

Der Staat Platons, der Staat der Gegenwart und die Civitas Humana

Autor(en): **Gigon, Olof**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur**

Band (Jahr): **60 (1980)**

Heft 3

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-163635>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

in Harvard lehrende Soziologe entwirft, ist recht pessimistisch. Zutreffend weist Bell darauf hin, dass jede Einschätzung der Fähigkeit einer gegebenen Gesellschaft, ihre Probleme zu bewältigen, von der Qualität der Führung und dem Cha-

rakter des Volkes abhängt. Nur ein Narr könne behaupten, das Individuum spiele keine Rolle und die Geschichte bringe die Führer hervor, die der Lage angemessen seien, a.a.O. S. 241. – ¹⁰ Hans Huber: Weltweite Interdependenz. Bern 1968.

Nach einem am 30. Januar 1980 im Rahmen einer Veranstaltung der Industrie-Vereinigung Schaffhausen in Schaffhausen gehaltenen Vortrag. Über das gleiche Thema hat der Verfasser auch am 19. Oktober 1979 anlässlich der Generalversammlung des Bündner Handels- und Industrie-Vereins in Chur gesprochen. Einzelne Teile dieses Exposés sind ebenfalls in einem Referat vom 24. April 1979 in Kopenhagen im Dänisch-Schweizerischen Handelsclub und in einer Ansprache vom 11. Oktober 1979 in Wien am Tag der Industrie der Vereinigung Österreichischer Industrieller dargelegt worden.

OLOF GIGON

Der Staat Platons, der Staat der Gegenwart und die Civitas Humana

1. Von Menschen der Vergangenheit zu reden, deren erklärte Absicht es war, die Welt nicht bloss zu verstehen, sondern sie zu verändern, ist eine riskante Sache. Denn es lässt sich nicht vermeiden, zunächst einmal nach der Dimension der Veränderung zu fragen. Wo ein Mensch es zustande brachte, dass durch seine Leistung in einem bestimmten Bereich des geschichtlichen Seins ein Einschnitt geschah derart, dass die Zeit nach seinem Wirken eine andere wurde als diejenige, die seinem Wirken vorausging, da werden wir geschichtliche Grösse anerkennen müssen, völlig unabhängig von der Frage, ob das, was jener Mensch geleistet hat, dem entsprach, was er vielleicht hatte leisten wollen, und völlig unabhängig vor allem von der Frage, ob das, was er geleistet hat, gut oder schlecht, bewundernswürdig oder verdammenswert, ein Glück oder ein Unglück für die Menschen gewesen ist. Allerdings ist die zweite Frage nach dem Rang der Ver-

änderung die unvergleichlich viel wichtigere. Doch da wiederum ist nichts so bedenklich wie der Aberglaube, als könne in der uns erfahrbaren Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit das Gute schlechthin und das Böse schlechthin in Erscheinung treten. Es gibt keine Leistung, die wir als eine unüberbietbar vollkommene zu preisen und pausenlos gegen jede besudelnde Kritik zu verteidigen hätten. Es gibt auch keine Leistung, die wir als eine schlechthin verlogene und verbrecherische denunzieren könnten. Dies macht ja den Umgang mit der Geschichte so schwierig, dass wir, die wir selbst in der Geschichte stehen, aus dem Zwielficht des Mehr oder Weniger nicht hinausgelangen, es sei denn, wir täuschten uns, unserem Seelenfrieden zuliebe, über uns selbst und über unsere Geschichtlichkeit.

All dies macht auch den Umgang mit einer Gestalt wie Platon schwierig. Dass er die Welt nicht nur hat verstehen, sondern verändern wollen, ist kein Zweifel. Dass durch sein Werk die Stellung des Menschen in der Welt eine andere geworden ist, darf auch behauptet werden. Doch nichts wäre verkehrter, als ihm mit Hymnen und ehrfurchtsvollen Paraphrasen seiner Werke nahen zu wollen. Rühmen mag man die Gottheit, falls sie sich dies gefallen lässt. Wer einen Menschen rühmt, leistet ihm einen schlechten Dienst. Was uns an ihm angeht, ist nicht eine Vollkommenheit, die er nie besass, sondern die unzertrennbare Dreiheit dessen, war er an Verändertem leistete, was er leisten wollte und nicht zustande brachte, und was er hätte leisten sollen und nicht geleistet hat. Nicht weniger verkehrt ist das Gegenteil: das Werk zu verwerfen ohne seine Intentionen zu beachten, und Kritik zu üben ohne sich darüber auszuweisen, was die Kritik des Kritikers legitimiert. Man kann alles an Platon kritisieren; aber es genügt nicht ganz, sich von einem antimetaphysischen Affekt oder von dem (nimmt man's genau) in sich widersprüchlichen Begriff einer offenen Gesellschaft treiben zu lassen. Platon hat einen gewissen Anspruch darauf, dass der Kritiker erkennen lässt, wovon her und worauf hin er kritisiert.

Platon zum Ausgangspunkt der Fragen nach dem Staate zu machen empfiehlt sich, weil er als erster einige der fundamentalen Probleme erkannt und zur Diskussion gestellt hat. Ich sage: einige, nicht alle. Denn ein Punkt ist von vorneherein festzuhalten. Der moderne Staat ist sozusagen nur zur Hälfte der Erbe des antiken Staates und der griechischen Staatslehre.

Zur andern Hälfte ist er determiniert durch den Staat des Mittelalters, der (schematisch gesagt) getragen wird durch den Adel, das Königtum und die christliche Kirche, drei Potenzen, die die Antike nicht kannte: die altrömische Nobilität hat mit dem mittelalterlichen Adel nichts zu tun, die hellenistischen Könige wie die römischen Augusti sind von den germanischen Königen wie von den Kaisern des Heiligen Römischen Reiches

grundlegend verschieden, und wer die Texte kennt, weiss auch, wie gross der Abstand des Christentums, das die Germanen und Slaven domestizierte, von der christlichen Kirche der Spätantike gewesen ist. Der uneingeschränkte Glaube an die Demokratie, das tiefe Misstrauen gegen jede Art von monarchischer Staatsordnung und so etwas wie die Deklaration der Menschenrechte sind nur als ein Stück des Kampfes gegen das Mittelalter und gegen das im Ancien Régime fortlebende Mittelalter zu verstehen. Mit dem antiken Staatsbegriff sind diese Dinge einfach inkommensurabel, und so wird man sich auch hüten, Platon zur Stellungnahme zu Problemen zwingen zu wollen, die für ihn nicht existierten und nicht existieren konnten.

2. Es sind vier Probleme, die in dem gegenwärtigen Kontext besonders herauszugreifen sind:

I. Der Hauptteil des Dialoges «Über den Staat» entfällt auf die Diskussion dreier Paradoxa, die der platonische Sokrates zu erläutern sich bemüht. Die zwei ersten Paradoxa haben durch Jahrhunderte hindurch die Leser schockiert. Das erste: die Frauen und Männer der beiden oberen Stände (über diese nachher) sollen genau dieselbe Ausbildung erhalten. Das zweite: In den beiden oberen Ständen stehen Frauen und Männer in Permanenz dem Staate zur Verfügung, haben also keinen privaten, dem Zugriff des Staates entzogenen Bereich; sowohl das Privateigentum wie auch die Familie als Institution sind aufgehoben. Wir werden heute das erste Paradoxon für kein Paradoxon mehr halten und uns über das zweite Paradoxon vermutlich genau so schockieren wie es Aristoteles, Cicero und die christlichen Literaten der Spätantike getan haben.

Es bleibt jedoch das dritte Paradoxon, und dieses könnte man wohl das eigentliche und ein für alle Male beunruhigende Paradoxon nennen. Es ist die Überwindung des Gegensatzes von Wissen und Macht.

Platon geht davon aus, dass in der Geschichte der Mächtige immer unwissend ist und der Wissende immer ohnmächtig, dass aber das Unglück unter den Menschen erst dann ein Ende nehmen wird, wenn einmal Wissen und Macht in einer Person vereinigt sein werden. Dabei gilt das Folgende. Einmal kann ohne Ausübung von Macht keine Gesellschaft und kein Staat existieren. Es muss eine Instanz vorhanden sein, die um einer zu verwirklichenden Sache willen das Handeln der Belehrbaren koordiniert und die Unbelehrbaren und Unwilligen zum Handeln auf jene Sache hin zu zwingen legitimiert ist. Weiterhin ist natürlich nicht von irgendeinem Wissen die Rede, sondern vom Wissen von der Sache, auf die hin Gesellschaft und Staat konstituiert sind, genauer, was für den Einzelnen und den Staat gut ist und was der Einzelne für den Staat (oder sollte man besser

sagen: alle übrigen Einzelnen) und was der Staat für den Einzelnen im Blick auf das Gute leisten kann und soll. Es ist also ein philosophisches Wissen etwa in der Richtung auf den Satz, den Platon in einem sehr viel früheren Dialog seinen Sokrates hat aussprechen lassen: Der Arzt hat zu wissen, wie man den Kranken gesund machen kann; doch zu wissen, ob es für den Kranken gut ist, wieder gesund zu werden, dies ist, wenn überhaupt einem Menschen, nur dem Philosophen möglich.

Dass aber solche Macht und solches Wissen geschichtlich nie zusammen kommen können, dafür gibt es Gründe genug. Man könnte ganz allgemein von der Faszination ausgehen, die die Macht als solche und das Wissen als solches ausüben. Macht ist legitim nur als delegierte und nur in Vertretung einer Sache. Der Mächtige wird aber immer der Versuchung erliegen, Macht für sich selber und als eigene Macht auszuüben; und da wird er sich durch nichts und niemanden stören lassen, am wenigsten durch denjenigen, der den Anspruch erhebt, besser zu wissen als er, was zu geschehen hat. Der Wissende wiederum wird immer geneigt sein, den Widerstand der Gegebenheiten zu unterschätzen. Er wird sich leicht in die unbequeme Lage hineinmanövrieren, entweder nur Warner zu sein und nur zu wissen, was nicht geschehen soll, oder Utopien zu entwerfen, die nur am Ende aller Geschichte zu verwirklichen sein werden. Die Antike kennt in zahlreichen Varianten die Konfrontation des uneinsichtigen Fürsten mit dem erfolglosen Warner. Zum mindesten misstraut der Philosoph dem Mächtigen und zieht es vor, ihm aus dem Wege zu gehen, und dem Mächtigen ist der Philosoph, der immer mehr fordert als die Realität hergibt, lästig. Die Synthese ist auch 500 Jahre nach Platon dem berühmten Philosophenkaiser Mark Aurel nicht geglückt. Er schreibt seine Reflexionen, wie sie eben ein Philosoph schreibt, und dass in Wirklichkeit seine Tage ausgefüllt sind mit den unzähligen politischen Geschäften, die die Regierung des Imperium Romanum ausmachen, davon erfährt der Leser nichts; die beiden Bereiche, derjenige der Macht und derjenige des philosophischen Wissens, bleiben selbst da auf eine beinahe gespenstige Weise von einander getrennt.

Man wird kaum behaupten wollen, dass die Synthese in spätern Jahrhunderten besser gelungen sei. Und so muss es dabei bleiben, dass Platon jedenfalls der erste war, der das Problem in seiner ganzen Schärfe gesehen und formuliert hat.

II. Ein zweites Hauptproblem ist mit der Polarität von Freiheit und Ordnung bezeichnet. Platon hat in seiner Kindheit vom Kampf der Griechen für ihre vom Perserreich bedrohte politische Freiheit erzählen hören. Er hat in seiner Jugend den vollständigen politischen Zusammenbruch seines athenischen Staates miterlebt und hat (zu Recht oder zu Unrecht)

die uneingeschränkte Demokratie, die Freiheit jedes Einzelnen, zu leben, wie es ihm passte, dafür verantwortlich gemacht. Das Misstrauen gegen die Demokratie hat er sein Leben lang nicht überwunden.

III. Ein drittes Problem ist dem zweiten verwandt, aber anders akzentuiert. Weit mehr als Aristoteles insistiert Platon darauf, dass jede dauerhafte Belehrung auf einer entschiedenen Begabung aufbauen müsse und dass viele verschiedene Begabungen existierten derart, dass faktisch jeder Mensch seine besondere Begabung zu einer besondern Sache besitze. Im Staate kommt es darauf an, jeden seiner besondern Begabung gemäss tätig sein zu lassen; dann leistet er optimal, was er zu leisten hat und ist selbst mit sich im reinen. Dazu kommt zweierlei. Einmal ist Platon zwar geneigt, anzunehmen, dass in der Regel Art und Intensität einer bestimmten Begabung sich vom Vater auf den Sohn vererbt; doch mit Ausnahmen muss gerechnet werden. Der Interpret darf die Tatsache nicht bagatellisieren, dass für Platon die Stabilität der Ständeordnung zwar eine sehr grosse, doch keineswegs eine unbedingte ist. Wenn die geringste Begabung diejenige des Zwischenhändlers ist, der selber nichts produziert, sondern nur die Produkte des Bauern auf dem Marke in der Stadt verkauft, und die höchste Begabung diejenige, die befähigt, bis zum Anblick der Idee des Guten vorzudringen, so kann es sehr wohl geschehen, dass die Begabung des Sohnes des Philosophen nicht weiter reicht als bis zur Tätigkeit eines Zwischenhändlers auf dem Marke, während der Sohn des Zwischenhändlers zum Philosophen begabt ist. Das Verderben des Staates würde dann beginnen, wenn der Philosoph aus Ehrgeiz seinen Sohn im Stande der Philosophen festhalten und den Sohn des Zwischenhändlers davon ausschliessen würde. Wenn sodann zweitens die Zahl der verschiedenen Begabungen eine ausserordentlich grosse ist, so bedarf es eines Prinzips, das die derart verschiedenen Menschen in Einen Staat und in Eine Gesellschaft zusammenbindet. Alle Tätigkeiten müssen auf eine Allen gemeinsame Intention hin koordiniert sein, das was bei Platon und griechisch überhaupt das Telos des Staates heisst. Es ist dies, was ich schon erwähnte, der Anblick der Idee des Guten. Doch davon später.

IV. Vom vierten Problem war schon kurz die Rede. Es ist das Problem der Macht, das sich als solches an zwei neuralgischen Punkten unvermeidbar einstellt: Wo immer durch Arbeitsteilung das menschliche Dasein erleichtert werden soll, sondert sich von denjenigen, die je ihre eigene Arbeit leisten, der Einzelne, der die verschiedenen Arbeiten koordiniert, dessen Leistung also nicht in der Produktion von Sachen, sondern im Planen und Organisieren der Produktion besteht; vom Planen für alle Anderen zum Befehlen für alle Anderen ist nur ein kleiner Schritt, und es ist kein Zufall, dass radikaldemokratische Programme die Arbeitsteilung als

Ursache sowohl von Entfremdung wie auch einer Spaltung der Menschen in Anordnende und Ausführende, Befehlende und Gehorchende verwerfen. Ausserdem vermag ein Staat in den unprognostizierbaren Abläufen der Geschichte sich nur zu behaupten, wenn seine Menschen im Willen zur Selbstbehauptung übereinstimmen und wenn er fähig ist, in schwierigen Lagen rasche Entscheidungen zu treffen; er kann nicht warten, bis jeder Mitbürger sich von der Richtigkeit der bevorstehenden Entscheidung hat überzeugen lassen; er muss also Gewalt anwenden können, «er», d. h. die die Gesamtheit der Staatsbürger vertretenden Magistrate. Und wiederum ist der Schritt klein von der Gewaltausübung um der Sache willen zur Gewaltausübung im persönlichen Interesse des Gewaltsamen.

Platon hat gewusst, welche Faszination die Macht auf den Menschen auszuüben pflegt. Dieser Faszination zu begegnen, hat er jedoch einen sehr eigentümlichen Weg beschritten. Er geht davon aus, dass es drei Mittel der Macht gibt. Das erste Mittel ist das auf eine entsprechende Begabung abgestützte politische Wissen und Können. Das zweite Mittel sind die Waffen und das dritte ist der Reichtum. Politische, militärische und wirtschaftliche Macht stehen so nebeneinander. Platons Folgerung ist nun, dass diese drei Dinge unter gar keinen Umständen in einer und derselben Person vereinigt sein dürfen. Macht muss sein; aber wer über das eine Mittel der Macht verfügt, darf niemals auch über die beiden anderen Mittel verfügen.

So ergibt sich mit innerer Notwendigkeit die Ständeordnung des platonischen Staates. Man kann sie brutal und unrealistisch nennen, und Platon selber war zweifellos von dem Verdacht heimgesucht, dass er mit seiner Konstruktion der menschlichen Natur viel zu viel zugemutet habe. Doch unsinnig ist die Konstruktion nicht, zum mindesten nicht unter dem Gesichtspunkt, der uns hier beschäftigt.

Ein erster Stand hat es mit der Produktion der für das physische Überleben notwendigen Güter zu tun. Er hat alle Freiheit, für sich und seine Familie durch eine solche Tätigkeit reich zu werden. Er verfügt jedoch weder über Waffen, noch ist er an der Regierung des Staates beteiligt. Die zwei andern Stände sind für die Existenz des Staates im ganzen verantwortlich, der eine für die Unabhängigkeit den Nachbarstaaten gegenüber, der andere dafür, dass der Staat im Blick auf das Ziel der politischen Gemeinschaft hin verwaltet werde. Also besitzt der eine Stand die Waffen, aber keine politische Vollmacht und Verantwortung; der andere regiert und trägt die volle politische Verantwortung, ist aber waffenlos. Beide Stände müssen ohne Unterbruch zur Erfüllung ihrer Aufgabe bereit sein, haben also im Gegensatz zum zuerst genannten Stande keinen Raum privater Freiheit und keinen Privatbesitz.

Ich habe hier nur das Schema entworfen, das Schema einer Staatskonstruktion, deren unmenschliche Härte oft genug betont worden ist. Etwas vorsichtiger sollte man mit dem Vorwurf sein, es sei der elitäre Traum eines alten Reaktionärs. So einfach liegen die Dinge nämlich nicht. Es ist nicht ohne weiteres ausgemacht, dass sich jeder Einzelne, vor die Wahl gestellt, entweder in aller Freiheit ein Leben persönlichen Wohlstandes, wenn auch ohne militärische und politische Rechte und Verpflichtungen aufzubauen, oder im Besitz aller militärischen und politischen Rechte und Verantwortungen auf jede persönliche Freiheit zu verzichten, unbedenklich für die zweite Alternative entscheiden würde; realistisch gesehen würden vielleicht die meisten die zweite Alternative wählen in der Erwartung, auf dem Wege über die politische oder die militärische Macht eben doch auch noch in den Genuss persönlichen Reichtums zu gelangen – womit allerdings Platons Konstruktion von Grund auf zerstört wäre.

3. Was ist aber nun schliesslich das Ziel der politischen Gemeinschaft bei Platon?

Nehmen wir es genau, so werden wir nicht von einem Ziel, sondern von zwei einander polar ergänzenden Zielen zu sprechen haben.

Das erste Ziel ist das uns heute noch selbstverständliche: die Sicherung des physischen Überlebens für alle Staatsbürger. Die dafür notwendigen Güter werden von einem Stande produziert. Die beiden andern Stände empfangen ihren Anteil als Lohn dafür, dass sie Tag und Nacht für die äussere Unabhängigkeit und die innere Verwaltung des Ganzen zur Verfügung stehen. Platon nennt den einen Stand ausdrücklich den «Brotgeber» der beiden andern Stände.

Das zweite Ziel ist zunächst die Verwirklichung der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist im Ganzen wie für den Einzelnen ein «Gleichgewicht der Tugenden», etwas moderner ausgedrückt ein Gleichgewicht der beiden im Menschen elementar angelegten Tendenzen: die eine, über die Behauptung des eigenen Daseins hinauszugehen und umzuschlagen in die Bemächtigung der Dinge und der andern Menschen, die andere, hinter die Behauptung des eigenen Daseins zurückzufallen, der elementaren Angst nachzugeben und sich so den Dingen und den andern Menschen ohnmächtig auszuliefern. Gegen die erste Tendenz steht die Tugend der Selbstbeherrschung (Sophrosyne), gegen die andere diejenige der Tapferkeit (Andreia). Beide zusammen erzeugen das Gleichgewicht, in der die Angst wie die Aggressivität überwunden ist.

Entscheidend ist, dass es sich da nicht um eine Formel zweckmässiger Anpassung Aller an Alle handelt, nicht um eine Art von Sozialtechnik.

Vielmehr soll das Sein des Menschen selbst, das sowohl durch ein Immer mehr Haben wollen von dem, was ihm nicht zukommt, wie auch durch ein Sich Preisgeben an das, was nicht es selbst ist, dauernd gefährdet wird, bewahrt werden. Darum ist Gerechtigkeit (was hier nicht auszuführen ist) nicht Sozialtechnik, sondern Partizipation an der Idee der Gerechtigkeit.

Darüber hinaus ist das letzte und eigentliche Ziel das, was Platon das Anschauen der Idee des Guten nennt. Ich gebe auch da nur Stichworte. Die Idee des Guten ist die letzte Instanz, die immer schon darüber entschieden hat, dass es besser ist, dass etwas ist als dass nichts ist. Sie legitimiert, dass überhaupt etwas ist. Weiterhin gilt für das antike Denken, dass das Erkennen im wesentlichen Sinne nicht etwa das Erkannte verändert (wie die Philosophie der Gegenwart anzunehmen geneigt ist), sondern den Erkennenden. Im Anblick der Idee des Guten wird der Blickende selber «gut». Er wird in seinem Sein legitimiert und begreift, dass es trotz allem besser ist zu sein als nicht zu sein.

Natürlich wirkt bei Platon auch da die Tatsache der unterschiedlichen Begabung. Von einem Bezug auf die Idee des Guten ist keiner ausgeschlossen; denn dann wäre es für ihn nicht der Mühe wert zu sein. Wohl aber gibt es Stufungen. Einigen wenigen muss es gelingen, vorübergehend die Idee des Guten in den Blick zu bekommen und approximativ von ihr reden zu können. Die übrigen partizipieren, vermittelt durch jene wenigen. Das ist nicht viel, doch die Condition humaine lässt nicht mehr zu, und so muss es genügen.

Ich füge anmerkungsweise bei, dass für Platon der Einzelne sowohl weniger wie auch mehr ist als die Gesellschaft und der Staat: weniger, weil er ohne den Staat nicht zu überleben vermag und weil der Staat ihn zwar niemals zur Idee des Guten hinführen, wohl aber ihm den Weg freihalten kann, auf dem er möglicherweise zur Idee des Guten gelangt. Den Weg gehen muss er selber. Darin ist er mehr als die Gesellschaft und der Staat. Der Staat als Institution überdauert zwar das physische Leben des Einzelnen (und wenn es der vollkommene Staat ist, sollte er, falls dies möglich wäre, ewig dauern; die naiven Kurzschlüsse Poppers gerade in diesem Punkt brauchen hier nicht diskutiert zu werden), doch der Einzelne hat, für Platon, mehr als das physische Leben. Der Staat – jeder Staat – ist in die Geschichtlichkeit hinein gebunden und vergeht unweigerlich mit der Geschichte. Der Einzelne jedoch überdauert die Geschichte, und Platons Staatsdialog endet mit einem Ausblick über die Geschichte hinaus. Soviel zu Platon.

4. Es kann nun nicht die Rede davon sein, den modernen Staat im ganzen vom Staate Platons abzugrenzen. Ich greife nur einige wenige

Momente heraus, solche, die auch in Röpkes Konstitution der *Civitas humana* ausdrücklich und unausdrücklich wirksam sind.

I. Platons Staat kennt (ausser wenigen Stellen, die nicht dem ursprünglichen Entwurf angehören) die Sklaverei nicht, rechnet aber mit einer grossen Spannweite verschiedener Begabungen, Leistungsfähigkeiten und Leistungswilligkeiten. Für den modernen Staat tritt der Begriff der Gleichheit aller in den Mittelpunkt, so sehr, dass der Unterschied der Begabungen, allgemeiner gesagt, der Chancen, die Gleichheit zu verwirklichen, vergessen zu werden droht; dies um so mehr, als Platons Prinzip, die Mittel der Macht (politische, militärische, ökonomische) niemals in einer Hand zu vereinigen, zwar nicht völlig vernachlässigt, aber doch nur bedingt gültig ist.

II. Der moderne Staat ist weiterhin gekennzeichnet durch die Tendenz zu extremer Mobilität. Jedermann ist nicht nur zu jeder Tätigkeit befähigt, sondern auch in der Lage, jederzeit von jeder Tätigkeit zu jeder beliebigen andern Tätigkeit hinüberwechseln zu können. Dies bedeutet einen Einspruch gegen Platons Prinzip, dass jede Tätigkeit nicht bloss «überhaupt», sondern optimal soll ausgeübt werden können, und dass die optimale Ausübung einer Tätigkeit eine Kooperation von Begabung, Wissen und Erfahrung voraussetzt und dass endlich in den Faktor der Erfahrung per definitionem die Dimension der Zeit eingeht und mit keinen Mitteln eliminiert werden kann. Zwangsläufig muss also dem Postulat der Mobilität das Postulat der Sachkunde, also der Befähigung zu optimaler Ausübung einer Tätigkeit, aufgeopfert werden.

Nicht weniger wichtig sind drei andere Momente, die in der Gegenwart die Substanz der Staatlichkeit überhaupt angreifen. Ich charakterisiere sie in Kürze.

III. Zu beginnen ist mit einer These, die zunächst wohl auf die französischen Moralisten des Ancien Régime zurückgeht: Jedes menschliche Handeln ist letzten Endes ausschliesslich durch das persönliche Interesse des Handelnden motiviert. Es gibt weder ein Handeln, das gegenläufig gegen das Interesse des Handelnden das Interesse des andern Menschen im Auge hat, noch ein Handeln, das um der Verwirklichung einer «Sache», einer Idee im modernen, nichtplatonischen Sinne willen geschieht. Das Verführerische an dieser These ist, dass sie über alle Massen leicht (der Philosoph müsste wohl sagen: allzu leicht) glaubhaft gemacht, dagegen nur sehr schwer und nur mangelhaft widerlegt werden kann. In den Bereich des Staates greift die These über, wenn sie folgert, dass jede Macht nur dem Interesse der jeweils Mächtigen und jede Institution nur dem Interesse jener dient, die vom Funktionieren der Institution persönlich profitieren. Wer etwas verbietet, ist persönlich an der Durchführung des Verbotes

interessiert, und wer den Hinweis riskiert, dass materielle Bedrängnis durch geistige Tätigkeit neutralisiert werden kann, setzt sich automatisch dem Verdacht aus, er sei an der Fortdauer der materiellen Bedrängnis interessiert. Anzustreben ist demgemäss ein Zustand, in welchem das Verfechten partikularer Interessen gegenstandslos geworden sein wird, also ein Zustand ohne Ausübung von Macht, Gewalt und Herrschaft und ohne materielle Bedrängnis.

Niemand wird bestreiten, dass dieser Zustand höchst wünschbar wäre. Aber wir treten damit über den Bereich der Geschichte hinaus und in denjenigen der Utopie hinein.

IV. Da begegnen wir indessen einer zweiten These. Sie behauptet, dass der Verlust des vollkommenen herrschaftsfreien Zustandes ein geschichtliches Ereignis in irgendeiner Urzeit war, also mit den Mitteln, die dem Menschen in der Geschichtlichkeit zur Verfügung stehen, rückgängig gemacht werden kann; dann darf also mit der Wiederherstellung des vollkommenen Zustandes in unserer geschichtlichen Zukunft gerechnet werden.

Beunruhigend an dieser These sind zwei Aspekte. Einmal, dass es unerklärt bleibt, wie es überhaupt zum Verlust des ursprünglichen vollkommenen Zustandes kommen konnte. Da taucht ein uraltes ontologisches und theologisches Problem auf. Dass das Unvollkommene nur bestehen kann, weil das Vollkommene besteht, lässt sich rational einsichtig machen. Wie aber das Unvollkommene in der Zeit entstehen konnte, nachdem das Vollkommene immer schon existierte, dies ist das schlechthin Unbegreifliche. Und so ist es auch unbegreiflich, wie in der Geschichte der vollkommene Zustand der herrschaftsfreien und klassenlosen Gesellschaft in denjenigen des Kampfes Aller gegen Alle umschlagen konnte. Beunruhigend ist aber auch der Ausblick auf die Zukunft. Denn das Argument, dass der Mensch in irgendeiner Zukunft all das wird tun können, was er heute noch nicht tun kann, ist weder beweisbar noch widerlegbar. Es verrät nur das begreifliche Interesse des Menschen, den Möglichkeiten seines Wissens und Könnens prinzipiell keine Grenzen zu setzen, also prinzipiell auf Allmacht und Allwissen Anspruch zu erheben. Damit allein lässt sich jedoch die geschichtliche Erfahrung nicht annullieren. Dieser Erfahrung gemäss ist Ausübung von Macht bisher unvermeidlich gewesen; ausserdem kommt dazu die Erfahrung, dass in der Geschichte zuweilen gegen das Interesse des Handelnden im Interesse des Anderen (eine hübsche antike Formel bezeichnet die Gerechtigkeit als «das Gute für den Anderen») oder im Interesse einer Sache gehandelt worden ist. Die Civitas humana hält sich an diese Erfahrung. Denn mit dem, was vor aller Geschichte geschehen sein mag und was nach aller Geschichte vielleicht sein wird,

lässt sich unsere geschichtliche Gegenwart nicht bewältigen, auch wenn wir den Rückblick über die Geschichte zurück und den Ausblick über die Geschichte hinaus nicht vergessen dürfen.

V. Konsequenzenreich ist endlich die dritte These. Von Platons Idee des Guten war die Rede. Das Gute motiviert bei Platon das Sein des Seienden. Dies impliziert die Unterscheidung eines Seienden, das als Tatbestand vorhanden und feststellbar ist, und eines Guten, das begründet, warum das Seiende nicht nur ist, sondern auch sein soll. Für Platon ist auch das Gute, freilich nicht als ein Vorhandenes, sondern eben als ein Gesolltes, doch so, dass das Vorhandene und das Gesollte an einander gebunden sind.

Hier setzt die antiplatonische These der Gegenwart ein und schneidet das Gesollte vollständig vom Vorhandenen ab. Das Vorhandene ist wissenschaftlich, also mit einem Maximum an Sachgemässheit und intersubjektiver Annehmbarkeit erforschbar; was der Einzelne tun soll, hängt von seinem freien Ermessen ab und ist nur für ihn selbst verbindlich. Diese bekanntlich von Hume zuerst skizzierte These ist heute zur *Communis opinio* geworden.

Ich halte mich hier nicht bei dem Einwand auf, dass sich hinter dem Begriff des Vorhandenen zwei Erfahrungen von Sein verbergen, die so sehr von einander verschieden sind, dass sie nicht auf eine gemeinsame, für uns sinnvolle Formel gebracht werden können. Es gibt das Seiende, das ist, was es ist, und es gibt anderes, das von vorneherein noch nicht oder nicht mehr ist, was es sein kann und will und soll. Dieses Andere ist das Lebende, und ich halte es für wissenschaftlich unzulässig, am Lebenden das Vorhandensein abzutrennen vom Noch nicht und Nicht mehr Sein, was es sein kann und will und soll.

Freilich handelt es sich da um ein Sollen besonderer Art, eines, das mit dem Wollen sozusagen parallel läuft, sofern das permanent durch den Tod gefährdete Lebendige nicht nur leben will, sondern auch leben soll.

Hier jedoch handelt es sich nicht um dieses Sollen, sondern um das andere Sollen, das dem spontanen Wollen entgegen läuft und das wir als das ethische Sollen kennen. Es gibt kein ethisches Sollen, in dem nicht ein Moment des Paradoxons steckt, sofern wir gerade das tun sollen, was wir nicht spontan tun möchten. Damit ist zugleich gesagt, dass dieses Sollen eine eigene Basis hat. Aus dem Interesse am physischen Überleben ist es nicht ableitbar, noch weniger natürlich aus der Faktizität des Vorhandenen.

Insofern hat die *Communis opinio* recht. Die Erforschung des Vorhandenen hat mit dem Grund des Sollens nichts zu tun. Das Bedenkliche ereignet sich mit dem nächsten Schritt. Die Erforschung des Vorhandenen

wird der objektiven, intersubjektiv kommunizierbaren Wissenschaft zugeteilt, das Sollen dem subjektiven Ermessen jedes Einzelnen, was darauf hinausgeht, dass es im leeren Raum des Beliebigen stehen bleibt. Dramatisierend wirkt aber noch folgendes.

Die Analyse des alltäglich durchschnittlichen Handelns des Einzelnen, auch des Philosophen zeigt, dass die theoretische Preisgabe des Sollens und seiner Bezugspunkte an die unverbindliche Subjektivität inkonsequenterweise zusammenzugehen pflegt mit einer Praxis, die sich unreflektiert an einem traditionellen, als verbindlich empfundenen System der Moral orientiert. Schärfer gesagt: Man kann sich den Verzicht auf verbindliche Normen des Sollens darum bedenkenlos leisten, weil man faktisch nach den Regeln der sogenannten bürgerlichen Moral lebt, die «sich von selbst versteht», also stillschweigend aus der philosophischen Reflexion über das Sollen ausgeklammert wird.

Dies hindert allerdings nicht, dass die leichtfertige Gleichsetzung von Wissenschaft mit Wertfreiheit und die Preisgabe des Sollens und seiner Bezugspunkte an die Subjektivität des Einzelnen ihre spezifischen Wirkungen entfalten. Sie bestehen darin, dass nicht nur die Diskussion über das, was der Einzelne und der Staat verwirklichen sollen, abgeschnitten wird, sondern auch die Möglichkeit eines Consensus über das zu Verwirklichende entschwindet. Was übrig bleibt, ist nur jenes uneigentliche Sollen, von dem eingangs dieses Abschnittes die Rede war: der Wille des vom Tode bedrohten Lebendigen zu überleben und die daraus abgeleitete Forderung, dass man alles tun soll, um zu überleben. Faktisch wird damit das Gesollte in das Wünschbare, das Gute in das Nützliche zurückgenommen. Der Mensch soll nur und genau das tun, was er ohnehin aus eigenem Antrieb tun möchte. Eine utilitaristische Ethik ist ein Widerspruch in sich selbst, nicht weil das Nützliche und das Gute sich ein für alle Male gegenseitig ausschließen, wohl aber weil das Anstreben des Nützlichen und Vorteilhaften prinzipiell anders begründet ist als das Sollen des Guten. Allerdings ist das eine leicht bis zur Evidenz, das andere überaus schwierig zu begründen. Dies berechtigt aber noch nicht dazu, den Weg des geringsten Widerstandes zu wählen und das Evidente festzuhalten und das Schwierige fahren zu lassen.

5. Ich komme zum Schlusse. Was ich zu skizzieren suchte, waren einige Gesichtspunkte des gegenwärtigen Denkens, die all das radikal in Frage stellen, was die Basis und die Absicht von Platons Staatskonstruktion ausmachte.

Basis und Absicht sind bei Platon eine doppelte. Platon hat kein sonderliches Vertrauen in die Bereitschaft des Menschen, zu tun, was er tun soll.

Die Griechen sind ja generell beherrscht von der Vermutung, dass «die meisten schlecht sind», wie ein Spruch der Sieben Weisen lautet. Warum sie schlecht sind, diese Frage wird merkwürdigerweise sehr selten und meist unzureichend gestellt und beantwortet; doch dies geht uns hier nichts an. Wo auf die Einsicht der Menschen nicht gerechnet werden kann, muss der Staat mit Zwang nachhelfen. Denn es ist nach Platons Überzeugung besser, dass der Mensch unter Zwang das Gute tue, was er tun soll, als dass er in Freiheit das Schlechte tue und sich selber und den Staat verderbe.

Sodann geht er von der Annahme aus, dass geschichtlich immer mit einer Vielheit von Staaten zu rechnen ist. Auch der vollkommene Staat ist von Nachbarn umgeben, die angesichts der Schlechtigkeit der Menschen und ihrer steten Neigung, mehr haben zu wollen als ihnen zusteht, potentiell seine Feinde sind.

Dementsprechend sind die Absichten klar. Was den Einzelnen angeht, so hat der Staat alles bereitzustellen, damit er aus freier Überzeugung oder gezwungenermassen zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und zur Partizipation an dem Anblick der Idee des Guten gelangt und damit selber gut wird. Was den Staat selber betrifft, so muss er stets bereit sein, einem Angriff auf seine Unabhängigkeit entgegenzutreten. Dies bedeutet eine optimale Organisation der Staatsbürger im ganzen und eine permanente Wachsamkeit derer, die politisch und militärisch für den Bestand des Staats verantwortlich sind. Entscheidend ist letztlich, dass alle Staatsbürger am Fortbestand des Staates interessiert sind, diesen zu sichern bemüht sind.

Das Denken der Gegenwart geht zur Hauptsache von den entgegengesetzten Voraussetzungen aus.

Was den Einzelnen betrifft, so ist faktisch die These Rousseaus zur *Communis opinio* geworden, dass der Mensch gut ist und dass es nur gilt, den verderblichen Einfluss einer verkehrt strukturierten Gesellschaft zu eliminieren, damit er dann in Freiheit und aus eigener Einsicht tue, was er tun soll. Ich erwähnte schon die These, dass das Unbehagen und das Unglück, das von Anfang an in der uns erfahrbaren Geschichte herrscht, selber geschichtlichen Ursprungs sei, also in der Geschichte selbst mit den dem Menschen verfügbaren Mitteln sollte behoben werden können. Dieses Beheben selbst wird nicht ohne Zwang möglich sein. Doch am Ende sollte eine Gesellschaft guter Menschen stehen, die ohne Zwang stetsfort das Gute tun.

Was den Staat selber betrifft, so hat sich seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges auf Grund eines psychologisch transparenten Mechanismus die Überzeugung ausgebreitet, dass im Prinzip eine Periode eines wenn nicht ewigen, so doch lange andauernden Friedens angebrochen sei. Da

wirken zusammen die Erinnerung an den eben überstandenen Krieg, die Angst vor den Schrecknissen eines möglichen dritten Weltkrieges sowie die Erfahrung, dass der allgemeine materielle Wohlstand, also der Fortgang zu immer grösserer wirtschaftlicher Blüte nur durch die Interdependenz aller Länder von allen Ländern und damit nur durch einen dauernden Frieden gesichert werden kann. Gegenüber dem Interesse, den Frieden um jeden Preis zu behaupten, haben alle andern Gesichtspunkte zurückzutreten.

Dann kann man sich in der Tat den Luxus leisten, sämtliche Perspektiven, die nicht unmittelbar mit der Beförderung des allgemeinen Wohlstandes zusammenhängen, in Frage zu stellen. Eine Preisgabe des Sollens und seiner Beziehungspunkte an die unverbindliche Subjektivität jedes Einzelnen und damit ein Verzicht auf einen verbindlichen Consensus, der über die Postulate des allgemeinen Wohlstandes hinausginge, ist streng genommen nur unter der Annahme eines ewigen Friedens möglich. Die Frage ist nur, ob eben diese Annahme zusammen mit der These Rousseaus den Rang einer wissenschaftlich erwiesenen Tatsache beanspruchen darf.

Die Situation verändert sich von Grund auf, falls mit der Möglichkeit gerechnet werden muss, dass bestimmte Menschen und Gesellschaften weder an die Gutheit des Menschen glauben noch an einem ewigen Frieden in maximalem Wohlstand interessiert sind. Einem Staate, der Gewalt auszuüben und Krieg zu führen bereit ist, sind die andern Staaten, die zu beiden nicht bereit sind, wehrlos ausgeliefert.

Da erhebt sich denn die Frage nach einem mittleren Wege. Er würde von der Überzeugung ausgehen, dass der Mensch weder ganz gut noch ganz schlecht ist, dass das radikale Misstrauen Platons zu weit geht, ein gewisses Misstrauen aber vernünftig und realistisch ist. Er würde weiterhin von der Überzeugung ausgehen, dass die Geschichte in einem sehr grossen Umfang das Reich des Unprognostizierbaren ist und bleibt; man kann sich nicht darauf verlassen, dass von jetzt an jede Gesellschaft und jeder Staat den ewigen Frieden wünschen; und auf die Eventualität, dass einer einmal das nicht wünscht, haben wir uns einzurichten. Dann aber muss die Haltung, die alles behaglich in Frage stellt und das Sollen dem Belieben des Einzelnen überlässt, überwunden werden.

Ich denke, dass eben dies die Position ist, die Röpke mit seinem Entwurf der Civitas humana im Auge hatte. Sie zu schildern ist hier nicht der Ort, und dass wir heute einiges anders sehen als er, ist selbstverständlich. Es ist aber eine Position der Mitte zwischen der übermässigen rationalen Starrheit Platons und der übermässigen Flexibilität der Gegenwart, die als solche im höchsten Grade aktuell geblieben ist.