

ANASTASIOS GIANNARÁS, Freiburg i. Br.

## PLATON UND K. R. POPPER\*

### ZUR KRITIK DER POLITISCHEN PHILOSOPHIE PLATONS

#### 1. Die methodologischen Voraussetzungen.

Platon gehört zu den Philosophen, die vor der offenen, ja sogar schonungslosen Kritik nicht nur an Gegnern, sondern auch an großen Vorbildern, zu denen er im Verhältnis der ehrfürchtigen Scheu stand, nicht zurückzuschrecken pflegten. Sobald er mit der Sprache heraus mußte, mochte der Gegenstand seiner Rede noch so sehr ein Idol der Griechen und seiner selbst, wie Homer<sup>1</sup> oder die Tragiker, sein, so fiel ihm die harte Kritik nicht schwer. Im Namen der Wahrheit, wie er sie verstand, entledigte er die Dichter ihres Zaubers und ging sogar so weit, im Dialog *Sophistes* als «Vatermörder» (πατραλοίας) gegen die Seins-Lehre des Parmenides aufzutreten<sup>2</sup>. So konnte auch Aristoteles, auf der Spur seines Lehrers, seine eigene Kritik an der Ideenlehre, der Psychologie, der Kosmologie und der Staatslehre Platons nicht unterdrücken — und so entstand der bekannte Spruch: «amicus Plato, magis amica veritas». K. R. Popper darf sich nun gerade auf diese griechische Tradition berufen, wenn er in seinem Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* sich die Aufgabe stellt, Platons politische Philosophie einer derartigen Kritik zu unterziehen, die dessen ganzen Zauber zu lösen versucht. Die Entzauberung ruft Gegenentzauberung hervor. Dabei gilt es zunächst, ehe man daran Anstoß nimmt, die Voraussetzungen dieser demaskierenden Kritik klar ins Auge zu fassen, Poppers Werk, von dem der ganze erste Band mit seinem umfangreichen Anmerkungsapparat Platon allein, der zweite Hegel, Marx und den Folgen gewidmet ist, geht

\* Vortrag, gehalten am 1.2.1973 im Seminar für Klassische Philologie der Universität Heidelberg auf Einladung des Seminardirektors, Herrn Prof. Dr. H. Görgermanns, und am 12.12.73 in der Philosophischen Gesellschaft Basel auf Einladung des Vorsitzenden, Herrn Prof. Dr. Arnold Künzli. Bis auf einige kurze Zusätze gibt der Text die ursprüngliche Vortragsfassung wieder.

1. Platon, *Politeia* (Burnet) X 595 b 10.

2. Platon, *Sophistes* 241 d : οἷον πατραλοίαν... τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον βασανίζειν.



nicht von Problemen einer zeitlosen Betrachtung oder einer hermeneutischen Bewältigung textimmanenter Schwierigkeiten aus; es konfrontiert sich vielmehr mit Schwierigkeiten, die unserer Zivilisation immanent sind, einer Zivilisation, von der Popper sagt, *daß sie Menschlichkeit, Vernünftigkeit, Freiheit und Gleichheit zum Ziele hat*<sup>3</sup>. Es ist das Werk eines scharfsinnigen Wissenschaftstheoretikers und Kulturkritikers, der keine Metaphysik des Untergangs des Abendlandes oder eine utopische Gesellschaftsordnung entwirft, sondern sich lediglich darauf beschränkt, diejenigen Phänomene zu beschreiben und kritisch zu analysieren, die er unter dem Titel «Geburtschock» unserer Zivilisation faßt. Darunter versteht er den *Schock des Übergangs aus der Stammes- oder abgeschlossenen Gesellschaftsordnung, die magischen Kräften unterworfen ist, zur offenen Gesellschaftsordnung, die die kritischen Fähigkeiten des Menschen in Freiheit setzt* (op. cit. S. 21). In diesem Schock des Übergangs erblickt Poppers Werk einen der Faktoren, *die den Aufstieg jener reaktionären Bewegungen ermöglichen, 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* (S. 21).

Popper geht also vom Faktum eines weltgeschichtlichen Dualismus oder einer tragischen Spannung zwischen totalitären Ideen alter oder neuer Prägung und kritisch orientierten demokratischen Reformbewegungen aus und fordert, daß diese Spannung zutiefst empfunden und aus ihrem geschichtlichen Hintergrund aufgeheilt werden muß. Diese radikale Forderung erwächst ihm insbesondere aus der negativen Einsicht in die Leistungen der verschiedenen Sozialwissenschaften und sozialphilosophischen Richtungen, denen er die Unfähigkeit vorwirft, *diese Entwicklung zu verstehen und anderen verständlich zu machen* (S. 22). Was er besonders bei ihnen bemängelt, sind Richtungen der Sozialwissenschaften, Gesetze der Geschichte zu entdecken, *die es ihnen ermöglichen, den Verlauf historischer Ereignisse vorherzusagen*. (S. 23 f.). Die verschiedenen Ansprüche auf solche «langfristigen Prophezeiungen» faßt Popper unter der Bezeichnung «Historizismus» zusammen, dessen Grundformen und Methoden er in systematischer Hinsicht in seiner Schrift *Das Elend des Historizismus*<sup>4</sup> zu entlarven

3. Karl R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Erster Bd., *Der Zauber Platons*, Bern und München 1970<sup>2</sup>, S. 21 (Titel der Originalausgabe: *The Open Society and its Enemies*, 1. *The Spell of Plato*, London 1945).

4. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1969<sup>2</sup> (Titel der Originalausgabe: *The Poverty of Historicism*, London 1960<sup>2</sup>).

versucht hat. Die Widerlegung geschieht dort durch den Hinweis auf das, wie er es nennt, gewaltige methodologische Mißverständnis dieser Richtung, insbesondere auf die Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen «wissenschaftlicher Vorhersage» und «historischer Prophezeiung»<sup>5</sup>. Aus dem geschichtlichen Material, das er für diese Schrift gesammelt hat, und aus den Aufzeichnungen, die er dabei machte, ist auch das Buch *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* erwachsen — eine Schrift, die den Spuren des unkritischen Historizismus historisch-kritisch nachgeht.

Im Lichte dieser methodologischen Voraussetzungen versteht es sich, daß Poppers Forderung nach einer restlosen Aufhellung des historischen Hintergrunds des tragischen Dualismus unserer Zivilisation nicht gänzlich erfüllt werden kann ohne Rückgang auf die geistigen Väter der Menschheit, in deren Werk sich dieser Dualismus niedergeschlagen hat und die für die Hemmung in der Entwicklung zur demokratischen Freiheit verantwortlich gemacht werden. Zu diesen geistigen Vätern der Menschheit gehört zweifellos unter den ersten und einflußreichsten Platon, dessen «Zauber» (*The Spell of Plato*) Popper mit den Denkmitteln seiner Methode des «kritischen Rationalismus», der auf Sokrates und Kant zurückgeht, zu brechen versucht. Fragt man sich, warum Popper seine Entzauberungs- und Entlarvungskunst gerade bei Platon anwendet, so ist sein Hinweis darauf wichtig, daß Platon die magische Einstellung zu den Sitten und Gebräuchen der organisch gewachsenen und stammesgebundenen geschlossenen Gesellschaft in einer Weise repräsentiert, die für die Fesselung der progressiven Richtungen in Athen am stärksten verantwortlich gemacht werden kann. Denn Platon steht im weltgeschichtlichen Übergang von der geschlossenen zu der offenen Gesellschaft, der bereits bei den Griechen begonnen hat und der durch Namen wie Herodot, Protagoras, Antisthenes, Antiphon der Sophist, Lykophron, Euripides, Alkidamas, Demokrit, Perikles und vor allem Sokrates selbst repräsentiert wird,— sie alle sind Vertreter einer *großen Generation*, wie er sie nennt, die *einen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit bedeutet* (S. 248):

*Sie ist die Generation, die in Athen unmittelbar vor und während des Peloponnesischen Krieges lebte. 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*

---

5. *Die offene Gesellschaft* 1, S. 24.

*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 Misologie, 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<sup>6</sup>.*

Man mag wohl die Existenz einer solchen Generation im strikten chronologischen Sinne bestreiten, wie es Levinson tut<sup>7</sup>, weil ihre Vertreter eher den Zeitraum eines Jahrhunderts als einer Generation umspannen, man mag auch einzelne Punkte des politischen Programms dieser Generation in Zweifel ziehen, ob zum Beispiel tatsächlich von ihr Grundsätze eines universalen Reiches der Menschen entwickelt wurden oder nur Züge eines individuell orientierten Kosmopolitismus. Trotz Einwänden dieser Art, die Levinson weit überspannt, um Platon gegen ungerechtes Schmälern seiner Größe und seiner Verdienste in Schutz zu nehmen, steht eins fest, daß der übertriebene Platon-Kult seinerseits nicht wenig dazu beigetragen hat, die Bedeutung derjenigen philosophischen und politischen Lehren angemessen einzuschätzen, die mit der platonischen Lehre unverträglich, ja sogar ihr diametral entgegengesetzt waren.

Platon nun, der besonders nach dem Peloponnesischen Krieg den Zusammenbruch der geschlossenen Gesellschaft, den Verlust ihrer organischen Einheit und den Zerfall ihrer aristokratischen Grundlagen erlebt hatte, konnte aus diesem Erlebnis nicht die Konsequenz ziehen, daß die alte Gesellschaftsordnung endgültig verfallen sei, weil er sich in seiner politisch-sozialen Orientierung von den oligarchischen Kreisen, mit denen er stammesverbunden war, mehr beeinflussen ließ als von den Vertretern der «Großen Generation». Ungeachtet dessen, daß Sokrates ein Vertreter der offenen Gesellschaft war, läßt Popper ihn in seiner *Politeia* den Verfall der alten Ordnung historizistisch dahingehend umdeuten, daß daraus ein

6. Popper, op. cit. S. 248.

7. Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, New York 1970<sup>2</sup>, S. 285.

Entwicklungsgesetz aufgestellt wird, nach dem jegliche soziale Veränderung zum Verderbnis und zur Degeneration führt — wohl ein historisches Gesetz, in dem sich aber auch ein kosmisches widerspiegelt, das für alle geschaffenen oder gezeugten Dinge gilt<sup>8</sup>. Dabei beruft sich Popper auf die «Hochzeitszahl» des Anfangs des achten Buches der *Politeia*, obwohl die Dunkelheit der mathematischen Sprache dieser Stelle bislang noch nicht beseitigt worden ist. Popper nimmt an, daß Platon deswegen den idealen Staat entwirft, *der nicht verfällt, der sich nicht verändert, und der eben deshalb von den Übeln der anderen Staaten frei ist* (S. 46), um gerade dem verhängnisvollen Entwicklungsgesetz entgegenzuwirken. Die Vollkommenheit und Unveränderlichkeit dieses Idealstaates steht nach Platon im umgekehrten Verhältnis zu den bestehenden Staaten, *die gleichsam die degenerierten Nachkommen dieses vollkommenen oder besten oder «idealen» Staates darstellen* (S. 51).

Dabei ist Popper weit davon entfernt, die ganze politische Philosophie Platons zu negieren. Ihre eigentlichen Verdienste erblickt er jedoch nicht so sehr im idealistischen und historizistischen Aufbau des politischen Programms als vielmehr in der Fülle und der Detailliertheit der Sozialanalyse, und vor allem in der Akzentuierung des ökonomischen Hintergrunds des politischen Lebens und der historischen Entwicklung. Mit anderen Worten: Popper schlägt hier dem platonischen Idealismus ins Gesicht, wenn er aus ihm einen Vorläufer des historischen Materialismus macht, dessen Grundthesen in der platonischen *Politeia* gleichsam präformiert sein sollen<sup>9</sup>. Für diese kühne Interpretation sprechen die Analysen der Staatsformen im achten Buch der *Politeia*, bei der in der Tat solche Momente stark berücksichtigt werden. Damit aber wird nicht auch Platons Ideenlehre gerechtfertigt, sofern sie die methodologische Basis, nämlich den Essentialismus, für die totalitären Ideen seiner politischen Philosophie liefert.

Eine solche totalitäre Idee, auf der das ganze politische Programm Platons beruht, findet Popper in der Idee der Gerechtigkeit — gleichsam dem königlichen Weg, der in diese politische Philosophie führt.

## 2. Zum Doppelbegriff der Gleichheit. Politische Philosophie und Mathematik<sup>10</sup>.

Um die Gerechtigkeitsauffassung von Platon in ihrem antihumanitären und totalitären Charakter plastisch hervortreten zu lassen, entwirft Popper

8. Popper, *Die offene Gesellschaft* 1, S. 44.

9. *Die offene Gesellschaft* 1, S. 68.

10. Vgl. Proclus, *In Euclidem Comment.* (Friedlein), S. 23.

eine in der Tat spannende Begriffsgeschichte, die manchen traditionellen und eingefahrenen Vorstellungen schier ins Gesicht schlägt. Wir sind nämlich gewohnt, die platonische Konzeption der δικαιοσύνη als οἰκαιοπραγία fraglos zu übernehmen, weil sie spekulativ durch Entsprechungen zwischen den drei Teilen der Seelen und den drei Ständen des platonischen Staates und darüber hinaus durch Entsprechung zum Grundgefüge des Kosmos begründet wird, ohne den holistischen Charakter dieser Konzeption kritisch zu befragen, und ohne sie überhaupt in die Reihe der griechischen Auffassungen der Gerechtigkeit einzuordnen. Der philosophische Autoritätsglaube verbietet uns, die vorphilosophischen Meinungen und Forderungen ernst zu nehmen. Popper dagegen als kritischer Rationalist, der sich von den Zauberformeln des platonischen politischen Programms nicht beirren läßt, sondern sie nüchtern analysiert und rekonstruiert, ohne vor den krassesten Analogien zu den totalitärsten Systemen unserer Zeit zurückzuschrecken, —die Analogie und die rationale Rekonstruktion gehören ja zu den Grundzügen seiner Interpretationsmethode— artikuliert den schwerwiegenden Vorwurf, daß Platon unter Gerechtigkeit etwas völlig anderes verstand als das, was jeder von uns heute darunter versteht, und als das, was die Griechen und vor allem sein eigener Lehrer Sokrates darunter verstanden haben. Verstehen wir nämlich heute, und zwar im Anschluß an Kant, unter Gerechtigkeit:

- a. gleiche Verteilung der Lasten der Staatsbürgerschaft,
- b. gleiche Behandlung der Bürger vor dem Gesetz,
- c. Unparteilichkeit der Gerichtshöfe und
- d. gleichen Anteil an den Vorteilen (und nicht nur an den Lasten), die die Mitgliedschaft im Staate dem Bürger zu bieten vermag —eine Auffassung, die an dem modernen Individualismus orientiert ist<sup>11</sup>—, so verstand Platon unter Gerechtigkeit das *was im Interesse des besten Staates gelegen ist* (S. 130), das heißt die Unantastbarkeit der Klasseneinteilung und Klassenherrschaft, trotz Möglichkeiten des Übergangs von der einen Klasse zur anderen in bestimmten Fällen. Mit der Aufstellung des platonischen Grundsatzes, daß jede Klasse der ihr zukommenden Arbeit nachgehen soll, ergibt sich nach Popper die Folgerung, *daß der Staat gerecht ist, sobald der Herrscher herrscht, der Arbeiter arbeitet und der Sklave front* (S. 131). Die Diskrepanz der platonischen Gerechtigkeitsauffassung von der gängigen hebt Popper noch mehr hervor, wenn er sie mit der griechischen überhaupt konfrontiert. Gegen Barkers Deutung, *daß Platons holistische Idee der sozialen Gerechtigkeit für die traditionelle griechische*

11. Popper, op. cit. S. 130.

*Einstellung charakteristisch sei*<sup>12</sup>, weil der griechische Genius nicht legalistisch wie der römische, sondern metaphysisch denkt, betont Popper den individualistischen Charakter der griechischen Gerechtigkeitsauffassung, der mit der unsrigen überraschende Ähnlichkeiten aufweise (S. 335).

Zum Beweis seiner These über die griechische Gerechtigkeitsauffassung rekurriert Popper auf Platon selbst, und zwar auf die *Gorgias*-Stelle 488 c-89, wo Sokrates sagt, «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» (οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν... οὐ νόμῳ... μόνον... ἀλλὰ καὶ φύσει). Popper zitiert weiter das Zeugnis des Aristoteles (*NE* V 4, 1139 a), daß alle Menschen die Gerechtigkeit für eine Art Gleichheit halten, eine Gleichheit, die sich auf Personen erstreckt (S. 133). Von Aristoteles stammt auch die pseudoetymologische Gleichsetzung des Richters, griechisch δικαστής, mit διχαστής, Zweiteiler, weil es sich beim δίκαιον (das Gerechte) um ein δίχα (eine Zweiteilung) handelt<sup>13</sup>. Daraus ergibt sich, daß die Gerechtigkeitsauffassung der Griechen auf einer egalitären, aber individualistischen Basis beruhte, von der sich gerade die Philosophie absetzt, um auf den wahren Gerechtigkeitsbegriff aufmerksam zu machen. Diese Absetzung führt Platon und Aristoteles zu einer Dichotomie, einer Zweiteilung der Gleichheit in zwei Arten, in die numerische oder arithmetische und in die geometrische, beziehungsweise die dem Verhältnisse nach<sup>14</sup>. Von diesen Gleichheitsarten heißt es dann bei Platon, daß sie zwar dem Namen nach dasselbe, aber in Wirklichkeit in vielen Beziehungen beinahe einander entgegengesetzt sind (*Gesetze* 6, 757 e: δυοῖν γὰρ ἰσοτήταιν οὔσαιν, ὁμωνύμοιν μὲν, ἔργῳ δὲ εἰς πολλὰ σχεδὸν ἐναντίαιν). Diese dichotomische Aufteilung hat zur Folge, daß die arithmetische Gleichheit als die populäre und uneigentliche Form der Gleichheit hingestellt wird, die die Entscheidung für Verteilung von Ehren und Auszeichnungen dem Los (κλήρος) überläßt (obwohl es nach Harvey fraglich ist, ob es eine mathematische Theorie dafür

12. Popper, op. cit. S. 132. Vgl. Ernest Barker, *Greek Political Theory*, Lond 1970<sup>5</sup>, S. 177.

13. Arist., *NE* V 3, 1131 b 10.

14. Vgl. F. D. Harvey, *Two Kinds of Equality*, in «Classica et Medievalia» 26 (1965) 101-146, wo der begriffsgeschichtliche Hintergrund der ἰσότης von den Pythagoreern bis zur Spätantike ausführlich erörtert wird. Die «arithmetische Gleichheit» betrachtet Harvey nicht als eine bestimmte Theorie von griechischen Demokraten, sondern als eine von Anti-Demokraten eingeführte Konzeption. *The theory is based on putting into the mouths of democrats views which they never held* (S. 127). Den Hinweis auf diese Arbeit verdanke ich Herrn Prof. Dr. H. Görgermanns.

gegeben hat), die zweite dagegen als «die allein wahrhafte und beste Gleichheit»<sup>15</sup>, die nicht so leicht für jedermann erkennbar ist, gekennzeichnet wird (757 d: τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα οὐκέτι ῥάδιον παντὶ ἰδεῖν). «Denn das Urteil darüber steht bei Zeus, und dem Menschen teilt sie sich immer nur in geringem Grade mit» (757 e: Διὸς γὰρ δὴ κρίσις ἐστὶ, καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀεὶ σμικρὰ ἐπαρκεῖ). Sie ist nach Platon die politische Gerechtigkeit (τὸ πολιτικὸν δίκαιον), die dem Größeren mehr erteilt, dem Geringeren weniger, «jedem von beiden dasjenige gewährend, was ihm seiner natürlichen Anlage nach zukommt» (757 e: μέτρια διδοῦσα πρὸς τὴν ἑαυτῶν φύσιν ἕκαστέρῳ).

Die Berufung auf das Zeusurteil besiegelt die Überhöhung der arithmetischen durch die geometrische Gleichheit, weil Gott selbst nach Platon immer Geometrie betreibt: θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ. Obwohl Platon dabei sagt, daß bei der Gründung seines Idealstaates der Gesetze auch von der ersten Gleichheit Gebrauch gemacht werden muß, allerdings «zur Beschwichtigung der Unzufriedenheit des Volkes» (757 e: δυσκολίας τῶν πολλῶν ἔνεκα), so richtet er hauptsächlich auf die zweite, die geometrische, seinen staatsbildenden Blick. Dieselbe Verherrlichung der Vorzugsstellung der geometrischen Gleichheit findet sich im *Gorgias* 508 b: ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται. Aristoteles bezeugt seinerseits, «daß die demokratische Gerechtigkeit (τὸ δίκαιον τὸ δημοτικόν) in der Anwendung des Prinzips der arithmetischen Gleichheit besteht» (τὸ ἴσον ἔχειν ἐστὶ κατὰ ἀριθμόν)<sup>16</sup>, was einen allgemeinen Sprachgebrauch bedeutet, von dem er sich, wie es auch Platon getan hat, absetzt.

Zur festeren Begründung seiner These versucht Popper die politische Option Platons für die geometrische Gerechtigkeit auch auf wissenschaftstheoretische Gründe zurückzuführen, die sich bereits in der Inschrift über dem Tore der Akademie bekunden: Kein der Geometrie Unkundiger betrete mein Haus (μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίστω)<sup>17</sup>. Popper deutet die Inschrift nicht als bloße Ermahnung zu mathematischen Studien, sondern als Zeichen eines Bruches mit der arithmetisierenden Geometrie der Pythagoreer nach der bestürzenden Entdeckung der Irrationalität der Quadratwurzel aus zwei, die zur Revolutionierung der mathematischen Denkweise in der Antike führen sollte. Platons Interesse für diese Entdeckung spricht sich in den

15. *Gesetze*, ebd. (Übersetzung von Apelt).

16. Arist. *Polit.* Z 2, 1317 b; Popper, op. cit. S. 133.

17. Popper, op. cit. S. 336. Anm. 2. Beachtenswert ist auch die politische Deutung des ἀγεωμέτρητος durch ἄδικος und die Gleichsetzung der ἰσότης und δίκαιον mit γεωμετρία bei Tzetzes, *Hist. Var. Chiliades* 8, 972-5.

berühmten Sätzen von *Theaitet* 147 c und den *Gesetzen* 819 b-822 a aus.

Noch wichtiger erscheint mir Poppers Hinweis auf die Theorie der Primärkörper im *Timaios* (53 c bis 62 c), die herangezogen wird, um ihm auch einen kosmologischen Beweis für seine These zu liefern. Dies zeigt sich in der Einführung der irrationalen Größen (Quadratwurzel aus zwei und drei) in die Bildung der elementaren Weltkörper, *in dem 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* (S. 338).

Aus diesen politischen, wissenschaftstheoretischen und kosmologischen Beweisen glaubt sich Popper berechtigt, die Folgerung zu ziehen, *daß die holistische und der Gleichheit feindliche Interpretation der Gerechtigkeit im Staate eine Neueinführung war* (S. 134), die das Ziel verfolge, Verwirrung unter den Verteidigern der Gleichheit zu stiften und den Glauben an sie zu verdrehen. Popper scheut sich hier nicht, Platon der Unehrllichkeit in seinem Angriff auf die demokratische Gleichheit zu bezichtigen, mag Platon auch im ehrlichen Glauben gewesen sein, *daß sie ein großes Übel und eine große Gefahr darstellte* (S. 134). Poppers Kritik erklärt Platon zum Feigling, mit dem Argument, daß er es nicht wagte, *seinem Feind offen ins Angesicht zu schauen* (ebd.). Mit anderen Worten: Platon wird vorgeworfen, die *ισονομία*, die Gleichberechtigung, wohl gekannt zu haben — dafür spricht ja die Sorgfalt, mit der die *Politeia* aufgebaut ist, und die früher erwähnte *Gorgias*-Stelle—, ohne sie jedoch in der Reihe der Ansichten über die Gerechtigkeit in seinem *Staate* behandelt zu haben. An ihr geht er nur mit ein paar ironischen Bemerkungen und Witzen vorbei, indem er den demokratischen Mann als Gleichheitler, Isonomist, bezeichnet<sup>18</sup>.

Den geschichtlichen Nachweis für die Existenz einer großen Bewegung für Freiheit und Gleichheit vor der Geburt Platons (428) und während seiner Lebzeit erbringt Popper andererseits aus den berühmten Sätzen der *Leichenrede* von Perikles über die *ισονομία* in der Athener Verfassung (Thuk. II 37 ff.), aus Äußerungen des Sophisten Antiphon über die Aufhebung des Unterschieds zwischen Hellenen und Barbaren<sup>19</sup> und aus Demokrits Fragmenten über Recht und Unrecht, über Vorzüge einer Armut unter der Demokratie gegenüber eines Reichtums, der mit Monarchie und Aristokratie verbunden ist (Fr. B 251). Es sind Äußerungen der Repräsentanten der

18. *Staat* 561 b: οὐδεμίαν (ἀρχὴν) ἀτιμάζων ἀλλ' ἐξ ἴσου τρέφων. Popper, op. cit. S. 344, Anm. 14.

19. VS 2, 87, B 44, Fr. 8.



«großen Generation», die einen Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit bedeutet und die den Geist der «offenen Gesellschaft» zum Ausdruck bringt<sup>20</sup>. Von einer genaueren Analyse dieser Äußerungen, die dem Begriffsschema der «arithmetischen Gleichheit» nicht absolut entsprechen, wird hier abgesehen, um den Blick für die Betrachtung des Popperschen Sokrates-Bildes freizusetzen.

### 3. Das Sokrates-Bild bei Popper und Hegel.

Popper zählt zu den größten Verteidigern der offenen Gesellschaft Sokrates selbst, von dem er behauptet, daß er für ihr Aufkommen starb. Denn Sokrates ist derjenige, der für die menschliche Vernunft als universelles Medium der Verständigung eintritt, der Nachdruck auf Kritik der demokratischen Institutionen zum Weiterbestand der Demokratie übt und zur Selbstkritik auffordert, — Sokrates erhebt das Individuum zur Selbständigkeit und Mündigkeit, und vollendet den Zusammenbruch des Glaubens an die geschlossene Gesellschaft, die die Stammesgebundenheit über die individuelle Freiheit stellt. Daß er trotzdem von den Verteidigern der Demokratie zum Tode verurteilt wird, das beweist nicht seine oligarchische Gesinnung, die er sich durch den Umgang mit Kritias, Alkibiades und Charmides zuzog, weil er kein Parteimann, kein Politiker, sondern ein Lehrer war, der sich für begabte junge Menschen interessierte, gleichgültig ob sie von oligarchischen Familien stammten<sup>21</sup>. In Platons Staat, dekretiert Popper, 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 (S. 260) — ein zwar hartes Urteil, das Popper aber durch ähnliche Ansichten bei Grote bekräftigt (S. 417, Anm. 55). Dadurch wird das Verhältnis Platons zu Sokrates unter ein völlig neues Licht gestellt, da sich Platon als der treulo-seste Schüler des Sokrates erweist — sein eigentlicher und würdigster wäre Antisthenes (S. 260)—, insofern er sich in seinem Staate nicht scheute, den sokratischen Glauben an die offene Gesellschaft als Glauben an die geschlossene zu reinterpre-tieren.

In diesem Punkt kann ich der Versuchung nicht widerstehen, eine kühne Analogie zwischen Poppers und Hegels Sokrates-Bild zu ziehen, die sich auch auf die zwei Modelle der geschlossenen und der offenen Gesellschaft erstreckt — eine Analogie, die, soweit ich weiß, bislang noch nicht beachtet worden ist, weil hier der Feind und der Verteidiger der geschlossenen Ge-

20. Popper, op. cit. S. 248.

21. Popper, op. cit. S. 257.

sellschaft in erstaunlicher Übereinstimmung miteinander zu sein scheinen. Ich meine damit Hegels Lehre von der Sittlichkeit und der Moralität, mit deren Hilfe das Phänomen des Sokrates begriffen wird. Denn wie Poppers Sokrates am Übergang von der geschlossenen zu der offenen Gesellschaft steht und entschieden die kritische Einstellung der offenen Gesellschaft vertritt, so steht auch Hegels Sokrates am Ort, in dem die Sittlichkeit im griechischen Volke in Moralität umschlägt. Dabei handelt es sich nicht um eine moralisierende Interpretation, sondern um die begriffliche Erfassung von weltgeschichtlichen Bestimmungen und Momenten. Hegel versteht bekanntlich unter Sittlichkeit die Gesellschaftsform der alten Völker, die in den Bahnen der überkommenen Sitten konstant und unveränderlich bleibt, wobei das Sittliche nicht die Form der Überzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtsein annimmt, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Die Gesellschaftsform der Sittlichkeit begnügt sich mit dem geltenden, vorhandenen Gesetz, ohne Prüfung, ohne Untersuchung<sup>22</sup>. Die Gesellschaftsform der Moralität dagegen ist durch eine Bewußtseinsform gekennzeichnet, die nicht bereit ist, die Gesetze als unverrückbares an sich Seiendes oder als Ausdruck des Willens der Götter anzuerkennen, sondern sie fordert zu wissen, zu begreifen, «daß es auch in Wahrheit Gesetz sei — d.h. es fordert sich als Bewußtsein darin zu finden». Die Moralitätsstufe des Geistes repräsentiert also das aus allem, was die Gestalt des Seienden hat, zurückgekehrte Bewußtsein :

*In dieser Rückkehr in sich sehen wir das athenische Volk (in der Zeit des Sokrates) begriffen; es ist die Ungewißheit über die seienden Gesetze als seiende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seiendes Recht galt - die höchste Freiheit über alles Sein und Gelten. Diese Rückkehr in sich ist die höchste Blüthe des griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Sein dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtsein derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt; - eine Bildung, zu der wir die Lakedaimonier nie kommen sehen<sup>23</sup>.*

Daß Sokrates dies Prinzip der Moralität, d.h. der subjektiven Freiheit gegen die starren Bindungen des sittlichen Geistes vertritt, das bekundet sich nach Hegel in dessen Abkehr von den Wissenschaften, in deren Mittelpunkt der Mensch nicht steht<sup>24</sup>, und in seiner Forderung, die Erkenntnis als das wesentliche Moment in der Trefflichkeit (ἀρετή) anzuerkennen (λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι ἐπιστήμας γὰρ πάσας)<sup>25</sup>. Zu diesem Umschwung des Geistes sagt Hegel weiter :

22. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Glockner) 2, S. 72.

23. Hegel, op. cit. S. 72.

24. Hegel, op. cit. S. 71.

25. Hegel, op. cit. S. 78; Arist. *NE* VI, 8.

*Im allgemeinen Bewußtsein, im Geiste des Volkes, dem er (Sokrates) angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn (Sokrates) an der Spitze des Bewußtseins dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat<sup>26</sup>.*

Popper würde mit dem letzten Satz bestimmt nicht einverstanden sein, weil für ihn jene große Revolution, der Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft, die die Griechen begonnen haben, sich noch immer im Anfangsstadium befindet. Dazu hat sicherlich auch Hegels Staatskonzeption beigetragen, sofern sie, bei aller Kritik am platonischen Staat, das Prinzip der subjektiven Freiheit teils nicht beachtet, teils absichtlich verletzt zu haben<sup>27</sup>, die Orientierungen am organischen Modell, den substantiellen Standpunkt, nicht aufgibt. Sind doch die Stände-Gliederungen und -Unterschiede Gliederungen und Unterschiede der sittlichen Substanz selbst. Popper dagegen findet im Modell des Staats- und Gesellschaftsorganismus nichts, *das einem Klassenkampf nur irgendwie ähnlich wäre; . . . Nichts im Organismus entspricht einem der wichtigsten Kennzeichen der offenen Gesellschaft, dem Wettstreit ihrer Mitglieder um die Stellung, die sie in ihr einnehmen sollen<sup>28</sup>.* Das besagt, daß, bei allen verbalen Ähnlichkeiten, Popper unter der Form der offenen Gesellschaft mehr denkt als Hegel unter dem Prinzip der Moralität. Dieses Mehr ist der Freiheitsprozeß, der bei Hegel teleologisch auf eine absolute Rückkehr des Geistes zu sich selbst ausgerichtet ist, während er bei Popper *ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere* (S. 268) einmündet.

#### 4. Die Kritik der Kritik.

Popper steht auch in anderer Hinsicht nicht allein in seiner kritischen Einstellung zum platonischen politischen Programm. Daß Platons politische Konzeption des Idealstaates schon in der Antike nicht ohne Widerspruch geblieben ist, das zeigt sich am deutlichsten in der Kritik seines besten Schülers, Aristoteles, die sich nicht nur auf die Ideenlehre, die Theorie der Weltseele und die Kosmologie beschränkt, sondern auch die Lehre vom Staat erfaßt. Hat Platon in der *Politeia* die Idee des Guten (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) als das höchste Prinzip der einigenden Einheit und des Zusammenhalts seines Idealstaates aufgestellt, so tritt ihm Aristoteles im zweiten Buch seiner *Politica* mit dem Argument entgegen, daß dieses Prinzip der übergroßen Vereinheitlichung (τὸ λίαν ἐνοῦν) das Gegenteil, nämlich die Aufhe-

26. Hegel, op. cit. S. 71.

27. Hegel, op. cit. S. 289.

28. Popper, op. cit. S. 23.

bung der Stadt-Staaten zur Folge haben wird (τὰς πόλεις ἀναιρεῖ)<sup>29</sup>. Denn Aristoteles vertritt die Ansicht, daß das Heil jedes individuellen menschlichen Wesens nicht in der abstrakten Allgemeinheit der Idee — ein Vorwurf, der auch später Platon von Hegel gemacht wird —, sondern im eigenen Gut eines jeden einzelnen Menschen verankert ist (τὸ ἐκάστου ἀγαθὸν σὴζει ἕκαστον)<sup>30</sup>. Aristoteles scheut sich also nicht, dem platonischen Staatsentwurf einen «politischen Holismus» vorzuwerfen, womit Aristoteles einen wesentlichen Teil der Kritik Poppers vorwegnimmt. Die spezifische Differenz der Popperschen Kritik besteht jedoch darin, daß sie den von Aristoteles aufgedeckten politischen Holismus im Lichte des modernen Totalitarismus und Historizismus zu interpretieren versucht.

Es ist aber bekannt, daß auch Poppers Angriff auf Platons politische Philosophie nicht ohne Widerspruch geblieben ist, und zwar von Seiten der dazu berufenen Plato-Forscher. Ich erwähne nur die umfangreiche Schrift des englischen Philosophieprofessors Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato*, die 1953 zum ersten Mal erschienen ist, d.h. acht Jahre nach dem Erscheinen der *Offenen Gesellschaft* von Popper. Allein der Umfang von Levinsons Buch, 674 plus 12 Seiten gegen 361 der englischen Ausgabe von Poppers Buch, spricht von dem Aufsehen, das Popper damit erregt hat. Der Hauptvorwurf Levinsons gegen Popper und andere Platon-Lästerer der modernen Zeit besteht darin, daß bei einer solchen Kritik gegen Platon nicht die notwendigen Korrekturen beim Übergang von der antiken Welt zur modernen Zeit gemacht werden und daß normalerweise mehr Eifer in der Aufdeckung von Fehlern als in der Anerkennung von Verdiensten gezeigt wird. Besitzt Platon die ihm zugeschriebenen Charakter- und Persönlichkeitszüge, so werden sie gleich dadurch verfälscht, daß man sie in das Schema unserer jetzigen Kultur versetzt oder in das Bild eines so modifizierten Athens, daß man es kaum wiedererkennt. Desgleichen werden Platons politische Lehren so behandelt, als ob sie im zwanzigsten Jahrhundert vorgetragen wären, ihre annehmbaren Elemente werden ignoriert oder zweideutig gemacht, ihre Verwandtschaft mit schädlichen modernen Ideologien wird durch künstliche Vorwürfe gesteigert mit dem Resultat, daß der «große Idealist» zu einem ruchlosem Fürsprecher von Diktatur und Totalitarismus denaturiert wird<sup>31</sup>. Levinson hat zweifellos Recht, wenn er

29. Arist., *Politica* B 2, 1261 b 8 (Ross).

30. Arist., *Politica* B 2, 1261 b 9. Vgl. *Phaidon* 98 b, wo Platon die Idee zum Fundament des individuellen und des allgemeinen Guten erklärt: τὸ ἐκάστω... βέλτιστον... καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἀγαθόν.

31. Levinson, op. cit. S. VII.

Popper vorwirft, daß dessen Platon-Kritik gegen den Zeitunterschied zwischen antiker und moderner Welt verstößt, daß sie, mit anderen Worten, Anachronismen begeht. Levinson vergißt aber, daß Poppers Methode nicht darauf ausgerichtet ist, eine vollständige Platon-Interpretation im historisch-philologischen Sinne zu liefern, weil ihr methodologisches Hauptanliegen darin liegt, *Platon in Analogie zu den modernen totalitären Lehren zu verstehen* (S. 230).

Diese Analogie gilt auch für das ganze Arsenal der Begriffe, mit denen Popper operiert: Klasse, Rassismus, Inquisition, Individualismus, Kollektivismus, Protektionismus, Holismus, Historizismus und dergleichen. Wenn dadurch auf Platon ein negatives Licht fällt, so geschieht es nicht in der Absicht, Platon zu negieren, sondern den negativen Charakter der thematischen Phänomene zu unterstreichen. D.h., Popper ist primär daran interessiert, negative Erscheinungen wie die Zerrissenheit der politischen und sozialen Wirklichkeit der Gegenwart zwischen totalitären und Stückwerkprogrammen aus ihrem begriffsgeschichtlichen Hintergrund aufzuhellen, ohne die Begriffsgeschichte als solche zum Selbstzweck zu erheben oder zu hypostasieren. Im Gegensatz zu anderen philosophischen Bemühungen, die in der Begriffsgeschichte seit der Antike nur Verfallsformen, Vorstellungen und Sinnverdeckungen erblicken, stellt Popper eine erstaunliche begriffsgeschichtliche Kontinuität fest, die den Boden für die Durchführung seiner Analogien liefert. D.h., die Begriffswelt der Griechen und ihre politischen Schicksale sind keine Welt von Abgeschiedenen, sondern diese Begriffswelt lebt immer noch, und sie ragt in unsere Gegenwart hinein. Es fragt sich nur, welche Seite von dieser Begriffswelt wir jeweils isolieren und verabsolutieren, ohne uns um die abgeschattete Gegenseite zu kümmern. Das Verdienst Poppers in dieser Hinsicht besteht darin, daß er nicht Platon durch Platon interpretieren will, sondern auch durch die antiplatonischen Richtungen seiner Zeit. Daraus entsteht eine Platon-Deutung, die den Charakter einer kritischen Rekonstruktion des historischen und des philologischen Materials hat, ohne sich von ihm überwältigen zu lassen. Denn Poppers philologisch unbefangener Blick verfügt über scharfe systematische Gesichtspunkte, die klare Ordnung und Artikulation in die Begriffswelt einführen. Daraus entwickelt sich eine Methode, die das Denken des Philosophen in eine systematische, widerspruchsfreie Form zu bringen vermag, ohne die Möglichkeit der Widerlegung, beziehungsweise der Falsifizierbarkeit dieser widerspruchsfreien Form zu verbieten.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß einer der gegenwärtig führenden Historiker der griechischen Philosophie, Guthrie, der in mehreren Bänden das englische Pendant zu Zellers *Philosophie der Griechen* aufbaut, den



dritten Band seiner Geschichte «Die Aufklärung des fünften Jahrhunderts» betitelt. Erklärend sagt er dazu, daß er die Analogien zwischen dieser Periode des intellektuellen und moralischen Ferments in Griechenland und späteren Perioden des europäischen Denkens, einschließlich der Renaissance, der Aufklärung des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, und nicht zuletzt unserer bewegten Zeiten als unumgänglich fand<sup>32</sup>. Guthrie hält sogar selbst den Ausdruck Analogien für unkorrekt, weil er vielmehr von Beispielen direkter Kontinuität sprechen möchte. Darin zeigt sich eine große Nähe zu Poppers Kontinuitätsauffassung der Begriffsgeschichte.

Andererseits distanziert sich Guthrie von Poppers Auffassung einer totalen Frontenänderung zwischen dem platonischen *Gorgias* und dem *Staat* und insbesondere hinsichtlich des Problems des Historizismus. Guthrie stellt die Frage, ob man für die Existenz des Staates im griechischen Sinne historische Voraussetzungen oder nur logische annehmen muß. Was bedeutet es nun, wenn ein griechischer Philosoph seine Theorie in historische Form setzt? Meint er das Historische wortwörtlich, so zum Beispiel, daß in zurückgelegenen Zeiten die Menschen einer bestimmten Gemeinschaft sich zu einem Staat durch Vertrag oder sonstige Vereinbarungen konstituiert haben? Guthrie behauptet, daß es doch die Möglichkeit für einen Philosophen gibt, seine Theorie in historische Form zu setzen, ohne das Historische wortwörtlich zu nehmen. Das ist aber meiner Ansicht nach gerade der Sinn des Historizismus, daß er die im strengen Sinne historischen Zeitbestimmungen aufhebt, um seine Visionen und Prophezeiungen in einer unbestimmten Zeit entweder der Vergangenheit oder der Zukunft als verwirklicht anzusehen. Guthries Hinweis darauf, daß es sich bei historizistischen Darstellungen um verhüllte Formen von «genetischer Definition» handelt, d.h. um eine Analyse eines Zustandes in seine konstitutiven Elemente und nur um dessen Rekonstruktion, als ob diese Genesis zeitlich stattgefunden hätte, ist zwar sehr fruchtbar und paßt sogar in das Schema einer bestimmten Interpretationsrichtung der antiken Platoniker, die die *Timaios*-Kosmogonie im Lichte einer solchen «genetischen Definition» des Kosmos verstehen wollten, aber die Existenz von Gegeninterpretationen, über die uns Proklos berichtet<sup>33</sup>, verbietet uns, die platonische Kosmogonie nur

32. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 3, Cambridge 1969, 144, 152 ff.

33. Proclus Diadochus, *In Platonis Timaeum Commentaria* 1 (Diehl) S. 277. Vgl. Plutarchus, *De animae procreatione in Timaeo* (*Moralia* 6, 1, Hubert) S. 1012-13. Zur Lehre von der genetischen oder kausalen Definition siehe E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932<sup>2</sup>) S. 340, auf dessen luzide Analyse auch Guthrie op. cit. S. 144, Anm. 1, aufmerksam macht.

im logischen Sinne zu verstehen. Das Bestehen von Plutarch und Atticus auf der zeitlichen Entstehung der Welt (τὴν κατὰ χρόνον γένεσιν) ist allerdings ein spannendes kosmologisches Problem, dessen Lösung davon abhängt, welches Verständnis man von den kosmologischen Zeitbestimmungen hat.

Noch wichtiger als Guthries Einwand gegen Poppers Kritik erscheint mir der von Richard Robinson, demgemäß Poppers allgemeine Darstellung der platonischen politischen Theorie das wichtigste platonische Argument unterschlägt, nämlich daß Regieren Wissenschaft ist und als Wissenschaft nur den Sachkundigen überlassen werden muß<sup>34</sup>. Für die Spannung zwischen einem Verfahren nach gesetzlichen Vorschriften (κατὰ συγγράμματα) und nach dem überkommenen Brauch (πάτρια ἔθη) einerseits und nach Fachwissen (κατὰ τέχνην) andererseits spricht deutlich Platons *Politikos* (299 e ff). Bei einer totalen Überwachung der Wissenden durch demokratische Kontrollinstanzen ist nach Platon das restlose Verschwinden der Forschung (ζητεῖν) zu erwarten. Sie würde das Leben nicht mehr lebenswert machen (βίος ἀβίωτος).

K. R. Popper als Wissenschaftstheoretiker und Soziologe hätte Wichtiges darüber sagen können. Diese Auslassung ist meines Erachtens darauf zurückzuführen, daß Platons «politischer Szientismus» auf einem absoluten Wissen vom idealen Guten beruht, das die darüber Verfügenden auch dazu berechtigt, ewig an der Macht zu bleiben. Poppers Politikverständnis dagegen beruht darauf, daß Politik eine «Stückwerktechnologie» ist und kein anderer als das Volk das Recht hat, die Regierung zu beurteilen und zu entlassen. Ich glaube auch, daß der Schutz gegen den Mißbrauch der politischen Macht nicht durch einen absoluten politischen Szientismus gewährleistet werden kann, selbst wenn er die souveräne Signatur von Platon trägt, weil ein derartiges absolutes Wissen in der Geschichte oft von absoluten Ignoranten ins absolute Gegenteil verkehrt worden ist.

## ΠΛΑΤΩΝ ΚΑΙ KARL POPPER

### Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΤΟΥ ΠΛΑΤΩΝΟΣ

#### Περίληψη.

Ὁ Karl Popper ἀνήκει στοὺς αὐστηρότερους κριτικοὺς τῆς πλατωνικῆς πολιτικῆς φιλοσοφίας. Ἡ κριτικὴ του ξεκινάει ἀπὸ τὴ διάγνωση ἑνὸς τραγικοῦ δεδομένου τοῦ σημερινοῦ πολιτισμοῦ, τὸ δυῖσµὸ ἀνάμεσα

34. R. Robinson, *Essays in Greek Philosophy*, Oxford 1969, S. 82.



στις ολοκληρωτικές ιδέες και στα μεταρρυθμιστικά δημοκρατικά κινήματα, και προσπαθεί να τον φωτίσει από τα βάθη της έννοιολογικής του προϊστορίας χωρίς να ξεγλιστρά στις μεθοδολογικές παρανοήσεις του «ιστορικισμού». Την έκφραση του τραγικού αυτού δυϊσμού βρίσκει ο Porrege στον Πλάτωνα καθώς τον τοποθετεί στο κοσμοϊστορικό μεταίχμιο ανάμεσα σε δυο μορφές κοινωνίας, την κλειστή με την προσήλωσή της στα παλαιά ήθη, που αναχαιτίζει κάθε προοδευτική κίνηση, και την ανοιχτή ('Ηρόδοτος, Πρωταγόρας, 'Αντισθένης, Λυκόφρων, Εύριπίδης, 'Αλκιδάμας, Δημόκριτος, Περικλής και προπαντός Σωκράτης), που αποτελεί την μεγαλύτερη καμπή στην ιστορία της ανθρωπότητας. 'Ο Πλάτων ζή μετά τον Πελοποννησιακό πόλεμο την κατάρρευση της κλειστής κοινωνίας και μολαταῦτα εξακολουθεί να επηρεάζεται από το πνεῦμα το δικό της και όχι του Σωκράτη, που αντιπροσωπεύει την αρχή της ανοιχτής κοινωνίας. Στην *Πολιτεία* ἐρμηνεύει ὁ Πλάτων κατά τον Porrege την κατάρρευση αὐτῆ ἱστορικιστικά με βάση τον δῆθεν νόμο, ὅτι κάθε κοινωνική ἀλλαγὴ ἀποτελεῖ πτώση και ἐκφυλισμὸ ἀπὸ μιὰ προηγούμενη πολιτειακὴ μορφή. Εἰδικώτερα ἡ πλατωνικὴ ἰδέα τῆς δικαιοσύνης δίνει ἀφορμὴ στὸν Porrege νὰ διαλύσει τὴ μαγεία και νὰ ξεσκεπάσει τὸν ὀλοκληρωτισμὸ τοῦ πλατωνικοῦ πολιτικοῦ προγράμματος παρά τὴν κοινωνικοοικονομικὴ σημασία πὸ τοῦ ἀναγνωρίζει στις ἐπὶ μέρους ἀναλύσεις φαινομένων.

Με ἰδιαίτερη ὀξυδέρκεια ἀνακαλύπτει ὁ Porrege ὅτι ἡ πλατωνικὴ ἔννοια τῆς δικαιοσύνης - οἰκαιοπραγίας, πὸ δικαιώνει οὐσιαστικά τοὺς κρατοῦντες, βρίσκεται σὲ χτυπητὴ ἀντίθεση πρὸς τὴν εὐρύτερη ἑλληνικὴ ἀντίληψη, πὸ ταυτίζει τὴ δικαιοσύνη με τὴν ἰσότητα. 'Ο Πλάτων, χρησιμοποιώντας τις πυθαγόρειες μαθηματικὲς γνώσεις και τὸ κῦρος τῆς ἀκριβείας των, διχοτομεῖ τὴν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης σὲ ἀριθμητικὴ και γεωμετρικὴ, χαρακτηρίζοντας τὴν πρώτη λαϊκὴ και μὴ αὐθεντικὴ, ἀφοῦ στηρίζεται σὴν ἀρχὴ τῆς ἰσομοιρίας και τοῦ κλήρου, και τὴ δεύτερη ἀληθεστάτην και ἀρίστην, γιατί ἀποδίνει στὸν καθένα ὅ,τι ἀνήκει σὴ φύση του. Θ ρ η σ κ ε υ τ ι κ ἄ καταξιώνεται ἡ ἔννοια τῆς γεωμετρικῆς ἰσότητας με ἀναγωγὴ σὴν κρίση τοῦ Δία, ἐ π ι σ τ η μ ο λ ο γ ι κ ἄ με τὴν ἐπιγραφὴ σὸ ὑπέρθυρο τῆς 'Ακαδημίας *μηδεις ἀγεωμέτρητος εἰσίτω*, και κ ο σ μ ο λ ο γ ι κ ἄ με τὴν δομὴ τῶν πέντε ἀπλῶν σωμάτων στὸν *Τίμαιο*. Γιὰ νὰ καταδείξει πόσο ἀνέντιμη και μικρόψυχη εἶναι ἡ πλατωνικὴ ἐπίθεση κατά τῆς δημοκρατικῆς ἰσότητας ὁ Porrege ἐπικαλεῖται τὴ μαρτυρία τῆς «μεγάλης γενεᾶς» και ἰδιαίτερα τοῦ Σωκράτη.

'Η σωκρατικὴ κριτικὴ τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν ἀποσκοπεῖ κατά τὸν Porrege ὀχι σὴν κατάλυση ἀλλὰ σὴν ἐδραίωσή των και ἐπισφραγίζει τὴν κατάρρευση τῆς κλειστής κοινωνίας. Με τις τολμηρὲς αὐτὲς θέσεις ὁ Porrege ρίχνει καινούργιο φῶς σὴ σχέση Πλάτων - Σωκράτης, παρουσιάζει

οντας τὸν Πλάτωνα ὡς τὸν πιὸ ἄπιστο μαθητὴ τοῦ διδασκάλου. Τὸ περίεργο εἶναι ὅτι ἡ κριτικὴ αὐτὴ τοῦ Popper ἐμφανίζει κατὰ τὴ γνώμη μας χτυπητὴ ὁμοιότητα πρὸς τὴν ἐγελιανὴ εἰκόνα τοῦ Σωκράτη, παρ' ὅλο πὸ ὅ Popper κατατάσσει καὶ τὸν ἴδιο τὸν Ἐγέλο στοὺς ἐχθροὺς τῆς ἀνοιχτῆς κοινωνίας. Ὅπως ὁ Σωκράτης τοῦ Popper βρίσκεται στὸ μεταίχμιο τῆς κλειστῆς καὶ τῆς ἀνοιχτῆς κοινωνίας, ἔτσι τοποθετεῖται ὁ Σωκράτης τοῦ Εγγέλου στὸ ὄροσημο ἐκεῖνο, ὅπου ἡ κοινωνία ἢ ριζωμένη στοὺς παλαιοὺς θεσμοὺς καὶ στὰ πατροπαράδοτα ἤθη μεταπίπτει στὴ νέα, πὸ στηρίζει τὴν ἠθικὴ της στὴν ἀρχὴ τῆς ὀρθολογικῆς κριτικῆς καὶ τῆς αὐτονομίας τοῦ ἀτόμου.

Ἡ κριτικὴ ἐπίθεση τοῦ Popper, ἂν καὶ σὲ μερικὰ σημεῖα της προϋποτυπώθηκε ἀπὸ τὸν Ἀριστοτέλη, δὲν ἔμεινε χωρὶς ἀντίλογο. Ὁ Levinson, ἀναλαμβάνοντας τὴν ὑπεράσπιση τοῦ Πλάτωνος σ' ἓνα βιβλίο 674 σελίδων, παρατηρεῖ ὅτι ἡ κριτικὴ τοῦ εἴδους αὐτοῦ συγχέει τὰ ὄρια τοῦ ἀρχαίου καὶ τοῦ νέου κόσμου καὶ δείχνει μεγαλύτερο ζῆλο στὴν ἐπισήμανση τῶν ἀδυναμιῶν παρὰ στὴν ἀναγνώριση τῶν θετικῶν σημείων. Ὁ Levinson λησμονεῖ ὡστόσο ὅτι ἡ ἀναλογικὴ μέθοδος τοῦ Popper, πὸ δὲν διστάζει νὰ χρησιμοποιῆ ἀναχρονιστικὰ νεωτερικὲς ἔννοιες (τάξεις, ρασιςμός, δικτατορία, Ἱερὴ Ἐξέταση), δὲν ἀποβλέπει στὴν ἄρνηση τοῦ Πλάτωνος ἀλλὰ στὸν καυτηριασμὸ τέτοιων ἀρνητικῶν φαινομένων. Ἡ πίστη στὴν ἀδιάκοπη συνέχεια τῆς ἐννοιολογικῆς ἱστορίας ἐπιτρέπει στὸν Popper νὰ ἐφαρμόζη τὴν ἀναλογικὴ του μέθοδο. Δικαίωση τῆς μεθόδου αὐτῆς ἀλλὰ καὶ κριτικὴ διατυπώνει ὁ Guthrie ἰδιαίτερα πάνω στὴν ἔννοια τοῦ «ἱστορικισμοῦ». Ὁ Guthrie ἐκφράζει τὴν ἄποψη, ὅτι ἓνας φιλόσοφος εἶναι δυνατόν νὰ ἐκθέτη τις σκέψεις του σὲ ἱστορικὴ μορφή χωρὶς νὰ ἀσπάζεται καὶ τὴν ἱστορικότητα σ' ὅλη τὴν κυριολεξία της. Κάτω ἀπὸ τὴν ἱστορικὴ ἐκθεση εἶναι δυνατόν νὰ κρύβεται ἓνας γενετικὸς ὀρισμός. Σημαντικὴ εἶναι ἐπίσης ἡ ἀντίρρηση τοῦ Robinson, ὅτι ὁ Popper ἀποκρύπτει τὸν ἐπιστημολογικὸ χαρακτήρα τῆς πλατωνικῆς κριτικῆς τῆς δημοκρατίας. Ὅστόσο ὁ ἀπόλυτος πολιτικὸς ἐπιστημονισμός, ἔστω κι ἂν προέρχεται ἀπὸ ἓνα Πλάτωνα, δὲν ἐγγυᾶται τὴ μὴ κατάχρηση τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας ἀπὸ τοὺς ἀπόλυτα ἀδαιεῖς.

Freiburg i. Br.

Ἀναστάσιος Γιανναρᾶς

