Poppers Totalitarismusvorwurf gegenüber Platon und die (Un-)Redlichkeit wissenschaftlicher Auseinandersetzung

Thomas Schölderle[*]

Schlüsselwörter: Popper, Platon, Totalitarismus, Politeia, Wissenschaftsethik

Abstract: Die Platon-Deutung von Karl Popper ist hochtendenziös. Sie arbeitet mit allerlei sinnentstellenden Übersetzungstricks und selektiven Zitatbelegen, die allein dem Ziel dienen, Platon als totalitären, ja rassistischen Vordenker des 20. Jahrhunderts zu präsentieren. Mehr noch aber muss irritieren, wie sehr Popper dabei seine eigenen wissenschaftsethischen Standards unterläuft. Seine Interpretation lässt es exakt an jener Redlichkeit und Fairness fehlen, die er selbst allenthalben als Prinzipien der wissenschaftlichen Auseinandersetzung eingefordert hat.

Abstract: Karl Popper's Plato-interpretation is highly tendentious. Deceitful in translation and selective in citation he twists the original meaning of Plato's statements to portray him as a thinker who paved the way for the 20th century totalitarianism and racialism ideologies. Popper's method appears even more dubious when taking into account that he postulates correctness and fairness as basic conditions in the scientific discourse.

1. Einleitung

Karl Poppers zweibändige Schrift *The Open Society and its Enemies* ist inzwischen längst zum Klassiker geworden. Sie gilt als Standardwerk zum Selbstverständnis westlich-liberaler Demokratien und der Begriff ‚offene Gesellschaft' ist zum gern genutzten Schlagwort des politisch-kulturellen Vokabulars avanciert. Im ersten Band seines Werkes reitet Popper unter dem Titel *Der Zauber Platons* eine heftige Attacke gegen den griechischen Philosophen.[1] Das Staatsmodell, das Platon in seiner *Politeia* entwirft, gilt Popper als das Urmuster des totalitären Denkens schlechthin.

* Dr. Thomas Schölderle, Akademie für Politische Bildung, Tutzing
Kontakt: t.schoelderle@apb-tutzing.de

1 Im Folgenden werden die Belegstellen aus Poppers *Offener Gesellschaft* mit Hilfe von Klammern im Fließtext (und der Abkürzung OG I beziehungsweise OG II plus Seitenzahlen) zitiert. Ähnlich wird mit den Texten Platons verfahren. Sie sind nach der Stephanus-Paginierung angegeben; zugrunde liegt die von Otto Apelt besorgte, siebenbändige Werkedition aus dem Meiner-Verlag (Platon 1993). Ohne zusätzliche Titelangabe ist stets Platons *Politeia* gemeint.

Diese Deutung aber – das ist die Kernthese der folgenden Überlegungen – hält einer kritischen Prüfung in keinem einzigen entscheidenden Punkt stand. Gleichwohl hat Poppers Totalitarismusvorwurf zahlreiche Anhänger gefunden. So bezeichnet zum Beispiel Olaf Gigon die *Politeia* als „unleugbar totalitär" (Gigon 1976: 12); Lewis Mumford hält die Schrift für ein „Selbstgespräch totalitärer Macht" (Mumford 1973: 42); Bertrand Russell gelten Lenin und Hitler als Schüler Platons und er nennt die *Politeia* grundsätzlich einen „totalitarian tract" (Russel 1950: 16); Ernst Bloch spricht von einer „Tendenz zur totalen, staatlichen Autorität" (Bloch 1959: 562); und Richard Crossman glaubt bereits im Jahr 1939, Platons Schrift sei ein totalitärer Entwurf (vgl. Crossman 1939). Gelegentlich fließt bei der Erwähnung von Poppers Werk zwar die Bemerkung ein, dass die darin enthaltene Platon-Interpretation auch durchaus angreifbar ist. Doch selten fehlt der Hinweis, dass es sich bei den Kritikern meist um Altphilologen handelt, für die Platon ohnehin zum Säulenheiligen geworden sei.

Poppers Totalitarismusvorwurf ist in der Literatur bereits mehrfach intensiver diskutiert worden (vgl. u. a. Levinson 1953; Bambrough 1967; Maurer 1970: 303–315; Obermeier 1980: 95–151; Thurnher 1983; Otto 1994; Frede 1996; Benz 1999; Schlette 2001; Schimert 2003; Schweidler 2004: 33–38). Die folgende Darstellung wird die dort entfalteten Kontroversen jedoch nur am Rande streifen. Rekonstruktion und Kritik von Poppers Totalitarismusvorwurf sollen sich nachstehend hauptsächlich auf die maßgeblichen Texte Poppers und Platons gründen.

Poppers Angriff auf Platon ist in der Tat gewaltig. Die Kurzform lautet: Platon war Rassist, er habe Konzentrationslager und Rassentrennung vorgeschlagen, das Führerprinzip begründet; er habe die Lüge zum Staatsprinzip erhoben, die Liquidierung unerwünschter Elemente aus der Gesellschaft befürwortet und – mit eugenischer Akribie – die Züchtung einer neuen ‚Herrenrasse' propagiert. Platons Denken ruhe, wie für totalitäre Systeme charakteristisch, auf einer deterministischen Geschichtsphilosophie und werde von einem strikten Kollektivismus beherrscht. Zudem habe Platon Gewalt legitimiert, die gesamte abendländische Politiktheorie mit der Frage „Wer soll herrschen?" aufs falsche Gleis gesetzt, und er habe üblen Verrat an seinem väterlichen Freund Sokrates begangen. Das alles, um letztlich ein Empfehlungsschreiben für den eigenen, ganz persönlichen Machtanspruch zu formulieren.

Wie zu zeigen sein wird, bedient sich Popper zum Nachweis seiner Anschuldigungen aller Tricks und Winkelzüge, die der wissenschaftliche Werkzeugkasten bereithält: tendenziöse Eigenübersetzungen, selektive Zitatauswahl, sinnentstellende Auslassungen und viele Spekulationen, die immer nur zu Lasten Platons gehen. Vor dem Hintergrund von Poppers eigener (beständig wiederholter) Forderung nach Falsifizierbarkeit von Thesen und der Fairness wissenschaftlicher Auseinandersetzung ergibt sich daraus ein ziemlich ernüchterndes Bild. Darüber hinaus wirft Poppers Interpretation die Frage auf, ob eine retrospektive ‚Verurteilung' von Denkern überhaupt zulässig sein kann, wenn sie vor einem spezifischen Erfahrungshintergrund erfolgt, der zwar für den Rezipienten, nicht aber für den Autor selbst charakteristisch ist.

2. Poppers Totalitarismusvorwurf

Für Popper ist Platon der erste große politische Ideologe, der „in Klassen und Rassen dachte, und Konzentrationslager vorschlug" (OG I: IX). Poppers Diktum, wonach Platons „Programm rein totalitär" (OG I: 108) ist, gründet maßgeblich auf der These, dass die wichtigsten Elemente des Totalitarismus schon bei Platon ausfindig zu machen seien. Dieser Totalitarismusvorwurf muss dabei generell unter dem Vorbehalt stehen, dass sich der Begriff auf antike Staatsmodelle überhaupt anwenden lässt. So ist etwa für Reinhart Maurer die Behauptung schon deshalb Unfug, weil der Totalitarismus ein „spezifisch modernes Phänomen" bezeichne, das unter anderem durch die „Anwendung moderner Technik auf die Gesellschaft" charakterisiert sei (Maurer 1970: 305). Dieser Einwand kann sich sogar auf die Gründergeneration der Totalitarismustheorie berufen, weil diese ihren Anfang bei der Überzeugung nahm, dass der neue „totalitäre" Herrschaftstypus des 20. Jahrhunderts mit Begriffen wie ‚Tyrannis', ‚Autokratie' oder ‚Diktatur' nicht mehr adäquat zu beschreiben sei.[2] Gleichwohl beendet diese Perspektive die Debatte frühzeitig mit einem rein (begriffs-)formalistischen Argument. Von dem genannten Vorbehalt abgesehen, soll im Folgenden die inhaltliche Auseinandersetzung deshalb geführt werden. Anhand von fünf Kernthesen wird Poppers Versuch nachgezeichnet, das Denken Platons in eine enge Verbindung mit dem NS-Staat zu setzen. Dabei sollen die einzelnen Vorwürfe zugleich einer kritischen Hinterfragung unterzogen werden.

2.1 Vorwurf „Historizismus" – War Platon ein Geschichtsdeterminist?

Nach Popper ist es eine alte, aber bis heute weit verbreitete Idee, dass die Analyse des politischen und sozialen Lebens auf eine tiefere Einsicht in die Gesetze der Geschichte zu gründen habe. Um „den Sinn des Spiels zu begreifen, das auf der historischen Bühne aufgeführt wird" (OG I: 12), so Popper, würden Sozialwissenschaftler und Philosophen dazu neigen, hinter die Gesetze der historischen Entwicklung blicken zu wollen. Diese Lehre bezeichnet Popper als „Historizismus". Ihre „zentrale Doktrin" sei „die Auffassung, dass die Aufgabe des Sozialwissenschaftlers in der Entdeckung des *Entwicklungsgesetzes der Gesellschaft* besteht" (Popper 1969: 83). Dem Historizismus liege ferner die Überzeugung zugrunde, dass die Kenntnis dieses Geschichtsgesetzes auch ermögliche, zukünftige Entwicklungen vorherzusagen und dazu berechtige, praktische (weil aller Wahrscheinlichkeit nach erfolgreiche) Handlungsanweisungen zu erteilen. Exemplarisch sei hierfür der „theistische Historizismus" (OG I: 13), der Gott oder sein auserwähltes Volk zu Urhebern des historischen Geschehens erhebe. Analog dazu gebe es aber auch eine naturalistische, eine spirituelle sowie eine ökonomische Variante (vgl. ebd.). Den totalitären Bewegungen sei diese historizistische Lehre unisono inhärent.

2 Hannah Arendt meint deshalb, dass die „Originalität totalitärer Herrschaft […] unter den von der klassischen politischen Theorie definierten Staatsformen ohne Parallele" (Arendt 1955: 672) dastehe. Auch Carl J. Friedrich und Zbigniew Brzezinski postulieren, „dass die totalitäre Diktatur historisch einzigartig und sui generis ist" (Friedrich/Brzezinski 1957: 15). Analog erweist sich auch für Hans Buchheim das totalitäre System „als Herrschaftsform eigener Art und ist nicht bloß eine Spielart der klassischen Tyrannei" (Buchheim 1962: 24). Darüber hinaus haben Friedrich und Brzezinski sogar ausdrücklich Platon vom Vorwurf des Totalitarismus freigesprochen und das unglückliche „Missverständnis Poppers" kritisiert (Friedrich/Brzezinski 1968: 602).

Nach Popper ist der Glaube an die Existenz eines historischen, vom menschlichen Handeln unabhängigen Geschichtsgesetzes eine wesentliche Eigenheit totalitärer Bewegungen. Diese hätten zur Triebfeder der Geschichte daher entweder eine „auserwählte Rasse“ oder eine „auserwählte Klasse“ (OG I: 14) erkoren. Im ersten Fall gelte es als eine Art Naturgesetz, dass im geschichtlichen Kampf die biologische Überlegenheit des Blutes zum Sieg einer bestimmten Rasse führen werde. Im zweiten Fall werde die Geschichte auf Basis eines ökonomischen Entwicklungsgesetzes, als Kampf sozialer Klassen interpretiert (vgl. ebd.).

Nach Popper lässt sich diese historizistische Logik bereits bei Platon finden: Anders als bei Comte, Mill, Hegel oder Marx würde der „Aristokrat Platon“ (OG I: 50) die Entwicklung aber nicht positiv im Sinne historischen Fortschritts interpretieren, sondern als soziales Verfallsgesetz. Jede soziale Veränderung führe für Platon „zu Verderbnis, zum Verfall oder zur Degeneration“ (OG I: 25). Platon, so Popper weiter, glaube aber nicht nur an diese allgemeine historische Tendenz, sondern auch an die Möglichkeit, den Verfallsprozess auf dem Gebiet der Politik aufhalten zu können. Diesem Ziel sei der Entwurf seines „Idealstaates“ gewidmet. Die Idealität von Platons Staat liege in der Überzeugung, dass er keinem Wandel mehr unterworfen und insofern frei von den Übeln der Veränderung sei. Nach Popper gehe es Platon um „die Errichtung eines Staates [...], der so vollkommen ist, dass er am allgemeinen Verlauf des historischen Verfalls keinen Anteil hat“ (OG I: 32). Platon glaube ferner, 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“ (ebd.). Popper geht aber noch einen Schritt weiter und meint: „Wenn der Staat stabil sein soll, dann muss er eine wahre Kopie der göttlichen Form oder Idee des Staates sein.“ (OG I: 173)

Das ist freilich ein fast groteskes Missverständnis. Mit dem Hinweis auf das Zentrum der platonischen Philosophie, die Ideenlehre, lässt sich die *Politeia* nicht erklären. Dort nämlich beschreibt Platon das Modell eines gerechten Staates unter irdischen Menschen. Zwar kennt Platon für alles Mögliche, selbst für die kleinsten und geringsten Dinge, eine ihnen jeweils gemeinsame ‚Natur‘, eine zugrunde liegende Idee, an der sie teilhaben: Ideen der Haare und des Schmutzes, des Tisches und des Bettes (vgl. *Parmenides* 130c–e; *Politeia* 596a, 597c), also auch Ideen, die sich auf künstlich Erzeugtes beziehen. Aber der von Platon in der *Politeia* entwickelte Staat ist weit davon entfernt, dieser Ideenwelt anzugehören (oder ihre erste „Kopie“ zu sein). Das Reich der Ideen bezieht sich auf feststehende Wesenheiten, unabhängig von Raum, Zeit oder tatsächlicher Aktualität. Sie sind ewig, unveränderlich und im eigentlichen Sinne wirklich (*Phaidon* 79a, *Politeia* 479a ff., 517a ff.). Anders dagegen ihre Schatten, die wahrnehmbaren Dinge, die veränderlich und vergänglich sind, und zu denen auch Platons Staat zählt, der wie alles Entstandene daher ausdrücklich „nicht in alle Ewigkeit bestehen“ kann (546a). Die Polis ist nicht gut, weil sie der Idee der Polis ähnlich ist, sondern weil sie – ebenso wie die Seele des gerechten Menschen – teilhat an der Idee der Gerechtigkeit. Platons eigenen Angaben zufolge hat er sogar niemals eine Schrift über die höchsten Gegenstände und Erkenntnisgründe verfasst, weil das Mittel der Sprache dafür schlicht unzulänglich sei (*Siebter Brief* 341c, 343a).

Der wichtigste Hinweis auf Platons historizistisches Denken ist für Popper die ausführliche Beschreibung von degenerierten Verfassungen. In der Tat schildert Platon in

seiner *Politeia* (543a ff.) neben dem Modell eines „gerechten Staates“ auch die Abfolge von vier Verfallsformen: Auf die Aristokratie des Geistes folge demnach als erste Abart die Timokratie, in der die Ehrsüchtigen herrschen. Die anschließende Oligarchie, eine Herrschaft des Geldes und der Reichen, werde durch die Demokratie abgelöst, die nur noch von zügellosen Selbstinteressen bestimmt sei, ehe schließlich mit der Tyrannis die schlimmste aller Herrschaftsformen an ihre Stelle trete. Gegen eine historizistische Deutung nach Poppers Lesart spricht an dieser Stelle aber schon die pure Empirie. Wer ein historisches Entwicklungsgesetz vor Augen führen will, der muss wohl auch bemüht sein, dieses anhand tatsächlicher Ereignisse so plausibel wie möglich erscheinen zu lassen. Mit der geschilderten Abfolge konnte Platon aber kaum hoffen, bei seinen Zeitgenossen großen Eindruck zu machen. Die vorgezeichnete Verfallstheorie zeigt schlicht zu wenig Übereinstimmung mit der tatsächlichen Entwicklung Athens seit Solon. Dort nämlich folgte auf die alte Aristokratie zunächst die Tyrannis des Peisistratos und seiner Söhne, ehe sie kurzzeitig wiederhergestellt wurde. Nach den Perserkriegen wurde sie von der Demokratie abgelöst, die bis zur Unterwerfung durch Philipp und Alexander andauerte, allerdings zweimal unterbrochen wurde: einmal durch ein oligarchisches System (411 v. Chr.) und dann durch die Schreckensherrschaft der Dreißig Tyrannen (404–403 v. Chr.). Ähnlich bunte Mischungen von Verfassungsänderungen gab es auch in anderen Stadtstaaten (vgl. Frede 1997: 251–257).

Platons Charakterisierungen der Verfassungsformen zeigen außerdem nur wenig Ähnlichkeit mit zeitgenössischen Beispielen, etwa mit den beiden, als Timokratien angesprochenen Verfassungen Kretas oder Spartas oder der Tyrannis von Dionysios I. Auch die Schilderung der Demokratie hat mit den tatsächlichen Problemen und Leistungen der zeitgenössischen Verfassung Athens wenig zu tun. Der Verzicht auf Wirklichkeitsnähe erklärt sich schlicht aus der Tatsache, dass es Platon nicht um eine möglichst authentische Beschreibung realer Verfassungen und den Gründen für den Wechsel von der einen zur anderen geht, sondern in erster Linie um den Aufweis der Analogie von menschlicher Psyche und Staat. Platons Entwurf des gerechten Staates erfolgt ausdrücklich unter der Maßgabe, dass sich die Gerechtigkeit mitunter in „großen Buchstaben“ (368d), das heißt am Beispiel der Polis, anschaulicher als am Beispiel des einzelnen Menschen studieren lasse. Die Diskussion kommt letzthin zu dem Ergebnis, dass es offenbar eine Strukturanalogie von menschlicher Psyche und Staat gibt (441c), und dass diese Entsprechung in beiden Fällen für die erörterte „Gerechtigkeit“ zur Folge hat, dass dort jeder Teil das jeweils Seinige zu verrichten habe. Vereinfacht ausgedrückt: Analog zum Staatswesen verfügt jeder Mensch über einen vegetativ-begehrenden, einen muthaften sowie vernünftigen Teil; oder kurz: über Begierde, Wille und Vernunft. Und wie im „gerechten“ Staat die Weisheit der Philosophen über die Tapferkeit der Wächter und die Besonnenheit des dritten Standes herrscht, so obliegt dem Vernunftvermögen auch im „gerechten“ Menschen die Leitung über Wille und Begierde und teilt ihnen das jeweils richtige Maß zu. Nicht einer Analytik politischer Einrichtungen gilt also Platons primäres Interesse, sondern einer Art ‚Psychopathologie‘ des Staates und der menschlichen Seele, genauer: dem Nachweis, dass der Staat (beziehungsweise die Seele) dann krank, das heißt instabil ist, wenn nicht Harmonie zwischen den Ständen respektive den ihnen zugeordneten Tugenden herrscht. Die Abarten der Staatsverfassungen symbolisieren daher keine deterministische Geschichtsphilosophie, sondern porträtieren die (ungesunde) Dominanz eines bestimmten Seelenteils und beschreiben die Verhältnisse, wie sie sich einstellen müssen, wenn in einem Staat nur

derjenige Wert dominiert, der charakteristisch ist für die jeweils herrschende Klasse und den entsprechenden Seelenteil.[3]

Wie wenig Platon tatsächlich eine Notwendigkeit des historischen Verlaufs behaupten wollte, zeigt sich aber auch daran, dass sich Zahl und Abfolge der Verfassungsformen im *Politikos* und der *Politeia* zum Teil deutlich unterscheiden. Im *Politikos* (301c–303b) schildert Platon insgesamt sieben Verfassungsformen. Neben der idealen nennt Platon noch sechs weitere, die sich in drei gesetzliche und drei gesetzeswidrige Verfassungen unterteilen und hinsichtlich der Herrscherzahl – einer, wenige, viele – differenziert werden: Königtum, Aristokratie, gesetzliche und ungesetzliche Demokratie, Oligarchie und Tyrannis. Wer wie Popper einen kontinuierlichen Verfallsprozess unterstellen will, der muss auch zwingend diese Abfolge – die jener in der *Politeia* widerspricht – zugrunde legen, weil sie Platon ausdrücklich in der geschilderten Folge wertet: So ist zum Beispiel die gesetzliche Demokratie die schlechteste unter den positiven Verfassungen; die ungesetzliche Demokratie dagegen noch die beste unter den schlechten Verfassungen. Hinzu kommt, dass auch die Gründe für den Verfassungswechsel keineswegs einer gesetzmäßigen Logik folgen, sondern kontingent sind: Für den Zerfall einer Oligarchie kann es ausdrücklich verschiedene Ursachen geben (556e). Und auch die Verfallstheorie ist im Übrigen keineswegs ein Paradigma platonischen Denkens: So hat Platon sowohl einen Mythos zivilisatorischer Höherentwicklung, ein Kreislaufmodell wie auch eine Theorie des sozialen Verfalls beschrieben.[4] All das lässt gehörige Zweifel aufkommen, ob Platon mit seiner Verfassungsgeschichte ernsthaft Voraussagen zur Zukunft der gesellschaftlichen Entwicklung machen wollte.

Zusammengefasst: Platon ist kein Geschichtsdeterminist. Poppers These, Platon argumentiere auf der Basis einer historizistischen Strategie, entbehrt fast jeder Grundlage. Zwar gibt es bei Platon Passagen – nicht zuletzt die Verfallstheorie der Verfassungen –, die versuchen, eine Logik historischer Gesetzmäßigkeiten oder typische Verlaufsmuster aufzudecken. Doch von einem historizistischen Glauben an die Determiniertheit geschichtlicher Entwicklung kann schlicht keine Rede sein. Poppers Diagnose, dass die modernen Totalitarismen auf eine vermeintliche Evidenz der historischen Entwicklung rekurrieren, ist kaum zu leugnen. Doch Platon eine derartige Geschichtsphilosophie zu unterstellen, krankt an unübersehbaren Widersprüchen: Wenn Platon ernsthaft der Überzeugung wäre, mit Hilfe seines Modellstaates ließe sich dem historischen Verfall Einhalt gebieten, dann würde die Geschichte gerade keinem notwendigen Verlauf, sondern ausdrücklich dem Zugriff und der Gestaltungsmacht des Menschen unterliegen. Exakt dieser Punkt ist es, der das Problem des Politischen überhaupt erst aufwirft. Entsprechend heißt es zum Beispiel im *Politikos* (274d): „Denn nachdem […] die göttliche Fürsorge den Menschen entzogen war, mussten sie ihre Lebensführung und die Fürsorge für sich selbst in die Hand nehmen“. Alles in allem versucht Platon also weder das Ideal einer vollkommenen Welt zu schildern, wie es – dem Mythos vom Goldenen Zeitalter vergleichbar – am Anbeginn der Zeiten stand, noch beschreibt sein Szenario der Verfassungsmodelle einen notwendigen Lauf der Geschichte. Und ganz gewiss geht es Platon

3 Frede (1996: 81–83) ist sogar der Ansicht, dass Platon überhaupt keine historische Entwicklungslogik zu präsentieren versucht, sondern lediglich eine Typisierung von entarteten Verfassungsformen unternimmt.

4 Zu einer Verfallsgeschichte im Sinne des „Mythos vom Goldenen Zeitalter“ siehe *Nomoi* (713a–714b; vgl. außerdem 853c). Im *Politikos* (269a ff.) findet sich dagegen eine mythische Deutung der Zivilisation im Sinne einer „Kreisbewegung“, während im *Protagoras* (322a ff.) sogar der Mythos einer zivilisatorischen Höherentwicklung porträtiert wird.

nicht darum, ein solches Geschichtsgesetz mit Hilfe seines „gerechten" Staatsentwurfs zu sabotieren.

2.2 Vorwurf „Kollektivismus" – Opfert Platon das Individuum auf dem Altar einer holistischen Sozialplanung?

Kaum weniger brüchig ist Poppers Kollektivismusvorwurf. Popper ist der Überzeugung, dass „Platon im Grunde nur einen einzigen Maßstab anerkennt: Das Interesse des Staates. Alles, was dieses Interesse fördert, ist gut, tugendhaft, gerecht; alles, was es bedroht, ist schlecht, verwerflich und ungerecht" (OG I: 128). In Anlehnung an Popper glaubte später auch Heiner Löffler, Platons Begriff der Gerechtigkeit erinnere „fatal an die nationalsozialistische Rechtsauffassung, an Freislers Definition: ‚Gerecht ist, was dem deutschen Volke frommt!'" (Löffler 1972: 82). Wie für totalitäre Regime charakteristisch, herrsche in Platons Staat, so Popper, ein „radikaler Kollektivismus" (OG I: 127), in dem „das Individuum ein bloßes Nichts" (OG I: 14) sei. Gerechtigkeit sei bei Platon nur Synonym für den Ausdruck, dass „alle Veränderungen durch Aufrechterhalten einer strengen Klassenteilung und Klassenherrschaft zum Stillstand gebracht" (OG I: 108) werden muss. Um seine These zu bekräftigen, beruft sich Popper zudem auf Merkmale wie Autarkie, Fremdenfeindschaft, Militarismus, und die Säuberung oder gar Tötung unerwünschter Staatsbürger (vgl. OG I: 66, 91, 181, 198). Diese Elemente machen die *Politeia* für Popper zum Muster einer geschlossenen Gesellschaft und damit zum Gegenteil der von Popper vehement verteidigten offenen Gesellschaft, die sich auf Demokratie, Pluralismus und Rechtsstaatlichkeit gründet. Popper kennt nur wenig Zurückhaltung, wenn es darum geht, Platons angeblichen Kollektivismus zu attackieren: „Platon hasste das Individuum und seine Freiheit [...]. Auf dem Gebiet der Politik ist das Individuum für Platon das Böse selbst" (OG I: 124 f.). Folglich müssten die Menschen „*gelehrt werden, dass Gerechtigkeit Ungleichheit ist, und dass der Stamm, das Kollektiv höher steht als das Individuum*" (OG I: 232).

Die erste große Fragwürdigkeit von Poppers Kollektivismusvorwurf ist die Tribalismus-These, das heißt die Rückbindung der platonischen Konzeption an eine vormoderne und kollektivistische Lebensform: Weil Platon in seiner *Politeia* die Totalität einer völlig geschlossenen Gesellschaft entwerfe, bezeichnet Popper die Fiktion Platons als holistisch (vgl. OG I: 95). Das holistische Prinzip wiederum führt er grundsätzlich auf die Lebensweise vormoderner Stammesgesellschaften zurück, weil es im sogenannten Tribalismus stets das Kollektiv sei, das über absolute Priorität verfüge. „Das ist die kollektivistische, die stammesverwurzelte, die totalitäre Theorie der Sittlichkeit: ‚Gut ist, was im Interesse meiner Gruppe, meines Stammes liegt.'" (OG I: 129) Popper folgert daraus: Platons Modell sei gleichsam als „Rückkehr zum Stamm, zur primitiven Horde" (OG I: 204) gegen die individualistischen Tendenzen der athenischen Demokratie gerichtet. Doch Poppers einfache Formel eines ‚Zurück-zur-Stammesgesellschaft' übersieht schlicht, dass die Denkstruktur eines rückwärtsgewandten Tribalismus kein prägendes Muster der platonischen Philosophie ist. Vielmehr bezieht diese ihre Originalität sogar zu großen Teilen aus einem Rationalitätsanspruch, den sie mit vielen aufklärerischen Theorien und mit einem säkularen Konstruktivismus teilt, der mitunter deutlich gegen traditionale Herrschafts- und Legitimationsmuster gerichtet ist.

Auch der absolute Primat des Kollektivs ist keineswegs so eindeutig, wie es Popper darzustellen versucht. Richtig ist zweifellos, dass Platons ständegegliedertes Modell eine relativ starre soziologische Konstruktion ist. Platon postuliert – und dieses Diktum hat Popper wohl vor Augen –, dass es nicht darauf ankomme, dass eine Gruppe innerhalb des Staates besonders glücklich sei, sondern die ganze Polis (419a–420b). Platon opfert aber keineswegs das Wohl des Individuums oder einer Gruppe auf dem Altar des Kollektivnutzens, vielmehr versucht er den Staat so einzurichten, dass alle darin glücklich werden können. Dazu gehört unter anderem, dass der dritte Stand (Bauern, Kaufleute, Handwerker) seinen Aktivitäten weitgehend ungehindert von staatlichen Regulierungen nachgehen kann. Außerdem bezeichnet es Sokrates als nachgerade lächerlich, wenn jemand glauben sollte, die innerhalb des Staates zu beobachtenden „Grundformen und Verhaltungsarten" (435e) gingen vom Staat selbst und nicht vom Individuum aus: „Denn woher anders sollten sie in den Staat gelangt sein?" (ebd.) Ausgangs- und Endpunkt aller Überlegungen bleibt der einzelne Mensch (vgl. auch Zehnpfennig 2005: 97). Der Staat wird lediglich in abgeleiteter Funktion errichtet und nur unter diesem Vorbehalt kommt die Erörterung überhaupt auf das Gemeinwesen zu sprechen. Arbogast Schmitt hat jüngst in einer ausgesprochen gründlichen Interpretation mit Nachdruck auf den „Vorrang des Individuums vor dem Staatsganzen bei Platon" (Schmitt 2008: 398–403) hingewiesen: Zwar gelte Platon der Staat, anders als in der Moderne, nicht als etwas, das nur zum Überleben, nur zur bloßen Erhaltung der physischen Existenz des Menschen errichtet werde (vgl. Hobbes 1996: 131–135). Doch sei die menschliche Gemeinschaft lediglich eine Vorbedingung, damit der Einzelne seine besonderen Fähigkeiten und Vermögen überhaupt ausbilden und vollenden könne. Selbst ein Arzt vermag sich nur als Arzt zu betätigen, wenn es Objekte für seine Heilkunst gibt. Weil der Einzelne zur Verwirklichung (*ergon*) seiner freien Selbstentfaltung der Gemeinschaft bedarf, ist die Organisationsform des Staates nur notwendige Voraussetzung des guten, das heißt glücklichen Lebens. Der Priorität des Einzelwesens tut dies bei Platon aber keinen Abbruch.

Auch der Pluralismus innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft wird von Platons Staatsentwurf kaum eingeschränkt. Wirtschaft und Handel sind an keiner Stelle der *Politeia* explizit der Regulierung unterworfen. Vielmehr dominieren bei den Überlegungen, warum Menschen sich zu einem Gemeinwesen zusammenschließen und wie sich die Vielfalt ihrer Bedürfnisse befriedigen lassen, zunächst ganz pragmatische Überlegungen (369b–c). Sogar der Tauschverkehr soll ausdrücklich gefördert werden (371a), was nebenbei auch Poppers Autarkievorwurf (OG I: 105) deutlich relativiert. Popper glaubt außerdem, dass Platon die Verfassung Spartas als großes Vorbild diente, weil sie seiner Idealvorstellung einer „versteinerten oligarchischen Stammesgesellschaft" (OG I: 212) ziemlich nahegekommen sei (OG I: 50 f.). An Sparta lobt Platon nun aber ausgerechnet die Machtbegrenzung des Königtums durch Gewaltenteilung und Mischverfassung (*Nomoi* 691e–692c), während er einen übermäßigen Militarismus (*Nomoi* 666e–667a) und die Feindseligkeit gegenüber den „Freuden des Lebens" (*Nomoi* 637b–642b) kritisiert (siehe auch Weber-Schäfer 1976: 30 f.). Ferner thematisiert Platon in der *Politeia* ein Element, das gleichsam als Merkmal einer liberalen Gesellschaft gelten kann. Wie in modernen demokratischen Staatswesen durch eine weitgehend unveränderliche Verfassungsordnung (mit Grund- und Menschenrechten, institutionellen Einrichtungen etc.) eine Grenze gegenüber gesellschaftlicher Dynamik und Offenheit bestimmt wird, kennt auch Platon mit seiner sogenannten „Idiopragieformel" (Höffe 1997: 359) eine ordnungspolitische Grundmaxime. Sie markiert den Rahmen, innerhalb dessen sich die gesellschaftliche Dynamik,

gemäß der Neigung der einzelnen Bürger, weitgehend ungehindert vollziehen kann (vgl. ebd.).

Zusammengefasst: Als exemplarisches Muster einer geschlossenen Gesellschaftsformation vermag Platons *Politeia* kaum zu dienen. Seine vermeintliche Forderung nach bedingungsloser Unterordnung des Individuums unter das Kollektiv entpuppt sich als Zerrbild. Noch nicht einmal für den Stand der Wächter trifft sie wirklich zu. Platon ist gewiss über weite Strecken ein konservativer Denker. Zuweilen hat er sich aber auch an die Spitze emanzipatorischer Entwicklungen gesetzt. So schlägt er zum Beispiel eine für damalige Verhältnisse bemerkenswerte Gleichstellung der Geschlechter vor. Zumindest für den Wächterstand (Krieger und Philosophen) sieht Platon nicht nur identische Tätigkeiten für Frauen und Männer, sondern auch eine analoge Ausbildung vor (540c).

2.3 Vorwurf „Rassenlehre" – War Platon ein Rassenideologe, der eine „Herrenrasse" züchten wollte?

Platons berühmter Mythos von den Erdgeborenen ist für Popper der untrügliche Beweis für eine platonische Rassenlehre. Platons Mythos zufolge soll den Regierenden, Kriegsmännern und übrigen Bürgern weisgemacht werden, dass ihre gesamte Erziehung und Bildung und alles, was sie erlebt haben, nur ein Traum war. In Wahrheit seien sie unter der Erde gebildet und erzogen worden. Nach vollständiger Fertigstellung durch die Erde, ihre Mutter, seien sie hinaufgesandt worden als Brüder („Erdgeborene"). Der Schöpfergott habe dabei den zum Herrschen Berufenen Gold bei ihrer Geburt beigemischt, den Beihelfern Silber und den Ackerbauern und sonstigen Handarbeitern Eisen und Erz. Obwohl die Nachkommen in der Regel ihren Eltern gleichen, sind Ausnahmen in beide Richtungen möglich: So kann aus Gold ein silberner Nachkomme und aus Silber ein goldener entstehen, und auch alle übrigen Fälle der Durchlässigkeit sind möglich. Aufgabe der Regierenden sei es, darüber zu wachen, was den Seelen der Nachkommen beigemischt wurde, um sie dem ihrer Natur entsprechenden Stand zuzuweisen. Einem Orakelspruch zufolge werde die Stadt untergehen, wenn das Eisen oder das Erz die Obhut führt (414d–415c). Dieser Mythos wird als Lüge „zum Nutzen der Stadt" (389b) gerechtfertigt, die dazu diene, Gehorsam und Zusammengehörigkeitsgefühl des Volkes zu stärken. Popper folgert nun überraschenderweise: „Diese Merkmale sind erblich, sie sind rassische Merkmale." (OG I: 168) Platons Mythos taugt allerdings kaum als Beweis für eine biologische Rassenlehre. Die Metaphorik der Metalle steht in erster Linie für soziale Herkunft, Anlagen, Talent oder geistige Fähigkeiten. Dem Text widersprechend behauptet Popper sogar, dass aus Gold nur ein silberner Nachkomme entstehen könne, niemals aber umgekehrt.[5] Eine Durchlässigkeit nach oben müsse Platon schon deshalb für undenkbar gelten, weil jede Vermischung für ihn mit Degeneration gleichgesetzt sei. Der politische Verfall hänge für Platon in erster Linie vom sittlichen Verfall ab; und der sittliche Verfall wiederum sei maßgeblich auf „rassische Degeneration" (OG I: 27) zurückzuführen. „Denn die Geschichte des Untergangs des ersten und vollkommenen Staates ist nichts anderes als die Geschichte der biologischen Degeneration der Menschenrasse." (OG I: 96) Poppers gewagte Folgerung lautet: „Platons idealistischer Historizis-

5 Popper (OG I: 168 f.) versucht diese These mit Hilfe anderer Textstellen der *Politeia* – er verweist auf 434b–d und 547a – zu belegen.

mus ruht also […] letztlich nicht auf einer geistigen, sondern auf einer biologischen Basis; er beruht auf einer Art Metabiologie der Rasse der Menschen. Platon war [...] der erste Vertreter einer biologischen Rassentheorie der Sozialdynamik und der politischen Geschichte" (OG I: 99).

Das nachhaltigste Gegenargument lautet indes: Der Mythos wird ausdrücklich als „Lüge" und „Erfindung" eingeführt. Um die Geschichte „glaubhaft zu machen", bedarf es großer „Überredungskunst" (414c). Man kann darüber streiten, wie ‚edel' eine solche Urerzählung ist, wenn sie tatsächlich nur dem Machterhalt und der Herrscherlegitimation dient und man kann durchaus zur Einsicht gelangen, dass damit Täuschung und Manipulation zu Staatsprinzipien erhoben werden. Aber ebenso eindeutig ist auch, dass Platon den (fehlenden) Wahrheitsgehalt des Mythos selbst benannt hat.

Sinnbild der platonischen Rassenideologie ist für Popper darüber hinaus die mit aller eugenischen Systematik betriebene Herstellung eines neuen Menschen. Popper spricht von einer „platonischen Idee der Rasse, die er zu züchten beabsichtigt". „Platons *König*" sei nichts anderes als „ein königlicher Züchter", der, durch sein Wahrheitsmonopol legitimiert, den Maßstab in Händen halte, das Zuchtziel eines neuen Menschen, einer neuen „Herrenrasse" zu bestimmen. Popper zitiert Platon mit den Worten, sein Programm ziele auf die Schöpfung einer Rasse des „beständigsten, männlichsten und, innerhalb der Schranken des Möglichen, schönsten Menschen, […] vornehm geboren und von furchteinflößendem Charakter", mithin einer gottähnlichen „Herrenrasse, von der Natur zum Königtum und zur Herrschaft bestimmt" (OG I: 177 f.).[6]

Platon beschreibt in der Tat Auswahl und Heranbildung einer aristokratischen Bürgerschicht, die – im damaligen Athen durchaus üblich – auch eugenische Faktoren mit einbezieht. Platon präsentiert dabei Ideen, die nicht nur alles andere als human erscheinen, sondern vielfach abstoßend wirken.[7] Doch es hätte gereicht, diese Elemente herauszuarbeiten und gründlich zu kritisieren. Popper aber konstruiert daraus die These, Platons Staat ruhe auf einem rassistischen „Blut und Boden"-Mythos und der ständische Staatsaufbau diene allein der Reinheit einer „Herrenrasse" (OG I: 62).

Der wichtigste Einwand gegen Popper folgt indes aus Platons Ideenlehre. Diese versucht vor allem die Ähnlichkeit der wahrnehmbaren Dinge zu erklären und führt diese folglich auf eine jeweils gemeinsame Idee zurück. ‚Idee' meint dabei nicht ‚Vorstellung', sondern vielmehr das Eine im Vielen, das Ewige im Vergänglichen. Wenn ein Gegenstand weiß ist, dann hat er, wie ein anderer weißer Gegenstand, Teil an der Idee des Weißen. Ähnliche Dinge gleichen sich deshalb nicht nur wie Kinder eines Vaters, sondern werden auch mit einem gemeinsamen Namen angesprochen. Aus der Ähnlichkeit der Menschen muss somit aber auch eine gemeinsame Idee oder Form des Menschen folgen.

6 Zum Vergleich: Die von Popper angeführte Zitatstelle (535a–b) ist in der von Otto Apelt besorgten Ausgabe wie folgt übersetzt: „Die beharrlichsten und tapfersten Jünglinge müssen bei der Wahl bevorzugt werden und womöglich auch die wohlgestaltetsten, und außerdem müssen die Gesuchten nicht nur von edler und achtungsgebietender Sinnesart sein, sondern auch diejenigen Naturgaben besitzen, die der von uns geforderten Bildungsweise entsprechen."

7 So schlägt Platon zum Beispiel vor, bei gesetzlichen Festen (mit Hilfe manipulierter Lose) die „besten Männer" mit „den besten Frauen" zusammenzuführen. Den Herrschern billigt er außerdem zu, die Zahl der Hochzeiten zu bestimmen, damit die Größe des Staates weder das rechte Maß über- noch unterschreite. Besonders erschreckend wirkt Platons Idee, dass sich innerhalb der Frauen- und Kindergemeinschaft der Wächter keiner um die Neugeborenen kümmern soll, sofern diese außerhalb einer bestimmten Altersstufe der Eltern gezeugt wurden (459b ff.). Das lässt sich, weniger freundlich formuliert, auch durchaus mit Kindstötung umschreiben.

Diese Einsicht kollidiert deutlich mit der von Popper unterstellten Rassentheorie einer durch „Natur“ bedingten Ungleichheit „zwischen Herren und Sklaven, Weisen und Unwissenden“ (OG I: 93). Ferner steht im *Theätet*, dass jeder Mensch gewiss „ungezählte Tausende von Ahnen und Vorfahren hat, unter denen beim ersten besten sich oft Tausende von Reichen und Armen, Königen und Sklaven, Barbaren und Hellenen finden“ (OG I: 175a). Allein die Möglichkeit, eine „Herrenrasse“ rein halten zu wollen, muss nach Platons Dafürhalten also als ziemlich absurde Vorstellung erscheinen. Außerdem gelten an gleicher Stelle das Loblied auf den Adel, der Verweis auf edle Herkunft, auf Ahnen von Reichen oder ein angeblicher Stammbaum bis zurück zu Herakles als hochgradig lächerlich und als Ausdruck mangelnder Bildung und Kleingeisterei. Selbst Popper zitiert im Übrigen die genannte Textstelle (OG I: 357, Anm. 50/6); er steht aber völlig ratlos vor der universalistisch-humanitären Bemerkung Platons.

Zusammengefasst: Platon behauptet keinen historizistischen Kampf des Blutes um die Vorherrschaft der Welt. Es ist nur unschwer herauszulesen, welche Pervertierung Popper bei seiner Deutung vor Augen hat. Klar ist aber auch, dass ohne die Erfahrungen nationalsozialistischer Judenpogrome und der ‚NS-Rassenpolitik‘ wohl kaum eine solche Interpretation auch nur Gegenstand einer Platon-Diskussion geworden wäre.

2.4 Vorwurf „Führerprinzip“ – Sind die „königlichen Philosophen“ die Elite eines autoritär-faschistischen Staates?

„Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig mit Philosophie befassen, und dies beides in eins zusammenfällt, politische Macht und Philosophie [...], gibt es, mein lieber Glaukon, kein Ende des Unheils für die Staaten, ja, wenn ich recht sehe, auch nicht für das Menschengeschlecht überhaupt“ (473d–e). Diese berühmte Schlüsselstelle aus der *Politeia* formuliert nach Popper den klaren Führungsanspruch einer selbsternannten geistigen Elite. Sie ist für Popper das Signum eines zutiefst antidemokratischen Denkens. Popper unterstellt ferner, dass Platon die elitäre Kaste allein deshalb vor Durchmischung freihalten will, weil nur so Privilegien und Stabilität, Macht und Reinheit gesichert werden könnten (OG I: 182).

Die These vom Führerprinzip kennt jedoch noch eine entscheidende Wende. Popper holt zu einem weiteren, vermeintlich vernichtenden Schlag gegen die Glaubwürdigkeit Platons aus. Er lässt keinen Zweifel daran, dass er Platons Porträt des ‚königlichen Philosophen‘ für ein Selbstporträt hält. Der Staatsentwurf diene in Wahrheit Platons ganz persönlichen Interessen. Hinter der Skizze stehe ein klarer Machtanspruch: Platon halte sich für denjenigen, der allein zu herrschen versteht. Sein Sinn sei darauf gerichtet, baldmöglichst in diese Funktion gerufen zu werden; auch wenn er sich niemals dazu herablassen werde, darum zu bitten (OG I: 182–186).

Gegen die These einer machtgierigen Philosophenkaste – ob nun auf Platon persönlich oder die Philosophenelite im Allgemeinen gemünzt – spricht allerdings, dass die Philosophen die Herrschaft in Platons Staat keineswegs freiwillig übernehmen (347b–d, 519b–521b, 540a–b). Vielmehr heißt es, dass sie „das Herrscheramt nur als eine ganz unerlässliche Pflicht übernehmen in völligem Gegensatz zu den gegenwärtigen Leitern der einzelnen Staaten“ (520e). Es gibt ferner keine schlechthin zum Herrschen geborenen Menschen. Die späteren Machthaber werden ausgewählt, sie sollen Weisheit als Verbin-

dung von Wissen und Ethos besitzen, und sie haben sich folglich einer langen Ausbildung und zahlreichen Prüfungen zum Nachweis ihrer Befähigung zu unterziehen. Insbesondere das zentrale Erziehungs- und Bildungsanliegen der *Politeia*, der „Paideia"-Gedanke (vgl. z. B. 518b ff.), widerlegt Poppers Unterstellung, ausschließlich Herkunft und Rasse seien die maßgeblichen Kriterien für Platons Staatsaufbau. Die These des hierarchisch-autoritären Klassen- und Kastenstaates wird darüber hinaus durch alle Textbeispiele relativiert, die den Wechsel zwischen den Ständen aufgrund des Qualitätskriteriums zulassen (415b–c, 423c–d). Gegen die Annahme, dass der dritte Stand unterdrückt oder zumindest abwertend behandelt wird, spricht außerdem, dass sich dem Mythos zufolge alle Bürger als Brüder fühlen sollen (415a). Die Stände stehen überdies in wechselseitiger Abhängigkeit. Weil die Wächter und ihre Regierungselite über keinerlei Privateigentum verfügen, sind sie auf die Versorgung durch den wirtschaftenden dritten Stand angewiesen, der sie in knapper, aber ausreichender Weise alimentiert (543b). Das Abhängigkeitsverhältnis soll insbesondere den Machtmissbrauch verhindern helfen. Zudem steht auch Platons ehrliche Abscheu gegenüber jeder Form der Tyrannenherrschaft (vgl. z. B. 544c, 562a ff.; *Achter Brief* 354a) völlig außer Zweifel.

An vorderster Front aber widerspricht es dem angeblichen Führerprinzip, dass für Platon Erkenntnis nur durch gemeinsames Nachdenken und Diskussion möglich ist (vgl. *Siebter Brief* 342a–e). Erst die (mündliche) Philosophie, das diskursive Gespräch, erzeugt den Funken des Verstehens. Platon hat aus dieser Überzeugung bekanntlich die Konsequenz gezogen, nicht Traktate oder Abhandlungen, sondern nur „Dialoge", also künstliche Nachbildungen solcher Gespräche zu veröffentlichen. Poppers Vorstellung eines autoritären, die Wahrheit von oben verordnenden, faschistischen Führerstaates ist vor diesem Hintergrund schlichtweg Unsinn.

2.5 Vorwurf „Gewaltbereiter Verwirklichungswille" – War Platon ein gewaltapologetischer Revolutionär?

In den Augen Poppers formuliert Platons *Politeia* kein gedankliches Modell, sondern ein klares politisches Programm (OG I: 183), das Platon später auf Sizilien (366 und 361 v. Chr.) umzusetzen versucht habe. Er wirft Platon eine „Technik der Ganzheitsplanung" (OG I: 187) vor, die im Unterschied zu der von Popper propagierten „Stückwerktechnik" auf den „völligen Neubau der ganzen Gesellschaftsordnung" ziele (OG I: 192). Für diese Logik sei charakteristisch, stets „bis zur Wurzel des sozialen Übels vordringen" zu wollen und letztlich „keinen Stein auf dem anderen zu lassen" (OG I: 196). Diese Deutung geht einher mit dem Vorwurf des „Staatsästhetizismus" (OG I: 196–200), also der Komposition des Staates allein um der Schönheit und Befriedigung des Künstlertriebes willen, aber ohne Rücksicht auf das dabei verbaute Material: die Menschen. Alles in allem ist Platon für Popper gleichsam ein verträumter Gewaltvollstrecker, der – bildlich gesprochen – neben dem fertigen Bauplan der neuen Gesellschaftsordnung zugleich den Revolver in der Tasche trägt (vgl. Neusüss 1972: 98). „Sowohl Platon als auch Marx", so schreibt Popper, „träumen von der apokalyptischen Revolution, die die ganze soziale Welt radikal umgestalten wird" (OG I: 196). Aber: Plädiert Platon ernsthaft für die maßstabsgetreue, gar gewaltsame Errichtung seines Staatsentwurfs? Ist er tatsächlich ein Apologet der Gewaltanwendung? Wie ist es um den Geltungsanspruch der *Politeia* bestellt?

Platon gibt selbst mehrere Hinweise auf die Realisierbarkeitsdimension. Dabei heißt es an einer Stelle, dass die „Verwirklichung […] zwar schwer, aber nicht unmöglich sei" (502c). Doch kommentiert Glaukon später im Gespräch mit Sokrates den „von uns jetzt gegründeten und geschilderten Staat" als einen, „der sein Dasein nur im Reiche der Gedanken hat; denn auf Erden findet er sich, glaube ich, nirgends". Und Sokrates fügt ergänzend hinzu: „Aber im Himmel ist er vielleicht als Muster hingestellt für den, der ihn anschauen und gemäß dem Erschauten sein eigenes Inneres gestalten will. Ob er irgendwo sich wirklich vorfindet oder vorfinden wird, darauf kommt es nicht an" (592a–b).[8] Der Staatsentwurf wird als ein Muster (*paradeigma*), als ein vorbildhaftes, aber weitgehend unerreichbares Modell präsentiert.[9] Der Staat existiert somit nicht in Wirklichkeit – weder in der Vergangenheit des Goldenen Zeitalters noch in der Zukunft – und er ist für diese auch gar nicht erdacht. Platons *Politeia* ist daher kein Programm, das unmittelbar zur Aktion auffordert, sie ist kein politisches Manifest, sondern ein paradigmatischer Orientierungsrahmen, ein Spiegel, der zur Erkenntnis und zur Verbesserung der gesellschaftlichen (und individuellen) Wirklichkeit anleiten soll.

Der Hinweis auf Platons (gescheiterte) Versuche, einen Modellstaat in Sizilien zu verwirklichen, widerlegt nicht die Tatsache, dass die *Politeia* als rein gedankliches Modell konzipiert ist. Im Gegenteil: In Sizilien hat Platon keineswegs versucht, den Staat der *Politeia* direkt in die Wirklichkeit zu überführen, sondern eine „gemischte Verfassung" unter pragmatischer Beachtung historisch-kultureller Bedingungen vorgeschlagen (*Achter Brief* 355e–356e; siehe dazu auch: von Fritz 1968).

Wo keine unmittelbare, gar maßstabsgetreue Verwirklichungsintention unterstellt werden kann, erübrigt sich die These gewaltsamer Revolution im Grunde von selbst. Für die gegenteilige Behauptung bemüht Popper im Grunde nur eine einzige Stelle. Er zitiert dabei eine Passage aus dem *Politikos* (293c–e), die Popper zufolge ein sogenanntes „kill-and-banish"-Prinzip begründet. Platon halte es demnach für legitim, Bürger zu töten oder zu deportieren, solange dabei der „Staat um seines Besten willen" gereinigt und „nach den Regeln der Wissenschaft und der Gerechtigkeit" vorgegangen werde (OG I: 198). Abgesehen von Poppers grober Übersetzung, ist die Interpretation der Stelle schon beinahe bösartig. Die Passage ist weder die Schlussfolgerung aus einer Erörterung zur Gewaltanwendung noch bleibt sie im Verlauf des Dialogs unwidersprochen.

In den *Nomoi* (856b–c) heißt es zudem, dass derjenige, der die Gesetze des Staates untergräbt und gewaltsam einen Aufstand entfacht, als der schlimmste Feind des ganzen Staates anzusehen sei. Und im *Siebten Brief* (331d) wird einem mit dem Staat Unzufriedenen geraten: „Er muss seine Stimme vernehmen lassen, wenn ihm die Staatsleitung auf falschem Weg zu sein scheint, [...] gewaltsam aber eine Verfassungsänderung einzuführen [...], wird er sich nicht beikommen lassen, sondern sich ruhig verhalten und von den Göttern das Heil für sich und den Staat erflehen". So redet kein gewaltfanatisierter Extremist.

8 Siehe außerdem: „Wenn wir den Staat in Gedanken vor unseren Augen entstehen lassen, so sehen wir doch wohl auch die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit mit entstehen?" (369a). Zur Möglichkeit der Realisierung vgl. ferner *Politeia* (473 a–b), wo eine völlige Übereinstimung von Ideal und Wirklichkeit verneint wird, so dass die Aufgabe allein in der Suche nach größtmöglicher Annäherung bestehen könne. Zu Platons Staat als „Gedankenexperiment" vgl. Gladigow (1987: bes. 120–122).

9 Zur Stellung der *Politeia* innerhalb der Utopietradition, als dessen ‚Vater' Platon nicht selten apostrophiert wird, vgl. Schölderle (2011: 171–175); zu einer dezidiert ‚utopischen' Lesart der Schrift siehe außerdem Otto 1994.

2.6 Zwischenfazit

Poppers Vorwurf des Totalitarismus ist auf allen Ebenen haltlos. Strukturen, wie sie die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts charakterisieren, sind in Platons *Politeia* entweder äußerst schwach ausgebildet oder fehlen zur Gänze. Kaum eine Bedingung der klassischen Totalitarismustheorie findet man erfüllt. Es gibt in Platons *Politeia* keine Massenorganisationen, keinen Terror, keine Folter, keine Geheimpolizei, kein Spitzelwesen, selbst in der Gruppe der Wächter soll Freundschaft und nicht Misstrauen herrschen. Noch nicht einmal Gefängnisse erwähnt Platon. Metallmythos und Ideenlehre taugen kaum als vollwertiger Ersatz für eine einheitliche Ideologie. Auch eine Identität von Gesellschaft und Staat ist in Platons *Politeia* nicht vorgesehen. Religion und Dichtung sind zwar teilweise der Zensur unterworfen. Aber nicht nur die Wissenschaft, auch Wirtschaft und Handel sind weitgehend frei. Der gesamte Bereich der bürgerlichen Gesellschaft (Bauer, Handwerker, Kaufleute) bleibt von staatlichen Vorgaben ausgespart. Auch von Ganzheitsplanung oder Gleichschaltung der gesamten Gesellschaft kann keine Rede sein: Der Großteil der Bevölkerung ist von Platons Staatsentwurf so gut wie nicht betroffen. Ihnen wird lediglich eine gewisse Besonnenheit und die Anerkennung des Herrschaftsanspruchs der Philosophen abverlangt (389d–e). Naturgemäß fehlen auch sämtliche Herrschaftstechniken, die erst im modernen Massenzeitalter eine bis dahin ungeahnte Manipulierbarkeit des Individuums ermöglichten. Zwar gibt es einige ausgesprochen kritikwürdige Elemente – der Wächterstand ist einer strikten Fortpflanzungspolitik unterworfen, die *Politeia* propagiert rigorose Euthanasie, und unter gewissen Umständen wird Kindstötung erlaubt oder medizinische Hilfe versagt –, doch weder als geschlossener Staat noch als totalitäres Urbild vermag Platons Entwurf wirklich herzuhalten.

3. Poppers Platon-Deutung im Lichte seiner Wissenschaftsethik

Abgesehen von wenigen berechtigten Einwänden ist Poppers Attacke alles in allem: einseitig, voller Übertreibungen, Missverständnissen und voll der Unempfänglichkeit gegenüber platonischer Ironie. In jedem Fall lässt es Popper an der gebotenen Objektivität fehlen. Wie aber lässt sich diese offensichtlich tendenziöse, über weite Strecken grob verzerrende Lesart der platonischen Philosophie erklären? Oder anders gefragt: Wie versucht Popper seine Behauptungen plausibel zu machen?

3.1 Poppers Methode: Übersetzungstricks, selektive Rezeption, sinnentstellende Zitatbelege

Die erste Problematik von Poppers Interpretation liegt in der erklärten Methode, Platons Aussagen so wörtlich wie möglich zu nehmen. Platons Texte aber sind Dialoge, sie enden oftmals in der Aporie; vor allem erörtern sie Themen in diskursiver Weise. Gegenteilige Aussagen und Standpunkte (beziehungsweise Zitatbelege für die eine oder andere Sichtweise) zu finden, bedarf daher nicht großer Mühe; sie jedoch stets mit der Formulierung „Platon sagt: […]“ zu verbinden, kann kaum als adäquater Textzugang gelten. Die Dialogfiguren werden von Popper durchwegs als Sprachrohre Platons missverstanden. Gleichwohl ist Poppers Interpretation auf den zurückliegenden Seiten weitgehend auf der Ebene

einer primär wörtlich verfahrenden Auslegung begegnet worden. Dieses Vorgehen schien bereits ausreichend, um die Brüchigkeit von Poppers Argumentation aufzuzeigen. Überhaupt noch nicht in Rechnung gestellt wurde dabei, dass Platons Standpunkte nicht zwingend mit den dialogisch entwickelten Vorstellungen in enger Übereinstimmung stehen müssen. Zumindest ist das Ziel der platonischen Dialoge gewiss nicht der pauschale Versuch bloßer Überredung. Die Wahrscheinlichkeit, dass die Dialoge in erster Linie der Selbstreflexion des Lesers dienen sollen, dass mit vorschneller Zustimmung gerade die innere Widersprüchlichkeit der Argumente ausgewiesen werden sollte, liegt aus Sicht der Platon-Forschung zumindest deutlich höher als die Berechtigung für Poppers Buchstaben-Rezeption.

Eine weitere grundsätzliche Schwierigkeit von Poppers Deutung besteht darin, sämtliche Platon-Texte in eigener Übersetzung wiederzugeben. Das macht nicht nur die Nachprüfbarkeit von Poppers Interpretation mühsam. An zahlreichen Stellen zeigt sich zudem, dass die eigenhändige Übertragung vor allem Poppers Argumentationsinteressen dient. Auffallend ist zudem, wie sehr Popper mit seiner Rhetorik eine unterschwellige Tendenz zu erzeugen sucht. Er bedient sich beständig eines Vokabulars, das an den NS-Jargon erinnern soll. Begriffe wie „Herrenrasse", „Übermensch" (OG I: 178) oder der „Mythos von Blut und Boden" (OG I: 167) entstammen nicht dem Wortschatz Platons; Popper aber verwendet sie, um eine möglichst große Identität zwischen NS-Staat und platonischen Ideen zu suggerieren.

Hinzu kommt: Popper lässt in seinen Zitatbelegen zum Teil wissentlich Passagen weg, um eine irreführende Tendenz zu erzeugen. Um ein besonders auffallendes Beispiel zu nennen: Popper hat an den Anfang seiner gesamten Platon-Bearbeitung ein Zitat (Nomoi 942a) gestellt, das in seiner eigenhändigen Übersetzung lautet: „Das erste Prinzip von allen ist dieses: Niemand, weder Mann noch Weib, soll jemals ohne Führer sein." (OG I: 9) Gemeint ist an dieser Stelle aber, anders als Popper suggeriert, nicht die gesamte Staatsordnung, sondern lediglich das Kriegswesen. Zum Vergleich: In der von Otto Apelt besorgten Ausgabe heißt es an analoger Stelle: „Was das Kriegswesen anlangt, so gibt es manchen Rat und manche sachgemäße Gesetze, keines aber, das wichtiger wäre als dies: Niemand soll auf diesem Gebiete ohne Leitung bleiben, weder Mann noch Weib." Die Aussage verliert selbstredend fast alles an martialischer Wirkung, wenn lediglich vom Militär – nicht aber vom Staatsganzen – die Rede ist. Die Passage ist völlig eindeutig dahingegend, was gemeint ist, und klar ist auch, dass Poppers Übersetzung kein Versehen sein konnte. Nebenbei: Auch die exponierte Stelle des Zitats hätte in Poppers Buch keine rechte Funktion mehr, würde er sie sinngemäß wiedergeben. Der Effekt, der Poppers Thesen stützen soll, scheint ihm also offenbar wichtiger als eine einigermaßen faire Rekonstruktion.

Auffallend ist ferner, dass Popper in extrem selektiver Weise auf platonische Textstellen zugreift. Passagen, die in Poppers Gesamtdeutung passen, werden ausgiebig zitiert und zum Teil um mögliche Relativierungen bereinigt. Stellen, die das Bild erschüttern könnten, werden dagegen ignoriert oder ihr Sinn verdreht. Am deutlichsten zeigt sich dieses Vorgehen bei der konsequenten Nichtbeachtung von Platons institutionenorientiertem Politikansatz. Insbesondere in den *Nomoi* schildert Platon nicht nur gewählte Gesetzeswächter, Amtsdauerbeschränkungen und einen dreistufigen Weg gerichtlicher Instanzen, sondern auch allerlei Maßnahmen der Machtbegrenzung und Machtbeteiligung. Weil Popper aber durchweg bemüht ist, Platon einen radikal personenorientierten Ansatz („Wer soll herrschen?") zu unterstellen (vgl. OG I: 151), findet Platons Diskussion der

Nomokratie, also der praktisch besten und im Vergleich zur *Politeia* theoretisch zweitbesten Verfassung (*Nomoi* 739a–e, 875d, *Politikos* 297e), so gut wie nirgends Erwähnung: Die Diskussionen zur Mischverfassung im dritten und vierten Buch der *Nomoi* lässt Popper völlig unberücksichtigt. Keines der 18 Zitate aus dem *Politikos* enthält einen Hinweis auf die dort behandelte Gesetzesherrschaft. Völlig analog verfährt er mit dem *Siebten Brief*: Die neun Zitate ignorieren die Nomokratie vollständig. Zudem erwähnt Popper auch den gesamten *Achten Brief* mit keinem Wort, was kaum verwundert, denn schließlich schlägt Platon darin eine dreigliedrige Mischverfassung für die Stadt Syrakus vor. Dass Popper die Stellen nicht versehentlich ‚überlesen' hat, zeigt eine Passage, in der Popper anmerkt, Aristoteles habe Platons Idee einer „gemischten Konstitution" übernommen (OG I: 267, Anm. 6). Popper kennt also den institutionenorientierten Platon, aber er lässt ihn ganz bewusst unter den Tisch fallen. Popper versucht sich vorab mit dem Hinweis zu entlasten, er beschränke sich bei der Behandlung Platons auf dessen „Historizismus und seinen ‚besten Staat'" (OG I: 42; bezogen auf Poppers Kap. 4 und 5). Gleichwohl durchbricht er sein Gelübde und nutzt weitere Textstellen (zum Beispiel aus *Nomoi*, *Timaios*, *Politikos*) – aber immer nur dann, wenn ihm die *Politeia* in einem Punkt offenbar zu wenig radikal erscheint (vgl. dazu einschließlich der Auswertung von Poppers Platon-Zitaten Benz 1999: 107 f.).

Popper wirft Platon zudem eine verräterische Inanspruchnahme des Sokrates vor (OG I: 231–237). Dessen Intention einer diskursiven Wahrheitssuche werde von Platon ins glatte Gegenteil verkehrt. Sokrates sei „vielleicht der größte Apostel einer individualistischen Ethik, der je gelebt hat" (OG I: 154). Indem Platon ihn aber als Figur in seinen Dialogen auftreten lasse, mache er ihn zum Sprachrohr des totalitären Staates. In Wirklichkeit wäre Sokrates, so glaubt Popper, in Platons Staat sogar als Aufrührer hingerichtet worden. Die Plausibilität dieses Vorwurfs braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Sie scheint indes erwähnenswert, weil sie in das Bild von Poppers Methode passt. Denn klar ist: „Diese Verratstheorie ist eine Konstruktion, für die der, der sie aufstellt, allein die Beweislast trägt; denn in Wahrheit wissen wir fast alles, was wir über Sokrates wissen, eben von Platon." (Schweidler 2004: 34)[10]

3.2 Der historische Kontext von Poppers Angriff

Rätselhaft erscheinen mag letztlich sogar, weshalb ein so einseitig interpretierendes Werk überhaupt eine derartige Publikumswirksamkeit entfalten konnte. Mit der einfachsten Erklärung liegt man wohl kaum falsch, und die lautet: Es lag am unmittelbaren historischen Kontext, der den Thesen eine derartige Plausibilität, Aufmerksamkeit und Zustimmung einbrachte.

Popper selbst gibt mehrfach Hinweise auf den „dramatischen" Entstehungskontext seines Buches. Am 3. März 1938, dem Tag von Hitlers Einmarsch in Österreich, habe er beschlossen, sein Buch zu schreiben. Weil er die Namen „Hitler und Stalin" so sehr verabscheute, dass er sie nicht in seinem Buch erwähnen wollte, habe er entschieden, „auf Spurensuche in der Geschichte" zu gehen: „von Hitler zurück zu Platon" und „von Stalin zurück zu Karl Marx" (OG I: IX). So verständlich der antitotalitäre Reflex auch sein mag, bereits hiermit stellt sich die Frage, ob Popper den erwähnten Denkern (neben Platon und

10 Zu Poppers Versuch, das ‚sokratische Problem' zu lösen, vgl. außerdem OG I: 392–404 (Anm. 53–56).

Marx vor allem auch Hegel) überhaupt gerecht werden kann, geschweige denn will, wenn er sie von vornherein nur als Platzhalter der größten Menschheitsdiktatoren fungieren lässt. Dabei ist nun eines gewiss nicht zu bestreiten: Popper verfolgt ein zutiefst legitimes Interesse. Der Versuch, die geistesgeschichtlichen Wurzeln des modernen Totalitarismus aufzuspüren, ist nicht zu kritisieren. Auch liegt sein unbestreitbares Verdienst darin, eine Demaskierung kollektivistisch-totalitärer Gesellschaftsmodelle geleistet zu haben, die ihren Wahrheits- und Gewaltanspruch mit historizistischen Pseudotheorien zu legitimieren suchen. Mit dem Hinweis auf den Entstehungskontext und Poppers berechtigter Abscheu vor den totalitären Regimen des 20. Jahrhunderts lässt sich daher manche Zuspitzung und Polemik des Buches nachvollziehen.

Das eigentliche Problem aber ist, dass Popper das Denken des griechischen Philosophen einer rein systematischen Kritik unterzieht. Er zerrt Platon – bildlich gesprochen – vor den Richterstuhl der Gegenwart und zeigt auf die Gräueltaten der Nazis, für die sich nun Platon zu verantworten hat. Platon aber kannte weder Auschwitz noch die Lager des Archipel Gulag, noch hat er Methoden der systematischen Massenvernichtung vorgeschlagen. Damit stellt sich generell die Frage, ob die kontextfreie Rückwärtsverurteilung von Denkern überhaupt unter einem Paradigma zulässig ist, das sich allein auf spätere Erfahrungen oder die Pervertierung ursprünglicher Ideen gründet, und ob eine derartige Rückwärtsprojizierung nicht, wie Karl Reichert es genannt hat, einem „Super-Hegelianismus“ gleichkommt, der die „Geschichte als reine Entfaltung der ‚Ideen‘“ auslegt.[11] Aber selbst mit dieser Interpretation müsste rätselhaft bleiben, wie Platon überhaupt zum Vordenker des modernen Totalitarismus werden konnte. Zugespitzt gefragt: Wie konnte der Geist von Platons Rassenlehre im 20. Jahrhundert wirksam werden, wenn dieser Geist sich im Grunde erst Popper erschlossen hat?

Letztlich versprechen Poppers Thesen daher weit größeren Erkenntniswert für die geistige Befindlichkeit um das Jahr 1945, als sie einen Beitrag zur Klärung von Platons Denken leisten. Sie werfen damit das Licht exakt auf einen Umstand, den Popper bei Platon kaum bis gar nicht (zumindest nicht für seine Totalitarismuslesart) in Rechnung stellt: die historische Gebundenheit politischen Denkens. Poppers Erfolg scheint kurioserweise auf ein Phänomen zu gründen, das er bei Platon nicht im Geringsten in Rechnung zu stellen bereit ist.

Über die Gründe vom Poppers Angriff lässt sich nur spekulieren: Warum wählt er sich ausgerechnet Platon für seine Generalabrechnung, obwohl sich Elemente totalitären Denkens bei zahllosen anderen Denkern gewiss weit eher finden ließen? Die plausibelste Erklärung mag sein: Der Scherbenhaufen, vor den Popper sich und die gesamte abendländische Philosophietradition gestellt sieht, angesichts der NS-Gräuel und den Schrecken der beiden Weltkriege, diese Situation konnte ihre Antwort nicht auf Nebenkriegsschauplätzen finden. Es reichte nicht, sich mit „Fußnoten“ der Ideengeschichte zu beschäftigen.[12] Vielmehr musste man die Quelle aller Verirrungen treffen. Wohl auch deshalb

11 „Man kann schließlich nicht den mittelalterlichen Chiliasmus für das ‚Dritte Reich‘ der modernen Barbaren, Rousseau für Marx, Hegel für Stalin oder Schelling für Hitler verantwortlich machen. Eine solche Auslegung der Geschichte als reiner Entfaltung der ‚Ideen‘ wäre ein Super-Hegelianismus, in dem alle Wechselwirkung zwischen Begriff und Realität verschwindet und in einem Geschichtsfatalismus untergeht.“ (Reichert 1965: 268)

12 Erinnert sei an das berühmt gewordene Diktum von Alfred North Whitehead, wonach alle abendländische Philosophie nur „aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon“ bestehe (vgl. Whitehead 1987: 91; zuerst engl. 1929).

nennt er Platon – nicht frei von Anerkennung – sogar den „größten Philosophen aller Zeiten“ (OG I: 118). Es ist insofern wohl auch ein Akt der Selbstvergewisserung, mit dem sich Popper dem Denken Platons zuwendet. Und in diesem Kontext ist unbestreitbar, dass Platon in Poppers Augen als Ahnherr aller idealistischen Philosophie zu gelten hat, als erster großer Gegner des aufkommenden Individualismus und der Demokratie, als Antityp einer kritisch-rationalen Philosophie, ja gleichsam als Chiffre einer dunklen und irrationalen Metaphysik. Nur Platon verfügte zudem über eine Rezeptionsgeschichte, die die These vom vollständigen Scheitern des abendländischen Denkens plausibel machen konnte. Dennoch muss dieser Erklärungsversuch notwendig spekulativ bleiben. Seine wahren Motivationen hat Popper nie explizit gemacht. Handfester ist dagegen die Diskrepanz zwischen Poppers wissenschaftsethischem Anspruch und seinem methodischen Vorgehen.

3.3 Poppers Theorie und Ethik der Wissenschaft

Poppers Methode, die alles, was nicht in das Bild des totalitären Vordenkers Platon passt, schlicht übergeht, ist umso problematischer, weil gerade Popper es ist, der beständig Fairness und Redlichkeit eingefordert und die uneitle Revision und Falsifizierung von Thesen zum Kern seines Wissenschaftskonzepts erhoben hat. Der Wissenschaftsphilosoph Popper entwickelte vor allem in seiner *Logik der Forschung* (Popper 2005; zuerst engl. 1959) und in *Objektive Erkenntnis* (Popper 1974; zuerst engl. 1972) zentrale Grundsätze einer sozialwissenschaftlichen Erkenntnislogik. Ohne Poppers Wissenschaftstheorie an dieser Stelle in aller Breite rekonstruieren zu wollen, scheinen einige prinzipielle und illustrierende Bemerkungen durchaus hilfreich. Die wichtigste Forderung ist aus Poppers Sicht das Prinzip der Falsifikation, das es an die Stelle der Verifikation zu setzen gelte. Denn wissenschaftliche Aussagen oder Theorien, so Popper, lassen sich prinzipiell nicht verifizieren. Auch der tausendste „schwarze Rabe“ beweist nicht die Hypothese: „Alle Raben sind schwarz“. (Nach Popper gibt es sogar überhaupt kein Induktionsprinzip.) Umgekehrt aber führt wenigstens ein ‚weißer‘ Rabe zu einem Erkenntnisgewinn, weil er die Fehlerhaftigkeit der Hypothese aufzeigt. (Zudem wächst die Wahrscheinlichkeit, dass die Aussage zutreffend ist, wenn es trotz aller Anstrengung nicht gelingt, einen ‚weißen Raben‘ zu finden.) Der Versuch zu beweisen, führt dagegen grundsätzlich nur zur Suche nach bestätigenden Beispielen und Dogmatismus, blendet Phänomene und Ereignisse aus, die der Hypothese widersprechen, erklärt diese für irrelevant oder interpretiert sie im Sinne der Theorie um. Fehlersuche ist daher das erste Prinzip der Wahrheitsfindung, weil jedes Wissen vorläufig ist. Fehlbarkeit anzuerkennen und Widerlegbarkeit zu ermöglichen, ist überhaupt erst die Voraussetzung für wissenschaftlichen Fortschritt. Daraus folgt als oberster wissenschaftsethischer Anspruch: Thesen und Aussagen so zu formulieren, dass sie widerlegt und ihre Fehler schrittweise eliminiert werden können. Das Gegenteil sei der Versuch, sie gegen Kritik zu immunisieren. Rhetorisches Blendwerk ist Popper prinzipiell verdächtig. Die sogenannten „Neodialektiker“ kritisierte Popper einmal mit den Worten: „Sie haben nicht gelernt, wie schwer es ist, Probleme zu lösen und der Wahrheit näher zu kommen. Sie haben nur gelernt, wie man seine Mitmenschen in einem Meer von Worten ertränkt.“ (Popper 1995: 104)

Bei aller Sympathie für Poppers Forderungen nach intellektueller Bescheidenheit und einfacher, präziser Sprache – Poppers Unternehmung in *Der Zauber Platons* ist so ziem-

lich das genaue Gegenteil. Mit allen Mitteln versucht er, seine eigene These zu verifizieren: Er sucht nur nach bestätigenden Beispielen und Zitaten, ignoriert große Teile der platonischen Philosophie, hauptsächlich jene Texte und Passagen, die seine Behauptungen zu erschüttern drohen; er relativiert und uminterpretiert, was nicht in seine Hypothese passt, reißt Stellen aus dem Kontext, lässt bewusst falsche Eindrücke entstehen und entfaltet dabei selbst eine Wortgewalt, die einen Kritiker zu dem ironischen Titel *Der Zauber Poppers* (Schlette 2001) veranlasst hat.

Nun könnte man an dieser Stelle sogar den etwas ‚ketzerischen' Einwand in Anschlag bringen: Muss sich Popper überhaupt an die selbst aufgestellten Grundsätze halten?[13] Hat nicht auch Popper das Recht zu einer einseitigen und polemischen Argumentation? Selbstredend: Keiner kann ihn zur Anwendung seiner Prinzipien zwingen. Aber die Frage ist dann nur noch, was mehr an Glaubwürdigkeit einbüßt: Poppers Wissenschaftsethik oder der wissenschaftliche Anspruch seiner Platon-Deutung. „Bewusstes Lernen aus unseren Fehlern, bewusstes Lernen durch dauernde Korrektur ist das Prinzip der Einstellung, die ich den ‚kritischen Rationalismus' nenne." (Popper 1969: IX; vgl. analog auch OLG II: 263) Hat Popper also Konsequenzen aus den ihm nachgewiesenen Missverständnissen und Übersetzungsfehlern gezogen? Hat er Zugeständnisse gemacht, gar seine Interpretation in entscheidenden Punkten revidiert? Das Gegenteil ist der Fall. Anstelle der notwendigen Korrekturen findet sich eine Flut von Erwiderungen, Rechtfertigungen und neuerlichen Anklagen. Das sinnentstellende Zitat aus Platons *Nomoi* ziert auch im Jahr 1992 in der siebten deutschen Auflage noch immer den Anfang des Platon-Buches. Auch in seinem Anhang von 1961 (vgl. vor allem *Antwort auf einen Kritiker*, OG I: 420–436) lässt Popper wenig Neigung verspüren, Fehler einzugestehen oder seine Thesen zu relativieren.[14] Vor diesem Hintergrund tut man sich schwer mit einer Apologie Poppers und seines Angriffs. Er hat letztlich zugelassen, dass jede Diskussion seiner methodologischen Grundsätze im gleichen Atemzug darauf verweisen kann, dass er diesen Grundsätzen in seiner *Offenen Gesellschaft* selbst Hohn spricht. Gemessen am Anspruch der Kritikfähigkeit und der Forderung nach Fairness hat Popper die selbstgelegte Messlatte deutlich gerissen. Poppers Platon-Buch ist ein Lehrstück dafür, wie man es – nach Poppers eigenen Maßstäben – nicht machen darf.

13 Insbesondere die sogenannte Cambridge School um Quentin Skinner und John G. A. Pocock hat die Annahme scharf kritisiert, dass die Werke politischer Theoretiker als geschlossene Systeme zu interpretieren seien und diese Ansicht als „Mythos der Kohärenz" („mythology of coherence"; Skinner 1969: 16) zurückgewiesen. Skinner ist der Überzeugung, dass die Werke von Autoren nicht einheitlich oder widerspruchsfrei sein müssen, weil der Autor üblicherweise über etliche Jahrzehnte hinweg zu recht unterschiedlichen Forschungsgebieten beigetragen hat (vgl. ebd.: 17). Gleichwohl trifft der Einwand nur bedingt auf Poppers Vorgehen zu. So geht es Skinner nicht primär um die Formulierung von methodischen Standards, die ein Denker aufstellt und andere daran misst, zugleich diese Standards selbst aber unterläuft. Sondern er bezieht sich stets auf die Interpretation klassischer Autoren (Locke, Hobbes, Machiavelli etc.) und die vermeintlich systematische Einheit ihrer in unterschiedlichen Schriften entwickelten Ideen. Kritisch zur Position der Cambridge School, weil sie grundsätzlich „das Interesse an der Kohärenz des Werkes eines Autors" untergrabe, vgl. auch Bevir (2010: 211–218; Zitat: 213).

14 Vgl. ferner *Popper* (OG I: 460–493), wo er zwar allgemein seine Fehlbarkeit zugesteht, aber keine ernsthaften Schlüsse daraus zieht.

Literatur

Arendt, Hannah, 1955: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, Frankfurt (Main).
Bambrough, Renford, 1967 (Hg.): Plato, Popper and Politics. Some Contributions to a Modern Controversy, Cambridge / New York.
Benz, August, 1999: Popper, Platon und das „Fundamentalproblem der politischen Theorie“: eine Kritik. In: Zeitschrift für Politik 46, 95–111.
Bevir, Mark, 2010: Geist und Methode in der Ideengeschichte. In: Martin Mulsow / Andreas Mahler (Hg.), Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Frankfurt (Main), 203–240.
Bloch, Ernst, 1959: Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen (2 Bände), Frankfurt (Main).
Buchheim, Hans, 1962: Totalitäre Herrschaft – Wesen und Merkmale, 2. Auflage, München.
Crossman, Richard, 1939: Plato Today, New York.
Frede, Dorothea, 1996: Platon, Popper und der Historizismus. In: Enno Rudolph (Hg.), Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon, Darmstadt, 74–107.
Frede, Dorothea, 1997: Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen. In: Otfried Höffe (Hg.), Platon: Politeia (Klassiker Auslegen; Band 7), Berlin, 251–270.
Friedrich, Carl J. / Brzezinski, Zbigniew, 1957: Totalitäre Diktatur, Stuttgart.
Friedrich, Carl J. / Brzezinski, Zbigniew, 1968: Die allgemeinen Merkmale der totalitären Diktatur. In: Bruno Seidel / Siegfried Jenker (Hg.), Wege der Totalitarismus-Forschung, Darmstadt, 600–617.
Fritz, Kurt von, 1968: Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft, Berlin.
Gigon, Olaf, 1976: Utopie und Gegenwärtigkeit. Eine Interpretation von Platons Staat, Erster Band: Buch I–IV, Zürich / München.
Gladigow, Burkhard, 1987: Platons Staat und die Geschichte des Gedankenexperiments. In: Hermann Funke (Hg.), Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne, Würzburg, 109–122.
Hobbes, Thomas, 1996: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. u. eingel. v. Iring Fetscher. Übers. v. Walter Euchner, Frankfurt (Main) [zuerst engl. 1651].
Höffe, Otfried, 1997: Vier Kapitel einer Wirkungsgeschichte der Politeia. In: ders. (Hg.), Platon: Politeia (Klassiker Auslegen; Band 7), Berlin, 333–361.
Levinson, Ronald B., 1953: In Defense of Plato, Cambridge.
Löffler, Heiner, 1972: Macht und Konsens in den klassischen Staatsutopien. Eine Studie zur Ideengeschichte des Totalitarismus, Köln u. a.
Maurer, Reinhart, 1970: Platons „Staat“ und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik, Berlin.
Mumford, Lewis, 1973: Rückschritt nach Utopia und die Herausforderung der griechischen Dialektik. In: Rudolf Villgradter / Friedrich Krey (Hg.), Der utopische Roman, Darmstadt, 30–44.
Neusüss, Arnhelm, 1972: Schwierigkeiten einer Soziologie des utopischen Denkens. In: ders. (Hg.), Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, 2. Auflage, Neuwied / Berlin, 13–112.
Obermeier, Otto P., 1980: Poppers „Kritischer Rationalismus“. Eine Auseinandersetzung über die Reichweite seiner Philosophie, München.
Otto, Dirk, 1994: Das utopische Staatsmodell von Platons Politeia aus der Sicht von Orwells Nineteen Eighty-Four. Ein Beitrag zur Bewertung des Totalitarismusvorwurfs gegenüber Platon, Berlin.
Platon, 1993: Sämtliche Dialoge (7 Bände). Hg. v. Otto Apelt, Hamburg.
Popper, Karl R., 1969: Das Elend des Historizismus, 2. Auflage, Tübingen.
Popper, Karl R., 1974: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, 2. Auflage, Hamburg.
Popper, Karl R., 1992: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 1: Der Zauber Platons, 7. Auflage, Tübingen [zitiert als OG I].
Popper, Karl R., 1992: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 2: Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen, 7. Auflage, Tübingen [zitiert als OG II].
Popper, Karl R., 1995: Gegen die großen Worte. In: ders., Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, 8. Auflage, München / Zürich, 99–113.
Popper, Karl R., 2005: Logik der Forschung, 11. Auflage, Tübingen.
Reichert, Karl, 1965: Utopie und Staatsroman. Ein Forschungsbericht. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 39, 259–287.

Russel, Bertrand, 1950: Philosophy and Politics. In: ders., Unpopular Essays, London, 9–34 [ebenfalls abgedruckt in: Bambrough 1967, 109–134].
Schimert, Konstantin, 2003: Die Platonkritik Karl Poppers: Untersuchungen hinsichtlich der Einbeziehung philosophischer Voraussetzungen Platons, Neuried.
Schlette, Marc, 2001: Der Zauber Poppers. Zur Kritik des Historizismus- und des Totalitarismusvorwurfes gegenüber Platon in Karl R. Poppers „Die offene Gesellschaft und ihre Feinde", Duisburg.
Schmitt, Arbogast, 2008: Die Moderne und Platon. Zwei Grundformen europäischer Rationalität, 2. Auflage, Stuttgart.
Schölderle, Thomas, 2011: Utopia und Utopie. Thomas Morus, die Geschichte der Utopie und die Kontroverse um ihren Begriff, Baden-Baden [im Erscheinen].
Schweidler, Walter, 2004: Der gute Staat. Politische Ethik von Platon bis zur Gegenwart, Stuttgart.
Skinner, Quentin, 1969: Meaning and Understanding in the History of Ideas. In: History and Theory 8, 3–53 [ebenfalls abgedruckt in: James Tully (Hg.), Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics, Princeton 1988, 29–67].
Thurnher, Rainer, 1985: Poppers Platon-Interpretation. In: Friedrich Wallner (Hg.), Karl Popper – Philosophie und Wissenschaft. Beiträge zum Popper-Kolloquium an der TU Wien 1983, Wien, 9–16.
Weber-Schäfer, Peter, 1976: Einführung in die antike politische Theorie, Zweiter Teil: Von Platon bis Augustinus, Darmstadt.
Whitehead, Alfred N., 1987: Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt (Main).
Zehnpfennig, Barbara, 2005: Platon zur Einführung, 3. Auflage, Hamburg.