Unechte Zusätze im Platontext

Autor(en): **Müller, Gerhard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **26 (1969)**

Heft 4

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-21618

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 26 1969 Fasc. 4

Unechte Zusätze im Platontext

Von Gerhard Müller, Gießen

Am Ende des vorigen Jahrhunderts stellte ein Platoneditor von Rang, Martin Schanz, den Satz auf: «Die Hauptaufgabe der Platonkritik wird immer die sein, die vielen unechten Zusätze auszuscheiden.» Nicht grundsätzlich anders lautete das Urteil in Wilamowitzens Platonbuch von 1919. Von längeren erklärenden Zusätzen sieht er (II 342 mit A. 2) besonders den Phaidon «stark durchsetzt» und erklärt (II 337), Gorgias und Phaidon hätten deswegen durch Interpolation «besonders gelitten», weil sie «von Rhetoren traktiert» wurden. Wer die seither erschienenen Kommentare zu diesen beiden Dialogen nachprüft, wird feststellen, daß die grundsätzliche Diagnose von Schanz und Wilamowitz keine nennenswerte Wirkung auf die Textgestaltung und auf die Interpretation dieser Werke getan hat. Ist sie also falsch, oder ist sie nicht vielmehr nur durch die in den letzten Jahrzehnten zur Macht gelangte Neigung zu einer stark bewahrenden, um nicht zu sagen beschönigenden Textphilologie in den Schatten gedrängt worden? Diese Frage muß mit konkreten Argumenten zu längst umstrittenen Stellen und auch zu einigen noch unangefochtenen entschieden werden. Es dürfte nicht unwesentlich sein, ob in den größten Meisterwerken griechischer Prosa Sätze und gar ganze Abschnitte stehen, die nicht aus Platons Feder stammen können, weil sie unklar formuliert oder schlecht gedacht sind oder den Gedankengang in peinlicher Weise unterbrechen und verwirren. Die folgenden Seiten wollen einige Beweise dafür aus den beiden genannten Dialogen und aus der Politeia liefern und dazu beitragen, daß die Diagnose von Schanz und Wilamowitz beachtet und angewendet und daß die Betrachtungsweise von Günther Jachmanns Untersuchung der Textverhältnisse im Platon[1] fruchtbar gemacht wird.

I. Phaidon

Wilamowitz zählt an der genannten Stelle (342²) eine Handvoll von Belegen aus dem Phaidon für sein Urteil auf, daß ohne die Annahme diaskeuastischer Zusätze nicht auszukommen ist. Der letzte davon ist 76 e, wo die sachliche Beziehung von *ταῦτα* e 4 auf «das immer von uns im Munde Geführte, nämlich Schönes und Gutes und alles solches Seiende» so unerträglich durch *ταῦτα* (e 2), nämlich

[1] G. Jachmann, *Der Platontext*, Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1941, 11 (erschienen Göttingen 1942), zeigt durch Vergleich der frühen Papyri zu *Phaidon* und *Laches* mit der mittelalterlichen Überlieferung die Unfestigkeit des Platontextes scharfsinnig auf und ermutigt zu kritischer Textbehandlung gerade auch unter dem Gesichtspunkt der Interpolationen. Leider fand die außergewöhnliche Untersuchung bisher kaum rechte Beachtung. Ich bin ihr dankbar verpflichtet.

τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα (d 9), gestört wird, daß man gezwungen ist, alles, was von den wahrnehmbaren Dingen gesagt wird, also [*καὶ ἐπὶ ταύτην* d 9 ... *ἀπεικάζομεν* e 2] zur Interpolation zu erklären. Erst nach deren Entfernung kommt die schöne platonische Formulierung der «gleichen Notwendigkeit» (e 6) des zeitüberdauernden Seins der Seele und des gleichartigen Seins der Ideen klar heraus. Die entfernten Worte bringen als schulmeisterliche Ergänzung etwas hier Überflüssiges hinzu und zerstören die stilistische Durchsichtigkeit. Wilamowitz redet über den Satz unentschlossen, doch räumt er unverkennbare Zusätze ein. Mir scheint Archer-Hinds Athethese (von *ὑπάρχουσαν* e 1 an) deswegen nicht auszureichen, weil «alles aus den Wahrnehmungen Aufgenommene» d 9 mit *ταῦτα* e 2 identisch ist und genau so störend wie dies im Verhältnis zu *ταῦτα* e 3. Ich bin mit Archer-Hind überzeugt, daß das erste der beiden *οὕτως* e 2–3 getilgt werden muß. (Dazu freilich wohl auch der pedantische Zusatz *καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε* e 7, in dem mindestens *τάσδε* erforderlich wäre.) Doch fechte ich *ἀναγκαῖον* nicht an, sondern lasse *εἶναι* e 3 davon abhängig sein; das ist viel besser als Abhängigkeit von *οὕτως ἔχει* d 7, vgl. *ἆρ' οὕτως ἔχει καὶ ἴση ἀνάγκη* e 5.

Im weiteren Verlauf des Dialoges sieht Wilamowitz das Phänomen der Zusätze auf einzelne Wörter beschränkt. Doch möchte ich für die Meinung von Ast und von Schanz plädieren, wenn sie 80 c die Einführung der mumifizierten Leichen als für den Gedankengang unerheblich und sogar störend, eine typische Schulmeisterei, entfernten, d. h. [*συμπεσὸν* c 7 ... *ὅσον χρόνον* c 9]. Doch ist der vorangehende Satz (*ἐὰν μέν τις ... καὶ πάνυ μάλα*) von *συμπεσὸν γὰρ* nicht zu trennen, das *μέν* hinge in der Luft. Mit *μέν – γὰρ* sollen eine erste und eine zweite, größere, Steigerung einander, ungeschickt genug, gegenübergestellt werden, wobei eine Satzverbindung nach rückwärts fehlt. Die Athetese von Ast ist um den einen Satz nach rückwärts auszudehnen. Übrigens ist, wenn *συμπεσὸν* medizinischer Terminus für die Abmagerung des lebenden Körpers ist, diese in untragbarer Weise mit der Einschrumpfung mumifizierter Leichen zusammengeworfen, so daß etwas Unlogisches dasteht.

Viel wichtiger ist die Einsicht von H. Jackson (bei Archer-Hind), daß 101 d der Satz *εἰ δέ τις ... διαφωνεῖ* (d 3–5) dem Gedanken direkt zuwiderläuft, den Platon an dieser Stelle ausführen will. Unabhängig davon, ob man in d 3 *ἔχοιτο* beibehält trotz der entgegengesetzten Wortbedeutung zu derjenigen von *ἐχόμενος* d 1 oder ob man *ἕφοιτο, ἅπτοιτο* oder ähnlich konjiziert, sicher ist durch die gleichartigen Satzanfänge «wenn einer die Hypothesis selbst anfechten wollte» (d 3) und «wenn du über jene Hypothesis selbst solltest Rede stehen müssen» (d 5), daß zweimal von derselben Prüfung derselben Hypothesis geredet werden muß, wenn dem Text logische Konsequenz eigen sein soll. Nun ist aber die im ersten der beiden Sätze empfohlene Prüfung absurderweise methodisch entgegengesetzt zu der im zweiten Satz empfohlenen, der dem platonischen Kontext seit 100 a allein gemäßen. *ὡσαύτως* d 6 kann sich also nicht auf den ersten Satz und die dort angeratene Prüfung der Konsequenzen der Hypothesis beziehen, sondern

nur auf den vorletzten Satz c 9–d 2, d. h. präzis auf «dich stützend auf jenes Gesicherte der Hypothesis», die ihrerseits durch eine andere, logisch übergeordnete weiter zu sichern ist; und dies regressive Verfahren muß zu «etwas Zulänglichem», d. h. zu etwas Endgültigem, natürlich der Idee des Guten, führen. Schon allein die Unterbrechung der eindeutigen formalen Beziehung des ὡσαύτως beweist, daß der Satz d 3–5 hier fehl an seinem Ort ist. Vor allem aber ist das Gegenteil der rein deduktiven dialektischen Methode hier unerträglich. Die Prüfung der Hypothesis von ihren Folgerungen her statt des umgekehrten Verfahrens wäre genau dasjenige, wovon in den folgenden Zeilen mit φύροις e 1 und πάντα κυκῶντες e 5 abschätzig geredet wird. Die unglückliche Verteidigung des hier unglücklichen Satzes durch W. J. Goodrich[2] muß ὡσαύτως d 6 verdrehen zu «in the same deliberate fashion», er muß ὑπόθεσις nivellierend jeder These oder Hypothese (in unserem Sinne) gleichsetzen und schließlich in «das von jener Abgeleitete» (d 4) auch «any acknowledged facts» einbeziehen, statt es auf die deduzierten Folgerungen zu beschränken, wozu doch schon der eindeutige Sinn zwingt, den die Wendung bei ihrer Wiederkehr e 2–3 hat. Alle drei Manipulationen sind im groben Sinne unzulässig, wie die Parallelen unerheblich sind, die G. aus Platon beibringt, um zu belegen, was keines Beleges bedarf, daß eine These durch ihre widersprüchlichen Konsequenzen oder durch Konsequenzen, die anerkannten Fakten widersprechen (aber es steht d 5 ἀλλήλοις da!), zu Fall gebracht werden kann. Das hat nichts mit der platonischen Hypothesislogik zu tun, die allein an dieser Stelle herausgearbeitet werden soll, und mindert die Sicherheit der kritischen Argumente überhaupt nicht, die Archer-Hind so trefflich formuliert hat. Der Logos Platons wird hier durch Jackson und Archer-Hind von einem Zusatz gereinigt, der als Erläuterung gemeint war, aber durch den Unverstand des Erläuternden zu einer Verfälschung geworden ist. Wir sollten mit solchem Unverstand nicht paktieren.

Im letzten Unsterblichkeitsbeweis, der sich an die Einführung der wahren Ursachen, nämlich in Gestalt eben dieser Hypothesis, stringent anschließt, macht ein umfangreiches Textstück so große und ärgerliche Schwierigkeiten, daß ich mich seit langem und bei immer erneuter Überprüfung stets zur Vermutung der Unechtheit gedrängt sehe. Ich meine 103 c 11–105 c 9. Die Frage nach der Funktion dieses Stückes für den Beweisgang hat schon vielen Erklärern zu schaffen gemacht. Wenn ich mich nicht täusche, hat keiner eine wirklich befriedigende Antwort gefunden. Ich möchte geradezu behaupten: Dieses Textstück ist funktionslos, es wirkt aber auch in sich ungeschickt durch seine leeren Wiederholungen, vollends redet es am Schluß (105 bc) töricht in Verdrehung eines tiefen platoni-

[2] W. J. Goodrich, Cl. Rev. 18 (1904) 8–11. Leider folgt ein strenger Logiker, der aber hier mehr konstruiert als den Text interpretiert, R. Robinson in seinem Buche *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford 1962) 30f., der trügerischen Apologetik von G. Die Kommentare von Hackforth und Bluck sehen solche Probleme gar nicht. – Die wertvolle Behandlung der Hypothesislogik bei H. P. Stahl, *Ansätze zur Satzlogik bei Platon*, Hermes 88 (1960), würde S. 431–437 noch gewinnen, wenn sie sich dem textkritischen Zweifel öffnen würde.

schen Gedankens. Die Gründe für eine solche Diagnose seien in gedrängter Form vorgetragen.

Die Gesprächspartner sind 103 c 7 zur Übereinstimmung darüber gelangt, daß jedes Eidos sein Gegenteil von sich ausschließt. Dies gilt (102 d 6ff.) nicht nur für das Eidos als für sich Seiendes, sondern auch für das abbildlich bei uns Anwesende, das, um seinem Gegenteil Raum zu geben, bei dessen Herannahen entweder sich zurückziehen oder zugrunde gehen muß (102 d 9–e 4; 103 a 1). Diese Alternative wird ausdrücklich zweimal formuliert, obwohl sie unwesentlich scheinen könnte. Denn ob man sagt, die Größe in uns zieht sich zurück vor der Kleinheit, um anderswo einen Platz zu finden, wäre es auch der Platz des für sich bestehenden Eidos, oder ob man sie zugrunde gehen läßt, aber nur qua Abbild, das scheint auf dasselbe hinauszulaufen. In Wahrheit wird es, sobald wir zum Eidos des Lebens kommen, zum entscheidenden Unterschied, ob dieses Eidos, das wesensmäßig in unserer Seele gegenwärtig ist, seinem Gegenteil Platz macht, indem es sich aus der körperlichen Welt zurückzieht, nämlich zusammen mit dieser substantiellen Seele, die mit ihm untrennbar verknüpft ist, oder ob es dasselbe tut, indem es zugrunde geht, nämlich als Abbild im vorliegenden Falle, so daß die Seele wie der Leib sterben müßte. An dieser Unterscheidung hängt der Beweis 106 e 5–7. Die Alternative Sterben oder Entweichen bezieht sich deutlich auf das Ding Seele mit seiner essentiellen Eigenschaft Leben. Als Folie erscheinen 106 a die Dinge Feuer und Schnee mit ihren essentiellen Eigenschaften warm und kalt, ebenso aber auch die Dreiheit in Gestalt eines konkreten Dinges mit der essentiel len Eigenschaft drei. Für sie gilt die andere Seite der Alternative, das Sterben, keinesfalls das Entweichen. Denn wenn man auch sagen könnte, das Eidos entweiche, so ist dies doch für das Ding der Fall des Sterbens.

In dem hier zu betrachtenden Passus 103 c 11–105 c 9 wird nun ausgeführt, daß nicht nur jedes Eidos sein Gegenteil ausschließt, sondern daß auch ein ihm untergeordnetes Eidos seinerseits dasselbe Gegenteil des übergeordneten ausschließt. Als Beispiele dienen das Eidos warm und seine Species Feuer, d. h. das Eidos Feuer, im gleichen Sinne das Eidos kalt und seine Species Schnee sowie das Eidos Ungeradheit mit seiner Species Dreiheit (bzw. Geradheit mit Zweiheit). Dreiheit und Geradheit bilden zwar kein Paar von Gegensätzen (*ἐναντία*), schließen sich aber trotzdem gegenseitig aus, ebenso Feuer und kalt usw. Natürlich gilt auch von der abbildenden Seinsweise des untergeordneten Eidos, also vom physischen Feuer und Schnee und von der Zahl drei an den Dingen, d. h. den betreffenden Dingen, die drei sein müssen, dieselbe Ausschließung des Gegenteils zum übergeordneten Eidos.

Dies alles, der Inhalt unseres Abschnittes, ist im Ergebnis von 103 c 7 schon enthalten gewesen. Denn wenn das in der räumlichen Welt realisierte Eidos die Ausschließung des Gegenteils mitmachen muß, dann gilt das a fortiori erst recht für das untergeordnete Species-Eidos. Natürlich darf etwas im vorangehenden Impliziertes anschließend expliziert werden. Nur muß man fragen, wozu es expli-

ziert wird und warum so breit und umständlich. Wird vom hier Explizierten nachher eine Anwendung auf die Seele gemacht? Welche Bedeutung hat es für den Unsterblichkeitsbeweis? Die Seele verhält sich zu ihrem wesentlichen Eidos Lebendigkeit nicht wie Species zu Genus. Man kann sogar fragen, ob es dieses Eidos noch sonstwo in unserer Welt gibt außer in der Seele. Vom Unsterblichkeitsbeweis des Phaidros aus wäre die Frage zu verneinen, und der vorliegende Beweis ist jenem doch, das Mindeste zu sagen, ganz eng verwandt. Nun behauptet aber Hackforth in seinem Kommentar zum Phaidon (S. 162), zweifellos verstehe Platon für einen Moment, d. h. für die Zeilen 105 c 9–e 9, das Kernstück des Beweises, Seele als immanentes Eidos, um in der anschließenden Darlegung wieder zur Substanzseele zurückzukehren. Diese Behauptung scheint mir von vornherein unglaubhaft und unannehmbar. Wäre die Seele Eidos, so wäre sie qua Eidos unvergänglich. Dann aber wäre der hier entwickelte Beweis nicht nur überflüssig, sondern sogar widersinnig; denn er beruht ja darauf, daß ein Substantielles an einem Eidos notwendig und zu aller Zeit teilhat. Platon ist zudem stets interessiert an dem unvergänglichen Ding Seele, für das wir eine ewige Verantwortung tragen und von dem wir an das Göttliche gebunden und so gerettet werden. Obendrein ist zu sagen, daß ein Wechsel von Platons Auffassung innerhalb desselben Textes unmöglich erscheint. Interessant ist aber der Grund, durch den Hackforth zu seiner Behauptung veranlaßt wird. Nur wenn Seele als immanentes Eidos aufgefaßt werde, so sagt er l. c., habe die so ausgearbeitete Argumentation, die in 105 c endet und gipfelt, überhaupt Sinn: «only so could that argument have any point, any bearing on the matter for the sake of which it was introduced.» Ich meine, daß H. hier eine echte Schwierigkeit gemerkt hat. Wenn nun seine Lösung davon nicht möglich ist, so muß man schließen, daß dem hier zu untersuchenden Abschnitt eine ersichtliche Funktion für den Beweisgang fehlt, so daß er bei der einzigartigen Komposition platonischer Gespräche einem starken Verdacht ausgesetzt wird. Es scheint mir deutlich, daß die Logik des Beweises 105 c 9–106 b 3, 106 d 5–107 a 1 von den Gedanken des hier zu kritisierenden Abschnitts keinen Gebrauch macht, insbesondere nicht von seinem Hauptpunkt, der Distinktion zwischen Genus-Eidos und Species-Eidos. Ohne Zweifel zielt der Rückverweis «worüber auf Grund des Vorangehenden Übereinstimmung besteht» (105 d 11) auf eine Stelle vor unserem Abschnitt, 102 d 5–103 a 3 (auch c 1). Für den Beweis erscheint der Abschnitt müßig, und das gilt mit voller Strenge, obwohl er im Text des eben genannten Beweises dreimal zitiert wird: *νυνδὴ* 105 d 13, *ἔφαμεν* 106 b 5 und *ὡμολόγηται* 106 b 8. Mit diesen Zitaten und ihrem engeren Kontext müssen wir uns kritisch beschäftigen, um zu erkennen, daß sie für die Logik des Beweises unerheblich sind und außerdem, was entscheidend ist, in Sätzen erscheinen, die ihrerseits aus Gründen, die von der Inkriminierung von 103 c 11 bis 105 c 9 unabhängig sind, zwingend als unecht erwiesen werden können.

Daß die Seele als Trägerin des Eidos Leben den Tod nicht in sich aufnehmen kann, wird 105 c 9–e 9 in präziser Kürze abgeleitet, gestützt auf den gegenseitigen

Ausschluß der *ἐναντία*-Paare, der 102 d 5ff. erwiesen und zuletzt 103 c 7–8 resümiert war. Das Teilergebnis *ἀθάνατον ἄρα ψυχή* wird 105 e 9 stark unterstrichen, die erreichte erste Station des Beweises deutlich fixiert. Nun wird sogleich der nächste Schritt vorbereitet durch drei irreale und irreal formulierte Beispiele (105 e 10–106 a 11), das von Geradheit Freie, das von Wärme Freie und das von Kälte Freie, alle drei vorgestellt als von Vergänglichkeit frei. Angenommen, diese drei gäbe es als solche, dann würde das reale Ding, das eine Dreiheit ist, und würden ebenso das reale Feuer wie der reale Schnee beim Heranrücken ihrer *ἐναντία* unversehrt als die realen Gebilde, die sie sind, entweichen, statt zu vergehen, wie wir es in Wirklichkeit von ihnen erwarten. Es ist hervorzuheben, daß diese drei Fälle ohne jeden Rückgriff auf den Gedankengang von 103 c 11–105 c 9 eingeführt werden können. Sie sind ohne weiteres aus sich selbst verständlich; ihre Einführung entspricht platonischer Dialogtechnik, an Parallelen dafür fehlt es nicht. Die drei Fälle sind fingiert nur, um die formale Stringenz des nächsten Satzes vorbereitend zu verdeutlichen und zu sichern: wenn das *ἀθάνατον* zugleich *ἀνώλεθρον* ist (dies wird nicht mehr irreal formuliert), dann ist die Seele nicht nur vom Tode, sondern von jeglicher Vernichtung frei (106 b 1–3). Daß diese Bedingung aber notwendig erfüllt ist, darüber wird 106 d–e die Verständigung schnell herbeigeführt.

Wie sehr muß es aber erstaunen machen, daß zwischen 106 b 3 und dem danach unmittelbar zu erwartenden nächsten Schritt des Gedankens eine breite Rekapitulation von schon Erledigtem eingeschoben ist (b 3–c 7), die in keinem Falle als Vorbereitung und Hilfestellung zu diesem nächsten Schritt gedeutet werden kann, dieser ist ja in Wahrheit klar und einfach, ferner aber auch, daß jener nächste Schritt zweimal getan wird, einmal von Kebes (106 d 2–4), dann, ohne an ihn anzuknüpfen, von Sokrates (d 5–7). Auch wiederholt Sokrates in c 9–d 1 seine Aussage von b 1–3, ohne die Wiederholung der charakteristischen, durch Analogien vorbereiteten Aussage als solche zu kennzeichnen. Dies alles muß als sehr merkwürdig und anstößig bezeichnet werden.

Zunächst die Wiederholung b 3ff. Die Todlosigkeit der Seele wird erneut ausgesprochen, obwohl der Gedankengang längst über sie weitergeschritten ist, und zwar unter Berufung auf Formulierungen des Abschnitts 103 c 10ff. Vorhin hatte sich die gleiche Aussage nur auf die gegenseitige Ausschließung allgemein der *ἐναντία* von 102 e berufen. Jetzt wird das Verhältnis von immanentem Eidos und dem das Eidos tragenden Einzelding zum gegenteiligen Eidos benutzt, wie es in jenem Abschnitt so breit verhandelt worden war. Nun freilich trägt die wiederholende Formulierung an unserer Stelle gar nichts zur Sache bei und gehört offenbar zu den müßigen, schulmeisterlichen, den Fortgang aufhaltenden Texterweiterungen, die uns im Phaidon schon mehrfach begegneten und auch in anderen Dialogen zu finden sind. Sie sind grundsätzlich von gleicher Art. Das Phänomen solcher Zusätze grundsätzlich leugnen könnte nur ein völlig Ahnungsloser oder ein Verblendeter.

Noch ärger ist es, daß b 7–c 7 auch der Gedanke, den die drei vorgeschalteten irrealen Fälle kurz vorher so anschaulich ausdrückten, nun in zwar verständlicher, aber weniger eleganter Form wiederholt wird. Es liegt also in b 1–c 7 ein doppeltes und zweimal gleich funktionsloses Zurückgreifen auf bereits Abgeschlossenes vor. Das widerspricht schroff der Zielstrebigkeit und Wohlordnung platonischer Gedankenführung. Auf den Konditionalsatz b 1–3 kann unmöglich etwas anderes folgen als: Nun aber ist von allen zugegeben, daß jegliches *ἀθάνατον* immer zugleich ein *ἀνώλεθρον* ist. Dies steht auch wirklich in d 5–7. Die vorausgehende Dublette dazu, c 9–d 4, repetiert in ihrem Anfang zugleich störenderweise den Konditionalsatz b 1–3, d. h. es stört, daß die entscheidende Frage, ein Gelenk des Gedankengangs, nach müßigem Gerede nochmals hingestellt wird. Offensichtlich geschieht es hier, um den zerrissenen Faden neu zu knüpfen, und deswegen muß die Formulierung an 106 c anschließen. Aber, daß nun Kebes zweimal, d 2 und d 8, die erwünschte Entscheidung ausspricht, erst aus Eigenem und dann in Anknüpfung an die Äußerung des Sokrates, ist merkwürdig. Nach rückwärts und nach vorwärts ergibt sich aus dem Zusatz eine auffällige Dublette. Ich sehe aus der Häufung funktionsloser Elemente nur den einen Ausweg, zwei größere Zusätze auszusondern, erstens [*θάνατον μὲν γὰρ* b 3 ... *ἢ οὔ* c 8], zweitens [*οὐκοῦν καὶ νῦν* c 9 ... *δέξεται* d 4]. Es bleibt dann *πάνυ μὲν οὖν* (c 8) als echt, die Antwort auf die Frage von b 1–3: *οὐκοῦν ... ἀπόλλυσθαι;* Denn so ist zu interpungieren.

Der erste Zusatz weist in b 5 und b 8 auf den von uns verdächtigten großen Abschnitt zurück, stiftet dadurch aber keine Verklammerung, die dem gedanklichen Fortgang einen Dienst leistete. Der Verdacht gegen den großen Abschnitt wird durch diese Rückverweise nicht abgeschwächt, sondern erhöht. Die Zusätze hier haben mit dem großen die Zwecklosigkeit gemeinsam. Übrigens steht auch 105 d 13 ein solcher Rückverweis; dieser gehört zu einem Stück von 5 Zeilen (d 13–e 2 *εἶεν*), das entbehrlich ist und wegen des Rückverweises auch als Zusatz eingeklammert werden muß, ohne daß die wenigen Worte sonst einen Anstoß erregen könnten. Der Anschluß von «Wie nennen wir, was den Tod nicht an sich heranläßt?» an die Frage mit ihrer Antwort, die voranging (d 10–12), ist einwandfrei. Nach so vielen Verhandlungen über die Unsterblichkeit bedarf die Einführung des Terminus *ἀθάνατον* (e 2–3) keiner Hilfe durch vorausgeschickte Analogien, wie sie Platon in solchen Fällen oft genug geben kann.

Unser Plaidoyer gegen die beiden Zusätze 106 b–d ist unabhängig vom Verdacht gegen den großen Abschnitt geführt worden. Das Motiv des gemeinsamen Verfassers dieser Zusätze kann nur subalterne Bemühung um Verdeutlichung gewesen sein. Den Anlaß gaben wohl der Unterricht und seine Bedürfnisse nach einem zweckmäßig bearbeiteten Text. Wer die überwältigende Klarheit platonischer Dialogkunst in sich aufgenommen hat und zum Maßstab des Urteils zu nehmen sich nicht scheut, kann dieser Art von exegetischer Verdeutlichung, wie sie aus den Zusätzen spricht, nur spotten.

Wenn die kompositorische Nutzlosigkeit auf 103 c–105 c den stärksten Verdacht

wirft, so wäre es doch gut, wenn sich im Innern dieses Stückes Spuren unplatonischer Herkunft fänden, die den Verdacht bestätigten und die Gewißheit vollständig machten. Platons Stil konnte schwerlich irgend jemand nachahmen, ohne sich selbst zu verraten. Tatsächlich ist die Darlegung dieses Abschnittes sehr ungeschickt angelegt. Am Beispiel von Feuer und Schnee wird 103 c 11ff. schon der Hauptgedanke des ganzen Abschnitts vorgeführt, und eine abschließende Formulierung (e 2–5) gibt den Sinn der Beispiele allgemein an. Eigentlich ist nun schon alles gesagt. Auffallen muß, daß der gemeinte Sachverhalt «an einigen» der Gattungen gefunden wird (e 2). Wieso an einigen, da doch jede Species die Merkmale ihres Genus trägt und dessen Gegenteil ausschließt? Dann fährt der Text fort (e 5): «Ferner wird an folgendem vielleicht deutlicher sein, was ich meine.» Er bringt dann als neue Beispiele die Gattungen gerade und ungerade hinzu, wieder nicht ohne das zu veranschaulichende Ergebnis allgemein zu formulieren. Es ist freilich dasselbe wie vorher. Ab 104 c 11 soll definiert werden, für welche Gattungen dieser allgemeine Sachverhalt gilt, also welches die *ἔνια* von 103 e 2 sind. Aber bis e 6 lesen wir wieder nur vom besonderen Beispiel des Geraden und Ungeraden. Die Ankündigung der Definition (*ὁρίσασθαι*) wird e 7 wieder aufgenommen, übrigens in einem anakoluthischen Satze von ungewöhnlicher Plumpheit und Uneleganz. Inhaltlich bringt dieser nichts Neues, sondern variiert nur die allgemeinen Formulierungen des Sachverhalts, die wir 103 e, 104 b und 104 d lasen. Der Eindruck ermüdender Wiederholung ohne Fortschritt kann hier noch weniger als vorher geleugnet werden. Die durch einen naiven Satz («Erinnere dich nochmals; es ist nämlich nicht schlimm, es oftmals zu hören.») angefügten Beispiele sind auch wieder die alten aus der Arithmetik, mit wenigen weiteren. Sie sind bemerkenswert salopp formuliert (105 a 6–b 3). Man darf wohl sagen, daß die immer erneuten Ansätze, die doch zu nichts neuem hinführen, eine arge Unbeholfenheit verraten. Dieser Gedankengang zeigt das negative Gegenbild zu der schön gegliederten, zielstrebigen, des Weges sicheren und anmutigen Dialogführung, an der wir Platons unvergleichliche Hand zu erkennen pflegen.

Aber das Ärgste kommt erst zum Schluß. Der Verfasser wollte seine Gedanken auf den Unsterblichkeitsbeweis bezogen sehen und gab dazu eine Anweisung in dem Verbindungsstück, das seinen Zusatz nach vorwärts in Platons Text einfügt (105 b 5–c 9). Die Pointe dieses Stücks ist die, daß stets dem speziellen Eidos die Aufgabe zufällt, das generelle Eidos an die Dinge heranzutragen. Das ist sachlich wohl richtig, aber nicht sehr bedeutungsvoll, sondern versteht sich von selbst. Platon betont es im folgenden Beweis keineswegs. Freilich war der Verfasser des Zusatzes vielleicht der Meinung, die Seele sei im Beweis oder überhaupt bei Platon als spezielles Eidos unter dem generellen Eidos Leben aufzufassen. Ich halte jedenfalls für möglich, daß Hackforths oben (S. 183) von mir kritisierter Gedanke in dieser Einschränkung richtig ist. Nur darf man Platon selbst mit solcher Auffassung nicht belasten.

Aber, was ich soeben das Ärgste nannte, ist nicht dies, sondern die Verdrehung

von Platons Entgegensetzung zweier Arten von Erklärung aller Dinge. Nach der Abwendung von Anaxagoras hat er den *δεύτερος πλοῦς* gefunden, der nur ironisch ein *δεύτερος* heißt, in Wahrheit der erste, einzige Weg der Philosophie ist. Nun hebt er (101 c–d 2) von der mechanischen Erklärung diejenige ab, die sich an das Gesicherte der Hypothesis hält, also ihre Antworten im dialektischen Gespräch auf das Eidos gründet. «Die anderen Finessen (*κομψείας*) dieser Art würdest du auf sich beruhen lassen und, sie als Antwort vorzubringen, denen überlassen, die gescheiter sind als du» (101 c 8). Der Interpolator dagegen stellt 105 b 6–c 2 seine Art zu antworten, die sich auf das spezielle Eidos stützt, gegen «jene gesicherte, die ich zuerst nannte». Damit meint er diejenige, die von Sokrates 101 cd empfohlen war, die schon vorher (100 d 8–e 3) beschriebene, an das generelle Eidos sich haltende[3]. Er behauptet (b 8), eine andere Gesichertheit «aus dem eben Dargelegten» gefunden zu haben, und nennt die platonische, ideenphilosophische zwei Zeilen später wieder «die gesicherte Weise zu antworten», aber mit dem Zusatz «jene törichte», während er der seinigen das Prädikat «die raffiniertere» (*κομψοτέραν*) gibt. Hier kann ich mich nur wundern, daß sich niemand über solchen Unsinn wundert. Ein sachlicher Unterschied und ein solcher des Wertes zwischen dem Antworten mit generellem Eidos und demjenigen mit speziellem Eidos besteht überhaupt nicht. Das ist eine törichte Tüftelei dieses Interpolators. Jene Weise *ἀμαθῆ* zu nennen, ist durch nichts zu entschuldigen, auch nicht durch Ironie, wie sie Burnet im Kommentar z. St. annimmt; denn welches sollte ihr Sinn sein? Ich glaube nicht, daß *ἀμαθῆ* ironisch gemeint ist. Da nämlich *κομψοτέραν* (c 2) unvermeidlich an die *κομψεῖαι* von 101 c 8 erinnern muß, die nun wirklich ironisch sind, auf die Anaxagoreer bezüglich, wie *σοφωτέροις* ebenda und der ganze *δεύτερος πλοῦς*, so entsteht eher der Eindruck, daß der Verfasser die beiden Platonstellen, von denen er die Wendungen borgt, gar nicht richtig verstanden hat. Das ist dann aber mindestens so horrend wie der oben kritisierte mißverstehende Zusatz (101 d 3–5) über die Hypothesis. Schon dieser eine Anstoß ist von solcher Schwere, daß er genügen würde, um den ganzen Abschnitt von 103 c an zu verdächtigen. Von ihm ist ja der Schlußpassus 105 b 5–c 8 gar nicht abtrennbar. Es scheint mir eine Beleidigung Platons, ihm so etwas wie dies skandalöse Stück zuzutrauen.

Wenn das große Textstück ausgeschnitten wird, so muß man über den genauen Anschluß der Schnittstellen doch noch nachdenken. Ich vermute, daß der Satz: «Ferner prüfe mir auch folgendes, ob du damit übereinstimmen wirst» (103 c 10),

---

[3] Hackforth sagt im Kommentar z. St. (S. 158[1]): «The text of 105 b 6–7 seems to me meaningless.» Er schlägt eine Umstellung von *ἀπόκρισιν τὴν ἀσφαλῆ ἐκείνην* vor, die mir aber stilistisch keinen Gewinn zu bringen scheint. Der Anstoß bleibt berechtigt. Aber die Diagnose sollte lauten: Ungeschick des Verfassers, deutlich auch schon in dem Hin und Her: *πάλιν ... λέγε – καὶ μὴ ... ἀποκρίνου – λέγω δή*, aus dem man sich mühsam herausfindet. Übrigens sollte *ἀλλὰ* b 6 durch *ἀλλ' ἤ* ersetzt werden, wie ich vorschlage, falls das noch niemand vor mir getan hat: «Und antworte mir auf meine Fragen nur in der Weise, daß du ...» – Die Streichung nur eines Satzes, die ich früher vertrat (Gnomon 31 [1959] 342), genügt nicht.

auch im Text Platons stand und daß dieser dann mit der Frage von 105 c 9 weiterging: «Was muß in einen Körper eintreten, damit er lebend sein soll?» Dann gehören die Worte: *ἀποκρίνου δή, ἦ δ' ὅς* (c 9) noch zur Interpolation; sie verraten ja auch ihre Zusammengehörigkeit mit der Erörterung über Fragen und Antworten b 5ff. An der Schnittstelle wäre kein Personenwechsel.

Der Phaidon enthält noch eine Reihe von kleineren Zusätzen, die ich hier nicht behandeln kann. Ein zukünftiger Kommentator, der dem Stil wie dem Gedanken gleicherweise gerecht werden wollte, müßte dem platonischen Text den Dienst dieser *ἐκκόπρωσις* leisten. Als Beispiel nenne ich den Satz 88 b 6–8 [*εἰ δὲ μή, ἀνάγκην εἶναι ... ἀπόληται*], der einerseits syntaktisch unerträglich ist, so daß ihn noch niemand erklären konnte, andererseits aber zugleich von völliger sachlicher Leere.

II. Gorgias

Der sehr gehaltvolle Kommentar zum Gorgias von E. R. Dodds verhält sich leider ablehnend zur Problematik der Textzusätze, wenn er auch einige wenige von sich aus aufspürt, nicht ohne einen gewissen Widerspruch zu seiner allgemeinen Haltung. Selbst den von Burnet nicht in den Text aufgenommenen Satz 465 c 1, der in WF und zugleich auch in indirekter Überlieferung (Aristeides) fehlt, hat D. verteidigt und im Text wiederhergestellt. Ich wiederhole nicht, was ich in meiner Rezension des Kommentars (Gnomon 36 [1964] 129f.) dagegen ausgeführt habe. Im Falle dieses Satzes ist eine Interpolation schon in der Antike entlarvt worden; die Hand des Entlarvers meine ich in *μᾶλλον δὲ ὧδε* (am Schluß des falschen Satzes) zu finden. Die Interpolierung des Gorgiastextes scheint mir mit einer gewissen Planmäßigkeit betrieben worden zu sein. An mehr als 40 Stellen des Dialoges meine ich fremde Zusätze zu erkennen. Der Raum, der mir zur Verfügung steht, erlaubt nicht, sie alle zu untersuchen. Ich lege eine Auswahl der interessantesten Fälle vor. Meine Argumente sind in Auseinandersetzung mit Dodds formuliert.

Für unechten Zusatz halte ich 456 c 8 (von *καὶ γὰρ* an) bis 456 d 5 (bis *ἀποκτεινύναι*). Die bloße Wiederholung von *οὐ τούτου ἕνεκα* d 1 und d 4 ist nicht das einzig Anstößige in dem Satze, sondern der wunderliche Satzbau, dem die Streichung des ersten *τούτου ἕνεκα* durch Findeisen nur in Verbindung mit starker Interpunktion nach *ἀνθρώπους* d 2 abhelfen sollte. Ich zweifle, ob ein sinnhaftes und schönes Anakoluth vorliegt, wie D. durch den Gedankenstrich nach *ἐχθρῶν* d 4 andeuten will. Der Schaden liegt tiefer, als Findeisen meinte. Die Wendung *τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι* c 8 bezieht sich im Zuge des Gedankengangs nicht auf den Redner, der von der Kunst einen moralischen oder unmoralischen Gebrauch machen kann, sondern auf den Beurteiler, der die mögliche Verwendbarkeit (*δύναμις*) der Redekunst nicht nach dem Mißbrauch beurteilen soll, den manche mit ihr treiben, und dafür nicht ihren Meister verantwortlich machen darf. Diesem

Gedanken allein dient der Vergleich mit dem Mißbrauch sportlicher Fähigkeiten. Wie *ὦ Σώκρατες* c 7 lehrte, wird hier Sokrates angesprochen, der ja nicht Redner werden, sondern den sittlichen Gehalt der Rhetorik prüfen will. Gorgias lehnt die Verantwortung für Mißbrauch ab, indem er es für unsinnig und ungerecht erklärt, wenn Sokrates sie ihm zuschieben wolle. Ein Interpolator hat offenbar *τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι* c 8 irrig von einem Rhetorenschüler verstanden, der Mißbrauch treibt, so wie es legitim e 3 und 457 a 1 zu verstehen ist, und hat eine ganz überflüssige und unglückliche Verdeutlichung mit dem Satze c 8–d 5 eingefügt, ohne etwas zu sagen, was nicht schon in e 2–457 a 2 stünde. Analog hat er dann ebenso ungeschickt und störend den Satz 457 b 1–5 (*ἀλλ οὐδέν ... ἀγωνίᾳ*) hinzugesetzt. Der Ausdruck «den Ärzten ihre Reputation entziehen» (b 2) soll dabei bedeuten: sich selbst den Leuten durch bloße Rhetorik als Arzt aufschwatzen, was nach 456 c 1 der Redner ohne weiteres könnte; aber er soll es nicht wollen. Das penetrant doppelte *τούτου ἕνεκα* d 1 und 4, zuerst nach vorwärts, dann nach rückwärts bezogen, erschien Findeisen mit Recht anstößig, verrät es doch den Stümper im Stilistischen. Platon meint mit dem entscheidend wichtigen *τούτου ἕνεκα* d 8 und 457 a 3: Wenn die Kunst von einigen mißbraucht wird, darf man deswegen nicht die Kunst schelten. Der Interpolator klammert sich an die Wendung und gibt ihr d 1 und d 4, dann auch wieder 457 b 2 (mit Verweisung nach vorn wieder, nämlich auf den wieder, wie oben d 2, nicht sonderlich geschickten *ὅτι*-Satz) den Sinn: Wenn man die Kunst souverän beherrscht, darf man sie deswegen doch nicht übel anwenden. Nach Tilgung der beiden genannten Sätze, d. h. auch desjenigen 457 b 1–5, wird man einen lückenlosen Zusammenhang und eine einheitliche Durchführung des Vergleichs mit der sportlichen Technik finden. Übrigens beweist die Zusammenfassung des Gedankengangs, die Sokrates 460 c 7–d 6 gibt, daß es in den Darlegungen unserer Stelle nur auf den einen Gedanken ankommt: die Kunst und ihren Lehrer soll man nicht für den Mißbrauch verantwortlich machen.

Bei meinem nächsten Beispiel geht es nur um ein einziges Wort, *φιλονικοῦντα* (457 e 4), aber Platons Stil ist es wert, um ein Wort zu streiten. Jowetts Übersetzung, der D. zustimmt, «not from jealousy for the discovery of the truth, but from jealousy of you» mutet uns zu, *φιλονικοῦντα πρὸς* doppelt zu verstehen, zuerst als jealousy for, dann als jealousy of. Diese Differenz halte ich a priori für unmöglich. Ferner ist *φιλονικοῦντα* kurz vorher (d 4) Gegenbegriff zum sachlichen Disputieren, kann also nicht plötzlich hier einen positiven Sinn angenommen haben in *πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικοῦντα* oder mindestens einen ambivalenten, der bei *πρὸς σέ* ins Negative umspränge. Man darf auch nicht, wie manchem verlockend scheinen könnte, eine pointierte Antithese annehmen: glaube nicht, ich wollte mich im Kampf gegen dich durchsetzen und nicht im Kampf mit der Sache. Denn dies letztere wäre eben kein Sich-Durchsetzen, sondern ein Sich-Unterwerfen. Mit anderen Worten: *φιλονικεῖν πρὸς τὸ πρᾶγμα* ist kein möglicher

Ausdruck, unbeschadet der Tatsache, daß an anderen Stellen, auch Platonstellen, *φιλονικεῖν* die Rivalität im Erstreben eines guten Ziels bedeuten kann. In der Gegenüberstellung der Dialektik und Eristik kann das Wort nur zur Eristik gehören, so auch Phileb. 14 b in gleichartigem Zusammenhang. Die Stellung von *φιλονικοῦντα* e 4 verbietet auch, es vor die Negation zu ziehen. Also ist es nötig, das zweifache *πρὸς* ausschließlich mit *λέγειν* zu verbinden und *φιλονικοῦντα* mit Headlam als Interpolation zu tilgen. Wo Headlams Gründe nachzulesen sind, weiß ich nicht, vermute aber, seine Gründe decken sich mit den hier vorgebrachten. Der Sinn, der sich ergibt, ist dann: Glaube nicht, ich führe eine Auseinandersetzung mit dir, keine Auseinandersetzung mit der Sache, daß sie deutlich werde. Gemeint ist die von Gorgias vertretene Sache; und es könnte geradezu 'deine Sache' dastehen, so wie Apol. 20 c von der Sache des Sokrates geredet wird. Hirschig hielt *φιλονικοῦντα* und strich *τοῦ κ. γενέσθαι*, aber dieser seltene und gute finale Genetiv des Infinitivs ist nicht verdächtig.

Gegen D. möchte ich die Bemerkung von Wilamowitz (Platon II 373) zur Geltung bringen, daß in 470 a 9–12 der notwendigen und diesmal auch von D. anerkannten Tilgung von *τὸ μέγα δύνασθαι* a 9 (Thompson) unter allen Umständen diejenige von *καὶ σμικρὸν δύνασθαι* a 12 folgen muß. Das grammatische Subjekt zu *κακὸν* scil. *φαίνεται εἶναι* ist dasselbe wie dasjenige zu *ἀγαθόν τε εἶναι φ.*, nämlich *πράττειν ἃ δοκεῖ*. Dies hat offenbar der Interpolator von *τὸ μέγα δύνασθαι* nicht verstanden; aber von daher erklärt sich auch seine zweite Interpolation. Offensichtlich ist *καὶ τοῦτο* a 11 bis *τὸ μέγα δύνασθαι* a 12 Parenthese. Das Satzgefüge wird verdorben, wenn man *καὶ σμ. δύνασθαι* beläßt. Es ist allzu salopp gegenüber der Syntax, auch wird «der Grad des *δύνασθαι* nicht zur Debatte gestellt» (Wilamowitz). Man würde verlangen müssen: *καὶ τοῦτο οὐκ ἐστι τὸ μέγα δύνασθαι*, eine Pedanterie, die Platon meidet.

Viel erregender ist die nächste Interpolation, die ich mit einiger Zuversicht behaupte. Die Stelle 493 b–e macht große Schwierigkeiten. Bis b 3 ist das Bild des durchlöcherten Fasses beschrieben und vollständig gedeutet auf das *ἐπιθυμητικόν* der Seele der Genußsüchtigen. Dann, b 3–6, redet Sokrates den Kallikles eindringlich an: du siehst, diese weisen Leute beurteilen euer Genußleben entgegengesetzt, nämlich so, als wären es Höllenstrafen der Uneingeweihten im Hades. Sie halten euresgleichen für die unglücklichsten aller Menschen, weil sie einer nie erreichbaren Erfüllung nachstreben. So weit klar und schön. Plötzlich wird b 6 ein Sieb eingeführt, in dem das Wasser zu dem durchlöcherten Faß zu tragen ist. Welchen Zweck hat die Verdoppelung des Bildes? Es ist bei solcher Allegorie nicht pedantisch zu fragen, was denn das Sieb bedeutet, wenn das Faß das *ἐπιθυμητικόν* meint. In Politeia 363 e 1 besteht die Strafe der Frevler nur darin, daß sie in einem Sieb Wasser tragen müssen. Die Verdoppelung des Bildes an unserer Stelle scheint dann unnütz, zudem widerspricht die Deutung des Siebs auf die Seele,

also die ganze Seele, in c 1 dem Bilde des Fasses. Der zweite schwere Anstoß der Stelle liegt im Stil des Satzes b 7–c 3, den ich nur als stammelndes Scholiastengriechisch von der schlechteren Sorte bezeichnen kann. («... mit dem Sieb meint er die Seele, die Seele verglich er mit dem Siebe!» Und dies: *λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων.* Schon das durchlöcherte Sieb b 6 ist ein weißer Schimmel.) Ich kann den Verdacht nicht unterdrücken, daß alles auf das Sieb Bezügliche interpoliert ist, also [*ἑτέρῳ* b 6 ... *λήθην* c 3]. Dann sind wohl auch die schlecht in den Satz passenden Worte *τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν* b 2 bei dieser Gelegenheit eingefügt worden. Sie sind neben *διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας* b 3 störend, auch wenn man sie, wie D. möchte, in den Satz syntaktisch einbaut. Ich bemerke nebenbei, daß ich D.s *πειστὸν* (für *πειστικὸν* a 7) begrüße; denn es sichert das passivische Verständnis von *πιθανόν*, einem Worte, das in der Prosa des 4. Jahrhunderts nur noch aktivisch verwendet wurde. Ferner meine ich, daß zu den *ἀθλιώτατοι* b 5 nur die Etymologie *ἀηδὲς* paßt, die ja (bei Jamblich und in W) neben der anderen überliefert ist. Prekär bleibt *ἐπιεικῶς* c 3 neben *ὑπό τι*. Im Philebos (31 a) ist *σχεδὸν ἐπιεικῶς* einschränkend = 'ganz leidlich'. Badham las (Philologus 10 [1855] 730) statt *ἐπιεικῶς μὲν* wirklich ingeniös (wie es seine Art ist) *ἀπεικασμέν'*. Es fehlt aber eine Satzverbindung.

Nur eine Kleinigkeit scheint die Athetese von *ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωσί* 509 a 2 durch Hirschig. Aber an dieser Kleinigkeit entscheidet sich eine Grundfrage der Platoninterpretation. Neben *ὡς ἐγὼ λέγω*, womit zwei Zeilen vorher die schwerwiegende Aussage des vorliegenden Satzes dem Zweifel des Kallikles gegenübergestellt wird, ist rein stilistisch ein zweites einschränkendes *ὡς*-Sätzchen unschön, auch wenn *ὡς ἐγὼ λέγω* nur der Form nach einschränkend aussieht und in Wahrheit, wie die folgenden Formulierungen (a 4–b 1) beweisen, Ausdruck festester Überzeugung des im Logos Gewonnenen ist. Aber zwei *ὡς*-Sätzchen gehen nicht gut zusammen zur gleichen Aussage. Auch ist die eingeschobene Einschränkung «auch wenn es etwas zu grob ist, so zu reden», lediglich als urbane Entschuldigung und Milderung der hochgesteigerten Form der Aussage anzusehen, keineswegs als eine Minderung ihrer Gewißheit. Im Gegenteil, es soll eine absolute Gewißheit ausgedrückt werden. Mit dieser verträgt sich nun aber *ὡς γοῦν ἂν δόξειεν οὕτωσί* überhaupt nicht. Es wäre lächerlich, wenn Platon von eisernen und stählernen Banden der *λόγοι* reden und gleichzeitig das Zugeständnis machen würde, daß Kallikles die Argumente der *λόγοι* vielleicht werde widerlegend umwerfen können. Zu allem Überfluß ist von solcher Widerlegung sogleich in einem Tone die Rede, daß sie als unmöglich hingestellt wird (*οὗς εἰ σὺ μὴ λύσεις ...*, womit zu vergleichen ist die abschließende Formulierung 527 b 2ff.). In D.s Verteidigung des Sätzchens *ὡς γοῦν ἄν δόξειεν οὕτωσί* steckt wie in manchen Urteilen seines Kommentars die heute verbreitete Fehlmeinung drin, Platon sei von der Sicherheit der dialektischen *λόγοι* seiner Dialoge selbst nicht fest überzeugt gewesen. Wenn dies richtig wäre, dann könnte man den ganzen Platon nicht verstehen. So liegt außerordent-

lich viel daran, daß Hirschigs Athetese des belanglos scheinenden Sätzchens anerkannt wird.

Entschiedenen Widerspruch verdient D., wenn er in 509 b 7–8 ein Satzglied, das er selbst als unlogisch bezeichnet, gegen seine Tilgung durch Morstadt in Schutz nimmt. W. Theiler hatte in seiner Ausgabe (in den Editiones Helveticae, Bern 1946), die der Annahme von Zusätzen sehr offen ist, diese Tilgung übernommen mit der Anmerkung: «seclusit acutissime Morstadt». Nun verlangt D. von uns, wir sollen die Wendung «die schändlichste Hilfe nicht fähig sein zu leisten» als natürliche, d. h. wohl im Gesprächston sich ergebende Abkürzung für «eine Hilfe, die nicht leisten zu können, am schändlichsten ist» annehmen und sogar besonders hochschätzen. Wer die unlogischen Worte entferne, verstehe als Pedant der Grammatik die charakteristische rhetorische Fülle der Stelle nicht. «Plato did not know that he was writing for grammarians.» Aber ein Denker wie Platon kann nicht eine Sache, deren einzigartigen Wert für das menschliche Leben er gerade eben beweisen will, die das Höchste ist, wozu Philosophie führen kann, als *αἰσχίστη* prädizieren, in keinem Falle. Die Odysseestelle *ρ* 347, auf die D. verweist, beweist gar nichts, da die *αἰδώς*, von der dort die Rede ist, wirklich *οὐκ ἀγαθή* ist, sofern ein Mittelloser sie sich erlaubt. Nur weil sie *οὐκ ἀγαθή* ist, kann man verstehen: *οὐκ ἀγαθὸν αὐτὴν παρεῖναι*. Es ist kein Zweifel daran möglich, daß Morstadt Recht hat. Das Niveau, bis zu dem Interpolatoren gedanklich und stilistisch hinuntersteigen können, wird durch diesen Fall besonders beleuchtet.

Auch zu 525 e 4f. trete ich am liebsten Morstadt zur Seite, der die bei Burnet als Parenthese gedruckte Bemerkung über Thersites, er sei als Machtloser glücklicher gewesen als die Mächtigen, nämlich im Leben, nicht jetzt in der Unterwelt (*ἐξῆν*!), unhaltbar fand. Der Gebrauch von *ἐξῆν* für *ἐξουσία ἦν αὐτῷ* ist seltsam und offenbar singulär. Die völlige Verständlichkeit des Satzes nach Anerkennung dieser Bedeutung des zweimal vorkommenden *ἐξῆν* spricht aber gegen die Annahme eines Ausfalls im Text. Der Satz unterliegt jedoch außer dem erwähnten sprachlichen dem viel schwereren sachlichen Einwand, daß nach platonischer Denkweise dem Thersites als einem *πονηρός* überhaupt kein auch nur minderer Grad von *εὐδαιμονία* zugestanden werden darf. Das steht ausdrücklich 473 d 9: «Von zwei Unseligen gibt es keinen, der der Glücklichere ist», d. h. sie stufen sich nur nach Graden der Unseligkeit ab. Die Verfehlungen des inferioren Hetzers sind relativ harmlos, weswegen er nicht unheilbar und deswegen zu ewiger Qual verdammt ist wie die Mächtigen, deren Strafen nur noch als abschreckendes Beispiel Sinn haben. Gemeint ist, daß Thersites geheilt und zu neuer Einkörperung geführt werden kann.

Schließlich glaube ich, daß man auch an der viel erörterten Stelle über die Unterweltsrichter (526 c 6) nicht ohne die Annahme eines Zusatzes auskommt.

Sicherlich war es ein Fehlgriff Heindorfs, alles auf Stab und Szepter Bezügliche zu streichen (bis d 2) und uns Minos mit dem Szepter im Odysseezitat zu nehmen. Daß Aiakos und Minos nach Rhadamanthys (b 4) erwähnt werden, ist notwendig; alle drei waren 523 e eingeführt worden. Anstößig sind aber die syntaktisch unverbundenen Worte *ἑκάτερος τούτων ῥάβδον ἔχων*, die darum zu entfernen sind, wie schon von anderen vorgeschlagen wurde. Die partitive Apposition, zu zwei Subjekten, *ἑκάτερος τούτων*, ist das Anstößige. Wenn man mit P. Maas die vier Worte als Parenthese auffaßt (cf. bei D.), so wird die Wortstellung von *δικάζει* unglücklich durch das unerträgliche Nachklappen. Der Satz *ταὐτὰ δὲ ταῦτα καὶ ὁ Αἰακὸς δικάζει* ist nun aber genau das, was wir erwarten und brauchen. Er darf nicht seines Prädikates beraubt werden, das wäre eine unglückliche Amputation. Denn *ταὐτὰ δὲ τ. καὶ ὁ Αἰακός* wäre für platonischen Stil zu salopp, vom Asyndeton, das dann bei Erhaltung der vier Worte entstünde, abgesehen. Man kann doch nicht aus dem vorhergehenden Satz *ἠγάσθη* und *ἀπέπεμψε* als Prädikate hinzudenken. Mindestens mit dem letzteren vertrügen sich die Akkusative *ταὐτὰ ταῦτα* nicht, die doch zu *δικάζει* glänzend passen. Auf die gleiche richterliche Funktion des Aiakos kommt es an. Die Streichung von *ἑκάτερος ... δικάζει* (Wilamowitz und Jachmann) ist also zu widerraten. Dann bleibt als einziger Ausweg nur die Streichung der vier anstößigen Worte, mit denen wir nichts verlieren als eine müßige schulmeisterliche Ergänzung. Die *ῥάβδοι* der beiden Richter sind entbehrlich. Dagegen mußte die höchste Berufungsinstanz des Minos durch das Szepter ausgezeichnet werden.

III. Politeia

Im 3. Buche der Politeia unterbrechen zwei Stücke in unorganischer und störender Weise den Zusammenhang und setzen sich außerdem durch ihre Qualität der Kritik aus. Daher sieht sich, wer den Sachverhalt erklären will, zur Vermutung der Unechtheit gedrängt. Ich meine die Abschnitte über Wahrheit und Lüge (389 b 2–d 6) und über die Knabenliebe (402 a 7–403 c 8).

Am Anfang des dritten Buches wie schon am Ende des zweiten (seit 377 a) werden die Dichter, besonders Homer, kritisiert, weil ihre Darstellungen gewissen pädagogischen Grundsätzen zuwiderlaufen und dadurch Schaden stiften. Zu jedem einzelnen Punkt wird mit Zitaten aus dem Dichtertext gezeigt, womit die Dichter die Moral verderben. Plötzlich, nach der Kritik des homerischen Gelächters, heißt es (389 b 2): «Freilich muß man auch die Wahrhaftigkeit hoch einschätzen.» Analog stellen auch der vorhergehende und der folgende Abschnitt (388 e 5 und 389 d 7) an den Anfang die Norm, die nicht verletzt werden darf. Freilich bringen sie alsbald Vorschriften für die Dichter und rügen an bestimmten Versen deren Fehler. Nichts Derartiges lesen wir hier, sondern erfahren nur, wie es ein rechter Staatsmann mit den Lügen seiner Bürger halten soll. Die Odysseeverse *ρ* 383f., die d 2 erscheinen, werden nicht als Objekt der Kritik herangezogen, sondern ersetzen beliebig nur eine prosaische Aufzählung von drei Berufsständen.

Unter allen Versen, die von 377–392 zitiert werden, sind sie die einzigen, die für die Dichterkritik funktionslos sind. J. Adam gibt in seinem Kommentar (Appendix I zum 3. Buche, 201f.) für das Herausfallen des Abschnitts aus der Dichterkritik die Erklärung, es handle sich um einen späteren Zusatz Platons, der eine Art von Nachbemerkung und Ergänzung zur Darlegung geben soll, die am Schluß des 2. Buches (von 382 a an) das *ἀψευδές* der Götter als eine Grundnorm (*τύπος*) für jegliche Dichtung hinstellt. Es solle nachgetragen werden, daß Freiheit vom *ψεῦδος* in Worten und Taten den Göttern zur pädagogischen Ermunterung der Menschen zugeschrieben werden muß. Aber abgesehen davon, daß diese Freiheit aus der platonischen Ontologie folgt, kann ich einen solchen Gedanken nicht in dem angeblichen Nachtrag finden. Die bloße Anknüpfung von 389 b 3f. an 382 cd gibt ihn nicht her. Auch bliebe unbegreiflich, warum Platon seinen Nachtrag an einer so merkwürdigen Stelle untergebracht hätte. Adam kam zu seiner Vermutung nur dadurch, daß er verwundert war, bei *τοὺς τοιούτους ἄρχοντας* 389 c 1 an die platonischen Regenten denken zu müssen, die doch erst 412 b eingeführt werden. Wahrscheinlich läßt sich diese Verwunderung auch nicht durch den Hinweis auf die philosophischen Wächter von 376 a und ihre pädagogisch notwendigen Lügen beheben; denn diese Staatslügen kommen tatsächlich auch erst 414 b 8ff. zur Sprache. Aber ich halte den berechtigten Anstoß Adams längst nicht für den schwersten und entscheidenden, sondern die Beziehungslosigkeit des Abschnitts zur Dichterkritik. Es wird eine Regel für den richtigen Staat aufgestellt, dazu ist aber hier nicht der rechte Ort. Es fällt auch dies auf: Das Lügen 382 c wurde allen Bürgern erlaubt zur Überlistung militärischer Feinde und zur Schonung von Freunden, die krank oder wahnsinnig sind. Dies «nützliche Heilmittel» wird aber an unserer Stelle, 389 b 4, wo doch 382 c 10 zitiert ist, den Regenten vorbehalten unter Verschiebung des Sinnes von *φάρμακον* ins Staatspädagogische. Anschließend wird die Wahrheitsliebe[4] der Bürger und ihr Lügen ausschließlich im Hinblick auf ihre Beziehung zu den Regenten betrachtet, d. h. es wird Bestrafung des Lügens vor Behörden gefordert.

Ich meine, der Sachverhalt legt folgende Erklärung nahe. Ein eifriger Interpret und Diaskeuast erfand zu den Fällen von Disziplinlosigkeit und Aufsässigkeit gegen Vorgesetzte, die der Passus über *σωφροσύνη* 389 d 7–390 a 7 den Dichtern

[4] Platon selbst macht von der Aufrichtigkeit nicht viel Aufhebens, da er sie nicht für eine originäre Tugend hält. Im Sinne von 382 ab ergibt sie sich als Abbild aus der Wahrheit in der Seele wie deren notwendige Folge. Nur selten, wie *Pol.* 331 c und hier, hat *ἀλήθεια* die Wortbedeutung Wahrhaftigkeit. Dagegen kann es außer der ontischen, parmenideischen Bedeutung auch diejenige von der wahren Verfassung der Vernunft haben und dann auf gleicher Stufe wie *ἐπιστήμη* stehen, so *Pol.* 509 a. Hierher gehört *τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν Pol.* 526 d, was *φρόνησιν* oder *ἀρετὴν ἀσκῶν* entspricht, und *ἐκβάλλειν ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς Gorg.* 472 b, wo der Besitz des Seienden in der Weisheit gemeint ist. *ἀλήθεια* als wahre Realität und *ἀλήθεια* als ihr Korrelat in der Seele verhalten sich wie *ἔρως* oder *ἵμερος* als Objekt, an der geliebten Person erscheinend, zum seelischen Zustand des Liebenden, der auch *ἔρως* oder *ἵμερος* heißt. Platon wird hier vom Geist der griechischen Sprache auch als Denker gelenkt, wie öfter. Wie stets? Dialektik geschieht mit griechischen Wortbedeutungen!

ankreidet und unter dem Stichwort *νεανιεύματα ἰδιωτῶν εἰς ἄρχοντας* 390 a 2 zusammenfaßt, den konkreten Fall des Belügens von Regierenden. Er spann ihn nicht nur heraus aus 390 a 2, sondern sah auch seine Beziehung zur Dichterkritik hinreichend durch das ausgedrückt, was an eben jener Stelle gegen die Beschimpfung des Agamemnon durch Achill (*A* 225) gesagt wird. Der hinzugefügte Text soll also ganz eng mit dem Abschnitt über *σωφροσύνη* zusammengehören. Der beigegebene Homervers in 389 d ist, da funktionslos, mißglückte Imitation. Imitation verrät sich auch in einigen Wendungen wie *χρήσιμον ἐν φαρμάκου εἴδει* b 4, *ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως* b 8 (beide aus 459 d 1) oder *ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα* b 8 (aus 382 c 8, aber besonders ungeschickt, da *πολεμίων ἕνεκα* = 'im Interesse der Feinde' sein muß).

Kleine, aber empfindliche stilistische Mängel schließen Verfasserschaft Platons aus. *ἰατροῖς* b 5 versteht man gewiß als Staatsmänner, die metaphorisch Ärzte heißen; aber Platon hätte dann *ἰατρευομένοις* dagegengestellt. Statt *ἅπτέον* erwartet man der Parallelität wegen *συγχωρητέον*; auch verbindet sich *ἅπτέον* mit dem Genetiv (cf. b 9), nicht mit dem Akkusativ. *Τοῖς ἄρχουσιν ... εἴπερ τισὶν ἄλλοις* b 7 kann nur heißen: solchen Regenten, die sich als Ärzte fühlen, im Vergleich zu anderen Regenten (nicht zu Bürgern). Geradezu von Stammelstil muß man sprechen angesichts des *λέγοντι* c 5, das doch syntaktisch den von Wertung freien Bezeichnungen anderer Lügner, *κάμνοντι* und *ἀσκοῦντι*, gleichstehen müßte, tatsächlich aber die Lüge ausdrückt, so daß der Satzbau verwirrt wird. Er ist auch durch Adams Vorschlag, man solle *μὴ τἀληθῆ λέγειν* zwischen *ἢ* und *πρὸς* c 4 in Gedanken wiederholen, nicht zu retten; der Schaden würde nur deutlicher. *ὅπως πράξεως ἔχει* c 5f. ist geschraubt, kann aber wohl, auch wegen *τὰ ὄντα*, nur den Zustand, das Befinden bedeuten, also mit einer nur in Poesie belegten Verwendung von *πρᾶξις*. Was ist eigentlich konkret mit dem Lügen der Matrosen gemeint, wenn es katastrophal wirken soll, wie doch die Analogie zu den beiden anderen Fällen nahelegt? Eine unklare Assoziation an die zügellosen Matrosen im Schiffsgleichnis 488 a–e ist möglich. Und welcher Sportler belügt eigentlich seinen Trainer? Die Fälle zwei und drei sind nicht konkret vorstellbar wie der erste. In *ἂν ἄλλον λαμβάνῃ* d 1 stört gewiß nicht der Übergang von *ἄρχοντες* zum Singular. Aber ich kann mir nicht vorstellen, daß Platon dem Satze «ein Privatmann darf seine Oberen nicht belügen» unmittelbar den Satz folgen lassen würde: «wenn er einen anderen beim Lügen ertappt» und daß wir von uns aus diesen «er» mit einem der vorher genannten Oberen identifizieren müßten. Und wer ist der «andere», da doch der Kranke, der Sportler und der Matrose nur vergleichsweise, nicht als Bürger dieses Staates, erschienen? – Schließlich ist *ὀλέθριον* d 5, mit dem Genetiv verbunden, sicher poetisch, vielleicht auch *ἀνατρεπτικὸν* mit dem Genetiv. Die Zustimmung des Adeimantos d 6 bezieht sich primär nicht auf *κολάσει*, sondern auf *ὀλέθριον* usw., da *λόγῳ* die Lügen meint. Das ist eine feine Unklarheit, die vermeidbar war. Es scheint sich mir deutlich zu ergeben, daß man den hier verhandelten Passus Platon nicht zutrauen kann. Ich gehe zum zweiten über.

Nachdem die Erziehung durch *μουσική* abgehandelt worden ist, wird über ihren Sinn 401 d–402 a zusammenfassend so geredet, daß es wie ein formeller Abschluß dieses Kapitels klingt. Das nächste Kapitel, die gymnastische Erziehung, wird formell 403 c 9 eröffnet, gleichsam mit einer Überschrift. Zwischen jenem Ende und diesem Anfang lesen wir nun aber zwei merkwürdige Seiten, deren Gedanken an dieser Stelle keine Funktion zu haben scheinen und auch in sich mit Unklarheit belastet sind. Hier kann der Verdacht der fremden Hand schwer unterdrückt werden. Es handelt sich ja um eine Nahtstelle der Komposition, wo man leicht etwas einschieben konnte, allerdings auch leicht etwas ausscheiden kann. Die Gründe, die dazu drängen, scheinen mir schwerwiegend.

Die Hauptschwierigkeit des Abschnitts liegt darin, daß man nicht versteht, wozu an dieser Stelle des Dialogs von der Knabenliebe gesprochen und ihr körperlicher Vollzug gesetzlich verboten wird, wieso hier überhaupt ein spezielles Gesetz erscheinen darf. Noch auffälliger ist der Weg des Gedankengangs, der dahin führt. Er setzt so ein: Wir müssen, wollen wir wahre *μουσικοί* sein, die Gattungen der Tugenden und ihre künstlerischen Abbilder, wo immer im Leben beide sichtbar werden, gleichmäßig beachten, so wie Kinder die Buchstaben, die sie lernen, überall, wo sie vorkommen, unterscheiden müssen ebenso wie deren Abbilder. Das alles gehört zur *μουσικὴ τέχνη*. Unvermittelt geht es weiter (402 d 1): Verbindung von gutem Ethos in der Seele und schönem Aussehen des Körpers ist am liebenswertesten. Doch nur ein Mangel im Ethos ist wirklich abstoßend. Wieder fast unvermittelt folgt der dritte Gedanke («Aber sage mir folgendes» e 3), nämlich: Eros muß, will er echt sein, von sinnlichem Begehren frei und auf das «Sittsame und Schöne» (403 a 7) in der Seele des Geliebten gerichtet sein. So läuft, heißt es am Schluß (c 5), der Gedankengang über Musik aus in *τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά*.

Vorher (bis 402 a) war *μουσική* im eigentlichen Sinne verstanden worden. Die übrigen Mittel, die der Musik helfen, jugendliche Seelen zur *εὐσχημοσύνη* zu bilden, bis der Logos kommt, also Bauten, Geräte, Bilder usw., werden mit ihr nicht unter dem erweiterten Begriff *μουσική* zusammengefaßt. Das scheint aber mit dem Terminus *μουσικοί* (402 b 9) beabsichtigt, der schwerlich die Musiker im technischen Sinne meint. Wenn dieselbe *τέχνη* überall die Tugenden erkennt, dann sind in ihr bereits *τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά* von 403 c 6f. impliziert. Offenbar soll also nach der Musik die Erotik gleich dieser hinsichtlich ihres erzieherischen Wertes behandelt werden, wozu sie unter den weiteren *μουσική*-Begriff subsumiert wird.

Die Harmonie zwischen Seele und körperlicher Schönheit ist dann das verbindende Glied des Gedankengangs zur Knabenliebe. So offenbar hat man den künstlichen Weg des Gesprächs zu verstehen, wobei man aber immer noch nicht begreift, wie die Erotik zwischen den Lehrgegenständen besprochen werden kann. Mag man sie vom Denken des Symposion her ohne weiteres zur *μουσική* deklarieren dürfen, wie etwa im Phaidon (61 a) die Philosophie *μεγίστη μουσική* genannt wird, so ist das doch hier mit der Abgrenzung der Lehrgebiete nicht gut verträglich. Es wird auch vom Unerlaubten mehr gesprochen als vom Richtigen, das nur 403 a 7

und b 6 kurz angedeutet ist. Die Sache läuft auf ein recht banales Verbot der in Hellas üblichen Praxis hinaus. Was aber im philosophischen Sinne Platons an der Knabenliebe wirklich erzieherisch im höchsten und ganz weltflüchtigen Sinne wäre, wird nicht angedeutet, wie man es doch in einer grundsätzlichen Aussage über *παιδεία* erwarten müßte, wenn denn die Erotik da zwischen *μουσική* und *γυμναστική* ihren Platz finden dürfte.

Große Schwierigkeiten machen das Gleichnis von den Buchstaben und die «Gattungen» der Tugenden 402 c, letztere ein alter Streitpunkt. Ihre Bilder (c 6) müssen künstlerische und handwerkliche Darstellungen sein, d. h. dasselbe, was mit *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν* 401 b 2 gesagt war. Sind nun die Gattungen der Tugenden dasselbe wie das gute Ethos in der Seele, das mit Vorbedacht dort die Stelle der Norm vertrat, weil die Ideen in diesem Buche der Politeia noch nicht eingeführt sind? Es wäre ein unbegreiflicher Fehler, würden diese trotzdem hier vorausgesetzt; und auch F. Solmsens Ausweg ist nicht erlaubt (Plato's Theology 74 A. 8), wenn er die *εἴδη* für den uneingeweihten Leser Gattungen, für Platon insgeheim Ideen sein läßt. Aber wozu fällt überhaupt das Wort Gattungen, wieso treiben diese sich überall herum und sind in etwas anderem drin? Nicht verwunderlich sind solche Wendungen, wenn sie von den Urbildern gelten; und diese werden passend vor die Abbilder gestellt, um ihnen Glanz zu geben. Vor allem aber erinnert *πανταχοῦ περιφερόμενα* unvermeidlich an 476 a 7, wo es heißt, die vielen an sich seienden *εἴδη* erschienen fälschlich jedes als vieles, weil sie *πανταχοῦ φανταζόμενα* sind. Und *ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστι* hat im Grunde für Gattungen keinen Sinn, es ist typische Wendung für die *παρουσία*. Also ist zu schließen, daß die Vorsicht preisgegeben wird, die eine Seite vorher das gute Ethos an die Stelle der noch nicht bekannten Ideen setzte. Die Kunstform des platonischen Dialogs erlaubt aber nicht, einen Begriff wie selbstverständlich zu verwenden, der im weiteren Gespräch kunstvoll vorgestellt werden wird. Hier kann einmal die Interpretation die so viel geforderte Rücksicht auf die literarische Form von Platons Schriften anwenden.

Was bedeutet nun aber «weder im Großen noch im Kleinen» (c 6)? Wozu ist diese Unterscheidung wichtig für die rechte Einschätzung der Tugenden, die man beobachtet? Die Unterscheidung begegnet wörtlich auch bei den Buchstaben (b 4f.) und ist dort unmittelbar dann verständlich und wichtig, wenn man sich an Politikos 277 e ff. erinnert. Dort wird gesagt, daß Kinder die Buchstaben zuerst an kleinen Wörtern kennen lernen und dann ihre Fortschritte im Lesen dadurch machen, daß sie anknüpfend an die kleinen Wörter das Vorkommen derselben Buchstaben in großen begreifen. Genau dies muß in unserem Gleichnis mit *διαγιγνώσκειν* b 2 gemeint sein. Dagegen paßt *περιφερόμενα* a 9 im Grunde richtig nur zu den Ideen, wie ja auch die Abbilder von Buchstaben in Gewässern und Spiegeln keinen rechten Sinn haben. Künstlerische Abbildung verbot sich bei den Buchstaben; aber um der Parallelität im Gleichnis willen sollten wenigstens überhaupt Abbilder vorkommen. Man kann sich schwer dem Eindruck entziehen,

daß Formulierungen des Höhlengleichnisses (516 a, b 4) und anderer Politeiastellen (510 a 1, e 2) benutzt wurden, um Abbilder von Buchstaben zu beschreiben. Der Vergleich geht hier aber ganz einfach nicht mehr auf, so viel Mühe auch auf seine peinliche Durchführung verwendet wurde.

Fragen wir nun also, welchen Zweck der Vergleich überhaupt hat, so ist es kaum möglich, eine positive Antwort zu geben. Das Erfassen der immanenten Formen wird nicht verdeutlicht durch das Fortschreiten der Kinder im Erkennen der wenigen Buchstaben (a 8), aus denen alles Geschriebene gebildet wird. Das charakteristische Gemeinsame beider geistiger Leistungen ist nicht ersichtlich. Weder der Dialektiker noch der uneingeweihte Leser des Dialoges werden bei der Erfassung von vorkommenden Tugenden, die man als Abbilder von Idealen auffassen kann, so verfahren, wie es das Gleichnis beschreibt. Wir entnehmen diesem nichts, was sonst unverstanden bliebe.

Aber auch die Formulierung des Gleichnisses ist in hohem Maße anstößig. Der Nebensatz, der mit *ὥσπερ* a 7 beginnt (und mit *ἆρα* das Folgende als sich ergebend aus dem Vorhergehenden hinstellt), wird gefolgt von einer eigenen Zustimmung des Partners; aber auch dann folgt immer noch nicht der Nachsatz, sondern ein in Frageform gekleideter Hauptsatz, der wieder vom Partner bestätigt wird. Man kann ihn als Parenthese auffassen, nur stehen dem die Zustimmungen entgegen. Erst b 9 beginnt mit *ἆρ' οὖν ... οὕτως* der Nachsatz, wobei *ὃ λέγω* entschuldigend daran erinnert, daß der Nebensatz bisher in der Luft hängt. Zur Funktionslosigkeit des Vergleichs tritt also seine syntaktisch ungeschickte Formulierung. Der Wechsel des Tempus in *γνωσόμεθα* b 6 ist nicht zu verstehen, im Hauptsatz wäre er es, wenn er dort einträte.

Die zwei zur Verhandlung stehenden Textseiten scheinen eine vorwitzige Schulmeisterei, die sich auch durch die Kontamination von Platonstellen verrät.

Daß der Schluß von Politeia VII unecht ist, habe ich früher behauptet und mit Gründen gestützt (Studien zu den platonischen Nomoi 149–152). Verdächtig ist nach meinem Urteil auch ein langes Stück in der Mitte des 5. Buches der Politeia (464 c 5–471 c 3), das nach Wilamowitz in den Zusammenhang von Platon «eingeschmuggelt» wurde, weil er es auf dem Herzen hatte. Darin ist jedenfalls seine kompositionelle Funktionslosigkeit zugegeben. Schwere gedankliche und stilistische Mängel erhöhen den Verdacht auf Unechtheit. Doch kann die Begründung dieses Verdachts nur in einer sorgfältigen Untersuchung gegeben werden, die Platons Staatsdialog als literarisches Kunstwerk zu interpretieren sich bemühen wird.