

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Ι. ΒΟΥΡΒΕΡΗ

Τακτικού καθηγητοῦ τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς Φιλολογίας

ZUM BEGRIFF DER GEMEINSCHAFT BEI PLATON*

Über den Begriff « Gemeinschaft », Grundbegriff der Ethik, der Soziologie, der Staatslehre und der Pädagogik, wurde in dem ersten Dezennium nach dem Kriege viel diskutiert; man erhob Einspruch gegen den traditionellen Sinn des Begriffes besonders in Deutschland. Die Diskussionen gingen in der Hauptsache davon aus, das Ziel der Staatsbürgerlichen Erziehung, die irgendwie vom politischen Leben bedingt ist und ihrerseits einen gewissen Einfluss auf das politische Leben ausüben kann, zu definieren.

Den echten Sinn des Begriffes « Gemeinschaft » verdeutlicht nach Eduard Spranger¹ der Philosoph und Soziologe Ferdinand Tönnies² durch sein Werk « Gemeinschaft und Gesellschaft (1885), in dem der Autor zwei Formen menschlichen Zusammenlebens unterscheidet: eine künstliche, die « Gesellschaft » und eine natürliche, die « Gemeinschaft ». Die « Gesellschaft » nach Tönnies und Spranger, als künstliche Form des Zusammenlebens, stützt sich immer auf bewußte Gestaltung und ist etwas Vorbedachtes. So sind z.B. die Mitglieder einer Körperschaft, die ein bestimmtes Ziel verfolgt, miteinander verbunden durch das Bewusstsein des gleichen gemeinsamen Zieles. « Gemeinschaft » dagegen ist die natürliche Form des menschlichen Zusammenlebens. Ihre ursprüngliche Stütze ist das Band der Blutsverwandtschaft, und die Zusammengehörigkeit ist enger, inniger. Die « gesellschaftlichen » Bindungen sind oberflächlicher und äusserlicher im Gegensatz zu den

* Ὁμιλία γενομένη ἐν τῷ Πανεπιστημίῳ τοῦ Ἀμβούργου τῇ 26 Ἰουλίου 1964.

1. Die Deutsche Pädagogik der Gegenwart, in Karl Remme, Deutschland, Berlin 1929, in Δελτίον ΟΛΜΕ (Mitteilungsblatt des Vereins der griechischen Gymnasiallehrer) 1932.

2. P. Kanellopoulos, Ὁ Φερδινάνδος Τönnies καὶ ἡ Κοινωνιολογία ἰν Ἀρχαίῳ Οἰκονομικῶν καὶ Κοινωνικῶν Ἐπιστημῶν 6, 1926, 315 ff. P. Zeses, Ἡ συμβολὴ τοῦ Ferdinand Tönnies, a.a.O. 8, 1928, 205 ff. P. Kanellopoulos, Ἡ κοινωνία τῆς ἐποχῆς μῶς, Athen 1932, S. 70 ff. und 166 ff.

« gemeinschaftlichen », die zentripetaler und wesentlicher sind. Wann und wo auch immer Menschen in einer « Gemeinschaft » leben, enthüllen sie gegenseitig ihre innere Welt. So verstanden machte der Gedanke der « Gemeinschaft » nach Ed. Spranger einen der Grundgedanken des geistigen Lebens des Vorkriegsdeutschlands aus und war leitende Macht der deutschen erzieherischen Reform und der sogenannten Reformpädagogik, die auch in Griechenland so viele Anhänger, aber auch ebensoviele Opfer hat, sowohl in der Theorie wie in der Schulpraxis.

In der deutschen Pädagogik nach dem Kriege wurde an dem Begriff « Gemeinschaft », in dem oben dargelegten Sinne, scharfe Kritik geübt wegen seiner politischen Ausdeutung.

Was das Thema der Staatsbürgerlichen Erziehung anbetrifft, herrschen zwei Tendenzen: die konservative und die radikale. Die erste wird von den Freunden der humanistischen Bildung vertreten, die in dem Leben der klassischen Antike Vorbilder, oder richtiger gesagt, *παράδειγματα*, oder nach Schadewaldt's Ausdruck « Modelle » für die zeitgenössische politische Erziehung finden. Durch diese *παράδειγματα* wird der zeitgenössische Mensch, und besonders die in der Entwicklung befindliche Jugend im Unterricht in der Alten Geschichte und in der Interpretation der griechischen und römischen Klassiker beeinflusst.

Die entgegengesetzte Auffassung leugnet weder den Wert der klassischen Vorbilder für das politische Denken und die politische Erziehung noch bestreitet sie die Notwendigkeit, die politischen Geschehnisse des antiken Lebens für die Erziehung pädagogisch auszunutzen, aber sie fordert eine unmittelbarere und intensivere Orientierung an den gegenwärtigen Verhältnissen und den politischen Problemen der Gegenwart.

Die humanistische Weltanschauung wird angegriffen, indem man ihr zwei Kennzeichen gibt: erstens, dass der Mensch mit der dauernd zunehmenden geistigen Bildung sich selbst genüge und zweitens, dass die wahre Humanität in der Konzentrierung auf sich selbst und in der Bildung des Individuums selbst liege. So gibt man dem humanistischen Prinzip die Identifizierung des Menschen mit dem isolierten Individuum zum Inhalt.

Das geschieht aber zu Unrecht. Denn für die Griechen der klassischen Zeit ist der Mensch ausserhalb des politischgesellschaftlichen Rahmens, in dem sich sein Leben abspielt, undenkbar. Das den Griechen gemeinsame Bewußtsein war, dass physisch-materielle und

geistig-seelische Bande unauflöslich den Menschen ebensowohl mit Boden und Natur seines Vaterlandes verbinden, wie mit den Mitmenschen, die auf demselben Boden und in derselben Natur leben. Auf diesem gemeinsamen Boden wurde das gemeinsame Leben und Bewusstsein der Bluts- und Sprachverwandten aufgebaut. Gemeinsame Sitten und Bräuche, Tradition und Recht, Religion und Kultur, gemeinsame Glücks- und Unglücksfälle, Erlebnisse, Schicksale und Ideale schaffen und pflegen eine einheitliche seelischgesellschaftliche Atmosphäre, eine Gemeinschaft, in der das egoistische Individuum verschwindet; an seine Stelle wird der gesellschaftliche, oder genauer, der *politische Mensch* gebildet; denn Wiege dieser kollektiven Bindungen, seelischer Begegnungen und gemeinschaftlicher Gestaltungen war die *πόλις*, und sie war die Gewähr für die Fortdauer des gemeinsamen Lebens, soweit in dem Schosse der *πόλις* die aufeinander folgenden Generationen das Gemeinschaftsbewusstsein und die gemeinsame Politik und das politische Erbe der Vorfahren übernahmen.

Innerhalb des Rahmens der *πόλις* ist jeder Staatsbürger Knotenpunkt verschiedener Fesseln und Bindungen, materieller, geistiger, politischer und sittlicher Art, die ihn ebensowohl mit der Stadt, dem Staat wie mit seinen Mitmenschen, den Mitbürgern verbinden. In der politischen Gemeinschaft der Griechen der klassischen Zeit konnte man unmöglich den Staatsbürger von dem Menschen scheiden. Und das etymologische Verhältnis des Begriffes *πολιτισμός* (Kultur) zu dem Begriff *πολίτης* (Bürger) drückt durch das treffende Zusammenfallen die griechische Auffassung über die Herkunft der Kultur (*πολιτισμός*) aus dem Zusammenleben, der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Erziehung der Bürger aus. So ist also der Mensch, wie ihn die Griechen der klassischen Zeit sahen und wie ihn der philosophische Geist idealisierte: nicht das unabhängige, isolierte und egoistisch ungebundene Individuum, nicht der ausserhalb des Raumes stehende «Stadtlose» (*ἄπολις*), sondern der Stadtbürger, der Staatsbürger.

Nach Aristoteles ist die politische Eigenschaft des Menschen diejenige, die den Menschen wirklich zum Menschen macht: *καὶ πρότερον δὲ τῆ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. Τὸ γὰρ ὄλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους*¹, d.h. Voraussetzung für die Existenz des Menschen, des wahren Menschen, Schöpfer höherer Lebenswerte, die den Menschen vom Tier unterscheiden, ist das politische und gemeinschaftliche Zusammenleben, die politische Gemeinschaft, die *πόλις*.

1. Arist. Politik I. 1253 a 19.

Kern des platonischen Humanismus und der platonischen Erziehung ist die Heranbildung des politischen Menschen. Das zeigen nicht nur die grösseren politischen Schriften Platons, der « Staat » und die « Gesetze », sondern sein ganzes Werk. Bezeichnend für diesen Kerngedanken ist die Definition der Erziehung in den « Gesetzen » (643 e - 644 a) « jene von Kind auf genossene Erziehung, die den Trieb und die Liebe dazu weckt, ein Bürger im vollsten Sinne des Wortes zu werden, der gelernt hat mit Gerechtigkeit zu herrschen und sich beherrschen zu lassen. Diese Art von Erziehung hebt, wie mir scheint, unsere vorliegende¹ Untersuchung als die eigentliche Bildung heraus und wird *ihr* allein auch den Namen « Bildung » zugestehen. Diejenige Erziehung aber, die auf Geldwert oder auf Körperkraft oder auf wer weiss was sonst für angebliche Weisheit gerichtet ist ohne vernünftige Einsicht und Gerechtigkeit, bezeichnet sie als handwerksmässig und unedel und nicht wert überhaupt « Bildung » genannt zu werden » (...βάνανσόν τε εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἄξιον τὸ παράπαν παιδεῖαν καλεῖσθαι).

Wir begnügen uns mit den oben dargelegten Bemerkungen, aus denen die wahre Bedeutung des Menschen für die Griechen der klassischen Zeit hervorgeht. Sie ist alles andere als eine Identifizierung des Menschen mit dem Individuum, wie es in der nachklassischen Zeit geschieht. Nach W. Jaeger schiebt erst Menander mit seinem berühmten Ausspruch (fr. 484 Körte) *ὡς χαρίεν ἔστ' ἀνθρώπος, ἂν ἀνθρώπος ἦ* dem Begriff vom « Menschen » den des Individuums unter. Hier haben ihren Ursprung alle Fehldeutungen des politischen Humanismus der Klassischen Antike, dessen Kerngedanke « Mensch » die Einheit des Politischen und Individuellen ausdrückt.

Nach Platon ist die gesunde und verfassungsmässige politische Gemeinschaft kein mechanisches Gebilde. Der Staat ist keine « Maschine », nach dem unglücklich gewählten Ausdruck einer materialistischen Auffassung von Wesen und Natur des Staates. Der Staat ist eine Ganzheit, Synthese, eine organische Einheit, also ein geistiges Gebilde². Er ist eine Gemeinschaft und nicht nach der am Anfang

1. Die obige Definition ist in der Reihe der Definitionen der Erziehung die vierte. Sie zeigt den echten Sinn der Erziehung als menschenformende Funktion im Gegensatz zu den vorangegangenen Definitionen, die die berufsmässige Auffassung der Erziehung ausdrücken.

2. Plat. Staat 423 c-d (bes. 423 d, 5 ff *καὶ οὕτω δὴ σύμπασα ἡ πόλις μία φύηται ἀλλὰ μὴ πολλά*); 462 a ff. Die Struktur des Staates wird im *Πολιτικῶς* (Zu-

gezeigten Unterscheidung von Tönnies eine « Gesellschaft ». Herrscher und Beherrschte werden nicht nur durch die Fesseln der Gesetze und durch die Furcht vor der Strafe zusammengehalten; bindender sind die ethischen Bande der Freundschaft und der gegenseitigen Verantwortung, eben das Gemeinschaftsbewußtsein. Vom Kriton und Lysis, Platons Frühwerken, bis zu den « Gesetzen » und Briefen¹ lässt sich diese Hinneigung Platons zu der Idee der Freundschaft und Gemeinschaft² verfolgen, wie auch sein Versuch, die Ideen des Pythagoras über die Harmonie und die des Empedokles über die Freundschaft wiederzubeleben.

« Es sagen ja doch die Weisen », dass die Gemeinschaft und Freundschaft und Wohlverhalten und Besonnenheit und Gerechtigkeit es sei, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhalten, und deshalb nennen sie dies Weltganze Weltordnung (*κόσμος*) nicht aber Unordnung oder Zuchtlosigkeit » (Gorg. 507 e ff.).

An den Gesetzgeber des Staates wird in Platons Gesetzen (701 d) die dreifache Forderung gestellt, dass die mit Gesetzen versehene politische Gemeinschaft *ἐλευθέρα τε ἔσται καὶ φίλη ἑαυτῇ καὶ νοῦν ἔξει*³. Das Prinzip der Freundschaft, das zwischen dem der Freiheit des Bürgers und dem des Gehorsams vor dem Gesetz liegt, beugt den beiden Extremen vor, nämlich der Versklavung und der Freiheit, und sichert die Wahrung des goldenen Mittelweges. Die historische politische Gemeinschaft, die Platon zulässt, hat nichts mit der Zügellosigkeit der athenischen Demokratie gemein, auch nicht mit der Regierungsform der unumschränkten Macht des persischen Reiches in der Zeit des Verfalls. Zwischen und über den beiden liegt das platonische

sammenbindenden Werk) der Webkunst verglichen. Wie diese in der Vorbereitung der Fäden und der anderen Notwendigkeiten die Aufsicht führt, indem sie dafür sorgt, dass alle geeigneten Massnahmen für das Weben getroffen werden, so muss auch die politische *τέχνη* Kontrolle ausüben, damit die Entstehung von schlechten Elementen vermieden wird, und muss jede politische und pädagogische Massnahme treffen, damit der Staat sich aus den guten Bürgern und der entsprechenden Sittlichkeit zusammensetzt.

1. Es sei hier nur auf einige wenige Stellen verwiesen: Krit. 44 c. Gorg. 507 e ff. Symp. 182 b-c. Staat 462 d ff. Ges. 678 e (*ἡγάτων καὶ ἐφιλοφρονοῦντο ἀλλήλους*); 695 d; 698 c. Briefe VII, 325 d; 331 d-e; 334 b. Eine Gemeinschaft bilden auch die in der Akademie Zusammenkommenden, die *συνόντες* und *ἐταῖροι*. Vgl. auch die Freundschaft Platons mit Dion.

2. Vgl. dazu Ges. 680 e-681 a; 692 e: *τό τε Ἀθηναίων καὶ τὸ Λακεδαιμονίων κοινῇ διανόημα* (Vgl. 687 c *κοινὸν ἐπιθύημα*)

3. Vgl. ebd. 694 b: *δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν*.

« Mass » (*μέτρον*)¹. Die platonische politische Erziehung schiebt das *φίλον* und *κοινόν* in den Vordergrund, hegt und pflegt das Gemeinschaftsgefühl, hält am Prinzip des *κόσμος* und der *ἀρμονία* im Staate fest, wendet die Unordnung und Sittenlosigkeit ab und macht die « πόλις » *φίλην ἑαυτῇ* d.h. sich selbst freundlich.

Wie der beste Staat Anteil hat an dem Göttlichen, der Idee des Guten, so sind auch die Gesetze Ausdruck des *νοῦς* und des *λόγος*. Das Gesetz wird *διανομή τοῦ νοῦ* (Ges. 714 a) genannt, oder *λογισμός*, der zum gemeinsamen *δῶγμα* der Stadt geworden ist (Ges. 644 d ff.). Bei der Zusammensetzung des politischen Wesens, das das platonische « Mass » fordert, sind die Gesetze, der *νοῦς* und der *λόγος* des Staates, diejenigen Elemente, die das andere politische Extrem, die Freiheit, zügeln und in Schranken halten. Die Freundschaft, das dritte Element, liegt in der Mitte zwischen beiden Extremen und sichert das Gleichgewicht der politischen Kräfte, die Harmonie und den Zusammenhalt der politischen Gemeinschaft (Ges. 875 a): *τὸ μὲν γὰρ κοινὸν συνδέει, τὸ δὲ ἴδιον διασπᾷ τὰς πόλεις* (denn das allgemeine Wohl hält die Staaten zusammen, das Interesse der Einzelnen dagegen wirkt trennend). Der Mitte zwischen Freiheit und Versklavung in der politischen Gemeinschaft entspricht die Einheit von *λόγος* (Verstand) und *συναίσθημα* (Gefühl) in der Seele eines jeden einzelnen Mitgliedes dieser Gemeinschaft. Indem Platon Philosophie und Geschichte zur unerreichbaren Einheit von Geist und Leben vereinigt, indem er also das « Sein · Solgende » mit dem « wirklich Seienden » des Staates verbindet, veranschaulicht er die Theorie über den Staat — die *πολιτικὴ τέχνη* —, stellt sie als *τροφὸς* zusammenlebender Menschen hin² und erläutert die Fragen der politischen Philosophie an Beispielen aus der griechischen und persischen Geschichte.

An diesen Beispielen wird der Begriff Gemeinschaft erklärt, nicht nur in dem Umkreis der Stadt · Staaten, sondern auch in dem weiteren Kreise der Bundesstaaten, Völker und Kulturgemeinschaften.

So z.B. unterscheidet sich die Welt der Griechen als eine einheitliche Gemeinschaft verwandter und vertrauter Stämme und Kulturgemeinschaften von der fremden und andersartigen Welt der Nicht-

1. Über den Begriff *μέτρον* bei Platon s. K. J. Vourveris, *Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος*, τόμ. Α', Βαρβαρικά, Athen 1938, S. 75 (Im folgenden zitiert nur mit Βαρβαρικά).

2. Vgl. Polit. 267 d 10: *Ταύτην δὲ γε διώριζεν ὁ λόγος οὐχ ἴππων εἶναι τροφὸν οὐδ' ἄλλων θηρίων, ἀλλ' ἀνθρώπων κοινοτροφικὴν ἐπιστήμην.*

Griechen und Barbaren¹. Die Perserkriege sind eine effektive kriegerische Demonstration dieser Gemeinschaft der Griechen, sie sind das *κοινή διανόημα*² der Athener und Spartaner, um das drohende Joch der Perser im ersten und zweiten Feldzug gegen Griechenland abzuwehren. Nach Platon wollten am Anfang die Dorier, nachdem sie in die Peloponnes eingewandert waren, eine Gemeinschaft von Stadt-Staaten gründen, die viel versprach für die Festigung der politischen Macht der Griechen gegen die von aussen drohenden Gefahren. Dies zeigt der gemeinsame Eid der Könige (Ges. 684 a-b): «...die drei Königshäuser und die drei unter ihrer Herrschaft stehenden Bürgergemeinden schwuren einander gegenseitig, dass unter treuer Befolgung der von ihnen vereinbarten Gesetze über Herrschaft und Untertänigkeit, die Herrscher an dem gegebenen Wort, weder selbst jemals die Königsherrschaft ergreifen noch dulden würden, dass andere sich dessen unterfingen; vielmehr würden bei etwaigen Rechtsverletzungen von seiten der einen oder anderen nicht nur die Könige den Königen und Bürgerschaften, sondern auch die Bürgerschaften den Bürgerschaften und Königen zu Hilfe kommen».

Aber die angestrebte Gemeinschaft der drei Königreiche und der politischen Koalition, *σύστημα*, die Vereinigung und Einheit gelang nicht; Platon untersucht die Gründe des Misserfolges und beginnt seine Untersuchung mit der Frage (Ges. 686 b): *πῶς οὖν καὶ πῆ διώλετο; ἄρ' οὐκ ἄξιον ἐπισκοπεῖν τηλικούτων καὶ τοιοῦτον σύστημα ἦτις ποτὲ τύχῃ διέφθειρε;* (Auf welche Art und Weise nun ging sie zu Grunde? Ist es nicht der Mühe wert zu untersuchen, welches Geschick einem so bedeutenden und so starken staatlichen Verband den Untergang bereitete?) Auf diese Frage gibt die platonische Untersuchung folgende Antwort: Von den drei Staaten des dorischen Bündnisses der dorischen Peloponnes galt und gilt es, dass nur einer, der spartanische Staat, bis auf Platons Zeit in Blüte stand (693 d ff.). Die anderen beiden Staaten, Argos und Messene, gerieten in Verfall, weil in den Seelen der Herrscher dieser beiden Staaten *διαφωνία* (689 a und 691 a) zwischen Verstand und Gefühl herrschte. Infolgedessen wurden die oben dargelegten politologischen Grundprinzipien im argivischen und

1. Staat 470c-d. Vgl. K. J. Vourveris, 'Ἡ ἔθνικὴ συνείδησις τοῦ Πλάτωνος, Athen 1932.

2. Ges. 692 e - 693 a. Vgl. auch Menex. 243 b (*κοινή ἐξέβαλον*), dazu K. J. Vourveris, Βαρβαρικά, S. 28 u. 60.

3. Ges. 684 a-b. Die platonischen Stellen übersetzt nach O. Apel.

messenischen Staat nicht beachtet, nämlich : Freiheit, Besonnenheit, Freundschaft und Gemeinschaftsgeist, durch welche die Vereinigung gesunder politischer Gemeinschaften Erfolg hat. Platon glaubt, dass die drei dorischen Staaten der Peloponnes dadurch, dass die gemeinsame Macht dieser breiteren politischen Gemeinschaften zersprengt wurde, in der Abwehr der Perser ihren unseligen Gegenschlag erhielten. Denn während des persischen Angriffes hinderte Messene Sparta *πολεμοῦσα αὐτῇ κατὰ κράτος*¹, den bei Marathon kämpfenden Athenern rechtzeitig zu Hilfe zu kommen. Argos, der dritte Staat, « der in jener Zeit der Teilung den Vorrang hatte, schenkte der Aufforderung zur Abwehr der Barbaren kein Gehör und beteiligte sich nicht daran ». Sparta dagegen blühte als politische Gemeinschaft, weil dort die staatlichen und politischen Kräfte durch die richtige Mischung von monarchischen und demokratischen Elementen vernünftig verteilt wurden. So war vielleicht zuerst ein Gott den möglichen Extremen und Ausschreitungen durch die Einsetzung zweier Könige (zweier Geschlechter) zuvorgekommen und begrenzte dadurch die sonst wahrscheinlich unumschränkte Macht des einen. Danach setzte Lykurg noch oben drein den Staat ein, um allzu despotische Tendenzen der Könige einzudämmen. So gelang ihm eine Verbindung der Macht des einsichtsvollen Alters mit der der anmassenden Könige. Ein dritter Retter schließlich richtete das Amt der Ephoren ein, das durch das Los zuerkannt wurde und eine weitere Überwachung der konigsherrschaft bedeutete. Auf diese Weise wurden die Extreme vermieden und die Voraussetzungen für die Gesetzgebung durch eine gesunde politische Gemeinschaft, also einen freien Staat, voller Einsicht (durch Gesetze und Gerechtigkeit beherrscht) und sich selbst gegenüber freundlich, gesichert.

Wir wollen uns jetzt den Beispielen aus der persischen Geschichte zuwenden, wie sie uns Platon gibt : « Als die Perser unter Kyros noch mehr die Mitte hielten zwischen Knechtschaft und Freiheit, errangen sie zunächst sich selbst die Freiheit und machten sich weiterhin zu Herren über viele andere. Denn da die Herrscher selbst den Untertanen ein reichliches Mass von Freiheit gewährten und eine gewisse Gleichheit einführten, so wurden die Kriegersleute mehr und mehr mit ihren Führern befreundet und zeigten sich todesmutig in den Gefahren. Und nicht genug damit. Denn wenn sich unter ihnen ein guter Kopf

1. Ges. 692 d.; historische Interpretation der zusammenhängenden Zitate bei K. J. Vourveris, Βαρβαρικά.

fand, ein Mann, der einen Rat zu geben wusste, so konnte er seine Verstandeskraft in den Dienst des allgemeinen Besten stellen; denn der König war weitherzig genug, nichts dagegen einzuwenden, gewährte vielmehr Redefreiheit und zeichnete diejenigen aus, die irgend welchen guten Rat zu erteilen wussten. Und so entwickelte sich damals infolge der Freiheit und Brüderlichkeit und Geistesgemeinschaft alles in gedeihlicher Weise¹. Platon schreibt die Blüte des Perserreiches unter Dareios den für die politische Gemeinschaft schöpferischen Kräften des *φίλον* und *κοινόν* zu: «Dareios war kein Königssohn und nicht durch üppige Erziehung verwöhnt. Als er nun die Herrschaft antrat,... gab er Gesetze,... durch die er eine gewisse bürgerliche Gleichheit zur Geltung brachte. ...und gewann durch Geldverteilung und Geschenke die Gunst des Perservolkes. Daher denn auch die treue Ergebenheit, mit der die Heere ihm Länder erkämpften, die an Ausdehnung nicht zurückstanden hinter denen, die Kyros hinterlassen hatte» (Ges. 695 c ff.). Nach Platon war Kyros gut (*ἀγαθός*) und der Stadt freundlich gesinnt (*φιλόπολις*); Herodot berichtet ausserdem, dass die Perser ihn den «Vater» (*πατήρ*) nannten, weil er mild (*ἥπιος*) war (Herod. 3,89). Dareios seinerseits habe, wie Platon sagt, den Persern *φιλία* und *κοινωνία* gebracht. Beide waren im persischen Staat Träger und Vertreter der Freundschaft als zusammenhaltender Macht der politischen Gemeinschaft.

Als drittes Beispiel für eine politische Gemeinschaft führt Platon den athenischen Staat während der Zeit der Perserkriege an. Der «alte» athenische Staat ist die solonische Timokratie, die nach der Reform des Kleisthenes feste demokratische Grundlage gewonnen hatte. Der Grundstock des Staates war damals demokratisch, mit den Hauptmerkmalen der Gleichheit vor dem Gesetz, der Freundschaft und Freiheit der Bürger. Aber diese Freiheit war nicht vollkommen, weil «die *αἰδώς* Herrscherin (im Staate) war» (Ges. 698 b). Sie bewirkte, dass die Bürger sich freiwillig unterordneten und den geltenden Gesetzen gehorchten. Dieser im guten Sinne verstandene Gehorsam den Gesetzen und Herrschern gegenüber wurde noch durch die Furcht vor der drohenden Persergefahr verstärkt und infolgedessen waren auch die freundschaftlichen Bande der Bürger untereinander enger. Der athenische Staat hatte damals die Gestalt einer politischen Gemeinschaft, welche die drei oben erwähnten Vorzüge eines gesunden Staates konzentrierte, nämlich die Freiheit, Besonnenheit (*σωφρο-*

1. Ges. 694 a ff.

σύνη), Klugheit (φρόνησις) oder Anteilnahme an dem νοῦς (νοῦ κοινωνία) und Freundschaft¹. Seine Vorstellung von einer gesunden Gemeinschaft in der politischen Wirklichkeit² erhellt Platon auch dadurch, dass er das entgegengesetzte Bild einer kranken politischen Gemeinschaft gegenüberstellt. Diese Bilder sind entweder theoretische Gebilde des Philosophen oder seine eigenen Interpretationen politischer Gemeinschaften der historischen Wirklichkeit. So meint Plato z.B.; wenn das geplante politische System der drei dorischen Staaten der Peloponnes bewahrt worden wäre, dass sie dann vielleicht eine geeignete Schutzwehr hätten bilden können und den Eroberungsabsichten der Perser zuvorgekommen wären. Ihre Zersplitterung, die eine Vereinigung und die Errichtung einer einheitlichen dorischen politischen Gemeinschaft nicht erlaubte, hatte als Ergebnis, dass die Perser den griechischen Widerstand gegen die persischen Absichten verachteten (Ges. 692 c).

Theoretisches Gebilde einer kranken politischen Gemeinschaft ist auch das Bild, das Platon von dem Zustand zeichnet, in den die griechischen Staaten geraten wären, wenn nicht das κοινὴ διανοήματα der Athener und Spartaner die starke Abwehr des drohenden Perserjoches vorbereitet und gesichert hätte: «...dass, wenn nicht das einträchtige Zusammenhalten Athens und Spartas die drohende Knechtschaft abgewehrt hätte, wahrscheinlich nicht nur alle Stämme Griechenlands durcheinander geworfen worden wären, sondern auch Barbaren unter Hellenen und Hellenen unter Barbaren geraten wären, wie die, welche jetzt unter persischer Herrschaft in trauriger Zerstreuung leben, teils auseinander gerissen teils bunt zusammen gewürfelt³.

1. In Bezug auf die Analyse der inneren Welt der Mitglieder der athenischen politischen Gemeinschaft. K. J. Vourveris, Πλάτων και Ἀθήναι, Athen 1950, S. 110 f. Die Idee der Freundschaft ist für die Stadt in den «Gesetzen», was die Idee der Gerechtigkeit für die Stadt in Platons «Staat» ist. Vgl. auch K. J. Vourveris, Τὸ νόημα τοῦ πολιτικοῦ φαινομένου τῆς ζωῆς (Verröfentlichungen der Griech. Humanistischen Gesellschaft, Reihe 1, Nr. 7), Athen 1961.

2. Die politische Wirklichkeit, wie sie die oben ausgeführten Beispiele gesunder politischer Gemeinschaften im politischen Leben der Griechen und Perser ausdrücken, darf nicht als idealer Zustand oder als vorbildlich für Platon angesehen werden. Es ist einfach die für ihn erträgliche Wirklichkeit. Das platonische politische Ideal drückt die gesamte politische Philosophie Platons aus und besonders seine Muster politischer Gemeinschaften, die er vorführt, die πόλις im «Staat» und in den «Gesetzen».

3. Ges. 692 e - 693 a; vgl. auch 700 d ff.

Ebenso zeigt nach Platon der persische Staat infolge der unumschränkten Despotie seiner Könige mit Ausnahme von Kyros und Dareios eine kranke Gestalt der politischen Gemeinschaft. Ein Bild des Verfalls des Gemeinschaftsgefühls der Herrscher und Beherrschten in Persien gibt Platon in den Gesetzen 697 c ff.: «Ist aber dieser (Gemeinschaftssinn) verschwunden, dann gilt die beratende Tätigkeit der Obrigkeiten auch nicht mehr dem Wohle der Untertanen und des Volkes, sondern lediglich ihrem persönlichen Herrscherinteresse, dergestalt, dass sie, auch schon bei der Aussicht auf einen möglichen an sich nur geringen Gewinn für sich, Staaten dem Untergang preisgeben und befreundete Völker durch Feuer und Schwert vernichten, getrieben von einem feindseligen und erbarmungslosen Hass, der ihnen den gleichen Hass einträgt. Und wenn sie sich nun ihrerseits in die Lage versetzt sehen, ihre Völker zum Kampf für sich aufzubieten, da finden sie in ihnen keine Spur von Gemeinschaftsgefühl und williger Bereitschaft zum Bestehen von Gefahren und Kämpfen, sondern alle die zahllosen Tausende, über die sie gebieten, sind ihnen doch sämtlich für den Krieg nichts nütze; ja es sieht aus, als ob sie an Menschenmangel litten, indem sie schliesslich Söldlinge und Fremde in ihren Dienst nehmen und von ihnen ihr Heil erwarten. Überdies ist es ein unvermeidliches Los, sich selbst zu Toren zu machen; denn durch ihr tatsächliches Verhalten legen sie ja das Bekenntnis ab, dass alles, was im Staat für ehrenvoll und löblich gilt, eitel Dunst ist, verglichen mit Gold und Silber».

Wie im Perserreiche die despotische Macht das Gemeinschaftsgefühl zerstörte, so brachte in Athen die zügellose Freiheit in der nachperikleischen Zeit es mit sich, dass die gesunde, für Platon annehmbare politische Gemeinschaft der Athener, während der Perserkriege in beinahe anarchische *στασιωτεία* verfiel. Die athenische Demokratie verfiel, als nach Perikles' Tod die Schranken der Tradition und der Gesetze umgestürzt wurden, und der wohlbedachten Freiheit die Ochlokratie folgte. Das veranschaulicht Platon lebhaft in den Gesetzen (Ges. 700 b ff.)¹.

Die gegensätzlichen Bilder politischer Gemeinschaften der historischen Wirklichkeit, die Platon teils für erträglich hält, teils aber verurteilt, da sie eine kranke Gestalt haben, machen deutlicher und anschaulicher die Idee der Gemeinschaft, sei es in ihrer politischen

1. Ausführliche Interpretation dieses Bildes bei K. J. Vourveris, Πλάτων καὶ Ἀθήναι, S. 111 ff.

Gestalt oder unter anderen Formen menschlichen Zusammenlebens, wie das politische Denken Platons diese Idee auffasst. Es ist nicht die Aufgabe dieses Vortrages, die Verbindung bei Platon von Sein-Solldem (*δέον*) und Möglichem (*δυνατόν*), von Idealem und Erträglichem — der platonischen Theorie einerseits und der historischen Wirklichkeit andererseits — ausführlich darzustellen, sondern wir begnügen uns mit der einfachen Darstellung und Parallele von Philosophie und Geschichte, wie es im vorhergegangenen geschehen ist. Auch ist es nicht möglich, die Gründe der Zersplitterung der politischen Kräfte hier zu untersuchen (z.B. schlechte Erziehung, Dissonanz zwischen dem Verstand der in Gemeinschaft Zusammenlebenden), wie es die platonische politische Philosophie und Anthropologie tut. Ebenfalls prüfen wir nicht die historische Präzision und den Wert der historischen Elemente, die Platon für seine theoretischen Ziele benutzt¹; wir beschränken uns hier auf die theoretischen und in dem oben gezeigten platonischen Sinn historische Erhellung der griechischen Idee der Gemeinschaft, in der stellvertretenden Weise, wie sie das platonische Wort *τὸ φίλον καὶ τὸ κοινὸν ἐν τῇ πόλει* (Ges. 697 c) vorführt.

Alles, was man heute zur Reinigung und Rettung des Begriffes der Gemeinschaft anführt, ist schon, wie wir gesehen haben, bei Platon vorhanden:

Das Mittelmaß zwischen Knechtschaft und Freiheit, das Freisein, die Freundschaft, die Bereitwilligkeit gegenüber den Herrschern, die Einführung einer gemeinsamen Gleichheit in das Leben der Gemeinschaft (von Seiten der Herrscher), das Wohlwollen der Beherrschten, das sie gegen die Herrscher hegen, die Redefreiheit der Beherrschten, deren Duldung durch die Herrscher, die Anerkennung würdiger Mitglieder der Gemeinschaft, das in den Diest — des gemeinsamen Ganzen — Stellen dieser Fähigkeiten und das politische Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung von Herrschern und Beherrschten mit einem Wort das *φίλον* und das *κοινόν*. Aber diese bilden gleichzeitig auch das Wesen der politischen Idee der Gemeinschaft, die (von den zeitbedingten Zusätzen der politischen Aktualitäten und Zweckmässigkeiten gereinigt) geeignet ist, auch heute der Theorie und Praxis des politischen und menschlichen Lebens ihr kostbares und unsterbliches Geschenk zu geben.

KΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Ι. ΒΟΥΡΒΕΡΗΣ

1. Dies ist bereits an anderer Stelle geschehen; vgl. K. J. Vourveris, *Αἱ ἱστορικαὶ γνώσεις τοῦ Πλάτωνος*, Bd. I·II, Athen 1938 u. 1950.