

Utopie - Platons Philosophenherrschaft vs. Rousseaus Herrschaft des Volkes

I. Einleitung

„Es reden und träumen die Menschen viel von besseren künftigen Tagen, nach einem glücklichen, goldenen Ziel sieht man sie rennen und jagen. Die Welt wird alt und wird wieder jung, doch der Mensch hofft immer Verbesserung“ (Schiller, Hoffnung 1797).

Das gute Leben. Was ist dieses gute Leben und wie kann man es erreichen. Eine Aufgabe, die bereits jedes Individuum für sich selbst vor eine große Herausforderung stellt, wie soll dann erst jenes Ziel, ein gutes Leben zu führen, für eine ganze Gesellschaft erreicht werden. Darüber haben sich schon unzählige Menschen Gedanken gemacht. Die Definitionen eines guten Lebens sind so mannigfaltig wie individuell, bedeutet es doch für jeden etwas subjektiv anderes. Betrachtet man jedoch eine Mehrzahl an Menschen, die zusammenleben wie beispielsweise in einer Gesellschaft oder einem Staat, lassen sich Strukturen und Grundregeln erkennen. Aus der Antike sind die philosophischen Ideen zur Polis bis in unsere Neuzeit als Grundstein für unsere Demokratie bekannt. So waren es unter anderen Sokrates, Platon und Aristoteles, die aufmerksam ihre Zeit und ihr Umfeld beobachteten und beschrieben. Dabei stellten sie erhebliche Mängel fest, Ungerechtigkeiten und kriegerische Auseinandersetzungen. Aus seinen Erfahrungen aus dem attischen Krieg entwickelt Platon seine Idee eines gerechten Staates in der „Politeia“, Platon selbst ist Schüler des Sokrates, damit ist er hochgebildet und entstammt der wohlhabenden Hocharistokratie. Für Platon ist das Gute gleichzeitig auch gerecht, er skizziert einen Staat in dem es zwar eine einheitliche Gemeinschaft gibt, indem aber die Menschen je nach ihrer jeweiligen Standeszugehörigkeit unterschiedlich sind, da jeder nach seiner Natur das Seine tue. Als ideale Herrschaft sieht Platon die Philosophenherrschaft als die einzig gute und gerechte an, da nur die Philosophen aufgrund ihrer Fähigkeiten und Tugenden wissen können. Sein Schüler Aristoteles hingegen war als Athener Ausländer ohne politische Rechte und hatte lediglich eine Niederlassungsbewilligung. Er sieht die Polis ebenfalls als eine Gemeinschaft um eines Guten willens (Ricken 2008). Lehnt dabei aber Platons Annahme ab, die politische Herrschaft unterscheide sich von derer eines Königs, eines Hausverwalters und eines

Herrn über Sklaven. Gemäß seiner Polis-Natur verlange der Mensch nach einem Gemeinwesen und nicht bloß nach einer irgendwie gearteten politischen Gemeinschaft.

Das Staatsvolk definiert Aristoteles als freie und gleiche Bürger, die sich wechselseitig Regieren und als Gemeinwesen konstituieren, in dem kein Bürger über einen anderen, ganz gleich wie intelligent oder wohlhabend er ist, Autorität besitzt (Höffe 2018, S. 167; Ricken 2008). Damit widerspricht Aristoteles seinem Lehrer Platon, der eben genau diese strenge Gleichheit der Bürger aufhebt und einen Herrscher mit Kompetenzen in der philosophischen Ideenlehre verlangt.

Dem Gemeinwohl dienen und gleiche und freie Bürger, die sich wechselseitig regieren, dies erinnert stark an einen Philosophen etliche Jahrhunderte später, J. J. Rousseau. Auch ihn beschäftigen die extremen Gegensätze seiner Zeit zwischen Reichtum und Macht einerseits und Armut, Elend und politische Entmündigung andererseits. Er stellt sich die Frage, warum der Mensch trotz seines intellektuellen Fortschritts in einem immer währenden Konflikt mit seiner angeborenen Menschennatur kommt. Dabei attestiert Rousseau der hochentwickelten Gesellschaft seiner Zeit vor allem einen desolaten moralischen Zustand. Um diese sozialen Ungleichheiten zu beenden, entwickelt Rousseau in seinen beiden Hauptwerken "Emile" und "Contrat social" seine Ideale eines gerechten Staates. Hierbei setzt er einerseits auf die Freiheit und Gleichheit aller Bürger, die sich in einem Gemeinwillen dem "volonte generale" ausdrücken. Gleichzeitig sollen alle Menschen wieder moralisch integer und zu Bürgern und Patrioten erzogen werden. Glaubt Platon noch daran, dass es eine naturgesetzliche oder auch „göttliche“ Ordnung gibt, die er auf die Polis überträgt und begründet somit die Naturrechtslehre, ist es Rousseau, der sich als erster von dieser Naturrechtslehre entfernt und behauptet, dass es gerade die Zivilisation ist, die bewirkt, dass sich der Mensch von seiner eigentlichen Natur wegbewegt. Daran wird deutlich, dass beide philosophischen Ideale bestimmt sind durch die Person und die Prägungen ihrer Zeit. Diese Tatsache sollte man bei angestellten Vergleichen immer mitberücksichtigen. Insofern ist die nachfolgende Arbeit ein Versuch die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Philosophen beginnend mit Platon in Bezug auf einen guten und gerechten Staat herauszuarbeiten. Ob sich die beiden Ideale auf unsere heutige Gesellschaft übertragen lassen, ist ebenfalls nicht klar zu beantworten, da Umstände und Voraussetzungen ganz andere sind als sie es beispielsweise in der antiken Polis waren. Aber dennoch kann man parallele Aspekte in den beiden Idealen

erkennen, so dass wir uns auch heute fragen können wie gerecht und demokratisch gewisse Fortschritte bzw. Entwicklungen für unsere staatliche Gemeinschaft sind.

II. Platons Idealstaat

Sowohl Platon als auch Rousseau beschäftigen sich mit der Frage, wie ein gerechtes Zusammenleben der Menschen innerhalb einer Gesellschaft möglich ist. Platon stellt sich die Fragen: Worin besteht die Arete eines Gemeinwesens? Was ist ein gutes Gemeinwesen? Und wie kann es gelingen, ein Gemeinwesen so zu organisieren, dass es ein gutes Gemeinwesen ist?

Platon hat in seinem Idealstaat eine Drei-Klassen-Ordnung eingeführt, was durch den Metall-Mythos (414d - 415d) belegt wird.

STAND	METALL-MYTHOS	SCHICHT
Philosophen als Herrscher	Gold	Lehrstand
Wächter	Silber	Wehrstand
Bauern, Handwerker, Kaufleute	Erz	Nährstand

Die Struktur seines Staates geht auf seine Überzeugung zurück, dass sich Seele und Staat einander entsprechen. Die Abstufungen der Stände und Seelenteile beruhen auf dem Prinzip der Einheit und Ordnung (oben), und Vielfalt und Unordnung (unten) welche ausgeglichen werden müssen. Für die Polis wird eine Einheit, Ganzheit und Gemeinschaft aller gefordert, dem gegenübersteht aber die Vielfalt der Menschen mit all ihren verschiedenen Fähigkeiten, Bedürfnissen und Bestrebungen. Damit beschreibt Platon ein Grundproblem der Politik auch heute, der Ausgleich zwischen Interessen der Einzelnen und dem Zusammenhalt der Gesellschaft im Ganzen (Rhim 2005, S. 71-72).

Nach Platon besitzen die drei Stände entsprechende Tugenden. Die Polis ist dann „vollkommen gut“, wenn vier Kardinaltugenden in ihr verwirklicht sind, die a) Weisheit = Wohlberatenheit der Herrscher, b) die Tugend der Krieger = die eine richtige Vorstellung von dem haben, was zu fürchten ist und was nicht, c) die Besonnenheit = Übereinstimmung aller drei Stände über deren Rang, der jedem Stand im größeren Ganzen zukommt, d) die Gerechtigkeit = jeder tut nur das Seinige und erhebt keinen

Anspruch auf etwas, das ihm nicht zukommt. Mit dieser Struktur kann nach Platon die Gesamtordnung der Polis gewährleistet werden (ebn.).

Für Platon ist die Polis ein dynamisches Wesen mit unterschiedlichen Teilen die miteinander entweder stimmig oder harmonisch, unstimmig oder dissonant interagieren. Ist das Lebewesen Polis mit sich selbst im Einklang so hat es seine Arete verwirklicht, das Prinzip der Einheit, des Wissens und des wahren Seins. Diese Form der Arete nennt Platon die Gerechtigkeit, die Dikaiosyne (ebn.).

Obwohl Platon das Prinzip der Gleichheit durchaus kennt und für den Wächterstand auch explizit betont, so sieht er die Menschen innerhalb der Polis als ungleich an und ihnen kommen nicht die gleichen Aufgaben und Rechte zu. Damit hat sein Staat hierarchische und aristokratische Züge. Eine Aristokratie der Erkennenden also der „Sachkompetenz“. Insbesondere besteht ein vertikales Wertgefälle, wo Oben die Arete, das wahre Sein und Unten die triebhafte Begierde, das bloße Schein darstellt (ebn.).

Wie also muss die Polis nun regiert oder beherrscht werden, um vollkommen zu sein? Aus seinen Erkenntnissen verursacht durch den attischen Krieg lehnt Platon die Herrschaftsform der Demokratie ab:

„Die äußerste Freiheit scheint beim Einzelnen aber auch beim Gemeinwesen letztendlich in nichts anderes umzuschlagen als in äußerste Unfreiheit.“ (Rp. 564 a)

Jedoch steht Platon auch allen anderen Herrschaftsformen skeptisch gegenüber wie z. B. Monarchie oder Oligarchie. Nur eine Option scheint für ihn vielversprechend, die Philosophenherrschaft.

1. Platons Philosophenherrschaft als vollendete Gerechtigkeit im Staat

Platons Idee von einem Staat in dem die Philosophen herrschen ist zunächst eine Utopie. Utopisch in der Weise, dass Platon auf eine glückliche Fügung hofft oder annimmt, dass die Bürger freiwillig die philosophischen Herrscher akzeptiert würden. Nach Platon wäre die Philosophenherrschaft das Ende des ewigen Unglücks.

473d „Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden (...) und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, (...), gibt es, mein Glaukom, kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht (...)

Den Grund für die Beendigung des Unglücks durch die Philosophen sieht Platon in deren Natur. Platon arbeitet folgende Merkmale für Philosophen heraus. Sie haben eine Liebe zur Wissenschaft.

475c „Wer aber gern von jeder Wissenschaft kosten will, freudig ans Lernen geht und niemals davon satt ist, den nennen wir mit Recht einen Philosophen.“

Weiter die Liebe zur ganzen Wahrheit und dem Hassen der Unwahrheit. Sie haben die Fähigkeit sich Wissen leicht anzueignen und ein gutes Gedächtnis. Wesensmerkmale sind Vernunft, Besonnenheit, Mut, Großzügigkeit und Anmut. Zudem soll der Philosoph von klein auf geprüft werden, ob seine Seele wahrhaft philosophisch ist.

Abgegrenzt werden die Philosophen von den Philodoxen. Demnach erkennen die wahren Philosophen die „Idee an sich“ wie zum Beispiel das Gerechte und das Schöne. Sie leben in einem Wachzustand in dem sie die Dinge „wissen“ und „erkennen“. Demgegenüber sind die Philodoxen den Philosophen nur ähnlich, sie erkennen nur Abbilder von den Dingen und sind damit unvollkommen.

480a „Wer also das wahrhaft Seiende liebt, den muss man einen Philosophen, nicht einen Philodoxen nennen.“

Aus diesen Erkenntnissen heraus sollten nach Platons Ideal nur die Philosophen herrschen und politische Macht soll mit philosophischer Erkenntnis einig werden. In Anlehnung an die Dreiteilung der Polis, entstehen der a) Lehrstand = die Philosophen als Herrscher, die oberste Elite, der b) Wehrstand = also die Wächter, die im mittleren Bereich einen Ausgleich schaffen sollen und der c) Nährstand = Handwerker, Bauern und Kaufleute, eine untergeordnete arbeitende Schicht (Rhim 2005, S. 74-78).

Aufgrund der Erfahrungen des peloponnesischen Krieges ist Platons Ziel die nachträgliche Legitimation einer geschlossenen Gesellschaft (Herrschaft von oben) indem der magische Glaube durch einen philosophischen ersetzt wurde (Schweidler 2014, S. 15-20).

Um ein Philosoph sein zu können benötigt der Philosoph neben der philosophischen Seele auch eine entsprechende Erziehung. Nur so können sie gedeihen und laufen nicht Gefahr verdorben zu werden.

419e „Die edelsten Seelen werden, wenn sie eine schlechte Erziehung finden, zu den allerschlechtesten. (...) während Schwächlinge nie etwas Großes im Guten oder Schlechten geschaffen haben?“

Eine philosophische Erziehung ist wichtig, um die Philosophen für den Staat brauchbar zu machen. Er sieht in der Philosophenherrschaft die Vollendung der Gerechtigkeit. Dafür bedarf es einer ganz neuen Verfassung.

501a „Zunächst nehmen sie Staat und Sitten der Menschen und reinigen sie wie eine Tafel - was gewiss nicht leicht ist. Aber dadurch unterscheiden sie sich ja, wie du weißt, von den anderen Staatsmännern, dass die sich nicht mit dem Staat noch mit dem einzelnen befassen, noch Gesetze schreiben wollen, ehe sie ihn nicht rein übernehmen oder selbst rein gemacht haben!“

Der Philosoph will nach Platons Sichtweise nicht herrschen, muss dies aber aufgrund seines Wissens. Ein gerechter Staat entsteht nach Platon durch äußere Faktoren wie das Gerechte, Schöne und Besonnene und innere Faktoren, also menschliche Faktoren wie Vernunft, Mut und Begierde. Dabei müssen beide Faktoren gleichmäßig in Betracht gezogen werden. Damit ein „perfekter“ Staat erreicht wird, ist die Hauptaufgabe, die Menschen zu einem Umdenken zu bewegen.

2. Das Höhlengleichnis

Dafür braucht es zunächst die Erkenntnis der Philosophen, die Platon mit dem bekannten Höhlengleichnis beschreibt. Die Erkenntnis ist in vier Stufen eingeteilt, dabei stellt die Höhlenwand die sinnliche Wahrnehmung dar. Die Entfernung der Fesseln gilt als der wesentliche Akt der philosophischen Erkenntnis.

Der Aufstieg aus der Höhle stellt das Abbild der Wirklichkeit dar und das Aufsehen in den Himmel die Idee. Die Idee des Guten, somit die Sonne als Lichtbringer, die alles erhellt und erkennbar macht. Erst durch dieses Licht erkennt der Philosoph, was vollkommene Wahrheit ist.

Die Höhle versinnbildlicht also die Welt, in der der Aufstieg ans Tageslicht der Aufstieg der Seele zur geistigen Stätte ist. Dort gibt es nur geistig Erfassbares und ist damit der höchste Rang, das Gute. Nur durch diesen Aufstieg ist man überhaupt erst in der Lage das wirklich Gute zu sehen. Platon sieht in der Seele die Erkenntnisfähigkeit als gegeben an, vorausgesetzt, dass sich die Seele den erkennbaren Objekten auch zuwendet. Der wahrhaft Philosophierende wird genötigt, seine ganze Seele moralisch zu erleuchten und dem Erkenntnisziel unterzuordnen (vgl. Rhim 2005, S. 80).

Folglich ist die philosophische Bildung eine Kunst der Umlenkung, bei der der Philosoph nur durch langes und beharrliches Bemühen dazu fähig ist, „das Gute“ zu sehen. Es ist kein empirisches, sondern ein theoriebasiertes Lernen an deren Ende sich der Philosoph dazu verpflichtet, „zurück in die Höhle“ zu gehen, um den Menschen zu helfen. Der Philosoph herrscht nicht aus seinem eigenen Interesse heraus, sondern dem Interesse der Polis. Erste Aufgabe des Philosophenkönigs ist die Besorgung des Wohles der Bürger mit dem Ziel, dass sich die Bürger in Folge selbst umeinander kümmern und ordnen und damit wird das Übel aufhören.

3. Aristoteles Kritik an Platons Staats-Utopie

Nach Aristoteles kann nur aufgrund einer demokratischen Ordnung die Vielfalt und Ungleichheit in der Polis gewahrt werden. Die Menschen sind nach Aristoteles von Natur aus gleich und wollen gleichberechtigt sein.

Der Gedanke der Autarkie, autark sein bedeutet, über alles selbst verfügen zu können, was man braucht. Es ist das höchste Ziel im griechischen Bewusstsein. Doch der Mensch allein ist nicht autark, sondern erst in wechselseitiger Ergänzung mit anderen Menschen. Nach Aristoteles steigt die Autarkie, je mehr Glieder einer Gemeinschaft sich ergänzen können, damit steht er für Vielfalt und Pluralismus in einer Gesellschaft. Platon sieht ebenfalls, dass der Einzelne die Vielfalt einer Gemeinschaft braucht um autark zu sein und teilt so die Arbeit unter den jeweiligen Ständen auf und möchte sie dann aber zu einer Einheit zurückführen. Daraus folgen eine starke Reglementierung und Uniformierung. Der Stand der Bauern und Handwerker, Aristoteles erkennt, dass in Platons Dreiteilung der wirtschaftliche Teil und der politische Teil der Polis getrennt sind. Der produzierende unterste Stand hat keinerlei politischen Rechte wohingegen der herrschende Stand keine Produktionsmittel zur Verfügung hat, sondern lediglich militärische Mittel. Damit besteht die Gefahr von Konflikten und Ausbeutung.

4. Der Naturalismus Platons

Mit die größte Kritik erhält Platon indem ihm ein naturalistischer Fehlschluss vorgeworfen wird. Er schließe von der Natur mit feststehenden Gesetzen darauf, was moralisch und politisch geschehen soll. Die politische Ethik beruht auf der Natur. Die Polis entsteht aus der Notwendigkeit heraus, dass der Einzelne nicht autark ist und sie gleicht einem Organismus. Dabei lässt sich die beste Form des Staates nicht beliebig

konstruieren, sondern ist ihrer Natur nach einer Seins-Ordnung unterworfen. Nach Platon sind die Menschen auf Gemeinsamkeit und Solidarität angewiesen, besitzen unterschiedliche Fähigkeiten und Anlagen, weshalb sie verschiedene Aufgaben erledigen müssen. Nun stellt sich die Frage, ob der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses auch gerechtfertigt ist. Würde man dem folgen, so müsste man annehmen, dass menschliches Handeln und Denken als das Fremde und Andere der Natur gegenüberstünden; die Freiheit des Menschen gegenüber der Natur als das Notwendige. Platon sieht in der Physis gerade nicht Willkür, Gewalt und das Recht des Stärkeren, sondern das von Natur aus Vernünftige, Gute, die Gemeinsamkeit der auseinander angewiesenen Einzelpersonen (vgl. Rhim 2005, S. 139-140). Für das menschliche Zusammenleben gilt, jeder muss für die anderen und das Ganze Verantwortung übernehmen, im eigenen Interesse. „Jede Herrschaft - die politische wie die über die Natur - verlangt Rücksicht und Verantwortung, weil anders die Selbsterhaltung nicht gewährleistet ist. Man kann daher behaupten, dass sich gewisse sittliche Normen aus dem richtigen Verständnis der Natur in ihrer Einheit und Ganzheit tatsächlich von selbst ergeben“ (Rhim 2005, S. 140). Platons Philosophie hat den Kern, dass die Welt einen geistigen Grund hat, eine einzige Ursache des Seins, die Idee des Guten. Sein absoluter Wahrheitsbegriff lässt nicht alles Mögliche offen, sondern schränkt das Wahre normativ ein. Platon glaubt daran, dass in der Natur, der Wirklichkeit, dem Sein objektiv und normativ das Gute vorgegeben ist (Rhim 2005, S. 141).

III. Rousseaus Gesellschaftskritik

Mit seinem Wettbewerbswerk „Discours sur les sciences et les arts“ stellt Rousseau das Vertrauen in die moralisierende Wirksamkeit der Wissenschaft und Künste in Frage. Rousseau sieht nüchtern auf die soziale Realität seiner Zeit und erkennt, dass sich der Fortschritt zwar rasant in der Wissenschaft vollzieht allerdings asymmetrisch zu einem sozialen und moralischen Fortschritt (Bach 2018, S. 68).

Rousseau attestiert der hochentwickelten Gesellschaft seiner Zeit vor allem einen desolaten moralischen Zustand, der in einem Gegensatz von Sein und Scheinen besteht, der letztendlich den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet. Der Wissenschaft und dem Erkenntnisfortschritt hält er vor, teilzuhaben an sozialem Unrecht und sozialer Ungleichheit, die die Menschen entzweit. Rousseau entwirft folgend seine Anthropologie der Entfremdung des Menschen, eine der Naturrechtslehre gegenüberstehenden

Philosophie des Rechts gepaart mit einer Perspektive eines revolutionären Umbruchs in Form einer radikalen menschlichen und sozialen Erneuerung. Rousseau ist auf der Suche nach einem alternativen Fortschritt, der auf der Grundlage sozialer Gerechtigkeit und politischer Selbstbestimmung beruht (Bach 2018, S. 68 f.).

Rousseaus Kernfrage ist somit warum der Mensch trotz seines intellektuellen Fortschritts in einen immer währenden Konflikt mit seiner angeborenen Menschennatur kommt.

Einen ersten Ursprung sieht Rousseau darin, dass Eigentum an Grund und Boden institutionalisiert wurde und somit den Naturzustand beendete. Der „einfältige Mensch“ wird durch den Missbrauch der Sprache durch eine höhere Intelligenz und Bildung verführt. Lediglich ein Wunschtraum bleibt: *„Hütet euch, diesem Betrüger zu folgen; ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen, die Erde aber niemandem gehört!“* - *„es waren die einfachen, leicht zu verführenden Menschen, die sich um ihr wirkliches Recht betrügen ließen und die allesamt zu ihren Ketten liefen, während sie glaubten, ihre Freiheit zu sichern“* (Bach 2018, S. 77).

Die mit der Institutionalisierung des Eigentums folgenden und verbundenen Fortschritte sind laut Rousseau *„scheinbar ebenso viele Schritte zur Perfektionierung des Individuums wie tatsächlich zum Verfall der Gattung“* (Bach 2018, S 78).

1. Rousseaus Idee eines idealen Staats

Rousseaus Legitimität von Herrschaft beruht auf dem Naturzustand des Menschen, frei geboren zu sein *„Der Mensch ist von Natur aus frei, und doch überall in Ketten“* (CS I, Kapitel 1). Aufgrund dessen, dass der Mensch einer missratenden Vergesellschaftung, als die Ketten der Zivilisation ausgesetzt ist, verliert dieser diesen freien Zustand. Der Staat ist nach Rousseau keine Naturausstattung in der Existenz des Menschen. Eine gerechte Herrschaft kann nur mittels eines Kontrakts aller mit allen entstehen (Kersting 2003, S. 81). Der antiken Annahme (so auch Platon), dass die Menschen von Natur aus ungleich sind, die einen zum Herrschen und die anderen zum Dienen geboren werden, entgegnet Rousseau, dass die Veräußerung der eigenen Freiheit der menschlichen Natur widerspricht. Mit dem Gesellschaftsvertrag und der *“volonte generale”* entwickelt Rousseau ein gesellschaftspolitisches Konzept, dass die Freiheit aller gewährleisten soll.

“Es ist eine Form der Vergesellschaftung zu finden, ..., durch die jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor“

(vgl. Kersting 2002, S. 82). Damit soll aber auch, im Sinne Platons Herrschaft der Vernunft, über die niederen Seelenteile ein moralisches Kernelement verwirklicht werden.

2. Zurück zur Menschennatur

Rousseaus ambivalente Sicht auf den gesellschaftlichen Fortschritt, wonach die Zivilisation die Menschen in eine widernatürliche Entwicklung treibt, wirft nun die Frage auf was die wahre Natur des Menschen ist. Auf der Suche nach einer gerechteren sozialen Ordnung versucht Rousseau mittels Bildung und Erziehung des Einzelnen eine gesellschaftliche Ordnung zu schaffen, die auf Solidarität anstatt auf Egomoral beruht. Platon dient ihm hier als Vorbild, die politische Ethik des *contrat social*.

„Si l'on veut prendre une juste idée de l'institution publique il faut lire la République de Platon. Ce livre n'est point un ouvrage de politique comme le pensent ceux qui ne jugent des livres que par leurs titres, c'est le plus beau traite d'éducation qui jamais ait été fait.“ (Bach 2018, S. 91-92)

In seinen Überlegungen verlässt er die Sphäre des Individuellen und fokussiert sich auf die soziale Bindungsfähigkeit als ursprüngliche und damit dem rationalen Denken vorausgehende Konstitution des Menschen. Ebenfalls sieht Rousseau das Mitgefühl des Menschen als ursprüngliche Veranlagung, die über den einfachen Selbsterhaltungstrieb hinausgeht. Mit dieser Veranlagung der „*pitie naturelle*“ begründet er auch, dem spontanen Gerechtigkeitsempfinden des ungebildeten Volkes einen höheren ethischen Wert und Glaubwürdigkeit beizumessen als dem reflektierten Verhalten des Philosophen. In einer Gesellschaft des sozialen Unrechts, garantiere Bildung keine moralische Gesinnung, sondern folge den Gesetzen der Konkurrenz, wonach alles nach dem eigenen Vorteil abgewogen würde als im Sinne der Selbstlosigkeit oder bedingungslosen Hilfe (Bach 2018, S. 79).

Rousseau greift die Arroganz der Gebildeten auf, deren zynisches Abwägen des eigenen Vorteils die Stimme des Gewissens und den Impuls des natürlichen Mitgefühls zum Schweigen bringt und provoziert mit seiner ironisierenden Form praktischer Sprachkritik seine Zeitgenossen. Es besteht also ein historischer Bruch zwischen Naturzustand und Zivilisation, natürlicher und widernatürlicher Entwicklung von Mensch und Gesellschaft. Hinzu kommt, dass dieser Bruch in Form eines inneren Konflikts im zivilisierten Menschen fortbesteht und sich immer weiter vertiefen wird, Natur vs. Zivilisation. Dieser

innere Konflikt gerät immer wieder ins Bewusstsein, da der Mensch die moralische Instanz des Gewissens besitzt, der er sich am Ende ebenso wenig entziehen kann wie der Freiheit des Denkens. Damit verbunden ist laut Rousseau eine ethische Verpflichtung, die einem göttlichen Plan entspringt aber in seiner eigenen Verantwortung liegt (ebn.).

3. Die Menschwerdung im Gesellschaftsvertrag

Rousseau verfolgt einen emphatisch geprägten Begriff von Sozialität. Der Vertrag zivilisiert, kultiviert und moralisiert die Menschen; in der Vertragsgesellschaft können sich die Anlagen des Menschen bestimmungsgemäß entfalten (vgl. Kersting 2003, S. 88). Rousseau möchte, dass das natürlich-instinktive Verhaltensprogramm des Menschen durch eine vernünftige Lebensführung und ein verhaltensbestimmendes Gemeinschaftsethos ersetzt wird. Rousseaus Vergesellschaftungskonzept stütze sich somit auf einen internalistischen Moralismus, „der die strategische, äußerlich abgenötigte Anpassung durch innere Formung ersetzt, der die Menschen innerlich allgemeinerfähig macht und das Allgemeine in ihnen durch Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierung wirksam werden lässt“ (vgl. Kersting 2003, S. 88). Die hier zugrundeliegende Idee ist die Verbindung von Freiheit und Gewissen als auch Verantwortung und Pflicht (Bach 2018, S. 72).

4. Allgemeinwille nach Rousseau

Nach Rousseau ist der Allgemeinwille als normatives Prinzip zu verstehen, sein vorrangiges Kriterium ist die Gemeinwohlorientierung, die allen Verfahren vorgängig ist. Damit die Chance erhöht wird, dass gemeinwohlorientierte Beschlüsse gefasst werden, müssen die Menschen durch „Tugenderziehung und eine geeignete sozioökonomische Formierung ihrer Lebensumstände zu Bürgern und Patrioten“ gemacht werden (vgl. Kersting 2003, S. 98).

In Rousseaus Überlegungen wird eine Doppeldeutigkeit des „volonte generale“ ersichtlich, indem er diesem den „volonte de tous“ hinzufügt. Rousseau greift also das Problem der Erziehung der Bürger und der Sicherung kultureller Homogenität auf. Wobei sich die Dimension der staatsrechtlichen Legitimität nicht in der normativen Bedeutung der „volonte generale“ erschöpft, da nicht notwendigerweise eine Beziehung bestehe zwischen einer legitimen Herrschaftsorganisation und der Qualität ihrer Gesetzgebungsleistung (Kersting 2003, S. 99).

Anders als bei Platon, der von naturrechtlichen Prinzipien für eine gerechte und legitime Herrschaft wie zum Beispiel des Drei Stände-Staats ausgeht, setzt der Kontraktualismus dafür allein auf die Zustimmung der Betroffenen (Voluntarismus). Damit der vereinigte Wille und damit Gerechtigkeit erzeugt werden kann braucht es natürlich Prozeduren und Verfahren der Einheitsstiftung und Gemeinschaftsbildung. Der Begriff des Prozeduralismus wird von Rousseau in seinem Gesellschaftsvertrag um einen „modernitätsaversiven Geist eines sittlichen Republikanismus“ erweitert „Nichts könnte irreführender sein, als die Willensbildung der “volonte generale” nach dem Muster universalistischer Verfahren zu verstehen“ (Kersting 2003, S.100). Der Allgemeinwille wird folglich nicht bloß durch die Qualität demokratischer Verfahren, sondern erst durch die Tugend der Bürger erzeugt. Rousseaus Republikanismus stellt somit das Gute vor das Recht und die Tugend vor das Verfahren (Kersting 2003, S. 106-109). Rousseaus Vorstellung von Freiheit entspricht einem Ideal, da es einen einheitlichen Volkskörper voraussetzt und dessen Verfassung die Menschen gleichwohl nicht so nimmt wie sie sind, sondern zu einem abstrakten Gemeinschaftsideal erziehen will. Dieses Gemeinschaftsideal vollzieht als „moralische Subjekt“ einheitliche politische Handlungen und beinhaltet Kollektivismus und Anti-Pluralismus und ist damit durchaus kritisch zu sehen (Chwaszcza 2003, S. 144).

5. Politik und Ökonomie

“Solange die Menschen „sich nur Arbeiten widmeten, die ein einzelner bewältigen konnte (...), lebten sie (...) frei, gesund und glücklich (...). Aber von dem Augenblick, da ein Mensch die Hilfe eines anderen nötig hatte (...), verschwand die Gleichheit, das Eigentum kam auf, die Arbeit wurde notwendig“. Mit der Arbeitsteilung entstanden Gesellschaften, „in denen man bald die Sklaverei und das Elend sprießen und mit den Ernten wachsen sah.“ (vgl. Disc. III, S. 171/ Weber Oliver, 2021) Insbesondere der Ackerbau und die Metallurgie erforderten eine menschliche Aufteilung, die zu einem Eigentumsrecht führte, welches nicht mehr dem natürlichen entsprach, da Böden aufgeteilt wurden und Gerechtigkeitsfragen geklärt werden mussten. Damit einher geht eine vorher nicht gekannte Ungleichheit, da Talent, Stärke, Erfindungseifer und Trickreichtum große Unterschiede im Gebaren und Besitz verursachen können. „Schein und Sein wurden zwei völlig verschiedene Dinge“, „Menschen betrügen, um sich Vorteile zu verschaffen, weiten ihren Bodenbesitz auf Kosten anderer aus, erlauben sich ein

Gespür für Hierarchien der Anerkennung, entwickeln neue Bedürfnisse, die sie nur im artifiziellen System der Ungleichheit verwirklichen können, wodurch seine Macht weiterwächst“ (vgl. Disc. III, 174f.). Nach Rousseau sind die Bände der Knechtschaft aus der „wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen und den gegenseitigen Bedürfnissen, die sie verbinden geknüpft“ (vgl. Disc. III, S. 162). Die gesellschaftliche Ungleichheit entsteht nicht aus der Wechselseitigkeit der Abhängigkeiten und Bedürfnisse, sondern aus der Asymmetrie zueinander. Erst wenn der Mensch sich ökonomisch, sozial und kulturell auf andere bezieht, kann er noch er selbst sein. Dabei nutzen die anderen dieses Verhältnis im Sinne ihrer Eigenliebe für sich aus.

Die Gesellschaft ist somit dem ökonomischen Prozess der Ungleichheit verfallen (vgl. Weber 2021, Disc. III, S. 175.). All jene, die in diesem ungleichen Verhältnis „verloren“ haben, „waren gezwungen, ihren Lebensunterhalt zu rauben oder aus der Hand der Reichen zu empfangen“ und auch die Reichen waren abhängig von der Abhängigkeit der Armen. Ein Kriegsverhältnis beider entstand (vgl. Disc. III, S. 175, 176). Es stellt sich nun die Frage, ob es eine politische Lösung für diese asymmetrischen Interdependenzen geben kann. Rousseau entwirft dafür seinen Gesellschaftsvertrag. Somit sollen die Menschen sich mittels Vereinbarung als politischer Gemeinschaftsmodus vergemeinschaften. Unabdingbare Grundvoraussetzung für eine solche Vereinbarung ist die Freiheit der Vertragsparteien. Die Bürger sollen sich nur als Freie und Gleiche adressieren, indem sie ihre Privatinteressen als nachrangig verstehen. Tun sie dies nicht, führt dies zu Inegalität der Willensartikulation, die die gemeinschaftliche Freiheit der Assoziierten aufhebt und auf lange Sicht zur Knechtschaft zurückführt (vgl. CS III, S. 371, Weber 2021, S. 244).

Rousseau führt zur Lösung dieser Diskrepanz an „In Wirklichkeit sind die Gesetze immer den Besitzenden nützlich und den Habenichtsen schädlich. Daraus folgt, dass der gesellschaftliche Stand für Menschen nur vorteilhaft ist, soweit alle etwas besitzen und niemand zu viel“ (vgl. CS III, S. 367). Es sollen Freiheit und Gleichheit entstehen. Gleichheit meint, „dass kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er gezwungen wäre, sich zu verkaufen“ (vgl. CS III, S. 391 f.). Es müssen folglich nicht alle über den gleichen Reichtum verfügen aber die beiden Extreme auf einer Skala von arm zu reich, gefährden das Gemeinwohl, denn „aus dem einen kommen die Helfershelfer der Tyrannei, aus dem anderen die Tyrannen; der Hand mit der öffentlichen Freiheit findet immer zwischen diesen statt; der eine kauft und

der andere verkauft sie“ (vgl. CS III, S. 392). Das Freiheitsverständnis Rousseaus umfasst die materielle Selbstbestimmung, Autonomie und Selbstherrschaft (vgl. Kersting 2003, S. 82).

Den frühliberalen Vorstellungen der einflussreichen frz. Physiokratie entgegnete Rousseau in seinen politik-ökonomischen Überlegungen „der Fortschritt der Marktgesellschaft ist nur um den Preis der Republik zu haben“. Fallen materielle Selbsterhaltung und politische Freiheit zu stark auseinander so verliere die Freiheit und es ermögliche Despotie (vgl. Weber 2021). „Und in diesem gnadenlosen Dilemma, entweder den Staat untergehen zu lassen oder das heilige Eigentumsrecht anzugreifen, liegt die Schwierigkeit einer gerechten und weisen Ökonomie“ (vgl. EP III, S.264), laut Rousseau müsse also die ökonomisch egalitäre Vergesellschaftung der Republik vorausgehen, da sie nachträglich erwirkt despotisch sei (vgl. Corse III, S. 936 f.). Rousseau erkennt somit das Paradox einer ökonomisch und politisch freien Gesellschaft und verlangt eine politische Sphäre der Selbstregulierung (vgl. Weber 2021, S. 252).

IV. Und heute? Expertokratie?

Man spricht von einer Expertokratie, „wenn hoheitliche Entscheidungen nicht mehr von den hierfür rechtlich zuständigen, politisch verantwortlichen und demokratisch legitimierten Entscheidungsträgern getroffen werden, sondern hauptsächlich bzw. ausschließlich, weil Sachfragen als entscheidungsmaßgeblich angesehen werden, „politisch nicht verantwortliche und demokratisch nicht legitimierte Experten“ vermittels ihres Rates entscheiden“ (Münkler 2020, S. 15). Einerseits steigt mit den nachhaltigen Folgen auch der Bedarf an Wissen für die Politik; andererseits steigt mit dem Bedarf und der institutionalisierten Rolle der Expertise und Experten die ambivalente Wahrnehmung und demokratische, oft polemisch-politisch formulierte Kritik der Expertokratie, die sich ihrerseits in Bewegungen und Parteien organisiert. Der Verfassungsstaat reagiert auf diese Schere von Politisierung und Entpolitisierung mit der Ausdifferenzierung von Formaten der Expertise und Beratung. Die Kommunikation der Spannung von Wissen und Entscheidung wird also immer komplexer institutionalisiert in vielfältigen Formen der Expertise und „Beratungsarrangements“. Darunter leidet die Transparenz der Entscheidungen gegenüber dem Bürger, da dieser nur schwer zugänglich an die jeweiligen Informationen gelangt. Angesichts der Diversifikation und Spezialisierung des Wissens als aus einer steigenden Komplexität der Sachfragen ist es demokratisch

legitimierten Entscheidungsträgern kaum mehr möglich sämtliches benötigtes Wissen selbst zu produzieren bzw. vorzuhalten (Münkler 2020, S. 20; auch Meiering/Schäfer 2020, S. 14). Hinzu kommt, dass nicht alle Bürger aufgrund der Professionalisierung der Wissensproduktion den gleichen Wissensstand erreichen, so dass Wissen nicht in einem egalitären Verfahren aus der Gesellschaft herausgebildet werden kann (ebn.). Der Staat ist also auf die spezielle Expertise Einzelner angewiesen, die kein staatliches Amt innehaben. Die hierbei bereitgestellten Daten und Informationen unterliegen bereits ersten Bewertungen und Schlussfolgerungen wodurch eine Abhängigkeit des modernen Staates von Experten, die sich auf die Autorität in kognitiven Fragen gründet. Insofern müsse sich die „Demokratie in gewisser Hinsicht der Notwendigkeit der Rationalität beugen“ (Münkler 2020, S. 21). Dürfe dabei aber nicht Gefahr laufen ihre Entscheidungsmacht auf nicht-majorisierte Institutionen und Expertengremien zu verlagern und sich so, bei wachsenden demokratischen Forderungen, durch diese Auslagerung ihrer Verantwortung entziehen. Daraus würde folgen, dass politische Konflikte zu „verwalteten Sachfragen“ werden, was die jeweils vertretene Position als alternativlos erscheinen lässt. Politische Kontingenzen würden durch den Verweis auf epistemische Autoritäten geschlossen und entpolitisiert.

Die Unterscheidung zwischen Experten und Laien ist fluide. Experten übersetzen Wissen in strategische Arenen. Nicht jeder Kenner gilt als Experte, der mitunter den Kontakt zur innovativen Forschung und dem aktuellen Standard des Wissens längst verloren hat. Experte ist folglich, wer als Experte gehört wird. Sie sind oft nur Legitimationsadressen und Alibis für sachfremde Entscheidungen. Die Aufbereitung in einigen Stichworten, als Pressemitteilung, zeigt die legitimatorische Instrumentalisierung. Die Coronapolitik offenbarte die Notwendigkeit einer politikwissenschaftlichen Analyse der Rolle der Sachzwangargumente und Expertenmeinungen. Wenn die Antwort des Verfassungsstaates in Beratungsarrangements abläuft, droht die Spannung zwischen Wahrheit und Mehrheit, wissenschaftlicher Politik und demokratischen Entscheidungen im intermediären, intransparenten Off der Kommissionen zu enden. Der zweideutige Traum von der Expertokratie lässt sich nach den Corona-Erfahrungen heute ebenfalls in Frage stellen wie Platons alter Traum von der Philosophenherrschaft.

V. Konklusion

Platon orientiert sich für eine Realisation des Gemeinwohls an normativen Werten (Rüb 2020), dabei gibt er sich nicht mit der bestehenden Wirklichkeit zufrieden, sondern sieht

die Möglichkeit einer Vervollkommnung des Menschen über das Gewöhnliche hinaus. Der philosophisch erzogene und erkennende Mensch hat nach Platon andere Ansichten und Fähigkeiten als der gewöhnliche Mensch und ist daher dazu in der Lage eine neue, ungewöhnliche Form der Gemeinschaft zu verwirklichen (Rhim 2005, S.118).

Platon wie auch Rousseau gehen von einem positiven Menschenbild bzw. einem guten Naturzustand des Menschen aus. Gemeinsam mit Platon stellt Rousseau das Gute vor das Recht, und stellt Tugend und Gemeinwohl vor das Verfahren im Sinne einer ethisch-juristischen Doppeldeutigkeit. Für Platon gibt es keine Schranke zwischen dem Seinsbegriff/der objektiven Wahrheit und dem Guten/der Forderung nach der Moral. Er unterscheidet nicht zwischen dem Sein und dem Sollen. Jedoch kann man das Gute fordern und wollen aber nicht ohne Weiteres als das Wahre oder objektiv seiende Norm nachweisen (Rhim 2005, S. 141). Es ist also die Frage, ob jede Entwicklung schon immer normativ vorgegeben war und ist. Wie relevant ist es heute in Anbetracht des Klimawandels und Krieges sich darüber Gedanken zu machen, was von Natur aus für das menschliche Leben gut ist?

Die Erbsünde (Ursprung allen Übels) wird durch Rousseau aus der Schöpfung heraus in die Geschichte verlegt und damit in die Verantwortung des Menschen. Naturzustand und Gesellschaft werden als fortwirkender Gegensatz gesehen, „als ständige Auflehnung des Natürlichen gegen das Künstliche, als Hilferuf des Gewissens gegenüber der Wissenschaft und als fortdauernder Kampf der Gerechtigkeit gegen das bestehende Recht“ (Bach 2018, S. 90). Mit der Entstehung rechtlich sanktionierbaren ländlichen Eigentums durch einen Gesellschaftsvertrag realisierte sich der Sündenfall der menschlichen Geschichte. Der folgende Fortschritt brachte soziale Unterdrückung und politisches Unrecht und untergrabe die menschliche Würde und jegliche Moral. Moralisches Handeln soll oberstes Gebot der Menschenwürde sein und ist untrennbar mit der Freiheit des Willens und der Willensentscheidung gebunden (vgl. Bach 2018, S. 91).

Beide Philosophen folgen der Vorstellung, dass in der Natur des Menschen grundsätzlich das Gute liegt. Dieses Gute wird einerseits durch einen immer währenden Fortschritt herausgefordert und es liegt in der Verantwortung des Menschen, sich dessen immer wieder bewusst zu machen und sein Handeln entsprechend anzupassen. Platon dagegen glaubt dies erreichen zu können, indem er eine naturgemäße Ordnung auf den Staat überträgt. Ebenfalls sehen Rousseau und Platon einen einheitlichen Staatskörper und

Gemeinwohlorientierung, wobei die Menschen bei Rousseau alle gleiche Rechte haben sollten, wohingegen Platon hier die Ungleichheit der Bürger sieht, da nur so die jeweiligen Aufgaben innerhalb eines Staates bewältigt werden können. Die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen sehen beide und darin mündet auch die normative Vorstellung der Staatsutopien, da sie davon ausgehen, dass alles Handeln der Bürger mit einer gewissen Moral oder nennen wir es heute Verantwortung geschehen sollte, um gerecht zu sein. Und darin liegt auch der Punkt, den wir ich heute noch aufgreifen sollten.

Gerade in Zeiten, in denen sich die Menschen wieder auseinander bewegen, sei es in den Nationalitäten, der arm-reich Schere oder schlicht in der Art wie unsere Gesellschaft kommuniziert. Wenn wir ein Bewusstsein dafür entwickeln, dass wir in einer Gemeinschaft leben und auch auf kurz oder lang aufeinander angewiesen sind, bringt dies sicherlich gerechtere Gesellschaften hervor. Dies gilt umso mehr für Politiker oder auch Verantwortliche in der Wirtschaft etc. Hier sollten Strukturen geschaffen werden, die dieses Denken begünstigen, wie zum Beispiel mehr Kommunikation und Transparenz.

Was von Platon und Rousseau ebenfalls bleibt ist die Erkenntnis, dass der Mensch sich in einem stetigen Prozess befindet und es stets selbst in der Hand hat, seine Geschichte zu schreiben zum Schlechten aber auch zum Guten.