

Gesetze – Nomoi



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von

Otfried Höffe

55

Otfried Höffe ist Leiter der Forschungsstelle Politische Philosophie
an der Universität Tübingen.

Platon

Gesetze – Nomoi

Herausgegeben von
Christoph Horn



Akademie Verlag

Lektorat: Dr. Mischka Dammaschke
Herstellung: Christoph Neubarth
Titelbild: Platon-Skulptur, Marmor, römisches Werk nach einem um 350 v. Chr. von Silanion geschaffenen Bildnis, © Antikenmuseum Basel
Einbandgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, des Vortrags, der Entnahme von Abbildungen und Tabellen, der Funksendung, der Mikroverfilmung oder der Vervielfältigung auf anderen Wegen und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Eine Vervielfältigung dieses Werkes oder von Teilen dieses Werkes ist auch im Einzelfall nur in den Grenzen der gesetzlichen Bestimmungen des Urheberrechtsgesetzes in der jeweils geltenden Fassung zulässig. Sie ist grundsätzlich vergütungspflichtig. Zuwiderhandlungen unterliegen den Strafbestimmungen des Urheberrechts.

© 2013 Akademie Verlag GmbH
www.degruyter.de/akademie
Ein Unternehmen von De Gruyter

Gedruckt in Deutschland

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

ISBN 978-3-05-006022-4
eISBN 978-3-05-006448-2

Inhalt

Zitierweise	VII
Vorwort	IX
1.	
Politische Philosophie in Platons <i>Nomoi</i> –Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität	
<i>Christoph Horn</i>	I
2.	
The Puzzles of Moderation	
<i>Chris Bobonich</i>	23
3.	
Der Mensch als Marionette: Psychologie und Handlungstheorie	
<i>Jörn Müller</i>	45
4.	
Ursprung und Verfall von Staaten (III 676a1–702e2)	
<i>Klaus Schöpsdau</i>	67
5.	
The <i>prooimia</i>, Types of Motivation, and Moral Psychology	
<i>Hallvard J. Fosheim</i>	87
6.	
Die Wirtschaftsordnung und die richtige Einstellung zu Besitz und Reichtum	
<i>Anna Schriefl</i>	105
7.	
Poetik: Komödie und Tragödie (VII796e–817e)	
<i>Irmgard Männlein-Robert</i>	123

8.

**Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven
in Magnesia***Manuel Knoll* 143

9.

Private matters in Plato's *Laws**André Laks* 165

10.

Gesetze und Strafrecht*Eckart Schütrumpf* 189

11.

Die theologische Fundierung der Gesetze*Michael Bordt* 209

12.

Ämter und Gesetze in Magnesia*Matthias Perkams* 227**Bibliographie** 249**Personenregister** 261**Sachregister** 263**Hinweise zu den Autorinnen und Autoren** 267

Zitierweise

Belegstellen bei Platon werden unter Angabe des abgekürzten Werktitels angeführt, evtl. der Buchnummer, der Stephanus-Seite, des Abschnitts sowie der Zeilenzahl, z. B. *Lg.* IX 870a2–6 (= *Nomoi*, Buch IX, Seite 870, Abschnitt a, Zeilen 2–6). Für die Werke Platons werden folgende Abkürzungen benutzt:

Alc. 1	Alkibiades I
Alc. 2	Alkibiades II
Ap.	Apologie
Chrm.	Charmides
Cra.	Kratylos
Cri.	Kriton
Criti.	Kritias
Ep.	Briefe
Erx.	Eryxias
Euthd.	Euthydemos
Euthphr.	Euthyphron
Grg.	Gorgias
Hp. ma.	Hippias maior
Hp. mi.	Hippias minor
Ion	Ion
La.	Laches
Lg.	Nomoi/Gesetze
Ly.	Lysis
Men.	Menon
Mx.	Menexenos
Phd.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Phlb.	Philebos
Plt.	Politikos
Prm.	Parmenides
Prt.	Protagoras
Rep.	Politeia
Symp.	Symposion
Sph.	Sophistes
Thg.	Theages
Tht.	Theaitetos
Ti.	Timaios

Für weitere antike Autoren und Werktitel gelten die üblichen Kürzel aus dem Kleinen Pauly oder von Liddell-Scott-Jones.

Vorwort

Politische Philosophie bildet in den Schriften Platons eines der zentralen, in immer neuen Anläufen behandelten Probleme. Beginnend mit dem *Kriton* und dem *Gorgias* und besonders in der *Politeia* sowie im *Politikos* entwickelt Platon eine Fülle von politischen Analysen und Theorien, deren Inhalt und deren Zusammengehörigkeit häufig schwer zu verstehen sind. Die *Nomoi* (*Gesetze*) sind Platons späteste und bei weitem umfangreichste Schrift zu diesem Thema. Ihre zwölf Bücher wirken stellenweise unvollendet und sind möglicherweise von fremder Hand redaktionell überarbeitet. Die Schrift ist fast durchgehend der politischen Philosophie und den an sie angrenzenden Themengebieten gewidmet; eine besondere Rolle spielen dabei Fragen der Erziehung sowie die Einzelbestimmungen des Strafrechts. In den *Nomoi* werden in Dialogform die Grundlagen einer idealen Stadt, die den Namen Magnesia erhält, entwickelt. Der Gesprächsführer ist ein ungenannter Besucher aus Athen, aber die Szene spielt auf Kreta, dem Platon neben Sparta die vorzüglichste griechische Gesetzes- und Verfassungstradition bescheinigt. Der Athener berät denn auch mit dem Spartaner Megillos und dem Kreter Kleinias die grundlegenden Probleme einer bestmöglichen Gesetzgebung. Die *Nomoi* stellen besondere interpretatorische Herausforderungen, weil sie in vielen Hinsichten von den Lehren abweichen, die uns aus den früheren Dialogen vertraut sind.

In den letzten zwei Jahrzehnten ist nun zu Platons *Nomoi* mehr an internationaler Forschungsliteratur erschienen als in der gesamten Zeit davor. Die exponentiell anwachsende Forschung, die zu zahlreichen neuen Einsichten und Positionen geführt hat, bildete den Hintergrund meiner Absicht, einen Sammelband mit einigen der führenden Spezialisten aus diesem Feld herauszugeben. Dazu fand im Januar 2013 ein Symposium an der Universität Bonn statt. Der vorliegende Band ist das Ergebnis dieser Tagung.

Da die *Nomoi* in Aufbau und Themenbehandlung recht verschlungen argumentieren, lässt sich das für die *KA*-Reihe typische Gliederungsprinzip nach aufeinander folgenden Textstücken im vorliegenden Band nicht ganz durchhalten. Vielmehr müssen oft unterschiedliche Textpartien zusammen interpretiert werden, um ein abgeschlossenes Bild zeichnen zu können. Zu erwähnen ist ferner, dass sich die näheren Angaben zur abgekürzt zitierten Literatur (z. B. Görge-

manns 1960) entweder am Ende des jeweiligen Artikels finden oder in der *Nomoi*-Forschungsbibliographie am Ende des Bandes.

Zu danken habe ich den Autorinnen und Autoren für ihre Bereitschaft, ihre Beiträge in kurzer Zeit zu überarbeiten und fertigzustellen. Der Fritz-Thyssen-Stiftung bin ich äußerst dankbar für die großzügige Unterstützung der Bonner Tagung. Intensive Arbeit am vorliegenden Band haben zudem Martin Brecher, Katharina Dworatzky, Nora Kassan, Katharina Kramer, Malte Kuhfuß, Martina Richtberg und besonders Dr. Anna Schriefl geleistet; ihnen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Herzlicher Dank gilt auch Dr. Mischka Dammaschke für die optimale Kooperation von Seiten des Verlags.

Unser Band ist der Erinnerung an Ada Neschke-Hentschke († 2013) gewidmet, die an der Bonner Tagung noch teilgenommen hat.

Bonn, im Mai 2013

Christoph Horn

Politische Philosophie in Platons *Nomoi* – Das Problem von Kontinuität und Diskontinuität

In der Forschung gibt es eine ziemlich alte, kontrovers geführte Debatte über das Verhältnis der verschiedenen Ansätze Platons zur politischen Philosophie, welche in der *Politeia*, dem *Politikos* und den *Nomoi* greifbar sind.¹ Worin genau unterscheiden sich die politischen Ansätze, wie substantiell sind diese Unterschiede, und wodurch lassen sie sich erklären? Legt uns Platon drei miteinander inkompatible Modelle vor, die verschiedenen Lebensphasen entstammen und daher Ausdruck seiner philosophischen Entwicklung sind? Dann müssten wir die Differenzen mithilfe einer Entwicklungstheorie (*developmentalism*) erklären; grob gesprochen hätte sich Platon dann vom Herrschaftsmodell einer Expertokratie, dem Ideal der Philosophenkönige, abgewandt und stattdessen das Konzept einer Institutionen- und Gesetzesherrschaft vertreten.² Oder sollten wir annehmen, dass er von einem einzigen Standpunkt aus spricht, den er lediglich aus unterschiedlichen Perspektiven formuliert? Dann besäße Platon eine einheitliche politische Philosophie (*Unitarismus*), hätte diese aber aus irgendwelchen Gründen unterschiedlich ausformuliert. Das könnte deswegen der Fall sein,

1 Vgl. den Literaturbericht zur älteren Forschung bei Neschke 1971, 163–166; zur jüngeren Forschung Horn 2009.

2 Das frühe Paradigma für den von Platon gemeinten Philosophen-Politiker wäre dann Sokrates im *Gorgias*, der sich, wie es heißt, als einziger unter den Zeitgenossen mit der „wahren politischen Kunst auseinandersetzt“ (*epicheirein tē bōs alēthōs politikē technē*) und „politische Angelegenheiten betreibt“ (*prattein ta politika*: 521d).

weil er bei seinen drei Entwürfen verschiedene Adressaten im Blick hatte, oder deswegen, weil er drei politische Ordnungen von unterschiedlicher Idealität und Nicht-Idealität skizzieren wollte, oder auch deswegen, weil er teils prinzipienorientiert (nämlich in der *Politeia* und im *Politikos*), teils praxisorientiert (in den *Nomoi*) sprechen wollte.

Es ist diese letztgenannte Interpretation, die in diesem Aufsatz plausibel gemacht werden soll: Platon verfolgt in den *Nomoi* eine konkret-praktische, nicht so sehr eine generell-philosophische Absicht. Das tut er allerdings an einem fiktiven Beispielsfall, so dass seine Absicht – in einem noch zu erläuternden Sinn – doch wieder von grundsätzlicher Art ist.

Überlegenswert für das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* sind natürlich auch zahlreiche Mischpositionen, nach denen es sowohl Konstanten als auch Innovationen in den drei Modellen gibt. Aber dann bliebe zu fragen, ob die Änderungen den Kern des politischen Denkens betreffen oder lediglich von marginaler Bedeutung sind. In Rechnung zu stellen ist bei alledem, dass Platons *Nomoi* bei dessen Tod unvollendet gewesen sind und deswegen evtl. abweichende Lehrinhalte entweder ein zufälliges Defizit an Ausarbeitung zeigen könnten oder aber einen fremden redaktionellen Eingriff.³

Alle diese Probleme sind schwer zu klären, nicht nur wegen des enormen Textumfangs der drei Dialoge, besonders der *Nomoi*, sondern auch, weil sie sich nicht vollständig beantworten lassen, solange man lediglich die jeweils präsentierten politischen Ordnungen untersucht und nicht zusätzlich Aspekte der Epistemologie, der Moralphilosophie und der Moralphysikologie in der platonischen Mittelperiode bzw. im Spätwerk in Betracht zieht; es könnte ja so sein, dass der Impuls zu einem grundlegenden Wandel Platons – sofern ein solcher vorliegt – gar kein primär politischer war.⁴ Im Folgenden kann ich dies nur in geringem Umfang tun; vielmehr konzentriere ich mich auf die politischen Aspekte der drei Texte. Im ersten Abschnitt stelle ich die wesentlichen Differenzmerkmale zusammen und nenne die wichtigsten Konstanten. Thema des zweiten Abschnitts ist

3 Laut Diogenes Laertius III 37 soll Philippos von Opus die *Nomoi*, die auf Wachstafeln verfasst waren, „umgeschrieben“ haben (*metegrapsen*). Ob dies eine bloße Übertragung oder eine Bearbeitung meint, ist allerdings unklar.

4 Bobonich (2002) vertritt die Auffassung, dass die *Nomoi* einen Wandel in der Metaphysik, Epistemologie, Psychologie, Ethik und politischen Philosophie anzeigen, die für die gesamte späte platonische Werkgruppe gelte.

die Frage, ob die Differenzen nur developmentalistisch verstehbar sind oder ob sie auch (wie ich selbst glaube) eine ernsthafte unitarische Interpretation gestatten. Schließlich sollen im dritten Abschnitt zusätzliche Gründe genannt werden, weshalb eine einheitliche Lektüre, nämlich die des Praxisbezugs, insgesamt vorzuziehenswert ist.

1.1 Aspekte der Diskontinuität und der Kontinuität

Dass es überhaupt inhaltliche Differenzen im platonischen politischen Denken gibt, besonders zwischen *Politeia* und *Nomoi*, lässt sich nicht bestreiten; unklar ist nur, ob sie Zeichen einer generellen Diskontinuität sind oder nicht. Um einen Überblick über die wichtigsten Inhalte der platonischen politischen Philosophie und ihren Wandel bzw. ihre Konstanz zu erhalten, sollten wir mit zehn Punkten beginnen, die einen grundlegenden Wandel anzuzeigen scheinen.

(i) Philosophie: In den *Nomoi* findet sich nirgendwo der Gedanke einer Philosophenherrschaft. Die Figur des Philosophen fehlt ganz; sogar das Wort „Philosophie“ und seine Derivate sind so gut wie abwesend.⁵ Folgerichtig gibt es im Text auch keine Forderung nach einer Fundierung der politischen Philosophie in einer Zwei-Welten-Metaphysik; wir erfahren nichts von der Ideentheorie und hören somit auch nichts von definitiven und irrtumsfreien Erkenntnissen. Die politische Praxis besteht mithin nicht in der Anwendung invarianten Wissens auf die soziale Realität. Der „nächtliche Rat“ der *Nomoi* ist zwar ein Expertengremium; aber keines, das auf einer pointierten Wissenskonzeption beruht. Näher besehen gleicht der nächtliche Rat den Philosophenkönigen der *Politeia* in keiner wesentlichen Hinsicht.⁶

(ii) Tugend und Glück: Da Platon so gut wie vollständig auf den Philosophiebegriff verzichtet, erwartet man in den *Nomoi* (gegeben den moralischen Intellektualismus seiner früheren Dialoge), dass er den Bürgern von Magnesia alle Tugend- und Glückschancen bestreitet. Doch es kommt zu einem bemerkenswerten Schritt: Platon löst Tugend und Glück von vernünftiger Einsicht los

5 Die einzigen beiden knappen Bezugnahmen finden sich in *Lg.* IX 857d2 und XII 967c7.

6 *Lg.* XII 966c–968a. Zwar bildet der nächtliche Rat, wie es heißt, den „Anker des gesamten Staates“ (XII 961c4 f.). Doch die Mitgliedschaft im nächtlichen Rat erfolgt durch Zuwahl; ihm kommt insgesamt eine wichtige, aber keine übermächtige politische Rolle zu.

und bindet sie an die Gesetzesbefolgung (vgl. *Lg.* VI 770c f.; VII 805a; XII 945d f.). Nicht mehr der Philosoph gilt als Tugend- und Glücksbesitzer, sondern der gesetzestreue Polis-Bewohner. Der Staat der *Nomoi* stellt dabei hohe Anforderungen an die Tugendpraxis aller seiner Bürger. Platon bleibt somit einerseits dabei, den Bürgerstatus an die Erreichbarkeit von Tugend und Glück zu binden, erweitert aber andererseits den Personenkreis, der dafür in Frage kommt. Demgegenüber sind die Mitglieder der beiden unteren Klassen in der *Politeia* von Tugend und Glück ausgeschlossen, da sie kein wirkliches Wissen erlangen können. In den *Nomoi* gibt Platon mithin seine anspruchsvolle Wissenskonzeption preis und begnügt sich nunmehr mit der Forderung nach richtiger Meinung (*alêthês doxa*: *Lg.* II 653a8).

(iii) Bürgerstatus: Platons späte politische Philosophie erweitert, wie eben gesagt, den Kreis der Personen, die als aktive Bürger in der Polis mitwirken dürfen, ganz beträchtlich. Zwar sind ebenso wie in der *Politeia* die Handwerker, Arbeiter und Händler vom Bürgerstatus ausgeschlossen; körperliche Arbeit soll von Fremden und von Sklaven verrichtet werden (*Lg.* VIII 846d). Aber an den zahlreichen Ämtern, an der Gesetzgebung und den politischen Entscheidungen dürfen nun auch Nicht-Philosophen teilnehmen; richtiger gesagt: von Philosophen (oder anderen Experten) ist einfach gar nicht die Rede. Alle Bürger werden in gemeinsame Mahlzeiten (Syssitien) einbezogen; es soll zudem eine Gleichverteilung des Grundbesitzes geben. Grundsätzlich ist jeder Bürger zur politischen Mitwirkung berechtigt; spezifische Voraussetzungen für die Bekleidung von Ämtern ergeben sich aus Altersvoraussetzungen und kognitiven Fähigkeiten. Die Bürger können durch politische Deliberation zum Wohl des Staates beitragen. Alles das ist denkbar weit vom Geist der *Politeia* entfernt.

(iv) Gesetze: Während in der *Politeia* der Gesetzesbegriff nicht stark akzentuiert wird, erhält er im *Politikos* und den *Nomoi* einen hohen Stellenwert. Im *Politikos* gelten Gesetze einerseits als mangelhaft, weil sie unmöglich das Beste und Gerechteste zugleich für alle angeben und befehlen könnten; gegenüber der Verschiedenheit der Personen und der Situationen verhalten sich die Gesetze, wie es heißt, starr und unveränderlich (*Plt.* 294a–b). Andererseits hätten Gesetze zwei Vorzüge: Erstens könne ein (nicht-einsichtsgeleiteter) Herrscher nicht jedem einzelnen Bürger exakt das für ihn Angemessene vorschreiben; die Allgemeinheit der Gesetze erlaube ihm daher eine willkommene Vereinfachung. Zweitens seien Gesetze dann notwendig, wenn ein (einsichtsgeleiteter) Herr-

scher vorübergehend abwesend sei; für diesen Fall seien schriftlich fixierter Erinnerungen (*hypomnēmata*) erwünscht (*Plt.* 295c). Auch in den *Nomoi* wird der suboptimale Charakter von Gesetzen betont. Im Zeitalter des Kronos, als noch Götter die Menschen regierten, waren sie ebenso überflüssig, wie sie dies unter der Herrschaft eines perfekt einsichtsfähigen Individuums wären. Gesetze sind für Platon dazu da, Gerechtigkeit hervorzubringen; darin liegt das Kriterium ihrer Legitimität (*Lg.* IV 705e). Gesetze müssen daher zunächst revidierbar sein, bevor sie nach ihrer Bewährung dauerhaft gelten sollen (*Lg.* VIII 840e f.); die Forderung nach Revidierbarkeit hängt auch damit zusammen, dass Gesetze adressatenrelativ und bezogen auf die jeweilige Situation eines Landes gegeben werden müssen. Hinzu kommt, dass sich die Gesetzgeber der *Nomoi* nicht als strikte Autoritäten verstehen, sondern der späteren Polis ein Auswahlrecht unter den Gesetzesvorschlägen zugestehen (*Lg.* III 702c f.; V 739a f.). Das alles klingt nach Pragmatismus und Offenheit, wie sie in der *Politeia* undenkbar wären.

(v) Ämter und Prozeduren: Die Vielzahl der Ämter und politischen Funktionen und die genau geregelten Abläufe lassen Magnesia wie eine komplexe, nach strenge geregelten Verfahren ablaufende Bürokratie erscheinen. Platon formuliert nicht nur eine Menge von Einzelgesetzen, er trifft auch zahlreiche konkrete Bestimmungen zu Zuständigkeiten, Amtskompetenzen, qualifizierenden Voraussetzungen, Amtsperioden u. a. Es benennt Kontrollmechanismen, die Amtsmissbrauch und generell eine Fehlentwicklung der Polis vermeiden sollen; dem „nächtlichen Rat“ schreibt er sogar als Regel vor, sich über politische Praktiken im Ausland zu informieren, um so die eigene Ordnung behutsam reformieren zu können (*Lg.* XII 951c–952d). Von einer solchen legalistischen und prozeduralistischen Institutionenordnung ist in der *Politeia* nichts zu finden.

(vi) Erziehung: In den *Nomoi* ist Erziehung ebenso wie in der *Politeia* eine der zentralen Staatsaufgaben; während aber in *Politeia* VII nur die philosophischen Wächter erzogen werden sollen, erstreckt sich die Pädagogik in der Spätschrift auf alle Bürger. Auch unterscheiden sich die beiden pädagogischen Konzepte erheblich voneinander. Die Erziehung der Bürger in den *Nomoi* stützt sich vor allem nicht auf ein vergleichbares anspruchsvolles Bildungscurriculum, wie wir es aus *Politeia* VII kennen; beispielsweise erhalten auch der Wein, die Musik und das Spiel positive pädagogische Funktionen. Bewegung spielt für Platon eine besonders große Rolle (*Lg.* II 653d–654a). In der *Politeia* wird dagegen klar

gesagt, die musikalische Erziehung erzeuge keine *epistêmê* (*Rep.* VII 522a). Im Unterschied zur *Politeia* kommt es auch nicht zu einer Abschaffung der Familie. Allerdings wird Erziehung dennoch nicht zur Privatsache; vielmehr gibt es zahlreiche Beamte, die über den korrekten Ablauf staatlicher Pädagogik wachen (*Lg.* VI 751a–768e). Platon nennt als Ziel der Erziehung den Tugenderwerb; man müsse lernen, „ein vollkommener Staatsbürger zu werden, der es versteht, der Gerechtigkeit gemäß zu herrschen und sich beherrschen zu lassen“ (*Lg.* I 643e). Dass die Bürger Magnesias lebenslang pädagogisiert werden, zeigt, dass sie über keinen festen Tugendenbesitz wie die Philosophen der *kallipolis* verfügen.

(vii) Frauen: Ähnliches wie bei der Einbeziehung aller Bürger in die Erziehung lässt sich auch für die veränderte Stellung der Frauen in den *Nomoi* konstatieren. Frauen aus allen Schichten können nunmehr am vollen Bürgerstatus teilhaben; sie partizipieren z. B. an den Syssitien, den Ämtern und dem Militärdienst. Mädchen sollen dieselbe Erziehung erhalten wie Jungen (*Lg.* VII 804c–806d). Im Unterschied zur *Politeia* ist die politische Mitwirkung von Frauen also nicht auf die Klasse kognitiv herausragender Individuen beschränkt. Platon vertritt erneut die Überzeugung, dass Frauen in allen für die Politik relevanten Fähigkeiten den Männern gleich sind; diese Überzeugung dehnt er jetzt aber auf die gesamte Bürgerschaft aus. Für Bobonich (2002) bildet diese Beobachtung einen der zentralen Belege dafür, dass Platon sich deutlich vom Modell der *Politeia* entfernt habe, indem er es nicht abschwächt, sondern im Gegenteil radikalisiert.

(viii) Besitz: Auch die Besitzgemeinschaft der *Politeia* wird in den *Nomoi* auf sämtliche Bürger erweitert. Zwar enthält die Spätschrift die Idee einer gleichen Landverteilung an alle 5.040 Vollbürger, was ja die Idee individuellen Eigentums impliziert, aber diese Akzentsetzung ist denkbar schwach, weil dieser Besitz nicht veräußerlich ist und nicht der Produktion persönlichen Reichtums dient (*Lg.* V 737c–e; 745c f.). Es handelt sich vielmehr um den Gedanken einer Subsistenzwirtschaft; insbesondere ist es Geldbesitz, den Platon nun für die gesamte Bürgerschaft als gefährlich ansieht; auch hiermit verschärft er einen Punkt, der uns bereits aus der *Politeia* geläufig ist.

(ix) Strafrecht: Im Kontext seiner Strafrechtskonzeption des IX. Buchs der *Nomoi* (860c–864c) verbindet Platon die „schlechte Gesinnung“ eines Straftäters mit der Vorstellung von einer Krankheit in der Seele (*bôs ousôn en psychê nosôn*: 862c7 f.); eine solche Krankheit verlangt Platon zufolge nach Heilung. Die Deutung personaler Ungerechtigkeit im Sinn einer Krankheit in der Seele ruft daher

eine Diskussion der gesetzlichen Sanktionsformen hervor, mit denen man solche Krankheiten heilen kann. Auffällig ist dabei, dass Platon keineswegs intellektualistische „Therapieformen“ favorisiert (wie Aufklärung, Resozialisierung oder kognitives Training), sondern gröbere Lockmittel bzw. Abschreckungsmethoden gutheißt (nämlich auf der Basis von Lust- und Schmerzempfindungen oder der Selbstachtung: besonders Ehren und Ehrentzug oder Geldgeschenke bzw. Geldzahlungen). Ferner wird zwischen heilbaren Seelen und unheilbaren differenziert; und für letztere kommt nur noch die Todesstrafe in Betracht (862d–e). Generell betont Platon in den *Nomoi* mit Nachdruck die moralresistenten Aspekte der menschlichen Psyche wie Ignoranz, Überheblichkeit, Verstocktheit, Unbelehrbarkeit, Luststreben oder Böswilligkeit. Dazu existiert in der *Politeia* keine wirkliche Parallele.

(x) Tyrannis: In der *Politeia* erscheint die Tyrannis als die schlechteste aller Verfassungen, als die unterste in der Abfolge der Verfallstufen (*Rep.* VIII 565d–569b). Dies wird mit der Figur des Tyrannen erklärt, welcher vollständig seinen Antrieben und Begierden unterworfen ist (vgl. etwa *Rep.* IX 575a). Im *Politikos* schildert Platon den Tyrannen zudem als unwissenden und erneut als begehrlichen Alleinherrscher (*Plt.* 301c–d), und zwar in direktem Kontrast zum einsichtsgeleiteten König (*Plt.* 301a). Hinzu kommt die Charakterisierung der Tyrannis als einer Willkürherrschaft, die auf Gesetze keine Rücksicht nimmt, sowie als Herrschaft der Unfreiheit. Hingegen entwickelt Platon in den *Nomoi* das Bild eines maßvollen Tyrannen (*Lg.* IV 709d–712a). Dem Tyrannen werden nicht nur wichtige Tugenden zugeschrieben (darunter, dass er besonnen, einsichtsvoll, lernfähig, tapfer und großgesinnt ist), sondern ihm wird auch die direkteste Realisierung des Gesetzesstaats als Leistung zugetraut. Die Realisierung der gesetzesbasierten Polis durch den Tyrannen wird geradezu als ein „göttlicher Glücksfall“ beschrieben (*Lg.* IV 710c–d).

Soweit die Liste der wichtigsten Unterschiede. Sie belaufen sich auf so viele substantielle Punkte, dass man meinen könnte, man müsse zumindest teilweise einem *developmentalism* rechtgeben. Andererseits scheinen mir die genannten Differenzpunkte auch anders erklärbar zu sein als durch einen platonischen Meinungswandel. Dies beginnt mit der Feststellung, dass man aus der (fast kompletten) Abwesenheit des Begriffs „Philosophie“ nicht schließen darf, Platon habe sein bisheriges politisches Konzept preisgegeben, das sich auf Philosophie stützte. Korrekt ist vielmehr nur die Beobachtung, dass das hier entwickelte

Modell nicht explizit auf Philosophie rekurriert – was freilich immer noch die Möglichkeit lässt, dass es implizit philosophiebasiert ist. Und in der Tat wäre es wenig glaubwürdig anzunehmen, Platon habe die Ideentheorie und die Zwei-Welten-Konzeption (die beide noch im späten *Timaios* vorhanden sind) oder seine intellektualistische Auffassung von Tugend und Glück aufgegeben und stattdessen eine späte nicht-philosophische Denkform entwickelt, mit der er seinen eigenen früheren Intellektualismus kritisieren will. Ungleich plausibler ist die Annahme, dass Platon hier aus Gründen der Praxisorientierung ohne die Mittel der Philosophie auszukommen versucht.

Diesen Punkt müssen wir genauer betrachten. Philosophie ist in einem doppelten Sinn in den *Nomoi* abwesend: sowohl *polis-intern* als auch *dialog-intern*. Erstens nämlich spielt in Magnesia die Philosophie keine institutionelle Rolle, weder für die politischen Führungskräfte noch für die Erziehung noch für die politisch-administrativen Entscheidungen usw.⁷ Zweitens stützt sich die Argumentation der *Nomoi* nicht nur nicht auf einen expliziten Philosophiebegriff; vielmehr finden wir auch im Dialogverlauf wenig Philosophie. Sorgfältige Begriffsklärungen, bestechende Argumente und subtile Theorien, wie wir sie von Platon sonst gewohnt sind, fehlen fast ganz; Megillos und Kleinias, die beiden älteren Gesprächspartner des Atheners, bilden dafür offenbar nicht die richtigen Adressaten. Andererseits muss man sehen, was in den *Nomoi* keineswegs fehlt: nämlich insbesondere die beiden für Platons politisches Denken zentralen Momente der Staatsordnung als (göttlicher) Vernunftordnung sowie der strengen Tugenderziehung. Philosophie ist im Dialog also präsent als eine Art von ferner Ratgeberin, die in einen komplett nicht-philosophischen Kontext hineinwirkt, um für diesen das Besterreichbare herauszuarbeiten. Platon argumentiert gewissermaßen mit den Mitteln der Philosophie, ohne diese Mittel reflexiv zu rechtfertigen, für ein Modell, in dem Philosophie keine Rolle spielt, das aber mit den besten philosophischen Überlegungen übereinstimmt. Auf die *Nomoi* beziehen lässt sich somit das Diktum aus dem *Politikos*: Ein Gesetzgeber kann, vergleichbar einem Arzt oder Gymnastiklehrer, für die Zeit seiner Abwesenheit Gesetze als Gedächtnisstützen aufschreiben (*Plt.* 295c). Die Bürger verstehen dann zwar nicht vollständig, warum ihnen die betreffenden Fachleute diese oder

7 Sokrates hätte, wie Rowe (2003) es treffend ausgedrückt hat, keinen Platz in Magnesia gefunden: Man kann sich nicht vorstellen, wie ein argumentorientierter Wahrheitssucher dort agieren könnte, weil die Wahrheit bereits in der Verfassung und ihren Organen institutionalisiert ist.

jene Vorschriften hinterlassen haben; das müssen sie auch nicht, weil sie im Vollzug der Gesetze eine Quasi-Einsicht in deren Richtigkeit erhalten. Man beachte, dass Platon verlangt, der Text der *Nomoi* selbst solle in Magnesia als Schullektüre dienen (*Lg.* VII 811c–812a; dazu Görgemanns 1960, 7–17). Das zeigt, dass es Platon um eine Einflussnahme geht, die, ganz anders als in seinen sonstigen Schriften, auf ein breites Publikum belehrend und normgebend gerichtet ist.

Damit dürfte zugleich die Vorstellung ins Wanken geraten, aus der in den *Nomoi* stark akzentuierten Rolle der Gesetze ergebe sich eine fundamentale Perspektivänderung. Die Etablierung von Gesetzen, Institutionen und Prozeduren passt in ein unitarisches Bild, wenn man Magnesia als eine philosophisch optimal geordnete *konkrete* Polis begreift, ohne dass dabei Philosophen direkt involviert wären oder bei Bedarf intervenieren könnten.⁸ Dass Magnesia eine philosophische Polis ohne Philosophie ist, zeigt sich zudem beispielsweise an der Rolle der Prooimien, die den Bürger richtige Meinungen durch Überredung (*peithô*) vermitteln sollen, ohne dass dabei Argumente gegeben würden. Die Gesetzgebung, so ein weiterer für uns wichtiger Punkt, ist den *Nomoi* zufolge nicht vergleichbar mit den Heilungsvorschriften eines „Sklassen-Arzt“, der seine Patienten unvermittelt mit seinen eigenen Einsichten konfrontiert; sie gleicht vielmehr dem Vorgehen eines „Arzt für Freie“, der seine Therapieformen den Patienten gegenüber erklärt und um ihre Zustimmung wirbt (*Lg.* IV 719c–720e). Wichtig ist dabei der Umstand, dass Platon im ganzen Werk auf einen moralischen Intellektualismus des strikten Typs verzichtet; er ersetzt ihn durch einen moralischen Quasi-Intellektualismus, der volle Einsicht durch wahre Meinung (*doxa alêthês*) ersetzt.⁹ So lässt sich etwa sagen, dass der Tyrann, von dem in *Nomoi* IV die Rede ist, nur konventionelle Tugenden besitzt und auch lediglich in einer einzigen Hinsicht als Glücksfall gilt: nämlich dann, wenn er eine optimale Gesetzesherr-

8 Eine bemerkenswerte Antizipation dieses Gedankens enthält *Rep.* IX 522a–e: Ebenso wie ein schwacher Mensch durch die Führung dessen profitiert, der das Göttliche als herrschende Macht in sich trägt, können die Bürger im Staat, so Platon, von der helfenden und schützenden Funktion des Gesetzes profitieren.

9 Am Beispiel der Kenntnis des richtigen Weges nach Larissa zeigt er bereits in *Men.* 98a, dass *epistêmê* und *orthê doxa* zum selben Ergebnis führen; allerdings besitzt die *epistêmê* für Platon den Vorteil, dauerhaft und kohärent zu sein.

schaft auf den Weg bringt.¹⁰ Die platonische Bewertung des Tyrannen, wie wir sie sonst kennen, braucht dadurch keineswegs in Frage gestellt zu sein.

Man darf somit angesichts der Liste der Differenzen nicht übersehen, dass es substantielle Gemeinsamkeiten zwischen den *Nomoi* und den früheren Schriften gibt. Wie bereits gesagt, zählen dazu die Idee einer Herrschaft der (göttlichen) Vernunft, wenn auch nur in Form einer Gesetzesordnung, sowie die Tugenderziehung, die Kritik der Dichtung¹¹, besonders der Komödie, und die Kritik an der Tyrannis und an der Demokratie.¹² Drei weitere Punkte seien kurz explizit genannt:

(a) Güter- und Tugendkatalog: Güter werden von Platon in den *Nomoi* in zwei Klassen eingeteilt: in menschliche und göttliche. Unter menschlichen Gütern versteht er Gesundheit, Schönheit, Körperkraft und einsichtsvollen Reichtum. Göttliche Güter sind die vier aus der *Politeia* bekannten Kardinaltugenden, nämlich Einsicht, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit (*Lg.* I 631b–d; III 688a f.). An späteren Stellen ist davon die Rede, dass es einen Primat der Fürsorge für die Seele gibt und dass erst danach die Fürsorge für den Körper und dann die Sorge für körperliche und äußere Güter folgen darf (*Lg.* III 697a–c; V 743d f.). Die Lehre vom Vorrang seelischer Güter wird bei Platon an zahlreichen früheren Stellen vertreten oder doch vorbereitet (vgl. etwa *Euthd.* 279b ff.; *Men.* 87d ff.; *Grg.* 452a ff.; *Rep.* VI 506a). Die Theorie der vier Kardinaltugenden findet sich prominenterweise in *Politeia* IV. Das alles deutet auf Kontinuität in der Güter- und Tugendtheorie hin.

(b) Eudämonismus und Perfektionismus: Die *Nomoi* beruhen unverändert auf einem politischen Perfektionismus und Eudämonismus. Einen Perfektionismus vertritt Platon, insofern er die Vervollkommnung der Staatsbürger zum Ziel der staatlichen Gesetzgebung erklärt. Politischer Eudämonist ist er, insofern er das Glück des Individuums mit dem Leben in einer ihn perfektionierenden Verfassungsordnung gleichsetzt. Bereits die *Politeia* und der *Politikos* beruhen auf einer solchen perfektionistischen und eudämonistischen Grundlage. In den *Nomoi* wird ausdrücklich konstatiert: Ziel des Gesetzgebers, so der Athener, muss

10 Zum Textstück vgl. die Interpretation von Brisson 2009.

11 Zur Dichterkritik der *Nomoi* vgl. II 662c–e; IV 719a–c; VII 811b–e.

12 In den *Nomoi* wird dies besonders an den Kontrastbeispielen Persien und Athen vorgeführt (III 697c–700a).

die Förderung der höchsten Tugend bei den Bürgern sein (*Lg.* I 630c; IV 705d f.; XII 963a). Das Vorhandensein guter Gesetze macht diejenigen, die sie anwenden, glücklich; denn die Gesetze verschaffen ihnen sämtliche Güter (*tous autois chrômenois eudaimonas apotelountes. Panta gar agatha porizousin: Lg.* I 631b5 f.).

(c) Betonung der inneren Einheit und Geschlossenheit der Polis: In der *Politeia* gilt es als der entscheidende Vorzug von gerechten gegenüber ungerechten Staaten, dass erstere geeint seien, während letztere aus antagonistischen Teilen zusammengesetzt seien (*Rep.* IV 422a–423d). Es ist somit ein Zeichen von Kontinuität, dass auch Magnesia in den *Nomoi* als „freundschaftlich geeint“ charakterisiert wird (*Lg.* III 693b). Die Bürger sollen, wie es andernorts heißt, „so glücklich wie möglich und miteinander so befreundet wie möglich“ sein (*Lg.* V 743c). Besonders deutlich wird die Parallele, wenn es in den *Nomoi* heißt, die Staatsverfassung werde durch das einigende Band der Gerechtigkeit zusammengehalten (*Lg.* XII 945d).

1.2 Eine unitarische Interpretation der Differenzpunkte

Nach diesem Durchgang durch die Momente der Diskontinuität und der Kontinuität zwischen *kallipolis* und Magnesia ist es zwar klar, dass es gravierende Unterschiede gibt, nicht aber, ob diese Unterschiede nun als *systematische Differenzen*, basierend auf Platons biographisch bedingter Meinungsänderung, zu verstehen sind – oder ob es sich einfach um kontextrelative Variationen einer einzigen Position handelt. Bisher sahen wir lediglich, dass ein *developmentalism*, so attraktiv er sich zunächst ausnehmen mag, nicht gerade zwingend ist; im Gegenteil, die sehr spezielle Ausrichtung der *Nomoi* lässt dies als wenig glaubwürdig erscheinen. Ich sehe darüber hinaus vier zentrale Argumente, die sich für eine Kontinuitätsthese anführen lassen:

[I] Utopie und Realisierbarkeit: Wenn man über das Verhältnis von *Politeia*, *Politikos* und *Nomoi* nachdenkt, muss man beachten, dass es sich bei der Neugründung der mustergültigen Polis Magnesia nicht wie bei der *kallipolis* der *Politeia* um ein hypothetisch-argumentatives Gebilde handelt; wir haben es nicht mit einer Utopie zu tun, in der das theoretisch Bestmögliche, unabhängig von al-

len Realisierungsperspektiven, entwickelt wird.¹³ Grundsätzlich kommt es in den *Nomoi* nicht zu interessanten theoretischen Klärungen; die Gesprächspartner fordern und erhalten keine komplexen Argumente, sondern stimmen dem Athener eher aus Lebensweisheit oder einem „gesunden Rechtsempfinden“ zu. Platon schildert die Planung der neuen Stadt außerdem zwar als ein fiktives, aber doch zugleich konkretes und reales Projekt, welches die Gesprächspartner in einem verlassenen Teil Kretas im Auftrag der Stadt Knossos erfüllen sollen. Wenn die Ausgangslage aber so unterschiedlich ist, dann scheint es so, dass sich die eben aufgezählten Differenzen dadurch erheblich relativieren lassen.

[II] Politische Anthropologie: Einen wichtigen Punkt in den *Nomoi* bildet zudem die politische Anthropologie. Zentral ist hierfür die Stelle IX 875b–c, wo Platon die menschliche Natur als fundamental selbstsüchtig und eigeninteressiert beschreibt. Es bedarf der Herrschaft der Gesetze, so der athenische Fremde, weil sich der Mensch sonst „in nichts vom allerwildesten Tier unterscheiden“ würde. Überraschenderweise schließt sich daran eine scheinbar anti-intellektualistische und externalistische Bemerkung an, nämlich dass „keines Menschen Natur mit einer solchen Fähigkeit begabt ist, dass sie nicht nur erkennt, was den Menschen für ihre staatliche Gemeinschaft nützt, sondern auch, wenn sie es erkannt hat, die Kraft und den Willen aufbringt, das Beste zu verwirklichen“ (Lg. IX 875a2–4).¹⁴ Man tendiert hier zunächst zu der Lesart, Platon wolle das Einsichtsmoment vom Moment der Motivation trennen; doch das wäre für ein Gesamtwerk eine singuläre Feststellung, was die Lesart recht unwahrscheinlich macht. Hinzu kommt, dass er andernorts in den *Nomoi* wiederum klar an der intellektualistischen Formel „Niemand handelt freiwillig schlecht“ festhält.¹⁵ Wie mir scheint, sollte man die Stelle daher so verstehen, dass der moralische Intellektualismus nicht aufgegeben wird, sondern hier überhaupt nicht im Spiel ist. Gemäß seinem moralische Quasi-Intellektualismus implizieren die Worte ... *kai gnousa to beltiston aei dynasthai te kai ethelein prattein* vielmehr kein volles Wissen; gemeint ist weniger als eine volle *philosophische* Einsicht, da von Philosophie

13 Die *kallipolis* bildet eigentlich kein politisches Ideal, sondern stellt das politische Korrelat der optimalen individualetischen Gerechtigkeit dar. Deswegen ist die Frage nach ihrer Realisierbarkeit in der *Politeia* zunächst bedeutungslos.

14 *Hê de aitia toutôn hêde, hoti physis anthrôpôn oudenos bikanê phyetai hôste gnônai te ta sympheronta anthrôpôis eis politeian kai gnousa to beltiston aei dynasthai te kai ethelein prattein.*

15 Lg. I 646b–c; II 663b; V 731c; 734b2–6; IX 860d1; 861d2–4; zur Interpretation Horn 2004.

hier ja keine Rede ist. Der Wissensbegriff ist hier einfach unser alltäglicher, der nach Platon auf bloßer *doxa alêthês* beruht. Die Korruptierbarkeit (nahezu) jedes Menschen durch politische Macht beschränkt sich so gesehen auf Nicht-Philosophen: Platon betont nur in diesem Sinn, die „sterbliche Natur“ werde jeden Herrscher „stets zur Selbstsucht und zur Befriedigung seiner persönlichen Interessen antreiben“ und werde, „indem sie in sich selbst Finsternis erzeugt, am Ende sich selbst und den gesamten Staat mit lauter Übeln anfüllen“ (875c2 f.).

Dass die Korruptions-Anthropologie sich nicht auf Philosophen bezieht, ist m. E. auch daraus ersichtlich, dass diese Klage über die menschliche Natur wiederum in eine pro-intellektualistische Feststellung einmündet:

Wenn allerdings einmal durch göttliche Fügung ein Mensch mit jener natürlichen Fähigkeit geboren würde und imstande wäre, eine solche Machtstellung zu erlangen, so bräuchte er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten. Denn dem Wissen ist keinerlei Gesetz und keine Ordnung überlegen; und es widerspräche auch der göttlichen Satzung, wenn die Vernunft etwas anderem untertan und dessen Sklavin wäre, sondern sie muss über alles herrschen, sofern sie wirklich in ihrem Wesen wahrhaft und frei ist. Nun aber findet sich ja doch nirgends eine solche Fähigkeit, es sei denn in geringem Maße; darum gilt es das Zweitbeste zu wählen, die Ordnung und das Gesetz [...]. (Lg. IX 875c3–d4)¹⁶

Nach meiner Deutung ergibt sich daraus die folgende Konsequenz: Die pessimistische Anthropologie des generellen Korruptionsverdachts, die wir in den *Nomoi* finden, spiegelt recht besehen keineswegs eine Wendung Platons zum moralischen Anti-Intellektualismus. Sie zeigt genau das Gegenteil: Ohne Philosophie ist kein moralischer Intellektualismus zu haben; und da die *Nomoi* praktisch, nicht philosophisch-theoretisch ausgerichtet sind, kann es in ihnen nur das Surrogat eines moralischen Quasi-Intellektualismus der Institutionen- und Gesetzesherrschaft geben. Dies lässt sich auch anhand der platonischen Formulierung bestätigen, nach der die Stadt unter den gegenwärtigen Bedingungen der Nach-Kronos-Periode noch am relativ besten „nachahmend“ verwaltet werden

16 Ich übernehme alle Übersetzungen (teilweise in leicht modifizierter Form) von Schöpsdau 1994–2011.

solle, nämlich durch das Gesetz als eine „Verteilung der Vernunft“ (*tên tou nou dianomên ... nomos*: 714a1 f.). Das Gesetz ist Ausdruck der Vernunftordnung des Kosmos, bildet lediglich deren verminderte, nicht-ideale Variante.

[III] Einsichtsgeleitetes Individuum: Wie das letzte längere Zitat belegt, ist in den *Nomoi* doch nicht ausnahmslos jeder Mensch von der Korruptierbarkeit durch Macht betroffen. Platon spricht vielmehr klar von – wenn auch extrem seltenen – Ausnahmepersönlichkeiten, die durch ihr Wissen jede Gesetzesordnung unnötig machen. Auch wird hier, wie mir scheint, die Möglichkeit von Willensschwäche bei voller Einsicht infrage gestellt, nämlich mit den Worten, die Vernunft dürfe nach göttlicher Satzung nicht als „etwas anderem untertan und als dessen Sklavin“ angesehen werden, sondern müsse „über alles herrschen“ (*oude themis estin noun oudenos hypêkoon oude doulon alla pantôn archonta einai*: 875c7–d1).¹⁷ Der Textpassus bringt so gesehen die aus der *Politeia* und dem *Politikos* bekannte Figur des einsichtsgeleiteten Herrschers erneut ins Spiel, welcher jenseits der Gesetze steht. Auch in der bereits erwähnten Passage vom maßvollen Tyrannen erscheint ein Herrscher, der von einem „göttlichen Eros“ zu einer besonnenen und gerechten Lebensweise ergriffen wird (*Lg.* IV 711d). Zwar kann er nicht als wirklich einsichtsgeleitet gelten, aber zumindest gehört er zu den – gegenwärtig selten gewordenen, aber zur Zeit Trojas noch häufigen – Herrschern, die eine gute Polis auf den Weg bringen können.

[IV] Geschichte: Die *Nomoi* (IV 713a–714b) enthalten eine Geschichtsphilosophie, die der aus dem Mythos des *Politikos* (268e–274d) bemerkenswert ähnlich ist. In beiden Texten werden zwei kosmologische und historische Epochen gegeneinander abgesetzt, deren Hauptunterschied darin liegen soll, dass im ersten Zeitalter der Gott (nämlich Kronos) die Menschen betreut habe, während im zweiten Menschen über Menschen herrschen; in beiden Texten wird die zweite Phase als desaströs charakterisiert. Die in der zweiten Epochen notwendigen menschlichen Staatsformen können lediglich auf bessere oder schlechtere Weise das Regiment des Kronos imitieren (*mimēsthai*). Der entscheidende Textpassus, in dem sich eine Wiederaufnahme und Fortführung des *Politikos*-Mythos findet, ist folgender (*Lg.* IV 713e3–714a2):

Und so behauptet denn auch heute noch diese Geschichte und trifft damit die Wahrheit (*alêtheia chrômenos*), dass es für alle Staaten, über

17 In diesem Punkt bin ich gegen die sonst vorzügliche Untersuchung von Müller 2009, 97–108.

die nicht ein Gott, sondern irgendein Sterblicher herrscht, kein Ent-
rinnen vor Unheil und Leiden gibt; vielmehr müssten wir, meint sie,
mit allen Mitteln die Lebensweise, die unter Kronos bestanden haben
soll, nachahmen (*mimēsthai*) und dem, was an Unsterblichkeit in uns
ist, folgend, im öffentlichen wie im persönlichen Leben unsere Häu-
ser und Staaten verwalten, indem wir die Verteilung der Vernunft als
Gesetz bezeichnen.

Der athenische Fremde erscheint in den *Nomoi* wohl mehr als Sprachrohr Pla-
tons, als dies für irgendeinen früheren Gesprächsführer gilt. Zudem wird in un-
serem Textausschnitt für den Mythos explizit Wahrheit beansprucht (vgl. *alētheia*
chrōmenos: 713e4). Die Glaubwürdigkeit dieser Geschichtsphilosophie wird zu-
dem dadurch herausgestellt, dass von einer Notwendigkeit, an ihn zu glauben,
gesprochen wird (vgl. *anankē dêpou peithesthai*: 714b2). Dasselbe gilt für den *Poli-
tikos*: auch dort wird die Geschichtstheorie als „sehr plausibel dargestellt“ (*mala*
eikotôs eirēsthai: *Plt.* 270b1) gekennzeichnet. Anders gesagt, man kann die beiden
politischen Ansätze Platons einheitlich als Versuche lesen, mit der prinzipiellen
Schwierigkeit des aktuellen Zeitalters zurechtzukommen: Wie kann man die
Herrschaft von Menschen über Menschen so gestalten, dass sie möglichst weit-
gehend der göttlichen Regierung der Vorzeit ähnelt?

Die vier genannten Überlegungen [I–IV] bilden m. E. Meta-Kriterien für die
Interpretation der *Nomoi*, weil sie sich als dialog-übergreifende Theorien Pla-
tons lesen lassen, die im Hintergrund permanent präsent sind. Sie lassen eine
entwicklungsbasierte Sicht der platonischen politischen Philosophie als unnötig
erscheinen. Wenn dies zutrifft, was ist es dann genau, was die Andersartigkeit
der *Nomoi* gegenüber der *Politeia* zu erklären vermag? Ich schlage im Folgenden
eine *Lesart aus dem Praxisbezug* vor und versuche sie mit Blick auf einige selbst-
referentielle Passagen in den *Nomoi* zu belegen.

1.3 Wie lässt sich für eine unitarische Lesart aus dem Praxisbezug argumentieren?

Eine der größten Herausforderungen für Leser(innen) des platonischen Corpus
besteht darin herauszufinden, wie Platon in seinen jeweils späteren Texten über

seine jeweils früher affirmativ vorgetragenen Auffassungen urteilt. Hier wäre es natürlich am einfachsten, er würde uns direkte intertextuelle Kommentare liefern; aber diesen Gefallen tut er uns leider so gut wie nie. Dennoch sollte man gegenüber einem allzu dynamischen *developmentalism* misstrauisch sein: So glaubten viele Vertreter der älteren Forschung, Platon habe seine eigene Ideentheorie mithilfe des „Arguments vom dritten Menschen“ attackiert, was heute gemeinhin als unplausibel gilt.¹⁸ Auf unseren Fall angewandt ist zu bedenken: Es gibt in den *Nomoi* nirgendwo eine klar erkennbare Selbstkritik Platons.¹⁹

Hingegen existieren Elemente von retrospektiver Selbstaffirmation. Einige Äußerungen Platons klingen so, als wollte er sich grundsätzlich zustimmend auf seine früheren Positionen zurückbeziehen, darunter die vier im letzten Abschnitt genannten Inhalte. Die wichtigste Stelle für eine solche Bezugnahme ist aber wohl die, an der er die Verfassung von Magnesia explizit als die „zweitbeste“ Einrichtung einer Polis bezeichnet (*Lg.* V 739a); andernorts werden die Ordnung und das Gesetz (*taxin te kai nomon*) grundsätzlich als zweitbeste Option gegenüber der Herrschaft eines einsichtsgeleiteten Individuums bezeichnet (*Lg.* IX 875d3 f.). Man kann darin die Behauptung sehen, die Gesetzesordnung von Magnesia müsse gegenüber der Verfassung der *kallipolis* als sekundär betrachtet werden. Interessanterweise muss man dies aber keineswegs behaupten, wenn man einen Unitarismus vertreten will; das hat A. Laks unter Wiederaufnahme einer älteren Beobachtung von Paul Natorp plausibel gemacht. Laks argumentiert dafür, dass Platons Gebrauch der Wertung „zweitbeste Lösung“ in den *Nomoi* sich stets auf spezifisch menschliche Institutionen beziehe; die bestmögliche Option ist so gesehen immer die göttliche. Die *kallipolis* der *Politeia* ist dann nur eine der Möglichkeiten, wie eine Polis-Ordnung wesentlich durch göttliche Einwirkung bestimmt sein kann.²⁰

Das scheint mir überzeugend. Platon vertritt eine „politische Theologie“ in dem Sinn, dass er die göttliche Ordnung des Kosmos für das maßgebliche Paradigma jeder menschlichen Ordnung hält. Allerdings interpretiert Laks die Situation so, als meine Platon mit der besten oder göttlichen Staatsverfassung eine

18 Dazu ausführlich Kahn 1998.

19 Schofield 2006, 81 erwägt eine Selbstkritik für den platonischen Freiheitsbegriff der *Nomoi*, weist dies aber mit Blick auf die andersartige Perspektive der Spätschrift zurück.

20 Laks 2001, 108: „Now the two pairs, best/second best on the one hand, divine/human on the other hand, are functionally equivalent.“

für Götter, so dass es sich bei der zweitbesten um die beste *für Menschen* handeln würde.²¹ Das wiederum scheint mir nicht korrekt; die bestmögliche Verfassung ist vielmehr die beste für Menschen, nur setzt sie eine göttliche Intervention voraus. Die göttliche Intervention kann wie in der *Politeia* darin bestehen, dass sich eine regierende Philosophenklasse herausbildet.

Selbstreferentielle Passagen, in denen Platon zu seiner politischen Philosophie Stellung bezieht, sind häufig nicht nur im Fall von retrospektiven Affirmationen interessant, sondern auch dann, wenn sie das vorliegende Projekt direkt charakterisieren. Das tut Platon an zwei selbstreferentiellen Stellen, auf die ich abschließend meine Aufmerksamkeit richten will. Eine dieser bedeutenden Passagen, die ein Licht auf die politische Philosophie der *Nomoi* wirft, ist die Stelle IX 853b4–d4; sie sei ausführlich zitiert:

Freilich ist es irgendwie beschämend, auch nur Gesetze für all das zu erlassen, wie wir dies jetzt vorhaben, in einer solchen Stadt, von der wir meinen, dass sie eine gute Einrichtung erhalten und in jeder Hinsicht über die richtigen Voraussetzungen zur Ausübung der Tugend verfügen wird. Ja schon die Annahme, dass in einer solchen Stadt jemand aufwächst, der sich an den schlimmsten Formen der in anderen Städten üblichen Schlechtigkeit beteiligen werde, so dass man dem als Gesetzgeber zuvorkommen und Drohungen aussprechen muss für den Fall, dass jemand so werden sollte, und dass man zu ihrer Abschreckung und – wenn sie doch so geworden sind – zu ihrer Bestrafung Gesetze gegen sie erlassen muss, als werde es wirklich solche Menschen geben: dies ist, wie gesagt, irgendwie beschämend. Da wir aber nicht in der gleichen Lage sind wie die alten Gesetzgeber, die für Göttersöhne, nämlich für die Heroen, wie die Sage heute erzählt, Gesetze gaben und so als Abkömmlinge von Göttern anderen, die von Wesen derselben Art abstammten, Gesetze gaben, sondern da wir jetzt als Menschen und für eine Menschengattung Gesetze geben, so möge man es uns nicht verargen, wenn wir befürchten, es könnte unter unseren Bürgern jemand gleichsam „mit einer harten Schale“ geboren werden, der so unnachgiebig

21 Laks 2001, 108: „If the best and the second best cities represent two orders that are in principle as radically different as men and gods, is not the implication that the city which is second best in absolute terms is also the best in relative terms – best for men, that is?“

in seinem Wesen ist, dass er sich nicht erweichen lässt: ebenso wenig wie jene Saatkörner auf dem Feuer, so könnten auch solche Menschen durch Gesetze, mögen diese auch noch so kräftig sein, nicht weich gekocht werden.

Zunächst einmal liefert die Stelle eine weitere Bestätigung für die oben rekonstruierte platonische Geschichtsphilosophie: Es gab eine frühere ideale, von Göttern bestimmte Zeit der Menschengeschichte. Allerdings wird ein eher anthropologischer Akzent gesetzt: Frühere Menschen waren Göttersöhne und Heroen; für diese Personengruppe Gesetze zu geben, sei um vieles einfacher gewesen als die heutige Gesetzgebung, da sich die Menschen zum Schlechteren gewandelt hätten. Für unseren Zweck aussagekräftig ist nun besonders, dass die Gesetzgebung bezüglich moralisch minderwertiger, uneinsichtiger und schwer beeinflussbarer Individuen „beschämend“ oder „schändlich“ (*aischron*) sein soll, wie es zweimal heißt. Denn der Umstand, dass die *Nomoi* eine irgendwie beschämende Aufgabe erfüllen, wirft einiges Licht auf ihren Charakter. Platon beschreibt damit das, was er selbst in den *Nomoi* tut, nämlich eine praxisbezogene Gesetzgebung zu formulieren, offenbar als irgendwie lästige, missliche Aufgabe. Eine solche Selbstbeschreibung spricht deutlich für eine unitarische Lesart der *Nomoi* aus dem Praxisbezug. Was Platon uns liefert, ist also keine späte Selbstrevision, sondern eher eine Selbstzumutung: ein teilweise regelrecht beschämender Versuch, der aber um einer Einflussnahme auf die konkrete Politik willen notwendig ist.

An der zweiten bedenkenswerten selbstreferentiellen Stelle, in V 745e7–746d2, wird die Frage aufgeworfen, ob nicht die in den *Nomoi* entworfene politische Ordnung eine Überforderung gewöhnlicher Menschen darstelle. Der Athener (in der Figur eines wörtlich sprechenden fiktiven Gesetzgebers) gesteht dies ausdrücklich zu, betont aber, hier werde zunächst ein idealisiertes Paradigma entworfen. Dieses habe auch dann einen Wert, wenn es nicht in jeder Hinsicht realisierbar sei und nur als Muster für eine graduelle Approximation diene. Die Passage lautet:

Wir müssen aber folgendes auf jeden Fall bedenken. Alles, was wir soeben vorgetragen haben, wird wohl niemals auf derart günstige Umstände treffen, dass sich alles so ganz nach unserem Plan