein Anteil an der Verantwortung für das zeitgenössische Unheil wird festgestellt. Das Buch ist eine kraftvolle und tieferschürfende Verteidigung der Demokratie.

Karl R. Popper

Die offene Gesellschaft
und ihre Feinde I
Der Zauber Platons

Francke Verlag München

Dem Andenken des Philosophen
der Freiheit und Menschlichkeit
IMMANUEL KANT
sei die deutsche Ausgabe gewidmet

Titel der Originalausgabe:
The Open Society and Its Enemies, I. The Spell of Plato. (Routledge and
Kegan Paul, London) Übersetzt von Dr. P. K. Feyerabend.

In der englischen Ausgabe sind die Kapitel der beiden Bände von 1 bis 25
numeriert. In der deutschen Ausgabe sind die Kapitel des ersten Bandes
von 1 bis 10 numeriert und die des zweiten Bandes von 1 bis 15.

Deutsche Ausgabe © 1957 A. Francke AG Verlag, Bern
4. Auflage 1975 A. Francke Verlag GmbH, München
Alle Rechte vorbehalten
ISBN 3-7720-1133-0
Einbandgestaltung: A. Krugmann, Stuttgart

EINFÜHRUNG ZUR DEUTSCHEN AUSGABE

Diese Ausgabe ist dem Andenken Immanuel Kants, des Philosophen der Freiheit, der Menschlichkeit und des Gewissens gewidmet. Wer dieses Buch liest, wird sehen, wieviel der Verfasser Kant zu verdanken hat. «Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer», wie Schopenhauer sagt. Die Moral, die in diesem Buch implizite gepredigt wird, ist die, die Kant begründet hat – so gut sie der Verfasser eben versteht.

Kein Name ist mehr mißbraucht worden als der Kants. Um klar zu zeigen, welchen Kant der Verfasser meint – nämlich den kritischen Philosophen der Aufklärung und nicht den des deutschen Idealismus –, wird hier als Einführung zur deutschen Ausgabe dieses Buches eine Gedächtnisrede wiedergegeben. Sie wurde vom Verfasser am Abend des 12. Februars 1954, dem hundertfünfzigsten Todestage Kants, im Londoner Rundfunk gehalten.

Penn, 31. Dezember 1955.

VORWORT ZUR ERSTEN ENGLISCHEN AUSGABE

Auch wenn in diesem Werk, dessen erster Band das vorliegende Buch bildet, harte Worte über einige der größten geistigen Führer der Menschheit fallen, so hoffe ich doch, daß mein Beweggrund nicht als Wunsch verstanden wird, sie herabzusetzen. Mein Beweggrund ist eher in meiner

Überzeugung zu suchen, daß wir, wenn unsere Kultur weiterbestehen soll, mit der Gewohnheit brechen müssen, großen Männern gegenüber unsere geistige Unabhängigkeit aufzugeben. Große Männer können große Fehler machen, und ich versuche hier, zu zeigen, daß einige der größten geistigen Führer der Vergangenheit den immer wieder erneuerten Angriff auf Freiheit und Vernunft unterstützt haben. Ihr irreführender Einfluß, dem so selten entgegengetreten wird, hat oft gerade die verführt, von denen die Verteidigung unserer Kultur abhängt, und er spaltet sie noch immer in feindliche Lager. Die Verantwortung für diese tragische Spaltung, die wohl unser Schicksal besiegeln kann, trifft uns, wenn wir es nicht wagen, Ideen zu kritisieren, die, wie wir zugeben müssen, einen wichtigen Teil unseres geistigen Erbgutes bilden. Unsere Furcht vor einer teilweisen Kritik dieses Erbgutes kann die Zerstörung des Ganzen zur Folge haben.

Die beiden Bände können als eine kritische Einführung in die Philosophie der Politik und der Gesellschaft und als eine Untersuchung einiger der Prinzipien des sozialen Wiederaufbaus bezeichnet werden. Ziel und Weg werden in der *Einleitung* besprochen. Die Probleme des Werkes sind die unserer eigenen Zeit – auch dort, wo es in die Vergangenheit zurückblickt. Ich habe mich sehr bemüht, sie so einfach wie möglich darzustellen, in der Hoffnung, Dinge zu klären, die uns alle betreffen.

Ogleich das Werk von seiten des Lesers nichts voraussetzt als einen offenen Kopf, strebt es nicht so sehr eine

Popularisierung der behandelten Fragen als ihre Lösung an. Ich versuche jedoch, beiden Zwecken zu dienen, und habe deshalb all jene Dinge, die vielleicht von weniger allgemeinem Interesse sind, am Ende des Buches in *Anmerkungen* zusammengefaßt.

Christchurch, Neuseeland, April 1944.

VORWORT ZUR AMERIKANISCHEN AUSGABE

Vieles, was in diesem Werk enthalten ist, nahm zu einem früheren Zeitpunkt Gestalt an; aber den Entschluß zur Niederschrift faßte ich im März 1938, als mich die Nachricht von der Invasion Österreichs erreichte. Die Niederschrift erstreckte sich bis ins Jahr 1943, und der Umstand, daß der größte Teil während jener schweren Jahre geschrieben wurde, wo der Ausgang des Krieges ungewiß war, mag vielleicht erklären, warum mir heute manche meiner kritischen Bemerkungen emotionaler und in der Formulierung härter erscheinen, als ich es jetzt wünschte. Aber Zeit und Umstände verlangten eine scharfe Sprache: auf einen groben Klotz gehört ein grober Keil; wenigstens erschien mir die Sache damals in diesem Licht. Weder der Krieg noch irgendein anderes Ereignis dieser Zeit wurden in dem Buche ausdrücklich erwähnt; dennoch war es ein Versuch, diese Ereignisse und ihre Gründe zu verstehen und einige der Fragen anzuschneiden, die, wie ich voraussah, nach

dem Kriege erst zu wirklich brennenden Problemen werden würden. Die Erwartung, daß sich der Marxismus zu einem zentralen Problem entwickeln würde, war der Grund dafür, daß ich ihn so ausführlich behandelt habe.

Im Dunkel der gegenwärtigen Weltlage betrachtet, dürfte die Kritik des Marxismus, die ich im zweiten Band dieses Werkes vorlege, als dessen wichtigster Punkt erscheinen. Eine solche Beurteilung des Werkes wäre wohl nicht ganz verfehlt und ist vielleicht unvermeidbar; dennoch sind meine Ziele viel weiter gesteckt. Der Marxismus ist schließlich nur eine Episode, nur einer der vielen Irrtümer, in die wir in unserm unentwegten und so gefährlichen Kampf um den Aufbau einer bessern und freien Welt verfallen sind.

Es kam mir nicht unerwartet, daß manche mich tadelten, weil ich Marx zu scharf kritisiert hätte; andere wieder meinten, ich hätte Marx, im Vergleich zu der Heftigkeit meines Angriffes auf Platon, viel zu milde behandelt. Aber ich glaube noch immer an die Notwendigkeit, Platon aufs schärfste zu kritisieren, und zwar gerade deshalb, weil die allgemeine Verehrung des «göttlichen Philosophen» in seiner überwältigenden geistigen Leistung eine wirklich ernsthafte Grundlage besitzt. Andererseits wurde Marx so oft aus persönlichen und moralischen Gründen angegriffen, daß hier ein Bedürfnis bestand, seine Theorien einer strengen rationalen Kritik zu unterwerfen, gleichzeitig aber zu versuchen, ihren erstaunlichen moralischen und intellektuellen Einfluß zu verstehen und richtig einzuschätzen. Mit Recht oder mit Unrecht hielt ich selbst meine Kritik

des Marxismus für vernichtend; daher glaubte ich, es mir leisten zu können, nach Marx' wirklichen Errungenschaften zu suchen und hinsichtlich seiner Motive im Zweifelsfall das Beste anzunehmen. Auf alle Fälle ist es immer besser, die Stärke eines Gegners nicht zu unterschätzen, besonders dann, wenn wir ihn bekämpfen wollen.

Kein Buch kann jemals fertig werden: während wir daran arbeiten, lernen wir immer gerade genug, um seine Unzulänglichkeit klar zu sehen, wenn wir es der Öffentlichkeit übergeben. Was meine Kritik an Platon und Marx betrifft, so war diese unvermeidliche Erkenntnis nicht viel peinlicher, als ich es gewohnt war. Aber viele meiner positiven Vorschläge und vor allem das starke Gefühl des Optimismus, das das ganze Werk durchdringt, machten auf mich im Laufe der Nachkriegsjahre mehr und mehr den Eindruck der Naivität. Es schien mir, als gehöre meine eigene Stimme einer fernen Vergangenheit an; sie klang wie die Stimme eines der hoffnungsfreudigen Sozialreformer des achtzehnten oder sogar des siebzehnten Jahrhunderts.

Über dieses pessimistische Gefühl bin ich aber hinweggekommen, zum großen Teil infolge eines Aufenthaltes in den Vereinigten Staaten. Und ich bin nun froh, daß ich mich bei der Revision des Werkes darauf beschränkt habe, neues Material einzufügen und sachliche und stilistische Fehler zu verbessern: ich bin froh, daß ich der Versuchung widerstanden habe, seine Tonlage tiefer zu stimmen. Denn trotz der gegenwärtigen Weltlage bin ich so hoffnungsvoll wie nur je.

Ich glaube, ich sehe heute klarer als zuvor, daß alle unsere Nöte und Schwierigkeiten einen Ursprung haben, der bewundernswert und gesund, wenn auch sehr gefährlich, ist: sie sind die Folge unseres ungeduldigen Bemühens, das Los unserer Mitmenschen zu verbessern. Denn alle diese Schwierigkeiten sind eine Begleiterscheinung einer Bewegung, die vielleicht die größte aller moralischen und geistigen Revolutionen unserer Geschichte darstellt, einer Bewegung, die vor dreihundert Jahren begann: Es ist das Bestreben ungezählter unbekannter Menschen, sich und ihre Seelen von der Herrschaft der Autorität und des Vorurteils zu befreien; ihr Versuch, eine offene Gesellschaftsordnung aufzubauen, die die absolute Autorität des bloß Vorhandenen und des bloß Traditionellen ablehnt, jedoch alte und neue Traditionen zu erhalten und fortzuentwickeln strebt, welche ihren Forderungen von Freiheit, Menschlichkeit und vernünftiger Kritik entsprechen; ihre Weigerung, sich passiv zu verhalten und alle Verantwortung für die Lenkung der Welt einer menschlichen oder übermenschlichen Autorität zuzuschieben; ihre Bereitwilligkeit, die drückende Last der Verantwortung für vermeidbares Leid mitzutragen und es nach Möglichkeit zu lindern. Die zerstörenden Kräfte, die durch diese Revolution entfesselt wurden, sind erschreckend; aber sie könnten wohl noch gebändigt werden.

London, 14. Juli 1950.

IMMANUEL KANT
DER PHILOSOPH DER AUFKLÄRUNG

*Eine Gedächtnisrede zu seinem
hundertfünfzigsten Todestag*

Hundertfünfzig Jahre sind verflossen, seit Immanuel Kant in Königsberg, der preußischen Provinzstadt, wo er die achtzig Jahre seines Lebens verbracht hatte, starb. Seit Jahren hatte er in völliger Zurückgezogenheit gelebt, und seine Freunde dachten an ein einfaches Begräbnis. Aber dieser Sohn eines Handwerkers wurde wie ein König begraben. Als sich das Gerücht von seinem Tode durch die Stadt verbreitete, strömten Menschenmengen zu seinem Hause. Viele Tage lang wurde zu jeder Tageszeit dorthin gewallfahrtet. Am Tage des Begräbnisses stand aller Verkehr in Königsberg still. Ein unabsehbarer Zug folgte unter dem Geläute aller Glocken der ganzen Stadt dem Sarg. Nie hatten, so berichten die Zeitgenossen, Königsbergs Einwohner einen solchen Leichenzug gesehen.

Was mochte diese erstaunliche und spontane Bewegung wohl bedeuten? Kants Ruf als großer Philosoph und guter Mensch ist dafür kaum eine hinreichende Erklärung. Mir scheint, diese Ereignisse hatten eine tiefere Bedeutung. Ich möchte die Vermutung wagen, daß damals, im Jahre 1804, unter der absoluten Monarchie Friedrich Wilhelms III., jenes Glockenläuten für Kant ein Nachhall der amerikanischen und französischen Revolutionen, ein Nachhall

der Ideen der Jahre 1776 und 1789, war. Kant war für seine Mitbürger zu einem Symbol dieser Ideen geworden, und sie kamen zu seinem Begräbnis, um einem Lehrer und Verkünder der Menschenrechte, der Gleichheit vor dem Gesetz, des Weltbürgertums, des ewigen Friedens auf Erden und – was vielleicht noch wichtiger ist – der Selbstbefreiung durch das Wissen zu danken.

Die Keime aller dieser Ideen waren dem europäischen Festland von England her zugetragen worden, und zwar in einem Buche, das im Jahr 1732 veröffentlicht worden war: in Voltaires «Briefen aus London über die Engländer». In diesem Buche unternahm Voltaire eine Gegenüberstellung der englischen konstitutionellen Regierungsform und der kontinentalen absoluten Monarchie; er verglich die englische religiöse Toleranz mit der Unduldsamkeit der römischen Kirche und die erhellende Macht von Isaak Newtons Weltsystem und John Lockes analytischem Empirismus mit dem Dogmatismus Rene Descartes.

Voltaires Buch wurde verbrannt; aber seine Veröffentlichung war der Beginn einer philosophischen Bewegung von welthistorischer Bedeutung – einer Bewegung, deren eigentümliche Angriffslust in England kaum verstanden wurde, da sie nicht den Verhältnissen dieses Landes entsprach.

Diese Bewegung wird gewöhnlich im Französischen «*eclaircissement*» und im Deutschen «Aufklärung» genannt. Fast alle modernen philosophischen und politischen Bewegungen lassen sich direkt oder indirekt auf sie zurückführen. Denn sie sind entweder unmittelbar aus der Auf-

klärung, oder dann aus der romantischen Reaktion gegen die Aufklärung, die die Romantiker gerne als «Aufklärerei» oder «Aufklärlicht» bezeichneten, entstanden.

Sechzig Jahre nach Kants Tode wurden diese ursprünglich englischen Ideen den Engländern als ein «oberflächlicher und anspruchsvoller Intellektualismus» vorgestellt, und das englische Wort «enlightenment», das damals zuerst auftauchte, um das Wort «Aufklärung (*eclaircissement*)» ins Englische zu übersetzen, hat sogar heute noch den Beigeschmack einer oberflächlichen und anspruchsvollen «Aufklärerei».

Kant glaubte an die Aufklärung; er war ihr letzter großer Vorkämpfer. Ich weiß wohl: dies ist nicht die heute übliche Ansicht. Während ich in Kant den letzten Vorkämpfer der Aufklärung sehe, wird er öfter als der Gründer jener Schule angesehen, die die Aufklärung vernichtete – der romantischen Schule des «Deutschen Idealismus», der Schule von Fichte, Schelling und Hegel. Ich behaupte, daß diese beiden Ansichten unvereinbar sind.

Fichte und später Hegel versuchten Kants Ruhm für sich auszunützen; sie gaben ihn als den Gründer ihrer Schule aus. Aber Kant lebte lange genug, um die wiederholten Anbiederungsversuche Fichtes, der sich als Kants Nachfolger und Erbe ausgab, zurückzuweisen. In einer öffentlichen «Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre» (7. August 1799), die viel zu wenig bekannt ist, ging Kant so weit, zu schreiben: «Gott bewahre uns vor unseren Freunden ... es gibt nämlich ... auch bisweilen betrügerische,

hinterlistige, auf unser Verderben sinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende ... sogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf der Hut sein kann.» Aber nach Kants Tod, als er sich nicht mehr wehren konnte, wurde dieser Weltbürger benützt, um den Zwecken der nationalistischen romantischen Schule zu dienen, und zwar trotz allem, was er gegen den romantischen Geist, den sentimental Enthusiasmus und die Schwärmerei gesagt und geschrieben hatte, mit Erfolg.

Aber hören wir, was Kant selbst über die Idee der Aufklärung sagt: «Aufklärung», schreibt er, «ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» Was Kant hier sagt, ist ohne Zweifel ein persönliches Bekenntnis; es ist ein Abriß seiner eigenen Geschichte. Aufgewachsen in ärmlichen Verhältnissen und im beschränkten Gesichtskreis des Pietismus, beschritt er mutig den Weg der Selbstbefreiung durch das Wissen. In späteren Jahren blickte er (wie Hippel berichtet) manchmal mit Entsetzen auf die «Sklaverei der Jugend», die Zeit seiner geistigen Unmündigkeit, zurück. Man könnte wohl sagen,

daß der Leitstern seines ganzen Lebens der Kampf um seine geistige Selbstbefreiung war.

Newtons Himmelsmechanik und die Kosmologie

Eine entscheidende Rolle in diesem Kampf spielten Newtons Physik und Himmelsmechanik, die auf dem europäischen Festland durch Voltaire bekannt geworden waren. Das Kopernikanische und Newtonsche Weltsystem übten auf Kants intellektuelle Entwicklung wohl den denkbar stärksten Einfluß aus. Sein erstes wichtiges Buch, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, trug den interessanten Untertitel «Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt». Es ist wohl der großartigste Wurf, der je in der Kosmologie und Kosmogonie getan wurde. Es enthält die erste klare Formulierung nicht bloß jener Theorie, die heute gewöhnlich die «Kant-Laplacesche Hypothese vom Ursprung des Sonnensystems» genannt wird, sondern auch eine Anwendung dieser Theorie auf das Milchstraßensystem selbst (das Thomas Wright fünf Jahre vorher als ein Sternensystem interpretiert hatte). Damit antizipierte Kant eine Idee von Jeans. Aber selbst das wird noch in den Schatten gestellt durch Kants Idee, die Nebelsterne seien als Milchstraßen, als ferne Sternensysteme, die unserm eigenen analog sind, zu deuten.

Es war, wie Kant in einem seiner Briefe erklärt, das kosmologische Problem, das ihn zur Theorie der Erkenntnis

und zu seiner *Kritik der reinen Vernunft* führte. Das Problem, das er zu lösen versuchte – kein Kosmologe kann ihm entrinnen –, war das verwickelte Problem der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt, und zwar sowohl mit Bezug auf den Raum als auch mit Bezug auf die Zeit. Für das Problem der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt im Raume gibt es seit Einstein einen glänzenden Lösungsvorschlag, nämlich eine Welt, die endlich, aber ohne Grenzen ist. Einstein, so kann man wohl sagen, durchhieb damit den Kantischen Knoten; aber er hatte dafür viel schärfere Waffen zur Verfügung als Kant und dessen Zeitgenossen. Für das Problem der zeitlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt gibt es dagegen bis heute noch keinen so einleuchtenden Lösungsvorschlag.

Kant berichtet in jenem Brief, er habe das zentrale Problem der *Kritik der reinen Vernunft* gefunden, als er versuchte zu entscheiden, *ob die Welt einen zeitlichen Anfang hat oder nicht*. Zu seinem Erstaunen entdeckte er, daß sich scheinbar gültige Beweise für beide Möglichkeiten aufstellen ließen. Die beiden Beweise sind interessant, und es braucht freilich Aufmerksamkeit, um ihnen zu folgen; aber sie sind doch nicht lang und nicht schwer zu verstehen.

Um den ersten Beweis vorzubereiten, beginnen wir mit einer Analyse des Begriffes einer unendlichen Folge von Jahren (oder Tagen oder irgendwelchen gleich langen und endlichen Zeitintervallen). Eine solche unendliche Folge von Jahren ist eine Folge, die immer weiter geht und niemals zu einem Ende kommt. Sie kann niemals abgeschlossen

vorliegen: eine abgeschlossene oder vollendete unendliche Folge von Jahren ist (für Kant) ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Kants erster Beweis argumentiert nun folgendermaßen: Die Welt muß einen Anfang in der Zeit haben, da sonst im gegenwärtigen Augenblick eine unendliche Folge vor Jahren verflossen ist und daher abgeschlossen und vollendet vorliegen muß. Das ist aber, wie wir gesehen haben, unmöglich. Damit ist der erste Beweis geführt.

Um den zweiten Beweis vorzubereiten, beginnen wir mit einer Analyse des Begriffes einer völlig leeren Zeit – der Zeit vor der Entstehung der Welt. Eine solche leere Zeit, in der es überhaupt nichts gibt, muß notwendigerweise eine Zeit sein, worin kein Zeitintervall von einem anderen Zeitintervall durch seine zeitlichen Beziehungen zu Dingen oder Vorgängen differenziert ist; denn Dinge oder Vorgänge gibt es eben überhaupt keine. Betrachten wir nun aber das letzte Zeitintervall einer solchen leeren Zeit – das Zeitintervall, das dem Anfang der Welt unmittelbar vorangeht: dann wird offenbar, daß dieses Zeitintervall von allen vorhergehenden Intervallen dadurch differenziert ist, daß es in einer engen und unmittelbaren zeitlichen Beziehung zu einem bestimmten Vorgang, nämlich der Entstehung der Welt, steht; andererseits ist, wie wir gesehen haben, dasselbe Zeitintervall leer, das heißt es kann in keiner zeitlichen Beziehung zu einem Vorgang stehen. Also ist dieses letzte leere Zeitintervall ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Kants zweiter Beweis argumentiert nun folgendermaßen: Die Welt kann keinen Anfang in der Zeit haben,

da es sonst ein Zeitintervall geben müßte – nämlich das Intervall unmittelbar vor der Entstehung der Welt –, das sowohl leer ist als auch dadurch charakterisiert, daß es in einer engen zeitlichen Beziehung zu einem Vorgang in der Welt steht. Das ist aber, wie wir gesehen haben, unmöglich. Damit ist der zweite Beweis geführt.

Wir haben hier einen Widerstreit zwischen zwei Beweisen. Kant nannte einen solchen Widerstreit eine «Antinomie», und er fand sich auf ähnliche Weise in andere Antinomien verwickelt, zum Beispiel in solche hinsichtlich der Begrenzung der Welt im Räume. Auf diese anderen Antinomien gehe ich jedoch hier nicht näher ein.

Raum und Zeit

Was können wir, fragte Kant, von diesen verwirrenden Antinomien lernen? Seine Antwort lautet, daß unsere Vorstellungen von Raum und Zeit auf die Welt als Ganzes unanwendbar sind. Die Vorstellungen von Raum und Zeit sind natürlich auf gewöhnliche physische Dinge und Vorgänge anwendbar. Dagegen sind Raum und Zeit selbst weder Dinge noch Vorgänge. Sie können nicht einmal beobachtet werden; sie haben einen ganz anderen Charakter. Sie stellen eher eine Art von Rahmen für Dinge und Vorgänge dar; man könnte sie mit einem System von Fächern oder mit einem Katalogsystem zur Ordnung von Beobachtungen vergleichen. Raum und Zeit gehören nicht zu der wirklichen empirischen Welt der Dinge und Vorgänge, sondern

zu unserem eigenen geistigen Rüstzeug, zu dem geistigen Instrument, womit wir die Welt angreifen. Raum und Zeit fungieren ähnlich wie Beobachtungsinstrumente. Wenn wir einen Vorgang beobachten, dann lokalisieren wir ihn in der Regel unmittelbar und intuitiv in einer raumzeitlichen Ordnung. Wir können daher Raum und Zeit als ein Ordnungssystem charakterisieren, das sich wohl nicht auf Erfahrung gründet, aber in aller Erfahrung verwendet wird und auf alle Erfahrungen anwendbar ist. Dies ist der Grund dafür, daß wir in Schwierigkeiten geraten, wenn wir die Vorstellung von Raum und Zeit auf einem Gebiet anzuwenden versuchen, das über alle mögliche Erfahrung hinausgeht; aber gerade das taten wir in unsern beiden Beweisen über den Beginn der Welt.

Der Theorie, die ich hier skizziert habe, gab Kant den unschönen und zwiefach irreführenden Namen «Transzendentaler Idealismus». Er hatte bald Grund, die Wahl dieses Namens zu bereuen, denn der Name führte manche seiner Leser dazu, ihn für einen Idealisten zu halten und zu glauben, Kant bestreite die Realität der physischen Dinge und gebe physische Dinge für bloße Vorstellungen oder Ideen aus. Vergeblich bemühte er sich, klarzumachen, daß er nur den empirischen Charakter und die Realität des Raumes und der Zeit bestritten hatte – einen empirischen Charakter und eine Realität nämlich von der Art, wie wir sie den physischen Dingen und Ereignissen zuschreiben. Alle Mühe, seine Stellung darzutun, war umsonst. Die Schwierigkeit seines Stils besiegelte

sein Schicksal; er war dazu verurteilt, als Urheber des «Deutschen Idealismus» in die Geschichte einzugehen. Es ist hohe Zeit, dieses Urteil zu revidieren. Kant hatte immer betont, daß die physischen Dinge in Raum und Zeit *wirklich* sind – real, nicht ideal. Und was die wilden metaphysischen Spekulationen der Schule des «Deutschen Idealismus» betrifft, so wurde der Titel der «Kritik der reinen Vernunft» von Kant in der Absicht gewählt, einen kritischen Angriff auf solche spekulative Vernünfteleien anzukündigen. Denn was die «Kritik» kritisiert, ist eben die reine Vernunft: sie kritisiert Vernunftschlüsse über die Welt, die das Prädikat «rein» in dem Sinn verdienen, daß sie von Sinneserfahrung unberührt und durch keine Beobachtung kontrolliert sind. Kant kritisierte die «reine Vernunft», indem er zeigte, daß *reines* spekulatives, durch keine Beobachtungen kontrolliertes Argumentieren über die Welt uns immer in Antinomien verwickeln muß. Kant schrieb unter dem Einflüsse von Hume seine Kritik, um zu zeigen, daß die Grenzen möglicher Sinneserfahrung und die Grenzen vernünftigen Theoretisierens über die Welt identisch sind.

Er glaubte die Richtigkeit dieser Theorie bestätigt zu finden, als er entdeckte, daß sie den Schlüssel zu einem zweiten wichtigen Problem enthielt – dem der Gültigkeit der Newtonschen Physik. Wie alle zeitgenössischen Physiker war auch Kant völlig davon überzeugt, daß Newtons Theorie wahr und unanfechtbar sei. Er schloß daraus, daß diese Theorie nicht nur das Resultat von angesammelten

Beobachtungen sein könne. Was sonst konnte aber ihr Wahrheitsgrund sein? Kant griff dieses Problem an, indem er sich zunächst den Wahrheitsgrund der Geometrie klar machte. Die euklidische Geometrie, sagte er, ist nicht auf Beobachtungen, sondern auf unsere räumliche Intuition, auf unser intuitives Verständnis von räumlichen Beziehungen gegründet. Die Newtonsche Physik befindet sich in einer ähnlichen Situation. Obwohl sie sich in Beobachtungen bewährt, ist sie doch nicht das Resultat von Beobachtungen, sondern von unseren eigenen Denkmethoden: von den Methoden, die wir anwenden, um unsere Sinnesempfindungen zu ordnen, zueinander in Beziehung zu setzen, zu assimilieren, zu verstehen. Nicht die Sinnesdaten, sondern unser eigener Verstand – die Organisation und Konstitution unseres geistigen Assimilierungssystems – ist verantwortlich für unsere naturwissenschaftlichen Theorien. Die Natur, die wir mit ihrer Ordnung und ihren Gesetzen erkennen, ist das Resultat einer ordnenden und assimilierenden Tätigkeit unseres Geistes. Kants eigene Formulierung dieser Idee ist glänzend: «Der Verstand schöpft seine Gesetze ... nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.»

Kants «Kopernikanische Wendung»

Diese Formulierung drückt gleichzeitig eine Idee aus, die Kant selbst stolz seine «Kopernikanische Wendung» nannte. «Kopernikus», schreibt er, «nachdem es mit der Erklärung

der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen könnte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.» Es war Kants Idee, durch eine ähnliche Wendung das Problem des Wahrheitsgrundes der Naturwissenschaft zu lösen – das Problem nämlich, wie denn eine exakte Naturwissenschaft von der Art der Newtonschen Physik möglich sei und jemals hatte aufgefunden werden können. Wir müssen, sagt Kant, die Idee aufgeben, daß wir passive Zuschauer sind, die warten, bis die Natur ihnen ihre Gesetzmäßigkeiten aufdrängt. An Stelle dessen müssen wir die Idee setzen, daß, indem wir unsere Sinnesempfindungen assimilieren, wir, die Zuschauer, diesen die Ordnung und die Gesetze unseres Verstandes aufzwingen. Unser Kosmos trägt den Stempel unseres Geistes.

Dieser Hinweis Kants auf die aktive Rolle des Beobachters, des Forschers und des Theoretikers hat einen unauslöschlichen Eindruck gemacht – nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf die Physik und die Kosmologie. Es gibt so etwas wie ein Kantisches intellektuelles Klima, ohne das die Theorien von Einstein oder Bohr undenkbar sind, und Eddington, so kann man wohl sagen, war in dieser Hinsicht Kantischer als Kant. Ja sogar die, die Kant nicht überallhin folgen können (auch ich gehöre zu ihnen), werden ihm darin zustimmen, daß die Vernunft des Forschers «die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr ... gleichsam am Leitbände gängeln las-

sen müsse». Der Forscher muß die Natur ins Kreuzverhör nehmen, um sie im Lichte seiner Zweifel, Vermutungen, Ideen und Inspirationen zu sehen. Das, glaube ich, ist eine tiefe philosophische Einsicht. Sie ermöglicht es, die Naturwissenschaft (nicht nur die theoretische, sondern auch die experimentelle) als eine echt menschliche Schöpfung anzusehen und ihre Geschichte, ähnlich wie die Geschichte der Kunst und der Literatur, als einen Teil der Ideengeschichte zu behandeln.

Aber man kann der «Kopernikanischen Wendung» Kants noch eine andere Bedeutung zuschreiben – eine Bedeutung, die uns auf eine Ambivalenz in seiner Einstellung hinweisen mag. Diese Wendung löst nämlich ein menschliches Problem, das durch Kopernikus selbst geschaffen wurde: Kopernikus nahm der Menschheit ihre zentrale Position in der Welt. Kants «Kopernikanische Wendung» ist eine *Wiedergutmachung* dieser Position. Denn Kant beweist uns nicht nur, daß unsere räumliche Stellung in der Welt irrelevant ist, sondern zeigt uns auch, daß sich, in gewissem Sinne, unsere Welt um uns dreht. Denn wir sind es ja, die, wenigstens zum Teil, die Ordnung erzeugen, welche wir in der Welt finden. Wir sind es, die unser Wissen von der Welt erschaffen. Wir sind es, die die Welt erforschen; und die Forschung ist eine schöpferische Kunst.

Die Kopernikanische Wendung der Ethik

Von Kant, dem Kosmologen, dem Philosophen der Erkenntnis und der Wissenschaft, wenden wir uns nun zu Kant, dem Moralphilosophen. Ich weiß nicht sicher, ob man nicht schon früher darauf hingewiesen hat, daß die Grundidee der Kantischen Ethik ebenfalls auf einer Kopernikanischen Wendung beruht, die in jeder Hinsicht jener entspricht, die ich soeben beschrieben habe. Denn Kant macht den Menschen zum Gesetzgeber der Moral in genau der selben Weise, in der er ihn zum Gesetzgeber der Natur machte, und gibt ihm durch diese Wendung die gleiche zentrale Position in der moralischen wie früher in der physischen Welt. Kant vermenschlicht die Ethik, gleich, wie er die Wissenschaft vermenschlicht hat.

Die Lehre von der Autonomie

Kants Kopernikanische Wendung im Gebiete der Ethik ist in seiner Lehre von der Autonomie enthalten, worin er sagt, daß wir dem Gebote einer Autorität niemals blind gehorchen dürfen, ja daß wir uns nicht einmal einer übermenschlichen Autorität als einem moralischen Gesetzgeber blind unterwerfen sollen. Wenn wir dem Befehl einer Autorität gegenüberstehen, sind doch immer nur wir es, die auf unsere eigene Verantwortung hin entscheiden, ob dieser Befehl moralisch oder unmoralisch sei. Eine Autorität mag die Macht besitzen, ihre Befehle durchzusetzen, ohne

daß wir ihr Widerstand leisten können; aber wenn es uns physisch möglich ist, unsere Handlungsweise zu wählen, dann liegt die Verantwortung bei uns. Die Entscheidung liegt bei uns; denn wir können dem Befehl gehorchen oder nicht gehorchen, wir können die Autorität anerkennen oder verwerfen.

Die selbe Idee wird von Kant mutig auf das Gebiet der Religion angewendet. Er schreibt: «Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich zu sagen: daß jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen ... einen solchen selbst machen *müsse*, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art ein Wesen auch als Gott ... bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch ... selbst erscheinen möchte, so muß er ... doch allererst ... urteilen, ob er befugt sei (das heißt, ob er durch sein Gewissen befugt sei), es für eine Gottheit zu halten und zu verehren.»

Das moralische Gesetz

Kants Ethik ist nicht auf den Satz beschränkt, das Gewissen des Menschen sei seine einzige Autorität. Er versucht auch festzustellen, was unser Gewissen von uns fordern kann. Er gibt verschiedene Formulierungen des moralischen Gesetzes. Eine von ihnen ist: «Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.» Den Geist der Kantischen Ethik

kann man vielleicht in die Worte zusammenfassen: Wage es, frei zu sein, und achte und beschütze die Freiheit aller anderen.

Kant errichtete auf der Grundlage dieser Ethik seine wichtige Staatslehre und seine Lehre vom internationalen Völkerrecht. Er verlangte einen Völkerbund, einen «Föderalismus freier Staaten» mit der Aufgabe, den Frieden auf Erden zu verkünden und aufrechtzuerhalten.

Kant und Sokrates

Ich habe versucht, in wenigen Strichen Kants Philosophie von der Welt und vom Menschen mit ihren beiden Grundideen zu skizzieren: der Newtonschen Kosmologie und der Ethik der Freiheit, jenen beiden Grundideen, auf die Kant selbst in seinem schönen und fast immer falsch verstandenen Wort vom gestirnten Himmel über uns und dem moralischen Gesetz in uns hinwies.

Wenn wir weiter in die Vergangenheit zurückgehen, um einen noch umfassenderen Blick auf Kants Platz in der Geschichte zu erlangen, so können wir ihn wohl mit Sokrates vergleichen. Beide wurden beschuldigt, die Staatsreligion verdorben und die Jugend geschädigt zu haben. Beide erklärten sich für unschuldig, und beide kämpften für Gedankenfreiheit. Freiheit bedeutete ihnen mehr als Abwesenheit eines Zwanges: Freiheit war für sie die einzig lebenswerte Form des Lebens.

Die Verteidigungsrede und der Tod des Sokrates haben

die Idee des freien Menschen zu einer lebendigen Wirklichkeit gemacht. Sokrates war frei, weil sein Geist nicht unterjocht werden konnte; er war frei, weil er wußte, daß man ihm nichts anhaben konnte. Dieser Sokratischen Idee des freien Menschen, die ein Erbgut unseres Abendlandes ist, hat Kant auf dem Gebiete des Wissens wie auf dem der Ethik eine neue Bedeutung gegeben. Und weiter hat er ihr die Idee einer Gesellschaft freier Menschen hinzugefügt – einer Gesellschaft aller Menschen. Denn Kant hat gezeigt, daß jeder Mensch frei ist: *nicht* weil er frei geboren, sondern weil er mit einer Last geboren ist – mit der Last der Verantwortung für die Freiheit seiner Entscheidung.

Einleitung

Ich verhehle gar nicht, daß ich die aufgeblasene Anmaßung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art, so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, mit Widerwillen ... ansehe, indem ich mich voll kommen überzeuge, ... daß die im Schwang gehenden Methoden den Wahn und die Irrtümer ins Unendliche vermehren müssen und daß selbst die gänzliche Vertilgung all dieser eingebildeten Einsichten nicht so schädlich sein könne, als die erträumte Wissenschaft mit ihrer so verwünschten Fruchtbarkeit.

KANT

Dieses Werk wirft Probleme auf, die vielleicht nicht aus dem Inhaltsverzeichnis deutlich werden.

Es beschreibt einige der Schwierigkeiten, denen unsere Zivilisation ins Auge zu sehen hat – eine Zivilisation, von der man vielleicht sagen kann, daß sie Menschlichkeit, Vernünftigkeit, Gleichheit und Freiheit zum Ziele hat; eine Zivilisation, die sich gleichsam noch immer in ihren Kinderschuhen befindet und die sich weiterentwickelt, obgleich sie so oft und von so vielen der geistigen Führer der Menschheit verraten worden ist. Es versucht zu zeigen, daß sich diese Zivilisation noch immer nicht vom Schock ihrer Geburt erholt hat – vom Schock des Übergangs aus der Stammes- oder «geschlossenen» Gesellschaftsordnung, die magischen Kräften unterworfen ist, zur «offenen»

Gesellschaftsordnung, die die kritischen Fähigkeiten des Menschen in Freiheit setzt. Es versucht zu zeigen, daß der Schock dieses Übergangs einer der Faktoren ist, die den Aufstieg jener reaktionären Bewegungen ermöglichten, die auf den Sturz der Zivilisation und auf die Rückkehr zur Stammesgebundenheit hingearbeitet haben und noch hinarbeiten. Und es deutet an, daß die Ideen, die wir heute totalitär nennen, einer Tradition angehören, die ebenso alt oder ebenso jung ist wie unsere Zivilisation selbst.

Es versucht dadurch einen Beitrag zum Verständnis dieser Ideen und zur Bedeutung unseres ewigen Kampfes gegen sie zu leisten.

Es versucht weiterhin die Anwendung der kritischen und rationalen Methoden der Wissenschaft auf die Probleme der offenen Gesellschaft zu analysieren. Es analysiert die Prinzipien des demokratischen sozialen Wiederaufbaus, die Prinzipien dessen, was ich als «Sozialtechnik der Einzelprobleme» bezeichne im Gegensatz zur «utopistischen Sozialtechnik» (die Ausdrücke werden im 9. Kapitel näher erklärt). Und es versucht einige der Hindernisse zu beseitigen, die einer rationalen Behandlung der Probleme des sozialen Wiederaufbaus im Wege stehen. Dies geschieht durch eine Kritik jener sozialphilosophischen Ideen, die verantwortlich sind für das weitverbreitete Vorurteil, daß eine demokratische Reform der Gesellschaft unmöglich sei. Die mächtigste dieser Richtungen habe ich *Historizismus* genannt. Die Entwicklung, die Entstehung und der Einfluß einiger bedeutsamer Formen des Historizismus bildet eines

der Hauptthemen des Buches, das man vielleicht als eine Sammlung von Randbemerkungen zur Geschichte gewisser historizistischer Philosophien beschreiben könnte, Einige Worte über den Ursprung des Buches werden zeigen, was hier unter Historizismus verstanden wird und wie er mit den anderen erwähnten Gegenständen verbunden ist.

Ogleich ich vor allem an den Methoden der Physik interessiert bin (an einer Art von Problemen also, die von den in diesem Buch behandelten Problemen sehr verschieden sind), habe ich mich auch viele Jahre hindurch mit der Frage des ziemlich unbefriedigenden Zustandes einiger der Sozialwissenschaften und insbesondere der Sozialphilosophie beschäftigt. Das führt natürlich zum Problem ihrer Methoden. Mein Interesse an diesem Problem wurde nur noch vermehrt durch den schnellen Aufstieg totalitärer Strömungen in unserer Zeit sowie durch die Unfähigkeit der verschiedenen Sozialwissenschaften und sozialphilosophischen Richtungen, diese Entwicklung zu verstehen und anderen verständlich zu machen.

In diesem Zusammenhang schien mir ein Umstand von besonderem Interesse.

Man hört nur zu oft die Bemerkung, daß totalitäre Maßnahmen in der einen oder der anderen Form unvermeidlich sind. Zahlreiche Autoren, die man auf Grund ihrer Intelligenz und ihrer Ausbildung als für ihre Aussprüche verantwortlich halten sollte, kündigen an, daß es keinen Ausweg aus dieser Situation gebe; sie fragen uns, ob wir wirklich naiv genug seien, anzunehmen, daß die Demokratie eine

dauernde Einrichtung bleiben könne; ob wir nicht sähen, daß sie nur eine der vielen Regierungsformen darstellt, die im Verlaufe der Geschichte kommen und gehen. Sie gebrauchen das Argument, daß die Demokratie, wenn sie totalitäre Methoden bekämpfen will, zu ihrer Nachahmung gezwungen werde und daß sie auf diese Weise selbst totalitär werden müsse. Oder sie behaupten, daß unser industrielles Gesellschaftssystem nicht fortbestehen könne, wenn wir nicht zu kollektivistischen Planungsmethoden greifen; und aus der Unvermeidbarkeit eines kollektivistischen ökonomischen Systems schließen sie auf die Unvermeidbarkeit totalitärer Formen des sozialen Lebens.

Argumente dieser Art hören sich vielleicht plausibel genug an. Aber Plausibilität ist kein verlässlicher Führer in solchen Dingen. Tatsächlich sollte man eine Diskussion dieser plausiblen Argumente nicht beginnen, ohne sich vorher die folgende methodische Frage gestellt zu haben: Ist eine Sozialwissenschaft überhaupt fähig, so anspruchsvolle historische Prophezeiungen zu machen? Wenn wir einen Menschen fragen, welche Geheimnisse die Zukunft für die Menschheit auf Lager hat – was für eine Antwort können wir da wohl erwarten? Können wir mehr erwarten als unverantwortliche Wahrsagerei?

Das ist eine Methodenfrage der Sozialwissenschaften. Sie ist klarerweise grundlegender als jede Debatte über ein besonderes Argument, das zur Unterstützung irgendeiner historischen Voraussage entwickelt wird.

Eine sorgfältige Untersuchung dieser Frage hat mich zu

der Überzeugung geführt, daß solche anspruchsvolle historische Prophezeiungen weit über den Anwendungsbereich wissenschaftlicher Methoden hinausgehen. Die Zukunft hängt von uns selbst ab, und wir sind von keiner historischen Notwendigkeit abhängig. Es gibt aber eine Reihe einflußreicher Sozialphilosophen, die die entgegengesetzte Ansicht vertreten. Sie behaupten, daß jedermann sein Gehirn zur Vorhersage bevorstehender Ereignisse verwende; daß es für den Strategen sicher eine legitime Beschäftigung sei, wenn er das Ergebnis einer Schlacht vorherzusehen versucht; und daß die Grenzen zwischen einer solchen Voraussage und anspruchsvolleren historischen Prophezeiungen verschwommen seien. Sie behaupten, daß die Aufgabe der Wissenschaft ganz allgemein in der Aufstellung von Vorhersagen bestehe oder vielmehr in der Verbesserung unserer Alltagsvorhersagen und in ihrer sicheren Begründung; und daß insbesondere die Aufgabe der Sozialwissenschaften darin bestehe, uns langfristige historische Prophezeiungen zu liefern. Sie glauben auch, Gesetze der Geschichte entdeckt zu haben, die es ihnen ermöglichen, den Verlauf historischer Ereignisse vorherzusehen. Ich habe die verschiedenen sozialphilosophischen Richtungen, die solche Ansprüche erheben, unter dem Namen des *Historicismus* zusammengefaßt. An anderer Stelle, in *The Poverty of Historicism* (*Economica* 1944/45), habe ich versucht, diese Ansprüche zu widerlegen und zu zeigen, daß sie trotz ihrer Plausibilität auf einem gewaltigen Mißverständnis der wissenschaftlichen Methode beruhen, insbesondere

auf der Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen *wissenschaftlicher Vorhersage* und *historischer Prophezeiung*. Während ich mit der systematischen Analyse und der Kritik der Ansprüche des Historizismus beschäftigt war, versuchte ich auch Material zur Illustration seiner Entwicklung zu sammeln. Die Aufzeichnungen, die ich für diesen Zweck sammelte, wurden die Grundlage dieses Buches.

Die systematische Analyse des Historizismus zielt auf Wissenschaftlichkeit. Nicht so dieses Werk. In ihm werden viele Ansichten ausgesprochen, die persönlicher Natur sind. Der wissenschaftlichen Methode verdankt es hauptsächlich ein klares Bewußtsein, der Grenzen dessen, was man beweisen kann; es führt keine Beweise vor, wo nichts zu beweisen ist, und es gebärdet sich nicht als Wissenschaft, wo es nicht mehr zu geben vermag als eine persönliche Ansicht. Es versucht nicht die alten Systeme der Philosophie durch ein neues zu ersetzen. Es versucht nicht, der Anmaßung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art – der Metaphysik der Geschichte und des Schicksals – so wie sie jetziger Zeit gangbar sind, einen weiteren hinzuzufügen. Es versucht vielmehr zu zeigen, daß diese prophetische Weisheit schädlich ist, und daß die Metaphysik der Geschichte die Anwendung der Schritt für Schritt vorgehenden Methoden der Wissenschaften auf die Einzelprobleme der Sozialreform verhindert. Und es versucht weiterhin zu zeigen, daß wir vielleicht einmal die Mitschöpfer unseres Geschickes werden können, wenn wir es erst aufgegeben haben, als seine Propheten zu posieren.

Als ich die Entwicklung des Historizismus verfolgte, fand ich, daß die gefährliche Gewohnheit des historischen Prophezeiens, die unter unseren intellektuellen Führern so weit verbreitet ist, verschiedene Funktionen erfüllt. Es ist immer schmeichelhaft, wenn man dem inneren Kreis der Eingeweihten angehört und wenn man die ungewöhnliche Fähigkeit besitzt, den Verlauf der Geschichte vorauszusehen. Außerdem ist es Tradition, den geistigen Führern derartige Fähigkeiten zuzuschreiben; ihre Abwesenheit kann daher leicht zu einem Prestigeverlust führen. Auf der anderen Seite ist die Gefahr, als Scharlatan entlarvt zu werden, für jene Propheten sehr gering; denn sie können immer darauf verweisen, daß weniger anspruchsvolle Vorhersagen sicher erlaubt seien; und die Grenzen zwischen diesen und dem Augurentum sind fließend.

Es gibt aber manchmal auch andere und vielleicht tiefere Beweggründe dafür, daß historizistische Ansichten vertreten werden. Die Propheten, die die Ankunft eines Millenniums verkünden, drücken manchmal ein tief liegendes Gefühl der Unzufriedenheit aus; und es ist wohl möglich, daß ihre Träume einer Reihe von Menschen Hoffnung und Aufmunterung verleihen, ohne die sie wohl kaum auskommen könnten. Aber wir müssen auch zu der Einsicht kommen, daß uns ihr Einfluß daran hindern kann, den alltäglichen Aufgaben des sozialen Lebens ins Gesicht zu sehen. Und jene geringeren Propheten, die die unausweichliche Ankunft gewisser Ereignisse, wie etwa eines Abgleitens in totalitäre Ideen und Praktiken (oder in ein «Managertum»)

ankündigen, tragen dadurch, ob sie es wollen oder nicht, manchmal zu ihrer Verwirklichung bei. Sie erzählen uns, daß die Demokratie nicht ewig währen wird; was genau so wahr und genau so irrelevant ist wie etwa die Bemerkung, daß die menschliche Vernunft nicht ewig währen wird, da ja die Demokratie – und sie allein – einen institutionellen Rahmen darstellt, innerhalb dessen eine Reform ohne Gewaltanwendung und damit die Anwendung der Vernunft auf die Fragen der Politik möglich ist. Aber ihre Erzählung hat die Tendenz, die Kämpfer gegen totalitäre Ideen zu entmutigen; es ist ihr Beweggrund, den Aufstand gegen die Zivilisation zu unterstützen. Wir finden, wie mir scheint, einen weiteren Beweggrund, wenn wir uns überlegen, daß die historizistischen Metaphysiken dazu neigen, die Menschen von der Last ihrer Verantwortung zu befreien. Wenn man weiß, daß gewisse Ereignisse mit Sicherheit eintreten werden, was auch immer zu ihrer Verhinderung unternommen wird, dann fühlt man sich berechtigt, den Kampf gegen sie einzustellen. Man kann insbesondere den Versuch zur Beherrschung jener Dinge aufgeben, die die meisten Menschen übereinstimmend für soziale Übel halten, wie des Krieges; oder, um ein geringeres, aber nichtsdestoweniger wichtiges Beispiel zu erwähnen, der Tyrannei des Amtsschimmels.

Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, daß der Historizismus immer derartige Folgen haben muß. Es gibt Historizisten – insbesondere die Marxisten –, die die Menschen nicht vom Druck ihrer Verantwortung zu befreien

wünschen. Andererseits gibt es aber sozialphilosophische Richtungen, die, ob historizistisch oder nicht, die Impotenz der Vernunft im sozialen Leben predigen und die, auf Grund dieses Antirationalismus, die Haltung propagieren: «Folge dem Führer, dem großen Staatsmann, oder werde selbst ein Führer»; eine Haltung, die für die meisten Menschen passive Unterwerfung unter die persönlichen oder anonymen Kräfte bedeuten muß, die die Gesellschaft beherrschen.

Es ist nun von Interesse zu sehen, daß manche von denen, die die Vernunft für die sozialen Übel unserer Zeit verantwortlich machen, dies einerseits tun, weil sie überzeugt sind, daß historische Voraussagen die Kräfte der Vernunft bei weitem übersteigen und andererseits, weil sie sich nicht vorstellen können, daß eine Sozialwissenschaft oder die Vernunft in der Gesellschaft eine andere Funktion haben könnte als die Funktion der historischen Vorhersage. Sie sind mit anderen Worten enttäuschte Historizisten; sie sind Menschen, denen das Elend des Historizismus aufgegangen ist, die aber dennoch nicht bemerken, daß sie das grundlegende historizistische Vorurteil weiter beibehalten, die Lehre nämlich, daß die Sozialwissenschaften prophetisch sein müssen, wenn sie überhaupt von Nutzen sein sollen. Klarerweise muß diese Haltung zur Ablehnung der Anwendbarkeit der Wissenschaft und der Vernunft auf die Probleme des sozialen Lebens führen – und schließlich zur Doktrin von Gewalt, Herrschaft und Unterwerfung.

Warum unterstützen alle diese sozialphilosophischen Richtungen den Aufstand gegen die Zivilisation? Und worin

liegt das Geheimnis ihrer Popularität? Warum ziehen sie so viele Intellektuelle an und verführen sie? Ich neige zur Annahme, daß sie eine tiefgefühlte Unzufriedenheit mit einer Welt ausdrücken, die unseren moralischen Idealen und unseren Vollkommenheitsträumen nicht entspricht und nicht entsprechen kann. Die Tendenz des Historizismus (und verwandter Ansichten), den Aufstand gegen die Zivilisation zu unterstützen, ist vielleicht dem Umstände zuzuschreiben, daß der Historizismus selbst zum Großteil eine Reaktion gegen die inneren Spannungen unserer Zivilisation mit ihrer Forderung nach persönlicher Verantwortlichkeit darstellt.

Diese letzten Anspielungen sind etwas vage, aber sie müssen für eine Einführung ausreichen. Sie werden später durch historisches Material unterstützt werden, und das insbesondere im Kapitel «Die offene Gesellschaft und ihre Feinde». Ich war versucht, dieses Kapitel an den Beginn des Buches zu stellen; mit dem aktuellen Interesse, auf das es rechnen kann, wäre es sicher eine ansprechendere Einleitung gewesen. Aber ich fand, daß sich das volle Gewicht dieser historischen Interpretation nicht ermessen läßt, solange ihr nicht das Material vorausgeht, das früher im Buche besprochen wird. Es scheint, daß man zuerst durch die Identität der platonischen Theorie der Gerechtigkeit mit der Theorie und der Praxis der modernen totalitären Richtungen beunruhigt werden muß, bevor man die Dringlichkeit einer Deutung dieser Dinge fühlen kann.

DER ZAUBER PLATONS

FÜR DIE OFFENE GESELLSCHAFTSORDNUNG (ungefähr 430 v. Chr.):

Obgleich nur wenige eine politische Konzeption entwerfen und durchführen können, so sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen.

PERIKLES VON ATHEN

GEGEN DIE OFFENE GESELLSCHAFTSORDNUNG (ungefähr 80 Jahre später):

Das erste Prinzip von allen ist dieses: Niemand, weder Mann noch Weib, soll jemals ohne Führer sein. Auch soll niemandes Seele sich daran gewöhnen, etwas ernsthaft oder auch nur im Scherz auf eigene Hand allein zu tun. Vielmehr soll jeder, im Kriege und auch mitten im Frieden, auf seinen Führer blicken und ihm gläubig folgen. Und auch in den geringsten Dingen soll er unter der Leitung des Führers stehen. Zum Beispiel er soll aufstehen, sich bewegen, sich waschen, seine Mahlzeiten einnehmen ... nur, wenn es ihm befohlen wurde. Kurz, er soll seine Seele durch lange Gewöhnung so in Zucht nehmen, daß sie nicht einmal auf den Gedanken kommt, unabhängig zu handeln, und daß sie dazu völlig unfähig wird.

PLATON VON ATHEN

Der Mythos vom Ursprung und Schicksal

ERSTES KAPITEL: DER HISTORIZISMUS UND DER SCHICKSALSMYTHOS

Es ist eine weitverbreitete Annahme, daß eine wahrhaft wissenschaftliche oder philosophische Haltung der Politik gegenüber und ein tieferes Verständnis des Soziallebens im allgemeinen auf einer Betrachtung und Deutung der menschlichen Geschichte beruhen müsse. Während der gewöhnliche Mensch den Rahmen seines Lebens und die Bedeutung seiner persönlichen Erfahrungen und kleinlichen Sorgen als gegeben hinnehme, habe der Sozialwissenschaftler oder Philosoph die Dinge von einer höheren Warte aus zu betrachten. Für ihn ist das Individuum eine Schachfigur, ein ziemlich unbedeutendes Instrument in der allgemeinen Entwicklung der Menschheit. Und er findet, daß die wahrhaft bedeutenden Schauspieler auf der Bühne der Geschichte entweder die Großen Nationen und ihre Großen Führer sind, oder vielleicht die Großen Klassen, oder die Großen Ideen ... Wie dem auch sei – er wird versuchen, den Sinn des Spiels zu begreifen, das auf der historischen Bühne aufgeführt wird; er wird versuchen, die Gesetze der historischen Entwicklung zu verstehen. Und wenn ihm dies gelingt, so wird er wohl auch zukünftige Entwicklungen voraussagen können. Er kann dann die

Politik auf einer soliden Grundlage aufbauen und uns praktische Anweisungen geben, indem er uns mitteilt, welche politischen Handlungen aller Wahrscheinlichkeit nach erfolgreich sein werden und welche nicht.

Dies ist die kurze Beschreibung einer Einstellung, die ich *Historizismus* nenne. Dieser ist eine alte Idee oder vielmehr eine lose verbundene Gruppe von Ideen, die, unglücklicherweise, so sehr ein Teil unserer geistigen Atmosphäre geworden sind, daß sie gewöhnlich als gegeben hingenommen und kaum je in Frage gestellt werden.

Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß die historizistische Methode in den Sozialwissenschaften zu sehr dürftigen Resultaten führt. Ich habe auch in groben Zügen eine Methode anzugeben versucht, die meiner Meinung nach bessere Ergebnisse zeitigen würde.

Wenn aber der Historizismus eine unbrauchbare Methode darstellt und wertlose Resultate hervorbringt, dann mag es nützlich sein, seiner Entstehung nachzugehen und zu untersuchen, wie es möglich war, daß er sich so erfolgreich festsetzen konnte. Ein historischer Überblick, mit dieser Absicht unternommen, kann zur gleichen Zeit dazu dienen, die verschiedenen Ideen zu analysieren, die sich nach und nach um die zentrale historizistische Lehre angesammelt haben – die Lehre, daß die Geschichte von besonderen historischen oder Entwicklungsgesetzen beherrscht ist, deren Entdeckung uns die Möglichkeit geben würde, das Schicksal der Menschen vorauszusagen.

Soweit habe ich den Historizismus auf ziemlich abstrakte

Weise gekennzeichnet. Er läßt sich vortrefflich illustrieren durch die Lehre vom auserwählten Volk, eine seiner einfachsten und ältesten Formen. Diese Lehre ist einer der Versuche, die Geschichte durch eine theistische Interpretation verständlich zu machen, also dadurch, daß man Gott als den Urheber des Spiels auf der historischen Bühne ansieht. Die Theorie nimmt, genauer gesagt, an, daß Gott ein Volk zum auserwählten Werkzeug seines Willens erkoren hat und daß dieses Volk die Erde besitzen wird.

In dieser Lehre ist es der Wille Gottes, der das Gesetz der historischen Entwicklung bestimmt. Dadurch unterscheidet sich die theistische Form des Historizismus spezifisch von anderen Formen. Ein naturalistischer Historizismus zum Beispiel könnte das Entwicklungsgesetz als ein Naturgesetz ansehen; ein spiritueller Historizismus würde es als ein Gesetz der geistigen Entwicklung betrachten; ein ökonomischer Historizismus wieder als ein Gesetz der ökonomischen Entwicklung. Der theistische Historizismus hat mit diesen anderen Formen die Lehre gemeinsam, daß es besondere historische Gesetze gibt, die entdeckt werden können und auf die sich Voraussagen über die Zukunft der Menschheit gründen lassen.

Die Lehre vom auserwählten Volk ist das Produkt einer Gesellschaft, die in *Stämmen* organisiert ist. Der Tribalismus, das heißt das Hervorheben der außerordentlichen Bedeutung des Stammes, ohne den das Individuum nicht die geringste Bedeutung besitzt, ist ein Element, das wir in vielen Formen historizistischer Theorien finden werden.

Andere, nicht mehr stammesgebundene Formen können noch immer ein *kollektivistisches* Element beibehalten¹; sie können noch immer die Bedeutung irgendeiner Gruppe oder eines Kollektivs hervorheben – einer Klasse zum Beispiel – ohne die das Individuum ein bloßes Nichts ist. Eine andere Seite der Lehre vom auserwählten Volk ist, daß das, was als das Ziel der Geschichte hingestellt wird, in der fernsten Zukunft liegt. Dieses Ziel läßt sich zwar mit einer gewissen Bestimmtheit beschreiben. Dennoch haben wir einen langen Weg zurückzulegen, um es zu erreichen. Und dieser Weg ist nicht nur lang, sondern verschlungen, er führt aufwärts, abwärts, nach rechts und nach links. Es ist daher möglich, jedes erdenkliche historische Ereignis in diesem Deutungsschema unterzubringen: Keine erdenkliche Erfahrung kann das Schema widerlegen². Denen aber, die an es glauben, verleiht es *Sicherheit* in bezug auf den schließlichen Ausgang der menschlichen Geschichte.

Eine Kritik der theistischen Interpretation der Geschichte wird im letzten Kapitel des zweiten Bandes unternommen werden. Dort wird auch gezeigt, daß einige der größten christlichen Denker diese Theorie als Götzenkult abgelehnt haben. Ein Angriff auf diese Form des Historizismus sollte daher nicht als ein Angriff auf die Religion aufgefaßt werden. Die Lehre vom auserwählten Volk dient im vorliegenden Kapitel bloß als eine Illustration. Ihre Eignung dazu kann man aus der Tatsache ersehen, daß sie in den Hauptzügen³ mit den beiden wichtigsten modernen Formen des Historizismus übereinstimmt (beide werden in diesem

Werk analysiert werden) – mit der Geschichtsphilosophie der Rassenlehre oder des Faschismus auf der einen (rechten) Seite und mit der marxistischen Geschichtsphilosophie auf der anderen (linken) Seite. An die Stelle des auserwählten Volkes tritt bei der Rassenlehre die auserwählte Rasse (auserwählt von Gobineau). Sie ist als ein Instrument des Schicksals zum schließlichen Besitz der Erde auserkoren. In der Geschichtsphilosophie Marxens nimmt die auserwählte Klasse ihre Stelle ein. Sie ist das Instrument zur Schaffung einer klassenlosen Gesellschaft und zur gleichen Zeit diejenige Klasse, die bestimmt ist, einmal die Erde zu besitzen. Beide Theorien gründen ihre historischen Voraussagen auf eine Deutung der Geschichte, die zur Entdeckung eines Gesetzes ihrer Entwicklung führt. Im Fall der Rassenlehre hält man dieses Gesetz für eine Art Naturgesetz; die biologische Überlegenheit des Blutes der auserwählten Rasse erklärt den Verlauf der Geschichte in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; dieser Verlauf ist nichts als ein Kampf der Rassen um die Herrschaft. In der marxistischen Geschichtsphilosophie finden wir ein ökonomisches Entwicklungsgesetz die Geschichte wird als ein Kampf der Klassen um die ökonomische Vorherrschaft interpretiert.

Der historizistische Charakter dieser beiden Bewegungen macht unsere Untersuchung aktuell⁴. Wir werden auf beide später in diesem Buche zurückkommen. Beide gehen direkt auf die Philosophie Hegels zurück. Wir müssen also auch diese Philosophie ins Auge fassen. Hegel⁵ aber folgt haupt-

sächlich gewissen Philosophen des Altertums. Daher ist es notwendig, die Theorien Heraklits, Platons und Aristoteles' zu diskutieren, bevor wir im zweiten Band zu den neueren Formen des Historizismus zurückkehren.

ZWEITES KAPITEL:

HERAKLIT

Erst seit Heraklit finden wir in Griechenland Theorien, die sich, was ihren historizistischen Charakter betrifft, mit der Lehre vom auserwählten Volke vergleichen lassen. In Homers theistischer (oder besser polytheistischer) Interpretation ist die Geschichte ein Produkt des göttlichen Willens. Aber die homerischen Götter legen keine allgemeinen Gesetze für ihren Verlauf fest. Was Homer hervorzuheben und zu erklären versucht, ist nicht die Einheit der Geschichte, sondern eher ihr Mangel an Einheit. Nicht ein Gott ist der Verfasser des Stückes auf der Bühne der Geschichte; eine ganze Anzahl von Göttern mischt sich hinein. Ein Ahnen des Schicksals, die Idee, daß geheime Mächte hinter der Szene wirken, hat die homerische Interpretation mit der jüdischen gemeinsam. Aber die letzte Absicht des Schicksals wird bei Homer nicht enthüllt; zum Unterschied von seinem jüdischen Gegenstück bleibt es im Dunkel verborgen.

Der erste Grieche, der eine deutlich historizistische Lehre einführte, war Hesiod. Es ist wahrscheinlich, daß er von orientalischen Quellen beeinflußt war. Er verwendet

die Idee einer allgemeinen Richtung oder Tendenz der geschichtlichen Entwicklung. Seine Interpretation der Geschichte ist pessimistisch. Die Menschheit ist, wie er glaubt, in ihrem Abstieg vom Goldenen Zeitalter zu physischem und moralischem Verfall bestimmt. In Platon finden wir den Höhepunkt der verschiedenen historizistischen Ideen, die von den frühgriechischen Philosophen vorgebracht wurden. Er versucht die Geschichte und das Sozialleben der griechischen Stämme, insbesondere der Athener, zu erklären, und er entwirft zu diesem Zweck ein grandioses philosophisches Weltbild. Sein Historizismus ist durch verschiedene Vorgänger, insbesondere durch Hesiod stark beeinflusst; der bedeutendste Einfluß aber kommt von Heraklit.

Heraklit war der Philosoph, der die Idee der *Veränderung* entdeckte. Bis zu seiner Zeit hatten die griechischen Philosophen, von morgenländischen Ideen beeinflusst, die Welt als ein riesiges Gebäude angesehen, dessen Baustoff die materiellen Dinge darstellten¹. Die Welt war die Totalität der Dinge – *der Kosmos* (der ursprünglich ein orientalisches Zelt oder Mantel gewesen zu sein scheint). Die Philosophen stellten sich Fragen wie diese: «Aus welchem Stoff ist die Welt verfertigt?» oder «Wie ist sie gebaut, wie ist ihr wahrer Grundplan beschaffen?» Sie hielten die Philosophie oder die Physik (beide waren lange Zeit hindurch ununterscheidbar) für die Untersuchung der «Natur», das heißt des ursprünglichen Materials, aus dem dieses Gebäude, die Welt, errichtet worden war. *Prozesse*, soweit sie in

Betracht gezogen wurden, spielten sich entweder innerhalb des Gebäudes ab; oder man nahm an, daß sie es aufbauten oder in Gang hielten, indem sie die Stabilität oder das Gleichgewicht einer im wesentlichen statisch gedachten Struktur störten und wiederherstellten. Diese Prozesse waren zyklisch (wenn wir von den Prozessen absehen, die mit dem Ursprung des Gebäudes in Verbindung stehen; die Frage «Wer erbaute es?» wurde von den Orientalen, von Hesiod und von anderen diskutiert). Diese sehr natürliche Fragestellung – natürlich auch heute noch für viele von uns – wurde vom Genius des Heraklit überwunden. Er führte die Ansicht ein, daß es kein solches Gebäude, keine stabile Struktur, keinen Kosmos gebe. «Der Kosmos ist bestenfalls ein planlos aufgeschütteter Misthaufen», lautet einer seiner Aussprüche². Er stellte sich die Welt nicht als ein Bauwerk, sondern eher als einen ungeheuren Prozeß vor, nicht als Gesamtheit der *Dinge*, sondern als die Gesamtheit aller Ereignisse, Veränderungen oder *Tatsachen*. «Alles ist in Fluß und nichts in Ruhe» ist der Leitspruch seiner Philosophie.

Heraklits Entdeckung beeinflusste die Entwicklung der griechischen Philosophie für eine lange Zeit. Man kann die philosophischen Systeme des Parmenides, Demokrit, Platon und Aristoteles allesamt sehr angemessen als Versuche bezeichnen, die Probleme dieser wechselnden Welt, die Heraklit entdeckt hatte, zu lösen. Die Größe dieser Entdeckung läßt sich schwerlich überschätzen. Sie wurde erschreckend genannt, und ihre Wirkung wurde mit der

eines «Erdbebens» verglichen, in dem «alles ... zu wanken scheint»³. Und für mich besteht kein Zweifel, daß sich diese Entdeckung Heraklit durch erschütternde persönliche Erfahrungen enthüllte, unter denen er infolge der sozialen und politischen Wirren seiner Tage litt. Heraklit, der erste Philosoph, der sich nicht nur mit der «Natur», sondern in weit größerem Maße mit ethisch-politischen Problemen beschäftigte, lebte in einem Zeitalter sozialer Revolutionen. In seiner Zeit begannen die griechischen Stammesaristokratien der neuen Kraft der Demokratie zu weichen.

Um die Auswirkung dieser Revolution zu verstehen, müssen wir uns die Stabilität und Starrheit des sozialen Lebens in einer Stammesaristokratie ins Gedächtnis rufen. Das soziale Leben wird durch soziale und religiöse Tabus bestimmt; jedermann hat seinen vorbestimmten Platz innerhalb des Ganzen der sozialen Struktur; jedermann fühlt, daß sein Platz der richtige, der natürliche Platz ist, der ihm durch die Kräfte, die die Welt regieren, zugeteilt wurde; jedermann «kennt seinen Platz».

Der Tradition gemäß war Heraklits eigener Platz der des Hauptes der königlichen Familie der Priesterkönige von Ephesos; er verzichtete aber zugunsten seines Bruders auf seine Ansprüche. Trotz seiner stolzen Weigerung, am politischen Leben seiner Stadt teilzunehmen, unterstützte er die Sache der Aristokraten, die sich vergeblich der steigenden Flut der neuen revolutionären Kräfte entgegenzustemmen versuchten. Diese Erfahrungen im sozialen und politischen Bereich spiegeln sich in den er-

haltenen Fragmenten seines Werkes⁴. «Die Ephesier täten wohl daran, sich, so viele ihrer erwachsen sind, Mann für Mann zu erhängen und die Stadt den Unmündigen zu überantworten ...», so lautet einer seiner Ausbrüche; er wurde durch die Entscheidung des Volkes veranlaßt, den Hermodoros, einen der aristokratischen Freunde Heraklits, zu verbannen. Höchst interessant ist Heraklits Deutung der Motive des Volkes, sie zeigt, daß sich der Schatz der antidemokratischen Schlagworte seit den allerersten Tagen der Demokratie nicht sehr verändert hat. «Sie sagten: unter uns soll keiner der Beste sein; ersteht aber ein solcher, so sei er es anderswo und bei anderen.» Diese Feindschaft gegen die Demokratie bricht überall in den Fragmenten durch: «... Sie stopfen sich den Wanst wie das Vieh ... Denn was ist ihr Sinn und Verstand? Landfahrenden Sängern folgen sie und dem Aberglauben des Volkes, denn sie wissen nicht, daß die meisten Menschen schlecht sind und nur die wenigen gut sind ... In Priene lebte Bias, des Teutameos Sohn, dessen Wort mehr bedeutet als das anderer Männer (er sagte: ‚Die meisten Menschen sind schlecht‘) ... Der Haufe macht sich keine Gedanken, nicht einmal über die Dinge, über die sie stolpern; sie lernen nichts aus dem, was sie erfahren haben; ihnen selber freilich kommt es anders vor.» Im gleichen Tonfall geht es weiter: «Gesetz kann es auch sein, dem Willen *eines* Mannes zu gehorchen.» Ein anderer Ausdruck der konservativen und antidemokratischen Gesinnung Heraklits ist, seinem Wortlaut, wenn auch nicht seiner Absicht nach, sogar für Demokraten an-

nehmbar: «Für die Gesetze der Stadt soll ein Volk kämpfen, wie für ihre Mauern.»

Aber der Kampf, den Heraklit für die alten Gesetze seiner Stadt führte, war vergeblich, und die Vergänglichkeit aller Dinge machte einen tiefen Eindruck auf ihn. Dieses Gefühl spiegelt sich in seiner Theorie der Veränderung: «Alles fließt», so sagt er, und «man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen.» Enttäuscht argumentiert er gegen den Glauben, daß die bestehende soziale Ordnung ewig währen werde: «Wir dürfen nicht handeln und reden wie die Kinder, die nach dem beschränkten Grundsatz großgezogen wurden: ‚Wie es uns überliefert ward.‘»

Dieses nachdrückliche Hervorheben der Veränderung und insbesondere der Wandlungen im sozialen Leben ist ein wichtiges Charakteristikum nicht nur der Philosophie Heraklits, sondern des Historizismus im allgemeinen. Sicher verändern sich die Dinge – und sogar die Könige wechseln: diese Wahrheit muß vor allem denen eingehämmert werden, die ihre soziale Umgebung für selbstverständlich halten. Soviel ist zuzugeben. Aber in der Herakliteischen Philosophie manifestiert sich auch eines der weniger empfehlenswerten Merkmale des Historizismus: Eine übermäßige Betonung der *Veränderung*, der Wandelbarkeit aller Dinge, verbunden mit dem Glauben an ein unerbittliches und unabänderliches *Schicksalsgesetz*.

Dieser Glaube ist ein Ausdruck für eine Haltung, die für die meisten, wenn nicht für alle Historizisten charakteristisch ist. Auf den ersten Blick scheint diese Haltung dem

Nachdruck zu widersprechen, mit dem die Historizisten die Bedeutung der Veränderung hervorheben. Aber dies läßt sich vielleicht erklären, wenn wir annehmen, daß alle Historizisten der Idee der Veränderung einen unbewußten Widerstand entgegensetzen; ihre übermäßige Betonung der Veränderung wäre dann ein Symptom der Anstrengung, die sie aufzuwenden haben, um diesen Widerstand zu überwinden. So wäre auch die emotionale Spannung erklärt, aus der heraus viele Historizisten (auch heute noch) sich gebärden, als hätten sie etwas ganz Neues und nie vorher Bemerktes entdeckt. Dies legt den Gedanken nahe, daß diese Historizisten die Veränderung fürchten und daß sie die Idee der Veränderung nicht ohne schwere innere Kämpfe akzeptieren können. Oft scheint es, als versuchten sie sich über den Verlust einer stabilen Welt zu trösten, indem sie an der Annahme eines unveränderlichen Gesetzes festhalten, das die Veränderung beherrscht. (Bei Parmenides und Platon stoßen wir sogar auf die Lehre, daß die wechselnde Welt, in der wir leben, eine bloße Täuschung ist und daß eine in höherem Grade wirkliche Welt existiert, in der sich nichts verändert.)

Das Hervorheben der Veränderung führt Heraklit zur Theorie, daß alle materiellen Dinge, feste, flüssige und gasförmige, den Flammen gleichen; daß sie nicht so sehr Dinge als Prozesse sind, und daß sie alle als Transformationen des Feuers aufgefaßt werden müssen. Die scheinbar feste Erde (die aus Asche besteht) ist nichts als Feuer in einem Zustand der Umwandlung, und selbst Flüssigkeiten

(Wasser, das Meer) sind umgeformtes Feuer (und können vielleicht in der Form von Öl zu Brennstoff werden). «Verwandlungsformen des Feuers sind zuerst das Meer, die eine Hälfte des Meeres aber Erde, die andere heiße Luft⁶.» Auch alle anderen «Elemente» – Erde, Wasser und Luft – sind umgeformtes Feuer: «Alles wechselt sich um in Feuer und Feuer in alles, so wie das Gold für Waren und Waren für Gold.»

Nachdem aber Heraklit alle Dinge auf Flammen, auf Prozesse (wie Verbrennung) reduziert hat, entdeckt er in den Prozessen ein Gesetz, ein Maß, eine Vernunft, eine Weisheit; und nachdem er den Kosmos als Gebäude zerstört und ihn einen Misthaufen genannt hat, führt er ihn als die vorausbestimmte Ordnung der Ereignisse im Weltprozeß wieder ein.

Jeder Prozeß in der Welt, insbesondere das Feuer selbst, entwickelt sich nach einem wohlbestimmten Gesetz, seinem «Maß»⁷. Dieses Gesetz ist unerbittlich und unwiderstehlich. In dieser Beziehung gleicht es unserer modernen Vorstellung vom Naturgesetz und der Vorstellung, die sich die modernen Historiker von historischen Gesetzen oder Entwicklungsgesetzen machen. Es unterscheidet sich aber von diesen Vorstellungen in folgender Hinsicht. Es ist ein Machtspruch der Vernunft, der, genau wie das vom Staate auferlegte Gesetz, durch Bestrafung zur Geltung gebracht wird. Diese Versäumnis, zwischen legalen Gesetzen oder Normen auf der einen Seite und Naturgesetzen oder Regelmäßigkeiten auf der anderen Seite zu unterscheiden, ist für den Stam-

mestabuismus charakteristisch. Beide Arten von Gesetz werden in der gleichen Weise als magisch angesehen, und das macht eine rationale Kritik der von Menschen geschaffenen Tabus ebenso unvorstellbar wie den Versuch, an der Weisheit und Vernunft der Gesetze oder Regelmäßigkeiten der natürlichen Welt Verbesserungen anzubringen: «Alle Ereignisse verlaufen mit der Notwendigkeit des Schicksals ... Die Sonne wird die Maße ihrer Bahn nicht überschreiten; sonst werden die Erinnyen sie holen, die Göttinnen des Schicksals und Helferinnen der Gerechtigkeit.» Aber die Sonne gehorcht nicht nur dem Gesetz. Das Feuer wacht über dem Gesetz in der Gestalt der Sonne und (wie wir sehen werden) in der Gestalt von Zeus' Blitz und fällt, ihm gemäß, sein Urteil: «Die Sonne ist der Hüter und Wächter der Wiederholung, sie begrenzt und richtet die Veränderungen und die Jahreszeiten, die alle Dinge hervorbringen, sie kündigt sie an und stellt sie dar ... Diese Weltordnung – dieselbe für alles – hat weder ein Gott noch ein Mensch erschaffen, sondern sie war immer, ist und wird immer sein: ein ewig lebendiges Feuer, nach Maßen aufflammend und nach Maßen verlöschend ... In seinem Fortschreiten wird das Feuer alles richten und hinrichten.»

Mit der historizistischen Idee eines unbarmherzigen Geschicks kann man oft ein mystisches Element verbunden finden. Eine kritische Analyse des Mystizismus wird in Band II, Kapitel 14 gegeben werden. Hier möchte ich nur zeigen, welche Rolle der Antirationalismus und der Mystizismus in der Philosophie Heraklits spielen⁸: «Die

Natur liebt es, sich zu verbergen.» So schreibt er, und «der Gott, dem das Orakel von Delphi zu eigen ist, spricht nichts aus und verbirgt auch nichts; was er meint, deutet er durch Zeichen an». Heraklits Verachtung für den mehr empirisch eingestellten Forscher ist typisch für alle Vertreter dieser Haltung: «Vielwisserei braucht nicht viel Verstand; sonst würden ja Hesiod und Pythagoras und auch Xenophanes mehr besessen haben ... Pythagoras ist der Vater aller Betrüger.» Mit dieser Verachtung der Wissenschaft geht die mystische Theorie intuitiven Verstehens Hand in Hand. Heraklits Erkenntnistheorie geht von der Tatsache aus, daß wir als Wachende in einer gemeinsamen Welt leben. Wir können uns verständigen, kontrollieren und korrigieren; dieser Umstand versichert uns, daß wir nicht Opfer eines Traumes, einer Illusion sind. Aber diese Theorie erhält eine zweite, eine symbolische, eine mystische Bedeutung. Sie wird zur Lehre einer mystischen Intuition, die den Ausgewählten verliehen wird, den Wachenden, denen, die die Fähigkeit haben zu sehen, zu hören und zu sprechen: «Man darf nicht handeln und reden wie im Schläfe ... Für die Wachenden gibt es nur eine einzige und gemeinsame Welt; die Schlafenden wenden sich ihren besonderen Welten zu ... Sie sind weder fähig zu hören noch zu reden ... Auch wenn sie hören, so sind sie doch wie Taube. Von ihnen gilt der Spruch: Sie sind da und sind doch nicht da. ... Eines allein ist Weisheit: Den Gedanken zu verstehen, der alles durch alles lenkt.» Die Welt, deren Erfahrung den Wachen gemeinsam ist, ist die mystische Einheit, die Einheit aller

Dinge, die durch die Vernunft allein begriffen werden kann: «Man muß dem Allgemeinen folgen, ... die Vernunft ist allgemein ... Aus allem wird eines und aus einem alles ... Eins, das allein Weisheit ist, will nicht und will doch auch mit dem Namen des Zeus genannt werden ... Es ist der Blitz, der alle Dinge lenkt.»

Soweit die allgemeineren Züge der Herakliteschen Philosophie des allgemeinen Wechsels und des verborgenen Geschicks. Dieser Philosophie entspringt eine Theorie über die treibende Kraft hinter aller Bewegung. Eine Theorie, deren historizistischer Charakter aus der Betonung der Bedeutung der «Sozialdynamik» im Gegensatz zur «Sozialstatik» klar wird. Heraklits Dynamik der Natur im allgemeinen und des sozialen Lebens im besonderen bestätigt die Ansicht, daß seine Philosophie von den sozialen und politischen Störungen angeregt ist, die er erfahren hatte. Denn er erklärt, daß Kampf und Streit das dynamische, aber auch das schöpferische Prinzip aller Veränderung und insbesondere der Unterschiede zwischen den Menschen darstellen. Und als ein typischer Historizist sieht er im Urteil der Geschichte ein moralisches Urteil⁹; denn er behauptet, daß das Ergebnis des Krieges immer gerecht sei¹⁰; «der Krieg ist der Vater und der König aller Dinge; die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, indem er diese zu Sklaven und jene zu Herren macht ... Man muß wissen, daß der Krieg allem gemeinsam ist und daß das Recht Streit ist und daß alles geschieht auf Grund von Streit und Notwendigkeit.»

Wenn aber die Gerechtigkeit dasselbe ist wie der Kampf oder der Streit; wenn die «Göttinnen des Schicksals» gleichzeitig die «Helferinnen der Gerechtigkeit» sind; wenn die Geschichte, oder genauer, wenn der Erfolg, das heißt der Erfolg im Krieg, das Kriterium des Verdienstes darstellt, dann muß sich der Maßstab des Verdienstes selbst «in Fluß» befinden. Heraklit begegnet diesem Problem durch seinen Relativismus und durch seine Lehre von der Identität der Gegensätze. Diese wieder entspringt seiner Theorie der Veränderung (die die Grundlage von Platons Lehre und noch mehr die Grundlage der Lehre des Aristoteles verbleibt). Ein Ding, das sich verändert, muß eine gewisse Eigenschaft abgeben und die entgegengesetzte Eigenschaft annehmen. Es ist nicht so sehr ein Ding als ein Übergangsprozeß von einem Zustand zu einem entgegengesetzten Zustand und damit eine Vereinigung dieser entgegengesetzten Zustände¹¹. «Kaltes wird warm und Warmes kalt; Feuchtes wird trocken und Trockenes feucht ... Krankheit macht die Gesundheit wertvoll ... Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Jugend und Alter – all dies ist dasselbe; denn diese verändern sich in jene und jene wieder in diese ... Das Unterschiedene stimmt mit sich selbst überein: es ist eine Harmonie, die aus entgegengesetzten Spannungen entspringt, wie im Bogen oder in der Leier ... Die Gegensätze passen zusammen, aus der Disharmonie löst sich die beste Harmonie, und alles entsteht auf dem Wege des Streites ... Der Weg aufwärts und der Weg abwärts sind ein und derselbe ... Des Wolkenkammes Bahn ist, obwohl gerade

und krumm, eine und dieselbe ... Für die Götter ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als gerecht, das andere als ungerecht angenommen ... Das Gute und das Böse sind dasselbe.»

Der Relativismus der Werte (man könnte ihn sogar einen ethischen Relativismus nennen), der im letzten Fragment seinen Ausdruck findet, hindert jedoch Heraklit nicht, auf dem Hintergrund seiner Lehre von der Gerechtigkeit des Krieges und vom Urteil der Geschichte eine romantische Stammesethik von Ruhm, Schicksal und von der Überlegenheit des großen Mannes zu entwerfen – all dies merkwürdig an einige sehr moderne Ideen erinnernd¹²: «Wer im Kampfe fällt, wird von Göttern und Menschen verherrlicht werden ... Je größer der Fall, desto größer das Los ... Edle Menschen erstreben eines vor allem anderen: ewigen Ruhm ... Zehntausend wiegen einen Trefflichen nicht auf.»

Es ist überraschend, daß man in diesen frühen Fragmenten (sie stammen aus dem fünften Jahrhundert vor Christus) so viele Lehren findet, die auch die modernen historizistischen und antidemokratischen Tendenzen charakterisieren. Aber abgesehen davon, daß Heraklit ein Denker von unübertroffener Kraft und Originalität war und daß viele seiner Ideen in Folge davon (durch die Vermittlung Platons) Teil des Bestandes der philosophischen Tradition geworden sind, läßt sich die Ähnlichkeit der Lehren in gewissem Ausmaß durch die Ähnlichkeit der sozialen Bedingungen in den entsprechenden Perioden erklären. Historizistische Ideen scheinen in Zeiten großer sozialer

Veränderungen leicht in den Vordergrund zu treten. Sie erschienen, als das griechische Stammesleben in Trümmer fiel und ebenso, als das Stammesleben der Juden durch die Auswirkungen der babylonischen Eroberung erschüttert wurde¹³. Es kann meiner Ansicht nach kaum einen Zweifel darüber geben, daß Heraklits Philosophie der Ausdruck eines Gefühls des Dahintreibens ist, eines Gefühls, das eine typische Reaktion auf die Auflösung der alten Stammesformen, des sozialen Lebens sein dürfte. Im modernen Europa wurden historizistische Ideen während der industriellen Revolution, besonders aber unter dem Einfluß der politischen Revolutionen in Amerika und Frankreich neu belebt¹⁴. Es ist wohl mehr als ein bloß zufälliges Zusammentreffen, daß Hegel, der so viel von den Gedanken Heraklits aufnahm und an alle modernen historizistischen Bewegungen weitergab, ein Wortführer der Reaktion gegen die Französische Revolution war.

DRITTES KAPITEL: PLATONS IDEENLEHRE

I

Platon lebte in einer Zeit von Kriegen und politischen Erschütterungen, die nach allem, was wir wissen, noch viel unruhiger war als die Zeit, die Heraklit Sorge bereitet hatte. Als er heranwuchs, hatte der Zusammenbruch des Stammeslebens der Griechen in Athen, seiner Geburtsstadt,

zu einer Periode der Tyrannei und später zur Errichtung einer Demokratie geführt, die sich eifersüchtig gegen jeden Versuch zu schützen suchte, wieder eine Tyrannei oder eine Oligarchie (d. h. einer Herrschaft der führenden aristokratischen Familien)¹ einzuführen. Während seiner Jugend war das demokratische Athen in einen tödlichen Kampf mit Sparta verwickelt, dem führenden Stadtstaat des Peloponnes, der viele Gesetze und Sitten der alten Stammesaristokratie beibehalten hatte. Der Peloponnesische Krieg dauerte, mit einer Unterbrechung, achtundzwanzig Jahre. (Im 10. Kapitel wird anlässlich einer ausführlicheren Besprechung des historischen Hintergrundes gezeigt werden, daß der Krieg nicht, wie manchmal behauptet wird, mit dem Fall Athens im Jahre 404 v. Chr. beendet war.²) Platon wurde während des Krieges geboren, und er war ungefähr vierundzwanzig Jahre alt, als der Kampf zu Ende ging. Der Krieg brachte schreckliche Seuchen, im letzten Jahr Hungersnot, den Fall der Stadt Athen, Bürgerkrieg und eine Schreckensherrschaft, die gewöhnlich die Herrschaft der Dreißig Tyrannen genannt wird; diese wurden von zwei Onkeln Platons angeführt; beide verloren das Leben bei dem erfolglosen Versuch, ihr Regime gegen die Demokraten aufrechtzuerhalten. Die Wiederherstellung der Demokratie und des Friedens brachte für Platon keine Entspannung. Sokrates, sein geliebter Lehrer, den er später zum Hauptsprecher der meisten seiner Dialoge machte, wurde angeklagt und hingerichtet. Er selbst scheint sich in Gefahr befunden zu haben; er verließ Athen, zusammen mit anderen Gefährten des Sokrates.

Später, gelegentlich seines ersten Besuches in Sizilien, wurde Platon in die politischen Intrigen verwickelt, die am Hofe des älteren Dionysios, des Tyrannen von Syrakus, gesponnen wurden; und selbst nach seiner Rückkehr und nach der Gründung der Akademie in Athen spielte er zusammen mit einigen seiner Schüler eine aktive und zuletzt verhängnisvolle Rolle in den Verschwörungen und Revolutionen³, aus denen die Politik von Syrakus bestand.

Dieser kurze Abriß politischer Ereignisse mag als Erklärung dafür dienen, warum wir in Platons Werk (wie auch in dem des Heraklit) Andeutungen finden, die uns zeigen, wie schwer er unter der politischen Instabilität und Unsicherheit seiner Zeit gelitten hat. Platon war, wie Heraklit, von königlichem Geblüt; zumindest der Tradition nach leitet sich die Familie seines Vaters von Kodros, dem letzten der Stammeskönige Attikas her⁴. Platon war sehr stolz auf die Familie seiner Mutter. Wie er in seinen Dialogen (im *Charmides* und im *Timaios*) ausführt, war diese mit der Familie Solons, des Gesetzgebers von Athen, verwandt. Seine Onkeln Kritias und Charmides, die führenden Männer der Dreißig Tyrannen, gehörten ihr gleichfalls an. Bei einer solchen Familientradition war von Platon ein tiefes Interesse an öffentlichen Angelegenheiten zu erwarten; und tatsächlich bestätigen die meisten seiner Werke diese Erwartung. Er selbst berichtet uns (wenn der *siebente Brief* echt ist), daß er «von Beginn an höchst begierig nach politischer Tätigkeit» war⁵, daß er aber durch die aufregenden Erfahrungen seiner Jugend abgeschreckt wurde. «Ich sah,

daß alles schwankte und sich ziellos änderte; da fühlte ich mich schwindlig und verzweifelt.» Aus dem Gefühl, daß sich die Gesellschaftsordnung und tatsächlich «alles» in Fluß befand, entstand, wie ich glaube, die grundlegende Idee zu seiner Philosophie, ebenso wie zur Philosophie des Heraklit; und wie sein historizistischer Vorgänger, so faßte auch Platon seine soziale Erfahrung zusammen, indem er ein historisches Entwicklungsgesetz aufstellte. Nach diesem Gesetz, das wir im nächsten Kapitel ausführlicher diskutieren werden, *führt jegliche soziale Veränderung zu Verderbnis, zum Verfall oder zur Degeneration.*

Dieses grundlegende historische Gesetz ist nach der Ansicht Platons Teil eines kosmischen Gesetzes, das für alle geschaffenen oder gezeugten Dinge gilt. Alle veränderlichen Dinge, alle gezeugten Dinge, sind zum Verfall bestimmt. Platon fühlte gleich Heraklit, daß die Kräfte, die in der Geschichte am Werk sind, kosmisches Ausmaß haben.

Es kann als fast sicher gelten, daß Platon sein Verfallsgesetz nicht für die volle Wahrheit hielt. Wir haben bei Heraklit eine Tendenz gefunden, die Entwicklungsgesetze als zyklische Gesetze zu versinnbildlichen; sie werden nach Vorbild des Gesetzes aufgefaßt, das die zyklische Aufeinanderfolge der Jahreszeiten regelt. Ähnlich findet sich in einigen Werken Platons die Annahme eines Großen Jahres (seine Länge scheint 36 000 gewöhnliche Jahre betragen zu haben) mit einer Periode der Verbesserung oder Zeugung, die wahrscheinlich dem Frühling und Sommer entspricht, sowie einer Periode des Niedergangs und Verfalls (Herbst und Winter). Nach einem

der Dialoge Platons (dem *Staatsmann*) geht unserem eigenen Zeitalter, dem Zeitalter des Zeus, ein Goldenes Zeitalter, das Zeitalter des Kronos voraus: Kronos regiert die Welt, und der Mensch entspringt der Erde; nach Ablauf dieser Periode wird die Welt von den Göttern im Stich gelassen und auf sich selbst verwiesen. Der Verfall nimmt daher ständig zu. Und in der Darstellung des *Staatsmannes* finden wir auch eine Andeutung, daß der Gott am Tiefpunkt vollständigen Zerfalls wieder das Steuer des kosmischen Schiffes in die Hand nehmen wird und daß sich hierauf alles wieder zum Guten wendet. Es ist nicht sicher, wie weit Platon an die Darstellung des *Staatsmannes* glaubte. Er gab deutlich zu verstehen, daß er sie nicht zur Gänze für buchstäblich wahr hielt. Andererseits besteht nur geringer Zweifel, daß für ihn die menschliche Geschichte in einen kosmischen Rahmen eingespannt war, daß er sein eigenes Zeitalter für ein Zeitalter tiefer Verderbnis hielt – möglicherweise der tiefsten, die erreicht werden kann – und daß er glaubte, die ganze vorhergehende historische Periode sei durch eine ihr innewohnende Tendenz zum Verfall geführt worden, durch eine Tendenz, die der historischen und der kosmischen Entwicklung gemeinsam ist⁶. Ob er auch glaubte, daß diese Tendenz *notwendigerweise* zu Ende kommen müsse, sobald der Punkt äußerster Verderbnis erreicht ist, das scheint mir unsicher. Aber er glaubte ganz gewiß, daß es uns durch menschliche oder vielmehr übermenschliche Anstrengung *möglich* sei, den verhängnisvollen historischen Ablauf zu durchbrechen und dem Verfallsprozeß ein Ende zu machen.

II

Wie groß die Ähnlichkeit zwischen Platon und Heraklit auch sein mag – hier sind wir auf einen wichtigen Unterschied gestoßen. Platon glaubte, das Gesetz des historischen Schicksals, des Verfalls könne durch den von der Macht des Verstandes unterstützten moralischen Willen des Menschen durchbrochen werden.

Es ist nicht völlig klar, wie Platon diese Ansicht mit seinem Glauben an ein Schicksalsgesetz in Einklang gebracht hat. Es gibt aber einige Andeutungen, die vielleicht die Sachlage erklären.

Platon glaubte, daß das Gesetz des historischen Verfalls auch einen sittlichen Verfall zur Folge habe. Jedenfalls hängt seiner Ansicht nach der politische Verfall hauptsächlich vom sittlichen Verfall (und vom Mangel an Wissen) ab; der sittliche Verfall hinwieder ist in weitem Ausmaß auf rassische Degeneration zurückzuführen. Auf diese Weise tritt das allgemeine kosmische Verfallsgesetz im Bereich menschlicher Angelegenheiten zutage.

Es ist daher verständlich, daß der große kosmische Wendepunkt mit einem Wendepunkt im Bereiche menschlicher Angelegenheiten – im moralischen Bereich und im Bereich des Verstandes – zusammentreffen kann; und so kann es uns erscheinen, als sei er durch eine moralische oder intellektuelle Anstrengung des Menschen herbeigeführt worden. Platon mag geglaubt haben, daß ebenso, wie das allgemeine Verfallsgesetz sich in einem sittlichen Verfall ausdrückt, der zum politischen Verfall führt, auch die

Ankunft des kosmischen Wendepunktes in der Ankunft eines großen Gesetzgebers zutage treten werde, eines Gesetzgebers, dessen Verstandeskraft und dessen sittlicher Wille fähig sind, die Periode des politischen Verfalls zu beenden. Die Prophezeiung der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters, eines neuen tausendjährigen Reiches, die wir im *Staatsmann* finden, ist wahrscheinlich der mythische Ausdruck eines derartigen Glaubens. Wie dem auch sei, Platon glaubte sicher an beides – an eine allgemeine historische Tendenz zum Verfall, wie auch an die Möglichkeit, daß wir den weiteren Verfall auf dem Gebiet der Politik vermeiden können, wenn wir nur *der politischen Veränderung Einhalt gebieten*. Dies ist also das Ziel, das er anstrebt⁷. Er versucht es durch die Gründung eines Staates zu verwirklichen, der nicht verfällt, der sich nicht verändert, und der eben deshalb von den Übeln aller anderen Staaten frei ist. Der von den Übeln der Veränderung und des Verfalls freie Staat ist der beste und der vollkommenste Staat. Er ist der Staat des Goldenen Zeitalters, das keine Bewegung kannte. Er ist *der zum Stillstand gebrachte, der versteinerte Staat*.

III

Platon glaubt an einen idealen Staat, der keinen Veränderungen unterworfen ist; damit weicht er radikal von den Grundsätzen des Historizismus ab, die wir bei Heraklit gefunden haben. So bedeutsam dieser Unterschied auch sein mag – er führt zu weiteren Berührungspunkten zwischen Platon und Heraklit.

Trotz der Kühnheit seines Denkens scheint es Heraklit nicht gewagt zu haben, den Kosmos durch das Chaos zu ersetzen. Wie wir zeigten, half ihm die Annahme eines unveränderlichen und die Veränderung beherrschenden Gesetzes scheinbar über den Verlust seiner stabilen Welt hinweg. Diese Tendenz, den letzten Konsequenzen des Historizismus auszuweichen, ist für viele Historizisten charakteristisch.

Bei Platon wird diese Tendenz vorherrschend. (Er stand hier unter dem Einfluß der Philosophie des Parmenides, des großen Kritikers Heraklits.) Heraklit hatte seine Erfahrung der sozialen Veränderung verallgemeinert und sie auf die Welt «aller Dinge» ausgedehnt; wie ich angedeutet habe, tat Platon dasselbe. Aber Platons Glauben an die Existenz eines vollkommenen und unveränderlichen Staates erstreckt sich gleichfalls auf den Bereich «aller Dinge». Platon nimmt an, daß jedem gewöhnlichen und verfallenden Gegenstand ein vollkommener Gegenstand entspricht, der nicht dem Verfall ausgesetzt ist. Dieser Glaube an vollkommene und unwandelbare Dinge, den man gewöhnlich die *Theorie der Formen oder Ideen*, kurz die *Ideenlehre* nennt, wurde die zentrale Lehre seiner Philosophie.

Platon war der Ansicht, daß es uns möglich sei, das ehernen Schicksalsgesetz zu durchbrechen und den Verfall durch das Anhalten aller Veränderung zu verhindern; dies zeigt, daß seinen historizistischen Neigungen wohlbestimmte Grenzen gesetzt waren. Ein kompromißloser und voll entwickelter Historizismus würde nicht ohne weiteres zugeben, daß der

Mensch durch irgendwelche Anstrengungen die Gesetze des historischen Geschicks ändern kann – auch dann nicht, wenn er sie entdeckt hat. Er würde bestreiten, daß er ihnen entgegenarbeiten kann; denn alle Pläne und Handlungen sind Mittel, mit deren Hilfe die unerbittlichen Entwicklungsgesetze das historische Geschick des Menschen realisieren; gerade so, wie Ödipus vom Verhängnis ereilt wurde *auf Grund* der Prophezeiungen und der Maßnahmen, die sein Vater zum Zwecke seiner Vermeidung getroffen hatte und nicht diesen Maßnahmen zum Trotz. Um diese durch und durch historizistische Einstellung besser zu verstehen und um die entgegengesetzte Tendenz zu analysieren, die sich in Platons Glauben findet, daß wir unser Schicksal beeinflussen können, werde ich den platonischen Historizismus mit einer diametral entgegengesetzten Einstellung konfrontieren, die wir auch bei Platon finden und die man die *sozialtechnische Einstellung*⁹ nennen könnte.

IV

Der Sozialtechniker stellt keine Fragen über historizistische Tendenzen oder über das Geschick des Menschen. Er hält den Menschen für den Herrn seines eigenen Geschicks, und er glaubt, daß wir ebenso, wie wir das Antlitz der Erde verändert haben, auch die Geschichte des Menschen in Übereinstimmung mit unseren Zielen beeinflussen oder verändern können; der Sozialtechniker glaubt nicht, daß uns diese Ziele durch unseren historischen Hintergrund oder durch geschichtliche Tendenzen auferlegt werden;

er ist vielmehr der Ansicht, daß sie von uns selbst gewählt oder sogar erschaffen sind, ebenso, wie wir neue Gedanken, neue Kunstwerke, neue Häuser oder neue Maschinen erschaffen. Im Gegensatz zum Historizisten, der meint, daß verständiges politisches Handeln allein dort möglich sei, wo der zukünftige Verlauf der Geschichte zuerst bestimmt worden ist, hat der Sozialtechniker von einer wissenschaftlichen Basis der Politik eine ganz andere Vorstellung; diese Basis besteht für ihn in der Kenntnis von Tatsachen, die für die Konstruktion oder Änderung sozialer Institutionen in Übereinstimmung mit unseren Wünschen und Zielen notwendig sind. Eine derartige Wissenschaft hätte uns mitzuteilen, welche Schritte wir unternehmen müssen, um zum Beispiel Depressionen zu vermeiden oder zu schaffen oder um eine mehr oder weniger gleichmäßige Verteilung der Güter herzustellen; mit anderen Worten: Der Sozialtechniker hält eine Art *sozialer Technologie* für die wissenschaftliche Basis der Politik (Platon, wie wir sehen werden, vergleicht diese Basis mit dem wissenschaftlichen Hintergrund der Medizin); im Gegensatz dazu sieht der Historizist in der Politik eine Wissenschaft von unveränderlichen historischen Tendenzen.

Man darf aus der eben gegebenen Beschreibung der Haltung des Sozialtechnikers nicht den Schluß ziehen, daß es unter den Sozialtechnikern selbst keine bedeutsamen Differenzen gibt. Im Gegenteil; der Unterschied zwischen einer Richtung, die ich «Sozialtechnik der Einzelprobleme» nenne, und einer anderen, für die ich die Bezeichnung «uto-

pistische Sozialtechnik» oder «universalistische Technik» gewählt habe, bildet eines der Hauptthemen dieses Buches (vgl. insbesondere Kapitel 9, wo ich meine Gründe angebe, warum ich die erste befürworte und die zweite ablehne). Aber im Augenblick befaße ich mich einzig mit dem Gegensatz zwischen dem Historizismus und der Sozialtechnik. Dieser Gegensatz wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir uns überlegen, wie sich der Historizist und der Sozialtechniker den *sozialen Institutionen* gegenüber verhalten, das heißt Einrichtungen gegenüber wie einer Versicherungsgesellschaft, einer Polizeigewalt, einer Regierung oder etwa einer Gemischtwarenhandlung.

Der Historizist ist geneigt, die sozialen Institutionen hauptsächlich vom Standpunkt ihrer Geschichte, das heißt ihres Ursprunges, ihrer Entwicklung und ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Bedeutung anzusehen. Er wird etwa betonen, daß ihr Ursprung einem definitiven Plan, einem Entwurf und dem Verfolgen bestimmter menschlicher oder göttlicher Ziele zuzuschreiben sei; oder er wird behaupten, daß sie nicht zur Erfüllung irgendwelcher klar gefaßter Zwecke entworfen wurden, daß sie vielmehr als der unmittelbare Ausdruck gewisser Instinkte und Leidenschaften aufgefaßt werden müßten; oder er behauptet, daß sie einst als Mittel zu bestimmten Zwecken dienten, daß sie aber später diesen Charakter verloren hätten. Andererseits ist der Sozialtechniker am Ursprung der Institutionen, an den ursprünglichen Absichten ihrer Gründer kaum interessiert (obgleich es keinen Grund gibt, warum er nicht zugeben

sollte, daß «nur wenige soziale Institutionen bewußt gegründet werden, während die große Mehrheit einfach als das unbeabsichtigte Resultat menschlicher Handlungen ‚gewachsen‘ ist»¹⁰). Sein Problem ist vielmehr dieses: Angenommen, unsere Ziele sind so und so beschaffen; ist dann diese Institution wohl geplant und organisiert, um ihnen zu dienen? Betrachten wir die Institution der Versicherung als ein Beispiel! Ist die Versicherung als ein profitsuchendes Gewerbe entstanden? Oder besteht ihre historische Mission darin, dem Gemeinwohl zu dienen? Über diese Fragen wird sich der Sozialtechniker kaum den Kopf zerbrechen. Aber er kann bestimmte Versicherungsinstitutionen kritisieren, indem er etwa zeigt, wie ihr Gewinn vergrößert werden könnte, oder, was davon sehr verschieden ist, wie es möglich wäre, den Nutzen zu vergrößern, den sie der Öffentlichkeit erweisen; und er wird angeben, wie man vorgehen muß, wenn man ihren Wirkungsgrad in der einen oder der anderen Richtung vergrößern will. Die Polizei ist ein anderes Beispiel einer sozialen Institution. Manche Historizisten nennen sie ein Instrument zum Schutz der Freiheit und Sicherheit, andere sehen in ihr ein Instrument der Klassenherrschaft und Unterdrückung. Der Sozialtechniker wird aber etwa Maßnahmen vorschlagen, die die Polizei zu einem geeigneten Instrument zum Schutze der Freiheit und Sicherheit machen, und er kann ebenso Maßnahmen ersinnen, die es gestatten, sie in ein mächtiges Instrument der Klassenherrschaft zu verwandeln. (In seiner Funktion als ein Bürger, der gewisse Ziele anstrebt, an die er

glaubt, mag er die Forderung stellen, daß diese Ziele und die entsprechenden Maßnahmen angenommen werden sollten. Aber als ein Techniker wird er sorgfältig zwischen der Frage der Ziele und ihrer Wahl auf der einen Seite und Tatsachenfragen, das heißt Fragen nach den sozialen Auswirkungen, die irgendeine ergriffene Maßnahme nach sich zieht¹¹, auf der anderen unterscheiden.)

Allgemeiner können wir sagen, daß der Ingenieur oder der Techniker Institutionen in rationaler Weise als Mittel betrachtet, die bestimmten Zwecken dienen, und daß er sie als Techniker völlig gemäß ihrer Eignung, Wirksamkeit, Einfachheit usf. beurteilt. Andererseits wird der Historizist eher versuchen, den Ursprung und die Bestimmung dieser Institutionen ausfindig zu machen, um die «wahre Rolle» abzuschätzen, die sie im Verlauf der Geschichte spielen – er wird sie zum Beispiel als «von Gott gewollt» oder «vom Schicksal gewollt» oder «bedeutenden historischen Strömungen dienend» usf. charakterisieren. Bei all dem ist der Sozialtechniker nicht zur Behauptung gezwungen, daß die Institutionen Mittel zu bestimmten Zwecken oder Instrumente *sind*; er mag des Umstandes wohl gewahr sein, daß sie sich von mechanischen Instrumenten oder Maschinen in zahlreichen wichtigen Punkten unterscheiden. Er wird zum Beispiel nicht vergessen, daß sie in einer Weise «wachsen», die dem Wachstum der Organismen ähnlich (wenn auch keinesfalls gleich) ist, und daß dieser Umstand für die Sozialtechnik von großer Bedeutung ist. Er ist nicht zu einer «instrumentalistischen» Philosophie

sozialer Institutionen gezwungen. (Niemand wird sagen, eine Orange *sei* ein Instrument oder ein Mittel für einen Zweck; aber wir *sehen* Orangen oft als Mittel für Zwecke *an*, zum Beispiel dann, wenn wir sie essen wollen oder wenn wir unseren Lebensunterhalt durch ihren Verkauf verdienen wollen.)

Beide Einstellungen, der Historizismus und die Sozialtechnik, kommen manchmal in typischen Kombinationen vor. Das früheste und wahrscheinlich einflußreichste Beispiel einer solchen Kombination ist die politische Philosophie und die Sozialphilosophie Platons. Sie vereinigt gleichsam einen Vordergrund von offenkundig technologischen Elementen mit einem Hintergrund, der von einer überreichen Ansammlung typisch historizistischer Züge beherrscht wird. Diese Kombination ist für eine beträchtliche Anzahl von Sozialphilosophen und politischen Philosophen charakteristisch, deren Lehrgebäude später utopische Systeme genannt wurden. Alle diese Systeme empfehlen eine Art von Sozialtechnik, da sie die Annahme gewisser, wenn auch nicht immer sehr realistischer institutioneller Mittel zur Durchführung ihrer Ziele fordern. Eine nähere Betrachtung dieser Ziele ergibt jedoch häufig, daß sie durch historizistische Überlegungen bestimmt sind. Insbesondere Platons politische Ziele hängen in weitem Ausmaß von seinen historizistischen Lehren ab. Erstens ist es sein Ziel, dem herakliteschen Fluß zu entkommen, der sich in sozialen Revolutionen und im historischen Verfall äußert. Zweitens glaubt er, dies durch die Errichtung eines

Staates erreichen zu können, der so vollkommen ist, daß er am allgemeinen Verlauf des historischen Verfalls keinen Anteil hat. Drittens ist er der Ansicht, daß man das *Modell oder Original* dieses vollkommenen Staates in der entfernten Vergangenheit auffinden könne, in einem Goldenen Zeitalter, das in der Morgendämmerung der Geschichte existierte; denn wenn die Welt im Laufe der Zeit verfällt, dann müssen wir wachsende Vollkommenheit finden, je weiter wir in die Vergangenheit zurückschreiten. Der vollkommene Staat ist sozusagen der erste Vorfahre, der Ahnherr der späteren Staaten, die gleichsam die degenerierten Nachkommen dieses vollkommenen oder besten oder «idealen» Staates darstellen¹²; eines idealen Staates, der nicht bloße Phantasie, noch ein Traum, noch eine «Vorstellung in unserem Geiste» ist, sondern dem angesichts seiner Stabilität höhere Wirklichkeit zukommt als all jenen verfallenden, dem Wechsel unterworfenen Gesellschaftsordnungen, die in jedem Augenblick vergehen können.

Somit hängt sogar das politische Ziel Platons, der beste Staat zu einem großen Teil von seinem Historizismus ab; und was für seine Staatsphilosophie gilt, läßt sich, wie wir bereits angedeutet haben, auf seine allgemeine Philosophie «aller Dinge» ausdehnen, auf seine *Lehre von den Formen oder Ideen*.

Die veränderlichen Dinge, die entarteten und verfallenden Dinge sind, wie der Staat, gewissermaßen die Nachkommen, die Kinder der vollkommenen Dinge. Und wie Kinder sind sie Abbilder ihrer Ahnherrn. Den Vater oder

das Original eines veränderlichen Dinges nennt Platon die «Form», das «Modell» oder die «Idee» dieses Dinges. Wie bereits vorhin müssen wir hervorheben, daß die Form oder Idee trotz ihres Namens keine «Idee in unserem Geiste» ist; sie ist kein Vorstellungsbild, kein Traum, sondern ein wirkliches Ding. Sie ist sogar in höherem Grade wirklich als alle die gewöhnlichen und veränderlichen Dinge, die trotz ihrer scheinbaren Festigkeit zum Verfall verurteilt sind; denn die Form oder Idee ist vollkommen und verfällt nicht.

Man darf sich nicht denken, daß die Formen oder Ideen wie die vergänglichen Dinge ihren Wohnsitz in Raum und Zeit haben. Sie befinden sich außerhalb des Raumes und auch außerhalb der Zeit (denn sie sind ewig). Sie stehen aber mit Raum und Zeit in Verbindung; da sie nämlich die Ahnherrn oder Modelle der gezeugten Dinge sind, die in Raum und Zeit entstehen und verfallen, so müssen sie zu Beginn der Zeit mit dem Raum in Berührung gestanden haben. Da sie sich nicht mit uns zusammen in unserem Raum und in unserer Zeit aufhalten, so können wir sie nicht wie die gewöhnlichen veränderlichen Dinge, die «wahrnehmbaren Dinge», mit unseren Sinnen erfassen. Diejenigen wahrnehmbaren Dinge, die Kopien oder Kinder desselben Modells oder Originals sind, sind nicht nur diesem Original, ihrer Form oder Idee, sondern auch einander ähnlich, wie das bei Kindern derselben Familie der Fall ist; und wie die Kinder mit dem Namen ihres Vaters genannt werden, so tragen auch die wahrnehmbaren Dinge

den Namen ihrer Formen oder Ideen; «sie werden alle nach ihnen benannt», wie Aristoteles sagt¹³.

Wie ein Kind seinen Vater sieht – es erblickt in ihm ein Ideal, ein einzigartiges Vorbild, eine gottgleiche Personifikation seiner eigenen Wünsche; die Verkörperung der Vollkommenheit, Weisheit, Festigkeit, des Ruhmes und der Tugend; die Macht, die es geschaffen hat, bevor seine Welt begann, die es nun behütet und unterstützt und «kraft» deren es existiert – so sieht Platon seine Formen oder Ideen. Die platonische Idee ist das Original und der Ursprung des Dinges; sie ist das Verständige am Ding, der Vernunftgrund seines Daseins, das feste unterstützende Prinzip, «kraft» dessen es existiert. Sie ist die dem Ding innewohnende und es zum Guten bestimmende Kraft, sein Ideal, seine Vollendung.

Der Vergleich zwischen der Form oder Idee einer Klasse wahrnehmbarer Dinge und dem Vater einer Familie wird von Platon im «*Timaios*», einem seiner spätesten Dialoge entwickelt. Dieser Vergleich stimmt mit vielem, das Platon vorher geschrieben hat, gut überein¹⁴ und er wirft ein bemerkenswertes Licht auf jene Schriften. Aber im *Timaios* geht Platon einen Schritt über seine früheren Lehren hinaus; er beschreibt hier die Berührung der Form oder Idee mit der Welt in Raum und Zeit mit Hilfe einer Erweiterung seines Gleichnisses. Er nennt den abstrakten «Raum», in dem sich die wahrnehmbaren Dinge bewegen (ursprünglich war dies die gähnende Leere zwischen Himmel und Erde) einen Behälter und er vergleicht ihn mit der Mutter

der Dinge, in der die wahrnehmbaren Dinge zu Beginn der Zeiten durch die Formen geschaffen werden; diese prägen sich dem reinen Raum auf und geben dadurch der Nachkommenschaft ihre Gestalt. «Wir müssen», so schreibt Platon, «uns drei Arten von Dingen vorstellen: zunächst jene Dinge, die gezeugt werden; hierauf jene Dinge, in denen die Zeugung stattfindet, und drittens das Modell, nach dessen Vorbild die gezeugten Dinge geboren werden. Und wir dürfen dann das empfangende Prinzip passend mit der Mutter, das Modell mit dem Vater und ihr Produkt mit dem Kinde vergleichen», und er fährt fort, indem er zunächst die Modelle, die Väter, die unwandelbaren Formen oder Ideen näher beschreibt: «Das eine ist die unveränderliche Form, die unerzeugt und unzerstörbar ist ... unsichtbar und für keinen der Sinne wahrnehmbar und nur der rein denkenden Betrachtung zugänglich.» Zu jeder einzelnen dieser Formen oder Ideen gehört ihre Nachkommenschaft, die Rasse wahrnehmbarer Dinge, «eine andere Art von Dingen, jener Form gleichnamig und ähnlich, aber sinnlich wahrnehmbar, erschaffen, in steter Bewegung, entstehend an einem Orte und wieder von da verschwindend, durch auf Wahrnehmung gegründete Meinung erfaßbar». Und der abstrakte Raum, der mit der Mutter verglichen wird, wird auf die folgende Weise beschrieben: «Ein Drittes aber ist der Raum, ewig und unzerstörbar, welcher allem, was ein Werden hat, eine Stätte gewährt ... ¹⁵.»

Es trägt vielleicht zum Verständnis der Ideenlehre bei, wenn wir sie mit gewissen religiösen Ansichten in Grie-

chenland vergleichen. Wie in vielen primitiven Religionen sind zumindest einige der griechischen Götter nichts als idealisierte Stammesväter und Helden – Personifikationen der «Tugend» oder «Vollkommenheit» des Stammes. Demgemäß führten gewisse Stämme und Familien ihre Herkunft auf den einen oder den anderen Gott zurück. (Es wird berichtet, daß Platons eigene Familie sich vom Gott Poseidon herleitete¹⁶.) Wir brauchen nur daran zu denken, daß diese Götter unsterblich, ewig und vollkommen – oder fast vollkommen – sind, während die gewöhnlichen Menschen, in den Werdegang aller Dinge einbezogen, dem Verfall unterliegen (das ist tatsächlich das schließliche Schicksal jedes menschlichen Individuums), um zu sehen, daß sie zum gewöhnlichen Menschen in derselben Beziehung stehen wie Platons Formen oder Ideen zu den wahrnehmbaren Dingen, die sie abbilden¹⁷ (oder wie sein vollkommener Staat zu den verschiedenen gegenwärtig bestehenden Staaten). Es gibt jedoch einen wichtigen Unterschied zwischen der griechischen Mythologie und Platons Ideenlehre: Die Griechen verehrten viele Götter als die Vorfahren der verschiedenen Stämme oder Familien; hingegen macht die Ideenlehre die Annahme notwendig, daß es nur eine Form oder Idee des Menschen gibt¹⁸; denn eine der zentralen Behauptungen dieser Theorie besagt, daß jede «Rasse» oder «Art» von Dingen nur eine Form besitzt. Die Einzigartigkeit der Form (die der Einzigkeit des Ahnherrn entspricht) ist ein notwendiges Element der Theorie, wenn sie eine ihrer wichtigsten Funktionen

erfüllen soll, nämlich die Ähnlichkeit wahrnehmbarer Dinge durch die Annahme zu erklären, daß die ähnlichen Dinge Kopien oder Abdrücke *einer* Form sind. Wenn es daher zwei gleiche oder ähnliche Formen gäbe, so würde uns ihre Ähnlichkeit zur Annahme zwingen, daß sie beide ein drittes Urbild abbilden, und dieses wäre dann die allein wahre und einzelne Form. Oder, wie sich Platon im *Timaios* ausdrückt: «Die Ähnlichkeit würde auf diese Weise nicht als eine Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Dingen, sondern genauer in Beziehung zu demjenigen übergeordneten Ding erklärt werden, das ihr Urbild ist¹⁹.» Im *Staat*, der vor dem *Timaios* entstanden ist, hatte Platon die Sache noch klarer dargelegt; als Beispiel verwendet er hier «das wesentliche Bett», das heißt die Form oder Idee eines Bettes: «Gott ... hat also ... nur jenes eine wesentliche Bett hergestellt. Zwei dieser Art oder noch mehr wurden weder von Gott erschaffen, noch werden sie je von ihm erzeugt werden; ... auch wenn er zwei einzelne schüfe und nicht mehr, dann würde doch ein weiteres zutage treten, nämlich die von beiden dargestellte Form; sie und nicht jene beiden wäre dann das wesentliche Bett²⁰.»

Dieses Argument zeigt, daß die Formen oder Ideen Platon nicht nur den Ursprung oder Anfangspunkt aller Entwicklungsreihen in Raum und Zeit (insbesondere in der menschlichen Geschichte) geben, sondern daß sie ihm auch zur Erklärung der Ähnlichkeiten zwischen wahrnehmbaren Dingen derselben Art dienen. Wenn Dinge einander ähnlich sind, weil sie irgendeine Kraft oder Eigenschaft, zum

Beispiel Weiße oder Härte oder Güte gemeinsam haben, dann muß diese Kraft oder Eigenschaft in allen von ihnen dieselbe sein; sonst kann sie nicht zu ihrer Ähnlichkeit beitragen. Nach Platon haben alle weißen Dinge an der einen Form oder Idee der Weiße Anteil, alle harten Dinge an der Idee der Härte. Sie haben an jenen Ideen Anteil im gleichen Sinn, in dem die Kinder der Besitztümer und Gaben der Väter teilhaftig sind; im gleichen Sinn auch, in dem die vielen besonderen Reproduktionen einer Radierung, die alle Abzüge einer und derselben Platte sind und die daher einander gleichen, an der Schönheit des Originals teilnehmen.

Der Umstand, daß diese Theorie zur Erklärung der Ähnlichkeit zwischen wahrnehmbaren Dingen aufgestellt wurde, scheint auf den ersten Blick mit dem Historizismus in keiner Weise verbunden zu sein. Aber eine solche Verbindung besteht; und wie uns Aristoteles erzählt, war gerade sie es, die Platon zur Entwicklung der Ideenlehre veranlaßte. Ich werde versuchen, einen kurzen Abriß dieser Entwicklung zu geben; ich werde mich dabei der Darstellung des Aristoteles sowie einiger Andeutungen in Platons eigenen Schriften bedienen.

Wenn sich alle Dinge fortwährend verändern, dann ist es unmöglich, etwas Bestimmtes über sie auszusagen. Wir können kein wirkliches Wissen, sondern bestenfalls nur vage und trügerische «Ansichten» von ihnen besitzen. Dieser Umstand beunruhigte zahlreiche Nachfolger des Heraklit; das wissen wir von Platon und von Aristoteles²¹.

Parmenides, einer der Vorgänger Platons, der ihn wesentlich beeinflusste, hatte gelehrt, daß reine Vernunftserkenntnis im Gegensatz zu bloß empirischen Ansichten nur eine unveränderliche Welt zum Gegenstand haben könne und daß es tatsächlich eine solche Welt enthüllt. Aber die unveränderliche und ungeteilte Realität, die Parmenides hinter der Welt vergänglicher Dinge entdeckt zu haben glaubte²², stand in keiner Beziehung zu dieser Welt, in der wir leben und sterben. Sie war daher unfähig, sie zu erklären.

Damit konnte sich Platon nicht zufriedengeben. Sowenig er auch diese veränderliche empirische Welt liebte, und so sehr er sie verachtete – im Grunde fühlte er sich von ihr magisch angezogen. Er wollte das Geheimnis ihres Verfalls, ihrer stürmischen Wandlungen und ihrer Unglückseligkeit enthüllen. Er hoffte, die Mittel zu ihrer Rettung zu entdecken. Er war zutiefst beeindruckt von Parmenides' Lehre einer unveränderlichen, realen, soliden und vollkommenen Welt hinter dieser gespensterhaften Welt, in der er litt. Aber diese Vorstellung löste seine Probleme nicht, solange sie der Welt der wahrnehmbaren Dinge beziehungslos gegenüberstand. Er suchte Wissen, nicht Meinung; rein rationales Wissen von einer Welt, die sich nicht ändert; zur gleichen Zeit wünschte er aber ein Wissen zu erlangen, das zur Untersuchung dieser wechselnden Welt und insbesondere dieser wechselnden Gesellschaftsordnung, zur Untersuchung der politischen Veränderung mit ihren seltsamen historischen Gesetzen dienen konnte. Platon setzte es sich zum Ziel, das Geheimnis der königlichen Wissenschaft

der Politik zu entdecken, das Geheimnis der Kunst, über Menschen zu herrschen.

Eine exakte politische Wissenschaft schien aber ebenso unmöglich wie ein exaktes Wissen von einer veränderlichen Welt; es gab keine festen Gegenstände im Gebiet der Politik. Wie war es möglich, auch nur eine politische Frage zu diskutieren, wenn sich die Bedeutung von Worten wie «Regierung», «Staat», «Stadt» mit jeder neuen Phase der historischen Entwicklung änderte? Die politische Theorie muß Platon in seiner herakliteschen Periode ebenso trügerisch, schwankend und unergründlich erschienen sein wie die politische Praxis.

In dieser Situation erhielt Platon, wie uns Aristoteles erzählt, von Sokrates einen höchst bedeutsamen Wink. Sokrates war an ethischen Fragen interessiert; er war ein ethischer Reformator, ein Moralist, der alle möglichen Leute belästigte, sie zum Denken zwang und von ihnen verlangte, daß sie die Grundsätze ihrer Handlungen erklärten und rechtfertigten. Er pflegte Fragen zu stellen und war selten mit den Antworten zufrieden. Die typische Antwort, die er erhielt, war, daß wir in bestimmter Weise handeln, weil es «weise» (oder «wirksam» oder «gerecht» oder «fromm» usf.) ist, so zu handeln; und diese Antwort reizte ihn nur, seine Untersuchung mit der Frage fortzusetzen, *was* denn Weisheit oder Wirksamkeit oder Gerechtigkeit oder Frömmigkeit eigentlich *sei*. Mit anderen Worten, er wurde dazu geführt, die innere «Kraft» eines Dinges zu untersuchen. So diskutierte er z. B. die Weisheit, die sich in verschiedenen

Handwerken und Berufen zeigt, um das Gemeinsame aller dieser verschiedenen und wechselnden «weisen» Verhaltensformen aufzufinden und um so herauszubekommen, was Weisheit eigentlich sei, was «Weisheit» eigentlich bedeute; oder (um Aristoteles' Darstellungsweise zu verwenden), was ihr *Wesen* sei. «Es war natürlich», so sagt Aristoteles, «daß Sokrates nach dem Wesen suchen sollte»²³, das heißt nach der inneren Kraft oder dem vernünftigen Gehalt eines Dinges und nach den wirklichen, unwandelbaren oder wesentlichen Bedeutungen der Begriffe. «In diesem Zusammenhang wurde er der erste, der das Problem universeller Definitionen stellte.»

Man hat diese Versuche des Sokrates, ethische Begriffe, wie «Gerechtigkeit» oder «Bescheidenheit» oder «Frömmigkeit» zu diskutieren, mit Recht mit modernen Diskussionen der Freiheit (Mill²⁴ z. B.) oder der Autorität oder des Individuums und der Gesellschaft (z. B. Catlin) verglichen. Es besteht kein Bedürfnis zur Annahme, daß Sokrates jene Begriffe bei seiner Suche nach ihrer unwandelbaren oder essentiellen Bedeutung personifiziert oder daß er sie wie Dinge behandelt hat. Zumindest legt es der Bericht des Aristoteles nahe, daß er nicht so vorgegangen ist und daß es Platon war, der die Methode des Sokrates, nach der Bedeutung oder Essenz zu suchen, zu einer Methode der Bestimmung der realen Natur, der Form oder der Idee eines Dinges weiterentwickelte. Platon behielt die Lehre des Heraklit bei, «daß alle wahrnehmbaren Dinge sich ständig in einem Zustand der Veränderung befinden und daß es

von ihnen kein Wissen gibt», er fand aber in der Methode des Sokrates einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten. Obgleich es «keine Definition wahrnehmbarer Dinge geben konnte, da sie sich stets veränderten», war es möglich, Definitionen und wahres Wissen von Dingen einer anderen Art zu erhalten – von den inneren Kräften der wahrnehmbaren Dinge. «Wenn das Wissen oder das Denken einen Gegenstand besitzen soll, dann muß es, abgesehen von den wahrnehmbaren Dingen, andere unwandelbare Wesenheiten geben», sagt Aristoteles²⁵, und er berichtet, daß Platon «Dinge dieser anderen Art Formen oder Ideen nannte und sagte, die wahrnehmbaren Dinge seien von ihnen verschieden und alle nach ihnen benannt. Die vielen Dinge aber, die denselben Namen wie eine bestimmte Form besitzen, existieren, indem sie an ihr teilhaben.»

Diese Darstellung des Aristoteles stimmt eng mit Platons eigenen Argumenten im *Timaios*²⁶ überein, und sie zeigt, daß Platons Grundproblem darin bestand, eine wissenschaftliche Methode zur Behandlung wahrnehmbarer Dinge aufzufinden. Er verlangte rein rationales Wissen und nicht bloße Meinung; und da es unmöglich war, ein reines Wissen von den wahrnehmbaren Dingen selbst zu erhalten, so bestand er, wie wir schon erwähnten, darauf, zumindest eine Art reinen Wissens zu erlangen, das in irgendeiner Weise auf die wahrnehmbaren Dinge bezogen war und das auf sie angewendet werden konnte. Das Wissen von den Formen oder Ideen erfüllte diese Forderung, denn die Form verhielt sich zu den wahrnehmbaren Dingen wie

ein Vater zu seinen minderjährigen Kindern. Die Form ist der erklärbare und verantwortliche Repräsentant der wahrnehmbaren Dinge und kann daher in wichtigen Fragen über die veränderliche Welt konsultiert werden.

Nach unserer Analyse hat die Theorie der Formen oder Ideen in Platons Philosophie zumindest drei verschiedene Funktionen, [1] Sie ist ein höchst wichtiges methodologisches Hilfsmittel, denn sie ermöglicht reines wissenschaftliches Wissen und sogar Wissen, das sich auf die Welt der in Veränderung begriffenen Dinge anwenden läßt, von der wir unmittelbar keinerlei Wissen, sondern nur Meinung erlangen können. So wird es möglich, die Probleme einer sich stets verändernden Gesellschaft zu untersuchen und eine politische Wissenschaft aufzubauen. [2] Sie verschafft den Schlüssel zu der dringend benötigten *Theorie der Veränderung* und des Verfalls, zu einer Theorie der Zeugung und des Niedergangs und insbesondere den Schlüssel zur Geschichte. [3] Sie eröffnet im sozialen Bereich einen Weg zu einer Art von Sozialtechnik; und sie macht es möglich, Instrumente zu schmieden, die der politischen Veränderung Einhalt gebieten können; denn sie legt es nahe, einen «besten Staat» zu planen, der der Form oder Idee eines Staates so nahesteht, daß er nicht zugrunde gehen kann.

Mit Problem [2], der Theorie der Veränderung und der Geschichte, werden wir uns in den beiden nächsten Kapiteln, in Kapitel 4 und 5, beschäftigen. Dort wird Platons deskriptive Soziologie behandelt werden, das heißt seine Beschreibung und Erklärung der wechselnden sozialen

Welt, in der er lebte. Problem [3], das Anhalten der sozialen Veränderung, wird in den Kapiteln 6 bis 9 seine Behandlung finden; dort werden wir Platons politisches Programm vorführen und besprechen. Problem [1], das Problem der Methodologie Platons, wurde mit Hilfe der Aristotelischen Darstellung der Geschichte oder Theorie Platons im gegenwärtigen Kapitel kurz umrissen. Dieser Diskussion möchte ich einige weitere Bemerkungen hinzufügen.

VI

Ich verwende den Namen *methodologischer Essentialismus* (oder *Wesenslehre*), um eine von Platon und vielen seiner Nachfolger vertretene Ansicht zu charakterisieren. Nach dieser Ansicht besteht die Aufgabe des reinen Wissens oder der «Wissenschaft» in der Entdeckung und Beschreibung der wahren Natur der Dinge, das heißt in der Entdeckung und Beschreibung ihrer verborgenen Realität oder Essenz. Für Platon ist die Ansicht charakteristisch, daß sich das Wesen wahrnehmbarer Dinge in anderen und in höherem Grade wirklichen Dingen, in ihren Ahnherrn oder Formen auffinden lasse. Viele der späteren methodologischen Essentialisten, zum Beispiel Aristoteles, folgten ihm hierin nicht zur Gänze; aber sie alle stimmten mit ihm insofern überein, daß sie die Entdeckung der verborgenen Natur oder Form oder Essenz zur Aufgabe der reinen Wissenschaft machten. Auch folgten alle methodologischen Essentialisten Platon in der Annahme, daß es möglich sei, diese Essenzen mit Hilfe der intellektuellen Intuition zu erkennen und zu un-

terscheiden, sowie in der Annahme, daß jede Essenz einen ihr eigentümlichen Namen besitze, den Namen, nach dem die wahrnehmbaren Dinge genannt werden, und daß sie sich in Worten beschreiben lasse. Und sie alle nennen eine Beschreibung der Essenz eines Dinges eine «Definition». Dem methodologischen Essentialismus zufolge gibt es drei Weisen, ein Ding zu kennen: «Ich meine, daß wir erstens seine unveränderliche Realität oder sein Wesen kennen können; zweitens die Definition des Wesens und drittens seinen Namen. Und so ergeben sich denn auch zwei Fragen in bezug auf jedes reale Ding ... Man kann den Namen darbieten und die Definition dazu verlangen, oder man kann die Definition darbieten und nun nach dem Namen fragen.» Als Beispiel für diese Methode verwendet Platon das Wesen von «gerade» (im Gegensatz zu «ungerade»): «Eine Zahl ... kann ein Ding sein, das der Teilung in gleiche Teile fähig ist. Ist sie so teilbar, so wird sie ‚gerade‘ genannt; und die Definition des Namens ‚gerade‘ lautet ‚Zahl, die in gleiche Teile teilbar ist‘. ... Und wenn wir den Namen erhalten und nach der Definition gefragt werden, oder wenn wir die Definition erhalten und nach dem Namen gefragt werden, dann sprechen wir in beiden Fällen von einem und demselben Wesen, ob wir es nun ‚gerade‘ oder ‚Zahl, teilbar in gleiche Teile‘ nennen.» Nach diesem Beispiel geht Platon daran, diese Methode auf einen «Beweis» der wirklichen Natur der Seele anzuwenden, von dem wir später noch mehr hören werden²⁷.

Der methodologische Essentialismus, die Theorie also, daß es das Ziel der Wissenschaft sei, Wesenheiten zu ent-

hüllen und mit Hilfe von Definitionen zu beschreiben, läßt sich besser verstehen, wenn wir ihm seinen Widerpart, den *methodologischen Nominalismus* gegenüberstellen. Der methodologische Nominalismus stellt sich nicht die Aufgabe, die wahre Natur eines Dinges ausfindig zu machen und zu definieren; es ist vielmehr sein Ziel, das Verhalten eines Dinges unter verschiedenen Umständen zu beschreiben und insbesondere anzugeben, ob dieses Verhalten irgendwelche Regelmäßigkeiten aufweist. Mit anderen Worten: der methodologische Nominalismus sieht das Ziel der Wissenschaft in der Beschreibung der Gegenstände und Ereignisse unserer Erfahrung und in einer «Erklärung» dieser Ereignisse, das heißt in ihrer Beschreibung mit Hilfe universeller Gesetze²⁸. Unsere Sprache und insbesondere diejenigen ihrer Regeln, die wohlkonstruierte Sätze und Schlüsse von einer bloßen Anhäufung von Werten unterscheiden, sind für ihn das großartige Instrument wissenschaftlicher Beschreibung²⁹; die Worte hält er für Hilfswerkzeuge zur Durchführung dieser Aufgabe und nicht für Namen von Wesenheiten. Der methodologische Nominalist wird nie annehmen, daß eine Frage wie «*Was ist Energie?*» oder «*Was ist Bewegung?*» oder «*Was ist ein Atom?*» für die Physik von Bedeutung sei; aber Fragen wie «*Wie kann die Energie der Sonne nutzbar gemacht werden?*» oder «*Wie bewegt sich ein Planet?*» oder «*Unter welchen Bedingungen strahlt ein Atom Licht aus?*» wird er für wichtig halten. Und den Philosophen, die ihm erzählen, er könne nie hoffen, eine genaue Antwort auf irgendeine der «wie»-Fragen zu

geben, solange er nicht die «was»-Frage beantwortet habe, wird er, wenn überhaupt, entgegnen, daß er den bescheidenen Grad von Genauigkeit, den er mit seinen Methoden erreichen kann, dem präventösen Wirrwarr bei weitem vorziehe, den sie mit den ihren erreicht hätten.

Wie wir in unserem Beispiel angedeutet haben, ist der methodologische Nominalismus heutzutage in den Naturwissenschaften ziemlich allgemein akzeptiert. Auf der anderen Seite werden die Probleme der Sozialwissenschaften noch immer zum größten Teil mit essentialistischen Methoden behandelt. Dies ist meiner Meinung nach einer der Hauptgründe ihrer Rückständigkeit. Aber viele Denker, die diese Situation bemerkt haben³⁰, fällen ein anderes Urteil. Sie halten den Unterschied der Methoden für notwendig, und sie glauben, daß er eine «wesentliche» Verschiedenheit zwischen den «Naturen» dieser beiden Untersuchungsfelder widerspiegeln.

Die Argumente, die gewöhnlich zur Unterstützung dieser Ansicht angeführt werden, heben die Bedeutung der sozialen Veränderungen hervor und offenbaren weitere Aspekte des Historizismus. Der Physiker, so lautet ein typisches Argument, hat es mit Gegenständen wie der Energie oder den Atomen zu tun, die, obgleich sie sich verändern, bis zu einem bestimmten Grad konstant bleiben. Er kann die Änderungen beschreiben, denen diese relativ unwandelbaren Entitäten unterworfen sind; er hat es nicht nötig, Wesenheiten oder Formen oder ähnliche unwandelbare Entitäten zu konstruieren oder zu entdecken, um etwas Dauerndes

zu erhalten, über das er dann bestimmte Behauptungen machen kann. Der Sozialwissenschaftler ist jedoch in einer völlig anderen Lage. Sein ganzes Interessengebiet ist der Veränderung unterworfen. Im sozialen Gebiet steht alles unter der Herrschaft des historischen Flusses; es gibt dort keine unwandelbaren Wesenheiten. Wie können wir zum Beispiel Regierungsformen studieren? Wie könnten wir sie in der Mannigfaltigkeit der verfassungsmäßigen Institutionen identifizieren, die wir in verschiedenen Staaten und in verschiedenen historischen Perioden vorfinden, ohne anzunehmen, daß diese etwas *wesentlich* gemeinsam haben? Wir nennen eine Institution eine Regierung, wenn wir sie ihrem Wesen nach für eine Regierung halten, das heißt, wenn sie mit unserer intuitiven Vorstellung von einer Regierung übereinstimmt; und diese intuitive Vorstellung können wir in einer Definition formulieren. Dasselbe würde für andere soziologische Wesenheiten gelten, zum Beispiel für die «Zivilisation». Wir müssen ihr Wesen erfassen, so schließt das historizistische Argument, und es in Form einer Definition niederlegen.

Diese modernen Argumente sind, wie mir scheint, den weiter oben berichteten Argumenten sehr ähnlich, durch die Platon nach dem Berichte des Aristoteles zu seiner Lehre von den Formen oder Ideen geführt worden ist. Der einzige Unterschied besteht darin, daß Platon (der die Atomtheorie nicht akzeptierte und von Energie keine Ahnung hatte) diese Lehre auch auf das Gebiet der Physik und somit auf die Welt als Ganzes anwandte. Das weist darauf hin, daß

eine Diskussion der Methoden Platons für die Sozialwissenschaften auch heute noch aktuell sein kann.

Bevor ich Platons Soziologie beschreibe und bevor ich darlege, in welcher Weise er seinen methodologischen Essentialismus auf diesem Gebiet angewendet hat, möchte ich es ganz klar machen, daß ich mich bei der Behandlung Platons auf seinen Historizismus und auf seinen «besten Staat» beschränken werde. Der Leser darf daher nicht eine Darstellung der gesamten platonischen Philosophie oder eine «gerechte und billige» Behandlung des Platonismus erwarten. Dem Historizismus stehe ich in offener Feindschaft gegenüber; diese Feindschaft beruht auf der Überzeugung, daß er nicht nur unzulänglich, sondern geradezu schädlich ist. Meine Darstellung der historizistischen Züge des Platonismus wird daher stark kritisch sein. Ich bewundere vieles an Platon, besonders jene Teile seines Werkes, die meiner Meinung nach unter dem Einfluß des Sokrates verfaßt wurden; aber ich halte es nicht für meine Aufgabe, den zahlreichen Werken, die seinem Genius den schuldigen Tribut zollen, ein weiteres hinzuzufügen. Ich sehe meine Aufgabe vielmehr darin, jene Elemente seiner Philosophie zu zerstören, die meiner Ansicht nach Unheil anrichten. Die totalitäre Tendenz in Platons politischer Philosophie ist es, die ich zu analysieren und zu kritisieren versuchen werde³¹.

Platons deskriptive Soziologie

VIERTES KAPITEL: RUHE UND VERÄNDERUNG

Platon war einer der ersten Sozialwissenschaftler und zweifellos der bei weitem einflußreichste. Er war ein Soziologe in dem Sinn, in dem der Ausdruck «Soziologie» von Comte, Mill und Spencer verstanden wird; das heißt – er wandte seine idealistische Methode erfolgreich bei der Analyse des sozialen Lebens des Menschen, der Gesetze seiner Entwicklung, ebenso wie der Gesetze und Bedingungen seiner Stabilität an. Trotz des großen Einflusses, den Platon ausübte, ist diese Seite seiner Lehren wenig beachtet worden. Dies scheint auf zwei Faktoren zurückzugehen. Erstens hat Platon einen Großteil seiner Soziologie in so engen Zusammenhang mit seinen ethischen und politischen Forderungen gebracht, daß die deskriptiven Elemente zum Großteil übersehen wurden. Zweitens wurden viele seiner Gedanken so sehr als selbstverständlich hingenommen, daß man sie einfach unbewußt und daher unkritisch absorbierte. Hauptsächlich auf diese Weise haben seine soziologischen Theorien einen so großen Einfluß gewonnen.

Platons Soziologie ist eine geniale Mischung von Spekulation und genauer Beobachtung von Tatsachen. Die Theorie der Formen, der allgemeinen Veränderung und

des allgemeinen Verfalls, der Zeugung und des Niedergangs gibt natürlich den spekulativen Rahmen ab. Aber auf dieser idealistischen Grundlage errichtet Platon eine erstaunlich realistische Theorie der Gesellschaftsordnung, die imstande ist, die Hauptrichtungen der historischen Entwicklung der griechischen Stadtstaaten sowie die sozialen und politischen Kräfte zu erklären, die in seinen eigenen Tagen am Werke waren.

Der spekulative oder metaphysische Rahmen von Platons Theorie der sozialen Bewegung wurde bereits entworfen. Es ist die Welt der unwandelbaren Formen und Ideen, deren Nachkommenschaft aus den in Raum und Zeit sich verändernden Dingen besteht. Die Formen oder Ideen sind nicht nur unwandelbar, unzerstörbar und unvergänglich, sondern auch vollkommen, wahr, wirklich und gut; tatsächlich wird «gut» einmal im *Staat*¹ erklärt als «alles, was erhält» und «schlecht» als «alles, was zerstört oder verdorben ist». Die vollkommenen und guten Formen oder Ideen gehen den Kopien, den wahrnehmbaren Dingen, voraus; sie sind gleichsam die Vorväter oder Ausgangspunkte in der in Fluß befindlichen Welt². Diese Ansicht wird verwendet, um den allgemeinen Verlauf und die Hauptrichtung aller Veränderungen in der Welt der wahrnehmbaren Dinge zu bewerten. Wenn nämlich der Ausgangspunkt aller Veränderung vollkommen und gut ist, dann kann diese nur vom Vollkommenen und Guten wegführen; sie ist notwendigerweise auf das Unvollkommene und Schlechte, auf den Verfall zugerichtet.

Diese Theorie läßt sich im Detail entwickeln. Je ähnlicher ein wahrnehmbares Ding seiner Form oder Idee ist, desto weniger verdorben muß es sein, denn die Formen selbst sind der Verderbnis nicht fähig. Die wahrnehmbaren oder gezeugten Dinge sind aber keine vollkommenen Kopien; in der Tat kann keine Kopie vollkommen sein, denn sie ist nur eine Nachahmung der wahren Wirklichkeit, sie ist nur Erscheinung und Illusion, nicht die Wahrheit. Keines der wahrnehmbaren Dinge (die hervorragendsten vielleicht ausgenommen) ist daher seiner Form genügend ähnlich, um unveränderlich zu sein. «Absolute und ewige Unveränderlichkeit kommt nur den göttlichsten aller Dinge zu; die Körper gehören nicht dieser Ordnung an»³, sagt Platon. Ein wahrnehmbares oder gezeugtes Ding – ein physischer Körper etwa oder eine menschliche Seele – wird sich, wenn es ein gutes Nachbild ist, zu Beginn nur sehr wenig verändern; und die älteste Veränderung oder Bewegung, die Bewegung der Seele, ist (im Gegensatz zu den sekundären und tertiären Veränderungen) noch immer «göttlich». Jede Änderung aber, wie klein sie auch immer sei, muß seine Ähnlichkeit mit der ihm zugeordneten Form vermindern und es anders, damit aber weniger vollkommen machen. In dieser Weise wird das Ding mit jeder Veränderung mehr und mehr veränderlich und dem Verderb ausgesetzt; es entfernt sich ständig von seiner Form, die der Grund seiner «Unbeweglichkeit und seines Sich-in-Ruhe-Befindens» ist, wie es Aristoteles ausdrückt; er umschreibt die Lehre Platons auf folgende Weise: «Dinge werden gezeugt, indem

sie an der Form teilhaben, und sie verfallen, indem sie die Form verlieren.» Dieser Prozeß des Verfalls, langsam zuerst und später schneller, dieses Gesetz des Abstiegs und Untergangs wird von Platon in den *Gesetzen*, dem letzten seiner großen Dialoge, dramatisch beschrieben. Die Stelle handelt vor allem vom Geschick der menschlichen Seele. Platon gibt aber deutlich zu verstehen, daß sie für alle Dinge gilt, «die einer Seele teilhaftig sind», das heißt für alle lebendigen Dinge. «Es ist also alles, was einer Seele teilhaftig ist, der Veränderung unterworfen», so schreibt er, «... und während sich die Dinge verändern, werden sie gemäß der vom Schicksal bestimmten Ordnung und Gesetzmäßigkeit fortgeführt. Je geringer die Änderung ihres Charakters, desto unbedeutender der beginnende Verfall in ihrer Rangordnung. Wenn aber die Veränderung und mit ihr die Verdorbenheit zunimmt, dann fallen sie – hinab in den Abysß und in die als die Unterwelt bekannten Räume.» (Im weiteren Verlauf dieser Stelle erwähnt Platon die Möglichkeit, daß «eine Seele, die in außergewöhnlichem Ausmaß der Tugend teilhaftig geworden, durch die Kraft ihres eigenen Willens ... und wenn sie mit der göttlichen Tugend selbst in Verbindung steht, höchst tugendhaft werden und sich in einen anderen, besseren Bereich hinüber bewegen kann.» Das Problem der außergewöhnlichen Seele, die sich selbst und vielleicht auch andere vor dem allgemeinen Schicksal zu retten vermag, wird im 8. Kapitel diskutiert werden.) An einer vorhergehenden Stelle in den *Gesetzen* faßt Platon seine Lehre von der Veränderung so

zusammen: «Die Veränderung, ausgenommen die Veränderung des Übelen, ist die schwerste all der verräterischen Gefahren, denen ein Ding ausgesetzt ist – sei es nun eine Veränderung der Jahreszeiten, des Windes, der Nahrung des Körpers oder des Charakters der Seele.» Und um des Nachdrucks willen fügt er hinzu: «diese Behauptung gilt für alles, mit der einzigen Ausnahme, wie gesagt, des Übelen». Kurz ausgedrückt: Platon lehrt, daß die *Veränderung von Übel, die Ruhe aber göttlich ist*.

Wir sehen nun, daß Platons Lehre von den Formen oder Ideen einen bestimmten Verlauf der Entwicklung der in Fluß befindlichen Welt impliziert. Sie führt zu dem Gesetz ständig zunehmender Verdorbenheit aller Dinge in dieser Welt. Dieses Gesetz behauptet nicht so sehr, daß der Verfall *notwendigerweise* zunehmen werde, sondern es sagt vielmehr aus, daß die *Neigung* zum Verfall sich fortwährend vergrößert; das heißt, die Gefahr oder die Wahrscheinlichkeit des Verfalls nimmt zu, aber außergewöhnliche Entwicklungen in der entgegengesetzten Richtung sind nicht ausgeschlossen. Es ist somit möglich (und die letzten Zitate deuten das an), daß eine hervorragende Seele dem Wechsel und dem Verfall trotzt und daß sich ein sehr schlechtes Ding, zum Beispiel ein sehr schlechter Staat, durch Veränderung verbessern läßt. (Wenn eine derartige Verbesserung von Wert sein soll, so müssen wir versuchen, ihr Ergebnis festzuhalten, das heißt, wir müssen versuchen, die weitere Veränderung auf jeden Fall zum Stillstand zu bringen.)

Die Darstellung, die Platon im *Timaios* vom Ursprung der Arten gibt, steht in vollem Einklang mit dieser allgemeinen Theorie: Der Mensch, das höchste unter den Lebewesen, ist von den Göttern geschaffen worden; die übrigen Arten entstehen aus ihm durch einen Prozeß des Verfalls und der Degeneration. Zunächst entarten gewisse Männer – die Feiglinge und Bösewichte; aus ihnen werden die Weiber. Jene, denen es an Weisheit mangelt, entarten gleichfalls und verwandeln sich Schritt für Schritt in niedere Tiere. Vögel, so hören wir, entstehen durch die Transformation von harmlosen, aber allzu leichtlebigen Menschen, von Menschen, die auf ihre Sinne zu großes Gewicht legen; «das Geschlecht der Landtiere entstand aus jenen, die an der Philosophie kein Interesse hatten»; und Fische, Schellfisch eingeschlossen, «entstanden aus den allerunverständlichsten und dümmsten», aus Menschen «der äußersten Unwissenheit»⁴.

Es ist klar, daß sich diese Theorie auf die menschliche Gesellschaft und auf ihre Geschichte anwenden läßt. In diesem Fall erklärt sie Hesiods⁵ pessimistisches Entwicklungsgesetz, das Gesetz des historischen Niedergangs. Wenn wir dem Bericht des Aristoteles Glauben schenken können (wir haben ihn im letzten Kapitel skizziert), dann wurde die Lehre von den Formen oder Ideen ursprünglich mit der Absicht eingeführt, einer methodologischen Forderung, der Forderung nach reinem oder rationalem Wissen gerecht zu werden; ein derartiges Wissen ist im Falle wahrnehmbarer und veränderlicher Dinge unmöglich. Nun sehen wir, daß

die Theorie noch mehr leistet. Über die Erfüllung dieser methodologischen Forderung hinaus liefert sie eine *Theorie der Veränderung*. Sie erklärt die allgemeine Richtung der Veränderung aller wahrnehmbaren Dinge und damit die historische Tendenz zum Verfall, wie sie der Mensch und die menschliche Gesellschaft aufweist. (Und sie leistet noch mehr; wie wir im sechsten Kapitel sehen werden, bestimmt die Ideenlehre auch die Grundzüge der politischen Forderungen Platons und sogar die Mittel zu ihrer Verwirklichung.) Wenn ich mit der Annahme im Recht bin, daß die Philosophie Platons, ebenso wie die Heraklits, der sozialen Erfahrung der beiden Denker, insbesondere der Erfahrung des Klassenkampfes und dem niederdrückenden Gefühl entsprang, daß ihre eigene soziale Umwelt sich auflöste, dann können wir verstehen, warum die Ideenlehre in Platons Philosophie eine so bedeutende Rolle einnahm, als er fand, daß sie die Erklärung der allgemeinen Tendenz zum Verfall liefern konnte. Er muß sie als die Lösung eines höchst verwirrenden Rätsels willkommen geheißen haben. Für Heraklit war es noch unmöglich gewesen, über den Verlauf der politischen Entwicklung unmittelbar ein ethisches Verdammungsurteil zu fällen; hingegen fand Platon in seiner Ideenlehre die theoretische Basis für ein pessimistisches Urteil im Stil Hesiods.

Platons Größe als Soziologe liegt aber nicht in seinen allgemeiner und abstrakten Spekulationen über das Gesetz des sozialen Verfalls. Sie liegt vielmehr in der Fülle und der Detailliertheit seiner Beobachtungen sowie in der erstau-

nenswerten Schärfe seiner soziologischen Intuition. Er sah Dinge, die man vor ihm nicht gesehen hatte und die erst in unserer Zeit wieder entdeckt worden sind. Als Beispiel erwähne ich seine Theorie der primitiven Anfänge der Gesellschaft, des Stammespatриarchats und, ganz allgemein, seinen Versuch, die typischen Perioden in der Entwicklung des sozialen Lebens anzudeuten. Ein anderes Beispiel ist Platons soziologischer und ökonomischer Historizismus, sein Hervorheben des *ökonomischer Hintergrundes* des politischen Lebens und der historischen Entwicklung; eine Theorie, die von Marx unter dem Namen des «Historischen Materialismus» wiedererweckt wurde. Ein höchst interessantes Gesetz politischer Revolutionen, nach dem alle Revolutionen eine Spaltung in der herrschenden Klasse (oder «Elite») voraussetzen, ist ein drittes Beispiel; dieses Gesetz ist die Grundlage seine Analyse der Mittel, mit deren Hilfe der politischen Veränderung Einhalt geboten und ein soziales Gleichgewicht geschaffen werden kann; es wurde in jüngster Zeit von den totalitären Theoretiker wiederentdeckt, insbesondere von Pareto.

Ich wende mich nun einer ausführlicheren Diskussion dieser Punkte zu; dabei wird insbesondere der dritte Punkt, die Theorie der Revolution und des Gleichgewichts zu besprechen sein.

II

Die Dialoge, in denen Platon diese Fragen diskutiert, sind, chronologisch geordnet, die folgenden: Der *Staat*, ein viel

späterer Dialog, genannt der *Staatsmann*, und die *Gesetze*, das späteste und umfangreichste seiner Werke. Diese Dialoge stimmen trotz gewisser geringer Unterschiede sehr gut miteinander überein; sie sind in mancher Hinsicht parallel, in anderer Hinsicht komplementär zueinander. Die *Gesetze*⁶ zum Beispiel erzählen den Abstieg und den Untergang der menschlichen Gesellschaft so, als handle es sich um eine Darstellung der griechischen Vorgeschichte, die hier ohne Unterbrechung in die Geschichte übergeht; hingegen finden wir an den entsprechenden Stellen des *Staates* eine mehr abstrakte, systematische Darstellung der Entwicklung von Regierungsformen; der *Staatsmann*, noch abstrakter, enthält eine logische Klassifikation der Regierungstypen und nur einige Anspielungen auf historische Ereignisse. In ähnlicher Weise formulieren die *Gesetze* den historizistischen Aspekt der Untersuchung sehr deutlich. «Was ist das Urbild oder der Ursprung eines Staates?» fragt Platon hier, und er verbindet diese Frage mit der folgenden: «Besteht nicht die beste Methode, sich nach einer Antwort auf diese Frage umzusehen, darin, ... daß man die jeweilige Entwicklung der Staaten zum Guten wie zum Bösen hin untersucht?» Der einzige größere Unterschied im Bereich der soziologischen Lehren scheint aber einer rein spekulativen Schwierigkeit zuzuschreiben zu sein, die Platon beunruhigt haben dürfte. Er nahm als Ausgangspunkt der Entwicklung einen vollkommenen und daher unvergänglichen Staat an; und nun fand er es schwierig, die erste Bewegung, gleichsam den Sündenfall des Menschen zu erklären, der alles weitere

in Gang setzt⁷. Im nächsten Kapitel werden wir hören, wie Platon dieses Problem zu lösen versuchte. Zuerst aber werde ich einen allgemeinen Überblick über seine Theorie der sozialen Entwicklung geben.

Nach der Darstellung des *Staates* ist die ursprüngliche oder primitive Form der Gesellschaft, die gleichzeitig auch der Form oder Idee eines Staates am ähnlichsten ist, der «beste Staat» also, ein Königtum der weisesten und gottähnlichsten Menschen. Dieser ideale Stadtstaat ist der Vollkommenheit so nahe, daß es schwer zu verstehen ist, wie er sich je verändern konnte. Dennoch kommt es zu einer Veränderung; und damit setzt der Streit Heraklits ein, die Treibkraft aller Bewegung. Nach Platon ist innerer Wettstreit, Klassenkampf, der aus Selbstsucht und insbesondere aus materiellem oder ökonomischem Selbstinteresse entspringt, die wichtigste Kraft in der «Sozialdynamik». Marx' Formel «Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen»⁸ paßt auf Platons Historizismus fast ebensogut wie auf den von Marx. Die vier auffallendsten Perioden, die «Marksteine in der Geschichte des politischen Verfalls», gleichzeitig die «bedeutendsten Spielarten der bestehenden Staaten»⁹, werden von Platon in der folgenden Ordnung angeführt: unmittelbar auf den vollkommenen Staat folgt die «Timarchie» oder «Timokratie», die Herrschaft der Vornehmen, die nach Ehre und Ruhm streben; hierauf die Oligarchie, die Herrschaft der reichen Familien; «die Demokratie wird als nächste in der Reihe geboren»; sie ist die Herrschaft der Freiheit, das heißt der

Gesetzlosigkeit; und schließlich kommt die «Tyrannei ... die vierte und endgültige Krankheit des Staatswesens»¹⁰.

Wie wir aus der letzten Bemerkung ersehen können, ist die Geschichte für Platon eine Geschichte des sozialen Verfalls; sie ist gleichsam die Geschichte einer Krankheit: Die Gesellschaft ist der Patient; und der Staatsmann soll, wie wir später sehen werden, ein Arzt sein (und umgekehrt) – ein Heilkünstler, ein Retter. Und ebenso wie die Beschreibung des typischen Verlaufs einer Krankheit nicht immer und auf jeden einzelnen Patienten angewendet werden kann, ebenso ist Platons Theorie des historischen Verfalls nicht zur Anwendung auf die Entwicklung jedes besonderen Staatswesens bestimmt. Sie soll aber sowohl den ursprünglichen Weg der Entwicklung, durch den die Hauptformen des konstitutionellen Verfalls zustande gekommen sind, als auch den typischen Ablauf der sozialen Veränderung beschreiben¹¹. Wir sehen, daß Platon die Absicht hatte, ein durch ein Entwicklungsgesetz gelenktes System historischer Perioden aufzustellen; anders ausgedrückt: er hatte eine historizistische Theorie der Gesellschaft vor Augen. Dieser Versuch wurde von Rousseau neu belebt und von Comte, Mill, Hegel und Marx mit einem modernen Gewand versehen; ziehen wir aber die historischen Zeugnisse in Betracht, die damals zur Verfügung standen, so sehen wir, daß Platons System historischer Perioden ebenso gut war wie das System jedes einzelnen dieser modernen Historizisten. (Der Hauptunterschied besteht in der Bewertung des geschichtlichen Ablaufs.

Der Aristokrat Platon verdammt die Entwicklung, die er beschrieb. Hingegen zollen ihr diese modernen Autoren Beifall, da sie an ein Gesetz des historischen Fortschrittes glauben.)

Ich werde Platons vollkommenen Staat bald im Detail diskutieren. Zunächst möchte ich aber kurz umreißen, welche Rolle die ökonomischen Motive und der Klassenkampf nach seiner Analyse beim Prozeß des Übergangs zwischen den vier zerfallenden Formen des Staates spielen. Von der ersten Form, in die der vollkommene Staat entartet, von der Timokratie, der Herrschaft der ehrgeizigen Edelleute heißt es, sie sei in fast jeder Hinsicht dem vollkommenen Staate selbst ähnlich. Es ist wichtig zu beachten, daß Platon diesen besten und ältesten der bestehenden Staaten ausdrücklich mit der dorischen Konstitution Spartas und Kretas identifizierte und daß diese beiden Stammesaristokratien in der Tat die ältesten bestehenden Formen des politischen Lebens in Griechenland waren. Platon hat die Institutionen beider ausgezeichnet beschrieben; diese Beschreibung ist fast zur Gänze in gewissen Teilen seiner Charakterisierung des besten oder vollkommenen Staates enthalten, dem die Timokratie so ähnlich ist. Dadurch, daß Platon Sparta mit dem vollkommenen Staat verglich, wurde er einer der erfolgreichsten Fürsprecher dessen, was ich den «Großen Mythos von Sparta» nennen möchte, des stets andauernden und einflußreichen Mythos von der Überlegenheit der spartanischen Verfassung und der spartanischen Lebensweise.

Der Hauptunterschied zwischen dem besten oder vollkommenen Staat und der Timokratie besteht darin, daß die letzte ein instabiles Element enthält; die einstmals vereinigte patriarchalische herrschende Klasse ist nunmehr gespalten; diese Spaltung führt zum nächsten Schritt, zu ihrer Entartung in die Oligarchie. Die Ursache der Spaltung ist der Ehrgeiz. «Zuerst», so schreibt Platon vom jungen Timokraten, «nimmt er wahr, wie seine Mutter sich darüber ärgert, daß ihr Gemahl nicht auch zu den Herrschern gehöre ...¹²» So wird er ehrgeizig und verlangt nach Auszeichnung. Entscheidend zur Herbeiführung der nächsten Änderung sind jedoch die sozialen Tendenzen zu Wettstreit und Bereicherung. «Wir müssen nun», sagt Platon, «den Übergang der Timokratie in die Oligarchie darstellen ... selbst einem Blinden ist die Art dieses Umschwungs klar ... Es ist die Schatzkammer, die einen solchen Staat ins Verderben führt. Sie» (die Timokraten) «suchen nun erfinderisch nach Gelegenheiten, um sich in prachtvoller Weise zur Schau zu stellen und um Geld zu verbrauchen; zu diesem Zwecke verdrehen sie die Gesetze: und sie und ihre Weiber gehorchen nicht der Verfassung ...; und jeder will den anderen übertreffen.» Solcherart entsteht nun der erste Konflikt der Klassen: der Konflikt zwischen Tugend und Geld oder zwischen der alteingebürgerten feudalen Einfachheit und dem neuen Reichtum. Der Übergang zur Oligarchie ist vollendet, sobald die Reichen ein Gesetz aufstellen, das «alle die vom öffentlichen Dienst ausschaltet, deren Vermögen nicht das festgesetzte Ausmaß erreicht. Diese Forderungen

setzen sie mit Waffengewalt durch, sobald Drohungen und Erpressung sich als erfolglos erweisen ...»

Mit der Gründung der Oligarchie kommt es zu einem Zustand potentiellen Bürgerkriegs zwischen den Oligarchen und den ärmeren Klassen: «ebenso, wie ein kränklicher Körper ... sich mitunter ohne äußeren Grund im Kampfe mit sich selbst befindet ... ebenso fällt auch ein Staat in gleichen Umständen einer Krankheit anheim ... Unter dem geringsten Vorwand – etwa wenn die Oligarchen aus einem anderen oligarchischen Staat oder die Demokraten aus einem demokratischen Bundesgenossen heranziehen – führt er Krieg gegen sich selbst. Und bricht nicht in einem derart kranken Staate sogar ohne solche Hilfe von außen von Zeit zu Zeit ein Bürgerkrieg aus?»¹³ Dieser Bürgerkrieg erzeugt die Demokratie: «Da entsteht denn ... die Demokratie, wenn die Armen siegreich sind, die Oligarchen teils töten, teils verbannen und mit dem Reste das Anrecht auf die Bürgerschaft und die Staatsverwaltung auf gleicher Basis teilen ...»

Platons Beschreibung der Demokratie ist eine lebendige, aber bis zur Leidenschaft feindselige und ungerechte Parodie des politischen Lebens in Athen und des demokratischen Glaubensbekenntnisses, das Perikles in unübertroffener Weise ungefähr drei Jahre vor Platons Geburt formuliert hatte (Perikles' Programm wird später, im 10. Kapitel, diskutiert)¹⁴. Platons Beschreibung ist ein glänzendes Stück politischer Propaganda; wir können ermessen, welches Unheil sie angerichtet haben muß, wenn wir zum Beispiel

bedenken, daß ein Mann wie Adam, ein ausgezeichneter Gelehrter und Herausgeber des *Staates*, unfähig ist, den Verleumdungen zu widerstehen, die Platon in glänzender Rhetorik gegen seine Geburtsstadt schleudert. «Platons Beschreibung der Genesis des demokratischen Menschens», so schreibt Adam¹⁵, «ist eines der königlichsten und glänzendsten Schriftstücke im ganzen Bereich der Literatur, der alten, wie auch der modernen.» Und wenn derselbe Schreiber fortsetzt: «Die Beschreibung des demokratischen Menschen als das Chamäleon der menschlichen Gesellschaft *zeichnet ihn für alle Zeiten*», dann sehen wir, daß es Platon gelang, zumindest diesen Denker gegen die Demokratie zu kehren; und es erhebt sich die Frage, wieviel Schaden seine giftgefüllten Schriften wohl angerichtet haben mögen, wenn sie, unwidersprochen, geringeren Geistern vorgelegt wurden ...

Es scheint, daß Platon oft, wenn sein Stil, um einen Ausdruck von Adam¹⁶ zu verwenden, zu einer «Hochflut von Gedanken, Bildern und Worten» wird, dringend einen Mantel benötigt, um die Lückenhaftigkeit seiner Argumentation oder gar, wie im vorliegenden Fall, das völlige Fehlen rationaler Argumente zu verhüllen. Statt dessen schmäh er, identifiziert die Freiheit mit der Gesetzlosigkeit, die persönliche Freiheit mit Zügellosigkeit und die Gleichheit vor dem Gesetz mit der Unordnung. Die Demokraten werden als liederlich, geizig, unverschämt, gesetzlos, schamlos, als wilde und schreckliche Raubtiere hingestellt, die jeder Laune folgen und die nur dem Vergnügen sowie unnöti-

gen und unreinen Wünschen leben. («Sie füllen sich den Wanst wie das Vieh» – so hat sich Heraklit ausgedrückt.) Es wird ihnen vorgeworfen, daß sie «Scham einfältiges Betragen nennen, ... Mäßigung aber Unmännlichkeit ... Bescheidenheit und Maßhalten im Ausgeben nennen sie Niedrigkeit und Mangel an guten Sitten»¹⁷ usf. «Und hier gibt es noch weitere Kleinigkeiten dieser Art», sagt Platon, wenn die Flut seiner Schmähungen zu versickern beginnt, «der Lehrer fürchtet seine Schüler und er schmeichelt ihnen ... Alte Männer lassen sich herab ..., um nicht als mürrische, despotische alte Herren zu erscheinen.» (Es ist Platon, der Lehrer der Akademie, der das in den Mund des Sokrates legt; er vergißt dabei, daß Sokrates nie ein Schulmeister gewesen ist und daß er, sogar als alter Mann, nie mürrisch und despotisch erschien. Er war nie «herablassend», sondern er liebte es, die Jugend, zum Beispiel auch den jungen Platon, als seine Gefährten und Freunde zu behandeln. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß Platon selbst weniger bereit war, «sich herabzulassen» und mit seinen Schülern zu diskutieren.) «Aber die höchste Welle all dieses Überflusses an Freiheit wird erreicht», so setzt Platon fort, «wenn gar die Sklaven und Sklavinnen, die auf dem Markte gekauft worden sind, genau so frei sind wie ihre Besitzer ... Doch was die Hauptsache ist: siehst du, wie all das die Herzen der Bürger so zartbesaitet macht, daß sie durch den bloßen Anblick der Sklaverei irritiert werden und nicht zulassen, daß auch nur irgendwer versklavt werde und sei es auch nur in der mildesten Form.» Hier zahlt

schließlich Platon seiner Geburtsstadt, wenn auch nicht mit Absicht, den schuldigen Tribut: es wird für immer einer der größten Triumphe der athenischen Demokratie sein, daß sie die Sklaven menschlich behandelte und daß sie trotz der unmenschlichen Propaganda von Philosophen wie Platon und Aristoteles der Aufhebung der Sklaverei sehr nahe kam, wofür Platon hier selbst Zeugnis ablegt¹⁸.

Weitaus verdienstvoller, wenn auch gleichfalls durch Haß inspiriert, ist Platons Beschreibung der Tyrannei und insbesondere des Übergangs zu ihr. Er betont, daß er Dinge schildert, die er selbst gesehen hat¹⁹; die Anspielung bezieht sich ohne Zweifel auf seine Erfahrungen am Hof des älteren Dionysios, des Tyrannen von Syrakus. Der Übergang von der Demokratie zur Tyrannei, so sagt Platon, wird am leichtesten durch einen volkstümlichen Führer herbeigeführt, der es versteht, den Klassenantagonismus zwischen den Reichen und den Armen innerhalb des demokratischen Staates auszunützen und dem es gelingt, eine Leibwache oder eine eigene Privatarmee aufzubauen. Die Menschen, die ihn zuerst als den Verteidiger der Freiheit begrüßten, werden bald versklavt; und sie müssen für ihn kämpfen «in allen Kriegen, die er immer wieder beginnen muß: ... denn er muß das Volk fühlen lassen, daß es einen Feldherrn nicht entbehren kann»²⁰. Mit der Tyrannei ist die niedrigste Staatsform erreicht.

Ein sehr ähnlicher Überblick über die verschiedenen Regierungsformen findet sich im *Staatsmann*; dort diskutiert Platon «den Ursprung des Tyrannen und des Königs, der

Oligarchien und Aristokratien sowie der Demokratien»²¹. Wieder werden die verschiedenen bestehenden Regierungsformen als entwertete Kopien des wahren Modells oder der Form des Staates, des vollkommenen Staates, des Maßstabes aller Nachahmungen erklärt, eines Staates, von dem es heißt, er habe in den alten Zeiten des Kronos, des Vaters des Zeus, bestanden. Zum Unterschied vom *Staat* zählt Platon hier sechs verschiedene entartete Regierungsformen auf; dieser Unterschied ist aber unbedeutend, insbesondere, wenn wir uns daran erinnern, daß Platon im *Staat*²² die Reihe der vier diskutierten Typen als nicht vollständig bezeichnet und die Existenz von Zwischenformen zugegeben hat. Die sechs Typen des *Staatsmannes* ergeben sich auf die folgende Weise: zuerst werden drei Regierungsformen unterschieden, die Herrschaft des Einzelnen; die Herrschaft der Wenigen und die Herrschaft der Vielen. Jede dieser Formen wird dann je nach dem Ausmaß, in dem sie «das einzig wahre Original» durch Abbildung und Bewahrung seiner alten Gesetze²³ nachahmt oder nicht nachahmt, in zwei weitere Typen eingeteilt, in eine verhältnismäßig gute und eine schlechtere. So kommt es zur Unterscheidung von drei konservativen oder rechtmäßigen und drei äußerst verderbten oder gesetzlosen Formen; die Monarchie, die Aristokratie, eine konservative Form der Demokratie sind, in der Reihe ihres Verdienstes angeordnet, die gesetzestreuen Kopien. Aber die Demokratie verwandelt sich in ihre gesetzlose Form und entwickelt sich weiter über die Oligarchie, die gesetzlose Herrschaft der Wenigen, zur Tyrannei, der gesetzlosen Herrschaft des

Einzelnen; diese ist, wie Platon schon im *Staat* feststellte, die allerschlechteste Staatsform.

Die Tyrannei, der allerschlechteste Staat, ist nicht notwendigerweise das Ende der Entwicklung. Das ist in einer Stelle in den *Gesetzen* angedeutet, die teilweise die Darstellung des *Staatsmannes* wiederholt und teilweise²⁴ an sie anknüpft. «Gebt mir einen Staat, den ein junger Tyrann beherrscht», so ruft Platon hier aus, «... der das Glück hat, der Zeitgenosse eines großen Gesetzgebers zu sein und der ihn durch einen glücklichen Zufall trifft. Was könnte ein Gott wohl mehr für einen Staat tun, den er glücklich zu machen wünscht?» Die Tyrannei, der schlechteste Staat, kann auf diese Weise vielleicht reformiert werden. (Dies stimmt mit der oben zitierten Bemerkung in den *Gesetzen* überein, nach der alle Veränderung, «die Veränderung eines schlechten Dinges ausgenommen», von Übel ist. Es besteht wenig Zweifel, daß Platon, wenn er von dem großen Gesetzgeber und dem jungen Tyrannen spricht, an sich selbst und an seine verschiedenen Experimente mit jungen Tyrannen gedacht haben muß, insbesondere an seine Versuche, die Tyrannei des jüngeren Dionysios in Syrakus zu reformieren. Diese unglückseligen Experimente werden später besprochen werden.)

Eines der Hauptziele von Platons Analyse politischer Entwicklungen ist die Ermittlung der Triebkräfte der historischen Veränderung. In den *Gesetzen* wird der historische Überblick ausdrücklich mit dieser Absicht unternommen: «Sind nicht in dieser Zeit tausend und aber tausend Staa-

ten entstanden ... und sind dabei nicht alle möglichen Arten von Staatsverfassungen zutage getreten ... Suchen wir also, wenn möglich, der Ursache so zahlreicher Veränderungen habhaft zu werden. Vielleicht verschafft uns das einen Einblick in das Geheimnis der Geburt wie auch der Wandlungen der Staatsverfassungen²⁵.» Als Ergebnis dieser Untersuchungen entdeckt Platon das soziologische Gesetz, daß innere Uneinigkeit, Klassenkampf vom Antagonismus der ökonomischen Klasseninteressen geschürt, die Treibkraft aller politischen Revolutionen ist. Aber seine Formulierung dieses Grundgesetzes geht noch weiter. Er betont, daß einzig der Zwiespalt innerhalb der herrschenden Klasse selbst sie so sehr schwächen kann, daß es möglich wird, ihre Herrschaft zu stürzen. «Umwälzungen in jeglicher Verfassungsform entstehen, ohne Ausnahme, innerhalb der herrschenden Klasse selbst, und das nur dann, wenn diese Klasse der Wohnsitz der Uneinigkeit geworden ist»²⁶ – so lautet seine Formel im *Staate*; und in den *Gesetzen* sagt er (möglicherweise unter Bezugnahme auf diese Stelle im *Staat*): «Wenn nun ein Königtum oder irgendeine Herrschaft verfällt – wo anders liegt da die Schuld als bei den Herrschern selbst? Wer kann sie wohl zerstören als diese? oder haben wir schon wieder vergessen, was wir vor kurzer Zeit sagten, als wir, durch unsere Erörterung darauf geführt, diese Wahrheit feststellten?» Dieses soziologische Gesetz und die Beobachtung, daß ökonomische Interessen die häufigsten Gründe der Uneinigkeit sind, sind für Platon der Schlüssel zur Geschichte. Es ist aber noch mehr. Es

ist auch der Schlüssel zu einer Analyse der Bedingungen, die für die Herstellung des politischen Gleichgewichtes notwendig sind; die notwendig sind, um den politischen Verfall aufzuhalten. Platon nimmt an, daß diese Bedingungen im besten oder vollkommenen Staat des Altertums verwirklicht waren.

III

Platons Beschreibung des vollkommenen oder besten Staates wurde gewöhnlich als das utopische Programm eines Fortschrittlers aufgefaßt. Trotz seiner wiederholten Versicherungen (im *Staat*, im *Timaios* und im *Kritias*), daß er eine weit zurückliegende Vergangenheit beschreibe, und trotz der Parallelstellen in den *Gesetzen*, deren historische Absicht offenkundig ist, wird oft angenommen, daß Platon eine verhüllte Beschreibung der Zukunft geben wollte, ich glaube aber, daß Platon meinte, was er sagte, und daß viele charakteristische Züge seines besten Staates, besonders die im Buch zwei bis vier des *Staates* angeführten (wie auch seine Darstellung der primitiven Gesellschaft im *Staatsmann* und in den *Gesetzen*) historische²⁷ oder gar prähistorische Beschreibungen sein sollen. Das trifft vielleicht nicht auf alle Charakteristika des besten Staates zu. Zum Beispiel deutet Platon selbst an, daß das Königtum der Philosophen (beschrieben im Buch fünf bis sieben des *Staates*) möglicherweise nur für die zeitlose Welt der Formen oder Ideen, für den «Staat im Himmel» gilt. Diese absichtlich unhistorischen Elemente der Beschreibung werden später,

zugleich mit Platons ethisch-politischen Forderungen diskutiert werden. Es muß natürlich zugegeben werden, daß Platon mit seiner Beschreibung der primitiven oder alten Verfassungen keine exakte historische Darstellung zu geben beabsichtigte; er wußte, daß er dazu nicht die notwendigen Daten besaß. Ich glaube jedoch, daß er ernsthaft versuchte, die alten Stammesformen des sozialen Lebens so gut als möglich zu rekonstruieren. Daran zu zweifeln besteht kein Grund, zumal der Versuch in einer beachtenswerten Anzahl von Details sehr erfolgreich war. Es hätte auch schwerlich anders sein können – Platon erhielt ja sein Bild durch eine idealisierte Beschreibung der alten Stammesaristokratien von Kreta und Sparta. Mit seiner scharfen soziologischen Einsicht hatte er bemerkt, daß beide nicht nur alt, sondern erstarrt, der Bewegung beraubt, versteinert waren; daß sie die Überreste einer noch älteren Form darstellten. Und er zog den Schluß, daß diese ältere Form noch stabiler und noch sicherer gefestigt gewesen sein müsse. Diesen sehr alten und daher sehr guten und sehr stabilen Staat versuchte er so zu rekonstruieren, daß daraus klar wurde, wie es gelungen war, den Zwiespalt von ihm fernzuhalten; wie man den Klassenkampf vermieden hatte und wie der Einfluß der ökonomischen Interessen auf ein Minimum reduziert und unter Kontrolle gehalten werden konnte. Dies sind die Hauptprobleme, die Platon bei der Rekonstruktion des besten Staates vorschwebten.

Wie löst Platon das Problem, den Klassenkampf zu vermeiden? Wäre er fortschrittlich gewesen, dann hätte

er vielleicht an eine klassenlose Gesellschaft mit gleicher Verteilung der Rechte und Pflichten unter den Bürgern gedacht; denn in Athen waren starke ausgleichende Tendenzen am Werk – das können wir zum Beispiel aus seiner eigenen Parodie der athenischen Demokratie ersehen. Platon hatte aber nicht die Absicht, einen zukünftigen Staat zu konstruieren, er wollte vielmehr einen Staat wiederherstellen, der vergangen war – den Vater des spartanischen Staates, und dieser hatte sicher nicht die Form einer klassenlosen Gesellschaft. Er war ein Sklavenstaat, und dementsprechend ist auch Platons bester Staat auf eine sehr starre Unterscheidung zwischen den Klassen gegründet: er ist ein Kastenstaat. Das Problem der Vermeidung des Klassenkampfes wird nicht durch die Abschaffung der Klassen, sondern dadurch gelöst, daß die herrschende Klasse eine unanfechtbare Übermacht erhält. Wie in Sparta ist es ihren Mitgliedern allein erlaubt, Waffen zu tragen, sie allein haben politische und andere Rechte, sie allein erhalten eine Erziehung, das heißt ein spezielles Training in der Kunst, ihre menschlichen Schafe oder das menschliche Herdenvieh niederzuhalten. (Tatsächlich beunruhigt ihre überwältigende Superiorität Platon ein wenig; er fürchtet, sie könnten «die Schafe quälen», statt sie bloß zu scheren, und «nicht Wachhunden, sondern Wölfen gleichen»²⁸. Dieses Problem wird später in diesem Kapitel behandelt werden.) Solange die herrschende Klasse einig ist, kann ihre Autorität nicht angefochten werden, und es kann daher auch keinen Klassenkampf geben.

Platon unterscheidet in seinem besten Staat drei Klassen: Die Wächter, ihre bewaffneten Hilfstruppen oder Krieger und die Klasse der Arbeiter. In Wirklichkeit gibt es aber nur zwei Kasten, die militärische Kaste – die bewaffneten und ausgebildeten Herrscher – und die unbewaffneten und nicht ausgebildeten Beherrschten, die menschlichen Schafe; denn die Wächter bilden keine besondere Klasse, es sind dies bloß die alten und weisen Krieger, die vom Rang der Hilfstruppen in den Rang der Wächter erhoben wurden. Daß Platon die Kaste der Herrscher in zwei Klassen teilt, in die Klasse der Wächter und die Klasse der Hilfstruppen, ohne ähnliche Unterteilungen innerhalb der Klasse der Arbeiter auszuarbeiten, ist hauptsächlich dem Umstand zuzuschreiben, daß er nur an den Herrschern interessiert ist. Die Arbeiter, Händler usw. interessieren ihn nicht im mindesten, sie sind nur menschliches Herdenvieh, und ihre einzige Funktion besteht darin, für die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse der herrschenden Klasse zu sorgen. Platon geht sogar so weit, daß er es seinen Herrschern verbietet, den Menschen dieser Klasse zur Erledigung ihrer unbedeutenden Probleme Gesetze zu geben²⁹. Deshalb ist auch unsere Information über die unteren Klassen so dürftig. Aber Platon bewahrt nicht völliges Schweigen. «Gibt es nicht Packesel», so fragt er einmal, «die keinen Funken von Intelligenz besitzen und die nicht würdig sind, in die Gemeinschaft aufgenommen zu werden? Nur über Körperkraft verfügen sie, mit der sie harte Arbeit bestehen können.» Da diese häßliche Bemerkung zu dem beschwich-

tigenden Kommentar Anlaß gegeben hat, daß Platon in seinem Staat keine Sklaven zulasse, so möchte ich hier auf das Irrtümliche dieser Auffassung verweisen. Es ist wahr – Platon diskutiert nirgends ausdrücklich den Status der Sklaven in seinem besten Staat, und er sagt sogar, daß der *Name* «Sklave» besser vermieden werden sollte; wir sollten die Arbeiter lieber «Hilfskräfte» oder sogar «Angestellte» *nennen*. Aber das geschieht aus Gründen der Propaganda. Nirgends ist die geringste Andeutung dafür zu finden, daß die Institution der Sklaverei abgeschafft oder gemildert werden soll. Im Gegenteil – Platon hat nur Verachtung übrig für jene «zartbesaiteten» athenischen Demokraten, die die Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei unterstützen. Und er macht diese seine Ansicht völlig klar, zum Beispiel anlässlich der Beschreibung der Timokratie, des zweitbesten Staates, der unmittelbar auf den besten folgt. Hier sagt er vom timokratischen Menschen: «Er wird geneigt sein, die Sklaven grausam zu behandeln, denn er verachtet sie nicht so, wie der wahrhaft Gebildete sie verachten würde.» Da es aber eine der Timokratie überlegene Erziehung nur im besten Staat gibt, so müssen wir daraus schließen, daß es Sklaven in Platons bestem Staate gibt und daß sie nicht grausam behandelt, sondern geziemend verachtet werden. In seiner rechtschaffenen Verachtung für die Sklaven geht Platon auf diesen Punkt nicht näher ein. Dieser Schluß wird durch eine Stelle im *Staat* voll bestätigt, die die damals übliche Versklavung von Griechen durch Griechen kritisiert und damit endet, daß Platon die Versklavung von Barbaren

ausdrücklich gutheißt und sogar «unseren Bürgern» (d. h. den Bürgern des besten Staates) den Rat erteilt, «den Barbaren zuzufügen, was gegenwärtig die Griechen den Griechen zufügen». Dieser Schluß wird außerdem durch den Inhalt der *Gesetze* und die höchst unmenschliche Haltung bestätigt, die Platon hier den Sklaven gegenüber an den Tag legt.

Da die herrschende Klasse allein politische Macht besitzt (einschließlich der Macht, die Zahl des menschlichen Herdenviehs innerhalb der Grenzen zu halten, die seine Ungefährlichkeit gewährleisten) so reduziert sich das ganze Problem der Erhaltung des Staats auf das Problem der Erhaltung der inneren Einheit der Herrenklasse. Wie wird diese Einheit bewahrt? Durch Training und andere psychologische Hilfsmittel, daneben aber hauptsächlich durch die Ausschaltung ökonomischer Interessen, die Anlaß zur Uneinigkeit geben könnten. Diese ökonomische Enthaltsamkeit wird durch die Einführung des Kommunismus erreicht und kontrolliert. Das Privateigentum, insbesondere das Eigentum an kostbaren Metallen wird abgeschafft. (Der Besitz kostbarer Metalle war in Sparta verboten.) Dieser Kommunismus ist auf die herrschende Klasse beschränkt, die allein vor der Spaltung bewahrt werden muß; Streitigkeiten unter den Beherrschten sind nicht der Beachtung wert. Da jede Art von Eigentum Gemeinbesitz ist, so müssen auch Frauen und Kinder Gemeingut sein. Keinem Mitglied der Herrscherklasse darf es möglich sein, seine Kinder oder seine Eltern zu identifizieren. Die Familie

muß zerstört oder, vielmehr, so ausgedehnt werden, daß sie die gesamte Kriegerklasse umfaßt. Die Treue zur Familie könnte sonst eine mögliche Quelle der Uneinigkeit werden; daher «sollte jeder auf alle sehen, als ob sie einer Familie angehörten»³⁰. (Dieser Vorschlag war weder so neu noch so revolutionär, wie er klingt; wir brauchen uns nur die spartanischen Einschränkungen des privaten Charakters des Familienlebens sowie das Verbot privater Mahlzeiten ins Gedächtnis zu rufen, auf das Platon fortwährend unter dem Namen der «gemeinsamen Mahlzeiten» verweist.) Aber sogar der Gemeinbesitz von Frauen und Kindern ist nicht ganz hinreichend, um die Herrscherklasse vor allen ökonomischen Gefahren zu bewahren. Es ist wichtig, daß es weder Reichtum noch Armut gibt. Beide bedrohen die Einheit: Die Armut, weil sie die Menschen zu verzweifelten Maßnahmen zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse hinreißt; der Reichtum, weil sich die meiste Veränderung vom Überflusse herleitet, von einer Anhäufung von Reichtum, die gefährliche Experimente ermöglicht. Nur ein kommunistisches System, in dem weder für großen Mangel noch für großen Reichtum Platz ist, kann die ökonomischen Interessen auf ein Minimum reduzieren und die Einheit der herrschenden Klasse verbürgen.

Der Kommunismus der herrschenden Klasse im besten Staat folgt also aus Platons fundamentalem Gesetz der sozialen Veränderung; er ist eine notwendige Bedingung der politischen Stabilität, die das grundlegende Kennzeichen dieses Staates ist. Diese Bedingung ist aber trotz ihrer Wich-

tigkeit nicht hinreichend. Soll die herrschende Klasse sich wirklich als eine Einheit, als ein Stamm, das heißt als eine große Familie fühlen, so ist äußerer Druck auf sie ebenso notwendig wie die inneren Bindungen zwischen ihren Mitgliedern. Dieser Druck läßt sich durch Hervorheben und Vergrößern des Abstandes zwischen den Herrschern und den Beherrschten erreichen. Je stärker das Gefühl ist, daß die Beherrschten eine andere und überhaupt untergeordnete Rasse darstellen, desto stärker wird das Gefühl der Einheit unter den Herrschern sein. Auf diese Weise erhalten wir das – erst nach einigem Zögern ausgesprochene – fundamentale Prinzip, daß eine Vermischung zwischen den Klassen nicht zugelassen werden dürfe³¹. «Jede Einmischung und jeder Wechsel von einer Klasse in eine andere ist das größte Verbrechen gegen das Gemeinwesen und würde mit vollstem Recht als die niedrigste Schandtat bezeichnet werden», sagt Platon. Eine derart starre Trennung der Klassen bedarf aber der Rechtfertigung, und der Versuch einer solchen kann nur von der Behauptung ausgehen, daß die Herrscher den Beherrschten überlegen sind. Demgemäß versucht Platon seine Trennung der Klassen in dreifacher Weise zu rechtfertigen, indem er behauptet, daß die Herrscher in dreifacher Hinsicht – in Rasse, in Erziehung und in ihren Werturteilen – eine ungeheure Überlegenheit besitzen. Platons moralische Werturteile, die natürlich mit denen der Herrscher seines besten Staates zusammenfallen, werden wir im 6., 7. und 8. Kapitel diskutieren; ich beschränke mich daher an dieser Stelle auf die Beschreibung einiger seiner

Ideen über den Ursprung, die Aufzucht und die Erziehung seiner herrschenden Klasse. (Vorerst möchte ich aber noch meiner Überzeugung Ausdruck geben, daß persönliche Überlegenheit, sei es nun Überlegenheit der Rasse, Intelligenz, Sitte oder Erziehung, niemals einen Anspruch auf politische Prärogative begründen kann, selbst dann nicht, wenn sie sich feststellen ließe. Die meisten Menschen in zivilisierten Ländern geben heutzutage zu, daß die rassische Superiorität ein Mythos ist; aber auch wenn sie eine bestätigte Tatsache wäre, sollte sie keine besonderen politischen Rechte hervorbringen, wenn es auch zutreffen mag, daß für die überlegenen Personen besondere moralische Verantwortlichkeiten entstehen. Ähnliche Anforderungen sollten an die intellektuell, moralisch oder an die ihrer Erziehung nach Ausgezeichneten gestellt werden; ich kann mich des Gefühls nicht erwehren, daß die entgegengesetzten Forderungen gewisser Intellektualisten und Moralisten nur zeigen, wie wenig erfolgreich ihre Erziehung gewesen ist, da es ihr nicht gelang, sie auf ihre eigene Beschränktheit und auf ihr Pharisäertum aufmerksam zu machen.)

IV

Wenn wir Platons Ansichten über Ursprung, Aufzucht und Erziehung seiner herrschenden Klasse verstehen wollen, so dürfen wir die zwei Hauptpunkte unserer Analyse nicht aus den Augen verlieren. Wir müssen vor allem daran denken, daß Platon einen Staat der Vergangenheit rekonstruiert, einen Staat allerdings, der mit der Gegenwart so eng ver-

bunden ist, daß sich gewisse seiner Züge noch immer an bestehenden Staaten, zum Beispiel an Sparta feststellen lassen; zweitens, daß er seinen Staat im Hinblick auf die Bedingungen seiner Stabilität rekonstruiert und daß er die Bürgschaft für diese Stabilität einzig innerhalb der herrschenden Klasse selbst, insbesondere in ihrer Einheit und Stärke sucht,

Was den Ursprung der Herrscherklasse betrifft, so sei erwähnt, daß Platon im *Staatsmann* von einer Zeit spricht, die sogar der des besten Staates vorausgeht; zu jener Zeit «war Gott selbst der Hirt der Menschen, und er herrschte über sie genau so, wie der Mensch ... noch immer über die Tiere herrscht. Frauen und Kinder waren keine Besitztümer». ³² Das ist nicht bloß das Gleichnis vom guten Hirten; im Lichte dessen, was Platon in den *Gesetzen* sagt, müssen wir ihn buchstäblicher interpretieren. Denn dort heißt es, daß diese primitive Gesellschaft, die sogar dem ersten und besten Staat vorausgeht, eine Gemeinschaft von nomadischen Berghirten unter der Herrschaft eines Patriarchen gewesen sei: «Die Regierung entstand», so schreibt Platon von der Periode vor der ersten Niederlassung, «... als die Herrschaft des Ältesten der Gruppe; er erbt seine Autorität von seinem Vater oder von seiner Mutter; alle anderen folgten ihm, wie eine Schar von Vögeln; so formten sie eine einzelne Horde; und diese stand unter jener väterlichen Herrschaft, die von allen die gerechteste ist.» Wir hören, daß sich diese Nomadenstämme in den Städten des Peloponnes insbesondere in Sparta als

«Dorer» niederließen. Es wird nicht genau erklärt, wie das geschah; wir verstehen aber Platons Zögern, wenn angedeutet wird, daß diese «Niederlassung» in Wirklichkeit eine gewaltsame Unterwerfung war. Dies ist, nach allem, was wir wissen, die Wahrheit über die dorische Niederlassung im Peloponnes. Wir haben daher allen Grund, anzunehmen, daß Platon mit seiner Schilderung eine ernsthafte Beschreibung prähistorischer Ereignisse zu geben beabsichtigte; eine Beschreibung nicht nur des Ursprungs der dorischen Herrenrasse, sondern auch des Ursprungs ihres menschlichen Herdenviehs, das heißt der ursprünglichen Einwohner. In einer Parallelstelle im *Staat* gibt uns Platon eine mythologische, aber prägnante Schilderung der Eroberung, an einer Stelle, die vom Ursprung der *Erdgeborenen* handelt (das heißt der Herrenklasse seines besten Stadtstaates; der Mythos der Erdgeborenen wird im 8. Kapitel von einem anderen Gesichtspunkt aus diskutiert werden). Ihr siegreicher Einmarsch in die von Handwerkern und Arbeitern gegründete Stadt wird folgendermaßen beschrieben: «Nachdem wir die Erdgeborenen bewaffnet und im Kampfe geübt haben, lassen wir sie nun ins Feld ziehen, unter dem Befehl der Wächter, bis sie die Stadt erreichen. Dort halten sie Umschau um den besten Ort für ihr Lager zu finden: den Ort der sich am besten eignet um die Einwohner niederzuhalten – falls sich einer unwillig zeigen sollte, dem Gesetz zu gehorchen – und um äußere Feinde abzuwehren, die gleich Wölfen die Herde anfallen.» Diese kurze, aber triumphierende Schilderung

der Unterwerfung einer seßhaften Bevölkerung durch eine erobernde Kriegerhorde (die im *Staatsmann* mit der Schar nomadisierender Berghirten der Periode vor der Niederlassung identifiziert wird) verdient festgehalten zu werden; wir brauchen sie bei der Deutung der von Platon oftmals wiederholten Behauptung, daß die guten Herrscher, seien es nun Götter oder Halbgötter oder Wächter, patriarchalische Hirten der Menschen sind und daß die wahre politische Kunst, die Kunst des Herrschens in einer Art Hirtenschaft besteht, das heißt in einer Fertigkeit in der Behandlung und Niederhaltung des menschlichen Herdenviehs. In diesem Lichte müssen wir auch seine Schilderung der Aufzucht und des Trainings «der Hilfstruppen» verstehen, «die den Herrschern unterworfen sind wie Schäferhunde den Hirten des Gemeinwesens».

Die Aufzucht und die Erziehung der Hilfstruppen und damit der herrschenden Klasse in Platons bestem Staat ist, wie das Tragen von Waffen, ein Klassensymbol und damit ein Klassenvorrecht³³. Zucht und Erziehung sind nicht leere Symbole, sondern, wie auch die Waffen, Instrumente der Klassenherrschaft und zur Sicherstellung der Stabilität dieser Herrschaft vonnöten. Sie werden von Platon einzig unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, das heißt als mächtige politische Waffen, als Mittel, die nützlich sind zum Hüten des menschlichen Herdenviehs und zur Vereinigung der herrschenden Klasse.

Es ist zu diesem Zweck wichtig, daß sich die Herrenklasse als eine überlegene Herrenrasse fühlt. «Der Wächterstand

muß rein bleiben»³⁴, sagt Platon (zur Verteidigung des Kindsmordes); und er argumentiert, daß wir zwar Tiere mit großer Sorgfalt züchten, daß wir aber unsere eigene Rasse vernachlässigen, ein Argument, das seither ständig wiederholt worden ist. (Die Tötung kleiner Kinder war keine athenische Einrichtung; Platon sah, daß sie in Sparta aus eugenischen Gründen vollzogen wurde; er schloß daraus, daß es sich hier um eine alte und daher gute Einrichtung handeln müsse.) Er verlangt, daß die Prinzipien, deren sich ein erfahrener Züchter bei der Aufzucht von Hunden, Pferden oder Geflügel bedient, auch bei der Aufzucht der Herrenrasse eingehalten werden sollten. «Wenn du nicht nach diesem Gesichtspunkt züchten würdest», so geht Platons Argument, «glaubst du nicht, daß dann die Rasse deiner Vögel und deiner Hunde schnell entarten würde?», und er zieht den Schluß, daß «dieselben Prinzipien auf die Menschenrasse Anwendung finden». Die Rassenmerkmale nun, die von einem Wächter oder einem Angehörigen der Hilfstruppen verlangt werden, sind, genauer gesagt, die eines Schäferhundes. «Unsere kriegerischen Athleten müssen wachsam sein wie Wachhunde», fordert Platon, und er fragt: «Sicherlich besteht doch kein Unterschied zwischen der natürlichen Begabung eines tüchtigen jungen Hundes und der eines vortrefflichen jungen Mannes, wenn es sich ums Wachen handelt?» In seiner enthusiastischen Bewunderung für Hunde geht Platon so weit, daß er in ihnen eine «wahrhaft philosophische Natur entdeckt»; denn ist nicht «die Liebe zum Lernen identisch mit philosophischer Einstellung»?

Die Hauptschwierigkeit, die Platon zu schaffen macht, ist diese: Die Wächter und die Hilfstruppen müssen mit einem Charakter ausgestattet sein, der wild und sanft zugleich ist. Klarerweise sind sie zur Wildheit zu erziehen, denn sie müssen «jeder Gefahr furchtlos und unüberwindlich begegnen». Wenn aber «dies ihre Natur sein soll, wie kann man sie daran hindern, gegeneinander und gegen ihre Mitbürger zu wüten?»³⁵ Es wäre in der Tat «einfach ungeheuer, wenn die Hirten Hunde hielten ... die die Schafe quälen, so daß sie nicht Hunden, sondern eher Wölfen glichen.» Das Problem ist vom Gesichtspunkt des politischen Gleichgewichts oder eher vom Gesichtspunkt der Stabilität des Staates aus betrachtet von Wichtigkeit, denn Platon verläßt sich nicht auf ein Gleichgewicht der Kräfte verschiedener Klassen. Ein solches Gleichgewicht wäre instabil. Eine Kontrolle der Herrenklasse, ihrer willkürlichen Gewalten, ihrer Wildheit durch die Gegnerschaft der Beherrschten kommt nicht in Frage; die Überlegenheit der herrschenden Klasse darf nicht angetastet werden. Die einzig zulässige Kontrolle der Herrenklasse ist daher die Selbstkontrolle. Ebenso, wie die herrschende Klasse ökonomische Enthaltensamkeit üben, das heißt von einer übermäßigen ökonomischen Ausbeutung der Beherrschten Abstand nehmen muß, ebenso muß sie auch fähig sein, sich bei der Behandlung der Beherrschten einer zu großen Heftigkeit zu enthalten. Aber das läßt sich nur erreichen, wenn die Wildheit ihrer Natur durch Sanftmut ausgeglichen wird. Das ist für Platon ein sehr ernstes Problem, da «die Wildheit das genaue Gegenteil der Sanft-

mut ist». Sein Sprecher, Sokrates, zeigt sich verwirrt – bis ihm wieder der Hund einfällt. «Wohlgezüchtete Hunde sind von Natur aus sehr sanft gegen Freunde und Bekannte, doch ganz anders gegen Unbekannte», so sagt er. Und damit ist bewiesen, «daß der Charakter, den wir unseren Wächtern verleihen wollen, der Natur nicht widerspricht». Das Ziel, die Aufzucht der Herrenrasse, ist damit festgesetzt, und es ist gezeigt, daß es sich erreichen läßt. Es ergab sich aus einer Analyse der Bedingungen, die zur Erhaltung der Stabilität des Staates notwendig sind.

Genau dasselbe beabsichtigt Platon in der Erziehung. Auch hier ist sein Ziel rein politischer Natur: den Staat durch Mischung eines wilden und eines sanften Elements im Charakter der Herrscher zu stabilisieren. Die beiden Gegenstände, in denen die Kinder der griechischen Oberklassen erzogen wurden, die Gymnastik und die Musik (diese schloß, im weiteren Sinn des Wortes alle literarischen Studien ein), werden von Platon zu den zwei Elementen des Charakters, zur Wildheit und zur Sanftmut in Beziehung gesetzt. «Hast du nicht beobachtet», so fragt Platon³⁶, «wie es um das Innere von Leuten bestellt ist, die ausschließlich in der Gymnastik, nicht aber in der Musik unterrichtet werden? und wie es mit jenen steht, bei denen das Umgekehrte der Fall ist? ... Wer nur in gymnastischer Kunst erzogen wird, wird wilder, als recht ist; und wer nur in musischer Kunst aufwächst, wird weichlicher, als schön ist ... Wir aber behaupten, daß unsere Wächter diese beiden Naturen vereinigen müssen. Darum sage ich auch, daß ein Gott

den Menschen die beiden Künste, Musik und Gymnastik, geschenkt haben muß; und ihr Zweck ist nicht so sehr der Dienst an Seele oder Leib, sondern die richtige Abstimmung jener zwei Hauptsaiten», das heißt der zwei Elemente der Seele, der Sanftmut und der Wildheit. «Das wären die Umrisse unseres Systems der Bildung und Erziehung», so beschließt Platon seine Analyse.

Obwohl Platon das sanfte Element der Seele mit ihrer philosophischen Veranlagung identifiziert, und obwohl die Philosophie in den späteren Teilen des *Staates* eine so vorherrschende Rolle spielt, ist er doch in keiner Weise zugunsten des sanften oder philosophischen Elements der Seele, zugunsten der musikalischen, das heißt der literarischen Erziehung voreingenommen. Diese Unparteilichkeit im Abwägen der zwei Elemente ist um so bemerkenswerter, als sie ihn veranlaßt, der literarischen Erziehung die strengsten Einschränkungen aufzuerlegen im Vergleich zu dem, was zu seiner Zeit in Athen üblich war. Das ist natürlich nur ein Teil seiner allgemeinen Neigung spartanische Sitten den Sitten Athens vorzuziehen. (Kreta, sein anderes Modell, war der Musik sogar noch feindlicher gesinnt als Sparta³⁷.) Platons politische Prinzipien der literarischen Erziehung beruhen auf einem einfachen Vergleich. Er sah, daß Sparta sein menschliches Herdenvieh ein bißchen zu grob behandelte; dies ist ein Symptom oder sogar ein Zugeständnis eines Gefühls der Schwäche³⁸ und damit ein Symptom der beginnenden Degeneration der Herrenklasse. Andererseits war Athen bei der Behandlung der Sklaven viel zu liberal

und nachlässig. Dies war für Platon ein Beweis, daß Sparta ein etwas zu großes Gewicht auf die Gymnastik und Athen natürlich ein viel zu großes Gewicht auf die Musik legte. Diese einfache Schätzung befähigte ihn ohne weiteres, das seiner Meinung nach wahre Maß oder die wahre Mischung der zwei Elemente der Erziehung im besten Staat zu rekonstruieren und die Prinzipien seiner Erziehungspolitik festzulegen. Vom athenischen Gesichtspunkt aus beurteilt, läuft all dies auf nichts weniger hinaus als auf die Forderung, die «mussische» Erziehung durch ein strenges Festhalten am Beispiel Spartas und seiner strikten Staatsaufsicht über alle literarischen Angelegenheiten zu unterdrücken³⁹. Nicht nur die Dichtung, sondern auch die Musik, im modernen Sinn des Wortes, ist durch eine strenge Zensur zu beaufsichtigen und beide sollen nur der Stärkung der Stabilität des Staates dienen; sie haben die Aufgabe, das Klassenbewußtsein und die Klassendisziplin der jungen Generation zu stärken⁴⁰ und sie bereitwilliger zu machen, den Klasseninteressen zu dienen., Platon vergißt sogar, daß es die Funktion der Musik war, die jungen Männer zu besänftigen; er verlangt Musikformen, die ihre Tapferkeit, das heißt ihre Wildheit, vergrößern. (Ich kann es kaum glauben, daß Platon, der ja ein Athener war, in derart abergläubischer und intoleranter Weise über die Musik reden konnte; besonders wenn wir bedenken, wie weit die aufgeklärte zeitgenössische Kritik fortgeschritten war⁴¹. Aber sogar heute noch hat Platon viele Musiker auf seiner Seite; wahrscheinlich fühlen sie sich geschmeichelt durch die hohe Meinung, die er von der

Bedeutung der Musik [d. h. von ihrer politischen Macht] hegte; dasselbe gilt für die Erzieher und in noch höherem Grad für die Philosophen, da Platon verlangt, daß sie herrschen sollen. Diese Forderung wird im 8. Kapitel diskutiert werden.)

Das politische Prinzip, das die Erziehung der Seele bestimmt – die Wahrung der Stabilität des Staates – ist auch für die Erziehung des Körpers maßgebend. Das Ziel ist einfach das Ziel Spartas. Der athenische Bürger wurde dazu erzogen, sich in allen Lebenslagen zurechtzufinden; Platon forderte hingegen die Ausbildung der herrschenden Klasse zu einer Klasse von Berufskriegern, die bereit sind, gegen innere und äußere Feinde des Staates zuzuschlagen. Kinder beiderlei Geschlechts, so wird uns zweimal mitgeteilt, «müssen hoch zu Roß als Zuschauer in den Krieg geführt werden; und vorausgesetzt, daß die Lage ungefährlich ist, soll man sie ganz in die Nähe des Kampfes bringen und Blut schmecken lassen, so, wie man es mit jungen Hunden tut⁴²». Die Beschreibung eines modernen Autors, der die gegenwärtige totalitäre Erziehung «eine intensiviertere und fortwährende Form der Mobilisierung» nennt, paßt in der Tat sehr gut auf Platons ganzes Erziehungssystem.

Dies ist ein Abriß der platonischen Theorie des besten oder ältesten Staates; eines Staates, der seine menschliche Herde genau so behandelt wie ein kluger, aber hartherziger Hirte seine Schafe; nicht zu grausam, aber mit geziemender Verachtung ... Als eine Analyse der spartanischen Sozialinstitu-

tionen und der Bedingungen ihrer Stabilität und Instabilität sowie als ein Versuch, festere und ursprünglichere Formen des Stammeslebens zu rekonstruieren, ist Platons Beschreibung in der Tat hervorragend. (In diesem Kapitel haben wir es nur mit dem deskriptiven Aspekt zu tun. Die damit verbundenen ethischen Fragen werden wir später diskutieren.) Ich glaube, daß sich vieles in Platons Schriften, das man gewöhnlich als mythologische oder utopische Spekulation ansah, auf diese Weise als eine soziologische Beschreibung und Analyse deuten läßt. Wir müssen zum Beispiel zugeben, daß sein Mythos von der Unterwerfung einer seßhaften Bevölkerung durch triumphierende Kriegerhorden vom Standpunkt einer deskriptiven Soziologie aus betrachtet eine gut gelungene Beschreibung darstellt. Tatsächlich könnte sie sogar als die Vorwegnahme einer interessanten (wenn auch wahrscheinlich zu anspruchsvollen) modernen Theorie vom Ursprung des Staates gelten, nach der eine zentralisierte und organisierte politische Macht gewöhnlich aus einer solchen Eroberung hervorgeht⁴³. Es mag sein, daß es in Platons Schriften mehr Beschreibungen dieser Art gibt, als wir gegenwärtig beurteilen können.

V

Wir fassen zusammen. Der Versuch, die veränderliche soziale Welt, so wie er sie wahrnahm, zu verstehen und auszudeuten, führte Platon zu einer sehr detaillierten Entwicklung einer systematischen historizistischen Soziologie. Er hielt die bestehenden Staaten für verfallene Abbilder einer

unwandelbaren Form oder Idee. Er versuchte diese Form oder Idee des Staates zu rekonstruieren oder zumindest eine Gesellschaft zu beschreiben, die ihr soweit als nur möglich glich. Als Material für seine Rekonstruktion verwendete er alte Traditionen sowie die Ergebnisse seiner Analyse der sozialen Institutionen von Sparta und Kreta, der ältesten Formen des sozialen Lebens, die er in Griechenland finden konnte; in ihnen erkannte er erstarrte Formen noch älterer Stammesgesellschaften. Um aber sein Material in geeigneter Weise zu verwenden, benötigte er ein Prinzip der Unterscheidung zwischen den guten oder ursprünglichen oder alten Zügen der bestehenden Institutionen und den Symptomen ihres Verfalls. Dieses Prinzip fand er in seinem Gesetz politischer Revolutionen, nach dem der Ursprung der sozialen Veränderung in der Uneinigkeit der herrschenden Klasse sowie in ihrer vorwiegenden Beschäftigung mit ökonomischen Angelegenheiten zu suchen ist. Bei der Rekonstruktion seines besten Staates mußten also alle Keime und Elemente der Uneinigkeit und des Verfalls so radikal wie nur möglich ausgemerzt werden; das heißt, daß dieser Staat aus dem spartanischen Staat zu entwickeln war und das mit Rücksicht auf die Bedingungen die nötig sind, um die Einigkeit der herrschenden Klasse sicherzustellen; und diese wird durch wirtschaftliche Enthaltbarkeit, durch die Aufzucht sowie die Erziehung jener Klasse erwirkt.

Dadurch, daß Platon die bestehenden Gesellschaftsformen als dekadente Abbilder eines idealen Staates interpretierte, gab er den etwas unfertigen Ansichten Hesiods

über den Verlauf der menschlichen Geschichte mit einem Schlag einen theoretischen Hintergrund und versah sie mit einer Fülle praktischer Anwendungen. Er entwickelte eine bemerkenswert wirklichkeitsnahe historizistische Theorie, nach der der Grund der sozialen Veränderung in der heraklitenischen Uneinigkeit und im Klassenkampf zu suchen ist; in diesem erkannte er die Triebkraft der Geschichte, aber auch die Kraft, die zum Verfall führt. Er wandte diese historizistischen Prinzipien auf die Geschichte des Untergangs und des Verfalls der griechischen Stadtstaaten an, und er benützte sie insbesondere zu einer Kritik der Demokratie, die er verweichlicht und degeneriert nannte. Und wir können hinzufügen, daß er sie später in den *Gesetzen*⁴⁴ auch bei der Schilderung des Untergangs und des Verfalls des Persischen Reiches angewendet hat; damit leitete er eine lange Reihe von Untergangs- und Verfallsdramatisierungen der Geschichte von Weltreichen und Zivilisationen ein (O. Spenglers berüchtigter *Untergang des Abendlandes* ist vielleicht die schlechteste, wenn auch nicht die letzte⁴⁵). All dies läßt sich, wie ich denke, als ein höchst eindrucksvoller Versuch zur Erklärung und Rationalisierung seiner Erfahrung des Zusammenbruchs der stammesgebundenen Gesellschaft interpretieren; einer Erfahrung ähnlich der, die Heraklit veranlaßt hatte, die erste Philosophie der Veränderung zu entwickeln.

Unsere Analyse der deskriptiven Soziologie Platons ist jedoch noch immer unvollständig. Seine Darstellung des Abstiegs und Untergangs und mit ihr fast alle späteren

Geschichten dieser Art zeigen zumindest zwei Eigentümlichkeiten, die wir bis jetzt noch nicht diskutiert haben. Platon stellte sich diese dem Untergang geweihten Gemeinschaften als eine Art von Organismus vor, und den Verfall als einen dem Altern ähnlichen Prozeß. Und er glaubte, daß der Untergang selbstverschuldet war in dem Sinn, daß der moralische Verfall, der Sündenfall und der Untergang der Seele mit dem Verfall des sozialen Körpers Hand in Hand gehe. All dies spielt eine bedeutsame Rolle in Platons Theorie der ersten Veränderung – im Mythos von der *Zahl* und vom Sündenfall des Menschen. Diese Theorie und ihre Verbindung mit der Ideenlehre wird im nächsten Kapitel diskutiert werden.

FÜNFTES KAPITEL: NATUR UND KONVENTION

Platon war nicht der erste, der sich mit sozialen Phänomenen auf wissenschaftliche Weise befaßte. Wir haben den Beginn der Sozialwissenschaften zumindest in die Generation des Protagoras zu verlegen, des ersten jener großen Denker, die sich «Sophisten» nannten. Er ist durch die Erkenntnis charakterisiert, daß es notwendig ist, zwischen zwei verschiedenen Elementen in der Umgebung des Menschen zu unterscheiden – zwischen seiner natürlichen Umgebung und seiner sozialen Umgebung. Diese Unterscheidung ist schwer zu treffen und schwer zu erfassen. Das können

wir aus dem Umstand ersehen, daß wir sie uns auch jetzt noch nicht völlig zu eigen gemacht haben. Sie wurde seit der Zeit des Protagoras ständig in Frage gestellt. Wie es scheint, haben die meisten von uns eine starke Neigung, die Besonderheiten unserer sozialen Umgebung hinzunehmen, als seien sie «natürlich».

Ein charakteristischer Zug der magischen Einstellung einer primitiven «geschlossenen» oder Stammesgesellschaft ist dieser: sie lebt in einem Zauberkreis¹ unveränderlicher Tabus, Gesetze und Sitten, die als ebenso unvermeidlich empfunden werden wie der Aufstieg der Sonne, der Kreislauf der Jahreszeiten oder ähnliche klare Regelmäßigkeiten des Naturverlaufs. Und erst nach dem Zusammenbruch dieser magischen «geschlossenen Gesellschaft» kann sich ein theoretisches Verständnis für den Unterschied zwischen «Natur» und «Gesellschaft» entwickeln.

Eine Analyse dieser Entwicklung erfordert, wie ich glaube, das klare Erfassen einer wichtigen Unterscheidung, der Unterscheidung zwischen [a] *Naturgesetzen* (etwa den Gesetzen, die die Bewegung der Sonne, des Mondes und der Planeten, die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten und so fort beschreiben, oder dem Gravitationsgesetz oder zum Beispiel den Gesetzen der Thermodynamik) auf der einen Seite und [b] *normativen Gesetzen* oder Normen – Verboten und Geboten, das heißt Regeln, die gewisse Verhaltensweisen verbieten oder fordern – auf der anderen; Beispiele für Gesetze der letzten Art sind die Zehn Gebote, die gesetzlichen Vorschriften, die den Vorgang der

Wahl von Parlamentsmitgliedern regeln, oder die Gesetze, aus denen die Verfassung von Athen besteht.

Eine Diskussion dieser Dinge wird oft nahezu unmöglich gemacht durch die Tendenz, die angegebene Unterscheidung zu verwischen. Einige weitere Bemerkungen sind daher am Platze: Ein Gesetz der Art [a] – ein Naturgesetz – beschreibt eine strikte, unveränderliche Regelmäßigkeit, die entweder tatsächlich in der Natur besteht (in diesem Fall ist das Gesetz ein wahrer Satz) oder nicht besteht (in diesem Fall ist es falsch). Wir nennen ein Naturgesetz oft eine «Hypothese», wenn wir nicht wissen, ob es wahr oder falsch ist, und wenn wir auf diese unsere Unsicherheit verweisen wollen. Ein Naturgesetz ist unveränderlich; es läßt keine Ausnahmen zu. Denn wenn wir vom Eintreten eines Ereignisses überzeugt sind, das ihm widerspricht, dann sagen wir nicht, daß hier eine Ausnahme besteht, oder eine Änderung des Gesetzes, sondern wir betrachten unsere Hypothese als widerlegt, da es sich herausgestellt hat, daß die angenommene strikte Regelmäßigkeit nicht existiert, oder mit anderen Worten, daß das vermeintliche Naturgesetz nicht ein wahres Naturgesetz war, sondern ein falscher Satz. Da Naturgesetze unveränderlich sind, können sie weder übertreten noch erzwungen werden. Sie sind außerhalb menschlicher Kontrolle, obwohl sie möglicherweise von uns für technische Zwecke verwendet werden können und obwohl wir in Schwierigkeiten kommen können, wenn wir sie nicht verstehen oder wenn wir sie ignorieren.

Ganz andere Verhältnisse herrschen, wenn wir uns den Gesetzen der Art [b], den normativen Gesetzen, zuwenden. Ein normatives Gesetz, sei es nun eine gesetzliche Verfügung oder ein sittliches Gebot, kann vom Menschen durchgesetzt werden. Es kann auch geändert werden. Wir können es gut oder schlecht, richtig oder unrichtig, annehmbar oder unannehmbar nennen. Aber «wahr» oder «falsch» ist es nur in einem metaphorischen Sinn, denn es beschreibt keine Tatsache, sondern legt Richtlinien für unser Verhalten fest. Es kann übertreten werden, sobald es nur in irgendeiner Hinsicht von Bedeutung ist; und es ist überflüssig und bedeutungslos, wenn keine Möglichkeit besteht, ihm entgegen zu handeln. «Verbrauche nicht mehr Geld, als du besitzt» ist ein wichtiges normatives Gesetz. Es kann eine wichtige moralische oder legale Regel sein, und dies um so mehr, als es so oft gebrochen wird. «Nimm nicht mehr Geld aus deiner Börse, als sie enthält» mag seinem Wortlaut nach ebenfalls ein normatives Gesetz sein; aber niemand wird eine solche Regel ernsthaft als einen bedeutungsvollen Bestandteil eines sittlichen oder rechtlichen Systems in Betracht ziehen, da es nicht möglich ist, sie zu übertreten. Wenn ein bedeutungsvolles normatives Gesetz eingehalten wird, so ist dies immer auf menschliche Einwirkung, menschliche Handlungen und Entscheidungen zurückzuführen, gewöhnlich auf den Entschluß, Sanktionen anzuwenden zur Bestrafung oder Abschreckung derjenigen Menschen, die das Gesetz übertreten.

Ich glaube – und hier weiß ich mich in Übereinstimmung

mit einer großen Zahl von Denkern, insbesondere mit vielen Sozialwissenschaftlern –, daß die Unterscheidung zwischen Gesetzen der Art [a] – Gesetzen, die Regelmäßigkeiten des Naturverlaufs beschreiben und Gesetzen der Art [b] – Normen wie Verboten und Geboten – eine grundsätzliche ist, und daß beide Arten von Gesetzen kaum mehr miteinander gemein haben als den Namen. Aber diese Ansicht wird keinesfalls allgemein akzeptiert; ganz im Gegenteil: zahlreiche Denker sind der Meinung, daß es «natürliche» Normen – Verbote und Gebote – gibt, das heißt Normen, die im Hinblick auf Naturgesetze der Art [a] aufgestellt werden. Nach ihrer Auffassung sind zum Beispiel gewisse rechtliche Normen der menschlichen Natur angemessen, das heißt, sie stimmen mit psychologischen Naturgesetzen der Art [a] überein; andere rechtliche Normen können sich im Gegensatz zur menschlichen Natur befinden. Normen, von denen sich zeigen läßt, daß sie der menschlichen Natur entsprechen, seien nun von Naturgesetzen der Art [a] wirklich nicht sehr verschieden. Andere sagen, daß die Naturgesetze der Art [a] den normativen Gesetzen sehr ähnlich sind, da sie durch den Willen oder durch die Entscheidung des Schöpfers des Universums festgelegt wurden – eine Auffassung, die zweifellos der Verwendung des ursprünglich normativen Wortes «Gesetz» für Gesetze der Art [a] zugrunde liegt. Alle diese Ansichten mögen der Diskussion wert sein. Aber wenn man sie diskutieren will, so ist es zuallererst notwendig, zwischen Gesetzen der Art [a] und Gesetzen der Art [b] zu unterscheiden um nicht den

Gegenstand der Auseinandersetzung durch eine fehlerhafte Terminologie zu verwirren. Der Ausdruck «Naturgesetz» bleibt daher von uns ausschließlich für Gesetze der Art [a] vorbehalten, und wir lehnen es ab, ihn auf irgendwelche Normen anzuwenden, von denen man behauptet, sie seien «natürlich» in dem einen oder anderen Sinne des Wortes. Eine solche Vermengung ist völlig unnötig. Denn wir können leicht von «natürlichen Rechten und Pflichten» oder von «natürlichen Normen» sprechen, wenn wir den «natürlichen» Charakter von Gesetzen des Typus [b] hervorheben wollen.

II

Wenn man die Soziologie Platons verstehen will, so muß man sich meiner Ansicht nach überlegen, wie die Unterscheidung zwischen natürlichen und normativen Gesetzen zustande gekommen sein mag. Ich werde zuerst den wahrscheinlichen Ausgangspunkt und das Endstadium dieser Entwicklung besprechen und etwas später drei Zwischenstadien, die eine gewisse Bedeutung zu haben scheinen. Sie alle spielen in Platons Theorie eine Rolle. Den Ausgangspunkt kann man *naiven Monismus* nennen. Der naive Monismus ist charakteristisch für die «geschlossene Gesellschaftsordnung». Das Endstadium nenne ich *kritischen Dualismus* (oder kritischen Konventionalismus). Er charakterisiert die «offene Gesellschaft». Der Umstand, daß auch jetzt noch viele Menschen nicht bereit sind, den Schritt zum kritischen Dualismus zu tun, kann als Anzei-

chen dafür dienen, daß wir uns noch immer mitten im Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft befinden (vergleiche Kapitel 10).

Der «naive Monismus», wie ich den Ausgangspunkt nannte, hat die Trennung zwischen natürlichen und normativen Gesetzen noch nicht vollzogen. Durch unangenehme Erfahrungen lernt der Mensch, sich an seine Umgebung anzupassen. Er unterscheidet nicht zwischen Sanktionen, die ihm von anderen beim Übertreten eines normativen Tabu auferlegt werden, und den Unannehmlichkeiten, die er in seiner natürlichen Umgebung erleidet. Zwei weitere Möglichkeiten lassen sich in diesem Stadium unterscheiden. Der *naive Naturalismus* ist die eine: Regelmäßigkeiten, ob natürlich, ob konventionell, gelten als völlig unabänderlich. Dieses Stadium scheint jedoch nur eine abstrakte Möglichkeit darzustellen, die wahrscheinlich niemals verwirklicht gewesen ist. Wichtiger ist ein Stadium, das wir den *naiven Konventionalismus* nennen können, ein Stadium, in dem sowohl die natürlichen wie auch die normativen Regelmäßigkeiten als Ausdruck der Entscheidungen menschenähnlicher Götter oder Dämonen und als von diesen abhängig empfunden werden. So etwa kann angenommen werden, daß der Kreislauf der Jahreszeiten, die Besonderheit der Bewegung der Sonne, des Mondes, der Planeten den «Gesetzen» oder «Rechtssprüchen» oder «Entscheidungen» unterworfen sind, die «Himmel und Erde regieren» und die «zu Beginn vom Schöpfergott» festgesetzt und «ausgesprochen» wurden². Eine solche Denkweise legt die

Annahme nahe, daß sogar die Naturgesetze unter gewissen außerordentlichen Umständen einer Modifikation fähig sind; daß es den Menschen möglich ist, sie manchmal mit der Hilfe von magischen Praktiken zu beeinflussen; und daß die natürlichen Regelmäßigkeiten wie auch die Normen durch Sanktionen aufrechterhalten werden. Diese Haltung wird durch den folgenden Ausspruch Heraklits trefflich illustriert: «Die Sonne wird die Maße ihrer Bahn nicht überschreiten, sonst werden die Erinnyen sie holen, die Göttinnen des Schicksals und die Helferinnen der Gerechtigkeit.»

Der Zusammenbruch der magischen Stammesgemeinschaft ist eng mit der Erkenntnis verbunden, daß die Tabus von Stamm zu Stamm wechseln, daß sie vom Menschen gesetzt und durchgesetzt werden und daß man sie ohne unerfreuliche Nachwirkung übertreten kann, sobald es nur gelingt, den Sanktionen der Mitmenschen zu entkommen. Beschleunigt wird diese Erkenntnis durch die Beobachtung, daß Gesetze von menschlichen Gesetzgebern geschaffen und verändert werden. Ich denke dabei nicht nur an Gesetzgeber wie Solon, sondern auch an die Gesetze, die von den Bürgern demokratischer Staaten geschaffen und durchgesetzt wurden. Erfahrungen dieser Art führen zu einer bewußten Unterscheidung zwischen den auf Entschluß und Übereinkunft gegründeten normativen Gesetzen, die der Mensch erzwingt und den natürlichen Regelmäßigkeiten, die sich seiner Macht entziehen. Von *kritischem Dualismus* (oder kritischem Konventionalismus) können wir spre-

chen, sobald *diese* Unterscheidung klar verstanden wird. In der Entwicklung der griechischen Philosophie kündigt sich dieser Dualismus von Tatsachen und Normen als der Gegensatz zwischen Natur und Konvention an³.

Diese Position wurde vor langer Zeit vom Sophisten Protagoras, einem älteren Zeitgenossen des Sokrates, erreicht. Sie wird jedoch noch immer so wenig verstanden, daß eine genaue Erklärung angemessen erscheint. Zunächst dürfen wir nicht denken, daß der kritische Dualismus eine Theorie über den historischen Ursprung der Normen impliziert. Er hat nichts zu tun mit der klarerweise unhaltbaren historischen Behauptung, daß Normen zuallererst vom Menschen *bewußt* geschaffen oder eingeführt, nicht aber von ihm als bereits vorhanden aufgefunden wurden (wann immer er zuerst fähig war, etwas Derartiges zu entdecken). Er hat daher auch nichts mit der Behauptung zu tun, daß nicht Gott, sondern die Menschen die Urheber der ersten Normen waren; auch unterschätzt er nicht die Bedeutung normativer Gesetze. Am allerwenigsten behauptet er, daß die Normen, weil konventionell, das heißt vom Menschen geschaffen, «bloß willkürlich» sind. Der kritische Dualismus behauptet nur, daß Normen und normative Gesetze von Menschen gemacht und verändert werden *können* und das letzte insbesondere durch die Entscheidung oder Übereinkunft, sie zu beachten oder umzuformen, und daß daher der *Mensch* für sie moralisch verantwortlich ist; nicht für diejenigen Normen, die er in der Gesellschaft vorfindet, sobald er beginnt, ihre Einrichtungen kritisch ins Auge zu

fassen, wohl aber für die Normen, die zu dulden er bereit ist, sobald er erkannt hat, daß er sie ändern kann. Normen sind das Werk des Menschen in dem Sinn, daß niemand außer uns selbst für sie verantwortlich ist – weder die Natur noch Gott. Wenn wir finden, daß sie nicht einwandfrei sind, so ist es unsere Aufgabe, sie so gut als nur möglich zu verbessern. Meine Behauptung, daß die Normen auf Übereinkunft beruhen, bedeutet also nicht, daß sie willkürlich sind, oder daß eine Gruppe normativer Gesetze ebenso gut ist wie eine andere. Das folgt aus der letzten Bemerkung. Wenn ich sage, daß gewisse Rechtssysteme verbessert werden können, daß manche Gesetze besser sind als andere, so meine ich, daß wir die bestehenden normativen Gesetze (oder sozialen Institutionen) mit Standardnormen vergleichen können, die nach unserer Entscheidung der Verwirklichung wert sind. Aber sogar sie sind unser Werk, insofern als unsere Entscheidung für sie von uns selbst gefällt wird, und insofern, als wir allein die Verantwortung zu tragen haben, wenn wir sie annehmen. In der Natur kommen sie nicht vor. Die Natur besteht aus Tatsachen und Regelmäßigkeiten und ist an sich weder sittlich noch unsittlich. *Wir* sind es, die der Natur unsere Maßstäbe aufzwingen und wir führen auf diese Weise Sitten in die natürliche Welt ein⁴, obgleich wir selbst ein Teil dieser Welt sind. Wir sind Erzeugnisse der Natur; aber die Natur hat uns mit der Macht ausgestattet, die Welt zu verändern, die Zukunft vorherzusagen und zu planen und weitreichende Entscheidungen zu treffen, für die wir moralisch verantwortlich sind. Doch betreten

Verantwortlichkeit und Entscheidungen die Welt erst mit uns.

III

Um diese Einstellung zu verstehen, muß man sich folgendes vor Augen halten: Entscheidungen lassen sich niemals aus Tatsachen (oder aus der Behauptung von Tatsachen) herleiten, obgleich sie sich auf Tatsachen beziehen. Zum Beispiel hängt der Entschluß, die Sklaverei zu bekämpfen, nicht von der Tatsache ab, daß alle Menschen frei und gleichberechtigt geboren werden und daß niemand in Ketten geboren wird. Denn selbst wenn wir alle als freie Menschen zur Welt kämen, könnten doch einige Menschen versuchen, andere in Ketten zu legen, und sie könnten dieses Vorgehen sogar für ihre Pflicht halten. Umgekehrt: Auch wenn die Menschen wirklich in Ketten geboren würden, so könnten doch viele von uns ihre Befreiung verlangen. Etwas genauer: Wenn wir glauben, daß eine Tatsache abgeändert werden kann (und das trifft etwa zu auf die Tatsache, daß viele Menschen an Krankheiten leiden), so können wir ihr gegenüber immer verschiedene Haltungen einnehmen: Wir können uns entschließen, einen Versuch zu ihrer Änderung zu unternehmen; wir können uns entschließen, jedem solchen Versuch Widerstand entgegenzusetzen; oder wir können uns entschließen, überhaupt nichts zu tun.

Alle moralischen Entscheidungen beziehen sich in der angegebenen Weise auf die eine oder die andere Tatsache, insbesondere auf Tatsachen des sozialen Lebens, und um-

gekehrt geben alle Tatsachen des sozialen Lebens die man ändern kann, zu vielen verschiedenen Entscheidungen Anlaß. Das zeigt, daß sich die Entscheidungen niemals aus diesen Tatsachen oder einer Beschreibung dieser Tatsachen herleiten lassen.

Aber sie können auch nicht aus einer anderen Klasse von Tatsachen hergeleitet werden; ich meine hier jene natürlichen Regelmäßigkeiten, die wir mit Hilfe der Naturgesetze beschreiben. Es ist natürlich wahr, daß sich unsere Entscheidungen mit den Naturgesetzen (die Gesetze der menschlichen Physiologie und Psychologie eingeschlossen) in Übereinstimmung befinden müssen, wenn es jemals möglich sein soll, sie durchzuführen. Entsprechen sie derartigen Gesetzen nicht, so sind sie einfach undurchführbar. Zum Beispiel läßt sich der Entschluß, daß jedermann mehr arbeiten und weniger essen solle, aus physiologischen Gründen nur in einem bestimmten Ausmaß realisieren; darüber hinaus widerspricht er gewissen physiologischen Naturgesetzen. Ähnliche Grenzen sind der Entscheidung gesetzt, daß jedermann weniger arbeiten und mehr essen solle; auch hierfür gibt es verschiedene Gründe, die Naturgesetze der Wirtschaftswissenschaft eingeschlossen (später, im Abschnitt IV dieses Kapitels werden wir sehen, daß es auch in den Sozialwissenschaften Naturgesetze gibt; wir werden sie «soziologische Gesetze» nennen).

Überlegungen wie diese erlauben uns, gewisse Entscheidungen auszuschalten, weil sie Naturgesetzen («unveränderlichen Tatsachen») widersprechen. Aber das bedeutet

natürlich nicht, daß sich auch nur eine Entscheidung aus solchen «unveränderlichen Tatsachen» logisch herleiten läßt. Die Situation ist vielmehr diese: Angesichts irgendeiner Tatsache – sei diese nun änderbar oder unveränderlich, können wir verschiedene Entscheidungen treffen; zum Beispiel die Entscheidung, sie zu verändern; sie vor denjenigen zu schützen, die sie zu ändern wünschen; sie nicht zu stören usw. Ist die fragliche Tatsache unveränderlich – entweder, weil eine Änderung auf Grund der bestehenden Naturgesetze nicht möglich ist, oder weil eine Veränderung für diejenigen, die sie herbeiführen wollen, aus anderen Gründen zu schwierig ist –, dann ist jede Entscheidung, die sich ihre Veränderung zum Ziele setzt, einfach unpraktisch, uninteressant und bedeutungslos.

Der kritische Dualismus betont also die Unmöglichkeit einer Reduktion von Entscheidungen oder Normen auf Tatsachen; man kann ihn somit einen *Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen* nennen.

Aber dieser Dualismus scheint verschiedenen Angriffen ausgesetzt zu sein. Entscheidungen *sind* Tatsachen – so mag man einwenden. Wenn wir uns entschließen, eine bestimmte Norm anzunehmen, so ist dieser Entschluß selbst eine psychologische oder soziologische Tatsache, und es wäre absurd zu behaupten, daß zwischen ihr und anderen Tatsachen keine Gemeinsamkeit bestehe. Andererseits hängen unsere Entscheidungen über Normen, das heißt die Normen, die wir annehmen, ohne Zweifel von gewissen soziologischen Tatsachen ab, wie etwa vom Einfluß unserer Erziehung. Da-

her scheint es absurd, einen Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen zu postulieren oder zu behaupten, daß sich Entscheidungen nicht aus Tatsachen herleiten ließen. Dieser Einwand läßt sich durch den Hinweis beantworten, daß von einer «Entscheidung» in zweifacher Weise die Rede sein kann: Wir können sagen, daß eine gewisse Entscheidung unterbreitet, überlegt, erreicht oder gefällt wurde; andererseits können wir den Akt des Entscheidens in Erwägung ziehen und ihn eine Entscheidung nennen. Nur Entscheidungen der zweiten Art können als Tatsachen beschrieben werden. In ähnlicher Weise sprechen wir einerseits davon, daß eine gewisse Resolution einer Ratsversammlung unterbreitet wurde; andererseits wird der Akt der Annahme durch die Versammlung die Resolution dieser Versammlung genannt. Wir sprechen von einer Anregung oder von einem Vorschlag, den wir im Sinn haben, und andererseits vom Akt des Anregens oder Vorschlagens. Und dieser kann ebenfalls ein «Vorschlag» oder eine «Anregung» genannt werden. Eine analoge Zweideutigkeit ist bei deskriptiven Sätzen wohlbekannt. Betrachten wir etwa den Satz: «Napoleon starb auf St. Helena.» Es wird zweckmäßig sein, wenn wir diesen Satz von der Tatsache unterscheiden, die er beschreibt. Diese, also die Tatsache, daß Napoleon auf St. Helena starb, nennen wir eine primäre Tatsache. Ein Historiker, Professor A., der die Biographie Napoleons verfaßt, kann unter Umständen den erwähnten Satz verwenden. Er beschreibt in diesem Fall die primäre Tatsache. Daneben gibt es eine sekundäre Tatsache, die von der primären Tatsache völlig verschieden ist;

nämlich die Tatsache, daß er diesen Satz niedergeschrieben hat. Ein zweiter Historiker, Professor B., kann in einer Biographie des A. diese sekundäre Tatsache auf folgende Weise beschreiben: «Professor A. hat behauptet, daß Napoleon auf St. Helena starb.» Die so beschriebene sekundäre Tatsache ist nun zufälligerweise selbst eine Beschreibung. Sie ist jedoch eine Beschreibung völlig anderer Art als der Satz «Napoleon starb auf St. Helena». Das Verfassen einer Beschreibung oder das Äußern einer Behauptung ist eine soziologische oder psychologische Tatsache. Aber *die verfaßte Beschreibung ist von der Tatsache zu unterscheiden, daß sie verfaßt wurde.* Man kann sie aus ihr nicht einmal herleiten, denn das würde bedeuten, daß wir aus «A. behauptete, daß Napoleon auf St. Helena starb» «Napoleon starb auf St. Helena» mit Recht folgern können; und das ist klarerweise nicht der Fall.

Auf dem Gebiete der Entscheidungen ist die Situation analog. Das Fällen einer Entscheidung, die Annahme einer Norm oder einer Richtlinie ist eine Tatsache. Die angenommene Norm oder Richtlinie ist jedoch keine Tatsache. Es ist eine soziologische Tatsache, daß die meisten Menschen der Norm «du sollst nicht stehlen» zustimmen. Aber die Norm «du sollst nicht stehlen» ist keine Tatsache und kann nie aus Sätzen hergeleitet werden, die Tatsachen beschreiben. Man sieht dies am klarsten, wenn man sich daran erinnert, daß in bezug auf eine gegebene Tatsache stets verschiedene und sogar einander entgegengesetzte Entscheidungen möglich sind. So ist es zum Beispiel angesichts der soziologischen Tatsache, daß die meisten Menschen die Norm «du sollst

nicht stehlen» akzeptieren, dennoch möglich, sich für ihre Annahme zu entscheiden oder umgekehrt; es ist möglich, diejenigen zu ermutigen, die die Norm akzeptiert haben; es ist aber in gleicher Weise möglich, sie zu entmutigen oder zur Annahme einer anderen Norm zu überreden. Um zusammenzufassen: *Aus der Feststellung einer Tatsache läßt sich niemals ein Satz herleiten, der eine Norm, eine Entscheidung oder einen Vorschlag für ein bestimmtes Vorgehen ausspricht.* Und das ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß es unmöglich ist, Normen oder Entscheidungen *oder Vorschläge* aus Tatsachen herzuleiten⁵.

Die Behauptung, daß Normen ein Werk der Menschen sind (Menschenwerk nicht in dem Sinn, daß sie bewußt aufgestellt wurden, sondern in dem Sinn, daß die Menschen sie einer Beurteilung unterwerfen und sie ändern können – das heißt in dem Sinne, daß wir für sie völlig verantwortlich sind), ist oft mißverstanden worden. Fast alle diese Mißverständnisse gehen auf einen fundamentalen Irrtum zurück, nämlich auf die Annahme, daß «Konvention» «Willkür» bedeutet; daß ein System ebenso gut ist wie jedes andere, sobald wir nur die Freiheit haben, ein beliebiges normatives System auszuwählen. Es muß natürlich zugegeben werden, daß die Ansicht, daß Normen konventionell oder künstlich sind ein gewisses Element von Willkür andeutet: es kann verschiedene Systeme von Normen geben, zwischen denen nicht viel zu wählen ist. (Diesen Umstand hat Protagoras gebühlich betont.) Aber Künstlichkeit hat keinesfalls völlige Willkür zur Folge. Zum

Beispiel sind mathematische Kalküle, Sinfonien, Theaterstücke in hohem Grade künstlich. Aber daraus folgt nicht, daß ein Kalkül oder eine Sinfonie oder ein Theaterstück ebenso gut ist wie jedes andere. Der Mensch hat neue Welten geschaffen – die Welt der Sprache, der Musik, der Dichtung, die Welt der Wissenschaft. Und die bedeutendste von ihnen ist die Welt der moralischen Forderungen – der Forderungen nach Gleichheit, Freiheit, nach Hilfe für die Schwachen⁶. Wenn ich hier das Gebiet des Sittlichen mit dem der Musik oder der Mathematik vergleiche, so folgt daraus nicht, daß diese Ähnlichkeiten sehr weit reichen. Vor allem besteht ein großer Unterschied zwischen moralischen Entscheidungen und Entscheidungen auf dem Gebiet der Kunst. Viele moralische Entscheidungen betreffen Leben und Tod anderer Menschen. Entscheidungen auf dem Gebiet der Kunst sind weitaus weniger dringend und wichtig. Es ist daher im höchsten Grade irreführend, zu sagen, daß sich ein Mensch für oder gegen die Sklaverei in ähnlicher Weise entscheide wie für oder gegen gewisse Werke der Musik oder Literatur oder daß moralische Entscheidungen reine Geschmackssache seien. Sie sind auch nicht einfache Entscheidungen darüber, wie wir die Welt verschönern sollen, oder über ähnlichen Luxus; ihre Dringlichkeit ist eine weitaus größere (vergleiche dazu Kapitel 9). Unser Vergleich sollte nur zeigen, daß wir keineswegs zur Annahme der völligen Willkürlichkeit moralischer Entscheidungen gezwungen sind, sobald wir einmal zugegeben haben, daß diese Entscheidungen von uns abhängen.

Die Ansicht, daß die Normen Menschenwerk sind, wird – seltsam genug – von einigen Denkern mit der Behauptung angefochten, daß hier ein Angriff auf die Religion vorliege. Es muß natürlich zugegeben werden, daß ihr bestimmte primitive Religionsformen widersprechen, so etwa die Religionen blinder Autorität, die Magie und der Tabuismus. Zu einer Religion, die auf der Idee persönlicher Verantwortlichkeit und auf der Idee der Freiheit des Gewissens aufbaut, besteht jedoch, wie ich glaube, kein Gegensatz. Natürlich denke ich dabei vor allem an das Christentum, zumindest in der Form, in der es gewöhnlich in demokratischen Ländern interpretiert wird, an ein Christentum, das im Gegensatz zu jedem Tabuismus predigt: «Ihr habt gehört, was von jenen in alter Zeit gesagt wurde ... ich aber sage euch ...», und das in jedem einzelnen Fall die Stimme des Gewissens dem bloß formalen Gehorsam und der Erfüllung der Gesetze entgegenhält.

Ich würde also nicht zugeben, daß jemand, der ethische Gesetze für Menschenwerk im angegebenen Sinn hält, mit der religiösen Auffassung in Konflikt kommen muß, nach der sie uns von Gott gegeben sind. Historisch beginnt die Ethik zweifellos mit der Religion. Aber mit historischen Fragen habe ich im Augenblick nichts zu schaffen. Ich frage nicht, wer der erste ethische Gesetzgeber gewesen ist. Ich behaupte nur, daß wir ganz allein die Verantwortung für die Annahme oder für die Ablehnung vorgeschlagener moralischer Gesetze tragen; *wir* müssen zwischen den wahren und den falschen Propheten unterscheiden. Nor-

men der verschiedensten Art wurden als das Werk Gottes ausgegeben. Wer die «christliche» Ethik der Gleichheit, der Duldung und der Gewissensfreiheit nur deshalb akzeptiert, weil sie beansprucht, auf göttlicher Autorität zu beruhen, der baut auf schwachem Grund. Nur zu oft wurde behauptet, daß die Ungleichheit gottgewollt sei, oder daß wir mit den Ungläubigen keine Nachsicht üben dürften. Wer jedoch die christliche Ethik aus der Überzeugung annimmt, daß er in dieser Weise richtig gewählt hat, und nicht, weil es so befohlen wurde, der hat die Entscheidung selbst getroffen. Übrigens schließt die Behauptung, daß die Entscheidung und Verantwortlichkeit bei uns selbst liegt, nicht aus, daß Glaube, Erleuchtung durch Tradition oder große Vorbilder uns dabei behilflich sein können oder dürfen. Noch folgt aus ihr, daß die Schöpfung moralischer Entscheidungen ein bloß «natürlicher» Vorgang ist, ein Vorgang von der Art physikochemischer Prozesse. Tatsächlich lehrte Protagoras, der erste kritische Dualist, daß die Natur keine Normen kennt, daß die Einführung der Normen auf den Menschen zurückgehe und als seine bedeutendste Errungenschaft betrachtet werden müsse. Er behauptet also, daß «Institutionen und Konventionen die Menschen über die wilden Tiere erhoben haben», wie es Burnet⁷ ausdrückt. Immer wieder verweist er darauf, daß es der Mensch ist, der die Normen schafft, daß er als das Maß aller Dinge betrachtet werden müsse; dennoch bringt der Mensch seiner Ansicht nach die Normen nur mit übernatürlicher Hilfe zustande. Die Normen, so lehrt er, sind den ursprünglichen und

natürlichen Zuständen durch den Menschen aufgeprägt – dies aber mit Zeus' Hilfe. Auf sein Gebot verleiht Hermes den Menschen ein Verständnis für Gerechtigkeit und Ehre; und er verteilt diese Gabe gleichmäßig an alle von ihnen. So wird in der ersten klaren Formulierung des kritischen Dualismus für eine religiöse Interpretation unseres Gefühls für Verantwortlichkeit Raum geschaffen. Und das zeigt, wie wenig diese Lehre einer religiösen Einstellung widerspricht. Eine ähnliche Einstellung läßt sich, wie ich glaube, am historischen Sokrates beobachten (vergleiche Kapitel 10). Sein Gewissen und sein religiöser Glaube zwingen ihn, alle Autorität in Frage zu stellen. Er sucht nach Normen, deren Gerechtigkeit er vertrauen kann. Die Lehre von der Autonomie der Ethik ist unabhängig vom Problem der Religion. Sie ist aber mit jeder Religion vereinbar, die das individuelle Gewissen respektiert. Und für eine solche Religion scheint sie sogar notwendig zu sein.

IV

Soviel über den Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen oder die Lehre von der Autonomie der Ethik, wie sie zuerst von Protagoras und Sokrates vertreten wurde⁸. Diese Lehre ist, wie ich glaube, unerlässlich für ein richtiges Verständnis unserer sozialen Umgebung. Das bedeutet natürlich nicht, daß alle «sozialen Gesetze», das heißt alle Regelmäßigkeiten unseres sozialen Lebens normativ und vom Menschen geschaffen sind. Im Gegenteil: Auch im sozialen Leben gibt es wichtige Naturgesetze. Für sie

scheint der Ausdruck «*soziologische Gesetze*» angemessen zu sein. Gerade dieser Umstand, daß wir im sozialen Leben auf beide Arten von Gesetzen, auf natürliche wie auch auf normative Gesetze treffen, macht die klare Unterscheidung beider so wichtig.

Unter soziologischen Gesetzen oder Naturgesetzen des sozialen Lebens verstehe ich nicht so sehr die angeblichen Evolutionsgesetze, an denen Historizisten wie Platon interessiert sind, wenn auch die Formulierung derartiger Regelmäßigkeiten der historischen Entwicklung – wenn es sie gäbe – sicher unter die Kategorie soziologischer Gesetze fallen würde. Ich denke auch nicht so sehr an die Gesetze der «menschlichen Natur», das heißt an psychologische und soziopsychologische Regelmäßigkeiten des menschlichen Verhaltens. Mir schweben vielmehr Gesetze von der Art vor, wie sie in modernen ökonomischen Theorien, zum Beispiel in der Theorie des internationalen Handels oder in der Theorie der Konjunkturschwankungen formuliert werden. Diese und andere wichtige soziologische Gesetze sind mit dem Funktionieren *sozialer Institutionen* verbunden (vergleiche Kapitel 3 und 9). Sie spielen in unserem sozialen Leben eine ähnliche Rolle wie etwa das Hebelgesetz im Bauwesen. Denn ebenso wie Hebel sind Institutionen notwendig, wenn wir etwas erreichen wollen, das unsere Muskelkraft übersteigt. Wie Maschinen vervielfachen auch die Institutionen unsere Macht zum Guten und zum Bösen. Wie Maschinen benötigen auch sie verständige Beaufsichtigung durch Menschen, die ihre Funktionsweise und vor

allein die verschiedenen Zwecke begreifen, für die jede von ihnen gebraucht oder mißbraucht werden kann: wir können sie nicht völlig automatisch bauen. Auch erfordert ihre Konstruktion einige Kenntnis sozialer Regelmäßigkeiten, die ihrer Wirkungsweise Grenzen setzen⁹. (Diese Einschränkungen sind in gewisser Hinsicht dem Gesetz der Erhaltung der Energie analog; nach diesem Gesetz können wir keine Maschine bauen, die sich ohne Energiezufuhr in ständiger Bewegung befindet.) Grundsätzlich werden jedoch Institutionen immer im Hinblick auf bestimmte Normen aufgebaut, sie werden mit einem wohlbestimmten Ziel vor Augen entworfen. Das gilt vor allem für sämtliche bewußt geschaffenen Institutionen; aber auch jene Institutionen, die als das unbeabsichtigte Resultat menschlicher Handlungen entstanden sind (vgl. Bd. 2, Kap. 4) – und das ist bei weitem die Mehrzahl –, sind das indirekte Ergebnis eines zweckhaften Vorgehens der einen oder anderen Art; und ihr Funktionieren hängt zum Großteil davon ab, daß gewisse Normen beachtet werden. (Sogar mechanische Maschinen werden nicht aus Eisen allein, sondern gleichsam aus einer Vereinigung von Eisen und Normen hergestellt; das heißt durch Umwandlung physischer Dinge nach gewissen normativen Regeln – ihren Plänen oder Entwürfen.) Normative und soziologische Gesetze, also Naturgesetze, sind in Institutionen aufs engste miteinander verwoben. Das Funktionieren von Institutionen kann daher unmöglich verstanden werden, solange man nicht zwischen beiden zu unterscheiden vermag. (Diese Bemerkungen sind eher

als Andeutungen denn als Lösungen gewisser Probleme gedacht. Genauer: die erwähnte Analogie zwischen Institutionen und Maschinen darf nicht als der Vorschlag einer Theorie aufgefaßt werden, nach der – in einem essentialistischen Sinn – Institutionen Maschinen *sind*. Sie sind natürlich keine Maschinen. Und obgleich hier die These vertreten wird, daß wir nützliche und interessante Resultate erhalten, wenn wir nach dem Zweck einer Institution fragen, oder wenn wir fragen, ob sie überhaupt einem Zwecke dient, so wird doch wieder nicht behauptet, daß jede Institution einen bestimmten Zweck, gewissermaßen ihren wesentlichen Zweck erfülle.)

V

In der Entwicklung vom naiven oder magischen Monismus zu einem kritischen Dualismus, der klar die Unterscheidung zwischen Normen und Naturgesetzen erkennt, gibt es zahlreiche Zwischenstadien. Darauf ist bereits verwiesen worden. Die meisten dieser Zwischenstadien entspringen dem Mißverständnis, daß aus dem konventionellen oder künstlichen Charakter einer Norm ihre völlige Willkürlichkeit folge. Platons Position enthält Elemente aus allen diesen Stadien. Um sie zu verstehen, ist es notwendig, die drei wichtigsten der erwähnten Zwischenpositionen zu besprechen. Es sind dies [1] der biologische Naturalismus, [2] der ethische oder juristische Positivismus, [3] der psychologische oder spirituelle Naturalismus. Es ist interessant, daß jede dieser Positionen zur Verteidigung von ethischen Gesichtspunkten verwendet

wurde, die im radikalen Gegensatz zueinander stehen, insbesondere zur Verteidigung der Anbetung der Macht und zur Verteidigung der Rechte der Schwachen.

[1] Der biologische Naturalismus oder, genauer, die biologische Form des ethischen Naturalismus ist eine Theorie, die behauptet, daß es trotz der Willkürlichkeit der sittlichen Gesetze und der Staatsgesetze ewige, unveränderliche Naturgesetze gebe, aus denen jene hergeleitet werden können. Ein biologischer Naturalist wird etwa so argumentieren: Eßsitten, das heißt die Zahl der Mahlzeiten und die Art der eingenommenen Nahrung, sind ein Beispiel für die Willkürlichkeit von Konventionen; dennoch gibt es auf diesem Gebiet zweifellos gewisse Naturgesetze: ein Mensch stirbt, wenn er zuwenig oder zuviel Nahrung zu sich nimmt. Es scheint also, daß, ähnlich wie eine Wirklichkeit hinter der Erscheinungswelt steht, so die unveränderlichen Naturgesetze, insbesondere die biologischen Gesetze, hinter unseren willkürlichen Konventionen stehen.

Der biologische Naturalismus wurde nicht nur zur Verteidigung der Lehre der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz, sondern auch zur Stützung der entgegengesetzten These von der Herrschaft des Starken verwendet. Der Poet Pindar war einer der ersten, der diese Form des Naturalismus vertrat. Er verwendete sie zur Begründung der These, daß der Starke zum Herrschen berufen sei. Der Starke tut mit dem Schwachen, was ihm beliebt. Dies sei ein in der Natur allgemein gültiges Gesetz¹⁰. Gesetze, die den Schwachen beschützen, sind daher nicht nur willkürlich,

sondern eine künstliche Verdrehung des wahren Naturgesetzes, nach dem der Starke zur Freiheit und der Schwache als sein Sklave geboren wird. Platon diskutiert diese These ziemlich ausführlich. Er greift sie an im *Gorgias* – einem Dialog, der noch von Sokrates stark beeinflusst ist. Im *Staat* wird sie in den Mund des Thrasymachos gelegt und mit dem ethischen Individualismus identifiziert (vergleiche das nächste Kapitel); in den *Gesetzen* ist Platon dem Standpunkt Pindars schon näher gekommen; aber noch immer setzt er ihm die Herrschaft des Weisesten entgegen, die, wie er sagt, ein besseres Prinzip darstellt und die sich ebenso sehr mit der Natur in Übereinstimmung befindet. (Vergleiche die Zitate später in diesem Kapitel.)

Eine humanitäre oder die Gleichberechtigung betonende Interpretation des biologischen Naturalismus hat zuerst der Sophist Antiphon vertreten. Auf ihn geht auch die Gleichsetzung von Natur und Wahrheit, Konvention und Meinung (oder trügerischer Meinung)¹¹ zurück. Antiphon ist ein radikaler Naturalist. Seiner Ansicht nach sind die meisten Normen nicht nur willkürlich, sondern sie stehen geradezu im Gegensatz zur Natur. Die Normen, so sagt er, sind uns von außen auferlegt; die Naturgesetze hingegen sind unausweichlich. Die Übertretung menschlicher Normen bringt Nachteile und ist sogar gefährlich, sobald sie von den Hütern jener Normen beobachtet wird; es ist jedoch keine innere Notwendigkeit mit ihnen verbunden, und wer sie übertritt, braucht sich nicht zu schämen. Scham und Strafe sind willkürlich von außen auferlegte Sanktionen. Auf diese

Kritik der konventionellen Moral gründet Antiphon eine utilitaristische Ethik. «Man wird finden, daß viele der hier erwähnten Handlungen der Natur widersprechen. Denn sie haben mehr Leid im Gefolge, statt weniger, weniger Freude, wo es mehr geben sollte, und sie verletzen, wo es nicht notwendig ist¹².» Zugleich lehrte er die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung. Seine Lehre von der Gleichberechtigung der Menschen formuliert er auf folgende Weise: «Wir verehren die vornehm Geborenen, und wir beten sie an, nicht aber die niedrig Geborenen. Das sind barbarische Sitten. Denn, was unsere natürlichen Gaben betrifft, so sind wir alle und in allen Punkten gleichgestellt, ob wir nun zufälligerweise Griechen sind oder Barbaren ... Atmen wir doch alle die Luft durch Mund und Nase.»

Ähnliche Ansichten finden wir beim Sophisten Hippias. Nach Platon spricht er seine Zuhörer auf folgende Weise an: «Mitbürger! Ich betrachte euch, die ihr hier zugegen seid, insgesamt als Verwandte, als Freunde und als Mitbürger, zwar nicht auf Grund des konventionellen Gesetzes, aber von Natur aus. Denn die Gleichheit ist von Natur aus ein Kennzeichen der Verwandtschaft; aber das herkömmliche Gesetz, der Tyrann der Menschheit, legt uns häufig einen widernatürlichen Zwang auf¹³.» Derselbe Geist war mit der athenischen Freiheitsbewegung verbunden, mit den starken freiheitlichen Tendenzen, die damals in Athen am Werke waren, wo man sich die Befreiung der Sklaven zum Ziel gesetzt hatte (dies wurde im 4. Kapitel erwähnt); diesen Geist drückt auch Euripides aus, wenn er sagt: «Was Sklaven

schändet, ist der Name nur. In allem anderen ist ein edler Knecht um nichts geringer als der freie Mann.» Anderswo sagt er: «Die Gleichheit ist das Naturgesetz der Menschen.» Und Alkidamas, ein Schüler des Gorgias und ein Zeitgenosse Platons, schrieb: «Gott schuf alle Menschen frei. Niemand ist von Natur aus ein Sklave.» Ähnlicher Ansicht ist Lykophron, ein anderes Mitglied der Schule des Gorgias: «Eingebildet ist der Glanz der vornehmen Geburt, und ihre Prärogativen sind auf ein bloßes Wort gegründet.»

Die Theorie der biologischen und moralischen Ungleichheit der Menschen, die Platon und sein Schüler Aristoteles aufstellten, ist die Reaktion auf diese große humanitäre Bewegung (die ich später, im 10. Kapitel, als die der «großen Generation» beschreiben werde): Griechen und Barbaren sind von Natur aus ungleich; der Gegensatz zwischen ihnen entspricht dem Gegensatz zwischen natürlichen Herren und natürlichen Sklaven. Die natürliche Ungleichheit der Menschen ist einer der Gründe für ihr Zusammenleben, denn ihre natürlichen Gaben ergänzen einander. Das Leben in der Gesellschaft beginnt mit der natürlichen Ungleichheit und muß auch weiterhin auf ihr beruhen. Ich werde diese Lehren später ausführlicher besprechen. Hier mögen sie dazu dienen, um zu zeigen, in welcher Weise sich der biologische Naturalismus zur Unterstützung sehr verschiedener ethischer Lehren verwenden läßt. Im Lichte unserer Analyse, nach der es unmöglich ist, Normen auf Tatsachen zu gründen, ist dieses Ergebnis jedoch nicht weiter unerwartet.

Aber Überlegungen wie diese reichen vielleicht nicht aus, um eine Theorie, die so populär ist wie der biologische Naturalismus, aus der Welt zu schaffen. Ich bringe daher zwei mehr direkte Einwände: Es muß zugegeben werden, daß manche Verhaltensweisen (z. B. unbekleidet sein, von roher Nahrung leben) in gewissem Sinn «natürlicher» sind als andere. Und man glaubt nun, daß bereits dieser Umstand die Wahl der angegebenen Verhaltensweisen rechtfertige. Aber das Interesse an Kunst, Wissenschaft oder sogar das Interesse an den naturalistischen Argumentationen ist sicher nicht natürlich im angegebenen Sinn. Nur wenige Menschen werden gewillt sein, den letzten Konsequenzen ins Auge zu sehen, zu denen die Wahl der Übereinstimmung mit der «Natur» als höchster Norm führt; denn sie führt nicht zu einer natürlicheren Zivilisationsform, sondern zur Roheit¹⁴. Wichtiger ist der zweite Einwand: der biologische Naturalist nimmt an, daß er seine Normen aus der Beobachtung von Naturgesetzen herleiten könne, die die Bedingungen für Gesundheit usf. angeben, wenn er nicht naiverweise glaubt, daß wir keinerlei Normen anzunehmen brauchen, sondern einfach den «Naturgesetzen» gemäß leben können. Er übersieht, daß er eine Wahl, eine Entscheidung trifft; daß manche Menschen gewisse Dinge unter Umständen mehr schätzen als ihre Gesundheit. (Man denke an die vielen Menschen, die ihr Leben bewußt aufs Spiel setzten, um die medizinische Forschung zu fördern.) Er befindet sich also im Irrtum, wenn er glaubt, keine Entscheidung getroffen zu haben, oder wenn er meint,

daß es ihm gelungen sei, seine Normen aus biologischen Gesetzen zu deduzieren.

[2] Der ethische Positivismus teilt mit der biologischen Form des ethischen Naturalismus den Glauben, daß wir versuchen müssen, die Normen auf Tatsachen zurückzuführen. Die Tatsachen sind aber in diesem Fall soziologischer Natur, es sind die tatsächlich bestehenden Normen. Nach der Ansicht der Positivisten gibt es keine anderen Normen als das positive Recht, das in einem Staat in Kraft ist und dem daher positive Existenz zukommt. Andere Maßstäbe gelten als wirklichkeitsleere Einbildungen. Die bestehenden Gesetze sind die einzig möglichen Maßstäbe der Tugendhaftigkeit: Was ist, ist gut. (Macht ist Recht.) Nach gewissen Formen dieser Theorie ist es ein gewaltiges Mißverständnis, wenn man glaubt, daß das Individuum zur Beurteilung der Normen der Gesellschaft imstande sei; es sei vielmehr die Gesellschaft, die den Kodex liefert, dem gemäß das Individuum beurteilt werden müsse.

Der ethische (moralische, juristische) Positivismus ist gewöhnlich konservativ, sogar autoritär. Das ist eine historische Tatsache. Die Autorität Gottes wurde oft angeführt. Die Argumente dieser Theorie stützen sich, wie ich glaube, auf die angebliche Willkürlichkeit der Normen: Wir müssen an die bestehenden Normen glauben, weil wir keine besseren Normen finden können. Hier erhebt sich nun die Frage: wie ist es um die Norm «wir müssen ... glauben» selbst bestellt? Wenn sie eine bloß bestehende Norm ist, dann kann sie nicht als Argument zugunsten dieser Normen angeführt

werden; wenn sie aber an unsere Einsicht appelliert, so wird doch zugegeben, daß wir selbst Normen auffinden können. Wenn wir andererseits aufgefordert werden, die Normen wegen unserer angeblichen Unfähigkeit, sie zu beurteilen, auf höheren Befehl hin anzunehmen, dann können wir weder beurteilen, ob die Ansprüche der Autorität zu Recht bestehen, noch feststellen, ob wir nicht einem falschen Propheten gefolgt sind. Und wenn schließlich behauptet wird, daß es keine falschen Propheten geben könne, da die Gesetze auf jeden Fall willkürlich seien, so daß es vollauf genüge, überhaupt Gesetze zu besitzen, dann bleibt noch immer die Frage, warum denn der Besitz von Gesetzen so wichtig ist; warum sollten wir uns nicht bei Abwesenheit aller weiteren Maßstäbe entschließen, einfach ohne Gesetze zu leben? (Diese Bemerkungen mögen die Gründe andeuten für meine Annahme, daß autoritäre oder konservative Prinzipien gewöhnlich ein Ausdruck von ethischem Nihilismus sind, das heißt ein Ausdruck eines extremen moralischen Skeptizismus, eines Mißtrauens gegenüber dem Menschen und seinen Möglichkeiten.)

Die Theorie natürlicher Rechte wurde im Verlauf der Geschichte oft zur Unterstützung von gleichheitlichen und humanitären Ideen verwendet. Die positivistische Schule war jedoch gewöhnlich im entgegengesetzten Lager zu finden. Das ist aber ein bloßer Zufall. Denn, wie wir gezeigt haben, läßt sich der ethische Naturalismus mit den verschiedensten Absichten verwenden. (In jüngster Zeit diente er dazu, die ganze Frage durch die Ankün-

digung gewisser, angeblich «natürlicher» Rechte und Pflichten als «Naturgesetze» zu verwirren.) Andererseits gibt es auch humanitäre und fortschrittliche Positivisten. Wenn alle Normen willkürlich sind – warum sollten wir dann nicht tolerant sein? Das ist ein typischer Versuch, eine humanitäre Einstellung auf positivistische Weise zu rechtfertigen.

[3] Der psychologische oder spirituelle Naturalismus ist gewissermaßen eine Kombination der beiden vorhergehenden Theorien und läßt sich am besten mit Hilfe eines Arguments gegen ihre Einseitigkeit entwickeln. Dieses Argument lautet so: Der ethische Positivist ist im Recht, wenn er den konventionellen Charakter aller Normen hervorhebt, und wenn er sie als das Produkt des Menschen und der menschlichen Gesellschaft auffaßt; er übersieht jedoch, daß sie gerade deshalb die psychologische oder geistige Natur des Menschen und die Natur der menschlichen Gesellschaft ausdrücken. Der biologische Naturalist wieder ist im Recht mit der Annahme, daß es gewisse natürliche Ziele und Zwecke gibt, aus denen wir natürliche Normen deduzieren können; er übersieht, daß unsere natürlichen Ziele nicht notwendig Gesundheit, Freude, Nahrung, Unterkunft und Schutz sind. Die Menschen, oder zumindest einige Menschen, wollen nicht von Brot allein leben; sie streben nach höheren, nach geistigen Zielen. So ist die menschliche Natur beschaffen. Wir können daher die wahren natürlichen Ziele des Menschen aus seiner eigenen, wahren Natur herleiten. Diese ist geistig und sozial. Und weiterhin lassen sich die

natürlichen Normen des Lebens aus seinen natürlichen Zielen deduzieren.

Diese plausible Position wurde, wie ich glaube, zuerst von Platon formuliert. Er stand hierbei unter dem Einfluß der sokratischen Seelenlehre, das heißt der Lehre des Sokrates, daß der Geist wichtiger ist als das Fleisch¹⁵. Diese Lehre spricht unsere Gefühle zweifellos viel stärker an als die beiden vorher besprochenen. Aber sie kann, wie diese, mit jeder ethischen Entscheidung kombiniert werden, mit einer humanitären Haltung ebensogut wie mit der Anbetung der Macht. Wir können uns nämlich entschließen, *alle* Menschen als dieser geistigen menschlichen Natur teilhaftig zu behandeln. Oder wir können mit Heraklit behaupten, daß «die vielen sich den Wanst füllen wie das Vieh», daß sie niedere Naturen haben und daß nur wenige Auserwählte der geistigen Gemeinschaft der Menschen würdig sind. Dementsprechend wurde der spirituelle Naturalismus vielfach – und insbesondere von Platon – zur Rechtfertigung der natürlichen Vorrechte der «Vornehmen» oder «Auserwählten» oder «Weisen» oder der «natürlichen Führer» verwendet. (Platons Einstellung wird in den nächsten Kapiteln diskutiert.) Andererseits dient er in der christlichen und in anderen¹⁶ humanitären Formen der Ethik (Paine, Kant) dazu, um die Anerkennung der «natürlichen Rechte» *jedes* menschlichen Individuums zu fordern. Es ist klar: auf der Basis des spirituellen Naturalismus läßt sich jede «positive», das heißt bestehende Norm verteidigen. Denn man kann immer sagen: Diese Normen sind nur deshalb in

Kraft, weil sie gewisse Züge der menschlichen Natur ausdrücken. Auf diese Weise kann der spirituelle Naturalismus in praktischen Fragen mit dem Positivismus verschmelzen, und dies trotz ihrer traditionellen Opposition. In der Tat: Diese Form des Naturalismus ist so weit und so vage, daß sie zur Verteidigung jeder ethischen Position dienen kann. Alles, was einem Menschen zustößt, kann «natürlich» genannt werden; denn wie hätte es ihm zustoßen können, ohne in seiner Natur zu liegen?

Wenn wir auf diese kurze Übersicht zurückblicken, so können wir zwei Haupttendenzen unterscheiden, die der Annahme eines kritischen Dualismus entgegenstehen: Zunächst eine allgemeine Neigung zum Monismus¹⁷, eine Neigung, Normen auf Tatsachen zu reduzieren. Die zweite Tendenz liegt tiefer und bildet möglicherweise den Hintergrund der ersten: Sie beruht auf dem Widerstreben, uns einzugestehen, daß wir allein die Verantwortung für unsere ethischen Entscheidungen tragen und daß niemand sonst diese Verantwortung übernehmen kann: weder Gott noch die Natur, noch die Gesellschaft, noch auch die Geschichte. Alle angeführten ethischen Theorien suchen eine Person oder ein Argument ausfindig zu machen, das uns von der Last dieser Verantwortung befreien soll¹⁸. Aber wir können uns nicht vor dieser Verantwortung drücken. *Wir* sind es, die eine Autorität anerkennen, ganz gleich, um welche Autorität es sich auch immer handeln möge. Und wir täuschen uns nur selbst, wenn wir diesen einfachen Umstand nicht erfassen.

VI

Wir kommen nun zu einer ausführlicheren Analyse des platonischen Naturalismus und seiner Beziehung zum Historizismus Platons. Platon verwendet den Ausdruck «*physis*» natürlich nicht immer in gleicher Weise. Die wichtigste Bedeutung, die er mit ihm verbindet, fällt, wie ich glaube, mit der Bedeutung zusammen, die er dem Ausdruck «Wesen» zuschreibt. So wird das Wort «Natur» auch heute noch von den Essentialisten verwendet; noch immer sprechen sie von der Natur der Mathematik, der Natur des induktiven Schließens, der «Natur des Glücks und Elends»¹⁹. In diesem Sinn bedeutet das Wort für Platon nahezu dasselbe wie «Form» oder «Idee». Denn wie wir oben zeigten, ist die Form oder die Idee eines Dinges auch sein Wesen. Der wichtigste Unterschied zwischen Naturen und Formen oder Ideen scheint dieser zu sein: Wie wir sahen, ist die Form oder die Idee eines wahrnehmbaren Dinges nicht in diesem Ding enthalten, sondern von ihm getrennt; sie ist sein Vorvater, sein Ersterzeuger; aber sie (der Vater) überträgt etwas auf die wahrnehmbaren Dinge, auf ihre Nachkommen, die von ihnen erzeugte «Rasse» – nämlich ihre Natur. Die «Natur» ist somit die eingeborene oder ursprüngliche Qualität eines Dinges und insofern sein inhärentes Wesen; sie ist die ursprüngliche Anlage oder Disposition eines Dinges, und sie bestimmt jene unter seinen Eigenschaften, die sowohl seine Ähnlichkeit mit der Form oder Idee bedingen als auch seine Zugehörigkeit zu seiner Form oder Idee.

«Natürlich» ist daher, was einem Ding eingeboren oder ursprünglich zugeteilt ist. «Künstlich» ist hingegen, was später vom Menschen durch äußeren Zwang geändert, hinzugefügt, aufgeprägt wurde. Alle Produkte menschlicher «Kunst» sind, wie Platon wiederholt betont, bestenfalls Kopien der «natürlichen» wahrnehmbaren Dinge. Diese aber sind ihrerseits nur Abbilder der göttlichen Formen oder Ideen; somit sind die Produkte der Kunst Abbilder von Abbildern, zweifach von der Wirklichkeit entfernt, daher weniger gut, weniger wirklich, weniger wahr²⁰ als sogar die veränderlichen (natürlichen) Dinge. Wir sehen, daß Platon mit Antiphon²¹ in mindestens einem Punkt übereinstimmt, in der Annahme nämlich, daß der Gegensatz zwischen Natur und Konvention oder Kunst, dem Gegensatz zwischen Wahrheit und Falschheit, zwischen Wirklichkeit und Erscheinung, zwischen primären oder ursprünglichen und sekundären oder vom Menschen geschaffenen Dingen sowie dem Gegensatz zwischen den Gegenständen rationalen Wissens und den Gegenständen trügerischer Meinung entspricht. Er entspricht auch dem Gegensatz zwischen «den Nachkommen göttlicher Kunstfertigkeit» oder den «Produkten göttlicher Kunst» auf der einen Seite und dem, «was der Mensch aus ihnen macht, das heißt den Produkten menschlicher Kunst»²² auf der anderen. Wenn daher Platon den inneren Wert gewisser Dinge vor Augen zu führen trachtet, so hebt er hervor, daß sie natürlich und nicht künstlich seien. So behauptet er in den *Gesetzen*, daß die Seele als das erste und allen materiellen Dingen Vorherge-

hende betrachtet werden müsse; von ihr müsse man daher sagen, daß sie von Natur aus existiert: «Fast niemand kennt die der Seele innewohnende Macht und insbesondere ihren Ursprung. Sie wissen nicht, daß sie eines der ersten Dinge ist und allen Körpern vorausgeht. ... Mit dem Wort ‚Natur‘ wünscht man das zu beschreiben, was seiner Entstehung nach zuerst da war; wenn es sich aber herausstellt, daß die Seele das erste ist und nicht etwa das Feuer oder die Luft ... so wird man mit vollem Recht gerade ihr den besonderen Vorzug zuerkennen, von Natur aus zu sein²³.» (Platon wiederholt hier seine alte Lehre, daß die Seele den Formen oder Ideen verwandter ist als der Körper; diese Lehre bildet auch die Grundlage seiner Unsterblichkeitslehre.)

Aber Platon lehrt nicht nur, daß die Seele «das erste ist» und daher «von Natur aus» besteht; er gebraucht den Ausdruck «*physis*», sobald er ihn auf den Menschen anwendet, häufig auch als einen Namen für seine geistigen Fähigkeiten, Gaben oder natürlichen Talente; in diesem Sinn ist die «Natur» eines Menschen ziemlich dasselbe wie seine «Seele»; sie ist das göttliche Prinzip, durch das er an der Form oder Idee, am göttlichen Ahnherrn seiner Rasse, teilhat. Auch der Ausdruck «Rasse» wird häufig in einem sehr ähnlichen Sinn verwendet. Eine «Rasse» ist als die Nachkommenschaft desselben Ersterzeugers eine Einheit. Demgemäß muß sie durch eine gemeinsame Natur vereinigt sein. «Rasse» und «Natur» sind daher bei Platon vielfach Synonyma, zum Beispiel dann, wenn er von der «Rasse der Philosophen» oder von denjenigen spricht, die eine «philosophische Na-

tur» haben; und beide Worte sind in ihrem Gebrauch den Worten «Wesen» und «Seele» nahe verwandt.

Platons Lehre von der «Natur» eröffnet einen weiteren Zugang zu seiner historizistischen Methodologie. Da es die Aufgabe der Wissenschaft zu sein scheint, die wahre Natur ihrer Gegenstände zu untersuchen, so ist es die Aufgabe einer Sozial- oder politischen Wissenschaft, die Natur der menschlichen Gesellschaft und des Staates zu studieren. Die Natur eines Dinges ist aber nach Platon sein Ursprung. Zumindest ist sie durch seinen Ursprung bestimmt. Also wird die Methode aller Wissenschaften in der Untersuchung der Ursprünge der Dinge, das heißt in der Untersuchung ihrer «Gründe» bestehen. Auf die Gesellschaftswissenschaften und die politischen Wissenschaften angewendet, führt dieses Prinzip zur Forderung, den Ursprung der Gesellschaft und des Staates zu untersuchen. Die Geschichte wird daher nicht um ihrer selbst willen studiert, sie dient vielmehr als *die Methode der Sozialwissenschaften: Das ist die historizistische Methodologie.*

Was ist die Natur der menschlichen Gesellschaft, des Staates? Diese Grundfrage der Soziologie muß gemäß der historizistischen Methodologie in die folgende Frage umgewandelt werden: Was ist der Ursprung der Gesellschaft und des Staates? Die Antwort, die Platon im *Staat* und in den *Gesetzen*²⁴ gibt, stimmt mit der Position des spirituellen Naturalismus überein, die wir weiter oben beschrieben haben: Der Ursprung der Gesellschaft ist eine Konvention, ein *Gesellschaftsvertrag* – aber nicht nur das. Er ist vielmehr

eine natürliche Übereinkunft, eine Übereinkunft, die auf der menschlichen Natur, genauer, auf der sozialen Natur des Menschen beruht.

Diese soziale Natur des Menschen entspringt der *Unvollkommenheit des menschlichen Individuums*. Im Gegensatz zu Sokrates²⁵ lehrt Platon, daß das menschliche Individuum wegen der in der menschlichen Natur gelegenen Beschränkungen nicht selbstgenügsam sein könne. Obwohl Platon behauptet, daß es sehr verschiedene Grade menschlicher Vollkommenheit gibt, so stellt es sich doch heraus, daß sogar die wenigen relativ vollkommenen Menschen noch immer von anderen (weniger vollkommenen) abhängen – wenn auch nur deshalb, weil jene die schmutzige manuelle Arbeit für sie verrichten²⁶. Sogar die «seltenen und ungewöhnlichen Naturen», die sich der Vollkommenheit nähern, sind solcherart von der Gesellschaft, vom Staate abhängig. Sie können Vollendung nur durch den Staat und im Staat erreichen. Der vollkommene Staat muß ihnen den geeigneten «sozialen Standort» bieten, ohne den sie notwendigerweise verderben und zugrunde gehen. Der Staat ist daher höher zu stellen als das Individuum; denn nur er ist selbstgenügsam (autark), vollkommen und fähig, die notwendige Unvollkommenheit des Individuums aufzuheben.

So hängen also die Gesellschaft und das Individuum voneinander ab. Sie verdanken einander ihre Existenz. Die Gesellschaft verdankt ihre Existenz der menschlichen Natur, die nicht sich selbst genug ist, sondern anderer bedarf.

Und das Individuum verdankt seine Existenz der Gesellschaft, da es nicht selbstgenügsam ist. Aber innerhalb dieses Bereichs gegenseitiger Abhängigkeit manifestiert sich die Überlegenheit des Staates dem Individuum gegenüber auf verschiedene Weise; zum Beispiel in der Tatsache, daß der Keim des Verfalls und der Uneinigkeit eines vollkommenen Staates nicht im Staate selbst, sondern in seinen Individuen heranreift; er hat seine Wurzel in der Unvollkommenheit der menschlichen Seele, der menschlichen Natur; genauer gesprochen in der Tatsache, daß die menschliche Rasse dem Niedergang ausgesetzt ist. Darauf – auf den Ursprung des politischen Verfalls und auf seine Abhängigkeit vom Verfall der menschlichen Natur – werde ich sogleich zurückkommen. Vorerst aber einige Bemerkungen über charakteristische Züge der platonischen Soziologie – insbesondere über Platons Fassung der Theorie vom Gesellschaftsvertrag und über seine Darstellung des Staates als Superindividuum, das heißt seine Fassung der biologischen oder organischen Staatstheorie.

Es ist nicht sicher, ob die Theorie, daß Gesetze durch einen Gesellschaftsvertrag entstehen, zuerst von Protagoras oder von Lykophon (seine Theorie wird im nächsten Kapitel diskutiert werden) vorgeschlagen wurde. Die Idee ist auf jeden Fall mit dem Konventionalismus des Protagoras nahe verwandt. Platon verband mit seinem Naturalismus bewußt konventionalistische Ideen und sogar eine Version der Vertragstheorie. Das ist ein Hinweis darauf, daß der Konventionalismus in seiner ursprünglichen Form nicht

die völlige Willkürlichkeit der Gesetze behauptet haben kann; Platons Bemerkungen über Protagoras legen davon Zeugnis ab²⁷. Wie sehr sich Platon der konventionalistischen Elemente seiner Fassung des Naturalismus bewußt war, das kann man aus einer Stelle der *Gesetze* ersehen. Hier gibt Platon eine Liste der verschiedenen Prinzipien an, auf die sich die politische Autorität gründen läßt; er erwähnt Pindars biologischen Naturalismus (vergleiche weiter oben), «das Prinzip, daß der Starke herrsche, der Schwache aber sich beherrschen lasse»; er nennt es ein «der Natur entsprechendes» Prinzip, «wie es der thebanische Poet Pindar einst aufstellte». Ihm stellt er ein anderes Prinzip gegenüber und empfiehlt es mit dem Hinweis, daß es den Konventionalismus mit dem Naturalismus vereinige: «Aber da ist auch eine Forderung, ... und sie ist das schwerwiegendste Prinzip, der gemäß der Weise führen und herrschen, der Unwissende aber ihm folgen solle; und dies, o Pindar, weisester der Dichter, ist sicher nicht im Widerspruch mit der Natur, sondern ihr gemäß; denn nicht äußerer Zwang ist erfordert, sondern die wahrhaft natürliche Herrschaft eines Gesetzes, das auf gegenseitiger Übereinkunft beruht²⁸.»

In ähnlicher Weise finden wir im *Staat* Elemente der konventionalistischen Vertragstheorie mit naturalistischen (und utilitaristischen) Zügen kombiniert. «Ein Staatswesen entsteht deshalb», so hören wir hier, «weil wir nicht selbstgenügsam sind; ... oder gibt es einen anderen Grund zur Staatengründung? ... Die Menschen versammeln viele ...

Helfer in einer gemeinsamen Siedlung; denn sie benötigen viele Dinge ... und wenn sie ihre Güter teilen, der eine gebend, der andere empfangend, erwartet da nicht jeder auf diese Weise eine Förderung seines Interesses?²⁹» Die Einwohner versammeln sich also, auf daß jeder sein eigenes Interesse fördere; das ist ein Element der Vertragstheorie. Aber dahinter steht die Tatsache, daß sie nicht selbstgenügsam sind, eine Tatsache der menschlichen Natur; und das ist ein naturalistisches Element. Dieses Element wird weiter entwickelt. «Von Natur aus gleicht kein Mensch dem anderen in jeder Hinsicht. Jeder hat seine besondere Natur. Der eine eignet sich zu dieser, der andere zu jener Arbeit ... Würde nun der einzelne Besseres zustande bringen, wenn er in vielen Berufen arbeitet oder nur in einem? ... Sicher wird mehr und Besseres produziert werden, und dies wird auf einfachere Weise geschehen, wenn jedermann eine seinen natürlichen Gaben entsprechende Beschäftigung ausübt.»

So wird das ökonomische Prinzip der Arbeitsteilung eingeführt (und das erinnert uns an die Ähnlichkeit zwischen dem Historizismus Platons und dem der materialistischen Geschichtsauffassung). Aber dieses Prinzip ist hier auf ein Element des biologischen Naturalismus gegründet, auf die natürliche Ungleichheit der Menschen. Diese Annahme kommt zuerst auf ganz unauffällige und scheinbar unschuldige Weise herein. Wir werden aber im nächsten Kapitel sehen, daß sie weitreichende Konsequenzen hat. Es stellt sich nämlich heraus, daß die einzig wirklich bedeutsame Arbeitsteilung die zwischen Herrschern und Beherrs-

ten ist. Und diese beruht angeblich auf der natürlichen Ungleichheit zwischen Herren und Sklaven, Weisen und Unwissenden.

Wie wir gesehen haben, enthält Platons Position ein Gutteil Konventionalismus und biologischen Naturalismus. Das ist weiter nicht überraschend, wenn wir bedenken, daß Platon im großen und ganzen ein spiritueller Naturalist ist; und diese Position läßt, wegen ihrer Vagheit, alle derartigen Kombinationen mit Leichtigkeit zu. Diese spirituelle Fassung des Naturalismus ist vielleicht am besten in den *Gesetzen* dargestellt: «Die Menschen sagen», so schreibt Platon, «daß die größten und schönsten Dinge natürlich seien ... die geringen hingegen künstlich.» So weit stimmt er zu, aber hierauf folgt ein Angriff auf die Materialisten, nach denen «Feuer und Wasser, Erde und Luft alle von Natur aus bestehen ...», und die sagen, «daß alle normativen Gesetze unnatürlich, künstlich und auf unwahren Vorurteilen aufgebaut sind». Dagegen zeigt er zuerst, daß weder die Körper noch die Elemente, sondern allein die Seele wahrhaft «von Natur aus besteht»³⁰. (Ich habe diese Stelle weiter oben angeführt.) Daraus wird dann geschlossen, daß Ordnung und Gesetz gleichfalls von Natur aus bestehen müssen, da sie der Seele entspringen: «Wenn die Seele ursprünglicher ist als der Körper, dann sind auch die Dinge, die von der Seele abhängen (die spirituellen Dinge), ursprünglicher als die vom Körper abhängigen Dinge ... und die Seele ordnet und lenkt alle Dinge.» Dies ist der theoretische Hintergrund für die Lehre, «daß Gesetze und zweckvolle Institutionen

von Natur aus bestehen und nicht durch etwas, das niedriger steht als die Natur, da sie der Vernunft und wahrem Denken entspringen». Das ist eine klare Stellungnahme im Sinne des spirituellen Naturalismus; und sie ist mit positivistischen Ansichten konservativer Art verbunden: «Eine gedankenvolle und kluge Gesetzgebung wird eine höchst mächtige Hilfe finden, da die Gesetze unverändert bleiben, sobald sie einmal schriftlich niedergelegt wurden.» Aus all dem ist folgendes zu ersehen: Kein Argument, das sich aus Platons spirituellem Naturalismus herleiten ließe, ist imstande, irgendeine Frage über den «gerechten» oder «natürlichen» Charakter irgendeines besonderen Gesetzes zu beantworten. Für die Anwendung auf praktische Probleme ist diese Lehre viel zu vage. Außer einigen allgemeinen Argumenten zugunsten des Konservativismus hat sie nicht viel zu bieten. In der Praxis ist alles der Weisheit des großen Gesetzgebers überlassen (ein gottähnlicher Philosoph ist er, und sein Bild – insbesondere in den *Gesetzen* – ist zweifellos ein Selbstporträt; vergleiche Kapitel 8). Im Gegensatz dazu hat jedoch Platons Lehre von der gegenseitigen Abhängigkeit von Staat und Individuum mehr greifbare Resultate, und dasselbe gilt von seinem der Gleichheit feindlichen biologischen Naturalismus.

VII

Wie oben angedeutet wurde, hält Platon den idealen Staat wegen seiner Selbstgenügsamkeit für das vollkommene Individuum; der individuelle Bürger ist dementsprechend

das unvollkommene Abbild des Staates. Der Staat ist eine Art Superorganismus, ein Leviathan. Damit wird die sogenannte organische oder biologische Theorie des Staates ins Abendland eingeführt. Das Grundsätzliche dieser Theorie wird später kritisiert werden³¹. Hier möchte ich zunächst auf folgendes aufmerksam machen: Platon verteidigt diese Theorie nicht, und wir finden sie bei ihm kaum explizit formuliert; sie ist jedoch deutlich genug impliziert. Tatsächlich bildet die fundamentale Analogie zwischen dem Staat und dem menschlichen Individuum eines der Hauptthemen des *Staates*. Es ist in diesem Zusammenhang wohl der Erwähnung wert, daß die Analogie mehr der Förderung der Analyse des Individuums als der Analyse des Staates dient. Es läßt sich die Ansicht vertreten, daß Platon (möglicherweise unter dem Einfluß Alkmaions) nicht so sehr eine biologische Theorie des Staates als eine politische Theorie des menschlichen Individuums gibt³². Diese Ansicht befindet sich, wie ich denke, in vollkommener Übereinstimmung mit seiner Lehre, daß das Individuum niedriger steht als der Staat, daß es eine schlechte Kopie des Staates ist. Gerade dort, wo Platon seine grundlegende Analogie einführt, gebraucht er sie als eine Methode zur Erklärung und Klärung des Individuums. Der Staat, so heißt es, ist größer als das Individuum und daher einfacher zu untersuchen. Dies gilt als Grund für den Vorschlag, «die Untersuchung» (nämlich der Natur der Gerechtigkeit) «im Staat zu beginnen und nachher im Individuum fortzusetzen, ständig nach Ähnlichkeiten Ausschau haltend

... Können wir nicht erwarten, daß wir so leichter finden werden, was wir suchen?»

Platon hält das Bestehen seiner fundamentalen Analogie für erwiesen. (Man kann dies aus der Weise ersehen, in der er sie einführt.) Dies ist, wie mir scheint, ein Ausdruck seines Verlangens nach einem einheitlichen, harmonischen, einem «organischen Staat», nach einer primitiveren Gesellschaftsform (vergleiche Kapitel 10). Der Stadtstaat soll klein bleiben, so sagt er – und er soll nur so lange wachsen, als sein Wachstum seine Einheit nicht gefährdet. Der ganze Staat soll seiner Natur nach eins sein und nicht vieles³³. Platon hebt also die «Einheit», die einheitliche Geschlossenheit, die Individualität seines Staates hervor. Aber er betont auch die «Vielheit» des menschlichen Individuums. Seiner Analyse zufolge ist die menschliche Seele in drei Teile – Vernunft, Energie und Begierde (tierische Instinkte) – geteilt. Diese drei Teile entsprechen den drei Klassen seines Staates, den Wächtern, den Kriegern und den Arbeitern (die sich, wie Heraklit sagte, noch immer «den Wanst füllen wie das Vieh»). Er geht so weit, daß er diese Teile einander wie «verschiedene und in Streit befindliche Personen»³⁴ gegenüberstellt. «Wir hören also», schreibt Grote, «daß der Mensch, obgleich scheinbar eins, tatsächlich vieles ist ... Obgleich das vollkommene Staatswesen scheinbar vieles ist, ist es in Wirklichkeit eins.» Dies entspricht natürlich dem idealen Charakter des Staates, dessen unvollkommenes Abbild der Mensch ist. Ein solches Hervorheben der Einheit und Ganzheit,

insbesondere der Einheit und Ganzheit des Staates, vielleicht aber auch der Welt, kann man eine Ganzheitslehre oder einen «Holismus» nennen. Platons Holismus ist, wie ich glaube, eng mit dem Stammeskollektivismus verwandt, auf den ich in früheren Kapiteln verwiesen habe. Platon sehnt sich nach der verlorenen Einheit des Stammeslebens. Ein Leben voll von Veränderung, inmitten einer sozialen Revolution erscheint ihm unwirklich. Nur ein stabiles Ganzes, das ewig andauernde Kollektiv, hat Wirklichkeit, nicht aber die vergehenden Individuen. Es ist «natürlich» für das Individuum, dem Ganzen zu dienen. Dieses Ganze aber ist nicht nur eine Versammlung von Individuen, sondern eine «natürliche» Einheit höherer Ordnung.

Platon gibt eine hervorragende soziologische Beschreibung dieser «natürlichen», das heißt kollektivistischen Lebensweise eines primitiven Stammes. «Das Gesetz», so schreibt er im *Staat*, «hat die Aufgabe, die Wohlfahrt des ganzen Gemeinwesens herbeizuführen; teils durch Überredung, teils durch Zwang sucht es um die Bürger das Band der Einigkeit zu schlingen. Es läßt sie der Wohltaten teilhaftig werden, mit denen jeder von ihnen der Gemeinschaft zu nützen vermag. Und in der Tat ist es das Gesetz, das für den Staat Menschen von der richtigen Einstellung schafft; nicht, um einen jeden nach Belieben handeln oder wandeln zu lassen; nein, es benützt sie alle als Bindeglieder des Gemeinwesens³⁵.» Ein emotionaler Ästhetizismus, ein Verlangen nach Schönheit ist in dieser Ganzheitslehre enthalten. Man kann dies zum Beispiel aus einer Bemerkung

kung in den *Gesetzen* ersehen: «Jeder Künstler ... stellt den Teil nur des Ganzen wegen her, nicht das Ganze des Teiles wegen.» An derselben Stelle finden wir auch eine wahrhaft klassische Formulierung des moralischen Holismus: «Du bist um des Ganzen willen geboren, nicht das Ganze um deinetwillen.» Innerhalb dieses Ganzen müssen die verschiedenen Individuen und Gruppen von Individuen mit ihrer natürlichen Ungleichheit ihre besonderen und sehr ungleichen Dienste leisten.

All dies würde nahelegen, daß Platons Theorie eine Form der Organtheorie des Staates gewesen ist, auch dann, wenn er nicht manchmal vom Staate als von einem Organismus gesprochen hätte. Aber da er dies tat, so besteht kein Zweifel, daß er als ein Exponent oder vielmehr als einer der Urheber dieser Theorie zu bezeichnen ist. Da er nicht in allgemeiner Weise die Ähnlichkeit des Staates mit dem einen oder dem anderen Organismus beschreibt, sondern annimmt, daß er mit menschlichen Individuen, genauer, mit der menschlichen Seele verglichen werden könne, so können wir seine Fassung der Theorie eine personalistische oder psychologische nennen. Insbesondere entspricht das Leiden des Staates, die Auflösung seiner Einheit, dem Leiden der menschlichen Seele, der menschlichen Natur. Es ist mit der Verworfenheit der menschlichen Natur, vor allem der Natur der Mitglieder der regierenden Klasse nicht nur lose verbunden, sondern direkt durch sie hervorgebracht. Jeder einzelne typische Zustand, der im Verlauf der Entartung des Staates eintritt, wird durch ein entsprechendes Stadium der

Entartung der menschlichen Seele, der menschlichen Natur, der menschlichen Rasse verursacht. Und da angenommen wird, daß dieser moralische Verfall aus dem Verfall der Rasse hervorgeht, so stellt sich heraus, daß das biologische Element in Platons Naturalismus bei der Begründung seines Historizismus die wichtigste Rolle spielt. Denn die Geschichte des Untergangs des ersten oder vollkommenen Staates ist nichts anderes als die Geschichte der biologischen Degeneration der Menschenrasse.

VIII

Die Frage, wie und warum die erste Veränderung eintrat, und wie es zum Verfall kam, bildet eine der Hauptschwierigkeiten in Platons historizistischer Gesellschaftslehre. Darauf haben wir im letzten Kapitel verwiesen. Der erste, der natürliche und vollkommene Stadtstaat, kann den Keim der Auflösung nicht in sich tragen, «denn ein Staat, der den Keim der Auflösung in sich trägt, ist aus gerade diesem Grunde unvollkommen»³⁶. Platon versucht diese Schwierigkeit zu überwinden, indem er die Schuld nicht der Verfassung des ersten oder vollkommenen Staates, sondern seinem eigenen allgemein gültigen historischen, biologischen oder vielleicht sogar kosmologischen Verfallsgesetz in die Schuhe schiebt³⁷: «Alles Geschaffene muß verfallen.» Aber diese allgemeine Theorie bietet keine wirklich befriedigende Lösung. Denn sie erklärt nicht, warum nicht einmal ein hinreichend vollkommener Staat dem Verfallsgesetz zu entkommen vermag. Und Platon deutet in der Tat an, daß

der historische Verfall hätte vermieden werden können³⁸, wenn die Herrscher des ersten oder natürlichen Staates geschulte Philosophen gewesen wären. Das war jedoch nicht der Fall. Sie waren nicht (wie er es von den Regenten seines himmlischen Staates verlangt) in der Mathematik und der Dialektik bewandert; und um die Entartung zu vermeiden, hätten sie der Einführung in die höheren Mysterien der Eugenik bedurft, jener Wissenschaft, die «die Reinhaltung der Rasse der Wächter» lehrt und die Anweisungen darüber enthält, wie eine Vermischung des vornehmen Metalls in ihren Adern mit dem gemeinen Metall der Arbeiter vermieden werden kann. Aber diese höheren Mysterien sind schwer zu enthüllen. Platon unterscheidet im Gebiet der Mathematik, Akustik und Astronomie scharf zwischen bloßer (trügerischer) Meinung, die durch Erfahrung verdorben ist, keine Genauigkeit erreichen kann, die sich, alles in allem, auf niederer Stufe befindet, auf der einen Seite und reinem rationalem Wissen, das exakt und frei von sinnlicher Erfahrung ist, auf der anderen. Diese Unterscheidung wendet er auch auf das Gebiet der Eugenik an. Eine bloß empirische Zuchtlehre kann nicht genau sein. Sie kann daher die Rasse nicht völlig rein erhalten. Dies erklärt den Niedergang des Urstaates, der so gut, das heißt seiner Form oder Idee so ähnlich ist, daß «ein so gebauter Staat sich kaum erschüttern läßt». «Dies jedoch», so setzt Platon fort, «ist die Weise, in der er zugrunde geht», und er macht sich daran, seine *Lehre von der Züchtung* darzulegen, von seiner magischen *Zahl* und vom Niedergang des Menschen.

Alle Pflanzen und Tiere, so teilt er uns mit, müssen unter Beachtung bestimmter Zeitperioden gezüchtet werden, wenn Unfruchtbarkeit und Entartung vermieden werden sollen. Die Herrscher des besten Staates verfügen über eine genaue Kenntnis dieser Perioden, die mit der Länge des Lebens der Rasse zusammenhängen, und sie verwenden diese Kenntnis bei der Zucht der Herrenrasse.

Diese Kenntnis ist jedoch nicht rational, sondern bloß empirisch; sie ist *«durch Wahrnehmung unterstützte (auf Wahrnehmung gegründete) Berechnung»*. (Vergleiche das nächste Zitat.) Wir haben aber eben gesehen, daß Wahrnehmung und Erfahrung nie genau und verläßlich sein können. Denn ihre Gegenstände sind nicht die reinen Formen oder Ideen, sondern die veränderlichen Dinge; und da den Wächtern kein besseres Wissen zur Verfügung steht, kann die Zucht nicht rein gehalten werden, und die Entartung setzt ein. Platon erklärt die Situation auf folgende Weise: *«Jene Männer, die ihr zu Lenkern eures Staates herangezogen habt, mögen im Bezug auf eure Rasse»* (d. h. im Bezug auf die Rasse der Menschen im Gegensatz zur Rasse der Tiere) *«ein genügendes Ausmaß an Weisheit besitzen. Da sie aber Berechnungen verwenden, die auf Wahrnehmung gegründet sind, so wird es ihnen gelegentlich nicht gelingen, einen guten oder überhaupt keinen Nachkommen zu erhalten.»* In Ermangelung einer rein rationalen Methode³⁹ *«werden sie Fehler begehen und eines Tages Kinder auf falsche Art zeugen»*. In der darauffolgenden Stelle deutet Platon – ziemlich dunkel – an, daß dies nunmehr durch

die Entdeckung einer rein rationalen und mathematischen Wissenschaft vermieden werden könne; diese besitzt in der «*platonischen Zahl*» (eine Zahl, die das wahre Zeitmaß der menschlichen Rasse bestimmt) den Schlüssel zum Grundgesetz der höheren Eugenik. Da aber die Wächter in alten Zeiten den Pythagoreischen Zahlenmystizismus und damit den Schlüssel zur höheren Zuchtlehre nicht kannten, so mußte der sonst vollkommene natürliche Staat verfallen. Platon enthüllt teilweise die Geheimnisse seiner mysteriösen *Zahl*, und er setzt fort: «diese ... Zahl ist Herrin über bessere oder schlechtere Geburten; und immer, wenn die Wächter dieser Dinge (wie ihr wißt) unkundig, Braut und Brautgemahl auf eine falsche Weise vereinigen⁴⁰, so werden die Kinder weder gute Naturen besitzen noch glücklich sein. Auch die besten unter ihnen ... werden sich als unwürdig erweisen, sobald sie ihren Vätern in der Ausübung der Macht nachgefolgt sind; und wenn sie einmal Wächter sind, dann werden sie auf uns nicht mehr hören» – nämlich in Dingen musikalischer und gymnastischer Erziehung und, wie Platon besonders hervorhebt, im Überwachen der Zucht. «Und es werden daher Herrscher ernannt werden, die für ihre Aufgabe als Wächter gänzlich ungeeignet sind, für die Aufgabe nämlich, das Metall in den Rassen (die Hesiods Rassen sind ebensogut wie die euren) zu überwachen und zu überprüfen – das Gold, das Silber, das Erz und das Eisen. So wird sich Eisen mit Silber und Erz mit Gold vermengen, und Veränderung, absurde Gesetzlosigkeit wird aus dieser Mischung entspringen. Sobald aber diese geboren

sind, erzeugen sie Streit und Feindschaft. Solcherart ist also die Herkunft und die Geburt der Zwietracht zu schildern, wo immer sie entsteht.»

Das ist Platons Mythos von der *Zahl* und vom Niedergang des Menschen. Er ist die Grundlage seiner historizistischen Soziologie, insbesondere aber seines fundamentalen Gesetzes sozialer Revolutionen, das wir im letzten Kapitel diskutierten⁴¹. Denn die Entartung der Rassen erklärt den Ursprung der Zwietracht innerhalb der herrschenden Klasse und damit den Ursprung der historischen Entwicklung. Der innere Zwiespalt der menschlichen Natur, das Schisma der Seele, führt zum Schisma der herrschenden Klasse. Wie bei Heraklit ist der Krieg, der Klassenkampf der Vater und die Triebkraft der Veränderung und der Geschichte des Menschen. Diese aber ist nichts anderes als die Geschichte des Zusammenbruchs der Gesellschaft. Platons idealistischer Historizismus ruht also, wie wir sehen, letztlich nicht auf einer geistigen, sondern auf einer biologischen Basis; er beruht auf einer Art Metabiologie⁴² der Rasse der Menschen. Platon war nicht nur ein Naturalist mit einer biologischen Staatstheorie. Er war auch der erste Vertreter einer biologischen Rassentheorie der Sozialdynamik und der politischen Geschichte. «Die Platonische Zahl», so sagt Adam⁴³, «ist somit die Fassung, in die Platons ‚Philosophie der Geschichte‘ gefügt ist.»

Es scheint mir angemessen, diesen Abriß von Platons deskriptiver Soziologie mit einer Zusammenfassung und einer Bewertung zu beenden:

Platon gelang in der Tat eine erstaunlich wahre, wenn auch natürlich etwas idealisierte Rekonstruktion einer frühgriechischen kollektivistischen Stammesgesellschaft, die der Gesellschaftsform Spartas ähnlich war. Eine Analyse der Kräfte (insbesondere der ökonomischen Kräfte), die die Stabilität einer solchen Gesellschaft bedrohen, gab ihm die Möglichkeit, das allgemeine Verfahren sowie die sozialen Institutionen zu beschreiben, die zu ihrer Bewahrung notwendig sind. Außerdem rekonstruierte er die wirtschaftliche und die historische Entwicklung der griechischen Stadtstaaten.

Diese Leistung ist beeinträchtigt durch seinen Haß gegen die Gesellschaft, in der er lebte, und durch seine romantische Liebe für die alte Stammesform des Soziallebens. Diese Haltung führte ihn zur Aufstellung eines unhaltbaren Gesetzes der historischen Entwicklung, nämlich des Gesetzes vom allgemeinen Niedergang und Verfall. Die gleiche Haltung ist für die irrationalen, phantastischen, romantischen Elemente seiner sonst glänzenden Analyse verantwortlich. Andererseits schärften sein persönliches Interesse und seine Parteilichkeit seinen Blick und machten so seine Leistung erst möglich. Er leitete seine historizistische Theorie aus der phantastischen philosophischen Lehre her, daß die sich wandelnde sichtbare Welt nur eine im Zerfall begriffene Kopie einer unveränderlichen, unsichtbaren Welt darstellt. Aber der geniale Versuch, einen historizistischen Pessimismus mit einem ontologischen Optimismus zu verbinden, führt zu Schwierigkeiten, sobald man ihn weiter

ausdenkt. Diese Schwierigkeiten zwangen ihn zur Annahme eines biologischen Naturalismus. Und dieser führte ihn (zusammen mit dem «Psychologismus»⁴⁴, das heißt der Theorie, daß die Gesellschaft von der «menschlichen Natur» ihrer Mitglieder abhängt) weiter zu Mystizismus und Aberglauben und gipfelte in einer pseudorationalen mathematischen Lehre von der Züchtung der Rassen. Beide Lehren gefährdeten sogar die eindrucksvolle Einheit seines theoretischen Gebäudes.

IX

Im Rückblick auf dieses Gebäude überlegen wir kurz seinen Grundplan⁴⁵. Dieser Grundplan, von einem großen Baumeister erschaut, zeigt einen fundamentalen metaphysischen Dualismus in Platons Denken. Auf dem Gebiet der Logik erscheint dieser Dualismus als der Gegensatz zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen. Im Gebiet mathematischer Spekulation zeigt er sich als der Gegensatz zwischen dem einen und den vielen. Auf dem Gebiet der Erkenntnislehre als der Gegensatz zwischen dem rationalen Wissen, das auf reines Denken gegründet ist, und der auf speziellen Erfahrungen beruhenden Meinung. Auf dem Gebiet der Ontologie als der Gegensatz zwischen der einen, ursprünglichen, unveränderlichen und wahren Wirklichkeit und den vielen, wechselnden und trügerischen Erscheinungen; zwischen dem reinen Sein und dem Werden oder genauer der Veränderung. Auf dem Gebiet der Kosmologie zeigt er sich als der Gegensatz zwischen

dem Zeugenden und dem Gezeugten, das dem Untergang geweiht ist; in der Ethik als der Gegensatz zwischen dem Guten, das heißt zwischen dem, das Bestand hat, und dem Bösen, das heißt dem, das vergeht. In der Politik schließlich tritt Platons Dualismus als der Gegensatz zwischen dem einen Kollektiv, dem Staate, das Vollkommenheit und Unabhängigkeit erreichen kann, und der großen Masse des Volkes, den vielen Individuen, den Einzelmenschen zutage, die unvollkommen und unabhängig bleiben müssen und deren Besonderheit um der Einheit des Staates willen zu unterdrücken ist. (Vergleiche das nächste Kapitel.) Und diese ganze dualistische Philosophie entsprang, wie ich glaube, dem drängenden Wunsch, den Kontrast zwischen der Vision einer idealen Gesellschaftsordnung und dem hasenswerten tatsächlichen Zustand auf sozialem Gebiet zu erklären – den Kontrast zwischen einer stabilen Gesellschaft und einer Gesellschaft im Zustande der Revolution.

Platons Politisches Programm

SECHSTES KAPITEL:

DIE TOTALITÄRE GERECHTIGKEIT

Die Analyse von Platons Soziologie erleichtert die Erläuterung seines politischen Programms. Seine grundlegenden Forderungen lassen sich in zwei Formeln ausdrücken; die erste entspricht seiner idealistischen Theorie von Ruhe und Veränderung, die zweite seinem Naturalismus. Die idealistische Formel lautet: *Bringt jegliche politische Veränderung zum Stillstand!* Veränderung, Bewegung ist übel, Ruhe göttlich¹; es ist möglich, der Veränderung Einhalt zu gebieten, wenn der Staat als eine genaue Kopie seines Urbildes, der Form oder Idee des Staates, aufgebaut wird. Auf die Frage, wie sich dies durchführen läßt, antwortet die naturalistische Formel: *Zurück zur Natur!* Zurück zum ursprünglichen Staat unserer Vorfäter, zurück zu dem primitiven Staat, der in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur gegründet wurde und der daher beständig ist; zurück zum Stammespatriarchat der Zeit vor dem Niedergang, zur natürlichen Klassenherrschaft der weisen wenigen über die unwissenden vielen.

Ich glaube, daß sich praktisch alle Elemente des politischen Programms Platons aus diesen Forderungen herleiten lassen. Sie beruhen ihrerseits auf seinem Historizismus; und sie müssen zusammen mit seinen soziologischen Lehren

von den Voraussetzungen einer gefestigten Klassenherrschaft betrachtet werden. Die Grundelemente, an die ich hier denke, sind:

[A] Die strenge Klassenteilung; das heißt die herrschende Klasse, bestehend aus Hirten und Wachhunden, muß streng vom menschlichen Herdenvieh geschieden werden.

[B] Die Identifikation des Schicksals des Staates mit dem Schicksal der herrschenden Klasse; das ausschließliche Interesse an dieser Klasse und an ihrer Einheit; und, im Dienste dieser Einheit, die starren Regeln zur Züchtung und Erziehung dieser Klasse sowie die strenge Überwachung ihrer Mitglieder und die Kollektivisierung aller ihrer Interessen.

Aus diesen Grundelementen lassen sich andere Elemente herleiten, zum Beispiel die folgenden:

[C] Die herrschende Klasse hat ein Alleinrecht auf Dinge wie kriegerische Tugenden und militärische Ausbildung; sie allein darf Waffen tragen und sie allein hat Anspruch auf Erziehung jeglicher Art; sie ist aber von der Teilnahme an wirtschaftlicher Tätigkeit, insbesondere vom Geldverdienen, zur Gänze ausgeschlossen.

[D] Eine Zensur muß die gesamte intellektuelle Tätigkeit der herrschenden Klasse kontrollieren, während eine unausgesetzte Propaganda ihre Gedanken zu prägen und gleichzuschalten hat. Neuerungen in Erziehung, Gesetzgebung und Religion sind zu verhindern oder zu unterdrücken.

[E] Der Staat muß sich selbst versorgen können. Er muß nach ökonomischer Autarkie streben; sonst wären nämlich seine Herrscher entweder von den Händlern abhängig, oder sie würden selbst zu Händlern werden. Das eine würde ihre Macht, das andere ihre Einheit und das innere Gleichgewicht des Staates untergraben.

Nicht zu Unrecht, glaube ich, kann man ein solches Programm totalitär nennen. Und es beruht sicher auf einer historizistischen Soziologie.

Aber ist das auch alles? Gibt es nicht andere Züge in Platons Programm, Elemente, die weder totalitär sind noch auf dem Historizismus beruhen? Wie steht es mit Platons brennender Sehnsucht nach dem Guten und Schönen oder mit seiner Liebe für Weisheit und Wahrheit? Welche Bewandnis hat es mit seiner Forderung, daß die Weisen, die Philosophen herrschen sollten? Was sollen wir davon halten, daß er hoffte, die Bürger seines Staates tugendhaft und glücklich zugleich zu machen? Und was von seiner Forderung, daß der Staat auf Gerechtigkeit gegründet werden sollte? Selbst Autoren, die Platon kritisch gegenüberstehen, glauben, daß sich seine politischen Lehren trotz gewisser Ähnlichkeiten von den modernen totalitären Lehren deutlich unterscheiden und zwar durch jene Ziele Platons: die Wohlfahrt der Bürger und die Herrschaft der Gerechtigkeit. Crossman zum Beispiel, dessen kritische Einstellung man aus der Bemerkung ermessen kann, daß «Platons Philosophie den wildesten und gründlichsten Angriff auf liberale Ideen darstellt, den die Geschichte

kennt»², scheint dennoch zu glauben, daß Platon die «Errichtung eines vollkommenen Staates» plant, «in dem jeder Bürger wirklich glücklich ist.» Ein anderes Beispiel ist Joad. Er diskutiert ziemlich ausführlich die Ähnlichkeit zwischen dem Programm Platons und dem des Faschismus, behauptet aber, daß es fundamentale Unterschiede gäbe, da der «gewöhnliche Mensch» in Platons bestem Staat «... ein solches Ausmaß an Glückseligkeit erlangt, als seiner Natur entspricht», und da dieser Staat auf den Ideen «eines absolut Guten und einer absoluten Gerechtigkeit» errichtet sei.

Trotz solcher Argumente glaube ich, daß Platons politisches Programm, weit davon entfernt, dem totalitären Systeme moralisch überlegen zu sein, im Grunde mit ihm identisch ist. Einwände gegen diese Ansicht beruhen, wie mir scheint, auf einem alten und tief verwurzelten Vorurteil zugunsten der Idealisierung Platons. Crossman hat viel dazu beigetragen, diese Neigung aufzudecken und zu zerstören. Man kann das aus einem Satz ersehen wie diesem: «Vor dem Weltkrieg ... wurde Platon ... kaum je geradeheraus als ein Reaktionär verurteilt, der sich entschlossen jedem Grundsatz des liberalen Glaubensbekenntnisses entgegenstellte. Statt dessen erhob man ihn in einen höheren Rang ... entfernt vom praktischen Leben, von einem transzendenten Gottesstaat träumend stellte man ihn dar³.» Aber Crossman selbst ist von der Tendenz nicht frei, die er so klar aufdeckt. Es ist interessant, daß diese Tendenz so lange fortbestehen konnte, und dies trotz der Tatsache, daß Grote und Gomperz auf den reaktionären Charakter einiger

Lehren des *Staates* und der *Gesetze* verwiesen hatten. Aber nicht einmal diese Denker sahen alle Folgen der erwähnten Lehren; sie zweifelten niemals daran, daß Platon im Grunde ein Vertreter humanitärer Prinzipien war. Und ihre Kritik wurde entweder ignoriert oder als Mangel an Verständnis und Wertschätzung für Platon ausgelegt, den die Christen für einen «Christen vor Christus» und Revolutionäre für einen Revolutionär hielten. Dieses völlige Vertrauen zu Platon ist zweifellos noch immer vorherrschend. Zum Beispiel findet es Field notwendig, seine Leser darauf aufmerksam zu machen, daß «wir Platon völlig mißverstehen, wenn wir ihn für einen revolutionären Denker halten». Das ist natürlich sehr wahr; und diese Warnung hätte klarerweise keinen Sinn, wäre nicht die Tendenz ziemlich weit verbreitet, Platon zu einem revolutionären Denker oder zumindest zu einem Fortschrittler zu stempeln. Aber Field selbst teilt diese Ansicht, wenn er fortfährt, Platon habe sich «in scharfem Gegensatz zu den neuen und umstürzlerischen Tendenzen seiner Zeit» befunden. Hier akzeptiert er Platons Zeugnis vom subversiven Charakter dieser neuen Tendenzen sicher zu bereitwillig. Die Feinde der Freiheit haben ihre Verteidiger stets umstürzlerischer Absichten bezichtigt. Und fast immer glückte es ihnen, die Arglosen und Wohlmeinenden zu überreden.

Die Idealisierung des großen Idealisten durchdringt nicht nur die Interpretationen der Schriften Platons, sondern auch die Übersetzungen. Drastische Bemerkungen von Seiten Platons, die nicht zu dem passen, was ein Vertreter

humanitärer Prinzipien nach Ansicht des Übersetzers sagen sollte, werden häufig entweder abgeschwächt oder nicht verstanden. Im englischen Schrifttum beginnt diese Tendenz bereits mit der Übersetzung des Titels von Platons sogenannter «Republic». Wenn wir diesen Titel hören, dann denken wir zuallererst, der Autor müsse ein Liberaler, wenn nicht ein Revolutionär gewesen sein. Aber der Titel «Republic» ist ganz einfach die englische Form der lateinischen Übersetzung eines griechischen Wortes, das keinerlei Assoziationen dieser Art mit sich führte und dessen genaue Übersetzung «die Verfassung» oder «der Stadtstaat» oder «der Staat» lauten würde. Die traditionelle englische Übersetzung «Republic» hat zweifellos zur allgemeinen Überzeugung beigetragen, Platon könne kein Reaktionär gewesen sein.

Angesichts all der Ausführungen über das Gute, über die Gerechtigkeit und über die anderen hier erwähnten Ideen, die sich bei Platon finden, bedarf meine These der Verteidigung, daß seine politischen Forderungen rein totalitär und antihumanitär sind. Zu diesem Zweck unterbreche ich die Analyse des Historizismus für die nächsten vier Kapitel und wende mich einer kritischen Untersuchung der erwähnten ethischen Ideen und ihrer Rolle innerhalb der politischen Forderungen Platons zu. Im vorliegenden Kapitel werde ich die Idee der Gerechtigkeit untersuchen; in den drei darauffolgenden Kapiteln die Lehre, daß die Weisesten und Besten herrschen sollten sowie die Ideen der Wahrheit, der Weisheit, des Guten und des Schönen.

I

Was meinen wir eigentlich, wenn wir von «Gerechtigkeit» sprechen? Ich glaube nicht, daß verbale Fragen dieser Art besonders wichtig sind oder daß es möglich ist, sie in wohlbestimmter Weise zu beantworten; denn Ausdrücke wie der erwähnte werden immer in verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Es scheint mir jedoch, daß den meisten von uns, insbesondere aber denjenigen, deren allgemeine Einstellung eine humanitäre ist, beim Hören des Wortes «Gerechtigkeit» etwa das folgende vorschwebt: [a] Gleiche Verteilung der Lasten der Staatsbürgerschaft, das heißt der im sozialen Leben notwendigen Einschränkungen der Freiheit⁴; [b] gleiche Behandlung der Bürger vor dem Gesetz, vorausgesetzt natürlich, daß [c] die Gesetze selbst einzelne Bürger oder Gruppen oder Klassen weder begünstigen noch benachteiligen; [d] Unparteilichkeit der Gerichtshöfe; und [e] gleicher Anteil an den Vorteilen (und nicht nur an den Lasten), die die Mitgliedschaft im Staate dem Bürger zu bieten vermag. Hätte Platon mit dem Wort «Gerechtigkeit» irgend etwas von dieser Art gemeint, dann wäre meine Behauptung, daß sein Programm rein totalitär ist, sicher falsch, und es wäre all den Autoren recht zu geben, die annehmen, daß Platons Politik auf einer annehmbaren humanitären Basis beruht. Es ist jedoch eine Tatsache, daß Platon unter «Gerechtigkeit» etwas ganz anderes verstanden hat.

Was verstand Platon unter «Gerechtigkeit»? Ich behauptete, daß er im *Staat* den Ausdruck «gerecht» als Synonym

für «das, was im Interesse des besten Staates gelegen ist», verwendet. Und was ist im Interesse dieses besten Staates gelegen? Daß alle Veränderung durch Aufrechterhalten einer strengen Klassenteilung und Klassenherrschaft zum Stillstand gebracht werde. Wenn diese Interpretation richtig ist, dann folgt, daß Platons politisches Programm mit seiner Forderung nach Gerechtigkeit auf dem Niveau totalitärer Lehren verbleibt; und wir hätten daraus die Lehre zu ziehen, daß wir uns vor der Gefahr hüten müssen, durch bloße Worte beeindruckt zu werden.

Die Gerechtigkeit ist das zentrale Thema des *Staates*; tatsächlich lautet der traditionelle Untertitel dieses Werkes «Über die Gerechtigkeit». Bei seiner Untersuchung der Natur der Gerechtigkeit macht sich Platon die im letzten Kapitel erwähnte⁵ Methode zunutze; er versucht zuerst, dieser Idee im Staate nachzuspüren; hierauf versucht er, das Ergebnis auf das Individuum anzuwenden. Man kann nicht sagen, daß Platons Frage «Was ist Gerechtigkeit?» eine schnelle Antwort findet, denn sie wird erst im vierten Buch beantwortet. Die Überlegungen, die zu ihr hinführen, werden an einer späteren Stelle dieses Kapitels ausführlicher zu analysieren sein. In Kürze sind es die folgenden:

Der Staat beruht auf der menschlichen Natur, ihren Bedürfnissen und ihren Beschränkungen⁶. «Wir haben festgestellt und, wie du dich erinnern wirst, ständig wiederholt, daß jedermann in unserem Staatswesen nur eine Arbeit ausüben solle; nämlich diejenige Arbeit, für die seine Natur am besten geeignet ist.» Jedermann soll sich um seine

eigenen Angelegenheiten kümmern. Das ist der Schluß, den Platon hieraus zieht; der Zimmermann soll sich auf das Zimmerhandwerk beschränken, der Schuhmacher auf die Herstellung von Schuhen. Es ist zwar nicht weiter schädlich, wenn zwei Arbeiter ihren natürlichen Platz innerhalb des Staates vertauschen. «Sollte aber einer, der von Natur aus ein Arbeiter ist (oder ein Mitglied der geldverdienenden Klasse) ... es fertigbringen, den Kriegerberuf zu ergreifen; oder sollte zum Beispiel ein Krieger in die Klasse der Wächter gelangen, ohne dessen würdig zu sein; ... dann würde diese Veränderung und die heimliche Verschwörung, die zu ihr führt, das Verderben des Staates bedeuten.» Diese Erörterung, die in naher Beziehung zu dem Prinzip steht, daß das Tragen von Waffen ein Klassenprivileg sein solle, führt Platon zu dem Ergebnis, daß jeglicher Wechsel oder Austausch zwischen den drei Klassen Ungerechtigkeit sein müsse; das Gegenteil ist daher Gerechtigkeit: «wenn sich jede Klasse des Staates um ihre eigenen Angelegenheiten kümmert, die Geldverdiener, die Krieger wie auch die Wächter, dann ist dies Gerechtigkeit». Dieser Schluß wird etwas später nochmals bestätigt und zusammengefaßt: «Der Staat ist gerecht, ... wenn jede seiner drei Klassen ihrer eigenen Arbeit nachgeht.» Aber dies besagt, daß Platon die Gerechtigkeit mit dem Prinzip der Klassenherrschaft und des Klassenprivilegs identifiziert. Denn der Grundsatz, daß jede Klasse ihrer eigenen Arbeit nachgehen solle, bedeutet, kurz und bündig, *daß der Staat gerecht ist, sobald nur der Herrscher herrscht, der Arbeiter arbeitet und⁷ der Sklave front,*

Man sieht daraus, daß Platons Begriff der Gerechtigkeit von unserer herkömmlichen Auffassung (die wir weiter oben analysiert haben) grundverschieden ist. Für Platon sind Klassenprivilegien «gerecht», während wir unter Gerechtigkeit eher die Abwesenheit derartiger Privilegien verstehen. Der Unterschied reicht aber weiter. Für uns ist die Gerechtigkeit eine Art von Gleichheit in der Behandlung von *Individuen*, während Platon darunter nicht eine Beziehung zwischen Individuen, sondern eine Eigenschaft des *ganzen Staates* versteht, die auf einer Beziehung zwischen seinen Klassen beruht. Der Staat ist gerecht, wenn er gesund, stark, einig – stabil ist.

II

Aber hatte Platon vielleicht recht? Bedeutet vielleicht «Gerechtigkeit» tatsächlich, was er sagt? Ich habe nicht die Absicht, eine solche Frage zu diskutieren. Sollte sich jemand finden, für den «Gerechtigkeit» soviel bedeutet wie die unbestrittene Herrschaft einer Klasse, dann wäre meine Antwort einfach die: Ich bin mit ganzem Herzen für die Ungerechtigkeit. Anders ausgedrückt: Ich glaube, daß nichts von Worten, aber alles von unseren praktischen Forderungen oder von den Vorschlägen zum Aufbau der Politik abhängt, für deren Annahme wir uns entschieden haben. Hinter Platons Definition der Gerechtigkeit steht im Grunde sein Verlangen nach einer totalitären Klassenherrschaft und sein Entschluß, sie herbeizuführen.

Aber befand er sich nicht in einem anderen Sinne im

Recht? Entsprach vielleicht seine Idee der Gerechtigkeit der griechischen Verwendungsweise dieses Wortes? Verstanden vielleicht die Griechen unter «Gerechtigkeit» etwas, das sich aufs Ganze erstreckt, wie etwa die «Gesundheit des Staates»; und ist es nicht äußerst unfair und unhistorisch, von Platon eine Vorwegnahme unserer modernen Idee der Gerechtigkeit (Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz) zu erwarten? Diese Frage ist in der Tat bejaht worden, und es wurde geltend gemacht, daß Platons holistische Idee der «sozialen Gerechtigkeit» für die traditionelle griechische Einstellung charakteristisch sei, für den «griechischen Genius», der «nicht, wie der römische, spezifisch gesetzlich», sondern vielmehr «spezifisch metaphysisch» war⁸. Aber diese Behauptung ist unhaltbar. In Wirklichkeit haben nämlich die Griechen das Wort «Gerechtigkeit» in einer Weise verwendet, die unserem individualistischen und mit der Idee der Gleichheit verknüpften Sprachgebrauch überraschend ähnlich ist.

Zum Beweis dieser Behauptung diene zuerst Platon selbst. Im Dialog *Gorgias* (der früher entstanden ist als der *Staat*) sagt er, daß die Ansicht, nach der «Gerechtigkeit Gleichheit sei», von der großen Masse des Volkes geteilt werde und nicht nur mit der Konvention, sondern «mit der Natur selbst» übereinstimme. Zweitens kann ich Aristoteles zitieren, einen anderen Widersacher der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz. Unter dem Einfluß von Platons Naturalismus entwickelte er unter anderem die Lehre, daß einige Menschen von Natur aus zur

Sklavenarbeit geboren sind⁹. Niemand konnte weniger an der Verbreitung einer Interpretation des Wortes «Gerechtigkeit» interessiert sein, die individualistisch war und der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz entsprach. Aber anlässlich der Erörterung der Funktionen des Richters (den er eine «Personifikation dessen, was gerecht ist», nennt) behauptet Aristoteles, es sei dessen Aufgabe, «die Gerechtigkeit wiederherzustellen». Er teilt uns mit, daß «alle Menschen die Gerechtigkeit für eine Art Gleichheit halten», eine Gleichheit nämlich, «die sich auf Personen erstreckt». Er glaubt sogar (aber hier befindet er sich im Irrtum), daß das griechische Wort für «Gerechtigkeit» sich aus einer Wurzel herleitet, die soviel wie «gleiche Verteilung» bedeutet. (Die Ansicht, daß «Gerechtigkeit» eine Art von «Gleichheit in der Verteilung von Beutegütern und Ehren an die Bürger» bedeute, stimmt mit Platons Ansicht in den *Gesetzen* überein; dort werden zwei Arten von Gleichheit bei der Verteilung von Beutegütern und Ehren unterschieden – die «numerische» oder «arithmetische» Gleichheit und die «Gleichheit dem Verhältnisse nach»; die zweite beachtet das Ausmaß, in dem die fragliche Person Tugend, Bildung und Reichtum besitzt, und es wird gesagt, daß diese «Gleichheit dem Verhältnisse nach» die «politische Gerechtigkeit» konstituiert.) Und anlässlich der Diskussion der Grundsätze der Demokratie bemerkt Aristoteles, daß «die demokratische Gerechtigkeit in der Anwendung des Prinzips der arithmetischen Gleichheit (zum Unterschied von der Gleichheit dem Verhältnisse nach) bestehe». All

dies ist sicher nicht bloß sein persönlicher Eindruck von der Bedeutung der Gerechtigkeit gewesen; auch kann es sich nicht bloß um eine Beschreibung der Weise handeln, in der das Wort nach Platon unter dem Einfluß des *Gorgias* und der *Gesetze* verwendet wurde; es liegt hier vielmehr der Ausdruck eines allgemeinen, alten und zugleich populären Gebrauchs des Wortes «Gerechtigkeit» vor¹⁰.

Angesichts dieser Zeugnisse müssen wir, wie mir scheint, feststellen, daß die holistische und der Gleichheit feindliche Interpretation der Gerechtigkeit im *Staate* eine Neueinführung war, daß also Platon seine totalitäre Klassenherrschaft als «gerecht» hinzustellen versuchte, während die Menschen unter «Gerechtigkeit» im allgemeinen das genaue Gegenteil verstanden.

Dieses überraschende Ergebnis eröffnet eine Reihe von Fragen. Warum behauptete Platon im *Staat*, daß Gerechtigkeit Ungleichheit bedeutet, wenn man dem allgemeinen Wortgebrauch nach darunter Gleichheit verstand? Die einzig wahrscheinliche Antwort scheint mir zu sein, daß er für seinen totalitären Staat Propaganda machen wollte, indem er den Menschen einredete, daß er der «gerechte» Staat sei. Lohnte sich aber ein solcher Versuch, wenn man bedenkt, daß nicht die Worte von Bedeutung sind, sondern das, was wir mit ihnen meinen? Selbstverständlich lohnte er sich; wir können das aus dem Umstand ersehen, daß Platon seinen Lesern – bis auf unsere Tage – mit vollem Erfolg eingeredet hat, er sei ein aufrichtiger Fürsprecher der Gerechtigkeit, das heißt derjenigen Gerechtigkeit, nach der

sie strebten. Und es ist eine Tatsache, daß er dadurch Zweifel und Verwirrung unter den Verteidigern der Gleichheit vor dem Gesetz und der Individualität des Menschen verbreitet hat. Unter dem Druck seiner Autorität begannen sie sich zu fragen, ob nicht seine Idee der Gerechtigkeit wahrer und besser sei als die ihre. Da das Wort «Gerechtigkeit» für uns das Symbol eines so bedeutenden Ziels ist, da so viele Menschen bereit sind, alle Unbill dafür zu ertragen und alles, was in ihrer Macht steht, zu seiner Verwirklichung beizutragen, so war die Anwerbung dieser humanitären Kräfte, zumindest aber die Lähmung der Bewegung für die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz sicher ein Ziel, wert, von einem gläubigen Vertreter totalitärer Ideen verfolgt zu werden. Aber wußte Platon, daß die Gerechtigkeit für die Menschen so viel bedeutet? Er wußte es; denn er schreibt im *Staat*: «Hat ein Mensch Unrecht begangen ... ist es da nicht so, daß sein Mut nicht angefacht werden kann? Glaubt er aber Unrecht zu erleiden, flammt da nicht sogleich sein Eifer und sein Zorn auf? Und ist es nicht in gleicher Weise wahr, daß er im Kampf auf Seiten der Sache, die er für die gerechte hält, Hunger und Kälte und jede Art von Unbill zu ertragen vermag, und hält er nicht bis zum Siege aus, in seinem erregten Zustand verharrend, bis er entweder sein Ziel erreicht, oder den Tod findet? ¹⁾»

Beim Lesen dieser Zeilen bleibt kein Zweifel, daß Platon die Macht des Glaubens und vor allem die Macht eines Glaubens an die Gerechtigkeit kannte. Auch ist es klar, daß es das Ziel des *Staates* sein muß, diesen Glauben zu ver-

dreher und ihn durch sein genaues Gegenteil zu ersetzen. Und im Lichte der verfügbaren Zeugnisse scheint es mir höchst wahrscheinlich, daß Platon sehr wohl wußte, was er tat. Die Bewegung für die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz war sein Erzfeind, und er war darauf bedacht, sie zu zerstören; dies ohne Zweifel im ehrlichen Glauben, daß sie ein großes Übel und eine große Gefahr darstellte. Aber sein Angriff war kein ehrlicher Angriff. Platon wagte es nicht, seinem Feind offen ins Angesicht zu schauen.

Ich gehe daran, die Beweise zur Unterstützung dieser Behauptung zu erbringen.

III

Der Staat ist wahrscheinlich die am sorgfältigsten ausgearbeitete Monographie über die Gerechtigkeit, die je geschrieben wurde. Eine bunte Reihe von Ansichten über die Gerechtigkeit wird hier untersucht; dies geschieht in einer Weise, die uns glauben macht, daß Platon keine der wichtigeren Theorien ausgelassen hat, die ihm bekannt waren. Tatsächlich deutet er an¹², daß er sich vergeblich bemüht habe, die Gerechtigkeit unter den geläufigen Ansichten auffindig zu machen, und daß daher eine erneute Suche nach ihr notwendig sei. Aber die Ansicht, daß die Gerechtigkeit Gleichheit vor dem Gesetz («*Isonomie*») bedeutet, wird in seinem Überblick und in seiner Diskussion der bekannten Theorien überhaupt nicht erwähnt. Für diese Auslassung können nur zwei Gründe angegeben werden. Entweder hat er die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem

Gesetz übersehen¹³, oder er hat sie absichtlich vermieden. Die erste Möglichkeit ist sehr wenig wahrscheinlich, wenn wir in Betracht ziehen, mit welcher Sorgfalt der *Staat* aufgebaut ist, und wenn wir bedenken, daß es für Platon notwendig war, die Theorien seiner Opponenten zu analysieren, um seine eigene auf möglichst wirkungsvolle Weise darzustellen. Sie wird aber noch unwahrscheinlicher, wenn wir uns die große Popularität der Gleichheitsidee vor Augen führen. Wir brauchen uns jedoch nicht auf bloß wahrscheinliche Argumente zu stützen; es läßt sich nämlich leicht zeigen, daß Platon zur Zeit der Abfassung des *Staates* nicht nur die Idee der Gleichberechtigung aller Menschen gut kannte, sondern auch ihren Einfluß. Wie wir bereits in diesem Kapitel erwähnten (Abschnitt II), und wie wir später ausführlich zeigen werden (Abschnitt VII), spielt die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz im früher entstandenen *Gorgias* eine wichtige Rolle; sie wird dort sogar verteidigt. Und wenn ihre Verdienste und Nachteile auch nirgends im *Staate* ernsthaft diskutiert werden, so hat doch Platon seine Ansicht in bezug auf ihren Einfluß nicht geändert; denn der *Staat* selbst legt Zeugnis von ihrer Popularität ab. Sie wird hier andeutungsweise als ein sehr populärer demokratischer Glauben erwähnt, aber nur mit Verachtung behandelt; alles, was wir über sie hören, besteht in einigen höhnischen und nadelspitzen Bemerkungen¹⁴, die wohl zu den Scheltworten passen, mit denen er die athenische Demokratie angreift und die an einer Stelle vorkommen, an der die Gerechtigkeit nicht der

Gegenstand der Diskussion ist. Die Möglichkeit, daß Platon die Gleichheitsidee übersehen hat, ist daher auszuschließen, und dasselbe gilt für die Annahme, daß er eine Diskussion einer einflußreichen Theorie, die seiner eigenen diametral gegenüberstand, nicht für erforderlich gehalten hätte. Der Umstand, daß er sein Schweigen im *Staate* nur durch einige boshafte Witze unterbricht (die er scheinbar für zu gut hielt, um sie zu unterdrücken¹⁵), läßt sich nur als eine bewußte Weigerung erklären, jene Lehre zu diskutieren. Angesichts all dieser Feststellungen ist es mir nicht klar, wie sich Platons Methode, seinen Lesern einzureden, daß alle wichtigen Theorien bereits untersucht worden seien, mit den Grundsätzen intellektueller Ehrlichkeit vereinbaren läßt; wemngleich wir sein Versagen zweifellos dem Umstand zuschreiben müssen, daß er sich einer Sache vollständig verschrieben hatte, an deren Vortrefflichkeit er mit aller Kraft glaubte.

Um die Bedeutung von Platons praktisch ungebrochenem Schweigen richtig ermessen zu können, müssen wir uns zuerst darüber im klaren sein, daß die Bewegung für die Gleichberechtigung der Menschen für Platon all das verkörperte, was er haßte, und daß seine eigene Theorie im *Staat* und in allen späteren Werken hauptsächlich eine Antwort auf die mächtige Herausforderung der neuen Ideen der Gleichberechtigung und der Humanität waren. Um dies zu zeigen, werde ich die Hauptprinzipien der humanitären Bewegung besprechen und sie den entsprechenden Prinzipien der totalitären Lehren Platons gegenüberstellen.

Die humanitäre Theorie der Gerechtigkeit erhebt hauptsächlich drei Forderungen oder Vorschläge, nämlich [a] das Prinzip der Gleichberechtigung, das heißt den Vorschlag, «natürliche» Vorrechte auszuschalten, [b] das allgemeine Prinzip des Individualismus und [c] das Prinzip, daß die Aufgabe und der Zweck des Staates im Schutz der Freiheit seiner Bürger besteht. Jeder dieser politischen Forderungen entspricht ein genau entgegengesetztes Prinzip des Platonismus, nämlich [a'] das Prinzip der natürlichen Vorrechte, [b'] das allgemeine Prinzip des Holismus und Kollektivismus und [c'] ein Prinzip, das die Aufgabe und den Endzweck des Individuums in der Erhaltung und Verstärkung der Stabilität des Staates bestimmt. Ich werde diese drei Punkte der Reihe nach diskutieren. Jedem von ihnen widme ich einen der Abschnitte IV, V und VI dieses Kapitels.

IV

Das Prinzip der Gleichberechtigung ist die Forderung nach unparteiischer Behandlung der Bürger des Staates. Es verlangt, daß Geburt, Familienbeziehungen oder Reichtum die Hüter der Gesetze nicht beeinflussen dürfen. Mit anderen Worten: Es erkennt keine «natürlichen» Vorrechte an, obgleich es erlaubt, daß die Bürger vertrauenswürdigen Personen gewisse Vorrechte übertragen.

Dieses Prinzip der Gleichberechtigung hatte Perikles einige Jahre vor der Geburt Platons in bewundernswerter Weise formuliert, in einer Rede, die uns Thukydides erhalten hat¹⁶. Wir werden die Rede im 10. Kapitel aus-

führlicher zitieren; zwei ihrer Sätze seien aber schon hier wiedergegeben: «Unsere Gesetze», so sagt Perikles, «gewähren allen auf gleiche Weise das gleiche Recht in ihren privaten Auseinandersetzungen; aber wir übersehen nicht die Ansprüche der Vortrefflichkeit: Wenn sich ein Bürger hervortut, dann wird er vorzugsweise zum öffentlichen Dienst berufen, nicht auf Grund eines Privilegs, sondern zur Belohnung für seine Verdienste; und seine Armut ist kein Hindernis ...» Diese Sätze drücken einige der grundlegenden Ziele der großen Bewegung für Gleichheit und Freiheit aus, die, wie wir gesehen haben, nicht einmal davor zurückschreckte, die Sklaverei zu kritisieren. In der Generation des Perikles wurde diese Bewegung durch Euripides, Antiphon und Hippias repräsentiert, die alle im letzten Kapitel erwähnt worden sind, sowie auch durch Herodot¹⁷. In Platons Generation waren Alkidamas und Lykophon ihre Repräsentanten; auch sie sind weiter oben zitiert worden. Auch Antisthenes, früher einer der engsten Freunde des Sokrates, war ein Anhänger dieser Bewegung.

Platons Prinzip der Gerechtigkeit war natürlich all dem direkt entgegengesetzt. Platon verlangte natürliche Vorrechte für die natürlichen Führer. Wie aber hat er das Prinzip der Gleichberechtigung bekämpft? Und wie hat er seine eigenen Forderungen begründet?

Man wird sich vom letzten Kapitel her erinnern, daß einige der bestbekanntesten Formulierungen der Forderung nach gleicher Behandlung der Menschen vor dem Gesetz in der eindrucksvollen, aber fragwürdigen Sprache «natürlicher

Rechte» abgefaßt waren und daß einige ihrer Repräsentanten zugunsten dieser Forderungen argumentierten, indem sie auf die «natürliche», das heißt biologische Gleichheit der Menschen verwiesen. Wir haben gesehen, daß dieses Argument belanglos ist – die Menschen sind gleich in einigen wichtigen Punkten, ungleich in anderen; und normative Forderungen können weder aus dieser Tatsache noch aus irgendwelchen anderen Tatsachen hergeleitet werden. Es ist daher von Interesse, festzustellen, daß das naturalistische Element nicht von allen Anhängern der Gleichheitsidee verwendet wurde; Perikles, um nur einen zu erwähnen, spielte nicht einmal darauf an¹⁸.

Platon hatte schnell heraus, daß der Naturalismus ein schwacher Punkt der Gleichheitsidee war, und er machte sich diese Schwäche voll zunutze. Wenn man den Menschen mitteilt, daß sie alle gleich sind, so hat dies eine gewisse sentimentale Anziehungskraft. Aber der Effekt ist gering im Vergleich zu der Auswirkung einer Propaganda, die sie ihrer Überlegenheit und der Inferiorität anderer Menschen versichert. Bist du von Natur aus gleich mit deinen Dienern, deinen Sklaven, mit dem Handwerker, der nicht besser ist als ein Tier? Schon die Frage ist lächerlich! Platon scheint der erste gewesen zu sein, der die Möglichkeiten dieser Reaktion richtig einschätzte und der der Behauptung natürlicher Gleichheit Verachtung, Hohn und spöttische Bemerkungen entgegensetzte. Das erklärt auch, warum es ihm daran gelegen war, das naturalistische Argument sogar denjenigen seiner Opponenten unterzuschieben, die

es nicht verwendet haben; im *Menexenos*, einer Parodie auf die Rede des Perikles, hebt er daher ausdrücklich die Verbindung zwischen der Forderung nach gleichen Gesetzen und der Behauptung der natürlichen Gleichheit der Menschen hervor: «Die Grundlage unserer Verfassung ist die Gleichheit der Geburt», so sagt er ironisch. «Wir sind alle Brüder und Kinder einer Mutter; ... und die natürliche Gleichheit der Geburt veranlaßt uns, nach der Gleichheit vor dem Gesetz zu streben¹⁹.»

Später, in den *Gesetzen*, faßt Platon seine Antwort auf die Gleichheitsidee in dem Satz zusammen: «Gleiche Behandlung Ungleicher muß Ungleichheit zeugen»²⁰, der von Aristoteles zu der folgenden Formel weiterentwickelt wurde: «Gleichheit für Gleiche und Ungleichheit für Ungleiche.» Diese Formel deutet einen Einwand gegen die Gleichheitsidee an, der ständig wiederholt wird; dieser Einwand lautet so: Die Gleichheit wäre eine ausgezeichnete Sache, wenn nur die Menschen einander gleich wären; sie ist aber klarerweise unmöglich, da die Menschen einander weder gleichen noch gleich gemacht werden können. Dieser scheinbar sehr realistische Einwand ist nun in Wirklichkeit höchst unrealistisch; denn politische Privilegien wurden niemals auf natürliche Charakterunterschiede gegründet. Es scheint auch, daß Platon bei der Abfassung des *Staates* zu dem eben erwähnten Einwand nicht viel Vertrauen besaß, denn er verwendet ihn hier nur in einem seiner höhnischen Seitenhiebe auf die Demokratie, nämlich anläßlich der Bemerkung, daß sie «die Gleichheit in gleicher Weise an

Gleiche und Ungleiche verteile»²¹. Abgesehen von dieser Bemerkung, zieht er es vor, gegen die Gleichheitsidee nicht zu argumentieren, sondern sie zu vergessen.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Platon die Bedeutung der Gleichheitsidee niemals unterschätzt hat, zumal sie von einem Mann wie Perikles unterstützt wurde, daß er sie aber im *Staat* überhaupt nicht behandelte; er griff sie an, aber nicht offen und ehrlich.

Wie versuchte er aber seine eigene Lehre, sein Prinzip der natürlichen Vorrechte zu begründen? Drei verschiedene Argumente führt er im *Staat* an; zwei von ihnen verdienen kaum diesen Namen. Das erste Argument²² besteht in der überraschenden Bemerkung, daß bereits alle drei anderen Tugenden des Staates untersucht worden seien; die verbleibende vierte, die Tugend, «seiner eigenen Arbeit nachzugehen», müsse daher die «Gerechtigkeit» sein. Ich kann nicht glauben, daß diese Bemerkung als ein Argument gedacht war; aber es muß so sein, denn «Sokrates», Platons Hauptsprecher, führt sie mit der Frage ein: «Weißt du, wie ich zu diesem Schluß komme?» Das zweite Argument ist von größerem Interesse, denn es ist ein Versuch zu zeigen, daß sich die Lehre vom natürlichen Vorrecht der Herrscher aus der gewöhnlichen Ansicht herleiten läßt, nach der die Gerechtigkeit dasselbe ist wie die Unparteilichkeit. Ich führe diese Stelle in vollem Wortlaut an. Indem «Sokrates» bemerkt, daß die Herrscher des Staates auch seine Richter sein werden, sagt er²³: «Und wird es nicht das Ziel ihrer Rechtsprechung sein, daß keiner sich fremdes Gut anmaße,

noch dessen beraubt werde, was sein Eigentum ist?» «Ja», antwortet Glaukon, der Gegenredner, «das wird ihr Ziel sein.» «Weil es so gerecht ist?» «Jawohl.» «Also wird nach allgemeiner Übereinstimmung die Gerechtigkeit dahin bestimmt: Behalten und verrichten, was uns gehört und unser Eigentum ist.» Damit ist festgestellt, daß «behalten und verrichten, was unser Eigentum ist», im Einklang mit unserer gewöhnlichen Rechtsauffassung das Prinzip gerechter Rechtsprechung ist. Hier endet das zweite Argument, um dem dritten zu weichen, das wir weiter unten analysieren werden, und das zu dem Schluß führt, daß es gerecht ist, wenn man seinen Platz beibehält (seiner eigenen Arbeit nachgeht), nämlich den Platz (oder der Arbeit) *innerhalb der Klasse oder Kaste, der man angehört*.

Der einzige Zweck des zweiten Argumentes besteht darin, im Leser den Eindruck zu erwecken, daß die «Gerechtigkeit» *im üblichen Sinn des Wortes* von uns verlangt, an unserem eigenen Platze zu verharren; denn wir sollen stets behalten, was uns gehört. Platon möchte also, daß seine Leser den folgenden Schluß ziehen: «Es ist gerecht, zu behalten und zu verrichten, was uns gehört. Mein Platz (oder meine Arbeit) gehört zu mir, ist mein Eigentum. Daher ist es gerecht für mich, meinen Platz beizubehalten (oder meine Arbeit zu verrichten).» Aber dieses Argument ist ungefähr so vernünftig wie das folgende: «Es ist gerecht, zu behalten und zu verrichten, was unser Eigentum ist. Dieser Plan, nach dem ich dein Geld zu stehlen beabsichtige, ist mein Eigentum. Daher ist es gerecht für mich, meinen

Plan einzuhalten, ihn in die Praxis umzusetzen und dein Geld zu stehlen.» Klarerweise ist der Schluß, den wir auf Wunsch Platons ziehen sollen, nichts anderes als ein grobes Jonglieren mit der Bedeutung der Worte «jemandes Eigentum sein» oder «jemandem gehören». (Denn das Problem besteht in der Frage, ob die Gerechtigkeit verlangt, daß alles, was uns in irgendeinem Sinne gehört oder «unser Eigentum ist», etwa «unsere eigene» Klasse aus diesem Grunde nicht nur als unser Besitz, sondern als unser unveräußerlicher Besitz behandelt werden soll. Aber Platon selbst glaubt nicht an ein solches Prinzip; denn es ist ja klar, daß es einen Übergang zum Kommunismus unmöglich machen würde. Und wie steht es bei ihm mit dem Besitz unserer eigenen Kinder?) Nur durch ein Wortspiel stellt also Platon her, was Adam als einen «Zusammenhang zwischen seiner eigenen Ansicht über die Gerechtigkeit und der volkstümlichen ... Bedeutung des Wortes» beschreibt. Auf diese Weise versucht der größte Philosoph aller Zeiten (denn das *war* Platon) uns zu überzeugen, daß er die wahre Natur der Gerechtigkeit entdeckt hat.

Das dritte und letzte Argument ist viel ernster zu nehmen. Es stützt sich auf das Prinzip des Holismus oder Kollektivismus und ist mit dem Grundsatz verbunden, daß es der Zweck des Individuums ist, die Stabilität des Staates aufrechtzuerhalten. Dieses Argument wird deshalb in den Abschnitten V und VI ausführlicher diskutiert werden.

Bevor wir aber dazu übergehen, möchte ich auf die «Vorrede» aufmerksam machen, die Platon seiner Beschreibung

der «Entdeckung» vorausschickt, die wir hier untersuchen. Wir müssen sie im Lichte unserer bisherigen Beobachtungen sehen. So betrachtet, erweist sich die «weitschweifige Vorrede» – so nennt sie Platon selbst – als ein genialer Versuch, den Leser auf die «Entdeckung der Gerechtigkeit» vorzubereiten, indem sie ihn glauben macht, daß argumentiert wird, wo er in Wirklichkeit nur einem Schauspiel, einem hochdramatischen Dialog gegenübersteht, der die Bestimmung hat, seine Fähigkeit zu kritischer Betrachtung einzuschläfern.

Nachdem «Sokrates» gefunden hat, daß die Weisheit die den Wächtern und die Tapferkeit die den Hilfstruppen eigentümliche Tugend ist, verkündigt er, daß er beabsichtige, eine letzte Anstrengung zur Entdeckung der Gerechtigkeit zu unternehmen. «So bleiben denn nur noch zwei Dinge»²⁴, so sagt er, «die wir im Staate zu entdecken haben: die Enthaltsamkeit und jener andere Gegenstand, um dessentwillen wir das alles untersuchen, nämlich die Gerechtigkeit.» – «Ganz richtig», sagt Glaukon. Sokrates macht nun den Vorschlag, die Enthaltsamkeit auszulassen. Aber Glaukon protestiert und Sokrates gibt nach, indem er sagt: «Es wäre unehrenhaft, wollte ich mich weigern.» Dieser kleine Disput bereitet den Leser auf die Wiedereinführung der Gerechtigkeit vor, legt ihm nahe, daß Sokrates die Mittel zu ihrer «Entdeckung» besitzt, und versichert ihm außerdem, daß Glaukon Platons intellektuelle Ehrlichkeit bei der Ausführung des Arguments sorgfältig überwacht und daß der Leser sie daher nicht zu überwachen braucht²⁵.

Sokrates schickt sich nun an, die Enthaltbarkeit zu erörtern, die, wie er entdeckt, die einzige den Arbeitern zustehende Tugend ist. (Übrigens läßt sich die vieldiskutierte Frage, ob Platons «Gerechtigkeit» von seiner «Enthaltbarkeit» verschieden sei, leicht beantworten. Gerechtigkeit bedeutet, *seinen Platz beibehalten*; Enthaltbarkeit bedeutet, *zu wissen, was sein Platz ist*, und mit ihm zufrieden sein; welche andere Tugend könnte besser auf die Arbeiter passen, die sich den Wanst füllen wie das Vieh?) Nach der Entdeckung der Enthaltbarkeit stellt Sokrates die Frage: «Und wie steht es mit dem letzten Prinzip? Offenbar ist es doch die Gerechtigkeit?» «Offenbar», erwidert Glaukon.

«Nun, mein lieber Glaukon», so sagt Sokrates, «nun müssen wir wie Jäger ihr Versteck umstellen und unsere Sinne anspannen, daß sie uns ja nicht irgendwie entrinne, verschwinde und nicht mehr zu sehen sei. Denn daß sie hier irgendwo versteckt ist, ist ja offenbar. Du wirst also gut daran tun, nachzusehen und den Platz zu durchsuchen. Und wenn du sie als erster siehst, dann zeige es mir durch einen Ruf an!» Glaukon ist natürlich, ebenso wie der Leser, unfähig, den Wunsch des Sokrates zu erfüllen, und er bittet ihn flehentlich, die Führung zu übernehmen. «Dann bete mit mir und folge mir», sagt Sokrates. Aber sogar er findet das Gelände «schwierig zu durchschreiten, denn es ist mit Unterholz bedeckt; es ist dunkel, schwer zu durchforschen ... Aber», so sagt er, «wir müssen fortfahren.» Und anstatt einzuwenden: «Fortfahren – aber womit? Mit unserer Erforschung, das heißt mit unserem Argument? Damit haben wir

ja noch nicht einmal begonnen. Es war kein Funke von Sinn in dem, was du bisher gesagt hast.» – Statt diesen Einwand zu machen, antwortet Glaukon und mit ihm der naive Leser in aller Bescheidenheit: «Jawohl, wir müssen fortfahren.» Nun berichtet Sokrates, er habe «etwas gesehen» (wir nicht), und wird aufgeregt. «Hurra!», so ruft er, «Glaukon, hier scheint eine Spur zu sein! Ich glaube, nun wird uns die Beute nicht entkommen!» «Das sind gute Nachrichten», antwortet Glaukon. «Auf mein Wort», sagt Sokrates, «wir haben uns selbst ganz ungeheuer zum Narren gehalten. Denn, was wir in der Entfernung suchten, lag die ganze Zeit vor unseren Füßen! Und doch sahen wir es nicht!» Sokrates setzt mit Ausrufen und wiederholten Beteuerungen dieser Art eine gute Weile fort; er wird von Glaukon unterbrochen, der den Gefühlen des Lesers Ausdruck verleiht und Sokrates fragt, was er denn eigentlich gefunden habe. Als aber Sokrates nur antwortet: «Wir haben die ganze Zeit von ihr gesprochen, ohne uns klar zu werden, daß wir sie in der Tat schon beschrieben haben», wird Glaukon (und auch der Leser) ungeduldig und bemerkt: «Diese Vorrede wird ein wenig weitschweifig; denke daran, daß ich hören möchte, worum es sich dreht.» Und erst jetzt geht Platon daran, die zwei «Argumente» darzulegen, die ich skizziert habe.

Glaukons letzte Bemerkung kann als ein Hinweis darauf dienen, daß Platon wohl wußte, was er in dieser «weitschweifigen Vorrede» tat. Ich kann sein Vorgehen nicht anders deuten denn als einen Versuch – einen Versuch, der sich als äußerst erfolgreich erwies –, die kritischen Fähig-

keiten des Lesers einzuschläfern und seine Aufmerksamkeit durch die dramatische Schaustellung eines verbalen Feuerwerks von der intellektuellen Armut dieser meisterhaften Dialogstelle abzulenken. Man ist versucht, zu denken, daß Platon um ihre Schwächen wußte und daß er auch die Mittel kannte, sie zu verbergen.

V

Das Problem des Individualismus und Kollektivismus ist mit dem Problem der Gleichheit und Ungleichheit nahe verwandt. Einige terminologische Bemerkungen scheinen vor der Diskussion notwendig zu sein.

Der Ausdruck «Individualismus» kann in zweifacher Weise verwendet werden: [a] im Gegensatz zum Kollektivismus, [b] im Gegensatz zum Altruismus. Es gibt kein anderes Wort zur Bezeichnung der ersten Bedeutung, es gibt jedoch verschiedene Synonyma für die zweite, wie zum Beispiel «Egoismus» oder «Selbstsucht». Ich werde daher im folgenden das Wort «Individualismus» *ausschließlich* im Sinne [a] gebrauchen; Worte wie «Egoismus» oder «Selbstsucht» werden verwendet, wenn Bedeutung [b] gemeint ist. Eine kleine Tabelle mag von Nutzen sein:

Der <i>Individualismus</i> [a]	ist der Gegensatz des <i>Kollektivismus</i> [a']
Der <i>Egoismus</i> [b]	ist der Gegensatz des <i>Altruismus</i> [b']

Diese vier Begriffe beschreiben nun gewisse Einstellungen, Forderungen oder Vorschläge für normative Gesetze. Obwohl notwendigerweise vage, lassen sie sich doch leicht durch Beispiele illustrieren und somit mit einer Präzision verwenden, die für unseren gegenwärtigen Zweck ausreicht. Beginnen wir mit dem Kollektivismus²⁶, da uns diese Haltung aus unserer Diskussion des platonischen Holismus bekannt ist. Im letzten Kapitel haben wir die Forderung Platons durch einige Stellen illustriert, daß das Individuum den Interessen des Ganzen dienen solle, sei dieses nun das Universum, die Stadt, der Stamm, die Rasse oder irgendein anderer Kollektivkörper. Wir zitieren nochmals eine dieser Stellen, diesmal jedoch ausführlicher²⁷: «Der Teil existiert um des Ganzen willen, aber das Ganze existiert nicht um des Teiles willen ... Du bist um des Ganzen willen geschaffen, nicht aber das Ganze um deinetwillen.» Dieses Zitat illustriert nicht nur den Holismus und Kollektivismus, es gibt auch einen Begriff davon, wie sehr beide auf die Gefühle wirken. (Platon wußte dies, wie man aus der Einleitung zu der zitierten Stelle ersehen kann.) Verschiedene Gefühle sind einbezogen, zum Beispiel die Sehnsucht, einer Gruppe oder einem Stamm anzugehören; der moralische Widerhall des Altruismus und des Appells gegen die Selbstsucht ist ein anderer Faktor. Platon deutet an, daß man ein Egoist ist, wenn man seine eigenen Interessen nicht dem Gemeinwohl unterordnen kann.

Ein Blick auf unsere kleine Tafel zeigt jedoch, daß das nicht der Fall ist. Weder steht der Kollektivismus im Gegen-

satz zum Egoismus, noch ist er mit dem Altruismus oder der Selbstlosigkeit identisch. Der kollektive oder Gruppenegoismus – zum Beispiel der Klassenegoismus – ist eine sehr geläufige Erscheinung (ein Umstand, den Platon wohl kannte)²⁸, und das zeigt klar genug, daß der Kollektivismus als solcher nicht der Gegensatz der Selbstsucht sein kann. Andererseits kann ein Gegner des Kollektivismus, also ein Individualist, zur gleichen Zeit ein Altruist sein; er kann bereit sein, für andere Opfer zu bringen. Vielleicht eines der besten Beispiele für diese Haltung ist Charles Dickens. Es ist schwer zu sagen, was in ihm stärker ist – seine leidenschaftliche Abscheu vor der Selbstsucht oder sein leidenschaftliches Interesse an den Individuen mit allen ihren menschlichen Schwächen; diese Haltung verbindet sich mit einem Widerwillen nicht nur gegen jene Dinge, die wir nun Kollektivkörper oder Kollektive nennen²⁹, sondern sogar gegen einen echten Altruismus, sobald sich dieser auf anonyme Gruppen und nicht auf konkrete Individuen richtet. (Ich erinnere den Leser an Mrs. Jellyby in *Bleak House*, eine «Dame, die sich öffentlichen Pflichten widmet».) Ich glaube, daß diese Illustrationen die Bedeutung unserer vier Begriffe hinreichend geklärt haben; sie zeigen, daß sich jeder der Begriffe unserer Tafel mit jedem der Begriffe in der andern Zeile kombinieren läßt (das gibt vier mögliche Kombinationen).

Es ist nun interessant, daß für Platon und die meisten Platoniker ein altruistischer Individualismus (wie er zum Beispiel von Dickens verkörpert wird) nicht bestehen kann.

Für Platon ist der Egoismus die einzige Alternative des Kollektivismus; den Altruismus identifiziert er einfach mit dem Kollektivismus, den Individualismus mit dem Egoismus. Das ist nicht nur eine Frage der Terminologie oder bloßer Wörter; denn statt der vier möglichen Kombinationen gibt es für Platon nur zwei. Dadurch hat er bis auf unsere Tage die größte Verwirrung in vielen ethischen Fragen und in ihrer theoretischen Bearbeitung hervorgerufen.

Platon identifiziert den Individualismus mit dem Egoismus; das verschafft ihm eine mächtige Waffe zur Verteidigung des Kollektivismus, wie auch zum Angriff auf den Individualismus; im ersten Fall kann er sich an unsere humanitären Gefühle der Selbstlosigkeit wenden; im zweiten Fall wird es ihm möglich, alle Individualisten als selbstsüchtige Menschen zu brandmarken, die unfähig sind, sich einer anderen Sache zu widmen als ihrer eigenen Person. Obgleich Platon seinen Angriff gegen den Individualismus in unserem Sinn, das heißt gegen die Rechte menschlicher Individuen richtet, trifft er natürlich ein ganz anderes Ziel, nämlich den Egoismus. Aber dieser Unterschied wird von Platon und den meisten Platonikern beharrlich übersehen.

Warum versucht Platon den Individualismus anzugreifen? Ich glaube, daß er wohl wußte, was er tat, als er diese Stellung unter Feuer nahm; denn der Individualismus war – vielleicht in noch höherem Grade als die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz – ein Bollwerk in der Verteidigung des neuen humanitären Bekenntnis-

ses. Die Emanzipation des Individuums war in der Tat die große geistige Revolution, die zum Zusammenbruch der Stammesherrschaft und zum Aufstieg der Demokratie geführt hatte. Platons unheimliche soziologische Intuition zeigt sich darin, daß er den Feind stets erkannte, wo immer er auf ihn traf.

Der Individualismus war ein Teil der alten intuitiven Idee der Gerechtigkeit. Wie man sich erinnern wird, hat Aristoteles darauf aufmerksam gemacht, daß die Gerechtigkeit nicht, wie Platon es wollte, die Gesundheit oder Harmonie des Staates, sondern vielmehr eine bestimmte Weise der Behandlung von Individuen ist; er nennt die Gerechtigkeit «etwas, das sich auf Personen erstreckt»³⁰. Dieses individualistische Element war von der Generation des Perikles hervorgehoben worden. Perikles selbst erklärte, daß die Gesetze «allen in ihren privaten Auseinandersetzungen in gleicher Weise Gerechtigkeit» gewähren müßten; aber er ging noch weiter. «Wir fühlen uns nicht berufen», so sagte er, «unseren Nachbarn auszuschelten, wenn er es vorzieht, seine eigenen Wege zu gehen.» (Vergleiche damit die Bemerkung Platons³¹, der Staat bringe nicht Menschen hervor, «um einen jeden nach Belieben handeln und wandeln zu lassen ...».) Perikles legt Gewicht auf die Verbindung zwischen dieser Art von Individualismus und dem Altruismus: «Man hat uns gelehrt ... nie zu vergessen, daß wir die Benachteiligten schützen müssen.» Und seine Rede gipfelt in einer Beschreibung des jungen Atheners, der «zu einer glücklichen Vielseitigkeit und zu Selbstvertrauen heranwächst».

Dieser mit dem Altruismus vereinigte Individualismus ist die Grundlage unserer abendländischen Zivilisation geworden. Er ist die zentrale Lehre des Christentums. («Liebe deinen Nächsten», sagt die Heilige Schrift, und nicht «Liebe deinen Stamm».) Und er ist der Kern aller ethischen Lehren, die aus unserer Zivilisation erwachsen und sie anregen. Zum Beispiel ist er auch Kants zentrale praktische Lehre. («Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, nie als bloßes Mittel gebrauchst.») Kein anderer Gedanke hat in der moralischen Entwicklung des Menschen eine so mächtige Wirksamkeit entfaltet.

Platon befand sich vollkommen im Recht, als er in dieser Lehre den Feind seines Kastenstaates sah; und er haßte sie mehr als irgendeine andere «umstürzlerische» Lehre seiner Zeit. Um dies noch deutlicher zu zeigen, werde ich zwei Stellen aus den *Gesetzen*³² zitieren, deren wahrhaft erstaunliche Feindseligkeit dem Individuum gegenüber, meiner Meinung nach, viel zu wenig gewürdigt wird. Die erste ist als ein Hinweis auf den *Staat* bekannt, dessen «Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft» sie diskutiert. Platon nennt hier die Verfassung des *Staates* «die höchste Staatsform». In diesem höchsten Staat, so erzählt er uns, «sind Weiber, Kinder und alles Hab und Gut Gemeinbesitz. Und es ist nichts unversucht geblieben, um überall und auf jede Weise alles aus unserem Leben zu tilgen, das privat und individuell ist. Soweit es möglich ist, hat man es dahin gebracht, daß sogar diejenigen Gaben, die die

Natur selbst den Individuen als Eigentum zugeteilt hat, in gewissem Sinn das gemeinsame Eigentum aller geworden sind. Selbst unsere Augen, Ohren und Hände scheinen zu sehen, zu hören und zu handeln, als wären sie nicht Teile eines Individuums, sondern der Gemeinschaft. Alle Menschen werden so geformt, daß sie Lob und Tadel mit größter Einmütigkeit verleihen; und sie freuen und grämen sich sogar zur gleichen Zeit über die gleichen Dinge. Und alle Gesetze werden vervollkommenet, um den Staat höchst einheitlich zu machen.» Platon setzt fort, indem er sagt, daß «kein Mensch ein besseres Kriterium der höchsten Vortrefflichkeit eines Staates finden kann als die Prinzipien, die wir eben dargestellt haben», und er nennt einen solchen Staat «göttlich» und das «Vorbild» oder «Muster» oder «Urbild» des Staates, das heißt seine Form oder Idee. Das ist Platons eigene Ansicht vom *Staat*, ausgedrückt zu einer Zeit, in der er die Hoffnung bereits aufgegeben hatte, sein politisches Ideal in all seiner Herrlichkeit zu verwirklichen.

Die zweite Stelle, ebenfalls aus den *Gesetzen*, ist, wenn möglich, noch deutlicher. Es muß betont werden, daß diese Stelle hauptsächlich militärische Unternehmungen und militärische Disziplin behandelt; Platon läßt aber keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die gleichen militaristischen Prinzipien nicht nur im Krieg, sondern auch «im Frieden und von der frühesten Kindheit an» eingehalten werden sollten. Wie andere totalitäre Militaristen und Bewunderer Spartas dringt er darauf, daß die überragend wichtigen Erfordernisse der militärischen Disziplin auch im Frieden

an oberster Stelle zu stehen hätten und daß sie das ganze Leben aller Bürger bestimmen müßten. Denn nicht nur die Vollbürger (die alle Soldaten sind) und die Kinder, sondern selbst die Tiere müssen ihr ganzes Leben in einem Zustand dauernder und vollständiger Mobilisation verbringen³³. «Das erste Prinzip von allen», so schreibt er, «ist dieses: Niemand, weder Mann noch Weib, soll jemals ohne Führer sein. Auch soll niemandes Seele sich daran gewöhnen, etwas ernsthaft oder auch nur im Scherz auf eigene Hand allein zu tun. Vielmehr soll jeder, im Krieg und auch mitten im Frieden auf seinen Führer blicken und ihm gläubig folgen. Und auch in den geringsten Dingen soll er unter der Leitung des Führers stehen. Zum Beispiel – er soll aufstehen, sich bewegen, sich waschen, seine Mahlzeiten einnehmen³⁴ ... nur, wenn es ihm befohlen wurde ... Kurz, er soll seine Seele durch lange Gewöhnung so in Zucht nehmen, daß sie nicht einmal auf den Gedanken kommt, unabhängig zu handeln und daß sie dazu völlig unfähig wird. So werden alle ihr Leben in totaler Gemeinschaft verbringen. Es gibt kein Gesetz, noch wird es je eines geben, das diesem überlegen wäre oder das besser und wirksamer wäre, um die Errettung und den Sieg im Kriege zu sichern. *Das muß denn auch schon im Frieden und von frühester Kindheit auf Gegenstand eifriger Übung sein, daß man nicht minder lerne, andere zu beherrschen, als von ihnen beherrscht zu werden. Und jede Spur von Anarchie muß nicht nur aus dem Leben aller Menschen, sondern auch aller dem Menschen dienenden Tiere gründlich und bis auf die letzten Spuren ausgerottet werden.*»

Das sind schwerwiegende Worte. Niemals war es einem Menschen ernster mit seiner Feindschaft gegen das Individuum. Und dieser Haß ist tief in dem fundamentalen Dualismus der platonischen Philosophie verwurzelt; Platon haßte das Individuum und seine Freiheit ebenso sehr wie die wechselnden besonderen Erfahrungen und die Vielfalt der veränderlichen Welt wahrnehmbarer Dinge. Auf dem Gebiet der Politik ist das Individuum für Platon der Böse selbst.

Diese antihumanitäre und antichristliche Einstellung wurde ständig idealisiert. Sie wurde als menschlich, als selbstlos, als altruistisch und als christlich hingestellt. Zum Beispiel nennt E. B. England³⁵ die erste der beiden zitierten Stellen aus den *Gesetzen* «eine nachdrückliche Rüge der Selbstsucht». Ähnliche Worte gebraucht Barker anlässlich der Diskussion von Platons Theorie der Gerechtigkeit: Es sei Platons Ziel gewesen, «die Selbstsucht und die Uneinigkeit unter den Bürgern durch Harmonie zu ersetzen»; Barker meint, daß «die alte Harmonie zwischen den Interessen des Staates und denen des Individuums ... in den Lehren Platons auf diese Weise wiederhergestellt wird; wiederhergestellt aber auf einer neuen und höheren Ebene, da sie zu einem bewußten Sinn für Harmonie erhoben wurde». Diese und ähnliche Behauptungen lassen sich leicht erklären, wenn wir uns daran erinnern, daß Platon den Individualismus mit dem Egoismus identifiziert hat; denn alle diese Platoniker halten den Antiindividualismus und die Selbstlosigkeit für eine und dieselbe Sache. Das illustriert

meine These, daß die von Platon vollzogene Gleichsetzung beider als ein erfolgreicher antihumanitärer Propagandatricks wirkte, der ethische Überlegungen bis auf unsere Zeit verwirrte. Aber wir müssen uns auch darüber klar werden, daß alle Denker, die, durch diese Identifikation und durch die hochtrabenden Worte Platons getäuscht, seinen Ruf als Sittenlehrer in den Himmel heben und seine Ethik als die nächste Annäherung an das Christentum anführen, die vor Christus erreicht worden sei, daß sie alle den totalitären Ideen und insbesondere einer totalitären antichristlichen Interpretation des Christentums den Weg bereiten. Und das ist gefährlich, denn es gab Zeiten, in denen das Christentum von totalitären Ideen beherrscht war. Es gab eine Inquisition; und sie kann in einer anderen Form wiederkommen.

Es ist daher der Mühe wert, einige weitere Gründe dafür anzugeben, warum sich arglose Leute eingeredet haben, daß Platon humanitäre Absichten hatte. Einer dieser Gründe ist der folgende: Platon bereitet seine kollektivistischen Lehren gewöhnlich so vor, daß er eine *Maxime* oder ein Sprichwort (anscheinend pythagoreischen Ursprungs) zitiert: «Freunde haben alle Dinge, die sie besitzen, miteinander gemeinsam³⁶.» Das ist zweifellos ein selbstloser, hochgesinnter und ausgezeichnete Gedanke. Wer wird wohl vermuten, daß ein Argument, das von einer so lobenswerten Annahme ausgeht, mit einem völlig antihumanitären Schluß endet? Ein anderer wichtiger Punkt ist, daß in Platons Dialogen viele echt humanitäre Gedanken enthalten sind (das gilt insbesondere von den Dialogen, die vor dem

Staat geschrieben wurden, zu einer Zeit also, in der sich Platon noch unter dem Einfluß des Sokrates befand). Ich erwähne insbesondere die Lehre des Sokrates im *Gorgias*, es sei schlimmer, Unrecht zu tun, als es zu erleiden. Diese Lehre ist klarerweise nicht nur altruistisch, sondern auch individualistisch; denn in einer kollektivistischen Theorie der Gerechtigkeit, wie sie etwa im *Staat* vorgetragen wird, ist die Ungerechtigkeit eine Handlung gegen den Staat, nicht gegen einen Einzelnen; und obgleich ein Einzelner eine ungerechte Handlung begehen kann, kann doch nur das Kollektiv unter ihr leiden. Aber im *Gorgias* finden wir nichts von dieser Art. Die Theorie der Gerechtigkeit ist völlig normal, und Sokrates (der hier höchstwahrscheinlich viele Züge des wirklichen Sokrates besitzt) gibt für Ungerechtigkeit Beispiele wie diese: Einen Menschen ohrfeigen, ihn verletzen oder ihn töten. Die Lehre des Sokrates, daß es besser sei, solche Handlungen zu erleiden, als sie auszuüben, ist in der Tat mit der christlichen Lehre sehr verwandt, und seine Lehre von der Gerechtigkeit ist völlig im Geiste des Perikles. (Im 10. Kapitel wird versucht werden, diesen Umstand zu erklären.) Der *Staat* entwickelt nun eine neue Auffassung der Gerechtigkeit, die mit einem solchen Individualismus nicht nur unvereinbar ist, sondern die ihm außerdem höchst feindlich gegenübersteht. Es ist aber leicht möglich, daß ein Leser glaubt, Platon halte sich noch immer an die Lehre des *Gorgias*. Denn im *Staat* spielt er häufig auf die Lehre an, daß es besser sei, Unrecht zu erleiden, als Unrecht zu tun, obgleich dies vom Stand-

punkt der kollektivistischen Theorie der Gerechtigkeit aus, die in diesem Werke vorgetragen wird, einfach Unsinn ist. Außerdem hören wir im *Staate*, daß die Widersacher des «Sokrates» die entgegengesetzte Meinung vertreten; sie nennen es gut und angenehm, Unrecht zuzufügen und schlecht, es zu erleiden. Natürlich wird jeder humanitär gesinnte Mensch von einem solchen Zynismus abgestoßen; wenn daher Platon seinen Sokrates sagen läßt: «Denn ich fürchte eine Sünde zu begehen, wenn ich derart üble Reden über die Gerechtigkeit in meiner Gegenwart zulasse und nicht mein Äußerstes zu ihrer Verteidigung unternehme»³⁷ – dann ist der gutgläubige Leser von den guten Absichten Platons überzeugt und bereit, ihm zu folgen, wohin er auch immer gehen mag.

Diese Versicherung Platons folgt unmittelbar auf die zynischen und selbstsüchtigen Reden³⁸ des Thrasymachos und wird mit ihnen kontrastiert. Ihre Wirkung wird dadurch außerordentlich vergrößert. Denn Thrasymachos wird als ein politischer Desperado der schlimmsten Sorte geschildert. Gleichzeitig wird der Leser veranlaßt, den Individualismus mit den Ansichten des Thrasymachos zu identifizieren und zu denken, daß Platon bei seinem Kampf gegen ihn alle umstürzlerischen und nihilistischen Tendenzen seiner Zeit aufs Korn nimmt. Wir sollten uns aber nicht von einem individualistischen Schreckgespenst wie Thrasymachos ins Bockshorn jagen lassen (es besteht eine große Ähnlichkeit zwischen seinem Porträt und dem modernen kollektivistischen Popanz «Bolschewismus»)

und einer anderen, wirksameren und gefährlicheren, weil weniger offenkundigen Barbarei verfallen. Denn Platon ersetzt die Lehre des Thrasymachos (Recht ist die Macht des Individuums) durch die gleich barbarische Lehre, daß Recht ist, was die Stabilität und die Macht des Staates fördert.

Wir fassen zusammen. Wegen seines radikalen Kollektivismus ist Platon an denjenigen Fragen, die die Menschen gewöhnlich die Probleme der Gerechtigkeit nennen, das heißt am unparteiischen Abwägen der einander widerstreitenden Forderungen der Individuen nicht einmal interessiert. Noch ist es ihm daran gelegen, die Forderungen des Individuums denen des Staates anzupassen. Denn das Individuum ist ein völlig minderwertiges Ding. «Ich gebe meine Gesetze im Hinblick auf das, was für den gesamten Staat das heilsamste ist», sagt Platon, «... denn ich stelle die Wünsche des Individuums mit Recht auf eine niedrigere Wertstufe³⁹.» Nur das kollektive Ganze als solches ist von Interesse, und die Gerechtigkeit besteht für ihn in nichts anderem als in der Gesundheit, Einheit und Stabilität des Kollektivkörpers.

VI

Wir haben bisher gesehen, daß eine humanitäre Ethik eine Interpretation der Gerechtigkeit erfordert, die auf dem Gleichheitsprinzip aufbaut und die individualistisch ist; wir haben aber, noch nicht die humanitäre Auffassung vom Staat als solchem dargelegt. Andererseits haben wir den totalitären Charakter der Platonischen Staatstheorie gesehen;

aber wir haben noch nicht die Anwendung dieser Theorie auf die Ethik des Individuums erklärt. Beide Aufgaben werden wir jetzt in Angriff nehmen, die zweite zuerst; und ich werde mit einer Analyse des dritten Arguments beginnen, das Platon anläßlich seiner «Entdeckung» der Gerechtigkeit vorführt; dieses Argument wurde bisher nur sehr flüchtig skizziert; hier ist sein voller Wortlaut⁴⁰:

«Sieh nun zu, ob du so denkst, wie ich», sagt Sokrates. «Angenommen, ein Zimmermann wollte die Arbeiten eines Schusters verrichten oder ein Schuster die eines Zimmermanns – meinst du, daß dieser Tausch dem Staat großen Schaden bringen wird?» – «Durchaus nicht.» – «Doch wenn einer, der von Natur aus ein Arbeiter ist oder ein Mitglied der geldverdienenden Klasse ... es fertig brächte, in die Klasse der Krieger zu gelangen; oder wenn ein Krieger Ratsherr oder Wächter würde, ohne dessen würdig zu sein; dann würde doch diese Veränderung und die heimliche Verschwörung, die zu ihr führt, das Verderben des Staates bedeuten?» – «Ganz sicher würde das so sein.» – «Wir haben drei Klassen in unserem Staate, und ich nehme an, daß jedes derartige Komplott und jeder derartige Wechsel von einer Klasse in die andere ein großes Verbrechen gegen den Staat ist und mit Recht als die äußerste Schandtat bezeichnet werden muß?» – «Mit bestem Recht.» – «Wirst du aber nicht die größte Schandtat gegen den eigenen Staat die Ungerechtigkeit nennen?» – «Ganz gewiß.» – «Das also ist die Ungerechtigkeit. Andererseits aber laßt uns so sagen: Wenn die Klasse der Gewerbetreibenden, der Hilfstruppen

und der Wächter jede für sich ihrer eigenen Arbeit nachgeht, so hat dies als die Gerechtigkeit zu gelten.»

Wenn wir nun dieses Argument näher in Augenschein nehmen, so finden wir [a] die soziologische Annahme, daß jede Lockerung des starren Kastensystems zum Untergang des Staates führen muß; [b] die ständige Wiederholung des Arguments, daß alles, was dem Staate schadet, Ungerechtigkeit ist; und [c] den Schluß, daß das Gegenteil die Gerechtigkeit ist. Wir können nun Platon die soziologische Annahme [a] zugestehen; es ist ja sein Ideal, der sozialen Bewegung Einhalt zu gebieten, und «schädlich» ist für ihn alles, was irgendeine Veränderung nach sich zieht; es trifft wahrscheinlich auch zu, daß sich die soziale Veränderung nur durch ein starres Kastensystem aufhalten läßt. Und wir können schließlich zugeben (Schluß [c]), daß die Gerechtigkeit das Gegenteil der Ungerechtigkeit ist. Von größerem Interesse ist hingegen [b]; ein Blick auf Platons Argument zeigt uns, daß sein ganzer Gedankengang durch die eine Frage beherrscht wird: Fügt dies dem Staate Schaden zu? Fügt es ihm großen Schaden zu oder geringen Schaden? Er wiederholt beständig, daß alles moralisch verdorben und ungerecht sei, was dem Staate zu schaden droht.

Wir sehen hier, daß Platon im Grunde nur einen Maßstab anerkennt: Das Interesse des Staates. Alles, was dieses Interesse fördert, ist gut, tugendhaft, gerecht; alles, was es bedroht, ist schlecht, verworfen und ungerecht. Handlungen, die dem Staatsinteresse dienen, sind sittlich gut; Handlungen, die es gefährden, sind schlecht. Mit anderen

Worten: Platons sittlicher Kodex ist streng utilitaristisch; er ist der Kodex eines kollektivistischen oder politischen Utilitarismus. *Das Kriterium der Sittlichkeit ist das Interesse des Staates.* Die Sittlichkeit ist nichts als politische Hygiene.

Das ist die kollektivistische, die stammesverwurzelte, die totalitäre Theorie der Sittlichkeit: «Gut ist, was im Interesse meiner Gruppe, meines Stammes, meines Staates liegt.» Es ist leicht zu sehen, welche Folgen diese Moral für internationale Beziehungen hatte: Solange der Staat stark ist, kann er sich mit keiner seiner Handlungen im Unrecht befinden; der Staat hat das Recht, nicht nur gegen seine eigenen Bürger mit jeder Art von Gewalttaten vorzugehen, falls seine Macht dadurch wächst, sondern auch andere Staaten anzugreifen, falls er es tun kann, ohne sich dabei zu schwächen. (Dieser Schluß – die explizite Anerkennung des amoralischen Charakters des Staates und in Folge davon die Verteidigung des moralischen Nihilismus in bezug auf internationale Beziehungen – wurde von Hegel gezogen.)

Vom Standpunkt einer totalitären Ethik, vom Standpunkt des kollektiven Nutzens aus betrachtet, ist Platons Theorie der Gerechtigkeit völlig in Ordnung. Seinen Platz beizubehalten *ist* eine Tugend. Es ist jene bürgerliche Tugend, die der militärischen Tugend der Disziplin genau entspricht. Und sie spielt genau die Rolle, die der «Gerechtigkeit» in Platons System der Tugenden zukommt. Denn die Räder im großen Uhrwerk des Staates können in zweifacher Weise «Tugend» zeigen. Erstens müssen sie sich nach Größe, Gestalt, Stärke und so fort für ihre Aufgabe eignen; und

zweitens muß jedes einzelne sich an der richtigen Stelle befinden und diesen Platz beibehalten. Die erste dieser Tugenden, die Eignung für eine spezifische Aufgabe, führt je nach der besonderen Aufgabe der Rädchen zu einer Differenziation. Einige Räder werden nur dann tugendhaft, das heißt brauchbar sein, wenn sie («von Natur aus») groß sind; andere, wenn sie stark sind; und wieder andere, wenn sie glatt sind. Aber die Beständigkeit im Einhalten ihres Platzes wird die ihnen allen gemeinsame Tugend sein; und sie wird zugleich eine Tugend des Ganzen sein, nämlich die Tugend des ordentlichen Zusammenpassens, der harmonischen Übereinstimmung. Diese universelle Tugend nennt Platon «Gerechtigkeit». Das ist ein vom Standpunkt totalitärer Moral völlig konsequentes und voll gerechtfertigtes Verfahren. Wenn das Individuum nichts anderes ist als ein Rädchen, dann besteht die Ethik einzig in Untersuchungen darüber, wie es in das Ganze eingefügt werden kann.

Ich möchte es klar machen, daß ich an die Ehrlichkeit von Platons totalitärer Gesinnung glaube. Seine Forderung nach der unbestrittenen Herrschaft einer Klasse über den Rest war kompromißlos; aber sein Ideal war nicht die größtmögliche Ausbeutung der arbeitenden Klassen durch die Oberklasse, sondern die Stabilität des Ganzen. Der Grund jedoch, den er für die Notwendigkeit einer Einschränkung der Ausbeutung angibt, ist wieder rein utilitaristisch. Er ist das Interesse an der Stabilisierung der Klassenherrschaft. Wenn die Wächter versuchen, zuviel zu bekommen, dann werden sie am Ende nichts in Händen

haben. «Wenn sie nicht zufrieden sind mit einem Leben, das stabil und gesichert ist, ... wenn sie, durch ihre Macht verleitet, sich alles, den ganzen Reichtum des Staates mit Gewalt aneignen wollen, dann werden sie wohl einsehen müssen, wie wise Hesiod war, als er sagte, ‚die Hälfte ist mehr als das Ganze‘⁴¹.» Aber wir müssen uns vor Augen führen, daß selbst diese Tendenz zur Einschränkung der Ausbeutung von Klassenprivilegien sich in einer totalitären Gesellschaftsordnung ziemlich häufig vorfindet. Die totalitäre Staatsauffassung ist nicht einfach amoralisch. Sie ist die Moral der geschlossenen Gesellschaftsordnung – der Gruppe, des Stammes, der Horde; sie ist nicht individuelle, sondern kollektive Selbstsucht.

Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß Platons drittes Argument gerade und folgerichtig durchgeführt ist, dann erhebt sich die Frage, wozu er die «weitschweifige Vorrede» und die beiden vorhergehenden Argumente benötigte. Warum ist es so unsicher? (Platoniker werden wohl antworten, daß diese Unsicherheit nur in meiner Einbildung bestehe. Das mag der Fall sein. Aber der irrationale Charakter jener Stellen läßt sich kaum hinwegdiskutieren.) Die Antwort auf diese Frage ist, wie ich glaube, daß Platons kollektives Uhrwerk seine Leser kaum angesprochen hätte, wäre es ihnen in seiner ganzen Leere und Sinnlosigkeit präsentiert worden. Platon war unsicher, weil er wußte, wie stark die Kräfte waren, die er zu brechen versuchte, und weil er ihre moralische Stärke kannte und fürchtete. Er wagte nicht, sie anzugreifen, sondern er versuchte, sie für seine eigenen

Zwecke zu gewinnen. Wir werden nie erfahren, ob Platons Schriften Zeugnis eines zynischen und bewußten Versuchs sind, die mit der neuen humanitären Bewegung verbundenen moralischen Empfindungen für die eigenen Zwecke auszunützen, oder ob wir die tragischen Bemühungen eines Menschen mit ansehen, der versuchte, sein eigenes besseres Gewissen von den Nachteilen des Individualismus zu überzeugen. Ich persönlich habe den Eindruck, daß das letzte zutrifft und daß dieser innere Konflikt das Hauptgeheimnis des Zaubers darstellt, den Platon auf seine Leser ausübte und noch immer ausübt. Ich glaube, daß Platon durch die neuen Ideen, insbesondere durch die Ideen des großen Individualisten Sokrates und durch sein Martyrium, zutiefst ergriffen wurde. Und ich glaube, daß er gegen den Einfluß dieser Ideen auf sich selbst und auf andere mit der ganzen Kraft seiner unübertroffenen Intelligenz, wenn auch nicht immer offen, zu Felde zog. Dies erklärt es auch, warum wir inmitten all seiner totalitären Ideen von Zeit zu Zeit einige humanitäre Ideen finden. Und dies erklärt es auch, warum es den Philosophen möglich war, Platon als einen Vertreter humanitärer Ideen hinzustellen.

Ein starkes Argument zugunsten dieser Interpretation ist die Weise, in der Platon die humanitäre und rationale Theorie des Staates behandelte, oder eher mißhandelte, eine Theorie, die in seiner Generation zum erstenmal entwickelt worden war.

In einer klaren Darstellung dieser Theorie sollte man sich der *Sprache politischer Forderungen oder politischer*

Vorschläge (vergleiche 5. Kapitel, Abschnitt III) bedienen, das heißt, man sollte nicht versuchen, die essentialistische Frage zu beantworten: Was ist der Staat, was ist seine wahre Natur, seine wirkliche Bedeutung? Auch sollte man sich nicht um die Lösung historizistischer Probleme bemühen, wie etwa um die Beantwortung der Frage, wie der Staat entstanden ist, wie der Ursprung politischer Verpflichtungen aufzufassen ist usf. Die richtige Fragestellung ist vielmehr diese: Was verlangen wir von einem Staat, was schlagen wir als das legitime Ziel der Tätigkeit des Staates vor? Und wenn wir unsere grundsätzlichen politischen Forderungen ausfindig machen wollen, so können wir fragen: Warum ziehen wir ein Leben in einem wohlgeordneten Staat einem Leben ohne Staat, das heißt einem Leben in Anarchie vor? Diese Fragestellung ist rational. Fragen dieser Art muß ein Technologe zu beantworten versuchen, bevor er an die Konstruktion oder Rekonstruktion irgendeiner politischen Institution schreiten kann. Denn nur, wenn er weiß, was er will, kann er entscheiden, ob eine gewisse Institution ihrer Funktion wohl angepaßt ist oder nicht.

Wenn wir nun unsere Frage auf diese Weise stellen, dann wird die Antwort des Vertreters humanitärer Prinzipien folgendermaßen lauten: Was ich vom Staat verlange, ist Schutz; nicht nur für mich, sondern auch für andere. Ich verlange Schutz für meine Freiheit und für die Freiheit anderer. Ich möchte nicht einem Menschen ausgeliefert sein, der die größeren Fäuste oder die besseren Waffen besitzt. Mit anderen Worten: Ich wünsche gegen die Angriffe anderer

geschützt zu werden. Ich wünsche, daß der Unterschied zwischen Angriff und Verteidigung anerkannt werde und daß die organisierten Kräfte des Staates die Verteidigung unterstützen. (Verteidigt wird der *Status quo*, und das vorgeschlagene Prinzip läuft auf folgendes hinaus: der *Status quo* soll nicht gewaltsam, sondern nur auf gesetzmäßigem Wege, durch einen Kompromiß oder eine Entscheidung geändert werden; ausgenommen sind Fälle, in denen es keine legale Prozedur zu seiner Veränderung gibt.) Ich bin zu gewissen Einschränkungen meiner Freiheit durch den Staat völlig bereit, vorausgesetzt, daß die mir verbleibende Freiheit durch den Staat geschützt wird; denn ich weiß, daß einige Einschränkungen notwendig sind; so zum Beispiel muß ich meine «Freiheit» anzugreifen aufgeben, wenn ich wünsche, daß der Staat meine Verteidigung gegen Angriffe unterstützt. Aber ich verlange, daß der fundamentale Zweck des Staates nicht aus dem Auge verloren werde; nämlich der Schutz jener Freiheit, die den anderen Bürgern keinen Schaden zufügt. Daher fordere ich, daß der Staat die Freiheit der Bürger auf möglichst gleiche Weise einschränke, aber nicht mehr, als nötig ist, um eine gleiche Begrenzung der Freiheit zu erreichen.

So oder ähnlich wird die Forderung des Vertreters humanitärer Prinzipien, des Anwalts der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz, des Individualisten, lauten. Diese Forderung ermöglicht es dem Sozialtechniker, politische Probleme rational, das heißt vom Standpunkt eines klaren und wohlbestimmten Zieles aus anzupacken.

Gegen die Behauptung, daß sich ein Ziel wie das angeführte hinreichend klar und bestimmt formulieren lasse, sind zahlreiche Einwände erhoben worden. Es wurde gesagt, daß das Freiheitsprinzip mit der Erkenntnis der Notwendigkeit einer Einschränkung der Freiheit zusammenbrechen müsse, und daß sich die Frage, welche Einschränkungen notwendig und welche willkürlich seien, nicht rational, sondern nur durch Autorität entscheiden ließe. Aber diesem Einwand liegt eine Verwechslung zugrunde. Er verwechselt die Grundfrage, was wir von einem Staate verlangen, mit gewissen wichtigen technologischen Schwierigkeiten bei der Verwirklichung unserer Ziele. Eine genaue Bestimmung des Ausmaßes an Freiheit, das den Bürgern gewährt werden kann, ohne diejenige Freiheit zu gefährden, die der Staat zu beschützen hat, ist sicher sehr schwierig. Aber die Erfahrung, das heißt die Existenz demokratischer Staaten hat erwiesen, daß dieses Ausmaß zumindest annähernd bestimmt werden kann. Tatsächlich ist das Verfahren der angenäherten Bestimmung der den einzelnen Bürgern zu gewährenden Freiheit eine der Hauptaufgaben der Gesetzgebung in den Demokratien. Das Verfahren ist schwierig; aber diese Schwierigkeiten sind sicher nicht so groß, daß sie uns zu einer Änderung unserer grundlegenden Forderungen zwingen könnten. Diese verlangen, kurz gesagt, daß der Staat als eine Gesellschaft zur Verhütung von Verbrechen, das heißt zur Verhütung von Aggression betrachtet werden soll. Der ganze Einwand, daß es schwer sei, zu wissen, wo die Freiheit ende und das

Verbrechen beginne, wird im Prinzip in der berühmten Geschichte vom Radaubruder erledigt, der behauptete, er könne als freier Bürger seine Faust in jede beliebige Richtung bewegen; worauf der Richter wise zur Antwort gab: «Die Freiheit der Bewegung deiner Fäuste ist durch die Lage der Nase deines Nachbarn begrenzt.»

Die hier skizzierte Auffassung vom Staate kann man «Protektionismus» nennen. Der Ausdruck «Protektionismus» wurde oft zur Beschreibung von Tendenzen verwendet, die im Gegensatz zur Freiheit stehen. So versteht der Volkswirtschaftler unter Protektionismus eine Politik, die gewisse industrielle Interessen gegen Konkurrenz schützt; und der Moralist versteht darunter die Forderung nach einer moralischen Bevormundung der Bevölkerung durch Staatsbeamte. Obgleich die politische Theorie, die ich Protektionismus nenne, mit keiner dieser Tendenzen in Verbindung steht, und obgleich sie im Grunde eine liberale Theorie ist, halte ich die Verwendung des angeführten Namens doch für gerechtfertigt; er soll andeuten, daß diese Theorie trotz ihres liberalen Charakters nichts mit der *Politik strikter Nicht-Intervention* zu tun hat (die oft, wenn auch nicht ganz korrekt, «*laissez faire*» genannt wurde). Der Liberalismus und das Eingreifen des Staates stehen zueinander nicht im Widerspruch. Im Gegenteil: Freiheit jeder Art ist klarerweise unmöglich, solange sie nicht durch den Staat gesichert wird⁴². So zum Beispiel ist in der Erziehung ein gewisses Ausmaß von Staatskontrolle notwendig, wenn die jungen Menschen vor einer Vernachlässigung bewahrt

werden sollen, die sie unfähig machen würde, ihre Freiheit zu verteidigen: der Staat hat zuzusehen, daß alle erzieherischen Möglichkeiten für jeden zugänglich sind. Ein zu großes Ausmaß an Staatsaufsicht in Angelegenheiten der Erziehung ist jedoch eine verhängnisvolle Gefahr für die Freiheit, denn es führt zum doktrinären Einflößen gewisser Lehren. Wie wir bereits angedeutet haben, läßt sich die bedeutsame und schwierige Frage der Grenzen der Freiheit nicht durch eine handliche Zauberformel lösen. Und die Tatsache, daß es immer Grenzfälle geben wird, ist nur zu begrüßen; denn ohne den Anreiz politischer Probleme und politischer Kämpfe dieser Art würde die Bereitschaft der Bürger, für die Freiheit zu kämpfen bald verschwinden und damit die Freiheit selbst. (In diesem Licht gesehen, erweist sich der angebliche Widerstreit zwischen Freiheit und Sicherheit, das heißt einer vom Staat garantierten Sicherheit, als eine Chimäre. Denn es gibt keine Freiheit, wenn sie nicht vom Staate geschützt wird; und umgekehrt: nur ein Staat, der von freien Bürgern überwacht wird, kann diesen überhaupt ein vernünftiges Ausmaß an Sicherheit zur Verfügung stellen.)

So formuliert, ist die protektionistische Theorie des Staates frei von allen historizistischen und essentialistischen Elementen. Sie behauptet weder, daß der Staat als eine Vereinigung von Individuen mit dem Zweck der gegenseitigen Beschützung entstanden sei, noch daß irgendein historischer Staat je bewußt diesem Ziel gemäß regiert wurde. Sie enthält keine Aussagen über die wesentliche Natur des

Staates oder über ein natürliches Recht auf Freiheit. Wir erfahren auch nichts darüber, wie die Staaten tatsächlich funktionieren. Die Theorie formuliert eine politische *Forderung* oder genauer einen *Vorschlag* zur Annahme eines bestimmten Verfahrens. Ich vermute jedoch, daß viele Konventionalisten, die den Staat als eine zum Schutze seiner Mitglieder entstandene Verbindung beschrieben haben, gerade diese Forderung ausdrücken wollten, obgleich sie es in einer schwerfälligen und irreführenden Sprache – in der Sprache des Historizismus taten. Die Behauptung, daß die wesentliche Funktion des Staates in der Beschützung seiner Mitglieder bestehe, ist in ähnlicher Weise irreführend; dasselbe gilt von der Behauptung, daß der Staat als eine Verbindung zu gegenseitigem Schutz zu definieren sei. Alle diese Theorien müssen gleichsam in die Sprache der Forderungen oder Vorschläge für politische Aktionen übersetzt werden, bevor man sie ernsthaft diskutieren kann. Denn sonst sind endlose Wortgefechte unvermeidlich.

Es sei ein Beispiel einer solchen Übersetzung angeführt. Bei Aristoteles⁴³ finden wir eine Kritik dessen, was ich Protektionismus nenne; diese Kritik wurde von Burke und von vielen modernen Platonikern wiederholt. Sie behauptet, daß der Protektionismus von der Aufgabe des Staates eine zu geringe Meinung habe. Der Staat muß (um Burkes Worte zu verwenden) «mit ganz anderer Verehrung betrachtet werden; denn er ist keine Teilnahme an Dingen, die nur der stumpfen tierischen Existenz einer zeitlichen und vergänglichen Natur dienen». Es wird also mit anderen

Worten behauptet, daß der Staat etwas Höheres und Vornehmeres sei als eine Verbindung, die rationale Zwecke zu erfüllen hat; er ist ein Gegenstand der Verehrung. Er hat höhere Aufgaben als den Schutz menschlicher Wesen und ihrer Rechte. Er hat moralische Aufgaben. «Auf die Tugend zu achten, ist die Aufgabe eines Staates, der wahrhaft diesen Namen verdient», sagt Aristoteles. Wenn wir nun versuchen, diese Kritik in die Sprache politischer Forderungen zu übersetzen, dann finden wir das Folgende: Die zitierten Kritiker des Protektionismus wollen zweierlei. Zunächst einmal wollen sie den Staat zu einem Gegenstand der Verehrung machen. Von unserem Standpunkt aus läßt sich nichts gegen diesen Wunsch einwenden. Er führt zu einem religiösen Problem; und die Verehrer des Staates müssen selbst eine Lösung dafür finden, wie sie ihr Glaubensbekenntnis mit ihren übrigen religiösen Ansichten, zum Beispiel mit dem Ersten Gebot, in Einklang bringen können. Die zweite Forderung ist politischer Natur. In der Praxis bedeutet diese Forderung einfach, daß sich die Beamten des Staates um die sittliche Verfassung der Bürger kümmern sollen; sie sollen ihre Macht nicht so sehr zum Schutz der Freiheit der Bürger als zur Kontrolle ihres sittlichen Lebens verwenden. Oder: Der Bereich der Legalität, das heißt der Bereich der vom Staate zur Geltung gebrachten Normen, soll auf Kosten der Sittlichkeit im engeren Sinn erweitert werden, das heißt auf Kosten der Normen, denen nicht der Staat, sondern unsere eigene sittliche Entscheidung, unser Gewissen Anerkennung verschafft. Eine derartige

Forderung oder ein derartiger Vorschlag läßt sich rational diskutieren; und wir können einwenden, daß es den Urhebern dieser Forderung scheinbar nicht klar ist, daß sie das Ende der moralischen Verantwortlichkeit des Individuums bedeuten würde, daß sie die Sittlichkeit nicht verbessern, sondern zerstören würde. Sie ersetzt die persönliche Verantwortlichkeit durch Stammestabus und durch die totalitäre Unverantwortlichkeit des Individuums. Gegenüber einer Haltung wie dieser muß der Individualist darauf verweisen, daß die Sittlichkeit des Staates (falls es überhaupt etwas derartiges gibt) die Tendenz hat, beträchtlich niedriger zu sein als die Sittlichkeit des Durchschnittsbürgers; daher ist eine Kontrolle der Sittlichkeit des Staates durch die Bürger viel wünschenswerter als das umgekehrte Verfahren. Was wir brauchen und wünschen ist die Versittlichung der Politik und nicht die Politisierung der Sitten.

Es sollte erwähnt werden, daß die bestehenden demokratischen Staaten, obgleich von der Vollkommenheit weit entfernt, vom Standpunkt des Protektionisten aus betrachtet, eine sehr bedeutende Leistung richtiger Sozialtechnik darstellen. Viele Formen des Verbrechens, des Angriffes von Individuen auf die Rechte anderer Individuen sind praktisch unterdrückt oder beträchtlich reduziert worden, und die Gerichtshöfe handhaben die Gerechtigkeit in schwierigen Interessenskonflikten mit einigem Erfolg. Es gibt viele Menschen, die die Ausdehnung dieser Methoden⁴⁴ auf internationale Verbrechen und internationale Konflikte für einen utopischen Traum halten; aber es ist nicht so lange

her, daß die Institution einer wirkungsvollen Exekutive zur Aufrechterhaltung des zivilen Friedens jenen, die unter den Drohungen von Verbrechern zu leiden hatten, utopisch erschien und das in Ländern, in denen der zivile Frieden gegenwärtig mit einigem Erfolg aufrechterhalten wird. Und ich glaube, daß die technischen Probleme der Kontrolle internationaler Verbrechen wirklich nicht so schwierig sind, sobald man sie nur offen und rational ins Auge faßt. Wenn die Sache klar dargelegt wird, so wird es sicher nicht schwer sein, Leute zu finden, die der Notwendigkeit protektiver Institutionen (in regionalem und weltweitem Maßstab) zustimmen. Lassen wir die Staatsanbeter nur weiter den Staat anbeten; aber fordern wir, daß es den institutionellen Technologen gestattet werde, nicht nur die innere Maschinerie des Staates zu verbessern, sondern auch eine Organisation zur Verhütung internationaler Verbrechen aufzubauen.

VII

Wir kehren nun zu der Geschichte dieser Bewegungen zurück; es scheint, daß die protektionistische Theorie des Staates zuerst vom Sophisten Lykophon, einem Schüler des Gorgias, aufgestellt wurde. Es ist bereits erwähnt worden, daß er (wie auch Alkidamas, ein anderer Schüler des Gorgias) als einer der ersten die Theorie der natürlichen Vorrechte angriff. Daß er diejenige Theorie vertrat, die hier «Protektionismus» genannt wird, hat Aristoteles festgehalten, der von ihm in einer Weise spricht, die es sehr wahrscheinlich macht, daß er als der Begründer dieser

Theorie anzusehen ist. Aus derselben Quelle hören wir, daß er sie mit einer Klarheit formulierte, die kaum je von einem seiner Nachfolger erreicht wurde.

Aristoteles berichtet, daß Lykophon das Gesetz des Staates für einen Vertrag hielt, «durch den sich die Menschen gegenseitig der Gerechtigkeit versichern» (und er sprach ihm die Macht ab, die Bürger gut oder gerecht zu machen). Weiterhin berichtet Aristoteles ⁴⁵, daß Lykophon den Staat als ein Instrument zum Schutze seiner Bürger gegen Akte von Ungerechtigkeit betrachtete (und als ein Instrument, das ihnen friedlichen Verkehr, insbesondere Tausch gestattet); er verlangt, der Staat solle eine «kooperative Vereinigung zur Verhütung von Verbrechen sein». Interessanterweise findet sich in der Darstellung des Aristoteles keine Andeutung dafür, daß Lykophon seine Theorie in historizistischer Form, das heißt als eine Theorie über den historischen Ursprung des Staates aus einem Gesellschaftsvertrag formuliert hat. Im Gegenteil: Aus dem Zusammenhang ist deutlich zu ersehen, daß sich Lykophrons Theorie nur mit dem Zweck des Staates befaßte; denn Aristoteles macht die Bemerkung, Lykophon habe vergessen, daß es der wesentliche Zweck des Staates sei, seine Bürger tugendhaft zu machen; das deutet daraufhin, daß Lykophon jenen Zweck rational, von einem technologischen Gesichtspunkt aus, beurteilte, indem er die Forderungen der gleichen Behandlung der Bürger vor dem Gesetz, des Individualismus und des Protektionismus, zu den seinen machte.

In dieser Form ist die Theorie Lykophrons völlig vor den Einwänden geschützt, die sich gegen die traditionelle historizistische Theorie des Staatsvertrages erheben lassen. Es wurde oft gesagt, und Barker wiederholt es⁴⁶, daß der Kontrakttheorie «von modernen Denkern Punkt für Punkt entscheidende Einwände entgegengehalten worden sind». Das mag wahr sein; aber ein Überblick über die Punkte Barkers zeigt, daß die Theorie Lykophrons von jenen Einwänden unberührt bleibt; (Barker hält Lykophron [und hier bin ich geneigt, ihm zuzustimmen] für den wahrscheinlichen Gründer der frühesten Form einer Theorie, die später «Kontrakttheorie» genannt worden ist). Barkers Punkte lassen sich auf folgende Weise darstellen: [a] Es hat, historisch gesehen, nie einen Vertrag gegeben; [b] der Staat ist, historisch gesehen, nie errichtet worden; [c] Gesetze sind nicht konventionell, sie entspringen vielmehr der Tradition, überlegener Gewalt, möglicherweise dem Instinkt usf.; sie sind Sitten, bevor sie in die Gesetzbücher Eingang finden; [d] die Stärke der Gesetze liegt nicht in den Sanktionen, in der protektiven Macht des Staates, die ihnen Geltung verschafft, sondern in der Bereitschaft des Individuums, ihnen zu gehorchen, das heißt im sittlichen Willen des Individuums.

Man sieht sogleich, daß die Einwände [a], [b] und [c], die für sich betrachtet ziemlich korrekt sind (obgleich es einige Verträge gegeben hat), nur die historizistische Form der Theorie betreffen und für Lykophrons Fassung irrelevant sind. Wir brauchen sie daher überhaupt nicht in Betracht zu

ziehen. Hingegen verdient Einwand [d] nähere Betrachtung. Was kann mit ihm gemeint sein? Die angegriffene Theorie legt auf den «Willen», oder besser auf die Entscheidung des Individuums, größeres Gewicht als jede andere Theorie; in der Tat legt das Wort «Vertrag» eine Übereinstimmung aus «freiem Willen» nahe; es verweist vielleicht mehr als jede andere Theorie auf den Umstand, daß die Stärke der Gesetze in der Bereitschaft des Individuums besteht, sie anzunehmen und ihnen zu gehorchen. Wie kann dann [d] die Rolle eines Einwandes gegen die Vertragstheorie spielen? Die einzige Erklärung ist wohl die, daß Barker glaubt, der Vertrag entspringe nicht dem «moralischen Willen» des Individuums, sondern eher einem selbstsüchtigen Willen; und diese Interpretation ist um so wahrscheinlicher, als sie mit Platons Kritik übereinstimmt. Aber man braucht nicht selbstsüchtig zu sein, um ein Protektionist zu sein. Schutz ist nicht notwendigerweise Selbstschutz; viele Menschen versichern ihr Leben mit dem Ziel, andere und nicht sich selbst zu schützen. In gleicher Weise ist es möglich, daß sie den Schutz des Staates hauptsächlich für andere und in geringerem Grade (oder überhaupt nicht) für sich selbst fordern. Die Grundidee des Protektionismus ist diese: Schützt die Schwachen vor der Tyrannei der Starken. Diese Forderung wurde nicht nur von den Schwachen, sondern oft auch von den Starken erhoben. Es ist zumindest irreführend, wenn man sie eine selbstsüchtige oder unmoralische Forderung nennt.

Es scheint mir, daß Lykophrons Protektionismus keinem dieser Einwände ausgesetzt ist. Er ist der passendste Aus-

druck der humanitären und gleichheitlichen Bewegung des Perikleischen Zeitalters. Und doch ist er uns entrissen worden. Er wurde den späteren Generationen nur in entstellter Form überliefert; als die historizistische Theorie vom Ursprung des Staates in einem Gesellschaftsvertrag; oder als eine essentialistische Theorie, die behauptet, daß die wahre Natur des Staates die einer Konvention sei; oder als eine Theorie der Selbstsucht, die auf der Annahme beruht, daß die Natur des Menschen im Grunde unmoralisch ist. All dies ist dem überwältigenden Einfluß der Autorität Platons zuzuschreiben.

VIII

Es besteht wenig Zweifel, daß Platon die Theorie Lykophrons gut gekannt hat, denn er war aller Wahrscheinlichkeit nach ein jüngerer Zeitgenosse Lykophrons. In der Tat läßt sich diese Theorie leicht mit einer Theorie identifizieren, die zuerst im *Gorgias* und später im *Staat* erwähnt wird. (An keiner der beiden Stellen erwähnt Platon den Autor der Theorie; so ging er oft vor, wenn sich sein Widersacher noch am Leben befand.) Im *Gorgias* wird die Theorie von Kallikles dargelegt; dieser ist, wie der Thrasymachos des *Staates* ein ethischer Nihilist. Im *Staat* gibt Glaukon von ihr Bericht. In keinem der beiden Fälle identifiziert sich der Sprecher mit der Theorie, die er darstellt.

Die beiden Stellen sind in mancher Hinsicht parallel. Beide bringen die Theorie in einer historizistischen Form, das heißt als eine Lehre vom Ursprung der «Gerechtigkeit».

Beide stellen sie so dar, als seien ihre logischen Voraussetzungen notwendigerweise selbstsüchtig und sogar nihilistisch; das heißt, als werde die protektionistische Ansicht vom Staate nur von denen unterstützt, die anderen Unrecht zufügen *möchten*, die aber dazu zu schwach sind, und die *aus diesem Grunde* wünschen, daß auch die Starken nicht so handeln sollen; das ist sicher keine gerechte Darstellung; denn die einzig notwendige Prämisse der Theorie besteht in der Forderung, daß Verbrechen oder Ungerechtigkeit unterdrückt werden sollen.

So weit laufen die beiden Stellen des *Gorgias* und des *Staates* parallel, ein Umstand, der oft kommentiert wurde. Es besteht aber ein großer Unterschied zwischen ihnen, und dieser Unterschied wurde, soweit ich weiß, von den Kommentatoren übersehen. Es handelt sich um folgendes: Im *Gorgias* wird die Theorie von Kallikles als eine Theorie dargestellt, die er bekämpft; und da Kallikles auch dem Sokrates entgegentritt, so wird der Protektionismus hier von Platon nicht angegriffen, sondern implizit verteidigt. Eine genauere Analyse zeigt in der Tat, daß Sokrates dem Nihilisten Kallikles gegenüber einige ihrer Züge vertritt. Im *Staat* wird aber die gleiche Theorie als eine weiter ausgearbeitete und genau entwickelte Form der Ansichten des Thrasymachos dargestellt, das heißt des Nihilisten, der hier die Stelle des Kallikles einnimmt; mit anderen Worten: die Theorie wird hier als nihilistisch dargestellt, und Sokrates ist der Held, der diese teuflische Lehre der Selbstsucht siegreich zerstört.

Somit enthüllen die Stellen, bei deren Vergleich die meisten Kommentatoren eine Ähnlichkeit zwischen den Tendenzen des *Gorgias* und des *Staates* finden, tatsächlich einen völligen Frontwechsel.

Trotz der feindlich gesinnten Darstellung des Kallikles ist die Tendenz des *Gorgias* dem Protektionismus günstig; aber der *Staat* wendet sich heftig gegen ihn.

Hier ist ein Auszug aus der Rede des Kallikles im *Gorgias*⁴⁷: «Die Gesetze werden von der großen Masse des Volkes gemacht, und diese besteht hauptsächlich aus den Schwachen. Sie schaffen die Gesetze ... um sich und ihre Interessen zu schützen. So halten sie die Stärkeren ... und alle anderen, die über sie die Oberhand gewinnen könnten, davon ab, dies zu tun; ... Und ‚Ungerechtigkeit‘ nennen sie es, wenn einer versucht, die Oberhand über seine Nachbarn zu gewinnen. Und da sie ihrer Unterlegenheit gewahr sind, sind sie, so möchte ich sagen, nur zu froh, wenn sie Gleichheit erhalten können.» Wenn wir diese Darstellung ins Auge fassen und alles ausschalten, was der offenen Verachtung und Feindschaft des Kallikles zugeschrieben werden muß, dann finden wir hier alle Elemente der Theorie Lykophrons wieder: die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz, den Individualismus und den Schutz vor der Ungerechtigkeit. Sogar die Bezugnahme auf die «Starken» und die «Schwachen», die ihrer Unterlegenheit gewahr sind, paßt in der Tat sehr gut zur protektionistischen Ansicht, wenn wir ein gewisses Ausmaß an Entstellung zulassen. Überhaupt ist es nicht unwahrscheinlich, daß Lykophrons Lehre explizit

die alles eher als unedle Forderung erhob, daß der Staat die Schwachen schützen solle. (Die Hoffnung, daß sich diese Forderung eines Tages erfüllen wird, findet ihren Ausdruck in der christlichen Lehre, in der es heißt: «Die Sanftmütigen werden das Land besitzen.»)

Kallikles selbst schätzt den Protektionismus nicht; er ist für die «natürlichen» Rechte des Stärkeren. Es ist sehr bedeutsam, daß Sokrates bei seiner Auseinandersetzung mit Kallikles dem Protektionismus zu Hilfe kommt und daß er ihn sogar mit seiner eigenen Lehre identifiziert, daß es besser sei, Ungerechtigkeit zu erleiden, als auszuüben. Zum Beispiel sagt er⁴⁸: «Sind nicht viele Menschen, wie du vorhin sagtest, der Ansicht, daß die Gerechtigkeit Gleichheit sei? Und auch, daß es schändlicher sei, Unrecht zu tun, als es zu erleiden?» Und später: «... die Natur selbst und nicht nur die Übereinkunft bestätigt, daß es schändlicher ist, Unrecht zu tun, als es zu erleiden, und daß Gerechtigkeit Gleichheit ist.» (Trotz dieser individualistischen, gleichheitlichen und protektionistischen Tendenzen finden sich im *Gorgias* auch stark antidemokratische Züge. Die Erklärung besteht wohl darin, daß Platon seine totalitären Lehren zur Zeit der Abfassung dieses Dialogs noch nicht entwickelt hatte; obgleich sich seine Sympathien bereits auf der Seite der Gegner der Demokraten befanden, stand er noch immer unter dem Einfluß des Sokrates. Es ist mir unverständlich, wie jemand die Meinung vertreten kann, daß der *Gorgias* wie auch der *Staat* beide gleichzeitig die Ansichten des Sokrates wahrheitsgemäß darstellen.)

Wenden wir uns nun dem *Staat* zu. Hier führt Glaukon den Protektionismus als eine logisch genauere, aber ethisch unveränderte Fassung von Thrasymachos' Nihilismus ein. «Mein Thema», so sagt Glaukon⁴⁹, «ist der Ursprung der Gerechtigkeit und die Frage, was sie eigentlich ist. Einige behaupten, es sei von Natur aus vortrefflich, anderen Unrecht zuzufügen, und es sei schlecht, selbst Unrecht zu erleiden. Aber sie sind der Ansicht, daß das mit dem erlittenen Unrecht verbundene Übel weitaus größer ist als der Vorteil, der für den entsteht, der es zufügt. Eine Zeitlang werden daher die Menschen einander Unrecht zufügen und es natürlich auch erleiden, und sie werden auf diese Weise einen guten Geschmack für beides erhalten. Zuletzt aber beschließen diejenigen, die nicht stark genug sind, sich seiner zu erwehren oder sich an seiner Ausübung zu erfreuen, daß es für sie vortrefflicher sei, sich in einem Vertrag zusammenzuschließen und sich wechselseitig zu versichern, daß keiner Unrecht zufüge oder Unrecht erleide. So wurden die Gesetze eingeführt ... und dies ist nach jener Lehre die Natur und die Herkunft der Gerechtigkeit.»

Wenn wir den rationalen Inhalt dieser Schilderung ins Auge fassen, so liegt hier klarerweise dieselbe Theorie vor wie im *Gorgias*: auch die Darstellung gleicht der Rede des Kallikles bis in Einzelheiten⁵⁰. Und doch hat Platon einen vollständigen Frontwechsel vollzogen. Der Protektionismus wird jetzt nicht mehr gegen die Behauptung verteidigt, daß er auf einem zynischen Egoismus beruhe; im Gegenteil: unsere humanitären Gefühle, unsere sittliche Empörung,

die bereits durch den Nihilismus des Thrasymachos entfacht wurde, werden verwendet, um uns zu Feinden des Protektionismus zu machen. Diese Lehre, deren humanitären Charakter Platon im *Gorgias* angedeutet hatte, wird nun von ihm so dargestellt, daß sie uns antihumanitär erscheint, und daß wir sie für das Ergebnis der abstoßenden und sehr wenig überzeugenden Lehre halten, Ungerechtigkeit sei etwas sehr Gutes – für diejenigen, die sie sich zunutze machen können. Und er zögert nicht, diesen Punkt einzu-hämmern. In einer ziemlich langen Fortsetzung der eben zitierten Stelle arbeitet Glaukon die angeblich notwendigen Annahmen oder Prämissen des Protektionismus im einzelnen aus. Unter ihnen erwähnt er zum Beispiel die Annahme, Unrecht tun sei «das Allerbeste»⁵¹; die Gerechtigkeit werde nur eingeführt, weil viele Menschen zu schwach sind, um Verbrechen zu begehen; und ein Leben voll Verbrechen sei für den einzelnen Bürger höchst vorteilhaft. Und «Sokrates», das heißt Platon, bürgt ausdrücklich⁵² für die Authentizität der Interpretation Glaukons. Durch diese Methode scheint es Platon gelungen zu sein, die meisten seiner Leser, zumindestens aber alle Platoniker zu überzeugen, daß die hier entwickelte protektionistische Theorie mit der rücksichtslosen und zynischen Selbstsucht des Thrasymachos identisch ist⁵³; und, was noch wichtiger ist, daß alle Formen des Individualismus auf ein und dasselbe hinauslaufen, nämlich auf die Selbstsucht. Aber er hat nicht nur seine Bewunderer überzeugt; es glückte ihm sogar, seine Widersacher und insbesondere die Anhänger

der Vertragstheorie zu überreden. Von Karneades⁵⁴ bis auf Hobbes übernahmen sie nicht nur seine verhängnisvolle historizistische Darstellungsweise, sondern auch seine Versicherungen, daß die Grundlage ihrer Theorie ein ethischer Nihilismus sei.

Man muß sich nun vergegenwärtigen, daß das ganze Argument Platons gegen den Protektionismus einzig im Herausarbeiten seiner angeblich selbstsüchtigen Basis besteht; und wenn wir in Betracht ziehen, welchen Raum dies einnimmt, dann können wir mit Sicherheit annehmen, daß nicht seine Zurückhaltung es war, die ihn kein besseres Argument vorführen ließ, sondern der Umstand, daß er kein besseres Argument besaß. Daher mußte er den Protektionismus durch einen Appell an unsere moralischen Empfindungen erledigen – als eine Beleidigung der Idee der Gerechtigkeit und unseres Gefühls für Anständigkeit.

So also behandelt Platon eine Theorie, die nicht nur seiner eigenen Lehre als ein gefährlicher Rivale gegenüberstand, sondern die auch ein Repräsentant des neuen humanitären und individualistischen Glaubensbekenntnisses, das heißt der Erzfeind all dessen war, was Platon schätzte. Die Methode ist geschickt; das beweist ihr überraschender Erfolg. Aber ich muß offen zugeben, daß ich sie für unehrenhaft halte. Denn die angegriffene Theorie benötigt keine Annahme, die unmoralischer wäre als die Annahme, daß die Ungerechtigkeit schlecht ist, das heißt, daß sie vermieden und kontrolliert werden sollte. Und Platon wußte sehr wohl, daß die Theorie nicht auf Selbstsucht beruhte, denn

im *Gorgias* hatte er sie nicht mit der nihilistischen Theorie identifiziert, aus der sie im *Staate* «hergeleitet» wird, sondern sie ihr entgegengesetzt.

Zusammenfassend können wir sagen, daß Platons Theorie der Gerechtigkeit, in der Form, in der sie im *Staat* und in den späteren Werken vorliegt, ein bewußter Versuch ist, die gleichheitlichen, individualistischen und protektionistischen Tendenzen seiner Zeit zu überwinden und die Forderungen des Stammes durch die Entwicklung einer totalitären Sittenlehre wiederherzustellen. Zur gleichen Zeit war er von der neuen humanitären Sittlichkeit stark beeindruckt; statt aber die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz mit Argumenten zu bekämpfen, vermied er es, sie überhaupt zu diskutieren. Und es gelang ihm, die humanitären Empfindungen, deren Stärke er so gut kannte, für die Sache der totalitären Klassenherrschaft einer von Natur aus überlegenen Herrenrasse zu gewinnen.

Diese Klassenvorrechte, so behauptete er, sind notwendig zur Aufrechterhaltung der Stabilität des Staates. Sie sind daher das Wesen der Gerechtigkeit. Diese Behauptung beruht letzten Endes auf dem Argument, daß die Gerechtigkeit für die Macht, Gesundheit und Stabilität des Staates von Nutzen sei, auf einem Argument, das der modernen totalitären Definition – Recht ist, was der Macht meiner Nation, oder meiner Klasse, oder meiner Partei nützt – nur zu sehr gleicht.

Aber das ist noch nicht die ganze Geschichte. Platons Theorie der Gerechtigkeit betont die Klassenprärogativen;

dadurch wird die Frage «Wer soll herrschen?» die zentrale Frage der politischen Theorie. Seine Antwort auf diese Frage lautete: Die Weisesten, die Besten sind zum Herrschen berufen. Ändert nicht diese vortreffliche Antwort den Charakter seiner Theorie?

SIEBENTES KAPITEL:
DAS PRINZIP DES FÜHRERTUMS

Der Weise soll führen und herrschen und
der Unwissende soll ihm folgen. PLATON

Gewisse Einwände¹ gegen meine Deutung des politischen Programms Platons haben mich zur Untersuchung der Rolle gezwungen, die sittliche Ideen, wie die Idee der Gerechtigkeit, die Idee des Guten, die Idee des Schönen, die Weisheit, die Wahrheit und die Glückseligkeit in diesem Programm spielen. Das gegenwärtige Kapitel und die beiden folgenden Kapitel sollen diese Analyse fortsetzen; die Rolle, die die Idee der Weisheit in Platons politischer Philosophie spielt, wird uns zuerst beschäftigen.

Wir haben gesehen, daß Platons Idee der Gerechtigkeit im Grunde verlangt, daß der natürliche Herrscher herrschen und der natürliche Sklave fronen solle. Dies ist ein Bestandteil der historizistischen Forderung, daß der Staat, um jede Veränderung aufzuhalten, seiner Idee oder seiner wahren «Natur» möglichst ähnlich gemacht werden solle.

Diese Theorie der Gerechtigkeit zeigt sehr klar, daß das Grundproblem der Politik für Platon in der folgenden Frage bestand: *Wer soll den Staat regieren?*

Es ist meine Überzeugung, daß Platon dadurch, daß er das Problem der Politik in Form der Frage stellte «Wer soll herrschen?» oder «wessen Wille soll der höchste sein?», die politische Philosophie gründlich verwirrt hat. Dies ist der Verwirrung analog, die seine Identifikation des Kollektivismus mit dem Altruismus auf dem Gebiet der Moralphilosophie erzeugte. Denn sobald einmal die Frage «Wer soll regieren?» gestellt ist, ist es klarerweise schwierig, eine Antwort wie «der Beste», oder «der Weiseste», oder «der geborene Herrscher», oder «der, welcher die Kunst des Regierens meistert» (oder «der allgemeine Wille», «die Herrenrasse», «die Industriearbeiter», oder «das Volk») zu umgehen. Aber so überzeugend eine solche Antwort auch klingen mag – denn wer wird wohl die Herrschaft «der Schlechtesten», oder «des größten Narren», oder «des geborenen Sklaven» empfehlen? –, sie ist, wie ich zu zeigen versuchen werde, völlig nutzlos.

Zunächst legt eine solche Antwort die Annahme nahe, daß ein fundamentales Problem der politischen Theorie gelöst worden ist. Aber wenn wir die Theorie der Politik von einer anderen Seite her angehen, dann finden wir, daß wir, weit davon entfernt, auch nur ein Grundproblem gelöst zu haben, die Schwierigkeiten durch die Annahme bloß übersprangen, daß die Frage «Wer soll regieren?» fundamental ist. Denn sogar jene Philosophen, die Platon in

dieser Hinsicht folgen, geben zu, daß die politischen Führer nicht immer hinreichend «gut» oder «weise» sind (wir brauchen uns um die genaue Bedeutung dieser Begriffe nicht den Kopf zu zerbrechen) und daß es nicht leicht ist eine Regierung zu erhalten, auf deren Güte und Weisheit man sich unbedingt verlassen kann. Ist das einmal zugegeben, so erhebt sich die Frage, ob sich das politische Denken nicht von Anfang an mit der Möglichkeit schlechter Regierungen vertraut machen sollte; ob wir nicht gut daran täten, uns auf die schlechtesten Führer vorzubereiten und auf die besten zu hoffen. Aber das führt zu einer neuen Betrachtung des Grundproblems der Politik; denn es zwingt uns, die Frage *Wer soll regieren?* durch die neue Frage zu ersetzen: *Wie können wir politische Institutionen so organisieren, daß es schlechten oder inkompetenten Herrschern unmöglich ist, allzugroßen Schaden anzurichten?*

Diejenigen, die die ältere Frage für fundamental halten, nehmen stillschweigend an, daß die politische Macht «ihrem Wesen nach» keiner Kontrolle unterworfen sei. Sie nehmen an, daß irgendwer (ein Individuum oder ein Kollektivkörper, wie etwa eine Klasse) die Macht besitzt und daß es dem Besitzer der Macht ziemlich frei steht, zu tun und zu lassen, was er will; insbesondere kann er seine Macht vergrößern und sie dadurch mehr und mehr aller Beschränkungen und Kontrollen entledigen. Sie nehmen an, daß die politische Macht ihrem Wesen nach souverän ist. Wenn dies einmal zugestanden wird, dann ist in der Tat die Frage «Wer soll der Herrscher sein?» die einzig wichtige Frage, die verbleibt.

Ich werde die eben charakterisierte Annahme die *Theorie der (unkontrollierten) Souveränität* nennen, und ich werde diesen Ausdruck nicht zur Bezeichnung irgendeiner der verschiedenen Theorien der Souveränität verwenden, wie sie insbesondere Autoren wie Bodin, Rousseau oder Hegel aufgestellt haben, sondern zur Bezeichnung der allgemeineren Annahme, daß die politische Macht praktisch keiner Kontrolle unterworfen ist, oder der Forderung, daß sie keiner Kontrolle unterworfen werden sollte; und außerdem zur Bezeichnung der daraus folgenden Behauptung, daß das verbleibende Hauptproblem darin bestehe, diese Macht in die besten Hände zu legen. Diese Theorie der Souveränität wird bei Platon stillschweigend vorausgesetzt, und sie hat seither stets ihre Rolle gespielt. Auch jene modernen Autoren, die das Hauptproblem der Politik in der Frage sehen – Wer soll diktieren? die Kapitalisten oder die Arbeiter? –, bekennen sich implizit zu dieser Theorie.

Ohne mich auf eine detaillierte Kritik einzulassen, möchte ich darauf verweisen, daß es schwerwiegende Einwände gegen eine vorschnelle und unkritische Annahme der Theorie der Souveränität gibt. Wie groß auch immer ihre spekulativen Verdienste erscheinen mögen – sie ist sicher sehr unrealistisch. Keine politische Macht ist jemals ohne alle Kontrolle gewesen, und solange nur die Menschen menschlich bleiben (solange die «Brave New World» nicht verwirklicht ist), kann es auch keine absolute und uneingeschränkte politische Macht geben. Solange es einem Menschen nicht möglich ist, genügend physische Macht in

seinen Händen anzusammeln, um alle übrigen Menschen zu beherrschen, ebensolange muß er von seinen Helfern abhängig bleiben. Sogar der mächtigste Tyrann ist abhängig von seiner Geheimpolizei, von seinen Helfern und von seinen Henkern. Diese Abhängigkeit bedeutet, daß seine Macht, so groß sie auch sein mag, nicht aller Einschränkungen ledig ist, und daß er Zugeständnisse machen muß, indem er die eine Gruppe gegen die andere ausspielt. Sie bedeutet, daß es außer seiner eigenen Macht auch andere politische Kräfte gibt und daß er seine Herrschaft nur ausüben kann, indem er jene Kräfte ausgleicht und sie sich zunutze macht. Sogar die extremen Fälle von Souveränität sind also niemals reine Fälle, das heißt Fälle, in denen der Wille oder das Interesse eines Menschen (oder, wenn es etwas derartiges gäbe, der Wille oder das Interesse einer Gruppe) sein Ziel auf geradem Wege erreicht, ohne einen Teil seiner selbst zur Anwerbung von Kräften preiszugeben, die er nicht erobern kann. Und in einer überwältigenden Anzahl von Fällen geht die Einschränkung der politischen Macht noch viel weiter.

Ich habe diese empirischen Umstände nicht hervorgehoben, um sie als Argument zu verwenden, sondern einzig deshalb, weil ich Einwände vermeiden möchte. Meine Behauptung ist, daß jede Theorie der Souveränität einer grundlegenden Frage aus dem Wege geht – der Frage nämlich, ob wir nicht eine institutionelle Kontrolle der Regierenden anstreben sollten, indem wir versuchen, ihrer Macht durch Kräfte anderer Art das Gleichgewicht

zu halten. Diese *Theorie der Kontrolle und gegenseitigen Beschränkung der Kräfte im Staat* verdient zumindest eine ernsthafte Diskussion. Soweit ich sehen kann, sind die einzigen Einwände gegen diese Forderung die folgenden: [a] eine solche Kontrolle ist *praktisch* unmöglich oder [b] sie ist *ihrem Wesen nach* unvorstellbar, da die politische Macht ihrem Wesen nach souverän ist³. Diese beiden dogmatischen Einwände werden, wie ich glaube, durch die Tatsachen widerlegt; und mit ihnen fällt eine ganze Anzahl anderer einflußreicher Ansichten in sich zusammen (z. B. die Theorie, daß die einzige Alternative zur Diktatur einer Klasse die Diktatur einer anderen Klasse ist).

Die Frage nach der institutionellen Kontrolle der Regierenden setzt nicht mehr voraus als die Annahme, daß die Regierungen nicht immer gut oder weise sind. Da aber bereits von historischen Tatsachen die Rede war, so glaube ich gestehen zu müssen, daß ich geneigt bin, über diese Annahme ein wenig hinauszugehen. Ich neige zur Ansicht, daß Herrscher sich moralisch oder intellektuell selten über und oft unter dem Durchschnitt befanden. Und ich halte es in der Politik für ein kluges Prinzip, wenn wir uns, so gut wir können, für das Ärgste vorbereiten, obschon wir natürlich zur gleichen Zeit versuchen sollten, das Beste zu erreichen. Es scheint mir Wahnsinn, alle unsere politischen Bemühungen auf die schwache Hoffnung zu gründen, daß die Auswahl hervorragender oder auch nur kompetenter Herrscher von Erfolg begleitet sein wird. Obgleich mir Dinge dieser Art sehr am Herzen liegen, muß ich doch

hervorheben, daß meine Kritik der Theorie der Souveränität nicht von diesen mehr persönlichen Ansichten abhängt.

Abgesehen von diesen persönlichen Ansichten und abgesehen von den oben erwähnten empirischen Argumenten gegen die allgemeine Theorie der Souveränität gibt es auch eine Art logischer Überlegung, die dazu dienen kann, den widerspruchsvollen Charakter jeder besonderen Form der Theorie der Souveränität zu zeigen; genauer: Dieses logische Argument läßt sich in verschiedenen, jedoch analogen Formen gegen die Theorien anführen, daß der Weiseste regieren solle, daß der Beste regieren solle, daß das Gesetz oder die Mehrheit usf. regieren solle. Eine besondere Form dieses logischen Argumentes richtet sich gegen eine zu naive Fassung des Liberalismus, der Demokratie und des Prinzips der Herrschaft der Majorität. Und es hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem wohlbekanntem «*Paradox der Freiheit*», das Platon als erster und mit Erfolg verwendet hat. Anlässlich seiner Kritik der Demokratie und in seiner Darstellung des Aufstiegs des Tyrannen stellt Platon implizit die folgende Frage: Was tun wir, wenn es der Wille des Volkes ist, nicht selbst zu regieren, sondern statt dessen einen Tyrannen regieren zu lassen? Platon legt die Möglichkeit nahe, daß der freie Mensch, seine Freiheit gebrauchend, zuerst den Gesetzen Widerstand leistet, schließlich die Freiheit selbst mißachtet und einen Tyrannen verlangt⁴. Diese Möglichkeit ist nicht an den Haaren herbeigezogen; Fälle dieser Art sind oft genug eingetreten. Und immer, wenn sie sich ereigneten, kamen alle jene Demokraten in eine hoffnungslose intellek-

tuelle Situation, die das Prinzip der Herrschaft der Mehrheit oder eine ähnliche Form des Prinzips der Souveränität als die Grundlage ihres politischen Glaubensbekenntnisses akzeptieren. Einerseits verlangt das von ihnen akzeptierte Prinzip sich jeder Herrschaft zu widersetzen außer der Herrschaft der Majorität, also auch der Herrschaft des neuen Tyrannen; andererseits fordert dasselbe Prinzip von ihnen die Anerkennung jeder Entscheidung der Majorität und damit auch die Anerkennung der Herrschaft des neuen Tyrannen. Es ist natürlich, daß der Widerspruch in ihrer Theorie ihre Handlungen lähmen muß⁵. Diejenigen unter uns Demokraten, die die institutionelle Kontrolle der Herrscher durch die Beherrschten fordern und die insbesondere auf dem Recht bestehen, die Regierung auf Grund eines Majoritätsvotums zum Rücktritt zu veranlassen, müssen daher für diese ihre Forderungen eine bessere Begründung suchen als eine widerspruchsvolle Theorie der Souveränität. (Wir werden im nächsten Abschnitt dieses Kapitels kurz zeigen, daß eine solche Begründung möglich ist.)

Wie wir sahen, stand Platon nahe vor der Entdeckung des Paradoxons der Freiheit und des Paradoxons der Demokratie. Er und seine Nachfolger übersahen jedoch, daß alle anderen Formen der Theorie der Souveränität zu ähnlichen Widersprüchen führen. *Alle Theorien der Souveränität sind paradox*. Nehmen wir zum Beispiel an, daß wir den «Weisesten» oder den «Besten» zum Herrscher wählten. Der «Weiseste» kann nun in seiner Weisheit finden, daß nicht er, sondern der «Beste» zum Regieren berufen sei,

und der «Beste» wird vielleicht in seiner Tugendhaftigkeit entscheiden, daß «die Mehrheit» die Herrschaft antreten solle. Es ist wichtig, darauf zu achten, daß sogar jene Form der Theorie der Souveränität, die für die Herrschaft des Gesetzes eintritt, demselben Einwand ausgesetzt ist. Dies wurde in der Tat schon sehr früh gesehen, wie der folgende Ausspruch⁶ Heraklits zeigt: «Das Gesetz kann auch verlangen, daß dem Willen *eines* Mannes gehorcht werde.»

Ich fasse diese kurze Kritik zusammen: Man kann, wie ich glaube, behaupten, daß sich die Theorie der Souveränität empirisch wie auch logisch in einer schwachen Position befindet. Das Geringste, was man fordern kann, ist, daß sie nicht ohne sorgfältige Prüfung anderer Möglichkeiten angenommen werde.

II

Und es ist wirklich nicht schwer zu zeigen, daß sie eine Theorie demokratischer Kontrolle entwickeln läßt, die vom Paradox der Souveränität frei ist. Die Theorie, die mir vorschwebt, geht gleichsam nicht von einer Lehre der wesentlichen Vortrefflichkeit oder Rechtschaffenheit einer Herrschaft der Mehrheit aus, sondern von der Verworfenheit der Tyrannei; genauer gesagt: sie beruht auf dem Entschluß oder auf der Annahme des Vorschlages, die Tyrannei zu vermeiden oder sich ihr zu widersetzen.

Wir können nämlich hauptsächlich zwei Arten von Regierungen unterscheiden. Zur ersten gehören Regierungen, deren wir uns ohne Blutvergießen, zum Beispiel auf dem

Wege über allgemeine Wahlen entledigen können; die sozialen Institutionen sehen also Mittel vor, die es den Beherrschten gestatten, die Herrscher abzusetzen, und die sozialen Traditionen⁷ geben die Sicherheit, daß es den augenblicklichen Verwaltern der Macht nicht leicht sein wird, diese Institutionen zu zerstören. Zu der zweiten Art gehören solche Regierungen, die die Beherrschten nur durch eine gewaltsame Revolution loswerden können – und das heißt in den meisten Fällen, überhaupt nicht. Als eine kurze Bezeichnung für eine Regierungsform der ersten Art schlage ich das Wort «Demokratie» vor, für eine Regierungsform der zweiten Art wähle ich den Namen «Tyrannei» oder «Diktatur». Ich glaube, daß dies der traditionellen Verwendungsweise der angegebenen Worte ziemlich genau entspricht. Ich möchte es aber klarmachen, daß keines meiner Argumente von der Wahl dieser Bezeichnungen abhängt; sollte jemand (wie es heutzutage häufig geschieht) diese Verwendungsweise der Worte umkehren, dann würde ich einfach sagen, daß ich das bevorzuge, was er «Tyrannei» nennt, und daß ich das ablehne, was er «Demokratie» nennt; und ich würde jeden Versuch, herauszufinden, was «Demokratie» «wirklich» oder «ihrem Wesen nach» bedeute, als irrelevant ablehnen. Zu solchen Versuchen zählt auch die Erklärung, die Demokratie sei «die Herrschaft des Volkes». (Obgleich nämlich «das Volk» die Aktionen seiner Herrscher durch Drohung mit Absetzung beeinflussen kann, regiert es doch selbst niemals in irgendeinem konkreten praktischen Sinn.)

Wenn wir nun die zwei Bezeichnungen so verwenden, wie es vorgeschlagen wurde, so können wir den Vorschlag, politische Institutionen zur Vermeidung der Tyrannei zu schaffen, zu entwickeln und zu schützen, das Prinzip einer demokratischen Politik nennen. Aus diesem Prinzip folgt nicht, daß uns der Aufbau von fehlerfrei und leicht zu handhabenden Institutionen der angegebenen Art jemals gelingen wird, oder daß es uns jemals gelingen wird, Institutionen, zu entwickeln, die dafür bürgen, daß die von einer demokratischen Regierung vertretene Politik richtig, gut oder weise sein wird – oder notwendigerweise besser und klüger als die Politik eines wohlwollenden Tyrannen. (Da keine derartigen Behauptungen gemacht werden, wird das Paradox der Demokratie vermieden.) Hingegen ist mit der Annahme des demokratischen Prinzips die Überzeugung verbunden, daß es besser ist, eine schlechte demokratische Politik auszuhalten (solange wir nur auf eine friedliche Umbildung hinarbeiten können) als sich einer Tyrannei, sei sie auch noch so weise und wohlwollend, zu unterwerfen. So betrachtet, beruht die Theorie der Demokratie nicht auf dem Prinzip der Herrschaft der Majorität; die verschiedenen Methoden einer demokratischen Kontrolle – die allgemeinen Wahlen, die parlamentarische Regierungsform – sind nicht mehr als wohlversuchte und, angesichts eines weitverbreiteten traditionellen Mißtrauens der Tyrannei gegenüber, ziemlich wirksame institutionelle Sicherungen gegen eine solche; Sicherungen, die stets der Verbesserung offenstehen und die sogar Methoden für ihre eigene Verbesserung vorsehen.

Wer das Prinzip der Demokratie in diesem Sinn annimmt, ist also nicht gezwungen, das Resultat einer demokratischen Abstimmung als einen autoritativen Ausdruck dessen anzusehen, was Recht ist. Er wird die Entscheidung der Majorität annehmen, um den demokratischen Institutionen die Arbeit zu ermöglichen. Es steht ihm aber frei, diese Entscheidung mit demokratischen Mitteln zu bekämpfen und auf ihre Revision hinzuarbeiten. Und sollte er alt genug werden, um den Tag zu erleben, an dem die demokratischen Institutionen durch Mehrheitsbeschluß zerstört werden, dann wird er aus dieser traurigen Erfahrung nur lernen, daß es keine sichere Methode zur Vermeidung der Tyrannei gibt. Aber diese Erfahrung braucht seine Entschlossenheit zum Kampf gegen die Tyrannei nicht zu schwächen; noch wird seine Theorie durch ein solches Ergebnis des Widerspruchs überführt.

III

Wenden wir uns nun wieder Platon zu. Wir sehen, daß er die Frage «Wer soll herrschen?» nachdrücklich hervorhebt; dadurch nimmt er implizit die allgemeine Theorie der Souveränität an. Die Frage einer institutionellen Kontrolle der Herrscher, das Problem des institutionellen Ausgleichs ihrer Kräfte wird damit beseitigt, ohne jemals gestellt worden zu sein. Das Interesse wird von den Institutionen auf Personalfragen verschoben, und die Auswahl der natürlichen Führer sowie die Frage ihrer Vorbereitung auf das Führeramt wird nun zum dringlichsten Problem.

Einige Interpreten glauben daher, daß in Platons Theorie die Wohlfahrt des Staates letzten Endes eine ethische und spirituelle Angelegenheit ist, die von Personen und persönlicher Verantwortung, nicht aber von der Konstruktion unpersönlicher Institutionen abhängt. Diese Deutung des Platonismus ist meiner Ansicht nach oberflächlich. *Jede langfristige Politik ist institutionell.* Dem kann sich nicht einmal Platon entziehen. Das Prinzip des Führertums ersetzt nicht institutionelle Probleme durch Personalprobleme, es schafft nur neue institutionelle Probleme. Und wie wir sehen werden, belastet es darüber hinaus die Institutionen mit einer Aufgabe, die das Maß der Forderungen übersteigt, die man vernünftigerweise an eine bloße Institution stellen kann, nämlich mit der *Aufgabe der Wahl der zukünftigen Führer.* Es wäre daher ein Irrtum, anzunehmen, daß der Gegensatz zwischen der Theorie der Machtbeschränkung und des Machtgleichgewichts auf der einen Seite und der Theorie der Souveränität auf der anderen dem Gegensatz zwischen dem Institutionalismus und dem Personalismus entspricht. Platons Führerprinzip ist von einem reinen Personalismus weit entfernt; es benötigt das Arbeiten von Institutionen; und man kann wirklich sagen, daß ein reiner Personalismus unmöglich ist. Hinzuzufügen ist allerdings, daß sich auch ein reiner Institutionalismus nicht durchführen läßt. Es ist nicht nur so, daß die Konstruktion von Institutionen wichtige persönliche Entscheidungen nötig macht: das Funktionieren auch der besten Institutionen (wie der demokratischen Kontrolle der Mächte im Staate und ihres

Ausgleichs) hängt stets in beträchtlichem Ausmaße von den Personen ab, die im Rahmen dieser Institutionen arbeiten. Institutionen sind wie Festungen; sie müssen wohlgeplant *und* wohlbemannt sein.

Diese Unterscheidung zwischen dem menschlichen oder persönlichen und dem institutionellen Element in einer sozialen Situation ist ein Punkt, den die Kritiker der Demokratie oft übersehen. Die meisten von ihnen sind mit den demokratischen Institutionen unzufrieden, weil sie keine Garantie dafür bieten, daß die Staatspolitik den wichtigsten moralischen Maßstäben (wenn schon nicht den höchsten) auch nur einigermaßen gerecht wird. Aber diese Kritiker richten ihren Angriff aufs falsche Ziel; sie verstehen nicht, was man von demokratischen Institutionen erwarten kann, und sie wissen nicht, wie die Alternative zu demokratischen Institutionen aussehen würde. Die Demokratie (im oben erläuterten Sinn) schafft den institutionellen Rahmen zur Reform politischer Institutionen. Sie ermöglicht die gewaltlose Reform von Institutionen und damit den Gebrauch der Vernunft beim Entwurf neuer Institutionen sowie bei der Verbesserung der alten. Sie kann nicht die Vernunft selbst herstellen. Die Frage des intellektuellen und moralischen Standards ihrer Bürger ist in weitem Ausmaß ein Problem von Personen. (Es ist meiner Meinung nach ein Irrtum, wenn man glaubt, daß sich dieses Problem durch eine institutionelle Eugenik und eine Kontrolle der Erziehung anpacken läßt; Gründe für diese meine Ansicht werde ich weiter unten geben.) Es ist völlig falsch, wenn man die Demokratie

wegen der politischen Unzulänglichkeiten eines demokratischen Staates verantwortlich macht. Wir sollten eher uns, das heißt die Bürger des demokratischen Staates, zur Verantwortung ziehen. In einem nichtdemokratischen Staat führt der einzige Weg zu vernünftigen Reformen über den gewalttätigen Sturz der Regierung und die Errichtung eines demokratischen Rahmens. Die Kritiker der Demokratie, die sich irgendwelcher «moralischer» Gründe bedienen, haben es versäumt, zwischen persönlichen und institutionellen Problemen zu unterscheiden. Es ist unsere Aufgabe, die Verhältnisse zu verbessern. Die demokratischen Institutionen können sich nicht selbst verbessern. Das Problem ihrer Verbesserung ist stets ein Problem, das *Personen* und nicht Institutionen betrifft. Wenn wir aber Verbesserungen durchzuführen wünschen, dann müssen wir klarmachen, welche *Institutionen* wir verbessern möchten.

Es gibt eine zweite Unterscheidung im Gebiet politischer Probleme, die der Unterscheidung zwischen Personen und Institutionen entspricht: Die Unterscheidung zwischen Tagesproblemen und Problemen der Zukunft. Die Tagesprobleme sind zum Großteil persönlicher Natur; der Aufbau der Zukunft muß hingegen institutionell geregelt werden. Wenn wir das politische Problem in die Frage kleiden «Wer soll regieren?» und wenn wir Platons Führerprinzip akzeptieren, das Prinzip also, daß der Beste regieren sollte, dann muß das Problem der Zukunft in dieser Form auftreten: Welche Institutionen sind zur Auswahl künftiger Führer zu entwerfen?

Dieses ist eines der wichtigsten Probleme in Platons Theorie der Erziehung. Ich möchte ohne Zögern vorausschicken, daß ich glaube, daß Platon die Theorie und die Praxis der Erziehung dadurch, daß er sie mit seiner Theorie der Führerschaft verband, in höchstem Grade verdorben und verwirrt hat. Der angerichtete Schaden ist wenn möglich noch größer als der Schaden, den er der Ethik durch die Identifikation von Kollektivismus und Altruismus und der politischen Theorie durch die Einführung des Prinzips der Souveränität zufügte. Platons Annahme, daß die Aufgabe der Erziehung (oder genauer der mit der Erziehung betrauten Institutionen) darin bestehen sollte, die zukünftigen Führer auszuwählen und sie für ihr Führeramt abzurichten, wird noch immer weithin als gegeben angenommen. Dadurch, daß Platon diese Institutionen mit einer Aufgabe belastete, die weit über den Bereich jeder Institution hinausgreift, ist er für ihren beklagenswerten Zustand teilweise verantwortlich. Bevor ich aber mit einer allgemeinen Diskussion seiner Ansichten über die Aufgabe der Erziehung beginne, möchte ich seine Theorie des Führertums, das Prinzip des Führertums des Weisen in größerer Ausführlichkeit entwickeln.

IV

Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß Platon einige Elemente dieser Theorie dem Einflusse des Sokrates verdankt. Einer der fundamentalen Grundsätze des Sokrates war, wie ich glaube, sein moralischer Intellektualismus. Darunter

verstehe ich [a] seine Identifikation von Tugend und Weisheit, seine Theorie, daß niemand gegen sein besseres Wissen handle und daß alle moralischen Irrtümer einem Mangel an Wissen zuzuschreiben seien; [b] seine Theorie, daß sich die moralische Vortrefflichkeit lehren läßt und daß sie, abgesehen von der allgemeinen menschlichen Intelligenz, keine besonderen moralischen Fähigkeiten erfordert.

Sokrates war ein Moralist und ein Enthusiast. Er war der Typus des Menschen, der jede Regierungsform wegen ihrer Fehler kritisiert (und eine solche Kritik ist für jede Regierung wirklich notwendig und nützlich, wenn auch nur in einer Demokratie möglich), aber er sah ein, wie wichtig die Loyalität den Gesetzen des Staates gegenüber ist. Zufällig verbrachte er sein Leben zum Großteil unter einer demokratischen Regierung, und als ein guter Demokrat hielt er es für seine Pflicht, die Unzulänglichkeit und Windbeutelei einiger demokratischer Führer seiner Zeit bloßzustellen. Zur gleichen Zeit widersetzte er sich jeder Art von Tyrannei; und wenn wir uns sein tapferes Verhalten unter den Dreißig Tyrannen vor Augen führen, dann bleibt kein Grund zur Annahme, daß seine Kritik der demokratischen Führer durch irgendwelche antidemokratischen Neigungen inspiriert war⁸. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er gleich Platon die Herrschaft der Besten forderte, und diese wären nach seiner Ansicht die Weisesten gewesen oder diejenigen, die in Dingen der Gerechtigkeit Bescheid wußten. Wir müssen uns aber daran erinnern, daß er unter «Gerechtigkeit» gleiche Verteilung der Rechte und Pflichten vor dem Gesetze

verstand (das folgt aus den Stellen des *Gorgias*, die wir im vorhergehenden Kapitel zitiert haben) und daß er nicht nur ein Anhänger der Gleichheit vor dem Gesetze, sondern auch ein Individualist war, vielleicht der größte Apostel einer individualistischen Ethik, der je gelebt hat. Es ist weiterhin klar, daß er unter der Herrschaft der Weisen keine Diktatur der Gelehrten verstanden haben kann; in Wirklichkeit war er professoraler Gelehrsamkeit gegenüber – sei es nun die Gelehrsamkeit der Philosophen der Vergangenheit oder die der Gelehrten seiner eigenen Generation, der Sophisten – skeptisch eingestellt. Eine andere Art von Weisheit schwebt ihm vor: die einfache Einsicht, wie wenig wir eigentlich wissen. Wer diese Einsicht nicht besitzt, so lehrte er, der weiß überhaupt nichts. (Das ist der wahrhaft wissenschaftliche Geist. Einige Leute sind noch immer der Ansicht – wie auch schon Platon, nachdem er sich als gelehrter pythagoreischer Weiser⁹ etabliert hatte –, daß die agnostische Haltung des Sokrates durch den mangelnden Erfolg der Wissenschaft seiner Zeit erklärt werden müsse. Das zeigt aber nur, daß sie diese Haltung nicht verstehen und daß sie noch immer von der vorsokratischen magischen Einstellung zur Wissenschaft und zum Wissenschaftler besessen sind, den sie für einen erhabenen Schamanen, für einen Weisen, für einen Gelehrten, für einen Eingeweihten halten. Sie beurteilen ihn nach der Menge des Wissens, das sich in seinem Besitz befindet, statt, wie Sokrates, seine Einsicht in sein Nichtwissen zum Maßstab seines wissenschaftlichen Niveaus und seiner intellektuellen Ehrlichkeit zu machen.)

Es ist wichtig, daß man sieht, wie entschieden sich dieser sokratische Intellektualismus auf die Seite der Anhänger der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz stellt. Sokrates glaubte, daß jedermann der Belehrung zugänglich sei; im *Menon* sehen wir, wie er einem jungen Sklaven einen Spezialfall¹⁰ dessen beibringt, was man heute den pythagoreischen Lehrsatz nennt; dies war ein Versuch, zu beweisen, daß jeder ungebildete Sklave die Fähigkeit besitzt, auch abstrakte Sachverhalte zu begreifen. Der Intellektualismus des Sokrates ist auch antiautoritär. Eine Technik, zum Beispiel die Rhetorik, läßt sich nach Sokrates vielleicht dogmatisch von einem Fachmann lehren; aber wahres Wissen, Weisheit, auch Tugend kann nur durch eine Methode vermittelt werden, die er als eine Form der Geburtshilfe beschreibt. Den Lernbegierigen kann geholfen werden, sich von ihrem Vorurteil zu befreien; auf diese Weise lernen sie Selbstkritik, und sie lernen, daß sich die Wahrheit nicht leicht erringen läßt; aber sie lernen auch sich zu entscheiden und kritisch auf ihren Entscheidungen und auf ihrer Einsicht aufzubauen. Angesichts solcher Lehren ist es klar, wie sehr sich die sokratische Forderung (wenn er sie je erhob), daß der Beste, das heißt der intellektuell Ehrliche regieren solle, von der autoritären Forderung nach der Herrschaft des Gelehrtesten oder von der aristokratischen Forderung nach der Herrschaft des Besten, das heißt des Vornehmsten, unterscheidet. (Die Ansicht des Sokrates, daß sogar der Mut eine Art von Weisheit sei, läßt sich, wie ich glaube, als eine direkte

Kritik der aristokratischen Lehre vom vornehm geborenen Helden auffassen.)

Aber dieser moralische Intellektualismus des Sokrates ist ein zweischneidiges Schwert. Er hat einen der Gleichheit günstigen und demokratischen Aspekt; dieser wurde später von Antisthenes weiterentwickelt. Er besitzt aber auch einen Aspekt, der zu starken antidemokratischen Tendenzen Anlaß geben kann. Der Nachdruck, mit dem er die Notwendigkeit von Aufklärung und Erziehung hervorhebt, kann leicht als eine Forderung nach *autoritären Methoden* mißverstanden werden. Das hängt mit einer Frage zusammen, die Sokrates großes Kopfzerbrechen bereitet zu haben scheint: Wer nicht hinreichend erzogen ist, wer daher nicht weise genug ist, seine eigenen Unzulänglichkeiten zu erkennen, der ist gerade der Erziehung am dringendsten bedürftig. Allein, die Bereitschaft, zu lernen, zeigt bereits den Besitz von Weisheit an – in der Tat den Besitz all der Weisheit, die Sokrates für sich in Anspruch nahm; denn, wer bereit ist zu lernen, der weiß, wie wenig er weiß. Der Ungebildete scheint daher einer Autorität zu bedürfen, die ihn aufweckt, da man von ihm keine Selbstkritik erwarten kann. Aber dieses eine autoritäre Element wurde in der Lehre des Sokrates auf wunderbare Weise durch die nachdrückliche Forderung ausgeglichen, daß die Autorität keinen größeren Anspruch stellen dürfe als diesen. Ein Mensch erweist sich einzig dadurch als wahrer Lehrer, daß er die Selbstkritik an den Tag legt, die dem Ungebildeten fehlt. «Alle Autorität, die ich besitze, beruht einzig darauf,

daß ich weiß, wie wenig ich weiß»; auf diese Weise hätte Sokrates seine Mission rechtfertigen können, seinen Versuch, die Menschen aus ihrem dogmatischen Schlummer aufzuwecken. Diese erzieherische Mission hielt er auch für eine politische. Er fühlte, daß das politische Leben des Staates durch die Erziehung der Bürger zur Selbstkritik verbessert werden könnte. In diesem Sinn beanspruchte er, «der einzige Politiker seiner Zeit»¹¹ zu sein – im Gegensatz zu jenen anderen, die dem Volke schmeichelten, statt seine wahren Interessen zu fördern.

Sokrates hat also seine erzieherische Tätigkeit mit seiner politischen Tätigkeit identifiziert. Das ließ sich leicht in die platonische und aristotelische Forderung verdrehen, daß sich der Staat um das moralische Leben seiner Bürger kümmern solle. Und ebenso leicht konnte aus jener Identifikation ein gefährlich überzeugender Beweis der Fehlerhaftigkeit jeder Art von demokratischer Kontrolle hergeleitet werden. Denn wie können wohl die zur Erziehung Berufenen von den Ungebildeten beurteilt werden? Wie können die Besseren von den weniger Guten beaufsichtigt werden? Aber dieses Argument ist natürlich völlig unsokratisch. Es schreibt dem Weisen und dem Gelehrten autoritative Gewalt zu, und es geht weit über die bescheidene Idee des Sokrates hinaus, nach der die Autorität des Lehrers einzig auf dem Bewußtsein seiner eigenen Grenzen beruht. Tatsächlich erreicht die Staatsautorität in diesen Dingen eher das gerade Gegenteil des Ziels, das Sokrates im Auge hatte. Statt kritischer Unzufriedenheit und an Stelle

der Begeisterung für Verbesserungen muß sie dogmatische Selbstzufriedenheit und massive intellektuelle Selbstherrlichkeit erzeugen. Ich halte den Hinweis auf diese Gefahr nicht für unnötig, denn sie wird selten klar genug erkannt. Selbst ein Autor wie Crossman, der, wie ich glaube, den wahren sokratischen Geist verstanden hat, stimmt¹² mit Platon in dem überein, was er die dritte Kritik Platons an Athen nennt: «Die Erziehung, die eine der Hauptaufgaben des Staates sein sollte, war der Laune Einzelner überlassen worden ... Hier ist wieder eine Aufgabe, die nur dem Manne anvertraut werden sollte, dessen Rechtschaffenheit erwiesen war. Die Zukunft jedes Staates hängt von der jüngeren Generation ab; es ist daher Wahnsinn, zuzulassen, daß der kindliche Geist von persönlichem Geschmack und durch zufällige Umstände geformt wird. Gleich verhängnisvoll hatte sich die *Laissez-faire-Politik* des Staates in bezug auf Lehrer, Schulmeister und sophistische Vortragende erwiesen¹³.» Aber die *Laissez-faire-Politik* des athenischen Staates, die von Crossman und Platon kritisiert wird, hatte das unschätzbare Ergebnis, daß sie gewissen sophistischen Vortragenden und insbesondere dem größten unter ihnen, Sokrates, das Lehren ermöglichte. Und als diese Politik später aufgegeben wurde, war der Tod des Sokrates die Folge. Dies sollte uns darauf aufmerksam machen, daß die staatliche Kontrolle derartiger Angelegenheiten eine Gefahr darstellt und daß der Ruf nach dem «Manne, dessen Rechtschaffenheit erwiesen ist», leicht zur Unterdrückung der Besten führen kann. (Der Versuch, Bertrand Russell am

Lehren zu hindern, ist ein neuerer Fall dieser Art.) Was aber die Grundprinzipien betrifft, so haben wir hier ein Beispiel des tief eingewurzelten Vorurteils, daß die einzige Alternative zum *laissez faire* in der völligen Verantwortlichkeit des Staates besteht. Sicher ist der Staat dafür verantwortlich, daß seine Bürger eine Erziehung erhalten, die es ihnen ermöglicht, am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen und jede Gelegenheit zur Entwicklung ihrer besonderen Interessen und Gaben auszunützen; und sicher sollte der Staat (wie Crossman richtig hervorhebt) auch darauf achten, daß niemand aus Mangel an «Zahlungsfähigkeit» vom höheren Unterricht ausgeschlossen werde. Dies gehört meiner Meinung nach zu den Schutzfunktionen des Staates. Aber der Ausspruch, daß «die Zukunft des Staates von der jüngeren Generation abhängt und daß es daher Wahnsinn sei, zuzulassen, daß der kindliche Geist von persönlichem Geschmack geformt wird», scheint mir totalitären Methoden Tür und Tor zu öffnen. Man darf nicht so leichthin das Interesse des Staates zur Rechtfertigung von Maßnahmen beschwören, die die kostbarste Form der Freiheit, die intellektuelle Freiheit, bedrohen. Und obgleich ich kein Anwalt des «*laissez faire* in bezug auf Lehrer und Schulmeister» bin, so glaube ich doch, daß diese Politik einer autoritären Politik unendlich überlegen ist, die dem Staatsbeamten die Macht gibt, Seelen zu formen und zu bestimmen, wie die Wissenschaft gelehrt werden soll; die die fragwürdige Autorität des Fachmannes durch die Gewalt des Staates deckt; die die Wissenschaft durch die (leider übliche) dog-

matisch-autoritäre Lehrmethode zugrunde richtet und den wissenschaftlichen Forschergeist zerstört – den Geist des Suchens nach der Wahrheit im Gegensatz zum Geist des Glaubens, die Wahrheit zu besitzen.

Ich habe zu zeigen versucht, daß der Intellektualismus des Sokrates im Grunde die Gleichberechtigung der Menschen und ihre Individualität achtete und daß autoritäre Elemente, soweit sie auftraten, durch seine intellektuelle Bescheidenheit und seine wissenschaftliche Haltung auf ein Minimum reduziert wurden. Der Intellektualismus Platons ist davon sehr verschieden. Der platonische «Sokrates» des *Staates*¹⁴ ist die Verkörperung eines kompromißlosen Autoritätsglaubens. (Sogar seine selbstkritischen Bemerkungen beruhen nicht auf dem Gewährwerden seiner Beschränkungen, sondern sind eher eine ironische Art, seine Überlegenheit zu betonen.) Sein Erziehungsziel ist nicht die Erweckung von Selbstkritik und kritischem Denken im allgemeinen, sondern das doktrinäre Aufzwingen einer Lehre, das Formen der Geister und der Seelen, die, um ein Zitat aus den *Gesetzen*¹⁵ zu wiederholen, «durch lange Gewohnheit völlig unfähig werden sollen, irgend etwas unabhängig von der Gemeinschaft zu tun». Und die große befreiende Idee des Sokrates, die Idee, daß es möglich sei, mit einem Sklaven eine vernünftige Unterhaltung zu führen, die Idee, daß es eine intellektuelle Verbindung zwischen Mensch und Mensch, ein Medium allgemeinen Verstehens gebe, nämlich «die Vernunft», diese Idee wird durch die Forderung nach einem Erziehungsmonopol der

herrschenden Klasse und durch die strengste Zensur selbst mündlicher Debatten ersetzt.

Sokrates hatte hervorgehoben, daß er nicht weise sei; daß er die Wahrheit nicht besitze, daß er aber nach ihr suche, daß er sie zu erforschen trachte, daß er sie liebe. Dies, so erklärte er, werde durch das Wort «Philosoph» ausgedrückt; im Gegensatz zum «Sophisten», dem beruflich Weisen, ist er der Liebhaber der Weisheit, ein Mensch, der die Weisheit sucht. Wenn er je verlangt hat, daß die Staatsmänner Philosophen sein sollten, so konnte das nur bedeuten, daß sie, mit zusätzlicher Verantwortung beladen, Sucher nach der Wahrheit sein sollten, die sich ihrer Beschränkungen bewußt sind.

Wie hat Platon diese Lehre umgeformt? Wenn er fordert, daß die Herrschaft im Staate den Philosophen übertragen werde, so kann es auf den ersten Blick scheinen, daß er sie nicht im geringsten verändert hat, insbesondere da er, wie Sokrates, die Philosophen als Liebhaber der Wahrheit definiert. Aber in Wirklichkeit ist die von Platon eingeführte Veränderung ungeheuer. Sein Liebhaber ist nicht mehr der bescheidene Sucher, er ist der stolze Besitzer der Wahrheit. Als ein geübter Dialektiker ist er der intellektuellen Intuition fähig, das heißt, er ist fähig, die ewigen, die himmlischen Formen oder Ideen zu sehen und mit ihnen in Verbindung zu treten. Hoch über alle gewöhnlichen Menschen gestellt, ist er «den Göttern gleich, wenn nicht ... göttlich»¹⁶ in seiner Weisheit und in seiner Macht. Platons idealer Philosoph ist fast allwissend und allmächtig.

Er ist der königliche Philosoph. Es ist schwer, sich einen größeren Gegensatz vorzustellen, als diesen Gegensatz zwischen dem sokratischen und dem platonischen Ideal eines Philosophen. Ein Gegensatz zwischen zwei Welten wird hier offenbar – der Gegensatz zwischen der Welt eines bescheidenen rationalen Individualisten und der Welt eines totalitären Halbgottes.

Platons Forderung, daß der Weise, der Besitzer der Wahrheit, der «vollqualifizierte Philosoph»¹⁷ regieren solle, führt natürlich zum Problem der Auswahl und Erziehung der Regenten. In einer rein personalistischen Theorie (im Gegensatz zu einer institutionellen Theorie) kann dieses Problem einfach durch die Erklärung gelöst werden, daß der weise Herrscher in seiner Weisheit schon weise genug sein werde, um den Besten zu seinem Nachfolger auszuwählen. Diese Behandlung des Problems ist jedoch wenig befriedigend. Zuviel hängt von unkontrollierbaren Umständen ab; ein Zufall kann die zukünftige Stabilität des Staates zerstören. Der Versuch aber, die Umstände zu beherrschen, vorauszusehen, was sich ereignen könnte und dafür Vorsorge zu treffen, muß hier wie überall zur Aufgabe der rein personalen Lösung und zu ihrer Ersetzung durch eine institutionelle Lösung führen. Wie bereits festgestellt, muß der Versuch, die Zukunft zu planen, stets und notwendigerweise zum Institutionalismus führen.

Die Institution, die sich nach Platon um die zukünftigen Führer zu kümmern hat, könnte man das Erziehungsdepartement des Staates nennen. Von einem rein politischen

Gesichtspunkt aus betrachtet, ist sie die bei weitem wichtigste Institution in Platons Gesellschaftsordnung. Sie besitzt die Schlüssel zur Macht. Schon aus diesem Grunde sollte es klar sein, daß zumindest die höheren Grade der Erziehung von den Regierenden selbst überwacht werden müssen. Es gibt aber noch weitere Gründe dafür. Der bedeutendste ist, daß nur «der Fachmann und ... der Mann, dessen Rechtschaffenheit erwiesen ist», wie sich Crossman ausdrückt – das sind aber nach der Ansicht Platons einzig die allerweissesten Adepten, also die Herrscher selbst – daß am Ende nur sie mit der Einweihung der zukünftigen Weisen in die höheren Mysterien der Weisheit betraut werden können. Das gilt vor allem für die Dialektik, das heißt für die Kunst der intellektuellen Intuition, die Kunst, sich die göttlichen Urbilder, die Formen oder Ideen vor Augen zu führen, die Kunst, das große Mysterium hinter der Alltagswelt der Erscheinungen des gewöhnlichen Menschen zu enthüllen.

Die institutionellen Forderungen, die Platon im Zusammenhang mit dieser höchsten Form der Erziehung erhebt, sind bemerkenswert. Nur diejenigen dürfen zugelassen werden, die die Blüte ihres Lebens bereits überschritten haben. «Wenn die Kraft ihrer Körper nachzulassen beginnt, wenn das Alter ihren Pflichten im Staats- und Heeresdienst ein Ende macht, dann und nur dann sollte es ihnen gestattet sein, nach eigenem Belieben das geheiligte Feld zu betreten ...»¹⁸, nämlich das Feld der höchsten dialektischen Studien. Platons Grund für diese erstaunenswerte Regel ist klar genug. Er fürchtet die Macht des Denkens. «Alle großen

Dinge sind gefährlich»¹⁹ – sagt Platon; dieser Bemerkung folgt das Eingeständnis, daß er die Folgen fürchtet, die das philosophische Denken für Menschen haben könnte, die noch nicht am Rande des Greisenalters stehen. (All dies legt er Sokrates in den Mund, der in der Verteidigung seines Rechtes auf freie Diskussion mit der Jugend gestorben war.) Aber nichts anderes haben wir zu erwarten, wenn wir uns daran erinnern, daß es Platons fundamentales Ziel ist, der politischen Veränderung Einhalt zu gebieten. In ihrer Jugend sollen die Mitglieder der oberen Klasse kämpfen. Wenn sie zum selbständigen Denken zu alt sind, dann sollen sie dogmatische Studenten werden, dann soll ihnen Weisheit und Autorität verliehen werden, dann sollen sie selbst Weise werden und ihre Weisheit, die Lehre vom Kollektivismus und die autoritären Methoden, an zukünftige Generationen weitergeben.

Bemerkenswerterweise modifiziert Platon seinen Vorschlag an einer späteren und mehr durchgearbeiteten Stelle, an der er die Herrscher im besten Licht darzustellen versucht. Nun²⁰ erlaubt er den zukünftigen Weisen, ihre vorbereitenden dialektischen Studien im Alter von dreißig Jahren zu beginnen, nicht ohne «die Notwendigkeit großer Vorsicht» und die Gefahren «der Insubordination» hervorzuheben, «die so viele Dialektiker verdirbt»; und er verlangt, daß «man nur disziplinierten und ausgeglichenen Naturen den Gebrauch von Argumenten erlauben dürfe». Diese Änderung trägt sicher dazu bei, das Bild zu erhellen. Aber die Grundtendenz ist dieselbe. Denn in der

Fortsetzung dieser Stelle hören wir, daß die zukünftigen Führer nicht in die höheren philosophischen Studien – in die dialektische Vision des Wesens des Guten – eingeweiht werden dürften, bevor sie eine Reihe von Prüfungen und Versuchungen durchgemacht und bevor sie das Alter von fünfzig Jahren erreicht hätten.

Das ist die Lehre des *Staates*. Es scheint, daß der Dialog *Parmenides*²¹ eine ähnliche Botschaft enthält. Denn hier wird Sokrates als ein hervorragender junger Mann vorgeführt, der sich auf dem Gebiete der reinen Philosophie bereits mit einigem Erfolg umgesehen hat, der aber in ernsthafte Schwierigkeiten gerät, sobald er gebeten wird, die subtileren Probleme der Ideenlehre darzulegen. Er wird vom alten Parmenides mit der Ermahnung entlassen, sich gründlich in der Kunst des abstrakten Denkens zu üben, bevor er sich wieder in das höhere Feld philosophischer Studien wage. Es scheint, daß wir hier (unter anderen Dingen) Platons Antwort an seine Schüler vor uns haben, die ihn um eine Unterweisung bedrängen, die er für vorzeitig hielt: «Sogar ein Sokrates ist einmal für die Dialektik zu jung gewesen.»

Warum wünscht Platon nicht, daß seine Führer Originalität und Initiative besitzen? Ich glaube, daß die Antwort klar ist. Platon haßt den Wechsel, und er möchte es nicht wahr haben, daß Änderungen manchmal doch notwendig sind. Aber diese Erklärung seiner Haltung geht nicht tief genug. Tatsächlich treffen wir hier auf eine grundlegende Schwierigkeit des Führerprinzips. Schon die Idee der Auswahl oder

der Erziehung der zukünftigen Führer enthält einen Widerspruch. Im Fall körperlicher Vortrefflichkeit läßt sich das Problem vielleicht in gewissem Ausmaß lösen. Physische Initiative und körperlicher Mut sind unter Umständen nicht so schwer festzustellen. Das Geheimnis der intellektuellen Vortrefflichkeit ist aber eine kritische Einstellung und intellektuelle Unabhängigkeit. Und das führt zu Schwierigkeiten, an denen alle autoritären Methoden scheitern müssen. Der Vertreter autoritärer Prinzipien wird im allgemeinen die Gehorsamen, die Gläubigen zu seinen Nachfolgern machen, Menschen also, die auf seine Ideen eingehen. Aber indem er so handelt, wählt er notwendigerweise mittelmäßige Geister. Denn wer sich auflehnt, wer zweifelt, wer es wagt, sich seinem Einfluß zu widersetzen, der bleibt ausgeschlossen. Eine Autorität kann niemals zugeben, daß die intellektuell Mutigen, also die Menschen, die ihr zu trotzen wagen, von größtem Werte sein könnten. Die führenden Stellen werden natürlich immer überzeugt sein, daß sie zur Entdeckung von Selbständigkeit und Initiative fähig sind. Aber unter Initiative verstehen sie nur das schnelle Erfassen ihrer Absichten. Daß hier ein Unterschied vorliegt, werden sie nie begreifen. (Hier gelingt es uns vielleicht, das Geheimnis der besonderen Schwierigkeit der Auswahl fähiger militärischer Führer zu lüften. Die Forderungen militärischer Disziplin erhöhen die diskutierten Schwierigkeiten; und die Methoden militärischer Beförderung schalten gewöhnlich gerade jene aus, die selbständig zu denken wagen. Nichts ist im Fall intellektueller Initiative irriger als die Idee, daß wer im

Gehorchen hervorragend, sich auch im Befehlen auszeichnen werde²². Bei politischen Parteien treffen wir auf sehr ähnliche Schwierigkeiten: Der Freytag der Partei ist selten ein fähiger Nachfolger des Parteiführers.)

Wir sind hier, wie ich glaube, bei einem einigermaßen bedeutsamen Resultat angelangt, das sich verallgemeinern läßt. Institutionen zur Auswahl der Vortrefflichen lassen sich wohl kaum entwerfen. Die institutionelle Auswahl mag zu brauchbaren Resultaten führen, wenn sie einem Zweck dient, wie ihn Platon vor Augen hatte, nämlich dem Anhalten der Veränderung. Aber sie wird niemals gut arbeiten, wenn wir von ihr mehr verlangen; denn sie wird immer die Tendenz haben, Initiative und Originalität und, allgemeiner, alle ungewöhnlichen und unerwarteten Qualitäten auszuschalten. Das ist keine Kritik des politischen Institutionalismus, sondern nur eine Wiederholung dessen, was bereits früher festgestellt wurde: Wir sollten uns immer auf die schlechtesten Führer vorbereiten, obwohl wir natürlich versuchen sollten, die besten zu bekommen. Es ist aber eine Kritik der Tendenz, die Institutionen, insbesondere die für die Erziehung geschaffenen Institutionen mit der unmöglichen Aufgabe der Auswahl der Besten zu belasten. Dies sollte nie ihre Aufgabe sein. Diese Tendenz macht unser Erziehungssystem zu einer Rennbahn und den Studiengang zu einem Hürdenrennen. Der Student wird nicht ermutigt, sich seinen Studien um des Studierens willen zu widmen, es wird ihm nicht wirkliche Liebe für seinen Gegenstand und für die Forschung²³ eingeflößt; statt dessen treibt man ihn

zum Studium um seiner persönlichen Karriere willen an; er wird angeleitet, sich nur so viel an Wissen anzueignen, als zur Bewältigung der Hürden, die ihm auf dem Weg zu seiner Beförderung begegnen, unbedingt notwendig ist. Mit anderen Worten: Sogar auf dem Gebiet der Wissenschaft beruhen unsere Auswahlmethoden auf einem Appell an eine ziemlich grobe Form von persönlichem Ehrgeiz. (Eine natürliche Reaktion gegen diesen Appell besteht darin, daß der eifrige Student von seinen Kollegen mit Mißtrauen betrachtet wird.) Die unmögliche Forderung einer institutionellen Auswahl der intellektuellen Führer bedroht den Lebensnerv nicht nur der Wissenschaft, sondern auch der Intelligenz selbst.

Der Ausspruch, daß Platon die Mittelschulen und die Universitäten erfunden habe, ist leider nur zu wahr. Ich kenne kein besseres Argument zugunsten einer optimistischen Ansicht von der Menschheit, keinen besseren Beweis ihrer unzerstörbaren Liebe für die Wahrheit und die Anständigkeit, ihrer Originalität, ihrer Hartnäckigkeit und ihrer Gesundheit als die Tatsache, daß dieses verheerende Erziehungssystem sie nicht völlig zugrunde gerichtet hat. Trotz des Verrats, den so viele ihrer Führer begangen haben, gibt es eine stattliche Anzahl alter und junger Menschen, die anständig und intelligent sind und die sich ihrer Aufgabe mit Hingebung widmen. «Manchmal denke ich darüber nach, wie es wohl zu erklären ist, daß das angerichtete Übel nicht klarer zutage trat», sagt Samuel Butler²⁴, «und daß die jungen Männer und Frauen trotz der fast absichtli-

chen Versuche, ihre Entwicklung aufzuhalten oder auf eine falsche Bahn zu bringen, so vernünftig und gut herangewachsen sind. Einige erlitten zweifellos Schaden, und sie litten darunter bis an ihr Lebensende; aber viele schienen nicht schlechter daran zu sein, und einige sogar besser. Der Grund scheint darin zu liegen, daß der natürliche Instinkt der jungen Menschen in den meisten Fällen so unbedingt gegen ihren Unterricht rebellierte, daß die Lehrer sie trotz aller Versuche nicht dazu bringen konnten, ihnen aufmerksam zu folgen.»

Es ist der Erwähnung wert, daß sich Platon in der Praxis bei der Auswahl politischer Führer nicht allzu erfolgreich erwies. Ich denke dabei nicht so sehr an das enttäuschende Ergebnis seines Experiments mit Dionysios dem Jüngeren, dem Tyrannen von Syrakus, als an die Teilnahme der Platonischen Akademie an Dions erfolgreicher Expedition gegen Dionysios. Platons berühmter Freund Dion wurde bei diesem Unternehmen von einer Reihe von Mitgliedern der Platonischen Akademie unterstützt. Einer von ihnen war Kalippos, der der vertraute Freund Dions wurde. Nachdem Dion sich selbst zum Tyrannen von Syrakus eingesetzt hatte, ordnete er die Ermordung seines Alliierten (und vielleicht Rivalen) Herakleides an. Kurz nachher wurde er selbst von Kalippos ermordet, der die Herrschaft an sich riß, sie aber nach dreizehn Monaten wieder verlor. (Er wurde seinerseits vom pythagoreischen Philosophen Leptines ermordet.) Dieses Ereignis war aber nicht das einzige seiner Art in Platons Karriere als Lehrer. Klearchos, einer der Schüler

Platons (und Isokrates'), posierte zuerst als demokratischer Führer und machte sich dann zum Tyrannen von Herakleia. Er wurde von einem Verwandten, Chion, einem weiteren Mitglied der Platonischen Akademie, ermordet. (Wir wissen nicht, wie sich Chion, den einige als Idealisten hinstellen, entwickelt haben würde – denn auch er wurde bald getötet.) Diese und einige ähnliche Erfahrungen Platons²⁵ – der sich einer Gesamtsumme von zumindest neun Tyrannen unter seinen einstigen Schülern und Gefährten rühmen konnte – werfen ein Licht auf die besonderen Schwierigkeiten, die mit der Auswahl von Menschen verbunden sind, die mit absoluter Macht betraut werden sollen. Es ist schwer, einen Menschen zu finden, dessen Charakter durch sie nicht verdorben wird. Wie Lord Acton sagt – Macht führt zur Korruption und absolute Macht zur absoluten Korruption.

Wir fassen zusammen. Platons politisches Programm war in weit höherem Grade institutionalistisch als personalistisch; er hoffte die politische Veränderung durch die institutionelle Kontrolle der Nachfolge in der Führerschaft zum Stillstand zu bringen. Die Kontrolle sollte eine Erziehungskontrolle sein, die auf einer autoritären Ansicht vom Lernprozeß beruht – auf der Autorität des gelehrten Fachmannes und «des Mannes, dessen Rechtschaffenheit erwiesen ist». Das machte Platon aus der Forderung des Sokrates, daß ein verantwortlicher Politiker ein Liebhaber der Wahrheit und Weisheit, aber kein Fachmann sein solle und daß er nur dann weise sei²⁶, wenn er seine Grenzen kenne.

ACHTES KAPITEL:
DER KÖNIGLICHE PHILOSOPH

Und der Staat wird Monumente errichten, ... um ihr
Angedenken zu wahren. Und Opfer werden ihnen als
Halbgöttern dargebracht werden, ... als Menschen,
die durch Gnade geheiligt und den Göttern ähnlich
sind. PLATON

Der Gegensatz zwischen dem Platonischen und dem Sokratischen Glaubensbekenntnis ist noch größer, als ich bisher gezeigt habe. Platon, so sagte ich, folgte Sokrates in seiner Definition des Philosophen. «Wer sind die wahren Philosophen? – diejenigen, die die Wahrheit lieben», so lesen wir im *Staat*¹, Aber Platon selbst spricht nicht die reine Wahrheit, wenn er diese Behauptung aufstellt. Er glaubt nicht wirklich daran, denn an anderen Stellen erklärt er völlig ungeschminkt, eines der königlichen Privilegien des Herrschers bestehe darin, daß er Lüge und Täuschung in vollem Ausmaß verwenden könne: «Also kommt es in der Tat den Herrschern des Staates – wenn überhaupt jemandem – zu, Lügen zu verbreiten und die Feinde sowie die eigenen Bürger zum besten des Staates zu täuschen; und kein anderer darf dieses Vorrecht anrühren².»

«Zum besten des Staates», sagt Platon. Wieder finden wir, daß die Berufung auf das Prinzip des Kollektivnutzens als die letzte ethische Überlegung hingestellt wird. Die to-

totalitäre Moral setzt sich über alles hinweg, sogar über die Definition, die Idee des Philosophen. Es braucht wohl kaum erwähnt zu werden, daß dasselbe Prinzip der politischen Zweckmäßigkeit die Beherrschten zur Wahrhaftigkeit zwingt. «Wenn der Herrscher *irgend jemand anderen* bei einer Lüge erlappt, ... dann wird er ihn bestrafen, weil er einen Brauch einführt, der den Staat verletzt und in Gefahr bringt ...³.» Nur in diesem etwas unerwarteten Sinn sind die platonischen Herrscher – die königlichen Philosophen – Liebhaber der Wahrheit.

I

Platon illustriert diese Anwendung seines Prinzips des Kollektivnutzens auf das Problem der Wahrhaftigkeit durch das Beispiel des Arztes. Das Beispiel ist gut gewählt, denn Platon liebt es, seine politische Mission als die des Heilers oder Retters des kranken Sozialkörpers hinzustellen. Abgesehen davon wirft die Rolle, die er der Medizin zuschreibt, Licht auf den totalitären Charakter des platonischen Staates, in dem das Staatsinteresse das Leben des Bürgers von der Paarung seiner Eltern bis zum Grab beherrscht. Platon interpretiert die Medizin als eine Form der Politik, oder wie er sich selbst ausdrückt, er «hält Aeskulap, den Gott der Medizin, für einen Politiker»⁴. Die Kunst der Medizin, so erklärt er, dürfe sich nicht die Verlängerung des Lebens zum Ziel setzen, sondern nur das Interesse des Staates. «In allen wohlregierten Gemeinschaften erhält jedermann seine besondere Arbeit vom Staate vorgeschrieben. Diese hat er

auszuführen und niemand hat Zeit, sein Leben lang krank zu sein und sich zu kurieren.» Dementsprechend hat der Arzt «kein Recht, einen Menschen zu behandeln, der nicht imstande ist, seine gewöhnlichen Pflichten zu erfüllen; denn ein solcher Mensch ist nutzlos für sich selbst und für den Staat». Dazu kommt die Überlegung, daß ein solcher Mensch Kinder haben könnte, «die aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso krank sein werden» und die gleichfalls eine Last für den Staat bedeuten würden. (In seinem Greisenalter erwähnt Platon die Medizin in mehr persönlicher Weise, obgleich seine Abneigung gegen Individualismus zugenommen hat. Er beklagt sich über den Arzt, der sogar freie Bürger wie Sklaven behandelt, «der seine Anordnungen austeilt wie ein Tyrann, dessen Wille Gesetz ist, und der dann zum nächsten Sklaven-Patienten weiterteilt»⁵, und er plädiert für größere Sanftmut und Geduld bei der medizinischen Behandlung – zumindest derjenigen, die keine Sklaven sind.) Bezüglich des Gebrauchs von Lüge und Täuschung betont Platon, daß diese «nur als eine Medizin von Nutzen seien»⁶; aber der Herrscher des Staates – darauf besteht Platon – dürfe sich nicht wie einer jener «gewöhnlichen Doktoren» betragen, die nicht den Mut zur Verabreichung starker Heilmittel besitzen. Der königliche Philosoph, als Philosoph ein Liebhaber der Wahrheit, muß, als ein König, «ein Mann von größerem Mute sein», denn er muß entschlossen sein, «zahlreiche Lügen und Täuschungen zu verabreichen» – zugunsten der Beherrschten, wie Platon eilig hinzufügt. Und das heißt, wie wir bereits

wissen und wie wir hier wieder durch Platons Hinweis auf die Medizin erfahren, «zugunsten des Staates». (Kant machte einmal die Bemerkung, daß sich der Satz «Ehrlichkeit ist die beste Politik» als sehr fragwürdig erweisen könne; der Satz «Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik» sei jedoch über jeden Zweifel erhaben⁷.)

An welche Art von Lüge denkt Platon, wenn er seine Herrscher zur Anwendung starker Heilmittel ermahnt? Crossman hebt richtig hervor, daß Platon die «Propaganda, die Technik, das Verhalten der ... Masse der beherrschten Majorität zu lenken» im Auge hat⁸. Sicher dachte Platon zuerst daran; ich kann aber Crossmans Ansicht nicht zustimmen, daß die Propagandalügen nur zum Gebrauch für die Beherrschten bestimmt gewesen seien, während die Herrscher eine voll aufgeklärte Intelligenzschicht sein sollten. Platons völliger Bruch mit allem, was dem Sokratischen Intellektualismus nur irgendwie ähnlich war, tritt meiner Ansicht nach nirgends klarer hervor als an den Stellen, an denen er, zweimal, seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, daß sogar *die Herrscher selbst*, zumindest nach einigen Generationen, veranlaßt werden könnten, seine größte Propagandalüge zu glauben – seine Rassenlehre, seinen Mythos von Blut und Boden, der als der Mythos vom Metall im Menschen und von den Erdensöhnen bekannt ist. Wir sehen hier, wie die utilitaristischen und totalitären Prinzipien Platons alle anderen ausstechen, sogar die Privilegien der Herrscher, zu wissen und zu fordern, daß ihnen die Wahrheit erzählt werde. Der Beweggrund für Platons

Wunsch, daß die Herrscher selbst an die Propagandalüge glauben sollten, ist seine Hoffnung, daß dadurch ihre heilsame Wirkung – die Festigung der Herrschaft der Herrenrasse und schließlich das Anhalten aller politischen Veränderung – verstärkt werden könnte.

II

Platon führt seinen Mythos von Blut und Boden mit dem ungeschminkten Zugeständnis ein, daß es sich um einen Betrug handle. «Wohlan denn», sagt der Sokrates des *Staa-tes*, «könnten wir vielleicht eine jener handlichen Lügen fabrizieren, die wir eben erst erwähnt haben? Mit Hilfe einer einzigen großartigen Lüge wird es uns vielleicht, wenn wir Glück haben, gelingen, selbst die Herrscher – auf jeden Fall aber den Rest des Staatswesens – zu überreden»⁹. Von Interesse ist hier die Verwendungsweise des Wortes «überreden». Jemanden dazu überreden, eine Lüge zu glauben, bedeutet, genauer gesagt, ihn irreführen oder zum besten halten; die Übersetzung «wir können, wenn wir Glück haben, vielleicht sogar die Herrscher selbst an der Nase herumführen» würde daher dem offenen Zynismus der Stelle besser entsprechen. Aber Platon verwendet den Ausdruck «Überredung» sehr häufig, und sein Auftreten hier wirft einiges Licht auf andere Stellen. Es kann uns als Warnung dienen, daß er vielleicht auch an ähnlichen Stellen an Propagandalügen denkt, insbesondere dort, wo er empfiehlt, daß der Staatsmann «mit Hilfe von Überredung und Gewalt zugleich» regieren solle¹⁰.

Nachdem Platon seine «großartige Lüge» angekündigt hat, entwickelt er, anstatt sogleich zur Erzählung des Mythos überzugehen, zuerst eine weitschweifige Vorrede, die in mancher Hinsicht seiner Vorrede zur Entdeckung der Gerechtigkeit gleicht; dies ist, wie ich glaube, eine Andeutung seines Unbehagens. Es scheint, daß er beim Leser keine besonders günstige Aufnahme seines nachfolgenden Vorschlags erwartet. Der Mythos selbst führt zwei Ideen ein. Die erste soll die Verteidigung des Vaterlandes festigen: Die Krieger des Staatswesens sind autochthon, «aus der Erde ihres Landes geboren», und sie sind bereit, ihr Land, ihre Mutter, zu verteidigen. Diese alte und wohlbekannte Idee ist sicher nicht der Grund für Platons Zögern (obgleich der Wortlaut des Dialogs dies in kluger Weise nahelegt). Die zweite Idee jedoch, «der Rest der Geschichte», ist der Rassenmythos; «Gott ... hat denen, die zum Regentum geschaffen sind, Gold beigemischt, Silber den Hilfstruppen und Eisen und Kupfer den Bauern und den übrigen produzierenden Klassen»¹¹. Diese Metalle sind erblich, sie sind rassische Merkmale. An dieser Stelle, an der Platon, zögernd, seine Lehre von den Rassen zum erstenmal einführt, läßt er noch die Möglichkeit offen, daß Kinder geboren werden, die außer dem Metall ihrer Eltern noch ein anderes Metall beigemischt enthalten; und man muß zugeben, daß er hier die folgende Regel anführt: Wenn in einer der niederen Klassen «Kinder geboren werden, die eine Beimischung von Gold und Silber enthalten, dann sollen ... sie zu Wächtern und ... zu Mitgliedern der Hilfs-

truppen ernannt werden». Aber dieses Zugeständnis wird an späteren Stellen des *Staates* (und auch in den *Gesetzen*) wieder umgestoßen, insbesondere im Mythos vom Sündenfall des Menschen und von der *Zahl*¹², den wir weiter oben, im 5. Kapitel auszugsweise zitiert haben. Hier vernehmen wir, daß *alle* Beimischung eines niederen Metalls aus den höheren Klassen ausgeschlossen werden müsse. Die Möglichkeit von Beimischungen und entsprechenden Standesänderungen bedeutet daher nur, daß vornehm geborene, aber degenerierte Kinder in einen niedrigeren Stand versetzt, nicht aber, daß niedrig geborene in einen höheren Stand erhoben werden können. Der Mythos vom Sündenfall des Menschen endet mit einer Beschreibung der Weise, in der die Mischung der Metalle zur Zerstörung führen muß. «Und es wird sich Eisen mit Silber vermengen und Erz mit Gold, und aus dieser Mischung wird Veränderung und absurde Gesetzlosigkeit geboren werden. Und sobald diese geboren sind, werden sie Streit und Feindschaft erzeugen. So also ist die Herkunft und die Entstehung der Zwietracht zu beschreiben, wo immer sie erscheint¹³.» In diesem Licht müssen wir den Umstand betrachten, daß der Mythos von den Erdensöhnen mit der zynischen Erdichtung einer Weissagung eines fiktiven Orakels endet, – «dem Untergange ist der Staat geweiht, den Eisen oder Erz bewachen ...»¹⁴. Platons Zögern, seine Rassenlehre sogleich in ihrer radikaleren Form vorzutragen, scheint ein Hinweis darauf zu sein, daß er wußte, wie sehr sie den demokratischen und humanitären Tendenzen seiner Zeit zuwiderlief.

Wenn wir in Betracht ziehen, daß Platon seinen Mythos von Blut und Boden ungeschminkt als eine Propagandalüge hinstellt, dann muß uns die Einstellung der Kommentatoren zu diesem Mythos in Erstaunen versetzen. So zum Beispiel schreibt Adam: «Ohne ihn wäre die vorliegende Skizze eines Staates unvollständig. Wir benötigen eine Garantie für das Fortdauern des Staates ...; und nichts könnte mit dem *vorwiegend moralischen und religiösen Geist* der platonischen ... Erziehung mehr in Einklang stehen als der Umstand, daß er diese Garantie *im Glauben, und nicht so sehr in der Vernunft findet*⁵.» Ich stimme zu (obgleich nicht ganz so, wie es Adam meinte), daß nichts Platons totalitärer Moralität besser entspricht, als seine Empfehlung von Propagandalügen. Ich verstehe aber nicht ganz, wie der religiös und idealistisch eingestellte Kommentator erklären kann, daß – und das folgt aus seiner Erklärung – sich Religion und Glauben mit einer opportunistischen Lüge auf gleicher Ebene befinden. Tatsächlich erinnert Adams Kommentar an den Konventionalismus Hobbes', an die Ansicht, daß die Grundsätze der Religion zwar nicht wahr sind, daß sie aber ein höchst zweckmäßiges und unentbehrliches politisches Werkzeug darstellen. Und diese Überlegung zeigt uns, daß Platon in höherem Grade Konventionalist war, als man anzunehmen geneigt sein könnte. Er macht nicht einmal davor halt, einen religiösen Glauben «durch Konvention» einzuführen (die Offenheit, mit der er zugegeben hat, daß es sich hier nur um eine Erdichtung handelt, müssen wir ihm hoch anrechnen), während der vermeintliche Konven-

tionalist Protagoras zumindest glaubte, daß die Gesetze, die unser Werk sind, mit Hilfe göttlicher Eingebung hergestellt würden. Es ist schwer zu verstehen, warum jene Kommentatoren Platons¹⁶, die ihn loben, weil er den gefährlichen Konventionalismus der Sophisten bekämpfte und weil er einen im Grunde religiösen, spirituellen Naturalismus schuf, es unterlassen, ihn dafür zu tadeln, daß er die Religion auf eine Konvention oder vielmehr auf eine bewußte Erfindung zu gründen versuchte. Denn in Wirklichkeit ist Platons Einstellung zur Religion, so wie sie in seiner «inspirierten Lüge» zutage tritt, praktisch identisch mit der Einstellung seines geliebten Onkels Kritias, des hochbegabten Führers der Dreißig Tyrannen, der nach dem Peloponnesischen Krieg in Athen eine unrühmliche Blutherrschaft errichtete. Er war ein Dichter, und der erste, der Propagandalügen verherrlichte; ihre Erfindung beschrieb er in kraftvollen Versen, die den weisen und schlaun Mann feiern, der die Religion erfand, um das Volk zu «überreden», das heißt um es zur Unterwürfigkeit zu zwingen¹⁷.

«Dann kam, so scheint's, ein schlauer weiser Mann,
der erste, der die Götterfurcht erfand ...
Er spann ein Märchen, eine kluge Lehre,
die Wahrheit unter Lügen fein verbarg;
erzählte von dem Wohnsitz grimmiger Götter
im kreisenden Gewölb, wo Donner brüllt
und Blitze fürchterlich das Auge blenden ...
Und so umkreist die Menschen er mit Furcht,

umgibt mit Göttern sie in hehrer Wohnung,
entmutigt und bezaubert sie mit Sprüchen –
und Ungesetzlichkeit wich Ordnung und Gesetz.»

Nach der Ansicht des Kritias ist die Religion nichts anderes als die großartige Lüge eines großen und geschickten Staatsmannes. Platons Ansichten sind überraschend ähnlich, sowohl in der Einführung des Mythos im *Staat* (wo er offen zugibt, daß es sich um eine Lüge handelt) als auch in den *Gesetzen*, wo er sagt, daß die Einrichtung von Riten und die Einsetzung von Göttern «eine Angelegenheit für einen großen Denker» sei¹⁸. Aber ist das die ganze Wahrheit über Platons religiöse Haltung? War Platon in diesen Dingen *nur* ein Opportunist, und war der so ganz andere Geist seiner früheren Werke bloß sokratisch? Diese Frage läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit entscheiden, obgleich ich intuitiv fühle, daß sogar in den späteren Werken manchmal ein ursprünglicheres religiöses Gefühl seinen Ausdruck findet. Ich glaube aber, daß überall dort, wo Platon religiöse Dinge in ihrer Beziehung zur Politik ins Auge faßt, sein politischer Opportunismus alle anderen Gefühle zur Seite drängt. So fordert Platon in den *Gesetzen* auch für ehrliche und ehrenhafte Leute die strengsten Strafen¹⁹, wenn ihre Ansichten über die Götter von den vom Staate vertretenen Ansichten abweichen. Ihre Seelen sind von einem nächtlichen Rat von Inquisitoren zu behandeln²⁰; und wenn sie nicht widerrufen, oder wenn sie ihr Vergehen wiederholen, dann bedeutet die Anklage der Gottlosigkeit

den Tod. Hat Platon vergessen, daß Sokrates als ein Opfer gerade dieser Anklage gefallen ist?

Daß es hauptsächlich das Staatsinteresse ist und nicht so sehr das Interesse am religiösen Glauben als solchem, das diese Forderung inspiriert, das kann man aus Platons zentraler religiöser Lehre ersehen. Die Götter, so lehrt Platon in den *Gesetzen*, bestrafen alle die aufs schärfste, die sich im Kampf zwischen Gut und Böse – der als der Kampf zwischen dem Kollektivismus und dem Individualismus erläutert wird – auf der falschen Seite befinden²¹. Und die Götter sind nicht bloße Zuschauer, sondern sie haben an den Menschen ein tätiges Interesse. Es ist unmöglich, sie zu beruhigen. Weder durch Gebete noch durch Opfer können sie von der Bestrafung abgehalten werden²². Das politische Interesse hinter dieser Lehre ist unverkennbar, und es tritt noch klarer zutage, wenn Platon fordert, daß der Staat jeden Zweifel an irgendwelchen Teilen dieses politisch-religiösen Dogmas unterdrücken müsse, insbesondere aber den Zweifel an der Lehre, daß die Götter niemals von der Bestrafung abstehen.

Der Opportunismus Platons sowie seine Theorie der Lügen erschwert natürlich die Deutung dessen, was er sagt. Inwieweit glaubte er selbst an seine Lehre von der Gerechtigkeit? Inwieweit glaubte er an die Wahrheit der religiösen Lehren, die er predigte? War er vielleicht, trotz seiner Forderung, andere (geringere) Atheisten zu bestrafen, selbst ein Atheist? Es besteht keine Hoffnung, auch nur eine dieser Fragen mit Bestimmtheit zu beantworten; dennoch ist es

meiner Ansicht nach schwierig und methodologisch unsauber, wenn man in einem zweifelhaften Fall wie diesem nicht die für Platon günstigere Auslegung annimmt. Und insbesondere läßt sich die Ernsthaftigkeit seines Glaubens wohl kaum in Frage stellen, daß es notwendig sei, der Veränderung Einhalt zu gebieten. (Im 10. Kapitel komme ich darauf noch zu sprechen.) Andererseits besteht kein Zweifel, daß Platon die sokratische Wahrheitsliebe dem grundlegenden Prinzip unterwirft, daß die Herrschaft der Herrenklasse gefestigt werden müsse.

Interessanterweise ist aber Platons Theorie der Wahrheit nicht ganz so radikal, wie seine Theorie der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit, so sahen wir, wurde praktisch definiert als das, was im Interesse seines totalitären Staates gelegen ist. Eine ähnlich utilitaristische und pragmatistische Definition der Wahrheit wäre natürlich möglich gewesen. Der Mythos ist wahr, so hätte Platon sagen können, weil alles, was dem Interesse meines Staates dient, geglaubt und daher «wahr» genannt werden muß; und ein anderes Kriterium der Wahrheit darf es nicht geben; in der Theorie sind die pragmatistischen Nachfolger Hegels tatsächlich auf analoge Weise vorgegangen; in der Praxis haben Hegel selbst und seine rassentheoretischen Anhänger diesen Weg eingeschlagen. Platon aber hatte genug vom Geiste des Sokrates beibehalten, um offen zuzugeben, daß er log. Ich glaube, daß der Schritt, den die Schule Hegels unternahm, einem Gefährten des Sokrates nie in den Sinn hätte kommen können²³.

III

Soviel über die Rolle, die die Idee der Wahrheit in Platons bestem Staate spielt. Aber außer der Gerechtigkeit und der Wahrheit müssen wir noch einige weitere Ideen, wie die Idee des Guten, des Schönen und der Glückseligkeit in Betracht ziehen, wenn wir die Einwände beseitigen wollen, die im 6. Kapitel gegen unsere Interpretation des politischen Programms Platons erhoben wurden, gegen die Annahme, daß dieses Programm rein totalitär ist und auf einer historizistischen Grundlage aufbaut. Wir können die Diskussion dieser Ideen und auch der Idee der Weisheit (die im letzten Kapitel teilweise diskutiert worden ist) aufnehmen, indem wir das einigermaßen negative Resultat ins Auge fassen, das wir bei unserer Diskussion der Idee der Wahrheit erhielten. Denn dieses Resultat schafft ein neues Problem: Warum möchte Platon die Philosophen zu Königen oder die Könige zu Philosophen machen, wenn er einerseits den Philosophen als einen Liebhaber der Wahrheit definiert, andererseits aber hervorhebt, daß der König «größeren Mut besitzen» und zu Lügen greifen müsse?

Die einzige Antwort auf diese Frage ist natürlich, daß Platon bei der Bezeichnung «Philosoph» in Wirklichkeit an etwas ganz anderes denkt, und in der Tat haben wir im letzten Kapitel gesehen, daß sein Philosoph nicht der hingebungsvolle Sucher nach der Wahrheit, sondern ihr stolzer Besitzer ist. Er ist ein Gelehrter, ein Weiser. Was Platon fordert, ist daher die Herrschaft der Gelehrsamkeit – die *Sophokratie*, wenn ich es so nennen darf. Um diese

Forderung zu verstehen, müssen wir die folgende Frage beantworten: Welche Funktionen machen es wünschenswert, daß der Herrscher in Platons Staat ein Besitzer von Wissen ist, ein «fertig ausgebildeter Philosoph», wie Platon sagt? Die Funktionen, die wir zu untersuchen haben, können in zwei Gruppen eingeteilt werden, nämlich in die Funktionen, die mit der *Begründung* des Staates zusammenhängen, und in die Funktionen, die mit seiner *Erhaltung* zusammenhängen.

IV

Die erste und bedeutendste Funktion des königlichen Philosophen ist die des Gründers und des Gesetzgebers des Staatswesens. Es ist klar, warum Platon für diese Aufgabe einen Philosophen benötigt. «Wenn der Staat stabil sein soll, dann muß er eine wahre Kopie der göttlichen Form oder Idee des Staates sein. Aber nur ein Philosoph, der in der höchsten der Wissenschaften, in der Dialektik wohl bewandert ist, besitzt die Fähigkeit, das himmlische Original zu sehen und es nachzubilden. Im *Staat*, wo Platon seine Argumente zugunsten der Herrschaft der Philosophen entwickelt, wird auf diesen Umstand großes Gewicht gelegt²⁴. Die Philosophen «lieben es, die Wahrheit zu sehen»; ein wahrer Liebhaber aber möchte stets das Ganze sehen – nicht bloß die Teile. Daher liebt er nicht, wie die gewöhnlichen Menschen, die sinnlich wahrnehmbaren Dinge und ihre «schönen Töne, Farben und Gestalten», sondern er wünscht «die wahre Natur der Schönheit zu sehen und zu bewun-

dern» – das heißt die Form oder die Idee der Schönheit. *Auf diese Weise gibt Platon dem Ausdruck «Philosoph» eine neue Bedeutung*; der Philosoph ist der Liebhaber und der Seher der göttlichen Welt der Formen und Ideen. Als ein solcher kann er der Begründer eines tugendhaften Staatswesens werden²⁵: «Der Philosoph, der mit dem Göttlichen in Verbindung steht», kann «vom Drange, seine himmlischen Visionen» des idealen Staatswesens und des idealen Bürgers «zu ... verwirklichen überwältigt werden». Er gleicht einem Zeichner oder einem Maler, der «das Göttliche zum Vorbild hat». Nur die wahren Philosophen können «den Grundplan des Staats entwerfen», denn sie allein sind imstande, das Original zu sehen und nachzubilden, indem sie «ihre Augen hin- und herwandern lassen, vom Vorbild zum Bild und vom Bild zurück zum Vorbild».

Als ein «Maler von Konstitutionen»²⁶ muß der Philosoph vom Lichte der Tugend und Weisheit unterstützt werden. Ich füge noch einige Bemerkungen über diese Ideen und über ihre Bedeutung für den Philosophen in seiner Funktion als Staatengründer hinzu.

Platons *Idee des Guten* steht in der Hierarchie der Formen an der höchsten Stelle. Sie ist die Sonne in der göttlichen Welt der Formen oder Ideen, sie ergießt nicht nur ihr Licht über alle andern Ideen, sondern sie ist außerdem die Quelle ihrer Existenz²⁷. Sie ist auch die Quelle oder die Ursache des Wissens und der Wahrheit²⁸. Die Fähigkeit, das Gute zu sehen, zu schätzen und zu kennen, ist daher für den Dialektiker unentbehrlich²⁹. Als die Sonne und die

Lichtquelle in der Welt der Formen befähigt die Idee des Guten den Malerphilosophen, seine Gegenstände wahrzunehmen. Ihre Funktion ist daher für den Begründer des Staatswesens von größter Bedeutung. Aber über diese rein formale Information hinaus wird uns nichts über die Idee des Guten mitgeteilt. Platons Idee des Guten spielt nirgends eine unmittelbarere ethische oder politische Rolle; abgesehen vom wohlbekanntem kollektivistischen Moralkodex, dessen Vorschriften ohne Bezugnahme auf die Idee des Guten eingeführt werden, hören wir nichts davon, welche Taten gut sind oder Gutes erzeugen. Bemerkungen, wie, daß das Gute das Ziel sei, daß jedermann nach ihm strebe³⁰, bereichern unser Wissen nicht. Dieser leere Formalismus tritt im *Philebos* noch deutlicher hervor; dort wird das Gute mit der Idee des «Maßes» oder des «Mittleren» identifiziert³¹. Und wenn ich lese, daß Platon bei seiner berühmten Vorlesung «über das Gute» eine ungebildete Hörschaft enttäuschte, weil er das Gute als «die Klasse des Bestimmten, als Einheit betrachtet» definierte, dann sind meine Sympathien auf der Seite des Auditoriums. Im *Staat* sagt Platon frei heraus³², er könne nicht erklären, was unter «dem Guten» zu verstehen sei. Der einzige praktische Vorschlag ist der zu Beginn des 4. Kapitels erwähnte – gut ist, was dauert, schlecht ist, was zu Verfall und Degeneration führt. (Aber hier scheint «gut» nicht die Idee des Guten zu sein, sondern eher eine Eigenschaft der Dinge, die sie den Ideen ähnlich macht.) Das Gute ist dementsprechend ein unveränderlicher, ein

festgehaltener Zustand der Dinge; es ist der Zustand von Dingen, die sich in Ruhe befinden.

Dies scheint uns nicht sehr weit über Platons totalitäre politische Doktrin hinauszuführen; und die Analyse der Platonischen *Idee der Weisheit* hat ein gleich enttäuschendes Resultat. Die Weisheit, so sahen wir, bedeutet für Platon weder die sokratische Einsicht in die eigene Beschränktheit, noch ist sie – und das würden die meisten von uns erwarten – ein warmes Interesse an der Menschheit und ein hilfreiches Verstehen menschlicher Angelegenheiten. Die weisen Männer Platons, sehr beschäftigt mit dem Problem einer höheren Welt, «haben keine Zeit, auf die Angelegenheit der Menschen herabzublicken ... auf das Geordnete und auf das Maßvolle sehen sie, und an ihm halten sie fest». Es ist die rechte Art des Lernens, die einen Menschen weise macht: «Philosophische Naturen sind Liebhaber desjenigen Unterrichts, der ihnen eine ewig bestehende Wirklichkeit enthüllt, eine Wirklichkeit, die nicht zwischen Zeugung und Verfall umherirrt.» Es scheint nicht, daß uns Platons Behandlung der Weisheit über das Ideal des Festhaltens der Veränderung hinausführt.

V

Die Analyse der Funktionen des Begründers des Staates hat keine neuen ethischen Elemente in der Lehre Platons enthüllt; sie hat aber gezeigt, daß es gute Gründe gibt dafür, daß er ein Philosoph sein muß. Aber dies rechtfertigt die Forderung nach der dauernden Herrschaft der Philosophen

nicht zur Gänze. Es erklärt nur, warum der Philosoph der erste Gesetzgeber sein muß; es erklärt nicht, warum er als Regent dauernd notwendig ist, insbesondere, da keiner der späteren Herrscher irgendeine Veränderung einführen darf. Um die Forderung nach der Herrschaft des Philosophen voll zu rechtfertigen, müssen wir uns also einer Analyse der Aufgaben zuwenden, die mit der Erhaltung des Staatswesens verbunden sind.

Aus den soziologischen Theorien Platons wissen wir, daß der Staat, sobald er eingerichtet ist, stabil bleiben wird, solange es keine Spaltung in der Einheit der Herrenklasse gibt. Die Erziehung dieser Klasse ist daher die große erhaltende Funktion des Regenten, und diese Funktion muß fort dauern, solange der Staat besteht. Inwieferne rechtfertigt sie die Forderung nach der Regentschaft des Philosophen? Zur Beantwortung dieser Frage unterscheiden wir innerhalb der erhaltenden Funktion nochmals zwischen zwei verschiedenen Tätigkeiten: zwischen der Überwachung der Erziehung und der Überwachung der eugenischen Züchtung.

Warum soll der Leiter der Erziehung ein Philosoph sein? Warum genügt es nicht, nach der Gründung des Staates und des Erziehungssystems einen erfahrenen General, einen Soldatenkönig mit ihrer Überwachung zu beauftragen? Die Antwort, daß das Erziehungssystem nicht nur Soldaten, sondern auch Philosophen hervorzubringen habe und daher Philosophen *und* Soldaten zur Überwachung benötige, ist klarerweise unbefriedigend; denn wenn wir keine Philosophen als Leiter der Erziehung oder als dauernde

Herrscher brauchen, dann braucht das Erziehungssystem auch keine neuen Philosophen zu produzieren. Die Anforderungen des Erziehungssystems können als solche weder das Bedürfnis für Philosophen im platonischen Staat noch das Postulat rechtfertigen, daß die Herrscher Philosophen sein müßten. Die Situation wäre natürlich anders, wenn Platons Erziehung außer der Erfüllung des Staatsinteresses noch ein anderes, etwa ein individualistisches Ziel hätte, zum Beispiel das Ziel, philosophische Fähigkeiten um ihrer selbst willen zu entwickeln. Wenn wir aber (vergleiche das vorhergehende Kapitel) sehen, wie sehr sich Platon vor der Zulassung unabhängigen Denkens fürchtete³³; wenn wir weiters sehen, daß das theoretische Endziel dieser philosophischen Erziehung einzig in einer «Kenntnis der Idee des Guten» besteht, die keine detaillierte Erklärung dieser Idee zu geben vermag, dann beginnen wir einzusehen, daß dies nicht die Erklärung sein kann. Und dieser Eindruck verstärkt sich, wenn wir uns des 4. Kapitels entsinnen, wo wir sahen, daß Platon auch Einschränkungen in der «musikalischen» Erziehung Athens forderte. Das große Gewicht, das Platon auf die philosophische Erziehung der Herrscher legt, muß mit anderen Gründen erklärt werden – mit Gründen rein politischer Natur.

Der Hauptgrund ist, soweit ich sehen kann, das Bedürfnis, die Autorität der Herrscher bis zum äußersten zu steigern. Wenn die Erziehung der Hilfstruppen gut funktioniert, dann gibt es eine große Zahl guter Soldaten. Hervorragende militärische Fähigkeiten reichen also möglicherweise nicht

aus, um eine unbestrittene und unbestreitbare Herrschaft zu errichten. Diese muß auf höheren Ansprüchen beruhen. Platon gründet sie auf den Anspruch übernatürlicher mystischer Kräfte, die er in seinen Führern entwickelt. Sie sind nicht wie andere Menschen. Sie gehören einer anderen Welt an, sie stehen mit dem Göttlichen in Verbindung. Der königliche Philosoph scheint also teilweise ein Abbild des Stammespriesterkönigs zu sein, einer Institution, die wir im Zusammenhang mit Heraklit erwähnt haben. (Die Institution des Stammespriesterkönigs, des Medizinmanns oder des Schamanen scheint auch die alte pythagoreische Sekte mit ihren erstaunlich naiven Stammestabus beeinflußt zu haben. Die meisten von ihnen dürften schon vor Platon aufgegeben worden sein. Aber der Anspruch der Pythagoreer auf eine übernatürliche Basis ihrer Autorität verblieb.) Platons philosophische Erziehung hat also eine wohlbestimmte politische Funktion. *Sie zeichnet die Herrscher aus und sie errichtet eine Schranke zwischen ihnen und den Beherrschten.* (Dies ist bis auf unsere Zeit eine der Hauptfunktionen der sogenannten «Höheren» Erziehung geblieben.) Die Platonische Weisheit wird hauptsächlich erworben, um eine dauerhafte politische Klassenherrschaft aufzubauen. Man kann sie auch eine politische «Medizin» nennen, die ihren Besitzern, den Medizinmännern, mystische Kräfte verleiht³⁴.

Aber das kann nicht die ganze Antwort auf unsere Frage nach den Funktionen des Philosophen im Staate sein. Es bedeutet eher, daß die Frage, warum ein Philosoph im Staate

vonnöten ist, verschoben wurde und daß wir nunmehr die analoge Frage nach den praktischen politischen Funktionen des Schamanen oder des Medizinmannes zu stellen haben. Platon muß ein wohlbestimmtes Ziel im Auge gehabt haben, als er sein spezialisiertes philosophisches Training einrichtete. Wir müssen uns nach einer dauernden Funktion des Herrschers umsehen, die der vorübergehenden Funktion des Gesetzgebers entspricht.

VI

Um herauszufinden, warum ein Philosoph als dauernder Regent notwendig ist, stellt man am besten die folgende Frage: Was geschieht nach der Meinung Platons mit einem Staat, der nicht dauernd von einem Philosophen regiert wird? Platon hat auf diese Frage eine klare Antwort gegeben. Wenn die Hüter des Staates, mag dieser auch noch so vollkommen sein, die tiefgründige pythagoreische Weisheit und die platonische *Zahl* nicht kennen, dann muß ihre Rasse und damit der Staat dem Verderben anheimfallen.

Die Rassenlehre spielt also in Platons politischem Programm eine größere Rolle, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Ebenso wie die platonische *Zahl* – die Paarungszahl – den Rahmen seiner deskriptiven Soziologie bildet, «den Rahmen, in den Platons Philosophie der Geschichte gefügt ist» (wie es Adam ausdrückt), ebenso bildet sie auch den Rahmen für Platons politische Forderung nach der Souveränität der Philosophen. Nach dem, was im 4. Kapitel über die nomadische Vorgeschichte des

platonischen Staates gesagt wurde, sind wir vielleicht nicht ganz überrascht, wenn wir finden, daß sein *König* ein königlicher Züchter ist. Aber daß sich sein *Philosoph* als ein philosophischer Züchter erweist, dürfte doch manche in Erstaunen versetzen. Die Dringlichkeit einer wissenschaftlichen, mathematisch-dialektischen und philosophischen Züchtung ist eines der Argumente für die Souveränität der Philosophen.

Das Problem der Aufzucht einer reinen Rasse menschlicher Wachthunde wird in den Anfangskapiteln des *Staates* hervorgehoben und ausführlich behandelt. Davon war im 4. Kapitel die Rede. Aber bis jetzt haben wir noch keinen plausiblen Grund gefunden, warum nur ein echter und voll qualifizierter Philosoph ein tüchtiger und erfolgreicher politischer Züchter sein sollte. Und doch ist, wie jeder Züchter von Hunden, Pferden oder Vögeln weiß, eine rationale Aufzucht ohne ein Schema, ohne ein Ziel, das ihn bei seinen Anstrengungen leitet, ohne ein Ideal, dem er sich durch die Methoden der Paarung und der Auswahl anzunähern trachten wird, unmöglich. Ohne einen solchen Maßstab könnte er nie entscheiden, welche Nachkommen «gut genug» sind; er könnte nie von einem Unterschied zwischen «guter Nachkommenschaft» und «schlechter Nachkommenschaft» sprechen. Dieser Maßstab aber entspricht genau der Platonischen Idee der Rasse, die er zu züchten beabsichtigt.

Ebenso wie nur der wahre Philosoph, der Dialektiker, nach Platon das göttliche Urbild des Staatswesens erschauen

kann, ebenso kann nur der Dialektiker das andere göttliche Urbild, die Form oder Idee des Menschen erfassen. Nur er ist fähig, dieses Modell nachzubilden, es vom Himmel auf die Erde herabzurufen³⁵ und hier zu verwirklichen. Eine königliche Idee ist sie, diese Idee des Menschen. Sie verkörpert nicht, wie manche Interpreten dachten, das, was allen Menschen gemeinsam ist; sie ist nicht der Universalbegriff «Mensch», sondern das göttliche Urbild des Menschen, ein unveränderlicher Übermensch; sie ist ein Übergriecher und ein Überherr. Der Philosoph muß versuchen, die Rasse des «beständigsten, männlichsten und, innerhalb der Schranken des Möglichen, schönsten Menschen» auf der Erde zu realisieren; dieser ist «... vornehm geboren und von ehrfurchtgebietendem Charakter»³⁶. Es soll eine Rasse von Männern und Frauen geschaffen werden, die «gottähnlich ... wenn nicht göttlich und ... in vollkommener Schönheit gebildet sind»³⁷ –; eine Herrenrasse, die die Natur zum Königtum und zur Herrschaft bestimmt hat.

Wie wir sehen, sind die zwei fundamentalen Funktionen des Philosophen einander analog: er hat das göttliche Urbild des Staates und das göttliche Urbild des Menschen nachzuschaffen. Er ist als einziger dazu fähig, und ihn allein drängt es, «seine himmlische Vision im Individuum wie auch im Staate zu verwirklichen»³⁸.

Nun können wir verstehen, warum Platon an derselben Stelle, an der er zum ersten Male die Anwendung der Prinzipien der Tierzucht auf die Rasse der Menschen fordert, auch zum ersten Male andeutet, daß die Herrscher eine

mehr als gewöhnliche Tüchtigkeit aufweisen müßten. Bei der Züchtung von Tieren, so sagt er, lassen wir die größte Sorgfalt walten. «Wenn du nicht nach diesem Gesichtspunkt züchten würdest, glaubst Du nicht, daß dann die Rasse deiner Vögel und Hunde schnell entarten würde?» Und nachdem «Sokrates» daraus geschlossen hat, daß der Mensch auf gleich sorgfältige Weise gezüchtet werden müsse, ruft er aus: «Lieber Himmel! ... welch außerordentliche Vortrefflichkeit werden wir von unseren Herrschern fordern müssen, wenn für die Rasse der Menschen dieselben Prinzipien gelten!³⁹» Dieser Ausruf ist bedeutsam; er ist eine der ersten Andeutungen dafür, daß die Herrscher eine Klasse von «außerordentlicher Vortrefflichkeit» mit eigener Stellung und besonderem Training konstituieren; und damit bereitet er uns auf die Forderung vor, daß sie Philosophen sein müssen. Aber die Stelle ist noch von weit größerer Tragweite. Denn ihr auf dem Fuße folgt Platons Forderung, daß es die Pflicht der Regenten sein müsse, als die Ärzte der Rasse der Menschen Lügen und Täuschungen zu verschreiben. Lügen sind notwendig, so behauptet Platon, «wenn die Herde höchste Vollendung erreichen soll»; denn dazu sind Anordnungen nötig, «die vor allen, mit Ausnahme der Herrscher, geheim gehalten werden müssen, wenn wir die Schar der Wächter wirklich frei von Uneinigkeit halten wollen». In diesem Zusammenhang wird tatsächlich der oben zitierte Appell an die Herrscher gerichtet, bei der Verschreibung von Lügen als Medizin größeren Mut zu beweisen; er bereitet den Leser auf die nächste Forderung vor, die Platon

für besonders wichtig hält⁴⁰: Die Herrscher sollten für die Paarung der jungen Mitglieder der Hilfstruppen «ein ausgeklügeltes Zettelsystem einführen, so daß die Enttäuschten ihr Mißgeschick ... und nicht die Regenten verantwortlich machen», die insgeheim das System in Gang setzen und überwachen. Unmittelbar nach diesem verächtlichen Rat, dem Eingeständnis der Verantwortlichkeit auszuweichen (Platon legt diesen Rat in den Mund des Sokrates; das kommt einer Beschimpfung seines großen Lehrers gleich), macht «Sokrates» einen Vorschlag⁴¹, der von Glaukon sogleich aufgegriffen und ausgearbeitet wird und den wir daher das *Glaukonische Edikt nennen* werden. Ich meine das brutale Gesetz⁴², das jedermann, gleichgültig welchem Geschlecht er auch angehört, die Pflicht auferlegt, sich für die Dauer eines Krieges den Wünschen der Tapferen zu unterwerfen: «Solange der Krieg andauert, kann niemand ‚nein‘ zu ihm sagen. Wenn also ein Soldat mit irgendeinem Menschen, ob Mann oder Frau in Liebesbeziehungen zu treten wünscht, so wird ihn dieses Gesetz noch begieriger machen, den Preis seiner Tapferkeit mit sich fortzuführen.» Der Staat – darauf wird sorgfältig verwiesen – erhält so zwei verschiedene Vorteile: Mehr Helden dank des Anreizes und nochmals mehr Helden, dank der zunehmenden Zahl der Heldenkinder. (Da der zweite Vorteil der vom Standpunkt einer langfristigen Rassenpolitik aus bedeutendste ist, so ist es «Sokrates» selbst, der ihn darstellt.)

VII

Für diese Art des Züchtens ist keine besondere philosophische Bildung erforderlich. Aber die philosophische Aufzucht spielt ihre wichtigste Rolle bei der Bekämpfung der Gefahren der Entartung. Zur Bewältigung dieser Gefahren bedarf es eines vollqualifizierten Philosophen, das heißt eines Philosophen, der in der reinen Mathematik (Geometrie starrer Körper eingeschlossen), in der reinen Astronomie, in der reinen Harmonik und im Höhepunkt aller Lehren, in der Dialektik, wohlbewandert ist. Nur wer das Geheimnis der mathematischen Eugenik, der platonischen *Zahl* kennt, kann dem Menschen die Glückseligkeit wiederbringen und erhalten, der er sich vor dem Sündenfall erfreute⁴³. All dies müssen wir uns vor Augen führen, wenn nun nach der Ankündigung des Glaukonischen Edikts (und nach einem Zwischenspiel, das sich mit dem natürlichen Unterschied zwischen Griechen und Barbaren befaßt, der nach Platons Ansicht dem Unterschied zwischen Herren und Sklaven entspricht) die Lehre ausgesprochen wird, die Platon sorgfältig als seine zentralste und aufsehenerregendste politische Forderung bezeichnet – die Lehre von der Souveränität des königlichen Philosophen. Diese Forderung allein, so lehrt er, kann den Übeln des sozialen Lebens ein Ende bereiten; dem in den Staaten wuchernden Übel, das heißt der *politischen Instabilität*, sowie auch seiner verborgeneren Ursache, dem in den Mitgliedern der Menschenrasse wurzelnden Übel, der *Entartung der Rasse*. Hier ist die Stelle⁴⁴:

«Wohlan», sagt Sokrates, «ich bin nun daran, mich in jenes Thema zu stürzen, auf das wir vorhin das Bild der ‚größten Woge‘ angewendet haben. Aber sprechen muß ich, obgleich ich voraussehe, daß meine Rede in einem Schwall von Gelächter untergehen wird. In der Tat, ich sehe schon, wie diese Woge über meinen Kopf hereinbricht, mit einem Getöse von Gelächter und von Schmähungen ...» – «Heraus mit der Geschichte!» sagt Glaukon. «Solange», sagt Sokrates, «solange die Philosophen nicht Könige in ihren Staaten sind, und solange diejenigen, die jetzt Könige oder Oligarchen heißen, nicht echte und voll ausgebildete Philosophen geworden sind; und solange diese beiden Gebiete, politische Macht und Philosophie nicht vereinigt sind (während die vielen, die heutzutage ihrer natürlichen Neigung folgen und sich nur für eines dieser beiden Gebiete bemühen, mit Gewalt unterdrückt werden), solange all dies nicht eintritt, mein lieber Glaukon, wird es keine Ruhe geben; und das Übel wird nicht aufhören in den Staaten zu wuchern und, so glaube ich, in der Rasse der Menschen.» (Worauf Kant die weise Antwort gab: «Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche [sich selbst nach Gleichgesetzen beherrschende] Völker die Klasse der Philosophen *nicht schwinden oder verstummen*, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich⁴⁵.»)

Diese wichtige Platonische Stelle wurde ganz richtig als der Schlüssel des ganzen Werkes bezeichnet. Ihre letzten Worte «und, so glaube ich, in der Rasse der Menschen» sind meiner Meinung nach eine Art von Zusatz, der an dieser Stelle relativ unwichtig ist. Dennoch ist ein Kommentar vonnöten, da die allgemein übliche Idealisierung Platons zur Annahme führte⁴⁶, daß er hier von «der Menschheit» redet und daß er sein Heilsverfahren über die Staaten hinaus auf die «Menschheit als Ganzes» ausdehnt. Es muß in diesem Zusammenhang darauf verwiesen werden, daß Platon die ethische Kategorie der «Menschheit», als etwas die Unterscheidung zwischen Nationen, Rassen und Klassen Transzendierendes, völlig fremd ist. In der Tat haben wir genügend Zeugnisse dafür, daß Platon den Vorkämpfern der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz in Feindschaft gegenüberstand. Ein Beispiel ist seine Einstellung zu Antisthenes, einem alten Schüler und Freunde des Sokrates⁴⁷. Wie Alkidamas und Lykophron gehörte auch Antisthenes zur Schule des Gorgias, dessen Gleichheitslehren er zur Lehre von der Brüderschaft aller Menschen und zur Lehre vom universalen Reich aller Menschen erweitert zu haben scheint⁴⁸. Platon greift diese Lehre im *Staat* an; er setzt dort die *natürliche* Ungleichheit der Griechen und Barbaren in Beziehung zur Ungleichheit der Herren und Sklaven. Und dieser Angriff steht unmittelbar vor der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen⁴⁹, die wir hier betrachten. Aus diesen und anderen Gründen⁵⁰ erscheint die Annahme naheliegend, daß Platon mit seinem Hinweis auf das Übel, das

in der Menschenrasse wuchert, auf eine Theorie anspielt, mit der seine Leser an dieser Stelle genügend vertraut waren; auf seine Theorie nämlich, daß die Wohlfahrt des Staates letztlich von der «*Natur*» der individuellen Mitglieder der Herrenklasse abhängt und daß ihre Natur und die Natur ihrer Rasse oder Nachkommenschaft ihrerseits durch die Übel einer individualistischen Erziehung und, was noch wichtiger ist, durch Entartung der Rasse bedroht sei. Platons Bemerkung, sein klarer Hinweis auf den Gegensatz zwischen der göttlichen Ruhe und dem Übel des Wechsels und des Verfalls, enthält einen Hinweis auf den Mythos von der *Zahl* und vom Sündenfall des Menschen⁵¹.

Es ist sehr angemessen, daß Platon an dieser Schlüsselstelle, an der er seine wichtigste politische Forderung ausspricht, auf seine Rassenlehre anspielt. Denn ohne den «echten und voll ausgebildeten Philosophen», der in allen Wissenschaften geübt ist, die zur Voraussetzung der Eugenik gehören, ohne ihn ist der Staat verloren. In seiner Erzählung von der *Zahl* und vom Sündenfall des Menschen teilt uns Platon mit, daß der Verlust des Interesses an der Eugenik, an der Überwachung und der Überprüfung der Reinheit der Rasse eine der ersten und verhängnisvollsten Unterlassungssünden der entarteten Wächter sein wird: «Und es werden daher Herrscher ernannt werden, die für ihre Aufgabe als Wächter gänzlich ungeeignet sind, für die Aufgabe nämlich, die Metalle in den Rassen (die Hesiods Rassen sind, ebenso wie die euren) zu überwachen und zu überprüfen, das Gold, das Silber, das Erz und das Eisen⁵².»

Die Unkenntnis der mysteriösen Paarungszahl ist es also, die zu all diesen Übeln führt. Die *Zahl* aber war zweifellos Platons eigene Erfindung. (Sie setzt die reine Harmonik voraus, und diese wieder beruht auf der Geometrie fester Körper, die zur Zeit der Abfassung des *Staates* eine neue Wissenschaft war.) Und so sehen wir, daß niemand außer Platon selbst das Geheimnis des wahren Wächteramtes kannte und den Schlüssel zu ihm besaß. Das kann aber nur eines bedeuten: Platon selbst ist der königliche Philosoph, und der *Staat* formuliert Platons eigenen Anspruch auf die Königsherrschaft, auf die Macht, die, wie er glaubte, ihm selbst zukam, ihm, der in einer Person die Ansprüche des Philosophen und des Nachkommen und legitimen Erbens Kodros' des Märtyrers vereinigte, der Athens letzter König war und der, wie Platon sagt, sich selbst geopfert hatte, «um das Königtum für seine Kinder zu bewahren».

VIII

Sobald einmal dieser Schluß gezogen ist, werden viele Dinge zusammenhängend und klar, die sonst ohne Beziehung nebeneinander stehen. Es läßt sich zum Beispiel kaum bezweifeln, daß Platon mit seinem Werk, das ja von Anspielungen auf zeitgenössische Probleme und Charaktere voll ist, nicht sosehr einen theoretischen Traktat, als ein aktuelles politisches Manifest zu schreiben beabsichtigte. «Wir fügen Platon das schwerste Unrecht zu», so sagt A. E. Taylor, «wenn wir vergessen, daß sein *Staat* nicht bloß eine Sammlung von theoretischen Diskussionen über Regierung

ist, ... sondern ein ernsthaftes Projekt zur politischen Reform darstellt, vorgebracht von einem Athener ... der, wie Shelly, von der Leidenschaft entflammt war, die Welt zu reformieren⁵³.» Das ist zweifellos richtig, und daraus allein hätten wir schon schließen können, daß Platon anlässlich der Beschreibung seiner königlichen Philosophen an zeitgenössische Philosophen gedacht haben muß. Zur Zeit der Abfassung des *Staates* gab es aber in Athen nur drei hervorragende Männer, die sich hätten Philosophen nennen können: Antisthenes, Isokrates und Platon selbst. Wenn wir dies bei der Lektüre des *Staates* in Betracht ziehen, dann stoßen wir anlässlich der Diskussion der Merkmale des königlichen Philosophen sogleich auf eine etwas weitschweifige Stelle, deren persönlicher Charakter Platon selbst deutlich macht. Sie setzt⁵⁴ ein mit einer unverkennbaren Anspielung auf einen populären Zeitgenossen, nämlich auf Alkibiades, und sie endet mit der offenen Erwähnung eines Namens (dem des Theages) und damit, daß «Sokrates» auf sich selbst verweist⁵⁵. Ihr Ergebnis ist, kurz ausgedrückt, daß nur sehr wenige den Namen eines wahren Philosophen verdienen und für den Posten des königlichen Philosophen taugen. Der vornehm geborene Alkibiades, der der rechte Mann gewesen wäre, verließ die Philosophie trotz der Versuche, die Sokrates zu seiner Rettung unternahm. Verlassen und schutzlos wurde die Philosophie von unwürdigen Werbern in Anspruch genommen. Schließlich «verbleibt nur eine Handvoll von Männern, die wert sind, mit der Philosophie in Verbindung gebracht zu werden». Von dem Standpunkt

aus betrachtet, den wir erreicht haben, hätten wir zu erwarten, daß mit den «unwürdigen Werbern» Antisthenes, Isokrates und ihre Schüler gemeint sind (und daß *sie* die Leute sind, die «mit Gewalt unterdrückt» werden müssen, wie wir in der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen lesen können). Und es gibt wirklich unabhängige Zeugnisse, die diese Erwartung bestätigen⁵⁶. In ähnlicher Weise sollten wir erwarten, daß sich Platon und vielleicht einige seiner Freunde (möglicherweise Dion) unter der «Handvoll der Würdigen» befinden; die Fortsetzung dieser Stelle läßt auch nur wenig Zweifel darüber, daß Platon hier von sich selbst spricht: «Wer nun zu dieser kleinen Gruppe gehört ... der erkennt deutlich den Wahnsinn der vielen und den allgemeinen Verfall aller öffentlichen Angelegenheiten. Der Philosoph ... gleicht einem Menschen, der in einen Käfig wilder Tiere geraten ist. Er hat keinen Anteil an der Ungerechtigkeit der vielen, aber seine Macht reicht nicht aus, um, von einer Welt von Wilden umgeben, seinen Kampf allein fortzusetzen. Er würde getötet werden, bevor er seinem Staate und seinen Freunden Gutes leisten könnte ... Und wenn er alle diese Punkte nach Gebühr überlegt hat, so wird er sich zurückhalten und seine Bemühungen auf seine eigene Arbeit beschränken⁵⁷.» Der persönliche Groll, der in diesen bitteren und unsokratischen⁵⁸ Worten zum Vorschein kommt, macht es klar, daß Platon hier selbst spricht. Um aber dieses persönliche Bekenntnis voll einschätzen zu können, muß man es mit dem folgenden vergleichen: «Es ist wider alle Natur, wenn der geübte Steuermann die Matrosen

untertänigst ersuchen soll, sich sein Kommando gefallen zu lassen; widernatürlich ist es auch, daß der Weise vor den Toren der Reichen warten soll ... Wahr und natürlich ist es aber, daß die Kranken, ob reich, ob arm, zur Pforte des Arztes eilen. Ebenso sollten diejenigen, die der Herrschaft bedürfen, das Tor dessen belagern, der zum Herrschen fähig ist; und ein Herrscher, der etwas wert ist, sollte sie nie bitten, seine Herrschaft anzunehmen.» Wer könnte wohl den Ton ungeheuren persönlichen Stolzes überhören, der aus diesen Worten spricht? «Hier bin ich», so sagt Platon, «ich, euer natürlicher Herrscher, der königliche Philosoph, der zu herrschen versteht. Wenn ihr mich wünscht, so müßt ihr zu mir kommen, und wenn ihr drängt, so werde ich vielleicht euer Herrscher werden. Aber ich werde euch nicht darum bitten.»

Glaubte er, daß sie kommen würden? Wie in vielen großen Werken der Weltliteratur finden sich auch im *Staat* Anzeichen dafür, daß bei seinem Verfasser überschwengliche und extravagante Hoffnungen⁵⁹ auf Erfolg mit Perioden der Verzweiflung abwechselten. Manchmal zumindest hoffte Platon, daß sie kommen würden; er hoffte, daß der Erfolg seines Werkes, der Ruf seiner Weisheit sie zu ihm führen würde. Aber dann wieder vermeinte er zu wissen, daß sie nur zu heftigen Angriffen aufgestachelt werden könnten; und daß, was ihm bevorstand, ein «Getöse von Gelächter und von Schmähungen» sein könnte – vielleicht sogar der Tod.

War Platon ehrgeizig? Er griff nach den Sternen, er strebte nach Gottähnlichkeit. Manchmal kommt es mir vor, daß

ein Teil der Begeisterung für Platon dem Umstände zuzuschreiben ist, daß er vielen heimlichen Träumen Ausdruck verlieh⁶⁰. Sogar dort, wo er gegen den Ehrgeiz argumentiert, zwingt sich uns der Gedanke auf, daß er von ihm inspiriert ist. Der Philosoph, so versichert er uns⁶¹, ist nicht ehrgeizig; obgleich «zum Herrschen bestimmt, strebt er doch am wenigsten darnach». Der Grund ist aber – daß er dafür zu hoch steht. Er, der mit dem Göttlichen verbunden ist, kann wohl von seinen Höhen zu den Sterblichen unter ihm herabsteigen und sich selbst um des Staatsinteresses willen opfern. Es verlangt ihm nicht danach; aber als ein natürlicher Herrscher und Heiland ist er bereit, zu kommen. Die armen Sterblichen brauchen ihn. Ohne ihn muß der Staat zugrunde gehen, denn er allein kennt das Geheimnis seiner Erhaltung, das Geheimnis, das den Verfall aufzuhalten vermag ...

Ich denke, wir müssen der Tatsache ins Auge sehen, daß hinter der Idee des königlichen Philosophen das Streben nach Macht steht. Das schöne Porträt des Herrschers ist ein Selbstporträt. Wenn wir uns einmal vom Schock dieser Entdeckung erholt haben, dann können wir dieses furchteinflößende Bild erneut betrachten; und gestärkt mit einer kleinen Dosis sokratischer Ironie, werden wir es vielleicht nicht mehr so furchtbar finden. Wir werden seine menschlichen, seine in der Tat nur allzu menschlichen Züge entdecken. Wir werden sogar ein wenig Mitleid mit Platon empfinden, der sich mit der Errichtung des ersten Lehrstuhls der Philosophie zufrieden geben mußte, statt

mit der Errichtung ihres ersten Königsthrones; der seinen Traum, die königliche Idee, die er nach seinem eigenen Bild geformt hatte, nie verwirklichen konnte. Gestärkt durch unsere kleine Dosis von Ironie, werden wir in Platons Geschichte vielleicht sogar eine melancholische Ähnlichkeit mit jener unschuldigen und unbewußten kleinen Satyre auf den Platonismus finden, mit der Geschichte vom *häßlichen Dachshund* Tono, der seine königliche Idee des «Großen Hundes» nach seinem eigenen Abbild formte, der aber am Schluß zu seinem Glück entdeckte, daß er selbst der «Große Hund» war⁶².

Welch ein Monument menschlicher Kleinheit ist diese Idee des königlichen Philosophen! Welch ein Gegensatz zwischen ihr und der Einfachheit und Menschlichkeit des Sokrates, der den Staatsmann vor der Gefahr warnte, von seiner eigenen Macht, Vortrefflichkeit und Weisheit geblendet zu werden, und der ihn die wichtige Einsicht zu lehren versucht, daß wir doch alle nur schwache, fehlerbare Menschen sind. Wie steil ist doch der Abstieg aus dieser Welt der Ironie, der Vernunft, der Wahrhaftigkeit hinab zu Platons Königtum des Weisen, den seine magischen Kräfte hoch über die gewöhnlichen Menschen erheben; wenn auch nicht hoch genug, um auf den Gebrauch von Lügen zu verzichten oder auf das traurige Gewerbe des Schamanen: auf den Verkauf von Zauberformeln, von Züchtungs- oder Paarungszaubern, im Austausch für Macht über seine Mitmenschen.

NEUNTES KAPITEL:

ÄSTHETIZISMUS, PERFEKTIONISMUS, UTOPISMUS

«Alles muß zertrümmert werden. Auf diese Weise müssen wir beginnen. Unsere ganze verdammte Zivilisation hat zu verschwinden, bevor wir auch nur ein bißchen Anständigkeit in die Welt bringen können.»

«Mourlan» in Du GARDS *Les Thibaults*

In Platons Programm findet sich eine Methode der Behandlung politischer Probleme, die ich für höchst gefährlich halte. Ihre Analyse ist, vom Standpunkt einer rationalen Sozialtechnik aus betrachtet, von großer praktischer Bedeutung. Die Platonische Methode, an die ich hier denke, kann man *die Methode des Planens im großen Stil, die utopische Sozialtechnik, die utopische Technik des Umbaus der Gesellschaftsordnung oder die Technik der Ganzheitsplanung nennen*; ihr steht eine andere Art von Sozialtechnik gegenüber, die ich für die einzig rationale halte und die man *die von Fall zu Fall angewendete Sozialtechnik, die Sozialtechnik der Einzelprobleme, die Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung oder die Ad-hoc-Technik* nennen könnte. Die utopische Technik ist um so gefährlicher, als es scheinen kann, daß sie im klaren Gegensatz zu einem ausgesprochenen Historizismus steht, zu einem radikal historizistischen Vorgehen, das voraussetzt, daß wir den Lauf der Geschichte nicht ändern können; gleichzeitig scheint

sie die notwendige Ergänzung eines weniger radikalen Historizismus (wie etwa des Platonischen) darzustellen, der menschliche Einwirkung zuläßt.

Die utopische Sozialtechnik kann durch die folgende Argumentation plausibel gemacht werden. Jede rationale Handlung muß ein bestimmtes Ziel haben. Sie ist rational in eben dem Ausmaß, in dem sie ihr Ziel bewußt und konsequent verfolgt und in dem sie ihre Mittel diesem Ziel entsprechend festsetzt. Die Wahl eines Ziels ist also die erste Aufgabe, die wir lösen müssen, wenn wir rational zu handeln wünschen; wir müssen unsere wirklichen und endgültigen Ziele sorgfältig festsetzen, und wir müssen von ihnen jene Teil- oder Zwischenziele klar unterscheiden, die eigentlich nur als Mittel oder als Schritte auf dem Wege zum endgültigen Ziel in Betracht kommen: Wenn wir diese Unterscheidung vergessen, dann vergessen wir auch uns zu fragen, ob es wahrscheinlich ist, daß diese Teilziele das letzte Ziel fördern; und damit hören wir auf, rational zu handeln. Auf das Gebiet politischer Tätigkeit angewendet, verlangen die angeführten Prinzipien die Festlegung unseres endgültigen politischen Ziels oder des idealen Staates, bevor irgendeine praktische Handlung unternommen wird. Nur dann, wenn dieses Ziel zumindest in rohen Umrissen bestimmt ist, wenn wir einen Bauplan der von uns angestrebten Gesellschaftsordnung besitzen, nur dann können wir beginnen, uns die besten Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung zu überlegen und einen Plan für praktisches Handeln aufzustellen. Die angegebenen Vorbereitungen

sind für jede praktische politische Handlung notwendig, die die Bezeichnung «rational» verdient, insbesondere sind sie notwendig für den sozialen Aufbau selbst.

Das ist in kurzen Zügen das methodologische Vorgehen, das ich utopisch nenne¹. Es ist überzeugend und verführerisch. In der Tat fühlen sich vor allem diejenigen Denker davon angezogen, die entweder von historizistischen Vorurteilen unberührt sind oder die gegen derartige Vorurteile zu Felde ziehen. Das macht die universalistisch-utopische Technik um so gefährlicher und ihre Kritik um so dringender.

Bevor ich diese Kritik im Detail ausführe, möchte ich einen anderen Weg der Sozialtechnik umreißen, den ich die Sozialtechnik der Einzelprobleme nenne oder die Technik des schrittweisen Umbaus der Gesellschaftsordnung. Ihn halte ich methodologisch für einwandfrei. Ein Politiker, der sich diese Methode zu eigen macht, mag eine Skizze einer Gesellschaftsordnung vor Augen haben; er mag hoffen, daß die Menschheit eines Tages einen idealen Staat verwirklichen und Glück und Vollkommenheit auf Erden erreichen wird. Wie dem auch sei – er wird auf jeden Fall einsehen, daß sich die Vollkommenheit, wenn sie sich überhaupt erreichen läßt, in weiter Ferne befindet und daß *jede* Generation von Menschen, also auch die jetzt lebende, ihre Rechte hat; vielleicht nicht so sehr ein Recht auf Glück – denn es gibt keine institutionellen Mittel, um einen Menschen glücklich zu machen –, aber doch ein Recht, nicht unglücklich gemacht zu werden, soweit sich

dies durchführen läßt. Den Leidenden steht ein Recht auf alle nur erdenkliche Hilfe zu. Dementsprechend wird sich der Anwalt der Ad-hoc-Technik nach den größten und dringlichsten Übeln in der Gesellschaft umsehen, und er wird versuchen, sie zu beseitigen; er wird nicht dem größten Gut nachspüren und sich für seine Verwirklichung einsetzen². Dieser Unterschied ist durchaus nicht bloß verbal. Er ist in Wirklichkeit von größter Bedeutung. Es ist der Unterschied zwischen einer vernünftigen Methode zur Verbesserung des Geschicks der Menschheit und einer Methode, die, wenn sie wirklich ausprobiert wird, leicht zu einer unerträglichen Zunahme menschlichen Leidens führen kann. Es ist der Unterschied zwischen einer Methode, die sich in jedem Augenblick anwenden läßt, und einer Methode, deren Befürwortung leicht zu einer ständigen Verschiebung des Handelns auf einen späteren Zeitpunkt führen kann, wenn die Bedingungen günstiger sind. Und es ist auch der Unterschied zwischen der einzigen Methode zur Verbesserung der Umstände, die bisher, zu jeder Zeit und an jedem Ort wirklich erfolgreich gewesen ist (Rußland eingeschlossen, wie wir sehen werden), und einer Methode, die, wo immer sie versucht wurde, nur zum Gebrauch von Gewalt an Stelle von Vernunft und, wenn nicht zu ihrer eigenen Aufgabe, so doch zur Aufgabe des ursprünglichen Zieles geführt hat.

Der Befürworter einer Ad-hoc-Technik kann seine Methode damit verteidigen, daß die systematische Bekämpfung des Leidens und der Ungerechtigkeit und des Krieges viel

eher die Unterstützung einer großen Zahl von Menschen finden wird als der Kampf für die Verwirklichung eines Idealstaates. Daß es soziale Übel gibt, das heißt soziale Zustände, unter denen viele Menschen zu leiden haben, ist etwas, was sich verhältnismäßig leicht feststellen läßt: die, die leiden, können aus eigener Erfahrung urteilen, und die andern können kaum sagen, daß sie gerne mit jenen tauschen würden. Aber über einen Idealstaat vernünftig zu diskutieren ist unendlich viel schwieriger. Das soziale Leben ist so kompliziert, daß nur wenige Menschen oder überhaupt niemand fähig ist, den Wert eines Bauplans für soziale Maßnahmen im großen Maßstab richtig einzuschätzen; ob er praktisch ist; ob er zu einer wirklichen Verbesserung führen kann; welche Leiden aller Wahrscheinlichkeit nach mit ihm verbunden sein werden und welche Mittel zu seiner Verwirklichung führen. Im Gegensatz dazu sind Pläne für einen schrittweisen Umbau der Gesellschaftsordnung relativ einfach zu beurteilen. Es sind dies ja Pläne für einzelne Institutionen, zum Beispiel für die Kranken- oder Arbeitslosenversicherung, für Schiedsgerichte, für Budgetvoranschläge zur Bekämpfung von Depressionen³ oder für Erziehungsreform. Wenn sie fehlschlagen, dann ist der Schaden nicht allzu groß und eine Wiederherstellung oder Adjustierung nicht allzu schwierig. Derartige Entwürfe sind weniger riskant und gerade aus diesem Grunde weniger umstritten. Wenn sich aber eine Einigung in bezug auf die bestehenden Übel und die Mittel zu ihrer Bekämpfung leichter erreichen läßt als eine Einigung über ein ideales Gut

und über die Mittel zu seiner Verwirklichung, dann können wir auch hoffen, daß uns die Anwendung der Methode des stückweisen Umbaus über die allergrößte Schwierigkeit jeder vernünftigen politischen Reform hinweghelfen wird, nämlich über die Frage, wie wir es anstellen sollen, daß bei der Durchführung des Programms die Vernunft und nicht Leidenschaft und Gewalt zu Worte kommen. Es wird möglich sein, einen vernünftigen Kompromiß zu erzielen und dadurch eine Verbesserung mit Hilfe demokratischer Methoden zu erreichen. («Kompromiß» ist ein häßliches Wort; wir sollten aber lernen, es richtig zu gebrauchen. *Institutionen* sind unvermeidlich das Ergebnis eines Kompromisses mit Umständen, Interessen usf., obgleich wir als *Personen* Einflüssen dieser Art widerstehen sollten.)

Im Gegensatz dazu verlangt ein utopischer Versuch der Verwirklichung eines idealen Staates auf Grund eines Entwurfes der Gesellschaftsordnung als ganzer eine streng zentralisierte Herrschaft einiger weniger, und er führt daher aller Wahrscheinlichkeit nach zu einer Diktatur⁴. Ich halte das für eine entscheidende Kritik des utopischen Vorgehens; denn im Kapitel über das Prinzip des Führertums habe ich zu zeigen versucht, daß eine autoritäre Herrschaft eine höchst fragwürdige Regierungsform ist. Einige Punkte, die in jenem Kapitel nicht berührt wurden, liefern uns sogar noch bessere Argumente gegen das Vorgehen der Utopisten. Eine der Schwierigkeiten, denen ein wohlwollender Diktator ins Auge sehen muß, ist die Frage, wie es sich feststellen läßt, ob die Ergebnisse seiner Maßnah-

men mit seinen guten Absichten übereinstimmen. Die Schwierigkeit kommt daher, daß die Bürger einer Diktatur das Regime nicht zu kritisieren wagen. Dementsprechend wird der wohlwollende Diktator nicht leicht Klagen über die Maßnahmen hören, die er getroffen hat. Aber ohne eine Kontrolle wie diese, kann er schwerlich feststellen, ob seine Maßnahmen das gewünschte wohlwollende Ziel erreichen. Für den utopischen Sozialtechniker muß sich die Situation noch weiter verschlechtern. Die Rekonstruktion der Gesellschaftsordnung ist ein großes Unternehmen, das vielen Menschen geraume Zeit hindurch beachtenswerte Unannehmlichkeiten bereiten muß. Der utopische Sozialtechniker wird also seine Ohren gegen viele Klagen verschließen müssen; in der Tat wird seine Aufgabe zum Teil in der Unterdrückung unvernünftiger Einwände bestehen. Aber damit muß er, unvermeidlich, vernünftige Kritik unterdrücken. Eine andere Schwierigkeit der utopischen Sozialtechnik hängt mit dem *Problem des Nachfolgers des Diktators* zusammen. Gewisse Aspekte dieses Problems haben wir im 7. Kapitel erwähnt. Die Schwierigkeit, in die die utopische Sozialtechnik hier verwickelt wird, läßt sich mit den Problemen eines wohlwollenden Tyrannen vergleichen, der einen gleich wohlwollenden Nachfolger zu finden trachtet⁵. Sie ist aber noch ernsthafter. Gerade der Umfang eines utopischen Unternehmens macht es unwahrscheinlich, daß sein Ziel während der Lebenszeit eines Sozialtechnikers oder einer Gruppe von Sozialtechnikern realisiert werden wird. Und wenn die Nachfolger

nicht dasselbe Ideal anstreben, dann waren vielleicht alle Leiden vergeblich, die das Volk um des Ideals willen auf sich nahm.

Eine Verallgemeinerung dieses Arguments führt uns zu einer weiteren Kritik des Vorgehens der Utopisten. Die utopische Methode kann klarerweise nur dann von praktischem Wert sein, wenn wir annehmen, daß der ursprüngliche Entwurf, vielleicht mit gewissen Berichtigungen, bis zu seiner Vollendung die Grundlage der Arbeit bleibt. Aber die Arbeit wird einige Zeit in Anspruch nehmen. Diese Zeit wird voll sein von politischen und geistigen Revolutionen, neuen Experimenten und neuen Erfahrungen auf dem Gebiet der Politik. Es ist daher zu erwarten, daß sich die Ideen und die Ideale ändern werden. Was den Autoren des ursprünglichen Entwurfs als der ideale Staat vorschwebte, wird ihren Nachfolgern vielleicht nicht mehr im gleichen Lichte erscheinen. Aber damit bricht die ganze Methode zusammen: 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. In jedem Augenblick kann es sich herausstellen, daß die bisher unternommenen Maßnahmen sehr weit von der Realisierung des neuen Ziels wegführen. Und wenn wir unsere Richtung dem neuen Ziel gemäß ändern, dann setzen wir uns wieder derselben Gefahr aus. Es ist möglich, daß wir trotz aller Opfer keinem der Ziele näherkommen. Diejenigen Sozialtechniker, die einen Schritt

auf ein fernes Ideal zu der Verwirklichung eines in einem konkreten Fall geschlossenen Kompromisses vorziehen, sollten sich immer folgendes vor Augen halten: Wenn das Ideal sehr weit entfernt ist, dann mag es sogar schwierig sein, festzustellen, ob der unternommene Schritt zu ihm hin oder von ihm wegführte. Das trifft besonders dann zu, wenn der Weg in Zick-Zack-Schritten oder, in Hegels Jargon, «dialektisch» verläuft, oder wenn er überhaupt nicht klar geplant ist. (Das hängt mit der alten und etwas kindischen Frage zusammen, inwieweit der Zweck die Mittel heiligt. Abgesehen davon, daß meiner Ansicht nach kein Zweck jemals alle Mittel rechtfertigen kann, glaube ich, daß ein ziemlich konkretes und realisierbares Ziel vorübergehend Maßnahmen rechtfertigen kann, die ein ferneres Ideal nie rechtfertigen könnte⁶.)

Wir sehen nun, daß sich das Vorgehen der Utopisten nur durch den platonischen Glauben an ein absolutes und unveränderliches Ideal retten läßt, zusammen mit zwei weiteren Annahmen, nämlich [a] der Annahme, daß es rationale Methoden gibt, die uns ein für allemal festzustellen gestatten, wie dieses Ideal beschaffen ist, und [b] der Annahme, daß es rationale Methoden gibt, die uns die besten Mittel zu seiner Verwirklichung lehren. Nur derart weitreichende Annahmen könnten uns davon abhalten, die utopische Methodologie als völlig nutzlos zu verwerfen. Aber sogar Platon selbst und die glühendsten Platoniker werden zugeben, daß [a] sicher nicht zutrifft, daß es keine rationale Methode gibt, die uns lehrt, wie

wir das endgültige Ziel auffinden können, sondern daß wir uns, wenn überhaupt, nur auf eine Art von Intuition verlassen können. Jede Meinungsverschiedenheit zwischen den utopischen Technikern muß daher in Ermangelung rationaler Methoden zum Gebrauch der Macht an Stelle der Vernunft, das heißt zur Gewaltanwendung führen. Wenn überhaupt irgendein Fortschritt in einer bestimmten Richtung zustande kommt, dann geschieht dies *trotz* der angenommenen Methoden und nicht *weil* sie angenommen wurden. Der Erfolg ist dann vielleicht zum Beispiel auf die hervorragenden Eigenschaften der Führer zurückzuführen; aber wir dürfen nicht vergessen, daß hervorragende Führer nicht ein Produkt rationaler Methoden sind, sondern ein Produkt glücklicher Umstände.

Es ist wichtig, daß diese Kritik in der richtigen Weise verstanden wird; ich kritisiere nicht das Ideal durch den Hinweis auf die Tatsache, daß sich ein Ideal niemals realisieren läßt, daß es immer eine Utopie bleiben muß. Dies wäre keine zutreffende Kritik, denn vieles, was man einst dogmatisch für unrealisierbar erklärte, so zum Beispiel die Errichtung von Institutionen zur Sicherung des zivilen Friedens – das heißt zur Verhinderung von Verbrechen *innerhalb* des Staates – ist realisiert worden; und ich glaube, daß zum Beispiel die Errichtung von Institutionen zur Verhinderung internationaler Verbrechen – das heißt bewaffneter Angriffe oder bewaffneter Erpressung – kein allzuschweres Problem ist, obgleich es oft als utopisch gebrandmarkt wird⁷. Was ich als utopische Sozialtechnik kritisiere, ist der Vorschlag des

völligen Neubaus der Gesellschaftsordnung als ganzer, ein Vorschlag, dessen Verwirklichung zu sehr weitgehenden Veränderungen führen muß und dessen praktische Konsequenzen sich wegen unserer beschränkten Erfahrung nur schwer abschätzen lassen. Die utopische Sozialtechnik behauptet rational für die ganze Gesellschaft zu planen, obgleich wir keinesfalls jenes Ausmaß an Tatsachenwissen besitzen, das notwendig wäre, um einen so ambitiösen Anspruch auch nur einigermaßen zu rechtfertigen. Wir können ein solches Wissen nicht besitzen, weil wir in dieser Art des Planens nur ungenügende praktische Erfahrung haben und weil sich die Kenntnis von Tatsachen auf die Erfahrung stützen muß. Das zur Anwendung einer Sozialtechnik im großen Maßstab nötige soziologische Wissen existiert einfach nicht.

Angesichts einer Kritik, wie sie eben entwickelt wurde, wird der utopische Techniker die Notwendigkeit praktischer Erfahrungen und einer auf sie gegründeten sozialen Technologie wohl zugeben. Er wird aber einwenden, daß wir über diese Dinge nie mehr wissen werden, wenn wir uns nicht zu utopischen Experimenten entschließen, die uns allein die notwendige praktische Erfahrung verschaffen können. Und er wird hinzufügen, daß die utopische Sozialtechnik in nichts anderem als in der Anwendung der experimentellen Methode auf die Gesellschaftsordnung bestehe. Experimente lassen sich nicht ohne weitgehende Veränderungen durchführen. Wegen des besonderen Charakters der modernen Gesellschaft mit ihren großen Men-

schenmassen müssen wir sie in großem Maßstab anstellen. Ein Sozialexperiment zum Beispiel, das sich auf eine Fabrik, auf ein Dorf oder sogar auf einen Landstrich beschränkt, verschafft uns nie die Art von realistischer Information, die wir so dringend brauchen.

Argumente zugunsten der utopischen Sozialtechnik wie dieses, legen ein Vorurteil bloß, das ebenso unhaltbar wie weit verbreitet ist; nämlich das Vorurteil, daß realistische soziale Experimente «im großen Maßstab» durchgeführt werden müssen und daß sie die gesamte Gesellschaft einbeziehen müssen. Aber ad-hoc angestellte Sozialexperimente werden doch dauernd ausgeführt, und unter realistischen Bedingungen, inmitten der ganzen Gesellschaft; und das, obwohl sie oft in sehr «kleinem Maßstab» angestellt werden und die Gesellschaft keineswegs revolutionieren. Die Einführung einer neuen Art von Lebensversicherung, einer neuen Art von Besteuerung, einer neuen Strafreform – all das sind soziale Experimente, die auf die ganze Gesellschaftsordnung zurückwirken, ohne sie als Ganzes umzuformen. Selbst ein jeder, der einen neuen Laden eröffnet oder der sich eine Theaterkarte reserviert, führt eine Art Sozialexperiment im kleinen Maßstab durch: all unser Wissen von sozialen Bedingungen beruht auf den Erfahrungen, die wir beim Anstellen derartiger Experimente gewonnen haben. Der universalistisch-utopische Sozialtechniker, dem wir hier entgegentreten, hat recht, wenn er darauf hinweist, daß ein unter Laboratoriumsbedingungen (z. B. in einem isolierten Dorf) durchgeführtes Sozialexperiment von ge-

ringem Werte ist, da wir ja wissen wollen, was sich unter normalen Bedingungen in einer Gesellschaftsordnung ereignet. Gerade dieses Beispiel zeigt aber, wo das Vorurteil des utopischen Technikers liegt. Er ist überzeugt, daß wir bei Experimenten mit der Gesellschaft ihre Gesamtstruktur umformen müssen; und ein *bescheideneres* Experiment ist für ihn ein Experiment nur dann, wenn es die Gesamtstruktur einer *kleinen* Gesellschaft umformt. Jene Art des Experiments aber, von der wir am meisten lernen, ist die jeweilige Veränderung einer einzelnen sozialen Institution. Denn nur so erfahren wir, wie wir Institutionen in den Rahmen anderer Institutionen einpassen sollen und wie wir sie einzurichten haben, wenn sie unseren Absichten gemäß arbeiten sollen. Und nur so können wir Fehler machen und aus unseren Fehlern lernen, ohne Rückschläge von einer Schwere zu riskieren, die den Willen zu zukünftigen Reformen gefährden muß. Auch muß die utopische Methode zu einem gefährlichen dogmatischen Festhalten an einem Entwurf führen, für den bereits zahllose Opfer gebracht worden sind. Mächtige Interessen sind mit dem Erfolg des Experiments verbunden. All dies trägt nicht zu seiner Vernünftigkeit oder zu seinem wissenschaftlichen Wert bei. Die Ad-hoc-Methode aber läßt wiederholte Experimente zu, und sie gestattet schrittweise Verbesserungen. Sie kann vielleicht wirklich zu der glücklichen Situation führen, daß die Politiker auf ihre eigenen Fehler zu achten beginnen, statt zu versuchen, sie hinwegzuerklären oder zu beweisen, daß sie immer recht hatten. Dies – und nicht

utopisches Planen oder historisches Prophetentum – würde die Einführung wissenschaftlicher Methoden in die Politik bedeuten; denn das ganze Geheimnis der wissenschaftlichen Methode liegt in der Bereitschaft, aus begangenen Fehlern zu lernen⁸.

Diese Ansicht wird, wie ich glaube, durch einen Vergleich der Sozialtechnik mit der mechanischen Technik bestätigt. Der utopische Sozialtechniker wird natürlich behaupten, daß Ingenieure manchmal sogar sehr komplizierte Maschinen zur Gänze planen und daß sich ihre Entwürfe manchmal nicht nur auf gewisse Maschinen, sondern auf ganze Fabriken beziehen, die diese Maschinen produzieren, und daß sie sie von Anfang an festlegen. Darauf würde ich antworten, daß ein Mechaniker so vorgehen kann, weil ihm genügend Erfahrung zur Verfügung steht; er stützt sich dabei auf Theorien, die er im Wechselspiel von Versuch und Irrtum entwickelt hat. Das heißt aber, daß er planen kann, weil er bereits alle möglichen Irrtümer begangen hat; oder anders ausgedrückt: weil er auf Erfahrungen aufbaut, die er durch die Anwendung von Ad-hoc-Methoden gewonnen hat. Seine neuen Maschinen sind das Resultat zahlreicher kleiner Verbesserungen. Gewöhnlich baut er zunächst ein Modell; und nur nach vielen schrittweisen Berichtigungen an den verschiedenen Teilen dieses Modells kommt er so weit, daß er daran denken kann, endgültige Pläne für seine Produktion bereitzustellen. In ähnlicher Weise enthält dann sein Plan für die Herstellung der Maschine eine große Anzahl von Erfahrungen; er enthält alle die allmählichen Ver-

besserungen, die in älteren Fabriken eingeführt wurden. Die Methode im großen Maßstab – oder die utopische Methode – arbeitet erst dann, wenn uns die Methode schrittweiser Verbesserungen mit einer großen Zahl detaillierter Erfahrungen ausgestattet hat, und auch dann nur im Rahmen dieser Erfahrungen. Nur wenige Fabrikanten würden sich bereit erklären, eine neue Maschine einzig auf Grund eines Entwurfes zu produzieren, ohne zuerst ein Modell zu bauen und es durch kleine Verbesserungen soweit als möglich zu «entwickeln» – selbst dann nicht, wenn jener Entwurf vom größten Fachmann stammt.

Es ist vielleicht nützlich, wenn wir diese Kritik des Platonischen Idealismus in der Politik mit der Kritik vergleichen, die Marx an dem übt, was er «Utopismus» nennt. Die Kritik Marx' und meine eigene Kritik erheben beide die Forderung nach mehr Realismus. Wir glauben beide, daß utopische Pläne nie so realisiert werden, wie sie ausgedacht wurden, weil kaum eine soziale Aktion jemals genau das gewünschte Resultat herbeiführt. (Das vereitelt noch nicht das schrittweise Verfahren, denn hier können wir lernen – oder vielmehr, hier sollten wir lernen –, und wir können unsere Ansichten ändern, während wir handeln). Aber die Unterschiede zwischen Marx und mir sind groß. Mit seinem Angriff auf den Utopismus verdammt Marx in Wirklichkeit *jede Art von Sozialtechnik* – ein Punkt, der nur selten verstanden wird. Den Glauben an die Möglichkeit rationalen Planens sozialer Institutionen stellt er als völlig unrealistisch hin, da die Gesellschaft nach geschichtlichen

Gesetzen wachsen muß und nicht nach unseren rationalen Plänen. Alles, was wir tun können, so behauptet er, ist die Geburtswehen der historischen Prozesse zu vermindern. Mit anderen Worten, er nimmt eine radikal historizistische Haltung ein und steht aller Sozialtechnik feindlich gegenüber. Aber es gibt ein Element des Utopismus, das für das Vorgehen Platons besonders charakteristisch ist und dem sich Marx nicht widersetzt, obgleich es unter den Elementen, die ich als unrealistisch angegriffen habe, vielleicht die wichtigste Rolle spielt. Ich meine die großen Perspektiven des Utopismus, sein Versuch, sich mit der Gesellschaft als Ganzes zu beschäftigen und keinen Stein auf dem anderen zu lassen; die Überzeugung, daß man bis zur Wurzel des sozialen Übels vordringen müsse, daß nur die völlige Ausrottung des Anstoß erregenden sozialen Systems «ein bißchen Anständigkeit in die Welt bringen könne» (wie sich du Gard ausdrückt); kurz gesagt, sein kompromißloser *Radikalismus*. (Der Leser wird bemerken, daß ich dieses Wort in seinem ursprünglichen und buchstäblichen Sinn verwende, nicht in dem neuen Sinn eines «liberalen Progressivismus», sondern zur Charakterisierung einer Haltung, die «den Dingen auf den Grund [auf die Wurzel] geht.») Sowohl Platon als auch Marx träumen von der apokalyptischen Revolution, die die ganze soziale Welt radikal umgestalten wird.

Diese großen Perspektiven, dieser extreme Radikalismus des platonischen Vorgehens (und in gleicher Weise des Vorgehens Marx') ist, wie ich glaube, mit seinem Ästhetizismus

verbunden, das heißt mit dem Wunsch, eine Welt zu bauen, die nicht nur ein wenig besser und vernünftiger ist als die unsrige, sondern die von all ihrer Häßlichkeit frei ist: Nicht einen aus alten Flecken zusammengesetzten Läufer will er, sondern einen großen, ganz neuen Teppich, eine wirklich schöne nagelneue Welt⁹. Dieser Ästhetizismus ist eine sehr verständliche Haltung; in der Tat scheint fast jeder von uns ein wenig an derartigen Vervollkommnungsträumen zu leiden (einige Gründe dafür werden sich, wie ich hoffe, aus dem nächsten Kapitel ergeben). Aber diese ästhetische Begeisterung ist erst dann von Wert, wenn sie vom Verstand, von einem Gefühl der Verantwortlichkeit und von einem humanitären Drang, zu helfen, gezügelt wird. Sonst ist sie gefährlich und neigt dazu, sich zu einer Form von Neurose und Hysterie zu entwickeln.

Nirgends finden wir diesen Ästhetizismus stärker ausgedrückt als bei Platon. Platon war ein Künstler; und wie viele der besten Künstler versuchte er, sich ein Modell, das «göttliche Urbild» seines Werkes vor Augen zu führen und es dann getreulich «abzubilden». Ein Großteil der im letzten Kapitel angeführten Zitate illustriert diesen Punkt. Die reine Dialektik, so wie sie Platon versteht, ist das intellektuelle Erschauen einer Welt von reiner Schönheit. Seine ausgebildeten Philosophen sind Männer, die «die Wahrheit des Schönen, des Gerechten und des Guten gesehen haben»¹⁰ und die das Gute, die Schönheit, die Gerechtigkeit und die Wahrheit vom Himmel auf die Erde herabbringen können. Die Politik ist für Platon die königliche Kunst. Sie ist eine

Kunst nicht in dem metaphorischen Sinn, in dem wir von der Kunst der Menschenbehandlung oder von der Kunst der Erledigung gewisser Dinge sprechen, sondern sie ist Kunst in einem weit buchstäblicheren Sinn. Sie ist eine Kunst der Komposition wie die Musik, das Malen oder die Architektur. Der platonische Politiker komponiert Staaten – um ihrer Schönheit willen.

Hier aber muß ich Einspruch erheben. Ich glaube nicht, daß man Menschenleben als Mittel verwenden darf um das Ausdrucksbedürfnis eines Künstlers zu befriedigen. Wir müssen, genau umgekehrt, verlangen, daß jedermann das Recht haben soll, sein eigenes Leben zu gestalten, wie er will, solange er dadurch das Leben anderer nicht zu sehr stört. So sympathisch mir der ästhetische Trieb auch ist, ich bin dafür, daß sich der Künstler zum Ausdruck seiner Ideen ein anderes Material wähle. Ich verlange, daß die Politik die Prinzipien der Gleichberechtigung und des Individualismus aufrechterhält. Träume von der Schönheit müssen zurückgestellt werden, bis denen geholfen ist, die Hilfe brauchen und die Unrecht erlitten haben; und bis die notwendigen Einrichtungen aufgebaut sind, die diesen Zwecken dienen¹¹.

Es ist interessant, die nahe Verwandtschaft zwischen dem ausgesprochenen Radikalismus Platons, zwischen der Forderung nach Maßnahmen im großen Stil auf der einen Seite und seinem Ästhetizismus auf der andern festzustellen. Die nachfolgenden Stellen sind höchst charakteristisch. Platon spricht hier vom «Philosophen, der mit dem Göttlichen in

Verbindung steht», und er erwähnt zuerst, daß er überwältigt wird «vom Drang ... seine himmlische Vision in den Individuen wie auch im Staate zu realisieren», in einem Staat, «der die Glückseligkeit nie kennen wird, solange seine Maler keine Künstler sind, die ihn nach göttlichem Vorbild entwerfen». Über die Einzelheiten ihrer Malkunst befragt, gibt Platons «Sokrates» die folgende erstaunliche Auskunft: «Sie werden als ihre Leinwand einen Staat und die Charaktere von Menschen nehmen; und sie werden zu allererst *ihre Leinwand reinwaschen* – und das ist keinesfalls eine leichte Aufgabe. Aber das ist eben der Punkt, an dem sie sich, wie du weißt, von allen anderen unterscheiden. Sie werden mit ihrer Arbeit an einem Staatswesen oder an einem Individuum nicht eher beginnen (noch werden sie Gesetze entwerfen), bevor sie nicht entweder eine reine Leinwand erhalten oder sie selbst gereinigt haben¹².»

Woran Platon denkt, wenn er vom Reinigen der Leinwand spricht, wird etwas später erklärt. «Wie geschieht dies?» fragt Glaukon. Darauf antwortet Sokrates: «Alle Bürger des Staates, die das zehnte Lebensjahr überschritten haben, müssen sie aus der Stadt vertreiben und irgendwohin aufs Land deportieren; und die Kinder, die nunmehr vom Einfluß der gemeinen Charaktere ihrer Eltern befreit sind, müssen sie übernehmen; die werden dann in der Art der wahren Philosophen erzogen und in Übereinstimmung mit den Gesetzen, die wir bereits beschrieben haben.» Und in gleichem Geist sagt Platon im *Staatsmann* von den königlichen Herrschern, die in Übereinstimmung mit der

königlichen Wissenschaft, der Kunst des Regierens, das Staatswesen leiten: «Ob sie nun nach dem Gesetz oder gesetzlos über willige oder unwillige Untertanen regieren; ... Und ob sie den Staat um seines Besten willen reinigen, indem sie einige seiner Bürger töten oder deportieren ... – solange sie nach den Regeln der Wissenschaft und der Gerechtigkeit vorgehen, den Staat bewahren ... und ihn besser machen, als er war, muß diese Regierungsform die einzig richtige genannt werden.»

So also hat der künstlerische Politiker vorzugehen. Das ist es, was das «Reinigen der Leinwand» bedeutet. Er muß die bestehenden Institutionen und Traditionen ausrotten. Er muß reinigen, austreiben, deportieren und töten. («Liquidieren» ist die abscheuliche moderne Bezeichnung dafür). Platons Darstellung ist in der Tat eine treffende Beschreibung der kompromißlosen Haltung aller Formen eines schrankenlosen Radikalismus – der Weigerung des Ästheten, einen Kompromiß zu schließen. Die Ansicht, daß die Gesellschaft, der Staat, ebenso schön sein solle wie ein Kunstwerk, führt nur zu leicht zu gewaltsamen Maßnahmen. Aber dieser ganze Radikalismus, dieses gewalttätige Vorgehen, ist unrealistisch und unbrauchbar. (Das Beispiel der Entwicklung Rußlands hat das gezeigt. Nach dem ökonomischen Zusammenbruch, zu dem das Leinwandreinigen des sogenannten «Kriegskommunismus» geführt hatte, entwickelte Lenin seine «neue Wirtschaftspolitik», eine Art von Ad-hoc-Sozialtechnik, wenn auch ohne bewußte Formulierung ihrer Prinzipien oder einer

Technologie. Er begann die meisten Züge des Bildes wieder herzustellen, das unter so viel menschlichem Leiden ausgegiltet worden war. Geld, Märkte, Einkommensunterschiede, Privateigentum, eine Zeit hindurch sogar Privatinitiative der Produktion wurden wieder eingeführt, und erst nach dem Wiederaufbau dieser Grundlage begann eine neue Reformperiode¹³.)

Um die Grundlagen des ästhetischen Radikalismus bei Platon zu kritisieren, unterscheiden wir zwei verschiedene Punkte.

Der erste ist dieser: Was manchen vorschwebt, die von unserem «Sozialsystem» und von der Notwendigkeit seiner Ersetzung durch ein anderes «System» sprechen, ist sehr ähnlich einem auf eine Leinwand gemalten Bild, das weggewaschen werden muß, bevor man ein neues malen kann. Zwischen einem solchen Bild und einem sozialen System bestehen aber große Unterschiede, zum Beispiel der folgende: Der Maler, seine Mitarbeiter sowie die Institutionen, die sein Leben, seine Träume und seine Pläne für eine bessere Welt ermöglichen, seine Maßstäbe für Anstand und Moral sind alle ein Teil des Sozialsystems, also ein Teil des Bildes, das ausgelöscht werden soll. Wenn sie die Leinwand wirklich reinigen wollten, so müßten sie also sich selbst und ihre utopischen Pläne zerstören. (Das Resultat wäre aller Wahrscheinlichkeit nach nicht das schöne Abbild eines platonischen Ideals, sondern Chaos.) Wie Archimedes, so verlangt der politische Künstler nach einem Punkt außerhalb der sozialen Welt, wo er Fuß fassen kann,

um sie aus den Angeln zu heben. Aber ein solcher Punkt existiert nicht; und die soziale Welt muß während jedes Umbaus weiterfunktionieren. Das ist der einfache Grund warum wir ihre Institutionen nach und nach reformieren müssen, bis wir über größere Erfahrungen im sozialen Bauen verfügen.

Dies führt uns nun zum wichtigeren zweiten Punkt, zu dem Irrationalismus, der im Radikalismus enthalten ist. Wir können jederzeit nur durch Versuch und Irrtum lernen, also dadurch, daß wir Irrtümer machen und unsere Erfahrungen verbessern; wir können uns niemals auf Inspirationen verlassen, obgleich Inspirationen höchst wertvoll sein mögen, solange sie sich an der Erfahrung überprüfen lassen. Es ist daher *unvernünftig, anzunehmen, daß eine völlige Rekonstruktion unserer sozialen Welt so gleich zu einem arbeitsfähigen System führen wird*. Wegen des Mangels an Erfahrungen sollten wir eher erwarten, daß sich zahlreiche Irrtümer einstellen werden, die sich nur durch einen langen und arbeitsreichen Prozeß kleiner Berichtigungen beseitigen lassen, also durch jene rationale Methode schrittweiser Reformen, deren Anwendung wir befürworten. Aber diejenigen, die diese Methode nicht schätzen, weil sie sie für nicht genügend radikal halten, müßten dann ihre frisch konstruierte Gesellschaft wieder auslöschen und von neuem mit einer reinen Leinwand beginnen; und da aus demselben Grunde auch der neue Beginn nicht zur Vollkommenheit führen kann, so sind sie gezwungen, diesen Prozeß ständig zu wiederholen, ohne

daß jemals irgendein Ergebnis zustande käme. Wer dies zugibt und wer bereit ist, unsere bescheidene Methode schrittweiser Verbesserungen anzunehmen, aber dies erst nach der ersten radikalen Reinigung der Leinwand, der kann kaum der Kritik entgehen, daß diese erste Reinigung und die mit ihr verbundenen gewaltsamen Maßnahmen völlig unnötig waren.

Der Ästhetizismus und der Radikalismus müssen uns dazu führen, die Vernunft über Bord zu werfen und durch eine verzweifelte Hoffnung auf politische Wunder zu ersetzen. Diese irrationale Einstellung, die sich an Träumen von einer schönen Welt berauscht, nenne ich Romantizismus¹⁴. Der Romantizismus mag sein himmlisches Staatswesen in der Vergangenheit oder in der Zukunft suchen; er mag «Zurück zur Natur» predigen oder «Vorwärts zu einer Welt der Liebe und Schönheit»; aber er wendet sich immer an unsere Gefühle, und niemals an unsere Vernunft. Sogar mit der besten Absicht, den Himmel auf Erden einzurichten, vermag er diese Welt nur in eine Hölle zu verwandeln – eine jener Höllen, die Menschen für ihre Mitmenschen bereiten.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund von Platons Angriff

ZEHNTES KAPITEL:

DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE

Er wird unsere ursprüngliche Natur wiederherstellen,
wird uns heiligen, glücklich und voll Gnade ma-
chen. PLATON

Noch immer fehlt etwas in unserer Analyse. Die Einwände, die von mir selbst im 6. Kapitel gegen meine Behauptung erhoben wurden, daß Platons politisches Programm ein totalitäres sei, führten mich dazu, die Rolle der moralischen Ideen bei Platon zu untersuchen, insbesondere die der Gerechtigkeit, der Weisheit, des Wahren und des Schönen. Wir fanden immer dasselbe: jede dieser Ideen war wichtig, aber keine führte Platon über seine totalitäre Einstellung und seine Rassenlehre hinaus. Eine dieser Ideen bleibt aber noch immer zu untersuchen: die Idee der Glückseligkeit. Man wird sich erinnern, daß ich Crossman im Zusammenhang mit der Ansicht zitierte, Platons politisches Programm sei im Grunde ein «Plan zur Errichtung eines vollkommenen Staates, in dem jeder Bürger wirklich glücklich ist», und daß ich diese Ansicht als ein Überbleibsel der Tendenz beschrieb, Platon zu idealisieren. Zur Rechtfertigung

meiner Ansicht aufgefordert, könnte ich wohl ohne große Schwierigkeit zeigen, daß Platon die Glückseligkeit genau so behandelt wie die Gerechtigkeit und daß er die Glückseligkeit darauf gründet, daß die Gesellschaft «von Natur aus» in Klassen oder Kasten zerfällt. Wahre Glückseligkeit¹ wird nur durch Gerechtigkeit erreicht, das heißt dadurch, daß jeder seinen Platz in der Gesellschaft beibehält: der Herrscher muß Glückseligkeit im Herrschen finden, der Krieger im Kriegführen und, wie wir schließen dürfen, der Sklave in der Sklaverei. Abgesehen davon sagt Platon an vielen Stellen, daß er weder das Glück des Individuums noch das Glück einer besonderen Klasse des Staates anstrebe, sondern nur die Glückseligkeit des Ganzen; und diese, so argumentiert er, sei nichts anderes als das Resultat der Herrschaft der Gerechtigkeit. Aber der totalitäre Charakter dieser Gerechtigkeit wurde bereits aufgezeigt: Daß nur diese Gerechtigkeit zu wahrhafter Glückseligkeit führen könne, ist eine der Hauptthesen des *Staates*.

Angesichts solcher Stellen könnte man wohl sagen, daß es eine widerspruchsfreie und kaum widerlegbare Deutung des Materials ist, wenn man behauptet, daß Platon ein totalitärer Parteipolitiker war, dem bei seinen unmittelbaren praktischen Unternehmungen der Erfolg versagt blieb, dessen Propaganda für das Anhalten und den Sturz einer ihm verhaßten Zivilisation aber auf die Dauer nur zu erfolgreich war². Man braucht aber die Dinge nur auf diese ungeschminkte Weise darzustellen, um zu fühlen, daß an dieser Interpretation etwas nicht stimmt. Auf jeden Fall

hatte ich diesen Eindruck, sobald ich sie formuliert hatte. Ich fühlte vielleicht nicht so sehr ihre Unwahrheit als ihre Mangelhaftigkeit. Ich begann mich daher nach Zeugnissen umzusehen, die sie widerlegen würden³. Mit Ausnahme eines Punktes war jedoch dieser Versuch, meine Deutung zu widerlegen, völlig erfolglos. Das neue Material machte die Identität zwischen dem Platonismus und den totalitären Lehren nur noch offenkundiger.

Der eine Punkt, in dem meine Suche nach einer Selbstwiderlegung erfolgreich zu sein schien, betraf Platons Haß der Tyrannei. Es bestand natürlich immer die Möglichkeit, dies hinwegzuerklären. Es wäre ein leichtes gewesen, seine Anklage gegen die Tyrannei als bloße Propaganda zu bezeichnen. Totalitäre Richtungen bekennen oft eine Liebe für die «wahre» Freiheit, und wenn Platon die Freiheit im Gegensatz zur Tyrannei rühmt, so hört sich das ziemlich ähnlich an. Dennoch fühlte ich, daß gewisse seiner Beobachtungen über die Tyrannei⁴ (von ihnen werde ich an einer späteren Stelle dieses Kapitels berichten) ernst zu nehmen waren. «Tyrannei» bedeutete in den Tagen Platons gewöhnlich eine Herrschaftsform, die auf der Unterstützung der Massen beruhte; dieser Umstand erleichtert natürlich die Behauptung, daß Platons Abscheu vor der Tyrannei mit meiner ursprünglichen Interpretation übereinstimmt. Aber ich fühlte, daß damit das Bedürfnis nach einer Abänderung meiner Deutung nicht beseitigt war. Ich fühlte auch, daß sich die nötige Änderung keinesfalls dadurch erreichen ließ, daß man Platons Abscheu vor der Tyrannei

mit allem Nachdruck als ernsthaft hinstellte. Kein noch so starker Nachdruck konnte den allgemeinen Eindruck des Bildes verändern. Ein neues Bild war nötig, das Platons ernsthaften Glauben an seine Mission als Arzt des kranken Sozialkörpers enthalten mußte, sowie die Tatsache, daß er klarer als irgend jemand vor oder nach ihm gesehen hatte, was in der griechischen Gesellschaft geschah. Aber auch mein Versuch, die Identität zwischen dem Platonismus und der Lehre vom totalen Staat zu verwerfen, verbesserte das Bild nicht. Ich sah mich daher schließlich gezwungen, meine Deutung der totalitären Ideen selbst abzuändern. Anders ausgedrückt: mein Versuch, Platon in Analogie zu den modernen totalitären Lehren zu verstehen, führte mich, zu meiner eigenen Überraschung, zu einer Änderung meiner Ansicht von diesen totalitären Ideen selbst und von ihrer sozialen Funktion. Meine Abscheu vor diesen Ideen blieb dabei zwar unberührt, aber ich sah schließlich ein, daß die Stärke der alten sowie der neuen totalitären Bewegungen auf dem Umstand beruhte, daß sie den Versuch machten, einem wirklichen Bedürfnis entgegenzukommen, wenn auch dieser Versuch schlecht ausgedacht war.

Im Lichte meiner neuen Interpretation scheint Platons Erklärung, daß er den Staat und seine Bürger glücklich zu machen wünsche, nicht bloße Propaganda zu sein. Ich bin bereit, sein grundsätzliches Wohlwollen zuzugeben⁵. Ich gebe auch zu, daß die soziologische Analyse, auf die er sein Versprechen der Glückseligkeit gründete, in einem beschränkten Ausmaß richtig ist. Oder genauer: Ich

glaube, daß Platon mit tiefer soziologischer Einsicht fand, daß seine Zeitgenossen unter einer schweren Last litten und daß diese Last, dieser Druck, eine Folge der sozialen Revolution war, die mit dem Aufstieg der Demokratie und des Individualismus begonnen hatte. Es gelang ihm, die tiefliegenden Ursachen ihres Unglücks zu entdecken: den sozialen Wechsel, die soziale Zwietracht; und er tat sein Äußerstes zur Bekämpfung dieser Ursachen. Es besteht kein Grund zum Zweifel, daß eines seiner mächtigsten Motive der Wunsch war, die Bürger des Staates glücklich zu machen. Aus Gründen, die ich an einer späteren Stelle dieses Kapitels erläutern werde, halte ich die von ihm vorgeschlagene politisch-medizinische Behandlung, das Anhalten der Veränderung, die Rückkehr zum Stamm, zur primitiven Horde, für hoffnungslos verfehlt. Aber wenn auch der Vorschlag als Therapie verfehlt ist, so beweist er doch Platons diagnostisches Genie. Er zeigt, daß Platon die Krankheit erkannte, daß er die Last und das Unglück verstand, unter dem die Menschen litten, wenn er auch mit seiner grundlegenden Behauptung irrte, daß die Rückkehr zum Stamm diese Last vermindern und das Glück der Menschen wieder herstellen würde.

Es ist meine Absicht, in diesem Kapitel einen kurzen Überblick über das historische Material zu geben, das mich zu dieser Ansicht veranlaßte. Einige kritische Bemerkungen zur Methode, deren ich mich dabei bediene, zur Methode der historischen Interpretation, wird man im letzten Kapitel des II. Bandes finden. Es wird daher hier

genügen, wenn ich sage, daß ich dieser Methode keinen wissenschaftlichen Charakter zuschreibe; die Nachprüfung einer historischen Interpretation kann nicht so streng sein wie die einer gewöhnlichen Hypothese. Die Interpretation ist hauptsächlich ein *Gesichtspunkt*, dessen Wert in seiner Fruchtbarkeit liegt, in seiner Fähigkeit, Licht auf das historische Material zu werfen, uns bei der Auffindung neuen Materials anzuleiten und uns bei seinem rationalen Verständnis und seiner einheitlichen Auffassung zu helfen. Meine hier folgenden Ausführungen sind daher nicht als dogmatische Behauptungen gedacht, auch wenn ich meine Ansichten mit Schärfe ausspreche.

I

Unsere abendländische Zivilisation kommt von den Griechen her. Sie, so scheint es, waren die ersten, die den Schritt von der Stammesmoral zu humanitärer Gesinnung taten. Überlegen wir, was das bedeutet.

Die frühe griechische Stammesgesellschaft ist in vieler Hinsicht verwandt mit der der Polynesier, zum Beispiel den Stämmen der Maori. Kleine Kriegerbanden, die gewöhnlich in befestigten Niederlassungen lebten, die von Stammeshäuptlingen oder Königen oder von aristokratischen Familien regiert wurden, führten zu See und zu Land Krieg gegeneinander. Es gab natürlich viele Unterschiede zwischen der griechischen und der polynesischen Lebensweise, denn die Lebensweise in verschiedenen Stämmen ist selbstverständlich nicht gleichförmig. Es gibt keine stan-

dardisierte «Stammeslebensart». Es scheint mir aber, daß sich gewisse charakteristische Merkmale in einigen, wenn auch nicht in allen dieser Stammesgesellschaften auffinden lassen: Ihre magische oder irrationale Einstellung zu den Gebräuchen des sozialen Lebens und die entsprechende Starrheit dieser Gebräuche.

Die magische Einstellung zu den sozialen Gebräuchen ist bereits diskutiert worden. Ihr Hauptmerkmal besteht darin, daß zwischen den gewöhnlichen oder konventionellen Regelmäßigkeiten des sozialen Lebens und den Regelmäßigkeiten, die wir in der «Natur» finden, nicht unterschieden wird; damit ist oft der Glauben verbunden, daß uns beide von einem übernatürlichen Willen aufgezwungen sind. Die Starrheit der sozialen Gewohnheiten ist wahrscheinlich in den meisten Fällen nur eine andere Seite dieser Einstellung. (Es gibt Gründe für die Annahme, daß diese Seite noch primitiver ist und daß der übernatürliche Glauben eine Art Rationalisierung der Furcht vor dem Wechsel einer Routine darstellt – einer Furcht, die wir bei sehr kleinen Kindern finden können.) Wenn ich von der Starrheit der stammesbedingten Lebensweise spreche, so meine ich damit nicht, daß in den Lebensformen der Stämme keine Veränderungen eintreten können. Ich meine vielmehr, daß die verhältnismäßig seltenen Änderungen den Charakter religiöser Bekehrungen und Umwälzungen haben oder daß sie in der Einführung neuer magischer Tabus bestehen. Sie beruhen nicht auf einem rationalen Versuch die sozialen Bedingungen zu verbessern. Von diesen seltenen Ände-

rungen abgesehen, regeln und beherrschen die Tabus in starrer Weise alle Aspekte des Lebens. Sie lassen nicht viele Schlupflöcher offen. Es gibt in dieser Lebensform nur wenige Probleme und nichts, das einem moralischen Problem entspräche. Ich will nicht sagen, daß ein Mitglied des Stammes nicht manchmal viel Heroismus und Ausdauer nötig hat, um in Übereinstimmung mit den Tabus zu handeln. Aber er wird sich selten in der Lage befinden, zu zweifeln, wie er handeln soll. Der richtige Weg ist stets vorgezeichnet, obgleich es bei seiner Verfolgung Schwierigkeiten zu überwinden gibt. Er ist durch Tabus und magische Stammesinstitutionen bestimmt, die niemals Gegenstand kritischer Überlegungen werden können. Nicht einmal Heraklit unterscheidet klar zwischen den institutionellen Gesetzen des Stammeslebens und den Naturgesetzen; beiden wird derselbe magische Charakter zugeschrieben. Auf kollektive Stammestradiation gegründet, lassen die Institutionen keinen Raum für persönliche Verantwortlichkeit. Die Tabus, die eine Art von Gruppenverantwortung herstellen, sind vielleicht die Vorläufer dessen, was wir persönliche Verantwortlichkeit nennen, sie sind aber von ihr grundsätzlich verschieden. Sie beruhen nicht auf dem Prinzip, daß man *vernünftige Antworten* geben muß, wenn man für seine Handlungen verantwortlich gemacht wird, sondern vielmehr auf magischen Ideen, wie etwa auf der Idee, daß die Schicksalsmächte besänftigt werden müssen.

Es ist wohl bekannt, wieviel davon noch immer lebendig ist. Unsere eigene Lebensweise ist noch immer mit Tabus

übersät: mit Speisetabus, Tabus der Höflichkeit und vielen anderen. Und doch gibt es da wichtige Unterschiede. In unserer eigenen Lebensform gibt es zwischen den Gesetzen des Staates auf der einen Seite und den Tabus, die wir gewohnheitsmäßig beobachten, auf der anderen, ein sich stets erweiterndes Feld persönlicher Entscheidungen mit allen seinen Problemen und Verantwortlichkeiten; und wir kennen die Bedeutung dieses Feldes. Persönliche Entscheidungen können zur Änderung der Tabus und sogar zur Änderung von politischen Gesetzen führen, die keine Tabus mehr sind. Der große Unterschied besteht in der Möglichkeit einer rationalen Betrachtung dieser Dinge. Rationale Überlegungen beginnen in gewisser Hinsicht bereits bei Heraklit⁶. Bei Alkmaion, Phaleas und Hippodamos, bei Herodot und den Sophisten nimmt die Forderung nach der «besten Verfassung» nach und nach den Charakter eines Problems an, das sich rational diskutieren läßt. Und in unserer eigenen Zeit treffen viele von uns Entscheidungen, die die Erwünschtheit oder Unerwünschtheit neuer Gesetze und anderer institutioneller Veränderungen betreffen, das heißt Entscheidungen, die auf einer Abschätzung möglicher Konsequenzen und auf einer bewußten Bevorzugung einiger von ihnen beruhen. Wir wissen, daß es eine rationale persönliche Verantwortlichkeit gibt.

Im folgenden wird die magische, stammesgebundene oder kollektivistische Gesellschaft auch die *geschlossene Gesellschaft* genannt werden; die Gesellschaftsordnung aber,

in der sich die Individuen persönlichen Entscheidungen gegenübersehen, nennen wir die *offene Gesellschaft*.

Eine geschlossene Gesellschaft in ihren besten Formen kann ganz gut mit einem Organismus verglichen werden. Die sogenannte organische oder biologische Theorie des Staates ist auf sie in beträchtlichem Ausmaße anwendbar. Eine geschlossene Gesellschaftsordnung ähnelt immer einer Herde oder einem Stamm; sie ist eine halborganische Einheit, deren Mitglieder durch halbbiologische Bande, durch Verwandtschaft, Zusammenleben, durch die Teilnahme an gemeinsamen Anstrengungen, gemeinsamen Gefahren, gemeinsamen Freuden und gemeinsamem Unglück zusammengehalten werden. Sie ist noch immer eine konkrete Gruppe konkreter Individuen, die nicht bloß durch abstrakte soziale Beziehungen, wie Arbeitsteilung, Gütertausch, sondern durch konkrete physische Beziehungen, wie Berührung, Geruch, Sicht, miteinander verbunden sind. Eine solche Gesellschaftsordnung kann auf Sklaverei beruhen; die Gegenwart der Sklaven braucht jedoch kein Problem zu schaffen, das von dem Problem domestizierter Tiere verschieden wäre. Daher fehlen gerade jene Züge, die, wie wir sehen werden, eine erfolgreiche Anwendung der organischen Theorie auf die offene Gesellschaft vereiteln.

Die Züge, an die ich denke, sind mit der Tatsache verbunden, daß viele Mitglieder einer offenen Gesellschaft sozial emporzukommen versuchen, daß sie versuchen, die Stellen anderer Mitglieder einzunehmen. Dies kann zum Beispiel zu einem so wichtigen sozialen Phänomen wie

zum Klassenkampf führen. In einem Organismus finden wir nichts, das einem Klassenkampf nur irgendwie ähnlich wäre; die Zellen oder die Gewebe eines Organismus, von denen man manchmal sagt, daß sie den Gliedern des Staates entsprechen, bekämpfen sich vielleicht um Nahrung; aber die Beine zeigen keine Bestrebungen, zum Gehirn zu werden, noch streben andere Glieder des Körpers darnach, die Funktion des Magens zu übernehmen. Nichts im Organismus entspricht einem der wichtigsten Kennzeichen der offenen Gesellschaft, dem Wettstreit ihrer Mitglieder um die Stellung, die sie in ihr einnehmen sollen; damit ist aber gezeigt, daß die sogenannte organische Theorie des Staates auf einer falschen Analogie beruht. In der geschlossenen Gesellschaft jedoch gibt es kaum solche Bestrebungen. Ihre Institutionen, die Kasten eingeschlossen, sind sakrosankt – tabu. Die organische Theorie paßt hier nicht so schlecht. Es ist daher nicht überraschend, wenn wir finden, daß die meisten Versuche zur Anwendung der organischen Theorie auf unsere Gesellschaftsordnung verkappte Formen einer Propaganda sind, die die Rückkehr zur geschlossenen Gesellschaft, zur Stammesgesellschaft, predigt⁷.

Eine Folge des Verlustes des organischen Charakters ist diese: Eine offene Gesellschaft kann sich allmählich in eine sogenannte «abstrakte Gesellschaft» verwandeln, wie ich mich ausdrücken möchte. Sie kann den Charakter einer konkreten Gruppe von Menschen oder eines Systems solcher Gruppen in beträchtlichem Ausmaß verlieren. Das ist kaum je richtig verstanden worden. Wir erklären es

mit Hilfe einer Übertreibung: Man kann sich eine Gesellschaftsordnung vorstellen, in der sich die Menschen praktisch niemals von Angesicht zu Angesicht sehen, in der alle Geschäfte von isolierten Individuen ausgeführt werden, die sich durch maschinengeschriebene Briefe oder durch Telegramme verständigen und die sich in geschlossenen Kraftfahrzeugen umherbewegen. (Künstliche Befruchtung würde sogar die Fortpflanzung ohne persönlichen Kontakt ermöglichen.) Eine solche fiktive Gesellschaftsform könnte man eine «vollständig abstrakte oder entpersönlichte Gesellschaft» nennen. Der interessante Umstand ist nun der, daß unsere moderne Gesellschaft einer solchen völlig abstrakten Gesellschaft in vieler Hinsicht ähnelt. Obgleich wir nicht ständig allein in geschlossenen Fahrzeugen umherfahren (sondern Tausende Menschen auf der Straße von Angesicht zu Angesicht sehen), ist doch das Ergebnis nahezu dasselbe, als wenn wir uns so verhielten; denn in der Regel treten wir zu unseren Mit-Fußgängern in keinerlei persönliche Beziehung. In gleicher Weise braucht die Mitgliedschaft in einer Gewerkschaft nicht mehr zu bedeuten als den Besitz einer Mitgliedskarte und die Bezahlung eines Beitrages an einen unbekanntem Sekretär. In der modernen Gesellschaft leben viele Menschen, die keine oder nur sehr wenig enge persönliche Beziehungen haben, die in Anonymität und Isoliertheit leben und die in Folge davon unglücklich sind. Denn obgleich die Gesellschaftsform abstrakt geworden ist, hat sich doch die biologische Struktur des Menschen nicht sehr verändert; die Menschen haben

soziale Bedürfnisse, die sie in einer abstrakten Gesellschaft nicht befriedigen können.

Unser Bild ist natürlich sogar in dieser Form stark übertrieben. Eine völlig abstrakte oder sogar eine vorwiegend abstrakte Gesellschaft wird und kann es niemals geben, ebensowenig wie eine völlig rationale oder sogar eine vorwiegend rationale Gesellschaftsform. Noch immer bilden die Menschen konkrete Gruppen und kommen auf verschiedene Weise konkret miteinander in Berührung; sie versuchen, ihre emotionalen sozialen Bedürfnisse zu befriedigen, so gut sie können. Aber die meisten konkreten sozialen Gruppen einer modernen offenen Gesellschaftsordnung (mit der Ausnahme einiger glücklicher Familien) sind armselige Ersatzmittel, denn sie schaffen nicht den Rahmen für ein gemeinsames Leben. Viele von ihnen haben überhaupt keine Funktion innerhalb der größeren gesellschaftlichen Zusammenhänge.

Ein anderes Element der Übertreibung des Bildes liegt darin, daß es bis jetzt nirgends einen Gewinn zeigt, sondern nur die Verluste. Es gibt aber Gewinne. Persönliche Beziehungen einer neuen Art können dort entstehen, wo sie frei eingegangen werden können, ohne durch die Zufälle der Geburt festgelegt zu sein; damit entsteht ein neuer Individualismus. In ähnlicher Weise können geistige Bande dort eine größere Rolle spielen, wo die biologischen oder die physischen Bande zurücktreten usf. Wie dem auch sei – unser Beispiel wird, wie ich hoffe, klargemacht haben, was mit einer mehr abstrakten Gesellschaftsform im Gegensatz

zu einer mehr konkreten Sozialgruppe gemeint ist; und es wird auch klargemacht haben, daß unsere modernen offenen Gesellschaftsformen zum Großteil auf dem Weg über abstrakte Relationen, wie Austausch oder Arbeitsteilung, funktionieren. (Die moderne Sozialtheorie, wie etwa die Volkswirtschaftslehre, befaßt sich hauptsächlich mit der Analyse dieser abstrakten Beziehungen. Das wurde von vielen Soziologen nicht verstanden, zum Beispiel nicht von Durkheim, der niemals den dogmatischen Glauben aufgegeben hat, eine jede Gesellschaft müsse sich als ein Verband von konkreten sozialen Gruppen analysieren lassen.)

Im Lichte des bisher Gesagten ist es klar, daß der Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft eine der größten Revolutionen genannt werden kann, die die Menschheit durchgemacht hat. Infolge dessen, was wir als den organischen Charakter der geschlossenen Gesellschaft beschrieben haben, muß dieser Übergang zutiefst empfunden werden. Wenn wir daher sagen, daß unsere abendländische Zivilisation von den Griechen herkommt, so sollten wir uns vergegenwärtigen, was das bedeutet. Es bedeutet, daß die Griechen für uns jene große Revolution begonnen haben, die sich, wie es scheint, noch immer im Anfangsstadium befindet, den Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaftsordnung.

II

Diese Revolution wurde natürlich nicht bewußt herbeigeführt. Der Zusammenbruch der Stammesformen, der

geschlossenen Gesellschaftsordnungen Griechenlands, läßt sich bis auf die Zeit zurückverfolgen, in der das Wachstum der Bevölkerung sich in der herrschenden Klasse der Grundbesitzer fühlbar machte. Dies bedeutete das Ende der «organischen» Gebundenheit an den Stamm. Denn damit entstanden soziale Spannungen innerhalb der geschlossenen Gesellschaft der herrschenden Klasse. Zuerst schien es eine gewissermaßen «organische» Lösung dieses Problems zu geben, nämlich durch die Gründung von Tochterstädten. (Der «organische» Charakter dieser Lösung wird durch die magischen Prozeduren unterstrichen, die man bei der Aussendung der Kolonisten einhielt.) Aber dieses Ritual der Kolonisation konnte den Zusammenbruch nur hinausschieben. Es schuf sogar neue Gefahrenzonen, überall dort, wo es zur Berührung mit fremden Kulturen führte. Denn dort entstand die vielleicht größte Gefahr für die geschlossene Gesellschaft, der Handel, sowie eine neue Klasse, die sich mit Handel und Schifffahrt beschäftigte. Im sechsten Jahrhundert v. Chr. hatte diese Entwicklung zur teilweisen Auflösung der alten Lebensformen und sogar zu einer Reihe politischer Revolutionen und Reaktionen geführt. Und sie hatte nicht nur, wie in Sparta, zu Versuchen Anlaß gegeben, die alte Stammesform zu retten und die begonnene Entwicklung gewaltsam zum Stillstand zu bringen, sondern auch zu jener großen geistigen Revolution, zur Erfindung der kritischen Diskussion und damit zu einem Denken, das frei war von der Starrheit magischer Zwangsvorstellungen. Zur gleichen Zeit finden wir die

ersten Symptome eines neuen Unbehagens. *Die Last der Anforderungen der Zivilisation begann fühlbar zu werden.*

Diese Last, dieses Unbehagen, ist eine Folge des Zusammenbruchs der geschlossenen Gesellschaftsordnung. Sie wird auch heute noch gefühlt (und in Deutschland gerne mit dem Hegelianisch-sentimentalen Namen «Selbstentfremdung des Menschen» belegt). Es ist eine Last, die von allen getragen werden muß, die in einer offenen und teilweise abstrakten Gesellschaft leben und die sich bemühen müssen, vernünftig zu handeln, zumindest einige ihrer emotionalen und natürlichen sozialen Bedürfnisse unbefriedigt zu lassen und für sich und für andere verantwortlich zu sein. Wir müssen, glaube ich, die Last auf uns nehmen, als einen Preis, den wir zahlen müssen für jede neue Erkenntnis, für jeden weiteren Schritt zur Vernunft, zur Zusammenarbeit, zur gegenseitigen Hilfe; für jede Verlängerung des durchschnittlichen Lebensalters; und für jeden Bevölkerungszuwachs. Es ist der Preis für die Humanität.

Diese Last ist eng verbunden mit dem Problem der Spannung zwischen den Klassen, das sich zum erstenmal mit dem Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaftsordnung erhebt. Die geschlossene Gesellschaft selbst kennt dieses Problem nicht. Zumindest für ihre Herrscher sind Sklaverei, Kasten- und Klassenherrschaft «natürlich», in dem Sinn, daß sie nicht in Frage gestellt werden können. Aber mit dem Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaft verschwindet diese Gewißheit und damit jegliches Gefühl

der Sicherheit. Die Stammesgemeinschaft (und später die «Stadt») ist der Ort der Sicherheit für die Mitglieder des Stammes. Von Feinden umgeben und von gefährlichen oder sogar bössartigen magischen Kräften, erleben sie die Stammesgemeinschaft, wie ein Kind die Familie und das Heim erlebt, in dem es seine wohlbestimmte Rolle einnimmt; eine Rolle, die es gut kennt und gut spielt. Der Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaft, der, wie wir sahen, die Klassenprobleme und andere Probleme des sozialen Status schafft, muß auf den Bürger dieselbe Wirkung gehabt haben, die ein ernsthafter Familienstreit und die Auflösung des Familienheimes in den meisten Fällen auf die Kinder der Familie haben wird⁸. Natürlich wurde diese Auflösung von den privilegierten Klassen nun, wo sie bedroht waren, mehr gefühlt als von den ehemals Unterdrückten; aber sogar diese fühlten sich unbehaglich. Auch sie waren entsetzt über den Zusammenbruch ihrer «natürlichen Welt». Und obgleich sie ihren Kampf fortsetzten, widerstrebte es ihnen oft, ihre Siege über den Klassenfeind auszunützen, der durch die Tradition, den *Status quo*, durch ein höheres Niveau der Erziehung und ein Gefühl natürlicher Autorität unterstützt wurde.

In diesem Lichte müssen wir versuchen, die Geschichte Spartas zu verstehen, das diese Entwicklungen mit Erfolg aufzuhalten trachtete, und auch die Geschichte Athens, der führenden Demokratie.

Vielleicht die wirkungsvollste Ursache des Zusammenbruchs der geschlossenen Gesellschaft war die Entwick-

lung von Seeverbindungen und des Überseehandels. Ein enger Kontakt mit fremden Stämmen hat die Tendenz, das Gefühl der Unausweichlichkeit zu untergraben, mit dem die Stammesinstitutionen gewöhnlich betrachtet werden; und der Handel, die kommerzielle Initiative, scheint eines der wenigen Dinge zu sein, in denen sich die individuelle Initiative⁹ und die individuelle Unabhängigkeit sogar in einer Gesellschaft behaupten kann, die noch vorwiegend stammesgebunden ist. Beides, Seefahrt und Handel, wurden Hauptmerkmale des athenischen Imperialismus, so wie er sich im fünften Jahrhundert v. Chr. entwickelte. In der Tat hielten die Oligarchen, die Mitglieder der privilegierten oder vormals privilegierten Klassen Athens, die Seefahrt und den Handel für die gefährlichsten Neubildungen. Für sie war es klar, daß der Handel Athens, seine Geldwirtschaft, seine Seepolitik, seine demokratischen Tendenzen Teile einer einzigen Bewegung darstellten und daß die Demokratie unbesiegbar war, solange die beiden Grundübel, die Seepolitik und das Reich, unzerstört standen. Aber die Seepolitik Athens beruhte auf seinen Häfen, insbesondere auf dem Piräus, dem Zentrum des Handels und dem Bollwerk der demokratischen Partei; ihr strategischer Rückhalt waren die Mauern, die Athen befestigten, und später die langen Mauern, die es mit den Häfen des Piräus und von Phaleron verbanden. So finden wir, daß für mehr als ein Jahrhundert die Flotte, der Hafen und die Mauern von den oligarchischen Parteien Athens als Symbole der Demokratie und als Quellen ihrer Stärke

gehaßt wurden; und daß sie hofften, sie eines Tages zu zerstören.

In Thukydides' *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* (oder vielmehr der zwei großen Kriege von 431–421 und 419–403 v.Chr.) zwischen der athenischen Demokratie und der versteinerten oligarchischen Stammesgesellschaft Spartas findet man zahlreiche Zeugnisse für diese Entwicklung. Wenn wir Thukydides lesen, so dürfen wir nie vergessen, daß sein Verfasser nicht auf der Seite Athens, seiner Geburtsstadt, stand. Obgleich er nicht zum extremen Flügel der oligarchischen Gruppen Athens gehörte, die während des ganzen Krieges mit dem Feind konspirierten, so war er doch ein Mitglied der Partei der Oligarchen und weder ein Freund des athenischen Volkes, des Demos, das ihn ins Exil getrieben hatte, noch ein Vertreter seiner imperialistischen Politik. (Ich habe nicht die Absicht, Thukydides–vielleicht der größte Historiker, der je lebte – herabzusetzen. Aber wie erfolgreich er auch immer die Tatsachen nachprüfte, die er verzeichnete, und wie ernsthaft auch seine Versuche waren, unparteilich zu sein, so stellen seine Kommentare und seine moralischen Urteile doch eine Interpretation, einen Gesichtspunkt dar; und in diesem brauchen wir mit ihm nicht einer Meinung zu sein.) Ich zitiere zunächst eine Stelle, die die Politik des Themistokles im Jahre 482, ein halbes Jahrhundert vor dem Peloponnesischen Krieg beschreibt: «Themistokles überredete auch die Athener, den Piräus zu vollenden ... Da sich die Athener nun dem Meer zugewendet hatten, so glaubte er, daß sie eine Gelegen-

heit zum Aufbau eines Reiches hätten. Er war der erste, der zu sagen wagte, sie sollten das Meer zu ihrer Domäne machen ...¹⁰.» Fünfundzwanzig Jahre später «begannen die Athener ihre Langen Mauern zur See hin zu bauen, eine zum Hafen von Phaleron, die andere zum Piräus»¹¹. Aber dieses Mal, sechsundzwanzig Jahre vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges, war die oligarchische Partei der Bedeutung dieser Entwicklung voll gewahr. Wir hören von Thukydides, daß die Oligarchen nicht einmal vor einem offenen Verrat zurückschreckten. Wie es eben manchmal so ist mit Oligarchen – ihr Klasseninteresse drängte ihren Patriotismus zur Seite. Eine Gelegenheit bot sich in der Form eines feindlichen spartanischen Expeditionsheeres, das im Norden von Athen operierte, und sie beschlossen, mit Sparta gegen ihr eigenes Land zu konspirieren. Thukydides schreibt: «Gewisse Athener machten ihnen (d. h. den Spartanern) private Vorschläge, in *der Hoffnung, sie könnten der Demokratie und dem Bau der Langen Mauern ein Ende bereiten*. Aber die anderen Athener entdeckten ihren Anschlag gegen die Demokratie.» Die loyalen athenischen Bürger zogen daher den Spartanern entgegen, wurden aber geschlagen. Es scheint jedoch, daß sie den Feind genügend geschwächt hatten, um ihn an der Vereinigung seiner Streitkräfte mit der Fünften Kolonne ihrer eigenen Stadt zu hindern. Einige Monate später wurden die Langen Mauern beendet, und die Demokratie konnte sich ihrer Sicherheit erfreuen, solange sie ihre Vormacht zur See aufrechterhielt.

Dieser Zwischenfall wirft ein Licht auf die Spannung zwischen den Klassen in Athen, schon sechsundzwanzig Jahre vor dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges; während dieses Krieges verschlechterte sich die Lage zusehends. Der Zwischenfall wirft auch Licht auf die Methoden, die die subversive, prospartanische oligarchische Partei angewendet hat. Es ist festzustellen, daß Thukydides ihre Verräterei nur im Vorübergehen erwähnt und sie überhaupt nicht kritisiert, obgleich er sich an anderen Stellen aufs heftigste gegen den Klassenkampf und den Parteigeist wendet. Die nächsten Stellen, die wir zitieren, wurden als eine allgemeine Betrachtung über die Korkyräische Revolution von 427 v. Chr. geschrieben und sind von großem Interesse; erstens als ein ausgezeichnetes Bild der Klassensituation; zweitens als eine Illustration der starken Worte, die Thukydides zur Verfügung standen, wenn er Verratstendenzen auf der Seite der Demokraten von Korkyräa beschreiben wollte. (Um diesen Mangel an Unparteilichkeit richtig einzuschätzen, müssen wir uns daran erinnern, daß Korkyräa zu Beginn des Krieges einer der demokratischen Alliierten Athens gewesen war und daß die Oligarchen die Revolte in Gang gesetzt hatten.) Außerdem ist die Stelle ein ausgezeichnete Ausdruck des Gefühls eines allgemeinen sozialen Zusammenbruchs: «Fast die ganze hellenische Welt», so schreibt Thukydides, «war in Bewegung. In jeder Stadt bemühten sich die Führer der demokratischen und der oligarchischen Parteien – die einen, um die Athener, die anderen, um die Lakedämonier herbeizubringen ... Die Bande der

Partei waren stärker als die Bande des Blutes ... Auf beiden Seiten benützten die Führer blendende Phrasen – die eine Partei gab vor, die verfassungsgemäße Gleichberechtigung der vielen zu vertreten, die andere die Weisheit des Adels; in Wirklichkeit traten sie das öffentliche Interesse mit Füßen, während sie natürlich ihre Ergebenheit ihm gegenüber betonten. Sie benützten jedes vorstellbare Mittel, um einander zu überlisten, und begingen die abscheulichsten Verbrechen ... Diese Revolution brachte in Hellas jede Art von Schlechtigkeit hervor ... Überall herrschte perfide Treulosigkeit. Kein Wort war bindend genug, kein Eid schrecklich genug, um die Feinde zu versöhnen. Jeder wußte nur *eines* sicher: daß nichts mehr sicher war¹².»

Die volle Bedeutung der Versuche der athenischen Oligarchen, die Hilfe Spartas anzurufen, um die Fortsetzung des Baus der Langen Mauern zu verhindern, können wir ermessen, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß sich diese verräterische Haltung mehr als ein Jahrhundert später, als Aristoteles seine *Politik* schrieb, nicht geändert hatte. Wir hören hier von einem oligarchischen Eid, der, wie Aristoteles sagt, «nunmehr in Mode ist». Er lautet so: «Ich gelobe, ein Feind des Volkes zu sein und mein Bestes zu tun, ihm schlechten Rat zu erteilen¹³.» Es ist klar, daß wir diese Periode nicht verstehen können, wenn wir uns diesen Haß nicht vor Augen halten.

Ich erwähnte weiter oben, daß Thukydides selbst ein Feind der Demokraten war. Das wird klar, wenn wir seine Beschreibung des athenischen Kolonialreiches lesen und

wenn wir dort hören, wie sehr es von den verschiedenen griechischen Staaten gehaßt wurde. Man fühlte, so erzählt er uns, daß Athens Herrschaft über sein Reich nicht besser sei als eine Tyrannei, und alle griechischen Stämme fürchteten sich vor Athen. In seiner Beschreibung der öffentlichen Meinung beim Ausbruch des Krieges kritisiert er Sparta ein wenig; aber für den athenischen Imperialismus hat er eine scharfe Kritik zur Hand. «Das allgemeine Gefühl des Volkes neigte sich stark nach der Seite der Lakedämonier; denn sie behaupteten, sie seien die Befreier Griechenlands. Städte und Individuen waren begierig, ihnen zu helfen ... und die allgemeine Verstimmung gegen die Athener war ungeheuer. Einige wünschten von der Herrschaft Athens befreit zu werden, andere fürchteten, unter seine Herrschaft zu fallen¹⁴.» Es ist höchst interessant, daß dieses Urteil über das athenische Empire mehr oder weniger zum offiziellen Urteil der «Geschichte» geworden ist, das heißt zum Urteil der meisten Historiker. Ebenso, wie es die Philosophen schwer finden, sich vom Standpunkt Platons freizumachen, ebenso sind die Historiker an die Einstellung des Thukydides gebunden. Als Beispiel zitiere ich Meyer (die beste deutsche Autorität dieses Zeitraumes), der einfach Thukydides wiederholt, wenn er sagt: «Die Sympathien der gebildeten griechischen Welt waren ... von Athen abgewandt¹⁵.»

Solche Behauptungen sind aber nur ein Ausdruck des antidemokratischen Standpunktes. Viele der von Thukydides aufgezeichneten Tatsachen – zum Beispiel die

zitierte Stelle, in der die Haltung der demokratischen und oligarchischen Parteiführer beschrieben wird – zeigt, daß Sparta nicht unter den Völkern Griechenlands, sondern nur unter den Oligarchen «populär» war, unter den «Gebildeten», wie Meyer so hübsch sagt. Sogar Meyer gibt zu, daß «die demokratisch gesinnten Massen vielerorts auf seinen Sieg» hofften¹⁶, das heißt auf den Sieg Athens; und die Darstellung des Thukydides enthält viele Stellen, die die Popularität Athens unter den Demokraten und den Unterdrückten zeigen. Aber wer kümmert sich schon um die Meinung der ungebildeten Massen? Wenn Thukydides und die «Gebildeten» behaupten, daß Athen ein Tyrann war, dann war Athen eben ein Tyrann.

Es ist höchst interessant, daß dieselben Historiker, die Rom wegen seiner Leistung – der Begründung eines Universalreiches – preisen, Athens großen Versuch verdammen, etwas Besseres zu erreichen. Die Tatsache, daß Rom erfolgreich war, wo Athen scheiterte, ist keine hinreichende Erklärung für diese Haltung. Sie kritisieren Athen nicht wirklich wegen seines Scheiterns, denn sie betrachten die bloße Möglichkeit eines Erfolges dieses Versuches mit Abneigung. Athen, so glauben sie, war eine unbarmherzige Demokratie, ein Platz, an dem Ungebildete herrschten, die die Gebildeten unterdrückten und dafür gehaßt wurden. Aber diese Ansicht – der Mythos der kulturellen Unduldsamkeit des demokratischen Athen – paßt nicht zu den Tatsachen, wie zum Beispiel zu der überraschenden geistigen Produktivität Athens in diesem besonderen Zeitraum.

Sogar Meyer muß diese Produktivität zugeben. «Was das eine Athen in dem Jahrzehnt des Archidamischen Krieges erzeugt hat», sagt er mit charakteristischer Bescheidenheit, «stellt sich in seiner Totalität ebenbürtig dem gewaltigen Jahrzehnt der deutschen Literatur an die Seite¹⁷.» (Gemeint ist das Jahrzehnt des Götz, Werther, Nathan usw. und der Kritik der reinen Vernunft.) Perikles, der demokratische Führer Athens in dieser Zeit, war mehr als gerechtfertigt, wenn er Athen die «Schule Griechenlands» nannte.

Ich bin weit davon entfernt, alle Maßnahmen zu verteidigen, die Athen beim Aufbau seines Reiches ergriff, und ich habe sicher nicht die Absicht, unprovokierte Angriffe (falls solche vorkamen) oder brutale Handlungen zu rechtfertigen; auch vergesse ich nicht, daß die athenische Demokratie noch immer auf der Sklaverei beruhte¹⁸. Es ist aber meiner Ansicht nach notwendig, einzusehen, daß die stammesgebundene Exklusivität und Selbstgenügsamkeit nur durch eine Art von Imperialismus überwunden werden konnte. Und man muß sagen, daß gewisse der von Athen eingeführten imperialistischen Maßnahmen ziemlich liberal waren. Ein sehr interessantes Beispiel ist der Umstand, daß Athen im Jahre 405 v. Chr. seinem Bundesgenossen, der ionischen Insel Samos, den Antrag machte, «daß die Samier fortan Athener seien und beide Gemeinden nur einen Staat bilden sollten; dabei sollten die Samier ihre inneren Verhältnisse nach eigenem Ermessen ordnen und ihr bisheriges Recht behalten»¹⁹. Ein anderes Beispiel ist die Weise, wie Athen sein Reich besteuerte. Über diese Steu-

ern oder Tribute ist viel gesagt und geschrieben worden; man nannte sie – ungerechterweise, wie ich glaube – eine schamlose und tyrannische Ausbeutung der kleineren Städte. Wenn wir versuchen, die Bedeutung dieser Steuern abzuschätzen, so müssen wir sie natürlich mit dem Handelsvolumen vergleichen, das dafür von der athenischen Flotte beschützt wurde. Die notwendige Information erhalten wir von Thukydides; er berichtet, daß die Athener im Jahre 413 v. Chr. «an Stelle des Tributs eine Steuerpflicht von fünf Prozent auf alle Dinge» auferlegten, «die auf dem Seewege importiert und exportiert wurden; und sie dachten, dies würde mehr abwerfen»²⁰. Diese Maßnahme, die mitten während des schweren Krieges eingeführt wurde, sticht, wie ich glaube, vorteilhaft von den römischen Methoden der Zentralisation ab. Die Athener wurden durch diese Methode der Besteuerung an der Entwicklung des alliierten Handels und damit an der Initiative und Unabhängigkeit der verschiedenen Glieder ihres Reiches interessiert. Ursprünglich hatte sich das athenische Reich aus einer Liga von Gleichberechtigten entwickelt. Trotz der zeitweiligen Vorherrschaft Athens – sie wurde von einigen seiner Bürger öffentlich kritisiert (vergleiche *Lysistrata* des Aristophanes) – sieht es aus, als ob das Interesse Athens an der Entwicklung des Handels zu einer Art föderativer Konstitution geführt haben würde. Zumindest ist im Fall Athens nichts von einer «Übertragung» kultureller Besitzungen vom Reich zur Hauptstadt, das heißt von Plünderungen, bekannt (wie das in Rom der Fall war). Und was man auch immer

gegen eine Plutokratie sagen mag – einer Herrschaft von Plünderern ist sie vorzuziehen²¹.

Diese günstige Einschätzung des athenischen Imperialismus findet Unterstützung, wenn wir ihn mit der Methode vergleichen, die die Spartaner der Handhabung auswärtiger Angelegenheiten zugrunde legten. Sie war bestimmt durch das Endziel, das die spartanische Politik beherrschte, durch die Hoffnung Spartas, jegliche Veränderung zum Stillstand zu bringen und zur ursprünglichen Stammesherrschaft zurückzukehren. (Das ist unmöglich, wie ich etwas später behaupten werde. Einmal verlorene Unschuld läßt sich nicht wiedergewinnen, und eine künstlich festgehaltene geschlossene Gesellschaft oder eine gewollte Stammesgemeinschaft ist sehr verschieden von einem primitiven Stamm.) Die Prinzipien der spartanischen Politik waren die folgenden: [1] Schutz seiner erstarrten Stammesgemeinschaft: Schließt alle fremden Einflüsse aus, die die Starrheit der Stammestabus gefährden könnten. – [2] Das antihumanitäre Prinzip: Schließt insbesondere alle gleichheitlichen, demokratischen, individualistischen Ideologien aus. – [3] Autarkie: Seid unabhängig vom Handel. – [4] Antiuniversalismus oder Partikularismus: Haltet am Unterschied zwischen eurem Stamm und allen übrigen fest; mischt euch nicht mit den Minderwertigen. – [5] Herrschaftsgelüste: Beherrscht und versklavt eure Nachbarn. – [6] Aber werdet nicht zu groß, «die Stadt soll nur so lange wachsen, als sie dies tun kann, ohne ihre Einheit zu gefährden»²², und insbesondere, ohne die Einführung

universalistischer Tendenzen zu riskieren. – Beim Vergleich dieser sechs Haupttendenzen mit den Tendenzen moderner totalitärer Bestrebungen sehen wir, daß im Grunde, mit der einzigen Ausnahme des letzten Punktes, Übereinstimmung herrscht. Man kann den Unterschied beschreiben, indem man sagt, daß die modernen totalitären Ideologien imperialistische Tendenzen aufzuweisen scheinen. Dieser Imperialismus hat aber mit einem toleranten Universalismus nichts gemeinsam; die weltweiten Ambitionen der modernen Verteidiger totalitärer Lehren sind diesen gleichsam wider Willen auferlegt worden. Zwei Faktoren sind dafür zur Verantwortung zu ziehen. Der erste ist die allgemeine Tendenz aller Tyranneien, ihre Existenz dadurch zu rechtfertigen, daß sie den Staat (oder das Volk) vor seinen Feinden retten – eine Tendenz, die nach der erfolgreichen Unterwerfung der alten Feinde stets zur Schaffung oder Erfindung neuer Feinde führen muß. Der zweite Faktor ist der Versuch, den eng verwandten Punkten [2] und [5] des totalitären Programms zur Wirksamkeit zu verhelfen. Die humanitäre Gesinnung, die nach Punkt [2] auszuschalten ist, ist heute so allgemein verbreitet, daß man sie auf der ganzen Welt zerstören muß, wenn man sie zu Hause erfolgreich bekämpfen will. Unsere Welt ist aber so klein geworden, daß jedermann ein Nachbar ist; und daher ist gemäß Punkt [5] jedermann zu unterwerfen und zu versklaven. Aber in alten Zeiten konnte denen, die einem Partikularismus huldigten, wie dem spartanischen, nichts gefährlicher erscheinen als der athenische Imperialismus

mit seiner Tendenz, sich zu einem Commonwealth griechischer Städte und vielleicht sogar zu einem Universalreich aller Menschen zu entwickeln.

Wenn wir unsere bisherige Analyse zusammenfassen, so können wir sagen, daß die politische und spirituelle Revolution, die mit dem Zusammenbruch des griechischen Stammeskönigtums begonnen hatte, im 5. Jahrhundert, mit dem Ausbruch des Peloponnesischen Krieges ihren Höhepunkt erreichte. Sie hatte sich zu einem heftigen Klassenkampf und zu gleicher Zeit zu einem Krieg zwischen den beiden führenden Städten Griechenlands entwickelt.

III

Wie ist es aber zu verstehen, daß sich hervorragende Athener wie Thukydides auf der Seite der Reaktion gegen diese neue Entwicklung befanden? Das Klasseninteresse ist meiner Meinung nach eine ungenügende Erklärung; denn was wir zu erklären haben, ist die Tatsache, daß zwar viele ehrgeizige junge Adelige aktive, wenn auch nicht immer verlässliche Mitglieder der demokratischen Partei wurden, daß aber einige der Nachdenklichsten und Begabtesten ihrer Anziehungskraft widerstanden. Die Hauptsache scheint dies zu sein: Obgleich die offene Gesellschaft bereits existierte, obgleich sie in der Praxis neue Werte, neue gleichheitliche Lebensmaßstäbe zu entwickeln begonnen hatte, fehlte insbesondere für die «Gebildeten» noch immer etwas. Der neue Glaube an die offene Gesellschaft, ihr einzig möglicher Glaube, der

humanitäre Glauben, begann sich geltend zu machen, aber er war noch nicht formuliert. Zur Zeit war nichts sichtbar als der Klassenkampf, die Furcht der Demokraten vor der oligarchischen Reaktion und die Drohung weiterer revolutionärer Entwicklungen. Die Reaktion gegen alles das hatte daher viel auf ihrer Seite – die Tradition, den Ruf nach der Verteidigung alter Tugenden, und die alte Religion. Diese Ideen wirkten stark auf die Gefühle vieler, und ihre Popularität führte zu einer Bewegung, der, obgleich sie von den Spartanern und ihren oligarchischen Freunden für ihre eigenen Zwecke benutzt wurde, sogar in Athen viele aufrechte Männer angehört haben müssen. Aus dem Schlagwort der Bewegung «Zurück zum Staate unserer Vorväter» oder «Zurück zum alten Vaterstaat» leitet sich die Bezeichnung «Patriot» her. Es ist kaum nötig, festzustellen, daß die unter den Freunden dieser «patriotischen» Bewegung populären Überzeugungen von gewissen Oligarchen grob verdreht wurden, die in der Hoffnung, Hilfe gegen die Demokraten zu erhalten, nicht einmal vor der Übergabe ihrer eigenen Stadt an die Feinde zurückschreckten. Thukydides war einer der repräsentativen Führer der Bewegung für den «Vaterstaat»²³, und obgleich er wahrscheinlich die verräterischen Akte der extremen Antidemokraten nicht unterstützte, konnte er doch seine Sympathie mit ihrem Hauptziel nicht verbergen – dem Ziel, der sozialen Veränderung Einhalt zu gebieten und den die Menschen verbindenden Imperialismus der athenischen Demokratie sowie die Instrumente und Symbole

ihrer Macht, die Flotte, die Mauern und den Handel zu bekämpfen. (Angesichts von Platons Theorien über den Handel ist es interessant, festzustellen, wie groß die Furcht vor den Symbolen des Handels war. Als der spartanische König Lysander nach seinem Siege über Athen im Jahre 404 v. Chr. mit großer Beute zurückkehrte, versuchten die spartanischen «Patrioten», das heißt die Mitglieder der Bewegung für den «Vaterstaat», die Einfuhr von Gold zu verhindern; und als es schließlich zugelassen wurde, wurde es nur dem Staat erlaubt, Geld zu besitzen, und jeder Bürger, der im Besitze kostbarer Metalle gefunden wurde, hatte die Todesstrafe zu gewärtigen. In Platons *Gesetzen* werden sehr ähnliche Maßnahmen empfohlen²⁴.)

Ogleich also die «patriotische» Bewegung teilweise der Ausdruck des Verlangens war, zu stabileren Lebensformen, zu Religion, Anstand, Gesetz und Ordnung zurückzukehren, war sie doch selbst moralisch angefault. Ihr alter Glauben war verloren; er wurde zum Großteil durch eine heuchlerische und sogar zynische Ausbeutung religiöser Gefühle ersetzt²⁵. Wenn man irgendwo den Nihilismus finden konnte, den Platon in seinen Bildern des Kallikles und des Thrasymachos darstellt, dann unter den jungen «patriotischen» Aristokraten, die demokratische Parteiführer wurden, sobald sich nur irgendeine Gelegenheit bot. Der klarste Exponent dieses Nihilismus war vielleicht Platons Onkel Kritias, der Führer der Dreißig Tyrannen; einer jener oligarchischen Führer, die halfen, Athen den Todesstoß zu versetzen.

Aber gerade zu dieser Zeit, in derselben Generation, der Thukydides angehörte, entstand ein neuer Glaube an die Vernunft, an die Freiheit und an die Brüderlichkeit aller Menschen – der neue und, wie ich glaube, einzig mögliche Glaube der offenen Gesellschaft.

IV

Diese Generation, die einen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit bedeutet, möchte ich die «Große Generation» nennen. Sie ist die Generation, die in Athen unmittelbar vor und während des Peloponnesischen Krieges lebte²⁷. Ihr gehörten große Konservative an, wie Sophokles und Thukydides. Ihr gehörten Männer an, die die Übergangszeit repräsentierten; die schwankten, wie Euripides, oder die skeptisch waren, wie Aristophanes. Aber da war auch der große Führer der Demokratie, Perikles, der das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz und des politischen Individualismus formulierte, und Herodot, der in der Stadt des Perikles als der Verfasser eines Werkes stürmisch willkommen geheißen wurde, das diese Prinzipien verherrlichte. Protagoras, geboren in Abdera, der in Athen großen Einfluß gewann, und sein Landsmann Demokrit müssen auch zur großen Generation gerechnet werden. Sie formulierten die Lehre, daß die menschlichen Institutionen der Sprache, Sitte und des Gesetzes nicht den magischen Charakter von Tabus haben, sondern daß sie vom Menschen geschaffen, nicht natürlich, sondern konventionell sind, wobei sie zur gleichen Zeit hervorhoben,

daß wir für sie verantwortlich sind. Dann war da die Schule des Gorgias – Alkidamas, Lykophron und Antisthenes, die die fundamentalen Grundsätze eines rationalen Protektionismus und Antinationalismus, das heißt die Grundsätze eines universalen Reiches der Menschen entwickelten und der Sklaverei den Kampf ansagten. Und da war Sokrates vielleicht der größte unter ihnen, der lehrte, daß wir der menschlichen Vernunft vertrauen, uns aber zur gleichen Zeit vor dem Dogmatismus hüten müssen; daß wir uns in gleicher Weise von der Misologie²⁸, dem Mißtrauen an der Theorie und der Vernunft, und von der magischen Haltung derer fernzuhalten haben, die aus der Weisheit ein Idol zu machen trachten; der mit anderen Worten lehrte, daß der Geist der Wissenschaft in der Kritik besteht. Soweit habe ich nicht viel über Perikles und überhaupt nichts über Demokrit gesagt; ich lasse sie daher selbst sprechen, um den neuen Glauben zu illustrieren. Zuerst Demokrit: «Nicht aus Furcht, sondern aus einem Gefühl für das, was recht ist, sollten wir uns des Unrechttuns enthalten ... Die Tugend beruht zuallererst darauf, daß man den anderen respektiert ... Jeder Mensch ist eine kleine Welt für sich selbst ... Wir sollten unser Äußerstes tun, um denen zu helfen, die Unrecht erlitten haben ... Gut sein, heißt, nicht Unrecht tun; auch nicht wünschen, Unrecht zu tun ... Gute Taten zählen, nicht Worte ... Die Armut einer Demokratie ist besser als die Wohlhabenheit, die angeblich mit der Aristokratie oder der Monarchie verbunden ist, ebenso, wie die Freiheit besser ist als die Sklaverei ... Der Weise gehört allen Ländern an,

denn die Heimat der großen Seele ist die ganze Welt.» Auf ihn geht auch diese Bemerkung zurück, die den wahren Wissenschaftler zeigt: «Ich würde lieber ein einziges Kausalgesetz finden, als der König von Persien sein!²⁹»

Mit ihrem humanistischen und universalistischen Nachdruck klingen einige dieser Fragmente Demokrits, obgleich sie älter als Platon sind, als seien sie gegen Platon gerichtet. Derselbe Eindruck, nur noch stärker, wird durch die berühmte Grabrede des Perikles vermittelt, die zumindest ein halbes Jahrhundert vor der Abfassung des *Staates* gehalten wurde. Ich habe im 6. Kapitel, anlässlich der Diskussion der Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz³⁰ zwei Sätze aus dieser Rede zitiert; einige Stellen seien aber hier ausführlicher wiedergegeben, um einen deutlicheren Eindruck des Geistes dieser Rede zu geben. «Unser politisches System will nicht Institutionen verdrängen, die anderswo in Kraft sind. Wir ahmen nicht unsere Nachbarn nach, sondern versuchen ein Beispiel zu sein. Unsere Verwaltung begünstigt die vielen und nicht die wenigen: daher wird sie eine Demokratie genannt. Die Gesetze gewähren allen in gleicher Weise Gerechtigkeit, in ihren privaten Auseinandersetzungen, aber wir ignorieren nicht die Ansprüche der Vortrefflichkeit. Wenn ein Bürger sich hervortut, dann wird er vor anderen gerufen werden, um dem Staat zu dienen, nicht auf Grund eines Privilegs, sondern als Belohnung für sein Verdienst; und seine Armut ist kein Hindernis ... Die Freiheit, der wir uns erfreuen, erstreckt sich auch auf das gewöhnliche Leben; wir verdäch-

tigen einander nicht, und wir nörgeln nicht an unserem Nachbarn herum, wenn er es vorzieht, seinen eigenen Weg zu gehen ... Aber diese Freiheit macht uns nicht gesetzlos. Wir werden gelehrt, die Ämter und die Gesetze zu achten und nie zu vergessen, die zu schützen, die unter Unrecht leiden. Und wir werden auch gelehrt, jene ungeschriebenen Gesetze zu beachten, deren Schutz einzig in dem allgemeinen Gefühl dessen liegt, was recht ist ...

Unsere Stadt steht der Welt offen; wir vertreiben nie einen Fremdling ... Wir sind frei, genau so zu leben, wie es uns gefällt, und doch sind wir immer bereit, jeglicher Gefahr ins Auge zu sehen ... Wir lieben die Schönheit, ohne uns Träumereien hinzugeben, und obgleich wir versuchen, unseren Verstand zu stärken, so schwächen wir doch nicht dadurch unseren Willen ... Seine Armut zuzugeben bedeutet für uns keine Schande; wir halten es aber für schändlich, keine Anstrengung zu unternehmen, um sie zu vermeiden. Ein athenischer Bürger vernachlässigt die öffentlichen Angelegenheiten nicht, wenn er seinen privaten Geschäften nachgeht ... Wir betrachten einen Menschen, der am Staate kein Interesse hat, nicht als harmlos, sondern als nutzlos; und *obgleich nur wenige eine politische Konzeption entwerfen und durchführen können, so sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen*. Wir halten die Diskussion nicht für einen Stein des Anstoßes auf dem Wege der politischen Aktion, sondern für eine unentbehrliche Vorbereitung zum weisen Handeln ... Wir halten das Glück für die Frucht der Freiheit und die Freiheit für die Frucht der Tapferkeit, und wir schrecken

nicht vor der Gefahr des Krieges zurück ... Alles in allem – ich behaupte, daß Athen die Schule Griechenlands ist und daß der einzelne Athener heranwächst, um eine glückliche Vielseitigkeit zu entwickeln: um in allen Nöten bereit zu sein und sich auf sich selbst verlassen zu können³¹.»

Diese Worte sind nicht bloß eine Lobrede auf Athen; sie drücken den wahren Geist der großen Generation aus. Sie formulieren das politische Programm eines Kämpfers für die Gleichheit, eines Individualisten, eines Demokraten, der wohl weiß, daß sich die Demokratie durch das sinnlose Prinzip «das Volk soll regieren» nicht erschöpfen läßt, sondern daß sie auf einen Glauben an die Vernunft und an humanitäre Prinzipien gegründet werden muß. Sie sind zur gleichen Zeit der Ausdruck eines wahrhaftigen Patriotismus, der Ausdruck eines gerechten Stolzes auf ein Staatswesen, das sich die Aufgabe gestellt hat, beispielgebend zu sein; und das, wie wir wissen, nicht nur die Schule Griechenlands wurde, sondern die der Menschheit; für Jahrtausende die vergangen sind und die noch kommen mögen.

Die Rede des Perikles ist nicht nur ein Programm. Sie ist auch eine Verteidigung und vielleicht sogar ein Angriff. Sie liest sich, wie ich bereits angedeutet habe, wie ein direkter Angriff auf Platon. Und sie war ohne Zweifel nicht nur gegen das erstarrte Stammeskönigtum Spartas gerichtet, sondern auch gegen den totalitären Ring oder «Bund» zu Hause; gegen die Bewegung für den Vaterstaat, die athenische Gesellschaft, «Lakonerfreunde» (wie sie Th. Gomperz im Jahre 1902 nannte³²). Die Ansprache ist die früheste³³

und zur gleichen Zeit vielleicht stärkste Stellungnahme, die je gegen diese Bewegung gemacht wurde. Platon hat ihre Bedeutung gefühlt; er karikierte die Rede des Perikles ein halbes Jahrhundert später an denjenigen Stellen des *Staates*³⁴, an denen er die Demokratie angreift, und ebenso in jener unverhüllten Parodie, dem Dialog, der *Menexenos oder die Grabrede*³⁵ heißt. Aber die Feinde Lakoniens, die Perikles angriff, antworteten lange vor Platon. Nur fünf oder sechs Jahre nach der Rede des Perikles wurde von einem unbekanntem Autor, der jetzt gewöhnlich der «Alte Oligarch» genannt wird (möglicherweise von Kritias), ein Pamphlet über die *Verfassung Athens*³⁶ veröffentlicht. Dieses geniale Pamphlet, die älteste existierende Abhandlung über politische Theorie, ist zur gleichen Zeit vielleicht das älteste Beweisstück dafür, wie sehr die Menschheit von ihren intellektuellen Führern im Stich gelassen wurde. Ein unbarmherziger Angriff wird hier auf Athen geführt, ein Angriff, dessen Verfasser ohne Zweifel einer der besten Köpfe dieser Stadt gewesen ist. Seine Hauptidee, eine Idee, die mit Thukydides und Platon zum Glaubensartikel wurde, ist die enge Verbindung zwischen Schifffahrt, Imperialismus und Demokratie. Und es wird versucht zu zeigen, daß es in einem Konflikt zwischen zwei Welten³⁷, der Welt der Demokratie und der Welt der Oligarchie, keinen Kompromiß geben könne. Daß nur die unbarmherzige Anwendung von Gewalt, von totalitären Maßnahmen, die Intervention Alliiertener von außen (der Spartaner) eingeschlossen, der verruchten Herrschaft der Freiheit ein Ende bereiten kön-

ne. Diese bemerkenswerte Schrift wurde die erste in einer praktisch unendlichen Reihe von Werken über politische Philosophie, die bis auf unsere Tage, mehr oder weniger offen oder verhüllt, dasselbe Thema wiederholen. Abgeneigt und unfähig, der Menschheit auf ihrem schwierigen Weg in eine unbekannte und erst zu schaffende Zukunft zu helfen, versuchten einige der «Gebildeten», sie zur Rückkehr in die Vergangenheit zu veranlassen. Unfähig, sie auf einen neuen Weg zu führen, konnten sie sich nur zu Führern des *ewigen Aufstandes gegen die Freiheit* aufschwingen. Es war für sie um so nötiger, ihre Superiorität durch einen Kampf gegen die Idee der Gleichheit vor dem Gesetze zu betonen, als sie (in sokratischer Ausdrucksweise) Misanthropen und Misologen waren: es fehlte ihnen jene einfache und alltägliche Großherzigkeit, die den Mut gibt zum Glauben an die Mitmenschen, an die menschliche Vernunft und an die menschliche Freiheit. Dieses Urteil klingt vielleicht hart, aber es ist, fürchte ich, gerecht, wenn es auf jene intellektuellen Führer des Aufstandes gegen die Freiheit angewendet wird, die zeitlich auf die große Generation und auf Sokrates folgten. Wir müssen nun versuchen, sie gegen den Hintergrund unserer historischen Interpretation zu sehen.

Die Entstehung der Philosophie selbst und ihr Aufstieg läßt sich, wie ich glaube, als eine Auswirkung des Zusammenbruchs der geschlossenen Gesellschaft und ihrer magischen Glaubensgrundlagen deuten. Sie ist ein Versuch, den verlorenen magischen Glauben durch einen rationalen Glauben zu ersetzen; sie modifiziert die Tradition des Weitergebens einer

Theorie oder eines Mythos, indem sie eine neue Tradition begründet – die Tradition, Theorien und Mythen anzuzweifeln und sie kritisch zu diskutieren³⁸. (Von Bedeutung ist, daß dieser Versuch mit der Ausbreitung der sogenannten orphischen Sekten zusammenfällt, deren Mitglieder das verlorene Gefühl der Einheit durch eine mystische Religion ersetzen wollten.) Es scheint, daß die frühesten Philosophen, die drei großen Ionier und Pythagoras, sich der Situation nicht bewußt waren, auf die sie reagierten. Sie waren sowohl die Repräsentanten als auch die unbewußten Gegenspieler einer sozialen Revolution. Gerade der Umstand, daß sie Schulen oder Sekten oder Orden gründeten, also neue soziale Institutionen oder eher konkrete Gruppen mit einem gemeinschaftlichen Leben, mit gemeinschaftlichen Funktionen, die hauptsächlich denen eines idealisierten Stammes nachgebildet waren, dieser Umstand beweist, daß sie Sozialreformer waren und daß sie daher auf gewisse soziale Bedürfnisse reagierten. Daß sie auf diese Bedürfnisse und auf ihr eigenes Gefühl des Dahintreibens, der Unsicherheit, nicht mit einer Nachahmung Hesiods reagierten, mit der Erfindung eines historischen Schicksals- und Verfallsmythos³⁹, sondern mit der Errichtung einer der Tradition der kritischen Diskussion und damit mit der Erfindung der Kunst des kritischen Denkens, das ist eine jener unerklärten Tatsachen, die am Beginn unserer Zivilisation stehen. Aber sogar diese Rationalisten verhielten sich dem Verlust der Stammeseinheit gegenüber zum größten Teil emotional. Ihr Denken verrät ein Gefühl des Dahintreibens, es verrät den Druck, die Last einer Ent-

wicklung, die daran war, unsere individualistische Zivilisation zu schaffen. Einer der ersten, der dem Gefühl dieser Last Ausdruck verlieh, war Anaximander⁴⁰, der zweite der ionischen Philosophen. Die individuelle Existenz erschien ihm als *hybris*, als ein gottloser und unrechter Akt, als der Akt eines gesetzlosen Usurpators, für den das Individuum leiden und Buße tun muß. Der erste, dem die soziale Revolution und der Klassenkampf zum Bewußtsein kam, war Heraklit. Im zweiten Kapitel dieses Buches haben wir beschrieben, wie er sein Gefühl der Unsicherheit durch die Entwicklung der ersten antidemokratischen Ideologie und der ersten historizistischen Veränderungs- und Schicksalsphilosophie rationalisierte. Heraklit war der erste bewußte Feind der offenen Gesellschaft.

Fast alle diese frühen Denker litten unter einer tragischen und niederdrückenden Last⁴¹; die einzige Ausnahme ist vielleicht der Monotheist Xenophanes⁴², der mutig seine Bürde trug. Wir können diese Denker nicht in derselben Weise für ihre feindselige Einstellung der neuen Entwicklung gegenüber tadeln, wie ihre Nachfolger. Der neue Glauben der offenen Gesellschaft, der Glauben an den Menschen, an die Gleichheit vor dem Gesetz, an die menschliche Vernunft, begann erst Gestalt anzunehmen, aber er war noch nicht formuliert.

V

Den größten Beitrag zu diesem Glauben sollte Sokrates leisten, der für ihn starb. Sokrates war nicht, wie Perikles, ein

Führer der athenischen Demokratie, und er war nicht, wie Protagoras, ein Theoretiker der offenen Gesellschaft. Er war vielmehr ein Kritiker Athens und seiner demokratischen Institutionen, und insoferne mag er eine oberflächliche Ähnlichkeit mit einigen der Führer der Reaktion gegen die offene Gesellschaft besitzen. Es ist aber nicht notwendig, daß ein Mann, der die Demokratie und die demokratischen Institutionen kritisiert, ihr Feind ist; obgleich die Demokraten, die er kritisiert, wie auch seine totalitären Zeitgenossen, die hoffen, aus jeder Uneinigkeit im demokratischen Lager Gewinn zu ziehen, wahrscheinlich versuchen werden, ihn als einen Feind der Demokratie hinzustellen. Aber es gibt einen grundlegenden Unterschied zwischen einer demokratischen und einer totalitären Kritik an der Demokratie. Die Kritik des Sokrates war demokratisch; in der Tat, sie war eine Kritik von jener Art, die notwendig ist für den Weiterbestand der Demokratie. (Demokraten, die nicht den Unterschied zwischen einer freundschaftlichen und einer feindseligen Kritik der Demokratie sehen, sind selbst in totalitärem Geiste befangen. Ein totalitäres Regime kann natürlich überhaupt keine Kritik als freundschaftlich ansehen, denn jede Kritik einer Autorität muß das Autoritätsprinzip selbst in Frage stellen.)

Ich habe bereits einige Züge der Lehren des Sokrates erwähnt: Seinen Intellektualismus, das heißt seine Theorie, daß die menschliche Vernunft ein universelles Medium der Verständigung darstellt; den Nachdruck, den er auf intellektuelle Ehrlichkeit und auf Selbstkritik legt; seine die

Gleichberechtigung betonende Theorie der Gerechtigkeit und seine Lehre, daß es besser sei, Unrecht zu erleiden, als es anderen zuzufügen. Ich denke, daß uns diese letzte Lehre am besten helfen kann, den Kern seiner Ideen zu verstehen, sein Credo des Individualismus, seinen Glauben, daß das menschliche Individuum ein Selbstzweck ist.

Die geschlossene Gesellschaft war zusammengebrochen und mit ihr der Glaube, daß der Stamm alles sei und das Individuum nichts. Die individuelle Initiative und die Selbstbehauptung war eine Tatsache geworden. Das Interesse am menschlichen Individuum als Individuum und nicht nur als Stammesheld und Retter war geweckt worden⁴³. Eine Philosophie aber, die den Menschen zum Zentrum ihres Interesses machte, begann erst mit Protagoras. Und der Glaube, daß nichts in unserem Leben wichtiger ist als die anderen individuellen Menschen, der Appell an die Menschen, sich selbst und die anderen Menschen zu achten, scheint auf Sokrates zurückzugehen.

Burnet hat hervorgehoben⁴⁴, daß es Sokrates war, der den Begriff der *Seele* schuf, einen Begriff, der einen so ungeheuren Einfluß auf unsere Zivilisation hatte. Diese Ansicht hat meiner Meinung nach viel für sich, aber ich habe das Gefühl, daß ihre Formulierung, insbesondere die Verwendung des Begriffes «Seele» zu Irrtümern Anlaß geben kann; denn Sokrates scheint sich von metaphysischen Theorien ferngehalten zu haben, so gut er konnte. Sein Appell war ein moralischer, und seine Lehre von der Individualität (oder von der «Seele», wenn dieses Wort vorgezogen wird) ist, wie

ich glaube, eine moralische und nicht eine metaphysische Lehre. Mit Hilfe dieser Lehre kämpfte er, wie immer, gegen Anmaßung und Selbstzufriedenheit. Der Individualismus sollte nicht bloß die Auflösung der Bindung an den Stamm sein, das Individuum sollte sich seiner Befreiung auch würdig erweisen. Deshalb bestand er darauf, daß der Mensch nicht nur ein Stück Fleisch – ein Körper sei. Es ist mehr im Menschen, ein göttlicher Funke, die Vernunft; und Liebe zur Wahrheit, Freundlichkeit, Menschlichkeit, Liebe für Schönheit und Tugend. Diese sind es, die das Leben eines Menschen lebenswert machen. Wenn ich aber nicht bloß ein Körper bin – was bin ich dann? Du bist vor allem Vernunft, war die Antwort des Sokrates. Deine Vernunft ist es, die dich zum Menschen macht; die dich befähigt, mehr zu sein als ein bloßes Bündel von Begierden und Wünschen; die dich zu einem selbstgenügsamen Individuum macht und dich zu dem Anspruch ermächtigt, deinen Zweck in dir selbst zu tragen. Der Ausspruch des Sokrates «sorgt für eure Seelen», ist vor allem ein Aufruf zu *intellektueller* Ehrlichkeit, ebenso wie der Ausspruch «erkenne dich selbst» von ihm verwendet wurde, um uns an unsere intellektuellen Schranken zu erinnern.

Das, so hebt Sokrates hervor, sind die wirklich wichtigen Dinge. Und was er an der Demokratie und den demokratischen Staatsführern kritisierte, war die unzureichende Weise, in der sie diese Dinge verwirklichten. Mit Recht kritisierte er ihren Mangel an intellektueller Ehrlichkeit, ihre enge, beschränkte Machtpolitik⁴⁵. Er legte das Haupt-

gewicht auf die menschliche Seite des politischen Problems; daher konnte er an der institutionellen Reform kein großes Interesse nehmen. Es war der unmittelbare persönliche Aspekt der offenen Gesellschaft, der ihn interessierte. Er täuschte sich, wenn er sich für einen Politiker hielt; er war ein Lehrer.

Wenn aber Sokrates im Grunde der Verteidiger der offenen Gesellschaft war und ein Freund der Demokratie, warum, so kann man fragen, verkehrte er dann mit Gegnern der Demokratie? Denn wir wissen, daß nicht nur Alkibiades sich unter seinen Gefährten befand, der für einige Zeit auf Spartas Seite überging, sondern auch zwei der Onkel Platons, Kritias, später der unbarmherzige Führer der Dreißig Tyrannen, und Charmides, sein Unterführer.

Auf diese Frage gibt es mehr als eine Antwort. Zunächst erzählt uns Platon, daß Sokrates' Angriff auf die demokratischen Politiker seiner Zeit teilweise mit dem Zweck ausgeführt wurde, die Selbstsucht und die Machtgier der heuchlerischen Schmeichler des Volkes aufzudecken, insbesondere aber jener jungen Aristokraten, die sich als Demokraten aufspielten, die aber wohl im Volke nur ein Mittel sahen, zur Macht zu gelangen⁴⁶. Diese Tätigkeit machte ihn einerseits für einige der offenen Feinde der Demokratie interessant; andererseits brachte sie ihn mit ambitiösen Aristokraten gerade dieser Art in Verbindung. Und hier setzt eine zweite Überlegung ein. Sokrates, der Moralist und Individualist, kann diese Leute nie bloß angreifen. Er muß vielmehr wirkliches Interesse an ihnen nehmen, und

er wird sie kaum ohne einen ernsthaften Versuch zu ihrer Bekehrung aufgeben. In den Platonischen Dialogen gibt es viele Anspielungen auf derartige Versuche. Wir haben allen Grund, zu glauben, und das ist eine dritte Überlegung, daß Sokrates, der Lehrer-Politiker, sich oft dafür interessierte, junge Männer heranzuziehen und Einfluß auf sie zu gewinnen, insbesondere, wenn er glaubte, daß sie der Bekehrung zugänglich seien, und wenn er annehmen mußte, daß sie eines Tages verantwortliche Stellen in ihrer Stadt einnehmen würden. Das hervorstechendste Beispiel ist natürlich Alkibiades, der schon von seiner Kindheit an als der große zukünftige Führer des athenischen Reiches ausersehen war. Und die Brillanz, der Ehrgeiz, der Mut des Kritias, machten ihn zu einem der wenigen vermutlichen Konkurrenten des Alkibiades. (Kritias arbeitete für einige Zeit mit Alkibiades zusammen, wandte sich aber später gegen ihn. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß diese zeitweilige Zusammenarbeit dem Einflüsse des Sokrates zuzuschreiben ist.) Nach allem, was wir von Platons eigenen früheren und späteren politischen Bestrebungen wissen, ist es mehr als wahrscheinlich, daß seine Beziehungen zu Sokrates von derselben Art waren⁴⁷. Sokrates war einer der führenden Geister der offenen Gesellschaft; er war aber kein Parteimann. Er war bereit, in jedem Kreis zu wirken, in dem seine Arbeit seiner Stadt Nutzen bringen konnte. Wenn er sich für einen begabten jungen Menschen interessierte, so wurde er von oligarchischen Familienverbindungen nicht abgeschreckt.

Aber diese Verbindungen sollten seinen Tod herbeiführen. Als der große Krieg verloren war, wurde Sokrates beschuldigt, daß er der Erzieher jener jungen Leute war, die die Demokratie verraten und mit dem Feinde konspiriert hatten, um den Zusammenbruch Athens herbeizuführen.

Die Geschichte des Peloponnesischen Krieges und der Fall Athens wird unter dem Einfluß der Autorität des Thukydides noch immer so erzählt, daß die Niederlage Athens als endgültiger Beweis der moralischen Schwäche des demokratischen Systems erscheint. Aber diese Ansicht ist bloß eine tendenziöse Entstellung, und die wohlbekanntesten Tatsachen erzählen eine ganz andere Geschichte. Die Hauptverantwortung für den verlorenen Krieg liegt bei den verräterischen Oligarchen, die fortwährend mit Sparta konspirierten. Unter ihnen stachen drei frühere Anhänger des Sokrates hervor, Alkibiades, Kritias und Charmides. Nach dem Fall Athens im Jahre 404 v. Chr. wurden die beiden letzteren die Führer der Dreißig Tyrannen, die nicht mehr waren als eine von Sparta eingesetzte Marionettenregierung. Der Fall Athens und die Zerstörung der Mauern werden oft als das Endergebnis des großen Krieges hingestellt, der im Jahre 431 v. Chr. begonnen hatte. Aber darin liegt gerade die Entstellung – in den üblichen Schilderungen –; denn die Demokraten fochten weiter. Zuerst nur siebenzig Mann stark, bereiteten sie, unter der Führung des Thrasylulos und Anytos, die Befreiung der Stadt vor, in der Kritias inzwischen die Bürger in Mengen tötete; während der acht Monate seiner Schreckensherrschaft

enthielt die Verlustliste «eine größere Zahl von Athenern, als die Peloponnesier während der letzten zehn Jahre des Krieges getötet hatten»⁴⁸. Nach acht Monaten aber, im Jahre 403 v. Chr., wurden Kritias und die spartanische Garnison von den Demokraten, die sich im Piräus gesammelt hatten, angegriffen und geschlagen; beide Onkel Platons verloren in der Schlacht ihr Leben. Ihre oligarchischen Nachfolger setzten die Schreckensherrschaft in der Stadt Athen selbst eine Zeitlang fort, aber ihre Streitkräfte befanden sich in einem Zustand der Verwirrung und Auflösung. Nachdem sie sich als zur Herrschaft unfähig erwiesen hatten, wurden sie schließlich von ihren spartanischen Beschützern aufgegeben, und die Spartaner schlossen einen Friedensvertrag mit den athenischen Demokraten ab, der die Demokratie in Athen wiederherstellte. Damit hatte die demokratische Regierungsform unter den schwersten Schicksalsschlägen ihre überlegene Stärke bewiesen, und sogar ihre Feinde begannen, sie für unbesiegbar zu halten. (Neun Jahre später, nach der Schlacht von Knidos, konnten die Athener ihre Mauern wieder aufbauen. Die Niederlage der Demokratie hatte sich in einen Sieg verwandelt.)

Sobald die wiederhergestellte Demokratie normale gesetzliche Bedingungen geschaffen hatte⁴⁹, wurde gegen Sokrates eine Anklage erhoben. Ihre Bedeutung war klar genug; er wurde angeklagt, seine Hand in der Erziehung der verderblichsten Feinde des Staates, des Alkibiades, des Kritias und des Charmides, im Spiel gehabt zu haben. Gewisse Schwierigkeiten für die Anklage wurden durch eine

Amnestie geschaffen, die alle politischen Verbrechen vor der Wiederherstellung der Demokratie betraf. Die Anklage konnte sich daher nicht offen auf diese berüchtigten Fälle beziehen. Und die Ankläger versuchten wahrscheinlich nicht so sehr, Sokrates für die unglücklichen politischen Ereignisse der Vergangenheit zu bestrafen, die sich, wie sie wohl wußten, gegen seine Absicht zugetragen hatten; ihr Ziel war es vielmehr, ihn an der Fortsetzung seiner Lehrtätigkeit zu hindern, die sie angesichts ihrer Wirkungen kaum für anders als gefährlich für den Staat halten konnten. Aus allen diesen Gründen erhielt die Anklage die vage und ziemlich bedeutungslose Form, daß Sokrates die Jugend verderbe, daß er gottlos sei und daß er versuche, neue religiöse Gebräuche in den Staat einzuführen. (Die beiden letzten Anklagen drückten zweifellos, wenn auch etwas unbeholfen, das richtige Gefühl aus, daß Sokrates ein Revolutionär auf ethisch-religiösem Gebiet war.) Wegen der Amnestie war es nicht möglich, die «verdorbene Jugend» genauer zu bezeichnen, aber jedermann wußte natürlich, wer gemeint war⁵⁰. In seiner Verteidigung wies Sokrates daraufhin, daß er mit der Politik der Dreißig nie sympathisiert hatte und daß er sogar sein Leben aufs Spiel setzte, als er ihrem Versuch trotzte, ihn zum Mitschuldigen eines ihrer Verbrechen zu machen. Und er erinnerte das Gericht daran, daß sich unter seinen engsten Gefährten und begeistertsten Schülern zumindest ein überzeugter Demokrat befand, Chairephon, der gegen die Dreißig kämpfte (und der, wie es scheint, in der Schlacht im Piräus gefallen war)⁵¹.

Es wird heute wohl allgemein zugegeben, daß Anytos, der demokratische Führer und Ankläger im Prozeß, aus Sokrates keinen Märtyrer machen wollte. Sein Ziel war es, ihn des Landes zu verweisen. Aber dieser Plan wurde durch die Weigerung des Sokrates zunichte gemacht, sich über Prinzipien auf einen Kompromiß einzulassen. Ich glaube nicht, daß Sokrates zu sterben wünschte, oder daß er sich an der Rolle des Märtyrers erfreute⁵². Er kämpfte einfach für das, was er für richtig hielt, und für sein Lebenswerk. Er hatte nie beabsichtigt, die Demokratie zu unterminieren, sondern hatte versucht, ihr den Glauben zu geben, den sie nötig hatte. Dies war die Arbeit seines Lebens gewesen. Er fühlte, daß sie ernsthaft bedroht war. Der Verrat seiner früheren Gefährten ließ ihn und sein Werk in einem Lichte erscheinen, das ihn aufs tiefste beunruhigte. Vielleicht hat er den Prozeß sogar als eine Möglichkeit willkommen geheißen, um seine Loyalität dem Staat gegenüber zu beweisen.

Sokrates erklärte diese Haltung aufs deutlichste, als er eine Gelegenheit zur Flucht erhielt. Hätte er diese Gelegenheit benutzt und wäre er ins Exil gegangen, so hätte ihn jeder für einen Widersacher der Demokratie gehalten. So blieb er und gab seine Gründe an. Diese Erklärung, seinen letzten Willen, finden wir in Platons *Kriton*⁵³. Sie ist einfach. Wenn ich fliehe, so sagte Sokrates, verletze ich die Gesetze des Staates. Eine solche Handlung würde mich in einen Gegensatz zu den Gesetzen bringen und meine Gegnerschaft beweisen. Sie würde dem Staate schaden.

Nur wenn ich bleibe, kann ich meine Treue zum Staat und zur Demokratie außer Zweifel stellen und beweisen, daß ich nie ihr Feind gewesen bin. Es kann keinen besseren Beweis für meine Loyalität geben als meine Bereitschaft, für die Gesetze zu sterben.

Der Tod des Sokrates ist der letzte Beweis seiner Aufrichtigkeit. Sein Mut, seine Einfachheit, seine Bescheidenheit, seine Selbstironie und sein Humor verließen ihn nie. «Ich bin die Stechfliege, die Gott in diese Stadt gesetzt hat», so sagt er in seiner *Apologie*, «und den ganzen Tag lang und an allen Stellen hefte ich mich an euch und wecke euch auf; überrede euch und mache euch Vorwürfe. Ihr werdet nicht so bald einen anderen finden, wie mich, und daher rate ich euch, mich zu schonen ... Wenn ihr nach mir schlagt, wie euch Anytos rät, und mich vorschnell tötet, dann werdet ihr für den Rest eures Lebens schlafen, außer wenn Gott in seiner Weisheit euch eine andere Stechfliege schickt⁵⁴.» Er zeigte, daß ein Mensch nicht nur für Schicksal, Ruhm und ähnliche grandiose Dinge sterben kann, sondern auch für die Freiheit des kritischen Denkens und für eine Selbstachtung, die weder mit Wichtigtuerei noch mit Sentimentalität verwandt ist.

VI

Sokrates hatte nur *einen* würdigen Nachfolger, seinen alten Freund Antisthenes, den letzten der Großen Generation. Platon, sein genialster Schüler, sollte sich bald als der treuloseste erweisen. Er verriet Sokrates, wie ihn seine Onkel

verraten hatten. Diese hatten Sokrates nicht nur verraten, sie hatten auch versucht, ihn für ihre terroristischen Handlungen mitverantwortlich zu machen; ohne Erfolg jedoch, da Sokrates sich ihnen widersetzte. Platon tat sein möglichstes, um Sokrates in seinen großartigen Versuch zu verwickeln, eine Theorie der erstarrten Gesellschaft zu konstruieren; und er war erfolgreich, denn Sokrates war tot.

Ich weiß natürlich, daß dieses Urteil auch den Kritikern Platons überaus hart erscheinen wird⁵⁵. Wenn wir aber einen Blick auf die *Apologie* und den *Kriton* werfen, die den letzten Willen des Sokrates enthalten, und wenn wir dieses Testament seines Alters mit Platons Testament, mit den *Gesetzen* vergleichen, dann ist es schwer, anders zu urteilen. Sokrates war verurteilt worden, aber seine Ankläger hatten seinen Tod nicht beabsichtigt. Platons *Gesetze* helfen diesem Mangel an Absicht ab. Kühl und klar wird hier die Theorie der Inquisition entwickelt. Freies Denken, Kritik politischer Institutionen, die Mitteilung neuer Ideen an die junge Generation, Versuche, neue religiöse Praktiken oder gar neue Glaubensansichten einzuführen, all das wird hier als todeswürdiges Verbrechen erklärt. In Platons Staat hätte Sokrates nie die Gelegenheit gehabt, sich öffentlich zu verteidigen: man hätte ihn der geheimen nächtlichen Fehme zur «Behandlung» und schließlich zur Bestrafung seiner kranken Seele übergeben.

Ich kann nicht an der Tatsache des Verrats Platons zweifeln, noch daran, daß seine Verwendung von Sokrates als Hauptsprecher des *Staates* ein erfolgreicher Versuch war,

ihn für diesen Verrat mitverantwortlich zu machen. Es ist aber eine andere Frage, ob er sich dessen, was er tat, bewußt war.

Um Platon zu verstehen, müssen wir uns die ganze zeitgenössische Situation vor Augen führen. Nach dem Peloponnesischen Krieg wurde die Last der Zivilisation so schwer wie nie zuvor. Die alten oligarchischen Hoffnungen waren noch immer lebendig, und die Niederlage Athens trug sogar dazu bei, sie zu ermutigen. Der Klassenkampf dauerte weiter an. Doch der Versuch des Kritias, die Demokratie zu zerstören und das Programm des alten Oligarchen durchzuführen, war fehlgeschlagen. Nicht aus Mangel an Entschiedenheit. Der rücksichtslose Gebrauch von Gewalt hatte sich als erfolglos erwiesen, trotz günstiger Umstände in Gestalt einer mächtigen Unterstützung von seiten des siegreichen Sparta. Platon fühlte die Notwendigkeit einer völligen Rekonstruktion des Programmes. Die Dreißig waren auf dem Gebiet der Machtpolitik hauptsächlich deshalb gescheitert, weil sie den Gerechtigkeitssinn der Bürger beleidigt hatten. Ihre Niederlage war vor allem eine moralische Niederlage gewesen. Der Glauben an die große Generation hatte seine Stärke bewiesen. Die Dreißig hatten nichts Ähnliches zu bieten – sie waren moralische Nihilisten. Das Programm des alten Oligarchen, das fühlte Platon, konnte nicht belebt werden, wenn man es nicht auf einen anderen Glauben gründete, auf einen Glauben, der die alten Stammeswerte wieder herstellte und sie dem Glauben an die offene Gesellschaft entgensetzte. *Die Menschen müssen*

*gelehrt werden, daß Gerechtigkeit Ungleichheit ist und daß der Stamm, das Kollektiv, höher steht, als das Individuum*⁵⁶. Da aber der Glaube des Sokrates für eine offene Kampfansage zu stark war, so wurde Platon gezwungen, ihn als einen Glauben an die geschlossene Gesellschaft zu reinterpretieren. Das war schwierig, aber nicht unmöglich. Denn war nicht Sokrates von der Demokratie getötet worden? Hatte nicht die Demokratie jedes Recht verloren, ihn für sich zu beanspruchen? Und hatte nicht Sokrates stets die anonyme Menge und ihre Führer wegen ihres Mangels an Weisheit kritisiert? Außerdem war es nicht zu schwer, Sokrates als einen Befürworter der Herrschaft der «Gebildeten», der gelehrten Philosophen zu interpretieren. Zu dieser Interpretation war Platon sehr ermutigt, als er fand, daß sie ein wesentlicher Teil des pythagoreischen Glaubensbekenntnisses gewesen war; und vor allem, als er in Archytas von Tarent einen pythagoreischen Weisen entdeckte, der zugleich ein großer und erfolgreicher Staatsmann war. Hier, so fühlt er, lag die Lösung des Rätsels. Hatte nicht Sokrates selbst seine Schüler ermutigt, an der Politik teilzunehmen? Und bedeutete das nicht, daß er wünschte, daß der Aufgeklärte, der Weise herrschen solle? Welch ein Unterschied bestand doch zwischen der Roheit des Pöbels, der in Athen regierte, und der Würde eines Archytas! Sicher hatte Sokrates, der nie seine Lösung des Verfassungsproblems dargelegt hatte, an den Pythagoreismus gedacht.

Auf diese Weise mag Platon gefunden haben, daß es möglich war, den Lehren des einflußreichsten Mitgliedes

der großen Generation Schritt für Schritt einen neuen Sinn zu geben und sich selbst zu überreden, daß dieser Gegner, dessen übermächtige Kraft er nie direkt anzugreifen gewagt hätte, eigentlich ein Bundesgenosse war. Dies ist, wie ich glaube, die einfachste Erklärung für die Tatsache, daß Platon Sokrates als seinen Hauptsprecher beibehielt und das selbst dann noch, als er so weit von seinen Lehren abgewichen war, daß er sich selbst nicht länger über seine Abweichung täuschen konnte⁵⁷. Aber das ist nicht alles. Es scheint, daß Platon in der Tiefe seiner Seele fühlte, wie sehr sich die Lehre des Sokrates von seiner eigenen Darstellung unterschied und daß er Sokrates verriet. Und ich glaube, daß Platons jahrzehntelanges Bemühen, einen Sokrates darzustellen der im Begriffe ist, seine eigene Lehre umzudeuten, gleichzeitig Platons Bemühen darstellt, sich vor seinem eigenen Gewissen zu rechtfertigen. Indem er immer wieder zu zeigen versuchte, daß seine Lehre nur die logische Fortentwicklung der wahren sokratischen Lehre war, versuchte er sich selbst zu überzeugen, daß er kein Verräter sei.

Wenn wir Platon lesen, so sind wir, fühle ich, Zeugen eines inneren Konfliktes, eines wahrhaft gigantischen Kampfes in Platons Seele. Sogar seine berühmte «vornehme Zurückhaltung, die Unterdrückung seiner eigenen Persönlichkeit»⁵⁸, oder vielmehr, die versuchte Unterdrückung – denn es ist gar nicht schwer, zwischen den Zeilen zu lesen – ist ein Ausdruck dieses Kampfes. Und ich glaube, daß sich der Einfluß Platons zum Teil durch das Interesse erklären läßt, das dieser Kampf zwischen zwei Welten in

einer Seele erweckt, ein Kampf, dessen mächtige Rückwirkungen auf Platon man unter der Oberfläche jener vornehmen Zurückhaltung spüren kann. Dieser Kampf rührt an unsere Gefühle, denn er dauert auch in uns selbst noch an. Platon war das Kind einer Zeit, die noch immer die unsere ist. (Wir dürfen schließlich nicht vergessen, daß nur ein Jahrhundert seit der Beseitigung der Sklaverei in den Vereinigten Staaten vergangen ist und weniger noch seit der Beseitigung der Leibeigenschaft in Zentraleuropa.) Nirgends enthüllt sich dieser innere Kampf so deutlich wie in Platons Theorie der Seele. Daß sich Platon, trotz seines Verlangens nach Einheit und Harmonie, die Struktur der menschlichen Seele analog der Struktur einer in Klassen gespaltenen Gesellschaft vorstellte, zeigt, wie schwer er gelitten haben muß⁵⁹.

Platons größter Konflikt entsteht aus dem tiefen Eindruck, den das Beispiel des Sokrates bei ihm hinterlassen hatte; seine eigenen oligarchischen Neigungen kämpfen aber nur zu erfolgreich dagegen an. Auf dem Gebiet rationaler Argumente wird der Kampf geführt, indem er die Argumente der Sokratischen Humanitätslehre gegen diese selbst verwendet. Es scheint, daß das früheste Beispiel dieser Art im *Euthyphron*⁶⁰ vorkommt. Ich will nicht ein Euthyphron sein, so sagt Platon zu sich selbst; ich werde es nie auf mich nehmen, meinen eigenen Vater, meine eigenen verehrten Vorfahren, anzuklagen, daß sie gegen ein Gesetz und gegen eine humanitäre Moral sündigten, die sich auf der Ebene vulgärer Frömmigkeit bewegt. Auch wenn sie Menschen

das Leben nahmen, so war es schließlich nur das Leben ihrer eigenen Sklaven, die nicht besser sind als Verbrecher; und es ist nicht meine Aufgabe, sie zu richten. Zeigte nicht Sokrates, wie schwer es ist, zu wissen, was recht ist und was unrecht, was fromm und was gottlos? Und wurde er nicht selbst von jenen sogenannten Menschenfreunden wegen Gottlosigkeit verfolgt? Andere Spuren des Kampfes Platons findet man, wie ich glaube, an fast jeder Stelle, an der er sich gegen die humanitären Ideen wendet, insbesondere im *Staat*. Sein Ausweichen, seine Anwendung von Hohn und Verachtung, wenn es gilt, die Lehre zu bekämpfen, daß die Gerechtigkeit die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz fordert; seine zögernde Vorrede zu seiner Verteidigung des Lügens, zu seiner Einführung der Rassenlehre und zu seiner Definition der Gerechtigkeit, all das ist in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt worden. Vielleicht den deutlichsten Ausdruck des Konfliktes finden wir aber im *Menexenos*, seiner ironischen Antwort auf die Grabrede des Perikles. Hier findet sich ein unbewußtes Geständnis Platons. Obgleich er versucht, seine Gefühle hinter Ironie und Verachtung zu verbergen, muß er dennoch zeigen, wie tief er durch die Empfindungen des Perikles beeindruckt war. Den Eindruck, den die Rede des Perikles auf ihn machte, beschreibt sein «Sokrates» boshaft auf die folgende Weise: «Ein Gefühl begeisterter Entrückung verharrte in mir für mehr als drei Tage; nicht vor dem vierten oder fünften Tag und nicht ohne Anstrengung kam ich wieder zu Sinnen und entdeckte, wo ich war⁶¹.» Wer kann wohl zweifeln, daß

Platon hier enthüllt, wie sehr er vom Glaubensbekenntnis der offenen Gesellschaft beeindruckt war und wie schwer er zu kämpfen hatte, um wieder zu Sinnen zu kommen und zu entdecken, wo er war – nämlich, im Lager ihrer Feinde.

VII

Platons stärkstes Argument in diesem Kampf war, wie ich glaube, ein ehrliches Argument: Nach dem humanitären Credo, so führt er aus, sollen wir bereit sein, unseren Nachbarn zu helfen. Die Menschen brauchen dringend Hilfe, sie sind unglücklich, sie leiden unter einer schweren Last, unter einem Gefühl des Dahintreibens. Es gibt keine Gewißheit, keine Sicherheit⁶² im Leben, wenn alles sich im Fluß befindet. Ich bin bereit, meinen Mitbürgern zu helfen. Aber ich kann sie nicht glücklich machen, ohne dem Übel auf den Grund zu gehen.

Er entdeckte die Wurzel des Übels: Es ist der «Sündenfall des Menschen», der Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaftsordnung. Diese Entdeckung überzeugte ihn, daß der alte Oligarch und seine Nachfolger im Grunde recht gehabt hatten, als sie Sparta gegen Athen unterstützten, und das spartanische Programm des Anhaltens jedes Wechsels übernahmen. Aber sie waren nicht weit genug gegangen; ihre Analyse war nicht hinreichend gründlich gewesen. Sie hatten die Tatsache nicht bemerkt, oder sie hatten sich nicht um sie gekümmert, daß sogar Sparta trotz seiner heroischen Anstrengungen, allen Wechsel aufzuhalten, Zeichen des Verfalls zeigte. Sogar Sparta war

bei seinen Versuchen, die Aufzucht zu überwachen, um damit die Ursachen des Verfalls, die «Variationen» und «Unregelmäßigkeiten» in der Zahl sowie der Qualität der herrschenden Rasse zu beseitigen, nicht ernsthaft genug vorgegangen⁶³. (Platon erkannte, daß der Bevölkerungszuwachs eine der Ursachen des Sündenfalls gewesen war.) Auch hatten der alte Oligarch und seine Nachfolger in ihrer Oberflächlichkeit gedacht, sie seien fähig, die guten alten Tage mit Hilfe einer Tyrannei, wie der Tyrannei der Dreißig, wiederherzustellen. Platon wußte es besser. Der große Soziologe sah klar, daß diese Tyrannen vom modernen revolutionären Geist unterstützt wurden und daß sie ihn ihrerseits anfachten; daß sie gezwungen waren, Zugeständnisse an das Volk zu machen, das Gleichberechtigung verlangte; und daß sie tatsächlich beim Zusammenbruch der Stammesherrschaft eine bedeutende Rolle gespielt hatten. Platon haßte die Tyrannei. Nur der Haß kann so scharf sehen wie Platon in seiner berühmten Beschreibung des Tyrannen. Nur ein echter Feind der Tyrannei konnte sagen, daß die Tyrannen «einen Krieg nach dem anderen anzetteln» müssen, «um das Volk das Bedürfnis nach einem General fühlen zu lassen», nach einem Retter aus äußerster Gefahr. Weder die Tyrannei noch eine der gewöhnlichen Oligarchien war die Lösung. Obgleich es absolut notwendig ist, das Volk in seinem Platz zu halten, so ist seine Unterdrückung kein Selbstzweck. Das Endziel muß die völlige Rückkehr zur Natur sein, eine völlige Reinigung der Leinwand.

Der Unterschied zwischen der Theorie Platons auf der einen Seite und der des alten Oligarchen und der Dreißig auf der anderen ist auf den Einfluß der großen Generation zurückzuführen. Der Individualismus, die Lehre von der Gleichheit der Menschen, der Glaube an die Vernunft und die Liebe für die Freiheit waren neue, mächtige und vom Standpunkt der Feinde der offenen Gesellschaft aus betrachtet, gefährliche Gedanken, die bekämpft werden mußten. Platon hatte selbst ihren Einfluß gefühlt, und er hatte sie in sich selbst bekämpft. Seine Antworten an die große Generation war eine wahrhaft große Bemühung. Es war der Versuch, das Tor wieder zu schließen, das geöffnet worden war, und die Gesellschaftsordnung dadurch zum Erstarren zu bringen, daß man auf sie den Zauber einer verlockenden Philosophie warf, die an Tiefe und Reichtum nicht ihresgleichen hatte. Auf politischem Gebiet fügte er dem alten oligarchischen Programm, gegen das einst Perikles argumentiert hatte, nur wenig hinzu⁶⁴. Aber er entdeckte, vielleicht unbewußt, das große Geheimnis des Aufstandes gegen die Freiheit, das Pareto in unseren Tagen so formuliert hat⁶⁵: *«Gefühle soll man ausnützen, statt seine Energie in fruchtlosen Versuchen zu verschwenden, sie auszumerzen.»*

Statt seine Feindschaft der Vernunft gegenüber zu zeigen, bezauberte Platon alle Intellektuellen mit seinem Tiefsinn, und er schmeichelte ihnen und begeisterte sie mit seiner Forderung, daß die Weisen herrschen sollen. Obgleich er gegen die Gerechtigkeit zu Felde zog, überzeugte er doch

alle Rechtschaffenen, daß er ihr Anwalt war. Nicht einmal sich selbst gestand er völlig ein, daß er die Gedankenfreiheit bekämpfte, für die Sokrates gestorben war; und indem er Sokrates zu seinem Verteidiger machte, überzeugte er jedermann, daß er für sie kämpfe. Platon wurde damit unbewußt der Pionier der vielen Propagandisten, die, oft in gutem Glauben, die Kunst entwickelten, moralische und humanitäre Gefühle für unmoralische und unmenschliche Zwecke zu verwenden. Und er hatte damit die überraschende Wirkung, daß er sogar große humanitäre Denker davon überzeugte, daß ihr Glaube eigentlich selbstsüchtig war⁶⁶. Und ich zweifle nicht, daß es ihm gelang, sich selbst völlig zu überzeugen. Es gelang ihm, seinen Haß gegen die individuelle Initiative und seinen Wunsch, aller Veränderung Einhalt zu tun, zur Liebe der Gerechtigkeit, des Maßhaltens und eines himmlischen Staatswesens umzugestalten, in dem jedermann zufrieden und glücklich ist und in dem niedrige Geldgier⁶⁷ durch Gesetze der Großmut und Freundschaft ersetzt ist. Dieser Traum von Einheit, Schönheit, Vervollkommnung, dieser Ästhetizismus, Holismus und Kollektivismus, ist Wirkung und Symptom des verlorenen Gruppengeistes des Stammes⁶⁸. Er drückt die Gefühle und Hoffnungen aller Menschen aus, die unter der Last der Zivilisation leiden, und er appelliert an diese Gefühle. (Es gehört zu dieser Last, daß wir uns der Unvollkommenheiten unseres Lebens, der persönlichen wie auch der institutionellen Unvollkommenheiten, immer mehr und immer schmerzlicher bewußt werden; daß

wir vermeidbares Leiden, Verschwendung und unnötige Häßlichkeit in immer größerem Ausmaße bemerken; und daß wir zur gleichen Zeit erkennen, daß es uns nicht unmöglich ist, etwas zur Verbesserung beizutragen; daß aber solche Verbesserungen ebensoschwer zu erreichen sind, als sie wichtig sind. Diese Gewißheit vergrößert die Last der persönlichen Verantwortung: wir tragen das Kreuz dafür, daß wir menschlich sind.)

VIII

Sokrates hatte sich geweigert, seine persönliche Integrität durch ein Kompromiß preiszugeben. Platon wurde mit all seinem kompromißlosen Leinwandreinigen einen Weg entlanggeführt, auf dem er seine Integrität mit jedem Schritt, den er tat, durch Kompromisse mehr und mehr einbüßte. Er wurde gezwungen, die Gedankenfreiheit und das Suchen nach der Wahrheit zu bekämpfen. Er wurde gezwungen, Lügen, politische Wunder, tabuistischen Aberglauben, die Unterdrückung der Wahrheit und schließlich die brutale Gewalt zu verteidigen. Obgleich Sokrates vor Misanthropie und Misologie gewarnt hatte, mißtraute Platon schließlich dem Menschen und fürchtete die Philosophie. Obwohl er selbst die Tyrannei haßte, mußte er sich bei einem Tyrannen um Hilfe umsehen und höchst tyrannische Maßnahmen verteidigen. Die innere Logik seines antihumanitären Ziels, die innere Logik der Macht, führte ihn unbemerkt an die gleiche Stelle, an der einst die Dreißig angekommen waren und wo später sein Freund Dion und andere der vielen

Tyrannen unter seinen Schülern landeten⁶⁹. Es glückte ihm nicht, die soziale Veränderung aufzuhalten. (Erst viel später, im Mittelalter, wurde sie durch den magischen Zauber der platonisch-aristoteleischen Wesenslehre zum Stillstand gebracht.) Statt dessen gelang es ihm, sich durch seinen eigenen Zauber an böse Kräfte zu binden, die er einst gehaßt hatte.

Was wir von Platon lernen sollten, ist somit das genaue Gegenteil der Lehre, die er uns vorträgt. Es ist eine Lektion, die nicht vergessen werden darf. So ausgezeichnet Platons soziologische Diagnose auch war, seine eigene Entwicklung beweist, daß die Therapie, die er empfahl, schlechter ist als das Übel, das er zu bekämpfen versuchte. Das Anhalten der politischen Veränderung ist kein Heilmittel; es kann kein Glück bringen. Wir können niemals zur angeblichen Unschuld und Schönheit der geschlossenen Gesellschaft zurückkehren. Unser Traum vom Himmel läßt sich auf Erden nicht verwirklichen. Sobald wir beginnen, uns auf unsere Vernunft zu verlassen, sobald wir beginnen, unsere kritischen Fähigkeiten zu üben, sobald wir den Appell persönlicher Verantwortung fühlen und damit die Verantwortung, beim Fortschritt des Wissens zu helfen, in diesem Augenblick können wir nicht mehr zu einem Zustand der Unterwerfung unter die Stammesmagie zurückkehren. Für die, die vom Baume der Erkenntnis gekostet haben, ist das Paradies verloren⁷⁰. Je mehr wir versuchen, zum heroischen Zeitalter der Stammesgemeinschaft zurückzukehren, desto sicherer landen wir bei Inquisition, Geheimpolizei und

einem romantisierten Gangstertum. Wenn wir erst mit der Unterdrückung von Vernunft und Wahrheit beginnen, dann müssen wir mit der brutalsten und heftigsten Zerstörung alles dessen enden das menschlich ist⁷¹. *Es gibt keine Rückkehr in einen harmonischen Naturzustand. Wenn wir uns zurückwenden, dann müssen wir den ganzen Weg gehen – wir müssen zu Bestien werden.*

Wir stehen hier vor einer Frage die wir klar beantworten müssen, so schwer dies für uns auch sein mag. Wenn wir von einer Rückkehr zu unserer Kindheit träumen, wenn wir versucht sind, uns auf andere zu verlassen und auf diese Weise glücklich zu sein, wenn wir vor der Aufgabe zurückschrecken, unser Kreuz zu tragen, das Kreuz der Menschlichkeit, der Vernunft und der Verantwortlichkeit, wenn wir den Mut verlieren und der Last des Kreuzes müde sind, dann müssen wir uns mit einem klaren Verständnis der einfachen Entscheidung zu stärken suchen, die vor uns liegt. Wir können wieder zu Bestien werden. Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur einen Weg, den Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich auch für Freiheit.

ANMERKUNGEN

ALLGEMEINE BEMERKUNGEN

Der Text dieses Bandes ist in sich abgeschlossen und kann ohne diese Anmerkungen gelesen werden. Man wird hier jedoch umfangreiches Material finden, das alle Leser des Werkes interessieren dürfte, wie auch Hinweise auf Streitfragen von vielleicht mehr speziellem Interesse. Leser, die die Anmerkungen wegen dieses Materials zu Rate zu ziehen wünschen, werden es vielleicht bequemer finden, wenn sie den Text eines Kapitels zuerst ohne Unterbrechung lesen und sich erst dann den Anmerkungen zuwenden.

Anmerkungen, in denen ich Material herangezogen habe, das mir zur Zeit der Abfassung des Manuskripts der ersten Auflage nicht zugänglich war (und auch andere Anmerkungen, die ich als nach 1943 zum Buche hinzugefügt kennzeichnen möchte), sind in Sterne eingeschlossen * ... *; es wurden jedoch nicht alle neuen Anmerkungen auf diese Weise gekennzeichnet. Anmerkungen des Übersetzers sind durch Kreuze + ... + gekennzeichnet.

Von den Verweiszahlen bezieht sich die erste auf die entsprechende Seite dieses Buches ([dem eBook angepaßt! Anm. eBooker](#)), die zweite auf die dortige Anmerkungsnummer.

Zu den bibliographischen Angaben: Römische Ziffern bezeichnen Bände, arabische Ziffern in dieser Reihenfolge: Jahreszahl, Seite, Zeile.

ZUR EINLEITUNG

Kants Motto: vgl. Kant, *Werke*, hg. von Cassirer IX 56 sowie Kap. 24, Anm. 41 und die dazugehörige Textstelle.

Die Begriffe «offene Gesellschaft» und «geschlossene Gesellschaft» wurden meines Wissens nach zuerst von H. Bergson in *Les deux sources de la Morale et de la Religion* verwendet. Trotz des beträchtlichen Unterschieds zwischen der Verwendungsweise dieser Ausdrücke bei Bergson und bei mir (dieser Unterschied geht zurück auf eine verschiedene Einstellung zu fast jedem philosophischen Problem) besteht zweifellos auch eine gewisse Ähnlichkeit, die ich anerkennen möchte. (Vgl. Bergsons Kennzeichnung der geschlossenen Gesellschaft a.a.O. 168 als eine «menschliche Gesellschaftsform, die frisch aus der Hand der Natur kommt».) Der wichtigste Unterschied ist jedoch dieser. Meine Begriffe verweisen gleichsam auf eine *rationalistische Unterscheidung*; die geschlossene Gesellschaft wird durch den Glauben an magische Tabus gekennzeichnet, während es die Menschen der offenen Gesellschaft gelernt haben, in gewissem Ausmaß den Tabus kritisch gegenüberzustehen und die Entscheidungen (nach einer Diskussion) auf die Autorität ihrer eigenen Intelligenz zu gründen. Hingegen hat Bergson eine Art *religiösen Unterschieds* vor Augen. Darum kann er seine offene Gesellschaftsform als das Produkt einer mystischen Intuition ansehen, während ich der Ansicht bin (Kap. 10 und 24), daß sich der Mystizismus als der Ausdruck des Verlangens nach der verlorenen Einheit

der geschlossenen Gesellschaft deuten läßt und damit als eine Reaktion gegen den Rationalismus der offenen Gesellschaft. Aus der Art, wie ich meinen Begriff «die offene Gesellschaft» im 10. Kapitel verwende, wird man sehen, daß hier eine gewisse Ähnlichkeit zu Graham Wallas' «*Großer Gesellschaftsordnung*» («*The Great Society*») vorliegt; aber mein Begriff ist auch auf eine «kleine Gesellschaftsform» anwendbar, etwa auf das Athen des Perikles, während man sich wohl vorstellen kann, daß eine «große Gesellschaftsform» erstarrt und damit geschlossen wird. Es besteht auch eine Ähnlichkeit zwischen meiner «offenen Gesellschaft» und der *Good Society*, von der W. Lippmann in seinem gleichnamigen Buch (1937) spricht. Vgl. auch Anm. 59 [2] zu Kap. 10, sowie Anm. 29, 32, 58 zu Kap. 24, sowie die zugehörigen Textstellen.

ZUM I. KAPITEL:
DER HISTORIZISMUS
UND DER SCHICKSALSMYTHOS

Zu Perikles' Motto vgl. Kap. 10, Anm. 31 und Text, 238. Platons Motto wird in Anm. 33 und 34 zu Kap. 6 und in den entsprechenden Textstellen einigermaßen ausführlich diskutiert.

42 : 1. Die Bezeichnung «Kollektivismus» verwende ich nur für eine Lehre, die die Bedeutung eines Kollektivs oder einer Gruppe wie des «Staats» (oder eines bestimmten Staates; einer Nation; einer Klasse) der Bedeutung des Individuums gegenüber hervorhebt. Der Gegensatz zwischen dem Kollektivismus und dem Individualismus wird im 6. Kapitel ausführlicher zu besprechen sein; vgl. insbesondere Kap. 6, Anm. 26, 28 und Text. Zur Gesellschaftsform der Stämme und der Idee einer «Stammeslebensform», d. h. zur Einstellung, die am Stamm, an der Horde und an ihren Lebensformen festhält, vgl. Kap. 10, insbesondere Anm. 38 (Liste der pythagoreischen Stammestabus).

42 : 2. Das bedeutet, daß die Interpretation keine empirische Information verschafft, wie in meiner *Logik der Forschung*, 1935, gezeigt wird.

42 : 3. Die Lehren vom auserwählten Volk, der auserwähl-

ten Rasse und der auserwählten Klasse haben folgendes gemeinsam: Sie alle entstanden als Reaktion gegen irgendeine Unterdrückung und gewannen auf diese Weise an Bedeutung. Die Lehre vom auserwählten Volk erhielt ihre Bedeutung zur Zeit der Gründung der jüdischen Kirche, d. h. während der Babylonischen Gefangenschaft; Graf Gobineaus Theorie von der arischen Herrenrasse war eine Reaktion des aristokratischen Emigranten auf die Behauptung, die Französische Revolution habe die teutonischen Herren mit Erfolg vertrieben. Marx' Prophezeiung vom Sieg des Proletariats ist die Antwort auf eine der düstersten Perioden der Unterdrückung und Ausbeutung in der modernen Geschichte. Vgl. damit Kap. 10, insbesondere Anm. 39, Kap. 17, insbesondere Anm. 13–15, und die entsprechenden Textstellen.

43 : 4. Eine der kürzesten und besten Zusammenfassungen der historizistischen Glaubensgrundsätze findet sich in einer radikal historizistischen Schrift, aus der am Ende der Anm. 12 zu Kap. 9 ausführlicher zitiert werden wird. Ihr Titel lautet *Christians in the Class Struggle*, ihr Verfasser ist Gilbert Cope, das Vorwort schrieb der Bischof von Bradford (*Magnificat*, Publikation Nr. 1, publiziert vom Council of Clergy and Ministers for Common Ownership 1942, 28, Maypole Lane, Birmingham 14). Wir lesen hier p. 5/6: «Allen diesen Ansichten gemeinsam ist eine gewisse Qualität von ‚Unvermeidbarkeit plus Freiheit‘. Die biologische Entwicklung, die Aufeinanderfolge der

durch den Klassenkonflikt hervorgerufenen Stadien, das Wirken des Heiligen Geistes – all das ist durch eine wohlbestimmte Bewegung auf ein Ziel zu gekennzeichnet. Diese Bewegung mag für eine gewisse Zeit durch vorsätzliches Handeln verhindert oder abgelenkt werden, es ist aber nicht möglich, ihre zunehmende Wucht zu zerstören; und obgleich das Ende nur dunkel erfaßt wird ... [so besteht doch die Möglichkeit] den Prozeß genau genug zu kennen, um seinen unvermeidlichen Verlauf zu fördern oder zu verzögern. Mit anderen Worten: Die Menschen verstehen die natürlichen Gesetze des als «Fortschritt» beobachteten Ablaufs in hinreichendem Ausmaße, so daß sie versuchen können ... den Hauptstrom entweder anzuhalten oder ... abzulenken; solche Versuche können eine gewisse Zeit hindurch den Anschein des Erfolgs haben; in Wirklichkeit sind sie aber von vorneherein zum Scheitern verurteilt.»

44 : 5. *Hegel sagte, daß er in seiner Logik die gesamte Heraklitische Philosophie «aufgehoben» (im Sinne von aufbewahrt) habe. Er bemerkte auch, daß er Platon alles verdanke. – Es ist vielleicht der Erwähnung wert, daß Ferdinand von Lassalle, einer der Begründer der deutschen sozialdemokratischen Bewegung (und, wie Marx, ein Hegelianer) zwei Bände über Heraklit geschrieben hat.*

ZUM 2. KAPITEL: HERAKLIT

45 : 1. Die Frage «Woraus besteht die Welt?» wird mehr oder weniger allgemein für das Grundproblem der frühen ionischen Naturphilosophen gehalten. Wenn wir annehmen, daß sich diese Philosophen die Welt als ein Gebäude vorstellten, dann entsteht die Frage nach dem Grundplan der Welt als Ergänzung zu der Frage nach ihrem Baustoff. Und in der Tat hören wir, daß Thales nicht nur an der Frage des Baustoffs der Welt, sondern auch an deskriptiver Astronomie und Geographie interessiert war und daß Anaximander als erster einen Grundplan, d. h. eine Karte der Erde entworfen hat. Weitere Bemerkungen über die ionische Schule und insbesondere über Anaximander als den Vorgänger Heraklits im 10. Kapitel; vgl. die Anm. 38–40 zu diesem Kapitel, insbesondere Anm. 39.

*Nach R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* 693, läßt sich das Gefühl des Schicksals bei Homer («moira») auf den orientalischen Astralmystizismus zurückverfolgen, der Raum, Zeit und das Schicksal vergöttlicht. Nach demselben Autor (*Revue de Synthèse Historique* XLI app. 16 f.) stammte Hesiods Vater aus Kleinasien und sind die Quellen seiner Idee eines Goldenen Zeitalters sowie seine Idee vom Metall in den Menschen orientalischen Ursprungs (vgl. dazu Eislers postume Studie über

Platon, Oxford 1950). Eisler zeigt auch (Jesus *Basileus* II 618 f.), daß der Gedanke der Welt als einer Gesamtheit von Dingen («Kosmos») auf die politische Theorie der Babylonier zurückgeht. Die Auffassung der Welt als ein Gebäude (als ein Haus oder ein Zelt) wird in seinem *Weltenmantel* besprochen.*

46 : 2. Vgl. Diels, *Die Vorsokratiker*, 5. Ausgabe 1934 (abgekürzt als D), Fragment 124; vgl. auch D II 423,21 f. (Die eingeschobene Negation erscheint mir methodologisch ebenso unhaltbar wie der Versuch gewisser Autoren, das Fragment überhaupt fallenzulassen; abgesehen davon folge ich Rüstows Emendation.) Bezüglich der beiden anderen Zitate dieses Absatzes vgl. Platon, *Kratylos* 401 d, 402 a/b.

Meine Interpretation der Lehren Heraklits weicht vielleicht von der gegenwärtig allgemein angenommenen Interpretation, z. B. von der Burnets ab. Leser, die Zweifel haben, ob sie überhaupt vertretbar ist, möchte ich auf meine Anmerkungen hinweisen, insbesondere auf die gegenwärtige Anmerkung und auf Anm. 6, 7 und 11, wo ich mich mit der Naturphilosophie Heraklits befaße, während ich mich im Text auf eine Darstellung der historizistischen Aspekte der Lehren Heraklits sowie auf seine Sozialphilosophie beschränke. Ich verweise außerdem auf das 4., das 9. und insbesondere auf das 10. Kapitel, in dessen Licht die Philosophie des Heraklit, so, wie ich sie sehe, als eine einigermaßen charakteristische Reaktion auf die soziale Revolution erscheint, deren Zeuge Heraklit

war. Vgl. auch Anm. 39 und 59 zum 10. Kapitel (und Text) sowie die allgemeine Kritik der Methoden von Burnet und Taylor in Anm. 56 zu jenem Kapitel.

Wie ich im Text angedeutet habe, bin ich (wie auch andere Autoren, z. B. Zeller und Grote) der Ansicht, daß die Lehre von der in Fluß befindlichen Welt die zentrale Lehre Heraklits ist. Im Gegensatz dazu behauptet Burnet (*Early Greek Philosophy* 2, Aufl. 163), sie sei «kaum der zentrale Punkt im System» Heraklits. Aber eine nähere Betrachtung seiner Argumente (158 f.) konnte mich nicht im mindesten davon überzeugen, daß die grundlegende Entdeckung Heraklits in der abstrakten metaphysischen Lehre besteht, «die Weisheit sei nicht das Wissen von vielen Dingen, sondern das Gewahr werden der grundsätzlichen Einheit widerstreitender Gegensätze», wie Burnet es ausdrückt. Die Einheit der Gegensätze ist sicher ein wichtiger Teil der Lehren Heraklits; sie läßt sich aber aus der konkreteren und intuitiv eher einsichtigen Lehre des allgemeinen Fließens herleiten (soweit sich solche Dinge überhaupt herleiten lassen; vgl. Anm. 11 zu diesem Kapitel und Text); dasselbe gilt von Heraklits Lehre vom Feuer (vgl. Anm. 7 dieses Kapitels).

Autoren, die wie Burnet behaupten, daß die Lehre vom allgemeinen Fluß nicht neu war und daß die frühen Ionier sie vorweggenommen hatten, sind unbewußte Zeugen der Originalität Heraklits; denn sie können auch jetzt, 2400 Jahre nach Heraklits Tod, noch immer nicht verstehen, worauf es diesem Philosophen eigentlich ankam. Sie

sehen nicht den Unterschied zwischen einer Strömung oder einer kreisenden Bewegung *innerhalb* eines Gefäßes, eines Gebäudes oder eines kosmischen Rahmens, d. h. *innerhalb einer Gesamtheit von Dingen* (ein Teil der Lehre Heraklits läßt sich wohl auf diese Weise verstehen; das gilt aber nur für seine weniger originellen Äußerungen; siehe weiter unten) und einer universellen Bewegung, Veränderung, einem universellen Fluß, der *alles*, sogar das Gefäß, den Rahmen selbst, umfaßt (vgl. Lukian in DI 190) und den Heraklit beschreibt, wenn er die Existenz auch nur *eines* festen Dinges leugnet. (In gewisser Hinsicht hatte Anaximander mit der Auflösung des Rahmens begonnen, aber zur Lehre vom universellen Fluß war der Weg noch weit. Vgl. auch Anm. 15 [4] zu Kap. 3.)

Die Lehre von der im Fluß befindlichen Welt zwingt Heraklit, die *scheinbare Stabilität* der Dinge dieser Welt (und andere typische Regelmäßigkeiten) *zu erklären*. Dieser Versuch führt ihn dazu, gewisse weitere Theorien zu konzipieren, so insbesondere seine Lehre vom Feuer (vgl. Anm. 7 dieses Kapitels) und seine Lehre von den Naturgesetzen (Anm. 6.) In diesen Erklärungen der scheinbaren Stabilität der Welt zieht er oft die Theorien seiner Vorgänger heran; zum Beispiel ihre Lehre von der Verdünnung und Verdichtung und ihre Lehre vom Kreislauf des Himmels wird zu einer allgemeinen Theorie der Zirkulation der Materie und periodischer Abläufe weiter fortentwickelt. Aber dieser Teil seiner Lehren spielt meiner Ansicht nach keine zentrale Rolle,

sondern ist der Lehre vom Fluß untergeordnet. Er ist gewissermaßen apologetisch, denn er versucht die neue und revolutionäre Idee vom universellen Fluß mit der allgemeinen Erfahrung wie auch mit den Lehren seiner Vorgänger in Einklang zu bringen. Ich halte Heraklit daher nicht für einen mechanischen Materialisten, der so etwas wie die Erhaltung und den Kreislauf der Materie und der Energie lehrte; diese Möglichkeit scheint mir durch seine magische Einstellung zu den Naturgesetzen ausgeschlossen zu sein sowie durch seine Theorie von der Einheit der Gegensätze, die seinen Mystizismus noch unterstreicht.

Meine Behauptung, daß der allgemeine Fluß die zentrale Lehre Heraklits darstellt, wird, wie ich glaube, von Platon bestätigt. Die überwältigende Mehrzahl seiner ausdrücklichen Hinweise auf Heraklit (*Kratylos* 401 d, 402 a/ b, 411, 437 ff., 440; *Theait.* 153 c/d, 160d, 177 c, 179 d f., 182 a ff., 183a ff., vgl. auch *Gastmahl* 207 d, *Phil.* 43 a; vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik* 987 a, 33, 1010a 13, 1078 b 13) zeugen von dem außerordentlichen Eindruck, den diese seine zentrale Lehre auf die Denker jener Epoche machte. Diese geraden und klaren Zeugnisse sind viel stärker als eine zugestandenermaßen interessante Stelle (*Soph.* 242 d f., die bereits von Überweg und Zeller in Zusammenhang mit Heraklit zitiert wurde), die den Namen Heraklits nicht erwähnt und auf die Burnet seine Interpretation zu gründen sucht. (Sein zweiter Zeuge, Philon Judaeus, kommt im Vergleich mit der Zeugenschaft Platons und

Aristoteles' kaum in Betracht.) Aber sogar diese Stelle aus dem *Sophisten* stimmt mit unserer Interpretation völlig überein. (Zu Burnets einigermaßen schwankendem Urteil über den Wert dieser Stelle vgl. Kap. 10, Anm. 56 [7].) Die Entdeckung Heraklits, daß die Welt nicht die Gesamtheit der *Dinge*, sondern der *Ereignisse* oder Vorgänge (oder *Tatsachen*) ist, ist keineswegs trivial; man kann dies vielleicht daraus ermessen, daß Wittgenstein es jüngst für notwendig befunden hat, diesen Umstand wieder zu betonen: «Die Welt ist die Gesamtheit der *Tatsachen*, nicht der *Dinge*» (vgl. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921/22, Satz 1,1; Hervorhebungen von mir).

Ich fasse zusammen. Ich halte die Lehre von der in Fluß befindlichen Welt für fundamental, und ich glaube, daß sie aus Heraklits sozialen Erfahrungen hervorstammte. Alle anderen von Heraklit vertretenen Theorien sind ihr in gewisser Hinsicht untergeordnet. Die Lehre vom Feuer (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 984 a 7, 1067 a 2; auch 989 a 2, 996 a 9, 1001 a 15; *Physik* 205 a 3) ist meiner Ansicht nach seine wichtigste Lehre auf dem Gebiet der Naturphilosophie; sie stellt einen Versuch dar, die Lehre vom Fluß mit unserer Erfahrung stabiler Dinge vereinbar zu machen, sie stellt ein Bindeglied mit den älteren Kreislauftheorien dar, und sie führt zu einer Theorie der Gesetze. Die Lehre von der Einheit der Gegensätze halte ich dem gegenüber für weniger zentral und für abstrakter; sie ist ein Vorläufer einer Art Logik oder Methodologie (und inspirierte als solche Aristoteles, seinen Satz vom Wider-

spruch zu formulieren), und sie steht in Verbindung mit seinem Mystizismus.

47 : 3. W. Nestle, *Die Vorsokratiker*, 1905, 355.

48 : 4. Von den acht in diesem Absatz zitierten Stellen stammt [1] und [2] aus dem Fragment D 121. Die übrigen aus den Fragmenten: [3]: D 29 (vgl. Platons Staat 586 a/b) ... [4]: D 104 ... [5]: D 39 (vgl. D I 65, Bias, 1) ... [6]: D 17 ... [7]: D 33 ... [8]: D 44. +Bei der Übersetzung aus dem Englischen wurde Nestle a.a.O. soweit als möglich verglichen.+

49 : 5. Die drei Stellen dieses Absatzes stammen aus den folgenden Fragmenten: [1] und [2]: vgl. D 91; in bezug auf [1] vgl. auch Anm. 2 zu diesem Kapitel. [3]: D74.

51 : 6. Die beiden Stellen sind D 31 und D 90.

51 : 7. Über Heraklits «Maße» (oder Gesetze, oder Perioden) vgl. D 30, 31, 94 (D 31 verbindet «Maß» und «Gesetz» [*logos*]).

Die fünf weiter unten in diesem Absatz zitierten Stellen entstammen den folgenden Fragmenten: [1]: DI 141,10 (vgl. *Diog. Laert.* IX 7). [2]: D 94 (vgl. Anm. 2, Kap. 5) ... [3]: D 100 ... [4]: D 30 ... [5] D 66.

[1] Die Idee des Gesetzes *entspricht* der Idee der Veränderung oder des Flusses, da nur Gesetze oder Regelmäßigkeit

ten innerhalb des Flusses die scheinbare Stabilität der Welt zu erklären vermögen. Die auffallendsten Regelmäßigkeiten innerhalb der wechselnden Welt, die dem Menschen bekannt sind, sind die natürlichen Perioden: der Tag, der Mondmonat, das Jahr (die Jahreszeiten). Heraklits Lehre von den Gesetzen ist meiner Ansicht nach ein logisches Zwischending zwischen der vergleichsweise neuen Ansicht von «kausalen Gesetzen» (die später von Leukippos und insbesondere von Demokrit vertreten wurde) und Anaximanders dunklen Schicksalsmächten. Heraklits Gesetze sind noch immer «magisch», d. h., er hat noch nicht zwischen abstrakten, kausalen Regelmäßigkeiten und solchen Gesetzen unterschieden, die, wie die Tabus, durch Sanktionen durchgesetzt werden. (In bezug auf diesen Punkt vgl. Anm. 2 zu Kap. 5.) Es scheint, daß diese Lehre vom Schicksal mit der Theorie eines «Großen Jahres» oder eines «Großen Kreislaufs» von 18 000 oder 36 000 gewöhnlichen Jahren verbunden war. (Vgl.z. B. J. Adams Ausgabe von Platons *Staat*, *The Republic of Plato* II 303.) Es wäre meiner Ansicht nach sicher unzutreffend, wenn wir aus dieser Lehre schließen wollten, daß Heraklit nicht wirklich an einen allgemeinen Fluß, eine allgemeine Bewegung glaubte, sondern nur an verschiedene Zirkulationen, die ständig die Stabilität des Rahmens wiederherstellten; ich halte es aber für möglich, daß es ihm schwierig war, sich ein Gesetz der Veränderung oder sogar ein Schicksalsgesetz vorzustellen, das nicht in einem gewissen Ausmaß periodisch war (vgl. auch Anm. 6 zu Kap. 3).

[2] Das Feuer spielt in Heraklits Naturphilosophie eine zentrale Rolle. (Es ist möglich, daß sich hier die Spuren persischen Einflusses bemerkbar machen.) Die Flamme ist das offenkundige Symbol eines Flusses oder eines *Prozesses, der in vieler Hinsicht als ein Ding erscheint*. Sie erklärt damit die Erfahrung stabiler Dinge und bringt diese Erfahrung mit der Lehre vom Fluß in Einklang. Diese Idee läßt sich leicht auf lebende Körper ausdehnen, die den Flammen gleichen, aber langsamer brennen. Heraklit lehrte, daß sich *alle* Dinge in Fluß befinden und daß *alle* dem Feuer gleichen; nur hat ihr Fluß verschiedene «Maße» oder Bewegungsgesetze. Die «Schale» oder das «Gefäß», in dem das Feuer brennt, verändert sich viel langsamer als das Feuer, sie ist aber nichtsdestoweniger der Veränderung unterworfen. Sie bewegt sich, sie hat ihr Gesetz und ihr Schicksal: sie wird am Ende vom Feuer verbrannt und aufgezehrt, auch wenn die Erfüllung ihres Geschicks längere Zeit in Anspruch nimmt. Daher wird «das Feuer, wenn es hereinbricht, alles richten und ergreifen» (D 66).

Das Feuer ist somit gleichzeitig das Symbol und die Erklärung der scheinbaren Ruhe der Dinge, trotz der Tatsache, daß ihr Zustand in Wirklichkeit ein Zustand des Fließens ist. Es ist aber auch das Symbol der Verwandlung der Materie aus einem Stadium (Brennstoff) in ein anderes (Rauch). Es ist daher das Bindeglied zwischen Heraklits intuitiver Weltanschauung auf der einen Seite und den Verdünnungs- und Verdichtungstheorien

seiner Vorgänger auf der anderen. Gleichzeitig ist aber das Aufflammen und das Verlöschen des Feuers, das in Übereinstimmung mit dem Maß des vorhandenen Brennstoffes geschieht, ein Beispiel eines Gesetzes. Verbinden wir dies mit einer Art von Periodizität, so erhalten wir eine Erklärung der Regelmäßigkeiten natürlicher Perioden, wie der Periode des Tages oder des Jahres. (Dieser Gedankengang spricht gegen Burnets Zweifel an den traditionellen Berichten, nach denen Heraklit an die periodische Wiederkehr eines Großen Feuers glaubte: dieses periodische Große Feuer war aller Wahrscheinlichkeit nach mit seinem Großen Jahr verbunden; vgl. Aristoteles, *Physik* 205 a3 und D 66.)

52 : 8. Die dreizehn in diesem Absatz zitierten Stellen stammen aus den folgenden Fragmenten: [1]: D 123. [2]: D 93. [3]: D 40. [4]: D 73. [5]: D 89. Zu [4] und [5] vgl. Platons *Staat*, 476 c f. und 520 c. [6]: D 19. [7]: D 34. [8]: D 41. [9]: D 2. [10]: D 113. [11]: D 10. [12]: D 32. [13]: D 64.

54 : 9. Folgerichtiger als die meisten historizistischen Ethiker ist Heraklit ein Positivist in moralischer und jurisdischer Hinsicht (zum Problem des ethischen Positivismus und des Rechtspositivismus vgl. 5. Kapitel): «Den Göttern ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen» (D 102; vgl. Stelle [8] in Anm. 11). Daß Heraklit der erste Rechtspositivist war, wird von Platon bezeugt

(*Theait.* 177 c/d). Über den moralischen und juristischen Positivismus im allgemeinen vgl. Kap. 5 und Kap. 22. +Daneben hebt er die Dynamik des positiven Rechts hervor, den Umstand, daß Recht entsteht und vergeht. Nach Platon (*Kratylos* 413 a–g) setzt er die Gerechtigkeit dem Feuer gleich. Damit wird auch die Rechtsordnung ein Teil der einzigen, alle Wesen gleichmäßig umfassenden Ordnung. Verdroß-Droßberg (*Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1946, 3 1 ff.) verweist darauf, daß diese Auffassung gegenüber Hesiod einen Rückschritt darstellt. Er macht (a.a.O. 17) geltend, daß Hesiod als erster zwischen der Welt des naturgesetzlichen Seins und der des sittlich-rechtlichen Sollens unterschieden habe, und er zitiert zur Bestätigung die folgende Stelle (*Werke und Tage*, Vers 274 ff.):

«Perses, o möchtest du dies im Herzen bewahren,
Höre immer aufs Recht und niemals übe Gewalttat,
Denn diesen Nomos erteilte Kronion den Menschen.
Bestien zwar und Fische und flügelspannende Vögel
Mögen einander verschlingen, denn sie ermangeln
des Rechts.
Aber den Menschen verlieh er das Recht,
Das höchste der Güter.»

Heraklit aber «kennt ... kein selbständiges Reich der Dike, sondern das Recht selbst ist Streit», wie er «mit einer deutlichen Spitze gegen Hesiod betont» (Verdroß-

Droßberg a.a.O. 31). (Vgl. aber Anm. 3, Kap.5.) Fragment 114 («nähren sich doch alle menschlichen Nomoi von dem einen göttlichen») wird allgemein als zur Auffassung Heraklits als eines Rechtspositivisten im Gegensatz stehend angenommen. Verdroß a.a.O. verweist aber (a) darauf, daß an der fraglichen Stelle das Wort «ernähren» erscheint, und (b) darauf, daß eine solche Interpretation nicht den Zusammenhang beachtet, an dem der Satz auftritt. Beachtet man diesen, so ergibt sich, daß nicht von einem göttlichen normativen Gesetz die Rede ist (zu dieser Bezeichnung vgl. Kap. 5), das die Geltung der menschlichen Nomoi begründet, sondern von einem Nomos des Kampfes, der den menschlichen Nomoi die Kraft gibt, sich durchzusetzen. «So ist zwar nicht der Inhalt des Rechts kosmisch verankert, wohl aber sein Wesen, da es als Streit dem allgemeinen Gesetze des Kampfes unterworfen ist» (a.a.O. 32). Die Ansicht, daß Recht entsteht und vergeht, führt Heraklit zum Relativismus. Zur Kritik dieser Verbindung vgl. Kap. 5.+

54 : 10. Die zwei in diesem Absatz zitierten Stellen stammen aus: [1]: D 53. [2]: D 80.

55 : 11. Die neun in diesem Absatz zitierten Stellen sind: [1]: D 126. [2]: D 111. [3]: D 88. [4]: D 51. [5]: D 8. [6]: D 60. [7]: D 59. [8]: D 102 (vgl. Anm. 9). [9]: D 58. (Vgl. Aristoteles, *Physik* 185 b20.)

Fluß, Wechsel oder Veränderung muß der Übergang

von einem Zustand oder einer Eigenschaft oder einer Lage in einen anderen Zustand (Eigenschaft oder Lage) sein. Insofern als der Fluß etwas voraussetzt, das sich verändert, muß dieses Etwas identisch dasselbe bleiben, wenn es auch einen entgegengesetzten Zustand, eine entgegengesetzte Eigenschaft oder eine entgegengesetzte Lage annimmt. Dies verbindet die Lehre vom Fluß mit der Lehre von der Einheit der Gegensätze (vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b 25, 1024 a 24 und 34, 1062 a 32, 1063 a 25) sowie auch mit der Lehre von der Einheit aller Dinge: alle Dinge sind nur verschiedene Phasen oder Erscheinungsformen ein und desselben wechselnden Etwas (des Feuers).

Ob «der Weg nach oben» und «der Weg nach unten» ursprünglich als gewöhnliche Wege vorzustellen waren, die einen Berg hinan- und dann wieder hinabführen (oder etwa: die nach oben führen vom Standpunkt dessen, der sich unten befindet, und hinunter vom Standpunkt dessen, der sich oben befindet), und ob diese Metapher erst später auf die Kreisprozesse Anwendung fand, auf den Weg, der von der Erde aus über das Wasser (vielleicht den flüssigen Brennstoff in einer Schale?) zum Feuer und wieder zurück vom Feuer durch das Wasser (Regen?) zur Erde führt; oder ob Heraklits Weg nach oben und nach unten von ihm von Anfang an auf diesen Kreisprozeß der Materie angewendet wurde, das läßt sich natürlich nicht entscheiden. (Ich halte aber angesichts der großen Zahl ähnlicher Ideen in den Fragmenten Heraklits die erste

Alternative für die wahrscheinlichere; vgl. dazu den Text dieses Kapitels.)

56 : 12. Die vier zitierten Stellen sind: [1]: D 24. [2]: D 25 (eine bessere Übersetzung, die Heraklits Wortspiel mehr oder weniger beibehält, würde lauten: «Größrer Tod gewinnt größres Los»; vgl. Platons *Gesetze* 903 d/e; man stelle dies dem *Staat* 617 d/e gegenüber). [3]: D 29 (ein Teil der Fortsetzung ist weiter oben zitiert; vgl. Stelle [3] in Anm.4). [4]: D 49.

57 : 13. Es ist sehr wahrscheinlich (vgl. Meyers *Geschichte des Altertums*, insbesondere Bd. I), daß so charakteristische Lehren wie die Lehre vom auserwählten Volk in diesem Zeitraum entstanden sind und daß sie außer der jüdischen auch verschiedene andere Erlösungsreligionen hervorgebracht haben.

57 : 14. Comte, der in Frankreich eine historizistische Philosophie entwickelte, die sich von der preußischen Version Hegels nicht sehr unterscheidet, versuchte wie dieser der revolutionären Flut entgegenzutreten. (Vgl. F. A. v. Hayek, *The Counter-Revolution of Science, Economica* N. S. VIII 1941 119 ff., 281 ff.) Bezüglich Lassalles Interesse an Heraklit siehe Anm. 4 zu Kap. 1. – Der Parallelismus zwischen der Geschichte der historizistischen Ideen und der Geschichte der Entwicklungsideen ist in diesem Zusammenhang von Interesse. Die letzteren gehen auf

den Halbherakliteianer Empedokles zurück (Platons Fassung wird in Anm. 1 zu Kap. 11 beschrieben); und sie wurden in England, wie auch in Frankreich, zur Zeit der Französischen Revolution wiederbelebt.

ZUM 3. KAPITEL:
PLATONS IDEENLEHRE

58 : 1. Zu dieser Erklärung des Ausdrucks «Oligarchie» vgl. auch das Ende der Anm. 44 und 57, Kap. 8.

58 : 2. Vgl. insbesondere Anm. 48, Kap. 10.

59 : 3. Vgl. Kap. 7, Ende, insbesondere Anm. 25, sowie Kap. 10, insbesondere Anm. 69.

59 : 4. Vgl. *Diogenes Laertius* III 1. – Zu Platons Familienverbindungen, insbesondere zur Sage der Abstammung der Familie seines Vaters von Kodros «und sogar vom Gotte Poseidon selbst», vgl. Grote, *Plato and other Companions of Socrates* I 1875 114. (Vgl. jedoch die ähnliche Bemerkung über die Familie des Kritias, d. h. die Familie der Mutter Platons in E.Meyer, *Geschichte des Altertums* V 1922 66.) Von Kodros sagt Platon *im Gastmahl* (204.6): «Nehmt ihr an, daß Alkestis, ... oder Achilles, ... oder daß euer eigener Kodros den Tod gesucht hätte – *um das Königtum für seine Kinder zu retten* – hätten sie nicht alle für ihre Tapferkeit den unsterblichen Nachruhm erwartet, den wir ihnen ja auch gewährt haben?» Platon rühmt die Familie des Kritias (d. h. seiner Mutter) im frühen *Charmides* (157 e ff.) und im späten *Timaios* (20 e), wo die Familie auf den

athenischen Archonten Dropides, den Freund Solons, zurückverfolgt wird.

59 : 5. Die zwei autobiographischen Zitate, die in diesem Absatz folgen, sind dem *siebenten Brief* (325) entnommen. Platons Autorenschaft der *Briefe* ist von einigen bedeutenden Gelehrten bezweifelt worden. (Dies vielleicht ohne genügende Grundlage; ich halte Fields Behandlung dieses Problems für sehr überzeugend; vgl. Anm. 59, Kap. 10; andererseits erscheint mir sogar der *siebente Brief* einigermaßen verdächtig – er wiederholt zu viel Dinge, die wir bereits aus der *Apologie* kennen, und sagt zu viel, was die Situation erfordert und trivial ist.) Ich habe mich daher bemüht, meine Interpretation des Platonismus hauptsächlich auf die wichtigsten der Dialoge zu gründen; sie steht aber auch in guter Übereinstimmung mit den *Briefen*. Zur Bequemlichkeit des Lesers folgt hier eine Liste der im Text häufig erwähnten platonischen Dialoge in ihrer wahrscheinlich historischen Reihenfolge (vgl. Anm. 56 [8], Kap. 10): *Kriton/Apologie/Euthyphron*; *Protagoras/Menon/Gorgias*; *Kratylos/ Menexenos/Phaidon*; *Staat*; *Parmenides/Theaitetos*; *Sophistes/Staatsmann* (oder *Politiker*)/*Philebos*; *Timaios/Kritias*; *Gesetze*.

61 : 6. [1] Platon hat nirgends klar behauptet, daß *historische* Entwicklungen *zyklischen* Charakter haben. Er spielt jedoch in mindestens vier Dialogen auf diese Annahme an, nämlich im *Phaidon*, im *Staat*, im *Staatsmann* und

in den *Gesetzen*. An allen diesen Stellen spielt Platons Theorie möglicherweise auf das Große Jahr Heraklits an (vgl. Anm. 6, Kap. 2). Es mag aber sein, daß sich die Anspielung nicht direkt auf Heraklit bezieht, sondern auf Empedokles, dessen Lehre (vgl. auch *Aristot., Metaphys.* 1000 a 25 f.) Platon bloß für eine «mildere» Fassung der Herakliteischen Theorie der Einheit allen Flusses hielt. Er sagt dies in einer berühmten Stelle des *Sophisten* (242 e f.). Nach dieser Stelle und nach Aristoteles (*De Gen. Corr. B* 6 334 a 6) gibt es einen historischen Kreislauf, der eine Periode der Herrschaft der Liebe und eine Periode der Herrschaft des Herakliteischen Streites umfaßt, und Aristoteles teilt uns mit, daß die gegenwärtige Periode nach Empedokles «nunmehr ebenso eine Periode der Herrschaft des Streites sei, wie sie früher eine Periode der Herrschaft der Liebe war». Diese Behauptung, daß der Fluß unserer eigenen kosmischen Periode eine Art Kampf und damit schlecht ist, stimmt genau sowohl mit den Theorien als auch den Erfahrungen Platons über ein.

Die Länge des Großen Jahres ist wahrscheinlich identisch mit dem Zeitraum, nach dem *alle* himmlischen Körper wieder in dieselbe relative Lage zurückkehren, in der sie sich am Ausgangspunkt der Periode befanden. (Damit wäre diese Periode das kleinste gemeinschaftliche Vielfache der Umlaufzeiten der «sieben Planeten».)

[2] Die unter [1] erwähnte Stelle des *Phaidon* spielt zuerst auf Heraklits Theorie der Veränderung an, nach der ein Zustand zu einem entgegengesetzten Zustand

führt und ein Gegensatz in den anderen übergeht: «Was geringer wird, muß größer gewesen sein ...» (70 e/71 a). Hierauf wird ein zyklisches Entwicklungsgesetz angedeutet: «Gibt es nicht zwei Prozesse, die für immer fort dauern und die von einem Extrem zu seinem Gegensatz führen und wieder zurück ...?» (a.a.O.). Und ein wenig später (72 a/b) lautet das Argument so: «Wenn die Bewegung nur in einer Geraden fortschritte, und wenn es in der Natur keinen Ausgleich, also keinen Kreislauf gäbe ... dann müßten am Ende alle Dinge dieselben Eigenschaften annehmen ... und es fände keine weitere Entwicklung statt.» Es scheint, daß die allgemeine Tendenz des *Phaidon* optimistischer ist als die der späteren Dialoge (und auch mehr Glauben an den Menschen und an die menschliche Vernunft zeigt); jedoch wird in diesem Dialog nicht direkt auf die menschlich-historische Entwicklung Bezug genommen.

[3] Das geschieht aber im *Staat*; dieser Dialog enthält (im VIII. und IX. Buch) eine ausführliche Beschreibung des historischen Verfalls; wir werden sie im 4. Kapitel besprechen. Diese Beschreibung wird durch Platons Mythos von der Zahl und vom Sündenfall des Menschen eingeleitet, der im 5. und im 8. Kapitel ausführlicher behandelt werden wird. J. Adam nennt in seiner Ausgabe des *Staates, The Republic of Plato* (1902, 1921) diesen Mythos mit Recht «den Rahmen, in den Platons ‚Geschichtsphilosophie‘ gefügt ist» (II 210). Der Mythos enthält keine ausdrückliche Behauptung über den zyklischen Charakter

der Geschichte, sondern nur einige ziemlich mysteriöse Winke, die sich nach Aristoteles' (und Adams) interessanter, aber unsicherer Interpretation möglicherweise als Anspielungen auf das Große Jahr Heraklits, d. h. auf die zyklische Entwicklung, deuten lassen. (Vgl. Anm. 6, Kap. 2, und Adam a.a.O. II 303; die dort über Empedokles gemachte Bemerkung [303 f.] bedarf der Korrektur; vgl. [1] dieser Anm.)

[4] Weiter ist der Mythos des *Staatsmannes* (268 e–274 c) zu erwähnen. Nach diesem Mythos steuert Gott während eines halben Kreislaufs der großen Weltperiode die Welt selbst. Sobald er das Steuer losläßt, beginnt die Welt, die sich bisher vorwärts bewegt hat, wieder zurückzurollen. Wir haben also zwei Halbperioden oder Halbkreise innerhalb des vollen Zyklus anzunehmen: eine Bewegung nach vorne, in der Gott führt, die gute Periode ohne Krieg und Streit, und eine rückschreitende Bewegung, wenn Gott die Welt verläßt, die eine Periode zunehmender Unordnung und zunehmenden Streites ist. Dies ist natürlich die Periode, in der wir leben. Schließlich verderben die Dinge so sehr, daß Gott das Steuer wieder in die Hand nimmt und die Bewegung umkehrt, um so die Welt vor der völligen Zerstörung zu retten.

Dieser Mythos zeigt eine große Ähnlichkeit mit dem oben unter [1] erwähnten Mythos des Empedokles und wahrscheinlich auch mit dem Großen Jahr Heraklits. – Adam (a.a.O. II 296 f.) macht auch auf Ähnlichkeiten mit Hesiods Mythos aufmerksam. *Einer der Punkte, die

eine Anspielung auf Hesiod enthalten, ist der Hinweis auf ein Goldenes Zeitalter des Kronos; es ist wichtig, zu bemerken, daß die Menschen dieses Zeitalters der Erde entsprossen sind. Dies schafft einen Berührungspunkt mit dem Mythos der Erdgeborenen und der Metalle im Menschen, der im *Staat* (414 b ff. und 546 e f.) eine Rolle spielt; vgl. unten Kap. 8. Eine Anspielung auf den Mythos der Erdgeborenen findet sich auch im *Gastmahl* (191 b); diese Anspielung bezieht sich möglicherweise auf die populäre Behauptung, daß die Athener autochthon (erdgeboren) sind «wie die Heuschrecken». (Vgl. Kap. 4, Anm. 32 [1]e sowie Kap. 8, Anm. 11 [2].)*

Später jedoch, im *Staatsmann* (191 b), wo die sechs unvollkommenen Regierungsformen dem Grad ihrer Unvollkommenheit entsprechend angeordnet werden, ist jede Andeutung einer zyklischen Theorie der Geschichte verschwunden. Vielmehr erscheinen hier die sechs Formen, die entarteten Nachbilder des vollkommenen oder besten Staates (vgl. *Staatsmann* 293 d/e; 297 c; 303 b) allesamt als Stufen im Verfallsprozeß; d. h. sobald es zu konkreteren historischen Problemen kommt, beschränkt sich Platon hier wie auch im *Staat* auf denjenigen Teil des Kreises, der zum Verfall führt.

*[5] Ähnliches gilt für die *Gesetze*. Im III. Buch, 676 b/c–677 b wird eine Art Kreislauftheorie skizziert, und Platon untersucht auch den Beginn eines der Zyklen mit größerer Ausführlichkeit; und in 678 e und 679 c erweist sich dieser Beginn als ein Goldenes Zeitalter, so daß der

darauffolgende Bericht wieder nur von Entartung spricht. – Es sei erwähnt, daß Platons Lehre von der göttlichen Natur der Planeten sowie seine Lehre, daß die Götter das Leben der Menschen beeinflussen (und auch sein Glauben an das Wirken kosmischer Kräfte in der Geschichte), bei den astrologischen Spekulationen der Neuplatoniker eine wichtige Rolle spielten. Alle drei Theorien kann man in den *Gesetzen* finden. (Vgl. z. B. 821 b–d und 899 b; 899 d–905 d; 677 a ff., vgl. auch die *Epinomis*.) Man muß sich vergegenwärtigen, daß die Astrologie den Glauben an ein vorherbestimmtes und vorhersagbares Schicksal mit dem Historizismus teilt; weiter teilt sie mit einigen wichtigen Spielarten des Historizismus (insbesondere mit dem Platonismus und dem Marxismus) die Ansicht, daß wir trotz der Möglichkeit, die Zukunft vorauszusagen, dennoch einen gewissen Einfluß auf sie haben können, und das insbesondere dann, wenn wir wissen, was geschehen wird.*

[6] Abgesehen von diesen dürftigen Anspielungen gibt es kaum einen Hinweis, der uns zeigen würde, daß Platon den aufsteigenden oder vorwärtsschreitenden Teil des Kreises ernst genommen hat. Wir kennen aber neben der detaillierten Beschreibung des *Staates* und neben der in [5] zitierten Darstellung zahlreiche Bemerkungen, die beweisen, daß er sehr ernsthaft an die abwärts gerichtete Bewegung, an den Verfall der Geschichte geglaubt haben muß. Hier sind vor allem der *Timaios* und die *Gesetze* heranzuziehen.

[7] Im *Timaios* (42 b f., 90 e ff., und insbesondere 91 d f.; vgl. auch *Phaidros* 248 d f.) führt Platon eine Theorie ein, die man eine *Theorie des Ursprungs der Arten durch Degeneration* nennen könnte (vgl. Text zu Anm. 4, Kap. 4, sowie Anm. 11 zu Kap. 1 des zweiten Bandes): Männer entarten, werden zu Weibern und weiterhin zu niederen Tieren.

[8] Im dritten Buch der *Gesetze* (vgl. auch Buch IV 713 a ff.; siehe jedoch die kurze Anspielung auf einen Kreislauf, die wir oben erwähnt haben) finden wir eine ziemlich ausführliche Theorie des historischen Verfalls, die der des Staates zum Großteil analog ist. Vgl. auch das nächste Kapitel, insbesondere Anm. 3, 6, 7, 27, 31, 44.

63 : 7. G. C. Field, *Plato and His Contemporaries*, 1930 91, drückt eine ähnliche Meinung von den politischen Zielen Platons aus. Er schreibt: «Man kann das Hauptziel der Philosophie Platons in der Wiedererrichtung von Maßstäben des Denkens und Verhaltens für eine Zivilisation sehen, die knapp vor ihrer Auflösung zu stehen schien.» +Ähnlicher Ansicht ist Verdroß-Droßberg (*Grundlinien* 73) über das, «was Platon unter ‚Philosophie‘ versteht. Es ist keine Theorie der reinen Erkenntnis, sondern *praktische* Philosophie.» (Hervorhebung im Original.)+ Vgl. auch Kap. 6, Anm. 3 sowie Text.

65 : 8. Im Gegensatz zu John Burnet und A. E. Taylor glaube ich, daß die Lehre von den Formen und Ideen, obgleich sie Platon in den Mund seines Hauptsprechers Sokrates

legt, fast zur Gänze Platon selbst zuzuschreiben ist. Ich folge dabei der Mehrzahl der älteren und einer guten Zahl zeitgenössischer Autoritäten (z. B. G. C. Field, F. M. Cornford, A. K. Rogers). Obwohl die platonischen Dialoge die einzige Quelle sind, die uns aus erster Hand von den Lehren des Sokrates berichten, so scheint es mir doch, daß man in ihnen zwischen «sokratischen», das heißt historisch wahren, und «Platonischen» Zügen des Hauptsprechers Platons, «Sokrates», unterscheiden kann. Das sogenannte sokratische Problem wird in den Kapiteln 6, 7, 8 und 10 weiter diskutiert werden; vgl. insbesondere Kap. 10, Anm. 56.

65 : 9. Den Ausdruck «Sozialtechnik» oder «Technik des sozialen Auf- und Umbaus» (social engineering) scheint zuerst Roscoe Pound in seiner *Introduction to the Philosophy of Law* 1922 99 verwendet zu haben. Er verwendet ihn im Sinne einer Technik von Einzelproblemen. Eine andere Verwendungsweise findet sich bei M. Eastman, *Marxism: is it Science?* 1940. Ich las Eastmans Buch erst, nachdem der Text meines eigenen Buches fertiggestellt war; mein Ausdruck «Sozialtechnik» («Technik des sozialen Aufbaus») wird daher ohne jede Absicht verwendet, auf die Terminologie Eastmans anzuspieren. Soweit ich sehen kann, empfiehlt Eastman ein Vorgehen, das ich im 9. Kapitel als «Technik der Ganzheitsplanung» oder «utopistische Technik» kritisieren werde; vgl. Kap. 9, Anm. 1. – Vgl. auch Kap. 5, Anm. 18 [3]. Der erste Sozialtechniker

scheint der Stadtplaner Hippodamos von Milet gewesen zu sein. (Vgl. Aristoteles, *Politik* 1276b 22, und R.Eisler, *Jesus Basileus* II 754.)

Der Ausdruck «Soziale Technologie» wurde mir von Professor C. G. F. Simkin vorgeschlagen. – Ich möchte es klarstellen, daß ich bei der Diskussion der Methodenfragen den Nachdruck hauptsächlich auf das Gewinnen praktischer, institutioneller Erfahrung lege. Vgl. Kap.9, insbesondere Text zu Anm. 8 dieses Kapitels. Eine ausführlichere Analyse der mit der Sozialtechnik und der Sozialtechnologie verbundenen Methodenprobleme wird im zweiten Teil meines Aufsatzes *Poverty of Historicism* in *Economica* 1944/45 gegeben.

68 : 10. Die zitierte Stelle stammt aus meinem Aufsatz *Poverty of Historicism*, Teil II, vgl. *Economica* N.S.XI1944 1 22. Die «unbeabsichtigten Resultate menschlicher Handlungen» werden weiter unten im 14. Kapitel ausführlicher diskutiert; vgl. insbesondere Anm. 11 und die dazugehörige Textstelle.

68 : 11. Ich glaube an einen Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen (oder Forderungen), an einen Dualismus des «Seins» und des «Sollens»; mit anderen Worten: Ich glaube an die Unmöglichkeit einer Reduktion von Entscheidungen oder Forderungen auf Tatsachen, obgleich ich natürlich zugebe, daß sich Entscheidungen als Tatsachen behandeln lassen. Über diesen Punkt wird in

den Kapiteln 5, 22 und 24 mehr zu sagen sein.

71 : 12. Beweisgründe zur Unterstützung dieser Deutung der Theorie Platons vom besten Staat werden in den nächsten drei Kapiteln erbracht werden; hier sei nur auf den *Staatsmann* 293 d/e; 297 c; *Gesetze* 713 b/c; 739 d/e; *Timaios* 22 d ff., insbesondere 25 e und 26 d verwiesen.

73 : 13. Vergleiche den berühmten Bericht des Aristoteles, den wir auszugsweise an einer späteren Stelle dieses Kapitels zitieren werden (siehe Anm. 25 und Text).

73 : 14. Dies wird in Grottes *Plato* III, Anm. u. Seite 267 f. gezeigt.

74 : 15. Die Zitate stammen aus dem *Timaios* 50 c/d und 51 e–52 b. Das Gleichnis, in dem die Formen oder Ideen als die Väter, der Raum als die Mutter der sinnlich wahrnehmbaren Dinge beschrieben werden, ist wichtig und hat weitreichende Verbindungen. Vgl. auch Anm. 17 und 19, Kap. 3, Anm. 59, Kap. 10.

[1] Es ähnelt dem *Chaosmythos* des Hesiod, der gähnenden Leere (Raum; *Receptaculum*), die der Mutter zuzuordnen ist, und dem Gott Eros, der dem Vater oder den Ideen entspricht. Das Chaos ist der Ursprung, und die Frage der kausalen Erklärung (Chaos = Ursache) verbleibt für lange Zeit eine Frage nach dem Ursprung (arche) oder der Geburt oder der Zeugung.

[2] Die Mutter oder der Raum entspricht dem Unbestimmten oder Grenzenlosen des Anaximander und der Pythagoreer. Die Idee, die männlich ist, muß daher dem Bestimmten (oder Begrenzten) der Pythagoreer zugeordnet sein. Denn das Bestimmte (der Gegensatz des Unbestimmten), das Männliche (der Gegensatz des Weiblichen), das Licht (der Gegensatz der Dunkelheit), das Gute (der Gegensatz des Bösen), alle diese Ideen gehören auf dieselbe Seite der *Pythagoreischen Tafel der Gegensätze*. (Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 986 a 22 f.) Wir dürfen daher auch erwarten, daß wir die Ideen mit dem Licht und dem Guten verbunden finden werden. (Vgl. das Ende von Anm. 32 zu Kap. 8.)

[3] Die Ideen sind Grenzsetzungen oder Endpunkte, sie sind im Gegensatz zum unbestimmten Raum bestimmt, und sie prägen sich dem räumlich Ausgedehnten wie Stempel oder, noch besser, wie Gußformen auf (das räumlich Ausgedehnte ist nicht nur Raum, sondern zur gleichen Zeit die ungeformte Materie Anaximanders – ein Stoff ohne Eigenschaften) und schaffen so die sinnlich wahrnehmbaren Dinge. (Vgl. Anm. 17 [2] zu diesem Kapitel.) *J. D. Mabbott hat freundlicherweise meine Aufmerksamkeit auf den Umstand gelenkt, daß nach Platon die Formen oder Ideen sich dem Raum nicht von selbst aufprägen, daß sie ihm vielmehr durch den Demiurgen aufgeprägt werden. Spuren der Theorie, daß die Formen «die Ursachen sowohl des Seins als auch der Erzeugung (oder des Werdens) sind», finden sich bereits

im *Phaidon* (100 d), wie Aristoteles in der *Metaphysik* (1080 a 2) andeutet.*

[4] Der Raum, d. h. das Receptaculum, beginnt infolge des Zeugungsaktes zu kreißen und zu leiden, so daß alle Dinge in Bewegung gesetzt werden; sie treten in einen Heraklitischen oder Empedokleischen Fluß ein, der wahrhaft universell ist, da er sich sogar auf den Rahmen, d. h. auf den grenzenlosen Raum selbst erstreckt. (Zur späten Heraklitischen Idee eines Receptaculums vgl. *Kratylos* 412 d.)

[5] Diese Beschreibung erinnert auch an den «Wegträgerischer Meinung» des Parmenides, auf dem die Welt der Erfahrung und des Flusses durch Vermischung zweier Gegensätze, des Lichten (oder des Heißen oder des Feuers) und des Dunklen (oder des Kalten oder der Erde) geschaffen wird. Die Formen Platons entsprechen klarerweise dem ersten, der Raum oder das Grenzenlose dem letzten der Gegensatzpaare; diese Beziehung wird besonders deutlich, wenn wir in Betracht ziehen, daß der reine Raum Platons der unbestimmten Materie nahe verwandt ist.

[6] Der Gegensatz zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten scheint auch, vor allem nach der sehr wichtigen Entdeckung der Irrationalität der Quadratwurzel aus zwei, dem Gegensatz zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen zu entsprechen. Da aber Parmenides das Rationale mit dem Seienden identifiziert, so würde dies zu einer Deutung des Raums oder des Ir-

rationalen als eines Nichtseienden führen. Mit anderen Worten: Die pythagoreische Tafel der Gegensätze muß so erweitert werden, daß sie Rationalität (im Gegensatz zu Irrationalität) und Sein (im Gegensatz zu Nichtsein) einschließt. (Dies stimmt mit *Metaphysik* 1004 b 27 überein), wo Aristoteles sagt, daß «sich alle Gegensätze auf Sein und Nichtsein reduzieren lassen»; mit 1072 a 31, wo die eine Seite der Tafel – die des Seins – als der Gegenstand des [rationalen] Denkens beschrieben wird; und mit 1093 b 13, wo die Potenzen gewisser Zahlen – wahrscheinlich im Gegensatz zu ihren Wurzeln – dieser Seite hinzugefügt werden. Dies würde weiterhin die Bemerkung Aristoteles' in *Metaphysik* 986 b 27 erklären; und die [von M. F. Cornford in seinem ausgezeichneten Artikel «Parmenides' Two Ways», *Class. Quart.* XVII 1933 108, gemachte] Annahme, daß Parmenides fr. 8 53/54 «von Aristoteles und Theophrast mißdeutet wurde», wäre dann vielleicht überflüssig; denn wenn wir die Tafel der Gegensätze auf diese Weise ausdehnen, dann wird die sehr überzeugende Interpretation, die Cornford von der entscheidenden Stelle in fr. 8 gibt, mit der Bemerkung Aristoteles' vereinbar.)

[7] Cornford hat (a.a.O. 100) erklärt, daß bei Parmenides drei «Wege» zu unterscheiden seien, der Weg der Wahrheit, der Weg des Nichtseienden und der Weg des Scheins (oder, wenn ich ihn so nennen darf, der Weg der trügerischen Meinung). Er zeigt (101), daß sie drei im *Staate* diskutierten Bereichen entsprechen, der völlig

realen und rationalen Welt der Ideen, dem völlig Unwirklichen, und der Welt der Meinung (die sich auf die Wahrnehmung der in Bewegung befindlichen Dinge gründet). Er hat auch gezeigt (102), daß Platon im *Sophisten* seine Position modifiziert. Dazu lassen sich vom Standpunkt der im Text zu dieser Fußnote zitierten Stellen aus dem *Timaios* die folgenden Bemerkungen machen.

[8] Der Hauptunterschied zwischen den Formen oder Ideen des *Staates* und denen des *Timaios* besteht darin, daß die ersten (und auch Gott; vgl. *Staat* 380 d) gleichsam versteinert sind, während die letzten vergöttlicht sind. Im *Staat* sind die Ideen dem parmenideischen Einem viel ähnlicher (vgl. Adams Anmerkungen *Staat* 380d28, 31) als im *Timaios*. Diese Entwicklung führt zu den *Gesetzen*, wo die Ideen zum Großteil durch Seelen ersetzt werden. Der entscheidende Unterschied ist der, daß die Ideen mehr und mehr zu Ausgangspunkten der Bewegung und zu Ursachen der Zeugung werden oder, wie im *Timaios*, zu den Vätern der sich bewegenden Dinge. Vielleicht der größte Unterschied besteht zwischen *Phaidon* 79 e: «Die Seele ist dem Wandlungslosen unendlich näher; sogar der Dümme kann das nicht leugnen» (vgl. auch *Staat* 585 c, 609 b f.) und *Gesetze* 895 e/896 a (vgl. *Phaidros* 245 c ff.): «Wie lautet die Definition dessen, das wir ‚Seele‘ nennen? Können wir uns irgendeine andere Definition vorstellen, als ... ‚Die Bewegung, die sich selbst bewegt‘?» Der Übergang zwischen diesen beiden Positionen ist vielleicht der *Sophist* (der eine Form oder Idee der Bewegung

selbst einführt) und der *Timaios*, 35 a, der die «göttlichen und unveränderlichen» Formen und die wechselnden und vergänglichen Körper beschreibt. Dies scheint zu erklären, warum die Bewegung der Seele in den *Gesetzen* (vgl. 894 d/e) «*die erste an Ursprung und Macht*» heißt und warum Platon die Seele «das älteste und göttlichste aller Dinge» nennt, «dessen Bewegung eine immerfließende Quelle wirklicher Existenz darstellt» (966 e). (Nach Platon haben *alle lebenden Dinge* Seelen; daher ist die Behauptung möglich, daß er die Gegenwart eines zumindest teilweise formalen Prinzips *in* den Dingen zugegeben hat; dieser Standpunkt wäre dem Aristotelismus nahe verwandt, insbesondere angesichts des primitiven und weitverbreiteten Glaubens an die Belebtheit *aller* Dinge.) (Vgl. auch Anm. 7, Kap. 4.)

[9] In dieser Entwicklung des platonischen Denkens, einer Entwicklung, die von dem Wunsche inspiriert ist, die in Fluß befindliche Welt mit Hilfe der Ideen zu erklären, d. h. den Bruch zwischen der Welt der Vernunft und der Welt der Meinung zumindest verständlich zu machen (wenn es schon nicht gelingt, ihn zu überbrücken), scheint der *Sophist* eine entscheidende Rolle zu spielen. Abgesehen davon, daß er, wie Cornford erwähnt (a.a.O. 102), für die Vielheit der Ideen Raum schafft, stellt er sie anläßlich eines Arguments gegen die frühere Position Platons (248 a ff.): (a) als aktive Ursachen dar, die z. B. mit der Seele oder mit dem Geist in Wechselwirkung treten können; (b) als dennoch unveränderlich, obgleich es nun eine Idee

der Bewegung gibt, an der alle sich bewegenden Dinge teilhaben und die nicht ruht; (c) als einer wechselseitigen Vermischung fähig. Er führt weiterhin das «Nichtsein» ein, das dann im *Timaios* mit dem Räume identifiziert wird (vgl. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, 1935, Anm. zu 247) und ermöglicht es auf diese Weise den Ideen, sich mit ihm zu vermischen, (vgl. auch *Philolaus*, fr. 2, 3, 5, Diels 5) und die im Fluß befindliche Welt in ihrer charakteristischen Zwischenstellung zwischen dem Sein der Ideen und dem Nichtsein des Raums oder der Materie hervorzubringen.

[10] Schließlich noch ein Wort zur Verteidigung der von mir im Text aufgestellten Behauptung, daß die Ideen sich nicht nur außerhalb des Raumes, sondern auch außerhalb der Zeit befinden, obgleich sie im Beginn der Zeit die Welt berührten; diese Annahme macht es meiner Ansicht nach leichter verständlich, wie sie wirken können, ohne sich zu bewegen; denn die Bewegung und der Fluß laufen beide im Raum und in der Zeit ab. Wie Ich glaube nimmt Platon an, daß die Zeit einen Anfang besitzt. Dies scheint die am wenigsten künstliche Deutung der folgenden Stelle (*Gesetze*, 721 c) zu sein: «Die Rasse der Menschen wurde mit der Zeit zugleich geboren», wenn wir die zahlreichen Andeutungen in Betracht ziehen aus denen folgt, daß Platon glaubte, daß der Mensch als eines der ersten Geschöpfe geschaffen wurde, (In diesem Punkt weiche ich ein wenig von Cornford, *Plato's Cosmology* 1937, 145 und 26 ff. ab.)

[11] Zusammenfassend können wir also sagen: Die Ideen sind früher und besser als ihre sich bewegenden und vergänglichen Kopien; und sie sind selbst nicht in Bewegung. (Vgl. auch Anm. 3, Kap. 4.)

75 : 16. Vgl. Anm. 4 zu diesem Kapitel.

75 : 17. [1] Die Rolle der Götter in *Timaios* ist ähnlich der im Text beschriebenen. Ebenso, wie die Ideen die Dinge ausprägen, ebenso formen auch die Götter die *Körper* der Menschen. Nur die menschliche Seele wird vom Demiurgen selbst geschaffen, der auch die Welt und die Götter erzeugt. (Eine weitere Andeutung dafür, daß die Götter Patriarchen sind, findet sich in den *Gesetzen* 713 c/d.) Die Menschen, die schwachen, degenerierten Kinder der Götter neigen dann zu weiterer Entartung; vgl. Anm. 6 [7] zu diesem Kapitel und Anm. 37–41 zu Kapitel 5.

[2] An einer interessanten Stelle der *Gesetze* (681 b; vgl. auch Anm. 32 [1 a], Kap. 4) findet sich eine weitere Anspielung auf den Parallelismus zwischen der Beziehung *Ideen–Dinge* und der Beziehung *Eltern–Kinder*. Hier wird der Ursprung der Gesetze durch den Einfluß der Tradition erklärt, genauer durch die Überlieferung einer starren Ordnung von den Eltern auf die Kinder; und wir finden die folgende Bemerkung: «Und sie (die Eltern) prägen unfehlbar ihren Kindern, und den Kindern ihrer Kinder, ihre eigene Geisteshaltung auf.»

75 : 18. Vgl. Anm. 49, insbesondere [3] zu Kap. 8.

76 : 19. Vgl. *Timaios* 31 a, Der Ausdruck, den ich frei durch «das übergeordnete (oder höhere) Ding, das ihr Urbild ist» übersetzt habe, wird von Aristoteles häufig im Sinn von «universeller» oder «generischer Begriff» verwendet. Er bedeutet soviel wie «Ding, das allgemein ist» oder «höher» oder «umfassend»; und ich vermute, daß er ursprünglich «umfassend» oder «bedeckend» bedeutete, in demselben Sinne, in dem man von einer Form sagen könnte, daß sie ihren Inhalt umfaßt oder bedeckt.

76 : 20. Vgl. *Staat* 597 c. Siehe auch 596 a (und Adams zweite Bemerkung zu 596 a 5): «Du wirst dich ja entsinnen, daß wir gewohnt sind, Formen oder Ideen anzunehmen und zwar je eine für jede Gruppe von vielen besonderen Dingen, die wir mit demselben Namen benennen.»

77 : 21. Dafür gibt es bei Platon zahlreiche Stellen; ich erwähne nur *Phaidon* (z. B. 79a), *Staat* 544 a, *Theaitetos* (24,9 b/c), *Timaios* (28 b/c, 29 c/d, 51d f.). Aristoteles erwähnt diesen Punkt z. B. in der *Metaphysik* 987 a 32; 999 a 25–999 b 10; 1010 a 6–15; 1078 b 15; vgl. auch Anm. 23 und 25 zu diesem Kapitel.

78 : 22. Parmenides lehrte, wie sich Burnet ausdrückt (*Early Greek Philosophy* 2. Aufl., 208), daß «das Seiende ... endlich, kugelförmig, bewegungslos, körperlich» sei, d. h.

daß die Welt eine volle Kugel sei, ein Ganzes ohne Teile und daß es «außer ihr nichts gebe». Ich zitiere Burnet (a) weil seine Beschreibung sehr gut ist und (b) weil sie seine eigene Interpretation (E. G. P., 208–211) der «Meinung der Sterblichen» (oder des «Wegs der trügerischen Meinung»), wie sich Parmenides ausdrückte, zerstört. Denn Burnet lehnt dort alle Deutungen des Aristoteles, Theophrast, Simplicius, Gomperz und Meyer als «Anachronismen» und sogar als «offenkundige Anachronismen» ab; nun ist die von Burnet abgelehnte Interpretation mit der hier im Text vorgeschlagenen praktisch identisch, nach der Parmenides an eine reale Welt hinter der Welt der Erscheinungen glaubte. Es ist dieser Dualismus – das Zugeständnis, daß die parmenideische Beschreibung der Welt der Erscheinungen wenigstens einigermaßen adäquat ist –, der von Burnet als hoffnungslos anachronistisch zurückgewiesen wird. Meiner Meinung nach wäre nun Parmenides wirklich verrückt gewesen (wie Empedokles andeutet), hätte er nur an seine unbewegliche Welt und überhaupt nicht an diese Welt des Wechsels und des Scheins geglaubt. In der Tat gibt es aber eine Andeutung für einen ähnlichen Dualismus schon bei Xenophanes (Fragm. 23–26 verglichen mit Fragment 34 – insbesondere aber «alle mögen ihre besonderen Meinungen haben») so daß wohl kaum von einem Anachronismus die Rede sein kann. – Wie ich in Anm. 15 [6]–[7] angedeutet habe, folge ich Cornford der Deutung des Parmenides. (Vgl. auch Anm. 41 zu Kap. 10.)

80 : 23. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1078 b 23; das nächste Zitat stammt aus *Met.* 1078 b 19.

80 : 24. Dieser wertvolle Vergleich stammt von G. C. Field, *Plato and His Contemporaries* 2 11.

81 : 25. Das vorhergehende Zitat ist aus Aristoteles, *Metaphysik* 1078 b15; das nächste aus *Met.* 987 b7.

81 : 26. In Aristoteles' Analyse (*Met.* 987a 30–b 18) der Argumente, die zur Ideenlehre führten (vgl. auch Anm. 56 [6], Kap. 10), können wir die folgenden Schritte unterscheiden: (a) Der Fluß Heraklits, (b) die Unmöglichkeit wahren Wissens von fließenden Dingen, (c) der Einfluß der ethischen Wesenheiten die Sokrates einführt, (d) die Ideen als Gegenstände wahrhaften Wissens, (e) der Einfluß der Pythagoreer, (f) die mathematischen Gegenstände als Zwischengegenstände. – ([e] und [f] sind im Text nicht erwähnt worden; doch habe ich statt dessen auf [g], den Einfluß des Parmenides, verwiesen.)

Der Versuch, die erwähnten Schritte an denjenigen Stellen des platonischen Werkes nachzuweisen, an denen Platon selbst seine Ideenlehre darlegt, ist lohnenswert; ich denke dabei vor allem an den *Phaidon*, den *Staat*, den *Theaitetos*, den *Sophistes* und den *Timaios*.

[1] Im *Phaidon* finden wir Andeutungen für alle Punkte bis (e), diesen Punkt eingeschlossen. In 65 a–66 a treten besonders die Schritte (d) und (e) hervor und es ist da

auch eine Anspielung auf (b). In 70 e erscheint Schritt (a), die Theorie des Heraklit, kombiniert mit einem Element des Pythagoreismus, (e). Das führt zu 74 a ff. und zu einer Formulierung von (d). 99–100 stellt eine Annäherung an (d) durch (c) hindurch dar usw. Für (a) bis (d) vgl. auch *Kratylos* 439 c ff.

Im *Staat* stimmt natürlich vor allem Buch VI nahe mit dem Bericht des Aristoteles überein, (a) Zu Beginn von Buch VI, 485 a/b (vgl. 527 a/b), wird der Fluß Heraklits erwähnt (und mit der unveränderlichen Welt der Formen kontrastiert). Platon spricht hier von einer «Wirklichkeit, die für immer besteht und *frei von Zeugung und Verfall* ist». (Vgl. Anm. 2 [2] und 3, Kap. 4; Anm. 33, Kap. 8, und die dazugehörige Textstelle.) Die Schritte (b), (d) und insbesondere (f) spielen eine ziemlich offenkundige Rolle in dem berühmten Gleichnis von der Linie (*Staat* 509 c–511 e; vgl. Adams Anmerkungen und seinen Anhang I zu Buch VII); auf den ethischen Einfluß des Sokrates, d. h. auf Schritt (c) wird natürlich überall im *Staat* angespielt. Dieser Einfluß spielt im Gleichnis von der Linie eine wichtige Rolle, vor allem aber unmittelbar vorher, d. h. in 508 b ff., wo die Rolle des Guten nachdrücklich hervorgehoben wird; siehe insbesondere 508 b/c: «Und in bezug auf die Nachkommenschaft des Guten behaupte ich dieses. Was das Gute nach seinem eigenen Bilde erzeugt hat ist, in der intelligiblen Welt, mit der Vernunft (und ihren Gegenständen) verwandt, ebenso, wie in der sichtbaren Welt» die Dinge die von der Sonne erzeugt sind

«dem Auge (und seinen Gegenständen) verwandt sind». Schritt (e) ist in (f) implizit enthalten, wird aber im VII. Buch, im berühmten *Curriculum* (vgl. insbesondere 523 a–527 c), das zum Großteil auf dem Gleichnis von der Linie aus Buch VI beruht, ausführlicher entwickelt.

[2] Im *Theaitetos* finden die Punkte (a) und (b) eingehende Behandlung; (c) wird in 174 b und 175 c erwähnt. Im *Sophistes* kommen alle Schritte vor, (g) eingeschlossen; einzig (e) und (f) wird ausgelassen; siehe insbesondere 247 a (Schritt [b]); 253 d/e (Schritt [d]). Im *Philebos* finden sich Andeutungen für alle Schritte, (f) vielleicht ausgenommen, (a) bis (d) finden sich vor allem in 59 a–c.

[3] Im *Timaios* sind Andeutungen vorhanden für alle von Aristoteles erwähnten Schritte, ausgenommen vielleicht (c); auf diesen Punkt wird in der einführenden Wiederholung des Inhalts des *Staates* und in 29 d nur indirekt verwiesen. Punkt (e) spielt überall eine Rolle, denn «Timaios» ist ja ein «abendländischer» Philosoph und als solcher vom Pythagoreismus stark beeinflusst. Die anderen Schritte erscheinen zweimal in einer Form, die der Darstellung des Aristoteles fast völlig entspricht; zuerst nur kurz in 28 a–29 d und später, ausführlicher, in 48 e–55 c. Unmittelbar nach (a) d. h. einer Herakliteischen Beschreibung (49 a ff.; vgl. Cornford, *Plato's Cosmology*, 178) der in Fluß befindlichen Welt wird Argument (b) in der folgenden Form eingeführt (51 c–e): Wenn wir mit Recht zwischen der Vernunft (oder dem wahren Wissen) und der bloßen Meinung unterscheiden, dann müssen

wir die Existenz der unveränderlichen Formen zugeben; hierauf erscheinen diese (in 51 e f.) in Übereinstimmung mit Schritt (d). Dann kommt wieder der Heraklitisches Fluß (als der kreißende Raum), aber diesmal wird er als eine Folge des Zeugungsaktes der Ideen *erklärt*. Der nächste Schritt ist (f), in 53 c. (Ich nehme an, daß die «Linien und Ebenen und festen Körper», die Aristoteles in der *Metaphysik* 992 b 13 erwähnt, sich auf 53 c ff. beziehen; siehe auch Anm. 9 zum Kap. 6.)

[4] Dieser Parallelismus zwischen dem *Timaios* und dem Bericht des Aristoteles scheint bis jetzt noch nicht genügend beachtet worden zu sein; zumindest wird er von G. C. Field in seiner ausgezeichneten und überzeugenden Analyse des aristotelischen Berichtes (*Plato and His Contemporaries*, 202 f.) nicht verwendet. Aber er hätte den Argumenten Fields (die überzeugend sind und die daher kaum einer Verstärkung bedürfen) gegen die Ansichten Burnets und Taylors die beide die Ideenlehre für sokratisch halten (vgl. Anm. 56, Kap. 10) eine noch größere Schlagkraft verliehen. Denn im *Timaios* legt ja Platon seine Theorie nicht in den Mund des Sokrates; dieser Umstand sollte nach Burnets und Taylors eigenen Prinzipien beweisen, daß sie nicht die Theorie des Sokrates war. (Diesen Schluß vermeiden sie indem sie behaupten, «Timaios» sei ein Pythagoreer und er entwickle nicht die Philosophie Platons, sondern seine eigene. Aber Aristoteles kannte Platon persönlich durch etwa 20 Jahre, und er sollte zu einem Urteil in diesen Dingen wohl fähig sein;

außerdem schrieb er seine *Metaphysik* zu einer Zeit, zu der die Mitglieder der Akademie seiner Darstellung des Platonismus hätten widersprechen können.)

[5] Burnet schreibt in *Greek Philosophy* I 155 (vgl. auch p. XLIV seiner Ausgabe des *Phaidon*, 1911): «Die Lehre von den Formen – in dem Sinn, in dem sie im *Phaidon* und im *Staat* vorgetragen wird – ist in jenen Dialogen, die wir ausgesprochen platonisch nennen können, in den Dialogen also, in denen Sokrates nicht mehr als der Hauptsprecher auftritt, überhaupt nicht anzutreffen. In diesem Sinne wird sie in keinem Dialog, der später ist, als der *Parmenides*, auch nur erwähnt ... mit der alleinigen Ausnahme des *Timaios* (51 c) ... wo der Sprecher ein Pythagoreer ist.» Aber wenn im *Timaios* dieselbe Form der Ideenlehre vertreten wird, wie im *Staat*, dann ist diese Form sicher auch im *Sophistes* vorhanden (253 d/e), sowie im *Staatsmann* (269 c/d; 286 a; 297 b/c und c/d; 301 a und e; und 303 b), im *Philebos* (15 a, f., 59 a–d) und in den *Gesetzen* 713 b, 739 d/e, 962 c f., 963 c ff., sowie, höchst wichtig, 965 c (vgl. *Philebos* 16 d), 965 d, 966 a; vgl. auch die nächste Anmerkung. (Burnet glaubt an die Echtheit der *Briefe*, insbesondere des siebenten; aber hier wird auch, in 324 ff., die Ideenlehre vorgetragen; vgl. Anm. 56 [5 d], Kap. 10.)

84 : 27. Vgl. *Gesetze* 895 d–e. Ich stimme nicht mit Englands Anmerkung überein (vgl. seine Ausgabe der *Gesetze* II 47 2), daß das Wort «Wesen» «uns nicht helfen wird».

Zugegeben: Wenn wir unter dem «Wesen» eines wahrnehmbaren Dinges einen wichtigen wahrnehmbaren Teil verstehen (der vielleicht durch eine Art Destillation gereinigt und hervorgebracht werden könnte), dann ist dieses Wort wirklich irreführend. Aber die Worte «essentiell», «wesentlich» werden weithin in einer Weise verwendet, die wirklich sehr gut das trifft, was wir hier ausdrücken wollen: Ein Etwas, das den zufälligen, oder unbedeutenden oder wechselnden empirischen Aspekten des Dinges gegenübersteht, ob wir uns nun vorstellen, daß dieses Etwas im Dinge selbst wohnt, oder ob wir es einer metaphysischen Ideenwelt zuweisen.

Ich verwende den Ausdruck «*Essentialismus*» oder «*Wesenslehre*» als Gegensatz von «*Nominalismus*» um so den irreführenden traditionellen Ausdruck «*Realismus*» überall dort, wo er (nicht zum «*Idealismus*», sondern) zum «*Nominalismus*» im Gegensatz steht zu vermeiden und zu ersetzen. (Vgl. auch Anm. 26 ff. zu Kap. 11, sowie Text und insbesondere Anm. 38 zu Kap. 11.)

Platons Anwendung seiner essentialistischen Methode, z. B., wie im Text erwähnt, auf die Lehre von der Seele findet man in den *Gesetzen* 895 e f.; die Stelle wird in Anm. 15 [8] zu diesem Kapitel zitiert. Vgl. Kap. 5, insbesondere Anm. 23. Vgl. auch z. B. *Menon* 86 d/e, *Gastmahl* 199 c/d.

85 : 28. Zur Theorie der Kausalerklärung vgl. meine *Logik der Forschung*, insbesondere Abschnitt 12, 26 ff. Siehe auch Kap. 25, Anm. 6.

85 : 29. Die hier angedeutete Sprachtheorie ist die der Semantik, so wie sie insbesondere von A. Tarski und im Anschluß an ihn von R. Carnap entwickelt worden ist. Vgl. Carnap, *Introduction to Semantics*, 1942, sowie Kap. 8, Anm. 23.

86 : 30. Die Theorie, daß sich zwar die physikalischen Wissenschaften auf einen methodologischen Nominalismus gründen, daß aber in den Sozialwissenschaften essentialistische («realistische») Methoden angewendet werden müßten, wurde mir im Jahre 1925 von K. Polanyi klargemacht; Polanyi hat damals darauf verwiesen, daß sich durch Aufgabe dieser Theorie möglicherweise eine Reform der Methodologie der Sozialwissenschaften erreichen ließe. – Die Theorie wird in gewissem Ausmaße von den meisten Soziologen vertreten, insbesondere von J. St. Mill (z. B. in seiner *Logik* VI, Kap. VI, 2; vgl. auch seine historizistischen Formulierungen, z. B. in VI, Kap. IX, 2, letzter Absatz: «Das Grundproblem ... der Sozialwissenschaft besteht in der Auffindung von Gesetzen, nach denen jeder Zustand der Gesellschaftsordnung einen ihm nachfolgenden Zustand hervorbringt ...»), K. Marx (siehe unten), Max Weber (vgl. z. B. seine Definitionen am Beginn der *Methodischen Grundlagen der Soziologie*, in *Wirtschaft und Gesellschaft* I, und in den *Gesammelten Aufsätzen zur Wissenschaftslehre*), G. Simmel, A. Vierkandt, R. M. MacIver und vielen anderen. – Der philosophische Ausdruck all dieser Tendenzen findet sich

in Husserls «Phänomenologie», die eine systematische Wiederbelebung des platonischen und aristotelischen methodologischen Essentialismus ist. (Vgl. auch Kap. 11, insbesondere Anm. 44.)

Im Gegensatz dazu läßt sich die *nominalistische* Haltung in der Soziologie meiner Ansicht nach nur in Form einer technologischen Theorie sozialer *Institutionen* entwickeln.

Es sei mir bei diesem Zusammenhang erlaubt, zu erwähnen, wie ich dazu kam, den Historizismus bis auf Platon und Heraklit zurückzuverfolgen. Bei der Analyse des Historizismus fand ich, daß er einen methodologischen Essentialismus voraussetzt, wie ich diese Einstellung nun nenne; d. h. ich sah, daß die typischen Argumente zugunsten des Essentialismus mit dem Historizismus eng verbunden sind (vgl. meinen Aufsatz *Poverty of Historicism*). Das führte mich zur Betrachtung der Geschichte des Essentialismus. Ich war betroffen von der Ähnlichkeit zwischen dem Bericht des Aristoteles und der Analyse, die ich ursprünglich ohne jede Bezugnahme auf den Platonismus durchgeführt hatte. Auf diese Weise wurde ich auf die Rolle aufmerksam, die sowohl Heraklit als auch Platon in dieser Entwicklung spielen.

88 : 31. R. H. S. Crossmans *Plato To-day*, 1937 war (abgesehen von Grottes *Plato*) das erste Buch, in dem ich eine politische Interpretation Platons fand, die teilweise mit meiner eigenen übereinstimmte. Vgl. auch Anm. 2–3 zu

Kap. 6 sowie die entsprechenden Textstellen. *Ich habe seither gefunden, daß auch andere zeitgenössische Autoren ähnliche Ansichten in bezug auf Platon ausgedrückt haben. C. M. Bowra (*Ancient Greek Literature*, 1933) war vielleicht der erste; seine kurze, aber gründliche Kritik Platons als Schriftsteller und Philosoph (186–190) scheint mir ebenso fair, wie tiefdringend. Andere Autoren sind W. Fite (*The Platonic Legend*, 1934); B. Farrington (*Science and Politics in the Ancient World*, 1939; ein Buch, mit dem ich jedoch in vielen grundlegenden Punkten nicht übereinstimme); A. D. Winspear (*The Genesis of Plato's Thought*, 1940); und H. Kelsen (*Platonic Love in The American Imago III* 1942).*

ZUM 4. KAPITEL:
RUHE UND VERÄNDERUNG

90 : 1. Vgl. *Staat* 608 e. Siehe auch Anm. 2 [2] zu diesem Kapitel.

90 : 2. In den *Gesetzen* wird die Seele – «das älteste und göttlichste aller in Bewegung befindlichen Dinge» (966 c) – als der «*Ausgangspunkt* aller Bewegung» beschrieben (895 b). [1] Diese Theorie Platons konfrontiert Aristoteles mit seiner eigenen, nach der das «Gute» nicht der Ausgangspunkt, sondern vielmehr das *Ende*, oder das Ziel, der Bewegung ist; denn «gut» *bedeutet* etwas, auf das man hinstrebt; das Gute ist daher die *finale Ursache der Veränderung*. Daher stimmen nach seiner Aussage die Platoniker, d. h. die Philosophen, «die an Formen glauben» mit Empedokles insofern überein (sie reden «auf dieselbe Weise» wie Empedokles), als sie «nicht reden, als ob sich irgend etwas um *ihretwillen*» (d. h. um der «guten» Dinge willen) «in Bewegung setzte, sondern, *als ob alle Bewegung mit ihnen begänne*». Und er verweist darauf, daß «gut» für die Platoniker daher nicht «eine Ursache die *wesentlich gut ist*» bezeichnet, d. h. ein Ziel, sondern daß es «nur akzidentell etwas Gutes ist». Vgl. *Metaphysik* 988 a 35 und b 8 ff., sowie 1075 a, 34/35. Diese Kritik liest sich, als hätte Aristoteles manchmal Ansichten vertreten, die denen des Speusippos ähnelten; und das ist in der Tat die

Meinung Zellers. Vgl. Anm. 11 zu Kap. 1 von *Die falschen Propheten, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II*.

[2] Wenn wir die *Bewegung auf den Verfall oder Untergang* zu (von der im Text zu dieser Fußnote die Rede ist) sowie ihre allgemeine Bedeutung in der Philosophie Platons in Betracht ziehen wollen, dann müssen wir den allgemeinen Gegensatz zwischen der Welt der unwandelbaren Dinge oder der Ideen und der veränderlichen Welt der wahrnehmbaren Dinge im Gedächtnis behalten. Platon drückt diesen Gegensatz oft als einen Gegensatz zwischen der Welt des Unveränderlichen und der Welt der *dem Verfall oder dem Vergehen ausgesetzten Dinge* aus, oder auch als den Gegensatz zwischen *Dingen, die unerzeugt sind* auf der einen Seite und Dingen, die erzeugt wurden und zum *Untergang* verdammt sind auf der anderen Seite. Vgl. z. B. *Staat* 485 a/b, zitiert in Anm. 26 [1] zu Kap. 3 sowie im Text zu Anm. 33, Kap. 8; *Staat* 508 d–e; 527 a/b; und *Staat* 546 a, zit. im Text zu Anm. 37, Kap.5: «Alles Erschaffene muß untergehen» (oder verfallen). Dieses Problem der *Zeugung und des Verfalls* der Welt der in Bewegung befindlichen Dinge war ein wichtiger Teil der platonischen Schultradition; wir können das aus dem Umstand erschließen, daß Aristoteles ihm eine besondere Abhandlung gewidmet hat. Eine andere interessante Andeutung dafür ist die Art und Weise, in der sich Aristoteles in der Einführung zu seiner *Politik* über diese Dinge äußert (diese Einführung ist in den Schlußsätzen der *Nikomachischen Ethik*, 1181

b/15 enthalten): «Wir werden zu entdecken versuchen ... was die Staaten *erhält oder verdirbt* ...» Diese Stelle ist wichtig aus zwei Gründen: erstens enthält sie eine allgemeine Formulierung des Problems, das Aristoteles für das Hauptproblem seiner *Politik* hält; zweitens ist sie einer wichtigen Stelle in den *Gesetzen*, nämlich 676 a und 676 b/c (zitiert im Text zu Anm. 6 und 25 dieses Kapitels) überraschend ähnlich. (Vgl. auch Anm. 1, 3 und 24/25 zu diesem Kap.; siehe Anm. 32 zu Kap. 8 und die in Anm. 59, Kap. 8 zitierte Stelle aus den *Gesetzen*.)

91 : 3. Dieses Zitat stammt aus dem *Staatsmann* 269 d. (Siehe auch Anm. 23 zu diesem Kapitel.) Zur Hierarchie der Bewegungen vgl. *Gesetze*, 893 c–895 b. Zur Theorie, daß vollkommene Dinge (göttliche «Naturen»; vgl. das nächste Kapitel) durch Veränderung nur *weniger* vollkommen werden können, vgl. insbesondere *Staat* 380 e–381 c; diese Stelle läuft in vieler Hinsicht (vgl. die in 380 e verwendeten Beispiele) mit *Gesetze* 797 d parallel. Die Zitate aus Aristoteles *sind Metaphysik* 988 b 3 und *De Gen. et Corr.* 335 b 14. Die letzten vier Zitate in diesem Absatz stammen aus Platons *Gesetzen* 904 c f., und 797 d. Vgl. auch Bern. 24 zu diesem Kapitel und Text. (Man kann die Bemerkung über die *schlechten* Dinge als eine andere Anspielung auf eine Kreisbewegung auffassen, wie sie in Anm. 6 zu Kap. 2 diskutiert worden ist d. h. als eine Anspielung auf die Ansicht, daß sich der Gang der Entwicklung einmal umkehren müsse, daß die Dinge

sich wieder verbessern müssen, wenn einmal die Welt die äußerste Tiefe der Verderbnis erreicht hat.

*Da meine Interpretation der platonischen Theorie der Veränderung und der Stellen aus den *Gesetzen* angegriffen worden ist, so möchte ich einige weitere Bemerkungen hinzufügen; diese Bemerkungen beziehen sich hauptsächlich auf [1] *Gesetze* 904 c, f. und [2] 797 d.

[1] Die Stelle *Gesetze* 904 c «desto unbedeutender ist der beginnende Niedergang in ihrer Rangordnung» lautet buchstäblicher übersetzt etwa so: «desto unbedeutender ist die beginnende Bewegung *hinunter* in der Rangordnung (Ebene des Ranges)». Aus dem Zusammenhange scheint es mir sicher zu sein, daß «*hinunter* in der Rangordnung» und nicht «*was* die Rangordnung *betrifft*» gemeint ist (obwohl das klarerweise auch eine mögliche Übersetzung ist). Mein Grund ist nicht nur der gesamte dramatische Zusammenhang (mit 904 a beginnend) sondern insbesondere die Reihe «*kata ... kata ... kato*», die, an einer Stelle zunehmender Wucht, auf den Sinn zumindestens des zweiten «*kata*» abfärben muß. – Das Wort, das ich mit «Ebene» übersetze, kann zugestandenermaßen nicht nur «Fläche», sondern auch «Oberfläche» bedeuten; und das Wort, das ich mit «Rang» übersetze, *kann* auch «Raum» bedeuten; doch scheint mir Burys Übersetzung «je geringer die Änderung des Charakters, desto geringer ist auch die Bewegung über die Oberfläche im Raume» in diesem Zusammenhang kaum sehr sinnvoll zu sein.)

[2] Die Fortsetzung dieser Stelle (*Gesetze* 789) ist höchst charakteristisch. Sie fordert, daß «der Gesetzgeber mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln» («auf Biegen oder Brechen», wie Bury sehr gut übersetzt) «eine Methode ausfindig machen muß, die es seinem Staate garantiert, daß sich jeder seiner Bürger mit ganzer Seele, aus Verehrung und aus Furcht, jedem Versuch widersetzt, die altherwürdigen Dinge zu ändern». (Platon schließt ausdrücklich auch Dinge ein, die andere Gesetzgeber für «bloße Fragen des Spiels» halten – wie z. B. Änderungen in den Spielen der Kinder.)

[3] Allgemein gesprochen finden sich die wichtigsten Beweisgründe für meine Interpretation der platonischen Theorie der Veränderung und Bewegung – abgesehen von der großen Zahl weniger wichtiger Stellen, auf die in den verschiedenen Anmerkungen zu diesem und dem vorausgehenden Kapitel Bezug genommen wird – natürlich in den der historischen Entwicklung und der Entwicklung im allgemeinen gewidmeten Stellen aller Dialoge, in denen diese Probleme diskutiert werden, insbesondere im *Staat* (der Abstieg und Untergang des Staates aus seinem nahezu vollkommenen oder Goldenen Zeitalter in den Büchern VIII und IX) im *Staatsmann* (die Theorie des Goldenen Zeitalters und seines Verfalls), in den *Gesetzen* (die Erzählung vom primitiven Patriarchat und von der dorischen Eroberung, sowie die Darstellung des Abstiegs und des schließlichen Untergangs des Persischen Reiches) im *Timaios* (die Darstellung der Entwicklung

durch Degeneration, die hier zweimal auftritt, und die Geschichte des Goldenen Zeitalters in Athen, die im *Kritias* fortgesetzt wird).

Diesen Zeugnissen ist Platons häufige Bezugnahme auf Hesiod hinzuzufügen sowie die Tatsache, daß Platons synthetischer Geist nicht weniger geneigt war, als der des Empedokles (dessen Periode des Streits die *eine jetzt* herrschende ist; vgl. Aristoteles, *De Gen. et Corr.* 334 a, b) die menschlichen Ereignisse in einen kosmischen Rahmen eingefügt zu sehen (*Staatsmann, Timaios*).

[4] Es sei mir schließlich erlaubt, einige allgemeine psychologische Überlegungen anzuführen. Die Furcht vor Neuerungen (sie wird durch zahlreiche Stellen in den *Gesetzen* z. B. 758 c/d illustriert) und die Idealisierung der Vergangenheit (wir finden sie auch bei Hesiod und in der Geschichte vom verlorenen Paradies) sind häufige und in die Augen fallende Phänomene. Die Verbindung des letzten Phänomens, oder sogar beider mit der Idealisierung der eigenen Kindheit – der Heimstätte, der Eltern, mit dem sehnsüchtigen Wunsch, in diese frühen Stadien des Lebens, des eigenen Ursprungs zurückzukehren – ist vielleicht gar nicht so gesucht, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. An vielen Stellen setzte es Platon als selbstverständlich voraus, daß der ursprüngliche Zustand, die ursprüngliche Natur ein Zustand der Seligkeit sei. Ich verweise da nur auf die Rede des Aristophanes im *Gastmahl*; es galt hier als selbstverständlich, daß der Drang und die Leiden leidenschaftlicher Liebe genügend

erklärt sind, wenn man gezeigt hat, daß sich beide aus diesem Heimweh herleiten; in ähnlicher Weise scheint es dort selbstverständlich zu sein, daß die Gefühle sexueller Befriedigung völlig erklärt sind, wenn sie als Gefühle eines befriedigten Heimwehs diagnostiziert werden können. So sagt Platon über den Eros (*Gastmahl* 193 d): «Er wird *unsere ursprüngliche Natur* wiederherstellen (vgl. auch 191 d), und er wird uns so heilen, und uns glücklich machen und segnen.» Derselbe Gedanke liegt auch zahlreichen anderen Bemerkungen zugrunde, wie etwa der folgenden (*Philebos* 16 c): «Die Menschen der alten Zeiten waren besser, als wir es jetzt sind; und sie lebten ... in größerer Nähe ... der Götter.» All das deutet auf die folgende Ansicht: Unser unglücklicher und unseliger Zustand ist das Ergebnis eines (Sünden-) Falls: einer Entwicklung, die uns unserer ursprünglichen Natur – unserer Idee – entfremdet. Diese Entwicklung führt von einem Zustand der Tugend und Glückseligkeit zu einem Zustand verlorener Tugend und verlorener Glückseligkeit, sie führt in die Richtung zunehmenden Verfalls. Platons Theorie der *anamnesis* – die Lehre, daß das Wissen im Wiedererkennen oder im Wiederauffinden der Kenntnisse besteht, die wir vor unserer Geburt besaßen, verrät dieselbe Idee: In der Vergangenheit wohnt nicht nur das Gute, das Vornehme, das Schöne, sondern auch alle Weisheit. Sogar eine alte oder ursprüngliche Veränderung und Bewegung ist besser, als eine sekundäre Bewegung. Denn in den *Gesetzen* ist die Seele (895 b)

«der *Ausgangspunkt* aller Bewegung, das *erste*, das sich in den ruhenden Dingen erhebt, die älteste und mächtigste Bewegung» und (966 c) «das älteste und göttlichste aller Dinge». (Vgl. Anm. 15 [8] zu Kap. 3.)

Wie wir vorhin angedeutet haben, scheint die Lehre einer historischen und kosmischen Tendenz zum Verfall bei Platon mit einer Lehre eines historischen oder kosmischen Kreislaufs verbunden zu sein. Die Periode des Verfalls ist wahrscheinlich ein Teil dieses Kreislaufs. (Vgl. insbesondere Anm. 6 zu Kap. 3.)*

94 : 4. Vgl. *Timaios* 91 d–92 b/c. Siehe auch Anm. 6 [7] zu Kap. 3 sowie Anm. 11 zu Kap. 11.

94 : 5. Vgl. den Beginn des zweiten Kapitels sowie Kap. 3, Anm. 6 [1]. Es ist natürlich kein bloßer Zufall, daß Platon anlässlich der Diskussion seiner eigenen Lehre vom historischen Verfall auf die Erzählung Hesiods von den «Metallen» hinweist (*Staat* 546 e/547 a insbesondere Anm. 39 und 40 zu Kap. 5); er deutet damit an, wie gut sich seine Theorie mit der des Hesiod verträgt und wie gut sie diese erklärt.

97 : 6. Der historische Teil der *Gesetze* ist im dritten und vierten Buch enthalten (vgl. Anm. 6 [5] und [8] zu Kap. 3). Die beiden Zitate im Text finden sich am Beginn dieses Teiles, d. h. *Gesetze* 676 a. Bezüglich der erwähnten Parallelstellen, siehe *Staat* 369 b, f. («Die Geburt eines

Staates ...») und 545 d («auf welche Weise kann sich unser Staat ändern ...»).

Es wird oft behauptet, daß die *Gesetze* (und der *Staatsmann*) der Demokratie gegenüber weniger feindlich seien, als der *Staat*; und es muß in der Tat zugegeben werden, daß der Ton Platons hier im allgemeinen weniger feindlich ist (das ist vielleicht auf die wachsende innere Stärke der Demokratie zurückzuführen; vgl. Kap. 10 und den Beginn von Kap. 1 des zweiten Bandes). Aber das einzige praktische Zugeständnis, das der Demokratie in den *Gesetzen* gemacht wird, besteht darin, daß politische Beamte von den Mitgliedern der herrschenden (d. h. der Krieger-) Klasse *gewählt* werden. Aber da ohnehin alle bedeutenden Veränderungen in den Gesetzen des Staates verboten sind (vgl. z. B. die Zitate in Anm. 3 zu diesem Kap.) so besagt das nicht sehr viel. Die Grundtendenz verbleibt prospartanisch; und diese Tendenz war, wie man aus der *Politik* des Aristoteles ersehen kann (11, 6, 17 [1265 b]) auch mit einer sogenannten «gemischten» Konstitution verträglich. Tatsächlich steht Platon in den *Gesetzen* dem Geist der Demokratie, d. h. der Freiheit des Individuums, wenn überhaupt, noch feindseliger gegenüber, als im *Staate*; vgl. insbesondere die Textstellen zu Anm. 32 und 33, Kap. 6 (d. i. *Gesetze* 739 c, ff., und 942, f.), sowie zu Anm. 19–22, Kap. 8 (d. i. *Gesetze* 903 c–909 a). – Siehe auch die nächste Anmerkung. + Auch Verdroß-Droßberg (*Grundlinien* 94; 105, 107 Anm.) kann «der Deutung ... nicht beipflichten», nach der «die ‚*Nomoi*‘

... als ein Abfall von der ‚Politeia‘ ... angesehen» werden
– ein «Abfall», natürlich im Sinne Platons selbst. +

98 : 7. Es ist wahrscheinlich, daß diese Schwierigkeiten der Erklärung der ersten Veränderung (oder des Sündenfalls der Menschen) zu der in Anm. 15 [8], Kap. 3 erwähnten Umwandlung geführt hat; d. h. zur Umwandlung der Ideen in Ursachen und aktive Kräfte, die die Fähigkeit besitzen, sich mit einigen anderen Ideen zu vermischen (vgl. *Sophist* 252 e ff.), zur Verwerfung der restlichen Ideen (*Sophist* 223 c), damit aber zur Verwandlung der Ideen in gottähnliche Wesen, im Gegensatz zum *Staat*, in dem sogar die Götter (vgl. 380 d) zu unbeweglichen und unbewegten parmenideischen Wesen erstarrt sind. Es scheint, daß der *Sophist* einen bedeutsamen Wendepunkt darstellt (248 e–249 c). (Man achte insbesondere darauf, daß sich die Idee der Veränderung hier nicht in Ruhe befindet.) Diese Transformation der Ideenlehre scheint zur gleichen Zeit die Schwierigkeit des sogenannten «dritten Menschen» zu lösen; wenn nämlich die Formen Väter sind, wie im *Timaios* (formale Ursachen werden von Aristoteles immer mit Vätern verglichen), dann ist kein «dritter Mensch» notwendig, um ihre Ähnlichkeit mit ihrer Nachkommenschaft zu erklären.

Betrachten wir nun die Beziehung des *Staates* zum *Staatsmann* und den *Gesetzen*, so scheint mir der Versuch Platons, den Ursprung der menschlichen Gesellschaft in den beiden letzten Dialogen weiter und weiter zurück-

zuverfolgen in ähnlicher Weise mit den Schwierigkeiten verbunden zu sein, die dem Problem der ersten Veränderung innewohnen. Im *Staat* treffen wir auf die klare Behauptung, daß es schwierig sei, sich vorzustellen, wie in einem vollkommenen Staat je eine Veränderung eintreten könne (*Staat* 546 a); im nächsten Kapitel wird gezeigt werden, wie Platon diese Schwierigkeit im *Staat* zu lösen versuchte; und wir werden diesen Versuch auch diskutieren (vgl. Kap. 5, Text zu Anm. 37–40). Im *Staatsmann* greift Platon zur Theorie einer kosmischen Katastrophe, die zur Umwandlung des (empedokleischen) Halbzyklus der Liebe in die gegenwärtige Periode, in den Halbkreis des Streits führt. Diese Idee scheint er im *Timaios* aufgegeben und durch eine (auch in den *Gesetzen* beibehaltene) Theorie geringerer und begrenzter Katastrophen, wie Überflutungen, ersetzt zu haben; die Überflutungen können zwar ganze Zivilisationen zerstören, den Lauf des Universums beeinflussen sie aber scheinbar nicht. (Es ist möglich, daß Platon durch ein Erdbeben und eine Überschwemmung die im Jahre 373–372 vor Christus die alte Stadt Helikon zerstörten, zu dieser Lösung geführt wurde.) Die ursprüngliche Gesellschaftsform, die im *Staat* nur einen einzigen Schritt hinter dem noch immer bestehenden spartanischen Staate liegt, wird in eine mehr und mehr entfernte Vergangenheit zurückgeschoben. Platon ist zwar weiterhin der Ansicht, daß die erste Niederlassung der beste Staat gewesen sein müsse; doch diskutiert er nunmehr Gesellschaftsformen, die

der ersten Niederlassung vorangehen, d. h. Nomadengesellschaften, «Berghirten» (vgl. insbesondere Anm. 32 zu diesem Kapitel).

98 : 8. Das Zitat stammt aus Marx/Engels, *Das kommunistische Manifest*.

98 : 9. Das Zitat stammt aus Adams Kommentaren zu Buch VIII des *Staates*; siehe seine Ausgabe II 198, Anm. zu 544 a 3.

99 : 10. Vgl. *Staat* 544 c.

99 : 11. [1] Im Gegensatz zu meiner Behauptung, daß Platon, wie so viele moderne Soziologen seit Comte, die typischen Stadien der sozialen Entwicklung darzustellen versuchte, fassen die meisten Kommentatoren seine Ausführungen bloß als eine Dramatisierung einer rein logischen Klassifikation von Institutionen auf. Dies widerspricht aber nicht nur Platons eigenen Worten (vgl. Adams Anmerkung zu *Staat* 544 c 19 a.a.O. II 199), sondern auch dem ganzen Geiste der platonischen Logik, nach der das Wesen eines Dinges aus seiner ursprünglichen Natur, d. h. aus seinem historischen Ursprung zu verstehen ist. Und wir dürfen nicht vergessen, daß Platon dasselbe Wort «genos» verwendet, um eine Klasse im logischen Sinne und eine Rasse im biologischen Sinne zu bezeichnen: der logische «genus» ist hier noch mit der «Rasse» im Sinne der «Nachkommen-

schaft derselben Eltern» identisch. (Dazu vgl. Anm. 15–20 zu Kap. 3 und Text sowie auch Anm. 23–24 zu Kap. 5 und Text, wo die Gleichung *Natur = Ursprung = Rasse* diskutiert wird.) Wir haben somit jeden Grund, die Aussagen Platons buchstäblich aufzufassen; denn selbst wenn Adam sich mit seiner Behauptung im Recht befände (a.a.O.) daß Platon eine «logische Ordnung» geben wollte, so würde doch diese Ordnung für ihn gleichzeitig die Reihenfolge der Stadien in einer typisch genetisch-historischen Entwicklung sein. Adams Bemerkung (a.a.O.), daß die Ordnung «vor allem durch psychologische und nicht durch historische Überlegungen bestimmt sei», läßt sich meiner Ansicht nach gegen ihn selbst anwenden. Denn er verweist darauf (z. B. a.a.O. II. Band, 195, Bemerkungen zu 543 a ff.) daß Platon durchwegs ... die Analogie zwischen der Seele und dem Staate beibehält. Nach Platons politischer Theorie der Seele (die im nächsten Kapitel diskutiert werden wird), muß die psychologische Geschichte der Sozialgeschichte parallel gehen; und damit verschwindet der angebliche Gegensatz zwischen psychologischen und historischen Überlegungen und Adams Theorie wird zu einem weiteren Argument zugunsten unserer Interpretation.

[2] Genau dieselbe Antwort kann gegeben werden, wenn jemand versuchte zu argumentieren, daß Platons Anordnung von Verfassungen im Grunde nicht eine logische, sondern eine ethische Ordnung sei; denn die ethische Ordnung (ebenso wie auch die ästhetische Ordnung) ist in der Philosophie Platons von der historischen Ordnung

nicht zu unterscheiden. Es sei in diesem Zusammenhang bemerkt, daß diese historizistische Ansicht Platon einen theoretischen Hintergrund für den Eudämonismus des Sokrates verschafft, d. h. für die Theorie der Identität von Tugend und Glückseligkeit. Diese Theorie wird im *Staat* (vgl. insbesondere 580 b) in Form der Lehre entwickelt, daß Tugend und Glückseligkeit, oder Verworfenheit und Unglück einander proportional seien; und das muß auch der Fall sein, wenn der Grad der Tugendhaftigkeit sowie auch der Glückseligkeit eines Menschen durch den Grad seiner Ähnlichkeit mit unserer ursprünglichen, glückseligen Natur – der vollkommenen Idee des Menschen – gemessen werden soll, (Der Umstand, daß die Theorie Platons hier zu einer theoretischen Rechtfertigung einer scheinbar paradoxen sokratischen Lehre führte mag Platon wohl in dem Glauben bestärkt haben, daß er nur die wahre sokratische Lehre darlegte; siehe Kap. 10, Text zu Anmerkung 56/57.)

[3] Rousseau übernahm Platons Klassifikation der Institutionen (*Contrat Social* II 7; III 3 ff., vgl. auch 10). Seine Wiederbelebung der platonischen Idee einer primitiven Gesellschaft scheint jedoch von Platon nicht direkt beeinflußt zu sein (vgl. aber Anm. 1 zu Kap. 6 und Anm. 14 zu Kap. 9); ein direkter Nachkomme der platonischen Renaissance in Italien war jedoch Sanazzaros höchst einflußreiches Werk *Arcadia*, das die platonische Idee einer glückseligen primitiven Gesellschaftsordnung griechischer (dorischer) Berghirten wiederbelebte. (Zu

dieser Idee Platons vgl. dieses Kap., Text zu Anm.32.) Der *Romantizismus* (vgl. auch Kap.9) ist also, historisch gesehen, in der Tat ein Abkömmling des Platonismus.

[4] Es ist sehr schwer zu sagen, inwieweit der moderne Historizismus Comtes, Mills, Hegels und Marx' durch den theistischen Historizismus der *Nuova Scienza* (1725) des Giambattista Vico beeinflusst ist: Vico selbst war zweifellos von Platon sowie auch von der *Civitas Dei* Augustins und von Machiavellis *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* beeinflusst. Gleich Platon (vgl. Kap. 5) identifiziert Vico die «Natur» eines Dinges mit seinem «Ursprung» (vgl. *Opere*, Ferraris 2. Ausgabe 1852–54 V 99); und er glaubte, daß alle Nationen nach einem allgemeinen Gesetz dieselbe Entwicklung durchschreiten müßten. Seine «Nationen» scheinen also (wie auch die Hegels) eines der Zwischenglieder zwischen Platons «Staaten» und Toynbees «Zivilisationen» zu sein.

101 : 12. Vgl. *Staat* 549 c/d; das nächste Zitat aus a.a.O. 550 d e und später a.a.O. 551 a/b.

102 : 13. Vgl. a.a.O. 556 e. (Man sollte diese Stelle mit der in Thukydides III, 82–84 vergleichen, die in Kap. 10, Text zu Anm. 12.zitiert ist.) Das nächste Zitat ist a.a.O.

102 : 14. Perikles' demokratisches Programm wird im Text zu Anm. 31, Kap. 10, sowie in Kap. 6 Anm. 17 und Kap. 10, Anm. 34 dargestellt und erläutert.

103 : 15. Adam, in seiner Ausgabe *The Republic of Plato* II 240, Anm.zu 559 d 22. (Die Hervorhebungen im zweiten Zitat stammen von mir.) Adam gibt zu, daß «das Bild zweifellos etwas übertrieben ist»; aber er läßt wenig Zweifel darüber aufkommen, daß er es im Grunde als «für alle Zeiten gültig» hält.

103 : 16. Adam a.a.O.

104 : 17. Dieses Zitat aus *Staat* 560 d; die nächsten beiden Zitate aus demselben Werk 563 a–b und d. (Vgl. auch Adams Anmerkung zu 563 d 25.) Es ist von Bedeutung, daß sich Platon hier auf die Institution des Privateigentums beruft, als sei sie ein selbstverständliches Prinzip der Gerechtigkeit (an anderen Stellen des *Staates* wird diese Institution heftig angegriffen): Ein Appell an das gesetzliche Recht des Käufers erscheint ihm als angemessen, sobald das gekaufte Eigentum ein Sklave ist.

Ein anderer Angriff auf die Demokratie lautet, daß sie das Erziehungsprinzip «niemand kann ein guter Mensch werden, dessen Jugend nicht vornehmen Spielen gewidmet war» (*Staat* 558 b; vgl. Lindsays Übersetzung; vgl. Kap. 10, Anm. 68), «mit Füßen tritt». Vgl. auch die Angriffe auf die Lehre von der Gleichberechtigung der Menschen, die in Anm. 14 zu Kap. 6 zitiert werden.

*Bezüglich der Haltung des Sokrates seinen jungen Gefährten gegenüber vgl. die meisten der frühen Dialoge, aber auch *Phaidon*, wo die «fröhliche, freundliche und

respektvolle Weise» beschrieben wird, in der Sokrates der Kritik der jungen Männer lauschte. Bezüglich Platons ganz anderer Haltung vgl. Kap. 7, Text zu Anm. 19–21; siehe auch die ausgezeichneten Vorlesungen von H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, 1945; insbesondere 70 und 79 (über *Parmenides* 135 c–d); vgl. auch Anm. 18–21 zu Kap. 7 und Text.*

105 : 18. Die Sklaverei (siehe die vorhergehende Anmerkung) und die athenische Freiheitsbewegung wird in den Kapiteln 5 (Anm. 13 und Text) 10 und 11 weiter diskutiert werden. Vgl. auch Anm. 29 zum vorliegenden Kapitel. Ebenso wie Platon ist auch Aristoteles (z. B. in *Pol.* 1313b11, 1319 b 20; und in seiner *Athenischen Verfassung* 59, 5) ein unbewußter Zeuge für die Liberalität Athens den Sklaven gegenüber; und dasselbe gilt für Pseudo-Xenophon (vgl. seine *Athenische Verfassung* 110f.).

105 : 19. Vgl. *Staat* 577 a f.; vgl. Adams Anmerkungen zu 577 a 5 und b12 (a.a.O. Bd. II 332 f.).

105 : 20. *Staat* 566 e; vgl. Anm. 63 zu Kap. 10.

106 : 21. Vgl. *Staatsmann* 301 c/d. Obgleich Platon hier 6 verschiedene Arten von degenerierten Staatswesen unterscheidet, führt er keine neuen Bezeichnungen ein; die Namen «Monarchie» (oder «Königsherrschaft»), und «Aristokratie» werden im *Staate* (445 d) auf den besten

Staat selbst angewendet, nicht aber auf die relativ besten Formen der degenerierten Staaten, wie das im *Staatsmann* geschieht.

106 : 22. Vgl. *Staat* 544 d.

106 : 23. Vgl. *Staatsmann*, 297 c/d: «Wenn die Regierungsform, die ich erwähnt habe, das einzig wahre Original oder Urbild ist, dann müssen die anderen» (die nur «die Abbilder davon» sind; vgl. 297 b/c) «ihre Gesetze verwenden und sie niederschreiben; das ist die einzige Art, in der sie erhalten werden können.» (Vgl. dieses Kap., Anm. 3, Kap. 7, Anm. 18.) «Und jede Verletzung der Gesetze sollte mit dem Tode und mit den schwersten Strafen bestraft werden; und das ist sehr gerecht und gut, obgleich, natürlich, nur das Zweitbeste.» (Zum Ursprung der Gesetze vgl. Anm. 32 [1, a] dieses Kapitels, sowie Anm. 17 [2], Kap. 3.) Und in 300 e/301 a, f., lesen wir: «Diese weniger guten Regierungsformen können sich der wahren Regierungsform dadurch am meisten nähern ... daß sie diesen geschriebenen Gesetzen und Sitten folgen ... Wenn die Reichen regieren und die wahre Form nachahmen, dann wird die Regierung eine Aristokratie genannt; wenn sie die (alten) Gesetze nicht beachten, Oligarchie», usw. Die Bemerkung ist wichtig, daß nicht eine Gesetzmäßigkeit oder Gesetzlosigkeit in abstracto, sondern die Erhaltung der alten Institutionen des ursprünglichen oder vollkommenen Staates das Kriterium der Klassifikation

ist. (Dies im Gegensatz zur *Politik* des Aristoteles, 1292 a, wo der Hauptunterschied darin besteht, ob «das Gesetz das höchste ist» oder z. B. *der Pöbel*.)

107 : 24. *Gesetze* 709 e–714 a enthält verschiedene Anspielungen auf den *Staatsmann*; z. B. 710 d–e, wo nach Herodot III 80–82 die *Zahl der Herrscher* als das Prinzip der Klassifikation eingeführt wird; die Aufzählung der Regierungsformen in 712 c und d; und 713 b ff., d. h. den Mythos vom vollkommenen Staate in den Tagen Kronos', «den die besten Staaten der Gegenwart nachahmen». Angesichts dieser Anspielungen besteht für mich wenig Zweifel, daß Platon seine Theorie der Eignung einer Tyrannei für utopische Experimente als eine Art Fortsetzung der Darstellung des *Staatsmannes* verstanden sehen wollte (und damit auch als eine Fortsetzung des *Staats*). – Die Zitate in diesem Absatz sind: *Gesetze* 709 e 710 c/d; die «oben zitierte Bemerkung aus den Gesetzen» ist 797 d, zitiert im Text zu Anm. 3 dieses Kapitels. (Ich stimme mit der Anmerkung Englands zu dieser Stelle überein [vgl. seine Ausgabe der *Gesetze*, *The Laws of Plato* 192 II 1258], in der er sagt, daß nach den Grundsätzen Platons «die Veränderung der inneren Kraft ... jedes Dinges zum Schaden gereicht», daher sogar auch der inneren Kraft des Bösen; aber ich kann ihm nicht zugeben, daß «die Bewegung vom Bösen weg» d. h. auf das Gute hin zu selbstverständlich ist, um als eine Ausnahme erwähnt zu werden; sie ist vom Standpunkt der Lehre Platons

aus betrachtet [Schädlichkeit jeder Veränderung] *nicht* selbstverständlich. [Aristoteles würde wohl auch sonst seinen teleologisch-progressiven Standpunkt niemals als Neuerung empfunden haben.] Vgl. auch die nächste Anmerkung.

108 : 25. Vgl. *Gesetze* 676 b/c (vgl. 676 a, zitiert im Text zu Anm. 6). Obgleich Platon lehrt, daß «die Veränderung zum Schaden gereicht» (vgl. das Ende der letzten Anmerkung) gibt E. B. England dieser Stelle von Veränderungen und Umstürzen eine optimistische oder progressive Deutung. Er nimmt an, daß Platon einem Geheimnis nachspürt, «das wir ‚das Geheimnis der politischen Vitalität‘ nennen könnten» (vgl. a.a.O. I 344). Und er deutet diese Stelle, an der Platon den wahren Grund der (schädlichen) Veränderung aufzufinden trachtet als die Suche nach «der Ursache und der Natur der *wahren Entwicklung* eines Staates, d. h. seiner *Entwicklung auf die Vollkommenheit zu*» (Unterstreichungen von England; vgl. 1345). Diese Interpretation kann nicht richtig sein, denn die Stelle ist die Einführung zu einer Darstellung, die von politischem Verfall berichtet; sie zeigt aber, wie sehr die Tendenz, Platon zu idealisieren und als einen Progressivisten hinzustellen auch einen so hervorragenden Kommentator wie England seiner eigenen Entdeckung gegenüber (daß Platon die Veränderung für nachteilig hielt) blind macht.

108 : 26. Vgl. *Staat* 545 d (siehe auch die Parallelstelle 465 b). Das nächste Zitat stammt aus den *Gesetzen* 683 c. (Adam bezieht sich in seiner Ausgabe des *Staates* II 203, Anm. zu 545 d 21 auf diese Stelle der *Gesetze*.) England erwähnt in seiner Ausgabe der *Gesetze* I 360 f., Anm. zu 683 e5 zwar den *Staat* 609 a, aber weder 545 d, noch 465 b; und er spricht die Vermutung aus, daß hier «auf eine *frühere* Diskussion, oder auf eine Diskussion, die in einem verlorenen Dialog niedergelegt wurde» Bezug genommen wird. Ich sehe nicht ein, warum sich Platon nicht auf den *Staat* beziehen sollte unter der fiktiven Annahme, daß einige seiner Gedanken von den gegenwärtigen Zwischenrednern diskutiert worden sind. Cornford bemerkt, daß es in Platons letzter Dialoggruppe «keinen Beweggrund gibt, der die Illusion aufrechterhalten könnte, die Unterhaltungen hätten tatsächlich stattgefunden»; und vollkommen richtig sagt er, daß Platon «nicht der Sklave seiner eigenen Erdichtungen war». (Vgl. Cornford, *Plato's Cosmology*, 5 und 4.) Platons *Gesetz der Revolutionen* wurde, ohne Bezugnahme auf Platon, von V. Pareto wiederentdeckt; vgl. sein *Trattato di Sociologia Generale* §§ 2054, 2057, 2058. (Am Ende von § 2055 finden wir auch eine Theorie des Anhaltens der Geschichte.) Auch Rousseau hat dieses Gesetz wiederentdeckt (*Contrat Social* III 10).

109 : 27. [1] Es ist der Beachtung wert, daß die absichtlich nichthistorischen Züge in Platons bestem Staat, insbesondere die Herrschaft der Philosophen, von Platon in seiner

Zusammenfassung am Beginn des *Timaios* nicht mehr erwähnt werden, und daß er im VIII. Buch des *Staates* annimmt, daß die Herrscher des besten Staates im pythagoreischen Zahlenmystizismus nicht bewandert sind; vgl. *Staat* 546 c/d, wo es heißt, daß die Herrscher dieser Dinge unkundig sind. (Vgl. auch die Bemerkung, *Staat* 543 d / 544 a, nach welcher der beste Staat des VIII. Buches noch immer übertroffen werden kann, nämlich, wie Adam sagt, durch den Staat der Bücher V–VII – durch die Idee der Stadt im Himmel.)

In seinem Buch *Plato's Cosmology*, 6 ff., rekonstruiert Cornford die Umriss und den Inhalt der unvollendeten Trilogie Platons, *Timaios/Kritias/ Hermokrates* und zeigt, in welcher Beziehung diese Dialoge zu den historischen Teilen der *Gesetze* stehen (Buch III). Ich halte diese Rekonstruktion für eine wertvolle Bestätigung meiner These, daß Platons Weltbild im Grunde historisch war und daß sein Interesse an der Frage «wie sie [= die Welt] entstanden ist» (und wie sie verfällt) mit seiner Ideenlehre verbunden und in der Tat auf sie gegründet ist. Aber wenn das zutrifft, dann besteht kein Grund zu der Annahme, daß die späteren Bücher des *Staates* «von der Frage ausgingen, wie er (d. h. der Staat) «in der *Zukunft* verwirklicht werden könnte», und daß sie «seinen möglichen Abstieg auf dem Wege über niedrigere Formen der Politik skizzierten» (Cornford a.a.O. 6; Hervorhebungen von mir); statt dessen sollten wir die Bücher VIII und IX des *Staates* angesichts ihrer engen Beziehung zum

dritten Buch der *Gesetze* als eine vereinfachte historische Darstellung des tatsächlichen Verfalls des idealen Staates der *Vergangenheit* sowie als eine Erklärung des Ursprungs der bestehenden Staaten auffassen, und als analog zu der größeren Aufgabe, die sich Platon im *Timaios*, in der unvollendeten Trilogie und in den *Gesetzen* stellte.

[2] Zu meiner Bemerkung (später in diesem Absatz) daß Platon «sicher wußte, daß er nicht die notwendigen Daten besaß» vgl.z. B. *Gesetze* 683 d und Englands Bemerkung zu 683 d 2.

[3] Meiner Bemerkung (noch weiter unten in diesem Absatz), daß Platon in der kretischen und spartanischen Gesellschaftsordnung *versteinerte oder zum Stillstand gebrachte* Formen erkannte (sowie meiner Bemerkung im nächsten Absatz, daß der beste Staat Platons nicht nur ein Klassenstaat, sondern auch ein *Kastenstaat* ist) seien die folgenden Ausführungen angeschlossen. (Vgl. auch Anm. 20 zu diesem Kap., sowie Anm. 24 zu Kap. 10.)

In den *Gesetzen* 797 d (in der Einführung zu dem «bedeutenden Ausspruch», wie ihn England nennt – wir zitieren ihn im Text zu Anm. 3 dieses Kapitels) macht es Platon völlig klar, daß seine kretischen und spartanischen Zwischenredner von dem «versteinerten» Charakter ihrer sozialen Institutionen wissen: Kleinias, der Kreter, betont, daß er jeder Verteidigung des archaischen Charakters eines Staates mit begieriger Aufmerksamkeit folgen werde. Etwas später (799 a) wird im gleichen Zusammenhang direkt auf die Methode Bezug genommen, die die Ägypter

verwenden, um die Entwicklung von Institutionen zum Stillstand zu bringen; und das ist sicher ein klarer Hinweis darauf, daß Platon in Kreta und Sparta eine Tendenz entdeckte, die in Ägypten ein Parallelstück fand, die Tendenz nämlich, alle soziale Bewegung zu verhindern.

In diesem Zusammenhang scheint eine Stelle im *Timaios* (siehe insbesondere 24 a–b) von Bedeutung zu sein. Hier sucht Platon folgendes zu zeigen: (a) Sehr früh in der Vorgeschichte Athens gab es in dieser Stadt eine Klassenteilung die der im *Staate* erörterten sehr ähnlich war; (b) diese Institutionen waren dem Kastensystem Ägyptens nahe verwandt (wobei er annimmt, daß diese zum Stillstand gebrachten Kasteninstitutionen aus den Institutionen seines alten athenischen Staates hergeleitet sind). Damit gibt Platon indirekt zu, daß der ideale, alte und vollkommene Staat (des *Staates*) ein Kastenstaat ist. Interessanter weise berichtet uns Krantor, der den ersten Kommentar zum *Timaios* nur zwei Generationen nach Platon verfaßte, man hätte Platon vorgeworfen, daß er der heimischen Tradition untreu und ein Schüler der Ägypter geworden sei. (Vgl. Gomperz, *Griechische Denker* II 476.) Krantor spielt vielleicht auf die *Busiris* des Isokrates an (vgl. *Busiris* 8, zitiert in Kap. 13, Anm. 3).

Zum Problem der Kasten im *Staate* vgl. auch dieses Kap., Anm. 31 und 32 [1, d], Kap. 6, Anm. 40, und Kap. 8, Anm. 11–14. A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, 269 f., bekämpft mit Nachdruck die Ansicht, daß Platon einen Kastenstaat begünstigt habe.

111 : 28. Vgl. *Staat* 416 a. Das Problem wird im Text zu Anm. 35 dieses Kapitels ausführlicher behandelt werden. (Zum Kastenproblem, wie es auch im nächsten Absatz erwähnt wird, vgl. Anm. 27 [3] und 31 zu diesem Kapitel.)

112 : 29. Zu Platons Rat, dem gemeinen Volke mit ihren «ordinären Marktstreitigkeiten» keine Gesetze zu geben usw., vgl. *Staat* 425 b–427 a/b; insbesondere 425 d–e und 427 a. Diese Stellen greifen natürlich die athenische Demokratie und jede Art «schrittweiser» oder «stückweiser» Gesetzgebung im Sinne des 9. Kapitels an. *Auch Cornford hat dies gesehen; denn er schreibt (*The Republic of Plato* 1941) in einer Anmerkung zu einer Stelle, an der Platon utopische Maßnahmen empfiehlt (*Staat* 500 d, f., die Anempfehlung des «Reinigens der Leinwand» und eines romantischen Radikalismus; vgl. Kap. 9, Anm. 12 und Text): «Man vergleiche damit das stückweise Herumflicken an Reformen, das in 425 e lächerlich gemacht wird ...» Cornford scheint stückweise Reformen nicht zu lieben, und man gewinnt den Eindruck, daß er die Methoden Platons bevorzugt; aber seine Deutung der Absichten Platons und meine eigene Deutung dieser Absichten scheinen identisch zu sein.*

Die vier weiter unten angeführten Zitate stammen aus dem *Staat* 371 d/e; 463 a–b («Helfer» und «Beschäftigte»); 549 a; 471 b/c. Adam kommentiert (a.a.O. 197, Anm. zu 371 e 32): «Platon läßt in seinem Staate keine Sklavenarbeit zu, außer vielleicht, wenn sie von Barbaren verrichtet wird.»

Ich gebe zu, daß Platon sich im *Staat* (469 b–c) gegen die Versklavung griechischer Kriegsgefangener wendet; aber gleich darauf (471 b–c) ermuntert er zur Versklavung der Barbaren durch die Griechen, und insbesondere durch die Bürger seines besten Staates. (Das scheint auch die Ansicht von Tarn zu sein; vgl. Anm. 13 [2] zu Kap. 5.) Und er wendet sich heftig gegen die athenische Freiheitsbewegung gegen die Sklaverei und besteht auf den gesetzlichen Eigentumsrechten, falls das Eigentum ein Sklave ist (vgl. Text zu Anm. 17 und 18 dieses Kap.). Wie auch das dritte Zitat dieses Textabsatzes zeigt (*Staat* 548 e/549 a), hat er die Sklaverei in seinem besten Staat *nicht* abgeschafft. (Siehe auch *Staat* 590 c/d, wo er die Forderung verteidigt, der Grobe und Gemeine solle der Sklave des Besten sein.) A. E. Taylor befindet sich daher im Unrecht, wenn er (in seinem *Plato* 1908 und 1914, 197 und 118) zweimal behauptet, aus Platons Darstellung folge, «daß es in der Gemeinschaft keine Klasse von Sklaven gibt». Ähnliche Ansichten finden sich in Taylors *Plato: The Man and his Work* (1926); vgl. dazu das Ende von Anm. 27 zu diesem Kapitel.

Die Art, in der Platon das Problem der Sklaverei im *Staatsmann* behandelt, wirft meiner Ansicht nach viel Licht auf seine Haltung im *Staat*. Denn auch hier spricht er nicht viel über die Sklaven, obgleich er offenkundig die Existenz von Sklaven in seinem Staate voraussetzt. (Vgl. seine charakteristische Bemerkung, 289 b/c, daß «das gesamte Eigentum an Haustieren, Sklaven aus-

genommen», bereits behandelt worden sei; und eine ähnlich charakteristische Bemerkung, 309 a, daß das wahre Königtum «Skaven aus denen macht, die sich in Unwissenheit und abscheulicher Niedrigkeit wälzen».) Warum Platon über die Skaven nicht sehr viel sagt, wird aus 289 c, ff., insbesondere aus 289 d/e deutlich. Für ihn besteht kein großer Unterschied zwischen «Skaven und anderen Bediensteten» wie Arbeitern, Händlern, Kaufleuten (d. h. allen «banausischen» Personen, die Geld verdienen; vgl. Anm. 4 zum 11. Kapitel); Skaven werden von ihnen nur als «durch Kauf erworbene Bedienstete» unterschieden. Mit anderen Worten: Platon steht so hoch über den niedrig Geborenen, daß es ihm kaum der Mühe wert erscheint, sich über subtile Unterscheidungen den Kopf zu zerbrechen. All dies ist dem *Staat* sehr ähnlich, nur ein wenig ausdrücklicher formuliert. (Vgl. auch Anm. 57 [2] zu Kap. 8.)

Zu Platons Behandlung der Sklaverei in den Gesetzen vgl. insbesondere G. R. Morrow, «Plato and Greek Slavery» (*Mind*, N. S. XLVIII 186–201; siehe auch 402); dieser Artikel bietet einen ausgezeichneten und kritischen Überblick über den Gegenstand und kommt zu sehr richtigen Schlüssen, obgleich der Verfasser meiner Ansicht nach noch immer ein wenig zugunsten Platons voreingenommen ist. (Der Artikel hebt vielleicht den Umstand nicht zur Genüge hervor, daß in den Tagen Platons eine Bewegung gegen die Sklaverei bereits im Vordringen war; vgl. Anm. 13, Kap. 5.)

115 : 30. Das Zitat stammt aus der Zusammenfassung des *Staates* im *Timaios* (18 c/d). – Zur Bemerkung, daß die vorgeschlagene Gemeinschaft von Frauen und Kindern keine Neuigkeit war vgl. Adams Ausgabe des *Staates*, *The Republic of Plato* I 292 (Anmerkung zu 457 b ff.) und 308 (Anmerkung zu 463 c 17) sowie 345–355, insbesondere 354; zum pythagoreischen Element im Kommunismus Platons vgl. a.a.O. 199, Anm. zu 416 d 22. (Bezüglich der kostbaren Metalle siehe Anm. 24 zu Kap. 10, bezüglich der gemeinsamen Mahlzeiten Anm. 34 zum 6. Kapitel; und bezüglich des kommunistischen Prinzips bei Platon und seinen Nachfolgern vgl. Anm. 29 [2] zu Kap. 5 sowie die dort erwähnten Stellen.)

116 : 31. Die zitierte Stelle ist *Staat* 434 b/c. Platon zögert lange Zeit, bevor er mit seiner Forderung nach einem Kastenstaat herausrückt. Und das ganz unabhängig von der «weitschweifigen Vorrede» zur fraglichen Stelle (die in Kap. 6 diskutiert werden wird; vgl. Anm. 24 und 40 zu diesem Kapitel); bei der ersten Erörterung dieser Dinge, in 415 a, scheint es nämlich, daß ein Aufstieg von den niederen in die höheren Klassen möglich ist, vorausgesetzt, daß in den niederen Klassen «Kinder geboren werden, die eine Beimischung von Gold und Silber» (514) d. h. des Blutes und der Tugend der oberen Klassen enthalten. Aber dieses Zugeständnis wird in 434 b–d und, noch ausdrücklicher, in 547 a zurückgezogen; denn in 547 a wird *jede* Vermischung der Metalle als eine Verunreinigung

bezeichnet, die sich für den Staat verhängnisvoll auswirken müsse. Vgl. auch Kap. 8, Text zu Anm. 11–14, sowie Anm. 27 [3] zum vorliegenden Kapitel.

118 : 32. Vgl. *Staatsmann* 271 e. Die Stellen über die primitiven nomadischen Berghirten und ihre Patriarchen stammen aus den *Gesetzen*, 677 e–680 e. Zitiert ist *Gesetze* 680 e. Die hierauf zitierte Stelle stammt aus dem Mythos der Erdgeborenen, *Staat* 415 d/e. Die abschließende Stelle dieses Absatzes ist aus dem *Staat* 440 d. – Es ist vielleicht notwendig, daß ich einige Bemerkungen im Text, zu dem diese Anmerkung gehört, weiter ausführe.

[1] Im Text wird behauptet, daß keine sehr klare Erklärung über das Zustandekommen der «Niederlassung» vorliegt. Sowohl in den *Gesetzen* wie auch im *Staat* hören wir zuerst (vgl. a) und c) weiter unten) von einer Art Übereinkunft oder einem Sozialvertrag (vgl. dazu Anm. 29, Kap. 5, Anm. 43–54 zu Kap. 6 sowie Text) und später (siehe b) und c) weiter unten) von einer gewaltsamen Unterwerfung.

a) In den *Gesetzen* verbinden sich die verschiedenen Scharen von Berghirten zuerst zu größeren Kriegerbanden (die Gesetze dieser Banden kommen durch Übereinkunft oder durch Verträge zustande, die von Bevollmächtigten geschlossen werden, die mit königlicher Gewalt ausgestattet sind); hierauf lassen sie sich im ebenen Lande nieder. (681 b und c/d; zu dem in 681 b beschriebenen Ursprung der Gesetze vgl. Anm. 17 [2] zu Kap. 3.) Aber

an dieser Stelle wird Platon unklar und ausweichend. Statt zu beschreiben, wie sich diese Banden in Griechenland niederlassen und wie die griechischen Städte gegründet werden, geht er zu Homers Bericht von der Gründung Trojas und auf den Trojanischen Krieg über. Von hier, sagt Platon, kehrten die Achaier unter dem Namen der Dorer zurück und «der Rest der Erzählung ... ist ein Teil der spartanischen Geschichte» (682 e), «denn wir haben die Gründung der staatlichen Einrichtung von Lakedämon erreicht» (682 e/683 a). Soweit haben wir nicht erfahren, wie diese Gründung vor sich ging, und es folgt auch sogleich eine weitere Abschweifung (Platon selbst spricht vom «verschlungenen Zug des Arguments»), bis wir schließlich (in 683 c/d) den im Text erwähnten «Wink» erhalten; siehe b).

b) Im Text haben wir auf eine Andeutung verwiesen, aus der hervorgeht, daß die dorische «Niederlassung» im Peloponnes in Wirklichkeit eine gewaltsame Unterwerfung war. Dieser Hinweis bezog sich auf *Gesetze* (683 c/d), wo Platon einige Bemerkungen macht, die in Wirklichkeit seine ersten historischen Angaben über Sparta sind. Er sagt, daß er mit der Zeit beginne, zu der der ganze Peloponnes von den Dorern «praktisch unterworfen» gewesen sei. Im *Menexenos* (dessen Echtheit sich schwerlich bezweifeln läßt; vgl. Anm. 35 zu Kap. 10) gibt es in 245 c eine Anspielung auf die Tatsache, daß die Peloponnesier «Einwanderer aus der Fremde» waren (wie es Grote ausdrückt; vgl. seinen *Plato* III 5).

c) Im *Staat* (369 b) wird der Stadtstaat von Arbeitern gegründet, die dabei die Vorteile der Arbeitsteilung und der Zusammenarbeit im Auge haben – was mit der Vertragstheorie übereinstimmt.

d) Aber später (*Staat* 415 d/e; vgl. das Zitat im Text dieses Absatzes) erhalten wir eine Beschreibung der triumphierenden Invasion einer Kriegerklasse von etwas mysteriösem Ursprung – der «Erdgeborenen». In der entscheidenden Stelle dieser Beschreibung wird behauptet, daß die Erdgeborenen nach der günstigsten Stelle für ihr Lager Umschau halten müßten, um (buchstäblich) «die innen Wohnenden im Zaume zu halten», d. h. um diejenigen im Zaume zu halten, die bereits in der Stadt leben, also, um *die Einwohner im Zaume zu halten*.

e) Im *Staatsmann* (271 a, f.) werden diese «Erdgeborenen» mit den sehr frühen nomadischen Berghirten der Periode vor der Niederlassung identifiziert. Vgl. auch die Anspielung auf die autochthonen Heuschrecken im *Gastmahl* 191 b; vgl. Anm. 6 [4] zu Kap. 3 und 11 [2] zu Kap. 8.

f) Ich fasse zusammen: Es scheint, daß Platon von der dorischen Eroberung eine ziemlich deutliche Vorstellung besaß; aus klaren Gründen zog er es vor, sie in Dunkel zu hüllen. Es scheint auch eine Tradition bestanden zu haben, nach der die erobernden Kriegerhorden nomadischen Ursprungs waren.

[2] An einer späteren Stelle dieses Absatzes spreche ich von Platons «oftmals wiederholter Behauptung», daß

Regieren dasselbe sei, wie das Hüten von Schafen; dazu vgl. zum Beispiel die folgenden Stellen: *Staat* 343 b, wo die Idee eingeführt wird; 345 c, wo sie in der Form des Gleichnisses vom Guten Hirten einer der Hauptgegenstände der Untersuchung wird; 375 a–376 b, 404 a, 440 d, 451 b–e, 459 a5–460 c, sowie 466 c–d (zitiert in Anm. 30 zum 5. Kapitel), wo die Hilfstruppen (oder Helfer) mit Schäferhunden verglichen werden und wo sich entsprechende Bemerkungen über ihre Aufzucht und Erziehung finden; 416 a, wo das Problem der Wölfe außerhalb und innerhalb des Staates eingeführt wird; vgl. außerdem den *Staatsmann*, der die Idee über viele Seiten hinweg fortsetzt, insbesondere 261 d–276 d. In den *Gesetzen* sagt Platon (694 c) von Kyros, er habe für seine Söhne «Rinder und Schafe und viele Herden von Menschen und anderen Tieren» erworben. (Vgl. auch *Gesetze* 735 und *Theaitetos* 174 d.)

[3] Vgl. zu all dem auch A. J. Toynbee, *A Study of History*, insbesondere III 32 (Anm. 1), wo A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire* usw. zitiert wird, 33 (Anm. 2), 50–100; siehe insbesondere seine Bemerkung über die erobernden Nomaden (22), die «sich mit ... Menschen befassen», und über Platons «menschliche Wachhunde» (94, Anm. 2). Ich habe von Toynbees brillanten Ideen viel Anregung empfangen, und ich wurde von zahlreichen seiner Bemerkungen sehr ermutigt; in ihnen sehe ich eine Bestätigung meiner Deutung, die ich um so höher einschätzen kann, je klarer es ist, daß Toyn-

bees und meine Grundansichten völlig verschieden sind. Ich verdanke Toynbee auch eine Anzahl von Ausdrücken, die ich im Text verwende, insbesondere «menschliches Herdenvieh», «menschliche Herde» und «menschlicher Wachthund».

Toynbees *Study of History* ist, von meinem Standpunkt aus betrachtet, geradezu ein Musterbeispiel dessen, was ich Historizismus nenne. Ich brauche nicht viel mehr zu sagen, um auszudrücken, daß ich dem Werk grundsätzlich ablehnend gegenüberstehe. Eine Zahl spezieller Punkte, über die unsere Ansichten auseinandergehen, wird an verschiedenen Stellen diskutiert werden (vgl. Anm. 43 und 45 [2] zu diesem Kap., Anm. 7 und 8 zu Kap. 10, sowie Kap. 14 des zweiten Bandes; vgl. auch meine Kritik an Toynbee in Kap. 14 des zweiten Bandes sowie in meinem Aufsatz *The Poverty of Historicism, Economica N.S. XII 1945 70 ff.*). Aber Toynbees Studie enthält eine Fülle interessanter und anregender Ideen. In bezug auf Platon kann ich ihm in mehr als einer Hinsicht zustimmen; das gilt insbesondere für seine Behauptung, daß Platons bester Staat durch seine Erfahrungen sozialer Revolutionen inspiriert ist, durch seinen Wunsch, die Veränderung völlig zum Stillstand zu bringen, und daß dieser Staat eine Art versteinertes Sparta ist (das auch selbst schon versteinert war). Trotz dieser Berührungspunkte besteht sogar in der Interpretation Platons ein grundlegender Unterschied zwischen der Ansicht Toynbees und meiner eigenen. Für Toynbee ist der platonische Staat eine typische (reaktionäre) Uto-

pie – ein Zukunftstraum. Hingegen deute ich ihn, sowie auch Platons Theorie der Veränderung (so, wie ich sie auffasse), zum Großteil als einen Versuch, eine primitive Gesellschaftsform zu rekonstruieren. Auch glaube ich nicht, daß Toynbee mit der Deutung übereinstimmen würde, die ich der platonischen Schilderung der Epoche vor der Niederlassung und der Niederlassung selbst gebe, und die in dieser Anmerkung sowie im Text kurz umrissen wird; denn Toynbee sagt ausdrücklich (a.a. O III 80), daß «die spartanische Gesellschaftsordnung nicht nomadischen Ursprungs war». Toynbee hebt (a.a.O. III 50 ff.) den eigentümlichen Charakter der spartanischen Gesellschaftsordnung mit Nachdruck hervor; dank einer übermenschlichen Anstrengung, das «menschliche Herdenvieh» (human cattle) niederzuhalten, sei die Entwicklung dieser Staatsform zum Stillstand gebracht worden. Ich glaube aber, daß diese Betonung der Eigentümlichkeiten Spartas das Verständnis der Ähnlichkeit zwischen den spartanischen und den kretischen Institutionen erschwert, die Platon so überraschend fand (*Staat* 544 c; *Gesetze* 683 a). Die kretischen Institutionen lassen sich meiner Ansicht nach nur als versteinerte Formen sehr alter Stammesinstitutionen erklären, die beträchtlich älter gewesen sein müssen als die Bemühungen der Spartaner im Zweiten Messenischen Krieg (etwa 650–620 vor Chr.; vgl. Toynbee a.a.O. III 53). Da die Bedingungen des Überlebens dieser Institutionen an den beiden Stellen so sehr verschieden waren, so ist ihre Ähnlichkeit ein starkes

Argument zugunsten ihrer Primitivität und gegen eine Erklärung durch einen Faktor, der nur in der einen von ihnen auftritt.

*Bezüglich der Probleme der dorischen Niederlassung vgl. auch R. Eisler in *Caucasia* V 1928, insbesondere 113, Anm. 84, wo der Ausdruck «Hellenen» durch «Ansiedler» und «Griechen» («Grazier») durch «Viehzüchter» – d. h. Viehzüchter oder Nomaden – übersetzt wird. Derselbe Autor hat gezeigt (*Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken* 1925 58, Anm. 2), daß die Idee des Gott-Hirten orphischen Ursprungs ist. An der gleichen Stelle werden auch die Wachhunde oder Schäferhunde Gottes (*Domini Canes*) erwähnt.*

120 : 33. Enthusiastische Erzieher haben Platon die Idee einer von finanziellen Mitteln unabhängigen und klassenlosen Erziehung zugeschrieben; sie haben dabei übersehen, daß die Erziehung in Platons Staat ein Klassenvorrecht ist; sie haben übersehen, daß das Klassenvorrecht als solches das Übel ist und daß es demgegenüber vergleichsweise unwichtig ist, ob sich dieses Vorrecht auf den Besitz von Geld oder auf irgendein anderes Kriterium gründet, auf dem die Mitgliedschaft in der regierenden Klasse beruht. Vgl. Kap. 7, Anm. 12 und 13 sowie Text dazu. Zum Tragen von Waffen vgl. auch *Gesetze* 753 b.

121 : 34. *Staat* 460 c (vgl. auch Anm. 31 zu diesem Kap.). Zu Platons Befürwortung des Kindesmordes vgl. Adam

a.a.O. I 299, Anm. zu 460 c 18 und pp. 357 ff. Obgleich Adam mit Recht hervorhebt, daß Platon den Kindesmord begünstigte und obgleich er alle Versuche, «Platon» von der «Befürwortung» einer so fürchterlichen Praxis «freizusprechen», als «irrelevant» zurückweist, versucht er doch, Platon durch den Hinweis zu entschuldigen, daß «die Praxis im alten Griechenland weit verbreitet gewesen sei». Das gilt aber nicht für Athen. Platon zieht eben überall die alte spartanische Barbarei und Rassenverehrung der Aufklärung des perikleischen Athen vor; und für diese Vorliebe kann man ihn wohl verantwortlich machen. Eine Hypothese zur Erklärung der spartanischen Praxis wird in Anm. 7 zu Kap. 10 gegeben (siehe auch die dort erwähnten Hinweise).

Die Zitate weiter unten im Text, die die Anwendung der Prinzipien der Aufzucht von Tieren auf den Menschen empfehlen, stammen aus *Staat* 459 b (vgl. Anm. 39 zu Kap. 8 und Text); die Stellen über die Analogie zwischen Hunden und Kriegeren usw. aus *Staat* 404 a; 375 a; 375 a/b und 376 b. Vgl. auch Anm. 40 [2] zu Kap. 5 und die hier folgende Anmerkung.

122 : 35. Die zwei Zitate vor der Anmerkung stammen beide aus *Staat* 375 b. Die folgende Stelle ist aus 416 a (vgl. Anm. 28 zu diesem Kap.); die übrigen aus 375 c–e. Das Problem der Vermischung entgegengesetzter «Naturen» (oder sogar Formen; vgl. Anm. 18–20 und 40 [2] zu Kap. 5 sowie Text, und Anm. 39 zu Kap. 8) ist einer der

Liebblingsgegenstände Platons. (Im *Staatsmann* 283 e f. und später bei Aristoteles geht dieses Problem in die Lehre vom Mittleren [oder vom Mittel] über.)

123 : 36. Zitiert wird aus *Staat* 410 c; 410 d; 410 e; 411 e/412 a und 412 b.

124 : 37. In den *Gesetzen* (680 b ff.) behandelt sogar Platon Kreta wegen seiner barbarischen Unkenntnis der Literatur mit einiger Ironie. Diese Unkenntnis erstreckt sich sogar auf Homer, den der kretische Zwischenredner nicht kennt und von dem er sagt: «Ausländische Poeten werden von Kretern sehr wenig gelesen.» («Aber sie werden in Sparta gelesen», versetzt der spartanische Sprecher.) Zu Platons Vorliebe für spartanische Sitten vgl. Anm. 34 zu Kap. 6 sowie die dazugehörigen Textstellen.

124 : 38. Zu Platons Ansicht über die spartanische Behandlung des menschlichen Herdenviehs vgl. Anm. 29 zu diesem Kap., *Staat* 548 e/549 a, wo der timokratische Mensch mit Platons Bruder Glaukon verglichen wird: «Er würde aber härter sein» (als Glaukon) «und weniger musikalisch»; die Fortsetzung dieser Stelle wird im Text zu Anm. 29 zitiert. – Thukydides berichtet (IV, 80) die verräterische Ermordung der 2000 Heloten; die besten der Heloten waren für den Tod durch ein Freiheitsversprechen ausgewählt worden. Es ist fast gewiß, daß Platon die Schrift des Thukydides sehr gut kannte; und

wir können sicher sein, daß ihm außerdem direktere Informationsquellen zur Verfügung standen.

Platons Ansicht über die lässige Behandlung der Sklaven durch Athen wird in Anm. 18 zu diesem Kap. besprochen.

125 : 39. Wenn man die entschieden antiathenische und antiliterarische Tendenz des *Staaates* in Betracht zieht, so ist es ein wenig schwierig, den Enthusiasmus so vieler Erzieher über die Erziehungstheorien Platons zu erklären. Einzig drei Erklärungen erscheinen mir plausibel: Entweder verstehen sie den *Staat* nicht, trotz seiner höchst offenkundigen Feindseligkeit gegen die damals in Athen übliche literarische Erziehung; oder sie fühlen sich einfach geschmeichelt, weil Platon auf die politische Macht der Erziehung so großes Gewicht legt. Das dürfte auch auf viele Philosophen und sogar auf einige Musiker zutreffen (vgl. Text zu Anm. 42). Oder beides ist der Fall.

Es ist auch schwer zu verstehen, wie Liebhaber der griechischen Kunst und Literatur bei Platon Ermunterung finden können; denn Platon greift insbesondere in *Staat* X alle Dichter und Dramatiker, insbesondere aber Homer (und sogar Hesiod), aufs heftigste an. Vgl. *Staat* 600 a, wo Homer sogar noch niedriger gestellt wird als ein guter Techniker oder Mechaniker, (die Platon im allgemeinen als banausisch und verdorben verachtet; vgl. *Staat* 495 e, 590 c und Anm. 4 zu Kap. 11); *Staat* 600 c, wo Homer niedriger gestellt wird als die Sophisten Protagoras und

Prodikos (vgl. auch Th. Gomperz, *Griechische Denker* II 401); und *Staat* 605 a/b, wo es den Dichtern kurzerhand verboten wird, einen wohlgeordneten Stadtstaat zu betreten.

Die Kommentatoren gehen über diese klaren Anzeichen der Haltung Platons gewöhnlich stillschweigend hinweg; sie verweilen aber bei Bemerkungen wie der, die Platon bei der Vorbereitung seines Angriffs auf Homer macht («... obgleich mir die Liebe und die Bewunderung für Homer kaum erlaubt zu sagen, was ich zu sagen habe»; *Staat* 595b). Adam bemerkt dazu (Anm. zu 595 b 11), daß «Platon mit wahrer Empfindung spricht»; es scheint mir aber, daß Platons Bemerkung nur eine Methode illustriert, die im *Staate* ziemlich allgemein angewendet wird: Es wird zunächst auf die Gefühle des Lesers eingegangen (vgl. Kap. 10, insbesondere Text zu Anm. 65), und dann erst wird der Hauptangriff gegen die humanitären Ideen geführt.

125 : 40. Zur strengen, auf die Klassendisziplin abzielenden Zensur vgl. *Staat* 377 e ff. und insbesondere 378 c: «Unsere jungen Staatsmänner sollten es für das schändlichste aller Verbrechen halten, leichthin miteinander zu streiten.» Es ist von Interesse, daß Platon dieses politische Prinzip nicht sogleich bei der Einführung seiner Theorie der Zensur in 376 c ff. aufstellt, sondern daß er zunächst nur von Wahrheit, Schönheit usw. spricht. Die Zensur wird weiter verschärft in 595 a, ff., insbesondere in 605 a/b (siehe auch

die vorhergehende Anmerkung sowie Anm. 18–22 zu Kap. 7 und Text). Zur Rolle der Zensur in den *Gesetzen* vgl. diese, 801 c/d. – Vgl. auch die nächste Anmerkung.

Zu Platons Vergeßlichkeit in bezug auf sein Prinzip (*Staat*, 410 c–412 b; vgl. Anm. 36 zu diesem Kap.), daß die Musik das sanfte Element im Menschen (im Gegensatz zum wilden Element) zu stärken habe vgl. insbesondere 399 a f., wo Tonarten gefordert werden, die die Menschen nicht besänftigen, sondern die «zu Männern passen, die Krieger sind». Vgl. auch die nächste Anmerkung, [2]. – Es ist hervorzuheben, daß Platon nicht ein *vorher* angekündigtes Prinzip vergessen hat, sondern nur das Prinzip, auf das seine Diskussion hinführen soll.

125 : 41. [1] Zu Platons Haltung gegenüber der Musik, insbesondere der Musik im eigentlichen Sinn, vgl. z. B. *Staat* 397 b, ff.; 398 c, ff.; 400 a, ff.; 410 b, 424 b, f.; 546 d. *Gesetze* 657 c, ff.; 673 a, 700 b, ff., 798 d, ff., 801 d, ff., 802 b, ff., 816 c. Seine Haltung ist im Grunde die folgende: Man muß sich «hüten, eine neue Tonart einzuführen; eine solche Neutönerei gefährdet alles», da «jeder Wechsel im Stil der Musik immer zu einer Änderung der wichtigsten Institutionen des gesamten Staates führt. So sagt Dämon, und ich glaube ihm» (*Staat* 424 c). Platon folgt hier wie üblich, dem Beispiel Spartas. Adam (a.a.O. I 216, Anm. zu 424 c 20; Kursivdruck von mir; vgl. auch seine Hinweise) sagt, daß «der Zusammenhang zwischen musikalischen und politischen Veränderungen ... allgemein in ganz

Griechenland, und *insbesondere in Sparta* erkannt wurde, wo ... man Timotheus' Leier konfiszierte, weil er vier neue Saiten aufgespannt hatte». Es kann nicht bezweifelt werden, daß Platon durch das spartanische Vorgehen angeregt worden ist; es ist aber höchst unwahrscheinlich, daß «in ganz Griechenland» und insbesondere im Athen des Perikles ähnliche Sitten herrschten. (Vgl. [2] zu dieser Anm.)

[2] Im Text nannte ich Platons Einstellung zur Musik (vgl. insbesondere *Staat*, 398 e ff.) abergläubisch und zurückgeblieben «im Vergleich mit einer mehr aufgeklärten zeitgenössischen Kritik». Ich dachte dabei an die Kritik eines anonymen Schriftstellers (wahrscheinlich eines Musikers des fünften oder frühen vierten Jahrhunderts), der eine (möglicherweise olympische) Rede verfaßte, die nunmehr als Nummer vierzehn in Grenfells und Hunts' *The Hibeh Papyri* (1906 45 ff.) bekannt ist. Der Schriftsteller ist möglicherweise identisch mit einem der «verschiedenen Musiker, die Sokrates» (d. h. den «Sokrates» des Platonischen *Staates*) «kritisieren»; diese Musiker werden von Aristoteles (an der ebenso abergläubischen Stelle seiner *Politik* 1342 b, wo ein Großteil der Argumente Platons wiederholt wird) erwähnt. Aber die Kritik des anonymen Autors geht viel weiter, als es Aristoteles andeutet. Platon (und Aristoteles) waren der Ansicht, daß gewisse Tonarten, z. B. die «lauen» ionischen und lydischen Tonarten, die Zuhörer weich und weibisch machen, während andere, insbesondere die dorische Tonart, ihre Tapferkeit

angeblich steigerten. Diese Annahme greift der anonyme Autor an. «Sie sagen», so schreibt er, «daß gewisse Tonarten gemäßigte und daß andere Tonarten gerechte Menschen hervorbringen; andere aber wieder Helden und andere wieder Feiglinge.» Er zeigt in ausgezeichneter Weise, wie töricht diese Ansicht ist, indem er darauf verweist, daß einige der kriegerischsten Stämme Griechenlands Tonarten verwenden, die angeblich Feiglinge hervorbringen, während gewisse professionelle (Opern-)Sänger gewöhnlich in der «heroischen»Tonart singen, ohne jedoch dadurch zu Helden zu werden. Diese Kritik kann sehr wohl gegen den athenischen Musiker Damon gerichtet gewesen sein (den Platon oft als eine Autorität anführt), einen Freund des Perikles (der liberal genug war, im Felde literarischer Kritik eine prospartanische Haltung zu dulden). Aber auch Platon selbst könnte wohl das Ziel jener Kritik gewesen sein. Zu Damon vgl. Diels; bezüglich einer Hypothese über den anonymen Autor ebendort II 334, Anm.

[3] Angesichts der Tatsache, daß ich hier eine «reaktionäre» Einstellung zur Musik verurteile, mag es vielleicht der Erwähnung wert sein, daß mein Angriff in keiner Weise durch eine persönliche Sympathie für den «Fortschritt» in der Musik inspiriert ist. Tatsächlich liebe ich die alte Musik (je älter, desto besser) und ich kann die moderne Musik nicht ausstehen (insbesondere die meisten Dinge, die geschrieben wurden, seit Wagner zu komponieren begann). Überhaupt bin ich gegen jede Art

von «Futurismus», gegen den artistischen Futurismus ebenso wie gegen den Futurismus auf dem Gebiet der Moral (vgl. Kap. 22 und Anm. 19 zu Kap. 25.). Aber ich bin noch mehr dagegen, daß man seine eigenen Vorlieben und Abneigungen anderen aufzwingt, und insbesondere bin ich gegen jede Zensur in derartigen Dingen. Wir können insbesondere in der Kunst hassen und lieben, ohne staatliche Maßnahmen zur Unterdrückung der verhaßten oder zur Kanonisierung der geliebten Kunst zu verlangen.

126 : 42. Vgl. *Staat* 537 a; und 466 e–467e

Die Charakterisierung der modernen totalitären Erziehung verdanke ich Aurel Kolnais großem Buch, *The War against the West* 1938 318.

127 : 43. Die bemerkenswerte Platonische Theorie, daß der Staat, d. h, die zentralisierte und organisierte politische Macht, durch eine Eroberung entsteht (durch die Unterwerfung einer seßhaften ackerbauenden Bevölkerung durch Nomaden oder Jäger), wurde meines Wissens nach zuerst von Hume anlässlich seiner Kritik der historischen Version der Kontrakttheorie wiederentdeckt (wenn wir von einigen Bemerkungen bei Machiavelli absehen); siehe Hume, *Essays, Moral Political and Literary* 11 1752, Essay XII *Of the Original Contract*: «Fast alle Regierungen», so schreibt Hume, «die gegenwärtig existieren oder von denen wir durch die Geschichte etwas wissen, wurden

ursprünglich entweder durch Usurpation oder durch Eroberung eingesetzt, oder durch beides ...» Und er verweist darauf, daß es für einen «schlaun und kühnen Menschen ... oft ein leichtes sei ... bald durch Gewalt, bald durch falsche Vorspiegelungen eine Alleinherrschaft über hundertmal mehr Leute zu errichten, als die Zahl seiner unmittelbaren Anhänger beträgt. ... Durch solche schlaun Kniffe wurden viele Staatsregierungen errichtet; und nur das ist der ganze *ursprüngliche Vertrag*, von dem sie so gerne reden.» Renan (*Was ist eine Nation?* 1882) und Nietzsche (*Genealogie der Moral* 1887) haben als nächste diese Lehre wiederentdeckt. Nietzsche schreibt (ohne Bezugnahme auf Hume) vom Ursprung des «Staates»: «Irgendein Rudel blonder Raubtiere, eine Eroberer- und Herrenrasse, welche, kriegerisch organisiert ... unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene ... Bevölkerung legt. Dergestalt beginnt ja der Staat auf Erden: Ich denke, jene Schwärmerei ist abgetan, welche ihn mit einem ‚Vertrage‘ beginnen ließ.» Diese Theorie gefällt Nietzsche, denn er ist ein Liebhaber von solchen blonden Bestien. Sie wurde in jüngerer Zeit auch von F. Oppenheimer (*Der Staat* 1914); von dem Marxisten K. Kautsky (in seinem Buch über *Die materialistische Geschichtsauffassung*); von W.C.Macleod (*The Origin and History of Politics* 1931) + und von H. Freyer (*Pallas Athene* 81)+ vertreten. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß Vorgänge, wie sie Platon, Hume und Nietzsche beschrieben haben, in den meisten,

wenn auch nicht in allen Fällen stattgefunden haben. Ich spreche dabei nur von «Staaten» im Sinne organisierter und zentralisierter politischer Macht.

Es sei erwähnt, daß Toynbee eine ganz andere Theorie vertritt. Bevor ich sie diskutiere, möchte ich aber eines klarstellen: Die Frage ist von einem antihistorizistischen Standpunkt aus betrachtet nicht sehr wichtig. Zwar mag es an und für sich von Interesse sein, wenn man sich überlegt, wie wohl Staaten entstanden sind. Aber Untersuchungen dieser Art haben überhaupt keinen Einfluß auf die Soziologie der Staaten, wie ich sie verstehe, d. h. auf die politische Technologie (vgl. Kap. 3, 9 und Kap. 15 des zweiten Bandes).

Die Theorie Toynbees beschränkt sich nicht auf «Staaten» im Sinne organisierter und zentralisierter politischer Macht. Toynbee diskutiert vielmehr den «Ursprung der *Zivilisationen*». Aber hier beginnt schon die Schwierigkeit; denn einige seiner «Zivilisationen» sind Staaten (im hier beschriebenen Sinn), einige sind Gruppen von Staaten oder Folgen von Staaten, und einige sind Gesellschaftsordnungen, wie die der Eskimo, also keine Staaten; und wenn es schon fraglich ist, ob die «Staaten» nach einem einzigen Schema entstehen, dann muß es noch viel mehr fraglich sein, ob eine Klasse so verschiedenartiger sozialer Phänomene, wie die frühen ägyptischen und mesopotamischen Staaten und ihre Institutionen und ihre Technik auf der einen Seite, und die Lebensweise der Eskimo auf der anderen auf dieselbe Weise entstanden sind.

Wir können uns aber auf die Beschreibung einschränken, die Toynbee (*A Study of History* I 305 ff.) vom Ursprung der ägyptischen und mesopotamischen «Zivilisationen» gibt. Seine Theorie lautet hier etwa so: Eine schwierige Dschungelumgebung fordert ingeniose und unternehmungslustige Führer zu einer Stellungnahme (response) heraus; sie führen ihre Anhänger in die Täler, kultivieren diese und gründen Staaten. Diese (Hegelsche oder Bergsonsche) Theorie, nach der das schöpferische Genie als kultureller und politischer Führer fungiert, scheint mir im höchsten Grade romantisch. Nehmen wir z. B. Ägypten; in diesem Fall müssen wir uns vor allen anderen Dingen nach dem Ursprung des Kastensystems umsehen. Dieses ist höchstwahrscheinlich das Ergebnis von Eroberungen, ebenso wie auch in Indien jede neue Welle von Eroberern den alten Kasten eine neue, höhere Kaste aufbürdete. Aber es gibt noch andere Argumente. Toynbee selbst vertritt die wahrscheinlich richtige Theorie, daß das Züchten und Abrichten von Haustieren ein späteres, weiter fortgeschrittenes und schwierigeres Entwicklungsstadium ist als der reine Ackerbau, und daß die Steppennomaden diesen weiteren Schritt tun. Aber in Ägypten finden wir sowohl Ackerbau als auch Viehzucht, und dasselbe gilt für die meisten frühen «Staaten» (wenn auch nicht für alle amerikanischen Staaten, wie mir scheint). Das ist wohl ein Zeichen dafür, daß diese Staaten ein nomadisches Element enthalten; und es ist nur natürlich, wenn wir die Hypothese wagen, daß dieses Ele-

ment auf nomadische Eindringlinge zurückgeht, die der ursprünglichen Ackerbaubevölkerung ihre Herrschaft, eine Kastenherrschaft, aufzwingen. Diese meine Theorie widerspricht der Behauptung Toynbees (a.a.O. III 23 f.), daß die von Nomaden errichteten Staaten im allgemeinen sehr schnell absterben. Aber die Tatsache, daß zahlreiche der frühen Kastenstaaten sich mit Viehzucht beschäftigten, muß irgendwie erklärt werden.

Die Idee, daß Nomaden oder sogar Jäger die ursprüngliche Oberschicht bildeten, wird durch die uralte und noch immer lebendige Klassentradition bestätigt, nach der Krieg, Jagd und Pferde die Symbole der herrschenden Klassen sind; diese Tradition ist die Grundlage der aristotelischen Ethik und Politik; und sie ist, wie Veblen (*The Theory of the Leisure Class*) und Toynbee gezeigt haben, noch immer lebendig. Diesen Zeugnissen können wir vielleicht noch den Glauben der Viehzüchter an die Rassenlehre und insbesondere an die rassische Überlegenheit der Oberklasse hinzufügen, der in Kastenstaaten, wie wir es ja auch bei Platon und Aristoteles sehen, so stark hervortritt; Toynbee hält ihn für «eine der ... Sünden unseres ... modernen Zeitalters» und für «etwas dem hellenischen Genius Fremdes» (a.a.O. III 93). Obwohl aber viele griechische Denker anscheinend über die Rassenverherrlichung hinausgekommen waren, scheinen doch die Lehren Platons und Aristoteles' auf alten Traditionen zu beruhen. Das wird auch insbesondere durch die Tatsache unterstützt, daß die Rassenlehre in Sparta eine große Rolle spielte.

129 : 44. Vgl. *Gesetze* 694 a–698 a.

129 : 45. [1] Spenglers *Untergang des Abendlandes* ist meiner Ansicht nach nicht ernst zu nehmen. Aber es ist ein Symptom: es ist das Werk eines Menschen, der an eine Oberschicht glaubt, die vor ihrer Niederlage steht. Ebenso wie Platon versucht auch Spengler zu zeigen, daß die «Welt» und ein allgemeines Gesetz des Abstiegs und des Untergangs dafür verantwortlich gemacht werden müsse. Und wie Platon fordert er (in seinem nächsten Werk, *Preußentum und Sozialismus*) eine neue Ordnung: ein verzweifertes Experiment, den Gewalten der Geschichte entgegenzuarbeiten, eine Wiederherstellung der preußischen Herrscherklasse durch die Annahme eines «Sozialismus» oder eines Kommunismus und durch ökonomische Enthaltbarkeit. – Bezüglich Spengler stimme ich ganz mit Leonard Nelson überein, der seine Kritik mit dem folgenden ironischen Titel versah: «Spuk. Einweihung in das Geheimnis der Wahrsagekunst *Oswald Spenglers* und sonnenklarer Beweis der Unwiderleglichkeit seiner Weissagungen nebst Beiträgen zur Physiognomik des Zeitgeistes. Eine Pfingstgabe für alle Adepten des metaphysischen Schauens», Leipzig 1921. – Diese Charakterisierung Spenglers scheint mir völlig gerecht zu sein. Nelson, das sei noch bemerkt, trat als einer der ersten gegen den Historizismus auf. (Er folgt hier der Kritik, die Kant an Herder geübt hatte; vgl. Kap. 12, Anm.56.)

[2] Meine Bemerkung, daß Spengler nicht der letzte Verfasser eines Abstiegs- und *Untergangsmythos* ist, spielt insbesondere auf Toynbee an. Toynbees Werk ist dem Spenglers so sehr überlegen, daß ich zögere, es im gleichen Zusammenhang zu erwähnen; die Überlegenheit ist aber hauptsächlich auf den Ideenreichtum Toynbees sowie auf sein überlegenes Wissen zurückzuführen (das sich auch in der Tatsache kundtut, daß er nicht, wie Spengler, alles unter der Sonne zur gleichen Zeit behandelt). Aber Ziel und Methode der Untersuchung sind ähnlich: Sie sind entschieden historizistisch. (Vgl. meine Kritik in *The Poverty of Historicism, Economica*, N.S. XII 70 ff.) Und sie sind im Grunde Hegelianisch (obgleich Toynbee diesen Umstand nicht bemerkt zu haben scheint). Sein «Kriterium des Wachstums von Zivilisationen», das im «Fortschritt auf die Selbstbestimmung hin» besteht, zeigt dies klar genug; denn Hegels Gesetz vom Fortschritt auf das «Selbstbewußtsein» und die «Freiheit» ist nur zu leicht zu erkennen. (Toynbees Hegelianismus scheint durch Bradley vermittelt zu sein; das sehen wir z. B. aus seiner Bemerkung über Relationen a.a.O. III 223: «Schon der Begriff von ‚Relationen‘ zwischen ‚Dingen‘ oder ‚Wesenheiten‘ involviert einen ‚logischen Widerspruch‘ ... Wie läßt sich dieser Widerspruch überwinden?») (Ich kann hier nicht auf eine Diskussion des Problems der Relationen eingehen. Es sei mir aber die dogmatische Bemerkung gestattet, daß sich alle Probleme, die Relationen betreffen, durch gewisse einfache Methoden

der modernen Logik auf Probleme von Eigenschaften oder Klassen zurückführen lassen; mit anderen Worten: *Besondere philosophische Schwierigkeiten in bezug auf Relationen gibt es nicht*. Die erwähnte Methode geht auf N. Wiener und K. Kuratowski zurück; vgl. z. B. Quine, *A System of Logistic* 1934 16 ff.) Nun glaube ich nicht, daß die Klassifikation eines Werkes als einer bestimmten Schule zugehörig schon seine Erledigung bedeutet; im Falle des Hegelschen Historizismus scheint mir aber dieses Vorgehen erlaubt zu sein; die Gründe dafür werden im zweiten Band dieses Werkes diskutiert werden.

Was nun den Historizismus Toynbees betrifft, so möchte ich ausdrücklich hervorheben, daß ich sehr bezweifle, ob Zivilisationen geboren werden, wachsen, zusammenbrechen und sterben. Dieser Hinweis ist notwendig, da ich selbst einige der von Toynbee verwendeten Bezeichnungen anwende (etwa dann, wenn ich vom «Zusammenbruch» oder vom «Anhalten» von Gesellschaftsordnungen spreche). Aber die Bezeichnung «Zusammenbruch», wie ich sie verwende, bezieht sich nicht auf alle Arten von Zivilisationen, sondern auf ein ganz bestimmtes Phänomen – auf das *Gefühl* der Verwirrung, das mit der Auflösung der magischen oder tribalistischen «geschlossenen Gesellschaftsordnung verbunden ist». Dementsprechend glaube ich auch nicht, wie Toynbee, daß die griechische Gesellschaft «ihren Zusammenbruch» zur Zeit des Peloponnesischen Krieges erlitt; ich finde die Anzeichen des Zusammenbruches, den Toynbee beschreibt, schon viel

früher. (Vgl. dazu Anm.6 und 8 zum 10. Kapitel sowie Text.) Den Ausdruck «aufgehaltene», «versteinerte», «zum Stillstand gebrachte» usw. Gesellschaft verwende ich aber ausschließlich entweder zur Bezeichnung einer magisch-tabuistischen Gesellschaftsordnung, die durch gewaltsamen Abschluß nach außen den Einfluß einer offenen Gesellschaftsordnung abzuhalten versucht, oder einer Gesellschaftsordnung, *die in den Käfig des Stammes oder der Horde zurückzukehren versucht.*

Ich glaube auch nicht, daß unsere westliche Zivilisation einfach als ein Element einer Klasse von Zivilisationen zu betrachten ist. Es gibt wohl *vielen* geschlossene Gesellschaftsordnungen (deren Schicksal sehr verschieden sein mag); aber eine «offene Gesellschaft» wie die unsere kann sich meiner Ansicht nach nur fortentwickeln oder aufgehalten und mit Gewalt in den Käfig, d. h. ins Stadium der Bestien zurückgeschafft werden. (Vgl. auch Kap. 10, insbesondere die letzte Anmerkung.)

[3] Schließlich möchte ich bemerken, daß fast alle historischen Darlegungen, die von einem Untergang und Verfall der Kulturen (oder Zivilisationen) sprechen, von der Bemerkung des Heraklit («sie füllen sich den Wanst wie das Vieh») und von der platonischen Theorie der niederen tierischen Instinkte beeinflusst sind. Damit meine ich folgendes: Alle diese Darlegungen versuchen den Verfall darauf zurückzuführen, daß die herrschende Klasse «niedrigere» Anforderungen zu stellen beginnt, Anforderungen, die angeblich nur auf die arbeitenden

Klassen passen. Anders und grob ausgedrückt, besagt also diese Theorie, daß Zivilisationen wie die des Persischen Reiches oder des Römischen Reiches an Wohlleben zugrunde gehen. (Vgl. Anm. 19 zu Kap. 10.)

ZUM 5. KAPITEL:
NATUR UND KONVENTION

131 : 1. Der «Zauberkreis» ist ein Zitat aus Burnet, *Greek Philosophy* I 106, wo ähnliche Probleme behandelt werden. Ich gebe aber Burnet nicht zu, daß «die Regelmäßigkeiten des menschlichen Lebens in frühen Tagen weit klarer erfaßt wurden als der glatte Verlauf der Natur». Dies setzt die Errichtung einer Unterscheidung voraus, die meiner Ansicht nach erst für eine spätere Periode charakteristisch ist, d. h. für die Periode der Auflösung des «Zauberkreises von Gesetz und Sitte». Weiterhin ist anzunehmen, daß natürliche Perioden (die Jahreszeiten usw., vgl. Anm. 6 zu Kap. 2 und Platon [?], *Epinomis* 978 d ff.) schon sehr früh erfaßt wurden. – Zur Unterscheidung zwischen natürlichen und normativen Gesetzen vgl. insbesondere Anm. 18 [4] zu diesem Kapitel.

136 : 2, *Vgl. R. Eisler, *The Royal Art of Astrology*. Eisler sagt, daß die Besonderheiten der Bewegung der Planeten von den babylonischen «Keilschriftlern, die die Bibliothek des Assurbanipal schufen» (a.a.O. 288), als «Diktate der ‚Gesetze‘ oder ‚Entscheidungen‘» gedeutet wurden, «die ‚Himmel und Erde‘ regieren» (*pirishtē shamē u irsiti*) «und die der Schöpfergott zu Beginn ausgesprochen hat» (*ebendort* 232 f.). Und er verweist darauf (*ebendort* 288), daß die Idee «universeller Gesetze» (der Natur) in diesem

«mythologischen ... Begriff der ... Schiedssprüche des Himmels und der Erde» ... ihren Ursprung hat.*

Zur Stelle aus Heraklit vgl. D 5 und Anm. 7 [2] zum 2. Kapitel; vgl. auch Anm. 6 sowie Text. Burnet a.a.O. gibt eine andere Deutung; er glaubt, daß, «als man begann, den regelmäßigen Verlauf der Natur zu beobachten, sich für ihn kein besserer Name fand als der des Rechts oder der Gerechtigkeit ... der eigentlich die unveränderliche Sitte bedeutete, die das menschliche Leben lenkt». Ich glaube nicht, daß der Begriff zuerst etwas Soziales bedeutet hat und später ausgedehnt wurde; vielmehr waren meiner Ansicht nach sowohl die sozialen als auch die natürlichen Regelmäßigkeiten («Ordnungen») ursprünglich nicht differenziert; und beide wurden auf magische Weise interpretiert.

138 : 3. Der Gegensatz wird manchmal als der Gegensatz zwischen «Natur» und «Gesetz» (oder «Norm» oder «Konvention»), dann wieder als der Gegensatz zwischen der «Natur» und dem «Setzen» oder «Niederlegen» (nämlich normativer Gesetze) und schließlich als der Gegensatz zwischen «Natur» und «Kunst» oder zwischen «natürlich» und «künstlich» beschrieben.

Es heißt oft (auf Grund der Autorität des *Diogenes Laertius* II 16 und 4; *Doxogr.* 564 b), daß die Unterscheidung zwischen Natur und Konvention von Archelaos eingeführt wurde, der der Lehrer des Sokrates gewesen sein soll. Meiner Ansicht nach macht es aber Platon in den

Gesetzen 690 b deutlich genug, daß er «den thebanischen Poeten Pindar» für den Entdecker dieses Gegensatzes hält. (Vgl. Anm. 10 und 28 zu diesem Kapitel.) Abgesehen von den Fragmenten des Pindar (die von Platon zitiert werden; vgl. auch Herodot III 38) und einigen Bemerkungen Herodots (a.a.O.) sind die frühesten erhaltenen Quellen die Fragmente *Über die Wahrheit* des Sophisten Antiphon (vgl. Anm. 11 und 12 zu diesem Kap.). Nach Platons *Protagoras* scheint der Sophist Hippias ein Vorkämpfer für ähnliche Ansichten gewesen zu sein (vgl. Anm. 13 zu diesem Kap.). Aber die einflußreichste frühe Behandlung dieses Problems dürfte von Protagoras selbst stammen, obgleich es möglich ist, daß er eine andere Terminologie gebrauchte. (Es sei erwähnt, daß Demokrit sich mit der Antithese beschäftigte und daß er sie auch auf soziale Institutionen wie etwa auf die Sprache anwandte; und Platon ging im *Kratylos* auf ähnliche Weise vor, z. B. an der Stelle 384 c.) +Zur Geschichte der Antithese vgl. noch Kap. 2, Anm. 9.+

139 : 4. Ein sehr ähnlicher Standpunkt findet sich in Bertrand Russells Aufsatz «A free Man's Worship» (in *Mysticism and Logic*) sowie im letzten Kapitel von Sherringtons *Man on His Nature*.

145 : 5. [1] Positivisten haben natürlich die Antwort bereit, daß sich Normen deshalb nicht aus Sätzen über Tatsachen herleiten lassen, weil sie sinnlos sind; das zeigt aber nur,

daß sie (in Anlehnung an den *Tractatus* Wittgensteins) «Sinn» willkürlich auf solche Weise definieren, daß nur Sätze über Tatsachen «sinnvoll» genannt werden können. (Vgl. dazu meine *Logik der Forschung*, Abschnitte 4 und 10.) Andererseits werden die Anhänger des «Psychologismus» versuchen, Imperative als Ausdrücke von Emotionen, Normen als Verhaltensweisen und ethische Maßstäbe als bloße Betrachtungsweisen zu erklären. Obgleich aber die Gewohnheit, nicht zu stehlen, sicher eine psychologische Tatsache ist, ist es doch notwendig, wie im Text erklärt wird, zwischen ihr und der zugeordneten Norm zu unterscheiden. – Bezüglich der Frage einer Logik der Normen stimme ich völlig überein mit den meisten Ansichten, die K. Menger in seinem Buch *Moral, Wille und Weltgestaltung* äußert. Ich glaube, daß er als einer der ersten die Grundlagen einer *Logik der Normen* entwickelt hat. Es sei mir erlaubt, hier auch kurz der Meinung Ausdruck zu geben, daß eine der Hauptquellen der intellektuellen Schwäche (und auch anderer Schwächen) der «fortschrittlicheren» Kreise unserer Zeit darauf zurückzuführen ist, daß die Wichtigkeit und die Irreduzibilität der Normen nicht zugegeben wird.

[2] Zu meiner Behauptung, daß es unmöglich ist, einen Satz, der eine Norm oder eine Entscheidung ausdrückt, aus einem Satz über Tatsachen abzuleiten, läßt sich folgendes ergänzend bemerken: Wenn wir die Beziehungen zwischen Sätzen und Tatsachen analysieren, dann bewegen wir uns in einem Untersuchungsgebiet, das Tarski

Semantik genannt hat. (Vgl. Anm. 29 zu Kap. 3 sowie Anm. 23 zu Kap. 8.) Der wichtigste Begriff der Semantik ist der Begriff der *Wahrheit*. Wie Tarski gezeigt hat, ist es (innerhalb eines sogenannten «semantischen Systems» – die Bezeichnung stammt von Carnap) möglich, einen deskriptiven Satz wie «Napoleon starb auf St. Helena» aus der Konjunktion des Satzes «Herr A sagt, daß Napoleon auf St. Helena starb» und eines zweiten Satzes, der feststellt, daß die Aussage des Herrn A wahr ist, abzuleiten. (Wenn wir den Begriff «Tatsache» in einem so weiten Sinn verwenden, daß es nicht nur möglich ist, von der durch einen Satz beschriebenen Tatsache zu sprechen, sondern auch von der *Tatsache, daß dieser Satz wahr ist*, dann können wir sogar sagen, daß sich der Satz «Napoleon starb auf St. Helena» aus den zwei «Tatsachen» herleiten läßt, daß Herr A diesen Ausspruch tat und daß er die Wahrheit sprach.) Es besteht nun kein Grund, warum wir auf dem Gebiet der Normen nicht auf genau analoge Weise vorgehen sollten. Wir könnten dann – analog zu dem Begriff der Wahrheit – den Begriff der *Gültigkeit oder Richtigkeit (Rechtmäßigkeit)* einer Norm einführen. Das würde bedeuten, daß sich eine bestimmte Norm N (in einer Art Semantik von Normen) aus einem Satz herleiten läßt, der behauptet, daß N gültig oder richtig (rechtmäßig) ist; mit anderen Worten: Die Norm oder das Gebot «Du sollst nicht stehlen» würde dann mit dem Satz «Die Norm ‚Du sollst nicht stehlen‘ ist gültig» äquivalent sein. (Und wenn wir wieder den Begriff «Tatsache» in einem so wei-

ten Sinn verwenden, daß wir von der *Tatsache* sprechen können, daß eine Norm gültig oder richtig ist, dann wäre es sogar möglich, Normen aus Tatsachen herzuleiten. Dies beeinträchtigt jedoch nicht die Korrektheit unserer im Text angestellten Überlegungen; denn diese befassen sich einzig mit der Unmöglichkeit einer Herleitung von Normen aus psychologischen oder soziologischen oder ähnlichen *nichtsemantischen* Tatsachen.)

[3] *Als ich diese Probleme zuerst diskutierte, sprach ich von Normen oder Entscheidungen, aber nie von *Vorschlägen*. Die Anregung, an Stelle jener Ausdrücke die Formulierung «Vorschläge» («proposals») zu verwenden, stammt von L. J. Russell; vgl. seinen Aufsatz *Propositions and Proposals in Library of the Tenth International Congress of Philosophy* (Amsterdam, 11.–18. August 1948), Bd. I, *Proceedings of the Congress*. In diesem wichtigen Aufsatz werden Tatsachenfeststellungen oder «Sätze» von Vorschlägen zur Annahme einer bestimmten Verhaltensweise (einer bestimmten Verfahrensweise, gewisser Normen, gewisser Ziele und Zwecke) unterschieden; die letzten werden «Vorschläge» genannt. Der große Vorteil dieser Terminologie liegt in folgendem: Wie jedermann weiß, kann man einen Vorschlag *diskutieren*; hingegen ist es nicht so klar, ob und in welchem Sinn man eine Entscheidung oder eine Norm diskutieren kann; wenn man von «Normen» oder «Entscheidungen» spricht, so unterstützt man also aller Wahrscheinlichkeit nach die Ansicht, daß diese Dinge jenseits aller Diskussion stehen

(entweder über ihr, wie einige dogmatische Theologen und Metaphysiker sagen, oder – als Unsinn – unter ihr, wie es die Meinung einiger Positivisten ist).

In der Terminologie L. J. Russells können wir also sagen, daß ein Satz *ausgesagt* (asserted) oder *behauptet* (stated) werden kann (eine Hypothese wird *angenommen* oder *akzeptiert*), während ein Vorschlag *unterbreitet* bzw. *angenommen* (adopted) wird. Und wir werden die *Tatsache seiner Annahme* von dem *Vorschlag*, der angenommen wurde, unterscheiden.

Unsere dualistische These wird damit zur These, daß sich *Vorschläge nicht auf Tatsachen reduzieren lassen* (oder auf Sätze, d. h. auf die Feststellung von Tatsachen), *obgleich sie sich auf Tatsachen beziehen*.*

146 : 6. Vgl. auch Anm. 70 zu Kap. 10.

Obgleich es mir scheint, daß meine Ansicht im Text klar genug zum Ausdruck kommt, möchte ich doch die meiner Meinung nach wichtigsten Prinzipien einer humanitären Ethik, die die Gleichberechtigung der Menschen anerkennen, formulieren:

[1] Toleranz gegenüber allen, die nicht intolerant sind und die nicht die Intoleranz propagieren (zu dieser Ausnahme vgl. Anm. 4 und 6 zum 7. Kapitel). Dieses Prinzip hat insbesondere zur Folge, daß man die moralischen Entscheidungen anderer mit Achtung behandeln soll, solange diese Entscheidungen nicht selbst dem Toleranzprinzip widersprechen.

[2] Die Anerkennung der Tatsache, daß die sittliche Dringlichkeit ihre Grundlage in der Dringlichkeit des Leidens oder des Schmerzes findet. Aus diesem Grunde würde ich vorschlagen, die utilitaristische Formel «vermehrte die Glückseligkeit, so sehr du nur kannst» («maximize happiness») durch die Formel «vermindere das Leiden, so sehr du nur kannst» («minimize suffering») zu ersetzen. Ich halte es für möglich, daß eine so einfache Formel zu einem der Grundprinzipien (zugestandenermaßen nicht dem einzigen) der öffentlichen Politik gemacht werden kann. (Im Gegensatz dazu scheint es so zu sein, daß das Prinzip «vermehrte die Glückseligkeit, so sehr du nur kannst» die Tendenz hat, zu einer sehr gefährlichen Art von wohlwollender Diktatur zu führen.) Wir sollten einsehen, daß Leiden und Glückseligkeit vom moralischen Standpunkt aus nicht als symmetrisch behandelt werden dürfen; d. h., die Forderung nach Glückseligkeit ist auf jeden Fall viel weniger dringlich als die Hilfe für die Leidenden und der Versuch, das Leiden zu verhindern. (Die letzte Aufgabe hat wenig mit «Geschmacksfragen» zu tun, die erste viel.) Vgl. auch Anm. 2 zu Kap. 9.

[3] Der Kampf gegen die Tyrannei; mit anderen Worten der Versuch, die anderen Prinzipien nicht durch das Wohlwollen der an der Macht befindlichen Personen, sondern durch die institutionellen Mittel einer Gesetzgebung zu sichern. (Vgl. Abschnitt II zu Kap. 7.)

148 : 7. Vgl. Burnet, *Greek Philosophy* I 117. – Die Lehre des Protagoras, auf die in diesem Absatz verwiesen wird, findet sich im *Protagoras* Platons 322 a ff.; vgl. auch *Theaitetos* insbesondere 172 b (siehe auch Anm. 27 zu diesem Kapitel).

Der Unterschied zwischen dem Platonismus und dem Protagoreismus läßt sich vielleicht auf folgende Weise kurz beschreiben:

(Platonismus.) In der Welt besteht eine inhärente «natürliche» Gerechtigkeit und Ordnung, d. h. die ursprüngliche oder die erste Ordnung, in der die Natur geschaffen wurde. Daher ist das Vergangene gut und jede Entwicklung, die zu neuen Normen führt, schlecht.

(Protagoreismus.) Der Mensch ist das sittliche Wesen in dieser Welt. Die Natur ist weder sittlich noch unsittlich. Daher ist es dem Menschen möglich, auch die Dinge zu verbessern. – Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Protagoras von Xenophanes beeinflusst wurde, der als einer der ersten die Haltung der offenen Gesellschaft ausdrückte und den historischen Pessimismus Hesiods kritisierte: «Nicht gleich zu Anfang zeigten die Götter den Sterblichen alles, sondern sie finden das Bessere suchend im Laufe der Zeiten.» (Vgl. Diels 18.) Platons Neffe und Nachfolger Speusippos scheint zu dieser fortschrittlichen Ansicht zurückgekehrt zu sein. (Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1072 b 30 und Anm. 11 zu Kap. 11), und es scheint, daß mit ihm die Akademie eine liberalere Haltung auch auf dem Gebiete der Politik angenommen hat.

Was nun die Beziehung der Lehre des Protagoras zu den Lehren der Religion betrifft, so sei darauf verwiesen, daß er der Ansicht war, daß Gott durch den Menschen wirkt. Vgl. damit z. B. die Feststellung von K.Barth (*Credo*, 1936, 188): «Die Bibel ist ein *menschliches* Dokument» (d. h. der Mensch ist das Werkzeug Gottes).

149 : 8. Sokrates' Lehre von der Autonomie der Ethik (die nahe verwandt ist mit seiner Behauptung von der Unwichtigkeit der Probleme der Natur) findet besonders Ausdruck in seinem Glauben an die Selbstgenügsamkeit oder Autarkie des «tugendhaften» Individuums. Dieser Glauben steht in schroffem Gegensatz zur Ansicht Platons; das wird später zu zeigen sein; vgl. insbesondere Anm. 25 zu Kap. 6 und Text. (Vgl. auch Anm. 56 zu Kap. 10.)

151 : 9. So ist es z.B. unmöglich, Institutionen zu konstruieren, die unabhängig davon arbeiten, wie sie «bemannt» werden. Zu diesem Problem vgl. Kap. 7 (Text zu Anm. 7–8, 22–23) und insbesondere Kap. 9.

153 : 10. Zu Platons Diskussion des Naturalismus Pindars vgl. *Gorgias* 484 b; 488 b; *Gesetze* 690 b (weiter unten in diesem Kapitel zitiert; vgl. Anm. 28); 714 e/715 a; vgl. auch 890 a/b. (Siehe auch Adams Anmerkung zu *Staat* 359 c 20.)

154 : 11. Antiphon verwendet einen Ausdruck, den ich in Verbindung mit Parmenides und Platon weiter oben mit «trügerische Meinung» übersetzt habe (vgl. Anm. 15 zu Kap. 3); und er setzt diese in gleicher Weise der *Wahrheit* entgegen. Vgl. auch Barkers Übersetzung in *Greek Political Theory I, Plato and His Predecessors* 1918 83.

155 : 12. Siehe Antiphon, *Über die Wahrheit*; vgl. Barker a.a.O. 83–85. Siehe auch die nächste Anmerkung, [2].

155 : 13. Hippias wird von Platon in seinem *Protagoras* 337 c zitiert. Was die nächsten vier Zitate betrifft vgl. (1) Euripides *Ion* 854 ff.; und (2) desselben *Phoenissai* 538; vgl. auch Gomperz, *Griechische Denker* 1325, sowie Barker a.a.O. 75; vgl. auch Platons scharfen Angriff auf Euripides im *Staat* 568 a–d. Weiterhin Alkidamas in *Schol. to Arist. Rhet.* I 13 1373 b 18. (4) Lykophron in Aristoteles' *Fragmente* (Ausgabe Rose) 91 (vgl. auch den Pseudo-Plutarch, *De Nobil.* 18.2). Weitere Bemerkungen zur athenischen Bewegung gegen die Sklaverei in Kap. 4, Text zu Anm. 18 sowie Anm. 29, wo sich weitere Hinweise finden; vgl. auch Anm. 18 zu Kap. 10.

[1] Es verdient bemerkt zu werden, daß die meisten Platoniker mit dieser Bewegung für die Gleichberechtigung der Menschen nicht sympathisieren. Barker z. B. diskutiert sie unter der Überschrift «Allgemeiner Ikono-klasmus»; vgl. auch a.a.O. 75. (Siehe auch das zweite Zitat aus Fields *Plato*, das in Kap. 6, Text zu Anm. 3, angeführt

wird.) Dieser Mangel an Sympathie geht zweifellos auf platonische Einflüsse zurück.

[2] Zur Tatsache, daß Platon und Aristoteles der Lehre von der Gleichberechtigung der Menschen feindlich gegenüberstehen, vgl. insbesondere Anm. 49 zu Kap. 8 und Text sowie auch Anm. 3–4 (Text) zu Kap. 11.

Diese Einstellung der beiden Philosophen und ihre verheerenden Auswirkungen wurde von W. W. Tarn in seinem ausgezeichneten Aufsatz «Alexander the Great and the Unity of Mankind» (*Proc. of the Brit. Acad.* XI 1933 123 ff.) klar beschrieben. Tarn gibt zu, daß im fünften Jahrhundert eine Bewegung existiert haben mag, die «etwas Besseres als jene oberflächliche Einteilung in Griechen und Barbaren» anstrebte; «aber», so setzt er fort, «dies hatte keine Bedeutung für die Geschichte, denn *all dies wurde von den idealistischen Philosophien im Keime erstickt*. Platon und Aristoteles ließen keine Unklarheiten über ihre Ansichten aufkommen. Platon sagte, daß alle Barbaren von Natur aus Feinde seien; es war angemessen, gegen sie Krieg zu führen, und sogar, sie zu versklaven. Aristoteles behauptete, alle Barbaren seien von Natur aus Sklaven» (124, Hervorhebung von mir). Ich stimme mit dem Urteil Tarns über den verderblichen und antihumanitären Einfluß der idealistischen Philosophen, d. h. Platons und Aristoteles, völlig überein. Ich billige auch den Nachdruck, den Tarn auf die ungeheure Bedeutung der Gleichberechtigungsidee sowie der Idee der Einheit der Menschheit legt (vgl,

a.a.O. 147). Einzig in der Einschätzung der Bewegung für die Gleichberechtigung des fünften Jahrhunderts und der frühen Kyniker kann ich ihm nicht zur Gänze folgen. Ich halte seine Behauptung für möglicherweise richtig, daß der historische Einfluß dieser Bewegungen klein war im Vergleich mit dem Einfluß Alexanders. Aber ich glaube, daß er sie höher bewertet hätte, hätte er nur den Parallelismus zwischen dem Weltbürgertum und der Bewegung gegen die Sklaverei zu Ende verfolgt. Der Parallelismus zwischen den Beziehungen *Griechen-Barbaren* und *freie Menschen-Sklaven* wird von Tarn an der hier zitierten Stelle deutlich genug gezeigt; und wenn wir die fraglose Stärke der Bewegung gegen die Sklaverei in Betracht ziehen (siehe insbesondere Anm. 18 zu Kap. 4), dann gewinnen die verstreuten Bemerkungen (z. B. Demokrits) gegen die Unterscheidung zwischen Griechen und Barbaren sehr an Bedeutung. Vgl. auch Aristoteles, *Politik* III 5, 7 (1278 a); IV 4,16 (1319 b); und III 2,2 (1275 b). Siehe auch Anm. 48 zu Kap. 8.

157 : 14. Zum Thema «Rückkehr zu den Bestien» vgl. Kap. 10, Anm. 70 und Text.

161 : 15. Nähere Ausführungen zu Sokrates' Lehre von der Seele finden sich im Kap. 10, Text zu Anm. 44.

161 : 16. Der Ausdruck «natürliches Recht», in einem gleichheitlichen Sinne verwendet, kam durch die Stoiker nach

Rom (hier ist der Einfluß des Antisthenes in Betracht zu ziehen; vgl. Anm. 48 zu Kap. 8) und wurde durch das römische Recht popularisiert (vgl. *Institutiones* II 1,2; I 2,2). Er wird auch vom heiligen Thomas verwendet (*Summa* II 91,2). Die verwirrende Verwendung des Ausdrucks «natural law» oder «natürliches Gesetz» an Stelle von «natürliches Recht» durch moderne Thomisten ist zu bedauern, desgleichen der Umstand, daß sie auf die Gleichberechtigungsidee so geringes Gewicht legen.

162 : 17. Die monistische Tendenz, die zuerst zum Versuch führte, die Normen als Naturgesetze zu deuten, führt neuerdings in die entgegengesetzte Richtung: Naturgesetze werden als Konventionen interpretiert. Dieser (physikalische) Typus des *Konventionalismus* wurde von Poincare auf die Erkenntnis des verbalen oder konventionellen Charakters der Definitionen gegründet. Poincare und nach ihm Eddington verweisen darauf, daß wir natürliche Gegenstände durch die Gesetze definieren, denen sie gehorchen. Daraus wird der Schluß gezogen, daß diese Gesetze, also die Naturgesetze, Definitionen sind, d. h. verbale Konventionen. Vgl. Eddingtons Brief in *Nature*, CIIL 1941 141: «Die Elemente» (der physikalischen Theorie) «lassen . . . sich nur . . . durch die Gesetze definieren, denen sie gehorchen; so daß wir schließlich vor der Tatsache stehen, daß wir in einem rein formalen System im Kreise herumlaufen und unseren eigenen Schwanz zu fangen suchen.» – Eine Analyse und Kritik

dieser Form des Konventionalismus findet sich in meiner *Logik der Forschung*, insbesondere 40 ff.

162 : 18. [1] Die Hoffnung, ein Argument oder eine Theorie zu finden, die uns helfen kann, unsere Verantwortung zu tragen, ist meiner Ansicht nach eines der Grundmotive der sogenannten «wissenschaftlichen» Ethik. Die «wissenschaftliche» Ethik ist in ihrer absoluten Unfruchtbarkeit eines der erstaunlichsten sozialen Phänomene, Was hat sie vor? Will sie uns sagen, was wir zu tun haben, d. h., will sie einen Kodex von Normen auf wissenschaftlicher Grundlage errichten, so daß wir nur im Inhaltsverzeichnis nachzusehen brauchen, wenn wir vor einer schwierigen moralischen Entscheidung stehen? Das wäre sicher ein absurdes Unterfangen – ganz abgesehen von der Tatsache, daß sein Gelingen die persönliche Verantwortlichkeit und damit die Ethik selbst zerstören müßte. Oder will sie wissenschaftliche Kriterien für die Wahrheit oder Falschheit sittlicher Urteile, d. h. für die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, geben, die Ausdrücke wie «gut» und «schlecht» involvieren? Aber es ist ja klar, daß sittliche *Urteile* völlig irrelevant sind. Nur ein Liebhaber von Skandalgeschichten ist daran interessiert, die Menschen oder ihre Handlungen zu beurteilen; «urteile nicht» – das ist für einige von uns eines der grundlegenden und viel zuwenig beachteten Gesetze einer humanitären Ethik. (Es kann wohl geschehen, daß wir einen Verbrecher entwaffnen und einsperren müssen, um ihn an der

Wiederholung seiner Verbrechen zu hindern; aber ein Zuviel an moralischer Beurteilung und insbesondere an moralischer Indignation ist immer ein Zeichen von Heuchelei und Pharisäertum.) Somit wäre eine Ethik moralischer Beurteilungen nicht nur irrelevant, sondern sogar unmoralisch. Die überragende Bedeutung moralischer Probleme beruht natürlich auf der Tatsache, daß wir mit verständiger Voraussicht zu handeln vermögen und daß wir uns selbst fragen können, wie unsere Ziele beschaffen sein sollen, d. h. *wie wir handeln sollen*.

Fast alle Moralphilosophen, die das Problem, wie wir handeln sollen, zu dem ihren gemacht haben, haben mit der möglichen Ausnahme Kants die gestellte Frage entweder durch Bezugnahme auf die «menschliche Natur» beantwortet (sogar Kant schlug diesen Weg ein, als er sich auf die menschliche Vernunft bezog) oder dadurch, daß sie auf die Natur des «Guten» verwiesen. Der erste dieser Wege führt zu nichts, denn alle uns möglichen Handlungen beruhen auf der «menschlichen Natur»; somit läßt sich das Problem der Ethik auch so formulieren: Welchen Elementen der menschlichen Natur soll ich folgen, welche soll ich entwickeln, welche soll ich unterdrücken oder beherrschen? Aber auch der zweite Weg führt zu keiner Lösung; denn nehmen wir an, daß eine Analyse des «Guten» sich in einem Satz wie diesem darstellen läßt: «Das Gute ist das und das» (oder «das und das ist gut»), dann müssen wir doch stets die Frage stellen: Was folgt daraus? Warum sollte ich mich damit beschäftigen? Nur wenn das

Wort «gut» in einem ethischen Sinn verwendet wird, d. h., nur wenn es so verwendet wird, daß es dasselbe bedeutet wie «das, was ich tun *soll*», nur dann kann ich aus der Information « x ist gut» den Schluß ziehen, daß ich x tun soll. Mit anderen Worten – soll das Wort «gut» überhaupt einen *ethischen* Sinn haben, dann muß es als «das, was ich (oder wir) tun (oder durchführen) sollen», definiert werden. Wenn es aber so definiert wird, dann wird sein Sinn durch den definierenden Ausdruck bereits erschöpft, und es läßt sich in jedem Zusammenhang durch diesen Ausdruck ersetzen, kann also selbst nicht mehr inhaltlich zu unserem Problem beitragen. (Vgl. auch Anm.49 [3] zu Kap. 1 des zweiten Bandes.)

Alle Diskussionen über die Definition des Guten oder über die Möglichkeit, es zu definieren, sind daher völlig unnütz. Sie zeigen nur, wie wenig die «wissenschaftliche» Ethik mit den drängenden Problemen des sittlichen Lebens zu tun hat. Und sie zeigen dadurch, daß die «wissenschaftliche» Ethik eine Form des Ausweichens ist, eine Flucht vor den Realitäten des sittlichen Lebens, d. h. vor unseren sittlichen Verantwortlichkeiten. (Angesichts dieser Überlegungen ist es nicht überraschend, wenn wir finden, daß der Beginn der «wissenschaftlichen» Ethik in der Form eines ethischen Naturalismus zeitlich mit dem zusammenfällt, was man die Entdeckung der persönlichen Verantwortlichkeit nennen könnte. Vgl., was in Kap. 10, Text zu Anm. 27–28 und 55–57 über die offene Gesellschaft und die Große Generation gesagt wird.)

[2] Es ist vielleicht passend, wenn wir in diesem Zusammenhang auf eine Form des Ausweichens vor der Verantwortung verweisen, die besonders im juristischen Positivismus der Hegelschen Schule wie auch in einem nahe verwandten spiritualistischen Naturalismus auftritt. Daß das Problem noch immer relevant ist, läßt sich aus dem Umstand ersehen, daß ein Autor von den hervorragenden Eigenschaften eines Catlin in diesem wichtigen Punkt (wie auch in einer Zahl anderer Punkte) von Hegel abhängig bleibt; meine Analyse wird daher die Form einer Kritik der Argumente annehmen, die Catlin zugunsten des spirituellen Naturalismus und gegen die Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und normativen Gesetzen anführt. (Vgl. G. E. G. Catlin, *A Study of the Principles of Politics* 1930 96–99.)

Catlin beginnt mit einer klaren Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und «Gesetzen ... die menschliche Gesetzgeber verfertigten»; und er gibt zu, daß es auf den ersten Blick «offenkundig unwissenschaftlich zu sein scheint», wenn man den Ausdruck «Naturgesetze» auf Normen anwendet, «da es eine solche Verwendungsweise versäumt, zwischen dem menschlichen Gesetz, das Mittel zu seiner Durchsetzung erfordert, auf der einen Seite und den physikalischen Gesetzen, denen man nicht zuwiderhandeln kann, auf der andern zu unterscheiden.» Aber dann versucht er zu zeigen, daß dies nur so zu sein *scheint* und daß «unsere Kritik» der angegebenen Verwendungsweise des Worts «Naturgesetz» «zu voreilig» war. Dem

folgt eine klare Darlegung des spirituellen Naturalismus, d. h. eine Unterscheidung zwischen dem «vernünftigen Gesetz», das der «Natur entspricht», und Gesetzen anderer Art: «Das vernünftige Gesetz involviert also eine Formulierung menschlicher Tendenzen, oder kurz gesagt, es ist eine Nachbildung des ‚natürlichen‘ Gesetzes, das von der politischen Wissenschaft ‚aufzufinden‘ ist. Das vernünftige Gesetz wird in diesem Sinne entdeckt, wie nachdrücklich gesagt werden muß, und nicht verfertigt. Es ist ein Abbild des natürlichen sozialen Gesetzes» (d. h. ein Abbild von Gesetzen, die ich «soziologische Gesetze» genannt habe; vgl. Text zu Anmerkung 8 in diesem Kapitel). Catlin schließt, indem er hervorhebt, daß, insoferne das Gesetzssystem mehr und mehr rational wird, seine Regeln «den Charakter willkürlicher Gebote verlieren und bloße Deduktionen werden, die man aus den primären sozialen Gesetzen zieht» (d. h. aus dem, was ich «soziologische Gesetze» genannt habe).

[3] Wir haben hier eine sehr nachdrückliche Formulierung des spirituellen Naturalismus. Die Kritik der Form, in der er sich bei Catlin findet, ist um so wichtiger, als Catlin seine Lehre mit einer Theorie der «sozialen Technik» verbindet, die auf den ersten Blick der hier vorgetragenen ähnlich zu sein scheint (vgl. Kap. 3, Text zu Anm. 1–3, sowie Kap. 9, Text zu Anm. 8–11). Bevor ich mit der Diskussion beginne, möchte ich erklären, warum ich glaube, daß Catlins Ansicht vom Positivismus Hegels abhängt. Eine solche Erklärung ist notwendig, denn Cat-

lin verwendet seinen Naturalismus, um «vernünftige» von anders gearteten Gesetzen zu trennen; er verwendet ihn, mit anderen Worten, um zwischen dem «gerechten» und dem «ungerechten» Gesetz zu unterscheiden; und diese Unterscheidung steht scheinbar in keinerlei Zusammenhang mit dem Positivismus, d. h. mit der Anerkennung des bestehenden Gesetzes als des allein gültigen Maßstabs der Gerechtigkeit. Dennoch glaube ich, daß die Ansichten Catlins dem Positivismus sehr nahe stehen; und als Grund dafür kann ich anführen, daß er nur die «vernünftigen» Gesetze für wirksam und insofern für in genau Hegelschem Sinne «bestehend» hält. Denn wir lesen, daß «unser Statut ein Stück Papier bleibt», solange unser Recht nicht «vernünftig» ist, d. h. solange es sich nicht in Übereinstimmung mit den Gesetzen der menschlichen Natur befindet. Diese Behauptung ist reiner Positivismus; sie erlaubt uns nämlich aus der Tatsache, daß ein bestimmter Kodex nicht nur «ein Stück Papier» ist, daß er vielmehr erfolgreich durchgesetzt wird, seinen «vernünftigen» Charakter zu erschließen; anders ausgedrückt: *Jede* Gesetzgebung und jede Despotie, die sich als nicht nur auf dem Papier stehend erweist, ist ein Abbild der menschlichen Natur und damit gerecht.

[4] Als nächstes gebe ich eine kurze Kritik der Argumente Catlins gegen die Unterscheidung zwischen (a) Naturgesetzen, die nicht durchbrochen werden können, und (b) normativen Gesetzen, die vom Menschen geschaffen und mit Hilfe von Sanktionen durchgesetzt werden; eine

Unterscheidung, die Catlin zunächst selbst sehr klar zieht. Die Beweisführung Catlins besteht aus zwei Teilen. Er zeigt, (a 1) daß die Naturgesetze in einem gewissen Sinn vom Menschen geschaffen sind und daß sie in einem gewissen Sinn auch durchbrochen werden können; und (b 1), daß normative Gesetze in einem gewissen Sinn nicht durchbrochen werden können. Ich beginne mit (a 1): «Die Naturgesetze des Physikers», so schreibt Catlin, «sind nicht grobe Tatsachen, sie sind Rationalisierungen der physikalischen Welt, seien sie nun vom Menschen dieser Welt auferlegt, oder gerechtfertigt, weil die Welt im Grunde rational und geordnet ist.» Er versucht weiterhin zu zeigen, daß Naturgesetze «annulliert werden können», wenn «neue Tatsachen» uns zu ihrer Umformung zwingen. Meine Antwort auf dieses Argument: Ein Satz, der mit der Absicht aufgestellt wird, ein Naturgesetz zu formulieren, ist sicher vom Menschen geschaffen. Wir *machen* die Hypothese, daß es eine gewisse unveränderliche Regelmäßigkeit gibt, d. h., wir beschreiben die vermutete Regelmäßigkeit mit Hilfe eines Satzes, des Naturgesetzes. Aber als Wissenschaftler sind wir bereit, von der Natur zu lernen, daß wir uns geirrt haben; wir sind bereit, das Gesetz umzuformen, wenn neue Tatsachen, die unserer Hypothese widersprechen, uns zeigen, daß *unser vermutetes Gesetz gar kein Gesetz war, eben weil es durchbrochen wurde*. Mit anderen Worten: Indem der Wissenschaftler die Annullierung durch die Natur zur Kenntnis nimmt, zeigt er, daß er eine Hypothese nur so lange akzeptiert, als

sie noch nicht falsifiziert worden ist; was darauf hinausläuft, daß er ein echtes Naturgesetz als eine Regel ansieht, *die nicht durchbrochen werden kann*, da er ja die Durchbrechung seiner Regel als einen Beweis dafür nimmt, daß sie kein Naturgesetz darstellte. Weiter: Obgleich die Hypothese vom Menschen geschaffen ist, kann es sich herausstellen, daß wir unfähig sind, ihre Falsifikation zu verhindern. Dies zeigt, daß wir mit der Aufstellung der Hypothese nicht zugleich die Regelmäßigkeit geschaffen haben, die sie zu beschreiben beabsichtigt (obgleich wir eine neue Reihe von Problemen schufen und obgleich es der Fall sein kann, daß wir zu neuen Beobachtungen und Interpretationen angeregt haben), (b 1) «Es ist nicht wahr», sagt Catlin, «daß der Verbrecher bei der Durchführung der verbotenen Handlung das Gesetz ‚bricht‘ ... Das Gesetz sagt nicht: ‚Du kannst nicht‘ Es sagt: ‚Du sollst nicht‘, oder: ‚Diese Strafe wird dir auferlegt werden‘» «Als Gebot», so setzt Catlin fort, «kann es gebrochen werden, aber als Gesetz wird es in einem sehr wirklichen Sinn nur dann gebrochen, wenn die Bestrafung nicht verhängt wird ... Insoferne das Gesetz erfüllt und seine Sanktionen durchgeführt werden ... nähert es sich dem physikalischen Gesetz.» Die Antwort darauf ist einfach. In welchem Sinn auch immer wir davon sprechen, daß ein Gesetz «durchbrochen» wird – das juristische Gesetz *kann* durchbrochen werden; keine verbale Verbesserung kann daran etwas ändern. Nehmen wir einmal mit Catlin an, daß ein Verbrecher das Gesetz nicht «brechen»

kann, daß das Gesetz nur «durchbrochen» wird, wenn er nicht die von ihm vorgeschriebene Strafe empfängt. Selbst unter diesen Umständen ist eine Durchbrechung des Gesetzes *möglich*. Das geschieht z. B. dann, wenn die Beamten des Staates sich weigern, den Verbrecher zu bestrafen. Und auch in einem Staate, in dem tatsächlich alle Sanktionen durchgeführt werden, könnten die Beamten anders entscheiden, sie könnten eine solche Durchführung verhindern und damit das Gesetz im Sinne Catlins «durchbrechen». (Dabei würden sie das Gesetz auch im üblichen Sinne «brechen», d. h., sie würden sich eines Verbrechens schuldig machen und am Ende *vielleicht* bestraft werden; aber das ist eine ganz andere Frage.) Anders ausgedrückt: Ein normatives Gesetz wird stets *von Menschen* und ihren Sanktionen durchgesetzt, und es ist daher von einer Hypothese grundsätzlich verschieden. Mit Gesetzen können wir die Unterdrückung von Mord oder von Akten der Freundlichkeit, von Wahrheit oder von Falschheit, von Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit erzwingen. Aber wir können nicht die Sonne zwingen, ihren Lauf zu ändern. Kein noch so langes Argument kann diesen Abgrund überbrücken.

163 : 19. Auf die «Natur des Glücks und des Elends» nimmt der *Theaitetos* Bezug (175 c). Zur engen Beziehung zwischen «Natur» und «Form» oder «Idee» vgl. insbesondere *Staat* 597 a–d, wo Platon zuerst die Form oder Idee eines Bettes diskutiert, um sie dann «das Bett, das von Natur

aus existiert, und das von Gott geschaffen wurde», zu nennen (597 b). An der gleichen Stelle unterscheidet er in entsprechender Weise zwischen dem «Künstlichen» (oder dem «hergestellten» Ding, das eine «Nachahmung» ist) und der «Wahrheit», Vgl. auch Adams Bemerkung zum *Staat* 597 b 10 (mit dem Zitat von Burnet) und die Anmerkungen zu *Staat* 476 b 13, 501 b 9, 525 c 15; weiter *Theaitetos* 174 b (und Cornfords Anmerkung 1 zu p. 85 in seinem Buch *Plato's Theory of Knowledge*). Vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik* 1015 a 14.

164 : 20. Zu Platons Angriff auf die Kunst vgl. das letzte Buch des *Staats* und insbesondere die in Anm. 39 zu Kap. 4 erwähnten Stellen aus *Staat* 600 a–605 b.

164 : 21. Vgl. Anm. 11, 12, 13 zu diesem Kap. und Text. Meine Behauptung, daß Platon mit den naturalistischen Theorien Antiphons zumindest teilweise übereinstimmt (obgleich er sich natürlich nicht zum Gleichheitsprinzip Antiphons bekennt), wird vielen, insbesondere aber den Lesern von Barkers Werk, merkwürdig erscheinen. Und es wird sie vielleicht noch mehr überraschen, zu hören, daß Platon und Antiphon nicht so sehr in theoretischen Fragen als in Fragen der moralischen Praxis voneinander abweichen und daß Antiphon und nicht Platon in der praktischen Streitfrage des Gleichberechtigungsprinzips moralisch im Recht war. (Platon stimmte mit dem Prinzip des Antiphon überein, daß die Natur wahr und recht sei;

das wird in diesem Kapitel, Text zu Anm. 23 und 28 sowie Anm. 30, vgl. unten ausgeführt.)

164 : 22. Diese Stellen stammen aus dem *Sophisten* 266b und 265 e. Sie enthalten aber auch (265 c) eine (den *Gesetzen* ähnliche – vgl. Text zu Anm. 23 und 30 dieses Kap.). Kritik einer Theorie, die man eine materialistische Interpretation des Naturalismus nennen könnte und die vielleicht von Antiphon vertreten wurde; ich meine die Lehre, «... daß die Natur ... ohne Verstand zeugt».

165 : 23. Vgl. *Gesetze* 892 a und c. Bezüglich der Lehre von der Verwandtschaft der Seele mit den Ideen siehe auch Anm. 15 [8] zu Kap. 3. Zur Verwandtschaft der «Naturen» und «Seelen» siehe Aristoteles, *Metaphysik* 1015 a 14 und vgl. diese Stelle mit den zitierten Stellen aus den *Gesetzen* und mit 896 d/e: «Die Seele wohnt in allen Dingen, die sich bewegen ...»

Vgl. weiterhin die folgenden Stellen, in denen die Ausdrücke «Naturen» und «Seelen» in klar synonyme Weise verwendet werden: *Staat* 485 a/b, 485 e/486 a und d, 486 b («Natur»); 486 b und d («Seele»), 490 e/491 a (beide), 491 b (beide) und viele andere Stellen (vgl. auch Adams Bemerkung zu 370 a 7). Die Verwandtschaft wird in 490 b (10) direkt behauptet. Bezüglich der Verwandtschaft zwischen «Natur», «Seele» und «Rasse», vgl. 501 e, wo die Wendung «philosophische Naturen» oder «Seelen», die sich in analogen Stellen findet, durch «Rasse der Philosophen»

ersetzt wird. – Es gibt auch eine Verwandtschaft zwischen der «Seele» oder «Natur» und der sozialen Klasse oder Kaste; siehe z. B. *Staat* 435 b. Die Verbindung zwischen der Rasse und der Kaste ist fundamental, denn die Kaste wird von Anfang an (415 a) mit der Rasse identifiziert.

«Natur» wird im Sinne von «Talent» oder «Bedingung der Seele» in *Gesetze* 648 d, 650 b, 655 e, 710 b, 766 a, 875 c verwendet. Die Priorität oder Superiorität der Natur über die Kunst wird in den *Gesetzen* 889 a ff. behauptet. Bezüglich «natürlich» im Sinne von «recht» oder «wahr» siehe *Gesetze* 686 d und 818 e.

166 : 24. Vgl. die in Anm. 32 [1] (a) und (c) zu Kap. 4 angeführten Stellen.

167 : 25. Die sokratische Lehre von der Autarkie wird in *Staat* 387 d/e erwähnt. (Vgl. *Apologie* 41 c ff., und Adams Anm. zu *Staat* 387 d 25.) Dies ist nur eine der wenigen verstreuten Stellen, die an die Lehren des Sokrates erinnern; sie steht aber in direktem Widerspruch zur Hauptlehre des *Staats*, so, wie sie im Text dargestellt wird (siehe auch Anm. 36 zu Kap. 6 sowie Text); man sieht das, wenn man die zitierte Stelle 369 c ff. und vielen ähnlichen Stellen gegenüberstellt.

167 : 26. Vgl. z. B. die im Text zu Anm. 29, Kap. 4, zitierte Stelle. Zu den «seltenen und ungemainen Naturen» vgl. *Staat* 491 a/b und viele andere Stellen, z. B. *Timaios* 51 e:

«An der Vernunft haben die Götter und nur sehr wenige Menschen Anteil.» Zum «sozialen Standort» vgl. 491 d (und Kap. 13 des zweiten Bandes).

Während Platon (und Aristoteles – vgl. Anm. 4 zu Kap. 1 des zweiten Bandes sowie Text) manuelle Arbeit als entwürdigend bezeichnete, scheint Sokrates eine ganz andere Haltung eingenommen zu haben. (Vgl. Xenophon, *Memorabilia* II 7; 7–10; Xenophons Darstellung wird in gewissem Ausmaße durch die Einstellung des Antisthenes und des Diogenes der manuellen Arbeit gegenüber bestätigt; vgl. auch Anm. 56 zu Kap. 10.)

169 : 27. Vgl. insbesondere *Theaitetos* 172 b (vgl. auch Cornfords Bemerkungen zu dieser Stelle in *Plato's Theory of Knowledge*). Siehe auch Anm. 7 zu diesem Kap. Einige Zeitgenossen Platons, die noch immer die Schriften des Protagoras besaßen, behaupteten, der *Staat* sei diesen ähnlich; dieser Umstand wird vielleicht dadurch erklärt, daß die Lehren Platons konventionalistische Elemente enthielten. (Vgl. dazu *Diog. Laert.* III 37.) Zur Kontrakttheorie Lykophrons vgl. Anm. 43–54 zu Kap. 6 (insbesondere Anmerkung 46) sowie die dazugehörigen Textstellen.

169 : 28. Vgl. *Gesetze* 690 b/c; vgl. Anm. 10 zu diesem Kapitel. Platon erwähnt den Naturalismus Pindars auch in *Gorgias* 484 b, 488 b; *Gesetze* 714 c, 890 a. Zum Gegensatz zwischen «äußerem Zwang» auf der einen Seite und (a)

«freier Handlung», (b) «Natur» auf der anderen vgl. *Staat* 603 c und *Timaios* 64 d. (Vgl. auch *Staat* 466 c–d, zitiert in Anm. 30 zu diesem Kapitel.)

170 : 29. Vgl. *Staat* 369 b–c. Dies ist ein Teil der *Vertragstheorie*. Die nächste Stelle, das erste Auftreten des *naturalistischen Prinzips* im vollkommenen Staat, ist 370 a/b–c. (Der *Naturalismus* wird im *Staat* zuerst von Glaukon in 358 e ff. erwähnt; aber natürlich ist dies nicht Platons eigene naturalistische Lehre.)

[1] Zur weiteren Entwicklung des naturalistischen Prinzips der Arbeitsteilung und zur Rolle, die dieses Prinzip in Platons Theorie der Gerechtigkeit spielt, vgl. insbesondere Kap.6, Text zu Anm.6, 23, 40.

[2] Eine moderne radikale Version des naturalistischen Prinzips bei Marx: «Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen» (zitiert bei Lenin, *Staat und Revolution*, Berlin 1918, 89), Vgl. auch Anm. 8 zu Kap. 3 des zweiten Bandes, Anm. 3 zu Kap.3 des zweiten Bandes, Anm. 48 zu Kap. 14 des zweiten Bandes sowie Text.

Zur historischen Wurzel dieses «Prinzips des Kommunismus» vgl. Platons Maxime «Freunde haben alle Dinge, die sie besitzen, miteinander gemeinsam» (vgl. Anm. 36 zu Kap. 6 und die dazugehörige Textstelle; zu Platons Kommunismus vgl. auch Anm. 34 zu Kap. 6, Anm. 30 zu Kap. 4 sowie die dazugehörigen Textstellen); vgl. auch diese Stellen mit der *Apostelgeschichte*: «Alle Gläubigen hielten eng zusammen und hatten alles gemeinsam. Sie

verkauften ihr Hab und Gut und verteilten den Erlös an alle Bedürftigen» (2, 44–45). «Auch gab es unter ihnen keinen Bedürftigen ... Denn einem jeden wurde nach seinem Bedarf zugeteilt» (4, 34–35).

171 : 30. Vgl. Anm. 23 und Text. Die Zitate im gegenwärtigen Absatz sind alle aus den *Gesetzen*: (1) 889 a–d (vgl. die sehr ähnliche Stelle im *Theaitetos* 172 b); (2) 896 c–e; (3) 890b/891 a.

Zum nächsten Absatz (d. h. zu meiner Behauptung, daß der Naturalismus Platons unfähig ist, praktische Probleme zu lösen) diene folgendes als Illustration: Viele Naturalisten haben die Behauptung aufgestellt, daß Männer und Frauen «von Natur aus» sowohl geistig als auch körperlich voneinander verschieden seien und daß man ihnen daher im Sozialleben verschiedene Funktionen zuteilen sollte. Platon verwendet jedoch dasselbe naturalistische Argument, um das glatte Gegenteil zu beweisen; denn, so argumentiert er, sind nicht Hunde beider Geschlechter zum Jagen und Wachen gleich nützlich? «Stimmst du mir nicht zu», so fragt er (*Staat* 466 c–d), «daß die Weiber ... mit den Männern an der Wacht wie am Jagen teilnehmen müssen, genau so, wie es bei den Hunden der Fall ist; ... und daß sie auf diese Weise ganz richtig handeln werden? Denn dies widerspricht der Natur nicht, sondern es stimmt gut mit den natürlichen Beziehungen der Geschlechter überein.» (Vgl. auch den Text zu Anm. 28 dieses Kapitels; zum Hund als idealem

Wächter vgl. Kap. 4, insbesondere Anm. 32 [2] und den dazugehörigen Text.)

173 : 31. Eine kurze Kritik der biologischen Theorie des Staates wird in Anm. 7 zu Kap. 10 und im zugehörigen Text gegeben. *Zum orientalischen Ursprung der Theorie vgl. R. Eisler, *Revue de Synthèse Historique* XLI 15.*

173 : 32. Einige Anwendungen der politischen Seelenlehre Platons sowie einige Schlüsse, die aus ihr gezogen werden, finden sich in Anm. 58–59 zu Kap. 10 sowie im Text. Die fundamentale methodische Analogie zwischen dem Staate und dem Individuum wird in *Staat* 368 e, 445 c, 577 c behandelt. Zu Alkmaions politischer Theorie des menschlichen Individuums oder der menschlichen Physiologie vgl. Anm. 13 zu Kap. 6.

174 : 33. Vgl. *Staat* 423 b und d.

174 : 34. Dieses Zitat wie auch das nächste stammen aus G.Grote, *Platon and the Other Companions of Socrates* III 1875 124. – Die Hauptstellen im *Staat* sind 439 c f. (die Erzählung des Leontius); 571 c f. (der tierische Teil im Widerstreit mit dem vernünftigen Teil); 588 c (das apokalyptische Monstrum; vgl. das «Untier», das eine platonische *Zahl* besitzt, in der *Offenbarung* des Johannes 13,17–18); 603 d und 604 b (der Mensch im Kampfe mit sich selbst). Vgl. auch *Gesetze* 689 a–b und Anmerkungen 58–59 zu Kap. 10.

175 : 35, Vgl. *Staat* 519 e f. (vgl. auch Anm. 10 zu Kap. 8); die nächsten zwei Stellen stammen aus *Gesetze* 903 c. (Ich habe sie umgestellt.) Es sei erwähnt, daß das «Ganze», auf das in diesen zwei Stellen angespielt wird, («pan» und «holon») nicht der *Staat* ist, sondern die *Welt*; dennoch besteht kein Zweifel, daß diesem kosmologischen Holismus ein politischer Holismus entspricht; vgl. *Gesetze* 903 d–e (wo der Arzt und der Handwerker dem Staatsmann zugeordnet werden) und den Umstand, daß Platon das Wort «holon» (insbesondere in der Mehrzahl) oft derart verwendet, daß es «Staat» wie auch «Welt» bedeutet. Weiterhin ist die erste dieser beiden Stellen (in der Ordnung, in der sie bei mir zitiert wurden) eine kürzere Version von *Staat* 420b, 421 c; die zweite von *Staat* 520 b ff. («Wir haben dich um des Staates willen, wie auch um deiner selbst willen geschaffen.») Weitere *Stellen zum Holismus und Kollektivismus* sind: *Staat* 424 a, 449 e, 462 a f., *Gesetze* 715 b, 739 c, 875 a f., 903 b, 923 b, 942 a f. (Vgl. auch Anm. 31/32 zu Kap. 6.) Zur Bemerkung, daß Platon den Staat als einen Organismus bezeichnete, vgl. *Staat* 462 c und *Gesetze* 964 c, wo der Staat sogar mit dem menschlichen *Körper* verglichen wird.

177 : 36. Vgl. Adam in seiner Ausgabe des *Staates* II 303; vgl. auch Anm. 3 zu Kap. 4 und die entsprechende Textstelle.

177 : 37. Diesen Punkt hebt Adam a.a.O., Anm. zu 546 a, und 238 und 307 hervor. Das nächste Zitat in diesem Absatz

ist *Staat* 546 a; vgl. *Staat* 485 a/b, zitiert in Anm. 26 [1] zu Kap. 3 und Text zu Anm. 33, Kap. 8.

178 : 38. Hier ist ein Hauptpunkt in dem ich von der Interpretation Adams abweichen muß. Meiner Ansicht nach deutet Platon an, daß der königliche Philosoph der Bücher VI und VII, dessen ganzes Interesse auf die nicht gezeugten und unvergänglichen Formen gerichtet ist (*Staat* 485 b; vgl. die vorhergehende Anmerkung und die in ihr angeführten Stellen), durch seine mathematische und dialektische Ausbildung die Kenntnis der platonischen Zahl erhält, und damit die Mittel zum Anhalten des sozialen Verfalls, und daher des Verfalls des Staates. Vgl. insbesondere Text zu Anm. 39.

Die in diesem Absatz folgenden Stellen sind: «Die Rasse der Wächter rein halten»; vgl. *Staat* 460 c und Kap.4, Text zu Anm. 34. «Eine so gebaute Stadt usw.»: 546 a.

Der Hinweis auf die Unterscheidung, die Platon auf dem Gebiete der Mathematik, Akustik und Astronomie trifft, zwischen dem *rationalen Wissen* und der auf *Erfahrung oder Wahrnehmung* gegründeten trügerischen Meinung bezieht sich auf *Staat* 523 a ff., 525 a ff. (dort wird die «*Berechnung*» diskutiert; vgl. insbesondere 526 a); 527 d ff., 529 b f., 531 a ff. (bis zu 534 a und 537d); vgl. auch 509 d–511 e.

179 : 39. *Ich bin getadelt worden, weil ich die Worte «in Ermanglung einer rein rationellen Methode» (die ich nie

in Anführungszeichen setzte) «hinzugefügt» habe; aber angesichts *Staat* 523 a bis 537 d scheint es mir klar zu sein, daß Platons Bezugnahme auf die «Wahrnehmung» gerade diesen Gegensatz impliziert.*

Die Stellen in diesem Absatz stammen aus *Staat* 546 b ff.

Bei meiner Deutung der Lehre vom Sündenfall und der *Zahl* habe ich sorgfältig die schwierige, unentschiedene und vielleicht unentscheidbare Frage der Berechnung der *Zahl* selbst vermieden. (Sie ist vielleicht unentscheidbar, da Platon vielleicht sein Geheimnis nicht voll enthüllt hat.) Ich beschränke meine Interpretation völlig auf die Stellen unmittelbar vor und nach der Beschreibung der *Zahl* selbst; diese Stellen sind meiner Ansicht nach klar genug. Dennoch weicht meine Deutung, soweit mir bekannt ist, von allen älteren Deutungsversuchen ab.

[1] Die entscheidende Behauptung, auf die ich meine Deutung gründe, ist (a), daß die Wächter mit Hilfe von «*auf Wahrnehmung gestützter Berechnung*» arbeiten. Als nächstes verwende ich die Feststellung (b), daß sie nicht «*zufällig auf die richtige Methode treffen werden, guten Nachwuchs zu erzeugen*»; daß sie «*Fehler begehen und Kinder nach falscher Art zeugen werden*»; (d) daß sie in diesen Dingen (und insbesondere in der Berechnung der *Zahl*) «*unwissend*» sind.

Was nun (a) betrifft, so sollte es jedem, der Platon sorgfältig gelesen hat, klar sein, daß eine derartige Bezugnahme auf die Wahrnehmung als eine Kritik der fraglichen Methode beabsichtigt ist. Diese Deutung der Stelle

(546 a f.) wird durch die Tatsache unterstützt, daß sie so bald auf die Stelle 523 a– 537 d folgt (siehe das Ende der letzten Anmerkung), deren eines Hauptthema der Gegensatz zwischen dem rein rationalen *Wissen* und der auf Wahrnehmung gegründeten *Meinung* ist und wo insbesondere der Ausdruck «Berechnung» in einem Zusammenhang vorkommt, der den Gegensatz zwischen dem rationalen Wissen und der Erfahrung hervorhebt, während der Ausdruck «Wahrnehmung» (siehe auch 511 c/d) einen wohlbestimmten technischen und abfälligen Sinn erhält. (Vgl. auch z. B. Plutarchs Formulierung in seiner Diskussion dieses Gegensatzes: in seinem *Lehen des Marcellus* 306.) Ich bin daher der Ansicht (und diese Ansicht wird durch den Zusammenhang, insbesondere durch [b], [c], [d] noch verstärkt), daß aus Platons Bemerkung (a) folgt: (a₁) daß die «auf Wahrnehmung gegründete Berechnung» eine falsche Methode ist, und (b₁), daß es bessere Methoden gibt, nämlich die Methoden der Mathematik und Dialektik, die rein rationales Wissen ergeben. Was ich hier zu zeigen versuche, ist klar genug. Und ich habe mich nur darum mit diesem Punkt beschäftigt, weil ihn Adam verfehlt zu haben scheint. In seiner Anmerkung zu 546 a, b 7 interpretiert er «Berechnung» als einen Hinweis auf die Aufgabe der Regenten, die Zahl der zulässigen Ehen zu bestimmen, und «Wahrnehmung» als die Mittel, mit deren Hilfe sie «entscheiden, welche Paare zu vereinigen, welche Kinder zu erziehen sind usw.». d. h., daß Adam die Bemerkung

Platons als eine einfache Beschreibung und nicht als eine Polemik gegen die Schwäche der empirischen Methode auffaßt. Dementsprechend bringt er weder (c), daß die Regenten «Fehler machen» werden, noch die Bemerkung (d), daß sie «unwissend» sind, mit dem Umstand in Beziehung, daß sie empirische Methoden verwenden. (Die Bemerkung [b], daß sie die richtige Methode nicht «zufälligerweise treffen» werden, müßte man einfach unübersetzt lassen, wollte man den Vorschlag Adams konsequent durchführen.)

Bei der Deutung unserer Stelle müssen wir uns daran erinnern, daß Platon im VIII. Buch unmittelbar vor der fraglichen Stelle zur Frage des ersten Staatswesens zurückkehrt, die im II., III. und IV. Buch behandelt worden ist. (Vgl. Adams Bemerkungen zu 449 a ff. und 543 a ff.) Aber die Wächter dieses Staates sind weder Mathematiker noch Dialektiker. Daher haben sie keine Ahnung von den rein rationalen Methoden, die im VIII. Buch, 525–534, so sehr hervorgehoben werden. In diesem Zusammenhang kann der Sinn der Bemerkungen über die Wahrnehmung, das heißt über die Dürftigkeit, der empirischen Methoden und über die daraus entspringende Unwissenheit der Wächter nicht verfehlt werden.

Die Behauptung (b), daß die Herrscher nicht «zufällig die richtige Methode treffen werden, guten Nachwuchs zu erzeugen», ist in meiner Interpretation völlig klar. Die Herrscher haben nur empirische Methoden zu ihrer Verfügung; daher wäre es ein glücklicher Zufall, wenn sie auf

eine Methode verfielen, deren Bestimmung auf mathematische und rationale Berechnung gegründet ist. Adam schlägt (Anm. zu 546 a, b 7) die folgende Übersetzung vor: «doch werden sie durch Kalkulation und Wahrnehmung zusammen gute Nachkommenschaft erhalten»; und nur in Klammern fügt er hinzu: «wörtlich: ‚auf das Erhalten von ... treffen‘» («hit the obtaining of»). Seine Unfähigkeit, dem «treffen» irgendeinen Sinn abzugewinnen, ist, wie mir scheint, eine Folge des Umstandes, daß er die Bedeutung von (a) nicht gesehen hat.

Die hier vorgeschlagene Interpretation macht auch (c) und (d) völlig verständlich; und die Bemerkung Platons, daß seine Zahl «der Herr über bessere und schlechtere Geburten sei», paßt ausgezeichnet dazu. Es sei bemerkt, daß Adam zu (d), das heißt zur Unwissenheit, keine Bemerkung macht, obgleich eine solche Bemerkung angesichts seiner Theorie (Anm. zu 546 d 22), daß «die Zahl keine Hochzeitszahl ... ist» und keine technisch-eugenische Bedeutung hat, höchst notwendig wäre.

Die technisch-eugenische Bedeutung der *Zahl* erhellt meiner Ansicht nach aus dem Umstand, daß die Stelle, in der von ihr die Rede ist, von anderen Stellen umgeben ist, in denen auf eugenisches Wissen (oder vielmehr auf den Mangel an eugenischem Wissen) Bezug genommen wird. Unmittelbar vor der *Zahl* treffen wir auf (a), (b) und (c), unmittelbar nachher auf (d) sowie auf die Schilderung von Braut, Bräutigam und ihren entarteten Nachkommen. Außerdem sind (c) vor der *Zahl* und (d) nach der

Zahl aufeinander bezogen; denn (c), der «Fehler», ist mit einer Bezugnahme auf das «auf falsche Weise Begatten» verbunden; und (d), die «Unwissenheit», steht mit einer genau analogen Stelle in Verbindung, nämlich mit dem Hinweis, daß die Wächter «Braut und Brautgemahl auf unrichtige Weise vereinigen werden». (Vgl. auch die nächste Anmerkung.)

Der letzte Punkt, in dem ich meine Interpretation verteidigen muß, ist die Behauptung, daß diejenigen, die die *Zahl kennen*, dadurch einen Einfluß auf «bessere und schlechtere Geburten» zu erlangen vermögen. Das folgt natürlich nicht aus der Feststellung Platons, daß die Zahl selbst eine solche Kraft besitzt; denn wenn die Interpretation Adams die richtige ist, dann regelt die Zahl die Geburten dadurch, daß sie eine unveränderliche Periode bestimmt, nach welcher die Degeneration einsetzen muß. Aber ich behaupte, daß der Hinweis Platons auf die «Wahrnehmung», auf «Fehler» und «Unwissenheit» als die unmittelbaren Ursachen eugenischer Irrtümer nur dann sinnvoll ist, wenn er besagt, daß die Wächter, die mit einem adäquaten Wissen von geeigneten mathematischen und rein rationalen Methoden ausgestattet sind, keine Fehler hätten begehen müssen. Dann aber ist der Schluß unausweichlich, daß die *Zahl* eine *technische* eugenische Bedeutung hat und daß ihre Kenntnis die Macht verschafft, der Degeneration Einhalt zu gebieten. (Dieser Schluß scheint mir auch als einziger mit all dem verträglich zu sein, was wir sonst über diese Art von

Aberglauben kennen; so z. B. enthält die Astrologie die scheinbar kontradiktorische Annahme, daß die Kenntnis unseres Schicksals uns helfen kann, dieses Schicksal zu beeinflussen.)

Ich glaube, daß die Versuche, der *Zahl* alle möglichen Deutungen zu geben, nur nicht die Deutung als geheimes Zuchttabu, ihren Ursprung in dem Widerstreben haben, Platon so rohe Ideen zuzuschreiben – auch dann, wenn er sie deutlich ausdrückt. Kurz – diese Versuche entspringen der Tendenz, Platon zu idealisieren.

[2] In diesem Zusammenhang muß ich auf einen Artikel von A. E. Taylor, *The Decline and Fall of the State in Republic, VIII* (*Mind* N.S. III 1939 23 ff.) verweisen. In diesem Artikel greift Taylor Adam (meiner Meinung nach ungerechtfertigt) an und führt gegen ihn aus: «Es ist natürlich wahr, daß der Verfall des idealen Staates nach der ausdrücklichen Aussage von 546 b damit beginnt, daß die herrschende Klasse ‚Kinder außerhalb der rechten Jahreszeit zeugt‘ ... Aber das braucht nicht zu bedeuten, und das bedeutet meiner Meinung nach auch nicht, daß sich Platon hier mit Problemen der Hygiene der Reproduktion beschäftigt. Der Hauptgedanke ist einfach der, daß, wenn der Staat, wie alles andere vom Menschen Geschaffene, den Keim seiner eigenen Auflösung enthält, daß dann die, die die größte Macht in Händen haben, früher oder später minderwertiger sein werden als ihre Vorgänger» (25 ff.). Diese Deutung erscheint mir nun angesichts der ziemlich bestimmten Behauptungen Platons nicht nur unhaltbar,

sondern auch ein typisches Beispiel des Versuchs zu sein, aus Platons Schriften alle Elemente auszuschalten, die, wie die Rassenlehre oder der eugenische Aberglaube, geeignet sind, die Verehrer des «göttlichen Philosophen» in Verlegenheit zu bringen. Adam begann, indem er der *Zahl* eine technisch-eugenische Bedeutung absprach und behauptete, sie sei keine «Hochzeitszahl», sondern nur eine kosmologische Periode«Taylor setzt nun fort, indem er Platons Interesse an «Problemen der Hygiene und Reproduktion» überhaupt in Abrede stellt. Aber die angegebene Stelle ist voll von Anspielungen auf derartige Probleme, und Taylor gibt zwei Seiten vor der zitierten Stelle (2 3) selbst zu, es werde «nirgends nahegelegt», daß die *Zahl* «etwas anderes bestimme als ‚bessere oder schlechtere Geburten‘». Außerdem finden wir, daß nicht nur an der fraglichen Stelle, sondern überall im *Staat* (und ähnlich im *Staatsmann*, insbesondere 310b, 310 e) der größte Nachdruck auf die «Probleme der Hygiene der Reproduktion» gelegt wird. Taylors Theorie, nach der Platon unter dem «menschlichen Wesen» (oder, wie es Taylor ausdrückt, dem «Ding menschlicher Herkunft») *den Staat* versteht und nach der er auf den Umstand anspielen will, daß der Staat die Schöpfung eines menschlichen Gesetzgebers ist, scheint mir von Platons Text in keiner Weise unterstützt zu werden. Die Stelle beginnt mit einer Bezugnahme auf die Dinge der sinnlich wahrnehmbaren und in Fluß befindlichen Welt, auf die Dinge, die gezeugt werden und vergehen (siehe Anm. 37 und 38 zu diesem Kapitel), insbesondere

auf lebende Dinge, Pflanzen wie auch Tiere, und ihre rassischen Probleme. Außerdem würde die Wendung ein «vom Menschen hergestelltes Ding» in einem solchen Zusammenhang für Platon ein «künstliches» Ding bedeuten, ein Ding also, das von der Wirklichkeit «zweifach entfernt ist» und daher einen weit niedrigeren Rang einnimmt. (Vgl. das vorliegende Kapitel, Text zu Anm. 20 bis 23, und das gesamte zehnte Buch des *Staates* bis zum Ende von 608 b.) Platon würde niemals erwarten, daß jemand die Wendung «ein vorn Menschen geschaffenes Ding» so interpretiert, daß sie den vollkommenen, den «natürlichen» Staat bedeutet; vielmehr würde er annehmen, daß jedermann sogleich an etwas viel tiefer Stehendes denkt (z. B. an die Dichtung; vgl. Anm. 39 zu Kap. 4), Die Wendung, die Taylor als «Ding von menschlicher Erzeugung» übersetzt, wird gewöhnlich einfach als «menschliches Geschöpf» übersetzt, und das beseitigt alle Schwierigkeiten.

[3] Unter der Annahme der Richtigkeit meiner Interpretation der fraglichen Stelle läßt sich ein Vorschlag machen, der Platons Glauben an die Bedeutung der rassischen Degeneration mit seinem wiederholten Rat verbindet, die Zahl der Mitglieder der herrschenden Klasse konstant zu halten (ein Rat, der uns zeigt, wie gut der Soziologe Platon den beunruhigenden Effekt des Bevölkerungszuwachses kannte). Platons Denkweise, die am Ende des vorliegenden Kapitels beschrieben wird (vgl. Text zu Anm. 45 sowie Anm. 37 zu Kap. 8), besonders die Weise, in der er den Einen Monarchen,

die Wenigen Timokraten den Vielen gegenüberstellt, die nichts als eine wertlose Menge sind, mag es ihm nahegelegt haben, daß *ein Zuwachs der Zahl mit einer Abnahme der Qualität verbunden ist*. (Etwas Derartiges finden wir tatsächlich in den *Gesetzen* 710 d.) Wenn diese Annahme richtig ist, dann mag er wohl den Schluß gezogen haben, daß *ein Zuwachs an Bevölkerung mit rassischer Degeneration verbunden oder sogar durch sie hervorgerufen sei*. Da nun der Zuwachs der Bevölkerung tatsächlich die Hauptursache der Instabilität und der Auflösung der frühen griechischen Stammesgesellschaften war (vgl. Anm. 6, 7 und 63 zu Kap. 10 und den dazugehörigen Text), so würde diese Annahme auch erklären, warum Platon die rassistische Entartung für den «wirklichen» Grund hielt (und das in Übereinstimmung mit seinen allgemeinen Lehren über die «Natur» und die «Veränderung»).

180 : 40. [1] Oder «zur unrichtigen Zeit». Adam bemerkt nachdrücklich (Anm. zu 546 d 22), daß nicht «zur un-rechten Zeit», sondern «unpassend» übersetzt werden müsse. Meine Interpretation ist von dieser Frage völlig unabhängig; sie stimmt mit «unpassend» wie auch mit «falsch» oder «zur falschen Zeit» oder «außerhalb der passenden Jahreszeit» überein. (Die Wendung bedeutet ursprünglich etwa «dem passenden Maße widersprechend»; gewöhnlich bedeutet sie «zur un-rechten Zeit».)

[2] *Zu Platons Bemerkung über das «Vermischen»

oder die «Mischung» sei festgestellt, daß Platon eine primitive, aber populäre Erbtheorie vertreten zu haben scheint (die scheinbar von den Züchtern von Rennpferden noch immer vertreten wird), nach der jeder Nachkömmling eine gleich teilige Mischung der Charaktere oder «Naturen» seiner beiden Eltern ist und nach der die Charaktere, Naturen oder Tugenden» (Ausdauer, Geschwindigkeit usw. oder – wenn wir den *Staat*, den *Staatsmann* und die *Gesetze* in Betracht ziehen – Sanftmut, Wildheit, Kühnheit, Selbstbeherrschung usw.) der Eltern in ihm im Verhältnis der Zahl jener Vorfahren (Großeltern, Urgroßeltern usw.) gemischt auftreten, die diese Charakterzüge besaßen. Dementsprechend besteht die Kunst des Züchtens im klugen und wissenschaftlichen – mathematischen oder harmonischen – Komponieren von Naturen. Siehe insbesondere den *Staatsmann*, wo die königliche Kunst der Staatsmann- oder Hirtenschaft mit der Kunst des Webens verglichen wird und wo der königliche Weber Kühnheit mit Selbstbeherrschung verweben muß. (Vgl. auch *Staat* 375 c–e, 410 c ff., *Gesetze* 731 b und Anmerkung 345 zu Kap. 4 und 13, Anm. 39 zu Kap. 8 sowie den dazugehörigen Text.)*

181 : 41. Zu Platons Gesetz sozialer Revolutionen siehe insbesondere Anm. 26 zu Kap. 4 und Text.

181 : 42. Der Ausdruck «Metabiologie» wird von G. B. Shaw in diesem Sinne, d. h. als Bezeichnung für eine Art von

Religion, verwendet. (Vgl. die Vorrede zu *Back to Methu-selah*; vgl. auch Anm. 66 zu Kap. 2 des zweiten Bandes.)

181 : 43. Vgl. Adams Anm. zu *Staat* 547 a3.

183 : 44. Eine Kritik dessen, was ich den «Psychologismus» in der soziologischen Methode nenne, findet sich in Kap. 3 des zweiten Bandes, Text zu Anm. 19, sowie in Kap. 4 des zweiten Bandes, wo Mills noch immer populärer methodologischer Psychologismus diskutiert wird.

183 : 45. Es ist oft bemerkt worden, daß Platons Denken nicht in ein «System» gepreßt werden dürfe; meine Versuche in diesem Absatz (und nicht nur in diesem Absatz), die systematische Einheit in Platons Denken aufzuzeigen (das offenkundig auf der pythagoreischen Tafel der Gegensätze beruht), werden also wahrscheinlich die Kritik herausfordern. Aber ich glaube, daß die Prüfung jeder Interpretation notwendigerweise zu einer solchen Systematisierung führt. Wer meint, er habe eine Interpretation nicht nötig, er «kenne» eben den Philosophen oder sein Werk und könne ihn «so, wie er war», und sein Werk «so, wie es war», verstehen, der befindet sich im Irrtum. Er kann doch nicht umhin, den Menschen wie auch sein Werk zu interpretieren; und da er diesen Umstand nicht bemerkt (da er nicht bemerkt, daß seine Ansicht von Tradition, Temperament, Vorliebe usf. vielfältig gefärbt ist), so wird seine Interpretation notwendigerweise naiv

und unkritisch ausfallen. (Vgl. auch Kap. 10, Anm. 1–5; 56; sowie Kap. 15 des zweiten Bandes.) Eine *kritische* Interpretation muß aber die Form einer rationalen Rekonstruktion annehmen, und sie muß systematisch sein; sie muß versuchen, das Denken des Philosophen in der Form eines zusammenhängenden und widerspruchsfreien Lehrgebäudes zu rekonstruieren. Vgl. dazu A.C.Ewings Bemerkungen zu Kant in *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* 1938 4): «... wir sollten von der Annahme ausgehen, daß ein großer Philosoph sich aller Wahrscheinlichkeit nach nicht fortwährend widersprechen wird; liegen daher zwei Interpretationen Kants vor, von denen die eine widerspruchsfrei und die andere widerspruchsvoll ist, dann sollten wir, wenn es nur sonst möglich ist, die erste Deutung der letzten vorziehen.» Das gilt sicher für Platon und sogar für Interpretationen im allgemeinen.

ZUM 6. KAPITEL:
DIE TOTALITÄRE GERECHTIGKEIT

185 : 1. Vgl. Anm. 3 zu Kap. 4 und Text, insbesondere das Ende des Absatzes, sowie Anm. 2 [2] zu jenem Kapitel. Zur Formel *Zurück zur Natur* ist zu bemerken, daß Rousseau von Platon stark beeinflusst war. In der Tat enthüllt ein Blick in den *Gesellschaftsvertrag* eine Fülle von Analogien insbesondere mit den Platonischen Stellen über den Naturalismus, die im letzten Kapitel kommentiert wurden. Vgl. vor allem Anm. 14 zu Kap. 9. Es besteht auch eine interessante Ähnlichkeit zwischen *Staat* 591 a ff. (und *Gorgias* 472 e ff., wo eine ähnliche Idee in einem individualistischen Zusammenhang auftritt) und Rousseaus (und Hegels) bekannter Theorie des Strafrechts. (Barker, *Greek Political Theory* I 388 ff., hebt Platons Einfluß auf Rousseau mit vollem Recht hervor. Aber er übersieht, wie sehr Platon ein Romantiker war; und es wird auch nicht allgemein in Betracht gezogen, daß der Romantizismus des Schäferspiels, der sowohl Frankreich wie auch das England Shakespeares durch das Medium von Sanazzaros *Arcadia* beeinflusste, auf Platons dorische Berghirten zurückgeht; vgl. Anm. 11 [3], 26 und 32 zu Kap. 4 sowie Anm. 14 zu Kap. 9.)

188 : 2. Vgl. R. H. S. Crossman, *Plato To-Day* 1937 132; das nächste Zitat 111. Dieses interessante Buch hat mich (ebenso

wie die Werke von Grote und Th. Gomperz) sehr ermutigt, meine ziemlich unorthodoxen Ansichten über Platon zu entwickeln und ihnen bis zu ihren unerfreulichsten Schlußfolgerungen nachzugehen. Zum Zitat aus Joad vgl. sein *Guide of the Philosophy of Morals and Politics* 1938 661 und 660. Es sei mir auch gestattet, auf die sehr interessanten Bemerkungen zu verweisen, die C. L. Stevenson zu Platons Ansichten von der Gerechtigkeit macht. («*Persuasive Definitions*», *Mind*, N. S. III 1938 331 ff.)

188 : 3. Vgl. Crossman a.a.O. 132 f. Die nächsten beiden Stellen sind Field, *Plato* usw. 91 entnommen; vgl. ähnliche Bemerkungen bei Barker, *Greek Political Theory* usw. (vgl. Anm. 13 zu Kap. 5).

Die Idealisierung Platons spielte bei den Debatten über die Echtheit der verschiedenen unter seinem Namen überlieferten Werke eine wichtige Rolle. Viele dieser Werke wurden von manchen Kommentatoren einfach deshalb zurückgewiesen, weil sie nicht zu ihrem idealisierten Platonbild passen wollten. In ziemlich naiver, wenn auch typischer Form finden wir diese Haltung bei Davis und Vaughan (*Introductory Notice* zur *Golden Treasury*-Ausgabe des Staats, VI): «Herr Grote, voll von Eifer, Platon von seinem übermenschlichen Piedestal herabzuholen, mag wohl zu sehr bereit sein, ihm auch Schriften zuzuschreiben, die als eines so göttlichen Philosophen unwürdig erachtet wurden.» Es scheint den Verfassern nicht einzugehen, daß ihre Beurteilung

Platons von dem abhängen sollte, was er geschrieben hat, und nicht umgekehrt; und wenn es sich herausstellt, daß diese Schriftstücke echt *und* unwürdig sind, dann war Platon vielleicht kein ganz so göttlicher Philosoph.

191 : 4. Die Formulierung im Text hat eine Formulierung Kants zum Vorbild, in der eine *gerechte Verfassung* beschrieben wird als «eine Verfassung von der *größten menschlichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen: *daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammenbestehen kann*» (*Kritik der reinen Vernunft*, Ausgabe Kehrbach 276); vgl. auch seine *Rechtslehre* (*Metaphysik der Sitten*, *Einleitung in die Rechtslehre*, §C), wo es heißt: «Eine Handlung ist *recht*, die oder nach deren *Maxime* die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann.» Kant hielt das für das Ziel, das Platon im *Staat* verfolgte; woraus wir sehen, daß Kant einer der vielen Philosophen war, die entweder von Platon getäuscht wurden oder die ihn idealisierten, indem sie ihm ihre eigenen humanitären Ideen zuschrieben. Ich möchte in diesem Zusammenhang bemerken, daß Kants brennender Liberalismus in englischen und amerikanischen Schriften zur politischen Philosophie nur sehr wenig gewürdigt wird (und das trotz Hasties *Kant's Principles of Politics*). Nur zu oft möchte man ihn zu einem Vorläufer Hegels machen; aber angesichts der Tatsache, daß er den Romantizismus eines Herder wie auch eines Fichte als eine seinem ganzen Denken diametral entgegengesetzte Lehre

ablehnte, muß diese Behauptung als höchst ungerecht betrachtet werden, und es kann kein Zweifel bestehen, daß Kant selbst sie sehr ungünstig aufgenommen hätte. Die weite Verbreitung dieser völlig ungerechtfertigten Ansicht ist auf den ungeheuren Einfluß der Hegelschen Philosophie zurückzuführen.

192 : 5. Vgl. Text zu Anm. 32/33, Kap. 5.

192 : 6. Vgl. Text zu Anm. 25–28, Kap. 5. Die Zitate in diesem Absatz sind: (1) *Staat* 433 a; (2) *Staat* 434 a/b; (3) *Staat* 441 d. Zu Platons Satz im ersten Zitat «wir haben immer und immer wiederholt», vgl. auch insbesondere *Staat* 397 e, wo die Theorie der Gerechtigkeit sorgfältig vorbereitet wird, und natürlich *Staat* 369 b–c, eine Stelle, die wir bereits im Text zu Anm. 29, Kap. 5, zitiert haben. Vgl. auch Anm. 23 und 40 zu Kap. 6.

193 : 7. Wie wir im vierten Kapitel zeigten (Anm. 18 und Text sowie Anm. 29), sagt Platon über die Sklaven im *Staat* nicht sehr viel, obgleich das wenige, was er sagt, bedeutsam genug ist; aber die *Gesetze* zerstreuen jeden Zweifel über seine Einstellung (vgl. insbesondere G. R. Morrrows Artikel in *Mind*, auf den in Anm. 29 zu Kap. 4 Bezug genommen wird).

195 : 8. Die Zitate sind aus Barker, *Greek Political Theory* (I 180). Barker behauptet (176 f.), daß die «platonische

Gerechtigkeit» «soziale Gerechtigkeit» bedeute, und er betont mit Recht ihren holistischen Charakter. Er erwähnt (178 f.) den möglichen Einwand, daß diese Formel «nicht das Wesen dessen trifft, was die Menschen im allgemeinen unter ‚Gerechtigkeit‘ verstehen» – nämlich «ein Prinzip des Ausgleichs aufeinanderprallender Willensrichtungen», d. h., daß die Formel Platons nicht das Wesen der sich auf Individuen beziehenden Gerechtigkeit trifft. Er ist aber der Auffassung, daß «ein solcher Einwand am Kern der Sache vorbeigeht» und daß Platons Idee «nicht eine rechtliche Angelegenheit», sondern «ein Begriff aus dem Bereich der sozialen Moral» sei (179); und er behauptet weiterhin, daß diese Auffassung in gewisser Hinsicht den geläufigen griechischen Ideen von der Gerechtigkeit entspreche: «Auch war Platon, als er die Gerechtigkeit auf diese Weise auffaßte, von den in Griechenland üblichen Ideen nicht sehr weit entfernt.» Er erwähnt aber nicht, daß es Zeugnisse gibt, die das Gegenteil beweisen; vgl. dazu die nächsten Anmerkungen sowie die dazugehörigen Textstellen.

196 : 9. Vgl. *Gorgias* 488 e ff.; die Stelle wird in Abschnitt VIII weiter unten ausführlicher zitiert und diskutiert (vgl. Anm. 48 zu diesem Kap. und Text). Bezüglich Aristoteles' Theorie der Sklaverei vgl. Anm. 3 zu Kap. 1 des zweiten Bandes und Text. Die in diesem Absatz zitierten Aristotelesstellen sind (1) und (2): *Nikom. Ethik* V 4,7 und 8; (3) *Politik* III 12, 1 (1282 b; vgl. auch Anm. 20 und

30 zu diesem Kap.; die Stelle enthält eine Bezugnahme auf die *Nikom. Ethik*); (4) *Nikom. Ethik* V 4, 9; (5) *Politik* IV (VI) 2, 1 (1317 b). – In der *Nikomachischen Ethik* V 3, 7 (vgl. auch *Politik* III 9,1; 1 280a) erwähnt Aristoteles auch, daß sich der Sinn des Ausdrucks «Gerechtigkeit» in demokratischen, oligarchischen und aristokratischen Staaten entsprechend der verschiedenen Auffassungen vom «Verdienst» abwandelt, die in diesen Staatsformen besteht.

*Zu Platons Ansichten (in den *Gesetzen*) über die *politische Gerechtigkeit und Gleichheit* siehe insbesondere die Stelle über die zwei Arten von Gleichheit (*Gesetze* 757 b–d) (die weiter unten unter [1] zitiert wird). Zu der im Text erwähnten Tatsache, daß nicht nur die Tugend und die Erziehung, sondern auch der Reichtum (und sogar Größe und gutes Aussehen) bei der Verteilung von Ehre und Beute zählen sollte, vgl. *Gesetze* 744c, zitiert in Anm. 20 [1] zum gegenwärtigen Kapitel, wo auch die anderen relevanten Stellen diskutiert werden.

[1] In den *Gesetzen* 757 b–d diskutiert Platon «zwei Arten von Gleichheit». «Die eine von ihnen ... ist die Gleichheit des Maßes, des Gewichts oder der Zahl (d. h. die numerische oder arithmetische Gleichheit); aber die wahrste und beste Gleichheit. ... gibt dem Größeren mehr, dem Kleineren weniger, gibt jedem sein ihm zustehendes Maß *in Übereinstimmung mit der Natur* ... Den an Tugend Überlegenen gewährt sie die größeren Ehren, den an Tugend und Erziehung minder Vortrefflichen die geringere

Ehre; und *damit teilt sie jedem das zu, was nach diesem Prinzip der rationalen Proportionen angemessen ist*. Und genau das werden wir ‚*apolitische Gerechtigkeit*‘ nennen. Und wer immer auch einen Staat gründet, muß dies zum einzigen Ziel seiner Gesetzgebung machen ...: Diese Gerechtigkeit allein, die, so wie sie dargestellt wurde, die *natürliche Gleichheit* ist und die, wie es die Situation erfordert, an Ungleiche verteilt wird.» Diese zweite Art von Gleichheit, die das konstituiert, was Platon hier die «politische Gerechtigkeit» nennt (Aristoteles gebraucht dafür die Bezeichnung «distributive Gerechtigkeit»), und der Platon (und auch Aristoteles) die Bezeichnung «*Gleichheit dem Verhältnisse nach*» zuteilt – die wahrhaftigste, beste und natürlichste Art der Gleichheit – wurde später (z. B. von Plutarch, *Moralia* 719 b f.) im Gegensatz zur ersten, niederen und demokratischen «*arithmetischen*» Gleichheit die «*geometrische*» Gleichheit genannt. Auf diese Identifikation werden die Bemerkungen in [2] vielleicht einiges Licht werfen.

[2] Der Tradition gemäß (vgl. *Comm. in Arist. Graeca, pars XV*, Berlin 1897 117,29 und *pars XVIII*, Berlin 1900 118,18) lautete eine Inschrift über dem Tore der Akademie Platons: «Kein der Geometrie Unkundiger betrete mein Haus!» Ich glaube, daß diese Inschrift nicht nur die Bedeutung mathematischer Studien im allgemeinen hervorheben soll, sondern daß wir ihr den folgenden Sinn zuschreiben müssen: «*Die Arithmetik* (oder genauer – die pythagoreische Zahlenlehre) *genügt nicht*; was

wir brauchen, ist *die Geometrie!*» Und ich werde nun versuchen, die Gründe anzugeben, warum ich diese Formulierung als eine Darstellung eines der wichtigsten Beiträge vorschlage, den Platon zur griechischen Wissenschaft geleistet hat. (+Ergänzend zum Folgenden vgl. K. R. Popper, *The Nature of Philosophical Problems and their Roots in Science; British Journal for the Philosophy of Science* III 134ff.+)

Wir können davon ausgehen, daß die frühere pythagoreische Behandlung der Geometrie sich einer Methode bediente, die derjenigen ähnlich war, die man heute «Arithmetisierung» nennt. Die Geometrie wurde als ein Teil der Theorie der ganzen Zahlen (oder der «natürlichen» Zahlen, d. h. der Zahlen, die aus Monaden oder «unteilbaren Einheiten» zusammengesetzt waren; vgl. Staat 525 e) und ihrer «*logoi*», d. h. ihrer «rationalen» Proportionen behandelt. So waren z. B. die *Pythagoreischen Dreiecke* solche rechtwinklige Dreiecke, deren Seiten sich *rational* zueinander verhielten. Beispiele sind die Dreiecke mit den Seitenverhältnissen 3 : 4 : 5; oder 5 : 12 : 13. Eine allgemeine Formel, die Pythagoras zugeschrieben wurde, lautet: $2n + 1 : 2n(n + 1) : 2n(n + 1) + 1$. Aber diese Formel, die sich aus dem «*gnomon*» herleitet, ist nicht allgemein genug, wie das Beispiel 8 : 15 : 17 zeigt. Eine allgemeine Formel, aus der sich die pythagoreische (für $m = n + 1$) herleitet, lautet: $m^2 - n^2 : 2mn : m^2 + n^2$ (wobei $m > n$). Diese Formel läßt sich aus dem sogenannten «pythagoreischen Lehrsatz» ableiten (wenn man jene Art von Algebra zur

Verfügung hat, die den frühen Pythagoreern bekannt gewesen zu sein scheint); da sie aber anscheinend weder den Pythagoreern noch Platon bekannt war (der nach Proklus eine andere, nicht ganz allgemeine Formel vorschlug), so ist anzunehmen, daß weder Pythagoras noch Platon den «Lehrsatz des Pythagoras» in seiner allgemeinen Form gekannt haben. (Weniger radikal drückt sich T. Heath, *A History of Greek Mathematics* 1921 I 80–82 über diese Dinge aus. Die Formel, die ich die «allgemeine» genannt habe, ist im Grunde die Formel Euklids; sie läßt sich aus Heaths unnötig komplizierter Formel [82] herleiten, indem man zuerst die drei Seiten des Dreiecks berechnet, die mit $2/mn$ multipliziert und im Resultat p und q durch m und n ersetzt.)

Die Entdeckung der Irrationalität der *Quadratwurzel aus der Zahl zwei* (auf die Platon im *Großen Hippias* und im *Menon* anspielt; vgl. Anm. 10 zu Kap. 8; siehe auch Aristoteles, *Anal. Prior.* 41 a 26 f.) zerstörte das pythagoreische Programm der «Arithmetisierung» der Geometrie und damit, wie es scheint, die Lebenskraft des pythagoreischen Ordens selbst. Die Tradition, nach der die Entdeckung geheimgehalten wurde, scheint dadurch gestützt zu werden, daß Platon das Irrationale zunächst noch immer «*arrhētos*», d. h. das Verborgene, das unaussprechliche Geheimnis, nennt; vgl. den *Großen Hippias* 303 b/c; *Staat* 546 c. (Ein späterer Ausdruck ist «*das Inkommensurable*»; vgl. *Theaitetos* 147 c und *Gesetze* 820 c.) Der Ausdruck «*alogos*» scheint zuerst bei Demokrit vorzukommen, der

ein Werk in zwei Büchern *Über die irrationalen Linien und die Atome* (oder *Über die vernunftlosen Linien und die vollen Körper*) geschrieben hatte; sie sind beide verloren. Platon kannte den Ausdruck, wie aus der einigermaßen respektlosen Anspielung auf den Titel des Demokrit in *Staat* 534 d hervorgeht, verwendete ihn aber niemals als ein Synonym für «*arrhētos*». Die erste vorhandene und unbezweifelbare Verwendung in diesem Sinn findet sich in der *Anal. Post.* des Aristoteles, 76 b 9. (Vgl. auch T. Heath, a.a.O. I 84 f. und 156 f.)

Es scheint, daß der Zusammenbruch des pythagoreischen Programms (d. h. der arithmetischen Methode in der Geometrie) zur Entwicklung der axiomatischen Methode des Euklid führte, das heißt zu einer neuen Methode, die auf der einen Seite retten sollte, was zu retten war (die Methode des rationalen Beweisens eingeschlossen), und die auf der anderen Seite die *Irreduzibilität der Geometrie auf die Arithmetik* anerkannte. Wenn man diese Deutung akzeptiert, dann wird es sehr wahrscheinlich, daß Platon beim Übergang von der älteren pythagoreischen Methode zu der des Euklid eine äußerst wichtige Rolle spielte: Er war *einer der ersten, der eine spezifisch geometrische Methode postulierte*, die es sich zum Ziel setzte, die Verluste des Zusammenbruchs des Pythagoreismus abzuschreiben und aus diesem Zusammenbruch zu retten, was sich retten ließ. Diese Bemerkungen sind in hohem Grade hypothetisch; aber eine gewisse Bestätigung findet sich bei Aristoteles, *Anal. Post.* 76 b 9 (die

Stelle wurde weiter oben erwähnt), insbesondere, wenn man diese Stelle mit den *Gesetzen* 818 c, 895 e (gerade und ungerade) und 819 e/820 a, 820 c (inkommensurabel) vergleicht. Die Stelle lautet: «Die Arithmetik geht vom Sinn von ‚gerade‘ und ‚ungerade‘ aus, die Geometrie vom Sinn des Wortes ‚irrational‘ ...» (Oder «inkommensurabel»; vgl. *Anal. Prior.* 41 a 26 f., 50 a 37. Siehe auch *Metaphysik* 983 a 20, 1061 b 1–3, wo das Problem der Irrationalität so behandelt wird, als sei es die *eigentliche Aufgabe* der Geometrie, und 1089 a, wo sich, wie in *Anal. Post.* 76 b 40 eine Anspielung auf die «Quadratfuß»-Methode des *Theaitetos* 147 d findet.) Daß Platon am Problem der Irrationalität höchst interessiert war, zeigen insbesondere die beiden oben erwähnten Stellen, *Theaitetos* 147 c bis 148 a und *Gesetze* 819 d–822 d, wo er erklärt, er schäme sich der Griechen, weil sie für das wichtige Problem der inkommensurablen Größen kein Interesse empfänden.

Ich nehme nun an, daß die «Theorie der Primärkörper» (im *Timaios* 53 c bis 62 c und vielleicht sogar bis 64 a; vgl. auch *Staat* 528 b–d) einen Teil der Lösung darstellt, die Platon in dieser Krise vorschlug. Sie bewahrt auf der einen Seite den atomistischen Charakter des Pythagoreismus – die unteilbaren Einheiten («Monaden»), die auch in der Schule der Atomisten eine Rolle spielen –, und sie führt auf der anderen Seite jene irrationalen Größen (die Quadratwurzel aus zwei und drei) ein, deren Einführung in die Welt unvermeidlich geworden war. Dies geschieht, indem zwei der problematischen rechtwinkligen Dreiecke

– ein Halbquadrat, das die Quadratwurzel aus zwei enthält, sowie die Hälfte eines gleichseitigen Dreiecks, das die Quadratwurzel aus drei enthält – als die Einheiten aufgefaßt werden, aus denen sich alles zusammensetzt. Und in der Tat: Die Lehre, daß diese beiden irrationalen Dreiecke die Grenzen (*peras*; vgl. *Menon* 75 d–76 a) oder Formen aller elementaren physikalischen Körper sind, nimmt im *Timaios* eine durchaus zentrale Stelle ein.

Damit ist nahegelegt, daß die Warnung an die der Geometrie Unkundigen (eine Anspielung darauf findet sich vielleicht in *Timaios* 54 a) vielleicht den eben angegebenen höchst aktuellen Sinn hatte: daß sie mit dem Glauben verbunden war, die Geometrie sei von höherer Bedeutung als die Arithmetik (vgl. *Timaios* 31 c). Und dieser Umstand würde seinerseits erklären, warum die «proportionale Gleichheit» Platons, die er selbst für etwas Vornehmeres hielt als die demokratische arithmetische oder numerische Gleichheit, später mit der «geometrischen Gleichheit» identifiziert wurde, die Platon im *Gorgias* 508 a (vgl. Anm.48 zu diesem Kap.) erwähnt hatte; und auch, warum manche (z. B. Plutarch a.a.O.) die Arithmetik und die Geometrie beziehungsweise zur Demokratie und zur spartanischen Aristokratie in Beziehung setzten. (Und das trotz der zur Zeit Plutarchs anscheinend bereits vergessenen Tatsache, daß die Pythagoreer ebenso aristokratisch gesinnt waren wie Platon selbst, und daß doch ihr Programm die Arithmetisierung hervorgehoben hatte, und daß «geometrisch» in ihrer Sprache – wie ja auch heute

noch – ein Name für eine bestimmte numerische [d. h. *arithmetische*] Proportion war.)

[3] Platon verwendet im *Timaios* zur Konstruktion der Primärkörper ein Elementarquadrat und ein elementares gleichseitiges Dreieck. Diese beiden sind ihrerseits aus zwei verschiedenen Arten von *subelementaren Dreiecken* zusammengesetzt; aus dem Halbquadrat, das die Wurzel aus 2 enthält, und aus dem halben gleichseitigen Dreieck, das die Wurzel aus drei enthält. Die Frage wurde oft diskutiert, warum Platon gerade diese subelementaren Dreiecke einführte, an Stelle des Quadrats und des gleichseitigen Dreiecks selbst. Eine ähnliche zweite Frage (vgl. weiter unten unter[4]) ist, warum Platon seine Elementarquadrate aus vier subelementaren Halbquadraten (anstatt aus zweien) und das Elementardreieck aus sechs subelementaren halbgleichseitigen Dreiecken (anstatt aus zweien) aufbaut. (Siehe dazu die ersten zwei der drei Figuren.)

Was nun die erste Frage betrifft, so scheint man allgemein übersehen zu haben, daß Platon, der am Problem der Irrationalität brennend interessiert war, die beiden Irrationalzahlen $\sqrt{2}$ und $\sqrt{3}$ (die er in 54 b ausdrücklich erwähnt) nicht eingeführt hätte, wäre es ihm nicht daran gelegen gewesen, genau *sie als irreduzible Elemente in seine Welt aufzunehmen*. (Cornford, *Plato's Cosmology* 214 und 231 ff., diskutiert die beiden eben erwähnten Fragen ausführlich; aber die Lösung, die er für beide zugleich vorschlägt, seine «Hypothese», wie er sie [234] nennt,

scheint mir völlig unakzeptabel; hätte Platon die Absicht gehabt, eine «Abstufung» wie die von Cornford diskutierte zu erreichen – man bemerke, daß es bei Platon keine Andeutung für die Existenz von Dingen gibt, die kleiner sind als die «Stufe B» Cornfords –, so hätte es genügt, die *Seiten* der *elementaren Vierecke* und gleichseitigen Dreiecke der «Stufe B» zu halbieren und auf diese Weise jede von ihnen aus vier elementaren Figuren aufzubauen, *die keine Irrationalzahlen enthalten.*) Wenn aber Platon gerade diese Irrationalität in die Welt einzuführen wünschte, und zwar als die Seiten der subelementaren Dreiecke, aus denen sich alles übrige zusammensetzt, dann muß er angenommen haben, daß er auf diese Weise ein Problem lösen konnte; und dieses Problem ist, wie ich vorschlagen möchte, das Problem «der Natur des (Kommensurablen und des) Inkommensurablen» (*Gesetze* 820 c). In einer Kosmologie, die auf atomistischen Ideen oder dergleichen aufbaute, war dieses Problem klar erweise nur sehr schwer zu lösen; denn irrationale Größen sind nicht Vielfache irgendeiner Einheit, die zur Messung rationaler Größen dient. Aber wenn die Maßeinheiten selbst Seiten in «irrationalem Verhältnisse» enthalten, dann ist eine Lösung des großen Paradoxons vielleicht nicht unmöglich; denn diese Maßeinheiten können zur Messung von Größen beider Art dienen, und damit ist die Existenz der Irrationalzahlen nicht länger unbegreiflich oder «irrational».

Platon wußte nun, daß es mehr irrationale Größen gibt als $\sqrt{2}$ und $\sqrt{3}$; denn er erwähnt im *Theaitetos* die

Entdeckung einer unendlichen Reihe von irrationalen Quadratwurzeln (er spricht auch, in 148 c, von «ähnlichen Überlegungen, die sich auf feste Körper beziehen» – dies aber ist nicht notwendigerweise eine Anspielung auf die Kubikwurzel; es könnte sich ebensogut um die Kubikdiagonale, d. h. um $\sqrt[3]{3}$ handeln); und im *Großen Hippias* (303 b–c; vgl. Heath a.a.O. 304) erwähnt er auch den Umstand, daß sich durch Addition (oder andere Zusammensetzung) von irrationalen Zahlen weitere Irrationalzahlen herstellen lassen (aber auch rationale Zahlen – möglicherweise eine Anspielung auf die Tatsache, daß z. B. $2\sqrt{2}$ irrational ist; diese Zahl gibt zusammen mit $\sqrt{2}$ natürlich eine rationale Zahl). Angesichts dieser Umstände scheint es, daß Platon die Herstellung aller Irrationalzahlen (oder zumindest ihrer Vielfachen) durch Addition von (a) Einheiten; (b) $\sqrt{2}$; und (c) $\sqrt{3}$ und ihrer Vielfachen für möglich gehalten haben muß (denn er wünschte ja das Problem der Irrationalität mit Hilfe seiner Elementardreiecke zu lösen). Eine derartige Annahme wäre natürlich ein Irrtum gewesen; wir haben aber jeden Grund zu glauben, daß zu seiner Zeit kein Beweis ihrer Unrichtigkeit existierte; andererseits hat der Satz, daß es nur zwei Grundarten irrationaler Größen gibt – die Diagonalen der Quadrate und der Kuben – und daß alle übrigen irrationalen Größen den Summen aus (a) Einheiten, (b) $\sqrt{2}$ und (c) $\sqrt{3}$ kommensurabel sind, ein gewisses Maß von Plausibilität, wenn wir den relativen Charakter der irrationalen Größen

in Betracht ziehen. (Damit meine ich die Tatsache, daß wir die Diagonale eines Quadrates von der Seitenlänge eins irrational ist, während umgekehrt die Seite eines Quadrates von der Diagonallänge eins irrational ist. Wir müssen uns auch daran erinnern, daß Euklid X [Def. 2] alle inkommensurablen Quadratwurzeln noch immer «kommensurabel in bezug auf ihre Quadrate» nennt.) Somit ist es wohl möglich, daß Platon an die Wahrheit dieses Satzes glaubte, wenn er auch natürlich nicht im Besitze eines gültigen Beweises seiner Vermutung sein konnte. (Ihre Unrichtigkeit wurde scheinbar zuerst von Euklid bewiesen.) Nun wird aber gerade an der Stelle des *Timaios*, an der Platon die Gründe für die Auswahl seiner subelementaren Dreiecke angibt, auf eine unbewiesene Vermutung angespielt; Platon schreibt (*Timaios* 53 c/ d): «Alle Dreiecke leiten sich von zweien her, deren jedes einen rechten Winkel besitzt ...; was diese beiden Dreiecke betrifft, so hat eines» (das Halbquadrat) «auf jeder Seite die Hälfte eines rechten Winkels ... und gleiche Seiten; das andere ... hat ungleiche Seiten. Diese beiden nehmen wir als die ersten Prinzipien an.. . und das auf Grund einer Berechnung, die Plausibilität» (oder «plausible Vermutungen») «mit Notwendigkeit» (das heißt mit strengen Beweisen) «kombiniert. Der Himmel aber – und Menschen, die der Himmel begünstigt – kennt Prinzipien, die noch tiefer liegen als diese.» Und an einer späteren Stelle erklärt Platon zunächst, daß es eine unendlich große Anzahl ungleichseitiger Dreiecke gebe, aus denen «die

besten» ausgewählt werden müßten; hierauf, daß er das halbgleichseitige als dieses beste von diesen auswähle; dann heißt es (*Timaios* 54 a/b; Cornford mußte die Stelle emendieren, um sie seiner Interpretation anzupassen; vgl. seine Anm. 3 zu Seite 214): «Der Grund für diese Wahl ist eine allzulange Geschichte; wenn aber jemand diese Dinge einer Prüfung unterwirft und beweisen kann, daß es diese Eigenschaft besitzt, dann sei ihm der Preis zuteil mit unseren besten Glückwünschen.» Platon sagt nicht klar, was «diese Eigenschaft» bedeutet; es muß sich um eine beweisbare (oder widerlegbare) mathematische Eigenschaft handeln, die es rechtfertigt, daß die Wahl des Dreiecks, das die $\sqrt{3}$ enthält, die «beste» ist, nachdem vorher das Dreieck gewählt wurde, das die Wurzel aus 2 enthält. Angesichts der vorhergehenden Überlegungen glaube ich nun, daß die fragliche Eigenschaft die vermutete *relative Rationalität* der anderen Irrationalzahlen darstellte (d. h. ihre Rationalität relativ zur Einheit, der Quadratwurzel aus zwei und der Quadratwurzel aus drei).

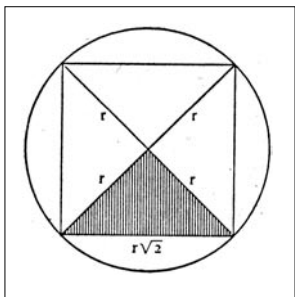
[4] Ein weiterer Grund für unsere Interpretation, für den ich allerdings keinerlei weitere Evidenz im Texte Platons finden konnte, ergibt sich vielleicht aus der folgenden Überlegung. Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ sehr nahe gleich π ist. (Professor W. Marinelli hat in einem anderen Zusammenhang meine Aufmerksamkeit auf diesen Umstand gelenkt.) Der Exzeß ist weniger als 0,0047, d. h. weniger als 1 1/2 Promille von π und wir haben allen Grund anzunehmen, daß zu Platons Zeit

die Existenz einer besseren oberen Grenze für π nicht bekannt war. Eine Art Erklärung dieser merkwürdigen Tatsache ist der Umstand, daß das arithmetische Mittel der Fläche des umschriebenen Sechsecks und des eingeschriebenen Achtecks eine gute Annäherung an die Fläche des Kreises darstellt. Es scheint nun einerseits, daß Bryson mit umschriebenen und eingeschriebenen Polygonen arbeitete (vgl. Heath a.a.O. 224); andererseits wissen wir (aus dem *größeren Hippias*), daß Platon an der Addition von Irrationalzahlen sehr interessiert war, so daß er auch $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ addiert haben muß. Auf zweifache Weise kann also Platon die ungefähre Gleichung $\sqrt{2} + \sqrt{3} \approx \pi$ gefunden haben – und der zweite Weg erscheint mir fast unvermeidlich. Also ist die Annahme plausibel, daß Platon diese Gleichung kannte, daß es ihm aber unmöglich war, zu beweisen, ob es sich hier um eine strenge Gleichheit oder nur um eine Approximation handelte.

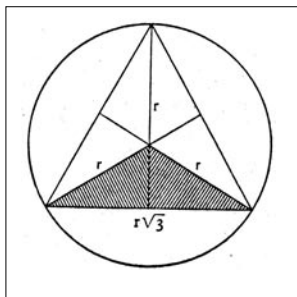
Aber wenn das zutrifft, dann können wir vielleicht die weiter oben unter [3] erwähnte «zweite Frage» beantworten, die Frage also, warum Platon sein elementares Quadrat aus vier subelementaren Dreiecken (Halbquadraten) und nicht aus zweien, sowie sein elementares gleichseitiges Dreieck aus sechs subelementaren Halbgleichseitern, statt aus zweien komponierte. Ein Blick auf die erste der beiden Figuren belehrt uns, daß diese Konstruktion das Zentrum des umschriebenen und des eingeschriebenen Kreises hervorhebt sowie in beiden Fällen die Radien des umschriebenen Kreises. (Im Falle des gleichseitigen

Dreiecks tritt auch der Radius des eingeschriebenen Kreises auf; es scheint aber, daß Platon an den Radius des umschriebenen Kreises dachte, denn er erwähnt ihn bei der Beschreibung der Methode des Aufbaus des gleichseitigen Dreiecks als die «Diagonale»; vgl. *Timaios* 54 a/e; vgl. auch 54b.)

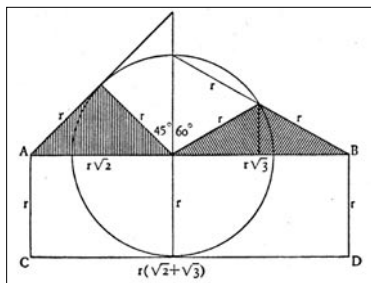
Wenn wir nun die beiden umschriebenen Kreise zeichnen, genauer, wenn wir das Elementarquadrat und das elementare gleichseitige Dreieck einem Kreis mit dem Radius r einschreiben, dann finden wir, daß die Summe der Seiten dieser beiden Figuren ungefähr π ausmachen; mit anderen Worten: eine der einfachsten angenäherten Lösungen der Quadratur des Zirkels wird durch Platons



Platons Elementarquadrat, aus vier subelementaren, gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecken zusammengesetzt.



Platons elementares, gleichseitiges Dreieck, aus sechs subelementaren ungleichseitigen, rechtwinkligen Dreiecken zusammengesetzt.



Das Rechteck ABCD hat eine Fläche, die die Fläche des Kreises um weniger als 1 1/2 Promille übersteigt.

Konstruktion nahegelegt, wie aus unseren drei Figuren ersichtlich wird. Angesichts all dieser Umstände ist es wohl möglich, daß Platons Vermutung und seine Aussetzung eines Preises «mit unseren besten Glückwünschen», die wir oben im Punkt [3] zitiert haben, sich nicht nur auf das allgemeine Problem der Kommensurabilität der Irrationalzahlen, sondern auch auf die mehr spezielle Frage bezog, ob $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ die Quadratur des Einheitskreises darstellt.

Ich muß nochmals hervorheben, daß mir keine direkten Hinweise bekannt sind, die zeigen könnten, daß dies Platons Gedankengang gewesen ist; wenn wir aber die hier angeführten indirekten Überlegungen in Betracht ziehen, dann erscheint die Hypothese vielleicht nicht allzusehr an den Haaren herbeigezogen; und wenn sie wahr ist, so erhalten wir eine bessere Erklärung der relevanten Textstellen.

[5] Wenn unsere Behauptung (vgl. Abschnitt [2] dieser Anmerkung), daß die Inschrift Platons als «Die Arithmetik genügt nicht; was wir brauchen, ist die Geometrie», zu deuten ist und die weitere Behauptung, daß dieses Hervorheben der Geometrie mit der Entdeckung der Irrationalität der Quadratwurzeln von zwei und drei verbunden war, einen wahren Kern enthält, dann fällt von hier aus einiges Licht auf die Ideenlehre und auf die viel debattierten Berichte des Aristoteles. Unsere Behauptung würde erklären, warum die pythagoreische Lehre, daß die Dinge (Formen, Gestalten) *Zahlen* sind und die moralischen Ideen *Verhältnisse von Zahlen*, angesichts dieser Entdeckung zusammenbricht und – wie im *Timaios* – durch die Lehre ersetzt werden mußte, daß die elementaren Formen oder Grenzen («*pe-ras*»; vgl. die Stelle aus dem *Menon* 75 d–76 a, auf die oben Bezug genommen wurde) oder Gestalten oder Ideen der Dinge *Dreiecke* sind. Sie würde aber auch erklären, wieso die Akademie eine Generation später zur pythagoreischen Lehre zurückkehren konnte. Sobald der Schock der Entdeckung der Irrationalität abgeklungen war, begannen sich die Mathematiker an die Idee zu gewöhnen, daß auch *die Irrationalzahlen Zahlen sein müssen*, da sie ja, trotz allem, in der elementaren Größer-Kleiner-Beziehung zu anderen (rationalen) Zahlen stehen. Und sobald dieses Stadium erreicht war, verschwanden die Gründe gegen den Pythagoreismus, obgleich die Lehre, daß Gestalten Zahlen oder Verhältnisse von Zahlen sind, nach Einführung der Irrationalzahlen natürlich etwas anderes bedeutete als vorher

(ein Umstand, der möglicherweise von den Anhängern der neuen Theorie nicht genügend beachtet wurde).*

197 : 10. Die wohlbekannte Darstellung der Themis (verbundene Augen, das heißt die soziale Stellung des Bittstellers nicht beachtend; mit der Waage, das heißt Gleichheit austeilend oder die Ansprüche und Interessen der streitenden Individuen ausgleichend) ist eine symbolische Repräsentation der Gleichberechtigungstheorie der Gerechtigkeit. Diese Darstellung läßt sich hier jedoch nicht als ein Argument zugunsten der Annahme verwenden, daß diese Idee zur Zeit Platons geläufig war; denn sie stammt aus der Renaissance, wie mir Prof. E. H. Gombrich freundlicherweise mitteilt; und sie wurde durch eine Stelle aus Plutarchs *De Iside et Osiride* angeregt, und nicht durch die klassische Zeit Griechenlands. *Andererseits ist die Darstellung der Dikē mit den Waagschalen klassisch: Eine derartige Darstellung findet sich bei Timochares, in der ersten Generation nach Platon (vgl. dazu R. Eisler, *The Royal Art of Astrology* 1946 100, 266 und Tafel V). Sie geht wahrscheinlich zurück auf Hesiods Identifikation des Sternbilds der Jungfrau mit Dike (angesichts der benachbarten Waage). Und auf Grund der anderen Zeugnisse, die hier angeführt werden, um die Verbindung der Gerechtigkeit oder Dike mit der distributiven Gleichheit zu zeigen, ist es auch höchstwahrscheinlich, daß die Waage dasselbe bedeutet wie im Falle der Themis.*

198 : 11. *Staat* 440 c–d. Die Stelle schließt mit einer charakteristischen Hunde-Metapher: «Oder bis er – wie der Hund vom Hirten – von der Stimme seiner Vernunft zurückgerufen und besänftigt wird?» Vgl. Anm. 32 [2] zu Kap. 4.

199 : 12. Platon deutet das in der Tat an; denn sein «Sokrates» ist zweimal ziemlich im Zweifel darüber, wo er nun nach der Gerechtigkeit Ausschau halten solle. (Vgl. 368b ff., 432b ff.)

200 : 13. Adam übersieht in seiner Anmerkung zu *Staat* 331 e ff. offenbar (unter dem Einfluß Platons) die Gleichberechtigungsidee; in dieser Anmerkung sagt er, vielleicht mit Recht, daß «die Ansicht, nach der Gerechtigkeit darin bestehe, den Freunden Gutes und den Feinden Böses zuzufügen, eine treue Widerspiegelung der vorherrschenden griechischen Moral darstellt». Aber er hat unrecht, wenn er fortfährt, daß dies «eine ganz allgemein anerkannte Ansicht» sei; denn er vergißt sein eigenes Zeugnis (Anmerkung zu 561 e 28), nach dem die Gleichheit vor den Gesetzen (die «*Isonomie*») «die stolze Forderung der Demokratie war». Vgl. auch Anm. 14 und 17 zu diesem Kap.

Eine der ältesten Erwähnungen (wenn nicht die älteste) der «*Isonomie*» findet sich in einem Fragment Alkmaions des Arztes (frühes fünftes Jahrhundert; vgl. Diels, *Fragm.*4); er nennt die *Isonomie* eine Bedingung der Ge-

sundheit und stellt sie der «Monarchie»– der Herrschaft eines Elements über viele – gegenüber. Hier liegt, ähnlich wie bei Platon, eine politische Theorie des Menschen (des menschlichen Körpers oder, genauer, der menschlichen Physiologie) vor. Vgl. auch Anm. 32 zu Kap. 5 und Anm. 59 zu Kap. 10.

200 : 14. Die *Gleichheit* wird in Glaukons Rede im *Staat* vorübergehend erwähnt, (ähnlich auch *Gorgias* 483 c/d; siehe auch weiter unten in dieser Anmerkung sowie Anm. 47 zu diesem Kapitel; aber die Frage wird nicht weiter diskutiert. (Zu dieser Stelle vgl. Anm. 50 zum vorliegenden Kap.)

Anlässlich seines von Schmähungen strotzenden Angriffs auf die Demokratie (vgl. Kap. 4, Text zu Anm. 14–18) nimmt Platon dreimal in verächtlich-scherzhafter Weise auf die Gleichberechtigungsidee Bezug. *Zuerst* in einer Bemerkung, daß die Demokratie «die Gleichheit an Gleiche und Ungleiche in gleicher Weise verteile» (358 c; vgl. Adams Anm. zu 558 c 16 sowie Anm. 21 zu diesem Kapitel); dies ist als eine ironische Kritik gedacht. (Die Gleichberechtigung wurde schon vorher, anlässlich der Beschreibung der demokratischen Revolution, mit der Demokratie verbunden; vgl. *Staat* 557 a; die Stelle wurde im 4. Kapitel, Text zu Anm. 13, zitiert.) *Zweitens* wird der «demokratische Mensch» als ein Mensch charakterisiert, der alle seine Wünsche, seien sie nun gut oder schlecht, «in gleicher Weise» befriedigt. Er sei *daher* ein «Gleich-

heitler» («Isonomist»), eine spöttische Anspielung auf die Idee der «gleichen Gesetze für alle» oder der «Gleichheit vor dem Gesetze» («Isonomie»; vgl. Anm. 13 und 17 zu diesem Kap.). Dieses Wortspiel findet sich *Staat* 561 e. Der Weg ist ihm wohl geebnet, denn das Wort «gleich» ist bereits dreimal verwendet worden (*Staat* 561 b und c), um die Einstellung eines Menschen zu kennzeichnen, für den alle Wünsche und Launen «gleich» sind. Der *dritte* dieser billigen Witze ist ein Appell an die Vorstellungskraft des Lesers, der sogar heute noch für diese Art von Propaganda typisch ist: «Ich vergaß fast, die große Rolle zu erwähnen, die jene berühmten ‚gleichen Gesetze‘ und jene berühmte ‚Freiheit‘ in den Beziehungen zwischen Männern und Weibern spielen ...» (*Staat* 563 b).

Außer den hier erwähnten Zeugnissen für die Bedeutung der Gleichberechtigungsidee müssen wir insbesondere Platons eigene Zeugenschaft in Betracht ziehen. Ich denke dabei (1) an *Gorgias*, wo er schreibt (488 e/489 a; vgl. auch Anm. 47, 48 und 50 zum vorliegenden Kap.): «Ist nicht die Menge (d. h. hier: die Majorität der Menschen) der Ansicht, ... daß Gerechtigkeit Gleichheit sei?», (2) an den *Menexenos*) 238 e–239 a; vgl. Anm. 19 zu diesem Kap. und die dazugehörige Textstelle). Die Stellen der *Gesetze*, die die Gleichheit betreffen, sind nach dem *Staat* entstanden und lassen sich nicht als Beweis dafür verwenden, daß sich Platon der Situation im Augenblick der Abfassung des *Staates* bewußt war; siehe jedoch den Text zu Anm. 9,20 und 21 im vorliegenden Kap.

201 : 15. Platon selbst sagt im Zusammenhang mit der *dritten* Bemerkung (563 b; vgl. die letzte Anmerkung): «Sollen wir reden, wie es uns gerade in den Mund kommt?»; womit er scheinbar anzudeuten wünscht, daß er keinen Grund sieht, seinen Scherz zu unterdrücken.

202 : 16. Ich glaube, daß man die Fassung, die uns Thukydides (II, 37 ff.) von der Rede des Perikles überliefert hat, als praktisch authentisch ansehen kann. Thukydides war aller Wahrscheinlichkeit nach bei der Rede selbst anwesend; und er hat sie auf jeden Fall so getreu als möglich rekonstruiert. Es bestehen zahlreiche Gründe für die Annahme, daß es in jener Zeit nicht ungewöhnlich war, wenn jemand die Rede eines anderen sogar auswendig lernte (vgl. Platons *Phaidros*); und eine getreue Rekonstruktion einer Rede dieser Art ist wirklich keine so schwierige Aufgabe, wie man glauben möchte. Platon kannte die Rede; er bediente sich entweder der Version des Thukydides oder einer anderen Quelle, die ihr sehr ähnlich gewesen sein muß. Vgl. auch Anm. 31 und 34/35 zu Kap. 10. (Es sei an dieser Stelle erwähnt, daß Perikles zu einem früheren Zeitpunkt seiner Karriere den populären Stammesinstinkten und dem gleichermaßen populären Gruppenegoismus verschiedener Leute ziemlich zweifelhafte Zugeständnisse gemacht hatte; ich denke an die Gesetzgebung über das Bürgerrecht [Heimatrecht] vom Jahre 451 vor Chr. Später aber revidierte er, möglicherweise unter dem Einfluß von Männern wie Protagoras, seine Einstellung zu diesen Dingen.)

203 : 17. Vgl. *Herodot* III 80, insbesondere die Lobrede auf die «Isonomie», d. h. auf die Gleichheit vor dem Gesetze (III 80, 6); vgl. auch Anm. 13 und 14 zu diesem Kap. Die Stelle aus Herodot, die Platon auch auf andere Weise beeinflusst hat (vgl. Anm. 24 zu Kap. 4), wird von Platon im *Staat* ebenso lächerlich gemacht wie die Rede des Perikles; vgl. Anm. 14 zu Kap. 4, Anm. 34 zu Kap. 10.

204 : 18. Sogar der Naturalist Aristoteles bezieht sich nicht immer auf diese naturalistische Fassung der Gleichberechtigungsidee; so ist z. B. seine Formulierung der Prinzipien der Demokratie in *Politik* 1317 b (vgl. Anm. 9 zu diesem Kapitel sowie die dazugehörige Textstelle) von ihr ganz unabhängig. Aber von vielleicht noch größerem Interesse ist der Umstand, daß Platon im *Gorgias*, wo der Gegensatz zwischen Natur und Konvention eine so wichtige Rolle spielt, die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz darstellt, ohne ihr die sehr zweifelhafte Lehre von der natürlichen Gleichheit aller Menschen aufzubürden (siehe 488 e/489 a, zitiert in Anm. 14 zu diesem Kapitel, sowie 483 d, 484 a, 508 a).

205 : 19. Vgl. *Menexenos* 238 e–239 a. Unmittelbar nach dieser Stelle folgt eine klare Anspielung auf die Rede des Perikles (nämlich auf den zweiten Satz der Textstelle zu Anm. 17 dieses Kapitels). – Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die oftmalige Wiederholung des Ausdrucks «gleiche Geburt», auf die wir hier treffen, eine verächt-

liche Anspielung auf die «niedere» Herkunft der beiden Söhne des Perikles und der Aspasia sein soll. (Beide wurden erst durch eine spezielle Gesetzgebung im Jahre 429 zu athenischen Bürgern gemacht; vgl. E.Meyer, *Geschichte des Altertums* IV 14, Anm. zu Nr. 392 sowie 323, Nr.58).

Es ist (sogar von Grote, vgl. seinen *Plato* III 11) behauptet worden, daß Platon im *Menexenos* «in seiner eigenen rhetorischen Darlegung... den ironischen Ton fallen läßt», d. h., daß der mittlere Teil des *Menexenos*, aus dem das im Text angeführte Zitat stammt, nicht ironisch gemeint war. Aber diese Ansicht erscheint mir unhaltbar, wenn ich den zitierten Text über die Gleichberechtigung dem offenen Hohn an die Seite stelle, mit dem Platon im *Staat* diese Fragen behandelt (vgl. Anm. 14 zu diesem Kap.). Gleich unmöglich scheint mir, den ironischen Charakter jener Stelle zu bezweifeln, die unmittelbar vor der im Text zitierten Stelle steht und an der sich Platon über Athen auf die folgende Weise äußert (vgl. 238 c/d): «In jener Zeit sowie auch heutzutage ... ist unsere Regierung immer eine Aristokratie gewesen ...; wenn sie auch manchmal eine Demokratie genannt wurde, so war sie doch in Wirklichkeit stets eine Aristokratie – eine Herrschaft der Besten, wenn auch mit Zustimmung der Vielen ...» Angesichts der Abscheu Platons vor der Demokratie bedarf diese Stelle keines weiteren Kommentars. *Eine weitere, zweifellos ironisch gemeinte Stelle ist 245 c–d (vgl. Anm. 48 zu Kap. 8); hier

rühmt «Sokrates» Athen wegen seiner kompromißlosen Ablehnung von Ausländern und Barbaren. Da Platon Athen an einer anderen Stelle (*Staat* 526 e f., zit. in Anm. 48 zu Kap. 8) anlässlich eines Angriffs auf die Demokratie – und das bedeutet die athenische Demokratie – wegen der liberalen Behandlung von Fremden grob verspottet, so kann sein Lob im *Menexenos* nur ironisch gemeint sein; wieder einmal wird der Liberalismus Athens von einem spartafreundlichen Parteigänger lächerlich gemacht. (Nach einem Gesetz des Lykurg war es einem Fremden verboten, in Sparta zu wohnen; vgl. die *Vögel* des Aristophanes, 1012.) In diesem Zusammenhang ist folgendes von Interesse: Im *Menexenos* sagt Platon von «Sokrates», der hier Athen als ein Redner angreift, er wäre ein Schüler eines bekannten oligarchischen Parteiführers gewesen, nämlich des Redners Antiphon (aus Rhamnos – nicht zu verwechseln mit dem Sophisten Antiphon, der aus Athen stammte); die Bemerkung ist deshalb wichtig, weil «Sokrates» hier eine Rede parodiert, die Thukydides aufgezeichnet hatte, und weil Thukydides in der Tat selbst ein Schüler Antiphons gewesen zu sein scheint, den er sehr bewunderte.* Zur Echtheit des *Menexenos* vgl. Kap. 10, Anm. 35.

205 : 20. *Gesetze* 757 a; vgl. die ganze Stelle, 757 a–e, deren Hauptstücke weiter oben, in Anm. 9 [1] zum gegenwärtigen Kapitel zitiert wurden.

[1] Zu dem ständig wiederholten «Haupteinwand»

gegen die Gleichberechtigungsidee vgl. auch *Gesetze* 744 b ff. «Es wäre wunderbar, könnte ... jeder alle Dinge in gleichem Ausmaße besitzen; aber da dies unmöglich ist ...» usw. Die Stelle ist besonders interessant angesichts der Tatsache, daß Platon von vielen Autoren, die ihn einzig nach dem *Staat* beurteilen, ein Feind der Plutokratie gekannt wurde. Aber an dieser wichtigen Stelle der *Gesetze* (d. h. 744 b f.) verlangt Platon, daß die «politischen Ämter, Beiträge, aber auch die Verteilungen von Beute und Gewinn proportional dem Wert des Vermögens eines Bürgers sein sollen. Und sie sollen nicht nur von seiner Tugend oder von der Tugend seiner Vorfahren abhängen, oder von der Größe seines Körpers *und* von seiner Schönheit, sondern auch von seinem Reichtum oder von seiner Armut. Auf diese Weise wird ein Mensch Ehren und Ämter so gerecht wie nur möglich empfangen, d. h. im richtigen Verhältnis zu seinem Reichtum, wenn auch nach einem Prinzip ungleicher Verteilung.» *Die Lehre von der (ungleichen) Verteilung von Ehren und Beutegütern im Verhältnis zu Reichtum und körperlicher Größe und Schönheit ist wohl ein Überbleibsel aus einem heroischen Eroberungszeitalter. Die Reichen, die schwer und teuer bewaffnet sind, und die Starken tragen mehr zum Siege bei als die übrigen Mitglieder des Staatswesens. (Das Prinzip war in der Zeit Homers in Geltung, und es findet sich, wie mir R. Eisler versichert, bei fast allen erobernden Kriegerhorden, die uns bekannt geworden sind.)* Die Grundidee dieser Einstellung – d. h. die Annahme, daß

es ungerecht sei, Ungleiche gleich zu behandeln, läßt sich bereits in *Protagoras* 337 a nachweisen, wenn auch nur in einer nebenher geäußerten Bemerkung. (Siehe auch *Grogias* 508 a f.; die Stelle wurde in Anm. 9 und 48 zu diesem Kapitel erwähnt.) Aber bevor Platon die *Gesetze* schrieb, wandte er diese Idee kaum ernstlich an.

[2] Was Aristoteles aus diesen Ideen machte, erhellt insbesondere aus seiner *Politik* III 9, 1 1280 a (vgl. auch 1282 b–1284 b und 1201 b 29), wo er schreibt: «Alle Menschen klammern sich an irgendeine Art von Gerechtigkeit; ihre Auffassungen sind daher unvollkommen und umfassen nicht die ganze Idee. So z. B. halten die Demokraten die Gerechtigkeit für die Gleichheit; und das ist sie auch in der Tat, wenn auch nicht Gleichheit für alle, sondern nur für die Gleichen. Und die Oligarchen wieder halten die Gerechtigkeit für die Ungleichheit; und das ist sie auch in der Tat, wenn auch nicht Ungleichheit für alle, sondern nur für die Ungleichen»; vgl. auch seine *Nikomachische Ethik* 1131 b 27, 1158 b 30 ff.

[3] Gegenüber allen diesen Lehren von ungleichen Rechten halte ich mit Kant das Prinzip, daß kein Mensch sich selbst höher einschätzen sollte als einen anderen, für einen notwendigen Grundsatz aller Moral. Und angesichts der wohlbekannten Unfähigkeit der Menschen, sich selbst richtig einzuschätzen und unparteiisch zu beurteilen, halte ich dieses Prinzip für das einzig annehmbare. Es ist mir daher unmöglich, die folgende Bemerkung eines so hervorragenden Autors wie Catlin zu verstehen

(*Principles* 314): «Es steckt eine tiefliegende Unmoral in der Sittenlehre Kants, die sich bemüht, alle persönlichen Unterschiede auszuschalten ... und die den aristotelischen Ratschlag mißachtet, Gleichen Gleiches und Ungleichen Ungleiches zuzuteilen. Sozial gesehen hat der eine Mensch eben nicht dasselbe Recht wie der andere ... Der Verfasser dieser Zeilen ist keinesfalls bereit abzustreiten, daß ... in der Lehre vom ‚Blut‘ etwas Wichtiges steckt.» Nun frage ich: Wenn tatsächlich etwas Wichtiges in der Lehre vom «Blut» und der Ungleichheit von Talenten stecken würde; und selbst wenn es der Mühe wert wäre, seine Zeit damit zu vergeuden, diese Unterschiede abzuschätzen (falls es möglich wäre, sie abzuschätzen): warum sollte man diese Unterschiede zur Grundlage größerer Rechte machen und nicht zur Grundlage größerer Pflichten? (Vgl. Kap. 4, Text zu Anm. 31/32.) Ich kann die «tiefliegende Unmoral» der Gleichheitslehre Kants nicht sehen. Und mir ist es auch nicht einsichtig, worauf Catlin seine moralischen Urteile gründet, da er doch die Moral für eine Geschmacksfrage hält. Warum sollte wohl der Geschmack Kants so tief unmoralisch sein? (Es ist derselbe wie der christliche «Geschmack».) Die einzige Antwort, die ich mir zu dieser Frage denken kann, lautet, daß Catlin von seinem positivistischen Standpunkt aus (vgl. Anm. 18 [2] zu Kap. 5) die christliche und die kantische Moral für unmoralisch hält, weil sie den positiv durchgesetzten sittlichen Bewertungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft widersprechen.

[4] Eine der besten Antworten, die je all diesen Feinden

und Widersachern der Gleichberechtigungsidee gegeben wurde, stammt von Rousseau. Ich sage dies, obgleich ich der Ansicht bin, daß sein Romantizismus (vgl. Anm. 1 zu diesem Kap.) zu den verderblichsten Einflüssen in der Geschichte der Sozialphilosophie zählt. Aber Rousseau war auch einer der wenigen wirklich hervorragenden Schriftsteller auf diesem Gebiet. Ich zitiere eine seiner ausgezeichneten Bemerkungen aus dem Kapitel *Der Ursprung der Ungleichheit (Contrat Social, Kap. 25; der Kursivdruck ist von mir)*; und ich möchte die Aufmerksamkeit des Lesers auf die schöne Formulierung des letzten Satzes lenken. «Ich stelle mir vor, daß es zwei Arten von Ungleichheit unter den Menschen gibt; die eine nenne ich die natürliche oder die physische Ungleichheit, da sie von der Natur eingerichtet wurde; sie besteht in unterschiedlicher Gesundheit, unterschiedlichem Alter, in Unterschieden der Körperstärke und der Eigenschaften des Geistes oder der Seele; die zweite könnte man die moralische oder politische Ungleichheit nennen, da sie von einer Art Konvention abhängt und durch die Übereinstimmung der Meinungen der Menschen errichtet oder zumindest autorisiert wird. Diese letztere besteht in den verschiedenen Vorrechten, deren sich manche Menschen erfreuen ...; z. B. dem größeren Reichtum, dem größeren Ansehen oder der größeren Macht ... Es ist zwecklos, nach der Quelle der natürlichen Ungleichheit zu forschen, da ja diese Frage durch eine einfache Verbaldefinition beantwortet ist. *Es ist womöglich noch*

zweckloser, zu untersuchen, ob eine wesentliche Abhängigkeit zwischen den beiden Arten von Ungleichheit besteht; denn das würde nur auf die Frage hinauslaufen, ob die Befehlenden notwendigerweise besser sind als die Gehorchenden; und ob Körperkraft, Geisteskraft, Weisheit und Tugend immer ... im Verhältnis zur Macht oder zum Reichtum eines Menschen vorzufinden sind. Das ist aber eine Frage, die vielleicht passend von Sklaven in Hörweite ihrer Herren diskutiert wird, nicht aber von vernünftigen und freien Menschen, die nach Wahrheit suchen.»

206 : 21. *Staat* 558 c; vgl. Anm. 14 zu diesem Kap. (die erste Stelle des Angriffs auf die Demokratie).

206 : 22. *Staat* 433 b. Adam erkennt gleichfalls, daß die Stelle als ein Argument gedacht ist, und er versucht dieses Argument zu rekonstruieren (Anm. zu 433 b 11); aber er bekennt, daß «Platon selten in seinen Argumenten so vieles offen läßt».

206 : 23. *Staat* 433 e / 434 a. – Die Fortsetzung dieser Stelle findet sich im Text zu Anm. 40 dieses Kap.; was ihre Vorbereitung an früheren Stellen des *Staates* betrifft, vgl. Anm. 6 zu diesem Kap. – Zu der Stelle, die ich das «zweite Argument» nenne, macht Adam die folgende Bemerkung (Anm. zu 433 e 35): «Platon sieht sich nach einem Berührungspunkt zwischen seiner eigenen Ansicht von der Gerechtigkeit und der populären rechtlichen Bedeutung

des Wortes um ...» (Vgl. die Stelle, die im nächsten Absatz der zu dieser Anmerkung gehörigen Textstelle zitiert wird.) Adam versucht die Argumente Platons gegen einen Kritiker (Krohn) zu verteidigen, der sah, wenn auch nicht allzu klar, daß hier etwas nicht stimmte.

209 : 24. Die Zitate in diesem Absatz stammen aus *Staat* 430 d ff.

209 : 25. Dieses Verfahren scheint sogar bei einem so scharfen Kritiker wie Th. Gomperz Erfolg gehabt zu haben; Gomperz sagt in seiner kurzen Kritik (*Griechische Denker* II 378/379) nichts über die Schwäche des Arguments; und in einer Bemerkung über die beiden ersten Bücher lesen wir bei ihm (a.a.O. 368): «Es folgt eine Darstellung, die ein Wunder an Klarheit, Schärfe, echtster Wissenschaftlichkeit heißen darf ...», und weiterhin, daß die Mitunterredner Platons, Glaukon und Adeimantos, «von glühendstem Eifer beseelt ... jede oberflächliche Lösung verpönen und vereiteln».

Zu meiner Bemerkung über die Enthaltbarkeit (im nächsten Absatz des Textes) vgl. die folgende Stelle aus Davies' und Vaughans «Analyse» (vgl. die *Golden Treasury Edition* des *Staates* p. XVIII; Kursivdruck von mir): «Das Wesen der Enthaltbarkeit ist die Selbstbeherrschung. Das Wesen der politischen Enthaltbarkeit liegt darin, daß das Recht der regierenden Körperschaft auf die Ergebenheit und den Gehorsam der Regierten anerkannt wird.» Meine

Deutung der platonischen Idee der Enthaltbarkeit wird also von Anhängern Platons geteilt (wenn auch in etwas anderer Ausdrucksweise). Es sei hinzugefügt, daß die «Enthaltbarkeit», d. h. die Zufriedenheit mit dem Platz, an dem man sich befindet, eine Tugend ist, an der alle drei Klassen in gleichem Ausmaße teilhaben, obgleich sie die einzige den Arbeitern zugängliche Tugend ist. Somit ist Enthaltbarkeit die Tugend, die die Arbeiter und die Händler erlangen können; die Enthaltbarkeit und der Mut sind die den Kriegern zugänglichen Tugenden; und Enthaltbarkeit, Mut und Weisheit sind die Tugenden, die die Wächter erlangen können.

Die «weitschweifige Vorrede», die auch im nächsten Absatz zitiert wird, stammt aus *Staat* 43 2 b ff.

213 : 26. Eine terminologische Bemerkung zum Ausdruck «Kollektivismus» ist hier am Platze. Was H. G. Wells «Kollektivismus» nennt, hat nichts mit der Sache zu tun, die ich so nenne. Wells ist ein Individualist (in meinem Sinn des Wortes); das zeigt sich insbesondere in seinen *Rights of Men* und *The Common Sense of War and Peace*; beide Werke enthalten sehr annehmbare Formulierungen der Forderungen, die ein die Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz anerkennender Individualismus zu stellen hätte; aber er glaubt auch, völlig richtig, an das rationale Planen politischer Institutionen mit dem Ziel, die Freiheit und die Wohlfahrt menschlicher Individuen zu fördern. Das nennt er «Kollektivismus»; zur Bezeichnung dessen,

was ihm meiner Ansicht nach vorschwebt, würde ich einen Ausdruck verwenden, wie «rationales institutionelles Planen für die Freiheit». Dieser Ausdruck ist vielleicht lang und schwerfällig, aber er vermeidet eine Gefahr; denn das Wort «Kollektivismus» könnte in dem antiindividualistischen Sinne interpretiert werden, in dem es oft und nicht nur in diesem Buche verwendet wird.

213 : 27. *Gesetze* 903 c; vgl. Kap. 5 Text zu Anm. 35. Die im Text erwähnte «Einleitung» («Aber er bedarf einiger Worte ... der Belehrung, die einen Zauber auf ihn ausüben») ist *Gesetze* 903 b.

214 : 28. Im *Staat* und in den *Gesetzen* gibt es zahllose Stellen, an denen Platon vor einem ungezügelten Gruppenegoismus warnt; vgl. z. B. *Staat* 519 e sowie die Stellen, auf die in Anm. 41 zu diesem Kap. verwiesen wird.

Bezüglich der so oft behaupteten Identität zwischen Kollektivismus und Altruismus sei in diesem Zusammenhang auf die sehr treffende Frage Sherringtons verwiesen (*Man on His Nature* 388): «Besitzt der Schwarm oder die Herde Altruismus? Ist der Schwarm oder die Herde selbstlos?»

214 : 29. Zu Dickens' falsch verstandener Verachtung des Parlaments vgl. auch Anm. 23 zu Kap. 7.

216 : 30. Aristoteles, *Politik* III 12, 1 (1282 b); vgl. dieses

Kap. Text zu Anm, 9 und 20. (Vgl. auch Aristoteles' Bemerkung in *Pol.* III 8, 3, 1280 a aus der folgt, daß sich die Gerechtigkeit auf Personen wie auch auf Dinge bezieht.) Mit dem Zitat aus der Rede des Perikles später in diesem Absatz vgl. dieses Kap., Text zu Anm. 16, sowie Kap. 10, Text zu Anm. 31.

216 : 31. Diese Bemerkung ist einer Stelle entnommen (*Staat* 519 e f.), die in Kap. 5, Text zu Anm. 31, zitiert wird.

217 : 32. Die wichtigen Stellen aus den *Gesetzen*, die [1] im gegenwärtigen und [2] im nächsten Absatz zitiert werden, sind:

[1] *Gesetze* 730 c ff. Platon nimmt hier auf den *Staat* Bezug und scheinbar insbesondere auf *Staat* 462 a ff., 424 a und 449 e. (Eine Liste von Stellen zum Kollektivismus und Holismus findet sich in Anm. 35 zu Kap. 5. Zu Platons Kommunismus vgl. Anm. 29. [2] zu Kap. 5 und die dort erwähnten Stellen.) Die hier zitierte Stelle beginnt charakteristischerweise mit der Pythagoreischen Maxime «Freunde haben alles gemeinsam, was sie besitzen». Vgl. Anm. 36 und Text, sowie die «gemeinsamen Mahlzeiten», die in Anm. 34 erwähnt werden.

[2] *Gesetze* 942 a f.; siehe die nächste Anmerkung. Beide Stellen werden von Gomperz (a.a.O. II 406) als antiindividualistisch beschrieben.

219 : 33. Vgl. Anm. 42, Kap. 4 und die zugehörige Textstelle.

– Das im vorliegenden Absatz folgende Zitat ist *Gesetze* 942 a f. entnommen (vgl. die letzte Anmerkung).

Wir dürfen nicht vergessen, daß die militärische Erziehung in den *Gesetzen* (wie auch im *Staat*) Pflicht ist für alle, denen das Tragen von Waffen erlaubt ist, d. h. für alle Bürger – für alle Menschen, die so etwas wie bürgerliche Rechte besitzen (vgl. *Gesetze* 753 b). Die übrigen Mitglieder des Staates sind «banausisch» – oder Sklaven (vgl. *Gesetze* 741 e und 743 d sowie Anm. 4 zu Kap. 1 des zweiten Bandes).

Interessanterweise hält Barker, der den Militarismus verabscheut, Platon für einen Vertreter ähnlicher antimilitaristischer Ansichten (*Greek Political Theory* 298–301). Es ist wahr, daß Platon den Krieg nicht verherrlicht hat und daß er sich sogar gegen ihn wandte. Aber viele Militaristen haben Frieden gepredigt und Krieg geführt; und der Staat Platons wird von der militärischen Kaste, d. h. von weisen Ex-Soldaten, regiert. Das gilt für die *Gesetze* ebenso wie für den *Staat*. (Vgl. *Gesetze* 753 b).

219 : 34. Strengste Gesetzgebung über Mahlzeiten – insbesondere «gemeinsame Mahlzeiten» – und auch für das Verhalten beim Trinken spielt bei Platon eine bedeutende Rolle; vgl. z. B. *Staat* 416 e, 458 c, 547 d/e; *Gesetze* 625 e, 633 a (wo bemerkt wird, daß die obligatorischen gemeinsamen Mahlzeiten im Hinblick auf Kriege eingerichtet wurden), 762 b, 780–783, 806 c f., 839 c, 842 b. Platon hebt ständig die Bedeutung gemeinsamer Mahlzeiten

hervor, ganz in Übereinstimmung mit kretischen und spartanischen Gebräuchen. Es ist auch interessant, daß sich Platons Onkel Kritias mit diesen Dingen besonders ausführlich beschäftigt hat. (Vgl. Diels 2. Aufl., Kritias Fragment 33.)

Zur Anspielung auf die Anarchie der «Tiere» am Ende des vorliegenden Zitats vgl. auch *Staat* 563 c.

220 : 35. Vgl. Englands Ausgabe der *Gesetze* I 514, Anm. zu 739 b 8 ff. Die Zitate aus Barker, a.a.O., sind: 149 und 148. In den Schriften der meisten Platoniker finden sich zahllose ähnliche Stellen. Siehe jedoch Sherringtons Bemerkung (vgl. Anm. 28 zu diesem Kapitel), daß man kaum einem Schwarm oder einer Herde altruistische Gesinnung zuschreiben kann. Herdeninstinkte, Stammesegoismus sowie der Appell an diese Instinkte sollten nicht mit Selbstlosigkeit verwechselt werden.

221 : 36. Vgl. *Staat* 424 a, 449 c; *Phaidros* 279 c; *Gesetze* 739 c; siehe Anm. 32 [1]. (Vgl. auch *Lysis* 207 c, und Euripides, *Orest.* 725.) Zur Möglichkeit eines Zusammenhanges zwischen diesem Platonischen Prinzip und dem frühen christlichen und dem Marxistischen Kommunismus vgl. Anm. 29 [2] zu Kap. 5.

Zur individualistischen Theorie der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit des *Gorgias* vgl. z. B. die *Gorgias* 468 b ff., 508 d/e gegebenen Beispiele. Diese Stellen zeigen aller Wahrscheinlichkeit nach noch immer sokratischen

Einfluß (vgl. Anm. 56 zu Kap. 10). Der Individualismus des Sokrates ist überaus klar in seiner berühmten Lehre von der Selbstgenügsamkeit des guten Menschen ausgedrückt; diese Lehre wird von Platon im *Staat* (387 d/e) erwähnt, obgleich sie einer der Hauptthesen des Staates glatt widerspricht – der Annahme nämlich, daß der Staat allein selbstgenügsam sein kann. (Vgl. Anm. 25 [Kap. 5] und die Textstellen zu dieser und den folgenden Anmerkungen.)

223 : 37. *Staat* 368 b/c.

223 : 38. Vgl. insbesondere *Staat* 344 a ff.

224 : 39. Vgl. *Gesetze* 923 b.

225 : 40. *Staat* 434 a–c. (Vgl. auch Text zu Anm. 6 und 23 dieses Kapitels, sowie Anm. 27 [3] und 31 zu Kap. 4.)

229 : 41. *Staat* 466 b/c. Vgl. auch *Gesetze* 715 b/c und viele andere Stellen gegen den dem Ganzen gefährlichen Mißbrauch der Klassenvorrechte. Siehe auch Anm. 28 zu diesem Kap. und Anm. 25 [4] zu Kap. 7.

234 : 42. Das Problem, auf das hier angespielt wird, ist das Problem des «*Paradoxons der Freiheit*»; vgl. Anm. 4 zu Kap. 7. – Zum Problem der Staatskontrolle in der Erziehung siehe Anm. 13 zu Kap. 7.

236 : 43. Vgl. die *Politik* des Aristoteles III 9, 6 ff. (1280 a). Vgl. Burke *French Revolution* (ed. 1815 V 184; die Stelle wird von Jowett in seinen Anmerkungen zu den Stellen des Aristoteles passend zitiert; siehe seine Ausgabe der *Politik* des Aristoteles II 126).

Die Zitate aus Aristoteles, später in diesem Absatz, sind *Politik* III 9, 8 (1280 b).

Field z. B. gibt eine ähnliche Kritik (in seinem Buch *Plato and His Contemporaries* 117): «Es wird nicht die Frage gestellt, ob der Staat und seine Gesetze irgendeinen erzieherischen Einfluß auf den sittlichen Charakter der Bürger ausüben.» Green hat jedoch klar gezeigt (in seinen *Lectures on Political Obligation*), daß es dem Staat nicht möglich ist, die Sittlichkeit durch ein Gesetz zu erzwingen. Er würde sicher der Formel zugestimmt haben «Wir wünschen die Politik zu versittlichen, nicht die Sitten zu politisieren» (siehe Ende dieses Absatzes im Text). Greens Ansicht wird von Spinoza vorweggenommen (*Tract. Theol. Pol.*, Kap. 20): «Wer alles durch Gesetz zu regeln wünscht, wird aller Wahrscheinlichkeit nach Verbrechen eher erzeugen als ihre Beseitigung erwirken.»

238 : 44. Diese Analogie zwischen dem zivilen Frieden und dem internationalen Frieden, zwischen gewöhnlichen Verbrechen und internationalen Verbrechen ist meiner Ansicht nach von grundlegender Bedeutung für jeden Versuch, internationale Verbrechen zu kontrollieren. Zu dieser Analogie, ihren Grenzen sowie auch zur Unbrauch-

barkeit der historizistischen Methode bei der Behandlung derartiger Probleme vgl. Kap. 9, Anm. 7.

*H.Morgenthau sei als das Beispiel eines Denkers erwähnt, der rationale Methoden zur Errichtung internationalen Friedens für einen utopischen Traum hält. (Vgl. sein Buch *Scientific Man Versus Power Politics*, Englische Ausgabe 1947.) Morgenthaus Position ist die eines enttäuschten Historizisten. Er sieht ein, daß historizistische Vorhersagen unmöglich sind; da er aber (ebenso wie die Marxisten) annimmt, daß der Bereich der Anwendbarkeit der *Vernunft* (oder der wissenschaftlichen Methoden) auf den Bereich der *Vorhersagbarkeit* eingeschränkt ist, so schließt er von der Unvorhersagbarkeit historischer Ereignisse auf die Unanwendbarkeit der Vernunft auf das internationale Geschehen.

Aber dieses Argument ist nicht schlüssig, da eine wissenschaftliche Vorhersage und eine Vorhersage im Sinne historischer Prophezeiung nicht ein und dasselbe Ding sind. (Keine der Naturwissenschaften mit praktisch der einzigen Ausnahme der Theorie des Sonnensystems versucht etwas, das einer historischen Prophezeiung nur entfernt ähnlich wäre.) Die Aufgabe der Sozialwissenschaften besteht nicht in der Vorhersage von, «Zügen» oder «Tendenzen» der Entwicklung, noch ist dies die Aufgabe der Naturwissenschaften. «Die sogenannten ‚sozialen Gesetze‘ können bestenfalls dasselbe leisten wie die sogenannten ‚Naturgesetze‘, nämlich, sie können gewisse *Züge* andeuten ... Weder die Naturwissenschaften noch

die Sozialwissenschaften können vorhersagen, welche Bedingungen tatsächlich eintreten werden, um einem bestimmten *Zug* zum Dasein zu verhelfen. Noch sind beide fähig mit mehr als hoher Wahrscheinlichkeit vorherzusagen, daß in der Gegenwart gewisser Bedingungen ein bestimmter Zug hervortreten wird», schreibt Morgenthau (120 ff., Hervorhebungen von mir). Aber die Naturwissenschaften versuchen nicht die Vorhersage von Tendenzen oder Entwicklungszügen, und nur Historizisten glauben, daß ihnen und den Sozialwissenschaften eine solche Aufgabe zukomme. Dementsprechend wird die Einsicht, daß sich diese Ziele nicht verwirklichen lassen auch nur den Historizisten enttäuschen. «Zahlreiche politische Wissenschaftler erheben jedoch den Anspruch, daß sie ... tatsächlich ... soziale Ereignisse mit großem Sicherheitsgrad vorhersagen können. In Wirklichkeit sind sie ... die Opfer ... von Täuschungen», schreibt Morgenthau. Ich stimme völlig zu; das zeigt jedoch nur, daß der Historizismus zu verwerfen ist. Die Annahme aber, daß die Ablehnung des Historizismus auch die Ablehnung des Rationalismus in der Politik bedeutet, deckt ein grundlegendes Vorurteil des Historizismus auf – nämlich, daß die historische Prophezeiung die Basis jeder rationalen Politik darstellt. (Ich habe zu Beginn des ersten Kapitels erwähnt, daß diese Ansicht für den Historizismus charakteristisch ist.)

Morgenthau verspottet alle Versuche, die Macht durch die Vernunft zu kontrollieren und den Krieg zu unter-

drücken; er glaubt, daß alle derartigen Versuche einem Rationalismus und einer Überschätzung der Wissenschaft entspringen, die beide auf die Gesellschaft ihrem Wesen nach nicht angewendet werden können. Es ist jedoch klar, daß er zu viel beweist. In vielen Gesellschaften ist der zivile Frieden hergestellt worden; und das trotz der wesentlichen Begierde nach der Macht, die ihn nach Morgenthau Theorie hätte verhindern sollen. Er gibt natürlich diese Tatsache zu, sieht aber nicht, daß sie die theoretische Basis seiner romantischen Behauptungen zerstört.*

240 : 45. Das Zitat stammt aus der *Politik* des Aristoteles (III 9, 8; 1 280).

[1] Ich sage im Text «weiterhin», weil ich glaube, daß die Stellen, auf die im Text angespielt wird, nämlich *Politik* III 9, 6 und III 9, 12, aller Wahrscheinlichkeit nach auch die Ansicht Lykophrons darstellen. Meine Gründe für diese Annahme sind die folgenden. Von III 9, 6 bis III 9, 12 beschäftigt sich Aristoteles mit der Kritik einer Lehre, die ich Protektionismus genannt habe. In III 9, 8, der im Text zitierten Stelle, schreibt er dem Lykophon direkt eine knappe und völlig klare Formulierung dieser Lehre zu. Aus seinen übrigen Hinweisen auf Lykophon (siehe [2] in dieser Anmerkung) wird es wahrscheinlich, daß dieser, seinem Alter nach zu schließen, einer der ersten, wenn nicht der erste, gewesen sein muß, der den Protektionismus formulierte. Somit erscheint die An-

nahme vernünftig (wenn auch alles eher als sicher), daß sich der ganze Angriff auf den Protektionismus direkt gegen Lykophon richtet und daß die verschiedenen, aber miteinander äquivalenten Formulierungen jener Lehre alle von ihm stammen. (Es sei auch erwähnt, daß Platon den Protektionismus eine «allgemein verbreitete Ansicht» nennt; *Staat* 358 c.)

Die Einwände des Aristoteles zielen alle darauf ab, zu zeigen, daß es der protektionistischen Theorie unmöglich ist, Gründe für die räumliche wie auch für die innere Einheit des Staates anzugeben. Seiner Ansicht nach übersieht diese Theorie (III 9, 6) den Umstand, daß der Staat um des «guten Lebens» willen existiert, an dem weder Tiere noch Sklaven Anteil haben können (d. h. um des guten Lebens der tugendhaften Landeigentümer willen – denn wer Geld verdient, den hindert seine «banausische» Tätigkeit an der Ausübung der Bürgerrechte). Sie übersieht auch die *Stammeseinheit* des «wahren» Staates, der (III 9, 12) «eine Gemeinschaft des Wohlseins in Familien und eine *Ansammlung von Familien* um eines vollständigen und unabhängigen Lebens willen» ist; diese Gemeinschaft wird «unter Menschen errichtet, die an derselben Stelle leben und die *untereinander heiraten*».

[2] Zu Lykophrons Gleichheitsprinzip vgl. Anm. 13 zu Kap. 5. – Jowett nennt (in *Aristotle's Politics* II 126) Lykophon einen «obskuren Rhetoren»; aber Aristoteles muß anderer Ansicht gewesen sein, denn er erwähnt Lykophon in seinen erhaltenen Schriften zumindest

sechsmal (in *Politik, Rhetorik, Fragmente, Metaphysik, Physik, Sophistische Widerlegungen*).

Es ist unwahrscheinlich, daß Lykophron viel jünger war als Alkidamas, sein Kollege an der Schule des Gorgias, da seine Gleichheitslehre kaum soviel Aufmerksamkeit erregt hätte, wäre sie erst bekannt geworden, nachdem Alkidamas Gorgias als das Haupt der Schule nachgefolgt war. Lykophrons erkenntnistheoretische Interessen (die von Aristoteles in *Metaphysik* 1045 b 9 und *Physik* 185 b 27 erwähnt werden) sind hier ebenfalls heranzuziehen, denn sie machen es wahrscheinlich, daß er schon ein Schüler des Gorgias war, bevor sich dieser fast ausschließlich auf die Rhetorik beschränkte. Natürlich muß jede Meinung über Lykophron wegen der spärlichen Information, die wir besitzen, in hohem Grade spekulativ sein.

241 : 46. Barker, *Greek Political Theory* I 160. Zu Humes Kritik an der historischen Version der Vertragstheorie vgl. Anm. 43 zu Kap. 4. Barker behauptet auch (161), daß die Gerechtigkeit Platons im Gegensatz zur Gerechtigkeit der Vertragstheorie nicht «etwas Äußeres», sondern vielmehr etwas Inneres, in der menschlichen Seele Ruhendes ist; hier aber muß ich den Leser daran erinnern, daß Platon zur Herbeiführung der Gerechtigkeit wiederholt höchst strenge Sanktionen empfiehlt; er empfiehlt stets die Anwendung von «Überredung und Gewalt» (vgl. Anm. 5, 10, 18 zu Kap. 8). Andererseits haben einige moderne demokratische Staaten gezeigt, daß es möglich ist, eine liberale

und milde Haltung einzunehmen, ohne daß dadurch die Kriminalität gesteigert würde.

Zu meiner Bemerkung, daß Barker in Lykophron (wie auch ich) den Urheber der Vertragstheorie sieht, vgl. Barker a.a.O. 63: «Protagoras hat dem Sophisten Lykophron die Begründung der Vertragstheorie nicht vorweggenommen.» (Vgl. dazu Kap. 5, Text zu Anm. 27.)

245 : 47. Vgl. *Gorgias* 483 b f.

246 : 48. Vgl. *Gorgias* 488 e ff. Die Weise, in der Sokrates hier dem Kallikles antwortet, macht es wahrscheinlich, daß der historische Sokrates gegen einen biologischen Naturalismus, wie ihn Pindar vertrat, auf die folgende Weise argumentiert hat: Wenn es natürlich ist, daß der Stärkere herrschen soll, dann ist auch die Forderung nach der Herrschaft der Gleichheit natürlich, da die Mehrheit, die ihre Stärke durch die Tatsache beweist, daß sie herrscht, nach der Gleichheit verlangt. Mit anderen Worten: Sokrates könnte den leeren, zweideutigen Charakter der naturalistischen Forderung aufgezeigt haben. Und sein Erfolg hat vielleicht Platon zu seiner eigenen Fassung des Naturalismus angeregt.

Ich sehe überhaupt keinen Grund, warum die spätere Bemerkung des Sokrates über die «geometrische Gleichheit» (508 a) notwendigerweise so interpretiert werden muß, daß sie dem Prinzip der Gleichberechtigung widerspricht, d. h., warum sie dasselbe meinen muß wie

die «Gleichheit dem Verhältnisse nach», die wir aus den *Gesetzen* 744 b ff. und 757 a–e (vgl. Anm. 9 und 20 [1] zu diesem Kapitel) kennen. Das nimmt Adam in seiner zweiten Bemerkung zum *Staat* 558 c 15 an. Es ist aber möglich, daß sein Vorschlag einen wahren Kern enthält; denn die «geometrische» Gleichheit des *Gorgias* 508 a scheint auf pythagoreischen Einfluß zu verweisen und mag wohl eine Anspielung auf «geometrische Proportionen» sein (vgl. Anm. 56 [6] zu Kap. 10; siehe auch die Bemerkungen über den *Kratylos* in dieser Anmerkung).

247 : 49. *Staat* 358 e. Glaukon lehnt in 358 c die Urheberschaft ab. Bei der Lektüre dieser Stelle wird die Aufmerksamkeit des Lesers leicht durch die Streitfrage «Natur oder Konvention» abgelenkt, die hier, wie auch in der Ansprache des Kallikles im *Gorgias* 5 eine größere Rolle spielt. Die Hauptaufgabe, die sich Platon an dieser Stelle im *Staate* stellt, ist aber nicht die Widerlegung des Konventionalismus, sondern der Nachweis, daß das rationale, protektionistische Vorgehen selbstsüchtig ist. (Daß die konventionalistische Vertragstheorie nicht der Hauptfeind Platons war, folgt aus Anm. 27–28 zu Kap. 5 und aus den dazugehörigen Textstellen.)

247 : 50. Wenn wir die Darstellung des Protektionismus im *Staate* mit seiner Darstellung im *Gorgias* vergleichen, dann finden wir, daß es sich in beiden Fällen um dieselbe Theorie handelt, obgleich im *Staat* auf die *Gleichheit* viel

weniger Nachdruck gelegt wird. Aber sie wird, wenn auch nur vorübergehend, *Staat* 359 c erwähnt: «Die Natur ... wird durch das konventionelle Gesetz verzerrt und gewaltsam gezwungen, der Gleichheit Ehre zu erweisen.» Diese Bemerkung verstärkt die Ähnlichkeit mit der Rede des Kallikles. (Siehe *Gorgias* insbesondere 483 c/d.) Aber im Gegensatz zum *Gorgias* läßt Platon die Gleichheit sofort fallen (oder vielmehr – er nimmt die Frage nicht einmal auf) und kehrt nicht mehr zu ihr zurück; und das macht es nur noch klarer, daß er das Problem zu vermeiden wünschte. Statt dessen verweilt er mit Wohlgefallen bei der Beschreibung des zynischen Egoismus, den er als die einzige Quelle des Protektionismus hinstellt. (Was sein Schweigen über die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz betrifft, vgl. insbesondere Anm. 14 zu diesem Kapitel und Text.) Bei A.E. Taylor, *Plato, The Man and His Work* 1926 268, findet sich die Behauptung, daß Kallikles von der «Natur», Glaukon hingegen von der «Konvention» ausgehe.

248 : 51. Vgl. *Staat* 359 a; die weiteren Anspielungen im Text beziehen sich auf 359 b, 360 d ff.; vgl. auch 358 c. Zum «Einhämmern» vgl. 359 a–362 c und die weiteren Ausführungen bis 367 c. Platons Beschreibung der nihilistischen Tendenzen des Protektionismus füllt +(in Preisendanz' Übersetzung)+ fast 11 Seiten; eine Andeutung dafür, wie wichtig dieser Punkt für Platon war. (Es gibt auch eine Parallelstelle *Gesetze* 890 a f.)

248 : 52. Nachdem Glaukon seine Schilderung beendet hat, nimmt Adeimantos seine Stelle ein (mit einer sehr interessanten und höchst relevanten Aufforderung an Sokrates, den Utilitarismus zu kritisieren); aber nicht, bevor Sokrates erklärt hat, daß er die Darstellung des Glaukon glänzend finde (362 d). Adeimantos' Rede ist eine Verbesserung der Rede Glaukons, und auch er behauptet, daß die Lehre, die wir Protektionismus nannten, sich vom Nihilismus des Thrasymachos herleite (siehe insbesondere 367a ff.). Nach Adeimantos ergreift Sokrates selbst das Wort, voll Bewunderung für Glaukon und Adeimantos, die die *Sache der Ungerechtigkeit* (d. h. die Theorie, daß es gut ist, Unrecht zuzufügen, solange man sich den Folgen entziehen kann) *auf so hervorragende Weise dargestellt hätten*, deren Glauben an die Gerechtigkeit aber gleichwohl unerschüttert sei. Indem «Sokrates» (d. h. Platon) die Vortrefflichkeit der von Glaukon und Adeimantos gebrauchten Argumente herausstreicht, erweckt er den Eindruck, daß beide eine faire Darstellung der diskutierten Ansichten gegeben haben; schließlich führt er seine eigene Theorie vor, nicht, um zu zeigen, daß die Darstellung Glaukons einer Verbesserung bedarf, sondern, wie er selbst betont, um zu zeigen, daß die Gerechtigkeit im Gegensatz zur Ansicht des Protektionisten gut und die Ungerechtigkeit schlecht ist. (Es darf dabei nicht vergessen werden – vgl. Anm. 49 zu diesem Kap. –, daß Platon nicht die Vertragstheorie, sondern einzig den Protektionismus angreift; denn die Vertragstheorie wird bald [*Staat* 369 b–c; vgl. Text zu Anm. 29, Kap. 5] von Pla-

ton selbst wenigstens zum Teil akzeptiert; einschließlich der Lehre, daß sich die Menschen «in Niederlassungen zusammenscharen», weil «jeder auf diese Weise seine eigenen Interessen zu fordern hofft».)

Es muß auch erwähnt werden, daß die Stelle in der eindrucksvollen Bemerkung des «Sokrates» gipfelt, die im Text zu Anm. 37 dieses Kapitels zitiert wird. Was zeigt, daß Platon den Protektionismus nur dadurch bekämpft, daß er ihn als eine unmoralische und sogar gottlose Form des Egoismus hinstellt.

Wenn wir uns ein Urteil über das Vorgehen Platons bilden wollen, so dürfen wir schließlich nicht vergessen, daß Platon gerne gegen Rhetorik und Sophisterei zu Felde zieht; und daß er es gewesen ist, der durch seine Angriffe auf die «Sophisten» diesem Wort seinen schlechten Beigeschmack gegeben hat. Wir haben daher, wie mir scheint, allen Grund, ihn selbst zu tadeln, wenn er an Stelle von Argumenten Rhetorik und Sophisterei verwendet.

248 : 53. Adam und Barker können als die Repräsentanten der hier erwähnten Platonisten gelten. Nach Adam (Anm. zu 358 a ff.) erweckt Glaukon die Theorie des Thrasymachos wieder zum Leben, und diese Theorie ist für ihn «dieselbe Lehre, die später (358 e ff.) von Glaukon dargestellt wird». Barker schreibt, daß die Lehre, die ich «Protektionismus» nenne und für die er die Bezeichnung «Pragmatismus» verwendet, «im Geiste des Thrasymachos» abgefaßt sei (a.a.O. 159).

249 : 54, Daß der große Skeptiker Karneades durch die Darstellung Platons stark beeinflusst war, folgt aus Cicero (*De Republica* III 8, 13; 23), wo Glaukons Version praktisch ohne Änderung als die Theorie des Karneades vorgeführt wird. (Vgl. auch Text zu Anm. 65 und 66 sowie Anm. 56 zu Kap. 10.) Man kann wohl einigen Trost aus der Tatsache schöpfen, daß es die Feinde einer humanitären Gesinnung stets für nötig fanden, an unsere humanitären Gefühle zu appellieren; und sogar aus der Tatsache, daß es ihnen häufig gelungen ist, uns von ihrer Redlichkeit zu überzeugen. Sie wissen wohl, wie tief derartige Gefühle in den meisten von uns verwurzelt sind, und sie wissen auch, daß die verachteten «Vielen» eher zu gut, zu aufrichtig und zu arglos als zu schlecht sind. Die «Vielen» lassen sich ja sogar gerne von den oft skrupellosen «Besseren» erzählen, daß sie unwürdige und materialistisch gesinnte Egoisten seien, deren einziger Wunsch darin bestehe, sich «den Wanst zu füllen wie das Vieh».

ZUM 7. KAPITEL:
DAS PRINZIP DES FÜHRERTUMS

Das Motto zu diesem Kapitel stammt aus *Gesetze* 69ob (vgl. Anm. 28 zu Kap. 5).

251 : 1. Vgl. Text zu Anm. 2/3, Kap. 6.

253 : 2. Ähnliche Ideen finden sich bei J. St. Mill; er schreibt in seiner *Logik* (1. Aufl. 557 f.): «Obgleich die Handlungen der Herrscher durch ihre selbstsüchtigen Interessen keinesfalls zur Gänze bestimmt sind, so werden doch konstitutionelle Kontrollmittel zur Sicherung gegenüber gerade diesen Interessen benötigt.» In ähnlicher Weise heißt es in Mills *The Subjection of Women* (251 der Everyman-Ausgabe; Hervorhebungen von mir): «Wer zweifelt wohl daran, daß es unter der absoluten Herrschaft eines guten Menschen viel Tugend, viel Glück und viel Zuneigung geben kann? *Inzwischen aber ist es notwendig, daß unsere Gesetze und Institutionen nicht mit guten, sondern mit schlechten Menschen*» (als möglichen Herrschern) «*rechnen.*» Sosehr ich auch mit dem kursiv gedruckten Satze übereinstimme, so wenig halte ich das im ersten Satz ausgedrückte Zugeständnis für begründet. (Vgl. insbesondere Anm. 25 [3] zu diesem Kap.) Ein ähnliches Zugeständnis findet sich an einer hervorragenden Stelle seines *Representative Government* (1861; vgl. insbesondere

49), wo Mill das platonische Ideal des königlichen Philosophen bekämpft, weil seine Herrschaft, *insbesondere wenn sie wohlwollend ist*, die «Abdankung» des Willens und der Fähigkeit des gewöhnlichen Bürgers bedeutet, die Politik zu beurteilen.

Es sei bemerkt, daß dieses Zugeständnis J. St. Mills der Teil eines Versuches war, den Konflikt zwischen James Mills *Essay on Government* und «Macaulays berühmtem Angriff» (wie ihn J. St. Mill nennt; vgl. seine *Autobiography* V, One Stage Onward; first edition 1873, 157–161; Macaulays Kritik wurde zuerst im *Edinburgh Review*, März 1829, Juni 1829, Oktober 1829 publiziert) auf dieses Werk zu lösen. Dieser Konflikt spielte in der Entwicklung J. St. Mills eine große Rolle; denn der Versuch, ihn zu lösen, bestimmte das Ziel und den Charakter seiner *Logik* («die Hauptkapitel der Abhandlung, die ich später über die Logik der moralischen Wissenschaft publizierte»), wie wir in seiner *Autobiographie* lesen.

Die Lösung, die J. St. Mill für den Konflikt zwischen seinem Vater und Macaulay vorschlägt, ist die folgende: Sein Vater befand sich im Recht, als er glaubte, daß die Politik eine deduktive Wissenschaft sei, er befand sich im Unrecht, als er annahm, die «Art der Deduktion sei die der reinen Geometrie»; Macaulay befand sich im Recht mit der Annahme, die Methode der Politik sei in höherem Grade experimentell; er befand sich im Unrecht, als er meinte, sie sei «wie die rein experimentelle Methode der Chemie» beschaffen. Die wahre Lösung besteht nach

J. St. Mill darin, daß die geeignete Methode der Politik deduktiv ist wie die Dynamik; und deren Methode ist nach Ansicht J. St. Mills durch die Summation von Wirkungen nach Art des Prinzips des Parallelogramms der Kräfte gekennzeichnet.

Ich glaube nicht, daß diese Analyse (die u.a. auf einer Mißdeutung der Dynamik und der Chemie beruht) viel Aufschlußreiches enthält. Was mir daran haltbar zu sein scheint, ist folgendes:

James Mill versuchte, wie viele vor ihm, die «Wissenschaft von der Regierung aus den Prinzipien der menschlichen Natur zu deduzieren», wie sich Macaulay (gegen Ende seines ersten Aufsatzes) ausdrückt; für Macaulay war dieser Versuch «völlig unmöglich» – und ich glaube, daß ihm hierin recht zu geben ist. Seine eigene Methode hatte einen mehr empirischen Charakter, insofern sie sich die historischen Tatsachen zum Zwecke der Widerlegung der dogmatischen Lehren J. Mills voll zunutze machte. Aber mit der Methode der Chemie oder mit jenen Regeln, die J. St. Mill für die Regeln der Chemie hielt (aber auch mit der induktiven Methode Bacons, die Macaulay, durch die Syllogismen Mills verwirrt, mit Lob überschüttete), hatte sie nicht das geringste zu tun. Sie bestand einfach darin, daß er ungültige logische Beweisverfahren in einem Gebiet, in dem sich nichts Interessantes logisch beweisen läßt, ablehnte und daß er Theorien und mögliche Situationen im Lichte alternativer Theorien, alternativer Möglichkeiten und tatsächlich vorhandener historischer

Zeugnisse diskutierte. Eine der wichtigsten Streitfragen war die folgende: J. Mill glaubte bewiesen zu haben, daß die Monarchie und die Aristokratie *mit Notwendigkeit* zu einer Schreckensherrschaft führen müßten. Aber das ließ sich durch historische Beispiele leicht widerlegen. Die beiden Stellen aus den Schriften J. St. Mills, die wir zu Beginn dieser Anmerkung zitiert haben, zeigen den Einfluß dieser Widerlegung.

Macaulay hat stets hervorgehoben, daß er nur die *Beweise* Mills *widerlegen*, nicht aber sich über die Wahrheit der Falschheit seiner Konklusionen aussprechen wollte. Dies allein schon hätte es klarmachen sollen, daß er in Wirklichkeit gar nicht versuchte, die von ihm so sehr gelobte induktive Methode auf diesen Fall anzuwenden.

256 : 3. Vgl. z. B. die Bemerkung E. Meyers (*Geschichte des Altertums* V 4), nach der «die Macht ihrem Wesen nach unteilbar ist».

257 : 4. Vgl. *Staat* 562 b–565 e. Im Text beziehe ich mich insbesondere auf 562 c: «Bringt nicht der Überschuß (an Freiheit) die Menschen in einen solchen Zustand, daß sie nach einer Tyrannei verlangen?» Vgl. weiterhin 563 d/e: «Und am Ende nehmen sie, wie du ja weißt, von den (geschriebenen und ungeschriebenen) Gesetzen überhaupt keine Notiz, da sie keinen Despoten irgendwelcher Art über sich sehen wollen. Dies ist dann der Ursprung der Tyrannei.» (Zum Beginn dieser Stelle vgl. Anm. 19 zu Kap. 4.)

Weitere Bemerkungen Platons zum *Paradox der Freiheit und der Demokratie* lauten, *Staat* 564 a: «Daher zeigt die allzu große Freiheit die Tendenz, sich in nichts anderes als in allzu große Sklaverei zu verwandeln, und das sowohl im Individuum als auch im Staate ... Es ist daher vernünftig, wenn wir annehmen, daß die Tyrannei durch keine andere Regierungsform als durch die Demokratie in ihre Macht eingesetzt wird. Aus dem größtmöglichen Überschuß an Freiheit entspringt so die härteste und furchtbarste Form der Sklaverei.» Vgl. auch *Staat* 565 c/d: «Und ernennt nicht in der Regel das gemeine Volk einen Menschen zu seinem Verteidiger und Parteiführer, dessen Position sie dann in jeder Weise stärken und ihn groß machen?» «Das pflegen sie zu tun.» «Dann scheint es doch klar zu sein, daß wir überall dort, wo eine Tyrannei groß wird, diese demokratische Parteiführerschaft für die Quelle halten müssen, aus der sie entspringt.»

Das sogenannte *Paradox der Freiheit* besteht in dem Argument, daß die Freiheit im Sinne der Abwesenheit aller einschränkenden Kontrollen zu sehr großer Einschränkung führen muß, da sie es dem Gangster ermöglicht, die Friedfertigen zu versklaven. Dieser Gedanke findet sich, in einer etwas anderen Form, und mit einer ganz anderen Tendenz, bei Platon klar ausgedrückt.

Weniger bekannt ist das *Paradox der Toleranz*: Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn

wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die Angriffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden und die Toleranz mit ihnen. – Damit wünsche ich nicht zu sagen, daß wir z. B. intolerante Philosophien auf jeden Fall gewaltsam unterdrücken sollten; solange wir ihnen durch rationale Argumente beikommen können und solange wir sie durch die öffentliche Meinung in Schranken halten können, wäre ihre Unterdrückung sicher höchst unvernünftig. Aber wir sollten für uns das *Recht* in Anspruch nehmen, sie, wenn nötig, mit Gewalt zu unterdrücken; denn es kann sich leicht herausstellen, daß ihre Vertreter nicht bereit sind, mit uns auf der Ebene rationaler Diskussion zusammenzutreffen, und beginnen, das Argumentieren als solches zu verwerfen; sie können ihren Anhängern verbieten, auf rationale Argumente – die sie ein Täuschungsmanöver nennen – zu hören, und sie werden ihnen vielleicht den Rat geben, Argumente mit Fäusten und Pistolen zu beantworten. Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die Unduldsamen nicht zu dulden. Wir sollten geltend machen, daß sich jede Bewegung, die die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt, und wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz und Verfolgung als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels.

Ein weiteres, weniger bekanntes Paradoxon ist das *Paradox der Demokratie*, genauer, der Herrschaft der

Mehrheit, d. h. die Möglichkeit, daß sich die Mehrheit zur Herrschaft eines Tyrannen entschließen kann. Daß sich die Kritik Platons an der Demokratie in der hier gegebenen Weise deuten läßt und daß das Prinzip der Herrschaft der Majorität zu einem Selbstwiderspruch führen kann, wurde meines Wissens nach zuerst von Leonhard Nelson (vgl. Anm. 25 [2] zu diesem Kapitel) bemerkt. Ich glaube jedoch nicht, daß Nelson, der trotz seiner leidenschaftlich humanitären Gesinnung und trotz seines glühenden Kampfes für die Freiheit vieles aus den politischen Theorien Platons übernommen hat (vor allem übernahm er das platonische Prinzip des Führertums), den Umstand bemerkte, daß sich genau analoge Einwände gegen alle besonderen Formen der *Theorie der Souveränität oder des Führertums* erheben lassen.

Alle diese Paradoxien lassen sich leicht vermeiden, wenn wir unsere politischen Forderungen so oder ähnlich ausbilden, wie es in Abschnitt II dieses Kap. vorgeschlagen worden ist; wir fordern eine Regierung, die nach den Prinzipien der Gleichberechtigung und des Protektionismus regiert; die alle Menschen, die zur Zusammenarbeit bereit sind, das heißt alle toleranten Menschen, toleriert; die durch die Öffentlichkeit kontrolliert wird und die ihr gegenüber verantwortlich ist. Und wir können hinzufügen, daß eine Art Majoritätsvotum mit Institutionen zur Information der Öffentlichkeit das beste, wenn auch keineswegs ein unfehlbares Mittel zur Kontrolle einer solchen Regierung ist. (Unfehlbare Mittel gibt es nicht.)

Vgl. auch Kap. 6, die letzten vier Absätze im Text vor Anm. 42; Text zu Anm. 20, Kap. 17; Anm. 7 [4] zu Kap. 24 sowie Anm. 6 zum vorliegenden Kapitel.

258 : 5. Weitere Ausführungen zu diesem Punkt finden sich in Kap. 9 des zweiten Bandes.

259 : 6. Vgl. [7] in Anm. 4, Kap. 2.

Die folgenden Bemerkungen zum *Paradox der Freiheit* und zum *Paradox der Souveränität* werden vielleicht den Eindruck erwecken, daß wir unser Argument zu weit treiben; da aber die im Text diskutierten Argumente einen einigermaßen formalen Charakter besitzen, so können wir sie ebensogut etwas stichfester machen, obgleich wir uns dabei der Haarspalterei zu nähern scheinen. Außerdem läßt mich meine Erfahrung in Debatten der angegebenen Art erwarten, daß die Verteidiger des Führerprinzips, das heißt die Verteidiger des Prinzips der Herrschaft des Besten oder Weisesten, das folgende Gegenargument verwenden: (a) wenn der «Weiseste» entscheidet, daß die Majorität herrschen solle, dann war er nicht wirklich weise. Dieses Argument kann durch die Behauptung (b) unterstützt werden, daß ein weiser Herrscher niemals einen Grundsatz aufstellen würde, der, wie das Prinzip der Herrschaft der Majorität, zu einem Widerspruch führen kann. Meine Antwort auf (b) lautet, daß wir diese Entscheidung des «Weisesten» nur so abzuändern brauchen, daß der Widerspruch verschwindet.

(So könnte sich z. B. der «Weiseste» zugunsten einer Regierungsform entscheiden, die nach dem Prinzip der Gleichberechtigung und des Protektionismus herrschen muß und die durch Mehrheitsbeschluß kontrolliert wird. Diese Entscheidung des Weisen würde das Prinzip der Souveränität aufgeben. Und da sie von Widersprüchen frei ist, so könnte sie von einem «Weisen» gefällt werden. Aber dieses Vorgehen würde natürlich das Prinzip, daß der Weiseste regieren solle, nicht von *seinem* Widerspruch befreien!) Das erste Argument, nämlich (a), ist eine andere Sache. Dieser Ausweg kommt dem Wunsch gefährlich nahe, die «Weisheit» oder die «Güte» eines Politikers so zu definieren, daß er nur dann «weise» oder «gut» ist, wenn er entschlossen ist, seine Macht nicht aufzugeben. Und tatsächlich ist die einzige von Widersprüchen freie Form der Theorie der Souveränität eine Form, die verlangt, daß *nur derjenige regieren solle, der entschlossen ist, seine Macht unter keinen Umständen aufzugeben*. Die Anhänger des Prinzips von Führertum sollten dieser logischen Konsequenz ihres Bekenntnisses offen ins Auge sehen: Von seinen Widersprüchen befreit, verlangt es nicht die Herrschaft des Besten oder des Weisesten, sondern die Herrschaft des Machthungrigen. (Vgl. auch Anm. 7 zu Kap. 14 des zweiten Bandes.)

260 : 7. *Vgl. meinen Vortrag *Towards a Rational Theory of Tradition* (zuerst veröffentlicht im *Rationalist Yearbook* 1949); hier versuche ich zu zeigen, daß Traditionen eine

Art Zwischenrolle zwischen *Personen* (und persönlichen Entscheidungen) und *Institutionen* spielen. Siehe jetzt auch meinen Vortrag *Die öffentliche Meinung im Lichte der Prinzipien des Liberalismus*, *Ordo-Jahrbuch VIII* 1956.*

267 : 8. Zum Verhalten des Sokrates unter den Dreißig vgl. *Apologie* 320. Die Dreißig versuchten Sokrates in ihre Verbrechen zu verwickeln. Sokrates leistete aber Widerstand. Dies hätte für ihn den Tod bedeutet, hätte die Herrschaft der Dreißig nur ein wenig länger angedauert. Vgl. auch Anm. 53 und 56 zu Kap. 10.

Zur Behauptung (später in diesem Absatz), daß für Sokrates Weisheit in der Kenntnis der Grenzen des eigenen Wissens besteht, vgl. *Charmides* 167a, 170 a, wo der Sinn des «Erkenne dich selbst» auf diese Weise erklärt wird; die *Apologie* (vgl. insbesondere 23 a–b) zeigt eine ähnliche Tendenz (von der sich *Timaios* 72 a noch immer ein Echo findet). Im *Philebos* kommt es zu einer wichtigen Modifikation der Deutung des «Erkenne dich selbst»; vgl. dazu Anm. 26 zu diesem Kapitel (sowie Anm. 15 zu Kap. 8).

268 : 9. Vgl. *Phaidon* 96–99. Der *Phaidon* ist meiner Ansicht nach noch immer zum Teil sokratisch, aber zum Großteil platonisch. Die Darstellung, die der Sokrates des *Phaidon* von seiner philosophischen Entwicklung gibt, hat zu zahlreichen Diskussionen Anlaß gegeben. Meiner Ansicht nach handelt es sich hier weder um eine authen-

tische Selbstbiographie des Sokrates noch um eine solche Platons. Ich nehme an, daß hier einfach *Platons Deutung* der Entwicklung des Sokrates vorliegt. Die Einstellung des Sokrates zur Wissenschaft (sie verband das stärkste Interesse an rationalen Argumenten mit einer Art von bescheidenem Agnostizismus) war Platon unbegreiflich. Er versuchte sie zu erklären, indem er auf den im Vergleich mit dem Pythagoreismus zurückgebliebenen Zustand der athenischen Wissenschaft in den Tagen des Sokrates verwies. Platon stellt also diese agnostische Einstellung so dar, als sei sie im Lichte seines neu errungenen pythagoreischen Ansatzes nicht mehr zu rechtfertigen. (Und er versucht zu zeigen, wie sehr die neuen metaphysischen Lehren von der Seele dem brennenden Interesse des Sokrates am Individuum entgegengekommen wären; vgl. Anm. 44 und 56 zu Kap. 10 und Anm. 58 zu Kap. 8.)

269 : 10. Nämlich die Fassung, die die Quadratwurzel aus 2 und das Problem der Irrationalität involviert, also gerade das Problem, das die Auflösung des Pythagoreismus beschleunigte. So wurde die pythagoreische Arithmetisierung der Geometrie widerlegt, und so kam es zur Entwicklung jener spezifisch deduktiv-geometrischen Methoden, die wir aus Euklid kennen. (Vgl. Anm. 9 [2] zu Kap. 6.) In einigen Teilen des *Menon* zeigt sich eine Tendenz, die Vertrautheit des Autors (kaum Sokrates') mit den «jüngsten» philosophischen Entwicklungen und Methoden im besten Lichte erscheinen zu lassen;

das dürfte auch der Grund dafür sein, daß das erwähnte Problem im *Menon* zur Sprache kommt.

271 : 11. *Gorgias* 521 d f.

272 : 12. Vgl. Crossman, *Plato To-Day* 118: «Angesichts dieser drei Kardinalfehler der athenischen Demokratie ...» – Wie gut Crossman Sokrates verstanden hat, sieht man aus a.a.O. 93: «Alles Gute und Wertvolle unserer abendländischen Kultur ist aus diesem Geiste entsprungen, ob er sich nun in Wissenschaftern, Priestern, Politikern oder in ganz gewöhnlichen Männern und Frauen findet, die sich weigerten, die politische Falschheit der einfachen Wahrheit vorzuziehen.. . schließlich ist ihr Beispiel die einzige Kraft, die die Diktatur der Gewalt und der Gier zu brechen vermag ... Sokrates zeigte, daß die Philosophie nichts anderes ist als der bewußte Widerstand gegen Vorurteil und Unvernunft.»

272 : 13. Vgl. Crossman a.a.O. 117 f. (Erste Gruppe von Unterstreichungen von mir.) Crossman scheint für den Augenblick vergessen zu haben, daß die Erziehung im Staate Platons ein Klassenmonopol ist. Zugegeben: Der Besitz von Geld ist im *Staat* nicht der Schlüssel zu einer höheren Erziehung. Aber das ist völlig bedeutungslos. Denn nur die Mitglieder der herrschenden Klasse werden erzogen. (Vgl. Anm. 33 zu Kap. 4.) Außerdem war Platon, zumindest zu einem späteren Zeitpunkt seines

Lebens, alles eher denn ein Gegner der Plutokratie, die er einer klassenlosen oder einer auf den Prinzipien der Gleichberechtigung aufgebauten Gesellschaftsordnung bei weitem vorzog. Vgl. *Gesetze* 744 b ff., zitiert in Anm. 20 [1] zu Kap. 6. Zum Problem der Staatskontrolle in der Erziehung vgl. auch Anm. 42 zu diesem Kapitel sowie Anm. 39–41 zu Kap. 4.

274 : 14. Burnet hält (*Greek Philosophy* I 178) den Staat für rein sokratisch (oder sogar vorsokratisch – eine Ansicht, die der Wahrheit vielleicht näherkommt; vgl. insbesondere A.D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought* 1940). Er unternimmt aber nicht einmal den ernsthaften Versuch, diese Ansicht mit einer wichtigen Feststellung in Einklang zu bringen, die er aus dem *Siebenten Brief* Platons (den er für echt hält) zitiert (326 a; vgl. *Greek Philosophy* I 218). Vgl. Anm. 56 [5 d] zu Kap. 10.

274 : 15. *Gesetze* 942, ausführlicher zitiert in Kap. 6, Text zu Anm.33.

275 : 16. *Staat* 540 c.

276 : 17. Vgl. die Zitate aus *Staat* 473 c–e, zitiert im Text zu Anm. 44, Kap. 8.

277 : 18. *Staat* 498 b/c. Vgl. *Gesetze* 634 d/e; hier preist Platon das dorische Gesetz, «das es jedem jungen Men-

schen verbietet, zu fragen, welches der Gesetze richtig und welches falsch sei, und das sie veranlaßt, einmütig die Vortrefflichkeit aller Gesetze zu proklamieren». Nur ein alter Mann darf ein Gesetz kritisieren, so fügt der greise Schreiber hinzu; und auch ihm ist die Kritik nur dann erlaubt, wenn ihn kein Jüngling hören kann. Vgl. auch Text zu Anm. 21 in diesem Kap. sowie Anm. 17, 23 und 40 zu Kap. 4.

278 : 19. *Staat* 497 d.

278 : 20. A.a.O. 537 c. Die nächsten Zitate stammen aus 537 d–e und 539 d. Die «Fortsetzung dieser Stelle» ist 540 b–c. Eine andere höchst interessante Bemerkung findet sich in 536 c–d; hier sagt Platon, daß die (in der vorhergehenden Stelle) für dialektische Studien ausgewählten Personen zum Erlernen neuer Dinge entschieden zu alt seien.

279 : 21. *Vgl. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* 79; sowie *Parmenides* 135 c–d.*

Grote, der große Demokrat, hat zu diesem Punkt (d. h. zu den «besseren» Stellen des *Staates* 537 c–540) ein kräftiges Wort zu sagen: «Das Diktum, das dialektische Debatten mit der Jugend verbietet ... ist entschieden antisokratisch ... Es ist in der Tat ein Teil der Anklage, die Meletos und Anytos gegen Sokrates vorbrachten ... Es ist identisch mit ihrem Vorwurf, daß er die Jugend verderbe ... Und wenn wir finden, daß er (= Platon) jede

derartige Diskussion vor dem 30. Lebensjahr verbietet, dann bemerken wir – und dieses Zusammentreffen ist wirklich einzigartig –, daß Kritias und Charikles Sokrates selbst während der kurzlebigen Herrschaft der dreißig Oligarchien in Athen genau dieses Verbot auferlegt hatten.» (Grote, *Plato and the Other Companions of Socrates*, ed. 1875 III 239.)

281 : 22. Die im Text bekämpfte Idee, daß die im Gehorchen Vortrefflichen auch im Befehlen ihren Mann stellen werden, ist platonisch. Vgl. *Gesetze* 762 e.

Toynbee hat in bewundernswerter Weise gezeigt, wie erfolgreich ein platonisches System der Erziehung von Herrschern arbeiten kann – in einer versteinerten Gesellschaft; vgl. *A Study of History* III, insbesondere 33 ff.; vgl. auch Anm. 32 [3] und 45 [2] zu Kap. 4.

281 : 23. Es mag sich vielleicht die Frage erheben, wie wohl ein Individualist verlangen kann, daß man sich irgendeiner Sache, insbesondere aber etwas so Abstraktem wie der wissenschaftlichen Forschung, verschreibe. Aber eine solche Frage zeigt wieder nur den alten Irrtum (den wir im vorhergehenden Kapitel diskutiert haben), nämlich die Identifikation des Individualismus mit dem Egoismus. Ein Individualist kann selbstlos sein, und er kann sich nicht nur der Unterstützung von Individuen, sondern auch der Entwicklung institutioneller Mittel zur Unterstützung anderer Menschen widmen. (Abgesehen

davon glaube ich, daß man die Ergebenheit einer Sache oder einer Idee gegenüber nicht *fordern*, sondern nur *fördern* sollte.) Ich glaube, daß man sich im Rahmen des Individualismus sehr wohl gewissen Institutionen (z. B. den Institutionen einer Demokratie) und sogar gewissen Traditionen verschreiben kann, vorausgesetzt natürlich, daß man ihre humanitären Ziele nicht aus dem Auge verliert. Der Individualismus darf nicht mit einem antiinstitutionellen Personalismus identifiziert werden. Das ist ein Irrtum, den Individualisten häufig begehen. Sie haben recht, den Kollektivismus abzulehnen; aber sie halten Institutionen irrtümlich für Kollektive (die den Anspruch erheben, selbständige Ziele zu sein), und sie werden daher antiinstitutionelle Personalisten; damit kommen sie aber in gefährliche Nähe des Führerprinzips. (Das scheint mir z. T. Dickens' feindliche Haltung dem Parlament gegenüber zu erklären.) Zu meiner Terminologie («Individualismus» und «Kollektivismus») vgl. Kap. 6, Text zu Anm. 26–29.

282 : 24. Vgl. Samuel Butler, *Erewhon* 1872 135 (Everyman-Ausgabe).

284 : 25. Zu diesen Ereignissen vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* V 522 bis 525 und 488 ff.; vgl. auch Kap. 10, Anm. 69. Die Akademie war berüchtigt dafür, daß Tyrannen aus ihr hervorgingen. Unter den Schülern Platons befanden sich Chairon, der spätere Tyrann von Pellene; Eurastos

und Choriskos, die Tyrannen von Skepsis (nahe Atarneos); und Hermias, der spätere Tyrann von Atarneos und Assos. (Vgl. *Athen* XI 508 und Strabo XIII 610.) Hermias war nach einigen Quellen ein direkter Schüler Platons; nach dem sogenannten «sechsten Platonischen Brief» dessen Authentizität in Frage steht, ist er vielleicht nur ein Bewunderer Platons gewesen, der seinem Rat gerne folgte. Hermias wurde ein Gönner des Aristoteles und des dritten Vorstands der Akademie, des Platonschülers Xenokrates.

Zu Perdikkas III. und seinen Beziehungen zum Platonschüler Euphakos siehe *Athen* XI 508 ff., dort wird auch Kallippos als ein Schüler Platons angeführt.

[1] Daß Platon als Erzieher einen derart geringen Erfolg hatte, ist weiter nicht überraschend, wenn wir einen Blick auf die Prinzipien der Erziehung und Auswahl werfen, die *Gesetze* I (637 d–650 b) entwickelt werden (vgl. insbesondere 643 a: «Laß mich nun die Natur und die Bedeutung der Erziehung definieren»). Denn diese lange Stelle zeigt, daß es ein wunderbares Instrument der Erziehung oder vielmehr der Auswahl des Vertrauenswürdigen gibt: Den Wein, die Trunkenheit, die seine Zunge löst und zeigt, wie er wirklich beschaffen ist. «Was ist wohl passender als die Anwendung des Weines? Zuerst, um den Charakter eines Menschen zu prüfen, und hierauf, um ihn zu üben? Was ist wohl billiger und weniger Einwänden ausgesetzt?» (649 d/e). Bis jetzt ist mir noch kein von Platon begeisterter Erzieher begegnet, der diese

Methode des Trinkens diskutiert hätte. Was merkwürdig ist, denn die Methode wird noch immer weithin verwendet, insbesondere an den Universitäten, obwohl sie nicht mehr ganz so billig ist.

[2] Um dem Führerprinzip Gerechtigkeit zu erweisen, muß jedoch zugegeben werden, daß andere in ihrer Auswahl erfolgreicher gewesen sind als Platon. Leonard Nelson (vgl. Anm. 4 zu diesem Kapitel) z. B., der an dieses Prinzip glaubte, scheint eine einzigartige Fähigkeit besessen zu haben, Männer und Frauen heranzuziehen und auszuwählen, die unter den größten Gefahren und Versuchungen ihrer Sache treu geblieben sind. Aber ihre Sache war besser als die Platons: Es war die humanitäre Idee von Freiheit und die Idee einer Gerechtigkeit im Sinne der Gleichheit vor dem Gesetz. *(Einige Aufsätze Nelsons wurden in englischer Übersetzung von der Yale University Press unter dem Titel *Socratic Method and Critical Philosophy* 1949 publiziert. Die sehr interessante Einführung stammt von Julius Kraft.)*

[3] Aber die fundamentale Schwäche der Theorie des wohlwollenden Diktators (die sogar unter einigen Demokraten noch immer blüht) verbleibt: Ich denke an die Lehre von der Führerpersönlichkeit, die von den besten Absichten beseelt ist und der man Vertrauen schenken kann. Selbst wenn diese Theorie in Ordnung wäre; selbst wenn wir glauben könnten, daß ein Mensch ohne jegliche Überprüfung und Kontrolle in einer solchen Haltung verharren wird: Wie können wir wohl

die Annahme rechtfertigen, daß er einen Nachfolger von gleich seltenen und hervorragenden Eigenschaften finden wird? (Vgl. auch Anm. 3 und 4 zu Kap. 9 sowie Anm. 69 zu Kap. 10.)

[4] Es ist von Interesse, wenn wir *Gorgias* 525 e f. mit *Staat* 61 d f. in bezug auf das Problem der Macht vergleichen. Beide Stellen sind nahe verwandt. Aber im *Gorgias* sind die größten Verbrecher *immer* «Menschen, die aus der machtbesitzenden Klasse kommen»; Privatpersonen, so heißt es, mögen vielleicht schlecht sein, sie sind aber nicht unheilbar. Im *Staat* fehlt diese klare Warnung vor dem verderblichen Einfluß der Macht. Noch immer sind die meisten der großen Sünder Tyrannen; aber es heißt, «daß es auch einige Privatpersonen unter ihnen gibt». (Im *Staat* verläßt sich Platon auf das Selbstinteresse, und er vertraut darauf, daß diese die Wächter vor dem Mißbrauch ihrer Gewalt bewahren wird; vgl. *Staat*. 466 b/c; die Stelle wird im Text zu Anm. 41, Kap. 6, zitiert. Es ist nicht ganz klar, warum das Selbstinteresse einen so günstigen Einfluß auf die Wächter, nicht aber auf die Tyrannen besitzen sollte.)

284 : 26. *In den frühen (Sokratischen) Dialogen (z. B. in der *Apologie* und im *Charmides*; vgl. Anm. 8 zu diesem Kap. , Anm. 15 zu Kap. 8 und Anm. 56 [5] zu Kap. 10) wird der Ausspruch «Erkenne dich selbst» als «Wisse, wie wenig du weißt» gedeutet. Der späte (Platonische) Dialog *Philebos* führt jedoch eine subtile, aber höchst

bedeutsame Veränderung ein. Zunächst (48 c/ d f.) wird hier der Ausspruch implizit auf die gleiche Weise interpretiert; denn von den vielen, die sich selbst nicht kennen, heißt es, daß sie «den Anspruch stellen ... und lügend behaupten, weise zu sein». Aber diese Deutung wird jetzt folgendermaßen weiter entwickelt. Platon teilt die Menschen in zwei Klassen ein, in die Klasse der Schwachen und in die Klasse der Mächtigen. Die Unwissenheit und die Narrheit der Schwachen nennt er lächerlich, während ihm die «Unwissenheit der Starken» «passend als ‚böse‘ und ‚hassenswert‘ gilt». Aber daraus wird die Platonische Lehre abgeleitet, *daß derjenige, der die Macht ausübt, nicht unwissend, sondern vielmehr weise sein sollte* (oder daß nur der Weise Macht ausüben sollte); während doch die ursprüngliche Sokratische Lehre behauptete, daß (jedermann, insbesondere aber) *derjenige, der die Macht besitzt, sich seiner Unwissenheit bewußt sein sollte*. (Es gibt natürlich im *Philebos* keine Andeutung dafür, daß die «Weisheit» ihrerseits als «Gewahrwerden der eigenen Beschränkungen» zu deuten ist; ganz im Gegenteil: Die Weisheit involviert hier ein Fachwissen, die Kenntnis der pythagoreischen Lehre und der platonischen Formenlehre, so, wie sie im *Sophisten* entwickelt wird.)*

ZUM 8. KAPITEL:
DER KÖNIGLICHE PHILOSOPH

Das Motto zu diesem Kapitel stammt aus dem *Staat* 540 c–d; vgl. dazu Anm. 37 zu diesem Kapitel sowie Anm. 12 zu Kap. 9, wo die Stelle ausführlicher zitiert wird.

285 : 1. *Staat* 475 e; vgl. z. B. auch 485 b f., 501 c.

285 : 2. A.a.O. 389 b f.

286 : 3. A.a.O. 389 c/d; vgl. auch *Gesetze* 730 b ff.

286 : 4. Dazu und zu den drei folgenden Zitaten vgl. *Staat* 407 c und 406 c. Siehe auch *Staatsmann* 293 a f., 295 b–296 c usw.

287 : 5. Vgl. *Gesetze* 720 c Interessanterweise dient die Stelle (718 c–722 b) dazu, die Idee einzuführen, daß der Staatsmann *Überredung zusammen mit Gewalt* verwenden sollte (722 b); und da Platon unter der «Überredung» der Massen zum Großteil Lügenpropaganda versteht – vgl. Anm. 9 und 10 zu diesem Kapitel und das Zitat aus *Staat* 414 b /c, das dort im Text zitiert wird –, so stellt sich also heraus, daß Platons Denken an unserer Stelle aus den *Gesetzen* trotz dieser neuartigen Vornehmheit noch immer von den alten Ideen durchsetzt ist, von der Idee des poli-

tischen Arztes, der Lügen verschreibt. Später (*Gesetze* 857 c/d) beklagt sich Platon über Ärzte der entgegengesetzten Art, über Ärzte nämlich, die mit ihren Patienten zuviel philosophieren, statt sich auf die Kur zu beschränken. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Platon hier von eigenen Erfahrungen spricht, die er anlässlich seiner Erkrankung zur Zeit der Abfassung der *Gesetze* machte.

287 : 6. *Staat* 389 b. – Zu den folgenden kurzen Zitaten vgl. *Staat* 459 c.

288 : 7. Vgl. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, Anhang (*Werke*, Ausg. Cassirer 1914 VI 457).

288 : 8. Vgl. Crossman, *Plato To-Day* 1937 130 sowie die unmittelbar vorhergehenden Seiten. Crossman scheint noch immer zu glauben, daß die Lügenpropaganda nur zum Gebrauch für die Beherrschten bestimmt war und daß Platon die Regenten zum vollen Einsatz ihrer kritischen Fähigkeiten erziehen wollte; denn ich finde nun (*Listener* XXVII 750), daß er sich auf die folgende Weise äußerte: «Platon glaubte an Redefreiheit und freie Diskussion nur für die auserwählten Wenigen.» Tatsache ist jedoch, daß Platon überhaupt nicht an sie glaubte. Sowohl im *Staat* als auch in den *Gesetzen* (vgl. die Stellen, die in den Anm. 18–21 zu Kap. 7 und im dazugehörigen Text zitiert werden) ist er ängstlich darauf bedacht, daß niemand, der sich noch nicht am Rande des Greisenalters

befindet, frei denke oder rede und dadurch die Starre der festgehaltenen Doktrin sowie die Versteinerung der zum Stehen gebrachten Gesellschaftsordnung gefährde. Vgl. auch die beiden nächsten Anmerkungen.

289 : 9. *Staat* 414 b/c. In 414 d betont Platon noch einmal, er hoffe «auch die Regenten selbst, die Klasse der Krieger und dann den Rest des Staates» von der Wahrheit seiner Lüge zu überzeugen. Später scheint er seine Offenheit bereit zu haben; denn im *Staatsmann* 269 b. ff. (vgl. insbesondere 271 b sowie auch Anm. 6 [4] zu Kap. 3) spricht er, als glaube er selbst an die Wahrheit des Mythos von den Erdensöhnen, den er im *Staat* nur zögernd als eine großartige «Lüge» eingeführt hatte. (Vgl. Anm. 11 zu diesem Kap.)

Die Wendung, die ich mit «großartige Lüge» übersetze, wird gewöhnlich als «vornehme Lüge» oder «vornehme Falschheit» oder sogar als «geistreiche Erfindung» übersetzt. +Preisendanz übersetzt «eine recht edle Fabelei aus der Klasse unserer ‚erlaubten‘ Lügen».

Die wörtliche Übersetzung des Wortes «gennaios», das ich nunmehr mit «großartig» übersetze, lautet «hochgeboren» oder «von vornehmer Abkunft». Somit ist die Übersetzung «großartige Lüge» («lordly lie») zumindest ebenso wörtlich wie «edle Lüge» («noble lie») – sie vermeidet aber die Assoziationen, die der Ausdruck «edle Lüge» nahelegt und die durch die Situation in keiner Weise gerechtfertigt sind – die Annahme nämlich, daß es sich hier um eine Lüge handelt, durch die ein Mensch in

edler Weise etwas auf sich nimmt, das ihn gefährdet (wie die Lüge Tom Sawyers, durch die er die Schuld Beckys auf sich nimmt und die der Richter Thatcher [Kap. 35] «eine vornehme, eine großmütige, eine großherzige Lüge» nennt). Es gibt keinen Grund, die «großartige Lüge» Platons in diesem Lichte zu sehen; daher ist die Übersetzung «edle Lüge» gerade einer der typischen Versuche, Platon zu idealisieren. – Cornford übersetzt «ein kühner ... Streich der Erfindergabe» und wendet sich in einer Fußnote gegen die Übersetzung «edle Lüge»; er verweist auf Stellen, an denen «gennaios» soviel bedeutet wie «in großzügiger Weise»; und in der Tat wäre «großzügige Lüge» oder «glänzende Lüge» eine vollkommen passende Übersetzung. Aber zur gleichen Zeit wendet sich Cornford gegen die Verwendung des Ausdrucks «Lüge»; er nennt den Mythos «Platons harmlose Allegorie» und verurteilt die Ansicht, daß Platon «Lügen, die zum Großteil wenig edel sind und die man jetzt Propaganda nennt, unterstützenwürde»; und in der nächsten Fußnote lesen wir: «Beachten wir, daß die Wächter selbst, wenn möglich, diese Allegorie annehmen sollen. Es handelt sich nicht um ‚Propaganda‘, die den Massen von den Herrschern aufgeschwätzt wird.» Aber alle diese Versuche zur Idealisierung schlagen fehl. Platon selbst macht es völlig klar, daß diese Lüge eine ist, deren man sich schämen sollte; vgl. das letzte Zitat in Anm. 11, weiter unten. (In der ersten Ausgabe dieses Buches übersetzte ich «inspirierte Lüge» und spielte damit auf ihre «hohe Abkunft» an; als Alter-

native schlug ich «ingeniöse Lüge» vor; das wurde von einigen meiner platonischen Freunde sowohl zu frei als auch zu tendenziös genannt und entsprechend kritisiert. Aber Cornfords «kühner Gedankenflug» faßt «gennaios» in genau demselben Sinn auf. Siehe auch Anm. 10 und 18 zu diesem Kap.*

+ In der Einschätzung der «heiligen Lüge», wie er übersetzt, stimmt Verdroß-Droßberg (*Grundlinien* 114) mit der hier vorgetragenen Auffassung überein. Er verweist auf Nietzsche (*Der Wille zur Macht* §428, auch 141), nach dem Platon verschiedene Thesen «als absolute Wahrheiten gelehrt wissen wollte, was nicht einmal ihm bedingt als Wahrheit galt». «Zu diesem Zweck», so setzt Verdroß-Droßberg fort, «genügt es, auf die Fabeln hinzuweisen, die Platon der Jugend als Wahrheit vorzutäuschen vorschreibt, um sie bei der Stange zu halten.» Allerdings hat Platon diese «infantilen Lügen» – deren Verwendung Verdroß-Droßberg aufs heftigste verurteilt – nur gebraucht, «um seine Grundlehren leichter durchsetzen zu können». Diese aber haben ihm «unerschütterlich festgestanden», was im Lichte des weiter oben Gesagten zu bezweifeln ist und auch die Sachlage nicht verbessert, sondern noch deutlicher den doktrinären Charakter dieser Lehren zeigt, die Tatsache, daß alle Mittel, nur nicht rationale Diskussion, verwendet werden, um sie durchzusetzen. +

289 : 10. Vgl. *Staat* 519ef., zitiert im Text zu Anm. 35, Kap. 5; zu *Überredung und Gewalt* vgl. auch *Staat* 366 d; diese

Stelle wird sowohl weiter unten in der vorliegenden Anmerkung als auch an den Stellen diskutiert, auf die in den Anmerkungen 5 und 18 zu diesem Kapitel verwiesen wird.

Das griechische Wort («peithō»; seine Personifikation ist eine verführerische Gottheit, eine Dienerin der Aphrodite), das gewöhnlich mit«Überredung» übersetzt wird, kann bedeuten (a) «Überzeugung mit fairen Mitteln» und (b) «Überreden mit schlechten Mitteln», d. h. «Einreden» (siehe weiter unten [D], d. i. *Staat*, 414 c). Und manchmal heißt es sogar «Überredung durch Geschenke», d. h. Bestechung (siehe unten unter [D], d. i. *Staat* 390 e). Insbesondere in der Wendung «Überredung und Gewalt» wird der Ausdruck «Überredung» oft im Sinne (a) interpretiert, und die Wendung wird oft (und manchmal auch passend) durch «mit fairen oder üblen Mitteln» übersetzt (vgl. Davies' und Vaughans Übersetzung – «by fair means or foul» – der Stelle [C], *Staat* 365 d, die wir weiter unten zitieren werden). Ich bin jedoch der Ansicht, daß Platon anlässlich seiner Empfehlung von «Überredung und Gewalt» als Instrumente politischer Technik das Wort in einem mehr buchstäblichen Sinn verwendet, d. h., daß er den Gebrauch von rhetorischer Propaganda und von Gewalt befürwortet (vgl. *Gesetze* 753 a).

Die folgenden Stellen sind von Bedeutung zum Verständnis der Weise, in der Platon die Bezeichnung «Überredung» im Sinne (b), insbesondere in Verbindung mit politischer Propaganda, verwendet. (A) *Gorgias* 453

a bis 466 a, insbesondere 45 b–455 a; *Phaidros* 260 b ff.; *Theaitetos* 201 a; *Sophistes* 222c; *Staatsmann* 296 b ff., 304 c/d; *Philebos* 58 a. An allen diesen Stellen wird die Überredung (die «Kunst der Überredung» im Gegensatz zur «Kunst der Mitteilung des wahren Wissens») mit Rhetorik, Spiegelfechtereier und Propaganda verbunden. Im *Staat* verdient 364 b f., insbesondere 364 e bis 365 d (vgl. *Gesetze* 909 b), Beachtung. (B) In 364 c («sie überreden», d. h. mißleiten zum Glauben «nicht nur Individuen, sondern ganze Staaten») wird der Ausdruck zum Großteil im gleichen Sinn verwendet wie in 414 b/c (die Stelle wird im Text zu Anm.9 dieses Kapitels zitiert), der Stelle von der «großartigen Lüge». (C) 365 d ist von Interesse, weil hier ein Ausdruck vorkommt, den Lindsay sehr passend durch «schwindeln» als eine Art Paraphrase von «überreden» übersetzt. («Um nicht gefangen zu werden ... stehen uns die Meister der Überredung zur Verfügung; ... auf diese Weise werden wir der Bestrafung durch *Überredung und Gewalt* entrinnen. Aber, so könnte man einwenden, die Götter lassen sich nicht *täuschen oder zwingen* ...») Außerdem wird (D) im *Staat* 390 e f. der Ausdruck «Überredung» im Sinne von Bestechung verwendet. (Dies muß eine alte Verwendungsweise sein; man nimmt an, daß die Stelle ein Zitat aus Hesiod ist. Es ist von Interesse, daß Platon, der so oft gegen die Idee argumentiert, daß die Menschen die Götter «überreden» oder bestechen können, ihr dennoch an der nächsten Stelle, 399 a/b, einige Zugeständnisse macht.) Hierauf kommen wir zu 414 b/c,

der Stelle von der «großartigen Lüge»; unmittelbar nachher, in 414 c (vgl. auch die nächste Anmerkung), macht «Sokrates» die zynische Bemerkung (E): «Es würde wohl einiger Überredung bedürfen, um irgend jemand diese Geschichte glauben zu machen.» Schließlich seien (F) *Staat* 511 d und 533 e erwähnt, wo Platon die Überredung oder den Glauben (die Wurzel des griechischen Wortes für «Überredung» ist dieselbe wie die des Wortes «fides», das heißt «Glaube»), eine niedere Erkenntnisfähigkeit der Seele nennt, die der Bildung (trügerischer) Meinung über die im Fluß befindlichen Dinge entspricht (vgl. Anm. 21 zu Kap. 3 und insbesondere die Verwendung von «Überredung» in *Timaios* 51 e) und der das rationale Wissen von den unveränderlichen Formen entgegenzustellen ist. Zum Problem der «moralischen» Überredung vgl. auch Kap. 6, insbesondere Anm. 52/5–4 und die zugehörigen Textstellen sowie Kap. 10, insbesondere Text zu Anm. 56 und 65 und Anm. 69.

290 : 11. *Staat* 415 a. Das nächste Zitat ist 415 c. (Vgl. auch *Kratylos* 398 a.) Vgl. die Anmerkungen 12–14 zum vorliegenden Kapitel und die dazugehörigen Textstellen sowie Anm. 27 [3] und 31 zu Kap. 4.

[1] Zu meiner Bemerkung über Platons Unbehagen (vorliegender Absatz des Textes) vgl. *Staat* 414 c und die letzte Anmerkung, (E): «Es würde wohl einiger Überredung bedürfen, um irgend jemand diese Geschichte glauben zu machen», sagt Sokrates. – «Du scheinst sie nicht gerne zu

erzählen», antwortet Glaukon. – «Du wirst mein Zögern verstehen», erwidert Sokrates, «wenn ich sie erzählt habe.» – «Sprich und fürchte dich nicht», sagt Glaukon. Dieser Dialog führt einen Gedanken ein, den ich *die erste Idee des Mythos* nenne (sie wird im *Staatsmann* als eine wahre Geschichte hingestellt; vgl. Anm.9 dieses Kapitels; siehe auch *Gesetze* 740 a). Wie im Text erwähnt, läßt uns Platon vermuten, daß diese «erste Idee» der Grund seines Zögerns ist, denn Glaukon antwortet, nachdem er sie vernommen hat: «Nicht ohne Grund schämtest du dich so lange, uns deine Lüge vorzusetzen.» Hierauf erzählt Sokrates «den Rest der Geschichte», d. h. den Rassenmythos. Ihm folgt keine derartige rhetorische Bemerkung.

*[2] Was nun die autochthonen Krieger betrifft, so müssen wir uns daran erinnern, daß der athenische Adel (im Gegensatz zum dorischen) den Anspruch erhob, im eigenen Lande und «wie Heuschrecken» aus der Erde geboren zu sein (so drückt sich Platon im *Gastmahl* 191 b aus; vgl. auch das Ende zu Anm. 52 des vorliegenden Kapitels). Ein gut gesinnter Kritiker hat die Bemerkung gemacht, daß die Unsicherheit des Sokrates sowie die Bemerkung Glaukons, Sokrates habe allen Grund, sich zu schämen (beides haben wir unter [1] erwähnt), als eine ironische Anspielung Platons auf die Athener zu verstehen sei, die trotz ihres Anspruchs auf die autochthone Abkunft ihr Land nicht so verteidigt hätten, wie sie ihre Mutter verteidigen würden. Aber dieser geistreiche Vorschlag scheint mir nicht haltbar zu sein. Bei seiner offenen Vorliebe für

Sparta hätte Platon die Athener wohl kaum des Mangels an Patriotismus beschuldigt; außerdem wäre eine solche Anklage nicht gerecht gewesen, denn die athenischen Demokraten haben Sparta gegenüber nie nachgegeben (wie wir in Kap. 10 zeigen werden); wohl aber hat Platons eigener Onkel Kritias nachgegeben, und er wurde der Führer einer Marionettenregierung unter dem Schutz Spartas. Hätte Platon beabsichtigt, in ironischer Weise auf die unzureichende Verteidigung Athens anzuspielen, dann hätte sich diese Anspielung nur auf den Peloponnesischen Krieg beziehen können und wäre damit zu einer Kritik an Kritias geworden; dieser war aber der letzte, den Platon in der angegebenen Weise kritisiert hätte.

[3] Platon nennt seinen Mythos eine «phönizische Lüge». Ein Vorschlag zur Erklärung dieser Benennung geht auf R. Eisler zurück. Er verweist darauf, daß die Äthiopier, Griechen (die Silberminen), Sudaneser und Syrer (Damaskus) im Orient beziehungsweise als die goldenen, silbernen und stählernen Rassen genannt wurden und daß diese Bezeichnungen in Ägypten für politische Propaganda ausgenützt wurden (vgl. auch Daniel II 31); und er nimmt an, daß die Geschichte dieser vier Rassen in der Zeit Hesiods von den Phöniziern (wie wir erwarten sollten) nach Griechenland gebracht wurde und daß Platon dieser Umstand bekannt war.*

291 : 12. Die Stelle stammt aus *Staat* 546 a ff., vgl. Kap. 5, Text zu Anm. 36 bis 40. Die Vermischung der Klassen wird

auch in 435 c klar verboten; vgl. Anm. 27 [3], 31 und 34 zu Kap. 4 sowie Anm. 40 zu Kap. 6. – Die Stelle aus den *Gesetzen* (930 d–e) enthält das Prinzip, daß das Kind einer Mischehe die Kaste des geringeren Elternteils erbt.

291 : 13. *Staat* 547 a. (Zur Mischtheorie der Vererbung vgl. auch Kap. 5, Text zu Anm. 39–40, insbesondere Anm. 40 [2] sowie Text zu Anm. 39–43 und 52 dieses Kapitels.

291 : 14. A.a.O. 415c.

292 : 15. Vgl. Adams Anmerkung zu *Staat* 414 b ff., Unterstreichungen von mir. Die große Ausnahme ist Grote (*Plato and the Other Companions of Socrates*, London 1875 III 240), der den Geist des *Staates* sowie den Gegensatz zwischen ihm und dem Geist der *Apologie* auf die folgende Weise zusammenfassend beschreibt: «In der ... *Apologie* sehen wir, wie Sokrates seine eigene Unwissenheit bekennt ... Aber der *Staat* stellt ihn auf eine neue Weise dar ... Er ist selbst auf dem Thron des Königs Nomos: Er ist die unfehlbare zeitliche und auch geistige Autorität, aus der die öffentliche Meinung entspringt und durch die die Orthodoxie bestimmt ist ... Er erwartet nun, daß jedes Individuum sich an seinen Platz begeben und die von der Autorität vorgeschriebenen Meinungen annehme; und *unter diesen Meinungen sind vorsätzliche ethische und politische Fiktionen eingeschlossen*, wie etwa die Fiktion der ... Erdgeborenen ... Weder der Sokrates

der Apologie noch seine negative Dialektik wären im Staate Platons zugelassen worden.» (Hervorhebungen von mir; siehe auch Grote a.a.O. 188.)

Es zeigt sich, daß die Lehre, *Religion sei Opium fürs Volk*, wenn auch nicht in dieser speziellen Formulierung, einer der Grundsätze Platons und der Platonischen Schule war. (Vgl. auch Anm. 17 und Text sowie insbesondere Anm. 18 zu diesem Kap.) Sie scheint eine der mehr esoterischen Lehren der Schule zu sein, d. h., sie darf nur von denjenigen Mitgliedern der Oberklasse diskutiert werden, die dafür alt genug sind. (Vgl. Anm. 18 zu Kap. 7.) Aber wer die Katze aus dem Sack läßt, wird entsprechend Platons Vorschrift von den Idealisten als Atheist verfolgt.

293 : 16. z. B. Adam, Barker, Field.

293 : 17. Vgl. Diels, *Vorsokratiker*, Kritias, Fragment 25. (Ich habe elf charakteristische Zeilen aus mehr als vierzig ausgewählt.) – Es sei erwähnt, daß die Stelle mit einer kurzen Darstellung des Gesellschaftsvertrags einsetzt (die sogar der Gleichberechtigungsidee des Lykophon einigermmaßen ähnlich ist; vgl. Anm. 45 zu Kap. 6). Zu Kritias vgl. insbesondere Anm. 48 zu Kap. 10. Burnet hat vorgeschlagen, die unter dem Namen des Kritias bekannten poetischen und dramatischen Fragmente dem Großvater von Platons Onkel, dem Führer der Dreißig, zuzuschreiben; darauf muß erwidert werden, daß Platon im *Charmides* (157 e) seinem Onkel Kritias poetische

Gaben zuschreibt; und in 162 d spielt er sogar auf den Umstand an, daß Kritias ein Dramatiker war. (Vgl. auch die *Memorabilien* Xenophons I IV 18.)

294 : 18. Vgl. *Gesetze* 909 e. Es scheint, daß die Ansicht des Kritias später sogar ein Teil der platonischen Schultradition wurde; das wird in der folgenden Stelle aus der *Metaphysik* des Aristoteles angedeutet (1074 b 3), (die zur gleichen Zeit ein weiteres Beispiel für die Verwendung des Wortes «Überredung» zur Bezeichnung von Propaganda ist – vgl. Anm. 5 und 10 zu diesem Kapitel). «Der Rest wurde ... in der Form eines Mythos hinzugefügt, und das, um die Masse zu überreden sowie auch der gesetzlichen und allgemeinen (politischen) Zweckmäßigkeit willen ...» Vgl. auch Platons Versuch im *Staatsmann* (271 a f.), wo er zugunsten der *Wahrheit* eines Mythos argumentiert, an den er, wie wir vom *Staat* wissen, sicher nicht glaubte. (Vgl. Anm. 9 und 15 zu diesem Kapitel.)

294 : 19. *Gesetze* 908 b.

294 : 20. A.a.O. 909 a.

295 : 21. Zum Konflikt zwischen gut und böse siehe a.a.O. 904–906. Siehe insbesondere 906 a/b (Gerechtigkeit gegen Ungerechtigkeit; «Gerechtigkeit» bedeutet hier noch immer die kollektivistische Gerechtigkeit des *Staates*). Die Stelle 903 c geht unmittelbar voraus; sie wurde weiter oben (Text

zu Anm. 35 des 5. Kapitels und zu Anm. 27 des 6. Kapitels) zitiert. Siehe auch Anm. 32 zum vorliegenden Kapitel.

295 : 22. A.a.O. 905 d–907 b.

296 : 23. Der Absatz, dem diese Anmerkung beigelegt ist, zeigt, daß ich Anhänger einer «absolutistischen» Wahrheitstheorie bin, die mit der allgemeinen Idee übereinstimmt, daß ein Satz *dann, und nur dann, wahr ist, wenn er mit den Tatsachen übereinstimmt*, die er beschreibt. Diese «absolute» oder «Korrespondenztheorie der Wahrheit» (die auf Aristoteles zurückgeht) wurde zuerst von A. Tarski (*Der Wahrheitsbegriff in den formatierten Sprachen*, polnische Ausgabe 1933, deutsche Übersetzung 1935) klar entwickelt und ist die Grundlage einer logischen Theorie, die von ihm «Semantik» genannt worden ist (vgl. Anm. 29 zu Kap. 3 sowie Anm. 5 [2] zu Kap. 5); siehe auch R. Carnaps *Introduction to Semantics* 1942, wo Tarskis Theorie der Wahrheit im Detail entwickelt wird. Ich zitiere von Seite 28: «Es ist besonders hervorzuheben, daß der Begriff der Wahrheit, wie er eben erklärt wurde – wir können ihn den semantischen Begriff der Wahrheit nennen –, von Begriffen wie ‚geglaubt‘, ‚verifiziert‘, ‚in hohem Grade verifiziert‘ usw. grundsätzlich verschieden ist.» – Eine ähnliche, wenn auch unentwickelte Ansicht findet sich in meiner *Logik der Forschung*, Kap. 84, über «Wahrheit» und «Bewährung» (203 ff.); dieses Buch wurde geschrieben, bevor ich die Semantik Tarskis kennenlernte; daher

ist meine Theorie dort sehr rudimentär. Die pragmatische Theorie der Wahrheit (die sich vom Hegelianismus herleitet) wurde von Russell vom Standpunkt einer absolutistischen Wahrheitstheorie aus bereits im Jahre 1907 kritisiert; und jüngst hat er den Zusammenhang zwischen einer relativistischen Wahrheitstheorie und dem Glaubensbekenntnis des Faschismus aufgezeigt. Vgl. Russell, *Let People Think* 77 und 79.

298 : 24. Ich meine insbesondere *Staat* 474 c–502 d. Das folgende Zitat stammt aus a.a.O. 475 e.

299 : 25. Bezüglich der sieben in diesem Absatz folgenden Zitate siehe (1) und (2) *Staat* 476b; (3), (4) und (5) a.a.O. 500 d–e; (6) und (7) a.a.O. 501 a/b; zu (7) vgl. auch die Parallelstelle a.a.O. 484 c. Siehe auch *Sophistes* 253 d/e; *Gesetze* 964 a–966 a (insbesondere 965 b/c).

299 : 26. Vgl. a.a.O. 501 c.

299 : 27. Vgl. insbesondere *Staat* 509 a f. – Siehe 509 b: «Die Sonne regt die wahrnehmbaren Dinge zur Zeugung an» (obgleich sie selbst nicht im Prozeß der Zeugung involviert ist); in ähnlicher Weise «gilt von den Gegenständen des rationalen Wissens, daß sie nicht nur ihre Erkennbarkeit, sondern auch ihre Wirklichkeit und sogar ihr Wesen dem Guten verdanken; obgleich das Gute nicht selbst ein Wesen ist, sondern selbst die Wesenheiten an Würde und

Macht übersteigt». (Zu 5:09 b vgl. Aristoteles, *De Generatione et Corruptione* 336 a 15, 31 und *Physik* 194 b 13.) – In 510 b wird das Gute als der absolute Ursprung beschrieben (und nicht nur gefordert oder angenommen), und in 511 b heißt es «der erste Ursprung jedes Dinges».

299 : 28. Vgl. insbesondere *Staat* 508 b ff. – Siehe 508 b/c: «Was das Gute nach seinem eigenen Bilde zeugt» (nämlich die *Wahrheit*), «ist in der vernünftigen Welt das Bindeglied zwischen der Vernunft und ihren Gegenständen» (d. h. den Ideen), «ebenso wie jenes Ding» (nämlich das *Licht*, der Abkömmling der Sonne) «in der sichtbaren Welt das Bindeglied zwischen dem Sehen und seinen Gegenständen» (nämlich den sinnlich wahrnehmbaren Dingen) darstellt.

299 : 29. Vgl. a.a.O. 505 a und 534 b ff.

300 : 30. Vgl. a.a.O. 505 d.

300 : 31. *Philebos* 66 a.

300 : 32. *Staat* 506 d ff. und 509–511.

Die hier zitierte Definition des Guten («die Klasse des Bestimmten [oder Endlichen oder Begrenzten] als eine Einheit aufgefaßt») ist meiner Ansicht nach nicht so schwer zu verstehen; sie steht auch in voller Übereinstimmung mit den anderen Bemerkungen Platons. Die

«Klasse des Bestimmten» ist die Klasse der Formen oder Ideen, die im Gegensatz zum weiblichen unbegrenzten oder unbestimmten Raum als die männlichen Prinzipien oder Ahnherrn aufgefaßt werden. (Vgl. Anm. 15 [2] zu Kap. 3.) Insoferne als diese Formen oder Ahnherrn alte und unwandelbare Originale sind und insoferne jede von ihnen den vielen sinnlich wahrnehmbaren Dingen entgegengesetzt ist, die es erzeugt, sind die Formen natürlich gut. Wenn wir nun die Klasse oder Rasse der Ahnherrn unter dem Gesichtspunkt der Vielheit betrachten, dann sind sie nicht absolut gut; somit läßt sich das absolut Gute sichtbar vor Augen führen, wenn wir die Formen als eine Einheit auffassen, als das Eine, als den Einen Ahnherrn. (Vgl. auch Aristoteles, *Metaphysik* 988 a 10.)

Die platonische Idee des Guten ist praktisch leer. Sie gibt uns keinen Hinweis darauf, was im moralischen Sinn gut ist, d. h., was wir tun sollen. Wie insbesondere aus den Anm. 27 und 28 zu diesem Kapitel zu ersehen ist, bekommen wir nur zu hören, daß das Gute in der Welt der Formen oder Ideen zuhöchst steht, daß es eine Art Überidee ist, aus der die Ideen entspringen und aus der sie ihr Dasein erhalten. Das einzige, das sich aus dieser Bemerkung herleiten läßt, ist, daß das Gute sich nicht verändert, daß es als das Ursprüngliche den anderen Ideen vorausgeht und daher alt (vgl. Anm. 3 zu Kap. 4) und ein Ganzes ist; daß daher die unveränderlichen Dinge an ihm Anteil haben, d. h., daß das Gute das Bewahrende ist (vgl. Anm. 2 und 3 zu Kap. 4), das Alte, insbesondere die

alten Gesetze (vgl. Anm. 2 3 zu Kap. 4; den Absatz über den Platonismus in Anm. 7 zu Kap. 5; und Anm. 18 zu Kap. 7); und daß der Holismus gut ist (vgl. Anm. 21 zum vorliegenden Kap.). Damit werden wir aber praktisch wieder auf die totalitäre Moral zurückgeworfen (vgl. Kap. 6, Text zu Anm. 40/41).

Wenn der *siebente Brief* echt ist, dann liegt hier (314 b/c) eine weitere Behauptung des Inhalts vor, daß sich die Lehre vom Guten nicht formulieren läßt; denn Platon sagt von ihr: «Sie läßt sich nicht wie andere Objekte des Studiums in Worten ausdrücken.» (Vgl. auch Anm. 57 zu Kap. 10.)

Wieder war es Grote, der die Leerheit der platonischen Idee oder Form des Guten klar sah und kritisierte. Er fragt zuerst, was dieses Gute eigentlich sei und stellt hierauf fest (*Plato* III 241 f.): «Diese Frage wird gestellt ... Aber leider bleibt sie unbeantwortet ... Mit der Beschreibung des Bewußtseinszustandes anderer – sie ahnen ein wirklich Gutes ... tun alles, um es zu erhalten, aber verwirren sich selbst vergeblich beim Versuch, es zu ergreifen und seinen Charakter zu bestimmen – hat er (Platon) unbewußt seinen eigenen Geisteszustand beschrieben.» Es ist überraschend, wie wenig moderne Autoren Grotos hervorragende Platonkritik zur Kenntnis genommen haben.

Zu den Zitaten im nächsten Textabsatz vgl. (1): *Staat* 500 b–c; (2): a.a.O. 485 a/b. Diese Stelle ist von großem Interesse. Hier werden die Ausdrücke «Zeugung» und «Verfall»

zum erstmal in diesem halb-fachtechnischen Sinn verwendet (wie Adam in seiner Anmerkung zu 485 b 9 bestätigt). Die Stelle bezieht sich auf den allgemeinen Fluß der Dinge dieser Welt und auf die unveränderlichen Entitäten des Parmenides. Sie führt auch das Hauptargument zugunsten der Herrschaft der Philosophen ein. (Vgl. Anm. 26 [1] zu Kap. 3 und Anm. 2 [2] zu Kap. 4.) An der Stelle in den *Gesetzen* (689 c–d), in der Platon schildert, wie es durch «schlimmste Unwissenheit» zum «Verfall» (688 c) des dorischen Königreiches kam (nämlich durch Unwissenheit darüber, wie denen zu gehorchen sei, die von Natur aus zum Herrschen geboren sind; vgl. 689 b), erläutert er, was er unter Weisheit versteht: Nur diejenige Weisheit, die auf größte Einheit oder «Einstimmigkeit» («Eintönigkeit») abzielt, ermächtigt einen Menschen zur Herrschaft. Und der Ausdruck «Eintönigkeit» oder «Einstimmigkeit» wird *Staat* 591 b und d als die Harmonie der Ideen der Gerechtigkeit (d. h. des an seinem Platz Verharrens) und der Enthaltensamkeit (der Zufriedenheit mit diesem Platz) erklärt. Und damit sind wir wieder an unserem Ausgangspunkt angelangt.

303 : 33. *Ein Kritiker dieser Stelle bemerkte, er könne bei Platon auch nicht die geringste Spur einer Furcht vor unabhängigem Denken entdecken. Aber wir sollten uns daran erinnern, daß Platon auf der Zensur bestand (vgl. Anm. 40 und 41 zu Kap. 4), daß er im *Staat* höhere dialektische Studien für jedermann unterhalb von 50 Jahren verbot

(vgl. Anm. 19 bis 21 zu Kap. 7), ganz zu schweigen von den *Gesetzen* (vgl. Anm. 18, Kap. 7 und viele andere Stellen).*

304 : 34. Zum Problem der Priesterkaste vgl. *Timaios* 24 a. An einer Stelle, die deutlich auf den besten oder «ältesten» Staat des *Staates* anspielt, nimmt die Priesterkaste die Stelle der «Rasse der Philosophen» des *Staates* ein. Vgl. auch die Angriffe auf die Priester (und sogar auf die ägyptischen Priester), Magier und Schahmanen *Staatsmann* 290 c f.; vgl. weiter Anm. 57 zu Kap. 8 und Anm. 29 zu Kap. 4.

Adams Bemerkung, die im Text des übernächsten Absatzes zitiert wird, stammt aus seiner Anmerkung zu *Staat* 547 a 3 (die weiter oben im Text zu Anm. 43, Kap. 5 gebracht wurde).

307 : 35. Vgl. z. B. *Staat* 484 c, 500 e ff.

307 : 36. *Staat* 535 a/b. Alles, was Adam (vgl. seine Anm. zu 535 b 8) zudem Ausdruck sagt, den ich mit «furchteinflößend» übersetzt habe, unterstützt die geläufige Ansicht, daß er soviel wie «grimmig», «schrecklich», und das insbesondere im Sinn von «furchteinflößend» bedeutet. Adam schlägt «männlich» oder «robust» als Übersetzung vor («masculine» oder «virile»). Hier folgt er der allgemeinen Tendenz, die Aussagen Platons ab-zudämpfen. Lindsay übersetzt: «von.. . robusten Sitten» («of sturdy morals»).

307 : 37. A.a.O. 540 c; vgl. auch 500 c–d: «Der Philosoph selbst ... wird den Göttern gleich», und Anm. 12 zu Kap. 9, wo 540 c f. ausführlicher zitiert wird. – Es ist höchst interessant zu sehen, wie Platon im Verlauf seiner Argumente das parmenideische Eine zugunsten einer aristokratischen Hierarchie transformiert. Der Gegensatz *Einer–Viele* wird nicht beibehalten, sondern führt zu einer Gradabstufung: Die eine Idee – die wenigen, die ihr nahestehen – die einigen, mehreren, die ihre Helfer sind – die vielen, d. h. der Mob. (Diese Einteilung ist grundlegend für den *Staatsmann*.) Im Gegensatz dazu bewahrt der Monotheismus des Antisthenes den ursprünglichen eleatischen Gegensatz zwischen dem Einen (Gott) und den Vielen (die er aller Wahrscheinlichkeit nach wegen ihres gleichen Abstandes von Gott als Brüder betrachtete). – Antisthenes war, auf dem Wege über Zenons Einfluß auf Gorgias, durch Parmenides beeinflusst. Wahrscheinlich war er auch von Demokrit beeinflusst, der gelehrt hatte: «Der Weise gehört allen Ländern an, denn die Heimat einer großen Seele ist die ganze Welt.»

307 : 38. *Staat* 500 d.

308 : 39. Die Zitate stammen aus *Staat* 459 b ff.; vgl. auch Anm. 34 f. zu Kap. 4, insbesondere 40 [2] zu Kap. 5. Vgl. ferner die drei Gleichnisse des *Staatsmannes*, in denen der Herrscher 1. mit dem Hirten, 2. dem Arzt und schließlich 3. dem Weber verglichen wird, dessen Funktionen als die

eines Mannes erklärt werden, der die Charaktere durch geschicktes Züchten mischt und aufeinander abstimmt (310 b f.).

309 : 40. A.a.O. 460 a. Meine Behauptung, daß Platon dieses Gesetz für sehr wichtig hält, beruht auf der Tatsache, daß er es in der kurzen Zusammenfassung des *Staates* erwähnt, die er dem *Timaios* voranschickt (*Tim.* 18 d/e).

309 : 41. A.a.O. 460 b. Der Vorschlag wird «sogleich aufgenommen», nämlich in 468 c. Vgl. den Text zur nächsten Anm.

309 : 42. A.a.O. 468 c.

310 : 43. Zur Lehre von der platonischen *Zahl* und vom Sündenfall vgl. Anm. 13 und 52 zu diesem Kap. und Anm. 39/40 zu Kap. 5 und den Text.

310 : 44. *Staat* 473 c–e. Man beachte den Gegensatz zwischen der (göttlichen) *Ruhe* und dem *Übel*, d. h. der Veränderung in Form des Verfalls oder des Niedergangs. Zu dem hier als «Oligarchen» übersetzten Ausdruck vgl. das Ende von Anm. 57. Dieser Ausdruck bedeutet dasselbe wie «erbliche Aristokraten».

Die Wendung, die ich aus stilistischen Gründen eingeklammert habe, ist von Bedeutung, denn in ihr verlangt Platon die *Unterdrückung aller* «reinen» *Philosophen* (und

unphilosophischen Politiker). Eine mehr buchstäbliche Übersetzung würde lauten: «Während die vielen» (die) «Naturen» (besitzen), «die gegenwärtig nur zu einem von diesen beiden» (Geschäften) «hinneigen» (oder hintreiben), «mit Gewalt ausgeschlossen werden.» Adam gibt zu, daß der Sinn dieser Wendung besagt, daß «Platon sich weigert, die Beschäftigung mit dem reinen Wissen um des Wissens willen zu sanktionieren»; aber sein Vorschlag, den Sinn der letzten Worte durch eine Übersetzung wie «mit Gewalt daran gehindert werden, sich *ausschließlich* einem der beiden zu widmen» (Unterstreichungen von Adam; vgl. seine Anm. zu 473 d 24, Bd. I 330 seiner Ausgabe des *Staates*) zu mildern, findet keine Stütze im Original, sondern nur in seiner Tendenz, Platon zu idealisieren. Dasselbe gilt für Lindsays Übersetzung («werden mit Gewalt an diesem Benehmen gehindert»). – Wer ist es wohl, den Platon unterdrücken will? Ich bin der Ansicht, daß die «vielen», deren begrenzte oder unvollkommene Fähigkeiten oder «Naturen» Platon hier verdammt (so weit es sich um Philosophen handelt), mit den «vielen» identisch sind, «deren Naturen der Vollkommenheit ermangeln» (sie werden in *Staat* 495 d erwähnt), und auch mit den «vielen» (professionellen Philosophen), «deren Verderb unvermeidlich ist» (diese werden in 489 c erwähnt, vgl. auch 490 e/491 a); vgl. Anm. 47, 56, 59 zu diesem Kap. (und Anm. 23 zu Kap. 5). Der Angriff richtet sich daher einerseits gegen die «ungebildeten» demokratischen Politiker, andererseits höchstwahrscheinlich

gegen den Halb-Thrakier Antisthenes, den «ungebildeten Bastard», den Philosophen der Gleichheit; vgl. unten Anm. 47.

311 : 45. Kant, *Zum Ewigen Frieden*, zweiter Anhang (*Werke* hg. von Cassirer 1914 VI 456). Hervorhebungen von mir.

312 : 46. Vgl. z. B. Gomperz, *Griechische Denker* II 382, oder Lindsays Übersetzung des *Staates*. (Eine Kritik dieser Interpretationen findet sich unten Anm. p.)

312 : 47. Es muß zugegeben werden, daß Platons Einstellung zu Antisthenes ein in hohem Maße spekulatives Problem darstellt; dies ist natürlich mit dem Umstand eng verbunden, daß nur sehr wenige erstklassige Quellen über Antisthenes vorliegen. Sogar die alte stoische Tradition, nach der sich die kynische Schule (oder die kynische Bewegung) auf Antisthenes zurückverfolgen läßt, wird gegenwärtig oft in Frage gestellt (vgl. z. B. G. C. Fields *Plato* 1930 oder D. R. Dudley, *A History of Cynicism* 1937), wenn auch vielleicht aus nicht ganz ausreichenden Gründen (vgl. von Fritz' Besprechung des zuletzt erwähnten Buches in *Mind* XLVII 390). Angesichts dessen, was wir, insbesondere von Aristoteles, über Antisthenes wissen, erscheint es mir in hohem Grade wahrscheinlich, daß in Platons Schriften oft auf ihn angespielt wird. Antisthenes

war, abgesehen von Platon selbst, der einzige Teilnehmer an den Gesprächen des inneren sokratischen Kreises, der später in Athen Philosophie lehrte. Diese Tatsache allein würde es schon rechtfertigen, in Platons Werken nach Anspielungen auf Antisthenes zu suchen. Nun scheint es mir ziemlich wahrscheinlich, daß eine Reihe von Angriffen in den Schriften Platons, auf die zuerst Dümmler aufmerksam gemacht hat (insbesondere *Staat* 495 d/e – die Stelle wird weiter unten in Anm. 56 zu diesem Kap. erwähnt; *Staat* 535 e f., *Sophistes* 251 b–e), solche Anspielungen sind.

Es besteht eine unverkennbare Ähnlichkeit zwischen diesen Stellen und Aristoteles' spärlichen Angriffen auf Antisthenes – zumindest erscheint es mir so. Aristoteles, der den Namen des Antisthenes erwähnt, schildert ihn als einen Einfaltspinsel, und er redet von «solchen ungebildeten Leuten wie die Antistheneier» (vgl. Anm. 54 zu Kap. 1 des zweiten Bandes). Platon äußert sich an den erwähnten Stellen in ähnlicher Weise, aber schärfer. Die erste Stelle, an die ich denke, stammt aus *Sophistes* 251 b f., und sie stimmt mit der ersten, Stelle des Aristoteles sehr nahe überein. Wenn wir die zwei Stellen im *Staat* in Betracht ziehen, so müssen wir daran denken, daß Antisthenes der Tradition gemäß ein «Bastard» war (seine Mutter stammte aus dem barbarischen Thrakien) und daß er in dem für «Bastarden» reservierten athenischen Gymnasium lehrte. Nun findet sich in *Staat* 535 e f. (vgl. das Ende der Anm. 52 zu diesem Kap.) eine Bemerkung, die so spezifische Züge

trägt, daß sie gegen eine individuelle Person gerichtet sein muß. Platon spricht von «Leuten, die in der Philosophie herumpfuschen, ohne daß sie ein Gefühl ihrer eigenen Minderwertigkeit daran hindern würde», und er fordert, daß «die Niedriggeborenen» von solcher Tätigkeit «abgehalten werden sollten». Er nennt sie «unausgeglichen» (oder «schief» oder «hinkend») in ihrer Liebe zur Arbeit und in ihrer Einstellung zur Erholung. Und noch persönlicher werdend, spielt er auf einen Menschen mit «verkrüppelter Seele» an, der zwar die Wahrheit liebt (wie ein Sokratiker), der sie aber nie erringen kann, da er sich «in niedriger Unwissenheit wälzt» (wahrscheinlich deshalb, weil er die Formenlehre nicht annimmt); und er warnt die Stadt, diesem hinkenden «Bastard» und ähnlichen Leuten zu vertrauen. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß Antisthenes das Objekt dieses zweifellos persönlichen Angriffes ist. Das Zugeständnis, daß der Feind die Wahrheit liebt, scheint mir ein starkes Argument zu sein, da es ja in einem Angriff von höchster Schärfe auftritt. Wenn sich aber *diese* Stelle auf Antisthenes bezieht, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß eine sehr ähnliche Stelle sich ebenfalls auf ihn bezieht; ich denke an *Staat* 495 d/e, wo Platon sein Opfer wieder als an Seele und Körper entstellt und als verkrüppelt beschreibt. Er unterstreicht hier, daß dieser Gegenstand seiner Verachtung, trotz seines Bestrebens, ein Philosoph zu sein, so verdorben sei, daß er sich nicht einmal schäme, niedrige («banausische»; vgl. Anm. 4 zu Kap. 1 des zweiten Bandes) manuelle Arbeit zu verrichten.

Nun wissen wir von Antisthenes, daß er manuelle Arbeit empfahl, sie hoch einschätzte (zur Haltung des Sokrates vgl. Xenophon, *Memorabilien* II 7, 10) und daß er selbst seine Lehren in der Tat befolgte: ein weiteres starkes Argument dafür, daß der Mann mit der verkrüppelten Seele Antisthenes ist. An der gleichen Stelle (*Staat* 495 d) findet sich auch eine Bemerkung über «die vielen, deren Naturen unvollkommen sind» und die dennoch nach der Philosophie verlangen. Diese Bemerkung scheint sich auf dieselbe Gruppe (die «Antistheneier» des Aristoteles) der «vielen Naturen» zu beziehen, deren Unterdrückung in *Staat* 473 c–e verlangt wird (die Stelle wird in Anm. 44 zu diesem Kap. diskutiert). – Vgl. auch *Staat* 489 c. Die Stelle wird in Anm. 59 und 56 zu diesem Kap. erwähnt werden.

312 : 48. Wir wissen (von Cicero, *De Natura Deorum*, und Philodem, *De Pietate*), daß Antisthenes ein Monotheist war; und die Weise, in der er seinem Monotheismus Ausdruck verlieh («Der Natur gemäß», d. h. in Wahrheit gibt es nur einen Gott, obgleich «der Übereinkunft nach» viele Götter existieren), zeigt, daß er an den Gegensatz *Natur-Übereinkunft* dachte, der sich, im Denken eines früheren Mitglieds der Schule des Gorgias und eines Zeitgenossen des Alkidamas und Lykophon (vgl. Anm. 13 zu Kap. 55), mit der *Gleichberechtigungslehre* verbunden haben muß.

Dies allein rechtfertigt natürlich noch nicht den Schluß, daß der Halbbarbar Antisthenes die Brüderlichkeit der

Griechen und der Barbaren lehrte. Doch scheint es mir sehr wahrscheinlich, daß er es tat.

W. W. Tarn (*Alexander the Great and the Unity of Mankind*; vgl. Anm. 13 [2] zu Kap. 5) hat – wie ich glaube, mit Erfolg – zu zeigen versucht, daß sich die Idee von der Einheit der Menschen zumindest bis auf Alexander den Großen zurückverfolgen läßt. Es scheint mir, daß wir sie mit ähnlichen Argumenten noch weiter zurückverfolgen können – bis auf Diogenes, Antisthenes, und sogar bis auf Sokrates und die «Große Generation» des perikleischen Zeitalters (vgl. Anm. 27 zu Kap. 10 und Text). Dies ist auch ohne Betrachtung von Details wahrscheinlich genug; denn man kann wohl erwarten, daß eine kosmopolitische Idee als ein Korollar von imperialistischen Tendenzen auftritt, wie es die Tendenzen des perikleischen Zeitalters waren (vgl. *Staat* 494c/d, erwähnt in Anm. 50 [5] zu diesem Kapitel, und der *Erste Alkibiades* 105 b ff.; siehe auch Text zu Anm. 9–22, 36, 47 zu Kap. 10). Und dies ist besonders wahrscheinlich, wenn es gleichzeitig auch andere gleichheitliche Strömungen gibt. Ich habe nicht die Absicht, die Bedeutung der Taten Alexanders zu verkleinern; seine Ideen scheinen mir aber in gewisser Weise eine Renaissance einiger der besten Ideen des athenischen Imperialismus des 5. Jahrhunderts zu sein.

Zu den Details übergehend sei zuerst erwähnt, daß es gute Gründe für die Annahme gibt, daß das Problem der Gleichberechtigung zumindest in der Zeit Platons (und Aristoteles') klar in Verbindung mit zwei völlig

analogen Unterscheidungen gesehen wurde – mit der Unterscheidung zwischen *Griechen und Barbaren* auf der einen Seite und mit der Unterscheidung zwischen *Herren (oder Freien) und Sklaven* auf der anderen; vgl. dazu Anm. 13 zu Kap. 5. Wir besitzen nun sehr gute Gründe für die Annahme, daß die Athenische Bewegung gegen die Sklaverei im 5. Jahrhundert nicht auf wenige Intellektuelle, wie etwa Euripides, Alkidamas, Lykophon, Antiphon, Hippias usw. beschränkt war, sondern daß sie einen beträchtlichen praktischen Erfolg hatte. Die Gründe für diese Annahme finden wir in dem einmütigen Bericht der Feinde der athenischen Demokratie (insbesondere im «Alten Oligarchen», bei Platon, Aristoteles; vgl. Anm.17, 18 und 29 zu Kap. 4 sowie 36 zu Kap. 10).

Wenn wir nun die – zugegebenermaßen spärlichen – Zeugnisse für die Existenz des *Kosmopolitismus* in diesem Licht betrachten, so erscheinen sie meiner Meinung nach beweiskräftig genug – vorausgesetzt, daß wir die Angriffe der Feinde dieser Bewegung unter die Zeugnisse einschließen. Mit anderen Worten: Wir müssen die Angriffe des alten Oligarchen, die Angriffe Platons und die Angriffe des Aristoteles gegen die humanitäre Bewegung voll ausnützen, wenn wir die wirkliche Bedeutung dieser Bewegung richtig einschätzen wollen. So greift der alte Oligarch (2,7) Athen wegen seiner eklektischen kosmopolitischen Lebensweise an. Platons Angriffe auf kosmopolitische und verwandte Tendenzen sind zwar nicht sehr zahlreich, aber dennoch von besonderem Wert. (Ich denke an Stellen wie

Staat 562 e/,563a – «die eingewohnten Bürger, die angesehenen Fremden und die zugewanderten Fremden aus anderen Ländern – alle sind sie einander gleich» –, eine Stelle, die mit der ironischen Beschreibung im *Menexenos* 245 c–d zu vergleichen ist, wo Platon Athen wegen seiner kompromißlosen Abscheu vor den Barbaren in sarkastischer Weise lobt; *Staat* 494 c/d und natürlich *Staat* 469 b–471 c sind in diesem Zusammenhang ebenfalls in Betracht zu ziehen. Siehe auch das Ende von Anm. 19 zu Kap. 6.) So sehr ich die Analyse Tarns bewundere, so glaube ich doch nicht, daß er den verschiedenen überlieferten Aussagen über diese Bewegung des 5. Jahrhunderts völlig gerecht wird. Ich erinnere z. B. an Antiphon (vgl. Anm. 6, Seite 149 von Tarns Aufsatz) oder an Euripides, Hippias oder Demokrit (vgl. Anm. 29 zu Kap. 10); oder an Diogenes (150, Anm. 12) und Antisthenes. Ich glaube nicht, daß Antiphon nur die biologische Verwandtschaft zwischen den Menschen hervorheben wollte, denn er war zweifellos ein Sozialreformer, und «von Natur aus» bedeutete für ihn soviel wie «in Wahrheit». Es scheint mir daher praktisch festzustehen, daß er die Unterscheidung zwischen Griechen und Barbaren als fiktiv angegriffen hat. Tarn bemerkt zu einem Fragment des Euripides, in dem zu lesen steht, daß ein edler Mensch die Welt durchstreifen kann wie ein Adler die Lüfte, er «hätte gewußt, daß ein Adler eine dauernde Heimstätte im Gebirge besitzt»; aber diese Bemerkung wird dem Fragment nicht völlig gerecht; denn um ein Weltbürger zu sein, braucht man seine dauernde

Wohnstätte nicht aufzugeben. Im Lichte all dieser Zeugnisse sehe ich nicht ein, warum es rein «negativ» gemeint gewesen sein sollte, wenn Diogenes auf die Frage «woher stammst du» zur Antwort gab, er sei ein Kosmopolit, ein Bürger der ganzen Welt – insbesondere, wenn wir in Betracht ziehen, daß dem Sokrates eine ähnliche Antwort zugeschrieben wird («Ich bin ein Mann der Welt») und daß wir dasselbe bei Demokrit lesen («Der Weise gehört allen Ländern an, denn die Heimat einer großen Seele ist die ganze Welt»; vgl. Diels fr. 247; Echtheit wird von Tarn und Diels in Frage gestellt).

Der Monotheismus des Antisthenes muß gleichfalls in diesem Zusammenhang gesehen werden. Es besteht kein Zweifel, daß er nicht von der jüdischen (d. h. stammesgebundenen und ausschließlichen) Art war. (Wenn die Erzählung des *Diog. Laert.* VI 13 wahr ist, nach der Antisthenes im Kynosarges, dem Gymnasium für «Bastards» oder «Mischlinge», lehrte, dann muß er seine eigene barbarische Herkunft absichtlich betont haben.) Tarn befindet sich sicher im Recht, wenn er darauf verweist (145), daß der Monotheismus Alexanders mit seiner Idee von der Einheit der Menschheit verbunden war. Aber dasselbe gilt von den kynischen Ideen, die, wie mir scheint. (vgl. Anm. 47), von Antisthenes und auf diese Weise von Sokrates beeinflusst gewesen sind. (Vgl. insbesondere das Zeugnis des Cicero, *Tuscul.* V 37, und des Epiktet, I 9, 1 mit D. L., VI 2, 63–71; weiter *Gorgias* 492 e mit D.L. VI 105. Siehe auch Epiktet III 22 und 24.)

Angesichts all dessen scheint es nicht sehr unwahrscheinlich, daß Alexander (der, wie Tarn andeutet, von seinem Lehrer Aristoteles nicht besonders beeindruckt war) von den Ideen des Diogenes stark beeindruckt und angeregt wurde (wie ja auch die Tradition zu berichten weiß); und die Ideen, die ihn beeindruckten, werden dem Geist und der Tradition der Gleichberechtigungsidee entsprochen haben.

312 : 49. Vgl. *Staat* 469 b–471, insbesondere 470b–d und 469 b/c. Hier finden wir in der Tat die Spur einer Art Einführung eines neuen ethischen Ganzen, das umfassender ist als der Stadtstaat – nämlich der Einheit der hellenischen Überlegenheit. Wie zu erwarten (vgl. die nächste Anmerkung [1] [b]), äußert sich Platon über diesen Punkt mit gewisser Ausführlichkeit. (Cornford gibt den Sinn dieser Stelle trefflich wieder, wenn er sie dahin zusammenfaßt, daß Platon «keinerlei humanitäre Sympathien hegt, die sich über die Grenzen von Hellas hinaus erstrecken»; vgl. *The Republic of Plato* 1941 165.

312 : 50. In dieser Anmerkung werden weitere Argumente zur Interpretation von *Staat* 473 e und zum *Problem der humanitären Haltung Platons* im Zusammenhang vorgetragen. Ich möchte hier meinem Kollegen Prof. H. D. Broadhead danken, dessen Kritik mir bei der Vervollständigung und Klärung meines Arguments sehr von Nutzen war.

[1] Der Gegensatz und der Vergleich zwischen dem

Individuum und «dem Ganzen» ist ein Gegenstand, der von Platon immer wieder behandelt wird, (Vgl. die methodologischen Bemerkungen *Staat* 368 e, 445 c, 577 c und Anm. 32 zu Kap. 5.) Die Einführung eines neuen Ganzen, das sogar umfassender ist als der Staat – nämlich die Menschheit – wäre für einen Holisten ein höchst wichtiger Schritt; ein solcher Schritt wäre (a) einer Vorbereitung bedürftig und (b) einer weiteren Entwicklung. Aber (a) statt einer Vorbereitung finden wir die oben erwähnte Stelle über den Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren (*Staat* 469 b–471 c); und (b) statt einer weiteren Entwicklung finden wir nur, daß der sowieso mehrdeutige Ausdruck «Rasse der Menschen» ausdrücklich zurückgezogen wird. Erstens steht unmittelbar nach der hier betrachteten Schlüsselstelle, d. h. der Stelle vom königlichen Philosophen (*Staat* 473 d/e), eine Paraphrase des zweifelhaften Ausdrucks, die die Form einer Zusammenfassung oder einer abschließenden Bemerkung zur ganzen Rede hat; und in dieser Paraphrase ersetzt Platons Grundgegensatz – der Gegensatz zwischen dem *Staat* und dem *Individuum* – den Gegensatz zwischen dem *Staat* und der *menschlichen Rasse*. Die Paraphrase lautet folgendermaßen: «Und keine andere Verfassung kann einen Zustand der Glückseligkeit herbeiführen, weder in *privaten* Dingen noch in denen des *Staates*.» Zweitens finden wir ein ähnliches Resultat, wenn wir die sechs Wiederholungen oder Variationen dieser Schlüsselstelle (nämlich 487 c, 499 b, 500 e, 501 e, 536 a–b – sie

werden in Anm. 52 näher diskutiert werden – und die Zusammenfassung 540 d/e mit dem Zusatz von 541 b) – analysieren. In zweien von ihnen (487 e, 500 e) wird nur der Staat erwähnt; in allen übrigen ersetzt Platons Grundgegensatz zwischen dem *Staat* und dem *Individuum* wieder den Gegensatz zwischen dem *Staat* und der *Rasse der Menschen*. Nirgends wird weiter auf die angeblich platonische Idee angespielt, daß nur die Herrschaft der Weisen, die Sophokratie, zur Rettung der leidenden *Staaten* und darüber hinaus zur Rettung der gesamten leidenden *Menschheit* geeignet sei. – Daraus scheint mir nun klar hervorzugehen, daß Platon an allen erwähnten Stellen nur seinen Grundgegensatz im Sinn hatte (ohne daß er jedoch den Wunsch gehegt hätte, ihm in diesem Zusammenhang irgendeine besonders hervorragende Funktion zuzuschreiben); und dies wahrscheinlich in dem Sinn, daß nur die Sophokratie zur Festigkeit und zum Glück führen kann: zur göttlichen Ruhe des *Staates* sowie auch aller seiner *individuellen Bürger und ihrer Nachkommenschaft* (in der sonst das Übel heranwachsen muß – das Übel der Degeneration).

[2] Der Ausdruck «menschlich» («anthropinos») wird von Platon in der Regel entweder im Gegensatz zu «göttlich» (und, dementsprechend, manchmal in einem leicht herabsetzenden Sinn – besonders wenn die Beschränkung des menschlichen Wissens oder der menschlichen Kunst hervorgehoben werden soll; vgl. *Timaios* 29 c/d; 77 a, oder *Sophistes* 266 c, 268 d, oder

Gesetze 691 e f., 854 a) oder in einem *zoologischen* Sinn gebraucht, im Gegensatz, oder unter Bezugnahme auf Tiere, z. B. Adler. Außer in den frühen sokratischen Dialogen (bezüglich einer weiteren Ausnahme siehe diese Anmerkung, [6]) konnte ich nirgends einen humanitären Sinn dieses Ausdrucks (oder des Ausdrucks «Mensch») feststellen, d. h. einen Sinn, der etwa die Unterschiede zwischen Nationen, Rassen oder Klassen Übersteigendes andeuten würde. Selbst ein «geistiger» Sinn des Ausdrucks «menschlich» ist selten. (Ich denke hier an Stellen wie *Gesetze* 737 b: «eine schon kaum mehr menschenmögliche Dummheit».) Die extrem nationalistischen und antihumanitären Ansichten von Fichte und Spengler (vgl. Kap. 2 des zweiten Bandes, Text zu Anm. 79) gründen sich bloß auf den platonischen Sprachgebrauch, der das Wort «menschlich» als eine zoologische Kategorie verwendet und nicht als eine moralische Kategorie. Hier ist eine Anzahl von Stellen, an denen das Wort so oder ähnlich verwendet wird: *Staat* 365 d; 486 a; 459 b/c; 514 b; 522 c; 606 e f. (wo Homer als ein Erklärer von menschlichen Geschehnissen dem Sänger von Hymnen an die Götter gegenübergestellt wird); 620b. – *Phaidon* 82. – *Kratylos* 392 b. – *Parmenides* 134 e, *Theaitetos* 107 b, *Kriton* 46 e, *Protagoras* 344 c, *Staatsmann* 274 d (der Hirte der menschlichen Herde, der ein Gott ist, nicht ein Mensch), *Gesetze* 673 d; 688 d; 737 b (890 ist vielleicht ein anderes Beispiel einer herabsetzenden Verwendungsweise – «die Menschen»

scheint hier eine ähnliche Bedeutung zu haben wie sonst «die Vielen»).

[3] Es ist natürlich wahr, daß Platon eine *Form oder Idee des Menschen* annimmt; es ist aber ein Irrtum, wenn man glaubt, daß diese Idee das allen Menschen Gemeinsame repräsentiert; sie ist vielmehr das aristokratische Ideal eines stolzen Übergriechen; und darauf beruht der Glauben – nicht an die Brüderlichkeit der Menschen – sondern an eine Hierarchie der aristokratischen und der sklavischen «Naturen», deren Rangordnung von ihrer größeren oder geringeren Ähnlichkeit mit dem Original bedingt ist, mit dem Urvater der menschlichen Rasse. (Die Griechen sind ihm ähnlicher als irgendeine andere Rasse.) Daher «haben nur sehr wenige Menschen an der Weisheit der Götter Anteil» (*Tim.* 51 a; vgl. Aristoteles, im Text zu Anm. 3, Kap. 1 des zweiten Bandes).

[4] Die «Stadt am Himmel» (*Staat* 592 b) und ihre Bürger sind, wie Adam mit Recht festgestellt hat, nicht griechisch; daraus folgt jedoch nicht, daß sie, wie er denkt (Anm. zu 470 e 30 und andere Stellen), der «Menschheit» angehören; im Gegenteil: sie sind superexklusiv, supergriechisch (sie stehen «über» dem griechischen Staat von 470 e ff.) – von den Barbaren mehr denn je entfernt. (Diese Bemerkung schließt nicht aus, daß die Idee der himmlischen Stadt – wie die Ideen des himmlischen Löwen und anderer Sternbilder – vielleicht orientalischen Ursprungs ist.)

[5] Es sei schließlich erwähnt, daß die Stelle 499 c/d den Unterschied zwischen Griechen und Barbaren

keineswegs aufhebt, ebensowenig wie den Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Platon versucht hier nur, eine raumzeitliche Verallgemeinerung mit drastischen Mitteln auszudrücken; er will nicht mehr sagen als: «Wenn sich zu einer beliebigen Zeit oder an einer beliebigen Stelle» (wir können hinzufügen: sogar an einem so äußerst unwahrscheinlichen Ort wie in einem barbarischen Land) «so etwas ereignen würde, dann ...» Die Bemerkung in *Staat* 494 c/d drückt ein ähnliches, wenn auch stärkeres Gefühl aus: Das Gefühl, einem Gedanken zu begegnen, der sich der Absurdität nähert, ein Gefühl, das hier durch die Hoffnung des Alkibiades auf ein Universalreich von Griechen und Fremden erweckt wird. (Ich stimme hier mit den Ansichten von Field [*Plato and His Contemporaries* 130, Anm. 1] und von Tarn überein; vgl. Anm. 13 [2] zu Kap. 5.)

Ich fasse zusammen: Ich kann nichts finden als Feindseligkeit gegen die humanitäre Idee einer Einheit der Menschheit, die Rassen und Klassen transzendiert; und ich glaube, daß die Interpreten, die zu dem entgegengesetzten Ergebnis kommen, Platon idealisieren (vgl. Anm. 3 zu Kap. 6 und die entsprechende Textstelle) und das Bindeglied zwischen seiner aristokratischen und antihumanitären Exklusivität und seiner Ideenlehre übersehen. Vgl. auch dieses Kapitel, Anm. 51, 52, 57.

* [6] Meines Wissens nach gibt es nur eine einzige echte Ausnahme, eine Stelle, die in offenkundigem Gegensatz zu all dem steht. An einer Stelle (*Theaitetos* 174 e f.), die

bestimmt ist, die Weitherzigkeit und die universalistische Einstellung des Philosophen zu illustrieren, lesen wir: «Jeder Mensch hat zahllose Vorfahren, und unter ihnen sind auf alle Fälle Reiche und Arme, Könige und Sklaven, Barbaren und Griechen.» Es ist mir nicht klar, wie diese ganz vereinzelt, aber hochinteressante und zweifellos humanitäre Stelle – der Nachdruck, der hier auf den Parallelismus Herr–Sklave, Grieche–Barbar gelegt wird, erinnert an all die Theorien, die Platon sonst bekämpft – mit den übrigen Ansichten Platons in Übereinstimmung gebracht werden kann. Vielleicht ist die Stelle sokratisch – wie so viele Stellen im *Gorgias*; und vielleicht ist der *Theaitetos* im Gegensatz zur üblichen Annahme, früher anzusetzen als der *Staat*.*

313 : 51. Die Anspielung bezieht sich, wie ich glaube, auf zwei Stellen des Mythos von der *Zahl*, wo sich Platon (durch den Ausdruck «eure Rasse») auf die Rasse der Menschen bezieht: «Was eure eigene Rasse betrifft» (546 a/b; vgl. Anm. 39 zu Kap. 5 und Text) und «Überprüfen der Metalle in euren Rassen» (546 d/e f.; vgl. Anm. 39 und 40 zu Kap. 5 und die nächste Stelle).

Vgl. auch die Argumente in Anm. 52 zu diesem Kap., die eine «Brücke» zwischen den zwei Stellen, der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen und dem Mythos von der *Zahl* betreffen.

313 : 52. *Staat* 546 d/e f. Die hier zitierte Stelle ist ein Teil des Mythos von der *Zahl* und vom Sündenfall der Menschen, 546 a– 547 a, der im Text zu Anm. 39/40 von Kap. 5 zitiert wird; vgl. auch Anm. 13 und 43 zum vorliegenden Kapitel.

– Meine Behauptung (vgl. den Text zur vorhergehenden Anmerkung), daß sich in der Bemerkung der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen, *Staat* 473 e (vgl. Anm. 44 und 50 zu diesem Kap.), der Mythos von der *Zahl* ankündigt, wird durch die Beobachtung bekräftigt, daß es zwischen den beiden Stellen gleichsam eine Brücke gibt. Der Mythos von der *Zahl* wirft in *Staat* 536 a/b zweifellos seinen Schatten voraus; andererseits ist diese Stelle gewissermaßen die Umkehrung (und damit eine Variation) der Stelle vom königlichen Philosophen; denn im Grunde wird hier behauptet, daß sich das Schlimmste ereignen müsse, wenn die unrichtigen Leute zum Herrschen ausgewählt werden; gegen das Ende treffen wir sogar auf eine direkte Reminiszenz an die «Flut des Gelächters»: «Wenn wir Menschen anderer Art auswählen ... dann werden wir die Philosophie wiederum einer Flut von Hohngelächter aussetzen.» Diese klare Reminiszenz ist, wie ich glaube, eine Andeutung dafür, daß Platon sich des Charakters der Stelle bewußt war (die gleichsam vom Ende der Stelle 473 c–e auf ihren Beginn zu fortschreitet): Sie zeigt, was sich ereignen muß, wenn der Rat vernachlässigt wird, den Platon in der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen erteilt. Nun läßt sich diese «Umkehrung» (536 a/b) als eine Brücke zwischen der «Schlüsselstelle» (473 e) und der

Stelle von der *Zahl* (546 a ff.) beschreiben, denn sie enthält mehrere unzweideutige Hinweise auf die Rassenlehre und kündigt damit jene Wendung in der Stelle von der *Zahl* an, der diese Anmerkung angefügt ist. (Das kann als ein zusätzlicher Beweis dafür aufgefaßt werden, daß Platon bei der Niederschrift der Schlüsselstelle vom königlichen Philosophen an die Rassenlehre dachte und auch auf sie anspielte.) Ich zitiere nun den Beginn der «Umkehrung» (536 a/b): «Wir müssen sorgfältig zwischen dem Echtgeborenen und dem Bastard unterscheiden. Denn wenn ein Individuum oder eine Stadt nicht weiß, wie sie sich zu solchen Dingen zu verhalten hat, dann wird sie in aller Unschuld die Dienste der unausgeglichenen (oder der hinkenden) Bastarde in jeder Form annehmen und sie vielleicht als Freunde begrüßen oder sogar als Herrscher.» (Vgl. auch Anm. 47 zu diesem Kap.)

Einen Versuch, zu erklären, warum sich Platon so sehr für die Probleme des rassischen Verfalls und der rassischen Aufzucht interessierte, findet man im Text zu Anm.6, 7, 63, Kap. 10; vgl. auch Anm. 39 [3] und 40 [2] zu Kap. 5.

*Zur Stelle über Kodros, den Märtyrer, die im nächsten Absatz des Textes zitiert wird, vgl. *Gastmahl* 208 d (diese Stelle wird in Anm. 4 zu Kap. 3 ausführlicher zitiert). – R.Eisler (*Caucasia* V 1928 129, Anm. 237) meint, daß «Kodros» ein vorhellenisches Wort für «König» sei. Das würde die Tradition vom autochthonen Charakter des athenischen Adels unterstützen. (Vgl. Anm. 11 [2] zu diesem Kapitel.)*

315 : 53. A. E. Taylor, *Plato* (1908, 1914) 122 f. Ich stimme mit dieser interessanten Stelle überein, soweit sie im Text zitiert ist. Ich habe jedoch hinter dem Wort «Athener» das Wort «Patriot» ausgelassen, da ich diese Charakterisierung Platons *in dem Sinne, in dem sie Taylor versteht*, nicht für ganz richtig halte. Zu Platons «Patriotismus» vgl. den Text zu Anm. 14–18 in Kap. 4. Zum Ausdruck «Patriotismus» und «Vaterstaat» vgl. Anm. 23 bis 26 und 45 zu Kap. 10.

315 : 54. *Staat* 494 b: «Aber wird sich nicht ein Mensch dieser Art in allen Dingen als der Beste erweisen von Kindheit an?»

315 : 55. A.a.O. 496 c: «Von meinen eigenen geistigen dämonischen Stimmen möchte ich nicht sprechen.»

316 : 56. Vgl. damit, was Adam in seiner Ausgabe des *Staates* (Anm. zu 495 d 23 und 495 e 31) sagt, sowie meine Anm. 47 zum vorliegenden Kapitel. (Vgl. auch Anm. 59 zu diesem Kapitel.)

316 : 57. *Staat* 496 c–d; vgl. *Siebenter Brief* 325 d. (Zur zitierten Stelle bemerkt Barker, *Greek Political Theory* I 107, Anm. 2, es sei möglich, «daß Platon an die Kyniker denkt». Ich halte diese Vermutung für nicht sehr glücklich. Die Stelle bezieht sich sicher nicht auf Antisthenes; und Diogenes, den Barker wohl im Auge hat, war wohl

kaum berühmt, zu der Zeit, zu der sie geschrieben wurde; ganz abgesehen davon, daß sich Platon auf ihn kaum in dieser Weise bezogen hätte.)

[1] Dieselbe Stelle des *Staates* enthält etwas früher eine andere Bemerkung, die vielleicht auf Platon selbst hinweist. Platon spricht von der kleinen Gruppe der Würdigen und von denen, die ihr angehören; dabei erwähnt er «einen vornehm Geborenen und wohlgebildeten Charakter, der durch Flucht gerettet wurde» (oder «durch Verbannung»; gerettet, das heißt vom Schicksal des Alkibiades, der, durch Schmeicheleien verleitet, der sokratischen Philosophie untreu wurde). Adam ist der Ansicht (Anm. zu 496 b 9), daß «Platon wohl kaum verbannt worden sei»; aber die Flucht nach Megara, zusammen mit anderen Schülern des Sokrates nach dem Tod ihres Meisters mag als einer der Wendepunkte seines Lebens wohl einen hervorragenden Platz in Platons Gedächtnis eingenommen haben. Die Stelle kann sich kaum auf Dion beziehen, denn dieser war etwa 40 Jahre, als er ins Exil ging, und hatte damit das kritische jugendliche Alter schon weit überschritten; außerdem bestand in seinem Fall nicht, wie im Falle Platons, eine Parallele zu dem Gefährten des Sokrates, Alkibiades (ganz abgesehen davon, daß Platon sich der Verbannung Dions widersetzt hatte und daß er versucht hatte, ihre Aufhebung herbeizuführen). Wenn wir aber die Stelle als einen Hinweis auf Platon selbst deuten, dann müssen wir dasselbe auch von 502 a annehmen: «Wer

wird wohl an der Möglichkeit zweifeln, daß Könige und Aristokraten einen Abkömmling haben können, der ein geborener Philosoph ist?»; denn die Fortsetzung jener Stelle ist der vorhergehenden so ähnlich, daß es scheint, daß sich beide auf denselben «vornehmen Charakter» beziehen. Diese Deutung von 502 a ist auch an und für sich wahrscheinlich, denn wir müssen uns daran erinnern, daß Platon seinen Familienstolz immer offen einbekannte, so etwa in der Eulogie auf seinen Vater und auf seine Brüder, die er «göttlich» nennt. (*Staat* 368 a; Adam hält dies für eine ironische Bemerkung; ich kann dem nicht zustimmen; vgl. auch die Bemerkung über Platons vorgeblichen Vorfahren Kodros im *Gastmahl* 208 d, zusammen mit seiner vermuteten Abkunft von den Stammeskönigen Attikas.) Wenn man diese Deutung annimmt, dann muß man auch den Hinweis (499 b–c) auf «Herrscher, Könige oder ihre Söhne», der ausgezeichnet auf Platon selbst paßt (er war nicht nur ein Kodride, sondern auch ein Abkömmling des «Herrschers» Dropides), im gleichen Licht betrachten, d. h. als eine Vorbereitung auf 502 a. Dies würde aber noch ein ganz anderes Rätsel lösen. Ich denke an 499 b und 502 a. Eine Deutung dieser Stellen als Versuche, dem jüngeren Dionysios zu schmeicheln, ist schwer vertretbar, wenn nicht unmöglich; denn eine solche Deutung ließe sich mit der unverhüllten Heftigkeit und dem zugestandenermaßen (576 a) persönlichen Hintergrund der Angriffe Platons (572–580) auf Dionysios den Älteren kaum

vereinbaren. Es ist wichtig festzustellen, daß Platon an allein drei Stellen (473 d, 499 b, 502 a) von erblichen Königreichen (die er den Tyranneien so entschieden entgegenstellt) spricht sowie von «Dynastien»; aber wir wissen aus der *Politik* des Aristoteles, 1292 b 2 (vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* V 56) und 1293 a 11, daß «Dynastien» erbliche oligarchische Familien sind, also nicht so sehr die Familien eines Tyrannen, wie etwa des Dionysios, als vielmehr Familien, die wir heutzutage *aristokratische* nennen, wie etwa Platons eigene Familie, Die Darstellung des Aristoteles wird von Thukydides (IV 78) und Xenophon, *Hellenica* V 4, 46 bestätigt. (Diese Argumente richten sich gegen die zweite Bemerkung Adams zu *Staat* 499 b 13.) Vgl. auch Anm. 4 zu Kap. 3.

*[2] Eine andere wichtige Stelle, die einen aufschlußreichen Selbsthinweis enthält, findet sich im *Staatsmann*. Hier wird angenommen, daß das *Wissen* oder die *Wissenschaft* das wesentliche Merkmal des königlichen Staatsmannes sei (258 b, 292 c), was wieder zu einer Verteidigung der Sophokratie führt: «Die einzig wahre Regierung ist die, in der die Herrscher gelehrte Wissenschaftler sind» (293 c). Und Platon beweist dann, daß «ein Mann, der die königliche Wissenschaft besitzt, *ganz gleich, ob er nun regiert oder nicht*, als königlich anerkannt werden müsse, wie unsere Darlegung zeigt» (292 c/ 293 a). Aber Platon hat bestimmt den Besitz der königlichen Wissenschaft für sich in Anspruch genommen; dementsprechend hat diese Stelle unzweideutig zur Folge, daß er

sich für «einen Mann» hielt, «der als königlich anerkannt werden muß». Diese aufschlußreiche Stelle darf bei keinem Versuch einer Deutung des *Staates* vernachlässigt werden, (Die königliche Wissenschaft ist natürlich wieder die Wissenschaft des romantischen Erziehers und Züchters einer Herrenklasse, die das Gewebe schaffen muß, das die übrigen Klassen – die Sklaven, die Arbeiter, Beamten usw. (289 c ff) – zusammenhält. Die Aufgabe der königlichen Wissenschaft besteht somit darin, «die Charaktere besonnener und tapferer Männer, sobald sie einmal versammelt sind, durch königliche Kunst zu einem Gemeinschaftsleben voll Einmütigkeit und Freundschaft zu verweben». Vgl. auch Anm. 40 [2] zu Kap. 5; 29 zu Kap. 4; 34 zu Kap. 8.)*

316 : 58. An einer berühmten Stelle des *Phaidon* (89 d) warnt Sokrates vor der Misanthropie oder dem Menschenhaß (den er mit der Misologie oder dem Haß rationaler Argumente vergleicht). Vgl. auch Anm. 28 und 56 zu Kap. 10 und Anm. 9 zu Kap. 7.

Das nächste Zitat in diesem Absatz ist *Staat* 489 b/c entnommen. – Die Verbindung mit den vorhergehenden Stellen ist klarer, wenn die ganze Stelle von 488 bis 489 in Betracht gezogen wird, insbesondere der Angriff (in 489 e) auf die «vielen» Philosophen, deren Verderb unvermeidlich ist, d. h. auf dieselben «vielen» und «unvollkommenen Naturen», deren Unterdrückung in Anm. 44 und 47 zu diesem Kapitel diskutiert wird.

Eine Andeutung dafür, daß Platon einmal davon geträumt hatte, der Philosophenkönig und der Retter Athens zu werden, läßt sich, wie ich glaube, in *Gesetze* 704 a–707 c finden, wo Platon die moralischen Gefahren der See, der Seefahrt, des Handels und des Imperialismus zu zeigen versucht. (Vgl. Aristoteles, *Pol.* 1326 b–1327 a und meine Anm. 9–22 und 36 zu Kap. 10 und Text.)

Vgl. insbesondere *Gesetze* 704 d: «Sollte die Stadt an der Küste liegen und mit natürlichen Häfen wohl versehen sein ..., dann braucht sie einen mächtigen Retter und, in der Tat, einen übermenschlichen Gesetzgeber, um der Veränderlichkeit und der Entartung zu entrinnen.» Liest sich diese Stelle nicht so, als hätte Platon zeigen wollen, daß sein Versagen in Athen den übermenschlichen Schwierigkeiten zuzuschreiben war, die sich aus der Geographie des Ortes ergaben? (Aber allen diesen Enttäuschungen zum Trotz – vgl. Anm. 25 zu Kap. 7 – glaubt Platon noch immer an die Methode, einen Tyrannen für seine Sache zu gewinnen; vgl. *Gesetze* 710 c/d; diese Stelle wird im Text zu Anm. 24 zu Kap. 4 zitiert.)

317 : 59. Es gibt eine Stelle (sie beginnt *Staat* 498 d/e; vgl. Anm. 12 zu Kap. 9), an der Platon sogar seiner Hoffnung Ausdruck gibt, daß die «Vielen» ihren Sinn ändern und die Philosophen als Herrscher anerkennen würden, sobald sie nur (vielleicht aus dem *Staat*?) gelernt hätten, zwischen dem echten und dem Pseudophilosophen zu unterscheiden.

Zu den beiden letzten Zeilen des Textabsatzes vgl. *Staat* 473 e–474 a und 517 a/b.

318 : 60. Manchmal sind solche Träume sogar offen eingestanden worden. F.Nietzsche, *Der Wille zur Macht* (Ausgabe des Verlags Kröner, Leipzig 1911 IV, Aphorismus 958; die Stelle bezieht sich auf *Theages* 125 e/126a) schreibt: «Im *Theages* Platos steht geschrieben ‚Jeder von uns möchte Herr womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott‘. *Diese* Gesinnung muß wieder da sein.» – Über Nietzsches politische Ansichten brauche ich wohl nichts zu sagen; aber es gibt andere Philosophen – Platoniker –, die in naiver Weise andeuteten, daß, wenn so ein Platoniker sich durch einen glücklichen Zufall im Besitze der Macht in einem modernen Staat finden sollte, er dem platonischen Ideal zustreben würde und so die Dinge zumindest der Vollkommenheit näher bringen könnte. «Männer, die in eine ‚Oligarchie‘ oder ‚Demokratie‘ hineingeboren wurden», so lesen wir (ich habe den schwarzen Verdacht, daß es sich hier um eine Anspielung auf England im Jahre 1939 handelt), «die mit den Idealen der platonischen Philosophie erfüllt sind und sie sich, durch einen glücklichen Zufall im Besitze der höchsten politischen Macht finden, würden sicher versuchen, den platonischen Staat zu verwirklichen; und selbst wenn sie nicht völlig erfolgreich sein sollten (aber warum sollten sie es nicht sein?) so würden sie doch zumindest ihren Staat diesem idealen Vorbild näherbringen – näher jedenfalls, als sie

ihn vorfanden.» (Zitiert aus A.E.Taylor, *The Decline and Fall of the State in Republic VIII*, *Mind* N. S. XLVIII 1939 31.) Das Argument im nächsten Kapitel richtet sich zum Teil gegen solche romantische und phantastische Träume. *Eine eingehende Analyse von Platons Machtgier und seines Machttraumes findet sich in H. Kelsens vorzüglichem Artikel *Viatonic Love (The American Imago III 1942 1 ff.)*.*

318 : 61. A.a. O. 520 a–521 c. Das Zitat stammt aus 520 d.

319 : 62. Vgl. G. B. Stern, *The Ugly Dachshund* 1938.

ZUM 9. KAPITEL:

ÄSTHETIZISMUS, PERFEKTIONISMUS, UTOPISMUS

Das Motto stammt aus *Les Thibaults* von Roger Martin du Gard («Sommer 1914»).

322 : 1. Meine Beschreibung der universalistisch-utopischen Sozialtechnik scheint die Art von Sozialtechnik zu treffen, die M. Eastman in *Marxism: Is it Science?* empfiehlt; vgl. insbesondere 22 ff. Ich habe den Eindruck, daß bei Eastman das Pendel vom Historizismus zur utopistischen Sozialtechnik umschlägt. Es ist aber auch möglich, daß ich mich irre und daß Eastman in Wirklichkeit an jenes Vorgehen denkt, das ich die Sozialtechnik der Einzelprobleme nenne. Roscoe Pounds Auffassung der «Sozialtechnik» ist klarerweise in diesem letzteren Sinn zu interpretieren; vgl. Anm.9 zu Kap. 3. Siehe auch Anm. 18 [3] zu Kap. 5.

323 : 2. Ich glaube, daß vom ethischen Standpunkt aus betrachtet keine Symmetrie zwischen Freuden und Leiden oder zwischen Lust und Schmerz besteht. Sowohl das Prinzip der maximalen Glückseligkeit, das die Utilitarier verwenden, als auch Kants Prinzip «fördere das Glück der anderen ...» scheint mir – zumindest in diesen Formulierungen –, was diesen Punkt betrifft, grundfalsch zu sein, ein Umstand, der jedoch kaum rational diskutiert zu werden braucht. (Zum irrationalen Aspekt ethischer

Glaubensansichten vgl. Anm. 11 zu Kap. 9; zum rationalen Aspekt vgl. Abschnitt II und insbesondere III von Kap. 14 des zweiten Bandes.) Meiner Ansicht nach (vgl. Anm. 6 [2] zu Kap. 5) enthält das menschliche Leiden einen direkten moralischen Appell, nämlich den Appell zu helfen, während keine ähnliche Nötigung besteht, das Glück oder die Freuden eines Menschen zu vermehren, dem es ohnehin gut geht. (Eine weitere Kritik der utilitaristischen Formel «schaffe größtmögliche Glückseligkeit» geht davon aus, daß die Formel im Prinzip eine Art von kontinuierlicher Glückseligkeitsskala annimmt, die es uns gestattet, den Schmerz als negative Glückseligkeit aufzufassen, die durch positive Glückseligkeit aufgewogen werden kann. Vom moralischen Standpunkt aus betrachtet, läßt sich aber Schmerz nicht durch Glückseligkeit aufwiegen, insbesondere nicht der Schmerz des einen Menschen durch die Glückseligkeit eines anderen. Statt der größten Glückseligkeit für die größte Zahl sollte man – etwas bescheidener – das kleinste Maß an vermeidbarem Leid für alle fordern; und man sollte weiterhin verlangen, daß unvermeidbares Leid – wie Hunger in Zeiten eines unvermeidlichen Mangels an Nahrungsmitteln – möglichst gleichmäßig verteilt werde.) Ich finde, daß eine gewisse Analogie besteht zwischen dieser Betrachtungsweise der Ethik und der Auffassung von der wissenschaftlichen Methodologie, die ich in meiner *Logik der Forschung* befürwortet habe. Es trägt zur Klarheit auf dem Gebiet der Ethik wesentlich bei, wenn wir unsere Forderungen

negativ formulieren, d. h. wenn wir die Beseitigung des Leides, nicht aber die Förderung des Glücks verlangen. In ähnlicher Weise ist es von Vorteil, die Aufgabe der wissenschaftlichen Methode so zu formulieren, daß ihr Ziel die Elimination der falschen Theorien ist (von den verschiedenen, versuchsweise angebotenen Theorien), nicht aber die Aufstellung voll begründeter Wahrheiten.

324 : 3. Ein sehr gutes Beispiel für diese Art einer auf einzelne Fälle angewandten Sozialtechnik oder für die entsprechende Technologie findet sich in C. G. F. Simkins zwei Artikeln über «Budgetary Reform» in der australischen Zeitschrift *Economic Record* (1941 192 ff. und 1942 16 ff.). Ich freue mich, auf diese beiden Artikel verweisen zu können, denn sie wenden die von mir befürworteten methodologischen Prinzipien bewußt an; sie zeigen damit, daß diese Prinzipien in der Praxis technologischer Untersuchung von Nutzen sind.

Ich behaupte nicht, daß die Ad-hoc-Technik nicht auch kühn sein kann oder daß sie sich auf «kleinliche» Probleme beschränken muß. Aber ich glaube, daß der Grad der Komplikation, den wir meistern können, durch das Ausmaß an Erfahrung bestimmt ist, die wir durch die bewußte und systematische Behandlung von Einzelproblemen gewonnen haben.

325 : 4. Diese Ansicht wurde neulich von F. A. Hayek in verschiedenen interessanten Abhandlungen betont (vgl. z. B.

Freedom and the Economic System, Public Political Pamphlets, Chicago 1939). Was ich «utopische Sozialtechnik» nenne, entspricht zum Großteil Hayeks «zentralisiertem» oder «kollektivistischem» Planen. Hayek selbst empfiehlt eine Methode, die er als ein «Planen für die Freiheit» bezeichnet. Er würde, wie ich glaube, damit einverstanden sein, daß dieses «Planen für die Freiheit» die Form einer schrittweise vorgehenden Sozialtechnik annimmt. Es scheint mir, daß man Hayeks Einwendungen gegen das kollektivistische Planen etwa auf die folgende Weise formulieren kann: Wenn wir versuchen, eine Gesellschaft nach einem vorgefaßten Entwurf herzustellen, dann ist es wohl unmöglich, die individuelle Freiheit in unseren Entwurf aufzunehmen; nehmen wir sie aber auf, dann können wir den Entwurf nicht realisieren. Der Grund für diese Erscheinung liegt darin, daß das zentralisierte ökonomische Planen eine der wichtigsten Funktionen des Individuums aus dem ökonomischen Leben eliminiert, nämlich seine Funktion des freien Konsumenten, der die Produkte auswählt. Mit anderen Worten: Hayeks Kritik gehört dem Bereich der Sozialtechnologie an. Er demonstriert eine bestimmte technologische Unmöglichkeit, die Unmöglichkeit, einen Plan für eine Gesellschaft zu entwerfen, die gleichzeitig ökonomisch zentralisiert und individualistisch ist.

*Leser von Hayeks *The Road to Serfdom* (1944; deutsch *Der Weg zur Knechtschaft*) werden diese Bemerkungen vielleicht rätselhaft finden; denn Hayeks Einstellung in diesem Buch ist so deutlich, daß für die einigermaßen

vagen Bemerkungen in meiner Fußnote wohl kein Platz verbleibt. Aber meine Anmerkung wurde vor der Publikation dieses Werkes gedruckt; und obgleich sich viele seiner Hauptideen in Hayeks früheren Schriften ankündigten, waren sie doch nicht so ausdrücklich formuliert wie im *Weg zur Knechtschaft*. Andererseits waren mir viele der Ideen, die wir nunmehr ganz selbstverständlich mit dem Namen Hayeks verbinden, bei der Abfassung meiner Arbeit unbekannt.

Im Lichte meiner gegenwärtigen Kenntnis der Position Hayeks scheint mir meine Zusammenfassung zwar nicht irrig, aber zweifellos etwas schwach zu sein. Die folgenden Modifikationen werden die Dinge vielleicht besser darstellen.

[a] Hayek selbst würde das Wort «Sozialtechnik» für keine politische Aktivität verwenden, die zu befürworten er bereit wäre. Er wendet gegen diesen Ausdruck ein, daß er mit einer allgemeinen Tendenz verbunden ist, die er «Scientism» (Wissenschaftswahn) genannt hat – mit dem naiven Glauben, daß die Methoden der Naturwissenschaften (oder vielmehr das, was viele Menschen für die Methoden der Naturwissenschaften halten) auf sozialem Gebiet zu ähnlich eindrucksvollen Resultaten führen müssen. (Vgl. Hayeks zwei Artikelreihen, *Scientism and the Study of Society*, *Economica* IX–XI 1942 bis 1944 sowie *The Counter-revolution of Science*, op.cit. VIII 1941.)

Wenn wir unter dem «Szientismus» eine Tendenz verstehen, die angeblichen Methoden der Naturwissenschaf-

ten innerhalb der Sozialwissenschaften nachzuäffen, dann läßt sich der *Historizismus als eine Form des Szientismus* beschreiben. Ein typisches und einflußreiches szientistisches Argument zugunsten des Historizismus lautet in Kürze so: «Wir können Sonnenfinsternisse vorhersagen; warum sollte es uns nicht möglich sein, Revolutionen vorherzusagen?»; oder, in mehr durchdachter Form: «Die Aufgabe der Wissenschaft besteht im Vorhersagen; daher muß es die Aufgabe der Sozialwissenschaften sein, soziale, d. h. historische Vorhersagen zu machen.» Ich habe versucht, diese Art von Argumenten zu widerlegen (vgl. meinen Aufsatz *Poverty of Historicism, Economica* 1944–45, insbesondere Teil III 1945 sowie *Prediction and Prophecy and Their Significance for Social Theory*, Library of The Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam 1948); und in diesem Sinn bin ich ein Gegner des Szientismus.

Wenn wir aber unter «Szientismus» die Ansicht verstehen sollen, daß die Methoden der Sozialwissenschaften in beträchtlichem Ausmaß dieselben sind wie die der Naturwissenschaften, dann müßte ich mich wohl der Anhängerschaft des «Szientismus» schuldig bekennen. Ja ich glaube sogar, daß sich die Ähnlichkeit zwischen den Sozialwissenschaften und den Naturwissenschaften dazu verwenden läßt, irrige Ideen über die Naturwissenschaften aufzuzeigen durch den Hinweis, daß sie den Sozialwissenschaften weitaus ähnlicher sind, als allgemein angenommen wird.

Aus diesem Grund habe ich Roscoe Pounds Ausdruck «Sozialtechnik» («social engineering») weiterhin in der von ihm gebrauchten Weise verwendet, die, soweit ich sehen kann, frei ist von jenem «Szientismus», der meiner Meinung nach abgelehnt werden muß.

Wenn wir terminologische Fragen ausschalten, bin ich noch immer der Ansicht, daß sich Hayeks Ideen so deuten lassen, daß sie jenem Vorgehen positiv gegenüberstehen, das ich die «Sozialtechnik der Einzelprobleme» genannt habe. Andererseits hat Hayek seine Position viel klarer formuliert, als meine alte Skizze vermuten läßt. Jene seiner Forderungen, die in meinem Sinn (oder im Sinne von Pound) zur «Sozialtechnik» gehören, kulminieren in seiner Bemerkung, daß in einer freien Gesellschaft ein dringendes Bedürfnis besteht, den «gesetzlichen Rahmen», wie er es nennt («legal framework» ist Hayeks Ausdruck), zu reformieren.*

326 : 5. Vgl. Anm. 25 zu Kap. 7.

328 : 6. Das Problem, ob ein guter Zweck schlechte Mittel rechtfertigt oder nicht, scheint Situationen zu entspringen wie den folgenden: Soll man einen kranken Menschen belügen, um ihn zu beruhigen? Soll man die Menschen in Unwissenheit halten, um sie glücklich zu machen? Soll man einen langen und blutigen Krieg beginnen, um eine Welt des Friedens und der Schönheit herbeizuführen?

In allen diesen Fällen soll die betrachtete Handlung

zunächst ein mehr unmittelbares Ergebnis (die sogenannten «Mittel») herbeiführen, das man für ein Übel hält, das aber zur Herbeiführung eines weiteren Ergebnisses (des sogenannten «Zwecks») notwendig ist – und dieses Ergebnis gilt als gut.

Ich glaube, daß in allen diesen Fällen drei verschiedene Arten von Fragen entstehen.

[a] Inwieferne sind wir zur Annahme berechtigt, daß die Mittel wirklich zum erwarteten Zweck führen werden? Die Mittel sind das unmittelbare Ergebnis. Daher werden sie der betrachteten Handlung in den meisten Fällen mit größerer Sicherheit folgen als das mehr entlegene Ziel.

Die eben gestellte Frage ist eine Tatsachenfrage und keine Frage sittlicher Bewertungen. Es ist die Frage, ob man sich auf Grund tatsächlicher Verhältnisse auf die angenommene Kausalverbindung zwischen den Mitteln und dem Zweck verlassen kann; wenn diese Kausalverbindung nicht besteht, so könnte man sagen, dann handelt der vorliegende Fall nicht von Mitteln und Zwecken und sollte daher auch nicht unter dieser Überschrift abgehandelt werden.

Dies mag wahr sein. Aber in der Praxis steckt hier wohl eines der wichtigsten sittlichen Probleme. Denn obgleich die Frage, ob die in Erwägung gezogenen Mittel den betrachteten Zweck herbeiführen werden oder nicht, eine Tatsachenfrage ist, *so führt doch unsere Einstellung zu ihr zu einem der grundlegendsten sittlichen Probleme: zum Problem, ob wir uns in solchen Fällen auf unser «Wissen»*

verlassen sollen, daß eine derartige Kausalverknüpfung besteht, oder ob es ratsamer ist, unserem «Wissen» gegenüber eine skeptische Haltung einzunehmen – und das insbesondere in jenen Fällen, in denen das unmittelbare Ergebnis unserer Handlungen als an sich schlecht gilt.

Diese Frage ist vielleicht im ersten unserer drei Beispiele nicht so bedeutsam, wohl aber in den beiden anderen. Manche Leute sind vielleicht sehr fest überzeugt, daß die in diesen beiden Fällen angenommenen kausalen Verknüpfungen bestehen; aber die Verknüpfung kann eine sehr fragwürdige sein; und die emotionale Sicherheit ihres Glaubens selbst könnte das Ergebnis eines Versuchs sein, alle Zweifel zu unterdrücken. (Es handelt sich hier also um eine Auseinandersetzung zwischen dem Fanatiker und dem Rationalisten im sokratischen Sinn – dem Mann, der seine intellektuellen Grenzen zu erkennen trachtet.) Die Streitfrage wird um so wichtiger sein, je schlechter die «Mittel» sind. Wie dem auch immer sei – eine der wichtigsten moralischen Pflichten besteht zweifellos darin, sich zu einer skeptischen Haltung den eigenen Kausaltheorien gegenüber zu erziehen sowie zu intellektueller Bescheidenheit.

Aber nehmen wir nun an, daß die vorausgesetzte Kausalverknüpfung tatsächlich besteht, daß also eine Situation vorliegt, in der man mit Recht von Mitteln und Zwecken sprechen kann. Dann müssen wir zwischen zwei weiteren Fragen, [b] und [c], unterscheiden.

[b] Unter der Annahme, daß die Kausalverknüpfung

gilt und daß wir dieses Umstandes, nach allem, was wir wissen, sicher sein können, wird das Problem der Hauptsache nach zum Problem der Auswahl des geringeren der beiden folgenden Übel – der in Betracht gezogenen Maßnahmen und des Übels, das entstehen muß, wenn diese Maßnahmen nicht ergriffen werden. Mit anderen Worten: Die besten Zwecke rechtfertigen nicht als solche schlechte Mittel, wohl aber kann der Versuch, gewisse sehr schlechte Resultate zu vermeiden, Handlungen rechtfertigen, die selbst zweifellos schlechte Ergebnisse produzieren. (Die meisten von uns zweifeln nicht daran, daß es recht ist, einem Menschen ein Bein zu amputieren, um sein Leben zu retten.)

In diesem Zusammenhang kann nun der Umstand große Bedeutung erlangen, daß wir manchmal nicht imstande sind, die in Frage stehenden Übel richtig abzuschätzen. So z. B. glauben einige Marxisten (vgl. Anm. 9 zu Kap. 9 des zweiten Bandes), daß eine gewaltsame soziale Revolution weit weniger Leiden im Gefolge haben würde als die chronischen Übel, die mit ihrem «Kapitalismus» verbunden sind. Aber angenommen, daß diese Revolution zu einem besseren Zustand führt – wie können sie das Ausmaß des Leidens in dem einen und dem anderen Zustand abschätzen und vergleichen? Es ist also wieder eine Tatsachenfrage, die sich erhebt, und wieder ist es unsere Pflicht, unser Tatsachenwissen nicht zu hoch einzuschätzen. Überdies muß man fragen – selbst wenn wir zugeben sollten, daß die hier erwogenen Mittel im

großen und ganzen die Situation verbessern würden –, ob wir denn sicher sein können, daß andere Mittel nicht ein besseres Ergebnis erzielen können und um den Preis weniger großer Opfer?

Dasselbe Beispiel führt nun auch zu einer anderen, sehr wichtigen Frage. Nehmen wir wiederum an, daß das Gesamtausmaß des Leidens unter dem «Kapitalismus» – wenn es für mehrere Generationen andauert – größer ist als das Leiden, das der Bürgerkrieg verursacht: dürfen wir dann *eine* Generation dazu verdammen, die Leiden jener späteren Generationen auf sich zu nehmen? (Es ist ein großer Unterschied, ob man sich selbst für andere opfert, oder ob man andere – oder vielleicht sich selbst *und* andere – einem solchen Ziel zum Opfer bringt.)

[c] Der dritte wichtige Punkt ist der folgende: Wir müssen uns vor der Annahme hüten, daß der sogenannte «Endzweck», weil es ein Schlußergebnis ist, das Zwischenergebnis – die sogenannten «Mittel» – an Wichtigkeit übertrifft. Diese Idee, die durch Sprichwörter wie «Ende gut, alles gut» nahegelegt wird, ist in höchstem Grade irreführend. Denn erstens ist der sogenannte «Endzweck» kaum je das Ende der Angelegenheit. Zweitens sind die «Mittel» nicht überwunden, sobald der Zweck erreicht ist. So z. B. können «schlechte» Mittel, wie etwa eine neue mächtige Waffe, die im Krieg um des Sieges willen verwendet wird, nach Erreichung dieses «Zweckes» zu weiteren Schwierigkeiten führen. Das heißt: Selbst wenn sich irgendeine Sache als Mittel für einen Zweck

beschreiben läßt, so ist sie doch sehr oft viel mehr als das. Sie hat neben dem fraglichen Zweck noch andere Folgen; es genügt also nicht, wenn wir die (vergangenen oder gegenwärtigen) Mittel mit den (zukünftigen) Zielen oder Zwecken vergleichen. Was wir vergleichen müßten, ist vielmehr das Gesamtergebnis eines Handlungsverlaufs und eines anderen, soweit sie sich eben vorhersehen lassen. Ein solches Gesamtergebnis dehnt sich über einen weiten Zeitraum hin aus und schließt viele Zwischenergebnisse ein; und das in Betracht gezogene «Ziel» oder der «Zweck» wird bei weitem nicht das letzte Ergebnis sein, auf das wir zu achten haben.

329 : 7. [1] Ich glaube, daß der Parallelismus zwischen dem institutionellen Problem des inneren oder «zivilen Friedens» und dem Problem des internationalen Friedens von größter Wichtigkeit ist. Eine internationale Organisation, die über gesetzgebende, administrative und richterliche Institutionen *wie auch über eine bewaffnete und zum Handeln bereite Exekutive* verfügt, könnte wohl ebenso erfolgreich den internationalen Frieden aufrechterhalten wie die analogen Institutionen innerhalb *eines* Staates. Es scheint mir aber wichtig zu sein, daß man von einer solchen Organisation nicht mehr erwarten darf. Verbrechen innerhalb eines Staates haben wir auf ein relativ unbedeutendes Ausmaß zu reduzieren verstanden; aber wir haben die Verbrechen nicht völlig verhindern können. Daher werden wir noch für lange Zeit eine Polizei

brauchen, die bereit ist zu handeln, und die manchmal auch handelt. In ähnlicher Weise müssen wir darauf vorbereitet sein, daß es uns wahrscheinlich nicht gelingen wird, internationale Verbrechen völlig zu verhindern. Wenn wir unser Ziel darin bestimmen, daß der Krieg ein für allemal unmöglich gemacht werden soll, dann nehmen wir uns wohl zuviel vor, was das verhängnisvolle Ergebnis zeitigen muß, daß wir über keine bewaffnete Macht verfügen, sobald sich unsere Hoffnungen einmal als trügerisch erweisen. (Das Versäumnis des Völkerbundes, gegen die Angreifer vorzugehen, beruhte, zumindest im Fall des Angriffs auf Mandschukno, hauptsächlich auf dem allgemeinen Gefühl, daß der Völkerbund geschaffen worden war, um *alle* Kriege zu beenden; nicht aber um Kriege zu führen. Das zeigt, daß eine Propaganda zur Beendigung aller Kriege ihr Ziel verfehlen muß. Wenn wir die internationale Anarchie beenden wollen, so müssen wir bereit sein, gegen internationale Verbrechen Krieg zu führen. Vgl. insbesondere H. Mannheim, *War and Crime* 1941 sowie A. D. Lindsay, *War to End War in Background and Issues* 1940.)

Es ist aber auch wichtig, daß man nach dem schwachen Punkt in der Analogie zwischen dem zivilen und dem internationalen Frieden sucht – nach dem Punkt, an dem diese Analogie zusammenbricht. Im Fall des zivilen Friedens, der vom Staate aufrechterhalten wird, ist es der individuelle Bürger, der vom Staat beschützt werden soll. Der Bürger ist gleichsam eine «natürliche» Einheit,

ein Atom (obgleich in den Bedingungen, von denen die Staatsbürgerschaft abhängt, ein konventionelles Element verborgen liegt). Andererseits werden die Glieder oder Einheiten oder Atome unserer internationalen Ordnung Staaten sein. Aber ein Staat kann nie, wie ein Bürger, eine «natürliche» Einheit sein; *ein Staat hat keine natürlichen Grenzen*. Die Grenzen eines Staates verändern sich und können sich nur durch Anwendung des Prinzips eines *Status quo*, definieren lassen; und da sich jeder *Status quo* auf ein willkürlich gewähltes Datum beziehen muß, so ist die Bestimmung der Grenzen eines Staates eine *rein konventionelle* Angelegenheit.

Der Versuch, «natürliche» Grenzen für einen Staat zu finden und den Staat dementsprechend als eine «natürliche» Einheit zu betrachten, führt zum *Prinzip des Nationalstaates* und zu den romantischen Fiktionen des Nationalismus, der Rassenlehre und dem Stammesmythos. Aber das Prinzip des Nationalstaates ist nicht «natürlich» und die Idee, daß es natürliche Einheiten gibt, wie Nationen, oder sprachliche oder rassisch einheitliche Gruppen, ist völlig fiktiv. Hier, wenn überhaupt, sollten wir von der Geschichte lernen; denn seit dem Beginn der Geschichte haben sich die Menschen ständig gemischt, vereinigt, getrennt und wieder gemischt; und das kann nicht ungeschehen gemacht werden – selbst wenn es wünschenswert wäre.

Die Analogie zwischen dem zivilen und dem internationalen Frieden bricht auch noch an einer zweiten Stelle

zusammen. Der Staat hat die Aufgabe, die individuellen Bürger, seine Einheiten oder Atome, zu beschützen; aber die internationale Organisation muß in *letzter Linie* gleichfalls menschliche Individuen beschützen – nicht aber ihre Einheiten oder Atome, d. h. die Staaten oder Nationen.

Die völlige Aufgabe des Prinzips vom Nationalstaat (ein Prinzip, das seine Popularität nur dem Umstände verdankt, daß es die Stammesinstinkte anspricht und daß es die billigste und sicherste Methode ist, mit der ein Politiker, der nichts Besseres zu bieten hat, seinen Weg machen kann) und die Einsicht in die notwendigerweise konventionellen Grenzen aller Staaten sowie die weitere Einsicht, daß auch *internationale Organisationen nicht auf Staaten und Nationen, sondern letztlich doch wieder auf menschliche Individuen zu achten haben*, wird uns helfen, die Schwierigkeiten zu erkennen und zu überwinden, die sich aus dem Zusammenbrechen unserer fundamentalen Analogie ergeben. (Vgl. auch Kap. 2 des zweiten Bandes, Anm. 5 1–64 Und die zugehörigen Textstellen sowie Anm. 2 zu Kap. 3 des zweiten Bandes.)

[2] Die Bemerkung, daß menschliche Individuen als die letzten Zwecke nicht nur internationaler Organisationen anzusehen sind, sondern *aller* Politik – der internationalen wie auch der «nationalen» oder der lokalen –, scheint mir wichtige Anwendungen zu haben. Wir müssen uns vergegenwärtigen, *daß eine gerechte Behandlung von Individuen selbst dann möglich ist, wenn wir uns entschließen,*

die Machtorganisation eines aggressiven Staates oder der «Nation» zu zerbrechen, der diese Individuen angehören. Es ist ein weit verbreitetes Vorurteil, daß die Zerstörung und Kontrolle der militärischen, politischen und sogar wirtschaftlichen Macht eines Staates oder einer «Nation» für seine individuellen Bürger Unterdrückung und Elend zur Folge hat. Aber dieses Vorurteil ist ebenso ungerechtfertigt wie gefährlich.

Es ist ungerechtfertigt unter der Voraussetzung, daß eine internationale Organisation die Bürger des so geschwächten Staates vor der Ausbeutung ihrer militärischen und politischen Schwäche schützt. Die einzige Einbuße, die der individuelle Bürger erleidet und die sich nicht vermeiden läßt, ist eine Einbuße an Nationalstolz; aber wenn wir annehmen, daß er der Bürger eines angreifenden Staates war, dann wird diese Einbuße auf jeden Fall unvermeidlich sein, vorausgesetzt, daß der Angriff abgewehrt wurde.

Das Vorurteil, daß wir zwischen der Behandlung eines Staates und der Behandlung seiner individuellen Bürger nicht unterscheiden können, ist auch sehr gefährlich; sobald es nämlich zur Frage der Behandlung des Angreiferstaates kommt, bilden sich in den Siegerstaaten notwendigerweise zwei Parteien, nämlich eine Partei, deren Mitglieder eine strenge Bestrafung fordern und eine Partei, die eine milde Behandlung befürwortet. In der Regel übersehen beide Parteien die Möglichkeit, daß man den Staat hart behandeln kann, gleichzeitig aber seine Bürger milde.

Wenn aber diese Möglichkeit übersehen wird, dann tritt aller Wahrscheinlichkeit nach folgendes ein: Unmittelbar nach dem Sieg werden sowohl der Angreiferstaat *als auch* seine Bürger relativ hart behandelt. Aber der Staat, die Machtorganisation als solche, wird höchstwahrscheinlich keine so harte Behandlung erfahren, als es vielleicht vernünftig wäre, weil man zögert, unschuldige Individuen hart anzufassen, d. h. weil der Einfluß der Partei der Milde fühlbar ist. Trotz dieses Zögerns werden die Individuen wahrscheinlich mehr leiden, als sie verdienen. Nach einer gewissen Zeit wird sich daher in den siegreichen Ländern aller Voraussicht nach eine Reaktion einstellen. Es ist wahrscheinlich, daß gleichheitlich und humanitär gesinnte Tendenzen die Partei der Milde verstärken, bis schließlich eine Wende in der Politik der Härte erfolgt. Aber diese Entwicklung gibt nicht nur dem Angreiferstaat eine Gelegenheit zu neuem Angriff; sie versieht ihn auch mit der Waffe der moralischen Indignation dessen, der zu Unrecht schlecht behandelt wurde; andererseits werden viele in den siegreichen Ländern an sich selbst zu zweifeln beginnen im Gefühl, daß sie vielleicht ein Unrecht begangen haben.

Diese höchst unerwünschte Entwicklung muß schließlich zu neuen Agressionen führen. Sie läßt sich dann nur dann vermeiden, wenn man von Beginn an zwischen dem Angreiferstaat (einschließlich jener, die für ihn verantwortlich sind) auf der einen Seite und seinen Bürgern auf der anderen klar unterscheidet. Härte gegen den Angrei-

ferstaat als solchen und sogar die radikale Zerstörung seines Machtapparates wird nicht diese moralische Reaktion humanitärer Gefühle in den Siegerstaaten hervorrufen, wenn sie mit einer Politik der Anständigkeit und Fairneß den individuellen Bürgern gegenüber verbunden ist.

Ist es aber möglich, die politische Macht eines Staates zu zerbrechen, ohne seinen Bürgern Leid zuzufügen? Um die Möglichkeit eines derartigen Vorgehens zu beweisen, habe ich ein Beispiel einer Politik konstruiert, die die politische und die militärische Macht eines Angreiferstaates zerstört, ohne die Interessen seiner individuellen Bürger zu verletzen.

Der Grenzstreifen des angreifenden Landes, seine Seeküste und die wichtigsten (aber nicht alle) Quellen seiner Macht zur See, Kohle und Stahl, werden vom Staat getrennt und als ein internationales Territorium behandelt, das nie wieder zum Lande zurückkehrt. Die Häfen wie auch das Rohmaterial werden den Bürgern des Staates zum Zweck der Durchführung ihrer legitimen ökonomischen Tätigkeit zugänglich gemacht, ohne ihnen ökonomische Nachteile aufzuerlegen, vorausgesetzt allerdings, daß sie eine internationale Kommission zur Kontrolle der richtigen Verwendung dieser Güter *einladen*. Jede Verwendung, die zum Aufbau eines neuen Kriegspotentials dienen könnte, ist verboten; und wenn Verdachtsgründe bestehen, daß die internationalisierten Häfen, Industrien, Rohmaterialien sowie andere wirtschaftlich wichtige Gelegenheiten vielleicht so verwendet

werden, dann ist ihre Verwendung sofort einzustellen. Es liegt dann bei der verdächtigten Partei, zu einer gründlichen Untersuchung *aufzufordern*, diese zu ermöglichen und genügende Garantien für die richtige Verwendung der ihr zur Verfügung gestellten Hilfsmittel zu bieten.

Ein solches Vorgehen beseitigt nicht die Möglichkeit eines neuen Angriffs – aber es zwingt den Angreiferstaat, die internationalen Territorien anzugreifen, *bevor* er noch ein neues Kriegspotential entwickeln konnte. Ein solcher Angriff wäre also hoffnungslos, vorausgesetzt, daß die übrigen Staaten ihr Kriegspotential beibehalten und weiterentwickelt haben. Angesichts dieser Situation könnte der frühere Angreiferstaat kaum anders handeln, als seine Haltung radikal zu ändern und eine Zusammenarbeit mit den anderen Staaten anzustreben. Die Lage selbst würde ihn dazu führen, um eine internationale Kontrolle seiner Industrie selbst *anzusuchen* und die Untersuchung durch die internationale Kontrollautorität zu erleichtern (statt ihr Schwierigkeiten entgegenzusetzen); denn nur eine solche Haltung würde es ihm ermöglichen, die von seiner Industrie benötigten Güter zu verwenden; und diese Entwicklung würde höchstwahrscheinlich ohne Einmischung irgendwelcher Art in die Innenpolitik des Staates vor sich gehen.

Der Gefahr einer Verwendung der Internationalisierung der Gebrauchsgüter und der Häfen, der Industrie eines geschlagenen Landes zum Zweck der Ausbeutung oder der Erniedrigung seiner Bevölkerung könnte man

durch internationale gesetzliche Maßnahmen (die auch Berufungsgerichtshöfe vorsehen) begegnen.

Dieses Beispiel zeigt, daß es nicht unmöglich ist, einen Staat hart und seine Bürger milde zu behandeln.

(Ich habe Teil [1] und [2] dieser Anmerkung genau so gelassen, wie sie im Jahre 1942 geschrieben wurden. Nur in Teil [3], der nicht aktuell ist, habe ich nach den ersten beiden Absätzen eine Einschubung gemacht.)

[3] Aber ist eine solche sozialtechnische Einstellung zum Problem des Friedens auch «wissenschaftlich»? Sicher werden viele behaupten, daß einwirklich wissenschaftliche Einstellung zu den Problemen von Krieg und Frieden anders aussehen müsse. Sie werden sagen, *daß wir zuerst die Ursachen der Kriege studieren sollten*. Wir müssen die Kräfte studieren, die zu einem Krieg führen und auch die Kräfte, die zum Frieden führen. So z. B. wurde jüngst festgestellt, daß es nur dann zu einem «dauernden Frieden» kommen könne, wenn wir die «zugrunde liegenden dynamischen Kräfte» in der Gesellschaft gründlich studieren, die zu Krieg oder Frieden führen. Um diese Kräfte ausfindig zu machen, müssen wir natürlich Geschichte studieren. Wir müssen, mit anderen Worten, das Problem des Friedens mit Hilfe einer historizistischen Methode und nicht mit Hilfe einer technologischen Methode anpacken. Dies, so wird behauptet, ist das einzige wissenschaftlich mögliche Vorgehen.

Der Historizist wird vielleicht mit Hilfe der Geschichte zeigen, daß die Ursachen des Krieges in dem Aufeinan-

derprallen ökonomischer Interessen liegen; oder in dem Aufeinanderprallen von Klassen, von Ideologien (zum Beispiel: Freiheit gegen Tyrannei), von Nationen, von Imperialismen, von militärischen Systemen; oder er wird im Haß, in der Furcht, im Neid, im Wunsch nach Rache oder in allen diesen Dingen zusammen mit unzähligen anderen die Ursachen des Krieges sehen. Er zeigt damit, daß die Aufgabe der Entfernung dieser Ursachen äußerst schwierig ist. Er wird auch zeigen, daß es keinen Sinn hat, eine internationale Organisation zu konstruieren, solange wir nicht die Ursachen der Kriege, z. B. die ökonomischen Ursachen, beseitigt haben.

In ähnlicher Weise kann der Psychologismus die Ursachen der Kriege in die «menschliche Natur», genauer in ihre Aggressivität verlegen, und er wird vielleicht den Weg zum Frieden darin sehen, daß man für die Aggressivität andere Betätigungsmöglichkeiten erfindet. (Die Lektüre von Kriminalromanen ist allen Ernstes empfohlen worden – und das trotz der Tatsache, daß einige unserer jüngsten Diktatoren sie eifrig lasen.)

Ich glaube nicht, daß diese Methoden der Behandlung unseres wichtigen Problems viel Aussicht auf Erfolg haben. Insbesondere glaube ich nicht an das plausible Argument, daß wir die Ursache oder die Ursachen des Krieges feststellen müßten, um den Frieden herbeizuführen.

Zugestanden – es gibt Fälle, in denen die Suche nach den Ursachen eines Übels und ihre Entfernung von Erfolg begleitet sein kann. Wenn ich einen Schmerz an

meinem Fuß empfinde, dann kann ich u.U. finden, daß er durch einen Kieselstein verursacht wurde und diesen entfernen. Aber wir dürfen nicht verallgemeinern. Die Methode der Entfernung von Kieselsteinen umfaßt nicht einmal alle Fälle von Fußschmerz. In manchen Fällen ist es mir vielleicht unmöglich, «die Ursache» zu finden; und in anderen Fällen bin ich vielleicht nicht imstande, sie zu entfernen.

Die Methode der Entfernung der Ursachen eines unerwünschten Ereignisses ist im allgemeinen nur dann anwendbar, wenn wir eine kurze Liste notwendiger Bedingungen kennen (d. h. eine Liste von Bedingungen der Art, daß das fragliche Ereignis nie eintritt, außer wenn zumindestens eine der Bedingungen der Liste erfüllt ist) und wenn sich alle diese Bedingungen beherrschen oder, genauer gesagt, verhindern lassen. (Es sei hier angemerkt, daß notwendige Bedingungen kaum das sind, was man mit dem vagen Ausdruck «Ursachen» beschreibt; üblicherweise führt man sie als «Nebenursachen» an; wenn wir von «Ursachen» sprechen, so meinen wir in der Regel gewisse hinreichende Bedingungen.) Ich glaube aber nicht, daß sich eine solche Liste notwendiger Bedingungen des Krieges konstruieren läßt. Kriege sind unter den verschiedensten Umständen ausgebrochen, Kriege sind keine einfachen Phänomene, wie z. B. Ungewitter. Es gibt keinen Grund für die Annahme, daß uns die gemeinsame Benennung einer Reihe höchst verschiedener Phänomene als «Krieg» es sicherstellt, daß

alle diese Phänomene auf dieselbe Weise «verursacht» worden sind.

Diese Erwägungen weisen darauf hin, daß das anscheinend vorurteilslose und wissenschaftliche Vorgehen – das Studium der «Ursachen des Krieges» – in Wirklichkeit nicht nur voll von Vorurteilen ist, sondern daß es uns außerdem den Weg zu einer vernünftigen Lösung versperren kann; dieses Vorgehen ist in Wirklichkeit nur pseudowissenschaftlich.

Wie weit würden wir wohl kommen, wenn wir, statt Gesetze einzuführen und eine Polizei aufzustellen, das Problem des Verbrechertums«wissenschaftlich» behandeln wollten, d. h. wenn wir versuchen wollten, die Ursachen des Verbrechens zu entdecken? Ich behaupte durchaus nicht, daß wir nicht hie und da wichtige Faktoren entdecken können, die zum Verbrechen oder zum Krieg beitragen und daß uns diese Entdeckungen helfen können, viel Unheil zu vermeiden; aber dies kann erst geschehen, nachdem wir das Verbrechen unter unsere Kontrolle gebracht haben, d. h. *nach* Einführung einer Polizei. Andreerseits würde uns das reine Studium der ökonomischen, psychologischen, erblichen, sittlichen usw. «Ursachen» des Verbrechens und der Versuch, diese «Ursachen» zu entfernen, kaum zur Einsicht verholfen haben, daß wir mit Hilfe einer Polizei (die die Ursachen nicht beseitigt) das Verbrechen unter ihre Kontrolle zu bringen vermag. Ganz abgesehen von der Vagheit von Wendungen wie «Die Ursache des Krieges», ist das

erwähnte Vorgehen alles andere als wissenschaftlich. Es ist, als bestünde jemand hartnäckig darauf, daß es unwissenschaftlich sei, bei kaltem Wetter einen Überzieher zu tragen; und daß man vielmehr die Ursachen des kalten Wetters studieren und beseitigen sollte. Oder daß das Schmieren von Rädern unwissenschaftlich sei, daß man vielmehr die Ursachen der Reibung aufsuchen und sie beseitigen sollte. Dieses letzte Beispiel zeigt, so glaube ich, die Absurdität der scheinbar wissenschaftlichen Kritik; denn ebenso, wie die Schmierung sicher die «Ursachen» der Reibung vermindert, ebenso könnte auch eine internationale Polizei (oder eine andere bewaffnete Körperschaft dieser Art) eine wichtige «Ursache» des Krieges vermindern, nämlich die Hoffnung, auf leichte Weise «davonzukommen».

333 : 8. Dies habe ich in meiner *Logik der Forschung* zu zeigen versucht. Ich glaube, in Übereinstimmung mit der skizzierten Methodologie, daß eine systematische Sozialtechnik von Einzelproblemen uns bei der Errichtung einer empirischen Sozialtechnologie zu helfen vermag, die nach der «trial-and-error»-Methode aufgebaut wurde. Es ist meine Überzeugung, daß wir nur so mit dem Aufbau einer empirischen Sozialwissenschaft beginnen können. Der Umstand, daß eine derartige Sozialwissenschaft bis jetzt noch kaum existiert und daß die historizistische Methode unfähig ist, sie merklich zu fördern, ist eines der stärksten Argumente gegen die Möglichkeit einer universalistisch-

utopistischen Sozialtechnik. Vgl. auch meinen Aufsatz *The Poverty of Historicism* (*Economica* 1944–45; in Buchform auch italienisch und französisch).

336 : 9. Eine sehr ähnliche Formulierung findet sich in John Carruthers' Ansprache *Socialism and Radicalism* (publiziert als Flugschrift durch die Hammersmith Socialist Society, London 1894). In typischer Weise argumentiert er gegen eine schrittweise Reform: «Jede lindernde Maßnahme führt ihr eigenes Übel mit sich, und dieses Übel ist im allgemeinen größer als jenes, zu dessen Linderung oder Heilung es dienen sollte, Solange wir uns nicht entschließen ein völlig neues Kleid anzulegen, müssen wir darauf gefaßt sein, daß wir in Lumpen gehen – denn Flicker werden das alte nicht verbessern.» (Man muß darauf achten, daß das Wort «Radikalismus», so wie es Carruthers im Titel seiner Vorlesung verwendet, ungefähr das Gegenteil dessen bezeichnet, was wir hier meinen. Carruthers empfiehlt ein kompromißloses Programm des Tafelabwaschens und greift den «Radikalismus» an, d. h. das Programm «progressiver» Reformen, das die «Radikalliberalen» vorgeschlagen haben. Diese Verwendung des Ausdrucks «radikal» ist in England natürlich gebräuchlicher als die meine; nichtsdestoweniger meint der Ausdruck ursprünglich soviel wie «der Wurzel» – z.B. des Übels – «auf den Grund gehen» oder «das Übel mit der Wurzel ausrotten»; und hierfür gibt es im Englischen kein besseres Synonym.)

Zu den Zitaten im nächsten Absatz des Textes (das «göttliche Original», das der politische Künstler «kopieren» muß) vgl. *Staat* 500 e/501 a. Vgl. auch Anm. 25 und 26 zu Kap. 8.

Ich glaube, daß es in Platons Ideenlehre Elemente gibt, die zum Verständnis der Kunst und ihrer Theorie von großer Bedeutung sind. Dieser Aspekt des Platonismus wird von J. A. Stewart in seinem Buch *Plato's Doctrine of ideas* 1909 128 ff. behandelt. Ich glaube jedoch, daß Stewart den Gegenstand der reinen Kontemplation (im Gegensatz zu der «Struktur», die der Künstler nicht nur vorstellt, sondern die er auf seiner Leinwand reproduzieren möchte) zu sehr hervorhebt.

336 : 10. *Staat*, 520 c. Über die «königliche Kunst» vgl. insbesondere den *Staatsmann* und Anm. 57 [2] zu Kap. 8.

337 : 11. Die Ethik wurde oft als ein Teil der Ästhetik aufgefaßt unter der Annahme, daß ethische Fragen letztlich Geschmacksfragen seien. (Vgl. z. B. G. E. G. Catlin, *The Science and Method of Politics* 315 ff.) Wenn damit nicht mehr gemeint wird, als daß wir ethische Probleme nicht mit Hilfe der rationalen Methoden der Wissenschaft lösen können, dann stimme ich zu. Aber wir dürfen nicht den gewaltigen Unterschied zwischen moralischen «Geschmacksproblemen» und den Geschmacksproblemen der Ästhetik übersehen. Wenn ich einen Roman, ein Musikstück oder ein Bild nicht leiden kann, dann

brauche ich es nicht zu lesen, anzuhören oder anzusehen. Ästhetische Probleme (vielleicht mit Ausnahme der Architektur) sind zum Großteil privaten Charakters, aber ethische Probleme betreffen Menschen und ihr Leben. In dieser Hinsicht besteht ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Gebieten.

338 : 12. Zu diesem und den vorhergehenden Zitaten vgl. *Staat* 500 d–501 a (Hervorhebungen von mir); vgl. auch Anm. 29 (Ende) zu Kap. 4 und 25, 26, 37, 38 (insbes. 25 und 38) zu Kap. 8.

Die zwei Zitate des nächsten Absatzes sind *Staat* 541 a und *Staatsmann* 293 c–e.

Es ist interessant zu sehen (weil es, wie ich glaube, für die Hysterie des romantischen Radikalismus und seine *hybris* – seine arrogante Einbildung der Gottähnlichkeit – charakteristisch ist), daß den beiden Stellen des *Staat*es – dem Leinwandreinigen, 500 d ff., und der Säuberung von 541 a – ein Hinweis auf die Gottähnlichkeit der Philosophen vorausgeht; vgl. 500 c–d, «der Philosoph ... wird selbst göttlich», und 540 c–d (vgl. Anm. 37 zu Kap. 8 und Text), «Und der Staat wird auf öffentliche Kosten Denkmäler errichten, um ihr Andenken zu bewahren; und Opfer werden ihnen dargebracht werden wie Halbgöttern ... oder zumindest wie Menschen, die durch Gnade geheiligt und den Göttern ähnlich sind».

Es ist auch (aus denselben Gründen) interessant, daß der ersten dieser Stellen eine Stelle vorausgeht (498 d/e

f.; vgl. Anm. 59 zu Kap. 8), an der Platon seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, daß die Philosophen als Herrscher sogar den «Vielen» annehmbar werden könnten.

Zum Ausdruck «liquidieren» sei der folgende Ausbruch eines modernen Radikalismus zitiert: «Ist es nicht klar, daß wir, wenn wir Sozialismus – einen wirklichen und bleibenden Sozialismus – haben wollen, alle grundsätzliche Opposition ‚liquidieren‘ (d. h. durch Absprechung des Wahlrechts und, wenn nötig, durch Einkerkерung politisch unwirksam machen) müssen?» Diese bemerkenswerte rhetorische Frage steht auf Seite 18 des noch bemerkenswerteren Pamphlets *Christians in the Class Struggle* von Gilbert Cope, mit einem Vorwort des anglikanischen Bischofs von Bradford (1942; zum Historizismus dieses Pamphlets vgl. Anm. 4, Kap. 1). Der Bischof prangert in seinem Vorwort «unser gegenwärtiges ökonomisches System» als «unsittlich und unchristlich» an und sagt, daß es «für einen Diener der Kirche unentschuldig sei, wenn er nicht sein möglichstes tut, eine Gesellschaftsordnung zu zerstören, die so offenkundig das Werk des Teufels ist». Dementsprechend empfiehlt er auch das Pamphlet «als eine blendende und tieferschürfende Analyse»

Noch einige Sätze aus dem Pamphlet mögen hier zitiert werden: «Zwei Parteien können eine teilweise Demokratie sicherstellen, aber eine volle Demokratie läßt sich nur mit Hilfe einer einzigen Partei errichten ...» (17). – «In der Übergangszeit müssen die Arbeiter ... von einer einzigen Partei geführt und organisiert werden, die die Existenz

keiner anderen ihr im Grunde entgegengesetzten Partei duldet ...» (19). – «Freiheit im sozialistischen Staat bedeutet, daß es niemand erlaubt ist, das Prinzip des gemeinsamen Eigentums anzugreifen, doch wird jedermann ermuntert, sich für seine wirksamere Verwirklichung und seine größere Wirksamkeit einzusetzen ... Die Beantwortung der wichtigen Frage, *wie* die Opposition vernichtet werden soll, hängt von den Methoden ab, die von der Opposition selbst verwendet werden» (18).

Am interessantesten ist vielleicht das folgende Argument (das man gleichfalls auf Seite 18 findet), das es verdient, sorgfältig gelesen zu werden: «Wie ist es denn aber möglich, eine sozialistische Partei in einem kapitalistischen Lande zu haben, wenn es nicht möglich ist, eine kapitalistische Partei in einem sozialistischen Staat zu haben? Die Antwort ist einfach: Die eine Partei ist eine Bewegung, die alle Produktivkräfte einer großen Majorität gegen eine kleinere Minorität einsetzt, während die andere der Versuch einer Minorität ist, ihre Machtposition und ihr Privileg durch erneute Ausbeutung der Majorität herzustellen.» Mit anderen Worten: Eine herrschende «kleine Minorität» kann es sich leisten, tolerant zu sein, während eine «große Majorität» es sich nicht leisten kann, eine «kleine Minorität» zu dulden. Diese «einfache Antwort» ist in der Tat ein Beispiel einer «blendenden und tiefeschürfenden Analyse», wie sich der Bischof ausdrückt.

340 : 13. Vgl. zu dieser Entwicklung auch Kap. 3 des zweiten Bandes, insbesondere Anm. 7 und Text.

342 : 14. Es scheint, daß sich der Romantizismus in der Literatur wie auch in der Philosophie bis auf Platon zurückverfolgen läßt. Es ist wohlbekannt, daß Rousseau von Platon direkt beeinflusst wurde (vgl. Anm. 1 zu Kap. 6). Rousseau kannte auch Platons *Staatsmann* (vgl. *Contrat Social* II, Kap. VII, und III, Kap. VI) mit seiner Verherrlichung der primitiven Berghirten. Aber abgesehen von diesem *direkten* Einfluß ist es wahrscheinlich, daß Rousseau seinen pastoralen Romantizismus und seine Liebe für die Primitivität auch *indirekt* von Platon bezog; denn sicher war er von der italienischen Renaissance beeinflusst, die Platon, vor allem seinen Naturalismus und seine Träume von einer vollkommenen Gesellschaft primitiver Hirten wieder entdeckt hatte (vgl. Anm. 11 [3] und 32 zu Kap. 4, sowie Anm. 1 zu Kap. 6). – Es ist interessant, wie schnell Voltaire die Gefahren von Rousseaus romantischem Obskurantismus erkannte. Ebenso wurde auch Kant durch seine Bewunderung für Rousseau nicht daran gehindert, diese Gefahr zu erkennen, als sie ihm in Herders «Ideen» vor Augen trat. (Vgl. auch Anm. 56 zu Kap. 2 des zweiten Bandes und Text.)

ZU KAPITEL 10:

DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE

Das Motto zu diesem Kapitel ist *Gastmahl* 193 d entnommen.

344 : 1. Vgl. *Staat* 419 a ff., 421b, 465 c ff. und 519 e; siehe auch Kap. 6 insbesondere Abschnitt II und IV.

344 : 2. Ich denke nicht nur an die mittelalterlichen Versuche, die Gesellschaftsordnung zum Erstarren zu bringen, Versuche, die auf der platonischen Theorie beruhten, daß die Herrscher für die Seelen und die geistige Wohlfahrt der Beherrschten verantwortlich seien (und auf vielen praktischen Hinweisen, die Platon im *Staat* und in den *Gesetzen* entwickelt hatte), sondern ich denke auch an viele spätere Entwicklungen.

345 : 3. Ich habe also versucht, die in meiner *Logik der Forschung* beschriebene Methode soweit als möglich anzuwenden.

345 : 4. Vgl. insbesondere *Staat* 566 e; vgl. auch Anm. 63 zu diesem Kapitel.

346 : 5. In meiner Darstellung sollte es «keine Bösewichte» geben; «Verbrechen sind uninteressant ... Was die Men-

schen in ihren besten Momenten tun und mit den besten Absichten, das kann unser Interesse beanspruchen». Ich habe soweit als möglich versucht, dieses methodologische Prinzip bei meiner Interpretation Platons anzuwenden. (Die Formulierung des Prinzips, die eben zitiert wurde, entnehme ich G.B.Shaws Vorrede zu *St. Joan*; vgl. die ersten Sätze im Abschnitt «Tragedy, not Melodrama».)

352 : 6. Zu Heraklit vgl. Kap. 2. Zu Alkmaions und Herodots Theorien der Isonomie vgl. Anm. 13, 14 und 17 zu Kap. 6. Zur ökonomischen Gleichheitslehre des Phaleas von Chalkedon vgl. die *Politik* des Aristoteles 1 266a und Diels Kap. 39 (auch über Hippodamos). Zu Hippodamos von Milet vgl. Aristoteles' *Politik* 1267 b 22 und Anm. 9 zu Kap. 3. Zu den ersten politischen Theoretikern müssen wir natürlich auch die Sophisten Protagoras, Antiphon, Hippias, Alkidamas, Lykophron zählen; ebenso Kritias (vgl. Diels fr. 6, 30–38 und Anm. 17 zu Kap. 8), den Alten Oligarchen (wenn es sich hier um zwei Personen handelt) und Demokrit.

Die Ausdrücke «geschlossene Gesellschaft» und «offene Gesellschaft» werden von Bergson in einem einigermaßen ähnlichen Sinn verwendet. Vgl. dazu die Anmerkung zur Einleitung. Ich charakterisiere die geschlossene Gesellschaft als magisch und die offene Gesellschaft als rational und kritisch; das macht es natürlich unmöglich, diese Ausdrücke anzuwenden, ohne die in Frage stehende Gesellschaft zu idealisieren. Die magische Haltung ist

aus unserem Leben keineswegs verschwunden – nicht einmal in den bis jetzt «offensten» Gesellschaften – und ich halte es für unwahrscheinlich, daß sie jemals wird völlig verschwinden können. Dennoch scheint es möglich, ein nützliches Kriterium für den Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft anzugeben. Der Übergang findet statt, sobald soziale Institutionen bewußt als Menschenwerk erkannt werden und sobald man ihre bewußte Änderung diskutiert, indem man ihre Eignung für die Erreichung menschlicher Zwecke oder Ziele untersucht. Oder, um etwas weniger abstrakt zu sein, die geschlossene Gesellschaft bricht zusammen, sobald die übernatürliche Ehrfurcht, mit der die soziale Ordnung betrachtet wird, einer aktiven Einwirkung und dem bewußten Verfolgen von persönlichen Interessen oder Gruppeninteressen weicht. Es ist klar, daß der durch die Zivilisation vermittelte kulturelle Kontakt zu einem solchen Zusammenbruch führen kann; und ähnliche Wirkungen können durch die Entwicklung eines verarmten, d. h. landlosen Teils der Herrscherklasse herbeigeführt werden.

Es sei hier erwähnt, daß ich nicht gerne von einem «sozialen Zusammenbruch» im allgemeinen spreche. Ich glaube, daß der Zusammenbruch einer geschlossenen Gesellschaft, so, wie er hier beschrieben wird, eine ziemlich klare Sache ist – aber im allgemeinen scheint mir der Ausdruck «sozialer Zusammenbruch» kaum mehr zu enthalten als den Hinweis, daß der Beobachter die von

ihm beschriebene Entwicklung nicht liebt. Ich glaube, daß der Ausdruck sehr oft mißbraucht wird. Ich gebe aber zu, daß ein Mitglied einer bestimmten Gesellschaftsordnung – ob mit Gründen oder ohne Gründe – das Gefühl haben mag, daß «alles in Trümmer geht». Man kann wohl kaum zweifeln, daß vielen Mitgliedern des *ancien régime* oder des russischen Adels die Französische oder die Russische Revolution als ein vollständiger sozialer Zusammenbruch erschien; aber den neuen Herrschern erschienen diese Ereignisse in einem etwas anderen Licht.

Für Toynbee (*A Study of History* V 23–25 338) ist das «Erscheinen einer Spaltung im Sozialkörper» das Kriterium einer Gesellschaft, die zusammengebrochen ist. Da es in der Form der Klassenspaltung in der griechischen Gesellschaft zweifellos schon lange vor dem Peloponnesischen Krieg eine Spaltung gab, so ist es nicht ganz klar, warum Toynbee diesen Krieg (und nicht etwa den Zusammenbruch der Stammeslebensweise) als den Zusammenbruch der hellenischen Zivilisation beschreibt. (Vgl. auch Anm. 45 [2] zu Kap. 4 und Anm. 8 zum vorliegenden Kapitel.)

Zur Ähnlichkeit zwischen Griechen und Maoris finden sich einige Bemerkungen in Burnets *Early Greek Philosophy*, 2. Aufl., insbesondere 2 und 9.

353 : 7. Diese Kritik der organischen Theorie des Staates sowie auch viele andere Hinweise verdanke ich J. Popper-Lynkeus; er schreibt (*Die allgemeine Nährpflicht*,

2. Aufl., 1923, 71 f.): «Menenius Agrippa überredete die Aufständischen, [nach Rom] zurückzukehren durch das Gleichnis von Gliedern, die dem Magen den Dienst verweigern ... Hat denn nicht ein (einziger von ihnen die Geistesgegenwart gehabt, Agrippa zuzurufen: ‚Gut, Agrippa! Wenn es durchaus einen Magen geben muß, so wollen wir Plebejer von nun an Magen sein – und ihr übernehmt die Rolle der Glieder!‘» (Zu diesem Gleichnis vgl. Livius II 32 und Shakespeares *Coriolanus*, 1. Akt, 1. Szene.) Es ist vielleicht von Interesse, daß eine moderne und scheinbar fortschrittliche Bewegung wie die «Mass-Observation» für die organische Theorie der Gesellschaft Propaganda macht (auf dem Einband ihrer Schrift *First Year's Work* 1937–38). Vgl. auch Anm. 31 zu Kap. 5.

Andrerseits muß zugegeben werden, daß die «geschlossene Gesellschaft» des Stammes einen gewissermaßen «organischen» Charakter besitzt – und das gerade wegen der Abwesenheit sozialer Spannungen. Der Umstand, daß eine solche Gesellschaft auf Sklaverei beruhen kann (wie das bei den Griechen der Fall war), schafft aus sich heraus noch keine soziale Spannung, weil die Sklaven manchmal nicht mehr zur Gesellschaft gehören als das Vieh; ihre Wünsche und Probleme führen nicht notwendigerweise zu einer Situation, die von den Herrschern als ein Problem innerhalb der Gesellschaft empfunden wird. Aber der Bevölkerungszuwachs führt zu einem solchen Problem. Er zwang Sparta, das keine Kolonien aussandte, zuerst zur Unterwerfung der Nachbarstämme, um ihr

Territorium zu gewinnen; und später zu einem bewußten Versuch, jede Art von Veränderung zum Stillstand zu bringen, durch Maßnahmen, die die Kontrolle des Bevölkerungszuwachses durch die drei Institutionen des Kindsmordes, der Geburtenkontrolle und der Homosexualität einschlossen. Platon hat das alles klar gesehen; immer wieder verwies er (vielleicht unter dem Einfluß des Hippodamos) auf die Notwendigkeit einer festen Maximalzahl von Bürgern; und in den *Gesetzen* empfahl er Kolonisation, Geburtenkontrolle und Homosexualität (die auf die gleiche Weise erklärt wird wie in der *Politik* des Aristoteles, 1272 a 23) als Mittel, die Bevölkerung konstant zu halten; siehe *Gesetze* 740 d–741 a sowie 838 c. (Zur Empfehlung des Kindsmordes im *Staat* und zu ähnlichen Problemen vgl. insbesondere Anm. 34 zu Kap. 4; weiterhin Anm. 22 und 63 zu Kap. 10 und Anm. 39 [3] zu Kap. 5.)

Es ist natürlich unmöglich, alle diese Verfahren auf rationale Weise vollständig zu erklären; insbesondere die dorische Homosexualität ist eng verbunden mit der Praxis des Krieges und mit den Versuchen, im Leben einer Kriegerhorde jene emotionale Befriedigung wieder zu gewinnen, die durch den Zusammenbruch des Stammeslebens weitgehend zerstört worden war; vgl. die von Platon in *Gastmahl* 178 e verherrlichte «aus Liebhabern zusammengesetzte Kriegshorde». In den *Gesetzen* 636 b f., 836 b/c wendet sich Platon gegen die Homosexualität (vgl. aber 838 e).

359 : 8. Ich nehme an, daß das, was ich die «Last der Zivilisation» nenne, dem Phänomen ähnlich ist, das Freud vorschwebte, als er *Das Unbehagen in der Kultur* schrieb. Toynbee spricht von einer Empfindung des Dahintreibens (*A Study of History* V 412 ff.), aber er beschränkt es auf «Perioden der Auflösung», während ich das, was ich meine, sehr klar bei Heraklit ausgedrückt finde (Spuren finden sich bereits bei Hesiod); – und das lange vor der Zeit, zu der sich das, was Toynbee die «hellenische Gesellschaftsordnung» nennt, «aufzulösen» beginnt. Meyer spricht vom Verschwinden der «Geburtsstände, welche jedem Menschen seine Lebensstellung, seine bürgerlichen und sozialen Rechte und Pflichten und mit dem ererbten Beruf zugleich einen sicheren Erwerb unabänderlich zuwiesen» (*Geschichte des Altertums*, 1. Auflage, 1901 III 542). Diese Stelle gibt eine gute Beschreibung der Spannung in der griechischen Gesellschaftsordnung des fünften vorchristlichen Jahrhunderts.

360 : 9. Ein anderer Beruf dieser Art, der zu relativer intellektueller Unabhängigkeit führte, war der des wandernden Bardens. Ich denke hier vor allem an Xenophanes, den Fortschrittler; vgl. den Absatz über den «Protagoreanismus» in Anm. 7 zu Kap. 5. (Homer gehört vielleicht gleichfalls hierher.) Es ist klar, daß dieser Beruf nur sehr wenigen Menschen zugänglich war.

Ich habe zufällig kein persönliches Interesse an Handel mit Waren oder Geld, und ich kenne nur wenige Men-

schen, die kommerziell eingestellt sind. Aber der Einfluß der kommerziellen Initiative auf die Umwandlung der Gesellschaft scheint mir überaus wichtig zu sein. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß die älteste bekannte Zivilisation, die der Sumerer, soweit wir wissen, eine Handelszivilisation mit stark demokratischen Zügen war; und daß die Künste des Schreibens und der Arithmetik sowie die Anfänge der Wissenschaft sehr eng mit ihrem kommerziellen Leben verbunden waren. (Vgl. auch die Textstelle zu Anm. 24 dieses Kapitels.)

362 : 10. *Thukydides* I 93. Zur Parteilichkeit des Thukydides vgl. Anm. 15 [1] zu diesem Kapitel.

362 : 11. Für dieses und das nächste Zitat vgl. a.a.O. I 107. Die Darstellung, die Thukydides von Verrat der Oligarchen gibt, ist in Meyers apologetischer Fassung (*Geschichte des Altertums* HL 594) kaum wiederzuerkennen, was um so schlimmer ist, als ihm keine besseren Quellen zur Verfügung standen: sie wird einfach bis zur Unkenntlichkeit entstellt. (Zur Parteilichkeit Meyers vgl. Anm. 15 [2] zum vorliegenden Kap.) – Ein ähnlicher Verrat (im Jahre 479 vor Christus, am Vorabend der Schlacht von Plataä) wird bei Plutarch, *Aristides* 13, geschildert.

364 : 12. *Thukydides* III 82–84. Der folgende Abschluß der Stelle ist ein charakteristischer Ausdruck für den Individualismus und die humanitäre Gesinnung des Thuky-

dides, der eben ein Zeitgenosse der Großen Generation war (siehe weiter unten sowie Anm. 27 zu diesem Kapitel) und, wie oben erwähnt, ein gemäßigter Parteigänger der Aristokratie: «Menschen, die Rache nehmen, sind ohne alle Rücksicht; sie denken nicht an die Zukunft und sie vernichten blindlings jene Gesetze der Menschlichkeit, von denen allein ein jeder Mensch seine Rettung erhoffen kann, wenn er in Bedrängnis kommt. Sie vergessen, daß sie in den Stunden ihres eigenen Unglücks vergeblich auf Menschlichkeit hoffen werden.» Weitere Bemerkungen über die menschliche, aber parteiliche Haltung des Thukydides finden sich in Anm. 15 [1] zu diesem Kapitel.

364 : 13. Aristoteles *Politik* VIII (V) 9, 10/11; 1310 a. Aristoteles ist mit dieser offenen Feindseligkeit nicht einverstanden; er hält es für vernünftiger, wenn «die wahren Oligarchen *vorgeben*, daß sie Vertreter der Sache des Volkes sind»; und er ist eifrig bemüht, ihnen einen guten Rat zu erteilen: «Sie sollten umgekehrt vorgehen, oder sie sollten zumindest *vorgeben*, daß sie ganz anders handeln werden; und sie sollten in ihren Eid das Gelöbnis einschließen: Ich werde dem Volke keinen Schaden zufügen.»

365 : 14. *Thukydides* II 9.

365 : 15. Vgl. E.Meyer, *Geschichte des Altertums* IV(1901) 368.

[1] Um die behauptete Unparteilichkeit des Thukydides

oder vielmehr seine unbewußte und ungewollte Parteilichkeit richtig einzuschätzen, muß man vergleichen, wie er einerseits die höchst wichtige Affäre von Plataä beschreibt, die zum Ausbruch des ersten Teils des Peloponnesischen Krieges führte (Meyer, der hierin Lysias folgt, nennt diesen Teil den Archidamischen Krieg; vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV 307 und V p.VII) und wie er andererseits die Affäre von Melos behandelt, die erste aggressive Handlung Athens, die zum zweiten Teil (dem Krieg des Alkibiades) führte. Der Archidamische Krieg begann mit einem Überfall auf das demokratische Plataä – mit einem Blitzkrieg Thebens, eines Partners des totalitären Sparta, «schlagartig» und ohne Kriegserklärung. Die Freunde Spartas, die oligarchische Fünfte Kolonne, hatten dem Feinde nachts die Tore der Stadt geöffnet. Obgleich dieser Überfall als der unmittelbare Kriegsgrund von größter Bedeutung ist, ist der Bericht des Thukydides (II 1–7) über ihn verhältnismäßig kurz; er äußert sich überhaupt nicht über den moralischen Aspekt mit Ausnahme einer Bemerkung, daß «die Affäre von Plataä eine offenkundige Verletzung des Dreißigjährigen Waffenstillstands» war. Aber er kritisiert (II 5) die Demokraten von Plataä, weil sie die Eindringlinge hart behandelten; und er drückt sogar seinen Zweifel aus, ob sie nicht einen Eid gebrochen hätten. Diese Art der Darstellung steht in stärkstem Gegensatz zu dem berühmten, sorgfältig ausgearbeiteten (obgleich natürlich fiktiven) Melischen Dialog (*Thuk.* V 85–113), in dem Thukydides

den athenischen Imperialismus zu brandmarken versucht. Wie verwerflich die Melische Affäre auch gewesen sein mag (es ist möglich, daß Alkibiades die Verantwortung trug; vgl. Plutarch, *Alc.* 16), die Athener griffen *nicht* ohne vorherige Warnung an; und sie versuchten zu verhandeln, bevor sie Gewalt anwandten. Recht charakteristisch für die Haltung des Thukydides ist auch seine Lobrede (VIII 68) auf den oligarchischen Parteiführer, den Redner Antiphon (der in Platons *Menexenos* 236 a als ein Lehrer des Sokrates erwähnt wird; vgl. das Ende der Anm. 19 zu Kap. 6).

[2] E. Meyer ist, unumstritten, eine der größten modernen Autoritäten für diese Zeitspanne. Um aber seinen Standpunkt richtig einzuschätzen, muß man die folgenden verächtlichen Bemerkungen über die demokratischen Regierungen lesen (es gibt eine große Anzahl von Stellen dieser Art): «Viel wichtiger war es, das lustige Spiel des Parteihaders fortzusetzen und die unumschränkte Freiheit zu sichern, wie jeder nach seinen Interessen sie verstand» (V 1902, 61). Aber ist es, so frage ich, mehr als eine Interpretation, «wie jeder nach seinen Interessen sie versteht», wenn Meyer schreibt: «... die herrliche demokratische Freiheit und ihre Führer hatten ihre Unfähigkeit offenkundig erwiesen» (V 69). Von den athenischen demokratischen Führern, die sich im Jahre 403 weigerten, vor Sparta zu kapitulieren (und deren Weigerung, sich zu unterwerfen, später sogar durch den Erfolg gerechtfertigt wurde – obgleich eine solche Rechtfertigung gar nicht

notwendig ist), sagt Meyer: «Manche ... mögen ehrliche Fanatiker gewesen sein, denen die Taten des Perserkrieges und die Parteiphrasen jedes gesunde Urteil so vollständig erstickt hatten, daß sie wirklich glaubten, Athen dürfe niemals kapitulieren» (IV 659). Meyer kritisiert andere Historiker in schärfster Weise wegen ihrer Parteilichkeit. (Vgl. z. B. die Anmerkungen in V 89 und 102, wo er den älteren Tyrannen Dionysius gegen angeblich voreingenommene Angriffe verteidigt, sowie 113 Ende bis 114 Beginn, wo er gleichfalls gegen einige antidionysianische «nachsprechende Historiker» polemisiert.) So nennt er zum Beispiel Grote «einen der Führer der englischen Radikalen» und sein Werk «nicht eine Geschichte, sondern eine Apologie Athens», und er stellt sich selbst stolz solchen Männern gegenüber, indem er schreibt: «... daß wir in politischen Fragen unparteiischer geworden und dadurch zu einem richtigeren und umfassenderen historischen Urteil gelangt sind, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können.» (All dies findet sich III 293.)

Hinter Meyers Standpunkt steht – Hegel. Das erklärt alles (was, wie ich hoffe, den Lesern von Kap. 2 des zweiten Bandes klarwerden wird). Meyers Hegelianismus wird in der folgenden Bemerkung offenkundig, die eine unbewußte, aber nahezu wörtliche Wiedergabe Hegels ist; in III 256 spricht Meyer von einer «flachen, moralisierenden Beurteilung, welche an die großen politischen Aktionen den unzulänglichen Maßstab der bürgerlichen Moral anlegt, weil sie die tieferen, wahrhaft sittlichen Faktoren des

Staats und der sittlichen Verantwortung ignoriert». (Dies entspricht genau den Stellen bei Hegel, die wir in II, Kap. 2 zitieren werden; vgl. Anm. 75 zu II, Kap. 2.) Ich möchte nochmals die Gelegenheit wahrnehmen, um ausdrücklich klarzumachen, daß ich nicht vorgebe, unparteiische historische Urteile zu fällen. Natürlich bemühe ich mich, die relevanten Tatsachen objektiv festzustellen. Ich bin mir aber wohl bewußt, daß meine Bewertungen (wie die Bewertungen eines jeden anderen Menschen) weitgehend von meinem moralischen Standpunkt abhängen müssen. Aber obgleich ich dies zugebe, bin ich doch von der Richtigkeit meines Standpunktes (und daher auch meiner Bewertungen) fest überzeugt.

366 : 16. Vgl. Meyer a.a.O. IV 367.

367 : 17. Vgl. Meyer a.a.O. IV 464.

367 : 18. Man muß sich allerdings daran erinnern, daß die Sklaverei in Athen knapp vor der Auflösung stand – worüber sich die Reaktionäre beklagten. Vgl. die in Anm. 17, 18 und 29 zu Kap. 4 erwähnten Zeugnisse; weiterhin Anm. 13 zu Kap. 5, 48 zu Kap. 8 sowie 27–37 zu Kap. 10.

367 : 19. Vgl. Meyer a.a.O. IV 659.

Meyer bemerkt zu dieser wichtigen politischen Entwicklung der athenischen Demokraten: «Jetzt, da es zu spät war, nahm man einen Anlauf zu der politischen

Gestaltung, durch die später Rom ... den Grund zu seiner Größe gelegt hat.» Mit anderen Worten: Statt den Athenern eine konstitutionelle Erfindung ersten Ranges gutzuschreiben, tadelt er sie; und die Ehre der Erfindung geht auf Rom über, dessen Konservativismus mehr nach Meyers Geschmack ist.

Der Vorfall der römischen Geschichte, auf den Meyer anspielt, ist die Allianz oder Föderation von Rom mit Gabii. Aber unmittelbar vorher und auf derselben Seite, auf der Meyer diese Föderation beschreibt (V 135), können wir auch lesen: «All diese Orte verloren mit der Einverleibung in Rom ihre Existenz ... ohne auch nur eine politische Organisation nach Art der Demen Attikas zu erhalten.» Ein wenig später, in V 147, wird wieder auf Gabii Bezug genommen und wieder wird Rom und seine großmütige «Liberalität» der Politik Athens gegenübergestellt; aber am Ende derselben Seite sowie am Beginn der nächsten berichtet Meyer ohne ein Wort der Kritik von der Plünderung und Vernichtung der großen Stadt Veji durch Rom.

Die Zerstörung Karthago? ist die vielleicht schlimmste von all diesen römischen Zerstörungen. Sie fand statt, da Karthago keine Gefahr mehr für Rom bedeutete, und sie beraubte Rom – und uns – des überaus wichtigen Beitrages, den Karthago zur abendländischen Kultur hätte leisten können. Ich erwähne nur die großen Schätze geographischer Information, die vernichtet wurden. (Die Geschichte des Untergangs Karthagos ist nicht unähnlich der Geschichte des Falls Athens im Jahre 404, die später

in diesem Kapitel diskutiert werden wird; vgl. Anm. 48. Die Oligarchen Karthagos zogen den Untergang ihrer Stadt dem Siege der Demokratie vor.)

Später, unter dem Einfluß des Stoizismus, der sich indirekt von Antisthenes (und damit von Sokrates) herleitete, begannen sich in Rom sehr liberale und humanitäre Ansichten zu entwickeln. Den Höhepunkt erreichte diese Entwicklung in den Jahrhunderten des Augustinischen Friedens (vgl. z. B. Toynbee, *A Study of History* V 343–346); aber gerade hierin sehen manche romantische Historiker den Beginn des Verfalls von Rom.

Was nun diesen Verfall selbst betrifft, so ist es ebenso kindisch wie romantisch, anzunehmen (aber diese Annahme hat zahlreiche Vertreter), daß er auf die durch den langen Frieden verursachte Degeneration oder Demoralisierung oder auf die Überlegenheit der «jüngeren» barbarischen Völker usw. zurückzuführen war – auf Überfütterung, auf zu gutes Essen, um kurz zu sein (vgl. Anm. 45 [3] zu Kap. 4). Das verheerende Resultat heftiger Epidemien (vgl. H. Zinsser, *Rats Lice and History* 1937, 131 ff.) sowie die unkontrollierte und fortschreitende Erschöpfung des Bodens – und damit der Zusammenbruch der landwirtschaftlichen Basis des römischen Wirtschaftsystems (vgl. V. G. Simkhovitch, *Hay and History* sowie *Rome's Fall Reconsidered in Towards the Understanding of Jesus* 1927) scheinen einige der hauptsächlichsten Gründe gewesen zu sein. Vgl. auch W. Hegemann, *Entlarvte Geschichte* 1934.

368 : 20. *Thukydides* VII 28; vgl. Meyer a.a.O. IV 535. Die wichtige Bemerkung, daß «dies mehr ergeben würde», gestattet uns natürlich, eine angenäherte obere Grenze für das Verhältnis zwischen den vorher auferlegten Steuern und dem Handelsvolumen festzulegen.

369 : 21. Dies ist eine Anspielung auf einen grimmigen Scherz, den ich P.Milford verdanke «A Plutocracy is preferable to a Lootocracy» («Eine Plutokratie ist besser als eine Diebsherrschaft»).

369 : 22. Platon, *Staat* 423 b. Zum Problem der Konstanthaltung der Bevölkerungszahl vgl. Anm.7.

372 : 23. Vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV 577.

373 : 24. a.a.O. V 27. Vgl. auch Anm. 9 zu diesem Kap. sowie Text zu Anm. 30, Kap. 4. *Zur Stelle aus den *Gesetzen* siehe 742 a–c. Platon führt hier die spartanische Einstellung weiter aus. Er legt ein Gesetz fest, «das es privaten Bürgern verbietet, Gold oder Silber zu besitzen ... Unseren Bürgern sollte nur der Gebrauch solcher Münzen gestattet sein, die zwar bei uns als gesetzliche Zahlungsmittel gelten, die aber anderswo wertlos sind.» (Platon war also der wirkliche Erfinder des Papiergeldes.) «Es ist aber notwendig, daß der Staat für Streitkräfte im Ausland, für offizielle Besuche im Ausland sowie für Gesandtschaften oder andere notwendige Missionen ... immer über hellenisches Geld»

(das heißt über Goldmünzen) «verfüge. Und wenn ein Privatmann gezwungen sein sollte, sich ins Ausland zu begeben, so möge ihm das gestattet werden, vorausgesetzt, daß er auf die vorgeschriebene Weise um die Erlaubnis der Behörden ansucht. Und sollte er bei seiner Rückkehr über ausländisches Geld verfügen, dann muß er es dem Staat abliefern und gegen die entsprechende Summe heimischen Geldes umtauschen. Stellt es sich aber heraus, daß er es für sich behalten hat, so soll es vom Staate konfisziert werden, und neben dem eigentlich Schuldigen soll auch der, der um diese Einführung des Geldes gewußt und sie nicht angezeigt hat, mit Fluch und Schande belegt werden und zudem mit einer Buße, die nicht geringer sein darf als der Betrag des ungesetzlich eingeführten Geldes.» Bei der Lektüre dieser Stelle scheint es, daß man Platon Unrecht tut, wenn man ihn einen Reaktionär nennt, der die Gesetze des totalitären Stadtstaates von Sparta kopierte; denn hier nimmt er um mehr als zweitausend Jahre Prinzipien und Praktiken vorweg, die heutzutage fast überall und bei den meisten «fortschrittlichen» westeuropäischen demokratischen Regierungen als vernünftige Politik akzeptiert sind (die, wie Platon, hoffen, daß irgendeine andere Regierung sich um die «allgemeine hellenische Goldwährung» kümmern werde).

Eine spätere Stelle (*Gesetze* 950 d) klingt jedoch weniger westlich und noch weniger liberal: «Erstens soll niemand unter 40 Jahren Erlaubnis erhalten, sich ins Ausland zu begeben, ganz gleich, um welchen Ort es sich auch hand-

le. Zweitens soll es niemandem möglich sein, eine solche Erlaubnis für private Zwecke zu erhalten. Für öffentliche Zwecke werde ferner die Erlaubnis nur Herolden, Gesandten oder Missionen gestattet, die ausgesendet werden, um Beobachtungen zu machen ... *Und diese Männer sollen nach ihrer Heimkehr die Jugend lehren, daß die politischen Institutionen aller anderen Länder den heimischen weit unterlegen sind.*»

Ähnlich strenge Gesetze werden für den Empfang von Fremden aufgestellt. Denn «wechselseitiger Austausch zwischen Staaten hat notwendigerweise eine Vermischung der Charaktere zur Folge ... sowie eine Einführung von neuen Sitten; und dies muß einen Staat auf das schwerste schädigen, wenn er sich ... der richtigen Gesetze erfreut» (949 e/950 a).*

373 : 25. Das wird von Meyer zugegeben (a.a.O. IV 433 f.), der an einer sehr interessanten Stelle von den Parteien sagt, sie gäben beide vor «,die von den Vätern übernommene Staatsordnung‘ zu vertreten, während die Gegner von dem modernen Geist der Selbstsucht und des Umsturzes infiziert seien. In Wirklichkeit sind es beide in gleicher Weise ... Die überlieferten Formen und die Religion wurzeln fester in der demokratischen Partei; die aristokratischen Gegner, die die Herstellung des Alten auf ihre Fahnen geschrieben haben, sind ... bereits vollkkommen modernisiert.» Vgl. auch a.a.O. V 4 f., 14 und die nächste Anmerkung.

???: 26. Aus der *Athenischen Verfassung* des Aristoteles, Kap. 34, § 3, entnehmen wir, daß sich die Dreißig Tyrannen zuerst zu einem – wie Aristoteles meint – «gemäßigten» Programm bekannten, d. h. zum Programm des «Vaterstaates». – Zum Nihilismus und der modernen Einstellung des Kritias vgl. seine Theorie der Religion, die in Kap. 8 diskutiert wurde (vgl. insbesondere Anm. 17 zu jenem Kap.) sowie Anm. 48 zum vorliegenden Kap.

374: 27. Es ist von größtem Interesse, wenn man die Einstellung des Sophokles zu dem neuen Glauben mit der des Euripides vergleicht. Sophokles klagt (vgl. Meyer a.a.O. IV 111): «Es ist arg ... daß es den Gottlosen und schlechtem Reis Entstammenden gut geht, während die Braven und edel Geborenen im Unglück leben.» Euripides antwortet darauf (wie auch Antiphon – vgl. Anm. 13 zu Kap. 5), daß die Unterscheidung zwischen den adelig und den niedrig Geborenen (insbesondere den Sklaven) eine rein verbale ist: «Der Name» (, Sklave‘) «allein ist es, der dem Sklaven Schande bringt.» – Zum humanitären Element in Thukydides vgl. das Zitat in Anm. 12 zu diesem Kap. Zur Frage, inwieferne die Große Generation mit kosmopolitischen Tendenzen verbunden war, vergleiche die in Anm. 48 zu Kap. 8 zusammengestellten Beweisgründe und insbesondere jene Zeugnisse, die von den Gegnern stammen, z. B. vom Alten Oligarchen, von Platon und von Aristoteles.

375 : 28: «Misologen» oder «Hasser des rationalen Argumentierens» werden von Sokrates mit den «Misanthropen», den «Menschenhassern», verglichen; vgl. *Phaidon* 89 c. Im Gegensatz dazu vergleiche die misanthropische Bemerkung Platons in *Staat* 496 c–d (vgl. Anm. 57 und 58, Kap. 8).

376 : 29. Die Zitate in diesem Absatz stammen aus den Fragmenten des Demokrit: Diels, *Fragm.* 41, 179, 34, 261, 62, 55, 251, 247 (Echtheit wird von Diels und Tarn bezweifelt – vgl. Anm. 48 zu Kap. 8); 118.

376 : 30. Vgl. Text zu Anm. 16, Kap. 6.

378 : 31. Vgl. Thukydides II 37–41. Vgl. auch die Bemerkungen in Anm. 16 zu Kap. 6.

378 : 32. Vgl. Gomperz, *Griechische Denker* II 407.

378 : 33. Das Werk Herodots mit seiner pro-demokratischen Tendenz (vgl. etwa III 80) erschien etwa ein oder zwei Jahre nach der Rede des Perikles (vgl. Meyer IV 369).

379 : 34. Darauf hat z. B. Th. Gomperz a.a.O. II 406 f. verwiesen; die Stellen des *Staates*, die er angibt, sind 557 d, 561 c ff. Die Ähnlichkeit ist zweifellos beabsichtigt. Vgl. auch Adams Ausgabe des *Staates* II 235, Anm. zu 557 d 26. Siehe auch *Gesetze* 699 d/e ff. und 704 d–707 d. Eine

ähnliche Feststellung, Herodot(III 80) betreffend, kommt in Anm. 17 zu Kap. 6 zur Sprache.

379 : 35. Manche halten den *Menexenos* für unecht; aber das bezeugt meiner Ansicht nach nur ihre Tendenz, Platon zu idealisieren. Für den *Menexenos* bürgt Aristoteles, der eine Bemerkung aus diesem Dialog zitiert und sie dem «Sokrates des Bestattungsdialoges» zuschreibt (*Rhetorik* I 9, 30 = 1367 b 8; und III 14, 11 = 1415 b 60). Vgl. insbesondere auch das Ende von Anm. 19 zu Kap. 6, Anm. 48 zu Kap. 8 und Anm. 15 [1] und 61 zum vorliegenden Kap.

379 : 36. Die *Verfassung von Athen* des Alten Oligarchen (oder des Pseudo-Xenophon) wurde 424 vor Beginn unserer Zeitrechnung publiziert (dies nach Kirchhoff, zitiert nach Gomperz 1477). Betreffs ihrer Zuweisung an Kritias vgl. J. E. Sandys, *Aristotle's Constitution of Athens*, Introduction IX, insbesondere Anm. 3. Vgl. auch Anm. 18 und 48 zu diesem Kapitel. Der Einfluß dieses Werkes auf Thukydides kann in den Anm. 10 und 11 zu diesem Kap. zitierten Stellen bemerkt werden. Zu seinem Einfluß auf Platon vgl. insbesondere Anm. 5–9 zu Kap. 8 sowie *Gesetze* 705–707 d. (VgL Aristoteles, *Politik* 1326 b–1327 a; Cicero, *De Republica* II 3 und 4.)

379 : 37. Das ist eine Anspielung auf den Titel des Buches *No Compromise – The Conflict between Two Worlds* (1939) von

M. M. Rader – eine ausgezeichnete Kritik der Ideologie des Faschismus.

Zur Anspielung auf die Warnung des Sokrates gegen Misanthropie (an späterer Stelle im vorliegenden Absatz) und Misologie vgl. Anm. 28.

382 : 38. * [1] Zu meiner Theorie, nach der jene Entwicklung, die man «die Erfindung des kritischen Denkens» nennen könnte, in der Begründung einer neuen Tradition besteht – der Tradition, die traditionellen Mythen und Theorien kritisch zu diskutieren –, vgl. jetzt meine Ansprache *Towards a Rational Theory of Tradition, Rationalist Annual* 1949. (Nur eine solche neue Tradition vermag den Umstand zu erklären, daß die ersten drei Generationen der ionischen Schule drei verschiedene Philosophien hervorbrachten.)*

[2] Schulen (insbesondere Universitäten) haben seit jeher gewisse Aspekte des Stammeslebens beibehalten. Wir müssen dabei nicht nur an Universitäten mit ihren Verbindungen, tabuistischen Abzeichen usw., denken, mit allen ihren sozialen Implikationen (Klassen, Rassen, Kasten usw.), sondern vor allem an den patriarchalischen oder autoritären Charakter so vieler Schulen. Es war kein Zufall, daß Platon, als sein Versuch zur Wiedereinstellung der Lebensformen des Stammes, der Horde fehlschlug, statt dessen eine Schule gründete; es ist auch kein Zufall, daß die Schulen so oft eine Bastion der Reaktion und daß viele Schullehrer und Professoren Diktatoren im Taschen-

format sind. – Um den Charakter dieser frühen Schulen und die Ähnlichkeit mit tabuistischen Stammesinstitutionen zu illustrieren, gebe ich hier eine Liste einiger Tabus der frühen Pythagoreer. (Die Liste stammt aus Burnets *Early Greek Philosophy* 2. Aufl. 106. Burnet hat sie von Diels übernommen; vgl. Diels I 97 ff.; aber vgl. auch das Zeugnis des Aristoxenos a.a.O. 101.) Burnet spricht von «echten Tabus eines völlig primitiven Typus». – Hier ist die Liste: Keine Bohnen essen. – Nichts aufheben, was zu Boden gefallen ist. – Keinen weißen Hahn berühren. – Kein Brot brechen. – Nicht über einen Kreuzstock steigen. – Das Feuer nicht mit Eisen aufrühren. – Nicht von einem ganzen Laib Brot essen. – Keinen Kranz pflücken. – Nicht auf einem Viertelmaß sitzen. – Nicht das Herz essen. – Nicht auf Hauptstraßen wandern. – Keine Schwalben aufs Dach lassen. – Nicht den Eindruck eines eben vom Feuer entfernten Kochtopfs in der Asche zurücklassen, sondern die Asche aufrühren. – Nicht Seite an Seite mit einem Licht in einen Spiegel blicken. – Nach dem Aufstehen die Bettücher zusammenrollen und die vom Körper verursachten Eindrücke ausglätten.

381 : 39. Eine interessante Parallele zu dieser Entwicklung ist die Zerstörung des Stammeslebens durch die persischen Eroberungen. Diese Sozialrevolution führte, wie Meyer andeutet (a.a.O. III 167 ff.), zum Auftauchen einer Reihe von prophetischen, d. h. in unserer Terminologie, historizistischen Religionen des Schicksals, Untergangs und

der Errettung – darunter der Religion des «auserwählten Volkes», der Juden (vgl. Kap. 1).

Einige dieser Religionen enthielten auch die Lehre, daß die Erschaffung der Welt noch nicht vollendet sei, sondern weiter fortschreite. Dies muß verglichen werden mit der frühgriechischen Auffassung der Welt als eines Gebäudes und mit der Zerstörung dieser Auffassung durch Heraklit, die im zweiten Kapitel beschrieben wurde (vgl. Anm. 1 zu diesem Kap.). Es sei hier erwähnt, daß sich sogar Anaximander nicht ganz wohl befand in seinem Gebäude. Er hob den grenzenlosen, unbestimmten oder unbestimmbaren Charakter des Baumaterials hervor; was ein Ausdruck des Gefühls gewesen sein mag, daß das Gebäude möglicherweise keinen festen Rahmen besitzt und daß es sich im Fluß befindet (vgl. die nächste Anm.).

Die Entwicklung der dionysischen und der orphischen Mysterien in Griechenland hängt wahrscheinlich eng mit der religiösen Entwicklung des Ostens zusammen (vgl. *Herodot* II 81). Der Pythagoreismus hatte, wie wohl bekannt ist, mit den orphischen Lehren viel gemeinsam – insbesondere was seine Lehre von der Seele betrifft (vgl. auch unten Anm. 44). Aber er besaß auch einen deutlich «aristokratischen» Beigeschmack, im Gegensatz zu den orphischen Lehren, die gleichsam eine «proletarische» Fassung dieser Bewegung waren. Meyer (a.a.O. III 428, § 246) hat wahrscheinlich recht, wenn er den Beginn der Philosophie als eine rationale Gegenströmung gegen die Mysterien beschreibt; vgl. damit auch Heraklits

Haltung in diesen Dingen (Fragm.5, 14, 15; sowie 40, 129, Diels; 124–129; sowie 16–17 Bywater). Heraklit haßte die Mysterien *und* Pythagoras; der vom Pythagoreismus beeinflusste Platon verachtete die Mysterien. (*Staat* 364 c f.; vgl. aber Adams Anhang IV zu Buch IX des *Staates* II 378 ff. seiner Ausgabe.)

382 : 40. Zu Anaximander (vgl. die vorhergehende Anmerkung) siehe Diels Fragm.9: «Der Ursprung der Dinge ist das Unbegrenzte, das Formlose. Woraus die Dinge entstehen, darin müssen sie auch vergehn, mit schicksalshafter Notwendigkeit. Denn sie leisten einander Buße und Sühne für ihr Unrecht, nach der Ordnung der Zeit.» Gomperz nahm an, daß die individuelle Existenz dem Anaximander als *Unrecht* erschien (*Griechische Denker* I 46; die Ähnlichkeit zu Platons Theorie der Gerechtigkeit ist bemerkenswert). Aber diese Deutung ist scharf kritisiert worden.

382 : 41. Parmenides war der erste, der sich vor dieser Last zu retten versuchte, indem er seinen Traum einer zum Stillstand gebrachten Welt als die Enthüllung der wahren Wirklichkeit deutete und die sich verändernde Welt, in der er lebte, als einen Traum. «Das wirklich Seiende ist unteilbar. Es ist immer ein vollständiges Ganzes, das sich nie aus seiner Ordnung löst; es zerstreut sich niemals und braucht sich daher nicht wieder zu vereinigen» (Diels, Fragm. 2). Zu Parmenides vgl. auch Anm. 22 zu Kap. 2 sowie Text.

382 : 42. Vgl. Anm. 9 zum vorliegenden Kapitel (und Anm. 7 zu Kap. 5).

384 : 43. Vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* III 443 und IV 120 f.

384 : 44. J. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul, Proceedings of the British Academy* VIII 1915/16 235 ff. Es liegt mir sehr daran, diese teilweisen Übereinstimmungen hervorzuheben, und dies um so mehr, als ich den hochinteressanten Theorien Burnets meistens nicht zustimmen kann, insbesondere nicht seiner Theorie der Beziehung zwischen Sokrates und Platon; nach Burnet ist Sokrates in politischer Hinsicht der größere Reaktionär von beiden (*Greek Philosophy* I 2 10) – eine Ansicht, die mir völlig unhaltbar zu sein scheint. Vgl. Anm. 56 zum vorliegenden Kap.

Was nun die sokratische Seelenlehre betrifft, so ist, wie ich glaube, Burnet recht zu geben, wenn er am sokratischen Charakter des Ausspruchs «sorgt für eure Seelen» festhält: Denn dieser Ausspruch ist ein Ausdruck der moralischen Interessen des Sokrates. Ich halte es aber für höchst unwahrscheinlich, daß Sokrates sich zu irgendeiner metaphysischen Seelenlehre bekannt hat. Die Theorien des *Phaidon*, des *Staates* usw. scheinen pythagoreisch zu sein. (Zur orphisch-pythagoreischen Lehre, nach der der Leib das Grab der Seele ist, vgl. Adam, Anhang IV zu *Staat* IX; vgl. auch Anm. 39 zu diesem Kap.) Und angesichts der klaren Behauptung des Sokrates in *Apologie*

19 c, er «habe mit derartigen Dingen nicht das geringste zu tun gehabt» (d. h. mit Spekulationen über die Natur, einschließlich die Natur der Seele; vgl. Anm. 56 [5] zu diesem Kap.), muß ich der Ansicht Burnets entschieden widersprechen, nach der Sokrates ein Pythagoreer gewesen sein soll; und dasselbe gilt für Burnets Annahme, daß Sokrates eine metaphysische Lehre von der «Natur» der Seele vertreten habe.

Ich glaube, daß der Ausspruch des Sokrates «sorgt für eure Seelen» ein Ausdruck seines moralischen (und intellektuellen) Individualismus ist. Nur wenige seiner Lehren scheinen so gut bezeugt zu sein wie seine individualistische Lehre von der Selbstgenügsamkeit des tugendhaften Menschen. (Siehe die in Anm. 25 zu Kap. 5 und 36 zu Kap. 6 erwähnten Belege.) Aber diese Lehre ist aufs engste mit der Idee verbunden, die im Satz «sorgt für eure Seelen» ausgedrückt wird. Wenn Sokrates die Selbstgenügsamkeit so nachdrücklich hervorhebt, so wollte er sagen: Euer Leib kann zerstört werden, nicht aber eure sittliche Integrität. Niemand kann euch etwas anhaben, wenn ihr euch hauptsächlich um diese sorgt.

Als Platon die metaphysische Seelenlehre der Pythagoreer kennenlernte, scheint er gefühlt zu haben, daß die moralische Haltung des Sokrates einer metaphysischen Grundlage bedürftig sei, insbesondere einer Unsterblichkeitslehre. Er ersetzte daher das «niemand kann eure sittliche Integrität zerstören» durch die Lehre von der Unzerstörbarkeit der Seele (vgl. auch Anm. 9 f. zu Kap. 7).

Metaphysiker wie auch Positivisten können gegen meine Deutung einwenden, daß eine moralische, aber nichtmetaphysische Seelenlehre, so wie ich sie dem Sokrates zuschreibe, nicht möglich sei, da jede Rede über die Seele metaphysisch sein müsse. Ich glaube nicht, daß viel Hoffnung besteht, platonische Metaphysiker zu überzeugen; ich werde aber versuchen den Positivisten (oder Materialisten) zu zeigen, daß auch sie – in einem Sinn der dem sehr ähnlich ist, den ich Sokrates zuschreibe – an eine «Seele» glauben und daß die meisten von ihnen diese «Seele» höher einschätzen als den Leib.

Erstens können sogar Positivisten zugeben, daß eine völlig empirische und «sinnvolle», wenn auch etwas ungenaue Unterscheidung zwischen «physischen» und «psychischen» Erkrankungen möglich ist. Diese Unterscheidung ist für die Organisation von Krankenhäusern usw. von beträchtlicher praktischer Bedeutung. (Es ist wohl möglich, daß sie eines Tages durch etwas Genaueres überholt werden wird – aber das ist eine andere Frage.) Nun würden die meisten von uns, sogar die Positivisten, vor eine Wahl gestellt, eine leichte physische Erkrankung einer leichten Geisteskrankheit vorzuziehen. Sogar Positivisten würden außerdem eine lange und schließlich unheilbare physische Krankheit (vorausgesetzt, daß sie nicht zu schmerzhaft ist) einem gleich langen Zeitraum unheilbarer Geisteskrankheit vorziehen – und vielleicht sogar einem Zeitraum heilbarer Geisteskrankheit. Auf diese Weise können wir, wie mir

scheint, ohne Verwendung metaphysischer Ausdrücke sagen, daß ihnen an ihrer «Seele» mehr gelegen ist, als an ihrem «Leib». (Vgl. *Phaidon* 82 d: Sie «sorgen sich um ihre Seele und sind nicht die Knechte ihres Leibes»; vgl. auch *Apologie*, 29 d–30 b.) Und diese Sprechweise wäre ganz unabhängig von jeder Theorie über die Seele, zu der sie sich vielleicht bekennen; unsere Schlußfolgerung wäre selbst dann noch gültig, wenn sich herausstellte, daß sie die «Seele» in letzter Analyse für einen Teil des Körpers und jede Art psychischer Krankheit für eine physische Erkrankung halten. (Sie würde dann etwa darauf hinauslaufen, daß sie ihr Gehirn höher einschätzen als andere Teile ihres Leibes.)

Wir können nun in ähnlicher Weise zu einer Auffassung von der «Seele» übergehen, die der sokratischen Idee noch näher steht. Viele von uns sind bereit, beträchtliche physische Härten um rein intellektueller Ziele willen auf sich zu nehmen. Wir sind z. B. bereit, zu leiden, um die wissenschaftliche Erkenntnis zu fördern; wir sind auch bereit zu leiden, um «Weisheit» zu erlangen, d. h. um unsere eigne intellektuelle Entwicklung zu fördern. (Zum Intellektualismus des Sokrates vgl. etwa den *Kriton* 44 d/e sowie 47 b.) Ähnliches läßt sich von der Förderung moralischer Ziele, z. B. der Gerechtigkeit im Sinne der Gleichberechtigung, des Friedens usw. sagen. (Vgl. *Kriton* 47 e/48 a, wo Sokrates erklärt, daß er unter der «Seele» denjenigen Teil von uns versteht, der «durch Gerechtigkeit verbessert und durch Ungerechtigkeit verdorben wird».) Und viele

von uns würden mit Sokrates sagen, daß diese Dinge für uns wichtiger sind als die Gesundheit, obwohl wir uns auch gerne guter Gesundheit erfreuen. Und viele mögen sogar darin mit Sokrates übereinstimmen, daß uns die Möglichkeit einer solchen Einstellung stolz daraufmacht, daß wir Menschen sind und keine Tiere.

All das läßt sich, wie ich glaube, ohne jede Bezugnahme auf eine metaphysische Theorie von der «Natur der Seele» sagen. Und ich sehe keinen Grund, warum wir Sokrates eine solche Theorie zuschreiben sollen, da er doch klar genug sagte, daß er mit derartigen Spekulationen nichts zu schaffen habe.

385 : 45. Im *Gorgias*, der, wie ich glaube, teilweise sokratisch ist (obgleich die schon von Gomperz bemerkten pythagoreischen Elemente zeigen, daß er zum größeren Teil als platonisch angesprochen werden muß; vgl. Anm. 56 zu diesem Kap.), legt Platon dem Sokrates einen Angriff auf «die Häfen, Schiffswerften und Mauern» Athens und auf die den Alliierten auferlegten Tribute und Taxen in den Mund. So wie sie hier stehen, sind diese Angriffe sicher platonisch – und das erklärt vielleicht auch, warum sie den Angriffen der Oligarchen so ähnlich sind. Aber ich halte es durchaus für möglich, daß Sokrates in seinem Eifer, diejenigen Dinge hervorzuheben, die seiner Ansicht nach von größter Wichtigkeit waren, ähnliche Bemerkungen gemacht hat. Er hätte aber die Idee verabscheut, daß es möglich sein würde, seine moralische Kritik zu

einer verräterischen oligarchischen Propaganda gegen die offene Gesellschaft und insbesondere gegen ihren Repräsentanten, Athen, zu verdrehen. (Zur Frage der Loyalität des Sokrates vgl. insbesondere Anm. 53 zu Kap. 10 und die entsprechenden Textstellen.)

386 : 46. In Platons Werk sind Kallikles und Thrasymachos die typischen Gestalten. Historisch stehen ihnen vielleicht Theramenes und Kritias am nächsten und vielleicht auch Alkibiades, dessen Charakter und Taten sich jedoch nur schwer beurteilen lassen.

387 : 47. Die folgenden Bemerkungen sind in hohem Maße spekulativ und haben mit meinen Argumenten nichts zu tun.

Ich halte es für möglich, daß Platons eigene Bekehrung durch Sokrates die Grundlage des *Ersten Alkibiades* ist. Platon hat vielleicht in diesem Dialog die Maske des Alkibiades gewählt, um sich selbst zu verbergen. Er mag gute Gründe gehabt haben, die Geschichte seiner Bekehrung zu erzählen; denn als Sokrates angeklagt wurde, für die Missetaten des Alkibiades, Kritias und Charmides (siehe später) mit verantwortlich zu sein, da verwies er in seiner Verteidigung vor dem Gerichtshof auf Platon als ein lebendes Beispiel und als einen Zeugen seines wahren erzieherischen Einflusses. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Platon in seinem Drang nach literarischer Zeugen-schaft fühlte, er müsse von den Beziehungen zwischen

sich und Sokrates berichten, was er im Gerichtshof nicht konnte (vgl. Taylor, *Sokrates*, Anm. 1 zu 105). Indem er den Namen des Alkibiades und die besonderen Umstände verwendete, die diesen umgaben (z. B. seine ehrgeizigen politischen Träume, die denen Platons vor seiner Bemehrung wohl ähnlich gewesen sein mögen), hoffte er, seinen apologetischen Zweck durch den Nachweis zu erreichen, daß der sittliche Einfluß des Sokrates im allgemeinen und auf Alkibiades im besonderen ganz anders beschaffen war, als seine Ankläger behaupteten (vgl. Text zu Anm. 49–50). Ich halte es für nicht unwahrscheinlich, daß auch der *Charmides* zum Großteil ein Selbstporträt ist. (Die Feststellung ist nicht ohne Interesse, daß Platon es selbst unternahm, andere zu bekehren, aber, soweit wir beurteilen können, mit ganz anderen Mitteln; nicht sosehr durch einen direkten persönlichen moralischen Appell als vielmehr durch einen institutionellen Unterricht in der pythagoreischen Mathematik, die er für die Vorbedingung der dialektischen Intuition des Guten hielt. Vgl. Anm. 9 zum 6. Kap. und die Geschichte seiner versuchten Bekehrung des jüngeren Dionysios.) Zum *Ersten Alkibiades* und den damit zusammenhängenden Problemen vgl. auch Grote, *Plato* I, insbesondere 351–355.

389 : 48. Vgl. Meyer, *Geschichte des Altertums* V 3 8 (sowie Xenophons *Hellenica* II 4, 22). Im gleichen Band auf Seiten 19–23 und 36–44 (vgl. insbesondere Seite 36) finden sich alle Beweisgründe, die zur Rechtfertigung der im

Text gegebenen Interpretation nötig sind. Die *Cambridge Ancient History* (1927 V; vgl. insbesondere 369 ff.) deutet die Ereignisse in ähnlicher Weise.

Es sei noch erwähnt, daß die Zahl der Vollbürger, die von den Dreißig in den acht Monaten ihrer Schreckensherrschaft getötet wurden, ungefähr 1500 betrug – das ist, soweit wir wissen, nicht viel weniger als ein Zehntel (wahrscheinlich ungefähr 8 %) der Gesamtzahl der nach dem Kriege verbliebenen Vollbürger – oder 1 Prozent pro Monat, eine Leistung, die sogar in den Schreckensherrschaften unserer Tage kaum übertroffen worden ist.

Taylor schreibt über die Dreißig (*Socrates, Short Biographies* 1937 100, Anm. 1): «Es ist nur gerecht, wenn wir uns daran erinnern, daß diese Männer den Versuchen ihrer Lage unterlegen sind und wahrscheinlich ‚den Kopf verloren‘. Kritias war vorher als ein Mann von hoher Bildung bekannt, dessen Neigungen entschieden demokratisch waren.» Ich glaube, daß dieser Versuch zur Bagatellisierung der Verantwortlichkeit der Marionettenregierung und insbesondere der Verantwortlichkeit von Platons geliebtem Onkel zum Fehlschlagen verurteilt ist. Wir wissen zur Genüge, was wir von den kurzlebigen demokratischen Gefühlen zu halten haben, die die jungen Aristokraten in jenen Tagen bei passender Gelegenheit an den Tag legten. Außerdem hatte der Vater des Kritias (vgl. Meyer IV 579 und *Lys.* 12, 43 und 12, 66) und wahrscheinlich auch Kritias selbst der Oligarchie der Vierhundert angehört; und die noch vorhandenen

Schriften des Kritias zeigen seine verräterischen pro-spartanischen Neigungen, seine oligarchische Einstellung (vgl. z. B. Diels 45), seinen offenen Nihilismus (vgl. Anm. 17 zu Kap. 8) und seinen Ehrgeiz (vgl. Diels 15; vgl. auch die *Memorabilia* des Xenophon, I 2, 24; sowie seine *Hellenica* II 3, 36 und 4). Der entscheidende Punkt ist aber, daß er einfach das Programm des «Alten Oligarchen», des Autors der Pseudo-Xenophontischen *Verfassung von Athen* (vgl. Anm. 36 zum vorliegenden Kapitel), konsequent in die Tat umzusetzen versuchte: die Ausrottung der Demokratie, mit spartanischer Hilfe, im Falle einer Niederlage Athens. Das eingesetzte Ausmaß an Gewalt ist die logische Folge dieses Programms. Es weist nicht daraufhin, daß Kritias seinen Kopf verlor, sondern nur, daß er die Schwierigkeiten und Gegenkräfte, d. h. die immer beträchtliche Widerstandskraft der Demokraten, wohl bemerkte.

Meyer, dessen große Sympathie für Dionysius I beweist, daß er zumindest nicht *gegen* Tyrannen voreingenommen ist, sagt von Kritias (a.a.O. V 17) nach einer Skizze seiner erstaunlich opportunistischen Karriere, er sei «ebenso skrupellos» gewesen «wie Lysander», der spartanische Eroberer, und daher das geeignete Haupt der Marionettenregierung des Lysander.

Es scheint mir, daß eine auffallende Ähnlichkeit besteht zwischen dem Charakter des Kritias, des Soldaten, Ästheten, Dichters und skeptischen Gefährten des Sokrates und dem Charakter Friedrichs II. von Preußen, der «der Große»

genannt wurde; auch dieser war ein Soldat, ein Ästhet, ein Musiker, ein Dichter, ein skeptischer Schüler Voltaires und zugleich einer der schlimmsten Tyrannen und rücksichtslosesten Unterdrücker in der modernen Geschichte. (Zu Friedrich vgl. W, Hegemann, *Entlarvte Geschichte* 1934, besonders 90, wo seine Einstellung zur Religion – die an die des Kritias erinnert – geschildert wird.)

389 : 49. Dies wird von Taylor, *Socrates* (Short Biographies) 1937, 103 sehr gut erklärt. Taylor folgt hierbei Burnets Anmerkung zum *Eutyphron* Platons 4 c, 4. – Der einzige Punkt, an dem ich geneigt bin, von der ausgezeichneten Darstellung etwas abzuweichen, die Taylor dem Prozeß des Sokrates zuteil werden läßt (a.a.O. 103, 120), ist die Interpretation der Tendenz der Anklage, insbesondere der Anklage betreffs der Einführung «neuer religiöser Bräuche» (a.a.O. 109 und 111 f.).

390 : 50. Beweismaterial dafür findet sich in Taylors *Sokrates* 113–11; vgl. insbesondere 115, Anm. 1, wo *Aeschines* I 173 zitiert wird: «Ihr verurteilt Sokrates, den Sophisten, zu Tode, weil gezeigt wurde, daß er den Kritias erzogen hat.»

390 : 51. Es gehörte zur Politik der Dreißig, soviel Leute als nur möglich in ihre Terrorhandlungen zu verwickeln; vgl. die treffenden Bemerkungen Taylors in *Socrates* 101 f. (insbesondere Anm. 3 zu 101). Zu Chairephon siehe Anm. 56 ([5] e 6) zum vorliegenden Kapitel.

391 : 52. Wie es Crossman und andere tun; vgl. Crossman, *Plato To-Day*, 91/92. In diesem Punkt stimme ich mit Taylor, *Socrates* I 16, überein; vgl. auch seine Anm. 1 und 2 zu dieser Seite.

Daß es nicht die Absicht der Anklage war, aus Sokrates einen Märtyrer zu machen und daß die Verhandlung vermieden oder anders hätte durchgeführt werden können, wäre Sokrates nur bereit gewesen, einen Kompromiß einzugehen, d. h. Athen zu verlassen oder zu versprechen, sich ruhig zu verhalten – all dies scheint angesichts der Anspielungen Platons (oder Sokrates') in der *Apologie* wie auch im *Kriton* ziemlich klar zu sein. (Vgl. *Kriton* 45 e, insbesondere 52 b/c, wo Sokrates sagt, die Auswanderung wäre ihm gestattet worden, hätte er sie dem Gerichtshof angeboten,)

391 : 53. Vgl. insbesondere *Kriton* 53 b/c, wo Sokrates erklärt, er würde die Meinung der Richter über seine Einstellung als berechtigt erweisen, nähme er die Gelegenheit zur Flucht wahr; denn wer das Gesetz verdirbt, der verdirbt auch, in aller Wahrscheinlichkeit, die Jugend.

Die *Apologie* und der *Kriton* wurden wahrscheinlich nicht lange nach dem Tode Sokrates' verfaßt. Der *Kriton* (der möglicherweise der ältere Dialog ist) wurde vielleicht auf Wunsch des Sokrates geschrieben, um zu erklären, warum er nicht geflohen war. Ein solcher Wunsch ist vielleicht der Anlaß und die erste Inspiration für die sokratischen Dialoge gewesen. Th. Gomperz (*Griechische Denker* II

358) hält den *Kriton* für ein späteres Werk und erklärt seine Tendenz durch die Annahme, daß es Platon ist, der hier seine Loyalität zeigen will. «Wir kennen nicht den Anlaß», so schreibt Gomperz, «dem das kleine Gespräch entsprossen ist; aber man kann sich kaum des Eindrucks erwehren, daß es Platon hier ganz eigentlich darum zu tun war, den Verdacht revolutionärer Gesinnung von sich und den Seinigen abzuwehren.» Obgleich die Annahme Gomperz' mit meiner allgemeinen Interpretation der Ansichten Platons sehr gut übereinstimmen würde, habe ich doch das Gefühl, daß der *Kriton* viel wahrscheinlicher die Verteidigung des Sokrates als die Verteidigung Platons ist. Ich stimme aber mit der Deutung überein, die Gomperz seinem Inhalt und seiner Tendenz gibt. Sokrates hatte sicher das größte Interesse, sich gegen einen Verdacht zu verteidigen, der die Arbeit seines Lebens bedrohte. – Was diese Interpretation des Inhalts des *Kriton* betrifft stimme ich wieder mit Taylor (*Socrates* 124 f.) voll überein. Aber die Loyalität des *Kriton* und ihr Gegensatz zur klaren Verräterei des *Staates*, der sich ganz offen gegen Athen auf die Seite Spartas stellt, scheint die Ansicht Burnets und Taylors zu widerlegen, daß der *Staat* sokratisch ist und daß Sokrates ein größerer Gegner der Demokratie war als Platon. (Vgl. Anm. 56 zu diesem Kap.)

Sokrates hat seine Loyalität der Demokratie gegenüber wiederholt betont; dazu vgl. insbesondere die folgenden Stellen des *Kriton*: 51 d/e, wo der demokratische Charakter der Gesetze hervorgehoben wird, d. h. die Möglichkeit,

daß der Bürger die Gesetze ohne Gewaltanwendung durch rationales Argumentieren ändern kann (oder, wie es Sokrates darstellt – er kann versuchen, die Gesetze zu überzeugen); 52 b f., wo Sokrates betont, daß er gegen die athenische Verfassung nichts einzuwenden habe; 53 c/d wo er nicht nur Tugend und Gerechtigkeit, sondern insbesondere Institutionen und Gesetze (die von Athen) die besten Dinge auf Erden nennt; 54 c, wo er sagt, er sei möglicherweise ein Opfer der Menschen, keinesfalls aber ein Opfer der Gesetze.

Angesichts all dieser Stellen (und insbesondere angesichts der Stelle der *Apologie* 32 c; vgl. Anm. 8 zu Kap. 7) müssen wir, wie mir scheint, die einzige Stelle, die ein ganz anderes Aussehen hat (52 e, wo Sokrates indirekt die Verfassung von Sparta und Kreta lobt), mit Vorsicht aufnehmen. Insbesondere, wenn man 52 b/c heranzieht, wo Sokrates sagt, er habe kein Interesse, andere Staaten *oder ihre Gesetze* kennenzulernen, ist man versucht, anzunehmen, daß die Bemerkung über Sparta und Kreta in 52 e eine Einschubung darstellt, durch die der *Kriton* mit späteren Schriften, insbesondere mit dem *Staat*, in Einklang gebracht werden sollte. Ob nun dies zutrifft, oder ob die Stelle eine platonische Zutat ist – auf jeden Fall ist es äußerst unwahrscheinlich, daß sie von Sokrates selbst stammt. Man braucht sich nur der ängstlichen Sorgfalt zu entsinnen, mit der Sokrates alle Äußerungen und Handlungen vermied, die als pro-spartanisch hätten aufgefaßt werden können – wir wissen von ihr durch

Xenophons *Anabasis* III 1, 5. Hier lesen wir: «Sokrates fürchtete, er (d. h. sein Freund, der junge Xenophon, ein anderes junges schwarzes Schaf) könnte des Verrates beschuldigt werden; denn von Kyros wußte man, daß er den Spartanern im Krieg gegen Athen Beistand leistete.» (Diese Stelle ist sicher viel weniger verdächtig als die *Memorabilien*; hier findet sich kein platonischer Einfluß, und Xenophon klagt sich indirekt selbst an, daß er seine Pflichten seinem Land gegenüber auf die leichte Schulter genommen habe und somit verdienstlicherweise verbannt worden sei; vgl. a.a.O. V 3, 7 und VII 7, 57.)

392 : 54. *Apologie* 30 e/31 a.

393 : 55. Es ist zu erwarten, daß alle Platoniker Taylor zustimmen werden, der seinen *Sokrates* mit dem Satz beschließt: «Sokrates hatte nur einen ‚Nachfolger‘ – Platon.» Nur Grote scheint manchmal Ansichten vertreten zu haben, die den hier im Text angeführten ähnlich sind; so z. B. kann man seine in Anm. 21 zu Kap. 7 zitierte Äußerung (vgl. auch Anm. 15 zu Kap. 9) zumindest als einen Ausdruck des Zweifels darüber auffassen, ob Platon Sokrates nicht verraten hat. Grote hat es völlig klargestellt, daß der *Staat* (und nicht nur die *Gesetze*) eine hinreichende theoretische Basis für die Verurteilung des Sokrates, wie er in der *Apologie* erscheint, enthält und daß man diesen Sokrates in Platons bestem Staat nie geduldet hätte. Und er verweist sogar auf die Übereinstimmung zwischen der

praktischen Behandlung, die Sokrates unter den Dreißig erfuhr, und der Theorie Platons. +«Platon scheint vergessen zu haben, daß auch sein Meister Sokrates das Opfer eines Ketzergerichts geworden ist», schreibt ein neuerer Autor, Verdroß-Droßberg (*Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie* 114), dessen Auffassungen auch sonst den hier vorgetragenen nahe verwandt sind: «Zum positiven Aufbau der neuen Staatslehre hat ... Sokrates kaum etwas beigetragen. Den stärksten Einfluß darauf hat wohl Pythagoras ausgeübt» (a.a.O. 112). Und was die *Gesetze* betrifft, so fügt Verdroß-Droßberg seiner eben angeführten Bemerkung eine Äußerung W. Solowjows (*Das Lebensdrama Platons* 1926 90) hinzu, der in diesen geradezu «eine Absage an Sokrates und die Philosophie» erblickt. + (Ein Beispiel, welches zeigt, daß die Verdrehung der Lehren eines Meisters durch einen Schüler selbst dann von Erfolg begleitet sein kann, wenn sich der Meister noch immer am Leben befindet, berühmt ist und öffentlich protestiert – ein solches Beispiel findet sich in Anm. 58 zu Kap. 2 des zweiten Bandes.)

Zu den später in diesem Absatz über die *Gesetze* gemachten Bemerkungen vgl. insbesondere die Stellen der *Gesetze*, auf die in den Anmerkungen 19–23 zu Kap. 8 Bezug genommen wird. Sogar Taylor, dessen Ansichten in diesen Fragen den hier vertretenen diametral entgegengesetzt sind (vgl. auch die nächste Anmerkung), gibt zu: «Der erste, der vorschlug, falsche Ansichten in der Theologie als eine Beleidigung des Staates aufzufassen,

war Platon selbst, im zehnten Buch der Gesetze» (Taylor a.a.O. 108, Anm. 1).

Im Text vergleiche ich vor allem Platons *Apologie* und *Kriton* mit seinen *Gesetzen*. Der Grund für diese Auswahl ist der folgende: Fast jedermann, selbst Burnet und Taylor (siehe die nächste Anmerkung), würde zugeben, daß die *Apologie* und der *Kriton* die *sokratische* Lehre vortragen und daß man die *Gesetze* als *platonisch* beschreiben kann. Es ist für mich daher sehr schwer, zu verstehen, wie Burnet und Taylor je ihre Ansicht verteidigen können, Sokrates sei ein größerer Feind der Demokratie gewesen als Platon. (Diese Ansicht findet sich in Burnets *Greek Philosophy* I 209 f. sowie in Taylor, *Sokrates* 150 f. und 170 f.) Einen Versuch zur Verteidigung der geschilderten Deutung der Handlungen des Sokrates, der für die Freiheit kämpfte (vgl. insbesondere Anm. 53 zu diesem Kap.) und für sie starb, und der Handlungen Platons, der die *Gesetze* schrieb, einen solchen Versuch konnte ich nirgends finden.

Burnet und Taylor vertreten diese seltsame Ansicht, weil sie die Theorie lancieren, daß der *Staat* sokratisch und nicht platonisch sei; und weil man sagen kann, daß der *Staat* in gewissem Sinn weniger antidemokratisch ist als der *Staatsmann* und die *Gesetze*. Aber die Unterschiede zwischen dem *Staat* und dem *Staatsmann*, wie auch den *Gesetzen*, sind in Wirklichkeit nur sehr gering, insbesondere, wenn man nicht nur die ersten Bücher der *Gesetze* heranzieht, sondern auch das letzte;

in Wirklichkeit ist die Übereinstimmung in der Lehre viel größer, als man bei zwei Büchern erwarten sollte, die mindestens ein Jahrzehnt, wahrscheinlich aber drei oder mehr Jahrzehnte, auseinanderliegen und die dem Stil und dem Temperament nach voneinander höchst verschieden sind (vgl. Anm. 6 zu Kap. 4 und viele andere Stellen dieses Werkes, wo die Ähnlichkeit, wenn nicht Identität, zwischen den Lehren der *Gesetze* und denen des *Staates* gezeigt wird). Es besteht nicht die geringste Schwierigkeit für die Annahme, daß sowohl der *Staat* als auch die *Gesetze* platonisch sind. Hingegen zeigt das Zugeständnis Burnets und Taylors, daß nach ihrer Theorie Sokrates nicht nur ein Feind der Demokratie war, sondern sogar ein noch schlimmerer Feind als Platon, die Schwierigkeit, wenn nicht Absurdität ihrer Ansicht, daß nicht nur die *Apologie* und der *Kriton*, sondern auch der *Staat* sokratisch ist. (Zu all diesen Fragen vgl. auch die nächste Anmerkung.)

395 : 56. Ich brauche wohl kaum zu sagen, daß dieser Satz ein Versuch ist, meine Deutung der historischen Rolle von Platons Theorie der Gerechtigkeit zusammenzufassen (zum moralischen Fehlschlagen der Dreißig vgl. Xenophons *Hellenica* II 4, 40–42); und insbesondere meine Deutung der wichtigsten politischen Lehren des *Staates*; eine Deutung, die die Ursache des Widerspruchs zwischen den frühen Dialogen, vor allem zwischen dem *Gorgias* und dem *Staat* in dem grundlegenden Unter-

schied zwischen den Lehren des Sokrates und den Lehren des späteren Platon sieht. Die große Bedeutung dieser Frage, die man gewöhnlich das *sokratische Problem* nennt, dürfte es rechtfertigen, wenn ich hier auf eine Reihe von längeren und teilweise methodologischen Erörterungen eingehe.

[1] Die ältere Lösung des sokratischen Problems nahm an, daß eine Gruppe der platonischen Dialoge, insbesondere die *Apologie* und der *Kriton*, sokratisch (d. h. der Hauptsache nach, und mit Absicht, historisch korrekt) ist, während die Mehrzahl, unter ihnen viele, in denen Sokrates als der Hauptsprecher auftritt (wie z. B. der *Thaidon* und der *Staat*), platonisch sind. Die älteren Autoritäten rechtfertigten diese Lösung oft auf die folgende Weise: Sie zogen Xenophon als «unabhängigen Zeugen» heran und verwiesen einerseits auf die Ähnlichkeit zwischen dem Sokrates des Xenophon und dem Sokrates der «sokratischen» Gruppe der Dialoge, andererseits auf die Unterschiede zwischen dem xenophontischen «Sokrates» und dem «Sokrates» der «platonischen» Gruppe. Insbesondere wurde die metaphysische Lehre von den Formen oder Ideen gewöhnlich für platonisch gehalten.

[2] Diese Ansicht wurde von Burnet angegriffen, der hierbei von A.E. Taylor unterstützt wurde. Burnet nannte das Argument, auf dem die «ältere Lösung» (wie ich sie nenne) beruht, zirkulär, und er sprach ihm jede Überzeugungskraft ab. Seiner Ansicht nach ist es unhaltbar, eine Gruppe von Dialogen nur deshalb auszuwählen, weil

die Lehre von den Formen in ihnen weniger hervortritt, sie sokratisch zu nennen und dann zu sagen, die Formenlehre sei nicht die Erfindung des Sokrates, sondern die Erfindung Platons. Es sei ferner unhaltbar, den Xenophon als einen unabhängigen Zeugen anzuführen, denn erstens haben wir überhaupt keinen Grund, an seine Unabhängigkeit zu glauben, zweitens bestehen gute Gründe für die Annahme, daß er eine Reihe von platonischen Dialogen kannte, als er mit der Abfassung der *Memorabilien* begann. Burnet stellte nun die methodologische Forderung auf, man sollte von der Annahme ausgehen, daß *Platon wirklich meinte, was er sagte*; wenn er also Sokrates eine bestimmte Lehre vortragen ließ, dann glaubte er, daß diese Lehre für Sokrates charakteristisch sei; und er wünschte, daß seine Leser dasselbe glaubten.

[3] Obwohl mir Burnets Auffassung des sokratischen Problems unhaltbar zu sein scheint, so halte ich sie doch für höchst wertvoll und anregend. Eine kühne Theorie bedeutet immer einen Fortschritt, auch dann, wenn sie falsch ist; und die Bücher Burnets sind voll von kühnen und höchst unkonventionellen Ansichten über seinen Gegenstand. Dies ist um so höher zu schätzen, als historische Gegenstände leicht fade und abgestanden werden. Aber so sehr ich auch Burnet um seiner brillanten und kühnen Theorien willen bewundere und so sehr ich ihren heilsamen Effekt schätze, so wenig kann ich bei Betrachtung der mir zur Verfügung stehenden Belege ihre Haltbarkeit zugeben. In seinem unschätzbaren Enthusiasmus fehlte es

Burnet, wie mir scheint, seinen eigenen Ideen gegenüber an Selbstkritik. Das ist der Grund, warum andere heute diese Ideen kritisieren müssen.

Was nun das sokratische Problem betrifft, so bin ich, wie auch viele andere, der Ansicht, daß die «ältere Lösung», wie ich sie nannte, im Grunde richtig ist. Sie ist jüngst mit guten Argumenten gegenüber Burnet und Taylor verteidigt worden – besonders von C. G. Field (*Plato and His Contemporaries* 1930) und A. K. Rogers (*The Socratic Problem* 1933); und viele andere Gelehrte scheinen zu ihren Anhängern zu zählen. Obgleich mir die bis jetzt vorgebrachten Argumente überzeugend zu sein scheinen, möchte ich doch unter Verwendung einiger Ergebnisse des vorliegenden Werkes einige zusätzliche Bemerkungen machen. Bevor ich aber mit der Kritik Burnets beginne, möchte ich noch feststellen, daß es Burnet ist, dem wir unsere Einsicht in das folgende methodologische Prinzip verdanken. *Platons Zeugenschaft ist die einzige erstrangige Zeugenschaft, die uns zur Verfügung steht*; alle anderen Zeugnisse sind sekundär. (Burnet hat dieses Prinzip auf Xenophon angewendet; aber wir müssen es auch auf Aristophanes anwenden, dessen Zeugenschaft von Sokrates selbst [in der *Apologie* vgl. [5] weiter unten] abgelehnt wurde.)

[4] Nach Burnet beruht seine Methode auf der Annahme, «daß Platon wirklich meinte, was er sagte». Diesem methodologischen Prinzip zufolge war der platonische Sokrates als ein *Porträt des historischen Sokrates* beabsich-

tigt gewesen. (Vgl. *Greek Philosophy* I 128, 212 f., und Anm. auf Seite 349/50; vgl. Taylor *Socrates* 14 f., 32 f., 153.) Ich gebe zu, daß Burnets methodologisches Prinzip ein brauchbarer Ausgangspunkt ist. Aber ich werde (Abschnitt [5] dieser Fußnote) zu zeigen versuchen, daß die Tatsachen bald *jedermann*, Burnet und Taylor eingeschlossen, dazu zwingen, es aufzugeben. Wie alle anderen werden auch sie gezwungen, die Darlegungen Platons nicht einfach zu akzeptieren, sondern zu *interpretieren*. Während sich jedoch andere Gelehrte dieses Umstandes bewußt waren und daher bei ihrer Interpretation Sorgfalt und Kritik walten ließen, ist es unvermeidlich, daß Autoren, die glauben, daß sie Platon nicht interpretieren, sondern einfach akzeptieren, was er sagte, sich den Weg zu einer kritischen Untersuchung ihrer eigenen Interpretation verstellen.

[5] Die Tatsachen, die die Anwendung der Methodologie Burnets vereiteln und die ihn und alle anderen zwingen, die Darstellung Platons zu interpretieren, sind die inneren *Widersprüche* in Platons angeblichem Porträt des Sokrates. Selbst wenn wir das Prinzip annehmen, daß wir über keine besseren Zeugnisse verfügen als über die Platons, so werden wir durch die inneren Widersprüche seiner Schriften doch gezwungen, ihn nicht beim Wort zu nehmen und die Annahme aufzugeben, daß er «wirklich meinte, was er sagte». Wenn sich ein Zeuge in Widersprüche verwickelt, dann können wir sein Zeugnis nicht akzeptieren, ohne es zu deuten – und wäre er auch der beste

Zeuge, der uns zur Verfügung steht. Ich gebe zunächst nur drei Beispiele für solche inneren Widersprüche.

a) Der Sokrates der *Apologie* wiederholt dreimal sehr eindrucksvoll (18 b–c; 19 c–d; 23 d), daß er nicht an der Philosophie der «Natur» interessiert (und daher kein Pythagoreer) sei: «Ich weiß *nichts* – weder viel noch wenig – über derlei Dinge», sagt er (19 c); «Ich, ihr Männer von Athen, habe überhaupt nichts mit derlei Dingen zu tun» (d. h. mit Spekulationen über die Natur). Sokrates sagt auch, daß sich unter den Anwesenden viele befinden, die die Wahrheit dieser Feststellung erhärten könnten; viele hätten ihn sprechen gehört – aber keiner hörte ihn jemals über naturphilosophische Dinge sprechen, weder in wenigen Worten noch in vielen (*Ap.* 19 c–d). Andererseits besitzen wir (a') den *Phaidon* (vgl. insbesondere 108 d f., mit den angeführten Stellen der *Apologie*) und den *Staat*. In diesen Dialogen erscheint Sokrates als ein pythagoreischer «Natur»-Philosoph; und das in einem solchen Ausmaß, daß sowohl Burnet als auch Taylor sagen konnten, er sei in Wirklichkeit ein führendes Mitglied des pythagoreischen Ordens gewesen. (Vgl. Aristoteles, der über die Pythagoreer sagt, «ihre Diskussionen ... seien alle über die Natur»: *Metaphysik*, Ende von 989 b.)

Nun behaupte ich, daß (a) und (a') einander glatt widersprechen; diese Situation wird verschlechtert durch die Tatsache, daß das dramatische Datum des *Staaes* vor dem der *Apologie* liegt, das des *Phaidon* aber nachher. Das macht es unmöglich, (a) mit (a') durch die Annahme zu

vereinen, daß Sokrates entweder den Pythagoreismus in seinen letzten Lebensjahren aufgab (zwischen dem *Staat* und der *Apologie*) oder daß er im letzten Monat seines Lebens (zwischen der *Apologie* und dem *Phaidon*) zum Pythagoreismus bekehrt wurde.

Ich will nicht behaupten, daß es keine Möglichkeit gibt, diesen Widerspruch durch Annahmen oder durch Interpretationen aufzulösen. Vielleicht besitzen Burnet und Taylor Gründe (vielleicht sogar gute Gründe) dafür, daß sie dem *Phaidon* und dem *Staat* mehr trauen als der *Apologie*. (Sie sollten sich aber vergegenwärtigen, daß, unter Voraussetzung der Korrektheit des platonischen Porträts, jeder Zweifel an der Wahrhaftigkeit des Sokrates in der *Apologie* ihn zu einem Menschen macht, der lügt, um seine Haut zu retten.) Mit solchen Fragen habe ich mich aber im Augenblick nicht zu beschäftigen. Für mich ist vielmehr hier nur das folgende wichtig: Wenn Burnet und Taylor (a') annehmen und (a) ablehnen, so sind sie gezwungen, ihre grundlegende methodologische Annahme aufzugeben, «daß Platon wirklich meinte, was er sagte»; sie müssen ihn *deuten, interpretieren*.

Aber Deutungen, die gemacht werden, ohne daß man sich dessen bewußt ist, sind notwendigerweise unkritisch; als Illustration kann die Art und Weise dienen, in der Burnet und Taylor das Zeugnis des Aristophanes verwenden. Sie behaupten, daß die Scherze des Aristophanes sinnlos wären, wenn Sokrates sich nicht eingehend mit naturphilosophischen Fragen befaßt hätte. Aber zufälligerweise

sah Sokrates (ich nehme immer, wie auch Burnet und Taylor an, daß die *Apologie* historisch ist) gerade dieses Argument voraus. In seiner Verteidigungsrede warnte er seine Richter vor gerade dieser Deutung des Aristophanes; und er bestand in höchstem Ernst darauf (*Ap.* 19c ff.; vgl. auch 20 c–e), daß er weder wenig noch viel, sondern überhaupt nichts mit Naturphilosophie zu tun gehabt hätte. Sokrates fühlte, daß er hier in einem Kampf gegen Schatten verwickelt war – gegen die Schatten der Vergangenheit (*Ap.* 18 d–e); aber wir können nun sagen, daß er auch die Schatten der Zukunft bekämpfte. Denn als er jene seiner Mitbürger aufforderte, vorzutreten, die an Aristophanes glaubten, und die es wagten, Sokrates einen Lügner zu nennen, da *erhob sich niemand*. Erst nach 2300 Jahren entschlossen sich die Platoniker Burnet und Taylor, dieser Aufforderung Folge zu leisten.

Es sei in diesem Zusammenhang erwähnt, daß Aristophanes, ein gemäßigter Antidemokrat, Sokrates als einen «Sophisten» angriff, und daß die meisten Sophisten Demokraten waren.

b) In der *Apologie* (40 c ff.) nimmt Sokrates dem Problem der Unsterblichkeit gegenüber eine agnostische Haltung ein; (b') der *Phaidon* besteht der Hauptsache nach aus sorgfältig ausgearbeiteten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele. Diese Schwierigkeit wird von Burnet (in seiner Ausgabe des *Phaidon* 1911 p. XLVIIIff.) in einer Weise diskutiert, die mich keinesfalls zu überzeugen vermag. (Vgl. die Anm.9 zu Kap. 7 und 44 zum

vorliegenden Kap.) Aber ob er nun recht hat oder nicht – seine eigene Diskussion beweist, daß er zur Aufgabe seiner methodologischen Maxime und zur *Interpretation* der Aussagen Platons gezwungen ist.

c) Der Sokrates der *Apologie* vertritt die Ansicht, daß die Weisheit auch des weisesten Menschen in der Einsicht bestehe, wie wenig er weiß, und daß daher der delphische Spruch «erkenne dich selbst» als «erkenne deine Beschränkung» interpretiert werden müsse; und aus seinen Worten folgt, daß die Herrscher, mehr als andere Menschen, ihre Grenzen kennen sollten. Ähnliche Ansichten finden sich in anderen frühen Dialogen. Aber die Hauptsprecher des *Staatsmannes* und der *Gesetze* tragen die Lehre vor, daß die Machthaber weise sein sollen; und unter Weisheit verstehen sie nicht mehr die Einsicht in die eigene Beschränktheit, sondern vielmehr die Einweihung in die tieferen Mysterien der dialektischen Philosophie – die Wesensschau der Welt der Formen oder Ideen und die Einweihung in die königlichen Wissenschaften der Politik. Dieselbe Lehre taucht im *Philebos* auf, und hier sogar als Teil einer Diskussion des delphischen Spruches. (Vgl. Anm. 26 zu Kap. 7.)

d) Abgesehen von diesen drei offenkundigen Widersprüchen möchte ich zwei weitere Widersprüche erwähnen, die übergangen werden können von denen, die nicht an die Echtheit des *Siebenten Briefes* glauben, die mir aber für Burnet (der den *Siebenten Brief* für authentisch hält) verhängnisvoll zu sein scheinen. Der Ansicht Burnets (die

auch dann unhaltbar ist, wenn wir diesen Brief vernachlässigen; vgl. zur ganzen Frage Anm. 26 [5] zu Kap. 3), daß Sokrates, *nicht aber Platon* die Formenlehre vertrat, widerspricht nämlich 342 a ff. dieses Briefes; und seiner Ansicht, daß insbesondere der *Staat* sokratisch sei, 326 a (vgl. Anm. 14 zu Kap. 7). Es ist klar, daß sich alle diese Schwierigkeiten beseitigen lassen – aber nur durch eine *Interpretation*.

e) Es gibt eine Reihe ähnlicher und zugleich mehr subtiler und wichtiger Widersprüche; sie wurden in gewisser Ausführlichkeit in den vorhergehenden Kapiteln diskutiert, insbesondere in Kapitel 6, 7 und 8. Es sei mir gestattet, die wichtigsten von ihnen hier zusammenzustellen.

e 1) Die Einstellung zu Menschen, insbesondere zu jungen Menschen, ändert sich im platonischen Porträt in einer Weise, die nicht der Entwicklung des Sokrates entsprechen kann. Sokrates starb für das Recht zur Jugend, die er liebte, frei zu sprechen. Aber im *Staat* verhält er sich herablassend und mißtrauisch, und seine Haltung ähnelt dem mürrischen Gebaren des athenischen Fremden (zugestandenermaßen Platon selbst) in den *Gesetzen* und dem allgemeinen Mißtrauen gegen die Menschheit, das sich in diesem Werk so oft zeigt. (Vgl. Text zu Anm. 17–18 zu Kap. 4; 18–21 zu Kap. 7; 57–58 zu Kap. 8.)

e 2) Dasselbe läßt sich über Sokrates⁵ Einstellung zur Wahrheit und zur Redefreiheit sagen. Für sie ist er gestorben. Aber im *Staat* empfiehlt «Sokrates» das Lügen;

in dem zugestandenermaßen platonischen *Staatsmann* wird, was im *Staat* als Lüge bezeichnet wird, als Wahrheit ausgegeben; und in den *Gesetzen* wird das freie Denken durch die Einrichtung einer Inquisition unterdrückt. (Vgl. dieselben Stellen wie vorhin sowie Anm. 1–23 und 40–41 zu Kap. 8; Anm. 55 zum vorliegenden Kapitel.)

e 3) Der Sokrates der *Apologie* und einiger anderer Dialoge ist intellektuell bescheiden; im *Phaidon* verwandelt er sich in einen Menschen, der der Wahrheit seiner metaphysischen Spekulationen sicher ist. Im *Staat* ist er ein Dogmatiker; er nimmt hier eine Haltung an, die von der versteinerten autoritären Gesinnung des *Staatsmannes* und der *Gesetze* nicht sehr weit entfernt ist. (Vgl. Text zu Anm. 8–14 und 26 in Kap. 7; 15 und 33 zu Kap. 8; sowie [c] der vorliegenden Anmerkung.)

e 4) Der Sokrates der *Apologie* ist ein Individualist; er glaubt an die Selbstgenügsamkeit des menschlichen Individuums. Im *Gorgias* ist er noch immer ein Individualist. Im *Staat* ist er ein radikaler Kollektivist (der Staat ist nun selbstgenügsam), und seine Stellung ist der Platons in den *Gesetzen* sehr ähnlich. (Vgl. Anm. 25 und 35 zu Kap. 5; Text zu Anm. 26, 32, 36, 48–54 zu Kap. 6 und Anm. 45 zu diesem Kap.)

e 5) Ähnliches können wir über die Einstellung des Sokrates zur Lehre von der Gleichberechtigung sagen. Im *Menon* gesteht er zu, daß ein Sklave der allgemeinen Intelligenz aller menschlichen Wesen teilhaftig sei und daß er sogar reine Mathematik verstehen könne; im

Gorgias verteidigt er die Gleichberechtigungstheorie der Gerechtigkeit. Aber im *Staat* verachtet er Arbeiter und Sklaven und steht der Gleichberechtigung ebenso feindselig gegenüber wie der Platon des *Timaios* und der *Gesetze*. (Vgl. die unter e 4 erwähnten Stellen sowie Anm. 18 und 29 zu Kap. 4; Anm. 10 zu Kap. 7 und Anm. 50 [3] zu Kap. 8, wo *Timaios* 51 e zitiert wird.)

e 6) Der Sokrates der *Apologie* und des *Kriton* hält loyal zur athenischen Demokratie. Im *Menon* und im *Gorgias* (vgl. Anm. 45 zu Kap. 10) finden sich Andeutungen einer *feindseligen* Kritik; im *Staat* (und, wie mir scheint, im *Menexenos*) ist er ein offener Feind der Demokratie; und obgleich sich Platon im *Staatsmann* und zu Beginn der *Gesetze* vorsichtiger ausdrückt, sind doch seine politischen Tendenzen in den späteren Teilen der *Gesetze* zugeständenermaßen (vgl. Text zu Anm. 32, Kap. 6) identisch mit denen des «Sokrates» des *Staates*. (Vgl. Anm. 53 und 55 zu diesem Kapitel sowie Anm. 7 und 14–18 zu Kap. 4.)

Der letzte Punkt findet vielleicht in der folgenden Überlegung weitere Unterstützung. Es scheint, daß Sokrates in der *Apologie* nicht bloß der athenischen Demokratie gegenüber loyal ist, sondern daß er sich direkt an die demokratische Partei wendet, indem er darauf verweist, daß *Chairephon*, einer seiner eifrigsten Schüler, ihren Reihen angehöre. Chairephon spielt in der *Apologie* eine entscheidende Rolle; er ist es, der das Orakel befragt und der damit den Sokrates dazu bringt,

seine Mission im Leben zu erkennen; und er trägt damit schließlich zur Weigerung des Sokrates bei, mit dem Demos einen Kompromiß zu schließen. Sokrates führt diese wichtige Person ein, indem er hervorhebt (*Apol.* 20 e/ 21 a), daß Chairephon nicht nur sein Freund, sondern auch *ein Freund des Volkes* gewesen sei, mit dem er in die Verbannung ging und mit dem er zurückkehrte (vermutlich nahm er am Kampf gegen die Dreißig teil und fiel in der Schlacht im Piräus; d. h.: Sokrates wählt als den Hauptzeugen für seine Verteidigung einen glühenden Demokraten. (Es gibt auch unabhängige Zeugnisse für die Sympathien des Chairephon, so z. B. in den *Wolken* des Aristophanes [104, 501 ff.]; Chairephons Auftreten im Charmides dient vielleicht dazu, eine Art Gleichgewicht zu schaffen; die Prominenz des Kritias und des Charmides würden sonst den Eindruck eines Manifests für die Dreißig erwecken.) Warum hebt Sokrates seine Verbundenheit mit einem Mitglied der demokratischen Partei hervor, das im Kampf für seine Überzeugungen eingetreten war? Wir können nicht annehmen, daß es sich hier um einen Versuch des Angeklagten handelte, die Richter zu größerer Milde zu bewegen: Der Geist der ganzen Verteidigungsrede macht diese Annahme unmöglich. Die wahrscheinlichste Hypothese ist, daß Sokrates durch seinen Hinweis darauf, daß er auch Schüler im demokratischen Lager besaß, beabsichtigte, indirekt die Anklage zurückzuweisen (die auch nur in indirekter Weise gemacht wurde), daß er ein Anhänger

der aristokratischen Partei und ein Erzieher von Tyrannen gewesen sei. Der Geist der *Apologie* schließt es aus, daß Sokrates in seiner Verteidigung die Freundschaft mit einem demokratischen Führer anführte, ohne selbst der demokratischen Sache wirklich sympathisch gegenüberzustehen. Und derselbe Schluß muß aus der Stelle (*Apol.* 32 b–d) gezogen werden, an der er seinen Glauben an die demokratische Gesetzlichkeit hervorhebt und die Dreißig in unzweideutiger Weise brandmarkt.

[6] Es ist also einfach die innere Evidenz der platonischen Dialoge, die uns zu der Annahme zwingt, daß sie nicht völlig historisch sind. Wir müssen daher versuchen, diese Evidenz zu interpretieren, indem wir Theorien aufstellen, die sich mit ihr kritisch vergleichen lassen, und so die Methode von Versuch und Irrtum anwenden. Wir haben nun sehr starke Gründe für die Annahme, daß die *Apologie* der Hauptsache nach historisch ist – denn sie ist der einzige Dialog, der ein öffentliches Ereignis von beträchtlicher Bedeutung beschreibt, und ein Ereignis, das einer großen Zahl von Leuten wohlbekannt war. Andererseits wissen wir, daß die *Gesetze* das späteste Werk Platons darstellen (wenn wir von dem zweifelhaften *Epinomis* absehen) und daß sie in aller Offenheit «platonisch» sind. Die einfachste Annahme ist daher die folgende: Die Dialoge sind historisch richtig, oder sokratisch, insofern sie mit den Tendenzen der *Apologie* übereinstimmen; und sie sind platonisch, insofern sie diesen Tendenzen widersprechen, (Diese Annahme führt uns praktisch zu der

Position zurück, die ich weiter oben die «ältere Lösung» des sokratischen Problems genannt habe.)

Wenn wir die Tendenzen in Betracht ziehen, die oben unter e 1) bis e 6) erwähnt wurden, dann können wir die wichtigsten der Dialoge leicht auf solche Weise anordnen, daß für jede einzelne dieser Tendenzen die Ähnlichkeit mit der sokratischen *Apologie* ab- und mit den platonischen *Gesetzen* zu nimmt. Die Reihe ist die folgende:

Apologie und *Kriton* – *Menon* – *Gorgias* – *Phaidon*
– *Staat* – *Staatsmann* – *Timaios* – *Gesetze*.

Nun ist die Tatsache, daß diese Reihe die wichtigsten Dialoge nach *allen* unter e 1) bis e 6) erwähnten Tendenzen ordnet, selbst schon eine gewisse Bestätigung der Theorie, daß wir hier eine Entwicklung in Platons Denken vor uns haben. Aber wir besitzen auch unabhängige Zeugnisse. «Stilometrische» Untersuchungen zeigen, daß unsere Reihe mit der chronologischen Ordnung übereinstimmt, in der Platon die Dialoge schrieb. Schließlich zeigt die Reihe, zumindest bis zum *Timaios*, auch ein allmählich ansteigendes Interesse am Pythagoreismus (und an den eleatischen Lehren). Dies muß also eine weitere Tendenz in der Entwicklung von Platons Denken sein.

Ein davon völlig verschiedenes Argument ist dieses. Aus Platons eigener Zeugnenschaft im *Phaidon* wissen wir, daß Antisthenes einer der engsten Freunde des Sokrates war; und wir wissen auch, daß Antisthenes den Anspruch erhob, die echte sokratische Lehre zu bewahren. Es ist schwer zu glauben, daß Antisthenes ein Freund des So-

krates des *Staates* gewesen wäre. Wir müssen daher einen Ausgangspunkt finden, der den Lehren Platons und den Lehren des Antisthenes gemeinsam ist; diesen gemeinsamen Ausgangspunkt finden wir eben im Sokrates der *Apologie* und des *Kriton* und in einigen der Lehren, die in den Mund des «Sokrates» des *Menon*, *Gorgias* und des *Phaidon* gelegt werden.

Diese Argumente sind völlig unabhängig von jenen Werken Platons, deren Echtheit bezweifelt worden ist (das gilt vom *Alkibiades I*, vom *Theages* oder den *Briefen*). Sie sind auch von der Zeugenschaft des Xenophon unabhängig. Sie beruhen einzig auf der inneren Evidenz einiger der berühmtesten platonischen Dialoge. Sie stimmen jedoch auch mit diesem sekundären Beweismaterial überein, insbesondere mit dem *Siebenten Brief*, in dem sich Platon, in einer Skizze seiner eigenen geistigen Entwicklung (325 f.) sogar unmißverständlich auf die Schlüsselstelle des *Staates* als *seine eigene zentrale Entdeckung* bezieht: «Ich mußte feststellen, ... daß das Menschengeschlecht niemals aus seiner Not gerettet werden wird, solange nicht entweder die Rasse der echten und wahren Philosophen politische Macht gewinnt oder die herrschenden Männer in den Städten durch die Gnade Gottes echte Philosophen werden.» (326 a; vgl. Anm. 14 zu Kap. 7 sowie [d] weiter oben in dieser Anmerkung.) Es ist mir nicht einsichtig, wie man – wie Burnet – diesen Brief als echt annehmen kann ohne zuzugeben, daß die zentrale Lehre des *Staates* platonisch und nicht sokratisch

ist; d. h. ohne die Fiktion aufzugeben, daß Platons Porträt des Sokrates im *Staate* historisch richtig ist. (Für weitere sekundäre Zeugnisse vgl. z. B. Aristoteles, *Sophistische Widerlegungen* 183 b 7: «Sokrates stellte Fragen, gab aber keine Antworten; denn er bekannte, daß er nichts wisse.» Das stimmt mit der *Apologie* überein, aber kaum mit dem *Gorgias* und sicherlich nicht mit dem *Phaidon* oder dem *Staat*. Siehe weiterhin den berühmten Bericht, den Aristoteles von der Geschichte der Ideenlehre gibt; er wird von Field a.a.O. in bewundernswürdiger Weise diskutiert; vgl. auch Anm. 26 zu Kap. 3.)

[7] Gegen Beweisgründe dieser Art können jene, die von Burnet und Taylor verwendet werden, nur wenig ausrichten. Das folgende ist ein Beispiel: Als Beweis für seine Ansicht, daß Platon politisch gemäßigter war als Sokrates und daß Platons Familie ziemlich «whiggisch» war (d. h., daß sie der liberalen und nicht der konservativen Partei nahestand) verwendet Burnet das Argument, daß ein Mitglied der Familie Platons «Demos» hieß (vgl. *Gorgias* 481 e, 513 b). – Es ist jedoch nicht einmal sicher (obgleich wahrscheinlich), daß des Demos Vater Pyrilampes, der hier erwähnt wird, mit dem in *Charm.* 58 a und *Parmen.* 126 b erwähnten Onkel und Stiefvater Platons identisch ist, d. h. daß Demos ein Verwandter des Platon war. Welches Gewicht, so frage ich, kann so ein Argument im Vergleich mit der historischen Tatsache haben, daß die Onkeln Platons zu den Dreißig gehörten; im Vergleich mit den uns vorliegenden politischen

Fragmenten des Kritias (die in der Familie auch dann verbleiben, wenn Burnet – was wohl kaum der Fall sein dürfte – mit ihrer Zuschreibung an den Großvater des Kritias recht haben sollte; vgl. *Greek Phil.* I 338, Anm. 1, mit *Charmides* 157 und 162 d, wo auf die poetischen Gaben Kritias' des Tyrannen angespielt wird); im Vergleich mit der Tatsache, daß der Vater des Kritias der Oligarchie der Vierhundert angehört hatte (*Lys.* 12, 66); und im Vergleich mit Platons eigenen Schriften, die Familienstolz mit nicht nur antidemokratischen, sondern sogar antiathenischen Tendenzen verbinden? (Vgl. im *Timaios* 20 a die Lobrede auf einen Feind Athens, wie Hermokrates von Sizilien, Schwiegervater des älteren Dionysios.) Hinter diesem Argument steht natürlich die Absicht, die Theorie vom sokratischen Charakter des *Staates* zu stützen. Ein anderes Beispiel fehlerhafter Methodologie finden wir bei Taylor, der (*Socrates*, Anm. 2, 148 f.; vgl. auch 162) Argumente zugunsten der Ansicht anzuführen versucht, daß der *Phaidon* sokratisch sei (vgl. meine Anm. 9 zu Kap. 7): «Im *Phaidon* ... sagt Simmias» [dies muß so etwas wie ein Schreibfehler Taylors sein, denn der Sprecher ist Kebes] «von der Lehre, daß ‚Lernen nichts als Wiedererkennen sei‘, ausdrücklich, indem er sich an Sokrates wendet, sie sei ‚die Lehre, die *du* fortwährend wiederholst‘. Solange wir nicht bereit sind, den *Phaidon* als einen gigantischen und unverzeihlichen Schwindel zu betrachten, scheint mir dies ein Beweis dafür zu sein, daß jene Lehre wirklich Sokrates zuzuschreiben ist.» (Ein ähnliches Argument fin-

det sich in Burnets Ausgabe des *Phaidon* p. XII, Ende von Kap. II.) Dazu möchte ich die folgenden Bemerkungen machen: (a) Es wird hier *angenommen*, daß sich Platon bei der Abfassung dieser Stelle als einen *Historiker* betrachtete, sonst wäre ja seine Feststellung kein «gigantischer und unverzeihlicher Schwindel»; mit anderen Worten: Der fragwürdigste und wichtigste Punkt der Theorie wird als wahr angenommen, (b) Selbst dann aber, wenn Platon sich als einen Historiker befrachtet hätte (ich glaube nicht, daß er das getan hat) scheint der Ausdruck «ein gigantischer ... usf.» zu stark zu sein. Es ist Taylor und nicht Platon, der das Wort «*du*» unterstreicht. Platon wollte vielleicht nur andeuten, daß er die Bekanntschaft der Leser des Dialogs mit dieser Lehre annimmt. Oder er hatte vielleicht die Absicht, auf den *Menon* und damit auf sich selbst zu verweisen. Diese Erklärung erscheint mir (angesichts *Phaidon* 73 a f., mit der Anspielung auf die Diagramme) von allen die annehmbarste zu sein. Oder er machte aus dem einen oder dem anderen Grund so etwas wie einen Schreibfehler. Solchen Dingen sind selbst die besten Historiker ausgesetzt. Burnet z. B. hielt sich sicher für einen Historiker, als er in seiner *Griechischen Philosophie* I 64 über Xenophanes schrieb: «Die Erzählung, daß er die eleatische Schule gründete, scheint sich von einer spielerischen Bemerkung Platons herzuleiten, die auch beweisen würde, daß Homer ein Herakliteer gewesen sei.» Dem fügt Burnet die Fußnote hinzu: «Platon, *Sophistes* 242 d, siehe *E. Gr. Ph.* 2 140.» Nun scheint mir, daß diese

Behauptung eines Historikers klarerweise dreierlei impliziert: (1) daß die Stelle, an der sich Platon auf Xenophanes bezieht, scherzhaft ist und keineswegs ernst gemeint, (2) daß sich diese Scherzhaftigkeit in der Bezugnahme auf Homer ausdrückt, d. h. (3) in der Bemerkung, Homer sei ein Herakliteer gewesen, was natürlich sehr scherzhaft gewesen wäre, da Homer lange vor Heraklit lebte. Aber keine dieser drei Folgen läßt sich aufrechterhalten. Denn wir finden (1), daß die Stelle in *Sophist* 242 d, die sich auf Xenophanes bezieht, nicht scherzhaft ist, daß sie vielmehr von Burnet selbst im methodologischen Anhang seiner *Early Greek Philosophy* als wichtig und voll von wertvoller historischer Information empfohlen wird; (2) daß in ihr überhaupt nicht von Homer die Rede ist und daß (3) eine andere Stelle, die diese Anspielung enthält (*Theait.* 179e) und die Burnet in *Greek Philosophy* I irrtümlich mit *Sophist.* 242 d identifizierte (der Irrtum findet sich nicht in seiner *Early Greek Philosophy* 2. Aufl.), gar nicht von Xenophanes spricht; auch wird hier Homer nicht ein Herakliteer genannt, vielmehr wird das gerade Gegenteil gesagt, nämlich, daß einige der Ideen des Heraklit so alt sind wie Homer (was natürlich viel weniger scherzhaft ist). Diese Fülle von Mißverständnissen, Mißdeutungen und Fehlzitatzen findet sich in einer einzigen historischen Bemerkung eines so hervorragenden Berufshistorikers wie Burnet. Wir müssen daraus **lernen**, daß Dinge wie diese geschehen und daß sie sogar den besten Historikern zustoßen: Irren ist menschlich. (Ein ernsthafteres Beispiel

eines menschlichen Irrtums dieser Art wurde in Anm. 26 [5] zu Kap. 3 diskutiert.) Aber wenn so etwas vorkommt, kann es dann, so frage ich, richtig sein, wenn man die Möglichkeit eines vergleichsweise geringfügigen Fehlers in einer von Platon gemachten Behauptung von der Hand weist (Platon hatte sicher nicht die leiseste Ahnung, daß seine dramatischen Dialoge jemals als historische Evidenz herangezogen werden würden) oder wenn man einen solchen Irrtum einen «gigantischen und unverzeihlichen Schwindel» nennt? Eine solche einseitige Advokatur ist kaum eine gute historische Methode.

[8] Es wird hier angenommen, daß die chronologische Ordnung der platonischen Dialoge, die in diesen Argumenten eine Rolle spielen, nahezu dieselbe ist wie die Ordnung in der stylometrischen Liste von Lutoslawski (*The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897). Eine Liste aller Dialoge, die im Text dieses Buches eine größere Rolle spielen, findet sich in Anm. 5 zu Kap. 3. Sie ist so angeordnet, daß die Unsicherheit der Datierung innerhalb jeder Gruppe größer ist als zwischen den Gruppen. Die Position des *Eutyphron* bedeutet eine geringe Abweichung von der stylometrischen Liste: Aus Gründen des Inhalts (die Gründe werden im Text zu Anm. 60 dieses Kapitels diskutiert) scheint es mir wahrscheinlich, daß er später anzusetzen ist als der *Kriton*; aber dies ist von geringer Bedeutung. (Vgl. auch Anm. 47 zu diesem Kap.)

262: 57. Im *zweiten Brief* findet sich eine berühmte und ziemlich rätselhafte Stelle (314 c): «Es gibt keine Schriften

Platons und es wird auch nie welche geben. Was unter diesem Namen läuft gehört in Wirklichkeit dem Sokrates an, aber einem Sokrates, der jung und schön geworden ist.» Die wahrscheinlichste Lösung dieses Rätsels ist wohl die, daß die Stelle, wenn nicht der ganze Brief, als unecht zu betrachten ist. (Vgl. Field, *Plato and His Contemporaries* 200 f., wo sich eine bewundernswerte Zusammenfassung der Gründe findet, die den Brief verdächtig erscheinen lassen, insbesondere aber die Stellen «312 d–313 c und möglicherweise bis zu 314 c»; was 314 c betrifft, so ist ein zusätzlicher Grund vielleicht der, daß der Fälscher die Absicht hatte, auf eine einigermaßen ähnliche Bemerkung im *Siebenten Brief* [341 b/c, zitiert in Anm. 32 zu Kap. 8] anzuspielen, oder sie auf seine Weise zu deuten.) Wenn wir aber mit Burnet (*Greek Philosophy* I 212) für einen Augenblick annehmen, daß die Stelle echt ist, dann führt die Bemerkung «der jung und schön geworden ist» sicher zu einem Problem, insbesondere, weil sie nicht wörtlich genommen werden kann; denn Sokrates wird in allen platonischen Dialogen als alt und häßlich dargestellt (die einzige Ausnahme ist der *Parmenides*, wo er zwar noch immer jung, aber wohl kaum schön ist). Wenn diese rätselhafte Stelle echt ist, dann würde sie bedeuten, daß Platon mit voller Absicht ein idealisiertes und nicht ein historisches Bild des Sokrates gab; und sie würde bedeuten, daß er sich darüber im klaren war, daß er Sokrates in einen jungen und schönen Aristokraten verwandelt hatte (der natürlich niemand anderer ist als Platon selbst);

und dies stimmt mit unserer Interpretation gut überein. (Vgl. Anm. 11 [2] zu Kap. 4, Anm. 20 [1] zu Kap. 6 und Anm.50[3] zu Kap. 8.)

396 : 58. Ich zitiere aus dem ersten Absatz der Einführung, die Davies und Vaughan ihrer Übersetzung des *Staates* vorausschicken. Vgl. Crossmann, *Plato To-Day* 96.

397 : 59. [1] Die «Teilung» oder «Spaltung» in der Seele Platons ist einer der hervorstechendsten Züge seines Werkes und insbesondere des *Staates*. Nur ein Mensch, der schwer zu kämpfen hatte, um seine Selbstbeherrschung oder die Herrschaft des Verstandes über seine Triebe aufrechtzuerhalten, konnte diesen Punkt so hervorheben wie Platon; vgl. die in Anm. 34 zu Kap. 5 angeführten Stellen, insbesondere die Stelle von der *Bestie im Menschen* in *Staat* 588 c (eine Lehre, die wahrscheinlich orphischen Ursprungs ist) sowie Anm. 15 [1]–[4], 17 und 19 zu Kap. 3; die Stellen, auf die in diesen Anmerkungen verwiesen wird, zeigen nicht nur eine überraschende Ähnlichkeit mit psychoanalytischen Lehren, sondern man könnte sie geradezu als den Ausdruck starker Verdrängungen ansprechen. (Vgl. auch den Beginn von IX 571 d und 575 a, der sich wie eine Vorlesung über die Lehre vom Ödipuskomplex anhört.) *Staat* 548 e–549 d wirft vielleicht einiges Licht auf Platons Beziehung zu seiner Mutter – insbesondere angesichts der Tatsache, daß in 548 e sein Bruder Glaukon mit dem fraglichen Sohn identifiziert wird. *Eine hervorragende

Darstellung der Konflikte in Platon und ein Versuch einer psychologischen Analyse seines Machtriebes gibt H.Kelsen im *American Imago* II 1942, 1–110, sowie Werner Fite in *The Platonic Legend* 1939.*

Platoniker, die nicht zugeben wollen, daß wir aus Platons Verlangen nach Einheit, Harmonie und Einstimmigkeit auf seine eigene Uneinigkeit und mangelnde Ausgeglichenheit schließen können, seien daran erinnert, daß Platon selbst diese Art zu argumentieren erfunden hat. (Vgl. *Gastmahl* 200 a f., wo Sokrates auseinandersetzt, daß es ein notwendiger und nicht bloß ein wahrscheinlicher Schluß ist, wenn wir sagen, daß jemand, der liebt oder begehrt, den geliebten oder begehrten Gegenstand nicht besitzt.)

Platons *politische Theorie der Seele* (vgl. auch Text zu Anm. 32 zu Kap. 5), d. h. die Spaltung der Seele analog zu der in Klassen gespaltenen Gesellschaft, ist für lange Zeit die Grundlage der Psychologie geblieben, einschließlich der Psychoanalyse. Nach der Freudschen Lehre versuchen die Seelenteile, die Platon die herrschenden genannt hat, ihre Herrschaft durch eine «Zensur» aufrechtzuerhalten, während die rebellischen proletarischen Triebe, die der sozialen Unterwelt entsprechen, in Wirklichkeit eine verborgene Diktatur ausüben; denn sie bestimmen die Politik des scheinbaren Herrschers – seit Heraklits «Fluß» und «Krieg» hat der Bereich der sozialen Erfahrung die Theorien, Metaphern und Symbole aufs stärkste beeinflusst, mit deren Hilfe wir uns die physische Welt um uns *und uns*

selbst verständlich machen. Ich erwähne nur, daß Darwin die Lehre vom sozialen Wettstreit unter dem Einfluß von Malthus angenommen hat.

[2] Es folgt eine Bemerkung zum Mystizismus in seinem Verhältnis zur geschlossenen und zur offenen Gesellschaft, sowie zur «Last der Zivil isat Ion».

Wie McTaggart in seiner hervorragenden Studie *Mysticism* (vgl. *Philosophical Studies*, hg. von S. V. Keeling 1934, insbes. 47 ff.) gezeigt hat, sind zwei Ideen für den Mystizismus grundlegend: (a) die Lehre von der *mystischen Einheit*, d. h. die Behauptung, daß es in der Welt der wirklichen Dinge eine größere Einheit gibt als die, die wir in der Welt der Alltagserfahrung erkennen und (b) die Lehre von der *mystischen Intuition*, d. h. die Behauptung daß es eine Schau gibt, eine Erkenntnisweise, «die den Erkennenden in eine Beziehung zu dem Erkannten bringt, die näher ist und unmittelbar» als die Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und den erkannten Objekt in der Erfahrung des Alltags. McTaggart behauptet mit Recht (48), daß «die mystische Einheit das grundlegende von diesen beiden Merkmalen ist»; denn die mystische Schau ist «ein Beispiel der mystischen Einheit».

Wir können hinzufügen, daß ein drittes und noch weniger grundlegendes Merkmal in der (c) *mystischen Liebe* besteht (in der «*amor intellectualis*»), die ein Beispiel mystischer Einheit *und* der mystischen Schau ist.

Es ist nun bemerkenswert (und das hat McTaggart nicht gesehen), daß die Lehre von der mystischen Einheit

in der Geschichte der griechischen Philosophie zuerst von Parmenides in seiner holistischen Theorie des Einen klar behauptet worden ist (vgl. Anm.41 zu diesem Kap.); hierauf von Platon, der eine wohldurchdachte Lehre der mystischen Intuition und der Gemeinschaft mit dem Göttlichen hinzufügte (vgl. Kap. 8; von dieser Lehre finden sich bei Parmenides nur die allerersten Anfänge); dann von Aristoteles, z. B. in *De Anima* 425 b 30 f.: «Das aktuelle Hören und der aktuelle Ton verfließen in Eins»; 430 a 20 und 431 a 1: «Das aktuelle Wissen fällt mit seinem Gegenstand zusammen» (vgl. auch *De Anima* 404 b 16 und *Metaphysik* 1072 b 20 und 1075 a 2 sowie Platons *Timaios* 45 b–c, 47a–d; *Menon* 81 a ff.; *Phaidon* 79 d); ihm folgen die Neuplatoniker, die die Lehre von der mystischen Liebe weiter ausarbeiten, die bei Platon nur in den allerersten Anfängen vorhanden ist (z. B. im *Gastmahl*, und in seiner Lehre, *Staat* 475 ff., daß der Philosoph die Wahrheit *liebt*; dies ist eng mit der Lehre des Holismus und der Teilhabe des Philosophen an der göttlichen Wahrheit verbunden).

Angesichts dieser Tatsachen und auf Grund unserer historischen Analyse werden wir dazu geführt, den Mystizismus als eine der typischen Reaktionen auf den Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaft zu deuten; eine Reaktion, die *von Anfang an* gegen die offene Gesellschaft gerichtet war und die man ein Entrinnen in den Traum eines utopischen Paradieses nennen könnte, in dem sich die verlorene Stammeseinheit als die unver-

änderliche Wirklichkeit offenbart.

Diese Deutung steht in direktem Widerspruch zu Bergsons Deutung in seinem Buch *Les deux sources, etc.*; denn Bergson ist der Ansicht, daß es der Mystizismus ist, der den Sprung von der geschlossenen in die offene Gesellschaft ermöglicht.

Es muß aber natürlich zugegeben werden (wie Prof. Jakob Viner freundlicherweise in einem Brief angedeutet hat), daß der Mystizismus hinreichend unbestimmt ist, um in jeder politischen Richtung zu arbeiten; sogar unter den Aposteln der offenen Gesellschaft hat die Mystik und der Mystizismus seine Repräsentanten. Die mystische Inspiration einer besseren, einer weniger gespaltenen Welt ist es zweifellos gewesen, die nicht nur Platon, sondern auch Sokrates inspirierte.

Es sei festgestellt, daß wir im 19. Jahrhundert, insbesondere bei Hegel und Bergson, einen *evolutionistischen Mystizismus* finden, der mit seinem Loblied auf die Veränderung in direktem Widerspruch zu Platons und Parmenides' Abscheu vor der Veränderung zu stehen scheint. Und doch scheint diesen beiden Formen des Mystizismus dieselbe Erfahrung zugrunde zu liegen, was durch die Tatsache nahegelegt wird, daß in beiden die Veränderung das Hauptthema ist. Beide sind eine Reaktion auf die erschreckende Erfahrung der sozialen Veränderung: Die eine ist mit der Hoffnung verbunden, daß es möglich sein werde, die Veränderung zum Stillstand zu bringen; die andere mit einer etwas hysterischen (und zweifellos

ambivalenten) Bejahung der Veränderung als wirklich, wesentlich und willkommen. Vgl. auch die Anm. 32–33 zu Kap. 1 des zweiten Bandes, 36 zu Kap. 2 des zweiten Bandes und 4, 6, 29 zu Kap. 14 des zweiten Bandes.

397 : 60. Der *Euthyphron*, ein früher Dialog, wird gewöhnlich als ein erfolgloser Versuch des Sokrates aufgefaßt, die Frömmigkeit zu definieren. Der Mann Eutyphron selbst ist eine Karikatur des volkstümlichen «Pietisten der genau weiß, was die Götter wollen. Auf die Frage des Sokrates «Was ist Frömmigkeit und was Unfrömmigkeit?» gibt er zur Antwort: «Frömmigkeit ist, so zu handeln wie ich! Das heißt, jedermann anklagen und verfolgen, der des Mordes, des Kirchenraubes oder irgendeines ähnlichen Verbrechens schuldig ist, sei er auch dein eigener Vater oder deine eigene Mutter ...; sie aber nicht zu verfolgen, das ist Gotteslästerung» (5 d/e). Eutyphron klagt, wie uns der Dialog mitteilt, seinen Vater an, weil er einen seiner Sklaven getötet hat. (Nach den bei Grote zitierten Zeugnissen – *Plato* I, Anm. zu 312 – war jeder Bürger durch attisches Gesetz verpflichtet, in solchen Fällen die gerichtliche Verfolgung einzuleiten.)

398 : 61. *Menexenos* 235 b. Vgl. Anm. 35 zu diesem Kapitel und das Ende der Anm. 19 zu Kap. 6.

399 : 62. Die Behauptung, daß, wer Sicherheit wünscht, die Freiheit aufgeben muß, ist eine der Hauptstützen der Revol-

te gegen die Freiheit geworden. Aber diese Behauptung ist falsch. Es gibt natürlich im Leben keine absolute Sicherheit. Aber welche Sicherheit sich erreichen läßt, das hängt von unserer eigenen Wachsamkeit ab, wenn sie durch Institutionen verstärkt wird, die uns helfen, wachsam zu sein – d. h. von *demokratischen Institutionen*, die erdacht sind, um (in platonischer Sprache) der Herde die Beaufsichtigung und Beurteilung ihrer Wachhunde zu ermöglichen.

400 : 63. Zu den «Variationen» und «Unregelmäßigkeiten» vgl. *Staat* 547 a, zitiert im Text zu Anm. 39 und 40 zu Kap. 5. Platon war vom Problem der Fortpflanzung und Geburtenkontrolle fasziniert; das läßt sich vielleicht teilweise dadurch erklären, daß er sich über die Folgen des Bevölkerungswachstums klar war. In der Tat (vgl. Anm. 7 zu diesem Kap.) wird der «Sündenfall», der Verlust des Stammesparadieses gleichsam durch einen «natürlichen» oder «ursprünglichen» Fehler des Menschen verursacht durch eine schlechte Anpassung seiner natürlichen Geburtenrate. Vgl. auch Anm. 39 [3] zu Kap. 5 sowie 34 zu Kap. 4. Zum nächsten Zitat in die sem Absatz vgl. *Staat* 566 e und Text zu Anm. 20, Kap. 4. – Crossmann, der die Periode der Tyrannis in der griechischen Geschichte sehr gut darstellt (vgl. *Plato To-Day* 27–30), schreibt: «Die Tyrannen waren es also, die wirklich den griechischen *Staat* geschaffen haben. Sie zerbrachen die alte Stammesorganisation der primitiven Aristokratie ...» (a.a.O. 29). Das erklärt auch, warum Platon die Tyrannis

vielleicht noch mehr haßte als die Freiheit: Vgl. *Staat* 577 c. – (Vgl. jedoch Anm. 69 zu diesem Kapitel.) Die Stellen über die Tyrannis, insbesondere 565–568, sind eine hervorragende soziologische Analyse konsequenter Machtpolitik. Ich möchte sie den ersten Versuch einer *Logik der Macht* nennen. (Ich wähle diese Bezeichnung in Analogie zu F. A. Hayeks Anwendung der Bezeichnung *Logik der Wahl* in der reinen Volkswirtschaftslehre.) – Die Logik der Macht ist ziemlich einfach und wurde oftmals meisterhaft angewendet. Die umgekehrte Politik ist weitaus schwieriger; und dies z.T. auch deshalb, weil die Logik der gegen die Macht gerichteten Politik, d. h. die *Logik der Freiheit* noch kaum verstanden ist.

401 : 64. Es ist wohlbekannt, daß die meisten politischen Vorschläge Platons, einschließlich des Vorschlags von der Frauen- und Kindergemeinschaft, in der Perikleischen Periode «in der Luft» lagen. Vgl. die ausgezeichnete Zusammenfassung in Adams Ausgabe des *Staates* I 354 f.* sowie A. D. Winspear, *The Genesis of Plato's Thought* 1940*.

401 : 65. Vgl. V.Pareto, *Trattato della Sociologia Generale* § 1843; vgl. Anm. 1 zu Kap. 3 des zweiten Bandes, wo die Stelle ausführlicher zitiert wird.

402 : 66. Vgl. wie sich Glaukons Darlegung der Theorie des Lykophron auf Karneades (vgl. Anm. 54 zu Kap. 6) und

später auf Hobbes auswirkte. Auch die betonte «Amoralität» so vieler Marxisten gehört hierher: die radikale Linke glaubt häufig an ihre eigene Amoralität. (Dies ist, obgleich nicht sehr relevant, manchmal bescheidener und erfreulicher als die dogmatische Selbstherrlichkeit vieler reaktionärer Moralisten.)

402 : 67. Das Geld ist eines der Symbole sowie auch eines der ernstesten Probleme der offenen Gesellschaft. (Vgl. Anm. 24 zum gegenwärtigen Kapitel.) Es besteht kein Zweifel, daß wir die rationale Beherrschung seines Gebrauchs noch nicht meistern; sein größter Mißbrauch ist, daß man mit ihm politische Macht kaufen kann. (Die direkteste und primitivste Form dieses Mißbrauchs ist die Institution des Sklavenmarktes; aber gerade diese Institution wird in *Staat* 563 b verteidigt; vgl. Anm. 17 zu Kap. 4; und in den *Gesetzen* hat Platon nichts gegen den politischen Einfluß des Reichtums einzuwenden; vgl. Anm. 20 [1] zu Kap. 6.) Vom Standpunkt einer individualistischen Gesellschaft aus betrachtet, ist das Geld sehr wichtig. Es ist ein Teil der Institution des (teilweise) *freien Marktes*, der dem Konsumenten ein gewisses Ausmaß an Kontrolle über die Produktion gibt. Ohne eine solche Institution kann der Produzent den Markt so sehr beherrschen, daß er aufhört, um der Konsumtion willen zu produzieren, während der Konsument zum Großteil um der Produktion willen konsumiert. – Der manchmal arge Mißbrauch des Geldes hat uns in diesem Punkt ziemlich empfindlich

gemacht, und Platons Gegenüberstellung von *Geld und Freundschaft* ist nur einer der ersten von vielen bewußten und unbewußten Versuchen, diese Gefühle zum Zweck der politischen Propaganda auszunützen.

402 : 68. Der Kollektivgeist des Stammes ist natürlich nicht völlig verlorengegangen. Er manifestiert sich z. B. in den höchst wertvollen Gefühlen der *Freundschaft und Kameradschaft*, in jugendlichen Bewegungen wie den Pfadfindern (oder in der deutschen Jungenbewegung) sowie in gewissen Klubs und Vereinigungen Erwachsener, wie sie z. B. von Sinclair Lewis in *Babbitt* beschrieben werden. Die Bedeutung dieser vielleicht universellsten aller emotionalen und ästhetischen Erfahrungen darf nicht unterschätzt werden. Fast alle sozialen Bewegungen, totalitäre wie auch humanitäre, werden von ihr beeinflußt. Sie spielt im Krieg eine wichtige Rolle, und sie ist eine der mächtigsten Waffen des Aufstandes gegen die Freiheit; es ist zuzugeben, daß ihr auch im Frieden und im Kampfe gegen die Tyrannei eine wichtige Rolle zukommt, aber in diesen Fällen wird ihr humanitärer Charakter oft durch ihre romantischen Tendenzen bedroht. – Ein bewußter und nicht erfolgloser Versuch sie zum Zweck des Festhaltens der Gesellschaft und der Fortsetzung der Klassenherrschaft wieder zu beleben scheint das Englische Public School System gewesen zu sein. («Niemand kann aufwachsen und ein guter Mensch sein, dessen Kinderjahre nicht den edlen Wettspielen

gewidmet waren» ist ihr Motto – und dieses Motto stammt aus *Staat* 558 b.)

Ein anderes Produkt und Symptom des Verlustes des Gruppengeistes der Horde oder des Stammes ist natürlich der Nachdruck, den Platon auf die Analogie zwischen der Politik und der Medizin (vgl. Kap. 8, insbesondere Anm.4) legt; darin drückt sich das Gefühl aus, daß der Gesellschaftskörper krank ist, d. h. das Gefühl der Last und des Dahintreibens. «Von der Zeit Platons an scheinen die Gedanken der politischen Philosophen immer wieder zu diesem Vergleich zwischen der Medizin und der Politik zurückgekehrt zu sein» sagt G.E.G.Catlin (*A Study of the Principles of Politics* 1930, Anm. zu 458, wo Thomas von Aquin, G. Santayana und Dean Inge zur Unterstützung dieser Behauptung zitiert werden; vgl. auch die Zitate aus Mills *Logic* a.a.O. Anm.zu 37); Catlin spricht auch in höchst charakteristischer Weise (a.a.O. 459) von «Harmonie» und vom «Wunsch nach Schutz», sei er nun durch die Mutter oder durch die Gesellschaft sichergestellt». (Vgl. auch Anm. 18 zu Kap. 5.)

404 : 69. Vgl. Kap. 7 (Anm. 24 und Text; siehe *Athen.* XI 508); dort werden die Namen von neun solchen Schülern Platons (der jüngere Dionysius und Dion eingeschlossen) angegeben. Ich nehme an, daß Platons oft wiederholter Hinweis, nicht nur Gewalt, sondern «Überredung und Gewalt» zu brauchen (vgl. *Gesetze* 722 b und Anm.5, 10, 18 zu Kap. 8), als eine Kritik der Taktik der Dreißig

gedacht war, deren Propaganda wirklich primitiv war. Daraus würde aber folgen, daß Platon das Rezept Paretos, die Gefühle auszunützen, statt sie zu bekämpfen, gut verstand. Daß Platons Freund Dion (vgl. Anm. 25 zu Kap. 7) Syrakus als ein Tyrann regierte, wird sogar von Meyer zugegeben, in einer Verteidigung Dions, dessen Tragik Meyer, trotz seiner Bewunderung für Platon als Politiker, durch einen Hinweis auf den «Abgrund zwischen» (der platonischen) «Theorie und der Erfahrung» (a.a.O. V 508) erklärt. Meyer sagt von Dion (a.a.O.): «Der ideale König war, äußerlich, vom verächtlichen Tyrannen ununterscheidbar geworden.» Aber er glaubt, daß Dion innerlich ein Idealist blieb und daß er tief litt, als ihm die politische Notwendigkeit zum Mord (insbesondere zum Mord an seinem Alliierten Herakleides) und zu ähnlichen Maßnahmen zwang. Es scheint mir aber, daß Dion genau nach Platons Lehre handelte; nach einer Lehre, die Platon, von der Logik der Macht bezwungen, in den *Gesetzen* sogar so weit entwickelte, daß er die Trefflichkeit der Tyrannei zugab (709 e ff.; an derselben Stelle findet sich vielleicht auch ein Hinweis, daß das Unglück der Dreißig auf ihre große Zahl zurückzuführen war: Kritias allein wäre schon in Ordnung gewesen).

404 : 70. Das Stammesparadies ist natürlich ein Mythos (wenn auch einige primitive Völker, vor allem die Eskimos, glücklich genug zu leben scheinen). Es ist möglich, daß es in der geschlossenen Gesellschaft kein Gefühl des

Dahintreibens gab, es gibt aber zahlreiche Beweise für andere Formen der Angst und der Furcht vor den dämonischen Kräften hinter der Natur. Der Versuch, diese Angst wieder zu beleben und gegen die Intellektuellen, die Wissenschaftler usw. einzusetzen, charakterisiert viele späte Manifestationen der Revolte gegen die Freiheit. Es ist Platon, dem Schüler des Sokrates, gutzuschreiben, daß es ihm niemals einfiel, seine Feinde als Kinder des Teufels darzustellen. In diesem Punkt blieb er aufgeklärt. Er hatte wenig Neigung, das Böse zu idealisieren, das für ihn einfach das herabgekommene, entartete oder verarmte Gute war. (Nur an einer Stelle in *Gesetz* 896 e und 898 c findet sich möglicherweise sie etwas wie eine abstrakte Idealisierung des Bösen.)

405 : 71. Meiner Bemerkung über die *Rückkehr zu den Bestien* sei eine abschließende Fußnote angefügt. Seit dem Einbruch des Darwinismus in das Gebiet menschlicher und sozialer Probleme (ein Ereignis, das man nicht Darwin in die Schuhe schieben sollte) haben unzählige «Kulturzoologen» immer wieder bewiesen, daß die Rasse der Menschen unweigerlich physisch zugrunde gehen müsse, da der ungenügende physische Wettstreit und die Möglichkeit, einen schwachen Körper durch geistige Kräfte vor der natürlichen Zuchtwahl zu schützen, deren Einwirkung auf unseren Körper verhindern muß. Der erste, der diese Idee formulierte (nicht, daß er daran geglaubt hätte!), war Samuel Butler; er schrieb: «Die einzige

ernsthafte Gefahr, die dieser Autor» (ein Erewhonianer) «fürchtete, war die, daß die Maschinen» (und, so können wir hinzufügen, die Zivilisation im allgemeinen) «... die Härte des Kampfes ums Dasein so sehr vermindern könnten, daß viele Menschen von untergeordneter physischer Konstitution der Ausmerzung entgehen und so ihre Minderwertigkeit auf ihre Nachkommen übertragen würden.» (*Erewhon* 1872; vgl. Everyman-Ausgabe 161.) Der erste, der meines Wissens nach ein dickes Buch über dieses Thema schrieb, war W. Schallmayr (vgl. Anm. 65 zu Kap. 2 des zweiten Bandes), einer der Begründer der modernen Rassenlehre. In der Tat ist Butlers Theorie andauernd wiederentdeckt worden (insbesondere von «biologischen Naturalisten» im Sinn von Kap. 5). Nach Auffassung einiger moderner von Darwin und Nietzsche beeinflusster Autoren (siehe z. B. G. H. Eastbrooks, *Man: The Mechanical Misfit* 1941) beging der Mensch den entscheidenden Fehler, als er sich zivilisierte; und insbesondere, als er begann, den Schwachen zu helfen; vor diesem Fehler war er «eine fast vollkommene menschliche Bestie»; aber die Zivilisation mit ihren künstlichen Methoden des Schutzes der Schwachen führte zur Degeneration und muß sich daher letztlich selbst zerstören. In der Beantwortung solcher Argumente sollten wir zunächst einmal zugeben, daß der Mensch aller Wahrscheinlichkeit nach eines Tages von der Oberfläche der Erde verschwinden wird; aber wir sollten hinzufügen, daß dies sogar für die vollkommensten Tiere gilt, ganz zu schweigen von

denen, die nur «fast vollkommen» sind. Die Theorie, daß das Menschengeschlecht ein wenig länger leben würde, hätte es nicht jenen schicksalsschweren Fehler begangen und begonnen, den Schwachen zu helfen, ist etwas fragwürdig; aber selbst, wenn sie wahr wäre – ist denn die bloße Länge des Überlebens das einzige, was wir wollen? Oder ist die «fast vollkommene menschliche (vermutlich blonde) Bestie» so ungeheuer wertvoll, daß wir eine Verlängerung ihrer Existenz (sie hat ja auf jeden Fall ziemlich lange existiert) unserem Experiment vorziehen sollen, den Schwachen zu helfen?

Es scheint mir, daß bis jetzt die Menschheit gar nicht so schlecht gefahren ist. Trotz des Verrats einiger ihrer intellektuellen Führer, trotz der verdummenden Wirkung der platonischen Methoden in der Erziehung und trotz der verheerenden Folgen der Propaganda hat es doch einige überraschende Erfolge gegeben. Vielen Schwachen ist geholfen worden und die Sklaverei ist seit fast hundert Jahren praktisch abgeschafft (zumindest im Abendlande). Ob sie vielleicht bald wieder eingeführt werden wird? Ich bin hier optimistisch. Schließlich wird es ja von uns selbst abhängen, von mir und von dir: Aber selbst dann, wenn all dies verlorengehen sollte, selbst dann, wenn wir wieder zu fast vollkommenen menschlichen Bestien werden sollten, selbst dann wird an der Tatsache nicht zu rütteln sein, daß einmal – wenn auch nur für kurze Zeit – die Sklaverei vom Angesicht der Erde fast ganz verschwunden war. Diese große Errungenschaft, und die Erinnerung an sie, wird

wohl für einige von uns viele unserer Mängel (körperliche Mängel und andere) aufwiegen; und sie wird wohl manche für den schicksalsschwangeren Fehler entschädigen, den unsere Vorväter begingen, als sie jene wunderbare Gelegenheit verpaßten, alle Veränderung zum Stillstand zu bringen und in den Käfig einer geschlossenen Gesellschaft zurückzukehren – in ein vielleicht ewiges Paradies eines vollkommenen Zoos, besiedelt von einer goldenen Horde fast vollkommener Affen.

INHALTSVERZEICHNIS

Einführung zur deutschen Ausgabe	5
Vorwort zur ersten englischen Ausgabe.....	5
Vorwort zur amerikanischen Ausgabe.....	7
Immanuel Kant: Der Philosoph der Aufklärung	11
Einleitung	28

Der Mythos vom Ursprung und Schicksal

1. Kapitel: Der Historizismus und der Schicksalsmythos ..	39
2. Kapitel: Heraklit	44
3. Kapitel: Platons Ideenlehre	57

Platons deskriptive Soziologie

4. Kapitel: Ruhe und Veränderung	89
5. Kapitel: Natur und Konvention.....	130

Platons politisches Programm

6. Kapitel: Die totalitäre Gerechtigkeit.....	185
7. Kapitel: Das Prinzip des Führertums.....	251
8. Kapitel: Der königliche Philosoph	285
9. Kapitel: Ästhetizismus, Perfektionismus, Utopismus... ..	320

Der zeitgeschichtliche Hintergrund von Platons Angriff

10. Kapitel: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde	343
--	-----

Anmerkungen	406
-------------------	-----

Kindlers Neues Literaturlexikon:

Popper, Karl Raimund

DIE OFFENE GESELLSCHAFT UND IHRE FEINDE
THE OPEN SOCIETY AND ITS ENEMIES

(engl.; Ü: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde). Sozialphilosophisches Werk von Karl R. Popper, entstanden in den Jahren 1938–1943 in Christchurch/Neuseeland, wohin der Autor 1937 an die Universität berufen worden war, erschienen 1945. – Das Buch zählt zu den meistdiskutierten sozialwissenschaftlichen Schriften unserer Zeit. An ihm wird ersichtlich, wie Popper aufgrund der weltpolitischen Situation in den dreißiger und vierziger Jahren sich auf einen bestimmten Themenkreis zu konzentrieren veranlaßt sah: »Vieles, was in diesem Werk enthalten ist, nahm zu einem früheren Zeitpunkt Gestalt an: aber den Entschluß zur Niederschrift faßte ich im März 1938, als mich die Nachricht von der Invasion Österreichs erreichte.«

Aus der Auseinandersetzung mit der historizistischen Geschichtsphilosophie entwickelte Popper in den dreißiger Jahren die These, daß die Lehre von der geschichtlichen Notwendigkeit Aberglaube sei. In *The Poverty of Historicism* (zuerst in ›*Economica*‹, 1944/45) bemühte er sich um die Klarlegung der Zusammenhänge zwischen der historizistischen und der utopischen Einstellung, und verband damit eine Kritik der utopischen Idee der Planung und

der Zentralplanwirtschaft. Der utopischen Technik stellte er sein »piecemeal social engineering« (»Sozialtechnik der Einzelprobleme«) gegenüber, die der naturbearbeitenden Technik insofern ähnelt, »als sie wie diese die Endziele als außerhalb des Bereichs der Technik liegend sieht«, während der Historizismus »die Endziele menschlichen Tuns als von geschichtlichen Kräften abhängig und daher in seinem Gebiet liegend betrachtet«.

Wie der Verfasser in der Einleitung darlegt, soll das Werk zum Verständnis des modernen Totalitarismus und des jahrhundertalten Kampfes gegen diesen beitragen. Im Totalitarismus sieht er den Hauptfeind unserer »offenen«, d. h. rationalen, mobilen Gesellschaft, die sich noch nicht voll erholt hat vom »Schreck ihrer Geburt aus der geschlossenen oder stammesmäßig bedingten Gesellschaft« mit ihrer Bindung an magische Kräfte. Mit dem Begriff »offene Gesellschaft« lehnt sich der Verfasser an H. Bergson an. Von den zwei Hauptteilen des Werks widmet Popper den ersten den antiken Vorgängern des modernen Historizismus: Heraklit und seiner übermäßigen Betonung der Veränderung, Platon und seinem Glauben an den idealen Staat und seinem »methodologischen Essentialismus«, wonach es das Ziel der Wissenschaft sei, Wesenheiten zu enthüllen. Popper wendet sich ebenso gegen die auf dem unhaltbaren Gesetz der historischen Entwicklung, dem Gesetz vom allgemeinen Niedergang und Verfall beruhende Gesellschaftslehre Platons wie gegen dessen politisches Programm mit der Theorie der totalitären Gerechtigkeit, dem Prinzip

des Führertums, der »utopischen Sozialtechnik« und der »Methode des Planens im großen Stil«. In Kap. 10 entwirft er den zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor dem Platon zu sehen ist. Er schildert die magischen Stammesgebräuche der kollektivistischen Gesellschaft mit ihrem organischen Charakter und stellt ihr die offene Gesellschaft gegenüber, deren Anfänge auf die Griechen zurückgehen und ihren ersten Höhepunkt im athenischen Imperium und seiner »großen Generation« erreichen, einer Generation, die einen neuen Glauben an die Vernunft, an die Freiheit und an die Brüderlichkeit vertrat. »Vielleicht der Größte dieser Generation war Sokrates«, die Rede des Perikles (Thukydides II, 35–46) nennt Popper das Glaubensbekenntnis der offenen Gesellschaft. Ihre Gegner aber sind die Oligarchen und alle diejenigen, die die Rückkehr zur Stammesmagie, »zum harmonischen Naturzustand« propagierten. Unter ihnen war Platon, der Sokrates verriet, indem er ihn nach seiner Auffassung umdeutete.

Im zweiten Band des Werks, der wie der erste in sich abgeschlossen ist, zeigt der Verfasser die aristotelischen Wurzeln des Hegelianismus auf. In der Fassung des wenig originellen Aristoteles beeinflusste der platonische Essentialismus den Historizismus von Hegel und damit auch von Marx. Die »eigentümliche Kunst des Wortemachens, die sich im Geiste Hegels mit dem Historizismus vereinigte, erzeugte jene giftgeschwängerte intellektuelle Geisteskrankheit, die ich die orakelnde Philosophie nenne«. Der Verfasser deutet den Einfluß Hegels aus der historischen Situation der »Re-

stauration« in Preußen; mit »der Renaissance der Ideologie der Horde« wurde Hegel das Bindeglied zwischen Platon und den modernen Formen des totalitären Gedankenguts. Popper zeigt die Verbindungen von der Lehre Hegels zum Faschismus und der dahinter stehenden Philosophie sowie zum Marxismus als der reinsten Form des Historizismus. Bei Marx hebt er wohl den humanitären Ansatz hervor, kritisiert aber seinen vom französischen Materialismus beeinflussten soziologischen Determinismus und seinen »ökonomischen Historizismus«, der zwar einen höchst wertvollen Beitrag darstelle, »die Dinge vor ihrem ökonomischen Hintergrund zu betrachten«, aber die Macht des Reiches der Freiheit unterschätze und in der Hierarchie der Gewalten der politischen nur eine dritte Stelle einräume. Die Gesetze, die der marxistischen Prophezeiung von der zunehmenden Verelendung und ihren Folgen zugrunde liegen, werden als ungültig nachgewiesen. Die Werttheorie von Marx ist nach Popper eine essentialistische oder metaphysische Theorie. Marx sah nicht den demokratischen Interventionismus voraus. Der Einfluß des Staates nahm aufgrund des Interventionismus zu, während Marx glaubte, daß sich der Einfluß des Staats vermindern würde. – Zu den Folgen der von Hegel und Marx bestimmten Entwicklung gehört die Wissenssoziologie (»Soziologismus«), wie sie vor allem von M. Scheler und K. Mannheim vertreten wurde, d. h. die Theorie der sozialen Determination wissenschaftlicher Erkenntnisse. Der »Soziologismus«, die Selbstanalyse genügt indessen nicht. »Eine Sozialtechnik ist vonnöten, de-

ren Resultate durch schrittweises soziales Bauen überprüft werden können.« Zu den Folgen gehört auch der Aufstand des orakelnden Irrationalismus gegen die Vernunft, d. h. gegen eine Einstellung, die bereit ist, auf kritische Argumente zu hören und von der Erfahrung zu lernen. Den irrationalistischen und mystischen Intellektualismus hält Popper für die »subtile intellektuelle Krankheit« unserer Zeit. Zu ihren Vertretern zählt er u. a. auch Toynbee. Das Werk schließt mit der Feststellung, daß die Weltgeschichte keinen Sinn habe, da es eine Geschichte in dem Sinn, »in dem die meisten Menschen davon sprechen«, einfach nicht gebe, »sondern eine unbegrenzte Anzahl von Geschichten«, die alle möglichen Aspekte des menschlichen Lebens betreffen. Aber es ist möglich, daß man die Geschichte der Machtpolitik vom Standpunkt des Kampfes für eine offene Gesellschaft deutet.

Poppers Auffassungen wurden sowohl von der in der dialektischen Tradition verharrenden Frankfurter Schule der Soziologie als auch von den orthodoxen Marxisten scharf angegriffen. In die Kontroverse zwischen Popper und Th. W. Adorno griffen insbesondere Jürgen Habermas und Hans Albert ein. Während nach Habermas die an den Naturwissenschaften orientierten Sozialwissenschaften mit ihrer Betonung der Wertfreiheit nicht mehr in der Lage sind, normative Gesichtspunkte und Vorstellungen für die praktische Orientierung zu bieten, wirft Albert der geisteswissenschaftlichen Richtung vor, ihre Rechtfertigung des praktischen Handelns aus dem Sinn der Geschichte

und ihre Anlehnung an den Hegelschen Essentialismus führe zu einer »Fetischisierung« von Begriffen wie »Totalität«, »dialektisch« und »Geschichte«. Aus russischer, betont marxistischer Sicht setzte sich F. S. Kon mit Popper auseinander.

H.Ke.-G.An.

Prof. Dr. Hermann Kellenbenz/Dr. Gunnar Andersson

AUSGABEN: Ldn. 1945, 2 Bde. – Princeton/N.J. 1950. – Ldn. 1957, 2 Bde. – Princeton/N.J. 1963, 2 Bde.

ÜBERSETZUNG: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, P. K. Feyerabend, 2 Bde., Bern 1957/58 (Bd. 1: Der Zauber Platons, Bd. 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx u. die Folgen; 21970. – Dass., ders., Mchn./Bern 61980).

LITERATUR: G. J. de Vries, Antisthenes redivivus. P.'s Attack on Plato, Amsterdam 1952. – R. Jordan, The Revolt against Philosophy. The Spell of P. (in The Return to Reason. Essays in Realistic Philosophy, Hg. J. Wild, Chicago 1953, S. 252–292). – A. Bausola, Storia e società nel pensiero di K. P. (in Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, 10, 1958, S. 138–169). – H. Albert, Der kritische Rationalismus K. R. P.s (in Archiv f. Rechts- u. Sozialphil., 46, 1960, S. 391–415). – J. C. Harsanyi, P.'s Improbability, Criterion for the Choice of Scientific Hypotheses (in Philosophy, 35, 1960, S. 332–340). – L. E. Palmieri, Prof. P.'s Refutation of Historicism (in Theoria, 27, 1961, S. 92–94). – E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen

Ideologie u. Wissenschaft, Neuwied/Bln. 1961; 21966. – K. R. Popper, Die Logik der Sozialwissenschaften (in Kölner Zs. f. Soziologie, 14, 1962, S. 233–248; vgl. dazu Th. W. Adorno, ebd., S. 249–263). – Ch. Watrin, Zur Grundlegung einer rationalen Gesellschaftspolitik (in Ordo, 13, 1962, S. 87–105). – K. R. Popper, Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge, Ldn. 1963. – I. S. Kon, Die Geschichtsphilosophie des 20. Jh.s. Kritischer Abriss, 2 Bde., Bln. 1964. – H. Albert, Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik (in Kölner Zs. f. Soziologie, 16, 1964). – J. Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus (ebd.). – Logik der Sozialwissenschaften, Hg. E. Topitsch, Köln/Bln. 1965; 41967. – H. Albert, Im Rücken des Positivismus? Dialektische Umwege in kritischer Beleuchtung (in Kölner Zs. f. Soziologie, 17, 1965, S. 879–908). – D. Antiseri, K. R. P. La società aperta, il cristianesimo e la battaglia contro il pensiero utopico (in Humanitas, 36, 1981, S. 570–585). – G. Cotroneo, P. e la società aperta, Mailand 1981. – F. Kreuzer, Offene Gesellschaft – offenes Universum: F. K. im Gespräch mit K. R. P.. Aus Anlaß des 80. Geburtstags des großen österreichischen Philosophen, Wien 1982 [auch Mchn. 1986]. – Die offene Gesellschaft u. ihre Utopien, Hg. A. F. Utz, Bonn 1986.

Aus:

Kindlers neues Literaturlexikon © CD-ROM 1999 Systema Verlag GmbH, Buchausgabe Kindler Verlag GmbH

Über:

Popper, Sir (seit 1964) Karl R. (Raimund), britischer Philosoph und Wissenschaftstheoretiker österreichischer Herkunft, * Wien 28.7. 1902, † London 17. 9. 1994; ab 1922 Studium der Mathematik und Physik in Wien, dann Tischlerlehre. Popper war anschließend als Lehrer tätig, 1937-45 in Neuseeland, 1946 wurde er Professor für Logik und Wissenschaftstheorie an der London School of Economics, die unter seiner Leitung zu einem Zentrum der Wissenschaftstheorie von Weltgeltung wurde.

Popper gilt als Begründer des kritischen Rationalismus: Gegen zentrale Positionen des logischen Empirismus stellt er in »Logik der Forschung« (1935) gegenüber der induktionslogischen Grundlegung der Wissenschaft eine sich partiell an I. Kant anschließende, auf der Festsetzung methodologischer Regeln nach Zweckmäßigkeitserwägungen beruhende, deduktionslogische Theorie der Erfahrung, v. a. in der Auseinandersetzung mit dem Wiener Kreis. Die aus der ursprünglichen Fassung des empiristischen Sinnkriteriums abgeleitete Forderung, nur solche Sätze als wissenschaftlich legitim zuzulassen, die sich auf elementare Erfahrungssätze logisch zurückführen lassen, scheidet am Induktionsproblem. Da jeder Versuch, den Schluss von besonderen Sätzen auf allgemeine Sätze (mangels eines Induktionsprinzips) selbst noch durch Erfahrung zu rechtfertigen, in einen infiniten Regress führe, müssten die Naturgesetze als sinnlose Sätze betrachtet werden.

Unter Verzicht auf die Entscheidbarkeit der Wahrheit empirischer Aussagen schlug Popper als Ausweg eine auf der Asymmetrie zwischen Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit basierende deduktive Methodik vor. Danach soll ein allgemeiner Satz als falsifiziert aus dem System vorläufig bestätigter wissenschaftlicher Sätze gestrichen werden, wenn ihm ein Beobachtungssatz besonderer Art widerspricht.

Moralphilosophisch kritisiert Popper am Beispiel von Platon, G. W. F. Hegel und K. Marx den naturalistischen Determinismus des »Historizismus«. Die zukünftige gesellschaftliche Entwicklung sei nicht durch Gesetze erklärbar noch voraussagbar, da sie entscheidend durch den Umfang des nicht voraussagbaren wissenschaftlichen Wissens beeinflusst werde. Gesellschaftliche Veränderung ist für Popper die punktuelle Reform sozialer Missstände.

In seinem Werk »The open society and its enemies« (1945; deutsch »Die offene Gesellschaft und ihre Feinde«) kritisierte Popper unter dem Eindruck des Einmarschs der Nationalsozialisten in Österreich autoritäre Theorien der politischen Herrschaft, wie er sie u. a. bei Platon (»Politeia«) und bei Marx zu finden glaubte. Die Stellungnahme Poppers zugunsten liberaler Prinzipien führte zu heftiger Kritik durch die Studentenbewegung der 1960er-Jahre.

Das mit dem Neurophysiologen J. C. Eccles verfasste Buch »The self and its brain« (1977; deutsch »Das Ich und sein Gehirn«) enthält Anklänge an die evolutionäre Erkenntnistheorie (»Objective knowledge«, 1972; deutsch »Objektive

Erkenntnis«) und betont erneut den hypothetischen Charakter der »objektiven Erkenntnis«.

Poppers kritischer Rationalismus blieb bis zum Aufkommen der Ideen T. S. Kuhns die dominierende Strömung in der westlichen Wissenschaftstheorie.

Weitere Werke:

The poverty of historicism (1957; deutsch Das Elend des Historizismus);

Conjectures and refutations (1963; deutsch Vermutungen und Widerlegungen, 2 Bände).

(c) Bibliographisches Institut & F. A. Brockhaus AG, 2001