

1. Platons Naturrecht

1.1 Von der Anthropologie zur Politischen Wissenschaft:

Die Analogie von Mensch und Polis

Mit O. Höffe wird man feststellen können: „Die Wortgeschichte lehrt: die Anthropologie beginnt erst in der Neuzeit. Die Sache jedoch ist älter, was zur Vorsicht mahnt, das bescheidene Projekt einer Wortgeschichte nicht gleichzusetzen mit der anspruchsvolleren Begriffsgeschichte.“²² Dies trifft gerade auch auf Platons Philosophie zu. Sie beruht auf einer spezifischen Anthropologie. Die klassische politische Theorie des alten Griechenlands, namentlich ihrer Hauptvertreter Platon und Aristoteles, betrachtete den Menschen als soziales Wesen, als „zoon politikon“. Der Mensch ist wesenhaft mit dem Gemeinschaftsleben verbunden. Der Staat gehört zu den naturgemäßen Gebilden und der Mensch ist von Natur aus, seinem Wesen nach ein auf Gemeinschaft angewiesenes, staatenbildendes Lebewesen. Nur innerhalb und durch seine Verortung in der größeren Gemeinschaft vermag der Mensch seinem Zweck zu genügen und ein glückliches und gerechtes Leben zu führen.²³

Für Platon konnte der Staat daher nie „Anstalt“ oder „Betrieb“ sein. Er ist ihm gleichsam ein Organismus, der mit den Einzelmenschen in ihm einen gemeinsamen Zweck verbindet, diesen Stellung und Funktion gibt. Und so wie Platon daher glaubte, daß erst das gesellschaftliche Leben dem Einzelnen seinen Lebenszweck verleihe, so meinte er auch die gesellschaftlichen Interaktionen in ihm als seelische Äußerungen auffassen zu dürfen. Es ist eine interessante, nachgerade soziologisch zu nennende Theorie, die Platon in diesem Zusammenhang entwickelt. Es ist der Standort, jene subjektive, von ganz bestimmten Lebensumständen geprägte Perspektive, die auf das Bewußtsein des Menschen wirkt und aus der sich seine Bedürfnisse und die Bedingungen seines Glückes ergeben. Erst die rechte Ordnung, die Harmonie des Ganzen bringt diese Potentiale zur Geltung.

²² Otfried Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, S. 5.

²³ Vgl. Aristoteles, *Politik*, Hamburg 1994, S. 46f.

Eine Theorie der Herrschaft bildet den Mittelpunkt der politischen Philosophie Platons. Ihr legt Platon eine Naturrechtslehre zugrunde. Sie beruht nicht auf der Vorstellung einer mystifizierten göttlichen Gesetzgeberschaft, sondern auf der Idee der Übereinstimmung zwischen Nomos und Physis und ist daher durch rationale Begründung und Erklärung erfaßbar. Es ist nach ihm die anthropologische Grundlage des menschlichen Strebens, die das grundlegende Gesetz menschlichen Seins begründet. Somit wirft Platon die zunächst ganz utilitaristisch anmutende Frage nach dem auf, was für den Menschen gut ist.

Im Verlauf des Gesprächs mit Adeimantos über das Problem des Wesens der Gerechtigkeit in der *Politeia* stellt Sokrates folgende Frage:

„Und größer ist doch die Stadt als der einzelne Mann?

Größer, sagte er.

Vielleicht also ist wohl mehr Gerechtigkeit in dem Größeren und leichter zu erkennen. Wenn ihr also wollt, so untersuchen wir zuerst an den Staaten, was sie wohl ist und dann wollen wir sie so auch an den Einzelnen betrachten, indem wir an der Gestalt des Kleineren die Ähnlichkeit mit dem Größeren aufsuchen.“²⁴

In diesem Gespräch geht Sokrates mit Glaukon also von der Annahme aus, daß die Polis in Analogie zum Einzelmenschen betrachtet werden kann. Die Kriterien, die den Einzelmenschen als gerecht beurteilen lassen, werden damit zum Maßstab der Beurteilung der Gerechtigkeit im Staate herangezogen. Daß Platon einen solchen Vergleich anstellte, macht deutlich, daß er beim Menschen dessen Gerechtigkeit nicht jeweils nach dem konkreten Verhalten und konkreten Entscheidungen beurteilte, sondern daß diese für ihn vielmehr in einer grundsätzlichen Lebensweise oder Gemütsverfassung lag, die Platon als schlechthin gerecht, als in Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen verstand, in einer bestimmten Verfaßtheit des Menschen, die einen Vergleich mit dem Zustand des Staates ermöglicht.

Von Platon wird damit ein Ideal postuliert. Herrschaftsziel ist für ihn die Verwirklichung der höchsten Tugend, der Gerechtigkeit, die er als Bedingung und Ziel

²⁴ Platon, *Der Staat, Sämtliche Werke*, Bd. IV, Darmstadt 1971, 369a.

des Gemeinschaftslebens versteht.²⁵ Im Dialog der *Politeia* gehen Platon wie Glaukon davon aus, daß das wahre Glück des Menschen mit der Gerechtigkeit übereinstimmt, ja der Begriff der Gerechtigkeit ist bei Platon von dem des Glückes gar nicht abzutrennen. Denn daß ihr höherer Zweck in der Erlangung von Glück bestand, wie auch immer man dieses konkret bestimmen will, war für ihn selbstverständlich.

„Also besitzt er auch, wenn das Vorige richtig ist, von jenem ab mit der Wahrheit verglichen, das dritte Schattenbild der Lust?

So ist es.

Der oligarchische aber ist wiederum der dritte vom königlichen, wenn wir den aristokratischen und königlichen an dieselbe Stelle bringen.

Der dritte freilich.

Um das Dreifache des Dreifachen also, sprach ich, steht der Tyrann von der wahrhaften Lust entfernt.

So scheint es.

Und das Schattenbild der tyrannischen Lust wäre also die Fläche, die zu jener Zahl als zu ihrer Wurzel gehört.

Unleugbar ja.

Aus der Wurzel und der dritten Potenz also wird erhellen, um welche Entfernung er absteht.

Offenbar, sagte er, dem wenigstens, der sich auf das Rechnen versteht.

Also wenn einer die Sache umkehrend von dem Könige sagen wollte, wie weit er vermöge der Wahrheit seiner Lust von dem Tyrannen entfernt ist, so wird er nach vollendeter Vervielfältigung finden, daß er siebenhundert und neunundzwanzigmal anmutiger lebt, der Tyrann also unseliger ist in demselben Maß und gleicher Entfernung.

Eine wunderbare Rechnung, sagte er, hast du da zusammengetragen von dem Unterschiede zwischen den beiden Männern, dem gerechten und dem ungerechten, was Lust und Unlust betrifft.²⁶

²⁵ Vgl. Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948, S. 143-146.

²⁶ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 587d-588a.

Diese anthropologische Sicht Platons diente einerseits zur Grundlage seiner Kritik an der zeitgenössischen athenischen Polis, andererseits ist sie die Kategorie für den Entwurf eines gerechten Staates:

„Jetzt aber laß uns die Untersuchung vollenden, die wir in der Meinung angefangen haben, daß, wenn wir zuvor in irgendeinem Größeren, welches auch Gerechtigkeit an sich hat, diese anzuschauen versuchten, wir dann auch leichter an dem einzelnen Menschen sehen würden, was sie ist. Und ein solches schien mir der Staat zu sein, und so haben wir denn einen so trefflich als möglich eingerichtet, wohl wissend, daß in einem guten wenigstens sie sich finden müsse. . . . Ist nun wohl, sprach ich, was einer dasselbige, nur größer oder kleiner nennt, insofern unähnlich, inwiefern es doch dasselbige heißt, oder ähnlich?

Ähnlich, sagte er.

Also auch ein gerechter Mann wird von einem gerechten Staat in Beziehung auf ebendiesen Begriff der Gerechtigkeit nicht verschieden, sondern ihm ähnlich sein?²⁷

Der Mensch besitzt die Fähigkeit zur Wahrnehmung des Nützlichen und Schädlichen, des Gerechten und Ungerechten. Die Gemeinsamkeit der Urteile im Hinblick auf sie ist die Grundlage der Gemeinschaft und das Kriterium des wohl eingerichteten Staates.

„Entsteht nun dergleichen nicht etwa daraus, wenn die im Staat solcherlei Worte nicht zugleich aussprechen, wie mein und nicht mein? und mit dem fremden ist es wohl ebenso? . . . In welchem Staat also die meisten, in bezug auf die nämlichen Dinge, eben dieses auf dieselbe Weise anbringen, das mein und nicht mein, dieser ist am besten eingerichtet?²⁸

Die notwendige Vergesellschaftung des Menschen und damit die Staatsentwicklung wird von Platon zunächst utilitaristisch begründet. Der Staat und die gesellschaftliche Differenzierung entstehen aus dem Aufeinanderangewiesensein und den Bedürfnissen seiner Bürger:

²⁷ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 434d-435b.

²⁸ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 462c.

„Es entsteht also, sprach ich, eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern gar vieles bedarf.“²⁹

Platon behauptet, daß dieses naturgemäße Bedürfnis die unentbehrliche Bedingung zur vertraglich vollzogenen Gesellschaftsbildung darstellt. Er geht in seiner Argumentation von einem fiktiven Zustand aus, in dem die Menschen sich nur als Einzelindividuen gegenüberstehen. Diesem Zustand ist es vorzuziehen, daß die Individuen eine soziale und politische Gemeinschaft bilden. Die Entscheidungssituation wird von dem Vorteil des Zusammenschlusses gegenüber dem Naturzustand bestimmt. Der Zusammenschluß ermöglicht das Genießen des Besitzes und ein Leben in Frieden und Sicherheit.

Es ist aber nicht nur dieses ursprüngliche Bedürfnis einer Arbeitsteilung, welches die Staatsentwicklung vorantreibt. Das triebhafte Streben des Menschen nach Besitz und Bequemlichkeit generiert vielmehr mit jedem Schritt der Differenzierung der Arbeitsteilung und damit des Angebots verschiedener Güter und Genüsse neue Begierden. Und diese letztlich grenzenlosen Begierden führen notwendigerweise zu einer immer größeren, expansiven und damit aggressiveren und gefährlicheren Polis. Die menschliche Begierde, die niemals Erfüllung finden kann und durch jedes neue Angebot nur zu neuer Begehrlichkeit angestachelt wird, wird somit auch Ursache einer triebhaften Degeneration, der Disharmonie, der inneren Macht- und Besitzkämpfe und damit der Ungerechtigkeit im Staat. Um einen gerechten Staat zu verwirklichen, müssen somit die Begierden durch die Herrschaft der Vernunft gezähmt werden.

Hielt Platon den Menschen einer solchen Mäßigung für fähig, dann mußte seine Auffassung vom Menschen als eines politischen Wesens aber auch bedeuten, daß er von einer Auffassung Abstand nahm, die diesen ganz durch seine naturbedingten Triebe bestimmt sah. Mit dem ursprünglichen Zusammenschluß ist auch für Platon der Zweck verbunden, dem Einzelnen Schutz zu bieten vor den Begierden der anderen, deren Verfolgung im Naturzustand ungehemmt ist. Das Streben nach der Befriedigung von Bedürfnissen und das Erfordernis des Schutzes vor den Begierden der Mitmenschen haben ihre gemeinsame Ursache in der triebhaften Natur des Menschen und wirken beide hin zur Staatsgründung. In der zum Maßlosen strebenden Begierde ist das soziale

²⁹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 369b.

Erfordernis der Mäßigung zugleich angelegt. Darin liegt die Ambivalenz oder Doppeldeutigkeit der Staatsbegründung Platons. Die menschliche Natur, die den Staat verursacht, muß begrenzt werden.³⁰

Aber es geht dabei nicht etwa lediglich darum, eine goldene Mitte, einen Kompromiß zwischen Begierden und Trieben um äußerer Ziele willen wie etwa Gesundheit und Friedenswahrung zu erreichen. Vor allem ist die Polisidee selbst im Kern ein ethischer Entwurf. Die Polisbildung bietet dem Menschen eine Chance, die sich nicht rein notwendig ergibt, sondern als solche ergriffen und verwirklicht werden muß. Harmonie der äußeren Lebensumstände ist die Voraussetzung eines vernunftgemäßen Lebens schlechthin. Erst unter solchen Lebensumständen vermag sich die Vernunft und das Moralbewußtsein zu bilden. Erst in einer solchen Polis, in der harmonisch-gemäßigte Verhältnisse herrschen, in der die materiellen Grundbedürfnisse befriedigt, die materiellen Triebe zugleich bezähmt sind, ist ein gutes Leben möglich. Vernunft, Einsicht und Tugend führen zum Guten hin und werden als die entscheidenden Werte aufgefaßt, deren Verwirklichung wie Platon erkannte, einer materiellen Grundlage bedarf, die aber selbst nur äußere Voraussetzung, nicht Ziel des guten Lebens sein darf.

Der Staat ist für Platon somit im Wesen des Menschen begründet.³¹ Ein politischer Mensch bildet sich eine Verfassung in der Gesellschaft nach seinem Bild. Platons Naturrechtstheorie beruht auf der Voraussetzung, daß die Gesetze der Natur sich nicht widersprechen dürfen, da Naturordnung und Vernunft als identisch aufgefaßt werden. Hätte er die Natur als chaotische oder zufällige Anordnung aufgefaßt, dann hätte er nicht auf die Gedanken kommen können, aus ihr Normen abzuleiten. Doch er glaubte, daß die Vernunft den Menschen zu der Einsicht führen würde, daß er nur in der Gemeinschaft zur Entfaltung seiner Naturanlagen kommen kann. So lenkt die vernünftige Natur den Menschen zur Gemeinschaft hin und erweckt in ihm das Bedürfnis, in der Gemeinschaft zu leben. Aus diesem ersten Naturrechtssatz ergibt sich aber notwendig der weitere Grundsatz, daß die Menschen verpflichtet sind, einer Gemeinschaftsordnung zu gehorchen, ohne die es keine Gemeinschaft gibt. Die Gemeinschaftsordnung hat daher kein anderes rechtmäßiges Ziel, als dem Menschen zu

³⁰ Vgl. Otfried Höffe (Hg.), *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, a. a. O., S. 20-22.

³¹ Platon, *Der Staat*, a. a. O., 369b.

dienen. Das bedeutet nicht, daß die Gemeinschaft die Voraussetzung zur Befriedigung von unbegrenzten Begierden ist, sondern daß sie die Grundlage zur Entfaltung des Wesens ihrer Bürger bildet. So begrenzt das Wesen des Menschen das Recht der Gemeinschaft.

Es ist die Einsicht des Menschen, seine Selbsterkenntnis, mittels derer er sich als tugendhaftes und wahrhaft politisches Wesen begreift und bestimmt, um die es Platon geht. Diese Selbstbestimmung ist ein Wert. Der gute Wille hat sein Ziel in sich selbst. Das Gute, das diesen Willen charakterisiert, ist Resultat einer Selbstfindung. Dadurch wird das Gute, das zuvor nicht fixierbar war, auf den Menschen als politisches Wesen hin bestimmt. Der gute Wille bezieht sich bei Platon auf die Frage nach der gerechten politischen Verfassungsform. Die Behandlung und Kommentierung dieser verschiedenen Aspekte durch Platon verdeutlichen, wie sehr Wohlleben, Seelen- und Gemütszustand, staatliche Ordnung, kurz der individuelle und der gesellschaftliche Zustand von Platon als ideale Einheit aufgefaßt wurden.

1.2 Der Nomos und die Entwicklungstendenz zum Positivismus

Der Begriff des Nomos hat im Laufe der Zeit in der hellenistischen Welt einen nicht unerheblichen Bedeutungswandel durchgemacht. Ursprünglich ein geheiligter Kodex, ein mystisches Band zwischen Mensch und Polis wie zwischen irdischer und göttlicher Lebensordnung herstellend, wurde im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr. die allgemeine Gültigkeit des Begriffes des Gesetzes (*nomos*) durch zwei parallele Vorgänge relativiert: zum einen durch die innerstädtischen Kämpfe in Athen, die immer wieder zu Verfassungsänderungen führten, zum anderen durch das Aufkommen der ethnographischen Literatur seit Herodot, die bei den Sophisten zu einem Kosmopolitismus geführt hat. Vor diesem Hintergrund begann mit Sokrates eine tiefere philosophische Reflexion über den Nomos anzuhängen, die mit Platon ihren Höhepunkt erreichte.³²

Was bedeutete für den Hellenen die göttliche Wirklichkeit, und in welchem Verhältnis steht der Mensch zum Göttlichen? Im Nomos (*nomos*) offenbart sich das ewige göttliche Gesetz. Das göttliche Gesetz verwaltet die Polis. Daher gilt die Polis nicht einfach als eine Einrichtung menschlicher Organisationskunst, sondern sie ist heilig.³³ Ihre Gründung erscheint dem hellenischen Denken als menschliche wie übermenschliche Leistung zugleich.³⁴ Das Menschliche und Übermenschliche stehen ihm zufolge in einer sehr engen Verbindung. So wie der Grieche des Altertums sich die Götter als gleichsam menschliche Charaktere vorstellte, so sehr idealisierte er zugleich ihre Züge ins Übermenschliche. Darin lag wohl von vornherein eine Tendenz oder zumindest die Möglichkeit einer Profanisierung des Götterbildes eingeschlossen. Die – idealisierte - Menschengestalt der Götter förderte diese Richtung, aber auch die Eigenart wichtiger Kultfeste, der olympischen und anderer Spiele, menschlicher und durchaus irdischer Wettkämpfe gleichsam als bewußte Nachahmung göttlicher Vorbilder. Das

³²Vgl. Karl Jaspers, *Drei Gründer des Philosophierens - Plato, Augustin, Kant*, München 1957, S. 80-81.

³³Vgl. Jean-Pierre Vernant (Hg.), *Der Mensch der griechischen Antike*, Frankfurt am Main 1996, S. 7-30.

³⁴Vgl. Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1958, S. 59-78.

göttliche Leben wird profanisiert, das menschliche Leben vergöttlicht.³⁵ Die Polis steht unter dem Schutz einer Gottheit, die ihren Bestand verbürgt. Die Ambivalenz des Gottheit-Begriffes spiegelt sich auch in der Interpretation der Polis wider.³⁶

In einem schrittweisen Übergang von der naiven Kosmologie zu einer reflektierten Anthropologie hat die Kritik an Religion, Brauch und Sitte die archaische Einheit des alten Nomosbegriffes zerstört. Das neue Nomos-Verständnis entspricht diesem Wertewandel. Der Nomos hat keine Seinskraft, sondern ist nur noch Rechtsschein, weil er vergänglich und schwach ist; das Gerechte ist beliebig. Zu der einseitigen Lösung des Konflikts Physis - Nomos führt ein gerütteltes Maß Feindschaft gegen die Polis. Es gibt zwei unvermittelte, unversöhnlich nebeneinander stehende Rechtsordnungen: eine natürliche, kraftvolle und seiende und eine willkürliche, schwache und nur scheinende.

Doch wie wird der Nomos von jenem höheren, der Natur gemäßen, seinsmächtigen Recht abgeleitet? Wie wird der Mythos zum Fatum? Der Nomos (*nomos*) besteht zunächst aus dem Mythos, entspricht noch nicht der Einsicht in die Vernunftsgrundsätze der Natur (*fusis*). Der Nomos ist eine Setzung ohne Begründung und Autorität, wenn die geheimnisvolle Verklärung, die mit dem Mythos verbunden ist, durch aufklärerische Hinterfragung schwindet. Die Konsequenz, zu der sie unmittelbar führt, ist die Erklärung, daß die Polis durch die Verabredung der Individuen als Mittel gegenseitiger Sicherung entstanden ist. Das Recht beruht dann nicht auf dem Anspruch einer höheren, für einen jeden verbindlichen Autorität, sondern ist Vereinbarungssache. Dies kann zu einer völligen Relativierung aller autoritativen Werte führen. Der Wahrheitsbegriff wird relativiert und zugleich das Recht als eine nur nutzenbegründete Einrichtung verstanden.

Der Nomos ist nun eine Setzung ohne Begründung und Autorität. Darin kommt ein grundlegender philosophischer Relativismus zum Ausdruck, sowohl für den Bereich des menschlichen Erkennens als auch des Handelns, d. h. für die Wahrheit von Erkenntnis bzw. die Gültigkeit der Normen des Handelns. Der Mensch als das Maß aller Dinge ist

³⁵ Vgl. Gerhard Krüger, *Das Verhältnis von Staat und Individuum in der Antike*, Baden-Baden 1994, S. 12-91.

³⁶ Vgl. Hans-Joachim Lieber, *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, S. 23ff.

damit selbst Ausgangspunkt eines solchen Relativismus. Dasselbe Problem kann von verschiedenen Menschen jeweils sehr verschieden beurteilt werden. Es gibt keine höhere Instanz mehr, etwa die eines allwissenden Gottes.

Die unterschiedlichsten Sitten, Gebräuche und Gesetze werden mit dem Gerechten gleichgesetzt. Was gerecht ist, wird von der Polis als Gesetz verfügt. Der Inhalt des Gesetzes wird nicht an einer höheren Idee der Gerechtigkeit gemessen. Damit ist das Gerechte formalisiert. Recht und Gerechtigkeit sind nichts anderes als Konventionen.

Das Gerechte erstarrt dadurch zum Formelhaften, ist nur noch Attribut des Bestehenden. Wenn Recht und Gerechtigkeit aber nur von konventioneller Festsetzung abhängen, dann bedeutet dies auch, daß jenes positivistische Naturrechtsverständnis eigentlich gar kein wirkliches Naturrecht mehr kennt. Das Naturrecht als ein Rechtssystem zu verstehen, das nur das Bestehende als empirisch Wahrnehmbares und damit Naturhaftes anerkennt und rechtfertigt, bedeutet einen sinnleeren Begriff zu prägen. Die Natur wird, wenn sie auf diese Weise zur Rechtfertigung positivistischer Betrachtungsweisen herangezogen wird, ihres eigenständigen Inhaltes entkleidet und als Begriff zu einem wohlklingenden aber hohlen Titel. Wenn Recht und Gerechtigkeit von Konventionen bestimmt werden, bedeutete dies, daß Recht und Gerechtigkeit tatsächlich auch keine Grundlage in der Natur haben.

In bestimmten Kreisen der Sophistik wurde das Naturrecht als „Recht des Stärkeren“ verstanden. Thrasymachos setzt den Nomos mit der Physis des Stärkeren in eins: Jede Regierung erläßt solche Nomoi, die ihr nützlich sind. Gehorchen muß man nur aus Schwachheit. Wenn man die Kraft zum Umsturz hat und dieser glückt, kann man selbst den Nomos setzen. Hier wird die Physis des Stärksten zum Gesetz erhoben. Dieses Gesetz erhebt ein ganz und gar utilitaristisches und prinzipiell amoralisches Prinzip zum Kriterium. Es ist das nur vom handelnden Subjekt bestimmte Eigeninteresse, das, was diesem als nützlich erscheint. Macht und Gewalt sind die Mittel, es durchzusetzen, und das geschriebene Gesetz ist ein Instrument zu diesem Zweck. Seine Setzung wie Anwendung hängt vom Willen des Mächtigen, seine Beachtung bzw. Nichtbeachtung aber von der Willfähigkeit bzw. der Fähigkeit der übrigen ab, sich ihm zu unterwerfen oder sich ihm zu widersetzen. Diese Verhältnisse stellen sich für Thrasymachos als Naturgesetzlichkeit dar. Das Recht des Stärkeren ist ihm ein Seinsprinzip. Die Idee

einer von ihm abweichenden Gesetzlichkeit muß aus dieser Perspektive absurd erscheinen. Die Identität des Rechts des Stärkeren mit der Gerechtigkeit ist eine Folge seiner postulierten Seinsgesetzlichkeit.³⁷ Damit ist dieses Naturgesetz im gewissen Sinne normativ und konstituiert zwischenmenschliche Ordnung. Auch auf dem Recht des Stärkeren läßt sich eine gesetzliche Ordnung begründen, denn das Interesse des Herrschers ist rationalisierbar und daher prinzipiell berechenbar.³⁸ Dieser Standpunkt steht der absolutistischen Theorie der frühen Neuzeit, etwa der Philosophie eines Hobbes nahe, welcher von den Eigeninteressen aller Einzelnen ausging, die Herrschaft ihrer sakralen Würde entkleidete, sie auf Zwangsgewalt zurückführte und doch zugleich einen konstitutiven Gesellschaftsvertrag, auf der Zustimmung der Gesellschaft beruhend, annahm, weil durch die Monopolisierung der Macht und Gewalt in einem Staate die Identität des Eigeninteresses von Machthabern und Unterworfenen hergestellt würde.

Dieser ihm in seiner rational-utilitaristischen Begründung allzu oberflächlich erscheinenden Gedankenkonstruktion setzte Platon entgegen:

„Ich denke, sagte er, ihr versammelten Männer, daß wir Verwandte und Befreundete und Mitbürger von Natur sind, nicht durch das Gesetz. Denn das Ähnliche ist dem Ähnlichen von Natur verwandt, das Gesetz aber, welches ein Tyrann der Menschen ist, erzwingt vieles gegen die Natur.“³⁹

Seine Argumentation steht im Zusammenhang mit den überlieferten Stammes- und Geschlechterbindungen in der Polis. Ihr entspricht der Versuch Platons, gegen die positivistischen Entwicklungstendenzen seiner Zeit durch eine Neubegründung des Naturrechts neue Wert- und Wahrheitsbestimmungen zu finden.

³⁷ Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, New Jersey 1991, S. 106f.

³⁸ Vgl. Hans-Joachim Lieber, *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, S. 26.

³⁹ Vgl. Platon, *Protagoras*, a. a. O., 337c-d; vgl. Christian Starck, *Der demokratische Verfassungsstaat*, Tübingen 1995, S. 329-341; vgl. Hans-Joachim Lieber, *Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart*, Bonn 1991, S. 25ff.

Auch Platon fragt nach dem Nützlichen. Er tut dies jedoch in einer grundsätzlichen Weise. Er weigert sich, eine materialistisch-eudämonistische Begründung von Herrschaft zu geben, wie sie Thrasymachos geboten hatte. Das wahre Sein im empirisch Gegebenen zu erblicken, war für Platon genauso wenig zulässig, wie dem Bestehenden Seinsqualität zu vindizieren. Das Naturrecht war in seinem Verständnis zur Rechtfertigung aller endlichen Erscheinungsformen ungeeignet.

Von Naturrecht zu reden macht nur Sinn, wenn darunter allgemein verbindliche Grundsätze und damit Maßstäbe verstanden werden, welche an menschliches Handeln und menschliche Gesetze angelegt werden können und denen damit prinzipiell gerade nicht jedes menschliche Tun entsprechen kann. In diesem Sinne verwendet Platon den Terminus Natur: im Gegensatz zu den Vorschriften des positiven Rechts und der bloßen sozialen Konvention. Sie ist für ihn nicht die geistig ungeformte, vorfindbare, empirische Natur, sondern ein Äquivalent für die ideale Norm oder den normgemäßen Zustand jedes Wesens. In diesem Sinne definiert Platon die Gerechtigkeit als die gute Natur des Menschen, und er meint damit die vollkommene Harmonie der verschiedenen Elemente in der menschlichen Seele.

Sokrates und Platon mußten sich in ihrer Suche nach dem Wahren und Guten gegen die mächtigen, in ihrer Zeit vorherrschenden Tendenzen des Positivismus wenden. Für Platon verband sich die Ablehnung des Positivismus angesichts des Prozesses von Sokrates zudem mit einer Ablehnung der athenischen Demokratie, konnte doch dessen Leben und Tod als Verweigerung gegenüber der Macht der Mehrheit aufgefaßt werden. Für Platon warf sein Prozeß und sein Todesurteil auch das Problem der Schutzes vor der Macht der Mehrheit in der Demokratie auf, des Vorranges der Vernunft und der Wahrheit vor dem Plebiszit.⁴⁰

Nach Platon betrachtete Protagoras den Menschen als Maß aller Dinge.⁴¹ Der Homo-Mensura-Satz: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, impliziert, daß sich der Mensch als verdorbene und wilde Physis durch den Nomos selbstreguliert, selbst sein eigener Gesetzgeber ist. Das begründet einerseits einen grundlegenden philosophischen

⁴⁰ Vgl. Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948, S. 4.

⁴¹ Siehe Platon, Kratylos, *Sämtliche Werke*, Bd. III, Darmstadt 1973, 386a.

Relativismus: Die Wahrheit der Kenntnis bzw. die Gültigkeit der Normen des Handelns hängt allein von dem erkennenden bzw. handelnden Subjekt ab. Das Interesse des Einzelnen ist letzte Instanz und Kriterium der Wahrheit. Im Sinne einer Hypostasierung begreift das Individuum sich selbst als Macher seines Schicksals: der Mensch hat sein Leben mit allen Konsequenzen selbst in der Hand. Andererseits, und das ist die neue anthropologische Position von Platon, wird angenommen, daß der Mensch als Physis an dem Nomos teilhat, d. h. die Seele wird gleichsam als das Ordnungsprinzip des Kosmos betrachtet.

Die mit Sokrates anhebende griechische Aufklärung war zu dem Schluß gelangt, daß sich die Menschen ihr Recht selbst schaffen. Als menschliche Setzung entsteht der Nomos durch die Vereinbarung der Individuen zum Zwecke gegenseitiger Sicherung. Zu dieser Einsicht waren die Sophisten gelangt, welche die Gestaltungskraft des Menschen bejahten.⁴² Der von Sokrates begründete Rationalismus denkt jedoch grundsätzlicher. Damit hebt Platons Kritik an. Ein vom Menschen allein gestalteter Nomos kann keine Seinskraft besitzen, sondern immer nur Rechtsschein sein, weil er vergänglich und veränderlich ist und ihm jede über das Kriterium der Zweckmäßigkeit hinausgehende Begründung fehlt. Beruht das Recht auf freier Setzung, dann ist auch seine Grundlage, das Gerechte beliebig bzw. inexistent.

Platon erzählt im *Politikos* einen Mythos⁴³: Die Weltgeschichte wird in die durch Kronos beherrschte Epoche und in die Zeit nach seiner Herrschaft eingeteilt. In der durch Kronos gelenkten Zeit hat Kronos den Menschen und Tieren reichliche Speise und Trank gegeben und mit Menschen und Tieren gleichermaßen in unmittelbarer Verbindung, eine Einheit bildend, gestanden. In der jetzigen Zeit können die Menschen

⁴² Die Theorien vieler einzelner Sophisten sind nur vage durch Platons Werke bekannt, weil die Originalwerke fast ganz verlorengegangen sind. Die Darstellung der Sophisten in Platons Werken erfolgt jedoch oft in der Form verzerrender Polemik, z. B. Thrasymachos (Platon, *Der Staat*): „Gerechtigkeit als den Vorteil des Stärkeren“; Protagoras' Mythos-Erzählung (Platon, *Protagoras*, 320-322): „Die Kunst der Politik (*politikh technh*)“; Protagoras' berühmter Homomensura-Satz (Platon, *Kratylos*, 386a) : „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, *Gorgias*, *Hippias*, etc; vgl. Hans Fenske (Hg.), *Geschichte der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main 1990, S. 56-62.

⁴³ Platon, *Der Staatsmann, Sämtliche Werke*, Bd. VI, Darmstadt 1970, 268d-274e.

dagegen nicht mühelos und schmerzlos leben. Die Menschen selbst bestimmen den Lauf der Welt. In der Kronoszeit wird das Verhältnis von Herrschern und Beherrschten als ideal betrachtet. Die Herrscher waren Diener der Beherrschten, die nicht zu deren Schaden handelten. Dieses Verhältnis betrachtete Platon als vorbildlich.

Es ist jedoch kein mystischer Stammesglaube, zu dem Platon zurückkehren wollte. Es ist das Vertrauen und der Glaube an eine Wahrheit, die sich der Verfügungsgewalt des Menschen entzieht, auf der seine ganze Vorstellung von Philosophie beruht. Sie hat in der ihm von Sokrates vorgelebten Auffassung ihren Ausdruck gefunden, daß Tugend Wissen ist. Es ist zunächst also ein Rationalismus, zu dem sich Platon bekennt, und damit verbunden ist eine tiefe aufklärerische Tendenz in seiner Philosophie. Von der Voraussetzung ausgehend, daß das wahre Gute mit dem Glück des Menschen identisch ist, hat Platon angenommen, daß der Weise, der Mensch mit Einsicht in das Gute, dieses auch tut, daß zumindest kein wissender Mensch absichtlich das Schlechte wählt, denn dies würde der Vernunftnatur des Menschen widersprechen. Jede Fehlhandlung beruht letztlich auf einem Irrtum über das dem Menschen Zutragliche, in technischen wie in ethischen Fragen.

Platons anthropologische Annahme, daß der Mensch ein politisches Lebewesen sei, bedeutet nicht, daß er davon ausgegangen ist, die Menschen könnten nunmehr noch in der harmonischen Weise zusammenleben, wie es zur Zeit der Herrschaft des Kronos geschah. Dieser Mythos belehrt darüber, daß in den gleichsam Nicht- oder Nachparadiesischen Zeiten der existierenden Welt die nun menschlichen Herrscher ihre Mitmenschen nicht mehr in der gebietenden und umfassenden Weise regieren dürfen und können, wie dies im Kronos-Mythos möglich gewesen sein soll. Es ist die Vereinbarung gegenseitiger Sicherung, durch die das gemeinschaftliche Leben ermöglicht wird.

Der Entwicklungsprozeß des Naturrechts zum positiven Rechts wird nach Platon durch den Gegensatz zwischen fehlgeleiteten menschlichen Ansprüchen und den natürlichen Daseinsbedingungen verursacht.⁴⁴ Das Natur- oder Vernunftsrecht ist nicht empirisch in den bestehenden Ordnungen gegeben, sondern Norm des Wollens und

⁴⁴ Vgl. Hans-Joachim Lieber, a. a. O., S. 25-26; vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, a. a. O., S. 11ff.

Sollens des Menschen. Zwischen dem im Staat gegebenen positiven Recht und dem vorgegebenen Naturrecht vermittelt die Einsicht in das politische Ideal.

Der von ihm wahrgenommene Entwicklungsprozeß des Naturrechts zum positiven Recht führte Platon zu der Auffassung, daß die Geltung des Naturrechts durch unverletzliche staatliche Rechte gesichert werden müßte. Er betrachtete staatliche Gesetze nicht als Ausdruck eines willkürlichen Willens, sondern als ein Ergebnis vernunftgemäßer Einsichten. Die Gesellschaft ist für ihn ein Zusammenschluß von menschlichen Individuen um dieses Zweckes willen.

Aus der Idee des Naturrechts, wenn einmal zu eigen gemacht, konnten zwei gegensätzliche grundsätzliche Positionen für das soziale Leben abgeleitet werden. I) Aus dem Naturrecht folgt ein gerechter Vorrang bestimmter Menschen vor anderen. In diesem Falle werden die unterschiedlichen Fähigkeiten der Einzelnen sowie die divergierenden Besitz- und Machtverhältnisse in der Gesellschaft als natürlich aufgefaßt. II) Aus dem Naturrecht folgt eine Gleichheit ohne Besitzvorrecht. Diese Position geht letztlich auf die Annahme einer ursprünglichen, gleichsam vorstaatlichen Freiheit und Gleichheit aller Menschen zurück.⁴⁵ Platons Naturrecht ging zwar von der Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz, aber nicht von einer individuellen Gleichheit des Bürgers aus. Es gründet auf jenem individualistischen Menschenbild, welches die Veranlagungen und Fähigkeiten in den Blickpunkt rückt und daher den Gedanken einer natürlichen Gleichheit der Menschen ablehnt.

Die von Platon postulierte Einheit des Nützlichen mit dem moralisch Gebotenen ist ein Merkmal seiner insgesamt harmonischen Weltanschauung gewesen. Es ist ein ursprünglicher Zusammenklang von Physis und Nomos, Mikro- und Makrokosmos, Mensch und Welt, von dem Platon ausgeht. Der Mensch als Teil des großen Kosmos ist organisch eingegliedert in die Welt. Der Mensch selbst ist als ein Mikrokosmos in seinem Verhältnis zum Makrokosmos konstituiert.

⁴⁵ Vgl. Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie*, Wien 1948, S. 51, 143.