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

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 11 (1954)

Heft: 4

Artikel: Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons

Autor: Gigon, Olof

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-12478

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MUSEUM HELVETICUM
Vol. 11 1954 Fasc. 4

Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platons

Von Olof Gigon, Bern

Es ist das Verdienst Gerhard Müllers, in seinen vor drei Jahren erschienenen *Studien zu den platonischen Nomoi* (Zetemata Heft 3, München 1951) das Problem der *Gesetze* Platons wieder einmal mit aller Entschiedenheit zur Diskussion gestellt zu haben; es ist dringend zu wünschen, daß die Diskussion nun auch wirklich in Gang komme.

Seit den Zeiten Friedrich Schleiermachers ist es anerkannt, daß das letzte Werk Platons sprachlich so gut wie literarisch und philosophiegeschichtlich ein Rätsel darstellt. Wir wissen, daß in ihm das Suchen nach der *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* gewissermaßen aussetzt, jenes Suchen, das doch vom *Laches* an bis hinab zum *Timaios* der Mittelpunkt des platonischen Philosophierens gewesen war. Wir wissen ferner, daß die zwölf Bücher der *Gesetze* kompositorisch von einer kaum zu ertragenden Unübersichtlichkeit sind; mit einer beispiellosen Willkür werden die verschiedensten Theoreme aneinandergehängt, hin und her gewendet, fallen gelassen und wieder aufgenommen. Endlich weiß jeder Leser des platonischen Textes, daß wir es mit einer Sprache zu tun haben, die an Umständlichkeit, Gewaltsamkeit und Geschraubtheit ihresgleichen sucht.

Diese Eigenarten sind im Prinzip alle längst bekannt. Aber mit einer Antwort auf die Frage, was das nun zu bedeuten habe, hat es die Forschung bisher nicht eilig gehabt. Die wenigen Vorstöße, die energisch und mit dem Blick aufs Ganze unternommen wurden (Ed. Zeller 1839, I. Bruns 1880, U. v. Wilamowitz 1919), blieben ohne größere Wirkung. Zumeist beruhigte man sich bei der summarischen Auskunft, es handle sich eben um ein Werk der Resignation und des höchsten Alters, das man nicht mit denselben Maßstäben messen dürfe wie etwa die *Politeia*. Aber gerade diese Flucht in allgemeine biographisch-psychologische Kategorien ist und bleibt bedenklich. Es läßt sich mit ihnen jede Schwierigkeit etwas allzu leicht wegerklären und vor allem: sie führen bewußt oder unbewußt zu einer Entwertung des Textes, den es zu interpretieren gilt. Wer Platons *Nomoi* als Alterswerk entschuldigt, gibt damit zu verstehen, daß dieses Werk philosophisch und künstlerisch nicht mehr ganz ernst genommen werden kann und auch nicht ernst genommen zu werden braucht.

Allein Platons *Nomoi* wollen zweifellos ernst genommen werden, genau so wie der *Laches* oder die *Politeia*. Die antike Tradition hat sie als den letzten großen philosophischen Dialog Platons aufgefaßt. Wenn sie das tatsächlich sind, so haben

wir in ihnen die Summe und das letzte Ergebnis der Philosophie Platons anzuerkennen und gleichzeitig dasjenige Werk, von dem die geistigen Erben Platons, Speusippos, Xenokrates und Aristoteles vorzugsweise ausgegangen sind und sich abgehoben haben. – Doch diese Perspektiven haben vorerst noch im Hintergrund zu bleiben. Die erste Aufgabe an den *Nomoi* ist das Interpretieren. Solange nicht ein Kommentar vorliegt, der des Namens wert ist (der also nicht nur Realien erläutert und einzelne Kuriositäten diskutiert, sondern Satz für Satz die Sprachform und die Gedankenfolge analysiert), wird sich über den Gesamtcharakter des Werks kein Urteil abgeben lassen.

Als Vorarbeit dazu seien die ersten paar Seiten des Textes (624 a 1 bis 632 d 7 Ausg. I. Burnet) untersucht. Sie allein schon enthalten für den aufmerksamen Leser eine ganze Reihe der eigentümlichsten Probleme.

Ein erster Abschnitt 624 a 1 bis 625 c 6 hebt sich deutlich ab. Er dient dazu, das gesamte nachfolgende Gespräch zu motivieren. Schematisch kann man sagen: Er weist erstens nach, was die Gesprächspartner zu einer Unterhaltung *περὶ πολιτείας καὶ νόμων* (625 a 6/7) besonders qualifiziert und stellt zweitens diese Unterhaltung in den Rahmen eines gemächlichen Spazierganges, bei dem man alle Muße hat, die Zeit auf angenehme Weise vergehen zu lassen. Der zweite Punkt erinnert sofort an charakteristische Szenerien Platons. Im *Phaidros* findet das Gespräch bekanntlich während eines Spazierganges statt, den Phaidros unternimmt, um sich von dem langen Sitzen bei Lysias zu erholen (227 a); im *Symposion* berichtet Apollodoros dem Glaukon vom Gastmahle Agathons, während sie zusammen vom Phaleron nach Athen gehen (173 b), und im *Theaitetos* lassen sich Terpsion und Eukleides gerne die Aufzeichnungen über ein Gespräch des Sokrates vorlesen, weil sie beide von einem anstrengenden Wege erschöpft sind und ohnehin die Absicht haben, sich etwas auszuruhen (143 a b). Der philosophische Dialog soll seiner Form nach immer ein mehr oder weniger unverbindlicher urbaner Zeitvertreib sein, dem man sich ergibt, wenn man gerade Zeit und Lust dazu hat.

Doch sehen wir nun den Text der *Nomoi* näher an. In 624 a 1 bis 625 b 1 erkundigt sich der Hauptsprecher (der 626 d 3 als Athener vorgestellt wird) nach dem Urheber der Gesetzgebung in Kreta und in Sparta und erhält zur Antwort, hier wie dort werde ein Gott als solcher genannt: *ὥς γε τὸ δικαιότατον εἰπεῖν*, denn zunächst sind die Gesetzgeber Menschen, Minos und Lykurg, nimmt man es aber genau, so steht hinter Minos Zeus und hinter Lykurg der delphische Apollon. Die Gesprächspartner sind also unter Gesetzen aufgewachsen, die auf einen Gott zurückgeführt werden. Darum wird ihnen ein Gespräch über Gesetze willkommen sein.

Damit ist das Thema des ganzen Werkes genannt und begründet. Szenisch gesehen kann der Sinn dieser Hinführung zum Gegenstand nicht zweifelhaft sein. Die Partner des Atheners vertreten zwei Nomothesien, für die eine göttliche *αἰτία* in Anspruch genommen wird. Dann kann es sich nur darum handeln, entweder von ihnen zu lernen, den göttlich-gültigen Gehalt beider Gesetzgebungen ins Licht zu

setzen und die angemessenen Folgerungen daraus zu ziehen, oder aber jenen Anspruch als eine (vielleicht nützliche und sogar notwendige) Fiktion zu durchschauen und zu zeigen, daß faktisch die beiden Politien den Forderungen der Philosophie nicht besser genügen können als irgendeine andere. Es ist längst festgestellt, muß aber hier wiederholt werden, daß im späteren Fortgang des Dialogs weder das eine noch das andere geschieht. Zwar wird vielfach auf Geschichte, Herkommen und Gesetz Kretas und Spartas Bezug genommen, aber daß am Anfang Zeus und Apollon als die Urheber der Gesetze bezeichnet worden waren und daß diese Behauptung das ganze Gespräch veranlaßte, scheint vollständig vergessen zu sein.

Man wird indessen nicht leicht annehmen, daß ausgerechnet der Verfasser der *Nomoi*, in denen doch Gott und Göttliches eine so hervorragende Rolle spielen, willkürlich und *μάτην*, um es aristotelisch zu sagen, seinem Dialoge einen derartigen Ausgangspunkt gegeben habe. Es muß ursprünglich die Absicht Platons gewesen sein, den Dialog in der durch 624 a 1 bis 625 b 1 gewiesenen Richtung weiterlaufen zu lassen, sei es, daß die Gesetze Kretas und Spartas sich in der Tat als vorbildlich und ihres Urhebers würdig herausstellten, oder daß die Behauptung der Partner als eine *pia fraus* charakterisiert wurde, die über die Mangelhaftigkeit ihrer Politien nicht hinwegtäuschen könne. Dies führt uns nun zum Sachlichen.

Wir bemerken fürs erste, daß am Schluß unseres Einleitungsgespräches in 632 d 2/4 noch einmal ausdrücklich von den Gesetzen die Rede ist, die Minos und Lykurgos gegeben haben und die auf Zeus und Apollon zurückgeführt werden. Etwas früher (630 d 6/7) werden ebenfalls Minos und Lykurgos als Gesetzgeber genannt, nicht aber ihre göttlichen Berater (doch vgl. kurz vorher 630 c 2). Prüfen wir die vier Stellen (später gibt es nichts Vergleichbares mehr), so erkennen wir bald, daß Platon es offensichtlich bewußt vermeidet, sich klar darüber zu äußern, ob er an die Gottgegebenheit der kretischen und spartanischen Gesetze glaubt oder nicht. Es handelt sich um ein *λεγόμενον*.

Wir würden nicht weiter darauf insistieren, wenn nicht Folgendes dazukäme: In 624 a 7–b 3 ist der Athener schon nach der ersten Antwort des Kreters im Bilde darüber, daß die Annahme eines göttlichen Ursprungs der kretischen Gesetze auf den Homerversen *Od.* 19, 178/9 beruht. Freilich geht dies aus den Versen selbst nicht hervor. Was der Athener als Aussage Homers mitteilt, ist keine einfache Paraphrase, sondern eine ganz bestimmte Interpretation der Worte Homers, vorzugsweise der beiden entscheidenden Begriffe *ἐννέωρος* und *ὀαριστής*. Was sie wirklich bedeuten, braucht uns hier nicht zu kümmern. Wesentlich ist dies: Wo immer in der antiken Überlieferung von Minos als Gesetzgeber Kretas die Rede ist, gelten diese Verse als der wichtigste, wenn nicht einzige Beleg. Die ältesten Zeugnisse sind außer unserer Stelle Ephoros, der Zeitgenosse Platons, *FGrHist* 70 f 147 und Aristoteles in der *Kretischen Politie* F. 611, 14 Rose. Höchst eigentümlich ist der Text des Ephoros: Viel älter als Minos sei Rhadamanthys gewesen, der als erster die kretischen Staaten organisiert und ihnen Gesetze gegeben habe; und zwar habe er behauptet, die Anweisungen, die er gebe, habe er von Zeus

empfangen. Ihn habe Minos nachgeahmt. Jedes neunte Jahr sei er *ἐπὶ τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον* hinaufgestiegen, habe sich dort eine Weile aufgehalten und dann Vorschriften mitgebracht, die angeblich von Zeus stammten. So weit Ephoros. Wir heben nur das für uns Interessante hervor. Für *Od.* 19, 178/9 folgt er derselben Interpretation, die auch Platon voraussetzt. Neu ist die genaue Bezeichnung des Orts der Zusammenkünfte von Minos und Zeus (darüber gleich nachher) und die ausdrückliche Erklärung, es habe sich um einen Betrug des Minos gehandelt, natürlich zu dem Zwecke, seinen Gesetzen eine höhere Autorität zu verschaffen. Daß Ephoros nicht der erste ist, der dem Minos eine solche *pia fraus* zuschreibt, zeigt sich schon daran, daß er in pedantischer Weise das Motiv verdoppelt. Das Aristotelesfragment ist leider sehr unergiebig, macht aber den Eindruck, daß Aristoteles Minos in diesem Punkte gleich aufgefaßt hat wie Ephoros. Es ist also recht wahrscheinlich, daß Platon die These, die Rückführung der kretischen Gesetze auf Zeus sei eine kluge Fiktion des Gesetzgebers Minos gewesen, gekannt hat; vielleicht hat er sie sogar gebilligt. In der *Politeia* 414b ff. wie in den *Nomoi* 663d ff. werden dergleichen pädagogische Manöver unbedenklich empfohlen. Auf das Gesamtproblem der gesetzgeberischen *pia fraus*[1] kann hier nur hingewiesen werden. Daß Platon es im Auge hatte, als er die ersten Sätze der *Nomoi* schrieb, ist möglich, wenn auch nicht beweisbar.

Was nämlich dagegen spricht, ist dies: vor allem die Tatsache, daß, völlig abgesehen von Zeus und Apollon, bei Platon wie bei Aristoteles die beiden Politien Kretas und Spartas als ein fest verbundenes Paar vorbildlicher Staaten erscheinen. Die Zeugnisse sind nicht zahlreich, aber eindeutig. Allen voran steht die erstaunliche Stelle *Kriton* 52e. Die athenischen Gesetze werfen Sokrates vor, ihnen jetzt den Rücken kehren zu wollen, nachdem er siebzig Jahre hindurch Athen nie verlassen habe, um etwa nach Sparta oder Kreta auszuwandern, *ἃς δὴ ἑκάστοτε φῇς εὐνομεῖσθαι.* Daß sich hier die Perspektive auf einen Dialog eröffnet, in welchem Sokrates in Athen die Vorzüge der spartanischen und kretischen Politie diskutierte, läßt sich nicht bestreiten. Bestätigend treten dazu *Protagoras* 342 a–e und *Politeia* 544 c, ferner bei Aristoteles der Locus classicus der *Politik* 1269 a 29 bis 1273 b 26, wo aus anderer Tradition als der dritte der anerkannt vorbildlichen Staaten Karthago angeschlossen wird. Nebenbei mag Herodot 1, 65 zeigen, daß die Verbindung von Sparta mit Kreta (und diejenige von Lykurg mit dem delphischen Apollon) älter ist als Platon und vermutlich zunächst aus kulturpolitischen Konstruktionen des 5. Jahrhunderts stammen wird.

Eines ergibt sich nun mit Sicherheit. Wenn der Verfasser der *Nomoi* einen Athener mit einem Kreter und einem Spartaner ins Gespräch brachte, so kann seine ursprüngliche Absicht keine andere gewesen sein als die, den Athener als «den Philosophen» konkret mit den beiden Politien zu konfrontieren, die auf Grund ihrer Eunomie und ihrer innern Verwandtschaft gemeinsam einen besondern Rang

[1] Sie spielt auch bei den Erzählungen von Lykurg, Zaleukos und schließlich Numa Pompilius eine charakteristische Rolle.

einnahmen: also einen Dialog zu schreiben, wie wir ihn nach *Kriton* 52 e erwarten dürften. Wenn die uns erhaltenen *Nomoi* nur noch Spuren einer solchen Konzeption aufweisen, so läßt sich dies nur mit einer durchgehenden Umarbeitung des ganzen Textes erklären.

Gehen wir sofort einen Schritt weiter. Gerade *Kriton* 52e beweist schlagend, daß ein sokratischer Dialog über die kretische und spartanische Eunomie durchaus in Athen hätte stattfinden können. Warum denn nicht? Daß der Gegenstand dem Sokrates angemessen war, ergibt sich aus dem *Kriton*, und der Besuch eines Kreters und Spartaners in Athen konnte genau so leicht angenommen werden wie derjenige eines Philosophen aus Elea oder des Theodoros von Kyrene; sicherlich aber war er plausibler als der Besuch eines Spartaners oder gar Atheners in dem weltabgelegenen Knossos. Was kann den Verfasser der *Nomoi* veranlaßt haben, die Szenerie nach Kreta zu verlegen?

Ich halte es für kaum zulässig, die Antwort auf diese Frage in den Doktrinen zu suchen, die in den *Nomoi* vorgetragen werden. Gewiß nehmen sie sich in einem entscheidenden Punkte, den wir schon berührten, dem Fehlen der *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ*, neben dem übrigen Werke Platons eigentümlich genug aus. Aber das ist ein Problem, das recht verstanden den Philosophen Platon angeht und nicht Sokrates. Die Lokalisierung des Gesprächs gerade in Kreta ist damit nicht erklärt. Darüber hinaus darf man zuversichtlich feststellen, daß im ganzen das Bild des Atheners der *Nomoi* dem Sokrates der *Apologie* keineswegs ferner steht als etwa die Rolle, die Sokrates im *Sophistes* oder im *Timaios* spielt. Dann aber bleibt nur die Möglichkeit, die Antwort auf unsere Frage in der Szenerie der *Nomoi* selbst zu finden, also in 625 b 1–c 6.

Wir bemerkten oben, daß diese Szenerie an den klassischen Platon erinnert, sofern sie das philosophische Gespräch läßlich-urban in einen geruhsamen Spaziergang hineinkomponiert. Der flüchtige Leser entnimmt aus 625 b 1–c 6, daß sich die drei älteren Herren ziemlich zufällig begegnet sind, und da eine schöne Wanderung durch die hochsommerliche Landschaft bevorsteht, knüpft man gerne eine interessante Unterhaltung an.

Aber handelt es sich wirklich um einen ganz beliebigen Spaziergang? Gewiß nicht. Aus einer beiläufigen Bemerkung in 683 c 4/5 erfahren wir, daß der Spaziergang am Tage der Sommersonnenwende stattfindet. Der Weg selbst führt von Knossos *εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον*, und das ist kein beliebiger Weg. Es ist der Weg, den nach Ephoros der Gesetzgeber Minos jedes neunte Jahr gegangen ist, um mit Zeus in der Höhle Zwiesprache zu pflegen. Die Wanderung der drei Männer ist von den Worten über Minos in 624 a 7–b 3 nicht zu trennen, auch wenn die zwei Dinge in unserem Text scheinbar beziehungslos nebeneinander stehen. Die Wanderung hat ein Ziel, auch wenn von diesem Ziel nie mehr die Rede ist, geschweige denn, daß es erreicht würde. Doch auf dieses Ziel muß es in einem ursprünglichen Entwurf des Dialoges wesentlich angekommen sein. Wir heben hier nur schärfer heraus, was Wilamowitz, *Platon* 1, 660 schon vollkommen richtig

empfunden hat. Die Wanderung an die heilige Stätte, an der Zeus mit Minos gesprochen hatte, hat irgendwann einmal den Gegenstand des Gespräches, die Gesetzgebung Kretas, bestimmt; und weil das Gespräch an die Wanderung und deren Ziel gebunden war, darum mußte es in Kreta stattfinden. Welches war die Absicht der Wanderung, und welches waren die Teilnehmer? Wir wissen es nicht; aber daß eine Wanderung am Tage der Sonnenwende einfach irgendeine Exkursion *ἱστορίης ἕνεκεν* gewesen sei, wird man ebensowenig glauben wollen wie daß auf dem Wege von Knossos zur Zeushöhle plötzlich wie aus heiterem Himmel ein Athener, ein Spartaner und ein Kreter zusammengetroffen wären. Vielleicht darf man daran denken, daß nach Diog. Laert. 8, 3 (vgl. Porph. *Vita Pyth.* 17) Pythagoras zusammen mit Epimenides die Zeushöhle besucht hat; es gibt ja eine Reihe von eigentümlichen Beziehungen zwischen der Pythagoraslegende und der Sokratesdichtung, die einmal in ihrer Gesamtheit analysiert werden müßten. Vielleicht kann man auch ein szenisches Element heranziehen, das in den *Nomoi* selbst von 702 b 4 an überraschend auftritt und eine gewisse Bedeutung gewinnt: Der Kreter ist von seinem Staate beauftragt worden, die Gründung einer Kolonie zu leiten, was den Gesprächsteilnehmern die Möglichkeit verschafft, eine Gesetzgebung auf mehr oder weniger konkretem Hintergrund zu entwerfen. Da mochte es denn geboten erscheinen, den Spuren des mythischen Minos nachzugehen und im Heiligtum des Zeus Rat und Segen für das neue Unternehmen zu holen. Aber freilich steht das nicht in unserem Text, und das Motiv der Koloniegründung[2] gerät im Verlaufe des Dialogs ebensosehr in Vergessenheit wie die Wanderung zur Zeushöhle selbst. Doch hinter diesen flüchtigen und verstümmelten Andeutungen stehen ausgeformte und wohlbegründete Szenerien, die dem Verfasser unserer *Nomoi* vorlagen und von denen er hier ein Stück und dort ein Stück eingearbeitet hat.

Hypothetisch mögen wir etwa annehmen, daß es einen Sokratesdialog gab, in dem dargestellt war, was wir im *Kriton* 52 e nur als kurze und überraschende Anspielung lesen. Daß Sokrates in Athen einem Kreter und einem Spartaner begegnete, war unschwer zu motivieren; wenn man will, kann man den Rest einer solchen Motivierung in 642 b 2 bis 643 a 1 finden, einem Text, der in dem Zusammenhang, in den ihn Platon schließlich eingefügt hat, beinah grotesk wirkt.

Daneben gab es eine Erzählung, in der eine Wallfahrt (so müssen wir wohl sagen) zur Zeushöhle auf dem Idagebirge den Ausgangspunkt bildete. Ganz natürlich wurde der Verlauf der Fahrt durch ein Gespräch über die kretische Gesetzgebung und deren wunderbaren Ursprung belebt. Daß in einzelnen theologischen Abschnitten der späteren *Nomoi*-Bücher Materialien aus einem solchen zu vermutenden Gespräch eingearbeitet sind, sei als Möglichkeit angedeutet. Ob endlich das Motiv der Koloniegründung damit verbunden war oder ursprünglich einen eigenen dritten Komplex bildete, können wir nicht wissen.

[2] Das man als solches leicht mit Erzählungen, wie sie bei Diog. Laert. 3, 23, Plut. *Mor.* 779 a und Aelian, *V. h.* 12, 30 angedeutet sind, in Verbindung bringen kann, natürlich auch mit der fabulosen Geschichte des Herakleides F. 150 Wehrli von der Gesetzgebung des Protagoras in Thurioi.

Die Motive der Wallfahrt wie der Koloniegründung dürfen wir in einem gewissen Sinne «romantisch» nennen; sie konnten zu Bildern von starker und ergreifender Anschaulichkeit gestaltet werden, zu Dialogen, die (um es mit einem Stichwort zu bezeichnen) weit weniger der Form Platons als derjenigen seines jüngeren Freundes Herakleides vom Pontos nahekamen. Kein Wunder also, daß Platon in den uns vorliegenden Dialog diese Motive nur in rudimentärster Form aufgenommen hat. Die Grundlage bleibt die Vorstellung, daß Sokrates, ein Spartaner und ein Kreter sich unterhalten. Aber Wallfahrt und Koloniegründung werden so weit eingearbeitet, daß die Szene nach Kreta verlegt werden muß. Dann muß Sokrates fallen. Nach fester platonischer Stilisierung hat er Athen niemals verlassen außer einmal zu den Isthmien (*Kriton* 52b). Also muß er durch einen anonymen Athener ersetzt werden. Dafür wird es allerdings zu einem Rätsel, was der Athener und der Spartaner in Kreta denn zu suchen haben. Ihre Anwesenheit wird nicht mit einem einzigen Worte motiviert. Außerdem hat Platon die organische Verbindung zwischen der Wanderung zur Zeushöhle und dem Gespräche über die Gesetze zerrissen. Dies offenbar mit Absicht. Platon wollte im Sinne von *Kriton* 52e neben Kreta auch Sparta zur Sprache bringen, und das war mit der Wanderung zur Zeushöhle nicht zu begründen. Außerdem wollte er doch wohl in der früher angedeuteten Richtung dem philosophischen Gespräch eine durchaus unpathetische beliebige Szenerie geben: Es sollte einfach, wie im *Phaidros*, «irgendein» Spaziergang sein. Allerdings wird sich der Leser wundern, wozu denn der Spaziergang ausgerechnet in Kreta stattfindet und nicht in der Umgebung Athens. Und schließlich bleibt der erste Satz des ganzen Werkes unmotiviert. Der Gedanke, daß der erste Sprecher auf die Frage nach dem göttlichen Urheber des kretischen Nomos kommt, weil man sich auf dem Weg zum *Διὸς ἄντρον* befindet, soll vermieden werden. Aber wie kommt er dann auf die Frage?

Es ist nun freilich nicht der einzige Fall, wo Platon sich augenscheinlich eine ihm vorliegende größere Szenerie zunutze macht und sie in einzelnen Bruchstücken übernimmt auf die Gefahr hin, daß sein Text nicht ganz verständlich wird. Ich nenne nur den nächsten und berühmtesten Parallelfall zu den *Nomoi*, das Rahmengespräch des *Phaidon*. Da befinden wir uns in Phleius; Phaidon begegnet dem Echekrates und dessen Freunden, die gerne Näheres über den Tod des Sokrates hören möchten. Warum diese Szenerie? Doch offenbar, weil Phleius der Ort einer bestimmten Gruppe von Erzählungen über Pythagoras und die Pythagoreer war; es genügt, auf Herakleides F. 87/88 Wehrli und auf Aristoxenos F. 18 Wehrli zu verweisen. Platon kennt dergleichen Dinge und nimmt Einzelnes daraus auf, freilich so rudimentär, daß der Leser, der nur gerade den Dialog liest, unmöglich erraten kann, weshalb denn Phaidon seinen Bericht über den Tod des Sokrates ausgerechnet in Phleius abstattet.

Auf Eigentümlichkeiten dieser Art wird die Platonforschung in stärkerem Maße als bisher achten müssen.

An Einzelnem sei nur noch weniges aus dem Schlusse unseres ersten Abschnittes

berührt. Von der Gegend, durch die der Spaziergang führt, sagt der landesfremde Athener angemessen *ὡς ἀκούομεν* (625 b 2) und der Einheimische bestätigt *ἔστιν* (b 8). Als reichlich hilfloser Pleonasmus wirkt es dann allerdings, daß der Athener mit *ὀρθῶς λέγεις* die Worte des Kreters nochmals bestätigt und dieser wiederum pedantisch: *πάνυ μὲν οὖν· ἰδόντες δὲ μᾶλλον φήσομεν*. 625 b 4 bezeichnet der Athener sich und die andern als alte Leute, die sich beim Spaziergang Zeit lassen müssen und dürfen. Daß die drei Männer Greise sind, wird auch später öfters gesagt. Es sei nur vor dem (zweifellos schon in der Antike begangenen) Kurzschluß gewarnt, Platon selbst müsse ein Greis gewesen sein, als er das Gespräch der drei Greise schrieb. So einfach liegen die Dinge nicht. Der Grund dafür, daß drei Greise auftreten, liegt zunächst und vor allem in dem, was 634 d 7 ff. sagt: Nur Greise haben das Recht, ein Gesetzgebungswerk offen zur Diskussion zu stellen. Das ist eine politische Maxime, die mit dem Alter Platons unmittelbar nichts zu tun hat.

Als einen neuen Abschnitt können wir 625 c 6 bis 626 c 5 ansetzen. Seine Funktion im ganzen ist es, das Telos der kretischen und der spartanischen Politie herauszuarbeiten. Verfolgen wir, wie das geschieht. Ganz nüchtern werden drei Institutionen zur Diskussion gestellt: Syssitia, Gymnasia, Waffengebrauch. *κατὰ τί* ist die Frage nach dem Zwecke, an dem diese Dinge orientiert sind.

Der Kreter antwortet und betont als erstes, wie leicht die Antwort sei. Wer die Typik des sokratischen Dialogs gegenwärtig hat, wird hier schon aufmerksam. Die Sicherheit, mit der ein *ῥᾴδιον* behauptet wird, ist meist verdächtig; sie verrät eine Selbsttäuschung und ein Scheinwissen des Redenden, der ein Problem für leicht hält, das in Wahrheit schwierig, wenn nicht unlösbar ist[3]. Dies ist auch an unserer Stelle in irgendeiner ursprünglichen Textform gemeint gewesen. Denn daß die Antwort, die der Kreter in 625 c 10 bis 626 b 4 gibt, falsch ist und daß eine richtige Antwort viel komplizierter ist, als der Kreter ahnt, gibt 630 d 4 bis 632 d 7 deutlich zu verstehen. Doch ist dieses klare dramatische Motiv, das sich bis auf das *οἴεσθαι εἰδέναι* der *Apol.* 21 d zurückverfolgen läßt, in unserem Text auch wieder derart verwischt (und zwar vor allem dadurch, daß es Platon in der Schwebe zu lassen sucht, bei wem nun eigentlich der Fehler liegt, beim Gesprächspartner oder beim Gesetzgeber selbst), daß es nur dem nachrechnenden Leser zum Bewußtsein kommt.

Zuerst wird die Frage nach dem Waffengebrauch beantwortet. Aus der Struktur der Landschaft ergibt sich die Art der Bewaffnung. Das Bergland Kreta steht der Ebene Thessaliens gegenüber und dementsprechend der Reiterei die Verwendung des Bogens. Die Antithese ist leicht forciert. *ἵπποι* und *δρόμοι* können nur insofern als ein Paar gelten, als damit zwei Formen besonders schneller Bewegung gemeint sind; aber auf die Schnelligkeit des Manövrierens kommt es in unserem Zusammenhang nicht weiter an. Außerdem setzt zwar eine ausgedehnte Pferdezucht notwendig ein Flachland voraus und ebenso sind in der Tat die Kreter in der klassischen Zeit als Bogenschützen bekannt, aber daß in einem Berglande nur bogen-

[3] Vgl. *Prot.* 329 d, *Laches* 190 e, *Euthyphr.* 4 e, *Gorg.* 448 a.

bewaffnete Schnelläufer verwendbar sind, ist mindestens nicht unmittelbar evident. Immerhin entspricht die gesamte Problemstellung durchaus der Methode der Ethnographie des 5./4. Jahrhunderts; vgl. F. Heinimann, *Nomos und Physis* (Basel 1945) 13ff.

Damit ist der erste Punkt erledigt, und 625 d 7–e 2 zieht die Folgerungen. Doch da liegt nun ein klarer logischer Fehler vor. Aus der Tatsache, daß die Waffe der Kreter nicht die Kavallerie, sondern der Bogen ist, zu schließen, daß in Kreta «alle diese Dinge» auf den Krieg hin eingerichtet seien, ist schief; denn was sollte die *ὅπλων ἕξις* anderes überhaupt bezwecken können als eben die Kriegstüchtigkeit? Einen Sinn hat die Folgerung nur bei Syssitia und Gymnasia, Institutionen, bei denen es nicht von vornherein ausgemacht ist, ob sie friedlichen oder kriegerischen Zwecken dienen (es darf vielleicht beachtet werden, daß in 633 a 4 bis c 7 unter den spartanischen Sitten, die auf den Krieg vorbereiten, zwar Syssitia und Gymnasia genannt werden, nicht aber die *ὅπλων ἕξις*).

Von den Syssitia spricht 625 e 2 bis 626 a 5, freilich nur in den allgemeinsten Zügen. Sie werden in *Nomoi* 780 a bis 781 d noch einmal behandelt, sind aber auch schon in der *Politeia* 416e u. a. berührt. An allen Stellen gelten sie übereinstimmend als eine Sitte, die durch die Erfordernisse des Krieges hervorgebracht worden ist, Platon aber darum besonders interessiert, weil sie eine schon realisierte Form der ihm so wichtigen *κοινωνία* des gesamten Lebens darstellt. Wie weit diese Aitiologie der Syssitien historisch zutrifft, bleibe hier dahingestellt. Nicht angeführt wird bei Platon die Tatsache, die Aristoteles mehrfach hervorhebt[4], daß gerade die Syssitien eine der Sparta und Kreta gemeinsamen Einrichtungen sind: In Kreta heißen sie *ἀνδρεῖα*, und dies war auch ihr erster Name bei den Spartanern, für Aristoteles ein Beweis, daß die Spartaner die Sache aus Kreta entlehnt hätten, freilich nicht ohne sie organisatorisch zum Schlechtern zu verändern. Daß Platon diese Dinge auch kennt, ist mindestens wahrscheinlich. Bedenkt man, daß Kreta im Punkte der *ὅπλων ἕξις* nicht nur zu Thessalien, sondern auch zu den schwerbewaffneten Hopliten Spartas im größten Gegensatz stand, so könnte man meinen, daß irgendwann einmal Waffenart und Syssitien zusammengestellt worden waren, nicht um die Ausrichtung auf den Krieg zu zeigen, sondern um Verschiedenheit und Ähnlichkeit der beiden Politien zu beleuchten: so verschieden sie im einen sind, so verwandt sind sie im andern. Vielleicht wurde erst sekundär Sparta als Gegenbild zu Kreta in der *ὅπλων ἕξις* durch Thessalien ersetzt. Das würde die obengenannte leichte Inkonzinnität der Antithese erklären ebenso wie die keineswegs selbstverständliche Tatsache, daß das Exposé des Kreters nur von Syssitien und Waffengebrauch redet, von den Gymnasia dagegen überhaupt nicht (oder sollte Platon sie an unserer Stelle darum weggelassen haben, weil er in 832 d bis 834 e ausführlich auf sie zu sprechen kommt?).

Der Stil ist gerade in unserem Abschnitt von außerordentlicher Umständlichkeit. Ich hebe nur hervor, was auch sachlich von Interesse ist. Schon *ὥς γ' ἐμοὶ*

[4] *Pol.* 1271 a 26–37; 1272 a 1–4 und 12–27; vgl. Plut. *Lyk.* 12 u. a.

φαίνεται (625 e 1), dann *κινδυνεύει* und *δοκεῖ* wollen unterstreichen (was nachher noch wichtig werden wird), daß der Sprecher die Teleologie der kretischen Gesetzgebung bloß als seine Interpretation der Absichten des Gesetzgebers gibt, also weder als historische Tatsache noch als eigenes Bild eines vollkommenen Staatswesens. Bei *ὁρῶν ὡς* (e 3) soll an *ὁρᾶτε ὡς* (d 1) gedacht werden, und bei *ἀναγκάζονται* darf man wohl an 780 e 2 erinnert werden, wo die Syssitien *ἐκ θείας τινὸς ἀνάγκης* abgeleitet sind; freilich ist an unserer Stelle noch deutlicher die Absicht, Syssitien wie Waffengebrauch aus evidenten Gegebenheiten der *χώρα* und des *πρᾶγμα* zu entwickeln. Etwas merkwürdig ist, was über die *φυλακή* gesagt wird. Erst scheint gemeint zu sein, daß man im Felde zusammen speist, weil man als Gruppe einander gegenseitig besser schützen kann (e 4). Dasselbe wird offenbar in e 8 zunächst wiederholt; dann aber folgt ein erläuternder Zusatz, demzufolge es neben den *συσσιτοῦντες* allem Anscheine nach besondere *φύλακες* gibt, die in bestimmtem Turnus abwechselnd ihr Amt versehen. Wozu das noch mitgeteilt wird, sieht man nicht recht.

Im ganzen soll 625 e 2 bis 626 a 5 eine Art von logischem Gefüge darstellen: 1. Solange Krieg ist, muß man *συσσιτεῖν*. 2. Nun ist aber immer Krieg (das neben *ὁπόταν – τότε* pleonastisch wirkende *τοῦτον τὸν χρόνον* soll den Gegensatz zu *ἀεὶ* bezeichnen; *πάντες* in e 3 wird stark wieder aufgenommen in *πᾶσιν – πρὸς ἁπάσας*). 3. Wenn man also im Krieg *συσσιτεῖν* muß, so muß man es (immer, also) auch im Frieden. 4. Denn der Friede ist in Wahrheit Krieg. Da der vierte Punkt (626 a 2–5) sachlich mit dem zweiten (625 e 5–7) übereinstimmt, wirkt der Ablauf des Gedankens schleppend; aber Platon kam es wohl darauf an, die doppelte Antithese: zeitweilig–immer und Krieg–Frieden herauszuarbeiten.

Die Formulierungen 625 e 5–7 und 626 a 2–5 klingen unverkennbar an die philosophische Sprache des 5. Jahrhunderts an. Der Torheit der Leute steht die Einsicht des Philosophen gegenüber, dem bloßen *ὄνομα* das *ἔργον*, das gleichzeitig *κατὰ φύσιν* ist. Für die Belege sei auf F. Heinimann a. O. 46ff. verwiesen. Von der Sache her drängt sich der Name Heraklits auf. Platon dürfte schwerlich von ihm abhängig sein, aber daß seine Sätze in einer aus dem 5. Jahrhundert stammenden Tradition stehen, läßt sich vermuten.

Freilich kommt dazu noch Folgendes. Es könnte nämlich vielleicht kein Zufall sein, daß Platon gerade dem Kreter die Theorie vom Krieg als dem natürlichen Zustand der *πόλεις* in den Mund legt. Denn gewiß ist es so, daß etwa bei Aristot. *Pol.* 1324 b 5–9 (einem Text, der ausgezeichnet resümiert, auf was es in unserem Abschnitt der *Nomoi* eigentlich ankommt) Sparta und Kreta zusammen als die Staaten genannt werden, in denen in einzigartiger Weise der gesamte Nomos auf den Krieg hingeordnet ist; doch daneben darf möglicherweise eine Überlieferung berücksichtigt werden, nach der ein zwar maßvoller, aber fast ununterbrochener Krieg aller gegen alle im besondern für die kretischen Poleis charakteristisch ist. Ich denke an Plutarchs (nicht ganz klare) Notiz über den *συγκρητισμός*[5], die zweifellos

[5] *Mor.* 490 a b; vgl. Etym. Magn. s.v. *συγκρητίσαι*.

mit Aristot. *Pol.* 1269 a 40-b 3 zu kombinieren und demgemäß zu interpretieren sein wird, also aus der aristotelischen *Politie der Kreter* stammt. Da wird berichtet, daß die kretischen Staaten immer wieder untereinander Krieg führen, es aber dabei im wohlverstandenen eigenen Interesse vermeiden, Aufstände der Untertanen in den gegnerischen Poleis zu begünstigen.

Vielleicht könnte dies erklären, weshalb Platon hier und in der nachfolgenden Diskussion über *πόλεμος* und *στάσις* neben dem Athener fast ausschließlich den Kreter das Wort ergreifen läßt; allerdings ist dieses Motiv, wie alle derartigen Dinge, in unserem Text der *Nomoi* bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

626 a 5 bis b 4 ist die Zusammenfassung, etwas überstürzt wirkend, da schließlich nicht mehr als zwei Institutionen, und diese summarisch genug, behandelt worden waren. Zu beachten ist, wie bestimmte Begriffe immer wiederkehren, um die gedankliche Kohärenz zu betonen: *συνετάξατο* (a 7) weist zurück auf *συνετάττετο* (625 e 2) und auf die Frage *συντέταχεν* (625 c 7); *εἰς – ἀποβλέπων* (626 a 6/7) weist zurück auf *πρὸς τοῦτο βλέπων* (625 e 1/2) und wird später wiederaufgenommen in 628 a 6. 9. d7; 630 d 6. e2; 631 d 3. 6 usw. Überall wird damit der Hinblick auf das Telos, die philosophische Causa finalis bezeichnet.

War in 625 e 5–7 und 626 a 2–5 konstatiert, daß der Krieg der dauernde und *φύσει* gegebene Zustand ist, so wird in 626 b 1–4 die wesentliche Konsequenz daraus gezogen. Es kommt alles darauf an, daß man den Krieg nicht verliert, denn wer ihn verliert, verliert auch alles Übrige dazu. Damit wird der Begriff des Telos umschrieben. Wie etwa bei Aristot. *Protr.* F. 9 Walzer *οὐσία, δύναμις* und *ἡδονή* wertlos sind, wenn man nicht die *φρόνησις* besitzt, so sind hier alle *κτήματα καὶ ἐπιτηδεύματα* wertlos, wenn man sie nicht im Kriege zu behaupten vermag. Genau genommen können natürlich die zwei Dinge nebeneinander und unabhängig voneinander bestehen: die Ausrichtung des Polis auf den Krieg kann damit begründet werden, daß eben der Krieg *φύσει* die grundlegende Realität ist, oder damit, daß alle andern Güter nutzlos sind, wenn man nicht die Kraft hat, sie im Grenzfall des Krieges zu verteidigen. Man glaubt denn auch zu spüren, daß 626 b 1–4 seiner Formulierung nach aus anderer Tradition kommt als 625 e 5–7 und 626 a 2–5. Brachten wir jene Stellen mit der philosophischen Spekulation des 5. Jahrhunderts in Verbindung, so hat man hier den Eindruck, daß Platon bereits Verse des Tyrtaios resümiert, den er ja dann von 629 a an ausdrücklich anführt.

Die Replik des Atheners 626 b 5–c 2 wird man wiederum, genau wie den Beginn der Rede des Kreters 625 c 9/10, mit klassischen Dialogsituationen Platons zu verknüpfen geneigt sein. Den Anfang macht ein Kompliment; doch auf dem Fuße folgt ihm die Bitte um nähere Erläuterung des Gemeinten. Wir kennen solche Bitten, solche Erklärungen des Sokrates, er habe die These des Gegners nicht recht begriffen[6]. Sie setzen dort ein, wo der Gegner apodiktisch ein weit-

[6] *Charm.* 161 c; *Politeia* 338 c d u. a. Sollte etwa das bekannte Apophthegma des Sokrates über den Tiefsinn Heraklits bei Diog. Laert. 2, 22 letzten Endes einer ähnlichen ironischen Situation entnommen sein?

reichendes Theorem verkündet und sind der ironische Auftakt zur Widerlegung. In der Tat soll auch an unserer Stelle das Gespräch von 626 c 6 an als Widerlegung des Kreters gelten. Indessen liegen die Dinge faktisch wie bei 625 c 9/10. Formen klassischer platonischer Gesprächsführung stehen im Hintergrund. Aber die Farben sind so eigentümlich abgeblaßt, daß nur der sehr aufmerksame Leser mit der Zeit darauf kommt, wie das Gespräch des Atheners mit dem Kreter Gesprächen des Sokrates mit ahnungslos dozierenden Sophisten nachgebildet ist.

Dazu gehört vielleicht auch, daß in 626 b 5–c 2 der Athener dem Kreter andere Dinge unterschiebt, als dieser wirklich gesagt hat. Wir hoben schon hervor, daß der Kreter lediglich das Telos der kretischen Gesetzgebung interpretierend vorführen will. Er sucht zu zeigen, von welcher Grundanschauung der Gesetzgeber ausgegangen war, keineswegs aber eine eigene Theorie darüber zu entwickeln, welches der bestgeordnete Staat sei. In 625 c 9 bis 626 b 4 wird mit geradezu peinlicher Sorgfalt vermieden, den Sprechenden ein Urteil darüber abgeben zu lassen, ob die von ihm vermutete Meinung des Gesetzgebers objektiv richtig sei oder nicht. Nun aber gilt es plötzlich als eigene Überzeugung des Kreters, das Telos des Staates sei *πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις*. Da liegt eine Unstimmigkeit vor. Der Kreter freilich läßt sie sich, wie 626 c 3 und d 3–9 zeigen, ruhig gefallen. Ist sich Platon nicht darüber schlüssig geworden, wen die Widerlegung des Atheners treffen soll, den Gesetzgeber oder den Gesprächspartner? Oder soll mit Absicht der Athener den Kreter dazu verführen, sich unbesehen mit der Meinung des Gesetzgebers zu identifizieren? Übrigens wird auch sachlich die eben zitierte Formel 626 c 2 der Rede des Kreters nicht völlig gerecht. Dieser sprach nicht vom «Sieg über die andern Staaten», sondern nur von der Fähigkeit, sich im Kriege zu behaupten, weil an dieser Selbstbehauptung des Staates alle andern Güter hingen. Der Athener vergröbert etwas, vielleicht schon im Blick auf 626 e 2–5.

Eine erste Etappe der Widerlegung ist 626 c 6–e 5. Sie dient der Erläuterung des vom Athener formulierten Telos. Dieses gilt, wie sich erweist, nicht nur für die Polis, sondern ebenso für *κώμη*, *οἰκία*, *ἀνήρ* und schließlich den Einzelnen in sich selbst. Die vier Stufen der Gemeinschaftsbildung von *ἀνήρ* bis Polis finden sich wieder in Arist. *Pol.* 1252 a 24ff.[7] und mögen wohl auch bei Lukrez 5, 925ff. im Spiele sein. An dem naheliegenden Schema ist nur der Begriff *κώμη* wirklich bemerkenswert. In der Theorie der griechischen Historiker ist das Leben *κατὰ κώμας* eine Eigentümlichkeit der Dorer und der Urzeit[8].

An unserer Stelle kommt es entscheidend auf den Sprung von den Gemeinschaftstypen zum Einzelnen an. Auch auf ihn ist die politische Kategorie des Polemos anwendbar.

Daß wechselweise anthropologische Kategorien auf den Staat und politische Kategorien auf den innern Aufbau des Menschen übertragen werden, ist ein Vor-

---

[7] Siehe besonders a 26/7; b 10; b 16; b 28; Zusätze haben den Text erweitert, doch ohne die Disposition zu zerstören.

[8] Vgl. G. Busolt, *Gr. Staatskunde* 143. 145f.

gang, der seit der Sophistik vielfach belegt ist. Darauf gehen wir nicht ein. Uns interessiert nur die Funktion des Gedankens im Dialog. Überblicken wir den Ablauf bis etwa 629 a 3, so ist nicht zu verkennen, daß die Fragen des Atheners 626 c 6–d 2 so etwas wie eine Falle darstellen, in die der nichtsahnende Kreter gelockt wird. Mag im äußerlichsten Bereich der Staaten untereinander der Krieg ein Dauerzustand und der Sieg das Telos sein, im Bereich der Seele des Einzelnen (und darauf zielt d 1/2[9]) ist dies sicherlich nicht der Fall; denn da wandelt sich (wir nehmen das Ergebnis der nächsten Seiten voraus) der naturgemäße Polemos zur naturwidrigen Stasis, und das Ziel ist nicht mehr der Sieg, sondern das reine *ὁμολογεῖν* der Seele mit sich selbst.

Indem der Kreter leichthin zugibt, daß die These von 626 c 2 von den Staaten bis hinab zum Einzelnen gelte, liefert er dem Athener die Waffe, mit der er geschlagen werden wird.

Nur wenn wir das Gespräch so verstehen (was freilich wiederum erst beim Nachrechnen gelingt), erhält die Schlußbemerkung des Kreters 626 d 3–9 einen Sinn. Ahnungslos sieht er in den Folgerungen, zu denen ihn der Athener drängt, die schönste Bestätigung seiner Ansicht. Kein Wunder also, daß er mit einem grotesk übertriebenen Lob auf das *ἐπ' ἀρχὴν ἀνάγειν* des Atheners beginnt, mit dem selbstgefällig überlegenen *ῥᾷον ἀνευρήσεις* das *παντὶ ῥᾴδιον ὑπολαβεῖν* von 625 c 9 aufnimmt und wohl auch mit dem *σαφέστερον ἐποίησας* das sokratische *φράζε ἔτι σαφέστερον* des Atheners (626 b 6/7) gewissermaßen pariert. Die kurze Frage e 1 klingt dann wie eine Warnung. Doch der Kreter fährt unbeirrt fort und bekräftigt seine Zustimmung zur durchgeführten *ἀναγωγή* damit, daß er auf die Begriffe *νικᾶν αὑτόν* und *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* hinweist. Sie reden deutlich von einem Krieg im Einzelnen selbst. Der Kreter ist seiner Sache sicher.

Das ist durchaus bewußte Kunst; aber es fehlt jede Evidenz und Anschaulichkeit, und erst der kommentierende Interpret entdeckt, daß die Gestalt des Kreters Züge eines Gorgias aufgenommen hat. – Die Begriffe *νικᾶν αὑτόν*, *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* gehören zu der ansehnlichen Gruppe reflexiver Wendungen (*γινώσκειν ἑαυτόν*, *αἰδεῖσθαι ἑαυτόν*, *ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ* usw.), die sich seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts auszubreiten scheint. Ursprünglich haben sie alle einen pointiert paradoxen Sinn und steuern auf jene Verinnerlichung der menschlichen Situationen hin, die in der Sokratik ihren klassischen Ausdruck erhält.

Die zweite Etappe der Widerlegung (626 e 6 bis 627 c 3) geht den Weg zurück vom Einzelnen zur Polis. Nun werden die Folgen der unbedachten Zustimmung des Kreters 626 c 8–d 9 sichtbar. Wenn wir den Kampf des Einzelnen mit sich selbst zurückübertragen auf die Polis, so gelangen wir nicht mehr zum *πολέμῳ νικᾶν τὰς ἄλλας πόλεις*, sondern zum Kampf der Polis mit sich selbst. Ihn deutet der Kreter sofort als den parteipolitischen Konflikt der *ἀμείνονες* gegen die *χείρονες*,

[9] Zu fragen wäre, wie sich diese Stelle – und damit der ganze Zusammenhang – zu dem Apophthegma des Anacharsis im Gn. Vat. 18 Sternb. verhält. Es hat ja zur Zeit Platons einen, wenn nicht mehrere Anacharsis-Dialoge gegeben, in denen der Skythe die griechischen *νόμοι* einer radikalen Kritik unterzog. Das Problem müßte verfolgt werden.

womit offenkundig die Stasis an die Stelle des Polemos getreten ist. Und nicht nur dies. Von der Forderung, sich im äußeren Krieg, der *κατὰ φύσιν* ein Dauerzustand ist, zu behaupten, ging das Gespräch aus. Hier erhebt sich die Forderung, daß im Einzelnen (e 2–5) wie in der Polis der eine Teil als der «bessere» siegen müsse. Die Begriffe *ἀγαθός*, *κακός* treten auf und komplizieren das Problem.

Wenn der Kreter die *χείρονες* dem *πλῆθος* gleichsetzt, so soll er wohl als Aristokrat gezeichnet werden. Dann wird es auch Absicht sein, daß der Athener vielmehr die philosophisch «reineren» Begriffe *ἄδικος* – *δίκαιος* verwendet.

Abgesehen davon ist 627 b 1–8 eigentümlich. Der Kreter hatte das *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτοῦ* auf die Polis übertragen. Der Athener will nun die zwei Ebenen der philosophischen Wahrheit und des historischen Tatbestandes voneinander unterscheiden. Philosophisch ist ein Sieg des Schlechten undenkbar[10], wohl aber können in einem Staate die Gerechten von den Ungerechten überwältigt werden. Dabei weist die Bemerkung *συγγενεῖς* – *γεγονότες* schon auf den nächsten Abschnitt c 3ff. voraus und deutet an, daß ein derartiger Kampf in der Polis als solcher bereits ruchlos und *παρὰ φύσιν* ist. Endlich kann man 627 c 1–3 kaum anders als töricht nennen. Daß der Sieg der Ungerechten in der Polis ein *ἡττᾶσθαι ὑφ' ἑαυτῆς* heißt, ist ein so natürliches und bescheidenes Paradox, daß man es beim besten Willen nicht *μάλα ἄτοπον* finden wird.

Der nächste Abschnitt 627 c 3 bis 628 a 8 führt aus, was 627 b 3/4 implizierte. Es geschieht in einer Form, die man halbwegs als ein verdeutlichendes Gleichnis verstehen muß. Gedacht wird an eine Gruppe von Brüdern (627 c 4 streicht ihre *συγγένεια* fast übertrieben heraus), von denen die Mehrzahl ungerecht ist. Man geht zum Richter. Wie wird er entscheiden? Drei Möglichkeiten bestehen. Er kann erstens die Ungerechten beseitigen, so daß nur die Gerechten übrig bleiben; oder zweitens die Ungerechten veranlassen, sich unter die Herrschaft der Gerechten zu fügen; oder endlich die Streitenden versöhnen[11]. Offensichtlich ist die dritte Lösung, also die Herstellung des Friedens unter den Brüdern, die wünschenswerteste. Der Athener konstatiert 628 a 6/7 ausdrücklich, daß also für diesen Fall die Ausgangsthese des Kreters widerlegt ist.

Ganz konsequent und befriedigend ist das in 627 d 11 bis 628 a 3 skizzierte Schema nicht. Denn der zweite wie der dritte Fall sind nur realisierbar, wenn zuvor die *κακοί* selbst zu *ἀγαθοί* umerzogen worden sind; und davon steht nichts da. Daß aber die Schlechten als Schlechte sich *ἑκόντες* den Guten unterwerfen oder daß gar eine *φιλία* zwischen Schlechten und Guten entstehen kann, ist für griechisches Empfinden von Theognis an eine Unmöglichkeit.

Platon hat da verschiedene Dinge nicht hinlänglich gegeneinander abgewogen. Mit dem Hinweis auf das *νικᾶν αὑτόν* hat der Kreter 626 e 2 die ethischen Kategorien des *κακός* – *ἀγαθός* in die Diskussion gezogen, und der Athener hat sie

---

[10] Die Verwandtschaft von b 1/2 mit *Apol.* 30 c d ist längst erkannt.

[11] *διαλλάξας* soll vielleicht an den Begriff *διαλλακτής* erinnern, wie er für Solon, gewiß aus dessen Gedichten, bezeugt ist; Arist. *Ath. Pol.* 5, 2.

627 b 1 aufgenommen. Aber für das Gleichnis von den streitenden Brüdern sind sie durchaus überflüssig, ja störend. Es ist an und für sich schon selbstverständlich, daß in einer Stasis unter *συγγενεῖς* die Versöhnung der Parteien weit besser ist als die Vernichtung oder Unterwerfung der einen Partei. So formuliert hat das Schema unverkennbar solonisches Kolorit, und ich halte es nicht für unwahrscheinlich, daß es in der Tat von Solon angeregt ist (vgl. etwa F. 5 Diehl).

627 c 8–d 7 kommt noch einmal auf das bereits in 627 b 5–c 3 hervorgehobene Paradox zurück, daß der «Sieg» der Schlechten eine «Niederlage» des Ganzen heißen kann. Mit einem feierlichen Ernst, der angesichts der Belanglosigkeit der Sache beinahe komisch wirkt, wird festgestellt, daß es nicht auf die Worte, sondern nur auf die Sache ankomme (zu d 1–4 darf an 626 a 2–5 erinnert werden). Oder haben wir es mit dem verstümmelten Rest einer Untersuchung über den philosophischen Sinn von «Sieg» und «Niederlage» zu tun?

Der nachfolgende Abschnitt 628 a 9 bis 629 a 3 soll aus der Erzählung von den Brüdern die Konsequenz für den Staat ziehen und die Widerlegung des Kreters vollenden. Nun wird ausdrücklich die Unterscheidung zwischen Polemos und Stasis durchgeführt, die von 626 e 2 an in der Luft lag, aber vom selbstsicheren Kreter nicht beachtet worden war. Von der Stasis hören wir sofort, daß sie nach allgemeiner Ansicht unter allen Umständen zu vermeiden sei[12]. In 628 b 6–c 1 wird das Schema 627 d 11 bis 628 a 3 teilweise wieder aufgenommen und gefolgert, daß man sich dann am zuversichtlichsten dem äußeren Feinde zuwenden könne, wenn der Friede im Innern nicht durch einen Sieg, sondern durch die Versöhnung der Parteien erreicht sei.

Systematisch wird man aus diesen Ausführungen dreierlei entnehmen: 1. Polemos und Stasis sind zwei völlig verschiedene Dinge, insofern als der Polemos nach wie vor im Sinne von 625 c 9 bis 626 b 4 als *κατὰ φύσιν* gelten mag, die Stasis aber im höchsten Grade *παρὰ φύσιν* ist. Sie ist der schlimmste und gefährlichste Zustand für den Staat und ihre Überwindung ist darum die erste und dringendste Aufgabe des Gesetzgebers. Die Tüchtigkeit für den äußeren Krieg, so müssen wir deuten, kommt grundsätzlich erst nachher. 2. Die Herstellung des innern Friedens hat auch konkret den Vorrang, weil ohne diesen Frieden ein Staat es gar nicht riskieren kann, sich dem äußeren Feinde zuzuwenden. 3. Dieser innere Friede wiederum soll nicht auf kriegerischem Wege, sondern durch Versöhnung zustande kommen.

Wir stehen also, anders gesagt, vor einer doppelten Diärese. Das Telos des Staates ist entweder Behauptung im Polemos oder Überwindung der Stasis. Der zweite Fall ist wieder zweigeteilt: die Überwindung kann erfolgen durch Kampf oder durch Versöhnung.

Damit sind wir aber noch nicht am Ende. Der Athener schließt seine Argumentation mit einer letzten Darlegung 628 c 9–e 1, deren ursprünglicher Gesamtsinn jedenfalls nicht zweifelhaft ist. Noch wünschenswerter als die Überwindung der

[12] In 628 b 2–4 glaubt man einen fernen Anklang an Theognis 425ff. zu vernehmen.

Stasis ist ein Zustand, in dem es von vornherein zu keiner Stasis kommt, also der innere Friede der Polis schlechthin. Er erweist sich als das eigentliche Telos der Gesetzgebung; nicht in dem Sinne, daß das vom Kreter behauptete Telos verkehrt wäre (daß der Polemos aller Staaten untereinander *κατὰ φύσιν* ein Dauerzustand sei, mit dem man sich abfinden muß, bestreitet Platon genau genommen in keiner Weise), aber es tritt an die zweite Stelle. Wir haben hier nicht zu verfolgen, wie sehr eine dergestalt differenzierte Doktrin dem griechischen Denken entspricht. Die gesetzgeberische Praxis und vor allem die Staatsphilosophie haben ihre Aufmerksamkeit stets auf den innern Aufbau der Polis konzentriert, während die zwischenstaatlichen Verhältnisse ihrer eigenen wechselnden Zufälligkeit überlassen bleiben. Ähnlich werden für den Einzelnen seit der Sokratik die äußeren Beziehungen philosophisch immer gleichgültiger gegenüber der Formung des Inneren zur *ἀρετή* oder zu jenem *ὁμολογεῖσθαι*, das für den Stoiker Zenon das Telos des Lebens ausmacht.

In der Einzelanalyse erweist sich 628 c 9–e 1 als höchst merkwürdig (ein knapper Hinweis schon bei G. Müller a. O. 52, 1). Wir mögen es gelten lassen, daß in 628 c 6–11 nach der Gegensatzregel *φυγὴ χειρίστου* = *αἵρεσις ἀρίστου* die Überwindung der Stasis als das höchste Ziel der Gesetzgebung bezeichnet wird und daß der Athener pathetisch übertreibend zusammenfaßt, das *ἄριστον* sei also nicht die Stasis (was niemand behauptet hatte), sondern das Gegenteil. Völlig unerträglich dagegen ist es, daß c 9–11 (und am Ende wieder d 8–e 1) den Eindruck erweckt, als seien Polemos und Stasis, außenpolitische *εἰρήνη* und innenpolitische *φιλοφροσύνη* dasselbe und als sollten Polemos und Stasis in einem Zuge nun überwunden und durch einen universalen Frieden ersetzt werden. So war es ja bisher gar nicht gemeint. Bedingungslos als das summum malum zu verwerfen ist nur die Stasis. Der Polemos bleibt ein naturgemäßer Zustand, der nicht zur Diskussion steht; bloß hat ihn die Untersuchung von der ersten Stelle, an der er 625 c 9 bis 626 b 4 stand, auf die zweite gerückt. Dieses nuancierte Ergebnis, das auch für die spätern Erörterungen grundlegend ist, wird in unserem Text auf die unsauberste Art verwischt.

Bei c 11 kommen wir zu einem neuen Punkte. Selbst der Sieg, der die Stasis beseitigt, ist nicht *ἄριστον*, sondern nur *ἀναγκαῖον*, eine in sich wohlverständliche Steigerung. Zur Illustration werden der Staatsmann und der Gesetzgeber mit dem Arzte verglichen. Die Verklammerung ist scharf bezeichnet *ὅμοιον – ὡσαύτως*. Aber durchgeführt wird der Vergleich mit einer abstrusen Verkehrtheit. Am deutlichsten wird dies, wenn wir den Text so paraphrasieren, wie er vernünftigerweise lauten sollte und wie er ursprünglich einmal gelautet haben muß. Wir bemerken sofort, daß der Sinn des Vergleiches ebenso wie die zunächst unerwartete Unterscheidung von *πολιτικός* und *νομοθέτης* den Gedanken nahelegen, daß ein Zusammenhang mit dem schon im *Gorg.* 464 b c verwendeten bekannten Viererschema *γυμναστική, ἰατρική – νομοθετική, δικαιοσύνη* (vgl. dazu unseren Abschnitt 627 c 3 bis 628 a 8!) besteht. Dementsprechend wäre unser Text etwa so herzustellen:

Es ist nicht richtig, ausschließlich (als Arzt) darauf bedacht zu sein, den kranken Körper gesund zu machen, den gesunden Körper hingegen zu vernachlässigen und nicht vielmehr ihn (als *γυμναστικός*) so zu pflegen, daß er nicht erst in die Notwendigkeit gerät, des Arztes zu bedürfen. Ebenso ist es verfehlt, sich bloß als *πολιτικός* darum zu bemühen, durch versöhnende Maßnahmen die eingetretene Stasis zu überwinden, anstatt als Gesetzgeber dafür Sorge zu tragen, daß von vornherein keine Stasis ausbrechen kann.

So ist der Gedanke klar. Daß in der Medizin wie in der Individualethik und in der Staatstheorie Vorbeugen besser sei als Heilen, ist eine Maxime, die an unserer Stelle durchaus sinnvoll ist und sich in der griechischen Tradition in manchen Brechungen wiederfindet. Damit brauchen wir uns nicht weiter aufzuhalten.

Sehen wir nun zu, was im platonischen Texte dasteht. Wir bemerken zuerst eine spürbare, wenn auch nicht allzu schwere syntaktische Inkonzinnität zwischen *ὅμοιον ὡς εἰ – ἡγοῖτο* und *ὡσαύτως οὔτ' ἂν – γένοιτο – οὔτ' ἂν–*. Viel schlimmer ist, daß sich die beiden Stücke sachlich überhaupt nicht entsprechen. Der Fehler im ersten Falle ist es, nur an die Heilung des Kranken und nicht an die Pflege des Gesunden zu denken. Im zweiten Fall wird der Staatsmann ermahnt, nicht *μόνον καὶ πρῶτον* für den äußern Krieg vorzusorgen, der Gesetzgeber, den Krieg auf den Frieden hin zu organisieren und nicht umgekehrt. Die Mahnung an den Staatsmann erklärt sich aus 628 a 9–b 5, hat aber mit dem Arztgleichnis nichts zu tun. Die Mahnung an den Gesetzgeber vollendet die Verwirrung, die sich schon in c 9–11 ankündigte. Gegen 628 d 8–e 1 als geschlossene Sentenz ist nichts einzuwenden; aber eine Beziehung zum Arztgleichnis besteht überhaupt nicht, und die fundamentale Distinktion zwischen Polemos und Stasis wird einfach ignoriert. Um es klar zu sagen: Offenkundig hat der Verfasser an dieser Stelle gewaltsam verkürzend und abbiegend in den Lauf der Untersuchung eingegriffen. Er wollte summarisch mit einer Formel schließen, die den schärfsten Gegensatz zu 625 e 5 bis 626 a 5 aussprach, ohne Rücksicht darauf, daß die Diskussion ein viel differenzierteres Ergebnis hervorgebracht hatte.

Daß hier ältere gute Zusammenhänge grob überarbeitet sind, ist nicht zu bezweifeln. Die Gesamtlinie des Gesprächs von 626 c 6 an liegt ja klar am Tage, mag auch das Ergebnis (der innere Friede ist wichtiger als die äußere Kriegsbereitschaft) nicht übermäßig originell und der Gedankenfortschritt nicht immer sehr energisch ausgeformt sein. Ebenso war uns die Funktion des Arztgleichnisses beim Abschluß des Stasisproblems greifbar und muß in einer früheren Textgestalt auch angemessen formuliert gewesen sein. Unser Text dagegen erstrebt nur das eine, die Nichtigkeit der Theorie des Kreters zum Abschluß so dramatisch als möglich hervortreten zu lassen.

Beobachtungen dieser Art, die die platonische Dialogtechnik, ihre inneren Schwierigkeiten und ihre Konflikte mit der im Dialog darzustellenden Sache beleuchten, sind wichtig und müssen vermehrt werden. Dann wird es auch einmal gelingen, herauszustellen, aus welchen Materialien und mit welchen einander gegenseitig

überschneidenden dramatischen und sachlichen Absichten die *Nomoi* (und nicht nur die *Nomoi*!) entstanden sind.

Die Reaktion des Kreters ist wie zu erwarten (628 e 2–5). Er billigt zögernd die Worte des Atheners, konstatiert aber, daß die Gesetze Kretas und Spartas in flagrantem Widerspruch dazu stünden, nämlich zu den zwei letzten Zeilen der Rede des Atheners. Wäre die Untersuchung korrekt zu Ende gebracht worden, so müßte sich der Widerspruch ganz erheblich reduzieren. Denn Freiheit von innerer Stasis und äußere Kriegstüchtigkeit sind natürlich in Kreta und Sparta so wenig wie anderswo voneinander zu trennen gewesen; jenes ist die unerläßliche Voraussetzung von diesem, so daß man schließlich meinen könnte, es käme nicht so ungeheuer viel darauf an, ob nun der Gesetzgeber die Freiheit von Stasis als das oberste Telos auffaßt oder nur als die Conditio sine qua non der Kriegstüchtigkeit. Was Sparta und Kreta im besondern angeht, so wird man sich daran erinnern, daß zu den auffallendsten Institutionen beider Staaten die Syssitien gehören, die ebensosehr dem Kriegsgenügen wie der Festigung der bürgerlichen Gemeinschaft dienen. Es wäre ein schlimmes Mißverständnis, wollte man aus unserer (freilich denkbar mißverständlich formulierten) Stelle entnehmen, Sparta und Kreta hätten sich um Maßnahmen gegen das Ausbrechen von Stasis gar nicht gekümmert. Man wird höchstens zugeben, daß diese Maßnahmen nur Mittel zum Zweck der Kriegstüchtigkeit waren.

Eigenartig ist die Antwort des Atheners 629 a 1–3. Wenn schon der Kreter in 628 e 2–5 deutlich auf die Position von 625 c 9 bis 626 b 4 zurückging in dem Sinne, daß er über die Gesetzgebung Kretas nur referierte ohne sich mit ihren Anschauungen zu identifizieren, so macht der Athener noch viel entschiedener diese Voraussetzung. Er fordert den Kreter dazu auf, nicht heftig gegen die Gesetzgeber zu polemisieren, *ὡς μάλιστα περὶ ταῦτα ἡμῶν τε καὶ ἐκείνων σπουδαζόντων*. Was heißt das? Eine sichere Deutung läßt der absonderlich unbestimmte Satz nicht zu. Am nächsten wird es liegen, ihn von der Parallelstelle 630 d 2–7 her zu interpretieren, also: Wir haben keinen Grund, heftig gegen die Gesetzgeber zu werden, da wir und sie letzten Endes dasselbe Ziel verfolgen. Demnach wird hier wie in 630 d 4–7 gegen den Kreter behauptet, er verstehe die kretische Gesetzgebung falsch und in Wahrheit sei ihr Telos eben dasjenige, das sich in der Untersuchung herausgestellt habe. *περὶ ταῦτα* 629 a 3 wird dann die *εἰρήνη* meinen, von der soeben die Rede war[13]. Ein Beweis für diese These wird allerdings weder hier noch später gegeben; denn auch die Schlußrede des Atheners 631 b 3 bis 632 d 7 ist keiner. Es scheint überdies, daß in 628 e 2 bis 629 a 3 und in 630 d 2–7 einmal mehr ein Motiv klassischer Dialogführung abgewandelt werden soll. Im Augenblick, in dem der Partner unwillig wird, versichert Sokrates, die verhandelte Frage sei doch ihr gemeinsames Anliegen und um das Ziel seien sie beide gleichermaßen bemüht.

Daß der bisherige Dialog, der den inneren Frieden als Telos des Staates der

[13] Eine Ungeschicklichkeit ist es, daß wenige Zeilen später 629 a 6 von Tyrtaios gesagt wird, *περὶ ταῦτα ἐσπούδακεν*, wo *ταῦτα* evident den Polemos bezeichnet.

äußeren Kriegstüchtigkeit überordnete, nur als Vorbau zu einer umfassenderen Doktrin gemeint war, zeigt der nachfolgende Abschnitt 629 a 3 bis 630 d 7. Überraschenderweise führt der Weg über die Interpretation zweier Dichterstellen. Überraschenderweise: denn wohl erkennt man auf den ersten Blick, daß Tyrtaios als Dichter des Polemos und Theognis als derjenige der Stasis eingeführt wird; was aber diese beiden zur Lösung des Problems, das doch in 628 e 2 bis 629 a 3 erneut als das Hauptproblem hervortrat (welches nämlich der leitende Gedanke in der kretischen und spartanischen Nomothesie sei), beitragen können, ist durchaus nicht zu erkennen. Sie dienen lediglich (und erst noch sehr oberflächlich) dazu, den Gegensatz von Polemos und Stasis weiter zu entwickeln.

Vorweggenommen seien einige Worte zu Platons biographischen Andeutungen über Tyrtaios und Theognis. In beiden Fällen haben wir es mit höchst merkwürdigen Dingen zu tun. Bei Tyrtaios gibt Platon die älteste Anspielung auf die Legende, die Spartaner hätten im messenischen Kriege von Athen militärische Hilfe erbeten; die Athener hätten ihnen aber Tyrtaios, einen lahmen *διδάσκαλος γραμμάτων* gesandt, und dieser habe sie durch seine Gesänge so angefeuert, daß sie den Sieg errungen hätten. In dieser vollen Fassung ist die Legende erst spät bezeugt[14]; sie verrät aber – gerade mit ihren Einzelheiten – so offen ihre Herkunft aus der athenischen «Kulturpropaganda» des späteren 5. und beginnenden 4. Jahrhunderts[15], daß man sie in ihrer Gesamtheit als vorplatonisch ansetzen wird. Nach der Schlacht bei Chaironeia ist eine Geschichte, die derart drastisch den Triumph der attischen Musenkunst über die rohe Körperkraft Spartas illustriert, nicht erfunden worden.

Die Behauptung, Theognis stamme aus dem sizilischen Megara, wird ähnlich zu beurteilen sein, nur ist uns die dazugehörige Erzählung nicht mehr erhalten[16]. Daß sie eine Erfindung ist so gut wie die Tyrtaiosgeschichte, wird weniger durch V. 773 ff. als durch den allgemeinen Charakter der Theognidea bewiesen.

Möglicherweise haben die Scholien zur Stelle recht mit der Annahme, Platon habe mit Absicht für Sparta gerade keinen Spartaner, sondern einen Athener, und für die Gegenthese (also diejenige des athenischen Sprechers) gerade keinen Athener (daß es leicht gewesen wäre, zum Stasisproblem Solon zu zitieren, sollte man meinen), sondern einen Dichter aus dem abgelegenen sizilischen Megara anführen wollen.

Nun wird F. 9 Diehl zitiert (vgl. 660 e, *Rep.* 408 b), durchaus angemessenerweise, sofern sein Gegenstand die Wahl des höchsten Wertes ist. Szenisch wird flüchtig begründet, daß alle Partner das Gedicht kennen, dann hebt in klassischer Manier das elenktische Gespräch mit dem Dichter an. Wie in 626 b 5/6 steht ein

---

[14] Paus. 4, 15, 6; Iustin. 3, 5, 5; die älteren Zeugnisse, Kallisthenes 124 F 24 und Philochoros 328 F 215 f *FGrHist* geben wie Platon nur einen Auszug.

[15] Ein Gegenstück sind die bekannten Ableitungen von Tragödie und Komödie bei Arist. *Poet.* 1448 a 29–b 2, die aus der «dorischen» Kulturpropaganda stammen.

[16] Daß sie aus V. 783 des Theognisbuchs herausgesponnen sei, halte ich für sehr unwahrscheinlich.

verräterisches Kompliment an der Spitze. Dann wird betont, man sei darin mit ihm vollkommen einig, daß die Bewährung im Kampfe das höchste Lob verdiene. Es frage sich nur[17], was für ein Kampf gemeint ist. Nun werden die uns seit 628 a 9 wohlbekannten zwei Formen unterschieden und gleich dahin charakterisiert, daß die Stasis unter allen Arten des Kampfes *χαλεπώτατος* sei, der Polemos hingegen *πολὺ πρᾳότερον*. Die Folgerung liegt auf der Hand: Noch höher als den von Tyrtaios besungenen Helden im Polemos werden wir denjenigen stellen, der sich im härtesten aller Kämpfe bewährt. So wird in 630 a 1–3 in der Tat gesagt.

Das muß uns aber doch befremden. 627 c 3 bis 629 a 3 hatte, so schien uns, in ziemlicher Ausführlichkeit dargelegt, daß über der Kriegstüchtigkeit nicht so sehr der Sieg in der Stasis als vielmehr ihre Heilung durch den verständigen *δικαστὴς* ~ *πολιτικός* und schließlich ihre Vermeidung durch den Gesetzgeber zu stehen hätte. Die eigentliche Bewährung kann dann nur darin bestehen, so zu handeln, daß der Staat von der Stasis verschont bleibt. Davon ist aber hier nicht die Rede. Der griechische Wortlaut führt unzweifelhaft darauf, daß die Bewährung *ἐν τῷ μεγίστῳ πολέμῳ* (630 a 2) der Bewährung in der Schlacht gegen den Landesfeind durchaus parallel läuft. Gehen wir etwas weiter. Von 630 a 3 an wird als Zeuge für die dem Tyrtaios entgegengesetzte Meinung Theognis 77/8 angerufen. Dazu taugt die Stelle indessen nur sehr mangelhaft. Als reines Gegenbild zum Lob des Kriegshelden mag man das Lob des zuverlässigen *ἑταῖρος* in der Stasis gelten lassen. Daß aber der Mann der Stasis *ἀμείνων* sei als der Mann des Polemos, davon steht nichts da. Die Hauptaufgabe der Theognisverse ist allerdings auch eine ganz andere, nämlich der Nachweis, daß in der Stasis andere Eigenschaften notwendig seien als im Polemos. Darauf kommt nun alles an, und das wird in 630 a 8–b 2 mit äußerster Prägnanz ausgesprochen. Der Polemos bedarf ausschließlich der Tapferkeit, die Stasis der gesamten Vierzahl der Tugenden. Das wird positiv und negativ in 630 b 2–8 begründet.

Die positive Begründung ist mehr als unbefriedigend. Aus Theognis wird das Stichwort *πιστός* aufgenommen und durch *ὑγιής* ergänzt, vermutlich um wenigstens mit einem Schein von Recht die Sophrosyne deduzieren zu können. Aber mehr als ein Schein von Recht ist es nicht. Die Flüchtigkeit und Oberflächlichkeit, mit der Platon ein doch offenbar entscheidend wichtiges Philosophem, die Liste der Tugenden und den Begriff der *σύμπασα ἀρετή*, an zwei harmlose Verse des Theognis anhängt, ist beinahe ungeheuerlich zu nennen. Wir müssen noch einen Schritt tun. Der Fortschritt des Gedankens wäre gut und untadelig, wenn Platon, gestützt auf 628 a 9ff., gesagt hätte, der äußere Polemos bedürfe nur der Tapferkeit, die Bewahrung des innern Friedens dagegen, die dem Gesetzgeber noch wichtiger sein müsse als die Kriegstüchtigkeit, sei auf die Zusammenarbeit aller vier Tugenden angewiesen. Das steht aber nicht da; vielmehr wird naiv und absurd zugleich die *σύμπασα ἀρετή* für den zuverlässigen Mitstreiter im Bürgerkrieg in Anspruch genommen. Doch die Vermutung drängt sich auf, daß unser 630 a 8ff.

[17] *σαφῶς* 629 c 5 hat dialogtechnisch dieselbe Funktion wie *σαφέστερον* 626 b 6.

dem Sinne nach einmal direkt an den ursprünglichen Schluß von 628 c 6ff. gebunden war. Die Folgerung, daß die Bewahrung des inneren Friedens das Telos des Staates sei und daß dieses Telos nur mit Hilfe aller vier Tugenden erreicht werden könne, scheint uns sachlich von einer so zwingenden Angemessenheit zu sein, daß eine ursprüngliche Textform sie auch enthalten haben muß. Verdorben wurde dieser Zusammenhang durch das schiefe dramatische Intermezzo 628 d 8 bis 629 a 3 und durch das überflüssige und verwirrende Hereinziehen der beiden Dichter (629 a 4 bis 630 a 8).

Die Verwirrung vergrößert sich durch das, was nun noch negativ zu Tyrtaios bemerkt wird (630 b 3–8). Gedanklich verlangen wir nicht mehr als die Feststellung, daß Tyrtaios sein Lob kurzsichtig auf *ἀνδρεία μόνη* beschränkt habe. Der Text sagt aber etwas anderes. G. Müller a. O. 16ff. hat sich daran gestoßen, daß 630 b 5ff. den *μισθοφόροι* Tapferkeit zubillige und daß hier wie anderswo in den *Nomoi* eine logosfreie Tapferkeit vertreten werde, die in flagrantem Widerspruch zur Doktrin vor allem der Frühdialoge stünde. Was unsern Abschnitt betrifft, so muß indessen etwas sorgfältiger nuanciert werden. Platon erklärt nicht, daß sogar Söldner die Tugend der *ἀνδρεία* besitzen können, sondern daß zu dem Verhalten in der Schlacht, das Tyrtaios beschreibt, auch Söldner befähigt seien, die im übrigen überhaupt keine der vier Tugenden besitzen; die Liste *θρασεῖς, ἄδικοι, ὑβρισταί, ἄφρονες* ist evident ein Gegenbild zur Gesamtliste *ἀνδρεία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, φρόνησις*. Freilich vertauschen wir nur eine Aporie mit einer andern. Denn daß 630 a 8–b 2 behaupten will, der Polemosheld des Tyrtaios verfüge nur über die *ἀνδρεία*, der Stasisheld des Theognis dagegen auch über die anderen drei Tugenden, steht außer Zweifel. In 630 b 3–8 wird aber dem als *μισθοφόρος* karikierten Helden des Tyrtaios überhaupt jede Tugend aberkannt. Das ist eine schwere Inkonzinnität. Allerdings sind noch die *εὖ μάλα ὀλίγοι* da, deren Existenz die Bemerkungen über die Söldner sozusagen wieder annulliert; denn jene besitzen doch wohl die volle *ἀνδρεία*. Da hätte der Satz über die Söldner ebensogut unterbleiben können. Den systematischen Fortschritt stört er nur. 630 b 8–c 1 verkündet pathetisch den Abschluß der Untersuchung. Der Gesetzgeber wird sich nicht am Polemos und bloß an der vierten Tugend orientieren, so achtenswert sie ist, sondern –, und nun erwarten wir unweigerlich gemäß 630 a 8–b 2: an der Gesamtheit der vier Tugenden. Aber auch dies wiederum steht nicht da. Zu unserem Staunen wird die *πιστότης* des Theognis lediglich mit der *μεγίστη ἀρετή*, der Gerechtigkeit gleichgesetzt. Gewiß bleibt der Verzweiflungsausweg, die *δικαιοσύνη τελέα* 630 c 6 als jene umfassende Gerechtigkeit zu begreifen, von der der bekannte Vers des Phokylides F. 10 Diehl redet; vielleicht hat Platon mit *τελέα* das sogar andeuten wollen. Aber mehr als eine höchst unbestimmte Andeutung ist dies nicht, und vorher 630 a 8 wie nachher 631 c 8 ist *δικαιοσύνη* unbestreitbar bloß eine der vier Tugenden und nicht einmal die erste.

Daß Gerechtigkeit und *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς* zusammengerückt werden können, hebt Müller a. O. 19 mit Hinweis auf *Rep.* 442e ff. hervor. Doch die Beziehung

bleibt recht äußerlich, und davon, daß sich etwa das Wesen der Gerechtigkeit in der *πιστότης ἐν τοῖς δεινοῖς* erschöpfte oder umgekehrt, kann keine Rede sein. Viel wichtiger scheint uns, daß Platon auch an dieser Stelle augenscheinlich nicht an die Bewahrung des innern Friedens im Staate denkt, die sich doch in 628 a 9 bis 629 a 3 als das Ziel des Gesetzgebers ergeben hatte, sondern an den Einsatz in den Gefahren des Bürgerkrieges.

Die Forderung an den Gesetzgeber ist 630 c 1–4 auffallend kategorisch formuliert, dabei aber in der Schwebe gelassen, ob nun der kretische Gesetzgeber sie erfüllt hat oder nicht. Der Kreter reagiert 630 d 2/3 dem Sinne nach gleich wie in 628 e 2–5, in der Form eine Nuance leidenschaftlicher. Ein zweites Mal konstatiert er, daß der kretische Gesetzgeber der Forderung, in die das Gespräch mündete, nicht standhalten könne. Dementsprechend repliziert der Athener, der Sache nach wie in 629 a 1–3, aber in der Form bedeutend energischer: Der Fehler liegt bei den Sprechenden, die die Intentionen der beiden Gesetzgeber nicht richtig zu erkennen vermögen.

Anders als in 629 c 3ff. erhebt sich aber nun die Frage, wie denn die richtige Interpretation lauten müsse. Wir kommen damit zum letzten und gewichtigsten Abschnitt dieses Einleitungsgesprächs 630 d 8 bis 632 d 7.

Der Athener beginnt damit, daß er zwei Grundregeln aufstellt (630 d 9 bis 631 a 2) und konstatiert, daß der Kreter die eine Regel lobenswerterweise befolgt, die andere hingegen vernachlässigt habe (631 a 2–7). Der nächste Satz antwortet gewissermaßen auf 630 b 8–c 1, und geschlossen wird diese erste Rede mit der etwas umständlich belehrenden Frage, ob der Partner nun, nachdem die Destruktion der falschen *ἐξήγησις* der Gesetze vollendet sei, sich bereit finde, die richtige Interpretation zu vernehmen.

Die erste der Regeln ergibt sich zwar nicht aus 630 c 1–6, wohl aber zur Evidenz aus 630 a 8–b 2. Es ist nachzuweisen, daß der Gesetzgeber nicht nur an einen Teil, sondern an die ganze Tugend gedacht hat[18]; daß er dies getan hat, ist vorauszusetzen, da man doch das Wahre und Richtige *ὑπέρ γε θείας* erkennen will. Die Stelle ist schwierig und viel diskutiert. Müller a. O. 128, 1 möchte mit Burnet (im Apparat mit Hinweis auf *Phaidr.* 247 c 5) und Friedländer *ὑπέρ γε ἀληθείας* lesen. Daß damit der Text an Klarheit gewinnt, wird niemand leugnen. Bedenkt man aber, daß gerade unser Abschnitt 630 d 8 bis 632 d 7 sich offenkundig einen besonders gewählten Stiles befleißigen will und infolgedessen von sprachlichen Härten nur so wimmelt, so wird man doch zögern, einen Text preiszugeben, der einen wichtigen Gedanken mindestens anzudeuten scheint. Die Scholien zur Stelle scheinen mir im Prinzip auf dem richtigen Weg zu sein, wenn sie zu *θείας* dem Sinne nach *πολιτείας* ergänzen. Es wurde ja vor kurzem in 630 c 1–4 nachdrücklichst hervorgehoben, daß man von einem *παρὰ Διὸς νομοθέτης* selbstverständlich annehmen müsse, daß er die

[18] Was zuvor in 630 c 8 als eine arithmetische Relation zwischen der Eins und der Vierzahl aufgefaßt war, wird hier zum Verhältnis zwischen *μόριον* und *πᾶν*; das sei nur nebenbei angemerkt.

Gesetzgebung richtig anpacke (das Problem der *μεγίστη ἀρετή* tut da nichts zur Sache). Dementsprechend darf hier die Gesetzgebung oder die Politie *θεία* heißen; daß man von einer solchen, durch Zeus angeregten Gesetzgebung geziemenderweise glauben muß, daß sie vollkommen sei, also *πᾶσα ἀρετή* berücksichtige, auch wenn dies dem Interpreten zunächst entgeht, das ist eine Haltung, die sich vortrefflich in den gesamten bisherigen Ablauf des Dialogs und in die Wanderung zur Zeushöhle einpaßt. Die Frage ist dann nur, welches die konkreten Konsequenzen aus dieser Haltung sind. Eine ganz andere Frage ist natürlich die schon früher besprochene, ob Platon selbst ernstlich von der Gottgegebenheit der kretischen und spartanischen Gesetze überzeugt ist oder ob er dies nicht nur als eine sachlich und dramatisch angemessene «Arbeitshypothese» aufgreift und es im übrigen als ein *λεγόμενον* auf sich beruhen lassen will.

Die zweite Regel fügt sich gut an, ist aber neu und außerordentlich unklar formuliert. Man muß die Gesetze nach Sachgruppen systematisch ordnen und erforschen und nicht so wie es «jetzt» geschieht. Wie man es nicht machen soll, wird erläutert: Man greift irgendeines der zahllosen Rechtsgebiete an, das gerade praktisch von Bedeutung ist, und behandelt es. Dafür, wie man es richtig machen soll, wird in allgemeinen Ausdrücken auf die bisherige Untersuchung hingewiesen. Offenbar sind zwei Gesichtspunkte im Spiel. Nach dem einen steht die beliebige endlose Aufreihung verschiedener Gesetze dem Bau eines geschlossenen, auf ein beherrschendes Telos gerichteten Systems gegenüber. Nach dem andern werden die Gesetze an der *χρεία* orientiert oder umgekehrt an der *ἀρετή*[19].

Das Urteil über den Kreter nimmt in seinem ersten Satz 631 a 2/3 deutlich das Urteil 626 b 5/6 wieder auf. Der Zusammenhang zwischen dem ersten noch ironisch unverbindlichen Urteil und dem zweiten durch die inzwischen erfolgte Elenxis begründeten Urteil soll empfunden werden. Die zweite Regel hat der Kreter befolgt. Er hat in 625 c 9 bis 626 b 4 der kretischen Nomothesie ohne Zweifel ein einheitliches Telos gegeben, und wenn es dort Polemos hieß und hier als Tugend (nämlich *ἀνδρεία*) bezeichnet wird, so ist das eine Folgerung, zu der wir durch die Diskussion berechtigt sind. Die erste Regel hat er, wie wir nun schon hinlänglich wissen, verfehlt.

Dazu noch eins: wir erinnern uns, daß sich der Blick auf die gesamte Tugend 630 a 8 in dem Augenblick eröffnete, als nach den Voraussetzungen der Bewährung in der Stasis gefragt wurde. Dieser präzise Ansatzpunkt ist in 630 d 9 bis 631 b 1 schon völlig vergessen; oder vielmehr: er ist durch einen andern Ansatzpunkt verdrängt, der die Orientierung an der gesamten Tugend begründet mit der Gottgegebenheit, also Vollkommenheit der kretischen Gesetze. Es sind eben heterogene Materialien und Dispositionen gewaltsam verbunden worden. Auch im Nachfolgenden wird das Polemos-Stasis-Problem nicht mehr berührt.

Das ganze Gewicht ruht nun auf dem Vortrag des Atheners darüber, wie die

[19] Ob man 631 a 1 *τῶν ⟨τὸ⟩ εὖ ζητούντων* lesen dürfte, um in dem sonst gar zu inhaltsarmen Satz *ἡμεῖς δέ κτλ.* den Gegensatz zur *χρεία* wenigstens einigermaßen hervortreten zu lassen?

richtige Exegese der kretischen Nomothesie lauten müßte 631 b 3 bis 632 d 1. Der Text leistet sich, besonders von 631 d 2 an das äußerste an Kompliziertheit und Pretiosität. Philosophisch ist er von erheblicher Bedeutung. Denn in Wahrheit ist er ein programmatisches Schema darüber, welches das Ziel (631 b 6–d 2) und welches die Materie (631 d 6 bis 632 d 1) einer vollkommenen Gesetzgebung ist. Daß die mannigfaltigsten Beziehungen zu den spätern Büchern der *Nomoi* bestehen, ist leicht zu zeigen und zu einem großen Teil durch die ältere Forschung schon gezeigt worden. Ebenso lassen sich Vergleiche anstellen mit andern platonischen Dialogen, dem Protreptikos des *Euthydem*, der *Politeia*, dem *Theaitetos* usw. Wir lassen das alles strikte beiseite und beschränken uns auf die Analyse des Textes als solchen.

Voran steht in einem ersten Abschnitt (631 b 3–6) ein Lob der kretischen Gesetze. Sie haben ihren Ruhm mit Recht, denn sie verschaffen den Menschen die Eudaimonia. Damit ist ein entscheidend neues Stichwort gefallen, ein Begriff, der uns zwar als Zentralbegriff der Sokratik wohlbekannt ist, der aber in unserm Dialog bisher noch nicht vorkam. In einem weiten Sprung über die ganze vorausgegangene Untersuchung hinaus wird damit ein völlig neues Telos des Staates gesetzt. Begründet wird dies damit, daß die kretischen Gesetze *πάντα τἀγαθά* verschaffen, worin liegt, daß das Wesen der Eudaimonia in der Autarkie zu suchen ist bzw. die Autarkie der Weg zur Eudaimonia ist.

Der zweite Abschnitt (631 b 6–d 2) nimmt den Begriff *ἀγαθά* auf und gliedert ihn in einem vollständigen Schema. Nach b 6 wären dies also die Güter, die die kretische Gesetzgebung im einzelnen den Bürgern zu vermitteln in der Lage ist. Am Ende des Abschnitts aber (d 1/2) erfahren wir zu unserem Staunen, daß dies das Schema sei, an das sich der Gesetzgeber zu halten habe (*τακτέον*). Diese neue Annahme, daß es sich also nicht um einen Bericht über die kretischen Gesetze handelt, sondern um ein Idealprogramm für Gesetzgebung überhaupt, wird bis 632 d 1 konsequent festgehalten: *διακελευστέον* (631 d 4), *ἐπιμελεῖσθαι δεῖ* (e 2/3), *διδακτέον καὶ ὁριστέον* (632 a 7–b 1), *ἀνάγκη κτλ.* (b 2), *ἐπιστήσει* (c 5). Erst in den Schlußworten 632 d 1–7 kehrt der Athener zur ursprünglichen Situation zurück und bezeichnet seine Darlegung als die Interpretation der kretischen und spartanischen Gesetze, die er erwartet hatte. Die Unstimmigkeit ist nicht zu beseitigen, wie man die Sache auch drehe. Platon hat mit 631 b 5 bis 632 d 1 einen Text eingelegt, der gar nicht leistet, was er vorgibt und was an diesem Punkte der Untersuchung gefordert wird. Es ist nicht zu verkennen: seinen richtigen Platz hat dieser rein spekulative Gesetzgebungsentwurf dort, wo ein neuer Staat gegründet und organisiert werden soll, also im Zusammenhang von 702 b 4 ff. Er gehört in jenen Dialogkomplex, in dem die Koloniegründung des Kreters Kleinias im Mittelpunkt stand und der vielleicht einmal selbständig war.

Das Schema der Güter selbst ist verhältnismäßig übersichtlich. Göttliche und menschliche Güter werden unterschieden, doch so, daß es sich nicht um eine einfache Diärese, sondern um ein sehr scharf formuliertes hierarchisches Verhältnis

handelt (631 b 7–c 1). Die menschlichen Güter sind die körperlich-äußerlichen, die göttlichen die vier Tugenden. Zur ersten Gruppe sei nur bemerkt, daß die Exemplifikation mit dem *δρόμος* (c 3) als Anspielung auf 625 d 2ff. gemeint sein könnte und daß der Reichtum vielleicht deshalb am Ende steht, weil seine (an alte Gnomik angelehnte) Charakterisierung zum Begriff der Phronesis überleitet. Bildete diese Gruppe eine einfache Reihe, so weist die zweite Gruppe eine so komplizierte Gliederung auf, daß es auch dem angestrengtesten Bemühen nicht gelingt, ihren Sinn befriedigend herauszuarbeiten[20]. Wir fassen nur Einzelheiten. Gegeben ist der Ort der Phronesis an der Spitze der Reihe, desgleichen, wie schon 630 c 8, e 2 und 631 a 5 sagten, die vierte und letzte Stelle für die Tapferkeit. Gegeben scheint endlich ein Begriff der Gerechtigkeit, der sie zum Prinzip der Zusammenordnung der übrigen Tugenden macht; so entsteht sie aus der «Mischung» der drei Tugenden. Unverkennbar tritt sie damit in eine Art von Konkurrenzverhältnis zur Phronesis. Daß Platon sie hier an die dritte Stelle setzt, ist in jedem Betracht eine absonderliche Kompromiß- und Verlegenheitslösung. Undurchsichtig ist schließlich die Äußerung über die Sophrosyne. Mag sein, daß sie gegenüber Phronesis und Tapferkeit mit der Gerechtigkeit zusammen ein Paar «zusammengesetzter» und besonders eng verbundener Tugenden bilden soll. Aber was ist der *νοῦς*, der neben die Sophrosyne tritt? Ist er identisch mit der Phronesis, dann wird man sich über die terminologische Sorglosigkeit Platons wundern. Ist er aber identisch mit dem *νοῦς*, der in 631 d 5 zur Sprache kommt und der noch über den vier göttlichen *ἀγαθά* zu stehen scheint, dann wirkt es konstruktiv nicht eben elegant, daß die doch nur den zweiten Rang unter den Tugenden besetzende Sophrosyne über die Phronesis hinweg mit dem höchsten *νοῦς* verknüpft sein soll. Eine Entscheidung ist unmöglich.

Verführerisch wäre es natürlich, hinter Platons Text eine geschlossene Hierarchie zu vermuten in dem Sinne, daß jede Tugend nur zusammen mit allen übergeordneten Tugenden Bestand hätte (vgl. 631 b 7–c 1). Wir hätten dann zuerst die Phronesis allein, dann Sophrosyne plus Phronesis, dann wohl Tapferkeit plus Sophrosyne plus Phronesis und endlich die Gerechtigkeit zusammen mit den drei andern Tugenden. Daß Platon dieses Schema verdorben hätte, um der Tapferkeit allein den letzten Platz zu geben, schiene nicht völlig ausgeschlossen. Doch beweisbar ist eine solche Hypothese nicht.

Mit größerer Zuversicht werden wir dagegen annehmen dürfen, daß es Platons Absicht war, die zwei Vierergruppen von *ἀγαθά* im ganzen wie im einzelnen miteinander korrespondieren zu lassen. Damit steht er nun allerdings keineswegs allein. Listen von *ἀγαθά* hat es gegeben seit dem attischen Skolion F. 7 Diehl und jenem *Δηλιακὸν ἐπίγραμμα*, das Aristoteles vermutlich in einem seiner Exoterika zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über das Summum bonum genommen hat[21]. Versuche, zwischen den Gütern des Leibes und denjenigen der Seele genaue Ent-

---

[20] Vgl. die resignierten Bemerkungen Müllers a. O. 17.

[21] *EN* 1099 a 24–31; *EE* 1214 a 1–8, dazu Stob. *Ekl.* II 130, 15–18 W.; Clem. Al. *Str.* 7, 49, 8 und 7, 69, 8; D.L. 1, 36 und 2, 136 u. a.

sprechungen nachzuweisen, sind sicherlich in der frühen Sokratik, wenn nicht schon in der Sophistik, unternommen worden. Für uns am faßbarsten sind die Schemata des Peripatos[22] und der Stoa[23]. Lehrreich für die Beurteilung des platonischen Textes ist Stob. *Ekl.* II 124, 1–14, wo wir folgende Reihe haben: Gesundheit – Sophrosyne, Kraft – Tapferkeit, Schönheit – Gerechtigkeit. Daß diese Reihe auf Aristoteles selbst zurückgeht, zeigt der *Eudemos* fr. 7 Walzer. Vergleichen wir mit Platon, so fehlt auf der einen Seite der Reichtum, auf der andern die Phronesis, also die zwei Werte, die nicht nur je in ihrer Gruppe eine Sonderstellung einnehmen, sondern auch durch den Satz 631 c 4/5 in betonter Weise aneinander gebunden werden. Es ist also auch eine mögliche Hypothese, daß Platon das bei Aristoteles bezeugte Schema der zweimal drei Güter kennt und es mit Rücksicht auf die klassische Reihe der vier Tugenden ergänzt hat.

Wie weit endlich das an manchen andern Stellen der *Nomoi* angeführte, bei Aristoteles und in der spätern Tradition reichlich auftretende Schema der drei Gruppen von Gütern (*ψυχή, σῶμα, ἐκτός*) einen Einfluß auf unsern Text ausgeübt hat, läßt sich nicht sicher sagen. Platon will jedenfalls ausdrücklich nur zwei Gruppen, *θεῖα* und *ἀνθρώπινα* unterscheiden.

631 d 2–6 leitet vom Schema der Güter zur Darstellung des materialen Umkreises der Gesetzgebung über. Verwirrend wirkt, daß nun eine vierstufige Hierarchie aufzutreten scheint. Unterhalb der Gesamtheit der erwähnten Güter rangieren die *ἄλλαι προστάξεις*, über ihnen steht der *ἡγεμὼν νοῦς*. Mit Müller 16 in diesem Begriff eine Reminiszenz an den Wagenlenker des *Phaidros* zu sehen, halte ich nicht für zwingend; aus dem wiederholt auftretenden Paare *ἡγεῖσθαι – ἕπεσθαι* (631 c 2. 5. 6; 632 c 6) erklärt er sich hinreichend. Möglicherweise ist unser Aufbau mit 632 c 4–d 1 zu verbinden, wo genau besehen auch ein Viererschema vorliegt: zu unterst die *φυλαττόμενα*, darüber die *φύλακες* in den zwei Stufen der *ἀληθὴς δόξα* und der *φρόνησις*, endlich an der Spitze der *νοῦς*. In jedem Falle werden die *ἅπαντα ταῦτα* der zweiten Stelle identisch sein mit den *ἄλλαι προστάξεις* 631 d 3, d. h. mit der Gesamtheit der materialen Bestimmungen, die in 631 d 6 bis 632 c 4 ausgebreitet sind[24].

Der zweite Hauptteil der Rede, 631 d 6 bis 632 d 1, ist wiederum deutlich gegliedert. Es heben sich zunächst drei Komplexe heraus, die verschiedene Sachbereiche der Nomothesie bezeichnen. Der erste umfaßt den Lebenslauf des Menschen, beginnend mit der Ehe der Eltern, Geburt, Erziehung, Jugend und Alter (631 d 6–e 2) und endend mit Tod und Bestattung (632 c 1–4). Diesem Komplex der menschlich-privaten Verhältnisse steht in einer spürbaren Polarität der Komplex des juristisch geregelten Geschäftsverkehrs gegenüber (632 b 1–c 1). Syntak-

---

[22] Stob. *Ekl.* II 124, 1–14 und 125, 2–13; vgl. D.L. 3, 80 und 5, 30.

[23] Cic. *Tusc.* 4, 30f.

[24] Endlich wird eine wenn auch nicht näher faßbare Beziehung bestehen zwischen unsern beiden Texten 631 d 2–6 und 632 c 4–d 1 und dem «erkenntnistheoretischen» Aufbau *νοῦς – ἐπιστήμη – δόξα – αἴσθησις*, den Aristoteles *An.* 404 b 21–27 aus den Esoterika Platons mitteilt.

tisch fällt an ihm auf, daß er aus einer Kette reiner Antithesen besteht, unterbrochen nur durch zwei Nebensätze, die sich bemühen, einen und denselben einfachen Gedanken umständlich zu variieren (b 3 *φυλάττειν ὅντιν' ἂν γίγνηται τρόπον* und b 5/6 *καθ' ὁποῖον ἂν ἕκαστον πράττωσιν τῶν τοιούτων πρὸς ἀλλήλους ἐπισκοπεῖν*). Der dritte Komplex endlich betrifft die Kontrolle über den ordnungsgemäßen Ablauf aller dieser Dinge (632 c 4–d 1). Daß hier ein «erkenntnistheoretischer» Aufbau angedeutet scheint, bemerkten wir schon. Was man sich aber darunter vorzustellen hat, daß die verschiedenen Kategorien der *φύλακες* den verschiedenen geistigen *δυνάμεις* zugeordnet sind, bleibt rätselhaft. Mit den letzten Worten soll vermutlich der Sophrosyne als Laster der *πλοῦτος*, der Gerechtigkeit die *φιλοτιμία* entgegengestellt werden, beides einigermaßen verständlich, – wenn es nicht unschön wäre, an dieser Stelle den *πλοῦτος* (gemeint ist eigentlich die *luxuria*) als Verneinung der Sophrosyne aufgefaßt zu sehen, nachdem er im Schema 631 b 6–d 2 ganz anders eingeordnet worden war.

Im gesamten stellen die drei Komplexe unbestreitbar ein sinnvolles Gefüge dar. Aus dem Rahmen fällt dagegen ein vierter Komplex, der nicht Bereiche des äußeren Lebens, sondern eine Liste seelischer Zustände umfaßt (631 e 3 bis 632 b 1). Mag sein, daß er der ursprünglichen Intention Platons nach als der Umkreis des «Inneren» der Gesamtheit der äußeren Dinge gegenüberzutreten hatte, derart, daß wir hypothetisch etwa folgendes Diäresenschema ansetzen dürften: Die Nomothesie betrifft (A) die *ψυχικά*, (B) den äußeren Bios; dieser wieder ist aufgeteilt in denjenigen (a) der *φύλακες*, (b) der *πολῖται*; bei diesen endlich ist zu unterscheiden (1) das Privatleben, (2) das öffentliche Leben.

In unserem Text freilich kommt ein solcher Aufbau, wenn er je bestanden hat, kaum zum Ausdruck, und der Abschnitt über die *ψυχικά* wirkt an seiner Stelle wie ein befremdlicher Einschub. Gliedern läßt er sich verhältnismäßig leicht in zwei Teile, die ihrerseits wieder aus je zwei Kola bestehen. Als erstes fällt eine Liste von vier Begriffen auf: *λύπη, ἡδονή, ἐπιθυμία, ἔρως* (631 e 4–632 a 1). Daß sie in enger Beziehung steht zu der Reihe der vier Affekte, die von *Laches* 191 d bis hinab zu Cicero *Tusc.* 4, 11 ff. klassische Geltung besessen hat, ist evident. Platon hat nur in unserem Texte *φόβος* durch *ἔρως* ersetzt, und dies aus begreiflichen Gründen. Er wollte ja zunächst von den Affekten im Umkreis der *τούτων ὁμιλίαι*, also des Bios von Mann und Frau, Eltern und Kindern, Jugend und Alter sprechen, und da gehört der *φόβος* nicht hin. Er wird nachgetragen in einem zweiten kurzen Kolon, das ihn mit der *ὀργή*, die in der Affektenlehre immer eine Sonderstellung einnimmt, zusammenstellt.

Das dritte Kolon ist anders orientiert. Nun ist von den Wirkungen der äußeren *δυστυχία* und *εὐτυχία* auf die Seele die Rede. Was man sich darunter vorzustellen hat, ergibt sich aus dem vierten und letzten Kolon; denn *νόσοι, πόλεμοι* und *πενία* sind par excellence *δυστυχίαι*.

Man könnte also die zwei Teile unseres Abschnittes im Stichwort so charakterisieren, daß der erste von den innern *πάθη* als solchen, der zweiten von den äußeren

τύχαι und ihren Wirkungen auf die Seele spricht. Vielleicht liegt also auch da eine ursprünglich klar formulierte Diärese zugrunde.

Zu bemerken ist noch Folgendes: Nach Platons Meinung hat der Gesetzgeber die seelischen Affekte und Beunruhigungen keineswegs zu unterdrücken, sondern sie nur in die richtige Verfassung zu bringen. Dies ist der Sinn von *σπουδὰς σκέπτεσθαι* (632 a 1), das sich natürlich nicht nur auf den Eros, sondern auf alle vier vorgenannten Affekte bezieht, und dasselbe soll ohne Zweifel auch *τῆς ἑκάστων διαθέσεως – τό τε καλὸν καὶ μή* (632 a 7–b 1) besagen. Die Affekte haben im Rahmen des *σπουδαῖον* und *καλόν* zu bleiben, eine Lehre, die der spätern stoischen Ethik denkbar fern steht, aber dem Peripatos schon nahekommt.

Dieses rechte Maß der Affekte soll durch eine angemessene Verteilung von Ehre und Schande erzielt werden. *τιμή* und *ἀτιμία* gelten überhaupt in diesem Abschnitt als die eigentlichen «Waffen» des Gesetzgebers: 631 e 2/3, 632 a 2, 632 b7 bis c 1. Wir fassen hier ein Prinzip, das den Anschauungen des früheren Platon, wie sie etwa aus der Archelaoserzählung des *Gorgias* 470 c bis 479 e und der parallelen Gygeserzählung der *Politeia* 358 e bis 362 c hervorgehen, aufs stärkste zuwiderläuft. Dort galt es doch, das *ἀγαθόν* zu suchen, auch wenn keine Ehre darauf liegt, und die *κακία* als solche zu erkennen, auch wenn sie zu königlicher Würde verhilft. Wenn hier der Bürger durch *τιμή* zum rechten Handeln veranlaßt wird, so ist dies ein Vorgehen, das zwar allgemein griechischem Denken entspricht, mit der platonischen *ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ* aber völlig inkommensurabel ist. Das haben wir indessen nicht weiter zu verfolgen, da es uns nicht um die Philosophie der *Nomoi* im ganzen, sondern nur um die Interpretation eines begrenzten Textstückes geht.

Sehr merkwürdig ist es endlich, daß zwischen 631 d 6 bis 632 d 1 und dem Güterschema 631 b 6–d 2 kein klares Verhältnis besteht. Von der Sache aus müßte das Verhältnis so aussehen, daß die richtige Gesetzgebung in den 631 d 6 bis 632 d 1 aufgeführten Gebieten den Bürger dazu führt, daß er die im Schema genannten zweimal vier Güter erwirbt. Eine richtige Lenkung des Seelenlebens, des Bios in Familie und Öffentlichkeit würde Gesundheit, Schönheit usw. hervorbringen. Davon steht aber nichts da. Auch die summarische und unbestimmte Bemerkung 632 c 6–d 1 ist kein Ersatz für das Fehlen jenes Gedankens, der zur Verklammerung beider Teile der Athenerrede unentbehrlich erscheint.

Statt dessen erweckt Platon den Eindruck, als ob es sich bei 631 d 6 bis 632 d 1, die in 631 d 3 als *ἄλλαι προστάξεις* figurieren, um eine Schicht von Gütern handle, die noch unter den *ἀνθρώπινα* und *θεῖα* stünde. Versucht man dies konkret nachzurechnen, so gerät man in Komplikationen, die vom reinen Unsinn nicht mehr weit entfernt sind. Oder was soll man sich etwa dabei denken, daß die rechte Lenkung der vier Affekte *ἡδονή, λύπη, ἐπιθυμία, φόβος* noch unterhalb der menschlichen Güter *ὑγίεια, κάλλος, ἰσχύς, πλοῦτος* rangiere und auf diese hin orientiert sein solle? In Wahrheit ist es so, daß zwei Komplexe, von denen jeder in sich einen guten Sinn hat (der eine als Telos, der andere als *ὕλη* der Gesetzgebung) und von denen jeder

in sich eine sorgfältige Gliederung zeigt oder doch ahnen läßt, durchaus schief und oberflächlich zusammengeschoben sind.

Der Schluß der Athenerrede 632 d 1–7 ignoriert, daß das Vorangehende gar nicht einen supponierten Bericht über die Vorzüge der kretischen Gesetzgebung enthielt, sondern allgemeine Forderungen an eine vollkommene Gesetzgebung überhaupt, und kehrt zu den Äußerungen 631 a 8–b 6 zurück. Die Grundrisse einer richtigen Exegese der kretischen und spartanischen Gesetzgebung sind nun gezeigt. Am Kreter und Spartaner ist es nun, diese Grundrisse konkret auszufüllen. Aber nun folgt eine letzte und überraschendste Feststellung. Die Tatsache, daß weder das Anfangsexposé 625 c 9 bis 626 b 4 noch die Antworten des Kreters an entscheidenden Stellen des Gesprächs 628 e 2–5 und 630 d 2/3 zu jener richtigen Exegese hatten gelangen können, wird damit erklärt, daß der wahre Sinn der zwei gottgegebenen Nomothesien nur dem *ἔμπειρος* sichtbar sei, während die drei Dialogpartner als Laien ihn nicht zu erkennen vermögen.

Ist die so formulierte Aporie echt oder nur ein ironisches Spiel? Ist sie das zweite, dann ist die Verbeugung vor dem *ἔμπειρος* und vor dem wahren Sinn der Gesetze, den er allein zu entdecken vermag, nur eine sokratisch malitiöse Umschreibung der Erkenntnis, daß die kretischen Gesetze keineswegs vollkommen sind und daß es dann mit ihrer Gottgegebenheit auch nicht eben weit her sein mag; dann wird der Philosoph resolut über sie hinwegschreiten müssen. Ist die Aporie aber echt, dann fragt es sich, wer denn der *ἔμπειρος* und welches der «Geheimsinn» der kretischen Nomoi sein soll. Wäre es dann so, daß nur der Gott selbst, der die Gesetze angeregt hat und zu dessen Offenbarungsstätte man hinaufwandert, ihre wahre Bedeutung zu enthüllen vermöchte, während die Exegese des Kreters sich als eine menschlich unzulängliche erwies? Platons Text läßt keine sichere Entscheidung zu. Bedenkt man die weitere Entwicklung des Dialogs, in der von der historisch vordergründigen Einseitigkeit der kretischen Gesetze noch oft, von ihrer hintergründigen Vollkommenheit aber überhaupt nicht mehr gesprochen wird, so wird man der ersten Interpretation als Ironie zuneigen. Bedenkt man anderseits die Szenerie der *Nomoi*, ferner *Kriton* 52 e und die Tatsache, daß der Wortlaut von 630 d 8 an bis zu unserer Stelle keine Spur von Ironie verrät, so wird man meinen, daß es Platon mit seiner absonderlichen Distinktion zwischen dem Mißverständnis des Laien und der wahren Exegese des *ἔμπειρος* eben doch ernst gewesen sei.

Doch wir brechen hier ab. In einem neuen Ansatz 632 d 8 bis 633 a 5, der ganz als ein Aufnehmen der Anfangsfrage 624 c 6–8 wirkt, erkundigt sich der Athener, was Sparta und Kreta zur Pflege der Tapferkeit gesetzgeberisch geleistet hätten, und wieder zeigt es sich, wie unvollkommen ihre Leistung ist (634 b 7–c 4).

Versuchen wir aber nun zusammenzufassen. Die Interpretation führte unzweifelhaft zu einem bemerkenswert widersprüchlichen Ergebnis. Im ganzen gesehen ist der Weg des Dialogs sinnvoll gewesen: Der Kreter hatte als Telos der minoischen Gesetzgebung die Kriegstüchtigkeit behauptet; vom Polemos war die Stasis unter-

schieden worden, und es ergab sich, daß die Überwindung der Stasis, die Bewahrung des inneren Friedens der Polis als Telos der Kriegstüchtigkeit übergeordnet ist; demgemäß wird (im philosophischen Regress vom Äußeren auf das Innere) die Gesamtheit der Tugenden, deren es zur Behauptung der innern Ruhe bedarf, wichtiger als die Tapferkeit, die sich im äußern Kriege bewährt. Philosophisch mag diese Induktion zur *σύμπασα ἀρετή* als Telos des Staates nicht übermäßig gewichtig sein, aber folgerichtig und einleuchtend muß man sie nennen. Dagegen bleibt, wie wir eben noch sahen, das Verhältnis dieser Induktion zur Szenerie, der Wanderung zur Zeushöhle, wo Minos seine Gesetze von Zeus empfangen zu haben behauptete, höchst undurchsichtig, und gar im Einzelnen häufen sich die Schwierigkeiten. Eine sokratische Dialogtechnik ist angestrebt, wird aber nur dem aufmerksam nachrechnenden Leser bewußt, und was von 628 c 9 an geschieht, kann man nur als ein kaum begreifliches Verwirren von ursprünglich klaren Gedankenlinien auffassen. Entweder ist hier ein älterer guter Text ebenso unbeholfen wie anspruchsvoll verkürzt und bearbeitet worden, oder wir haben es mit einer höchst problematischen Kombination von zwei, drei oder mehr Texten bzw. Entwürfen zu tun. Wollen wir nun nur den guten Text, den wir zu fassen bekamen, Platon geben oder hat der Verfasser selbst ältere Entwürfe, die bis in die Zeit des *Kriton* und noch weiter hinauf datieren mögen, in spätern Jahren wieder vorgenommen, umredigiert und verdorben?

Ein sicheres Urteil darüber ist heute noch nicht möglich. Erst müßten die *Nomoi* im ganzen durchkommentiert sein und müßte auch das Buch über Platons dichterische Technik geschrieben sein, das trotz hundertfünfzig Jahren moderner Platonforschung immer noch nicht existiert. Uns lag es nur daran, die Problemlage an einem kurzen Texte so sauber, als es heute geschehen kann, herauszuarbeiten.