

Platons letzte Schriftkritik

Panagiotis Thanassas, *Zypern*

Allg. Zeitschrift f. Philologie
Bd. 27 (2002), 95-110

Im Dialog *Nomoi* versuchen drei in die Jahre gekommene Männer, die legislativen Prinzipien und die gesetzlichen Grundlagen einer neu zu gründenden Stadt zu entwerfen. Der Dialog enthält somit eine lange Reihe von Reflexionen über Gesetzgebung, so wie auch Exempel von gesetzlichen Regelungen selbst. Gerade letzteres ist nicht ohne weiteres selbstverständlich; jemandem, der die Vorbehalte des *Politikos* gegenüber einer schriftlichen Fixierung der Legislatur kennt, dürfte es sogar erstaunlich vorkommen. Bekanntlich wird in diesem Dialog dem Gesetz vorgeworfen, es sei in seiner Allgemeinheit unfähig, „das für alle Beste und Zuträglichste genau zu umfassen und so das wirklich Beste zu empfehlen“ (294a-b). Die menschlichen Dinge sind durch eine Vielfältigkeit und Kompliziertheit gekennzeichnet, die mit der Härtnäckigkeit und Einförmigkeit der gesetzlich vorgeschriebenen Regelung strikt unvereinbar ist: „unmöglich also kann sich zu dem niemals Einfachen dasjenige richtig verhalten, was durchaus einfach ist“ (294c). Diese Nomos-Kritik verläuft parallel zu der Schriftkritik des *Phaidros* (274b-278e) und bedient sich ähnlicher Argumente. So ist es ein Kennzeichen der Schrift überhaupt, „immer nur ein und dasselbe anzuzeigen“ (275d), während es ihr an jeglicher Lebendigkeit und Beweglichkeit fehlt. Die Schrift vermag nicht, auf die in den jeweiligen, verschiedenen Kontexten zu stellenden Fragen zu antworten und muss einfach „immer dasselbe“ sagen; genauso wenig kann das Gesetz den ungleichen, immer wechselnden Lebenssituationen und -bedingungen gerecht werden. Die Schrift kann sich nicht ihre Adressaten aussuchen, und indem sie in die Hände von Menschen gelangt, die ohne jedes Verständnis und völlig inkompetent sind, bleibt sie stets Missverständnissen und willkürlichen Interpretationen ausgesetzt; ähnlich besteht die institutionelle Gültigkeit des Gesetzes allein in der Allgemeinheit seiner Bestimmungen und der Ausnahmslosigkeit seiner Geltung. Der Geist des vom Autor Gemeinten versteinert in der Schrift und kann nicht „sich selbst zu Hilfe kommen“; genau so versteinert auch das originäre politische Wissen des Gesetzgebers, und seine politische Intention wird zu einer Anhäufung von Einzelregelungen degradiert, die dann beliebig interpretiert werden. Die Schrift vermehrt nicht das Wissen, sondern den Anschein von Wissen, während die Gesetze ihrerseits nur einen Schein von Gerechtigkeit schaffen, indem sie Ungleiches gleich regeln. Diese Parallelität in der Argumentationsstruktur wird dadurch bestätigt, dass die Nachteile der schriftlichen Fixierung am Beispiel der Gesetzestexte exemplifiziert werden: Diese gelten als typischer Fall von schriftlicher Fixierung (*Phaidros* 257e, 278c) und ihre Niederschrift als besonders beschämend (277d-e) – obwohl man die Gesetzgeber gewöhnlich als „weise“ (σοφός, 258a) und „gottähnlich“ (θεοειδής, 258c) zu ehren pflegt.

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzungen dürfte man also mit Staunen folgen-der Stellungnahme zur Gesetzgebung in *Nomoi X* begegnen: „Ferner gibt es ja eine große Hilfe für die mit Einsicht verbundene Gesetzgebung, da die gesetzli-chen Anordnungen, wenn sie schriftlich niedergelegt sind, um jederzeit eine Nachprüfung zu gestatten, ganz feststehen. Daher brauch es uns nicht zu ängsti-gen, wenn sie anfangs nur schwer verständlich sein sollen, da ja auch derjenige, der nur schwer begreift, sie wiederholt betrachten kann. Aber auch wenn sie lang, aber nützlich sind, so ist das deshalb noch keineswegs ein Grund, und es scheint mir auch nicht fromm, dass nicht jedermann nach Kräften diesen Logoi beisehen muss.“ (890e-891a)¹

Diese Ansicht wird geäußert von Kleinias, im Rahmen einer Erörterung der im Hinblick auf den Gottesbeweis entstehenden Schwierigkeiten. Der Gesprächsfüh- rer, ein namenloser Athener, hatte zuvor auf die Nomos-Physis-Debatte Bezug ge- nommen. Als besonders wichtig und gefährlich unter den Behauptungen der Athe- isten hob er die Ansicht hervor, dass das Gerechte „überhaupt nicht auf der Natur beruhe, sondern die Menschen ständig darüber stritten und es ständig neu festsetz- ten; was sie aber festsetzen und sobald sie es einmal festgesetzt hätten, das sei dann jeweils gültig, obwohl es auf Techné und auf den Gesetzen beruhe, und nicht auf irgendeiner Physis“ (889e-890a). Diese Gegenüberstellung von Physis und Nomos gilt hier mit einem Vorrang der Physis einher. Während diese das Stetige und Unwandelbare bezeichnet, gilt als Hauptschwäche des Nomos seine Strittig- keit, seine Ungewissheit und Veränderlichkeit. Gerade diesen Mangel scheint Kleinias in dem oben zitierten Absatz beheben zu wollen. Nach dem Hinweis des Atheners, man müsse sich nicht nur der Drohung (ἀπειλή), sondern auch der Überredung (πείθειν, 890b-c) bedienen, um dieser Form des Atheismus entgegen- zutreten, scheint sogar Kleinias die Macht der Schrift als höchste Form von Über- redung aufzufassen. Das Gesetz ist so kein bloßes Mittel zur Bekämpfung des Atheismus, sondern gleichsam ein Zweck an sich, dem „geholfen“ werden muss. Diese Hilfe erblickt Kleinias in der Macht der Schrift: in der Macht der Dauer- haftigkeit und Beständigkeit der schriftlichen Gesetzesfixierung.

Was also im *Phaidros* als Mangel und Nachteil erschien, das „Feststehen“, die In- flexibilität und die Unbeweglichkeit der schriftlichen Fixierung, ist hier in einen Vorteil gekehrt. Gerade die Starrheit und vollständige Unveränderlichkeit (σάρωτος ἵερεῖς) gelten jetzt als Hilfe für das Verständnis – ja sogar als Bedin- gungen der Möglichkeit der Verständlichkeit des Logos. Während im *Phaidros* die Starrheit und Verselbstständigung des Textes das „Sich-Selbst-Helfen“ unmöglich machen, gelten sie jetzt als notwendige Bedingungen einer „Nachprüfung zu allen Zeiten“. Während die „Hilfe“ vom Autor selbst erwartet wurde, sofern allein er seine Ansichten im Rahmen eines dialogischen Gesprächs erläutern und beleuch-

ten könnte, wird jetzt jedermann zur „Hilfe“ aufgerufen, und ein jeder soll je nach Kräften zum Verständnis beitragen. Während die Veröffentlichung und Verbrei- tung einer Schrift als Quelle von Missverständnissen aufgefasst wurde, sucht sie hier einen legitimen Zugang zu der „Menge“ (πλήθη, 890e). Was philosophisch als Mangel erscheint, wird aus der Perspektive der einfachen Leute zu einem Vorteil; denn auch wer „schwer begreift“, kann immer wieder auf den Gesetzes- text zurückkommen, ihn betrachten und schließlich verstehen.

Stehen wir hier vor einer von den vielen Umkehrungen platonischer Auffassungen, die in diesem Alterswerk so oft vermutet werden? Gesteht Platon kurz vor seinem Tod den unrealistischen und lebensfremden Charakter seiner früheren Ansichten ein, um sie einer gründlichen Revision zu unterstellen? Gibt er vollends seine Vor- behalte gegenüber der Schrift auf? Eher als negativ beantwortet, müssen diese Fra- gen in ihrer Einfachheit zurückgewiesen werden. Sicherlich ist hier nicht der Ort, um dem Problem „Platons Präsenz in seinen Dialogen“ nachzugehen.² Es sei aber nur angemerkt, dass eine vorbehaltlose und uneingeschränkte Identifizierung Pla- tons mit einer der *personae* seiner Dialoge mehr als voreilig wäre. Dies gilt selbst für den Sokrates des *Phaidros*, und um so mehr für den Kleinias der *Nomoi*. Der Autor Platon und seine eigenen Ansichten sind zu rekonstruieren auf der Grund- lage der Dialoge als Simeinheiten, die mit den Äußerungen eines einzelnen Teil- nehmers nicht ohne weiteres zusammenfallen dürfen. So darf auch Sokrates – ein Philosoph, der bekanntlich selbst nichts geschrieben hat – nicht als platonisches Sprachrohr gelten, wenn er im *Phaidros* die Schrift so massiv angreift. Anderer- seits darf dieser Angriff keinesfalls als bedeutungslos abgetan werden – ebenso wenig wie die Tatsache, dass dieser Angriff im Rahmen eines schriftlich verfass- ten Textes vorgenommen wird. Eher als Zeichen eines performativen platonischen Widerspruchs oder als Darstellung einer Inszenierung, die in keiner Beziehung zu Platons eigenen Ansichten steht, wäre der von Platon aufgezeichnete sokratische Angriff als Zeichen einer *Spannung* zu deuten, die Platons Verhältnis zur Schrift bestimmt.³

Nun wäre es im Falle der *Nomoi* noch weniger glaubhaft, in Kleinias' naiver Ver- leidigung der Schriftlichkeit Platons eigene Ansicht zu erkennen. Kleinias ist nicht einmal der Gesprächsführer im Dialog, der die Richtung der Argumentation be- stimmt und mögliche Ergebnisse bzw. Übereinstimmungen festhält. Er ist viel- mehr ein „überleitender“ (προοιτιμώτατος, 890e) Kreter, der geradewegs in der Bewegungslosigkeit der androhenden gesetzlichen Schrift das Wesen der erfolg- reichen Gesetzgebung erblicken möchte. Unter πείθειν versteht er nur eine Über-

² Die letzten, wichtigen Stellungnahmen zum Thema sind versammelt in G.A. Press (Hg.), *Who Speaks for Plato?*, Lanham 2000.

³ Von einer „zweispaltigen Haltung [Platons] zum Schreiben“ spricht auch Th. Szlezák im Vorwort seiner ausgezeichneten Platon-Einführung *Platon lesen* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 7). Diese Zweispaltigkeit kommt aber m.E. in der Durchführung der Interpretation Szlezáks nicht mehr zum Vorschein, sondern wird als vollständige Verurteilung der Schrift umgedeutet.

¹ Die Übertragungen aus den *Nomoi* ins Deutsche basieren auf der Übersetzung von K. Schopsdau in: Platon, *Werke*, Bd. 8, Darmstadt 1977. Abweichungen werden nicht eigens kenntlich gemacht.

zeugung, die aus der beharrlichen Wiederholung „gesetzlicher Anordnungen“ (νόμοι ἀνατάσσονται) entsteht. Diese *πείθει* ist somit nichts anderes als eine Verlängerung von *βία*, die sich in der beständigen Wiederholbarkeit der schriftlich festgelegten juristischen Ausformulierung des Gebots wirkungsvoll potenzieren kann.

Bedeutet dies, dass die angeführte Passage sinn- und zwecklos ist und beiseite zu legen wäre? Die Frage ist zu verneinen. Die Auslassungen des Kleinias haben eine wichtige Rolle in der Architektur des gesamten Werkes und in der platonischen Dramaturgie zu erfüllen. Seine unkritische und einfältige Verehrung der schriftlichen Anordnung enthält eine – aus der Sicht der Dialogeinheit ironisch pointierte – *Warning* vor einer Lektüre der *Nomoi*, die den Text nicht als rechtsphilosophischen Dialog, sondern als bloße Ansammlung von gesetzlichen Richtlinien zur Errichtung einer bestimmten Staatsordnung zu verstehen trachtet. Der „übereifrige“ Kreter nimmt all jene übereifrigen Leser und Interpreten der *Nomoi* vorweg, die den Text als einen Traktat bzw. einen Gesetzkodex auffassen. Für einen Leser hingegen, der mit Platons Vorhalten gegenüber der Startheit der Schrift vertraut ist, muss Kleinias' Vorliebe für den schriftlich fixierten Gesetzkodex als *Warning* vor dessen angeblicher Selbstgenügsamkeit und überhaupt vor der Ver selbstständigung eines jeden juristischen Textes gelten. *In Kleinias' Verteidigung der Schrift ist Platons letzte Schriftkritik zu erblicken.*⁴

Zugleich dient die Intervention des Kleinias als Zeichen einer platonischen Meta-Reflexion über den Charakter der Gesetzgebung schlechthin. Die *Nomoi* zielen nämlich in erster Hinsicht nicht auf einen Gesetzkodex, sondern auf eine tiefgreifende – wiewohl nicht in allen Zügen ausgearbeitete – Reflexion über die Natur des Gesetzes und des Politischen überhaupt.⁵ Wie schon angemerkt, wird hier das Politische als ein Zusammenleben verstanden, das durch Überredung und Androhung normiert wird. Diese Gegenüberstellung von *πείθει* und *ἀνατάσσει* bzw. *βία* durchzieht den ganzen Dialog⁶ und spiegelt sich in einer doppelten Ausrichtung der gesetzgeberischen Aufgabe wider: Die Integration der *πείθει* in die legislatorische Problematik, die Platons größte rechtsphilosophische Neuerung ausmacht,⁷ schlägt sich in der Abfassung von *Proömien* nieder. Darüber hinaus

4 Für die umgekehrte Deutung, worin die Ansichten des Kleinias als platonisches Gedanken gut aufgefasst werden, vgl. den jüngst erschienenen Aufsatz von E. Jouët-Pasté, „Le jeu de l'écriture au *Phèdre* aux *Lois*“, in: Fl. List (Hg.), *Plato's Laws and its historical significance*, Sankt Augustin 2001, 33-40.

5 Zu den Fragen und Problemen, die bei dieser Reflexion entstehen, gehören auch folgende (die wir hier nur nennen möchten): Genügt allein eine wie auch immer erarbeitete Gesetzgebung, um das gemeinsame Gute zu erreichen? Wie stark darf die Restriktion sein, die sich die Gesetzgebung erlauben kann, ohne das Gute des Einzelnen zu verletzen? Und wie ist die Klugheit zu überbrücken, die eine stabile Gesetzgebung und ihre Allgemeinheit einerseits und die wechselnden Umstände des wirklichen Lebens andererseits trennt? Die *Nomoi* enthalten allerdings nicht Platons letztes Wort zu diesen Fragen – ein Wort, das wohl ohnehin nie gefallen ist.

6 Einige unter vielen Stellen sind 718b, 721e, 722b.

7 Dessen ist sich auch Platon selbst bewusst; vgl. 722b-c, 722e.

aber ermöglicht der Vollzug einer solchen Integration eine tiefgreifende Verschiebung der Gewichtung des Dialogs. Die Abfassung der *Proömien* – und insbesondere die Reflexion über ihre Stellung und Aufgabe – liefert nicht nur Beispiele von gelungener *πείθει*, sondern vor allem Beispiele einer Fortbewegung der *Nomoi* vom nomotechnischen zum rechtsphilosophischen Feld. Vor allem im rechts-theoretischen Exkurs von *Nomoi* IV (718a-723d) gelingt es Platon, eine solche rein philosophische Fragestellung in den Dialog zu integrieren.

Dort bezieht sich der Athener auf Sachverhalte, die „ein Gesetzgeber, der so denkt wie ich, ansprechen soll und muss (χρὴ μὲν αὐτὸ καὶ ἀναγκαῖον εἶναι, 718b), die aber nicht in der Form des Gesetzes passend gesagt werden können“. Diese Sachverhalte müssen artikuliert werden aufgrund der Verpflichtung des Gesetzgebers, Überredung zu erzielen. Es ist eine Pflicht, die nicht nur alle je besonderen vorzuschreibenden inhaltlichen Regelungen beeinflusst, sondern selbst die herkömmliche Form des Gesetzes (οὔνηα νόμου) untergräbt. Diese Form gilt es zu übersteigen – auch wenn der Athener auf die Frage, „in welcher Form (ἐν τίνι οὔνηα) sich so etwas am ehesten darstellen“ ließe, keine einfache Antwort hat: „Es ist nicht ganz leicht, dies gleichsam in einer einzigen Formel (ἐν ἓν τύπῳ) zusammenzufassen und auszudrücken“ (718c). Der Grund dafür, dass es keine „einzige Formel“ der *πείθει* gibt, ist klar: Sowohl die Vielfalt des im engeren Sinne juristischen Stoffes und der erforderlichen *Peitho*-Maßnahmen als auch vor allem die Komplexiertheit der philosophischen Fragestellung, die mit der Verfassung von je formgerechten *Proömien* zusammenhängt, verlangen eine entsprechende Mannigfaltigkeit der zu verwendenden *Peitho*-Formen und -Typen.

Zunächst einmal wird im Dialog festgehalten, dass der Gesetzgeber durch die *Proömien* und mit den traditionellen Mitteln der rhetorischen *Peitho* versuchen müsse, die Menschen „sanfter und wohlwollender“ für seine Mahnungen zu machen, „leichter bekehrbar“ und „williger zur Tugend“. Die gesetzgeberische *Peitho* folgt hier einer moralisierenden Einschätzung von Gesetzen, die durch die Bezugnahme auf Hesiod (718e-719a) bestätigt und bekräftigt wird. Interessanter für unsere Fragestellung ist der nächste Absatz (719a-719e), wo der fiktive Dialog zwischen einem Dichter und einem Gesetzgeber ins Herz unserer Problematik hinführt. Den Anlass zu diesem Dialog liefert jene zuvor⁸ vom Athener gestellte Forderung, den Eltern eine Bestattung zu gewähren, die in ihrem Luxus und ihrer Üppigkeit weder übertreibt noch zurückbleibt, sondern sich im Rahmen des „Herkömmlichen“ (εἰθιμύεον) bewegt. Jetzt wird aber einem fiktiven Gesetzgeber, der sich diese Position des Atheners zu Eigen gemacht hat, von einem fiktiven Dichter vorgeworfen, eine „maßvolle“ Bestattungsweise bleibe unbestimmt, wenn das Maß die ökonomische Situation der Familie des Verstorbenen unberücksichtigt lässt. Das Maß ist nicht Durchschnitt oder Mittelmaß (τὸ μέσον ἄραῶς, 719d), sondern bestimmt sich durch die jeweiligen Mittel, die einem zur Verfügung ste-

8 717d, im Rahmen jener Ansprache an die Stedler (715e-718a), die sich bald (vgl. 723a) als Teil eines allgemeinen *Proömiums* zur gesamten Gesetzgebung erweisen wird.

hen. So gesehen sei aber der Dichter in einer besseren Situation als der Gesetzgeber: Während jener in dichterischem Enthusiasmus oft Entgegengesetztes sagt, ohne sich über die Wahrheit sicher zu sein, muss dieser immer dasselbe sagen, immer und eindeutig eine und dieselbe Ansicht vertreten, eine klare Position beziehen (ἐνα πρὸς ἓνα ἀεὶ δεῖ λόγον ἀτροπιδεχθῆαι, 719d).

Der Dichter, der früher (661c) der Gesetzgebung dienen sollte, wird jetzt als fiktive Gestalt von der inneren Logik des Dialogs beansprucht, um das Gespräch in die Richtung einer rechtsphilosophischen Besinnung zu wenden. Zunächst lässt die Besprechung der Aufwendungen für Bestatungen die Grenzen der schriftlich fixierten Gesetzgebung erneut ans Licht treten. Der in vielen platonischen Dialogen eher gescholtene Dichter erscheint hier sogar indirekt als Vorbild politischen Handelns, sofern er sich mit seiner Rede an verschiedenen Menschentypen orientieren kann. Obwohl dies seinen begrifflich ungeschulten Augen als Selbstwiderspruch erscheint (ἐναντία αὐτῷ λέγειν πῶλλάκις, 719c), entspricht es im Grunde dem Ideal der unbegrenzten Entscheidungsfreiheit des Herrschers aus dem *Politikos*, dessen Handlungen nicht an vorgegebene Regeln gebunden sind, sondern der Besonderheit einer jeden Situation sich anpassen können. In ähnlicher Richtung könnte die Forderung nach einer Bestimmung des Maßes gedeutet werden, die es nicht als Mittelmaß auffasst, sondern in der wechselnden Lebenswirklichkeit vielseitig zu verorten sucht. Leider beraubt aber der Dichter sich selbst dieser Möglichkeit, wenn er vom Gesetzgeber exakt anzuzeigen verlangt, „was und wie viel das Maßvolle ist“ (719e); wenn der Gesetzgeber dies nicht tue, dann dürfe jener Teil der Ansprache (τὸν τοιοῦτον λόγον) über Bestattungsaufwendungen nie gesetzlich sanktioniert werden.

Diese Forderung nach einer arithmetisch bestimmten Exaktheit widerspricht aber deutlich dem Charakter der als Proömium konzipierten Ansprache und kann nur in einem androhnenden Gesetz erfüllt werden.⁹ Der Dichter durchschaut zwar die Grenzen des traditionellen Nomos, vernag aber nicht, sich von dessen Kategorien und Methoden loszulösen. Der Gesetzgeber habe ihm die Freiheit aberkannt, sich ungehindert zu äußern;¹⁰ der Dichter rächt sich jetzt in dem fiktiven Gespräch, indem er den Gesetzgeber nicht nur zur legislativen Eindeutigkeit, sondern auch zu einer zahlenmäßigen Exaktheit drängt. Dieser Vorstoß bezeugt nicht nur Platons Sinn für Ironie (denn es ist gerade ein Dichter, der Exaktheit fordert!), sondern zwingt den Gesetzgeber dazu, die für eine Bestattung auszugehenden Geldbeträge festzusetzen. Dieses Zugeständnis impliziert eigentlich einen Verzicht auf den Rationalitätsanspruch, der nicht nur dem Begriff des Mages, sondern auch der Peitho-Aufgabe und überhaupt jedem politischen Auftrag und jeder politischen Funktion inhärent ist. Für die Fortbewegung der *Nomoi* ergibt sich deshalb aus der Haltung und den Erwartungen des Dichters *ex negativo* die Notwendigkeit, den

⁹ Was in der Tat später geschieht (959d).

¹⁰ Siehe 719b, mit Verweis auf 656c; vgl. auch 817a-d.

¹¹ So auch H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons „Nomoi“*, München 1960, 36.

Gedanken von der Androhung des Gesetzes zu der Überredung des Proömiums voranzutreiben, um so zu einer genaueren und prinzipiellen Bestimmung des Verhältnisses von Überredung und Strafe bzw. Gewalt zu gelangen.

Der Athener, der diesen fiktiven Dialog vorgetragen hat, kann jedenfalls mit dessen Ausgang nicht zufrieden sein. Er will auf „Derartiges am Beginn der Gesetze“ festhalten, das „Zureden und Überredung“ enthält (παρασκευάζει καὶ πειθοῦς, 720a) und dessen Vorbild in jener früheren Ansprache des Gesetzgebers gesucht werden kann. Seine Ansicht versucht er anhand der in ihrer Bedeutung kaum zu unterschätzenden Arztmetapher zu illustrieren (719e-720e). So wie die Kinder eine sanfte Behandlung vom Arzt erhoffen, so suchen auch die drei Männer nach einem „sanften“ Gesetzgeber. Nun gibt es, sagt der Athener, zwei Typen von Ärzten. Die einen sind freie Ärzte, die „der Natur [der Sache] gemäß“ ihre Kunst erwerben; die anderen sind Arztgehilfen, selbst Sklaven und Ärzte von Sklaven, die ihre Kunst durch bloßes Zuschauen und Erfahrung erwerben. Der Sklavenarzt erteilt seine Vorschriften ohne Begründung, je nach dem, was ihm aus Erfahrung gut dünkt, aber gleichwohl „als ob er genau wüsste“; er verfährt eigenmächtig wie ein Tyrann, erledigt schnell und ohne viel Aufhebens seine Pflichten und ermöglicht seinem Herren die Entlastung (ὑπαρῶν) von der „Sorge für die Kranken“ (720c). Der „freie Arzt“ hingegen „behandelt die Krankheiten der Freien und beobachtet sie; und indem er sie von ihrem Ursprung her und ihrer Physis nach (ἀπὸ τῆς καὶ κοτὰ φύσιν) erforscht, indem er mit dem Leidenden selbst und seinen Freunden zusammenkommt, lernt er teils selbst manches von dem Kranken, teils belehrt er auch, soweit er es vernag, den Patienten selbst; und er verordnet ihm nicht eher etwas, bis er ihn irgendwie davon überzeugt hat; erst dann versucht er, indem er durch Überredung den Leidenden immer wieder beschwichtigt, ihn zur Gesundheit zu führen und damit Erfolg zu haben.“ (720d-e)

Analog zu diesem Arzt, der auf doppelte Weise (διχῶς) die erwünschte Wirkung erzielt, scheint eine Gesetzgebung zu verfahren, die nicht nur Gewalt, sondern auch Überredung anwendet. Auf der Grundlage des von den beiden Arztypen gelieferten Modells und anhand des Beispiels des Ehegesetzes exemplifiziert der Athener sogleich zwei verschiedene Typen von Gesetzgebung (720e-722c): Die „einfache“ bedient sich nur der Androhung, während die „doppelte“ vorab mit einer Erörterung der Institution der Ehe und der Bedeutung ihrer Zwecke ansetzt und in der Tat der genannten Erforschung des „Ursprungs und der Physis“ ihres Gegenstandes zu entsprechen scheint. Nachdem Kleinias und Megillos ihre Zustimmung zur „doppelten“ Gesetzgebung gegeben haben, bestätigt der Athener in äußerster Selbstzufriedenheit, dass die „doppelte Art der Ärzte äußerst passend [zu der Gesetzgebung] verglichen wurde“. Ist es aber in der Tat so? Taugt die Arztmetapher wirklich zu einer Bestimmung der Natur der Gesetzgebung? Kann das Vorbild für den Gesetzgeber in einem Arzt gesucht werden, der keine Verordnungen ohne die Zustimmung der Adressaten gibt?

Als Hauptschwäche des Sklavenarztes wurde seine Unfähigkeit genannt, „Rechen-schaft abzulegen“ (λόγον διδόναι, 720c) – also quasi philosophisch zu verfahren.

Die Tätigkeit des freien Arztes ist hingegen unverkennbar durch die Philosophie „infriziert“. Die Erforschung des „Ursprungs“ und der „Physis“ deutet auf ein Fundamentaltwissen hin, das dialektisch im Gespräch mit anderen zustande kommt – nicht nur mit dem Kranken, sondern auch mit seinen Freunden. Das Ziel der Genesung wird zusammen mit einem Erkenntnisinteresse verfolgt und scheint sogar teilweise von diesem in den Hintergrund gedrängt zu werden. Der freie Arzt will vor allem selbst etwas lernen und auch den Patienten belehren. Mehr als den Zweck der Heilung berücksichtigt er die Mittel, die zu verwenden sind. Diese Mittel erhalten sogar einen Vorrang vor dem Zweck: die notwendige Behandlung wird nicht stattdessen gefunden, wenn der Kranke seine Zustimmung verweigert.¹² Welcher Gesetzgeber könnte aber seine epiktatische Aufgabe demnach einschränken und schließlich aufheben? Welcher Gesetzgeber könnte die institutionelle Gültigkeit seiner Verfügungen vollends von dem Konsens ihrer Adressaten abhängig machen?

Nachdem der Athener das „doppelte Gesetz“ über die Ehe dargelegt und die Gründe angegeben hat, aus denen die Eheschließung obligatorisch ist und zwischen dem 30. und 35. Lebensjahr stattfinden muss, versucht er den Übergang von der Überredung zur Drohung durch folgenden Hinweis: „wer dem Gesetz gehorcht, der bleibt ungestraft; wer aber nicht gehorcht, [...] der soll jährlich mit so und so viel bestraft werden“ (721c-d). Aber auch von diesem Beispiel abgesehen ist es klar, dass die erfolgreiche Einsetzung von *τρεῖς* jede *βία* obsolet machen würde. Wer dem Proömium gehorcht, der braucht das eigentliche Gesetz überhaupt nicht mehr, und die Proömien machen die Gesetze überflüssig¹³ – zumindest in ihrer androhenden Dimension. Auf der Ebene der Metapher können hingegen die ärztlichen Gespräche keinesfalls die (eventuell sogar schmerzhaften) Heilmassnahmen substituieren. Andererseits könnte der Gesetzgeber ebenso wenig den freien Arzt imitieren und einen Dialog mit den Adressaten seiner Anordnungen initiieren.

Diese Sachverhalte sowie die Tatsache, dass selbst die Proömien der *Nomoi* nicht immer die aufgrund des Vergleiches zu erwartenden dialogischen Elementen enthalten, haben etliche Interpreten zu der Folgerung geführt, dass der Vergleich schließlich misslingt. R.F. Stalley bezeichnet die Metapher als „highly misleading“ und konstatiert eine „discrepancy between what the Athenian actually does and what he says he is doing“.¹⁴ A. Nightingale verweist wiederum auf die Inkongruenz der

¹² Anders fungiert die Arztmetapher in anderen Dialogen. In *Gorgias* 521a besteht der Vergleich mit dem Arzt in einem *δαμνύεσθαι*, denn man muss „durchsetzen, dass die Athener besser werden“. In 521d–522a machen die Ärzte Gebrauch von allen möglichen Gewaltmitteln, während ihnen in *Politeias* 293a–b das Recht eingeräumt wird, „mit oder wider unseren Willen (ἐἴθετε ἐκόντως ἢ ἐἴθετε ἀκόντως) zu heilen und dabei zu schneiden, zu brennen oder welchen Schmerz sonst uns zuzufügen“. Platon scheint also hier nur *einen* Arzttypus zu kennen: den „sklavischen“ Arzt.

¹³ Dies wird auch von Görgehamms angemerkt: *Beiträge* (Anm. 11), 54.

¹⁴ R.F. Stalley, „Persuasion in Plato's *Laws*“, in: *History of Political Thought* 15 (1994), 170f. Stalley meint auch: „the analogy [...] breaks down precisely because the legislator's persuasion is accompanied by a threat“.

Rollen von Arzt und Gesetzgeber, sofern der letztere sich unmöglich auf ein Gespräch einlassen könnte.¹⁵ Es bleibt schließlich wahr, dass trotz der Bedeutung, die in den *Nomoi* dem Konsensus der Bürger beigemessen wird, der Versuch der Konsensbildung bestimmte Grenzen nicht überschreiten kann. Die Überredung kann nicht an die Stelle der Überwachung und der juristischen Durchsetzung treten, und diese dürfen nicht von der Zustimmung aller Staatsbürger abhängig gemacht werden. Das theoretische Modell eines staatslegitimatorischen Gesellschaftsvertrages, das Staat, Gesetzgebung, Institutionen und die aus ihnen hervorgehenden Eingriffe in die Sphäre individueller Freiheit rechtfertigen sollte, liegt Platon äußerst fern.

Der Arztvergleich scheint also in der Tat sein erklärtes Ziel zu verfehlen, sofern er die doppelte Tätigkeit des Gesetzgebers nicht darzulegen vermag. Ist dies aber sein einziges – und eigentliches – Ziel? Im Verlauf des Dialogs, wenn der Athener später auf das Motiv zurückkommt, gibt er dem Vergleich eine neue, beachtlich abweichende Dimension: „Wenn einmal einer der Ärzte, welche die Heilkunst rein empirisch ohne Logos betreiben, auf einen freien Arzt träte, der sich mit einem freien Kranken unterhält und sich dabei Argumenten bedient nahe am Philosophie- und die Krankheit von Grund auf packt, indem er auf die allgemeine Natur des Körpers zurückgeht, so würde jener gleich in lautes Gelächter ausbrechen und keine anderen Reden vorbringen als die, welche in diesem Fall die meisten der so genannten Ärzte schnell bei der Hand haben; er würde nämlich sagen: ‚Du Tor, du behandelst ja nicht den Kranken, sondern belehrest ihn geradezu, als müsste er ein Arzt, nicht aber gesund werden.‘ – Und hätte er nicht Recht, wenn er so spräche? – Vielleicht [...]“ (857c–e)

Der eigentliche Charakter und die Folgen der Metapher kommen zur vollen Geltung erst in diesem Passus, der aber ihre erste Sinndeutung untergräbt und letztlich als Falsch aufweist. Es wird hier vollends klar, dass der Gesetzgeber die dialogische Tätigkeit des freien Arztes *nicht* nachahmen kann.¹⁶ Die Praxis dieses Arztes

¹⁵ A. Nightingale, „Writing/Reading a Sacred Text: A Literary Interpretation of Plato's *Laws*“, in: *Classical Philology* 88 (1993), 287f.

¹⁶ Vgl. auch A. Laks, „The *Laws*“, in: C. Rowe/M. Schofield (Hg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 290: „the medical analogy, if properly understood, implies the recognition that legislative discourse will not be able to follow the medical model of free discussion“. Laks fügt hinzu: „Unfortunately, no adequate analysis of the two highly complex passages and their relationship is available.“ – Inzwischen hat auch Laks eine Deutung der Arztmetapher angeboten, die ebenso die Unterschiede zwischen den beiden entsprechenden Passagen berücksichtigt und betont („In what sense is the city of the *Laws* a second best one?“, in: *Plato's Laws* [Anm. 4], 112f.; von diesem Text enthielt ich Kenntnis erst nach Fertigstellung des vorliegenden Aufsatzes). Weniger überzeugend scheint uns hingegen die Verortung der „Spannung“, die Laks in Platons „legislativer Utopie“ erblickt: „There is a tension between the idealized description of the medical practice and its legislative counterpart on the one hand, and the actual practice of the prelates in the *Laws* on the other hand“ (a.a.O., 114). Hinter dieser Spannung, die sich zweifelsohne auf der Oberfläche des Dialogs entfaltet, existiert m.E. eine tiefere und bedeutsamere Spannung gerade in dem, was im angeführten Satz zusammengezogen wird: zwischen der Tätigkeit des freien Arztes einerseits und seinem legislativen Pendant andererseits.

veranschaulicht *nicht* die Aufgabe des Gesetzgebers, sondern eher die Tätigkeit der drei alten Männer in ihrem Gespräch.¹⁷ Wie laut Vorwurf des Sklavenarztes der freie Arzt die Heilung durch das Belehren aufschiebt, verfolgen auch sie den ständigen, wiewohl uneingeständenen Wunsch, das Gewicht ihres Gesprächs von der Legislatur zur Philosophie zu verschieben und die Ausarbeitung der Gesetze der zu gründenden Stadt möglichst aufzuschieben.¹⁸ Die Alten würden lieber philosophieren als Gesetze erteilen. Und dementsprechend sind die neuen Gesetzgeber, die sie mit Bedacht auf ihr eigenes Alter hervorbringen möchten (770a), eigentlich Dialektiker – genau so wie der freie Arzt in erster Hinsicht nicht heilen, sondern seinesgleichen hervorbringen wollte.¹⁹

Der freie Arzt, sofern er sich „nahe am Philosophieren“ (857d) bewegt, muss seine ärztliche Aufgabe suspendieren und das Gelächter der anderen herbeiführen. Dieses Gelächter, das nicht nur vom Sklavenarzt, sondern auch vom typischen Gesetzgeber und vom *sensus communis* zu erwarten wäre, liefert dem eingeweihten Leser die Bestätigung seiner Vermutung: ein Gelächter auslösen ist Kennzeichen der Philosophie. Es ist bezeichnend, dass diese Verwandtschaft des freien Arztes zur Philosophie bei den Alten keine Besorgnis erweckt. Der Vorwurf des Sklavenarztes, die Tätigkeit des Freien sei keine Behandlung, sondern Belehrung, scheint den Absichten des Dialogs nicht zu widersprechen. Der freie Arzt ist ein „Tor“, ähnlich wie die drei einen Tag lang in der Sommerhitze über Charakter und Zwecke der Gesetzgebung diskutierenden alten Männer, und ähnlich wie der Philosoph überhaupt, der eher den „Ursprung und die Natur“ des Gesetzes besprechen als konkrete Gesetze erlassen würde. Der freie Arzt erweist sich als *alter ego* der sokratischen Hebamme.

Der Arztvergleich schiebt somit weit über seine auf Antrieb erklärte Absicht hinaus. Er unternimmt nicht eine bloße Aufwertung der rhetorischen Praxis durch die Einbeziehung des Hilfsmittels der *τρεῖς*, er versucht nicht nur, das sokratische Modell einer dialektischen Unterhaltung mit in die gesetzgeberische Tätigkeit zu integrieren,²⁰ sondern will diese insgesamt transzendieren und die Möglichkeit eröffnen, über die Abfassung von Gesetzen hinaus zu denken. Als Darstellung der nomothetischen Aufgabe misslingt der Vergleich tatsächlich, denn er vermag nicht, ein Modell für die Gesetzgebung *sensu stricto* zu liefern. Er gelingt aber durchweg als Erinnerung an das eigentliche Anliegen des Dialogs, der die in jeder legislativen Durchsetzung inhärente Strafandrohung und Gewalt zu entgehen

17 Möchte man allein nach den expliziten Absichten der Gesprächsteilnehmer urteilen, könnte man behaupten, dass beides sich deckt, sofern die drei Männer als fiktive Gesetzgeber von Magnesia diskutieren. Die innere Logik des Dialogs scheint aber eine solche Gleichsetzung nicht zu bestätigen – nachdem sogar der Arztvergleich die Gestalt eines dialogischen Gesetzgebers als Fiktion erwiesen hat.

18 Laks spricht ebenso von einem „repeated postponement of the work of legislation“ („The Laws“ [Anm. 16], 288).

19 Vgl. 857d-e. – Als eigene Aufgabe würden die neuen Gesetzgeber eher die Erziehung als die Gesetzgebung auffassen, vgl. 857e.

20 Wie Laks meint: „The Laws“ (Anm. 16), 289.

sucht, um ein gewaltfreies philosophisches Gespräch über Gerechtigkeit zu ermöglichen. *Um seine Aufgabe zu erfüllen, ist der Gesetzgeber gezwungen, der Praxis des Sklavenarztes zu folgen. Demgegenüber müssen die Nomoi ein Gleichgewicht in ihrer schwebenden Bewegung zwischen nomothetischem und rechtsphilosophischem Diskurs suchen.* Obwohl Platon der legislativischen Aufgabe gerecht zu werden versucht, scheint er zu wissen, dass die Alternative zu einem zur Drohung gezwungenen Gesetzgeber nicht bei einem gleichsam „milderen“ Gesetzgeber zu suchen ist, sondern eigentlich beim Philosophen. Die eigentliche Peitno begegnet allein in der Philosophie.

Die Philosophie nimmt eine zentrale Stellung im Dialog mittels der so genannten Proömien ein. Diese wurden explizit eingeführt nach jener selbstgenügsamen Bestätigung der Tauglichkeit des Arztvergleiches zur Bestimmung der Gesetzgebung und nachdem der Athener „ein drittes“, neben „Überredung“ und „Gewalt“ wirkames Element vorgeschlagen hatte, das bei der Gesetzgebung anzuwenden wäre (722c). Es stellt zunächst so aus, als ob dieses Dritte nichts als die Einbeziehung der Überredung in die Gesetzgebung selbst wäre. Warum wird es dann aber als „ein Drittes“ bezeichnet? Vielleicht weil sich durch die Proömien eine Möglichkeit eröffnet, die gesetzgeberische Problematik von *τρεῖς* und *βία* gänzlich hinter sich zu lassen, oder zumindest in einen weiteren Horizont zu stellen und auf ihre Grundlagen hin zu prüfen. Die Proömien werden somit eingeführt als Brücke, die von der faktischen Gesetzgebung zur Philosophie führt.

So ist auch das erste konkrete Proömium, das im Dialog als solches anerkannt wird, keine von einem Gesetzgeber eingeführte Präambel, sondern ein bestimmter Teil des zwischen den drei Männern geführten Gesprächs. Die Ansprache an die Siedler (715e-718a) ist „jene ganze Rede“ (723a), die zum Proömium der gesamten Gesetzgebung erklärt wird.²¹ Die Proömien sind nicht für alle Gesetze gleichermaßen notwendig (723c), und sie weisen auch große Unterschiede untereinander auf. Trotz dieser Unterschiede, aber auch trotz der Unterschiede zwischen der methodologischen Ankündigung der Proömien²² und ihrer faktischen Vorführung im Verlauf des Dialogs, lassen sie sich wohl auf einen gemeinsamen Nenner zurückführen: sie werden insgesamt als Alternative zu einem durch die eng verstandene gesetzgeberische Aufgabe bestimmten Diskurs entworfen. Trotz der Rede vom „einfachen“ und „doppelten“ Gesetz wird von Anfang an klargestellt, dass das Gesetz „eigentlich die Anordnung ist“ (*τῆν ἐπιταγήν, ὃ ὅτι ἔστιν ὁ νόμος*, 723a). Das Zusammenkommen von Proömium und Anordnung unter dem „doppelten“ Gesetz darf also nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass die eigentliche Natur des Gesetzes in der drohenden Anordnung liegt.²³ Durch diese begriff-

21 Diese Ansprache wird nach Abschluss des rechtstheoretischen Exkurses fortgeführt (726a-734e), ohne daß dann ein konkretes Gesetz folgt.

22 Im rechtstheoretischen Exkurs (718a-723d).

23 Später wird im Dialog erneut betont, dass das Gesetz schweigen muss, wenn man den Proömien gefolgt ist (854c).

liche Klärung werden die Proömien von der eigentlichen Gesetzgebung auseinander gehalten, um eine Denkbewegung zu ermöglichen, die über das Gesetz *eo ipso* hinausführt.

Die *Nomoi* gehen über die Gesetze hinaus, sie betreiben keine Gesetzesapothese, sondern Gesetzeskritik.²⁴ Die faktische Gesetzgebung gilt hingegen als notwendiges Übel, dem freies Denken vorzuziehen wäre. Deswegen kann der Athener – gleich nach der Klarstellung der Bedeutung der Arztmetapher – es als großes Glück bezeichnen, dass „wir nicht gezwungen sind, Gesetze zu geben, sondern uns aus eigenem Antrieb in eine Betrachtung über die Verfassung im Allgemeinen eingelassen haben und dabei das Beste und das unumgänglich Notwendige zu erkennen suchen und auf welche Weise sich wohl dies verwirklichen lässt. Und so steht es uns offensichtlich auch jetzt frei, wenn wir wollen, das Beste oder, wenn wir das lieber wollen, das Notwendigste auf dem Gebiet der Gesetze zu betrachten. Wählen wir also, was uns gefällt! – Vor eine lächerliche Wahl, Fremder, stellen wir uns da: wir würden ja [im zweiten Fall] in genau die gleiche Lage geraten wie die Gesetzgeber, die von einer zwingenden Notwendigkeit dazu gedrängt werden, sogleich Gesetze zu geben, als ob dies nicht auch noch morgen möglich wäre.“ (857e-858b)

Statt Gesetze zu geben, führen dann die drei Männer (bis 864c) ein Gespräch über die theoretischen Legitimationsgrundlagen des Strafrechts, das schließlich zum allgemeinen Proömium des gesamten Strafrechts erklärt wird. Wohl wissend, dass „das Gebiet der Gesetzgebung noch niemals in der rechten Weise durchgearbeitet worden ist“ (857c), ziehen sie vor, die eigentliche Natur des Gerechten und die Grundlagen des Strafrechts zu besprechen, statt gleich weitere Gesetze Regelungen aufzuführen. Dieser strafrechtliche Exkurs stellt keine Unregelmäßigkeit dar, die seinen Status als Proömium in Zweifel ziehen sollte,²⁵ sondern ist gerade *ein philosophisches Proömium par excellence*. Dasselbe gilt auch für den Gottesbeweis, als Proömium zum Asebiegesetz (885c-907d). Dort zeigt sich vollends, dass das zuvor gesuchte eigentliche *οὐκίμα* der *πειθὴ* allein das *οὐκίμα* des philosophischen Dialogs sein kann.

Eine gemeinsame logische Struktur aller Proömien gibt es nicht, denn sie lassen sich nicht „in einer einzigen Formel (ἐν ἑνὶ τύπῳ) zusammenfassen und ausdrücken“ (718c), sondern nehmen verschiedene Gestalten und Formen an. Einige werden als Ansprechen konzipiert, andere aber als geschriebene Texte, die immer wieder vorzulesen sind und sogar als Erziehungsmaterial dienen können.²⁶ Sie verkörpern auch nicht insgesamt die Form einer rationalen Argumentation, sie liefern nicht Beweise für eine an Rationalität appellierende und auf Vernunft gegründete

Überzeugung.²⁷ So ist die vielleicht einzige Gemeinsamkeit aller Proömien schlichterdings die, dass sie „nahe der Philosophie“ bleiben und auf diese hinweisen. Was bedeutet aber diese „Nähe“? Magnesia ist sicherlich kein Staat für Philosophen. Ebenso wenig wird im Dialog eine Art Populärphilosophie anvisiert, ein Entwurf für Laien, die von der Überlegenheit des Philosophen (bzw. -herrschers) überzeugt werden sollen. Meistens enthalten sie sogar überhaupt keinen philosophischen Diskurs. Die Eigentümlichkeit des Projektes der *Nomoi* besteht darin, dass der philosophische Diskurs in ihnen meistens im Hintergrund bleibt – als ein Gegenparadigma zur Gesetzgebung, das stets (meistens implizit, manchmal explizit) zu berücksichtigen ist.²⁸ André Laks hat sicherlich Recht in seiner Beobachtung, dass die *Nomoi* versuchen, das Gesetz von der ihm inhärenten Gewalt zu befreien;²⁹ er scheint aber zu übersehen, dass dies allein in der Alternative eines durch die Proömien anvisierten nicht-juridischen Diskurses möglich ist. Diese im Dialog stets implizit präsente Unerlässlichkeit wird von Kleinias im zehnten Buch zur Sprache gebracht, wenn er in Bezug auf die Begründung des Asebiegesetzes die Notwendigkeit eingesteht, „über die Gesetzgebung hinaus zu gehen“ (νομοθεσίας ἔκτρος βάλειν, 961d).

Laks hat Recht auch in einer zweiten Beobachtung, wenn er in den verschiedenen Proömien-Formen eine Entsprechung zu den heterogenen Dialog-Kategorien erblickt.³⁰ Alles andere als zufällig, lässt aber diese Entsprechung eine tiefere Verwandtschaft vermuten: Platons Rückgriff auf Proömien geschieht aus denselben Gründen, die auch den Rückgriff auf die Dialogform herbeiführen. Der wichtigste dieser Gründe dürfte in einer wesentlichen Eigenschaft des platonischen Denkens gesucht werden, die *Spannungsstruktur* zu nennen ist. Trotz seiner Vorbehalte gegenüber der Schrift hat Platon schriftliche Texte verfasst; trotz seiner Vorbehalte gegenüber der Starcheit feststehender und unabänderlicher Gesetze hat er solche in sein Alterswerk aufgenommen. Dabei handelt es sich nicht um plato-

27 So Bobonich, „Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato’s *Laws*“, in: *Classical Quarterly* 41 (1991), 365-388. (Bobonich wendet sich dort vor allem gegen Morrow, „Plato’s Conception of Persuasion“, in: *Philosophical Review* 62 [1953], 234-250.) Bobonich begründet seine Auffassung auch durch die Arztmetapher, die er gleichsam wörtlich als Bild der gesetzgeberischen Tätigkeit versteht. R. F. Stalley’s Versuch („Persuasion“ [Ann. 14]), die Auffassung von Morrow zu rehabilitieren und die Rolle der Rationalität in Platons Argumentation zu eliminieren, geht wiederum von einem wohl unkritischen (und sicherlich anachronistischen) Begriff von Rationalität aus: Er scheint diese mit einem Verfahren zu identifizieren, worin – im Sinne eines „liberal individualism“ – die Adressaten einer Überredung „can make up their own minds“ hinsichtlich der präsentierten rationalen Argumente und Beweisführungen (175f.).

28 J. Waugh hingegen will den Proömien allein die Funktion einer „narrative justification“ zuerkennen und in ihrer Einführung eine Abkehr von der Philosophie erblicken: „The polis needs not only philosophy, but also narrative discourse“ („Oral Preambles and Written Laws. The Dialogic Character of the *Laws* and Lawfulness“, in: *Plato’s Laws* [Ann. 4], 30).

29 Zuletzt in: „In what sense“ (Ann. 16), 111.

30 A. Laks, „Platons legislative Utopie“, in: E. Rudolph (Hg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*, Darmstadt 1996, 53.

24 Vgl. auch Laks, „Legislation and Democracy: On the Relationship between Plato’s *Republic* and *Laws*“, in: *Classical Antiquity* 9 (1990), 222, und ders., „The *Laws*“ (Ann. 16), 286.

25 Vgl. Görgemanns, *Beiträge* (Ann. 11), 83: „Das ist aber etwas anderes als ein Proömium, es ist eine theoretische Unterhaltung der Gesetzgeber unter sich, die den Gang der Gesetzgebung unterrichtet.“

26 Vgl. 811c-e.

nische Selbstwidersprüche, sondern um zwei gleichartige und parallele Versuche, Misstrauen und Unentbehrlichkeit zu vermitteln. Nun ist Vermittlung mehr als bloßer Kompromiss oder Kapitulation vor einer eisernen Unumgänglichkeit. Platon schreibt dialogische Texte, weil er in die Dialogform seine Vorbehalte gegenüber der Schrift so integrieren kann, dass er aus ihnen eine neue Form der schriftlichen philosophischen Mitteilung schöpft. Ähnliches gilt für die Verfassung von Gesetzen in der „zweiten Fahrt“ der Gründung einer gesetzlich normierten „zweitbesten Polis“.³¹ Die *Nomoi* sind sicherlich Ausdruck einer Öffnung zum Politischen und zu dessen Praxis, Ausdruck eines Zugeständnisses an die unsterbliche menschliche Natur.³² Es wäre aber eine unzulässige Vereinfachung, wenn man diesen Dialog bloß als Resultat der Aneignung eines kruden politischen Realismus auffasst; eher wird man dem Text gerecht, wenn man anerkennt, dass die *Nomoi* der gesetzeskritischen Aufgabe verpflichtet bleiben und diese in ihrem Projekt integrieren.

Die beiden Entscheidungen – schriftliche Texte bzw. Gesetze zu verfassen – verlaufen parallel in ihrer Motivation und ihren Absichten.³³ Zugleich aber setzen beide in ihrer Einlösung wesentliche Modifikationen voraus. Die von Platon verfassten Texte sind Dialoge; auch wenn sie seine τρυφώτεγα nicht enthalten,³⁴ versuchen sie zweifellos, den Gefahren der schriftlichen Fixierung zu entgehen. Sie lassen am wenigsten einen Anschein von Wissen entstehen; sie sind nicht un-

31 Als δέυτερος νόμος wurde die Erstellung von Gesetzen in *Politikos* 300c bezeichnet (ähnlich auch in *Nomoi* 739a, 739e, 875d). Der Ausdruck hat in diesem Zusammenhang nicht den Sinn, der ihm im *Phaidon* (99c-102a) zukommt: Dort handelt es sich nicht um eine „zweitbeste“, sondern einfach um eine „zweite Fahrt“, die sich – als „Zunahme zum Logo!“ – und als „Zugrundelegung (τρυφώτεγα) von Ideen“, nachdem sich die „erste Fahrt“ des unmittelbaren Zugriffs auf das Seiende als illusorisch und gefährlich erwiesen hat – als die beste schlechthin erweisen wird. Im *Politikos* (so wie auch in *Phaidros* 19c) entspricht hingegen der δέυτερος νόμος der Einsicht in die Unrealisierbarkeit eines Ideals, das aber als solches weiterhin anerkannt wird.

32 Die *Nomoi* bewegen sich explizit auf der Ebene einer Fragestellung, die das Menschliche in seiner Gegenüberstellung zum Göttlichen zu berücksichtigen sucht; vgl. 691c-692a, 713e-714a, 732e, 853c, 875a-d. Allein diese emphatische Einräumung erlaubt die Einführung der τρυφώ-Problematik und der Proömien, und dadurch wiederum die Bewegung von einem gesetzverfassenden zu einem philosophischen Diskurs.

33 Diese Parallelität wird auch von Bobonich anerkannt, der aber die zugrundeliegenden Strukturen und Absichten zu unterschätzen scheint: „In both cases, the intent is to bring it about not only that members of the audience have true beliefs, but also that they develop some grasp of the basic explanatory principles underlying these beliefs.“ („Reading the *Laws*“, in: C. Gill/M.M. McCabe (Hg.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996, 265) Im selben Text, und in einer Fortführung und teilweisen Überbrückung seiner früheren („Persuasion“ [Anm. 27]) Interpretation, spricht Bobonich über eine „genuine tension in Plato’s views between guaranteeing stability and encouraging reflection“ (273). Diese Spannung besteht in der Tat, ist aber meines Erachtens nicht die maßgebende im Dialog. – Es war hingegen die Weigerung Müllers (*Studien zu den platonischen „Nomoi“*, München 1951, 2. Aufl. 1968), die Spannungssituationen im platonischen Denken und insbesondere in den *Nomoi* wahrzunehmen, die ihn zu der These führte, dieses Werk sei unecht.

34 Vgl. *Phaidros* 278d.

belebt, sie sind kaum geeignet sich zu verselbständigen, und sie fördern stets die aktive Beteiligung des Lesers. Platons Schriftkritik wird durchgeführt nicht nur explizit im *Phaidros* und im *Siebten Brief*, sondern auch performativ durch sein ganzes dialogisches Schrifttum. Platons Gesetze wiederum sind „doppelt“. Dies bedeutet nicht nur, dass sie neben dem „eigentlichen“ Gesetz eine Präambel enthalten, nicht nur, dass sie das gesamte Rechtssystem zu einer doppelten Aufgabe verpflichten, stets nicht nur „Gewalt“, sondern auch philosophische „Überredung“ zu erproben. Durch die Integration von Proömien öffnet sich eine gesetzeskritische Dimension, die im Verlauf des Dialogs stets, latent oder explizit, präsent ist und seine Absichten mitbestimmt. Nachdem die doppelte, aber durchaus fragliche Natur des Philosophenherrschers der *Politeia* nach dem *Politikos* auseinander gefallen ist, scheint Freiheit der Philosophie, nicht aber der Politik eigen zu sein. Um diese Freiheit zu bewahren, entscheidet sich der Philosoph für die Rolle des freien „Arztes“, des Philosophen, und gegen jene des eigentlichen, des „sklavischen“ Arztes.

Kleinias’ Verteidigung der Schrift ließ die τρυφώ selbst als etwas Tyrannisches erscheinen. In seiner empiristischen Naivität empfahl er nichts als die Haltung des sklavischen Arztes, der seine Verordnungen erteilt und anschließend mehrmals wiederholt, damit sie „auch demjenigen, der nur schwer begreift“, verständlich werden können. In einer aufmerksamen Lektüre des Arztvergleiches, aber auch durch die spätere kritische Interpretation desselben im Dialog kehrt sich indessen jene Verteidigung der gesetzlichen Schrift zu einer Schriftkritik um. Trotz Kleinias wird Platons Schriftkritik auch in den *Nomoi* aufrechterhalten. Just in dem Augenblick, wo er selbst Gesetze anfertigt, weiß Platon, dass die Natur des Gesetzes monologisch bleibt (οὐ δύο ἔργα ἔνός, ἀλλὰ ἕνα ἔργα ἔνός ἀεὶ διὰ λόγον ἀτοκᾶνθεῖται, 719d) – letzten Endes sklavisch und tyrannisch zugleich.³⁵ Dies führt nicht zu einem Versuch, das Gesetz schlechthin zugunsten des philosophischen Arguments zu unterminieren oder abzuschaffen,³⁶ sondern zu einer Verschiebung des Kernpunktes der Diskussion: von den Gesetzen zu den Proömien, und mittels dieser von der Gesetzgebung und hin zu einem Gespräch über „das Schöne und das Gerechte und überhaupt alles Wichtigste“ (890b). Gegen die Ansicht ethischer „überleitender“ Interpreten³⁷ bleiben die *Nomoi* primär und in erster Hinsicht kein Gesetzbuch, sondern ein eminent philosophisches Werk. In ihnen wird der Leser gerade nicht zur Beugung vor der Autorität des Gesetz-

35 Gerade der sklavische Arzt verfährt „wie ein Tyrann“ (720c), und seine Anordnung ist eine „tyrannische“ (722e; vgl. auch 859a). Überhaupt erscheint durchweg im platonischen Korpus der Tyrann als jemand, der sich selbst am meisten tyrannisiert; man könnte bei Platon fast eine erste, umgekehrte Vorform der Hegelschen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft erkennen.

36 So Laks, der dies „utopisch“ nennt („Platons legislative Utopie“ [Anm. 30], 53).

37 Z. B. Görgemanns, *Beiträge* (Anm. 11), 102f.: „Platons letztes Werk ist ein Gesetzbuch, etwa, worauf man nach seiner eigenen Überzeugung keinen ‚vollen Ernst‘ verwenden sollte. Wir müssen also schließen, dass [...] hier kein letzter philosophischer Einsatz geleistet wird.“

gebers,³⁸ sondern zur Philosophie aufgerufen. Der Unhintergebarkeit der Philosophie bleiben auch die *Nomoi* treu.

Die genannte Spannung, die diese verschiebende Bewegung des Dialogs trägt und in dieser „letzten Schriftkritik“ zum Ausdruck kommt, wird ausgetragen als Spannung zwischen dem Ideal eines in seiner Entscheidungsfreiheit unbegrenzten Philosophenherrschers einerseits und der Notwendigkeit einer schriftlich fixierten Gesetzgebung andererseits. Platon philosophiert in dieser Spannung und *durch* sie; er bezieht keine harte, vollends ausgearbeitete Position, sondern versucht seine gesetzkritische Haltung beizubehalten und eine Flucht nach vorne zu erproben: eine Flucht in die Philosophie. Diese erweist sich dabei nicht als *ancilla legislativus*, sondern als eigenständige Alternative zum juristischen Diskurs.³⁹

Dr. Panagiotis Thanassas, University of Cyprus, Department of Classics and Philosophy, P.O. Box 20537, CY-1678 Nicosia, e-mail: thanassas@ucy.ac.cy

pan@thanassas.gr

38 Vgl. Nightingale, „Writing/Reading“ (Anm. 15), 300: „it seems reasonable to conclude that the text asks the readers to defer to the authority of the lawgiver [...] this text does not invite its readers to practice philosophy“.

39 Eine erste Fassung dieser Arbeit wurde auf dem VI. Symposium Platonicum (Jerusalem 2001) präsentiert. Ich danke den Teilnehmern und insbesondere meinem Freund Walter Mesch für die verschiedenen Anregungen und Hinweise.