

GESETZ UND ANDERSHEIT IN PLATONS NOMOI

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades
eines Doktors der Philosophie
der Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Eberhard Karls Universität Tübingen

vorgelegt
von

Giovanni Panno

aus
Montebelluna
(Italien)

im Juni 2005

Hauptberichterstatter: Prof. Dr. Otfried Höffe

Mitberichterstatter: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

Dekan: Prof. Dr. Anton Schindling

Tag der mündlichen Prüfung: 11. November 2005

gedruckt mit Genehmigung der
Fakultät für Philosophie und Geschichte
der Universität Tübingen

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	5
Einführung, oder Von den Nomoi als der schönsten und wahrsten Tragödie	7
Erstes Kapitel	
Nomos: Ausschluss des Anderen?	15
1.1. Übergang des Fremden in die Andersheit der Politik der <i>Nomoi</i>	16
1.1.1 <i>Allos</i> und <i>heteros</i>	16
1.1.2 Andersheit vs Fremdheit	18
1.2 Natur und sexueller Unterschied. Sklaven, Frauen und Homosexuelle	23
1.2.1 Sklaven	23
1.2.2 Homosexualität und Päderastie	26
1.2.3 Die Frau und die Gemeinschaft	29
a. Natur der Frau I	30
b. <i>Syssitia</i>	32
1.2.4 Die Therapie der Triebe	33
a. Natur der Frau II	34
b. Die Sphäre des Wissens	35
1.3 Die Fremden	37
1.3.1 <i>Negotium</i> : Metöken und Fremde	38
1.3.2 Die Fremden als Darsteller der Differenz: Die Komödie in Magnesia	43
1.3.3 Die Fremden als Zuschauer	49
1.4 Die <i>θεωρία</i> des Zuschauers als Fluchtpunkt der Beziehung zur Andersheit	51
1.4.1 Der Dialog mit der Gesetzgebung anderer Städte	51
1.4.2 Der Kontext der Reisen	53
1.4.3 Der <i>theōros</i> und der Wert der Sicht	54
Zweites Kapitel	
Die Andersheit innerhalb des Gesetzes: Die Rolle der Nächtlichen Versammlung und des Gesetzgebers	61
2.1 Das Projekt der Stadt. Die Zeit des <i>νυκτερινός σύλλογος</i>: <i>σχολή</i> und <i>καιρός</i>	61
2.1.1 Muße als Element einer Differenzierung?	63
2.1.2 <i>Theōros</i> als Figur der Erkenntnis zwischen den Grenzen der Stadt	66
2.1.3 <i>Scholē</i> Zugang zum Dialog als Projekt der Stadt	69
2.2 Eine institutionelle <i>atopia</i> der Nächtlichen Versammlung?	71
2.2.1 Darstellung	71
2.2.2 Initiationscharakter der Nächtlichen Versammlung und des Dionysoschors	74
2.2.3 Das <i>Haus Salomons</i> oder die Stadt als <i>Panopticon</i>	78
a. Sinne und Kopf der Stadt	79
2.2.4 Der Mechanismus einer Analogie: Magnesia VS <i>Neu Atlantis</i>	83
a. Die Erkenntnis der Grenze und die <i>agronomoi</i>	86
2.3 Unterscheidung Wenige-Viele: Die philosophische <i>archē</i> Magnesias	90
2.3.1 Lerngegenstände der <i>Nächtlichen Versammlung</i> .	90
2.3.2 <i>Technē politikē</i> der <i>Nomoi</i>	93
a. Das Anvertrauen des dialektischen Schauens des Gesetzgebers	96

2.3.3 Was die erste Gesetzgebung nicht vollenden kann	99
a. Ideenlehre und ordnende Kraft der Dialektik	107
b. Der Gesetzgeber als μεταξύ	112
2.3.4 Die ἐπαδὴ der Proömien und der Gesetzgeber als Arzt	118
a. Entäußerung der Autorität des Gesetzgebers	119
b. Die Entfaltung der <i>logos</i> der Proömien als Mitteilung an die Vielen	126

Drittes Kapitel

Naturgesetz und *Hyper*natürlichkeit des Gesetzes. Der Plexus der Mündlichkeit-Schriftlichkeit der *Nomoi*

131

3.1 Die Andersheit der Form des Gesetzes

132

3.1.1. Geschriebene Gesetze und die Unmöglichkeit den <i>nomos</i> zu verschriften	133
a. Historische Betrachtungen	134
b. Das Fiktive des Gesprochenen und des Geschriebenen	137
c. Die Veränderung der Gesetze	143
3.1.2 Die ungeschriebenen Gesetze als μεταξύ und βοηθεία	146
a. Das philosophische Element und die <i>agrapha nomima</i>	146
b. Die Umkehrung der Zeitlichkeit der ungeschriebenen Gesetze	150
3.1.3 Die Kardinaltugenden der Stadt	152
a. <i>Aidōs</i>	152
b. Die Freiheit des Wortes (<i>parrhēsia</i>)	153
c. <i>Eusebeia</i>	155
d. Freundschaft-Eintracht (<i>philia</i>)	156
e. Das Problem der Gleichheiten (<i>isonomia</i> vs <i>isotēs</i>)	158

3.2 Νόμος Βασιλεύς

160

3.2.1 Ein Begriff für <i>Nomos</i> ?	161
a. <i>Limes</i>	163
b. Das rechte Maß der geometrischen/arithmetischen Gleichheit	165
c. Strukturelle Mischung	169
3.2.2 <i>Nomos physis</i>	173
a. Die Auslegung Pindars in <i>Gorgias</i> und <i>Nomoi</i>	174
b. Gibt es ein Naturrecht in den <i>Nomoi</i> ?	178
3.2.3 <i>Hysteron Proteron</i> : die <i>Hyper</i> natürlichkeit der <i>Technē</i>	181
a. Die natürliche Bewegung der Seele als Selbstbewegung	184
b. Die Bewegung des <i>nous</i>	188

3.3 Der νόμος der Seele und die ὁμοίωσις θεῶ

194

3.3.1 <i>Nomos-nous</i>	195
3.3.2 Mimesis als Angleichung	198
a. Gesetzgebung-Paradigma	200
3.3.3 Die Metapher des Lichts gegenüber dem Bild der Marionetten	203
a. Der Mensch als Spielzeug Gottes	202
b. Das Drama der Seele bei Plotin	204
c. Ausschluss der Differenz zugute der wahren Darstellung	205
d. Der Gott im Auge: <i>Nomoi</i> und <i>Alkibiades</i>	207

Schlusswort	211
Tabellen	213
Bibliographie	215
Register	237

Vorwort

Es ist schwierig in wenigen unrhetorischen Zeilen auf Gesten Situationen Aufmerksamkeiten einzugehen, die meinen Weg von einem persönlichen Standpunkt aus und von der Bearbeitung des Textes her bereichert haben. Hilfreiche Ratschläge habe ich meinen Tutoren in Pisa, Prof.ssa Maria Michela Sassi und Prof. Alfonso Maurizio Iacono, zu verdanken.

Herrn Prof. Otfried Höffe, der meine Arbeit im Rahmen seiner anregenden Forschungsgruppe mit wichtigen Hinweisen in Bezug auf die politischen Aspekte gefördert hat, bin ich zu besonderem Dank verpflichtet.

Besonders wertvoll war auch der Beitrag Herrn Prof. Anton Friedrich Kochs, der meine Arbeit mit Interesse gelesen hat.

Bei Herrn Prof. Thomas Alexander Szlezák und Herrn Prof. Michael Erler bedanke ich mich für die Aufmerksamkeit, die sie der vorliegenden Arbeit gewidmet haben.

Meine Dankbarkeit geht auch an Herrn Prof. Manfred Frank, der von Beginn an meiner ersten Schritte in Tübingen mir konstant seine Hilfe anbot.

Wichtige Diskussionen über das Problem der Andersheit in Platon habe ich Prof. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Prof. Linda Napolitano Valditara, Prof. Adone Brandalise und Prof. Giuseppe Duso zu verdanken.

All denen, die mir auch persönlich nah gewesen sind und die vorliegende Arbeit durch ihre sprachlichen Korrekturen besonders bereichert haben, bin ich tief zu Dank verpflichtet. Ohne den Beitrag von Sandra Sara Motta und Christoph Wolgast, Delia Kottmann, Daniela Sautter, Verena Rube, Christian Heer, Oliver Schmitt, Robert Seybold und Jeannette Skinner wäre die Lektüre mit Sicherheit durch meine mit Mängeln behaftete deutsche Sprache eingeschränkt gewesen.

Auf verschiedene Weise haben mich Alberto Bazzaco, Ronny Tittoto und Laura Bignotti mit ihrer Musik begleitet. Dieser letzten und meinen Eltern ist diese Arbeit gewidmet.

Kein Wort kann die Dankbarkeit gegenüber Diana Peruzzo und Raffaele Panno ausdrücken, die es mir erst ermöglicht haben, meinen eigenen Weg zu beschreiten.

Die Arbeit wurde von der Universität Pisa (2001-3) und teilweise von einem DAAD Stipendium gestiftet (2004).

Tübingen, 28. Juni 2005 und Pederobba/Tübingen 1. Oktober 2006

GESETZ UND ANDERSHEIT IN PLATONS *NOMOI*

wenn mir zumut ist,
zu warten vor der Puppenbühne, nein,
so völlig hinzuschauen, daß, um mein Schauen
am Ende aufzuwiegen, dort als Spieler
ein Engel hinmuß, der die Bälge hochreißt.
Engel und Puppe: dann ist endlich Schauspiel.
Dann kommt zusammen, was wir immerfort
Entzwein, indem wir da sind. Dann entsteht
Aus unsern Jahreszeiten erst der Umkreis
Des ganzen Wandelns. Über uns hinüber
Spielt dann der Engel.
(Rilke, *Duineser Elegien*, Vierte¹)

Einführung
oder Von den Nomoi als der schönsten und wahrsten Tragödie

Mit ihrer äußeren Form scheint die Beschreibung der Stadt der *Nomoi* auf eine starre, unkommunikative Identität hinzudeuten. In der vorliegenden Arbeit wird zu zeigen versucht, dass diese Identität auf einer Wechselwirkung mit der Andersheit beruht, d.h. wie die theoretische Behauptung des Anderen des *Sophistes* auf eine politische Ebene zu übertragen ist.

Dass ein dialektisches Schema hinter dem *nomos* wirkt, wurde schon von der Arbeit LISIS verdeutlicht; darüber hinaus hatte der Beitrag HENTSCHKES die Verwandtschaft mit dem *Sophistes* schon hervorgehoben². Die Forschung hat sich in den letzten Jahren mit den theoretischen Grundlagen des letzten Dialoges Platons immer wieder beschäftigt, ohne jedoch die innere Bewegung der Struktur der in den *Nomoi* entworfenen Stadt Magnesia mit der Form ihrer Darstellung in Betracht zu ziehen³. Dies erscheint in der vorliegenden Interpretation notwendig, um den philosophischen Anteil des Werkes nicht nur zu behaupten, sondern vielmehr zu enthüllen.

Die Dialektik zwischen Einheit und Vielheit gilt samt der Ideenlehre oft als Maßstab für den Anteil am philosophischen Wert eines Platonischen Dialoges. Diese Dialektik ist in den *Nomoi* nicht als ein bestimmter Inhalt zu finden, sondern als Strukturierung der Stadt selbst. Deswegen ist der Dialektik der *Nomoi* nicht nur die bekannte Institution des Nächtlichen Rates eigen, dessen

¹ RILKE (1930)^{F2}.

² Vgl. LISI (1985)^{B2}, HENTSCHKE (1971)^{B2}. Für die hier zitierten Werke werden nach dem Datum und gegebenenfalls der Seitenzahl die entsprechenden Sektionen der Bibliographie angegeben (von ^{B1} bis ^{C6} handelt es sich um Texte, die einen direkten Bezug auf die *Nomoi* oder auf die hier dargestellten Themen haben, s. den *bibliographischen Hinweis* S. 213).

³ Dies wird weder von STRAUSS (1975)^{B2} noch von BENARDETE (2000)^{B2} mit Erfolg gemacht. Die Darstellung der Stadt und ihre Dialektik bleiben zwei getrennten Bereiche in der Auslegung beider Autoren. Näher der hier dargebotene Interpretation steht das Werk MAURER (1970)^{C5} und die Bemerkungen SZLEZÁKS (2004)^D.

Teilnehmer eben philosophische Kenntnisse erworben haben müssen, sondern die gesamte Idee der Stadt selbst. Mit Dialektik zwischen Einheit und Vielheit ist hier dann sowohl das philosophische Verfahren des Gesetzgebers und seiner Nachfolger in der Fiktion der Stadt als auch das Verhältnis zwischen den vielen Bürger und der einen Polis gemeint. Es wäre jedoch naiv und vermessen, die *Nomoi* zu bearbeiten und zu durchqueren, um die modernen Kategorien von Subjekt und Gemeinschaft in ihrem Unterschied zu denjenigen Platons darzustellen – und Platon dadurch zu kritisieren –, ohne sich auf den historischen Zusammenhang und auf die Geschichte der Begriffe zu beziehen. Deswegen ist es wichtig, am Anfang dieser Arbeit auf die Form der *Nomoi* hinzuweisen, da sie sich direkt auf ein für das Athen des 5. Jahrhunderts zentrales Moment der Dialektik zwischen Bürgern und Gemeinschaft bezieht.

Der Dialog soll – mit den Worten des Hauptdarstellers der *Nomoi* (817 b5) – als eine Tragödie ausgelegt werden, und aus diesem Blickwinkel bekommen die verschiedenen Institutionen ihren eigenen Charakter. Gerade die Tragödie nahm in Athen die politische Dialektik der Stadt auf, stellte *qua* Ritus die Konflikte dar und löste sie auf.

Die erzieherische Rolle des Theaters wird von einem detaillierten Erziehungsprogramm des Staates übernommen, das teilweise demjenigen der *Politeia* entspricht, und hier nicht im Einzelnen untersucht wird. Wichtig ist für die vorliegende Arbeit zu verstehen, auf welche Art die *Nomoi* den zentralen Mechanismus der theatralischen Mimesis behandeln, da gerade dieser die Wechselwirkung zwischen dem Bürger und der Maske ermöglichte, d.h. das Spiel zwischen Identität und Andersheit. Wird durch die Maske das Andere dargestellt, gelingt dem Theater durch diese Darstellung auf zweierlei Ebenen, die politische Ordnung der Stadt zu retten und wieder herzustellen: Auf der Ebene des Ganzen und auf der des Einzelnen. Neben der bekannten Reinigung der Gefühle, der von Aristoteles in der *Poetik* beschriebenen *katharsis*⁴, die für die Einzelnen nur eine Gültigkeit zu haben scheint, ist die Bildung eines politischen gemeinschaftlichen Bewusstseins zu betrachten. Durch die Charaktere des Theaters, sowohl durch ihre Nachahmung als auch *ex negativo* durch ihre Ablehnung, werden die Zuschauer zu einer einheitlichen Gemeinschaft gebildet.

Gerade die Entkräftung und die Korruption dieser Wirkung wird von Platon in den *Nomoi* kritisiert, da sich das Ereignis des Theaters zu einem Wettbewerb verwandelt hatte, der auf die Lust der Zuschauer und nicht auf ihre politische Bildung zielte. Wie dies auch vor der Kapitulation Athens in 404 von Euripides verstanden wurde, zeigen seine *Bacchae*, wo Dionysos eine zerstörte Stadt hinter sich lässt, ohne dass das Göttliche und das Menschliche wieder versöhnt werden können, d.h. ohne dass für das politische Gemeinwesen nach der rituellen Unordnung eine neue Ordnung wiederhergestellt werden kann⁵.

⁴ ARISTOTELES, *Poet.* 1449 b. Dazu s. DIANO (1961)^{F1}. Über die Problematik der Tragödie und der *katharsis* wichtig sind die Beiträge von JASPERS (1952)^{F2}, DI BENEDETTO (1971)^{F1}, MEIER (1988)^{F1}, BELFIORE (1985)^{B3} und (1986)^{C4}.

⁵ Vgl. SEGAL (1982)^{F1}.

Der Versuch, die entstandene Kluft zwischen Bürger und Stadt, Bürger und Mensch in den *Nomoi* zu verstehen, impliziert die Notwendigkeit, die Rolle der Kritik Platons an dem Theater nachzuvollziehen (703 d): Der *nomos* Magnesias soll eigentlich die Fähigkeit des Theaters im Athen des 5. Jahrhunderts übernehmen, die oben genannte Wechselwirkung zwischen Identität und Andersheit *in sich* aufzufassen und darzustellen.

Der Gesetzgeber und Athener spricht die Dichter, die eine Tragödie in Magnesia darstellen würden, wie folgt an:

«Ihr besten Fremdlinge (ἄριστοι τῶν ξένων)» sollen wir sagen «wir sind selber Dichter (αὐτοὶ ποιηταὶ) einer Tragödie, die, soweit wir dazu fähig sind (κατὰ δύναμιν), die denkbar schönste und zugleich beste ist (τραγωδίας καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης). Jedenfalls ist unsere gesamte Staatsverfassung (ἡ πολιτεία) eine Darstellung des schönsten und besten Lebens (μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου), und gerade das (ὁ), behaupten wir, ist in der Tat die einzig wahre Tragödie (ὄντως εἶναι τραγωδίαν τὴν ἀληθεστάτην). Dichter seid also ihr, Dichter aber auch wir selbst, und zwar derselben Gattung (τῶν αὐτῶν), eure Rivalen (ἀντίτεχνοι) als Künstler und als Darsteller (ἀνταγωνισταὶ) im schönsten Drama (τοῦ καλλίστου δράματος), das ja nur das wahre Gesetz (νόμος ἀληθῆς) seiner Natur gemäß (πέφυκεν) vollenden kann⁶ [...]».

Was bedeutet diese Wahrheit und diese Schönheit der Tragödie der *Nomoi*? Es soll hier wieder auf das Problem der Mimesis hingewiesen werden, weil dieses mit der Andersheit eng verknüpft ist. In der Tat bezieht der Versuch Platons, der Gesetzgebung der Stadt eine Stabilität zu verleihen, notwendigerweise eine Behandlung des Plexus Identität/Andersheit mit ein. Diese Behandlung bedient sich eines neuen Begriffes der Mimesis, der die Gefahren der theatralischen Mimesis vermeidet.

Die Inszenierung der *Nomoi* wird infolgedessen eine Tragödie, aber die schönste und wahrste. Unter diesen zwei Bestimmungen ist eine Mimesis, die wiederum auf zwei Ebene wirken soll, auffindbar. Die erste Ebene wird klar in der oben zitierten Stelle ausgesprochen: Es muss eine Nachahmung des schönsten und besten Lebens dargestellt werden, d.h. dass die Stadt als Ganze – hinter der die einzelnen Bürger zu verschwinden scheinen – auf die Verwirklichung ihrer Idee zielt. Das heißt aber noch nicht, dass die *Nomoi* diese Idee verwirklichen, sondern nur, dass sie zu ihr tendieren.

Deswegen wird es sich im Laufe der vorliegenden Arbeit nicht um die einzelnen Gesetze handeln, sondern um die gesamte theoretische Struktur der Stadt. Dazu wird die Art und Weise untersucht, auf der diese Struktur die Bewegung des Lebens als eine Vielheit in ihre geordnete Einheit hineinzupassen versucht. Es mag eine banale Auslegung sein, einen Gedanken an seiner Bewegung statt an seinen Zielen oder an seinen Ergebnissen zu bewerten, aber der Gedanke, der die *Nomoi* belebt, bietet ein klares Beispiel von der Überlegenheit des Weges über das Ergebnis. Die Stadt Magnesia wird des Weiteren von Platon ausdrücklich als zweitbeste Lösung nach Kallipolis,

⁶ Leg. 817 b-c. Vgl. Resp. 398 b. Für die Übersetzung der *Nomoi* wird die Version SCHÖPSDAUS (1977)^A bevorzugt, obwohl es oft auf die Lösungen DES PLACES (1951)^A, ZADROS (1952)^A, LISIS (1999)^A, SAUNDERS (1970)^A und desselben SCHÖPSDAU (1994, 2003)^A, ohne Datum und Sektion anzugeben, hingewiesen wird.

der Stadt der *Politeia*, genannt. Was dieses für den Sinn der Utopie bedeuten soll, wird hier später erklärt⁷.

Die zweite dieser Ebenen, auf denen sich die Schönheit und das Beste der tragischen Nachahmung abwickeln, projiziert den letzten Dialog Platons über den Charakter der Tragödie hinaus auf den politischen Entwurf. Die *Nomoi* werden dann zu einer paradoxerweise *antitragischen* Tragödie, weil der zentrale Begriff der Mimesis hier nicht mehr auf das Andere, wie in der Tragödie des 5. Jahrhunderts, angewendet wird: Die Nachahmung des besten Lebens bietet damit erhebliche Unterschiede im Vergleich zur Nachahmung des klassischen Theaters. Dies ist der hier zu betrachtende Kernpunkt des letzten Dialoges Platons, durch den die Kritik an der *Theatrokratie* samt der gesamten Konstruktion der Stadt Magnesia in einem neuen Licht erscheint.

Die Mimesis der *Nomoi* scheint die Andersheit auszuschließen, ohne sie durch Mitleid und *katharsis*, wie es in der klassischen Tragödie passierte, reinigen und miteinbeziehen zu wollen. In der Bewegung des Einfühlens in die Maske des Darstellers wurde der Zuschauer-Bürger jenseits seiner selbst auf das Andere projiziert. Innerhalb des Theaters als Ritus wurde die Andersheit – in ihrem Sinne der Fremdheit und des Anderseins – dargestellt. Sklaven und Bürger, Frauen und Männer, Barbaren und Griechen sind nicht lediglich als menschliche Gruppe zu betrachten, sondern auch als Kategorien eines Diskurses, durch den die Stadt ihre Ordnung organisiert⁸. Das Theater brachte diese Andersheiten gegenüber der Stadt als Gemeinwesen in ihren idealen Mittelpunkt, was ermöglichte, sie ohne Risiko für die Ordnung der Stadt mit einzubeziehen.

Der Bürger-Zuschauer des Theaters, der sich in einen fremden/anderen Charakter versetzte, um gerade von dieser Fremdheit gereinigt zu werden, hat in den *Nomoi* keinen Platz mehr. Der Prozess der Mimesis wendet sich nicht mehr dem Anderen, sondern dem Selben zu: Soll auf der ersten dieser oben erwähnten Ebenen die ganze Stadt die Mimesis des schönsten und besten Lebens sein, ist der Bürger in seiner Individualität – was in den *Nomoi* erstaunlicherweise vorzukommen scheint – nicht nach einem fremden Charakter, sondern nach einem der Stadt angemessenen zu streben verpflichtet⁹. Die Richtigkeit der Vorbilder wird von den Kontrollorganen der Stadt (Dionysoschor, Nächtlicher Rat) entschieden.

Dies wird der Ausgangspunkt der ganzen Arbeit, die darauf zu zeigen zielt, dass die *Nomoi* selbst über eine politische Form hinaus die Tragik der Bühne in ihrem politischen Projekt zu neutralisieren versuchen. Die hier entworfene letzte Stadt Platons bezweckt den Bürger als solchen in der Wahrheit seiner Natur darzustellen, mit dem Risiko jedoch, dass diese Wahrheit derjenigen des Menschen nicht entspreche. Die meist schlecht übersetzte und vergessene Stelle in 738 *e* zeigt, dass der Gesetzgeber von den Bürgern eine innere und öffentliche Einheit verlangt.

⁷ Siehe 3.3.2.

⁸ Dies taucht in den Werke Euripides mit einer besonderen Evidenz auf. Vgl. LANZA (1963)^{F1}, BERGSON (1971)^{F1} und HOLZHAUSEN (2003)^{F1}.

⁹ Siehe 1.3.2.

Es muss also jeder Mann in jedem Staat vor allem danach trachten, dass er weder sich selbst jemals einem andern gegenüber als falsch (κίβδηλός) erweist, sondern stets als *einfach* (ἁπλοῦς) und *wahr* (ἀληθής)¹⁰.

Zur Wahrheit des Einzelnen kommt eine Einfachheit hinzu, die auf das Problem der Mimesis anspielt. In der Stadt Magnesia werden die Bürger zu einer Ehrlichkeit erzogen, die die Vielfältigkeit der tragischen Maske des Theaters nicht annehmen darf – aber gleichzeitig die Vielfältigkeit der menschlichen Möglichkeiten, das Leben zu gestalten, ausschließt. Trotzdem, oder genauer gerade deswegen, sind die *Nomoi* nicht nur eine Tragödie, sondern vielmehr die *schönste* und *wahrste*.

Um die Einheit der Bürger in der schönsten Tragödie und die Dynamik der Bewegung zwischen Einheit und Vielheit der Stadt zu verstehen, sollen dann die vielen Aspekte der nur angeblich auszuschließenden und in der Tat notwendigen Andersheit hervorgehoben werden.

Andersheit beschreibt hier die verschiedenen Phänomene des Lebens in Magnesia, die jeweils die Gestalt der einzelnen Bürger an sich und die verschiedenen menschlichen Gruppen betreffen. Mit Andersheit des Bürgers ist hier seine innere Spaltung in widersprechende Gefühle und die Übernahme eines Charakters, der mit dem von der Stadt angenommenen nicht zusammenfällt, gemeint.

Die erste zu betrachtende Kluft, die sich zwischen der Unordnung des Lebens und der Geometrie des Gesetzes befindet, spielt auf die Gefühle und die Bewegungen der Seele an, die durch die Vernunft zu steuern sind. Die Gefühle sollen erzogen werden, damit die Bürger lernen können, ihre innere Vielheit zu der Einheit des *Logos* umkehren zu lassen, und dadurch ihre Stelle in dem alltäglichen gegenseitigen Verhalten der Polis zu bewahren. *Eins* mit sich selbst zu sein, *einfach und wahr*, bedeutet bei Platon sowohl die Beherrschung der eigenen Gefühle, als auch die Einordnung in das politische System (*ta hautou prattein*).

Die Dialektik zwischen Gefühlen und Vernunft stellt *eine* der Differenzen der *Nomoi* dar, die als solche noch nicht untersucht wurde, obwohl sie an sich schon Thema anderer Forschungen gewesen ist¹¹. Der Mensch steht dann im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit Platons als Plexus von Einheit und Vielheit, wobei die Stadt selbst ein solcher Plexus wird, in dem auch die anderen möglichen Facetten des hier funktionellen Begriffes der Andersheit beinhaltet sind.

Diese Identität der Stadt braucht die Auseinandersetzung mit einem *äußeren* Anderen, nämlich des aus anderen Städten kommenden *xenos*. Es sind dieser Identität paradoxerweise aber innere Spaltungen nicht *fremd*, die über die Angehörigkeit zu der Bürgerschaft entscheiden, indem sie die Bevölkerung Magnesias in einer effektive volle Teilnahmefähigkeit an dem Leben der Stadt und in einer verminderten Version dessen trennen.

¹⁰ *Leg.* 738 e. Siehe 3.3.3 c-d.

¹¹ Die zuletzt erschienene Arbeit CUPIDOS (2002)^{B2} bietet eine ausführliche Reflexion über dieses besonderes Thema.

Diese und andere hier näher zu betrachtenden Andersheiten gehören zu dem Bild der *Nomoi* als der schönsten und wahrsten Tragödie, die eben eine Dialektik des Einschlusses und Ausschlusses gegenüber dem gestatteten Menschlichen und den verschiedenen menschlichen Gruppen enthält.

Es wird hier *Andersheit* benutzt, genau um die Besonderheiten der Position Platons im Vergleich zu der aktuellen Debatte über die Fremdheit zu verdeutlichen: Es wäre in der Tat unmöglich, hier über eine *Erfahrung* des Fremden aus einer phänomenologischen Perspektive zu sprechen, nicht nur wegen der hier schwerlich wiederzugebende Begriffsgeschichte, sondern auch wegen der Tatsache, dass Platon in den *Nomoi* gerade auf eine direkte *Erfahrung* des Fremden von der Seite der Bürger verzichten will¹². Alle Wege zum Anderen sind von dem Gesetz (*vóμος*) der Stadt durch Institutionen geschützt und kontrolliert. Der Andere, der auf die Bühne Magnesias kommt, ist dann nicht der *absolute* Andere¹³, sondern was von Anfang an in der politischen Sphäre der Stadt einbezogen worden ist.

In der vorliegenden Arbeit handelt es sich jedoch auch um jene Wechselwirkungen innerhalb der Struktur der Stadt und innerhalb ihres Projekts, die eine Dialektik von Identität und Andersheit erfordern. Die Sphäre des Verhältnisses der einzelnen Bürger, die Rolle der Fremden als solchen und der Fremde als Betrachter machen in der Tat den Bereich der Differenzen gegenüber dem Kern der Identität der Stadt aus, ohne ihn aber zu erschöpfen.

Durch die *xenia* (Fremdheit) des Fremden aus Athen und der anderen zwei Hauptdarsteller des Dialoges und die Fremdheit des nächtlichen Rates gegenüber den Institutionen der Stadt soll dann die Philosophie als begründendes Moment der Stadt, gleichzeitig als eine Art Andersheit gegenüber der Stadt selbst, hervorgehoben werden.

Die ersten zwei Kapitel der vorliegenden Arbeit versuchen diese zwei Bereiche der Andersheit der Stadt zu verdeutlichen, nämlich den Bereich der menschlichen Gruppen und denjenigen der Institutionen, die eng mit dem philosophischen Entwurf der Stadt verknüpft sind. Indem der *nomos* Magnesias die Andersheiten innerhalb der Stadt zu kontrollieren und trotzdem nicht abzuschaffen anstrebt, erweist er sich eben als wahr, der *vóμος ἀληθής* des obigen Zitates –

¹² Eine Rede über die Differenz und die Andersheit in der politischen Philosophie Platons könnte schon in dem Moment verstummen, in dem man versucht, ohne die Geschichte der Idee zu folgen, die entsprechenden antiken ethisch-politischen Begriffe mit den aktuellen zu vergleichen. Dahingegen will der hier vorgestellte Versuch auf gar keinen Fall das Risiko eingehen, sich naiv vor eine unwirkliche Tafel der Kategorien zu setzen, und der Täuschung zu erliegen, mit reinen Augen den altgriechischen philosophisch-politischen Zusammenhang betrachten zu können. Trotzdem ist eine solche intellektuelle Arbeit den Versuch wert, auch mit diesen Prämissen den Kern eines Gedankens herauszuziehen, der für uns *Moderne* jetzt entscheidend ist, nämlich derjenige, der die Kommunikation zwischen Einem und Vielen darstellt. Diese Kommunikation findet zwischen dem einen Bürger und den eine Gemeinschaft bildenden Vielen statt. Hiermit will diese Arbeit einerseits den Bericht über die Anwesenheit einer aktuellen theoretischen Gültigkeit bei den *Nomoi* Platons, andererseits die Reflexion über die Anwendung einer Dialektik des Gedankens auf die politische Sphäre betonen.

¹³ Dies ist der Kern des Gedankens WALDENFELS (1997)^{F2}, jedoch ist hier die Lektüre NOVALIS' (1977)^{F1}, der Wissenschaftslehre 1794/5 FICHTEs besonders berücksichtigt gewesen, weil es sich dabei eben handelt, die ontologisch geprägten Prinzipien vom Ich und Nicht-Ich auf eine intersubjektive Ebene abspielen zu lassen. Eine direkte Auseinandersetzung sowohl mit der Frühromantik als auch mit dem Gedanken WALDENFELS' würde die Grenze der vorliegenden Arbeit überschreiten. Trotzdem werden das terminologische und theoretische Problem der Andersheit und den Unterschied zu WALDENFELS Fremdheit im ersten Kapitel kurz behandelt werden.

Einführung, oder Von der schönsten und wahrsten Tragödie

nämlich als ein dialektischer *nomos*, der die Wechselwirkung zwischen Identität und Differenz an sich übernimmt. Das dritte Kapitel untersucht die Andersheit innerhalb des Begriffes des Gesetzes selbst und wie die *Nomoi* dadurch jenseits ihres politischen Charakters das Verhältnis zwischen Mensch und Bürger gestalten.

ERSTES KAPITEL

NOMOS: AUSSCHLUSS DES ANDEREN?

TO MH KINEIN TA AKINHTA (913 b 9)

Die These, die in diesem Abschnitt verfochten wird ist die folgende: Das Andere, das von der *Normalität* der Bürger abweicht, wird von der Stadt nicht ausgeschlossen, sondern durch das Gesetz in das System als notwendiges Element eingefügt. Dies erlaubt dem Gesetz, einerseits eng an den Bewegungen des Lebens zu bleiben, andererseits seine eigene Identität als Gesetz einer bestimmten Stadt zu behaupten.

Was ist hier mit *Normalität* gemeint? Dies wird durch eine Abgrenzung nicht nur der rechtlichen, sondern vielmehr der wirklichen Teilnahme am politischen Leben verdeutlicht, was die Struktur des *nomos* ausmacht.

Es wäre vermessen, hier eine komplette Auslegung des Begriffes des Gesetzes im Gesamtwerk Platons bieten zu wollen. Durch die oben dargestellte Perspektive will die vorliegende Arbeit nicht einmal versuchen, alle Bedeutungen des νόμος in den *Nomoi* zu untersuchen, sondern vielmehr dessen Fähigkeit, die Andersheit zu denken, aufzuzeigen. Die vielen verschiedenen möglichen Anwendungen des Begriffes *nomos*¹⁴ werden hier aufgrund dieser Perspektive befragt, um zu zeigen, wie die innere Aufgabe des Gesetzes in den *Nomoi* einerseits die implizite Rolle des Theaters übernimmt, gleichzeitig jedoch die Andersheit in die Homogenität des Systems regelt. Diese Anordnung bedeutet aber nicht eine Tendenz der Verfassung Magnesias, die Andersheit auf eine im Gesetz vorgegebene Identität zu reduzieren, obwohl es scheint, als ob viele Bereiche des Lebens Magnesias sie auf dieser Weise beinhalten würden. Hingegen weist die Struktur des *nomos* selbst auf die Elemente eines Gedankens der Andersheit hin, die von dem obigen Punkt der Verfassung geregelt, aber nicht verdrängt wird.

In Bezug auf das Problem des Gesetzes ist eine Erklärung des Ausdruckes *Andersheit*, seiner Wahl und seiner Funktion innerhalb des vorliegenden Diskurses erforderlich und wird hier zuerst dargestellt¹⁵.

¹⁴ Das Gesetz wird hier in Bezug auf das rein Gesellschaftliche, als der *nomos*, der das Leben verwaltet, auf das Philosophische, als Projekt der Stadt und auf das Religiöse, als *sakraler nomos*, der all diese Bereiche einschließt, bezogen.

¹⁵ Dies soll dabei helfen, sowohl die Kritik des Aristoteles an den *Nomoi* besser zu verstehen, als auch, zu überlegen, inwiefern diese unangemessen sein könnte. Auf eine nähere Behandlung der hier gemeinten Stelle in ARISTOT. *Pol.* 1265 b-1266 b verzichtet jedoch die vorliegende Arbeit. Diesbezüglich wird hier auf GASTALDI (2002)^{B3} hingewiesen.

1.1 Übergang des Fremden in die Andersheit der Politik der *Nomoi*

1.1.1 *Allos* und *heteros*

Allos wird oft als Adverb benutzt (ἄλλως)¹⁶, während es als substantiviertes Adjektiv in der Form des Plural Akkusativ (ἄλλους) z. B. im XII Buch (949 c) als “anders” präsent ist, und zwar im Sinne eines Elementes, das zu einer weiteren Gruppe gehört, die manche Differenzen im Vergleich zu anderen davor genannten Gruppen aufweist. Das Wort spielt aber in den vorkommenden Zusammenhängen keine hierarchische oder qualitative Rolle. Mit ἄλλοτρίοις¹⁷ und ἄλλοτρίων¹⁸ kann man schon ein stärkeres Zeichen des Unterschiedes zwischen einem Raum des Eigenen und einem des Anderen sehen, jedoch nur auf einer empirischen Ebene. Entsprechend - mit noch weniger Intensität - wird das Wort διαφέρων¹⁹ mit seinen Ableitungen und Varianten nur für seinen funktionalen Wert benutzt, um Vergleiche darzustellen, ohne eine entscheidende ontologische Konsistenz zu erreichen²⁰.

Deshalb fällt es schwer, von einer rein terminologischen Ebene her, die Rekurrenz des ἕτερον, das im *Sophistes* zu dem bekannten und wichtigen Vatemord an Parmenides führt, in den *Nomoi* festzustellen. Bemerkenswert ist jedoch die Tatsache, dass sich die meisten Stellen, an denen ἕτερον vorkommt, im zehnten Buch befinden. Dies könnte den Wert der Identität (τὸ ταυτόν) mit demjenigen der Bewegung (κίνησις) verbinden, und die Möglichkeit bieten, an den Übergang der theoretischen Kategorien des *Sophistes* zur politischen Ebene der *Nomoi* zu denken²¹. In der Tat gibt es keine Stelle, um zu beweisen, dass der von Platon ausgesprochene *heteron* in dem Sinne der fünf γένη des *Sophistes* benutzt wird, nämlich in dem Sinne jener Stelle, in der die Differenz in ihrer ontologischen Notwendigkeit berücksichtigt wird²².

¹⁶ Leg. 898 c, mit der Bedeutung von „anders“.

¹⁷ Vgl. 666 c, wo es um die Fähigkeit der alten Mitglieder des Dionysoschors geht, vor anderen (ἄλλοτρίοις) zu singen, die nicht zu dem häuslichen Kreis (οἰκεῖοις) gehören. Es wird dadurch schon eine Differenz hervorgehoben, aber noch nicht so einprägsam, wie diejenige von *heteros*. Nach JOLY (1992)^{C5}, 91, zeigt sich *heteros* als *catégorie plurifonctionnelle*, die alle Bereiche des Anderen beleuchtet, hingegen bleibt *allos* auch mit einer physischen Differenz verbunden.

¹⁸ Vgl. 942 d7.

¹⁹ In 795 b2 und folgenden, z. B., taucht das Verb διαφέρει dreimal auf, aber der Zusammenhang gibt keinen philosophischen Hinweis. Siehe die Stelle 832 b *ontos diaphérei*. In 944 c findet ein Vergleich zwischen dem Fall, in dem man die Waffen freiwillig preisgibt und demjenigen, in dem sie gewalttätig entzogen werden, statt.

²⁰ Das Gleiche lässt sich bei θάτερον (z. B. 861 d) bemerken. In 719 d hat θάτερα die neutrale Bedeutung von „entweder wahr oder falsch“.

²¹ Z. B. 893 d, 894 c. Die Möglichkeit eines solchen Überganges ist im Zusammenhang der Klassen von Bewegungen des Weltalls, bis zur Bewegung der Seele, zu beweisen. Ihre Priorität in der hierarchischen Ordnung und in der Gründung der Stadt wird in dem dritten Abschnitt dieses zweiten Teils erklärt. Dadurch wird auch versucht, eine Definition des Naturrechts bei Platon zu gewinnen, in dem Sinne der Auslegungen HENTSCHKES (1971)^{B2} und (1995)^E.

²² Anders verhält es sich mit *thateron*, das nur in harmlosen Zusammenhängen anwesend ist z. B. 854 d-e: «[Die Wirkung der Strafe besteht] in dem einen oder anderen von zwei Dingen: Sie macht den Bestraften entweder besser als zuvor, oder doch weniger schlecht» (Übersetzung v. EYTH). Vgl. *Soph.* 255 c7. Vgl. die interessante Arbeit DÄRMANN (1995)^{C4} über Bild und Differenz in *Sophistes*.

Die große Einheit des gesamten Gedankens Platons zeigt sich dadurch, dass die Andersheit der *Nomoi* ein relationaler Begriff ist, eine Auslegung, die die Ergebnisse des *Sophistes* voraussetzt und ihnen nicht widerspricht²³. Während das *Nicht-sein* des *Sophistes* ein relationaler Begriff ist, der notwendigerweise in Wechselwirkung mit dem Sein steht, sucht man den absoluten Anderen in den *Nomoi* vergeblich. Was aber auf den ersten Blick im letzten Werk Platons zu finden ist, ist ein absolutes Identische, das gerade das Andere auszuschließen scheint. So ist es in der Tat nicht: Andere und Identische kommunizieren auf einer Ebene, diejenige des Projekts Magnesia und ihres philosophischen Elements, die das alltägliche Leben der Stadt unberührt zu lassen scheinen. Wie diese zwei ersten Ebenen, auf denen sich die Wechselwirkung zwischen Identität und Andersheit abspielt, im Sinne des *Sophistes*, als notwendige Implikation der Gegensätze, die Bewegung der Stadt bewirken, soll hier später erörtert werden.

Andererseits möchte sich die hier vorgestellte Auslegung um eine Erklärung des philosophischen Charakters des politischen Projekts Magnesia dadurch bemühen, dass nicht nur die möglichen Hinweise auf die Andersheit, sondern auch die Elemente ihrer Verdrängung im Text berücksichtigt werden.

Entscheidend für die Wahl der Terminologie sind in der Tat der Zusammenhang und die Gesprächspartner jedes Dialogs. Auf der Bühne der *Nomoi* hätte eine Terminologie wie diejenige des *Sophistes* wenig mit der Darlegung des Inhaltes zu tun, obwohl es nicht auszuschließen ist, dass der Inhalt der *Nomoi* auf einer echten philosophischen Basis steht, d. h. dass gerade die Struktur der Stadt Magnesia eine dialektische sein kann. Der nächtliche Rat ist der Ort der Darstellung der Stadt, auf den die Forscher sich normalerweise stützen²⁴, um die Wichtigkeit des Dialogs für die Interpretation der Philosophie Platons hervorzuheben. Dieses besondere institutionelle Organ gilt als Zentrum der Produktion der Gesetze, und zwar dank der Fähigkeit seiner Mitglieder, die Verknüpfung Einheit-Vielheit dialektisch zu betrachten, um das alltägliche Leben der Stadt von der noetischen Ordnung des Ganzen durchdringen zu lassen. Obwohl dies nur als Einführung in das Problem der Andersheit dargeboten wird, muss an dieser Stelle trotzdem ein Hinweis auf das Thema des $\nu\kappa\tau\epsilon\rho\nu\acute{o}\varsigma$ $\sigma\acute{\upsilon}\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, als auf dem Ort der Platonischen Konstruktion, in dem $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu$ und $\tau\acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ von der ontologisch-dialektischen auf die politische Ebene projiziert werden, erfolgen²⁵.

Die abstrakte Ebene der Dialektik Identität-Differenz hat einen starken Bezug zur Praxis des politischen Lebens in der Stadt Magnesia: Von dem Diskurs, der die Stadt entwirft, bis zu den

²³ Vgl. *Soph.* 255 b-d und 259 e.

²⁴ Von MORROW (1960)^{B3} bis KLOSKO (1988)^{B3}, von LEWIS (1998)^{B3} zu BRISSON (2000)^{B3} und LARIVÉE (2003)^{B3}.

²⁵ Die Dialektik Einheit - Vielheit soll von den Mitgliedern geübt werden (965 b-c), sowie auf das alltägliche Leben der Stadt angewendet werden; seinerseits soll das Bündnis der Justiz alle Strukturen der Stadt in Einklang bringen (946 d-e).

Entscheidungen der alten Mitglieder des nächtlichen Rates, wird eine Dialektik vorausgesetzt, die im alltäglichen Leben der Stadt nicht mehr ausfindig zu machen ist, da sie in die empirischen Lösungen, die das Leben selbst gestalten, übertragen worden ist.

Die Einheit des Gesetzes gegenüber der Vielheit des Lebens, die Vielheit der Bürger gegenüber der Einheit der Stadt, sowie die Identität der Stadt gegenüber der Differenz/Andersheit, die innerhalb und außerhalb der Stadt, in physischen und psychischen Phänomenen zu betrachten sind, fordern eine dialektische Fähigkeit, die sie in Einklang zu bringen vermag²⁶. Dass diese Fähigkeit besonderen Organen zugeschrieben wird, bedeutet lange noch nicht, dass die Stadt davon unberührt bliebe. Die Materie der verschiedenen Ebenen dieser dialektischen Wechselwirkung der Stadt mit den Bürgern und des *nomos* mit den vielen *nomoi*, wird hier um den Plexus Identität-Andersheit organisiert.

1.1.2 *Andersheit vs Fremdheit*

Die Entscheidung, hier ein in der Philosophie des letzten Jahrhunderts so kompromittiertes Wort wie *Andersheit* für Platon zu benutzen, könnte irreführend erscheinen²⁷. Trotzdem ist kaum ein anderes Wort zu finden, das den komplexen Begriff der Differenz beschreiben könnte, der bei Platon in so vielen verschiedenen Facetten auftaucht. Andersheit und Differenz sollen hier jedoch nicht tautologisch verstanden werden, indem versucht wird, die letztere im Vergleich zu der ersteren nur in Bezug auf bestimmte Verhältnisse auszulegen. Trotzdem gilt schon diese Erklärung als reduzierend gegenüber der Artikulation der beiden, die tatsächlich sowohl in diesem besonderen *hic et nunc* als auch im allgemeineren Sinne ihre Gültigkeit aufzeigen.

Differenz und Andersheit werden hier zwar nebeneinander gestellt, können jedoch in ihrer Bedeutung und ihrem Gebrauch nicht gleich gestellt werden. Andererseits sollte man aber auch nicht die Gefahr laufen, auf eine reduzierende definitive Beschreibung zurückzugreifen, die den einen Begriff vom anderen zu sehr entfernt. Beide Wörter beziehen sich aber auf etwas, das sie in einer gemeinsamen Sphäre einbezieht: Sie werden hier, jenseits ihrer Anwendung in der Philosophie des letzten Jahrhunderts, als *Operatoren* verwendet, um die Merkmale der Relation in den *Nomoi* klarer zu machen. „Andersheit“ in Betracht zu ziehen bedeutet deshalb, die Fähigkeit zu

²⁶ Auf welche Art und Weise in den oben genannten Übergänge die Vielheit die Rolle der Differenz/Andersheit annimmt, wird dadurch erklärt, dass das Gesetz als das die Vielen ordnende Element verstanden wird. Dabei darf man nicht vergessen, dass es im Athen des 5. Jahrhunderts schwierig ist, über die Gemeinschaft ohne den Einzelnen zu sprechen, weswegen hier der Weg zu einer höheren Ebene geschildert wird, auf der diese Wechselwirkung stattfinden kann.

²⁷ Die Andersheit als Fremdheit bei RICOEUR (1999)^{F2}, 15-17, wird so ausgelegt, dass sie die Selbstheit impliziert. Dies steht der Thematik des *Sophistes* nahe, sowie dem Zugang, den DÄRMANN (1995)^{C4} sucht. Ist es wirklich möglich, die phänomenologische Perspektive als zu fern und ungeeignet zu bezeichnen, um einen Beitrag zur Interpretation Platons leisten zu können? Abgesehen von der Art und Weise in der die Handlung ausgelegt wird, ist es wichtig, auf den von diesen Studien als Stütze benutzten begrifflichen Plexus von Identisch und Anders hinzuweisen. RICOEUR benutzt gerade die Metakategorien des *Sophistes*, die er mit dem Wechsel von Akt und Potenz zu kombinieren versucht. Vgl. RICOEUR (1999)^{F2}, 14-15. Bemerkenswert ist gerade die Möglichkeit der Anwendung solcher Kategorien auf den politischen Bereich, was hier auf eine gewisse Weise versucht wird.

besitzen, die Form der Wechselbeziehung im empirischen Bereich beschreiben zu können, obwohl das Wort selbst eine Verallgemeinerung des konkreten Aktes *dieses* Verhältnisses – dieser konkreten Differenz – darstellt, und auf den theoretischen Bereich hinweist.

Der eigentliche Unterschied jedoch, auf den die vorliegende Arbeit eingehen wird, ist der von WALDENFELS umrissene Plexus Fremdes/Anderes, wo das erste als ein *von draußen* kommendes Element zur Konstruktion der Identität mit einem Anstoß beiträgt, während das zweite in dem Raum des Identischen seinen Platz schon gefunden hat²⁸.

Grundsätzlich wird *Andersheit* benutzt, um die Klüfte zwischen den Elementen zu beschreiben, die die Stadt konstituieren, während mit *Fremdheit* erstens die geographische Differenz und zweitens der institutionelle Zwischenzustand des nächtlichen Rates bezeichnet wird.

Die Aspekte des «Ortes, Besitzes und Art und Weise», die dazu dienen, «den [geographischen] Ort des Fremden in der Erfahrung» zu kennzeichnen²⁹, könnten für die politische Philosophie der *Nomoi* ein zur Organisation der Materie nützliches Schema bieten. Dieses kann hier jedoch nur teilweise beachtet werden, da das Fremde, seiner Relativität gemäß, sich in vielen *Fremdheiten/Andersheiten* teilt. Diese sind alle in einer Gesetzgebung als allgemeiner *Logos* der Stadt schon von Anfang an eingeschlossen. Gleichzeitig können sie von der Gesetzgebung als Grenze eines Lebenszusammenhangs ausgeschlossen werden. Die *Mehrstimmigkeit* des Fremden, nämlich seine Fähigkeit, vielfach in der Stadt durchdekliniert zu werden, spiegelt sich in der Verfassung Magnesia mit einer merkwürdigen Komplexität, die die Begrifflichkeit der gegenwärtigen Forschung um die Andersheit/Fremdheit bereichern kann.

Andersheit könnte an Stelle von *Fremdheit* geeignet sein, die Art und Weise aufzuzeigen, wie sich die Gesetzgebung sowohl gegenüber den eigentlichen *xenoi*, als auch gegenüber denjenigen, die von der *Normalität* des politischen Lebens abweichen, verhält. Es gibt in der Tat in den *Nomoi* keine Fremdheit, im Sinne einer absoluten Andersheit/Alterität gegenüber der Stadt: Die Bewegung des Gesetzes lebt von dem Verhältnis zu den Fremden, die aber eigentlich keine Teilnahme an einem *allgemeinen Logos*, sondern an demjenigen der Stadt, im Moment, in dem ihre Kenntnisse in Magnesia einbezogen werden, beweisen.

Eine Absolutheit der Fremden wäre an sich auch nicht im semantischen Bereich des ξένov zu finden, denn «niemand ist dem Anderen fremd, sofern er an dem allgemeinen Logos teilhat»³⁰. Der Begriff von «relativ Fremdes» wäre hilfreich, aber dieser Lösung wird eben der Ausdruck „Andersheit“ bevorzugt.

Die Inszenierung der Fremdheit ist in den *Nomoi* nicht nur literarisch zu verstehen: Unter den Motiven der Wahl eines Fremden als Hauptdarsteller des Dialoges verbirgt sich der Wille, die Genese der Stadt aus verschiedenen Traditionen und nicht nur aus einer zu gestalten. Infolgedessen erklärt die Bedeutung der Fremdheit *qua* „nicht-zu-Hause-sein“ nur partiell die Lage der *Nomoi*, da

²⁸ Vgl. WALDENFELS (1997)^{F2}, 20 und WALDENFELS (2001)^{F2}, 25.

²⁹ Id. (1999)^{F2}, 39, aber schon in WALDENFELS (1997)^{F2}, 20.

³⁰ WALDENFELS (1999), 37.

alle drei Alten im etymologischen Sinne des *peregrinus*, Fremde sind³¹. Ein „Eigen-sein“ gibt es in der Inszenierung der *Nomoi* – auf der äußeren Ebene des Dialoges – nicht, während es im alltäglichen Leben der Stadt stark anwesend ist. Durch die allgemeine Bedingung der All-Fremdheit der drei Gesprächspartner (die eben einer Nicht-Fremdheit im Sinne des Englischen *strange*, it. *strano* entspricht) wird eine Sphäre erzeugt, die ihren Identitätskern gegenüber den äußeren und den inneren Andersheiten entschieden zeigt.

Der Fremde ist in den *Nomoi* nie das Unbekannte – deswegen wird hier das Wort Andersheit bevorzugt, das in der Fachliteratur mit dem „Einbruch des Unbekannten“ nicht kompromittiert wird³². Die Fremde, die nach Magnesia verreisen wollen – wie später näher zu betrachten sein wird – werden unter einer aufmerksamen Kontrolle mit den physischen Räumen der Stadt und deren Alltag für eine bestimmte Zeit Erfahrung machen, d.h. aber nicht, dass die Bürger Magnesias die Fremden – *ihre Fremdheit* – direkt erfahren können. Die Fremdheit der Fremden ist für die Bürger eine schon neutralisierte Fremdheit, eben eine Andersheit gegenüber dem schon behaupteten Identitätskern der Stadt.

Die Bedrohung des Unheimlichen wird in den *Nomoi* dem Urteilen des Gesetzgebers und später demjenigen der Mitglieder des nächtlichen Rates unterzogen. Wenn das Unheimliche aber im ursprünglichen Sinne des Freudschen Textes von 1919 verstanden wird, ist die Andersheit der *Nomoi* doch unheimlich, weil sie vom Anfang an zur Konstitution der Identität der Stadt beiträgt³³. Das Unheimliche ist eben die Schattenfigur eines immeranwesenden Gliedes, das trotz seiner Notwendigkeit für das Eigene verdrängt wurde. Indem die Nächtliche Versammlung und die Mitglieder des Dionysoschors das von draußen kommende Neue bewerten und bestimmen, wird dieses Unheimliche zum Anderen gegenüber dem Identischen der Stadt. Solchen Charakter wird es dann für die Bürger haben. Das Fremde als absolutes Andere bleibt jenseits der Stadt und ihrem Projekt: Das Andere ist logischerweise immer als konstitutives Glied der Identität zu verstehen.

Das *Unheimliche* des Fremden wird für das Recht der Stadt ein zu enthüllendes Geheimnis, bei dem nichts unterbelichtet bleiben soll. Der/das Andere soll durchschaubar sein, eine Person soll ohne Maske gegenüber einer anderen stehen³⁴. Hiermit verlangt die Philosophie Platons die Auflösung der Tragödie, indem sie als *politische* Philosophie die Andersheit umfassen soll, um zu vermeiden, dass sie die Grenze der Identität der Stadt schwanken lässt. Solange die Figur des Sokrates in den Dialogen noch anwesend ist und sein maskiertes Spiel die Darlegung als ein Theaterstück gestaltet, kann man die Rolle des Dionysischen als der Figur, die die Bewegung zwischen Identität und Andersheit ins Spiel bringt, in einem philosophischen Kontext anerkennen. In den *Nomoi* soll das Element des Inneren der Polis nicht mehr durch den Kampf eines Fremden,

³¹ Neben der lateinischen Entsprechung weist GUTJAHR (2002)^{F2}, 49 auf die deutsche Etymologie, mit *fram* (entfernt), wie im gotischen *framatis* und im englischen *from* zu finden ist, hin.

³² Der Ausdruck ist von GUTJAHR, die der Interpretation WALDENFELS (1997)^{F2} gerade wegen dieser Idee des Fremden als des unbekanntes Drinnen (54) und der Dialektik Zugänglichkeit-Unzugänglichkeit (51) verwandt zu sein scheint. Ihre Arbeit weist sich als eine klare und hilfreiche Synthese des Problems der *Darstellung* des Fremden aus.

³³ Vgl. FREUD (1947)^{F2}, 254: «[...] denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozess der Verdrängung entfremdet worden ist».

³⁴ *Leg.* 738 e5.

1.1 Übergang des Fremden in die Andersheit der Politik der *Nomoi*

wie Dionysos *contra* Pentheus in den *Bacchae* Euripides, entstehen, weil die Aufgabe Magnesias ist, alles in Verbindung zu einander zu setzen. Damit ist paradoxerweise notwendig, alles darzustellen, um kein *Inneres* und *Äußeres* mehr zu haben³⁵.

Die Bewahrung aber einer Art privaten Eigentums bei den *Nomoi* zeigt die Unmöglichkeit auf, die ganze Stadt ohne innere Grenze zu gestalten³⁶. Es gibt paradoxerweise keine Fremdheit, aber viele Andersheiten innerhalb der Stadt, die homogen und einheitlich erscheinen soll. Das Recht Magnesias dreht die Perspektive des Verhältnisses zu der Andersheit um, ohne aber notwendigerweise einen inneren Abstand zwischen den Gruppen zu neutralisieren, in denen es unvermeidlich ist, die Stadt zu organisieren, wird hier ferner als eine Andersheit erklärt³⁷. Es wird dadurch die theoretische Fähigkeit des *nomos* selbst deutlich, sich zu verändern und die Andersheit anzunehmen. Gleichzeitig wird es deutlicher, wie der *nomos* selbst sich verändert, so dass er *anders* wird.

Als wichtigste Unterscheidung (*diairesis*) kann man eine physische und eine psychologische Andersheit feststellen. Die psychologische, die mit dem Problem der Mimesis in den *Nomoi* eng verknüpft ist, wird später in Bezug auf das Verhältnis mit den theatralischen Vorbildern und mit der Andersheit des Göttlichen wieder aufgenommen werden³⁸. Bei physischer Andersheit ist spontan an die Elemente jenseits der Grenzen der Polis zu denken, die vor ihrem Eintritt in das alltägliche Leben der Stadt gefiltert werden: Die Fremden sollen z. B. für ihren Handel der Zulassung bedürfen³⁹, Künstler ihre Werke zur Kontrolle vorlegen.

Frauen, Fremde und Sklaven sind in dem Projekt der *Nomoi* Begriffen dessen, was eine Differenz zu den normalen Bürgern Magnesias oder zu denen in Athen des 5. Jahrhunderts darstellen können. Dies wird noch klarer, je größer die Mühe des Gesetzgebers ist, ihre Rolle im System der Stadt zu umreißen.

³⁵ Das Unheimliche des Dionysos, der ein anderes verdrängtes aber immer anwesendes Gesicht des Pentheus zeigt, wird nach der Auslegung des Unterschiedes Fremdheit-Andersheit von Seiten WALDENFELS (1997) vom Fremden zum Anderen, nämlich zu einem bekannten Element.

³⁶ Vgl. *Leg.* 744 e und ARISTOT. *Pol.* 1266 b5.

³⁷ WALDENFELS (2001)^{F2}, 26. Der Kontext des *Eutyphr.*, auf den der Autor hinweist, enthält keine Lösung des Problems des Rechtes, das gerade in den *Nomoi* eine andere Valenz hat. Die Ergebnisse der Forschung Waldenfels, die durchaus wichtig sind, heben im Besonderen die Problematik der *dikaiosynē* als ein *ἄλλότριον ἀγαθόν* (ein fremdes Gute) hervor. Vgl. WALDENFELS (2001)^{F2}, 25-29.

³⁸ Siehe 3.3.3. Auf eine ausführliche Behandlung dieses Themas verzichtet jedoch die vorliegende Arbeit.

³⁹ *Leg.* 848 a-b, 849 a.

1.2 Natur und sexueller Unterschied. Sklaven, Frauen und Homosexuelle

1.2.1 Sklaven

Betrachtet man den Sklaven als einzelnen, ist er ein Besitz des Hausherrn, wobei er über bestimmte politische Rechte verfügt, besonders in dem Bereich des Strafrechts. Die Art und Weise, in der die Sklaven in der Stadt angeordnet sind, nimmt nicht Bezug auf den dorischen Charakter Spartas, wie in vielen anderen Ebenen der Gesetzgebung Magnesias: Die Sklaven gehören zu den einzelnen Bürgern⁴⁰, und auch wenn sie der Polis dienen, sind sie nicht als politische Person zu denken⁴¹. Das Strafrecht orientiert sich weitgehend engst an dem historischen griechischen Recht. Dies wird hier nicht erläutert, da es schon in anderen wichtigen Werken gut erarbeitet worden ist⁴². Wichtig für die hier dargebotene Argumentation ist die Tatsache, dass die Sklaven in den *Nomoi* als *Dinge* oder rechtlich den Tieren ähnlich betrachtet werden. Die bekannte Stelle geht von 776 c bis zu 778 a, aber sie versucht eher das Problem des Besitzes des Sklaven als das ihrer Natur zu erläutern. Man sollte hier an das Problem der Wiedergeburt denken, um den Gedanken Platons über den theoretischen Unterschied zwischen Freien und Sklaven zu erahnen. Hier wird angenommen, dass das Sklaventum in den *Nomoi* folgenderweise zu beschreiben ist: Einmal durch eine metaphorischen Perspektive in Bezug auf das Gesetz - alle Bürger sind Sklaven der Gesetze (vgl. den Vergleich Arzt/Gesetzgeber⁴³), und auf die psychische und physische Natur - alle sind Sklaven von unkontrollierten Leidenschaften und Körpern⁴⁴. Zuletzt wird das Sklaventum als reiner politischen Status betrachtet. Hier werden die Charaktere dieses letzten Standpunktes erläutert.

Der Fremde aus Athen lässt sofort die Gründe verstehen, warum das Thema nicht nur auf einer einzigen Ebene betrachtet werden kann, da die Äußerungen darüber unterschiedlich sind. Auf die in dem Dialog von Kleinias und Megillos vertretenen Traditionen kann sich der Gesetzgeber auch nicht voll und ganz stützen. Es geht darum, dass «dieser Sorte (τῷ γένει) von Menschen» laut manchen Meinungen «das geringste Vertrauen» (πιστεύειν) geschenkt werden sollte. Dies wird mit einem Zitat Homers verstärkt (776 e), obwohl sich kurz nach diesem Zitat ein kleiner Spalt für Zweifel an dem Zustand öffnet, laut dem ein Lebewesen entweder Sklave oder freier Mensch sein kann:

Nun, Kleinias, so viel ist doch klar: da das Tier 'Mensch' störrisch ist und in die unvermeidliche Unterscheidung (διόριστον), daß man nämlich in der Tat zwischen einem

⁴⁰ Es wird hier vermieden, das Wort *Individuum* zu benutzen, nicht nur weil ihm die starke Prägung der lateinischen Sprache zukommt, sondern vielmehr weil es sich auf spätere begriffsgeschichtliche Zusammenhänge bezieht, die im Gegensatz zum griechischen Kontext eine Absonderung von der Gesamtheit des Politischen innerhalb der Stadt implizieren.

⁴¹ *Leg.* 794 b. Vgl. GERNET (1951)^{B3}, CXIX ff. Die Gefahren durch Sklaven als organisierte Gruppe sind von VANHOUTTE (1954)^{B2}, 226, kurz erwähnt worden.

⁴² *Leg.* 915 a. Vgl. KNOCH (1960)^{B2}, 41 f.

⁴³ Dies wird im Kontext der Eigenschaften des *nomothetēs* erläutert. Den Zustand des Bürgers, der ein Sklave seiner Stadt ist, bewertet Sokrates/Platon besser als denjenigen des Verbannten in *Crit.* 51 c.

⁴⁴ Vgl. u. a. CUPIDO (2002)^{B2}.

Sklaven und einem Freien und Herren zu unterscheiden hat, sich offenbar jetzt und künftig keineswegs fügen will, so ist dieses Besitzstück (κτῆμα) schwer zu behandeln⁴⁵.

Plato gewährt der Notwendigkeit und der Natur dieser διόρισιν den Raum einer Zeile, weil er sich direkt nachher mit dem besten und funktionalsten Benehmen gegenüber den Sklaven beschäftigt. Interessant wäre es zu verstehen, warum Plato sich dieses Problem nicht ernsthaft gestellt hat. Nicht einmal von der Notwendigkeit, sondern auch von der Legitimität einer Verteilung zwischen Menschen, die leben, und Menschen, die den ersten dienen sollen und kaum der Eigenschaften des Menschlichen wert sind, ist die Rede. Diese *natürliche* Differenzierung liegt aber nicht nur in einer Hierarchie des Wissens, wie sie sich in der Zuordnung der einzelnen Menschen innerhalb sozial differenzierter Gruppen zeigt. Einen solchen Verdacht könnte man leicht durch den Dialog *Menon* bestätigen, ohne sich aber von dem Ergebnis des Experiments mit dem Sklaven Menon täuschen zu lassen. Der Ausgang des Experiments bedeutet für Plato keineswegs die politische Gleichheit der Natur des Sklaven mit dem Freien, sondern lediglich, dass der Sklave über gewisse intellektuelle Fähigkeiten verfügt, die ihn jedoch auf keinen Fall den Freien Bürgern gleichsetzen. Die Probe ist deswegen eine *per absurdum*, weil der Sklave in dem Kontext der politischen Philosophie Platons näher an der Tierwelt als an der Menschenwelt zu sein scheint.

Die Figur des Sklaven spielt eine positive Rolle im Strafrecht, aber bloß in einer funktionalen Perspektive, da es am schwersten ist, das Recht zu beachten, wo es am einfachsten ist, Unrecht zu tun. Delikte gegen die Sklaven, die nicht mal über sich selbst verfügen können, zeigen demnach in besonderer Weise die Verderbtheit des Täters.

Der Sklave gehört zu der Familie: Er wird durch eine Art rituelle Einweihung⁴⁶ angeschlossen - und tatsächlich darf er an dem religiösen Leben der Polis teilnehmen, ohne seinen Status deswegen zu ändern. Wie es oben schon kurz erwähnt worden ist, nimmt Plato alle die Fortschritte der Betrachtung des Sklaventums im 4. Jahrhundert nicht an⁴⁷: Die Sklaven sind nicht gegen αικία (Mißhandlung) und τραῦμα (Körperverletzungen) geschützt⁴⁸, trotzdem wird die absichtliche Ermordung eines Sklaven mit dem Tode bestraft⁴⁹. Die Ungleichheit – aus einer heutigen politischen Perspektive - zeigt sich deutlich bei der Bestrafung durch Auspeitschung⁵⁰. Wahr ist aber auch, wie BERTRAND bemerkt⁵¹, dass die Sklaven ein Rechtssubjekt werden, indem sie als Zeugen bei Mordprozessen erscheinen dürfen⁵². Davon abgesehen, können sie aber nur als Angeklagte vor den Richtern erscheinen⁵³. Schlussendlich könnte man sagen, dass die Sklaven fast nicht mit den Mechanismen, die die Identität der Stadt bilden, in Verbindung stehen, und wenn es

⁴⁵ Leg. 777 b-c.

⁴⁶ Leg. 915 a.

⁴⁷ GERNET (1951)^{B3}, CXXIII.

⁴⁸ Leg. 879 b und 876 e.

⁴⁹ Leg. 872 c.

⁵⁰ Leg. 854 d, 882 b, 914 b.

⁵¹ BERTRAND (2001)^{B3}, 193.

⁵² Leg. 937 b. Die Stelle 937 b zeigt jedoch eine wichtige Homogenität zum ANTIPHON V, 48. Vgl. GERNET (1951)^{B3}, CXXVI.

⁵³ Leg. 854 d, 872 b, 941 d, 937 b.

trotzdem geschieht, bekleiden sie eine marginale Rolle, die immer eine Funktion anderer Variablen ist.

Der Freilassung entspricht die Figur des *metoikos*, obwohl der Sklave nach der Befreiung nicht länger als zwanzig Jahre in der Stadt leben darf⁵⁴. Abhängig von dem Besitzer bleibt der Freigelassene nicht nur symbolisch (z. B. kann ihm das Heiraten untersagt werden), sondern auch hinsichtlich der vertraglichen Verhältnisse im positiven athenischen Recht, wonach der ehemalige Sklave dreimal pro Monat für den ehemaligen Besitzer das tun soll, was innerhalb der Grenzen des δίκαιον und δυνάτων steht⁵⁵. Nach GERNET heben die *Nomoi* dadurch den juristischen Charakter des Sklaventums hervor, dass sie die Sklaven vor dem juristischen Horizont kaum als aktiv wirkenden Faktoren ansehen. Die zu der wirtschaftlichen und strafrechtlichen Sphäre verbundenen Gesetze lassen den Sklaven nicht als echtes reelles Element entstehen, das gegenüber dem Bürger Selbständigkeit erlangen kann. Ohne das Problem der Hierarchie des Wissens zu behandeln, was für eine so genannte politisch moderne Empfindlichkeit und für ein *politically correct* schwierig zu ertragen ist, und das eckige Bild abzurunden, plädiert BERTRAND für ein weniger negatives Urteil über die Rolle der Sklaven. Der Sklave kann «*jouer le rôle de l'œil et de la bouche, éventuellement celui du bras*», obwohl ihm nicht direkt der Status der Bürgerschaft zugeschrieben wird⁵⁶. Die angeblichen Schritte nach der Richtung einer scheinbaren "Modernität" ohne Sklaventum sind aber nur die Täuschung eines Systems, in dem die Person unter der Maske ihrer Funktion verschwindet. Hier wird versucht zu verstehen, inwiefern dies alles für die Rolle Magnesias gültig sein kann, was eigentlich eine endgültige Differenz zu unserer "modernen" gedachten Logik ausmachen könnte.

⁵⁴ Vgl. 915 b. Wenn aber das Geld des Freigelassenen die dritte Vermögensklasse überschreitet, darf er bis zu dreißig Jahren in der Stadt bleiben.

⁵⁵ Auch die Ähnlichkeit dieses Artikels mit der *paramona*, i. e. der Pflicht der Sklaven, für einige Zeiten noch bei ihren damaligen Besitzern zu wohnen, lässt sehr präzise das Kommentar des GERNET (1951)^{B3}, CXXXI ans Licht treten.

⁵⁶ BERTRAND (2000)^{B3}, 196.

1.2.2 Homosexualität und Päderastie

Was aber die Liebesleidenschaften zu Knaben und Mädchen angeht und von Männern zu Frauen und von Frauen zu Männern, woraus ja schon tausendfaches Unheil für die Menschen persönlich (ἰδίᾳ) und für ganze Staaten (ὅλῳις πόλεισιν) entstanden ist: wie könnte man das verhüten und welches Heilmittel (φάρμακον) müßte man bereiten, um für alle einen Fluchtweg aus einer solchen Gefahr zu finden?⁵⁷

Obwohl die ἦθη der Stadt das Element der Rettung der Gesetzgebung darstellen, und diejenigen Magnesias die Garantie sind, dass das Projekt Platons nah zu der historischen Realität ist, wird das homosexuelle und das päderastische Verhältnis als eines gegen die Natur abgelehnt⁵⁸. Dies könnte den Forscher einigermaßen in Erstaunen setzen, der sich dieselbe Behandlung des Themas wie in den Dialogen *Symposion* und *Lysis* erwartet. Der Zusammenhang des Projekts einer Stadt - und einer anderen Stadt als Kallipolis - ist auch in diesem Fall entscheidend, um den Wert dieses Ausschlusses zu beurteilen. Das homoerotische Verhalten kann innerhalb der *Nomoi* den Charakter der Öffentlichkeit nicht erhalten, während es in den anderen Dialogen - abgesehen von der *Politeia* - in bestimmten menschlichen beschränkten Gruppen eine der Seiten des griechischen Miteinanders damals schilderte. Warum will Plato diesen - im Betracht auf die aktuell zunehmenden Ausdrucksfreiheiten der eigenen Sexualität - *modernen* Charakter der Kultur seiner Zeit endgültig ausschließen?

Es wäre naiv zu denken, dass die von der Stadt Magnesia verlangte Homogenität sich von durch eine so starke anziehende Kraft wie die des homoerotischen Verhältnisses nicht stärken würde. Das Problem liegt nur teilweise an der Ablehnung von dem, was Plato als ein Element außerhalb der Sphäre der φύσις betrachtet. Die in diesem Fall ins Spiel geworfene Differenz würde den Begriff der Natur hinsichtlich der Sexualität implizieren. Dies möge hier nicht als ein zur Erklärung dieser Wende genügender Faktor gelten: Was Platon mit der Sexualität der Gymnasien und Symposia ablehnt, ist das System der Erziehung, die nicht durch die Kanäle der Stadt kontrolliert werden konnte. Diesbezüglich waren die Ziele des päderastischen und des homoerotischen Verhältnisses nur in dem Sinne kohärent zu denjenigen der Polis, indem die *einzelnen* ihre Handlungen an die Werte der Gesamtheit anpassen konnten. Der *Symposion* und der *Große Alkibiades* sprechen deutlich diese Möglichkeit aus, die aber immer nah zu ihrem verkehrten Doppel - ihrem Gegenteil - liegt, da die zum Beispiel in *Charmides* beschriebene Erziehung nur eine Fassade zu sein scheint, um nicht dem Geist, sondern dem Körper zu dienen. Insofern gilt die

⁵⁷ Leg. 836 a7-b4. Was ist denn nun aber dieses φάρμακον? Einerseits werden die *Syssitia* vorgeschlagen, obwohl sie im Endeffekt keine wahre Lösung darstellen, da sie eben χωρίς, die Gruppe der Männer von derjenigen der Frauen geteilt, veranstaltet werden. Andererseits zielen jedoch all die anderen Gesetze über die Pflege des Körpers (mit der Gymnastik, aber nicht nur, ab 839 b) darauf, eine Kontrolle über die eigenen Triebe auszuüben. Die Gegensatzung *idion*/Polis wird von Lisi mit «para los seres humanos en privado y para ciudades enteras» belichtet.

⁵⁸ FOLLON (2003)^{B3}, 186-191.

Unterscheidung zwischen Freundschaft, Liebe und Begierde in den *Nomoi* (836 b) als ein Versuch, das Element des Anderen gegenüber dem Ziel der Stadt auszuschließen.

Es handelt sich nicht lediglich um den Versuch, eine reine Sexualität für die Stadt Magnesia zu schaffen, sondern darum, einen Weg zu finden, die möglichen Klüfte auszufüllen, die den Bürger von der Öffentlichkeit ihrer Aufgaben ablenken könnten. Die *φιλία* wird in den *Nomoi* eine bürgerliche Freundschaft, die sich eher nach dem Offenen des Platzes der Stadt als nach dem Inneren der Gesinnung des menschlichen Verhältnisses zwischen zwei Personen richtet⁵⁹. Alles, was von der Ausstülpung Kallipolis nicht ganz übernommen werden konnte, wird in Magnesia auf einem niedrigen jedoch spürbaren Niveau angeboten. Mit Ausstülpung soll man hier die theoretische Bewegung von drinnen nach draußen, aber immer innerhalb der Grenzen der Polis verstehen: Von der privaten Sphäre werden dann auch die Gefühle in die öffentlichen übertragen. Angeblich riskieren die homoerotischen Verhältnisse, die Ordnung der Stadt durcheinander zu bringen, indem sie die politischen Kräfte, die der Gemeinschaft gewidmet werden sollten, wieder nach innen projizieren. Andererseits liegt nicht nur das Risiko nahe, dass die Gefühle dem Interesse für den Körper unterstellt werden, oder das Verhältnis seine politische Offenheit verliert, sondern auch, dass die Identität durch einen mimetischen Prozess verloren gehen könnte.

Denn wenn einer der Natur folgend das vor Laios gültige Gesetz einführen wollte und erklären würde, es sei richtig gewesen, sich mit Männern und Knaben nicht wie mit Frauen in geschlechtliche Beziehungen einzulassen, und wenn er als Zeugnis dafür die Natur der Tiere anführte und darauf hinwies, daß zu einem solchen Zweck kein Männchen ein anders Männchen anrührt, weil das nicht der Natur gemäß wäre, so würde er sich damit eines Arguments bedienen, das wahrscheinlich nicht überzeugt und mit euren Staaten keineswegs in Einklang steht⁶⁰.

Wird nicht jedermann die Schlawheit dessen rügen, der den Lüsten nachgibt und zur Standhaftigkeit unfähig ist, und wird an dem, den es zur Nachahmung des weiblichen Geschlechts drängt (*μίμησιν*), die Ähnlichkeit (*ὁμοιότητα*) des Abbilds (*εἰκόνοσ*) tadeln, zu dem er sich macht?⁶¹.

Die Differenz wird hier nochmals als mimetisches Problem betrachtet, insoweit der Plexus Natur-Maske ein politisches Problem entstehen lässt. Wo liegt die Schwierigkeit Platons, eine solche verbreitete Praktik zu akzeptieren? Das Außer-sich-sein des *mimētēs* zerbricht seine eigene Natur und könnte die schon geordneten Rollen der Stadt durcheinander bringen: Es geht noch einmal um das *ta hautou prattein*, das Magnesia wie Kallipolis eine empirische Regelung gibt⁶². Von dem sexuellen Verhalten ist in dem danach folgenden Text Platons 836 e ff. über die Anziehungskraft von Gleichen und Gegensätzen die Rede. Dies ist aber nicht der Mittelpunkt der Erklärung des Fremden von Athen: Die Vorschriften für die Kinderzeugung und diejenigen für das

⁵⁹ Vgl. FOLLON (2003)^{B3}, 189; MORROW (1961)^{B2}, 562.

⁶⁰ *Leg.* 836 c.

⁶¹ *Leg.* 836 e.

⁶² Interessant ist das Ergebnis der Aristotelischen Kritik und die Anwendung des *ta hautou prattein* in der *Politik*, s. 1276 b 38-40, ἕκαστον τὸ καθ' αὐτὸν ἔργον εὖ ποιεῖν.

sexuelle Verhalten sind eng verbunden⁶³. Er begründet seine Ablehnung der Homosexualität hingegen damit, dass sie eigentlich eine schlechte *paideia* verursacht, wie auch die übertriebene Freiheit im Geschlechtsverkehr zur Möglichkeit führe, die Bevölkerung mit unangemessenen - an Qualität und Quantität - Geburten zu schädigen.

Dass die Natur - die Sexualtriebe der Tiere! – als Maßstab gilt, obwohl gerade die *Nomoi* einen Begriff der Natur vorschlagen, der eine innere Referenz zu dem System der Stadt selbst hat, soll nicht als widersprüchlich erscheinen⁶⁴: Der Fluchtpunkt bleibt immer die *psyché*, deswegen wird alles außerhalb des Systems gehalten, was die *ἀνδρεία* und die *σωφροσύνη* schwächen würde.

Die Nachahmung der weiblichen Figur verursacht eine Erniedrigung der *ἀρετή*, wie auch die Nachahmung des Darstellers oder des Zuschauers die Stadt durch ihre Maske in unangemessenen Gefühle versetzt. Dass die sexuelle Moral auch eine Mäßigung im Essen und Trinken bedeutet (837 c), und dadurch mit einer Suche des Maßes verbunden ist, spricht für die große Einheit des aufzubauenden Systems Magnesia. Die Liebe als Aneignung soll einerseits zu einem neutralisierten Wert eines Weges zur Reproduktion der Bevölkerung werden, andererseits die *taxis* der Gefühle bewahren können. Das Ziel der *φιλία* wird dadurch heterogen gegenüber dem Paar, aber homogen für die Polis.

Es mag einen Weg eröffnen, über die verschiedenen Arten von Liebe sprechen zu können und die Notwendigkeit der wahren Liebe auf dem festen Boden der *ἀρετή* zu begründen.

Mit Liebe/Freundschaft werden die *φιλία* zwischen Gleichen und die zwischen Gegensätzen, aber auch die aus den beiden Gemischten entstandenen *μεικτή*, denen nur die Erlaubnis gewährt wird, in der Stadt Bürgerschaft zu haben, da sie sich auf die Verbesserung des Geliebten richtet, genannt (837 d). Das bedeutet einerseits den Ausschluss des Selbstbezogenenseins bei den Liebesverhältnissen (*φιλία*, um den Anderen *ὡς ἄριστον* werden zu lassen), aber andererseits auch die traditionellen Mittel der *paideia* nicht mehr anerkennen zu wollen.

Das Kriterium der Freundschaft und der Sexualität der *Nomoi* gehorcht dem *nous* eher als dem griechischen *ēthos*: Platon gelingt es, von sich selbst zu abstrahieren und eine höhere Perspektive zu erreichen. Der Gedanke der *Hypernatürlichkeit* der Seele folgt demselben Prinzip, nämlich der Stadt und dem *nous* angemessen zu sein. Um die Elemente der Differenz in den *Nomoi* zu beurteilen, ist es deswegen wichtig zu verstehen, wie eine schon immer in der Tradition und in der griechischen Kultur anwesende Institution, obwohl als informelle zu betrachten, eine Andersheit in dem Projekt Magnesia wird, jedoch nicht nur wegen ihrer strukturellen *unnatürlichen* Eigenschaften, sondern weil sie gerade in der Stadt ihr positives Zeichen in ein negatives verwandelt⁶⁵. Das Projekt, so könnte man überlegen, ist aber künstlich, während die Praktiken dem

⁶³ *Leg.* 784 e ff. und 835 c ff.. Dass die Disposition dieser wie anderer Gesetze eine Beherrschung der Materie aufzeigt, bemerkt schon SCHÖPSDAU (1994)^A, 179.

⁶⁴ In 836 c unterstützt Platon seine Darlegung mit dem damaligen Kenntnisstand, nach dem die Homosexualität den Tieren nicht eigen war.

⁶⁵ «Denn in nicht wenigen anderen Fällen leisten uns zwar ganz Kreta und Lakedaimon in erwünschter Weise eine nicht geringe Hilfe, wenn wir Gesetze aufstellen, die von den allgemeinen Sitte abweichen; bei den Liebesleidenschaften aber - wir sind ja unter uns! - stehen sie mit uns völlig in Widerspruch», *Leg.* 836 b-c.

natürlichen Ablauf der menschlichen Angewohnheiten entsprechen. Wie kann die Stadt Magnesia sich als der Natur angemessen erklären?

Dies mag hier erst nach der Einführung des Problems der Priorität der Seele bearbeitet werden, da die Stadt wie die schönste und wahrste Tragödie gerade dieses Spiel zwischen der Künstlichkeit des Aufbaus des politischen Systems und der Darbietung dessen als des natürlichsten darstellt.

Die traditionelle und insbesondere athenische Erziehung wird insofern abgelehnt, als sie einerseits der Natur *an sich* wenig nahe ist, wie die Zeit bevor Laios aufzeigte, andererseits weil sie mit der Natur *der Stadt* nicht übereinstimmt.

Damit wird ein der damaligen Gesellschaft homogenes Element als fremdes betrachtet. Die Identität Magnesias nimmt in diesem Bereich die Form einer Differenz zu der Tradition an. Es ist tatsächlich nicht der einzige Fall in den *Nomoi*, in denen das System dorische und athenische Elemente mischt. Was mit der Behandlung der Homosexualität eintritt, bietet ein Beispiel von dem Versuch Platons, eine innere Kohärenz des Projekts zu erreichen, auch zu dem Preis, die Verfahrensweise seiner Gesellschaft oder die radikalen und mutigen Beiträge der *Politeia*, wie im Fall der den Frauen gewidmeten Rolle, zurückziehen zu müssen.

1.2.3 *Die Frau und die Gemeinschaft*

Die Bedingungen des Lebens der Frauen im alten Griechenland sind bekannt, und es wäre hier überflüssig, ausführlich darüber zu berichten⁶⁶. Es sollte ausreichen hier zu erwähnen, dass der der Frau zugeordnete Ort das Innere des Hauses war, während die Öffentlichkeit den Männern eigen war. Die Komödien des ARISTOPHANES zeigen dies, ebenso die Tragödien des EURIPIDES, in denen das Theater ein zuverlässiger Spiegel der sozialen Realität Athens war. Die ersteren geben in gewisser Weise ein inhaltliches Bild der politischen Lage der Frauen wieder, indem sie eine von den Frauen beherrschte Polis beschreiben⁶⁷, während die Tragödie des Euripides das Drama der unterdrückten Menschlichkeit der Frau durch die Kämpfe ihrer Gefühle darstellt. In den beiden Fällen sind auf der Bühne Elemente eines Ausschlusses hervorgebracht. Es handelt sich um ein *Aus-drücken*, was in dem beschränkten Raum des Hauses sonst geschlossen bleibt. Das Theater schafft dem weiblichen Element dadurch Raum in der Öffentlichkeit, indem es genau im symbolischen Zentrum der Polis entsteht.

Mit den politischen Projekten der *Politeia* und der *Nomoi* erreicht die Frau die von den Dichtern geforderte Sichtbarkeit durch eine Gleichberechtigung als eine politisch aktive Kraft. Es gibt trotzdem Unterscheidungen zwischen Kallipolis und Magnesia, die hier nicht als eigentliches

⁶⁶ Über die Lage der Frauen im alten Griechenland in Bezug auf die Gesellschaft und über die Figur der Frauen bei Platon s. zuletzt KOCHIN (2002)^{C5}; über ihre Rolle innerhalb des Hauses s. REDFIELD (1991)^E, 163; VIDAL-NAQUET (1979)^F, 118 und 123.

⁶⁷ ARISTOPH. *Lys.* und *Eccl.*

Hauptthema gelten, sondern nur soweit, wie sie das Problem der Differenz betreffen, untersucht werden sollen.

Dass das Niveau der Gleichberechtigung der zwei Geschlechter in den *Nomoi* niedriger als in der *Politeia* bleibt⁶⁸, kann man an vielen Ebenen der Gesetzgebung bemerken, z. B. anhand der Tatsache, dass eine der wenigen Magistraturen, die die Frauen ausüben können, diejenige der Richterin der Hochzeiten ist (785 *a-c*). In direkter Verbindung dazu steht die Tatsache, dass sie zu Gerichtsverfahren, die die Familien betreffen, Zugang haben (937 *a*).

Die Tradition der griechischen Sichtweise der Frau sollte man hier als Hintergrund vor Augen haben, da sie den Anfangspunkt der Betrachtung Platons ausmacht. Die Frau als Verführerin oder Ursache aller Übel (die Figur Pandoras bietet ein klares Beispiel) wird im Werk Platons die Züge eines schwächeren Wesens im Vergleich zu dem männlichen haben, obwohl einige Stellen anderer Dialoge die Fähigkeit, Tugend zu üben, den Frauen zuschreiben⁶⁹.

a. Natur der Frauen (I)

In den *Nomoi* kann man sogar die Ablehnung des üblichen Bildes der Frau bei ARISTOPHANES und EURIPIDES finden: Platon denkt an die natürlichen Unterschiede, wie bei der *Politeia* an die Priorität eines von der Natur entschiedenen Charakters, der aber durch die Erziehung geprägt werden kann.

Natur und Kultur sind deswegen in Platon ergänzend, und gerade dieser Plexus setzt sich mit der starken Gesellschaftskritik der Sophisten auseinander. Dass der Mensch in der Stadt seine Verwirklichung findet, könnte einen großen Verbindungspunkt mit dem Gedanken der Sophisten ausmachen, gleichzeitig könnte es aber auch zu einer Reduktion der philosophischen Stärke führen, auf die die Städte Platons gegründet sind. Frau und Mann sind zu einem Ziel bestimmt, das nur innerhalb der Mauer der Stadt zu erreichen ist⁷⁰. Deswegen scheint auch die Kritik an der Schwäche der *Natur* der Frau in dem Moment, indem sie in den Mikrokosmos der Erziehung der Polis eingeordnet wird, auf keinen Fall ein Element der Unterscheidung zu sein. Dies wäre der begriffliche Weg, den für die moderne Begrifflichkeit gefährlichen Abstand zwischen den Geschlechtern außerhalb des Systems Platons zu rechtfertigen. Diese Arbeit will aber nicht die unvermeidbaren Kategorien der Moderne, von denen der Verfasser zwangsläufig geprägt ist, auf die

⁶⁸ *Resp.* 579 *b3*.

⁶⁹ Vgl. *Gorg.* 470 *e10*: «Ich sage, dass der Schöne und Gute (καλὸν καὶ ἀγαθόν), Mann oder Frau ist zufrieden (ἑυδαίμων)». Auf die Diskussion über einer Figur wie derjenigen der Antigone soll hier verzichtet werden. Es sei lediglich angemerkt, dass sie als tragischer Held genau wegen der alltäglichen Verdrängung der Frau dargestellt werden kann. So HÖFFE (2000)^{F1}, 3: «Da Antigone für eine ältere Kultur einsteht, für jene autochthone Gesellschaft, in der Frauen eine größere Rolle spielen, könnte man im Duell doch einen Machtkampf der Geschlechter sehen». Sie besitzt das Zentrum der Bühne, wie die Hauptdarstellerinnen im Theater EURIPIDES' und ARISTOPHANES', wo sie als symbolisches Element – eine Art Sündenbock – einer rituellen Reiningung unterstellt werden soll. Es soll hier auch nicht vergessen werden, dass die theatralischen Rollen der Frauen stets von Männern übernommen wurden. Über das Problem der *katharsis* s. DIANO (1961)^{F1}, BELFIORE (1985)^{C4}. Über das Problem des Sündenbocks s. GIRARD (1972)^{F1}, SEGAL (1982)^{F1}. Für den Plexus Tragödie-Gemeinschaft s. BENGL (1929)^{F1}, DI BENEDETTO (1971)^{F1}, MEIER (1988)^{F1}.

⁷⁰ Um die Reihe *Politeia - Timaios - Nomoi* zu schildern, s. JOLY (1992)^{C5}, 35.

Nomoi anwenden, um nachher zugeben zu müssen, dass die *Nomoi* eine frauenfeindliche Moral enthalten. Jede Interpretation ist der Voreingenommenheit des Verfassers wegen der Gewalt, die sie einem Text und einem Gedanken antut, schuldig, seien diese zeitlich nah oder nicht.

Hier stellt sich eine einfache Frage: Ist die Frau ein *Anderer* gegenüber dem eigentlichen *oikos* der Stadt, nämlich dem öffentlichen Leben?

Die von Platon geschilderte Differenz scheint eher anthropologisch zu sein: Die Gegenüberstellung von Mann (*anēr*) und Frau (*gynē*) nimmt Platz gegenüber anderen natürlichen Gegensätzen (jung-alt, krank-gesund). Letztere trägt der Körper als Veränderungen mit sich, während die sexuelle Differenz *inoublifiable* ist, weil der Körper seine durch die Geburt determinierten Geschlechtsmerkmale nicht verlieren kann – auch wenn hier heutzutage Veränderungen möglich geworden sind –. LAURENT⁷¹ bietet das Beispiel des *Tim.* 90 e, um zu zeigen, wie die Veränderung des Geschlechts nur durch Wiedergeburt möglich wird.

In den Dialogen sind die Frauen kaum anwesend. In *Phaidon* wird die Frau des Sokrates erwähnt, während Aspasia und Diotima die einzigen zwei Frauen in den Dialogen Platons sind, die aber auf einer höheren Ebene mit dem philosophischen Inhalt Platons selbst kommunizieren, nämlich in dem Zustand des Mythos und der Dialektik⁷².

Diotima ist in den Augen des Sokrates eine Meisterin, geeignet sich von ihr belehren und überzeugen (ὄτι διδασκάλων - πεπεισμένου περιῶμαι)⁷³ zu lassen. Ihre weiblichen Merkmale sind im Verlauf der Erzählung Sokrates' kaum anwesend: Sie verschwinden hinter dem philosophischen Inhalt der Figur des Eros, dessen Natur – das Streben und das Verbinden – keine starren sexuellen Merkmale kennt. Die Stellung der Gestalt Diotimas ist in der Tat einzigartig. Sie kennt trotzdem eine wichtige Entsprechung gerade in dem Projekt der *Nomoi*, wie die Rolle der weiblichen *Fremden* ferner aufzeigen wird.

Platon scheint die Vorurteile in der griechischen Sichtweise hinsichtlich der zwei Geschlechter ziemlich oft widerlegen zu wollen, nichtsdestoweniger tauchen sie besonders in der *Politeia* auf (549 c7), wobei fast nur die physische Unterlegenheit der Frau ins Spiel gebracht wird. Man könnte sagen, dass zwischen dem Niveau der Frau, die Philosophie übt, und derjenigen, die nur am Leben der Stadt teilnimmt in den *Nomoi*, eine unüberbrückbare Kluft besteht.

Der Natur nach ist die Frau bei Plato - dies ist eine der heute schwer zu verstehenden Stellungnahme eines Philosophen, der an die *Differenz* als notwendigen Gegenpol der Identität

⁷¹ Vgl. LAURENT (2000)^{B3}, 31. In diesem Text Laurents (S. 29 und ff.), werden die wichtigsten Stellen der Perspektive Platons gegenüber den Frauen erwähnt, obwohl die von jedem Dialog abhängigen Nuancen nicht klar erfasst werden.

⁷² Für Aspasia vgl. *Menex.* 236 b und 249 d. Für die Figur Diotimas s. die wichtige Forschung von Maria Teresa SCHIAPPA DE AZEVEDO (1997)^{C5}, 223-228, von der es sich lohnt, die folgende Stelle zu zitieren: «Figuras incomuns femininas nos diálogos platónicos (mas como poderia a mulher típica ateniense servir de modelo à *mimesis* platónica?), Aspásia e Diotima representam, a meu ver, etapas decisivas na descoberta de uma mundividência que valoriza por igual (ou quase...) a função do "masculino" e do "feminino"». Das ist auch ein Thema der Sprache Platons («na realidade, a metáfora da maiêutica entende-se mais coerentemente na sequência da apropriação da "linguagem do feminino"»). In DE AZEVEDO (2003)^P, 277.

⁷³ *Symp.* 207 c-d und *Symp.* 212 b1.

denkt - schwächer und weniger geordnet als der Mann⁷⁴. Dies ist die Voraussetzung, mit der man rechnen muss, wenn man sich mit der Rolle der Frauen in der Stadt Magnesia beschäftigen möchte: Jedes Verhältnis zwischen dem Bürgertum und den Frauen ist von einem strukturellen qualitativen Unterschied an den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten geprägt⁷⁵. Trotz dessen antworten die *Nomoi* wie schon die *Politeia* mit einer großen Teilnahme der Frau an dem politischen Leben auf die damalige Diskriminierung in den griechischen Städten des 5. und 4. Jahrhunderts.

b. *Syssitia*

Dass Platon «*propose une anthropologie où la femme est l'égal de l'homme sans pour autant nier une spécificité féminine*»⁷⁶ musste hier leider weitgehend widerlegt werden; den Versuch einer Gleichheit der Lebensbedingungen kann man jedoch in der Institution der *syssitia* bemerken. Die Einführung dieser gemeinsamen Mahlzeiten scheint bereits im Modell der Stadt Kallipolis zu scheitern. Wichtig ist es hier zu bemerken, dass die theoretische Möglichkeit besteht, diese männliche Institution auch den Frauen zugänglich zu machen⁷⁷.

Die Realisierbarkeit der gemeinsamen Mahlzeiten interessiert in der Bearbeitung des Themas der Differenz weniger. Die dorischen Städte wären wenig bereit gewesen - mit den Worten des Fremden aus Athen –, die *syssitia* für Frauen als naturgemäß zu akzeptieren. Das Wichtigste ist nicht das Ergebnis, nämlich dass die fiktive Stadt sich mit der physischen und menschlichen Realität der kretischen Siedlung insofern auseinandersetzt, als dass *syssitia* für Frauen vorgeschlagen werden können. Vielmehr wird hier der zentrale Begriff der des Maßes sein⁷⁸. Mit der Intention, auf die sich die *Syssitia* stützen, wird in 781 *b* 5 vorgeschlagen, alle «Einrichtungen (ἐπιτηδεύματα) gemeinsam für die Frauen wie für die Männer anzuordnen». Damit wird der geschlossenen Raum des οἶκος geöffnet und den Frauen ein Platz in der Mitte der Stadt eingeräumt⁷⁹.

Die *syssitia* sind in ihren Auswirkungen auf die Gleichberechtigung dadurch beeinträchtigt, dass sie auf jeden Fall getrennt (χωρίς, 806 *e*1) stattfinden sollen: Aus der Gesamtheit und kommunikativen Gemeinschaft, die das Essen in Magnesia zu einem rituellen Ereignis werden lässt,

⁷⁴ Vgl. *Crat.* 431 *a*3-4. Die Rolle der Frau in den *Nomoi* spielt sich vor allem in der Sphäre der Familie ab. Sie kann offizielle Ämter ab vierzig Jahre bekleiden (785 *b*), wobei dies oft auf die Familie bezogen sein muss, sowie ihre Beteiligung an den speziellen Familien-Gerichten (vgl. 739 *b*, 937 *a* und 878 *a*, 929 *a*).

⁷⁵ *Leg.* 805 *d*4 und 806 *c*5. Vgl. die physische Unterlegenheit von *Resp.* 455 *d-e* (eine *astheneia*) mit *Men.* 72 *e*4-9, wo kein Kraftunterschied nachgewiesen werden kann.

⁷⁶ LAURENT (2000)^{B2}, 40.

⁷⁷ *Leg.* 780 *c*6-781 *d*8. Das Argument wurde von Schöpsdau ausführlich bearbeitet. Bei dieser Systematisierung der *syssitia* entsteht der Eindruck, dass Platon in der Ordnung der Stadt die männlichen Bürger als die *normalen* Bürger Magnesias ansieht. Das Entstehen des sexuellen Triebes stellt für die *syssitia* Kallipolis kein Problem dar.

⁷⁸ Auch die Diskrepanzen in der Darstellung Platons werden hier nicht als problematisch wahrgenommen, im Moment, in dem eine klare bindende Linie jedenfalls anzuerkennen ist. Vgl. *Leg.* 780 *c*6, 783 *b*5, 806 *e*2 und SCHÖPSDAU (2003)^A, 253.

⁷⁹ *Resp.* 579 *b*3.

entstehen paradoxerweise zwei Gruppen, was als ein «Abgehen vom Ideal der *Politeia*» ausgelegt werden kann⁸⁰.

Das Problem des Unterschiedes zwischen männlichen und weiblichen *sysstia* liegt nach der hier vertretenen Auslegung nicht darin, dass diese Trennung im Widerspruch zur *Politeia* steht. Vielmehr handelt es sich hier um eine Inkohärenz im gesamten System *Magnesias*, in dem ein äußerer Trieb einem inneren entspricht.

1.2.4 Die Therapie der Triebe

Die *sysstia* als eine der besten Weisen, die Triebe des Essens und Trinkens zu regeln, wirken mit ihrer Trennung nur als präventive Struktur eines *schon gedachten Lebens*⁸¹.

Die Mäßigung im Essen und Trinken wird durch die Mäßigung im sexuellen Bereich erreicht. Genauer sind die zwei Mäßigungen so eng verbunden, dass man keine bevorzugen kann. Am einfachsten sind die Gelegenheiten zu regeln, die mit dem gemeinsamen Essen zu tun haben, da der sexuelle Bereich dem privaten Raum zuzuordnen ist (849 a8). Gerade diese Zuordnung ermöglicht keine Veranstaltung gemeinsamer *sysstien* für Frauen und Männer, auch wenn deren gemeinsame Anwesenheit zur sexuellen Ordnung und Mäßigung beitragen könnte⁸².

In diesem Sinne sind die *sysstia* wie die *symposia* keine Dionysische Therapie mehr, die einem Trieb einen entsprechenden äußerlichen Reiz an die Seite stellen. Die Trennung der beiden Gruppen ist eine präventive Einordnung jener Andersheit, mit der die Frau hier gleichgesetzt ist⁸³.

Trotz der Unmöglichkeit, *sysstia* und *symposia* gleichzusetzen, dienen sie beide auf ähnliche Weise dem Ziel der Erhaltung eines maßvollen Verhaltens in der strukturierten Gesellschaft *Magnesias*⁸⁴.

Das Thema der *symposia* in Sparta (636 e) folgt zwar nicht unmittelbar demjenigen der *sysstien* (625 e), aber die Struktur der zweiten könnte bei der Erhellung der Struktur des erstens behilflich sein.

Die Form der *symposia* war in der griechischen Gesellschaft traditionell allein den Männern zugänglich – abgesehen von seltenen Ausnahmen wie Sappho Thiasos –; dies ändert sich bei Platon

⁸⁰ SCHÖPSDAU (2003)^A, 255.

⁸¹ Sind die *sysstia* notwendig, um die *hybris* zu vermeiden? Die Antwort des Passus in 849 a8 lautet folgendermaßen: Die Mäßigung im Essen und Trinken stammt von der Mäßigung im sexuellen Bereich. Beide Bereiche sind so eng miteinander verbunden, dass man keinem der beiden den Vorzug gewähren könnte. Am einfachsten sind die Gelegenheiten zu regeln, die mit dem gemeinsamen Essen zu tun haben, da der sexuelle Bereich dem privaten Raum anzuschließen ist.

⁸² An der Stelle, an der das Gesetz über die gemeinsamen – dennoch gesonderten – Mahlzeiten eingeführt wird, wird ausdrücklich darauf hingewiesen, dass «Aufseher und Aufseherinnen damit beauftragt» sind, das Benehmen der Tischgenossen zu beobachten (807 a).

⁸³ In diesem Sinne ist es nur schwer zu verstehen, wie man an den Verzicht des Weintrinkens am Ende des zweiten Buches denken kann. Vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 256, Fn. 21.

⁸⁴ Für das Thema der Erziehung bei den *Symposia* vgl. *Leg.* 641 b.

wenigstens der Absicht nach, obwohl die Entscheidung, die Geschlechtertrennung in den gemeinsamen *syssitien* beizubehalten, von der Tradition nicht ganz abweicht.

Waren die *symposia* als gemeinschaftlicher Faktor der griechischen Gesellschaft nur für Männer zugänglich, treten in der Öffentlichkeit Magnesias auch die Frauen, aber getrennt von den Männern, durch gemeinschaftliche Mahlzeiten auf. Dies steht nicht im Gegensatz zum theoretischen Prinzip der *symposia*, die als Gemeinschaft des Wortes und Weines, auch durch den Ausschluss von Unbeteiligten funktionierten. Dies zeigt sich insbesondere in dem Dialog *Symposion*. Vor Beginn des Gesprächs über das Thema des Eros wird die Querflötenspielerin aus der Runde der Männern entfernt: Wenn die Frau in ihrer reinen Weiblichkeit ohne ihre eventuelle Weisheit betrachtet wird, muss sie unter dem Mechanismus des Ausschlusses leiden⁸⁵. Die Gruppe der Teilnehmer an dem Gespräch über Eros formen eine *synousia*. Dieses Substantiv, das den sexuellen Bereich impliziert, betont eine Nähe, von der jeder äußere Einfluss fern gehalten werden soll.

a. Natur der Frauen II

Die Institution der *syssitia* gilt deswegen nicht mehr als Opposition «geregeltes öffentliches Leben vs. unregelmäßiges Privatleben», was der Tragödie einen Ansatzpunkt bot, die Frau als Element eines Konfliktes darzustellen, sondern nur noch als Opposition τάξις vs. ἀταξία, also «Ordnung vs. Fehlen einer Ordnung»⁸⁶. Damit macht SCHÖPSDAU hinreichend klar, welchen Abstand es zwischen den männlichen und weiblichen *syssitia* zu bedenken gibt.

Wenn die weibliche Erziehung (τροφὴν γυναικείαν), die in dem Zusammenhang der Erziehung der Persen in dem dritten Buch der *Nomoi*⁸⁷ beschrieben wird, einen Mangel an Selbstkontrolle mit sich bringt⁸⁸, schließt sie sich aus dem Horizont dessen aus, was die Stadt durch ihr ganzes System der Rituale und Feste zu erreichen versucht. Dies betrifft nämlich die Fähigkeit der Bürger, allein ihr Verhalten innerhalb der Grenzen des Gesetzes zu halten⁸⁹.

Dementsprechend ist die Natur der Frauen gefährlich, weil diese gerade in dem, was die Tugend angeht, unterlegen sind (781 a-b). Hier handelt es sich aber nicht nur darum, dass die Tätigkeiten der Frauen über eine niedrigere Qualität verfügen, sondern dass die Natur der Frauen, im Vergleich zu derjenigen der Männer, als eine Grenze *ex negativo* zu betrachten ist. In der Tat beschreibt Platon die Verwandlung in eine Frau als angemessene Strafe für diejenigen, die den Schild während des Kampfes wegwerfen (944 d-e). Eine Art hierarchischer Einstufung taucht schon in den folgenden Zeilen des XI Buches auf:

⁸⁵ Vgl. *Symp.* 176 e7.

⁸⁶ SCHÖPSDAU (2003)^A, 245.

⁸⁷ Vgl. 694 d-696 a.

⁸⁸ Vgl. LEVIN (2000)^{B3}, 83, Fn. n. 6.

⁸⁹ *Leg.* 839 e-840 c, 918 c-d.

höher stehen aber die Besseren gegenüber den Schlechteren, die Alten im allgemeinen vor den Jungen, daher auch die Eltern gegenüber den Kindern, und die Männer gegenüber Frauen und Kindern und die Herrscher gegenüber den Beherrschten⁹⁰

Die Einheit der φύσις in der *Politeia*, die ihre unterschiedliche Qualität sowohl bei Männern als auch bei Frauen aufzeigen kann, ist in den *Nomoi* zerbrochen. Wenn die Radikalität des philosophischen Sachantrages hier Thema sein sollte, dann müsste eine umfassende Untersuchung der Distanz zwischen den zwei Dialogen erfolgen, was aber nicht das Ziel *dieser* Arbeit ist. Auffällig ist das Fehlen richtiger Hinweise auf die Teilnahme der Frauen an den wichtigen Organen Magnesias: Nirgendwo wird ausdrücklich gesagt, dass die höchsten Richterämter den Frauen zugänglich sind. Obwohl Platon das Haus den Frauen nicht als einzigen politischen Bereich zuschreibt, sind die politischen Aktivitäten der Frauen auf den Bereich des Familienrechts beschränkt⁹¹. Weder bei der nächtlichen Versammlung noch bei den *nomophylakes* und den *euthynoi* werden die Frauen erwähnt⁹². Wenn sie auch an dem Krieg teilnehmen dürfen, sind ihre Krieksaktivitäten nicht die wichtigsten, da sie eher für die Verteidigung der Kinder und der nicht kämpfenden Bevölkerung zuständig sind⁹³.

b. *Die Sphäre des Wissens*

Einer *rechtlichen* Gleichheit steht eine wirkliche gegenüber, indem die oft besprochene Notwendigkeit, die Stadt so einig und homogen wie möglich aufzubauen, sich nicht in einem gleichberechtigten Zugang zu den öffentlichen Stellen überträgt. Dies scheint für alle Ebenen des Systems der *Nomoi* zu gelten, jedoch liegt eine wichtige Ausnahme vor, die oft von den Kommentatoren vernachlässigt wird⁹⁴, nämlich die Aufnahme der männlichen und weiblichen Fremden als *theōroi* in die Stadt. Diese nach anderen Städten gesandten oder aus anderen Städten kommenden Beobachter, können die Gesetze Magnesias mit Hilfe ihrer Kenntnisse über die äußere Welt - der Welt jenseits der Grenze der Stadt - bereichern und verbessern.

Nach diesen Gesetzen also soll man alle fremden Männer und Frauen (πάντας ξένους καὶ ξένους) aus einem andern Land aufnehmen und die eigenen Bürger aussenden (τοὺς αὐτῶν ἐκπέμπειν), um dadurch Zeus, den Hort der Fremden, zu ehren⁹⁵.

⁹⁰ Leg. 917 a.

⁹¹ Vgl. 789 e. Der Frau sind die Rollen der Wächterin über die Spiele der Kinder (794 a), der Tanz-Lehrerin (813 b) und vor allem die Oberaufsicht bei den Hochzeiten und Scheidungen ausdrücklich zugeteilt.

⁹² Wie Levin zu Recht bemerkt, spricht der Fremde aus Athen im Bereich der nächtlichen Versammlung nicht über «Priester und Priesterinnen», wie in anderen mit dem religiösen Leben Magnesias implizierten Stellen der *Nomoi*. Vgl. LEVIN (2000)^{B3}, 92.

⁹³ Vgl. Leg. 813 e. Für νυκτερινός σύλλογος werden von hier weiterhin die üblichen Übersetzungen von „nächtlichen Rat“ und „nächtlichen Versammlung“ benutzt. Das Problem der Übersetzung des νυκτερινός σύλλογος wird später diskutiert, s. 2.1.1., S. 62-3 Fn. 3 und 6.

⁹⁴ Z. B. SCHÖPSDAU (2003)^A und LISI (1999)^A.

⁹⁵ Leg. 953 e. Insofern scheinen die besten Übersetzungen dieser Stelle diejenigen von Lisi und Schöpsdau zu sein, die sich die Betonung der Anwesenheit der zwei Geschlechter ausdrücklich aufbürden: «Es necesario que den cobijo a todos los huéspedes varones y mujeres de otros países y que envíen al exterior los propios con estas leyes, honrando al Zeus de la hospitalidad».

Um den ξένιον Δία (Zeus Schützer des Gastrechts) zu ehren, sollen alle Fremden gut aufgenommen werden, aber die *theōroi* besitzen in der Hierarchie der Fremden die wichtigste Rolle. Dem Text nach ist nicht zu leugnen, dass ξένους καὶ ξένους nur für die aus anderen Ländern kommenden Beobachter benutzt wird, aber hier wird angenommen, dass der τὸς αὐτῶν auf beide Geschlechter Bezug nimmt, da es kein weiteres Argument für die Unterscheidung gibt. Existiert eine ähnliche Rolle in der *Politeia*⁹⁶?

Die Frauen dürfen an dem aktiven politischen Leben der Stadt auf der Ebene des Wissens teilnehmen. Gegen die von Platon betrachtete anthropologische und vor allem physische Differenz findet eine Annäherung gerade auf dem Niveau der Kommunikation der Polis mit ihrem innersten Kern statt. Wie schon die Figur Diotimas in *Symposion* löst die philosophische Kommunikation die Bindungen der Sexualität und lässt die Differenz in ihrer theoretischen Bewegung auftauchen - dies jenseits der allzumenschlichen, durch den gesellschaftlichen Hintergrund bedingten Beschränkungen, die in dem Projekt Magnesia vorkommen.

⁹⁶ Vgl. LEVIN (2000)^{B3}, 83.

1.3 Die Fremden

Der Hauptdarsteller der Tragödie der *Nomoi* ist die Figur eines Fremden (ξένος), der als solcher einer unter anderen Fremden (Megillos und Kleinias) ist. Dieser ist höchst wahrscheinlich die Maske Platons selbst, die dem Ziel dient, die ganze Gesetzgebung Magnesias in einer Auseinandersetzung der athenischen Tradition mit der spartanischen und kretischen darzustellen. Der Fremde aus Athen kann in seiner Rolle als ein Beobachter verstanden werden, dessen *atopia* weniger auffällig als diejenige des Sokrates in den vorigen Dialogen ist. Es ist für die Gesetzgebung Magnesias hilfreich, einen facettenreichen Standpunkt zu haben, von dem aus die für die Stadt zu wählenden Lebensbedingungen betrachtet werden können. Dies wird dem Fremden aus Athen möglich, weil er keine von den schon existierenden Perspektiven der historischen Städte einnimmt.

Die *Fremdheit* des äußeren Rahmens des Dialoges gilt nicht nur für die Gesprächspartner (es gibt keinen wirklichen *deuteragōnistēs*, in Sinne einer Figur, die ihre Meinung stark vertritt, und deswegen gibt es keinen Kampf), sondern auch für den geographischen Kontext, der befremdlich wirkt, da es sich um keinen festen Ort handelt, sondern um einen Ort *in fieri*, einen Zwischenzustand, der zur Höhle des Zeus führen soll. Daher ist sowohl das Projekt der Stadt als auch der Dialog, in dem es entsteht, von einer *atopia* (Seltsamkeit) gekennzeichnet, die ihnen trotz der Achtung vor den jeweiligen historischen Traditionen – der kretischen, spartanischen und athenischen – die notwendige Freiheit zum Aufbau der Stadt gewährt. Die theoretischen Strukturen Magnesias lassen die angewendeten kulturellen Materialien wirken, indem sie den Reichtum ihrer Verschiedenheit dem Kern der Stadt übermitteln.

Die Frage bezüglich der Aufmerksamkeit gegenüber den Fremden in den *Nomoi* lautet folgendermaßen: Ist es berechtigt anzunehmen, dass die *Nomoi* eine Philosophie des Fremden enthalten, oder handelt es sich hier eher um die Projektion eines natürlichen Prozesses innerhalb der Philosophie Platons, der sich mit den Elementen der Differenz *qua* notwendigem Gegenpol, um die Identität zu bezeichnen auseinandersetzt?⁹⁷ Diese zweite Möglichkeit ist hier vertreten, da die hier betrachteten Fremden nicht nur dem Prozess einer Objektivierung und eines Ausschließens unterstellt sind, sondern aktive Subjekte der Gründung Magnesias werden⁹⁸. Der Fremde ist eben eine Gestalt, die nur ganz partiell die Auslegung Platons gegenüber der Fremdheit/Andersheit widerspiegeln kann. Es handelt sich eben nicht nur darum, dass die philosophischen Gewinne des *Sophistes* auf die Ebene der Politik der *Nomoi* nicht angewendet werden können, sondern um die Tatsache, dass Platon nicht gezwungen war, sie auf die Figur der Fremden anzuwenden. Die Momente des Wechsels Identität-Differenz sollen hier ferner bearbeitet werden: Dies heißt aber nicht, dass *auch* in der eigentlichen Figur der Fremden diese Dialektik nicht eintritt. Diese

⁹⁷ JOLY (1992)^{CS}, 39, stellt sich die Frage, ob es schwieriger ist, eine Politik des Fremden oder eine Philosophie der Differenz in den *Nomoi* zu gestatten. Die Frage ist in Bezug auf die Philosophie Platons unangemessen, weil die zwei Möglichkeiten gleichzeitig die starken Einheit des Platonischen Gedankens bewirken.

⁹⁸ Deswegen ist der *xenos* der *Nomoi* nicht fern von der *atopia*, aus der die Philosophie entstehen kann, obwohl diese *atopia* wiederum nicht der sokratischen ähnlich ist, sondern im System einbezogen wird.

Möglichkeit mag hier noch kurz untersucht werden, aber immer mit der Voraussetzung, dass es um die Identität der Stadt geht, nicht um diejenige des Individuums, die als eine Möglichkeit, einen Fluchtpunkt der politischen Dialektik der *Nomoi* in Richtung *Moderne* zu finden, erst in dem letzten Kapitel bearbeitet wird.

1.3.1 *Negotium: Metöken und Fremde*

Von draußen kommen diejenigen, die für die Stadt arbeiten sollen: «*Ils sont dans la cité sans être jamais de la cité*»⁹⁹. Während der Bürger in *Politeia* nur einen Beruf ausüben konnte, scheint diese Möglichkeit in den *Nomoi* ausgeschlossen zu sein, da die Aufgabe der Bürger diejenige ist, *Bürger zu sein*. Was soll dies in Bezug auf die Ebene der Teilnahme an der Bürgerschaft bedeuten? Die Stadt ist von dem produktiven Apparat abhängig, aber die einzelnen Metöken und Sklaven, aus denen es besteht, sind aus dem politischen Leben der Stadt selber ausgeschlossen. Ihrer Lage entspricht teilweise die der Bauern, die zwar das Recht haben, bei wichtigen Entscheidungen eine Stimme abzugeben, nicht aber unter dem Druck einer Geldstrafe, von der die anderen Klassen betroffen sind. Des Weiteren haben die Bauern wegen der Einteilung ihrer Arbeitszeit wenige Möglichkeiten, den Marktplatz – die *agora* als politisches Zentrum¹⁰⁰ - zu erleben.

Die Ähnlichkeiten zwischen der Arbeiterklasse und den Fremden, die in der Stadt Handel treiben dürfen, sind *ex negativo* auf den Mangel an Möglichkeit, mit der Zeit der Polis umzugehen¹⁰¹, zurückzuführen. Dies könnte auch die folgende Frage beantworten: Unter welcher Hinsicht sind die Fremden, die das wirtschaftliche Leben Magnesias bilden, Träger einer Fremdheit, deren Grenzen *nicht* mit den geographischen, sondern mit denjenigen der Andersheit gegenüber der Stadt *in der Stadt* übereinstimmen?

Erstens sollte die Aufmerksamkeit auf die allgemeine Einteilung der Fremden gerichtet werden, die in die Stadt einwandern dürfen. Sie sind in vier Gruppen unterteilt. Die entsprechende Beschreibung befindet sich im Text Platons im zwölften Buch zwischen 952 e-953 e.

Der erste und regelmäßig wiederkehrende Besucher ist der, der uns zumeist im Sommer seinen gewohnten Besuch abstattet wie die durchziehenden Vögel; auch von diesen Fremden kommen ja die meisten geradezu wie auf Flügeln in der guten Jahreszeit über das Meer in die fremden Städte geflogen, um des Gewinns wegen Handel zu treiben. Diesen Besucher sollen die eigens dazu bestellten Beamten auf den Marktplätzen, in den Häfen und in öffentlichen Gebäuden außerhalb der Stadt in deren Nähe aufnehmen, wobei

⁹⁹ «Sie wohnen in der Stadt, ohne *wirklich* der Stadt anzugehören», JOLY (1992)^{C5}, 44.

¹⁰⁰ Interessant ist ferner zu verstehen, ob und wie die Stadt noch *ein* Zentrum hat, oder ob sie nicht vielmehr ein ganzes Zentrum sei.

¹⁰¹ Die Arbeitseinteilung und die daraus folgende gesellschaftliche Einstufung wird in dem Abschnitt über die nächtliche Versammlung untersucht, da die letztendliche Unterscheidung zwischen den Klassen als eine Wissenshierarchie dargestellt wird.

1.3 Die Fremden

sie darauf zu achten haben, daß keiner von solchen Fremden irgendeine Neuerung einführt¹⁰².

Die Gestalt des zweiten Besuchers soll an späterer Stelle behandelt werden, da sie enger in Beziehung zu der Figur des eigentlichen Betrachters steht als zu der des ersten Fremden (des Händlers) oder zu der des dritten (desjenigen mit staatlichen Aufträgen).

Äußerlich wichtig ist, dass die Rechte der Metöken sich teilweise überschneiden mit denjenigen der Fremden der ersten Gruppe. Die Zeit des Aufenthalts ist entscheidend, um auf die Qualität einer nie vollkommenen Integration in den Schussfaden der Stadt hinzuweisen. Die Metöken dürfen Zeugnis ablegen und insgesamt an einem Leben teilnehmen, das demjenigen der Bürger ähnlich ist, obwohl auf anderer Basis gestaltet. Der Zugang der Fremden der ersten Gruppe zur Stadt, sowie derjenige der Metöken, ist die Produktivität: Sie dürfen in Magnesia leben, insofern sie arbeiten.

Jeder aber, der das will, kann in den Metökenstand unter bestimmten Bedingungen eintreten, da eine Wohnstätte für jeden Fremden bereitsteht, der willens und fähig ist, sich hier niederzulassen (μηδὲ σμικρὸν τελούντι πλὴν τοῦ σωφρονεῖν), vorausgesetzt daß er einen Beruf besitzt und sich nicht länger als zwanzig Jahre von der Zeit seiner Eintragung an im Lande aufhält¹⁰³.

Wenn ein Fremder, der nur für die kurze Zeit einer Saison zum Handel nach Magnesia kommt, die Bezeichnung des *sōphronein* aufzeigt, kann er sich die Möglichkeit erwerben, für immer in der Stadt zu bleiben. Dies geschieht, indem er die Stadt dazu überredet (850 c), und dank des achtbaren Namens, den er sich für eine εὐεργεσία erworben hat. In diesem Sinne kann die Fremdheit – die materielle und die institutionelle - der Fremden durch den Status der *metoikia* zur Bürgerschaft führen. Der Weg scheint dennoch nicht ganz so direkt zu sein: Die Wahrscheinlichkeit, dass sich die Stadt für eine solche Einbürgerung entscheidet, scheint relativ niedrig zu sein. Noch schwieriger erweist sich eine Einbürgerung im Falle des *metoikos barbaros*, denn der Platonische Text bezieht sich hier auf die Fremden anderer griechischer Städte¹⁰⁴.

Was noch klarer den Willen, keine wesentliche Änderung in der Bevölkerung Magnesias zu verursachen, veranschaulicht, ist die Tatsache, dass der vom Vater erworbene bürgerliche Status nicht einfach vererbt werden kann. Da ein solcher Fall, in dem ein *metoikos* nach zwanzig Jahren wegen seines *sōphronein* und seiner Überredungskunst noch in der Stadt bleiben kann, sich als Ausnahme betrachten lässt, ist es nicht unkohärent, dass andere Ausschlussmechanismen den damaligen Fremden zu einer anderen Art der Andersheit bezwingen.

¹⁰² Leg. 952 e.

¹⁰³ Leg. 850 b.

¹⁰⁴ Vgl. JOLY (1992)^{C5}, 81. Es gibt keine sprachliche Überlegenheit des griechischen über den barbarischen Gesetzgeber (wenn die Namen der Form der Sache entsprechen, s. *Crat.* 390 a) z. B. *Resp.* 362 c-e, wo der diairetische Prozess alle Griechen auf die eine Seite stellt, und diejenigen, die unfähig sind miteinander zu sprechen, auf die andere. Dies sind ἄπειροι, ἄμεικτοι und ἄσὺμφωνοι.

Das Erwerben des Bürgerrechtes verhindert nicht notwendigerweise eine Einteilung des neuen Bürgers in eine der letzten zwei Vermögensklassen¹⁰⁵. Die Metöken, die die Bürgerschaft normalerweise nicht erreichen können, gehören aber zu einer produktiven Gruppe, die die Wirtschaft der Stadt belebt. Gerade deshalb dürfen sie am wesentlichen Charakter der Bürgerschaft nicht ganz teilhaben. Hier spielt auch der Mangel an Zeit eine wesentliche Rolle. In diesem Kontext entstehen die zwei Züge der Zeit, die hier mit der Formel von *Otium* und *Negotium* bezeichnet werden.

Der Unterschied im Zeiterlebnis ist mit dem Plexus Gleichheit-Ungleichheit verkoppelt. Dieser läuft gerade auf die Entgegensetzung zwischen einer Zeit des Festes und einer Zeit der Arbeit hinaus, die in der Stadt Magnesia jeweils die volle Bürgerschaft und die verringerte Version dieser kennzeichnen, obwohl diese offiziell noch als volle Teilnahme fungiert. Diese schematische Darstellung ist in dem Platonischen Text nicht vorhanden und soll hier nur funktionell dazu dienen, um den Charakter der Gleichheit in der Stadt Magnesia, die eben nicht zweideutig ist, zu bezeichnen. Es wird von dem Fremden aus Athen deutlich gesagt, dass die Gleichheit gleichzeitig Ungleichheit impliziert. Es dreht sich hier um die Differenz zwischen einer so genannten *qualitativen* und einer *quantitativen* Gleichheit, nämlich, im Text Platons, einer geometrischen und einer arithmetischen. Hinter der Verflochtenheit dieser beiden Gleichheiten wirkt ein anderer Plexus, der eine Konsequenz des ersten ist und leider von der von Popper abstammenden Forschung oft vernachlässigt wurde. Es gibt eine Gleichheit der Stadt in ihrer Gesamtheit und eine zweite, die die *einzelnen* Bürger in Betracht zieht. Dass die ἰσότης der ganzen Stadt sich auf eine grundlegende Ungleichheit der einzelnen Klassen stützt, wird hier später ausführlich herausgearbeitet¹⁰⁶. Hier handelt es sich um die Folgen der Einteilung in Vermögensklassen im Bereich der Teilnahme an gesellschaftlichen Ereignissen, die die Stadt als solche kennzeichnen. Mit diesen Ereignissen sind einerseits religiöse Angelegenheiten gemeint, die auf die Zeit des Festes zurückzuführen sind, andererseits wird hier auf die Wahlen angespielt, die die Teilnahme des Bürgers an der Stadt beweisen. In diesem Zusammenhang sollte man sich vor Augen führen, dass die Angehörigen der letzten zwei Klassen nicht strafbar sind, wenn sie für die βουλή nicht abstimmen, im Gegenteil zu denen der ersten zwei Klassen¹⁰⁷.

In diesem Sinne sind Metöken, Handwerker, Sklaven und Angehörigen der letzten zwei Klasse ihr niedriges politisches Gewicht betreffend, wenn nicht gleichgestellt, wenigstens auf einem gemeinen ähnlichen Niveau. Dies ersieht man aus der Qualität ihrer Zeit gegenüber der Zeit der Stadt.

¹⁰⁵ Die Möglichkeit, das Bürgerrecht als ein veräußerlichtes Recht zu betrachten, soll den Übergang von einer sakralen zu einer rechtlichen Sphäre betonen, die schon im 5. Jahrhundert zu der ersten Bürgerschaft für die Fremden geführt hatte. Der allererste Erwerber der Bürgerschaft scheint nach DEMOST. *Or.* 23,199,3 im Jahre 476 Menon aus Farsal gewesen zu sein. Vgl. die kurze aber präzise Studie MANVILLES (1990)^E, insbesondere s. 240 f.

¹⁰⁶ Siehe 3.1.3 e und ARISTOT. *Pol.* 1297 a 15 ff.

¹⁰⁷ *Leg.* 756 d.

Dass den Bürgern nur die *praxis* als höchste politische Tätigkeit übrig bleibe, während den Fremden und den Metöken die *poiēsis*, ist nicht so eindeutig¹⁰⁸, aber nicht, weil das Strafrecht in diesem Kontext den Unterschied zwischen Bürgern und Fremden stark markierte. Was hier verdeutlicht werden soll, hat mit den Ausdrücken von *praxis* und *poiēsis* zu tun: Die Rollen in der Stadt scheinen so verteilt zu sein, dass diejenigen, die hervorbringen und handeln, angeblich keine *praxis* ausüben oder diejenigen, die religiöses und philosophisches Leben treiben, nichts *produzieren*. *Praxis* und *poiēsis* dürfen nicht auf ein solches Schema reduziert werden, da sie den vielfältigen und reichen Begriff der *technē* implizieren, die bei Platon in verschiedenen Bereichen zu deklinieren ist. Das Problem ihrer Unterscheidung lässt sich nicht einfach lösen: Eine nähere Erörterung der Begriffe könnte hilfreich sein, soll jedoch an dieser Stelle nicht erfolgen, da sie weit weg von dem hier zu bearbeitenden Thema führen würde¹⁰⁹. Um die von dem Fremden aus Athen stark geforderte Einheit der Stadt besser verdeutlichen zu können, sollte man die zwei Perspektiven immer im Auge behalten, aus denen die Darstellung selbst der *Nomoi* zu betrachten ist. Aus Sicht der vier Klassen scheint die Schere zwischen *praxis* und *poiēsis* gerade eine Ungleichheit unter der Bevölkerung Magnesias nicht zu verursachen (weil alle Angehörigen der vier Klassen sowieso der Bürgerschaft teil haben) – jedoch wechselt diese Beurteilung, wenn der heutige Leser des Textes, so wie der Bürger Magnesias, für welchen der Dialog konzipiert ist, von einer einheitlichen Sicht des Projekts der Stadt ausgeht.

Der Status der Bürgerschaft in der Stadt Athen – die der *intentio* des Dialogführers am nächsten steht – verdient hier besondere Aufmerksamkeit, weil ihre Gesetzgebungspraxis im 5. und 4. Jahrhundert als Beispiel dienen kann. Die Kräfte, die die Polis zu Zeiten des Perikles wirtschaftlich bewegten, führten zu neuen Gesetzen, um den Status des Bürgers zu bewahren und die zunehmende Zahl der in dem Raum Athen innewohnenden Bevölkerung zu kontrollieren. Es musste eigentlich eine physische "Bürgerschaft", die keine formelle war, geschaffen werden, da viele der Fremden innerhalb der Grenzen Athens wohnten, was das klare Risiko barg, dass die Ringmauer keine Garantie mehr sein konnte, die Identität der Polis zu bewahren. Dies betreffend ist nur das Athen des 5. Jahrhunderts in Betracht gezogen worden, doch das Phänomen verlief in den Jahren weiter, in denen Platon die *Nomoi* schrieb. Die Gesetze für die *metoikia* definierten neue Grenzen, die jedoch hier im dialogischen Zusammenhang und der Auseinandersetzung mit den drei verschiedenen Traditionen nicht vollständig übernommen werden.

Die Gesetze Athens zur Regelung der *metoikia* unterstützten gerade die Idee, dass die Bürgerschaft bezüglich des Rechtes und zur moralischen Verbesserung der Angehörigen Grenzen auch innerhalb des geographischen Gebietes der Polis haben sollte. Die Geschichte Athens des 5. Jahrhunderts mag hier im Hinblick auf die Angriffe der Perser erwähnt werden, die paradoxerweise die innere Einheit der Stadt verstärken sollten, so wie es nach dem Fall der Peisistratiden notwendig

¹⁰⁸ JOLY (1992)^{C5}, 45.

¹⁰⁹ Zunächst einmal soll dieses Problem beiseite gelassen werden, um es am Rande des Abschnittes über den Gesetzgeber wieder aufgreifen zu können. Unter der großen Menge der wichtigen Arbeiten, die sich mit dem Thema der *technē* auseinandergesetzt haben, sei hier insbesondere auf CAMBIANO (1971)^{C4} hingewiesen.

schien, die Grenze der sozialen Materie zu markieren. Der Prozess, den Charakter des Bürgerrechts zu fixieren, nahm mit diesen und anderen historischen Ereignissen Fahrt auf: Hierzu ist an die bessere wirtschaftliche Lage und die daraus folgende Einwanderung in die Stadt zu erinnern. Die Metöken bekamen Militär- und Steuerpflicht (das *metoikon*), mussten sich in den Vierteln (*demoi*) anmelden und ihnen wurden zunehmend besondere Rechte zugeteilt¹¹⁰.

Die äußerlichen Ereignisse, die zur Notwendigkeit, die Bürgerschaft innerhalb der Stadt zu begrenzen, führten, sollen für die Stadt Magnesia vorausgesetzt werden. Historisch betrachtet, stellen sie gar keinen Unterschied zu der normalen Praxis der Gründung einer Kolonie dar. Nur in dem Kontext des politischen Projekts Platons bilden sie einen dialektischen Plexus mit der Idee einer gesamten Einheit und insofern sind sie hier als Differenz zu betrachten.

Bei der Interpretation des letzten Dialogs Platons tritt durch die hier gewählte theoretische Perspektive der Wert der Einheit der Polis in seiner Wichtigkeit in den Vordergrund, insofern die Sklaven, Metöken und Bürger alle zu der gemeinsamen Sphäre der Stadt als solcher gehören. Es gibt nicht nur eine Bürgerschaft, deren politischer Einfluss sie als eine Klasse hervorhebt, vielmehr gestalten die *Nomoi* die Verhältnisse einer zwar in sich differenzierten, aber insgesamt einheitlichen Stadt. Die Homogenität kommt nicht von der numerischen Mehrheit einer Gruppe über eine andere zustande oder von der niedrigen Anzahl der inneren Einteilungen in soziale Gruppen, sondern von der Einheit des Zwecks der Stadt. Vom Standpunkt des *telos* betrachtet, kann Magnesia einig sein, obwohl sie in Bezug auf die menschlichen Gruppen geteilt ist.

Praxis und *poiēsis*, theoretische Aktivität, die das Leben Magnesias reflektiert und regelt, und die Produktion der reinen Lebensnotwendigkeiten bilden eine Alternative, die in der Stadt Magnesia *qua* Einheit der Bürgerschaft nicht entsteht - oder von der Logik des Systems Magnesias nicht entstehen sollte. Wenn die Stadt ihre Feste feiert, wird nicht eine Gruppe bevorzugt, weil das Ganze daran teilhat. Die Tatsache, dass die Teilnahme faktisch nicht alle einschließt, ergibt sich als abhängig von einem Begriff der Bürgerschaft, die der Moderne insoweit befremdlich bleibt, als produktive notwendige Elemente des wirtschaftlichen Lebens ausgeschlossen bleiben.

Genau diese Differenz zwischen den so genannten Bürgern und den Angehörigen eines Mechanismus, der das Leben einer Polis nicht nur beeinflusst, sondern für bestimmte Bereiche *tout court* ausmacht, hilft dabei, zu untersuchen, ob und wie das Projekt Magnesia wichtige Kategorien für die politische Philosophie darbietet.

Eine der wichtigsten Aktivitäten für die Erziehung und insgesamt für die Zeit des *otiums* der Bürger ist paradoxerweise zu finden unter den Aktivitäten, die von den Fremden als *negotium* ausgeübt werden. Dies könnte den Eindruck verstärken, dass die Zeit des *negotiums* fast *politischer* als diejenige des *otiums* sei¹¹¹. In der Tat wirkt eine solche Unterscheidung gezwungen, vor allem,

¹¹⁰ Für *ateleia* und *isoteleia* s. MANVILLE (1990)^E, 250.

¹¹¹ *Otium-Negotium* werden hier mit dem Hinweis benutzt, dass sie dem Plexus *scholē/ascholia* nicht ganz entsprechen, wie es durch die wichtigen Arbeiten von O'LEARY (1973)^{C6} und ANASTASIADIS (2004)^{C6} zu verstehen ist. Der Text der *Nomoi* wurde jedenfalls über diese Thematik noch nicht ausführlich untersucht. *Otium-Negotium* soll hier als Provokation verstanden werden, um die Entwicklung des Begriffes bis zu Muße-Unmuße zu schildern. Die Stadt der

wenn man die allgemeine Gültigkeit des *ta hautou prattein* auch für die *Nomoi* festhält. Es lohnt sich deswegen, das empirisch betrachtete *praktische* Gewicht der Fremden und der Metöken kurz zu schildern, gerade in den Bereichen des Projekts Magnesias, die wichtiger für die Struktur der Stadt sind.

1.3.2 Die Fremden als Darsteller der Differenz: Die Komödie in Magnesia

Die Gesetzgebung Magnesias und das virtuelle Leben der Stadt als der schönsten Tragödie erleben ihren Kontakt mit dem Theater durch die Darstellung der Fremden: Entscheiden die Gesetzgeber kraft des Dichters der Stadt Inhalte und Themen, werden ihre Ideen auf der Bühne von den Fremden und den Sklaven verwirklicht.

Der Bürger darf nicht die Maske des Theaters tragen, da es einen unerträglichen Kompromiss mit seiner Identität verursachen könnte. Dies ist beileibe keine neue Erkenntnis, vielmehr die Bestätigung der Implikation einer Lebenseinstellung, die die Person als Einheit dem Risiko nicht aussetzt, ihre Identität durch die unkontrollierten Ereignisse der Fiktion zu gefährden. Das *Einfach- und Wahr-sein* gilt aber für die Bürger und sicher nicht für die Fremden, da der *nomos* der Stadt sich die ethische Verbesserung letzterer nicht aufbürdet. Es könnte sich so ergeben, dass die Identität der Stadt durch die Fremdheit der Fremden entsteht, aber nicht durch eine echte Entfremdung, wie die Katharsis des Theaters. In dem ersten Teil dieser Arbeit wurde davon ausgegangen, dass die Reinigung der Gefühle durch ihren kontrollierten Ausdruck bei den Symposia erfolgte, damit der Bürger zu dem richtigen Maß erzogen wurde. Die Fremden können aber sich *entfremden*, indem sie die Andersheit der Maske tragen, um die Inhalte und die Mythen der Stadt darzustellen. Der Prozess der Identifizierung der Stadt mag eher als statisch betrachtet werden, in der es keine wirkliche Auseinandersetzung mit der Andersheit zu geben scheint. Der Weg der *paideia* Magnesias ist von einer verdrängten Beziehung zu dem geprägt, was sich jenseits der äußeren und inneren Grenzen befindet.

Dies gilt für jene *ethischen* Gewohnheiten, die das Maß der Tugenden der Stadt nicht respektieren, und gerade durch die Fremden hereingetragen werden könnten. Der öffentliche Raum, in dem die Übertragung der Werte einer Gemeinschaft am einfachsten stattfinden kann, ist das Theater. Die zwei größten *Genre* der athenischen *σκηνή* werden in den *Nomoi*, was die Darsteller und die Inhalte betrifft, unterschiedlich bewertet. Wird der Fremde damit zu einer Rolle der Darstellung der inneren dialektischen Struktur der Stadt erhoben? Lässt man ihn mit dem Beitrag der Andersheit die Stadt bereichern oder zielt man auf eine Verringerung jener Andersheit, die nur durch einen wirklichen Wechsel entstehen kann? Eigentlich dürfen nur die Fremden und die Sklaven die Komödie auf die Bühne bringen, während die Tragödie ein anderes *Drama* und andere Darsteller hat. Wie in der bekannten Stelle in 817 *b*, die hier noch mal erwähnenswert ist, ist der

Nomoi zeigt sich als ein großer Versuch, die Kategorie der *otium-scholē* durch die Verwandlung des alltäglichen Lebens in einen religiösen Ritus für die ganze Bürgerschaft gelten zu lassen.

Darsteller der schönsten und besten Tragödie der Gesetzgeber, dessen Rolle von dem Fremde aus Athen gespielt wird, was die Wichtigkeit der Verknüpfung Andersheit-Identität bei dem kompositorischen Faktor der *Nomoi* raffiniert aufzeigt¹¹². Es gibt aber keinen richtigen Ausschluss sowohl der Tragiker, die ihre Werke darstellen wollen und deren Inhalte einfach geprüft werden –, als auch von den Komikern. Die Stadt wird von Komödie und Tragödie erzogen, und dies ist das gemeinsame Element, wobei ihre Art und Weise anhand der Stelle in 816 und ff., wo der Text der *Nomoi* den Wert der Gegensätze behandelt, näher erörtert werden soll. Die Idee einer Notwendigkeit der Kenntnis beider Extreme einer Materie taucht natürlich schon in anderen Dialogen und Zusammenhängen auf, doch der Kontext der *Nomoi* betont sie mehr, gerade auf einer Ebene, die die Struktur der Dialektik der Stadt aufzeigt.

Was aber die hässlichen (αἰσχρῶν) Körper und Gesinnungen (διανοημάτων) und diejenigen angeht, die sich auf lächerliche und komische Wirkungen verlegt haben, die durch Wort und Gesang und durch Tanz und durch die Nachahmung (μιμήματα) mit all diesen Mitteln auf komische Weise erzielt werden, so muß man dies zwar betrachten (θεάσασθαι) und kennen lernen (γνωρίζειν); denn das Ernste ohne das Lächerliche und überhaupt ein Gegensätzliches ohne seinen Gegensatz (πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία) zu begreifen (μαθεῖν) ist nicht möglich, wenn jemand ein verständiger Mann werden will (φρόνιμος); beides aber zu betreiben ist ebenfalls nicht möglich, wenn jemand auch nur ein klein wenig an der Tugend teil haben will (ὄρετῆς μεθέξειν). Sondern gerade deshalb muss man ja beides kennen lernen, um niemals aus Unkenntnis (ἄγνοια) etwas Lächerliches zu tun oder zu sagen, wo es sich nicht gehört. Sklaven vielmehr und bezahlten Fremden muß man Darstellungen dieser Art (μιμῆσθαι) übertragen (προσάττειν), und niemals darf man auch nur den geringsten Ernst darauf verwenden (σπουδῆν), und kein freier Bürger, weder Frau noch Mann (μήτε γυναῖκα μήτε ἄνδρα), darf sich dabei sehen lassen, daß er sich solche Kenntnisse aneignet (μανθάνοντα), und stets muß dabei etwas Neues (καινόν) an den Darstellungen (περὶ αὐτὰ ... τῶν μιμημάτων) hervortreten¹¹³.

Die Rolle der Differenz taucht in den Worten des Fremden aus Athen als ein Inhalt auf, jedoch stellen die Menschen, die als Fremde nach Magnesia kommen, eigentlich keinen bloßen Inhalt dar, vielmehr verursachen sie das Problem einer physischen Anwesenheit, die nur teilweise ebenfalls durch einen physischen Ausschluss¹¹⁴ gelöst werden kann. Der Verdacht entsteht hier, dass die Maske des Komischen apotropäisch gegenüber der Andersheit sei, und deswegen werde sie

¹¹² Der letzte Dialog Platons ist die *wahrste und schönste* Tragödie (817 b), s. *Einführung*, weil der hier dargestellte *nomos* die Widersprüche des Dramas und des Urdramas zwischen Identität und Andersheit begreift, um so die neue Kolonie namens Magnesia *en logō* zu beleben. Die theatralische Mimesis in dem 5. Jahrhundert schien von der einzelnen festen Identität von Mensch und Bürger, von der Koinzidenz von Rolle und Verhalten abzulenken. Dies geschah aber innerhalb einer rituellen Zeit und Raum, die zu einer neuen Bestätigung der Identität der Einzelnen und der Polis führte. Es ist eigentlich in dem 4. Jahrhundert, dass dieser Mechanismus unwirksam wird, in dem Moment, in dem Athen keine Gemeinschaft mehr war: Die Spaltung zwischen Zuschauer und Darsteller, die Annahme eines fremden Charakters und das Einfühlen finden keine politischen Ausgangspunkt, sondern bezwecken nur die Lust, die *hedonē*, der Zuschauer. So lautet die Kritik Platons an der Theatrokratie (701 a2). Der *nomos* Magnesias soll dann die Stadt so gestalten, dass sie zur Gemeinschaft, wie die Tragödie schon bewirkte, gebildet wird. Durch das Ritual und die Benutzung des Weines als φάρμακον ersetzt die Stadt-Tragödie die Effekte der *katharsis* des Theaters. Dies kann leider hier nicht vertieft werden. Siehe darüber BELFIORE (1985)^{C4} und CASERTANO (2004)^{C4}.

¹¹³ *Leg.* 816 d-e.

¹¹⁴ Vgl. die getrennten Wohnungen für die Fremden, 848 c.

gerade von den Elementen der Andersheit innerhalb der Polis angezogen. Dass andererseits die Kenntnis ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ ¹¹⁵) der zwei Gegensätze eine begriffliche und nicht eine gefühlsmäßige ist, soll der Auslegung dieser Stelle einen von den Worten nicht zu fernem Wert geben. Es wäre hilfreich, um die *Nomoi* besser verstehen zu können, diese zwei Stellen auf die ganze Philosophie Platons als Antwort auf die Tragödie anzuwenden. Dies soll dennoch nicht rücksichtslos geschehen. Die Gegensätze, die hier als Inhalte dargeboten werden, bedeuten auf der Bühne des 5. Jahrhundert immer die Unerträglichkeit der tragischen Dimension, die Unentschiedenheit und die Unmöglichkeit einer Handlung.

In diesem Text Platons werden sie trotzdem als Gegensätze der komischen und tragischen Dichtung beschrieben, nicht als Gegensätze innerhalb der tragischen Dichtung. Die letzte Stelle bringt zwar andere wichtige Probleme zur Sprache, aber bis zu einer Auseinandersetzung der Platonischen Philosophie mit der tragischen Dichtung kann man deren Auslegung nicht zwingen. Hingegen folgt wenige Zeile nach dem Thema des Komischen genau die Ansprache der Gesetzgeber an die tragischen Dichter.

Dass die Gegensätze der Tragödie eine begriffliche Verschiebung durch die Philosophie kennen, im Sinne einer Neutralisation ihrer emotionell destabilisierenden Kraft, kann man genau durch den Hinweis auf die Mimesis hervorheben.

Die Andersheit der Fremden darf nur durch die $\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ (Kenntnis) in die Stadt hereinkommen, nicht durch die Gefühle: Das Komische wird Gegenstand eines Studiums, nicht einer Nachahmung, im Gegensatz zur Tragik, die von der Gesetzgebung selbst und von den Bürgern als Darsteller übernommen wird. Dieser Dimension der Tragödie entspricht der Ausgang aus dem Theater des Dionysos. Obwohl die zwei Gegensätze an der oben zitierten Stelle der *Nomoi* nicht die Gegensätze der tragischen Dichtung sind, sondern bloß die komische und die tragische Dichtung als Figur eines zu erkennenden dialektischen Plexus, führt der Text Platons fast unmittelbar zu den Hauptproblemen des *agon* zwischen Philosophie und Theater.

Die relevanten Elemente zur Interpretation der oben zitierten Stellen, um die Figur des Fremden und dessen Rolle in der Stadt besser zu verstehen, sind die folgenden:

1. Die Übertragung der komischen Masken an die Fremden und Sklaven gehört zur taktischen Ordnung der Polis ($\pi\rho\sigma\text{-}\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) und ihrer *paideia*, die die Schamhaftigkeit ($\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$ und $\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta$) als Tugend betrachtet, und deshalb soll das Beschämende ($\alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\omega}\nu$) erkannt werden können (816 e5);

2. Mit dem Verbot für die freien Bürger, komische Rollen darzustellen, spricht der Fremde aus Athen *expressis verbis* von dem Verbot für Männer und Frauen ($\mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\alpha$, 816 e9);

¹¹⁵ Das Wort wird ferner noch ins Zentrum der Aufmerksamkeit treten und sich als eine der Variationen des semantischen Feldes des Wissens in den *Nomoi* beweisen. Auch die angeblichen Fluchtpunkte in die Richtung des Neuplatonismus werden hier kurz am Rande der Problematik des *hen-hen* als *monos- monō* diskutiert. S. den Abschnitt 3.3.3.

3. Das Teilhaben an Tugend bringt die Einheit und Einzelheit des Verhaltens mit sich - entweder das Ernste oder das Lächerliche - vorausgesetzt, dass sie in jeweils bestimmten Zusammenhängen ausgeübt werden sollen (816 e3);

4. Um tugendhaft zu sein, muss man die Gegensätze „kennen“ nämlich eine γνῶσις besitzen, die direkt das μετέχειν an der ἀρετή - und indirekt das Teilhaben an der Polis - bedeutet (μανθάνειν δεῖ, 816 e4);

5. Bei der komischen Darstellung *muss ständig* etwas Neues heraus, was eine völlig andere Perspektive, im Vergleich zu der Einstellung gegenüber den Reformen und den Veränderungen im Laufe des gesamten Dialogs, für die Stadt Magnesia erlaubt.

Die ersten zwei Punkte sind auf das Problem der Mimesis zurückzuführen, indem es den Bürgern verboten wird, die fiktiven Züge einer Maske zu übernehmen, obschon nur für die begrenzte Zeit des Rituals. Als ernste Darstellung, an der die Bürger teilnehmen können, gelten nur die Gesetzgebung selbst und das Leben der Stadt Magnesia. Darsteller und Dichter sind die Gesetzgeber, die die Angehörigen der Bürgerschaft zu einer Mimesis des schönsten und wahrhaftigsten Lebens aufrufen. Die Züge der Maske sollen der Wahrhaftigkeit des Paradigmas der Stadt entsprechen. Die Bewegung des Lebens und die Darstellung richten sich zusammen auf die Gesetzgebung, während die komischen Darstellungen dem entgegengesetzten Weg folgen. Tragödie und Komödie nutzen und üben zwei verschiedene Bewegungen gegenüber der Stadt selber aus, nämlich jeweils eine zentripetale und eine zentrifugale. Die zwei *Genre* sind mit den Charakteren zweier dialektischer Pole einer Sphäre versehen: Die zum ersten Pol gehörenden Bürger sollen über die Erkenntnis des zweiten Poles verfügen, damit sie ihre Rolle nicht verwechseln. In diesem Sinne üben die Fremden und die Sklaven eine für die Stadt wesentliche politische Aktivität aus, und dadurch zeigen sie die Flexibilität der Bereiche der *poiēsis* und der *praxis* auf.

Ihre Handlung gehört indirekterweise zu demjenigen der *praxis*, das an sich nur den Bürgern eigen schien. Die Komödie zeigt sich für die Struktur der Stadt als ein «Fremdkörper» nur in dem Moment, indem man diesen dialektischen Prozess von Einschluss und Ausschluss nicht in Betracht zieht: Dass sie «den Bürgern verboten wird», bedeutet nicht, dass sie nicht in die «kollektive, Akteure und Zuschauer vereinende Festkultur» integriert wird¹¹⁶. Gerade wie die hier oft besprochene Fähigkeit des Gesetzes, die äußerlichen Bewegungen auszunutzen, um die innere Stabilität zu erreichen (wie im Fall der Kinder in 790 c), oder das Maß der Selbstbeherrschung durch den Wein zu prüfen, wirkt auch die Komödie für die Bürger als Beleuchtung dessen, was sie nicht nachahmen sollen, jedoch ist sie *qua* dargestellt im Zentrum der Polis sowohl nötig als auch auszuschließen. Die Maske, die man nicht aufsetzen darf, soll die Szene betreten, um kein verdrängtes Element der Gemeinschaft werden zu können. Dieser Mechanismus des athenischen Theaters benutzte Platon in den *Nomoi*, obwohl er genau die Tragödie schuldig gesprochen hatte. Er warf der Tragödie vor, die Anordnung und die Anmaßung, den Wert der Darstellung ohne

¹¹⁶ Dies ist eine der wenigen Stellen, bei denen es nicht möglich ist, mit den Bemerkungen SCHÖPSDAUS (2003)^A, 595, einverstanden zu sein, und zwar gerade wegen dieser Idee einer Einflussfähigkeit des Äußerlichen auf das Innere der Polis.

Kenntnisse zu beurteilen. Die Kritik an der damals herrschenden Theatrokratie richtet sich auf die Ersetzung der kompetenten Richter durch das Publikum, das nur nach dem Gefühl den Wert eines Theaterstückes festlegte. In diesem Sinne handelt es sich um die Ersetzung einer Ordnung des *Logos* durch eine Neu-Ordnung der Gefühle. Diese Stelle in 816 *e* geht deshalb auf die Problematik der Geschmacklosigkeit des Publikums ein, wie zum Beispiel in 670 *c*, wo auch die hier erwähnte *agnoia* als Ursache einer schlechten Eingliederung in die noetische Ordnung der Stadt benannt wird.

Die Kenntnis der Komödie als notwendige Ergänzung der tragischen Kenntnis spricht Sokrates am Ende des *Symposion* an, als er Aristophanes und Agathon zwingt anzuerkennen, dass derselbe Dichter Komödie und Tragödie schreiben können soll¹¹⁷. Hier in den *Nomoi* ist der Fall zwar ein bisschen anders, weil die den zwei Dialogen gemeinsame dialektische Komplementarität beider Genres auf das Niveau der menschlichen Kenntnis der Gegensätze erhoben ist. Aber nicht nur: Der Umriss einer Grenze für die Fremden bildet von der anderen Seite ein gemeinsames Feld nicht nur für die Bürger, vielmehr für Männer und Frauen. Auf dieser Ebene ist das weibliche Geschlecht als Bestandteil der Stadt ohne Unterscheidung an das männliche angeschlossen. In diesem Sinne ist die Tugend ein Kennzeichen des Bürgers, ohne einen hierarchischen Unterschied der Geschlechter¹¹⁸. Die Tragödie ihrerseits, *qua* Nachahmung des besten Lebens, setzt die Tugend ihrer Darsteller voraus und wirkt bei ihrer Bildung gleichzeitig mit. Dank des Wissens sind Frauen und Männer tugendhaft und in die Sphäre der Kenntnis eingeteilt. Es tritt hier nicht nur eine Tendenz der politischen Philosophie Platons zutage, sondern eine Richtschnur, die präzise Hierarchien zu schaffen scheint und die Differenz einer Wissenseinstufung erfordert. Um dies zu verstehen, nämlich ob diese Bemerkung ein *hapax* der *Nomoi* sei, oder ob sie das System *Magnesias* strukturell bilde - wird die vorliegende Arbeit den Akzent auf solche Stellen legen, wie diejenige, die man in dem Kontext des *theōros* finden kann, wo die aus anderen Städten kommenden Fremden Männer *und* Frauen sind.

Der Zugang zur Andersheit der Stadt lässt sich endlich als ein Vorzug des Bereiches des Wissens erkennen, sowohl für die Bewegung der Einbeziehung als auch für diejenige des Ausschlusses, und zwar nach zwei verschiedenen Bedingungen: Erstens teilen Frauen und Männer die Kennzeichen der tugendhaften Tragödie *Magnesias* mit, und gleichzeitig nehmen sie dadurch Abstand von der Komödie, dass sie als ein einheitliches Ganzes einem anderen gegenüber stehen. Zweitens ist die von den Bürgern zu besitzende *γνώσις* gerade dank derer zu erreichen, die über dieselbe nicht verfügen, und auf eine indirekte Weise wegen dieser Unwissenheit auf den unteren Stufen in der nicht explizit formulierten Hierarchie *Magnesias* eingeordnet sind.

¹¹⁷ *Symp.* 223 *d*.

¹¹⁸ Interessant ist der angebliche Einfluss des spartanischen Musters auf die Darstellung der Sklaven und Fremden. Für den Ausschluss des Elements der Anordnung wurden die Heloten gezwungen, sich betrunken in lächerlichem Verhalten zu zeigen, damit nicht nur zwei möglichen Verhaltensweisen, sondern auch zwei Verhaltensweisen, als zu verschiedenen Klassen gehörende geschildert werden können. Vgl. PLUT., *Lyk.* 28, 8. S. SCHÖPSDAU (2003)^A, 595.

In diesem Begriff der Kenntnis für die Bürger, die der Dialektik nahe steht, schließt man auch diejenige ein, die in dem Kontext der Figur des *theōros*, hier nicht ferner zu behandeln, als eine γνώμη der Gesetze von der Seite der Bürger erscheint. In der Stelle in 951 *b* spricht der Fremde aus Athen über die Art und Weise, wie eine Stadt ihre Gesetze von den Bürgern akzeptieren lassen soll. Die Gewöhnung an die Gesetze stellt ein niedriges Niveau der Verwirklichung der Bürger dar, aber die «Gesittung und Vollkommenheit» sind gerade von den «Erfahrungen mit schlechten und guten Menschen»¹¹⁹ zu erreichen. Dies scheint die Kenntnis des Lächerlichen und des Ernstes von der oben besprochenen Stelle wieder aufzurufen, und zwar insofern die Einsicht in das Element der Differenz innerhalb der Dialektik der Gesetze hilfreich ist.

Alle diese Wege, die angeblich zu einem unstrukturierten Schema gehören, führen gerade auf das Problem des Anderen einerseits als Fremdes, andererseits als Neues hin. Die Komödie soll immer was Neues darstellen, damit das zutage Treten des komischen Charakters mit seinen Gefahren deren Austreibung bewirken kann. Dies entspricht der besonderen Art und Weise, das Neue, das mit den Fremden aus anderen Städten nach Magnesia hereinkommen kann, in seiner Vielfältigkeit unter Kontrolle zu behalten. Wenn es dann notwendig ist, einen äußeren Reiz auf die Stadt wirken zu lassen, soll dieser der Anpassungsfähigkeit der Polis angemessen sein. Einer der Grade der Einstufung des Neuen – bzw. des Anderen – findet man gerade in einer der Variationen der Figur des Fremden. Dieser soll nicht nur mit dem Sklaven hinter der komischen Maske das Neue neutralisieren, vielmehr soll er das andere Gesicht des Neuen in die Stadt bringen, nämlich dasjenige, das Magnesia *ex positivo* als Beitrag zu ihrer Bereicherung nutzen kann.

Es handelt sich hier um den zweiten Besucher Magnesias und gleichzeitig um seine Potenzierung, i. e. die Rolle des *theōros*. Die Andersheit durchdringt von dem Standpunkt des Wissens die Zusammenfügungen der Stadt, die weder ohne die Bewegung von Anschluss-Ausschluss noch ohne das Neue als Inhalt (*gnōmē*) lebendig bleiben könnte, vorausgesetzt das dieses letzte nur nach einer besonderen Prägung angenommen wird. Dies ist im Endeffekt der Prozess der Bearbeitung der von anderen Städten mitgebrachten Gesetze. Wenn das Neue die Aufmerksamkeit des Gesetzgebers auf sich als einen zu bestimmenden Gehalt richtet, mag es nicht in Vergessenheit geraten, dass gerade der Hauptdarsteller des Dialogs von der Maske eines Fremden bekleidet, den Dialog führt. Nichtsdestoweniger spiegelt seine Auskunft die Andersheit des Fremden auf eine versteckte Identität – die von Athen – wider. Wichtig ist es zu bemerken, dass der Hauptdarsteller des Dialogs gleichzeitig ein möglicher Fremder in der Kolonie Magnesia sein könnte, ein möglicher *theōros*, dessen Besonderheit hier später zu beleuchten sein wird¹²⁰. Sollen die Fremden und die Sklaven die Komödie darstellen – auf der Ebene des projizierten Lebens der Stadt –, wird einem Fremden die Schilderung der Kolonie anvertraut – auf der metatheatralischen Ebene der Erzählung des Dialogs –. Die schönste und wahrste Tragödie braucht einen Zuschauer, obwohl er in diesem Sinne mit dem Gesetzgeber ἐν λόγῳ und mit dem Haupterzähler

¹¹⁹ Leg. 951 *a-b*.

¹²⁰ Siehe die nächsten zwei Abschnitte.

zusammenzufallen scheint. Die Metöken, die Handel betreiben, können nicht mit der Rolle des Fremden aus Athen als Zuschauer verglichen werden. Von der *proxenia* außerdem, die eine nicht sekundäre Rolle in den historischen Verhältnissen Athens hatte, ist kaum die Rede¹²¹.

1.3.3 Die Fremden als Zuschauer

Der zweite Besucher wird wie der vierte von dem die Rede in dem nächsten Abschnitt sein wird, von Platon θεωρός (Betrachter/Zuschauer) genannt, aber das Ziel seines Zuschauens liegt in den musischen Darbietungen, die ihn die empfangenden Priester und Tempeldiener, «mit Augen und Ohren» genießen lassen. Dem Fremden, der das Schöne der Polis zu betrachten strebt, wird ἐπιμέλεια zuteil. Diese soll von denjenigen dargeboten werden, die für den religiösen Bereich zuständig sind, was auch den Wert des Fremden unterstreicht. Dennoch ist seine Art, das Leben der Polis zu erfahren, rein passiv: Durch Augen und Ohren nimmt er lediglich auf, was die Stadt ihm zu bieten hat. Hätte die Stadt allerdings keinen Zuschauer, würde sie sich ihr Ruf nicht nach *draußen* verbreiten können. Ohne es ausdrücklich zu sagen, tritt mit dieser Form des Zuschauens ein versteckter Wechsel zwischen der Identität der Polis und einer Andersheit ein, die diese Identität bestätigt, insofern die Stadt ὄμμασιν und ὠσὶν (mit Augen und Ohren) wahrgenommen wird. Sie empfängt ihrerseits diesen Zuschauer und eröffnet ihm eine erstere Ebene von θεωρήματα, die μουσῶν sind, i. e. sehenswert, und zur künstlichen Darstellung gehören. Die Priester sind beauftragt, die mögliche Gefahr, in der die Beobachter dem künstlerischen Reichtum der Stadt schädigen würden, abzuwenden.

Äußerst wichtig sind die Zeiten des Aufenthaltes: Der *theōros* für die musischen Darbietungen soll nur eine kurze Zeit verweilen, die jedoch nicht genau angegeben wird, sondern mit dem üblichen Ausdruck umschrieben wird. In der Tat taucht die Charakteristik der *angemessenen* Zeit auch bei vielen anderen zu regelnden Bereichen der Polis auf. Dieser μέτριος χρόνος (953 a7) lässt einen nicht zu unterschätzenden Spielraum, der die hohe Qualität des Zuschauens widerspiegelt.

Die Anwendung der für die Bürger fundamentalen Begriffe auf die Fremden - oder auf manche Bereiche ihres Kontaktes zur Stadt - hebt die Figur der *theōroi* gegen einen objektivierenden Hintergrund ab, der sie nur als Inhalt einer Einordnung zu betrachten tendiert¹²². Hier können die Fremden als Betrachter der Kunst der Stadt dieser zugute kommen. Wie der Fremde aus Athen, ist der *xenos* dank seiner Erfahrung der Vermittler des Gesetzes Magnesias in den *Nomoi*, wie die im Dialog beschriebenen Fremden die Gesprächspartner des Gesetzgebers sind.

¹²¹ In diesem Zusammenhang gibt es nur eine Stelle, 642 b-d, die sich auf Megillos bezieht. Vgl. MALVILLE (1992)^E, 239.

¹²² Ist in Platon wirklich eine *symbolique de l'Étranger* zu finden, wie JOLY (1992)^{C5}, 90, annimmt? Wahrscheinlicher ist, dass der Fremde zum Zweig einer dialektischen *Diairesis* gehört, bei der die Symbolik ein Schritt weiter geführt ist.

Die Figur des Fremden erweist sich dann gar nicht als philosophische Unpersönlichkeit¹²³. Wie die Abstammung des Fremden aus Elea paradoxerweise nicht nur Elea bedeutet, sondern auch das Innere des Gedanken Platons selbst, bekleidet der Fremde die Rolle jenes Gedanken, mit dem man sich auseinandersetzen soll. Auch die Tatsache, dass die philosophische Linie der Fremden in den Dialogen der reiferen Zeit Platons, dem Leser etwas von seiner Philosophie der Aufmerksamkeit darbieten möchte, ist nicht beweisbar, würde jedoch zur Reihe der nachvollziehbaren Gründe, laut denen Platon eine so wichtige Rolle der Maske anvertraut hat, gehören.

Die Fremdheit des Fremden aus Athen verleiht dem Dialog selbst einen freieren Standpunkt, aus dem die Gesetzgebung Magnesias zu studieren und zu projizieren ist. Es gibt deswegen ein theatralisches Spiel *im* Dialog als die Bühne der Stadt. Dieses Theaterstück spielt sich vor der Geburt der Stadt selber ab, indem der Fremde zusammen mit Megillos und Kleinias als Ur-Gesetzgeber auftritt, und gleichzeitig auf die Rolle der zukünftigen Fremden hinweist, die die Kolonie besuchen und beobachten kommen werden.

Auf die anfängliche Anrede ξένοι, mit der der Fremde aus Athen sich an seine zwei Dialogpartner wendet, antwortet Kleinias mit ξένε¹²⁴. Die ganze Abwicklung des Dialoges führt zu keiner richtigen formellen Änderung, aber dies ist auch wichtig, um die Abwesenheit eines *historischen* schon existierenden Zentrums zu bezeichnen. Der Fehler Kleinias und Megillos bei der Wahl der besten Verfassung für Magnesia liegt genau darin, dass sie sich auf *reelle* Gesetzgebungen stützen. Da eigentlich alle Fremde zu sein scheinen, ist das Projekt Magnesia im eigentlichen Sinne keine *utopia*, sondern eine *atopia*, entfernt von ihrem möglichen Zentrum?

Die drei Alten sind gleichzeitig Darsteller und Zuschauer, wie das letzte Wort des Dialogs (συλλήψομαι) zeigt, was in dem Mund Megillos die Bereitschaft erklärt, bei der Entwicklung der Stadt *en logō* anwesend zu sein, um zu sehen und zu verstehen¹²⁵. Deshalb könnte man sagen, dass die σχολή als Tätigkeit, die πράγματα der Stadt zu betrachten¹²⁶, nicht bloß eine ästhetische Färbung *ante litteram* trägt, vielmehr einen *operativen* und stark politisierten Wert aufzeigt. Dieser lässt die Kluft zwischen Fremden und Bürger in das Feld des Wissens verschieben, wo die Fremden keine bloß abzulehnende Fremdheit tragen, da sie mit der zur Verbesserung der Gesetzgebung nötigen Differenz Magnesia bereichern können.

¹²³ Vgl. JOLY (1992)^{C5}, 90.

¹²⁴ Leg. 624 a1-3.

¹²⁵ Leg. 645 a, 752 a. S. PLANINC (1991)^{B2}, 226-227.

¹²⁶ Die Stelle in 951 a7 wird hier ferner anhand des Themas des *theōros* diskutiert.

1.4 Die θεωρία des Betrachters als Fluchtpunkt des Verhältnisses zur Andersheit

Die Ausdrücke, die in den *Nomoi* auf die Einheit hinweisen, sind so auffällig, dass Magnesia auf einer sprachlichen Ebene die Andersheit auszuschließen scheint. Eigentlich gilt diese Bemerkung nicht nur für den Wortschatz, sondern auch für die Form, die die Stadt annehmen soll, nämlich eine homogene, um die innere Einheit und die Sitten zu bewahren.

Der Wert der Einheit wird oft im Laufe der Darlegung angesprochen: Die Bewegung nach dem Ein-Sein soll in der Seele des Bürgers¹²⁷ genauso wie die einzige kontinuierliche Friedensmauer der Stadt¹²⁸ sein, sowie in der kollektiven Meinung, die eine Gemeinschaft für das ganze politische Leben bilden soll¹²⁹. Wodurch wird das Element des Neuen einbrechen, wenn erst einmal die Elemente der möglichen Differenz (Sklaven, Fremde) eingeordnet worden sind¹³⁰?

1.4.1 Der Dialog mit der Gesetzgebung anderer Städte

Der Teil des Abschnittes, der die Verhältnisse der Frauen und der Sklaven zur Polis beschreibt, wird hier als notwendige Voraussetzung festgehalten, um ausführlicher das Problem des *theōros* leuchten zu können. Es handelt sich dabei um eine besondere Gestalt des Fremden, durch den eine wirkliche Differenz in der Polis entstehen kann, da er der Träger einer Weisheit ist, die auf demselben Niveau derjenigen der Mitglieder der nächtlichen Versammlung liegt. Der *nomos* Magnesias findet seinen wirklichen Gesprächspartner, dem er sich stellen kann. Das Gesetz einer anderen Polis kann aber nicht durch das Theater oder die Dichtung die Grenzen Magnesias überschreiten, sondern nur durch einen übergeordneten Übergang das Beispiel anderer politischen Strukturen einbringen. Die Differenz darf so vertreten werden, dass sie nicht lediglich verdrängt oder abgelehnt oder geregelt, sondern bearbeitet und zur Verbesserung des *nomos* selbst genutzt wird. Die von dem *nomos* anderer Städte vertretene Differenz ist kein Objekt des Systems Magnesias, sondern ist vielmehr das Objekt eines Studiums. Insofern tritt die Differenz in ein Gespräch mit dem Gesetz selber der in den *Nomoi* projizierten Stadt. Der *theōros*, der Betrachter, der von anderen Städten kommt, sowie der von Magnesia selbst zu anderen Städte gesandte *theōros* bringt ein Gesetz, das nicht als einfacher Inhalt des *Nomos*' Magnesias betrachtet werden kann:

¹²⁷ Vgl. *Leg.* 847 e u. 816 d. Es sollte hier genügen, zu erwähnen, dass die Entsprechung der Dreiteilung der *psychē* und der Dreiteilung der Polis in der *Politeia* in den *Nomoi* kaum Platz findet. S. dazu HÖFFE (1997)^{C5}. Das gemeinsame notwendige Merkmal ist das Ein-Sein. Vgl. SAUDERS (1962)^{B3}.

¹²⁸ Vgl. 779 b.

¹²⁹ Vgl. 664 a.

¹³⁰ Das Verhältnis Magnesias zur Welt jenseits ihrer geographischen Grenzen kann nicht durch unkontrollierte Kanäle stattfinden: Es darf keine Einwanderung geben, die die Bevölkerung der Stadt sowohl quantitativ steigern lässt, als auch qualitativ verändern kann, und somit die festen Lebenseinstellungen und die Sitten in Gefahr bringt. Was auf einem kommerziellen Niveau und im Bereich des Krieges geschehen kann, scheint Platon dadurch zu lösen, dass er diese Aktivitäten den Fremden überlässt, sowie die Arbeit in den Feldern den Sklaven. Durch diesen Ausschluss wird *diese* Andersheit von Platon nicht thematisiert. Vgl. MEYER (2003)^{B3}.

Dieses beinhaltet einen aktiven Prozess, weil es die Verfassung Magnesias zu einer Änderung treibt.

Dieser Prozess, durch den einige der Elemente, die von einer politischen Verfassung als Objekt oder als Mittel, das heißt passiv betrachtet werden, eine aktive Rolle übernehmen, findet in der Stadt Magnesia in verschiedenen Bereichen des Lebens statt.

Dieser Gedanken der Andersheit lässt den Austausch mit dem Anderen, mit den Fremden und mit der abstrakten Ebene des Anders-seins in der Stadt nicht unbeleuchtet, obwohl es sich nur in dem Moment um eine besondere Andersheit handeln kann, in dem sie schon durch die Bewertung der Mitglieder der nächtlichen Versammlung herausgefiltert worden ist. Es ist schwierig zu behaupten, welchen Grad von Wahrhaftigkeit diese sortierte Andersheit für die Bürger haben kann, vor allem ist es schwierig, eine neutrale Kategorie zu finden, nach der der Kontakt mit dem Anderen als ein wahrer bestätigt werden kann. Die Tatsache aber, dass die Differenz präventiv bewertet wird, lässt sie nicht weniger auf die Stadt wirken, sondern auf eine Art und Weise, der gemäß sie zur Ordnung der Stadt nur positiv beitragen kann. Diese äußere Welt, die erst nach einer präventiven Prüfung zu den Bürgern durchgelassen wird, stellt eine gesicherte Andersheit vor. Wie das Irrationale durch das *pharmakon* des Weines, die Erziehung (Musik und Gymnastik) und die Ritualität im Allgemeinen¹³¹ in einem geordneten Zustand auf der Szene der Stadt auftaucht, findet die Andersheit der Händler, der Künstler und der Nicht-Bürger einen geregelten, teilweise zeitbestimmten Platz innerhalb der Einfriedungsmauern der Stadt. Die Wahl der Inhalte der musikalischen Werke ist ein klares Beispiel des Willens Platons, die Bürger keiner Gefahr auszusetzen und ihre feste Identität und Rolle, ihr *ta hautou prattein* durch andere Sitten nicht wackeln zu lassen. Deswegen benötigen die Dichter die Erlaubnis der Richter und der Mitglieder des Dionysoschors¹³², einer Prüfungskommission, die ihre Werke beurteilt, bevor sie vor die Öffentlichkeit treten dürfen.

Der Rat für die neuen Gesetze oder für die möglichen Änderungen der alten zeigt seinerseits viele gemeinsame Merkmale, die ihn dem nächtlichen Rat gleichsetzen könnten¹³³. Die Zusammensetzung des ersten Rates entspricht zwar nicht ganz, aber zu einem großen Teil, derjenigen des zweiten. Sollte die *atopia* der Uhrzeit, an der die Mitglieder der zwei Räte sich treffen sollen – von Morgendämmerung bis Sonnenaufgang – daran noch zweifeln lassen, könnte man dazu hier kurz bemerken, dass die beiden Räte in die Gesetze (ἐποπτευόντων) eingeweiht sind, d. h. sich mit dem Element der Differenz (διαφέρων) innerhalb den Gesetze beschäftigen¹³⁴. Ferner wird dieses Thema in dem zu dem nächtlichen Rat gewidmeten Abschnitt eingehender behandelt, hier wird davon ausgegangen, dass die beiden im Grunde dieselben sind.

¹³¹ Vgl. MORROW (1960)^{B2}, 300.

¹³² Vgl. Leg. 801 e-802 a.

¹³³ Vgl. Leg. 951 e mit 960 e. JOLY (1992)^{CS}, 50 identifiziert die zwei Gruppen nicht, sondern spricht über ein «*centre de documentation en sciences humaines*», das gleichzeitig ein «*conseil constitutionnel*» ist.

¹³⁴ Leg. 952 a2.

1.4 Die θεωρία des Betrachters als Verhältnis zur Andersheit

Die von den *theōroi* gebrachten Nachrichten gehören nicht ausschließlich zu dem, was direkt mit der Regelung des Lebens menschlicher Gruppen zu tun hat und was von der Gesetzgebung schon entschieden worden ist: Es gehört noch zu einer Dimension dessen, was zu denken ist. Ein Gesetz fordert die Differenz ein, aber ein Gesetz ist auch ein schon Geschriebenes, es kann sich mit der Differenz nicht mehr auseinandersetzen, von dem Moment an, in dem es sie einbezogen hat. Der Mechanismus der Gesetzgebung Magnesias erreicht den Punkt, an dem die Differenz in die Stadt hereinkommt, in der Art einer Neuigkeit, die die Umstände verändern könnte, wenn die zu anderen Städten gesandten Betrachter oder die von anderen Städten kommenden dem nächstlichen Rat über ihre Erfahrungen berichten.

1.4.2 Der Kontext der Reisen

Platon beschreibt nicht die einzelnen Fälle und die Inhalte der Berichte der *theōroi*, obwohl der Zusammenhang der Reisen, in dem die Rede über die *theōroi* steht, als artikuliert auffällt¹³⁵. In dem zwölften Buch, ab 949 *e* wird ganz kurz die Lage Magnesias zusammengefasst, die als eine Stadt beschrieben wird, die keine Erwerbsgeschäfte macht und ebenso keinen Handel treibt¹³⁶.

Der gegenseitige Verkehr (ἐπιμετιξία) von Staaten mit Staaten pflegt naturgemäß die verschiedenartigsten Sitten miteinander zu vermischen (κεραυνύναι ἥθη), indem Fremde unter Fremden auf beiden Seiten mancherlei Neuerungen einführen (καινοτομία ἐμποιοῦντων). Gerade das würde nun aber den Staaten, die durch zweckmäßige Gesetze (διὰ νόμων ὀρθῶν) gut verwaltet werden, den allergrößten Schaden bringen¹³⁷

Die Notwendigkeit, Verhältnisse zu anderen Städten zu haben und diesen Verhältnissen einen Teil der Gesetzgebung zu widmen, wird von Platon weder vernachlässigt noch abgelehnt, sondern vielmehr aus zwei Gründen behauptet: Zum Schutz gegen das Neue und zur Konstruktion sowohl eines guten Rufes als auch eines Bewertungsfeldes, um die Richtigkeit der Gesetze zu prüfen¹³⁸. Der Wert des Rufes beruht auf der Tugendhaftigkeit der Stadt im Ganzen:

¹³⁵ Dieser Figur gehört auch diejenige der Gesprächspartner des Dialogs an, der Spartaner, der Kreter und der Fremde aus Athen, die eine Art Pilgerfahrt bis zur Hölle des Zeus auf Kreta vollenden wollen, die eigentlich als eine große *theōria* der zu projizierenden Verfassung Magnesias betrachtet werden könnte.

¹³⁶ *Leg.* 949 *e*. JOLY schreibt der Figur des *theōros* leider nur wenig Bedeutung zu, der jedoch im Zusammenhang einer Arbeit über den Fremden, bei Platon kaum zu vernachlässigen sein sollte. Vgl. JOLY (1992)^{C5}, 48.

¹³⁷ *Leg.* 949 *e*–950 *a*.

¹³⁸ Vgl. JOLY (1992)^{C5}, 49.

Und so wird es auch dem in Kreta zu gründenden (οἰκισομένη) Staat wohl anstehen, sich bei den andern Menschen den schönsten und besten Ruf (δόξαν) hinsichtlich der Tugend zu erwerben¹³⁹

Die Bürger sollen zwar reisen können, aber nicht alle, sondern nur diejenigen, die Magnesia vertreten können: Jede Reise ist tatsächlich eine Gelegenheit, die Stadt selbst darzustellen. Der private Bürger existiert als Reisender nicht (950 *d-e*), obwohl nicht alle der von Plato geschilderten Klassen von Reisenden gleich wichtig sind. Darunter sind die Herolde (κῆρυκες), die Botschafter (πρεσβεῖαι) und die *theōroi*, während die Kriegsbotschafter keinen Wert unter den Reisenden mit politischen Zwecken finden können.

Die überlegene Rolle des *theōros* ist durch die Analyse der Reisenden, die aus anderen Städten nach Magnesia kommen, zu beleuchten. Die Hierarchie entspricht nicht ganz derjenigen Magnesias, weil unter die vier Kategorien von Fremden als Sommergäste die Händler fallen, die Magnesia aus dem einfachen Grund fehlen, weil sie keinen aktiven Handel treibt. Wichtig zu bemerken ist der Grenzraum, innerhalb dessen die Fremden aufgenommen werden. Die «Zugvögel», wie Plato diese erste Kategorie nennt, sollen außerhalb der Stadt von besonderen Amtspersonen empfangen werden, damit sie keine Neuigkeit in die Stadt bringen (952 *e-953 a*). Die Fremden der zweiten Gattung können frei in die Stadt kommen, um auch ohne Einladung von reichen und weisen Leuten, oder von der Erziehungsbehörde wie Freunde unter Freunden¹⁴⁰ untergebracht zu werden. Diese *theōroi* fragen nach der Möglichkeit, das Schöne der Stadt anzuschauen und sind deswegen die wahren Zuschauer der Darstellung Magnesias.

1.4.3 Der *Theōros* und der Wert der Sicht

Wenn die Gesetzgeber selber die Dichter der *schönsten* und *wahrsten* Tragödie (817 *b*) sind, würde sich die Frage stellen: Wer sind die Zuschauer dieses Theaterstückes? Da die Bürger und die Richter selbst die Darsteller sind, bleiben nur zwei Gruppe, die jeweils eine Distanz zu dem Leben Magnesias haben und haben sollen, nämlich die Fremden und die Mitglieder der nächtlichen Versammlung. Von der Kategorie der Fremden sind aber diejenige abzusondern, die mit der Verfassung in kein wirkliches Gespräch treten, andererseits nimmt der nächtliche Rat an der Produktion der Gesetze der Stadt teil, deswegen sind die *theōroi* von einer außerordentlichen Wichtigkeit, da sie die Verfassung nur studieren und wiedergeben. In diesem Sinne sind die von Magnesia geschickten Betrachter die Augen der Stadt, während diejenigen, die aus anderen Städten kommen, das Publikum jener Darstellung bilden, die die Verfassung Magnesias auf die Bühne bringt.

Der *theōros* ist deswegen der reelle Fluchtpunkt der Zeichnung der Stadt: Durch seine Augen nimmt die Stadt die Gestalt einer Einheit an, seine Sehkraft soll derjenigen der Mitglieder

¹³⁹ Leg. 950 *c7*.

¹⁴⁰ Φίλος παρὰ φίλων, Leg. 953 *d*.

der nächtlichen Versammlung entsprechen. Schwierig zu übersetzen ist deswegen das Wort *theōros* selbst, weil es immer auf etwas anspielt, das sich jenseits des jeweiligen beschränkten Zusammenhangs befindet. Wenn „Betrachter“ auch die auffälligste der Bedeutungen ist, mit denen *theōros* in den *Nomoi* vorkommt, bewahrt es doch immer eine religiöse Nuance (das θεωρεῖν wurde für die *délégation religieuse* benutzt). Dies kann man auch für den Text der *Nomoi* annehmen, weil die Gesetze Magnesias für göttlich gelten sollen. Platon benutzt das Wort mit der Möglichkeit, auf diesen religiösen Hintergrund anzuspielden, absichtlich während θεωρεῖν im Laufe der Zeit eine säkularisierte Bedeutung annahm, nämlich die Betrachtung der θαύματα, der Wunder. Für den Sinn des Wortes in dem politischen Zusammenhang der *Nomoi* ist die Nachricht HERODOTS wichtig, nach der Solon vielleicht selbst verreiste, um seine Gesetze nicht aufheben zu müssen, aber sicher κατὰ θεωρίης, um sehen zu können, was andere Völker betraf¹⁴¹.

Platons Gebrauch des Wortes ist jeweils von dem Rahmen des Dialogs abhängig, trotzdem ist eine grundsätzliche Gemeinsamkeit anzuerkennen, nach der sich die *theōria* als Fähigkeit, in die Tiefe zu schauen ausweist, in die Seele wie in den Himmel der Ideen. Dadurch verschwimmen im Wort *theōria* die zwei Farben der religiösen und der philosophischen Annäherung an die göttliche Idee ineinander. Es gibt in dem *Corpus Platonicum* kaum negative Bedeutungen, die man den Worten des semantischen Feldes des *theōros* zuschreiben kann: In der folgenden Tabelle werden diese Stellen samt den wichtigsten anderen in den verschiedenen Bereichen der Philosophie Platons erwähnt.

¹⁴¹ HERODOT, I, 29. Vgl. JOLY (1992)^{C5}, 50.

Negative oder für die Stadt gefährliche Bedeutungen der theōria

Θεωροῦς	Leg. 639 c.	Wer aus keiner perfekten Gemeinschaft kommt und trotzdem eine Gemeinschaft lobt.
Θεωροῦν	Leg. 606 b	Wer die Schmerzen der anderen im Theater anschaut (<i>allogria pathē</i>).
	Resp. 601 a	Wer die Erscheinung und nicht die Wahrheit anschaut.

Neutrale Bedeutungen

Θεωρεῖσθαι	Gorg. 474 d	Schöne Körper anzuschauen.
	Leg. 772 a	Jungen sollen sich anschauen lassen.
Θεωρουμένων	Leg. 657 d	Diejenige, die die Jungen anschauen.
Θεωροῦντες	Lys. 206 e	Jungen, die die Spieler anschauen.
	Phaed. 99 d	Die Sonnenfinsternis beobachten.
	Resp. 537 a	Die kleinen Jungen zum Krieg als Zuschauer mitbringen.
	Ep. VII 350 b	Dion schaut die Olympischen Spiele an.

Positive Bedeutungen

Θεωρούμενα	Leg. 663 c	Von dem Standpunkt der Justiz anschauen (zu φαινόμενα entgegengesetzt).
Θεωρῶν	Phaedr. 276 b-e	Die <i>Logoi</i> wachsen sehen; das Thema des Schreibens.
	Symp. 210 d	Schöne Gespräche gebären dank der <i>theōria</i> .
Θεωροῦσι	Resp. 467 a	Aufmerksame Beobachtung der Söhne der Töpfer.
Θεωρούμενον	Resp. 511 c	Das von der Dialektik angeschaute νοητόν.
	Timaeus 57 d	Man soll mit Aufmerksamkeit betrachten, bevor man mit einem εἰκότι λόγῳ spricht.
Θεωροῦντα	Gorg. 523 e	Die Seele des Richters schaut die Seele desjenigen, der zu beurteilen ist (τὸν κριτὴν), ohne Schleier und nackt (γυμνὸν) an.
Θεωροῦσα	Phaed. 109 e	Fähigkeit, den wahren Himmel anzuschauen.
Θεωροῦσι	Phaedr 247 c	Anschauen, was jenseits des Himmels steht.

Die Gestalt des *theōros* in den *Nomoi* nimmt eine besondere Stellung in diesem Verzeichnis ein, weil sie die Verknüpfung von dem, was *Praxis* und *Theorie* in dem heutzutage üblichen Sinn bedeuten, auf dem Niveau einer politisch-philosophischen Handlung stark vorantreibt. Alle positiven oben dargestellten Bedeutungen, von den *logoi* des *Symposion* bis zu der Aufmerksamkeit des *Timaeus*, sind dank der Präzision (*akribēia*), die die Forschung des *theōros* benötigt, von der Handlung des *theōros* durchdrungen und übertroffen. Sogar die Anwendung des *Gorgias* könnte hier in Betracht gezogen werden, wenn man bedenkt, dass die Untersuchung anderer Gesetzgebung in einem metaphorischen Sinn die Mechanismen der Städte enthüllt. Dies erfolgt durch die Kenntnis des Guten wie des Bösen, weil der Kontakt mit dem Element des Anderen die Voraussetzung ist, dass das Gesetz Magnēsiā die Elemente der Differenz beurteilen kann, um für die Möglichkeit einer Änderung offen zu sein – d. h. nicht ein stummes *positum*, ein *Schon Gesetztes* zu sein:

Wenn einige (τινες, E. einzelne) Bürger den Wunsch verspüren, die Verhältnisse bei den anderen Menschen (τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων πράγματα, Üb. E. «die Zustände») mit größerer Mühe (κατὰ τινα πλείω σχολήν) zu beobachten (θεωρῆσαι), so soll kein Gesetz sie zurückhalten; denn ein Staat, der keine Erfahrungen mit schlechten und guten Menschen gesammelt hat (ἄπειρος) weil er sich von jedem Verkehr abkapselt (ἀνομίλητος) der wird wohl niemals imstande sein, zu der erforderlichen Gesittung (ἡμερος, E. «rechten Bildung») und Vollkommenheit (τέλειος) zu gelangen. Und ebensowenig wird er auch seinen Gesetzen bleibende Geltung verleihen können (διαφυλάττειν), wenn er diese nicht aus Einsicht (ἄνευ τοῦ γνώμῃ, E. Erkenntnis), sondern bloß durch Gewöhnung angenommen hat (μόνον ἔθεσιν)¹⁴².

Der *theōros* versetzt das Innere der Stadt in die Offenheit des Neuen. Das zwingt das Gesetz, nicht mehr die Sitten zu befolgen, sondern die Erkenntnis.

Einen wirklichen Prüfstein der Verfassung kann man nämlich nicht *in der Verfassung* selbst finden, wo die Meinungen alle in eine einzige verschmelzen sollen, sondern in einem Punkt außerhalb der Stadt, der von den Reisenden der nächtlichen Versammlung und von den *theōroi* anderer Städte gebildet werden kann. Die Stadt muss sich selbst sehen können, um sich vor den Augen anderer göttlicher Männer darzustellen.

Der *theōros* ist deswegen ein Übergang zwischen der Stadt und ihrer Möglichkeit, mit dem anderen in Kontakt zu treten, um anders zu sein. Deswegen sind alle diejenige, die trotzdem dazu gehören könnten keiner echten Vertreter einer möglichen Andersheit. Die Elemente der Fremdheit für das Athen des 5. Jahrhunderts (die Sklaven, die Frauen und die Fremden) finden alle einen – zwar nicht bequemen – aber strukturierten und definierten Platz in der Stadt Magnēsiā. Sie hören auf, das Element eines Freud'schen Unheimlichen zu sein, wie ebenso das Theaterstück der *Bacchae*

¹⁴² Leg. 951 a5-b4. Interessant ist die Lösung LISIS für *ta ton anthropon pragmata*: «observer la forma de vida de otros hombres», ebenso die Übersetzung *homiletos* von SAUNDERS: «because no state will ever be able to live at a properly advanced level of civilization if it keeps itself to itself and never comes into contact with all the vices and virtues of mankind». Eine der wenigen Arbeiten, neben derjenigen von SASSI (1991)^E, die sich mit der Rolle des *theōros* und des notwendigen Verhältnisses Fremdheit/Einbeziehung der Philosophie in die Stadt beschäftigen, ist diejenige CAMMELLONE FARNESI (2002)^{B3}.

des Euripides zeigt. Die Ritualität Magnesias braucht deswegen keine physische Sezession der Frauen, wie im Ritus in Athen mehr, um das Element der verdrängten Verschiedenheit als Sündenbock auszuschließen und danach nochmals zu akzeptieren¹⁴³. Während die Polis selbst als Ganze von sich selbst glauben muss, dass sie über die perfekte Gesetzgebung, Sitten und Lebensbedingungen verfügt¹⁴⁴, ist es einzelnen Bürgern nicht untersagt, nach anderen Städten zu reisen, obwohl sie nicht *theōroi* sind. Bei der Rückkehr sollen sie sich aber klar dazu bekennen, dass die Gesetze der anderen Städte den zweiten Platz hinter denen Magnesias besitzen¹⁴⁵.

Bemerkenswert ist, dass sowohl Männer als auch Frauen die Rolle eines *theōros* spielen können. Es handelt sich hier um eine Art Entäußerung jenes Elements der Polis, das historisch betrachtet die Grundlage und die Beharrlichkeit des Kernes der Stadt darbot. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass in den Tragödien des Euripides Frauen und Sklaven als Subjekte des *Dramas* wirkten. Auf der Bühne der *Nomoi* sind die Elemente der Grenze der Polis ebenfalls von Bedeutung, jedoch eben als *Grenzelemente* betrachtet, abgesehen von der Kategorie der *theōroi*. Auch die Frau bereichert als *Betrachter* das Innere der Stadt zweifach, nicht nur als *theōros*, sondern auch als Frau, obwohl, wie schon bemerkt wurde, die Weiblichkeit als Richtschnur gilt.

In der Tat bietet schon die innere Struktur des *nomos* einen weiteren Fluchtpunkt und den Trieb, das Existierende zu verändern, indem es dem *nous* entsprechen soll. Eine immer anwesende Andersheit des Gesetzes? Das Gesetz ist ein *positum*, das einen zeitlosen Wert haben soll, eine religiöse Gültigkeit, das aber eigentlich in einer bestimmten Zeit geschrieben worden ist, wie dasjenige von Magnesia. Die Gesetzgebung hat ein komplexes Verhältnis zu ihrer Zeitlichkeit: Es gibt eine punktuelle Zeit, in der sie niedergeschrieben worden ist, und daneben eine von der Zeit unabhängige Gültigkeit, die ihren mythischen Charakter verkörpert. Dazu kommt aber auch die Notwendigkeit, das Gesetz zu verbessern, um es an das mögliche Neue des Lebens anzupassen. In diesem Sinne ist das Gesetz mit dem Namen des *nous* verwandt (957 c-d), da der *nomos* durch seine Verwandtschaft mit dem *nous* die Fähigkeit besitzt und ausüben soll, die Realität in ihrer dialektischen Bewegung auszulegen. Dadurch kann man besser verstehen, welche Rolle die Philosophie in den Gesetzen annimmt und wie sie als aktiver Motor einer Spannung gelten kann, indem sie die Kenntnisse der nächtlichen Versammlung und die von den *theōroi* neu mitgebrachten in einem dialektischen Wechsel organisiert.

Ohne die *theōria* und die Forschung der anderen Gesetze, oder falls diese auf einer unzureichenden Art und Weise geführt wird,

Οὐ μένει ποτέ τελέως πόλις,

¹⁴³ Vgl. DIODOR, IV, 3. Dazu s. VENTURI (1997)^E.

¹⁴⁴ Da, wie JOLY (1992)^{C5}, 47 ff. bemerkt, der Bericht normaler Betrachter die Überlegenheit der Gesetze Magnesias betonen soll, steht er im Widerspruch zu dem ethnographischen Ziel der *theōroi*. Jedoch handelt es sich dabei nicht lediglich um ein bloß ethnographisches Ziel: Der Bezug auf den nächtlichen Rat erklärt in der Tat die Rolle der *theōroi* als eine echt philosophische. Auf die Kritik POPPERS sei hier nur kurz hingewiesen, die in diesem Teil der Arbeit an späterer Stelle wieder aufgenommen werden soll. S. den Abschnitt 3.2.1 b.

¹⁴⁵ Das Reiseverbot ist nach JOLY (1992)^{C5}, 50 absolut. Dies entspricht jedoch nicht dem Text Platons: Die Einschränkungen sind von der Notwendigkeit, Maß auszuüben, *metriotēs*, abhängig.

1.4 Die θεωρία des Betrachters als Verhältnis zur Andersheit

bleibt die Stadt paradoxerweise ohne ihre Vollkommenheit, die darin liegt, dass die Gesetze in einer relativ geöffneten Bewegung verbleiben können, eine θεωρία und eine ζήτηση. Was eine Stadt perfektioniert (*per-ficit*), ist gerade das, was sie in ihrem Streben verarbeiten kann. Das ist gleichzeitig ein Streben nach einem Modell, das zwar der Struktur der Stadt schon innewohnt, welches aber, um sich zu verwirklichen, das braucht, was die Stadt treibt, sich zu erneuern, in einer Bewegung von Tradition und Einweihung des Neuen.

ZWEITES KAPITEL

DIE ANDERSHEIT INNERHALB DER STRUKTUR DER STADT: DIE ROLLE DER NÄCHTLICHEN VERSAMMLUNG

Thema dieses zweiten Teils der Arbeit ist die Andersheit – in diesem Fall auch als *Fremdheit* zu verstehen – eines Rates, der eine Grenzstellung zwischen dem dialogischen Projekt der Stadt und ihrem wirklichen entworfenen alltäglichen Leben einnimmt. Der philosophisch-politische Charakter dieses Organs deutet die Dimension des Dialoges hin, da die Stadt gerade in dem Gespräch der drei Alten *qua* Gesetzgeber *en logō* ihren *logischen* Anfang findet. Der zeitliche Rahmen des Gesprächs ist analog zu der Zeit, in der die Mitglieder der nächtlichen Versammlung die Gesetze der Stadt als Objekt ihres Studiums betrachten. Diese Rolle scheint die Versammlung, wegen der philosophischen Kenntnisse ihrer Teilnehmer von der Stadt abzusondern und sie auf die Ebene des ersten Gesetzgebers zu projizieren. Die Aufgabe dieses Kapitels ist es zu erläutern, wie die abgesonderte Stellung und die Überlegenheit an Wissen der Versammlung – sowie des Gesetzgebers selbst – über die anderen Institutionen zu keiner Herrschaft im üblichen Sinne führt.

2.1 Das Projekt der Stadt. Die Zeit des νυκτερινός σύλλογος: σχολή und καιρός

Die Vollendung der Gesetzgebung Magnesias ist eine *in fieri* (*in Entwicklung*), obwohl oft und entschieden die Rede von der Bewahrung des Gesetzes ist. Die mannigfaltigen Gesetze drücken nicht die Festigkeit, sondern vielmehr die Durchlässigkeit des Kernes des νόμος aus. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der νόμος die bloße Wiederholung eines täuschend *Identischen* sein will, denn ohne die Dialektik der Gegensätze ist keine Identität möglich. Deshalb ist eine Annäherung der Stadt an ihre Paradigmata nur möglich, wenn sie die jeweiligen aktuellen Gesetze mit den neuen der anderen Städte konfrontiert und an das Maß ihres eigenen νόμος anpasst, was jedoch durch ein komplexes Verfahren erfolgt.

Der Leser sollte sich nicht von der Stelle in 951 *a* täuschen lassen, in der der Fremde aus Athen den zurückgekommenen *theōroi* Magnesias die Aufgabe erteilt, den Jüngeren die Überlegenheit der heimischen Gesetzgebung Magnesias vorzuführen, obwohl es sein mag, dass andere Gesetzgebungen bessere Lösungen für dieselben Probleme ausgearbeitet haben. Es handelt sich hier nicht um eine obskurantistische Zensur, die einen Zugang zur äußeren Welt verhindern will. Hingegen soll gerade diese Kontrolle Magnesia erlauben, das *wahre* Licht sowie die wahre Mittelbarkeit zwischen den Bürgern zueinander, sowie zwischen den Bürgern und der Stadt aufleuchten zu lassen.

Abgesehen von der Metaphorik des Lichtes, die in den *Nomoi* zwar eine wichtige Rolle spielt, aber hier das Risiko birgt, dass der Leser dem Leitfaden nicht konsequent folgt, entfernen sich die Kenntnisse, die den Bürgern die politische Dimension eröffnen, nicht wesentlich von all

denjenigen, die in die Stadt aus anderen Städten gebracht werden können. Soll aber der Ruf Magnesias zwecks seiner Homogenität immer bewahrt werden, bedeutet es nicht, dass die Gesetze ein starres Imperativ sein müssen, dem die Bürger stumm gehorchen. Vielmehr steckt hinter dem Aufbau der guten δόξα der Stadt der kontinuierliche Prozess der Prüfung ihrer Gesetze dank den von draußen kommenden Anregungen, aber auch die *Annahme* der Gesetze, nicht die bloße Gewohnheit ihren Befehlen zu folgen. Die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Angewohnheiten und Gesetzen anderer Städte wird von den Mitgliedern des νυκτερινός σύλλογος übernommen.

Dies erfolgt dank eines Niveaus am Kenntnis, das, als Element einer Differenz gegenüber dem Rest der Stadt die Stadt, selbst vollendet, indem der Prozess der Verbesserung ihrer Gesetze *relativ* offen bleibt. Der Bewahrung der Gesetzgebung liegt ihre Entwicklung zugrunde, deshalb ist es in diesem Zusammenhang wichtig, das Element der Differenz anzuerkennen, in welchem sich der Kern der Identität der Stadt aufzeigt. Hier wird dann zuallererst die Rede nicht von der Andersheit der Gesetze sein, sondern von der exzentrischen Einstellung des νυκτερινός σύλλογος, die auf eine besondere Art und Weise die Andersheit/Fremdheit verbirgt, bewahrt und kontrolliert. Hierzu scheint diese Versammlung dieselbe Andersheit vielfältig zu deklinieren, von der Zeit durch den Ort hinaus bis zur Dialektik zwischen Wenigen und Vielen, die sich mit den besonderen Kenntnissen der Mitglieder verkoppeln lässt.

Die Perspektive, aus der die Zeit der Versammlung zu betrachten ist, entspricht den zwei Wegen, den Dialog zu lesen, nämlich zum einen als Dialog und zum anderen als eine Gesetzgebung. Infolgedessen wird hier als angemessen betrachtet, die klaren Aussagen über das Stattfinden der Versammlung und die weniger auffälligen über deren Darstellung im Laufe des Dialogs vor Augen zu behalten.

2.1.1 Muße als Element einer Differenzierung?

Νυκτερινός bezeichnet in den *Nomoi* nicht eindeutig die Nacht, sondern die Zeit zwischen Nacht und beginnendem Tag, also die Morgendämmerung. Dass *orthrion* (ὄρθριον) in Platonischen Texten oft zu finden sei, kann man nicht behaupten; ebenfalls verweist der Ausdruck nicht auf andere möglichen Bedeutungen¹.

Eine weitere Schwierigkeit, diese Versammlung dank des Namens in die taktische Struktur *Magnesias* einzuordnen, liegt in der Bezeichnung des σύλλογος, die auch für andere Versammlungen benutzt wird². Es ist jedoch bemerkenswert, dass dieser Ausdruck allein in dem XII. Buch nicht weniger als acht Mal zu finden ist. Diese große Häufigkeit projiziert den Charakter der Versammlung auf die *Epinomis*, in denen eine Erklärung der verschiedenen Wissenschaften und des Wertes der *sophia* erfolgt³.

Ein Σύλλογος entspricht normalerweise der *boulē*, eine Versammlung, die über die Treffen der *ekklesia* entscheidet⁴. Alle Mitglieder der nächtlichen Versammlung verkörpern Rollen und haben politische Aufgaben, die einen starken Bezug zur Verwaltung der Stadt (*archontes*) aufweisen. Auch außerhalb des Rahmens des Zwischenzustandes zwischen Nacht und Tag verweist die Anwendung des *syllogos* auf die Nähe der Mitglieder zum Inneren der Stadt⁵.

Obwohl der Name dieser Versammlung in seiner Übersetzung strittig, wird hier die alt bekannte Wiedergabe durch „nächtlich“ neben dem griechischen Original wegen ihrer Funktionalität und des Mangels an anderen ebenso überzeugenden Übersetzungen bevorzugt.

Die Tatsache, dass der hier zu behandelnde σύλλογος nicht stets von seinem Beiwort νυκτερινός begleitet wird, erzwingt keine Inkongruenz des Platonischen Textes, da die Stellen, an denen das Adjektiv nicht auftaucht, ziemlich eindeutig ohnehin *dieser* Versammlung zugeschrieben werden können. Auf der anderen Seite nimmt die Versammlung durch νυκτερινός keinen finsternen

¹ In *Prot.* 313 *b* nimmt das Wort nur seinen bloßen zeitlichen Wert an. *Krito* (*Crit.* 43 *a4*) besucht Sokrates ganz früh (ὄρθρος βαθύς) im Gefängnis. In *Leg.* 808 *d* scheint es auch nicht notwendig, besondere Verknüpfungen zum Thema der *atopia* des Nächtlichen Rates herzustellen. Bei Herrn Christoph Wolgast bedanke ich mich u.a. auch für den Verweis auf die Tatsache, dass sich die Richter im Athen zu Platons Zeit allerdings ὄρθριον versammelten.

² Auf diesen Punkt stützt sich die Auslegung des *Collège de Veille* BRISSONS, nämlich dass der Nächtliche Rat als bloßer *syllogos* in den meisten Fällen vorkommt, 952 *a*, 961 *a1,7*, *c3*, 962 *c9*, 969 *b2*, als *nykterinos* dagegen nur in 909 *a3*, 968 *a8* und 908 *a4*. Vgl. BRISSON (2000)^{B3}.

³ Die *Epinomis* wurden von DIOGENES LAERTIUS III, 60-61 «νυκτερινός σύλλογός» betitelt. Die Debatte über die Echtheit des Dialogs mag hier bei Seite gelassen werden; jedoch sei auf die Tatsache hingewiesen, dass die meisten Forscher heutzutage dazu tendieren, den Dialog Philipp von Opus zuzuschreiben. Vgl. die ersten Seiten von PESCE (1992)^{B3}, 3-6. Die wichtigsten Auslegungen dieses Organs der platonischen Gesetzgebung, die hier behilflich sein könnten, sind diejenigen MORROWS (1960 *b*)^{B3}, und SAUNDERS, insbesondere die äußerst klare Einführung in den letzten Teil seiner Übersetzung 1970.

⁴ *Leg.* 764 *a3*, 756 *b7*.

⁵ Von den Mitgliedern des νυκτερινός σύλλογος als *phylakēs* ist an mehreren Stellen die Rede (vgl. 964 *d5*, 966 *b5*, *d1*, 968 *a7*, 969 *c2*).

Charakter⁶ an, obwohl dasselbe Adjektiv in der *Politeia* im negativen Sinne auf das Unwissen und die Unkenntnis angewandt wird⁷, und selbst in den *Nomoi* der Gegensatz zur wahren politischen Kommunikation bezeichnet wird. Dennoch verleihen die Stellen der *Nomoi*, die sich mit dem zeitlichen Wert der Versammlung auseinandersetzen, diesem eher eine positive Bedeutung⁸.

Einerseits betont BRISSON'S Lösung eines von ihm so genannten „*Collège de Veille*“⁹ einen direkten Zugang nicht nur zum physischen, sondern auch zum intellektuellen Status der Mitglieder, da diese über ein höheres Kenntnissniveau verfügen. Andererseits findet die Versammlung nicht *nachts* statt, sondern «vom Morgengrauen bis zum Sonnenaufgang», und es mag sein, dass das Adjektiv *νυκτερινός* bloß eine terminologische Vereinfachung darstellt (obwohl hier am Rande bemerkt werden soll – vielleicht auch überflüssigerweise –, dass die Sprache Platons immer sehr präzise zu sein pflegt). Die Grenzen zwischen Nacht und Tag könnten schlussendlich denen der Produktion des Politischen selbst entsprechen. Ob es sich wirklich lohnt, das Wort *nächtlich* einfach mit anderen impliziten Begriffen zu beladen, soll gerade durch die Annahme des philosophischen Gewichtes des Zwischenzustandes der Versammlung geklärt werden.

Zur Bezeichnung dieser Besonderheit der Stellung des *νυκτερινός σύλλογος* scheint es aber nicht zu genügen, sich mit der Beschreibung desjenigen Teils des Tages zufrieden zu geben, an dem die Versammlung stattfinden soll. Dass die Tätigkeit der Versammlung und ihr Ziel, die Stadt *wach* zu halten, die *veille* der Mitglieder selbst erfordert, bietet kein Argument für die höhere Stellung dieses Organs gegenüber dem Rest der Stadt. Insofern wäre auch die Wirksamkeit des Vorschlages des *College de Veille* entkräftet.

Zur Nachtzeit vielmehr müssen alle bereits aufwachen, um einen großen Teil der öffentlichen und häuslichen Tätigkeiten zu verrichten (*πάντας πράττειν*), als Beamte in der Stadt und als Hausherrinnen und Herren in ihren Häusern. [...] Wem von uns aber am meisten daran liegt, zu leben und geistig tätig zu sein (*τοῦ φρονεῖν*), der bleibt so lange wie möglich wach (*ἐγρήγορε χρόνον ὡς πλεῖστον*) [...] Obrigkeiten (*ἄρχοντας*), die im Staat nachts wach bleiben, sind gefürchtet bei den Bösen, Feinden wie Bürgern, bewundert (*ἄγαστοὶ*) und geachtet (*τίμιοι*) bei den Gerechten (*δικαίους*) und Besonnenen (*σώφροσιν*), nützlich sich selbst und dem gesamten Staat (*συνπάση τῇ πόλει*). Eine Nacht, die so zugebracht wird, könnte neben all den erwähnten Vorteilen auch eine gewisse Tapferkeit den Seelen aller Bürger in den Städten verleihen¹⁰.

⁶ «*Sinistre*», wie BRISSON (2000)^{B3}, 163 bemerkt. Das Bild der Nacht erweckt unbewusst die Dimension eines Mangels an Durchschaubarkeit. Das wahre Licht des *νυκτερινός σύλλογος* ist jedoch mit Gewissheit dasjenige des *nous*.

⁷ Vgl. *Resp.* 521 c, wo die *περιαγωγή* von der Nacht zum Tag auftaucht. Hier nimmt dann *nykterinos* die Bedeutung von *skotos* (Dunkelheit) an. In 508 c-d ist *νυκτερινά* dem Zustand der Augen entgegengesetzt, die in das Licht der Sonne blicken. Vgl. auch *νυκτερίδος* in *Resp.* 479 c.

⁸ *Leg.* 909 a und 968 a, neben 951 d. Z. B. *Leg.* 808 c-e. *Nyktereia* kommt auch in 824 a vor, bezeichnet dort aber eine Art von Jagd.

⁹ BRISSON (2000)^{B3}. LEWIS (1998)^{B3}, 14-15, schlägt für *nykterinos syllogos* die Übersetzung *nightly meeting* oder *nightly conference* vor. FICINO übersetzt es 1571 mit *nocturnus principum*, COUSIN 1832 mit *conseil nocturne*, SCHNEIDER 1883 mit *conventus nocturnus*. Für die Diskussion über diese Lösungen vgl. BRISSON (2000)^{B3}, 162 Fn. 8.

¹⁰ *Leg.* 808 a-d. Unter den *archontas* werden von SCHÖPSDAU (2003)^A, 565, die Prytanen und die Mitglieder des Nächtlichen Rates erwähnt. Für eine kleine historische Analyse der Wichtigkeit des Schlafens vgl. *Id.* 564.

In diesem Fall würde sich die hier als möglich vorgestellte *atopia* reduzieren, und dies nicht in geringerem Maße, was die Idee der *scholē* betrifft, d.h. einer freien Zeit, die indirekt politischen Zwecken gewidmet werden kann. Dazu zählt beispielsweise der Bereich der Erziehung, weshalb der Fremde aus Athen den persischen Königen vorwirft, ihren Kindern viel zu wenig Aufmerksamkeit zu widmen, aufgrund des Mangels an *freier* Zeit (*διὰ τὸ μὴ σχολάζειν*)¹¹.

Die *veille* und die praktische Tätigkeit verkoppeln sich in einer politischen Dimension, der anscheinend sowohl die Beamten als auch die Bürger zuzuordnen sind. Die Tätigkeiten der ersten Stunden des Tages entscheiden über eine Einstufung der Bevölkerung in Gerechte und Böse. Der Rolle der Beamten entspricht gleichzeitig diejenige der Hausherrn und Hausherrinnen, was gegen die Sonderstellung des *νοκτερινός σύλλογος* sprechen würde¹².

Zeit zu haben (*scholē*) bedeutet dann, sich dem Ganzen der Stadt zur Verfügung zu stellen, was wiederum bedeuten würde, dass kein leerer Zeitraum existiert, der nicht *offiziell* der Stadt gewidmet werden würde. Jenseits der Zeit der „Pflicht“ gibt es eine Zeit der *scholē*, die die Sorge für das Ganze und das Gemeinwohl einbezieht, wie es durch die Stelle in 832 c9-832 d7 beleuchtet werden kann¹³. Von Pflicht wird ferner die Rede sein, obwohl sie, nebenbei bemerkt, von den Bürgern sowieso nicht als solche zu erfüllen ist, da der Gesetzgeber die ganze Stadt bezüglich der Gesetze überzeugen soll.

Im Moment, in dem die *scholē* eine ähnliche Bedeutung für die Bürger wie für die Mitglieder der nächtlichen Versammlung hat, durchdringt sie transversal die innere Grenze der Polis. Die Unterschiede zwischen den Vermögensklassen sind ihrer hypothetischen sozialen Wirkung in dem Sinne entzogen, dass sie aus der Perspektive der Zeit nur in der Funktion verschiedene Gruppen der Staatsangehörigkeit formen. Die Bürger, die gegenüber dem Ganzen *epimeleia*¹⁴ entgegenbringen, verfügen über ihre Stelle in einer der verschiedenen Klassen, solange sie dem Ganzen ihre *scholē* darbieten.

Die Gesetzgebung Magnesias gilt auch deshalb als die beste unter den untersuchten Gesetzgebungen, da in Magnesia die Bürger über das höchste Maß an *σχολή*, die direkt auf die Freiheit bezogen ist, verfügen¹⁵. *Ascholia* bezeichnet hingegen die Zeitverschwendung, wobei die einzige *volle* Zeit in ihrer qualitativen Schattierung nicht die messbare quantitative Zeit der Arbeit ist.

¹¹ Leg. 694 e. Zur Erziehung der Kinder: «Eine Weibererziehung vielmehr durch königliche Frauen, die, kurz zuvor reich geworden und ohne die Männer, da diese infolge von Kriegen und mancherlei Gefahren keine Zeit dazu hatten (*διὰ τὸ μὴ σχολάζειν*), die Kinder aufzogen». Und eigentlich ist die Erziehung einer der wichtigsten, wenn nicht der bedeutendste Weg zur Erreichung der *arete*, die als Ziel der ganzen Polis und der Gesetzgebung gilt.

¹² Es handelt sich hier um die Morgenröte (Leg. 808 c-d, 861 b6).

¹³ Vgl. 832 c9: «Die jetzige Staatsverfassung dagegen, die wir durch unsere Gesetze entwerfen, hat die beiden genannten Übel umgangen [nämlich das der Parteiherrschaft statt einer richtigen Verfassung und Anwendung der Gewalt gegen unfreiwillige Untertanen]; denn einerseits wird sich der Staat vermutlich der größten Muße erfreuen; andererseits sind die Bürger voneinander unabhängig, und geldgierig werden sie, denke ich, infolge dieser Gesetze wohl am wenigsten werden».

¹⁴ Leg. 763 d. Auch diese müssen ebenso fähige Leute sein und Zeit haben (*σχολάζοντας*), um für das Gemeinwohl (*τῶν κοινῶν*) Sorge zu tragen (*ἐπιμελεῖσθαι*).

¹⁵ Leg. 832 d.

Die Abgabe der Stimme soll öffentlich erfolgen (φανερά); zuvor aber sollen die Richter dem Kläger und dem Beklagten gegenüber nach der Reihenfolge ihres Alters dicht nebeneinander Platz nehmen; alle Bürger (πάντες) aber, die Zeit dazu haben (ὅσοι περ ἄγωσι σχολήν), sollen aufmerksame Zuhörer bei solchen Gerichtsverhandlungen sein¹⁶.

Die Ausfüllung der *scholē* bezieht sich hier auf die Öffentlichkeit der *scholē* gerade im Kontext von Gerichtsverfahren bei Kapitalverbrechen in einem für Magnesia äußerst wichtigen Punkt. Bedeutet die Teilnahme an der Politik Magnesias im Endeffekt die Möglichkeit, entweder eine Rolle als Zuhörer, Zuschauer oder Darsteller auszuüben, so ist dennoch eine hierarchische Stufung dieser Rollen vor dem Hintergrund der Ganzheit der Stadt kaum zu bemerken. Dass die Gesetzgebung Magnesias die beste sei, weil sie ihren Bürgern das größte Maß an *scholē* zur Verfügung stellt, und deswegen eine allgemeine Freiheit erreicht, sollte sich dadurch bestätigen, dass eine Hierarchie von Kenntnissen in Bereich der *scholē* in den *Nomoi* ausgeschlossen wird.

Wenn man die Stellen vergleicht, bei denen der Begriff *scholē* zusammen mit dem Begriff *eleutheria* gebraucht wird¹⁷, lässt sich erkennen, dass sie eine gemeinsame Sphäre arithmetischer Gleichheit zu unterstützen scheinen. Dies schließt auf keinen Fall aus, dass manche Bürger, die über ein höheres Maß an *scholē* verfügen (σχολάζοντες) und damit das Gemeinsame der Polis (τῶν κοινῶν) in besonderer Weise zu pflegen imstande sind (ἐπιμελεῖσθαι), zu der Gruppe der *agronomoi*, einer besonderen Kategorie der Obrigkeit, gehören¹⁸. Dermaßen verhält es sich mit der Gestalt des *theōros* so, dass eine mögliche Einstufung der sozialen/funktionalen Gruppen an Wahrscheinlichkeit gewinnt. Notwendig ist natürlich auch festzustellen, dass diese Einstufung hier nur als mögliches Schema in Betracht gezogen wird, da sie nie von Platon ausdrücklich ausgesprochen wird.

2.1.2 Der *Theōros* als Figur der Erkenntnis zwischen den Grenzen der Stadt

Die Topographie des Zustandes einer fremden Stadt in den Augen des Betrachters gehört nicht direkt zu der Beschreibung einer fremden Stadt, sondern zu der Imagination einer Andersheit jenseits der Grenzen Magnesias. Der *theōros* bringt die Möglichkeit des Anderen in die Stadt – eine Möglichkeit, die von dem νυκτερινός σύλλογος bewertet werden soll. Insofern spielt der Betrachter auch eine zentrale Rolle für die Gesundheit der Gesetzgebung: Gerade mit dem oben schon besprochenen Nachweis der Differenz anderer Städte trägt er zu der Verbesserung der einheimischen Gesetzgebung bei. Nach einer reinen logischen Gedankenreihe könnte man daraus schließen, dass er tatsächlich Teil an der *scholē* der Stadt hat, da er die Bewahrung der ethischen Gewohnheiten durch die Verbesserung der Gesetze ermöglicht. Was in dem Platonischen Text zu

¹⁶ Leg. 855 d4 – 7. Nach der Übersetzung Pangles «as many as are at leisure» als «atentos oyentes presenciales» (Lisi).

¹⁷ Leg. 832 b10-832 d7.

¹⁸ Leg. 763 b. S. LEFKA (2003)^{B3}, 158.

finden ist, widerspricht dieser Auslegung nicht, vielmehr könnte dieser Text gerade die *scholē* des Betrachters als eine besondere aufzeigen. In der Tat verfügen die Bürger, die durch ihr *theōrein* die *pragmata* anderer Menschen beobachten wollen, über eine volle *scholē*, eine *κατά τινα πλείω σχολήν*¹⁹.

An einem der Extrempunkte einer hypothetischen Messlinie, die die verschiedenen Niveaus der *scholē* beschreiben würde, befindet sich die Muße des *theōros*, der an dem anderen Extrempunkt diejenige des reichen Mannes entgegengesetzt wird. Die Liebe zum Reichtum lässt die eigenen Interessen so sehr über die allgemeinen der Polis überwiegen, dass die entsprechende *epimeleia* eine echte unpolitische ist. Die Distanz von dem Zentrum des Politischen wird noch einmal von dem Zeitmerkmal entschieden: Die Muße desjenigen, der seine Aufmerksamkeit nur auf sich und seine materielle Seite richtet, ist keine Muße mehr. Sie stellt eine Zeit dar, die sich ihres politischen Inhaltes entäußert hat, nämlich eine Zeit *ohne scholē*, ein *πάντα χρόνον ἄσχολον*²⁰.

Gegenüber der politisch ausgefüllten Zeit des *theōros* steht dann die leere Zeit – von allzumenschlichen Beschäftigungen erfüllt – desjenigen, der sich den materiellen Gütern widmet.

Durch diese Gegenüberstellung wird klar, dass der Begriff der *σχολή* von dem politischen Zusammenhang stark geprägt ist: Die Zeit der Muße ist eigentlich eine echt politische, da sie als System von Ausschluss-Einschluss funktioniert. Zwischen den zwei Extremen des *theōros* und des Geldgierigen findet das tugendhafte Leben des Bürgers *Magnesias* statt. Der *chronos* des *theōros* ist dann ein von *σχολή* erfüllter *chronos*, nicht nur im Sinne einer von der Notwendigkeit zur Aufbringung des täglichen Lebensunterhaltes befreiten Zeit, sondern vielmehr der Zeitraum eines dem reinen Kern der Gesetzgebung der Stadt gewidmeten Strebens.

Dies sondert aber die Figur des *theōros* nur von einer funktionellen Perspektive her von dem Kontext der Polis ab – überhaupt nicht im Sinne einer 'sozialen' Überlegenheit innerhalb des Bürgerrechtes –. Möchte man diesem Weg der Differenzierung nach dem Begriff der *scholē* streng folgen, würde die Müßezeit des *theōros* sogar höher als diejenige der Nächtlichen Versammlung sein.

Einen solchen Vergleich anzustellen, würde aber bedeuten, die Bedeutung des *syllagos* nach einer quantitativen Einstufung zu betrachten, und dies scheint wenn nicht sinnlos, so doch wenigstens schwierig zu sein. Abgesehen davon, dass von einer rein legalistischen Seite her die Gesetze die gleiche Gehorsamkeit von allen verlangen, ist der Versuch Platons klar, mit dem *syllagos* institutionell die Rolle der Philosophie zu umrahmen. Die Arbeit der *νοκτερινός σύλλογος* ist tatsächlich als eine besondere *σχολή* bezeichnet:

¹⁹ *Leg.* 951 a5-7.

²⁰ *Leg.* 831 c4. Dieser Ausdruck ist, wie ANASTASIADIS (2004)^{C6}, 70 bemerkt, ein *hapax* in den platonischen Dialogen. Die Anzahl der Stellen, die zu der Gruppe der *ascholia* gehören, ist relativ klein. Außer *Leg.* 807 c-d und 832 c-d, gibt es zwölf andere Stellen in dem gesamten Werk Platons.

Ferner sollte die Versammlung (σύλλογον) in der Morgendämmerung (ὄρθριον) stattfinden, wo jeder am ehesten von eigenen und öffentlichen Geschäften (τῶν ἄλλων πράξεων ἰδίων καὶ κοινῶν) frei ist (ἢ τις σχολῆ παντί)²¹.

Die Zeit der *scholē* für die Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος ist eigentlich ein *atopos*, der Freiheit von den privaten und von den öffentlichen Diensten voraussetzt. Sind dann die Vielen von dem Leben der *scholē* ausgeschlossen? Eigentlich ist in der vorletzten oben zitierten Stelle eine ziemlich große Zahl von Bürgern in ihrer Tätigkeit gemeint. Hausherrn und Hausherrinnen üben eine *scholē* aus, im Sinne einer Ausnutzung ihrer von den offiziellen Pflichten gegenüber der Stadt befreiten Zeit aus –²². Aber die Uhrzeit der nächtlichen Versammlung (nach dem Modell der Schöffenauslosung im Morgenrauen, wie es in Athen üblich war) lässt an andere inhaltliche Verschiebungen gegenüber der Homogenität der Stadt denken.

Die Entziehung des privaten und öffentlichen Charakters der *scholē* des *syllagos* ist mit der Qualität seiner Handlungen (πράξεων) verknüpft, und die Tageszeit mag hier als ein Zeichen für diese Differenz ausgelegt werden. Im Vergleich mit der politischen Wirkung der anderen Obrigkeiten und der tugendhaften Bürger ist die des *syllagos* direkt auf die Produktion des Politischen bezogen. Da der νυκτερινός σύλλογος zur Bewahrung des Systems selbst beiträgt, kann er keinen vorbestimmten Platz innerhalb des Systems besitzen. Seine *scholē* betrifft samt der Zeit des *effektiven* Lebens Magnesias die Zeit ihres Projekts, nämlich die Zeit der Entstehung der Stadt im Rahmen des Dialogs. In der Tat hätte gerade in diesem *syllagos* der Gesetzgeber seinen natürlichen Platz. So bietet der Dialog der drei Alten, der die *Nomoi* als Buch entstehen lässt, viele Ähnlichkeiten mit dem Studium der verschiedenen Gesetzgebungen innerhalb des *syllagos*.

²¹ Leg. 961 b6. S. Leg. 961 b7. Vergleich Resp. 374 e für die *scholē* der Wächter. Der Unterschied zwischen dem platonischen politischen Gedanken und dem Aristotelischen tritt dadurch in Erscheinung: Die politischen *praxeis* (Handlungen) der *Nichomachischen Ethik* sind als *ascholoï* beschrieben, da sie nicht für ihr eigenes τέλος gewählt werden, im Gegensatz zu den intellektuellen (1177 b4). Im Falle der *Nomoi*, vorausgesetzt, der νυκτερινός σύλλογος und der Gesetzgeber werden als Philosophen betrachtet, wird es schwierig, der Auslegung GASTALDIS (2003)^{B3}, 143 zuzustimmen, die bemerkt, dass «prerogatives ascribed to the philosopher is the complete availability of one's own time (*scholē*) and freedom».

²² S. Leg. 964 d.

2.1.3 Scholē als Zugang zum Dialog als Projekt der Stadt

Anders als die Arbeit der Gesetzgeber anderer Städte, die von der Notwendigkeit gedrängt werden, Gesetze zu erlassen, kann die Arbeit des Fremden aus Athen, des Megillos und des Kleinias als eine *scholē* bezeichnet werden (μη τοὺς ἐξ ἀνάγκης).

Nehmen wir also an, wir seien jetzt nicht Leute, die unter Zwang einen Bau ausführen (οἰκοδομοῦντας), sondern solche, die in aller Ruhe (ἐπὶ σχολῆς) einiges noch bereitlegen, anderes aber schon zusammenfügen; so daß man mit Recht sagen kann (τὸ τῶν νόμων λέγειν), daß ein Teil der Gesetze schon aufgestellt (ὡς τιθέμενα) und für einen andern Teil das Material bereitgestellt ist²³.

Die Abwesenheit eines Zwanges in der *scholē* der drei Protagonisten kennzeichnet ihren Dialog als ein Spiel, ein «angemessenes vernünftiges Spiel»²⁴. Dadurch wird ein wichtiger Charakter des Plexus *paideia-paidia-nomos* verdeutlicht, der in dem Kontext des Festes und des Ritus auftaucht²⁵. Σχολῆς ἀπολαύομεν, gibt der Fremde aus Athen an, «wir verfügen über *scholē*», um den Zustand klarzumachen, in dem es möglich ist, die Frage der Gesetze «von allen Seiten (πάντη πάντως) zu betrachten (σκοπεῖν)»²⁶. Dieses Spiel spiegelt sich in der Gesetzgebung Magnesias in dem Motiv des νυκτερινός σύλλογος, der deswegen den Zugang zu einem Fluchtpunkt des Inneren des projizierten Lebens in die Richtung seines Projekts selbst bietet. Insofern ist dann der *syllogos* ein *atopos* der Stadt Magnesia, die dadurch mit ihrer Vorgeschichte selbst in Kommunikation gesetzt wird.

Die *atopia* der Zeit der nächtlichen Versammlung dekliniert sich nach den zwei Standpunkten, die zu der Lektüre der *Nomoi* als der *schönsten Tragödie* gehören: Der Zeit der Verfassung und desjenigen des Dialogs.

Der echte „Platz“ der *atopia* Magnesias ist dann ihr Projekt selbst und der Dialog, der dieses Projekt darstellt. Der Stoff der Geschichte Magnesias ist mit der Erzählung dieser Geschichte verflochten²⁷.

Diese besondere Beziehung des Dialoges zu seiner Verschriftlichung wird von dem Fremden aus Athen dadurch betont, dass die Darlegung des *syllogos* zu einer bestimmten Zeit stattfinden soll. Der richtige Moment, in dem der Fremde aus Athen endlich zur Schilderung dieses Organs, welches – wie es ferner zu sehen sein wird – zur Verwaltung der Stadt auf eine transversale Weise gehört, ist von Anfang an vorbereitet, und von dem Wort καιρός gekennzeichnet. Schon bei

²³ Leg. 858 b.

²⁴ Leg. 685 a7 und Leg. 769 a.

²⁵ «Ich behaupte, daß in allen Staaten eine allgemeine Unwissenheit darüber herrscht, daß bei der Gesetzgebung die Art der Spiele von größtem Einfluß darauf ist, ob die aufgestellten Gesetze dauerhaft sind oder nicht». Leg. 797 b ff..

²⁶ Leg. 781 e. Die Übersetzungen Pangles «we're enjoying leisure/free time» und Saunders' «we have time to spare» folgen der generellen Tendenz, *scholē* als bloße – von Notwendigkeiten befreite – Zeit zu betrachten.

²⁷ In diesem Sinne könnte der *syllogos* neben den Chor des Dionysos gestellt werden, da die Darlegung dieses letzten gerade als eine ἀτοπία dargeboten wird, s. Leg. 665 b.

der Beschreibung der hohen Erziehung, der dabei zu lernenden Objekte und deren notwendigen Einstufung wird gerade der *sylogos*, mit dem Versprechen, die Einzelheiten später zu erklären²⁸, kurz erwähnt. Die richtige Beschreibung kann aber nur im richtigen Moment verortet werden, ὅν καιρός²⁹.

²⁸ «Aber zu einem anderen Zeitpunkt (εἰς ἄλλον χρόνον), wenn es dir recht ist, werden wir wohl genauere (ἄκριβέστερον) gesetzliche Bestimmungen darüber erlassen können», *Leg.* 818 e.

²⁹ *Leg.* 961 c.

2.2 Eine institutionelle *atopia* der Nächtlichen Versammlung?

Die Elemente der Differenz dieses letzten Organs der Gesetzgebung Magnesias werden hier ausführlicher untersucht. Nach dem anfänglichen Thema der Kluft zwischen dem Dialog und der Darstellung der Versammlung wird über ihre Zusammenstellung und die Objekte ihres Studiums die Rede sein. Dadurch soll der Unterschied zwischen den Wenigen, die der Nächtlichen Versammlung angehören, und den Vielen, die von ihrer Weihe ausgeschlossen bleiben, zutage treten. Dass dies die Einheit der Stadt nicht verhindern soll, wird durch die Erklärung der optischen Metapher erklärt.

2.2.1 *Darstellung*

Die Zeit der Darstellung des νυκτερινός σύλλογος ist in dem metatheatralischen Spiel der *Nomoi* mit derjenigen des Dialogs selbst gekoppelt – in dem Sinne, dass das Thema der Versammlung gerade in dem letzten Buch vollständig zutage tritt –. Damit wird das Werk gleichzeitig abgeschlossen und absichtlich offen gelassen, nicht nur weil die Ordnung der Bücher von Philipp von Opus übernommen wurde, sondern gerade weil die Materie des *syllogos* nicht komplett ist. Seine echte Enthüllung ist wegen des Todes Platons vielleicht auch nicht möglich gewesen³⁰, *im Text* kann man jedoch wohl den Grund finden, weswegen es *im Text* nicht möglich war: Der *syllogos* gehört nicht nur zur Stadt, sondern zur Materie des Dialogs selbst, oder besser, zum Projekt der Stadt selbst. Der Dialog zwischen den drei Alten ist das Beispiel einer Diskussion über die Gesetze, die innerhalb der Zeit zwischen Morgenröte und Tagesanfang stattfinden kann. Andererseits kann der *syllogos* nicht ausführlich geschildert werden, denn dies würde das Ende des Dialogs selbst voraussetzen, der nur schriftlich an dem zwölften Buch suspendiert wird, während es in seiner Fiktion offen bleibt. Der Fremde aus Athen verspricht am Ende des Werkes, Kleinias bei dem Entwurf der Kolonie zu helfen³¹.

Gesetze hierüber zu erlassen (νομοθετεῖν), Megillos und Kleinias, ist nicht mehr möglich, ehe nicht diese Versammlung eingerichtet ist (πρὶν ἂν κοσμηθῆ); dann erst

³⁰ ISNARDI PARENTE, in E. ZELLER-R. MONDOLFO (1974)^{B3}, 811, findet die Wiederholung und den partiellen Widerspruch der Stellen über den νυκτερινός σύλλογος nicht problematisch, 769 *d*, 960 *b*, gegen die Hypothese, dass der νυκτερινός σύλλογος eine Erfindung des Philippus von Opus sei (im Bezug auf 961 *b*, 908 *a*, 909 *a* und 951 *d*). Andererseits könnte man eine Inkohärenz der *Nomoi* hervorheben, mit der Begründung, die Verfassung sei schon im VI. Buch vollendet. Der Nächtliche Rat sei ein Organismus, der zur Kontrolle ins Leben gerufen werde, in einem politischen System, innerhalb dessen er keinen richtigen Platz findet. Wie diese Begründung von der theoretischen Rolle des νυκτερινός σύλλογος widerlegt wird, soll in diesem und im Laufe des nächsten Abschnittes verdeutlicht werden.

³¹ «Wir dürfen unsern Gastfreund da nicht fortlassen, sondern müssen ihn durch Bitten und alle möglichen Mittel zum Mitarbeiter an dieser Staatsgründung gewinnen». *Leg.* 969 *c5*.

lassen sich die *Kenntnisse* gesetzlich festlegen, über die sie verfügen müssen (τότε δὲ κυρίου ὦν αὐτοῦς δὲ γίγνεσθαι νομοθετεῖν). Jetzt dagegen könnte die Vorbereitung einer solchen Einrichtung (κατασκευάζον), wenn sie richtig geschehen soll, nur noch in Belehrung (διδαχή) mit langem Zusammensein bestehen (μετὰ συνουσίας πολλῆς)³².

Da es für κυρίου in den Dialogen keine eindeutige Anwendung gibt³³, ergänzt SCHÖPSDAU *ad sensum* mit *Kenntnisse*, wobei davor die Rede gerade von den Lerngegenstände der Versammlung handelte. Andere Übersetzer denken an die politische Macht der Versammlung: Dies würde das wichtige Thema der politisch-philosophischen Macht des *syllagos* eröffnen. Die Schwierigkeit der Auslegung des τότε δὲ κυρίου ὦν αὐτοῦς δὲ γίγνεσθαι, abgesehen von der richtigen Übersetzung, zeigt in einem einzigen Ausdruck wie die Themen des Wissens und der Differenz im Bezug auf die Relation zwischen Vielen und Wenigen eng verbunden sind.

Diese sind die letzten Worte des Fremden aus Athen, der eine Dialektik zwischen der effektiven Ordnung der Versammlung und deren projizierter Institution entstehen lässt. Sie gründet sich einerseits auf der Unmöglichkeit der Vermittlung eines Inhaltes, andererseits koppelt sie die nächtliche Versammlung mit der Unmöglichkeit einer ausführlichen Beschreibung, solange sie noch nicht politisch geordnet worden ist.

Die Versammlung gehört zur Beschreibung der Polis, aber gleichzeitig sind die Merkmale ihres Wissens dieselben, die vom Fremden aus Athen für den Aufbau der *Nomoi* gefordert werden.

Wären die Kenntnisse der Mitglieder der Versammlung ein bloßer Inhalt, so könnte es plausibel sein, sie nicht nur am Ende des Dialogs zu erwähnen, sondern auch ausführlich zu beschreiben.

Ein ähnliches Problem tritt bei der Beschreibung der Zeiten auf, in welchen die Kenntnisse erworben werden sollen. Es gestaltet sich auch in diesem Fall sehr schwierig zu sagen, was mit dem Rahmen der *Nomoi* eng verbunden und trotzdem aus dem Dialog nicht direkt ableitbar ist³⁴. Das Wissen (hier die ἐπιστήμη) soll in der Seele der Mitglieder entstehen, und dies an einem Zeitpunkt, der vom Projekt Magnesia nicht abhängig ist, sondern vom Leben selbst, das in dem Dialog entworfen wird. Die Zeit der nächtlichen Versammlung befreit sich von der Möglichkeit, objektiviert zu werden. Die *scholē* der drei Alten, die sich schon in der *scholē* der Mitglieder der

³² Leg. 968 c2-c7. Für die Übersetzung dieser schwierigen Stelle vgl. den Beitrag ISNARDI PARENTES (1974)^{B3}, 814 ff., die Diskussion in SCHÖPSDAU (1977)^A, 507 ff. und zuletzt die wichtige Fußnote LISIS in seiner gelungenen Übersetzung dieser Stelle, die hier wiedergegeben wird: «Megilo y Clinias, todavía no podemos dar leyes sobre esa clase de asuntos antes de que se haya establecido la junta – entonces será posible legislar los ámbitos en los que la junta nocturna debe llegar a tener autoridad – pero lo que ya preparara eso debería ser una enseñanza a través de una prolongada e intesa relación personal, si se hiciera bien». Dieses κυρίου wird ganz überzeugend auch von ZADRO als «ciò su cui dovranno avere autorità sovrana» übersetzt, obwohl diese «sovrana» gerade das große Problem bei der Interpretation der Rolle des Nächtlichen Rates ist, welches im Laufe dieses Abschnittes erklärt werden sollte.

³³ Leg. 759 a, 774 e. Im neutralen Sinn taucht das Wort in 865 d auf; 878 e bezeichnet eine Fähigkeit; 924 b wird es auf ἐγγύτατα für die Verwandten angewendet. Vgl. Resp. 534 d und 493 d, wo der Bezug auf die Macht der Vielen deutlich ist.

³⁴ Vgl. Leg. 968 e.

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

Versammlung widerspiegelt, trifft sich hier mit ihrem zweiten καιρός – nach demjenigen, der auf ihre Beschreibung hinwies –³⁵.

So wäre es zwar nicht richtig (οὐκ ἂν ὀρθῶς λέγοιτο), wenn man alles, was hierher gehört (λεχθέντα), als 'nicht sagbar' (ἀπόρητα) bezeichnen wollte, wohl aber, wenn man es als 'nicht vorher sagbar' (ἀπρόρητα) bezeichnet; denn auch wenn es vorher gesagt würde, könnte es nichts von dem klarmachen, was damit gemeint ist³⁶.

Was zu sagen möglich ist, gehört zu einem Gebiet außerhalb der Darstellungszusammenhangs des Dialogs, zu einer Zeit und einer Sphäre der Handlungen, welche die innere genetische Produktivität des Projekts nachweisen. Das Verhältnis zwischen der Sagbarkeit der präzisen Charaktere des *sylogos* und seiner Verwirklichung in der Zeit der Stadt ist ähnlich demjenigen zwischen dem entworfenen *nomos* des Dialogs und den vielen *nomoi* in ihren (hypothetischen) historischen Anwendung³⁷.

Der Charakter des Zieles und die Besonderheit der Tätigkeit der Versammlung ermöglichen jedoch keine normale Darstellung, weil sie zu dem Bereich der *praxis* gehören. Diese spielt sich auf einem Niveau der politischen Kommunikation ab, die gar nicht die Anwendung der theoretischen Materialien auf Objekte impliziert, wobei die Gesetze ein ganz besonderes Objekt sein können³⁸. Die Mitglieder der nächtlichen Versammlung behandeln den *corpus* der Gesetzgebung als einen lebendigen Organismus, dessen Wesen sich nur durch die Bewegung der in der Versammlung selbst ausgeübten Dialektik aufzeigen kann.

Bezieht sich die nächtliche Versammlung auf das Äußere des Dialogs im Sinne des Schreibens Platons, gewinnt der Dialog auf dieselbe Weise an Vielschichtigkeit und mit diesem

³⁵ Leg. 961 c.

³⁶ Leg. 968 e2. Die Übersetzung Schöpsdaus mag hier als Vorbild dienen, da sie ganz klar dieses unübertragbare Wortspiel zwischen *aporreta* (verboten zu sagen, geheim) und *aprorreta* (etwas, was nicht möglich ist, vor dem richtigen Zeitpunkt auszudrücken) aufstellt. Vgl. die Lösung LISIS: «Así es que no sería correcto decir que todos estos conocimientos no se pueden decir, sino que habría que decir que no se pueden decir antes de tiempo, porque evidencian que no se puede decir antes de tiempo nada de lo que se procura decir». Die Version SAUNDERS tendiert dazu, das Verhältnis der Lerngegenstände zur Öffentlichkeit zu betonen: «So although it would be a mistake to treat all these details as inviolable secrets, it would be fair to say that they ought not to be divulged beforehand, because advance disclosure throws no light at all on the questions we're discussing». SAUNDERS nimmt keinen Bezug auf *kairos* und *outo* des Satzes vor dem *aporreta*.

³⁷ Es lohnt sich hier auf STRAUSS (1975)^{B2} hinzuweisen, dessen Werk eine wirksame Darstellung BENARDETE (2000 a)^{B2}, 409, bietet: Die Studie sei im Titel verwirrend [*The Argument and the Action in Plato's Laws*]: «it doesn't mean that some art of action is represented while the argument is being developed; it means that the action has an argument, and that the argument is the true argument of the *Laws*».

³⁸ Hierum geht es auch in der Auslegung SZLEZÁKS (2004)^D, der in den wenigen den *Nomoi* gewidmeten Seiten seines jüngst erschienenen Werkes einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Rolle des νυκτερινός σύλλογος leistet. In der Tat ist die «Regelung selbst der philosophischen Ausbildung der Elite», diejenige, die nicht «per Gesetz erfolgen» kann (S. 51). Der Autor bezieht sich genau auf die Stelle 968 e2-5, indem er ἀπόρητα mit „nicht mitteilbar“ und ἀπρόρητα mit „nicht vorzeitig mitteilbar“ übersetzt (richtig ist es auch, das mögliche ὀρητα statt des ἀπόρητα anzudeuten). Wichtig ist, dass sich der Text mit μυνθάνειν in 968 d3 auch auf die Inhalte bezieht, wobei ein Teil dieser zum Esoterischen zählt, das – wie SZLEZÁK sorgfältig bemerkt – die mündliche Lehre der Versammlungen des νυκτερινός σύλλογος einbezieht.

Organ auch für die Dimension des Mythos³⁹. Ohne mit der Betonung dieses Aspekts übertreiben zu wollen, soll festgehalten werden, dass die Versammlung auch für die Struktur der Stadt Magnesia den religiösen Zustand jenseits ihrer trotzdem frommen Geschichte eröffnet. Darauf spielt die Semantik der Mysterien an, durch die Platon den Charakter der Kenntnisse des *syllagos* beschreibt.

2.2.2 Initiationscharakter des Nykterinos Syllagos und des Dionysoschores

Dass die Stadt der *Nomoi* sich nach einem gemäßigten Rhythmus bewegt, kommt einerseits von dem Respekt der Bürger gegenüber der sakralen Zeit ihrer Stadt, andererseits von der ihr innenwohnenden theoretischen Struktur. Dies scheint jedoch nicht genug zu sein, um zu behaupten, dass «all Magnesians are Corybants from birth»⁴⁰. Wenn man den Status der Bürgerschaft als eine Weihe auslegt, dann taucht eine Einstufung auf, die die innere Homogenität der Stadt artikuliert. Wenn die nächtliche Versammlung als ein an den Grenzen der Gesetzgebung wirkendes Organ interpretiert wird, so ist dies eher auf ihre notwendig im Text unvollendete Darstellung und auf die höhere *paideia* ihrer Mitglieder zurückzuführen als auf eine institutionelle Absonderung. In diesem Sinne steht der *syllagos* einfach auf einem höheren Niveau der Einweihung in städtische Struktur, und zwar dadurch, dass seine Mitglieder die Gesetze nicht nur respektieren und in die Alltagserfahrung übertragen, sondern in die Gesetze selbst eingeweiht sind.

Wenn er nun von diesen zehn Jahren so viele, wie er wollte, als Beobachter zugebracht hat (θεωρήσας) und in die Heimat zurückgekehrt ist, so soll er sich in die Versammlung (εἰς τὸν σύλλογον) derer begeben, die über die Gesetze die Aufsicht führen (τῶν περὶ νόμους ἐποπτευόντων)⁴¹

Nach den überzeugenden Beispielen des *Phaidros* 250 c4, *Symposion* 210 a1 und *Ep. VII* 333 e4 ist die Anwendung des Verben ἐποπτεύω in Platon in dem Sinne der Terminologie der eleusinischen Mysterien als nachgewiesen zu betrachten. Dies bedeutet natürlich nicht, dass jede Stelle, auf der das Verb auftritt, in jenem Zusammenhang zu lesen sei, jedoch sollte es den Leser darauf aufmerksam machen, dass eine neutrale Lektüre nicht falsch, aber auch nicht adäquat sein könnte. Die hier vertretene Perspektive versucht den Wert dieses Sich-den-Gesetzen-Widmens während der nächtlichen Versammlung nach den ἐποπτεύοντες des *Phaidros* und ἐποπτικά des *Symposion* (neben τέλεα!) als den höchsten Grad der Einweihung in die Stadt auszulegen.

Die Terminologie der Mysterien wird im gesamten Werk Platons relativ selten angewendet, sodass es schwierig ist, diese Stelle der *Nomoi* von den anderen abzusondern, nämlich als ganz

³⁹ LEWIS (1998)^{B3}, 8 stützt sich auf MORROW (1961)^{B2}: Das Schema der Stadt sollte für beide gemäß 796 und 771 a offen bleiben. KLOSKO (1988)^{B3} interpretiert 969 b1-3 als eine klare Aussage über das ungleiche Gewicht des νυκτερινός σύλλογος und der anderen Ämter der Polis, aber richtig widerlegt ihn LEWIS (11), der behauptet, dass KLOSKO die *Nomoi* als ein Traktat liest, ohne darauf zu achten, dass sie ein dialogisches Spiel implizieren.

⁴⁰ Vgl. PLANINC (1991)^{B2}, 236.

⁴¹ *Leg.* 951 d4. Dazu siehe LISI (1999)^A, I, 312, Fn. 54.

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

neutral zu denken und zu übersetzen. Nur im *Sophistes* befindet sich in 216 *b* eine weitere Rekurrenz dieser Metaphorik, die keinesfalls notwendige Bedingung für die Annahme ist, dass diese als Einweihung zu betrachten sei, obwohl ihre impliziten Bedeutungen mit einer neutralen Übertragung verdrängt zu werden riskieren. Analog zur *ironischen* Einweihung des Fremden aus Elea in die Gespräche des Sokrates und des Theodoros (ἐν τοῖς λόγοις ἐποψόμενος)⁴², wird der Betrachter zu den Gesprächen der Stadt Magnesias zugelassen.

Die Einweihung spielt schon bei den Mitgliedern des Dionysoschors eine wesentliche Rolle, der tatsächlich von manchen Interpreten neben die nächtliche Versammlung gesetzt wurde. Beide bestehen aus einer Mischung von jüngeren und älteren Bürgern; dem ersten fehlt jedoch gerade der *theōros*, bei dem zweiten wird der Richter der Erziehung nicht angesprochen.

Die Zusammensetzung der nächtlichen Versammlung verweist ihrerseits auch auf Elemente einer strukturellen Dialektik, denn neben den Priestern, die «die höchste Auszeichnung erhalten haben»⁴³, den zehn ältesten νομοφύλακες, dem Aufseher für die Erziehung und seinem Vorgänger, und dem *theōros*, erscheinen auch jüngere Männer zwischen 30 und 40, die jeweils von einem Mitglied gewählt werden.

Das erste Merkmal, das auch eine Differenz innerhalb der Versammlung selbst darstellt, ist gerade diese Zusammensetzung aus Älteren und Jüngeren, die unterschiedliche Funktionen innerhalb der Versammlung ausüben. Für ihre Homogenität trotz dieser Unterscheidung spricht das Wort μεμειγμένος, das auch als Beweis für eine mäßige Mischung ihrer konstitutiven Elemente gilt⁴⁴. Sowohl die Jungen als auch die Greise sind Teil der Struktur Magnesias, die, wie die Stadt selbst, trotz des Strebens nach Homogenität eine innere Artikulation aufzeigt.

Aus der Organisation der nächtlichen Versammlung entspringt jene Dialektik zwischen Einheit und Vielheit, die die ganze Stadt unter verschiedenen Aspekten durchdringt. Der *syllagos* selbst, der am einfachsten als ein «*council of legal studies*» zu interpretieren ist⁴⁵, braucht differenzierte Kanäle, um sein Hauptziel zu erreichen, nämlich die Rettung der Stadt. Dieser Funktion gesellt sich eine weitere hinzu, die teilweise von den Jungen, teilweise von den *theōroi* ausgeübt wird: Die letzteren bringen den älteren Mitgliedern des *syllagos* Informationen über andere Gesetzgebungen, über die Lage der Stadt, die Erhaltung der ethischen Gewohnheiten und der Gesetze. Um zu verstehen, dass diese Tätigkeit nicht lediglich den jungen Mitgliedern eigen sei und welche Rolle ihre Didaktik in der Ökonomie der Gesetzgebung spielt, soll hier auf den Versuch, eine lebendige Einigkeit der Stadt und ihrer Organe zu erreichen, hingewiesen werden.

Die Jüngeren des *nykterinos syllagos* spielen eine erzieherische Rolle, wie diejenige der Alten im Dionysoschor: Beide Gruppen setzen sich auf verschiedenen Wegen für dasselbe Ziel ein,

⁴² Vgl. *Soph.* 216 *b*.

⁴³ *Leg.* 829 *c* und 922 *a* (über die Euthynen vgl. 946 *b*).

⁴⁴ Vgl. *Leg.* 951 *d6*. Obwohl die Frauen keinen Platz in dem *syllagos* zu haben scheinen, sollte man sich in diesem Zusammenhang an die Figur der *xenas* erinnern.

⁴⁵ *Leg.* 964 *e*-965 *a*. Dies wurde zu Recht von SAUNDERS (1970)^A, 516 anerkannt. Über den Wert dieser Metapher und den Wert der Sicht vgl. hierzu den letzten Abschnitt dieses Teils.

nämlich die Rettung der Stadt, so dass sich die Bereiche ihrer Tätigkeit ergänzen, gleichzeitig aber auch voneinander abhängig sind.

Die philosophisch-politische Bearbeitung des Gesetzes des *sylogos* wäre sinnlos ohne die Gruppe der Jünger des *sylogos*, die durch ihr Verhalten als Vorbild dienen und das Gesetz verkörpern sollen, und ohne die Mitglieder des Dionysoschors, die gerade das vorbildliche Verhalten besingen. Die Stimme des *nomos* dringt zu den Bürgern von Seiten vieler Quellen her, wobei es hier schwierig ist, eine Geographie dieser Quellen zu rekonstruieren. Die Versuchung, die Jünger des *sylogos* dem tugendhaft Unerreichbaren zuzuordnen und den Dionysoschor als dem *gewöhnlichen* Leben näher einzustufen, birgt das Risiko, die vielen und teils überschneidenden Ebenen der politischen Gestalten Magnesias nicht mehr als gleichrangig anzuerkennen. Diese Ebenen wollen dennoch als direkt abhängig vom Gesetz gelten, gerade im Falle des *sylogos* und des wichtigsten unter den Choren, die als zwei Modalitäten gelten, den *nomos* Magnesias als ihren Kernpunkt zu vermitteln.

Mit Versammlung und Chor könnten hier die zwei Tendenzlinien der *Nomoi* zusammengefasst werden: Das Element des Apollinischen und dasjenige des Dionysischen, die nicht auf eine Gegensatzung Ordnung-Fehlen einer Ordnung reduziert werden können. Zeichen dafür ist die Tatsache, dass weder der *sylogos* noch der Chor eindeutig auf die eine oder auf die andere Sphäre zurückgeführt werden können. Einerseits bezieht sich die Benennung des *sylogos* als *νοκτερινός*, auf eine Zeit, die eher mit der Semantik der Dionysischen Riten zu bezeichnen wäre, obwohl seine auf die Richtigkeit des gesetzlichen Maßes gezielte Arbeit, die gerade eine ordnende und *apollinische* ist, nicht direkt *nachts* stattfindet. Wird andererseits der Dionysoschor nur als Ausdruck der bekanntesten dionysischen Merkmale der sexuellen Freiheit und Trunkenheit betrachtet, würde gerade das Motiv seiner Einfügung in die *Nomoi* verloren gehen, nämlich die Erziehung zur Mäßigung des Verhaltens *durch* den Rhythmus und die Darstellung richtiger Vorbilder.

In der Nähe zwischen dionysischen und apollinischen Elementen, selbst wenn und gerade weil ihre Unterscheidung oft nicht leicht ist, könnte gerade der Versuch Platons gesehen werden, in der Ordnung der Stadt deren Bewegung zu bewahren, und gleichzeitig in ihrer *kinēsis* deren *taxis*. Die möglichen Überschneidungen von religiösen und mystischen Traditionen des Griechentums nehmen eine neue Gestalt im Zusammenhang der Stadt Magnesia an. Dabei läuft man schnell die Gefahr, apollinisch mit *orphisch* zu assoziieren, und zu sagen, dass in den Figuren des Dionysoschors und des *nykterinos sylogos* die zwei Seelen des Griechentums vertreten seien. Auch dieses Schema führt jedoch zu einer Vereinfachung kultureller Prozesse und religiöser Riten, die sich nicht in eine Formel fassen lassen.

Wie die zu einem Ritus zugehörige Gemeinschaft zeigen Dionysoschor und nächtliche Versammlung den Charakter einer nur den Wenigen vorbehaltenen Einweihungsgruppe, was jedoch nicht den institutionellen Ausschluss der Vielen bedeutet, in dem Sinne, dass beide eine dem Aufbau Magnesias kohärente *synousia* darstellen. Der Zustand der nächtlichen Versammlung ist zweideutig einerseits, auf das Innere der Stadt und auf das Innere des Gesetzes gerichtet, nämlich

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

auf die Grenzen zwischen der Erzählung des Dialogs und dem Leben, das in diesem entworfen wird, andererseits führt gerade die Anwendung von *synousia* zu einem Einklang mit dem Ganzen der Stadt⁴⁶.

Der νοκτερινός σύλλογος, als *höchster Chor Magnesias*⁴⁷, trägt mit der Integration des Elements der Differenz zur Einheit der Stadt bei, jedoch kann er nicht als lediglich differentes Element beschrieben werden. Sein Zwischenzustand ermöglicht der Stadt, über ihre zeitlichen und geographische Grenzen hinaus zu sehen, und im gewissen Sinne auch, sich zu projizieren. Dafür darf die Versammlung jedoch nicht *außerhalb* der Stadt bleiben, sondern muss in ihrem metaphorischen Zentrum stehen. Dies soll in Magnesia die Einweihung der Versammlung in die Gesetze in eine andere Einweihung verwandeln lassen, diejenige der Stadt in sich selbst. Dabei handelt es sich um einen analogen Mechanismus, der auf denjenigen des Dionysoschors verweist, durch den sich die Stadt ihre *epōdē* singt⁴⁸.

⁴⁶ *Synousia* wird von Platon in vielen Bereichen des Lebens Magnesias benutzt, von der Geselligkeit beim Wein (ἐν οἴνῳ συνουσία 652 a), dem Umgang mit guten Männern (854 b), den heiligen und friedlichen Zusammenkünften der Bürger Magnesias samt anderen Bürgern (950 e), durch neutrale Konnotationen (sonstigen Versammlungen in 948 e, sonstigen Unterhaltungen in 957 d und 838 e) bis zur Vereinigung zur Erzeugung (776 a, Beischlaf mit dem Ziel der Kindererzeugung 672 a) mit derselben Bedeutung über die *Symposia* (639 d3, 652 a4, 672 a1), über die Erziehung (624 b1, 958 d6, *Minos*. 320 b3) bis hin zu negativen Bedeutungen: (728 b-c Verhältnisse mit Männern, die nichts mit den Tugenden zu tun haben und 776 a) Zusammensein in freundschaftlichen Beziehungen bis zum Überdruß oder sexuelle Verhältnisse mit Schwester und Bruder oder den eigenen Kindern (838 a). Die Funktion der *synousia* im *Symposion* mit Ausschluss der Querflötenspielerin wird im Zusammenhang der *Nomoi* nicht übernommen. Die *synousia* des Nächtlichen Rates (968 c-d und 962 b) entscheidet dann eben nicht über eine mögliche politische Absonderung des *sylogos*.

⁴⁷ Vgl. PLANINC (1991)^{B2}, 237.

⁴⁸ *Leg.* 665 b3.

2.2.3 Das Haus Salomons oder die Stadt als Panopticon

Die Metapher des *Panopticons* wird hier in seiner etymologischen Bedeutung angesprochen, ohne die impliziten Schattierungen dieses Begriffes im homonymen Werks BENTHAMS dem Kontext der *Nomoi* zuzuschreiben. Selbst wenn das Haus des *Panopticons* im übertragenen Sinn ein allsehendes Zentrum ist – wie der Platonische *nykterinos syllogos* –, zielt der Mechanismus der Kontrolle des Hauses BENTHAMS auf einen anderen Zweck, der für den Status seines Verhältnisses mit dem Zusammenhang des Gefängnisses oder der Besserungsanstalt entscheidend ist.

Andererseits scheint das *Panopticon* BENTHAMS keinen Zugang zu jenem Inneren des Politischen zu bieten, was die Aufgabe des *syllogos* ist. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mittelpunkt des Werkes BENTHAMS keinen Zugriff auf die Umgebung hat; im Gegenteil hat dieser einen zu gewaltigen Zugriff, der die Entstehung einer echten Bewegung verhindert. Es wäre hier unangemessen, eingehend die Theorie BENTHAMS zu schildern und zu kritisieren, es soll deswegen genügen, zu bemerken, dass die Tätigkeit und die Macht bei BENTHAM lediglich in *einer* Sphäre beheimatet ist, während die vorliegende Arbeit die *Nomoi* als ein Ganzes ohne Machtunterschiede auszulegen versucht.

Einer vollkommenen Andersheit gegenüber der Stadt entzieht sich deswegen die nächtliche Versammlung, die nur unter gewissen Umständen als *anders* betrachtet werden kann, wobei gerade das Studium des Gesetzes und deren vorbildlicher Charakter den Anlass für den im Werk BENTHAMS fehlenden Zugang in das Innere des Politischen darstellt.

Damit ist gemeint, dass die Versammlung durch die Tätigkeit ihrer jüngeren Mitglieder, die wie die *theōroi* als Zuschauer das Verhalten und das Leben der Stadt betrachten, der Polis selbst gegenüber steht. Der Wert des Schauens bestimmt hier die Grenze zwischen Identität und Differenz der Stadt, die sich selbst *physisch* auch durch andere Organe – die *agronomoi* – betrachtet. In der nächtlichen Versammlung entsteht jedoch eine andere Art des Sehens, die den Plexus Einheit-Vielheit der Polis bestimmt. Bevor der Wert dieses Plexus behandelt wird, der eng mit dem Thema der Kenntnis des Gesetzes und der Andersheit des Gesetzes selbst verflochten ist, lohnt es sich auf die von dem Fremden aus Athen auf den *syllogos* angewendete Organismusmetaphorik einzugehen.

a. Sinne und Kopf der Stadt

Wie für alle Bereiche der Gesetzgebung, nutzt Platon für die Beschreibung der Geographie Magnesias neben den Mitteln des *logos* auch diejenigen des Mythos. Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass in den *Nomoi* vollständige *mythoi* Platz finden, noch dass der *nykterinos syllogos* mit Hilfe der Erzählung eines Mythos eingeführt wird, sondern dass manche Bereiche des Projekts Magnesia den Übergang zum tiefsten Grund der Stadt bezeichnen. Diesem Grund kann ein mythischer Charakter zugeschrieben werden, insofern dadurch der Ursprung Magnesias gemeint wird, der mit einem mythischen Zustand in Zusammenhang steht. Der *syllogos* teilt der Stadt ihren Ursprung mit, indem er ihren *nomos* in die vielen *nomoi* verwandelt. Insofern wird hier das Wort *Mythos* in Beziehung gebracht mit dem Unsagbaren und trotzdem mitzuteilenden Notwendigen des Ursprunges, weil der *syllogos* gerade diese Wechselwirkung zwischen dem virtuellen alltäglichen Leben Magnesias und ihrem Prinzip bewirkt. Dies musste hier kurz erwähnt werden, weil die Metaphorik der Struktur der Stadt, wenn diese nicht direkt eine mythische ist, dennoch in enger Verbindung mit dem Mythos als ihrem letzten Grund bleibt. Die Geographie der Stadt ist, trotz der großen Präzision, mit der sie umrissen wird, immer auf einen perspektivischen Fluchtpunkt im *Jenseits* gerichtet, nämlich auf den Übergang zu einem nicht physisch einzuräumenden Zustand.

Deswegen werden zur Beschreibung der Sammlung alle möglichen Varianten Platonischer Metaphorik des Verhältnisses Macht-Gehorsamkeit zu einem Verhältnis zwischen der Abwesenheit einer echten politischen Macht und der Teilnahme an der ganzen Bewegung des Politischen aufgelöst. Damit tendieren die *Nomoi*, den Machtunterschied zu entschärfen. Dieses Motiv ist an keiner einzigen einzelnen Stelle des letzten Platonischen Dialogs *ausdrücklich* nachzuweisen, doch die gesamte Konstruktion der *Nomoi* spricht für es. Nichtsdestoweniger lohnt es sich hier gerade die im Bezug auf den *syllogos* angewendete Metaphorik in Betracht zu ziehen, weil sie die Intention enthält, die Rolle des *syllogos* weder von der Stadt abzusondern, noch auf eine *politisch* höhere Ebene zu setzen. Die Frage, die die Andersheit des *syllogos* aufwirft, ist schließlich diejenige nach dem Begriff der politischen ἀρχή, nämlich welcher Natur die Herrschaft in den *Nomoi* ähnlich sei.

Um die Stellung des *syllogos* und seine eventuelle politische Macht am korrekten Maßstab zu messen, ist es hilfreich, der Bildmetaphorik zu folgen, die der Fremde aus Athen dafür benutzt.

Dieser Erklärung kommt auch die Thematik der Geographie des *nykterinos syllogos* zugute, der die Bewegung seiner dialektischen Tätigkeit in eine bildliche Geographie versetzt und aufbewahrt.

Ein klarer Hinweis auf die physische Geographie des *syllogos* ist nicht zu finden, obwohl Platon schreibt, dass der Versammlungsort dieses Organs sich neben dem zweiten Gefängnis befindet. Diesem letzten wird jedoch kein besonderer Platz zugeschrieben, wie z. B. dem dritten Gefängnis, das sich in der Mitte des Landes befindet⁴⁹. Die Stellung des Versammlungsortes des

⁴⁹ Leg. 908 a.

nykterinos syllogos neben dem zweiten Gefängnis, dem σωφρονιστήριον (das Haus der Pflege durch die *sōphrosynē* – Besserungsanstalt)⁵⁰, ist jedoch noch einmal wichtig, um die Rolle dieses Organs zu beschreiben, da allein seine Mitglieder Zugang zum Gespräch mit den dortigen Gefangenen haben, mit dem Ziel, sie zu retten.

Obwohl dies keine zusätzliche Information über die physische Lage des νυκτερινός σύλλογος zu bieten scheint, soll auf die Natur der dortigen Gefangenen hingewiesen werden: Diejenige, die mit ihnen «zu ihrer Zurechtweisung und zur Rettung ihrer Seele verkehren (κοινωνοῦντες)», sind allein die Mitglieder der νυκτερινός σύλλογος. Die so entstehende *koinonia* zwischen diesen letzten und den «durch Unverstand ohne böse Neigung und Gesinnung» Gefangenen hat paradoxerweise im νοῦς ihre *trade-union*.

Ἐπ’ ἀνοίας wird von Schöpsdau mit «durch Unverstand» übersetzt, was direkt mit dem Bereich des νοῦς verbunden ist. Das Element der Vernunft ist tatsächlich der auffälligste Charakter des νυκτερινός σύλλογος, und in diesem Fall der Grund, weswegen allein seine Mitglieder zu den Verbrechern gegenüber den Göttern Zugang haben⁵¹.

Die Natur der Vernunft in den *Nomoi* weist auf keinen physischen Ort hin, sondern auf eine Qualität, die der Tätigkeit der Anordnung der Stadt und ihrer Rettung entspricht, nämlich der theoretischen Lokalisation der nächtlichen Versammlung.

So muss es also offenbar auch jetzt, wenn unsere Koloniegründung ihre Vollendung finden soll, in ihr ein *Organ* geben, das erstens das erkennt, wovon wir sprechen, nämlich das Ziel (...) und zweitens, auf welche Weise dieses Ziel zu erreichen ist und wer ihm hierfür einen guten Rat geben kann oder nicht, welches Gesetz zunächst, sodann welcher Mensch. Wenn aber einem Staat solch ein *Organ* fehlt, so ist es gar nicht zu verwundern, wenn er, ohne Vernunft (ἄνοος) und ohne Sinne (ἀναίσθητος), in all seinem Tun allemal dem Zufall (τὸ προστυχόν) folgt⁵².

Wir müssen also auf jedem Gebiet (παντός) den eigentlichen Erhalter (σωτήρα τὸν εἰκότα) bei jeder Tätigkeit (περί τῶν ἔργων) zu erkennen suchen (νοῆσαι), wie dies bei einem Lebewesen (ἐν ζῳῳ) naturgemäß (πεφύκατον) hauptsächlich die Seele (ψυχή) und der Kopf (κεφαλή) ist⁵³.

⁵⁰ *Sophrōnisterion* tritt zweimal in dieser Form auf, 909 *a* und 908 *a4*. Wichtig ist die Form σωφρονισθεῖς in 854 *d*: «wenn er [ein Bürger] diese Strafe erlitten hat, wird er vielleicht wieder zur Besinnung kommen und sich bessern». Vgl. auch 934 *a* (σωφρονιστύος), *Crit.* 121 *c* (σωφρονισθέντες), und *Resp.* 471 *a* (σωφρονισται). Es soll hier SASSI für den richtigen Hinweis auf die Unzulänglichkeit der Übersetzung als Besserungsanstalt verdankt werden (SUSEHMIL: *Besserungshaus*, EYTH und SCHÖPSDAU wählen gerade *Besserungsanstalt*, SAUNDERS *reform centre*, LISI *correcional*, DIÈS, *maison de correction*, ZADRO bevorzugt, den griechischen Text *sophrōnisterion* zu wiedergeben).

⁵¹ Dies bedeutet eine klare Analogie zu dem *Panopticon* BENTHAMs, in dessen Werk eine der entworfenen Charakteristiken tatsächlich die Besserungsanstalt ist. Siehe BENTHAM (1995)^{F2}, 76-78, Brief XVI.

⁵² *Leg.* 962 *b4*. Das Wort „Organ“ ist im Text Platons nicht anwesend, erscheint aber als die beste Lösung, den *syllogos* zu beschreiben. *Organ* wurde in der Übersetzung Schöpsdaus kursiv wiedergegeben.

⁵³ *Leg.* 961 *d*. PLANINC (1991)^{B3}, 217 schreibt, dass der νυκτερινός σύλλογος mehr als der Kopf der Stadt ist, «the embodiment of *phronesis* and *nous* in the city, ruling all psyche and ordering psyche's rule over all soma». Der Nächtliche Rat wäre in letzter Instanz «the missing head of the Athenian's puppet ikon» (*Ebd.*).

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

Mit der Vernunft, den Sinnen, der Seele und dem Kopf wird Magnesia als ein Organismus beschrieben, der den Versuch Platons erklärt, den νυκτερινός σύλλογος in das Ganze der Stadt strukturell einzubeziehen. Dies wurde von manchen Schülern nicht wahrgenommen, die der Schwierigkeit begegneten, die ganze Stadt nach der modernen Begrifflichkeit der Herrschaft auszulegen⁵⁴.

Der Vergleich mit der κεφαλή der Stadt gewährt dem νυκτερινός σύλλογος notwendigerweise eine überlegene Rolle, die trotzdem in keiner Weise dem Wirken einer Macht entspricht oder gar dem eventuellen Ausschluß von der ordentlichen Gesetzgebung.

An der Stelle 960 *b* wäre die Gesetzgebung angeblich vollendet. Die Rettung eines Staates kann jedoch nicht, wie MORROW ganz korrekt bemerkt⁵⁵, auf die Bewahrung eines Protokolls beschränkt werden: Das Projekt der Stadt ist eins *in fieri*, so dass die νομοθέται neben den νομοφύλακες im Rat sitzen⁵⁶. Der νυκτερινός σύλλογος kann in die Gesetzgebung eingeordnet werden, insofern all seine Mitglieder– wie alle Bürger – Sklaven der Gesetze sind. Sucht man nach einer institutionellen Rechtfertigung des *syllagos*, besteht das Risiko, die philosophische Aussagefähigkeit gegenüber dem Gesetz mit der Ausübung politischer Macht zu verwechseln. Dass die zwei semantischen Felder absolut klar von den wenigen Hinweisen des Fremden aus Athen zu trennen wären, wäre kaum anzunehmen. In dem ganzen Ablauf des Dialoges wird dennoch eine Autorität des Gesetzes, nicht eines besonderen Körpers ausgesprochen. Der νυκτερινός σύλλογος mag hier daher als das oben besprochene Organ der Bewahrung des Gesetzes, nicht des Befehlens desselben, ausgelegt werden. Dies impliziert, seine Rolle eher als eine Vermittlung der Autorität des Gesetzes denn als eine direkte Ausübung politischer Macht zu betrachten.

Insofern wurde hier ein Vergleich mit den Strukturen der Werke BENTHAMS und BACONS vor einer zu den *Nomoi* zeitlich näheren politischen Struktur bevorzugt. Die Ähnlichkeit des νυκτερινός σύλλογος zum athenischen Areopagos ist trügerisch, trotz des schönen Versuchs VANCAMPS, die zwei Organe durch die *Euminiden* des Aischylos zu verknüpfen⁵⁷. Der Bericht über eine ähnliche Institution in aeolischen Kyme wirkt ebenfalls für die hier zu vertretende Interpretation kaum⁵⁸.

⁵⁴ MORROW (1960 *b*)^{B3} richtet sich gegen die Meinung, der Rat sei nicht in die Organismen der Stadt einbezogen. Diese Meinung wird u. a. von MÜLLER (1951)^{B2}, 169-170 vertreten. LEWIS (1998)^{B3}, 2 schreibt dem Rat eine Art Herrschaft zu («which has authority»). Ist der νυκτερινός σύλλογος gegen die Überlegenheit des Gesetzes? MORROW (1960 *a*)^{B2}, 511 bejaht mit den Worten Platons in 969 *b-c*.

⁵⁵ MORROW (1960 *b*)^{B3}, 230.

⁵⁶ *Leg. 770 a-c*. In Bezug auf den Empirismus in den *Nomoi* ist zu bemerken, nach GERNET (1951)^{B3}, CCV-CCVI, dass die *Nomoi* nicht unbedingt mit dem *a priori* eines Aufbaus spielen können, «et pour une raison très simple: on peut inventer, à la rigueur, un système social, on ne peut inventer des notions de droit, qui sont de l'ordre du technique». Es handelt sich darum, diese Ordnung zu begrenzen, und sie auf keinen Fall jedoch so zu gestalten, dass sie aus einem reinen Gedanken entspringen sollte.

⁵⁷ Vgl. VANCAMP (1993)^{B3}, 80-84. Atena, in AISCH. *Eum.* 681-710: εὐδόντων ὑπερ ἐγρηγορός φρούρημα γῆς καθίσταμαι. Der *Areopago* in 701 wird mit dem ἔρυμά τε χώρας καὶ πόλεως σωτήριον gleichgesetzt.

⁵⁸ Vgl. GERNET (1976)^{B3}, CV-CVI, der auf PLUT. *Quaestiones Graecae* II, 291 *f-292 a* verweist. In Bezug auf Socrates, Platon und die Nachfolger dieses letzten als Mitglieder eines Nächtlichen Rates, vgl. DUŠANIĆ (1990)^{B2}, 340.

Das Bild der Stadt als eines Organismus kennt in den *Nomoi* eine reiche Artikulation: Es handelt sich in den *Nomoi* nicht nur darum, dass der Kopf als direktes Zentrum des Lebens dem Körper als operativem Teil gleichzeitig gegenübersteht und ihn ergänzt. Vielmehr ist der νυκτερινός σύλλογος an sich durch verschiedene Funktionen durchdekliniert, die im Allgemeinen der Unterscheidung Jüngere – Alte entsprechen. Dies kann durch den Hinweis auf ἀνάισθητος erklärt werden, der auf die Tätigkeit der Jungen des νυκτερινός σύλλογος anspielt. Es handelt sich um die Wahrnehmung Magnesias von Seiten des *syllogos*, der nicht nur nach seinem Äußeren – nach der Stadt – seine Aktivität richtet, sondern sich auch von der Aktivität der Stadt bereichern lässt. Oder, besser gesagt, muss er über die Lage der Stadt ständig informiert bleiben, um die eventuellen Änderungen der *nomoi* dem zu bewahrenden *nomos-nous* anzupassen.

Offenbar so, dass der Staat selbst den Rumpf bildet, während sozusagen auf der Höhe des Kopfes (ἐν ἄκρῳ κορυφῇ) die jüngeren Wächter, die hierfür auserwählt wurden als die am besten Veranlagten, weil sie in ihrer ganzen Seele scharfe Sinne (ὀξύτατος ἐν πάσῃ τῇ ψυχῇ) besitzen, ringsum den ganzen Staat überblicken (περὶ ὅλην κύκλῳ τὴν πόλιν ὁρᾶν) und bei ihrer Wachtätigkeit (φροροῦντας) ihre Wahrnehmungen (τὰς αἰσθήσεις) dem Gedächtnis (ταῖς μνήμας) anvertrauen (παραδιδόναι) und den Älteren alles melden, was im Staat vorgeht [...]⁵⁹

Die jüngeren Mitglieder sind dann die Sinnesorgane (τὰς αἰσθήσεις) des νυκτερινός σύλλογος, aber nicht nur um diesem Informationen zu liefern, sondern auch um der Stadt als Vorbild zu dienen. Ohne den vorbildlichen Charakter der Jüngeren würde sich ihre Tätigkeit auf eine einfache Kontrolle reduzieren. Die späteren Übernahmen des Beispiels der *Nomoi* in der Geschichte der politischen Philosophie, abgesehen von dem oben besprochenen Werk BENTHAMS, entzaubern die Komplexität des Aufbaus Platons. Schon mit Cicero wird die Wichtigkeit eines solchen Organs hervorgehoben, obwohl es im Text *De Legibus* (III, 46) so vorgestellt wird, als ob es schon in der griechischen Tradition anwesend gewesen wäre. Ob Cicero sich direkt auf den Platonischen Text beziehen wollte, was er in zahlreichen anderen Bereichen seiner Gesetzgebung allerdings tut, ist im Endeffekt unklar. Der Hinweis Ciceros auf die *nomophylakes* bietet schon einen ersten Eindruck der Richtung, in die sich der *syllogos* einerseits als ein dem Studium der Gesetze gewidmetes institutionelles Organ, andererseits als ein Organ der Zensur entwickeln wird.

⁵⁹ *Leg.* 964 e. TOMIN (1998)^{B3}, 201-216. Die Rede ohne Kopf von *Phaedr.* 264 c4 gemäß TOMIN kann anhand *Leg.* 752 a2 ausgelegt werden.

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

Bei ihnen [den Griechen] wählte man die νομοφύλακες (Hüter des Gesetzes), und diese überwachten nicht nur die schriftlichen Dokumente – denn das war ja auch bei unseren Vorfahren üblich –, sondern auch das Tun der Mitmenschen und bemaßen es nach den Gesetzen⁶⁰.

Was im Text Ciceros nicht übernommen wird, ist genau der vorbildliche Zustand des ν. σ: Warum werden die Jüngeren nach Informationen durch die ganze Stadt (περὶ ὅλην [κύκλω] τὴν πόλιν) geschickt? Weil sie über moralische Tugenden so verfügen (ὀξύτατος ἐν πάσῃ τῇ ψυχῇ), dass durch ihr Leben den anderen Bürgern die Möglichkeit, sich zu verbessern, vorgeführt wird. Sie werden dadurch zu einem Auge, das nicht nur sieht, sondern gesehen werden muss, das somit den Mechanismus einer Wechselwirkung erfordert.

2.2.4 Der Mechanismus einer Analogie: Magnesia contra Neu Atlantis

Der *syllagos* ist ein Organ, in dem die Vernunft der Stadt die Bewegungen des Lebens in ihrem Einklang mit den Gesetzen überprüft; er hat jedoch keine politische Entscheidungsmacht über die einzelnen Fälle des Strafrechts: Dies bleibt den Beamten vorbehalten. Die Metaphorik des Sehens ist auch deswegen wichtig: Der *syllagos* soll teilweise gesehen werden, im Gegensatz zum Werk Benthams und auch zum *Haus Salomons* in Bacons *Neu Atlantis*, welches für andere Aspekte gewisse Ähnlichkeiten mit der Platonischen Lösung aufweist. Diese Stadt wird in diesem Sinne ein *Panopticon*, in dem die allgemeine Sichtbarkeit der Mitglieder des νοκτερινός σύλλογος auf der einen Seite und der Stadt auf der anderen, die möglichen Machtdifferenzen auslöscht – wenigstens was die Einteilung in Kopf und Sinne betrifft. Die nächtliche Versammlung soll auf jeden Fall dieselbe Homogenität darbieten, die von der gesamten Polis selbst gefordert wird. Die Homogenität der Polis spiegelt diejenige des *syllagos* wieder.

Die Vernunft, sofern sie mit den edelsten Sinnen verbunden und mit ihnen eins geworden ist (εἰς ἕν), dürfte wohl mit größtem Recht als die Erhalterin eines jeden Wesens bezeichnet werden⁶¹.

Ein von der Verflochtenheit seiner Glieder so abhängiger Mechanismus – der hier als ein *analoger* betrachtet wird – zwischen einem *nous* der Stadt und seiner alltäglichen Verwirklichung – ist nicht in dem dem Platonischen Vorbild entsprechenden Organ im Werk BACONS⁶² zu finden. Es

⁶⁰ CICERO, *De Legibus* III, 46. Vgl. MORROW (1960 b)^{B3}, 244: «the Nocturnal Council can be regarded as the first of the long series of learned bodies of jurist, commissions of experts, and law councils that have been set up in later western history to act as guides to legislators».

⁶¹ *Leg.* 961 d8.

⁶² Es handelt sich um Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den beiden Organen. Dabei wurde nicht nachgeprüft, ob und inwieweit BACON den Text Platons kannte.

lohnt sich trotzdem manche Charakteristiken kurz zu vergleichen, um die Unübertragbarkeit des Platonischen Entwurfes feststellen zu können.

Sind einerseits die *monstratores* des *Hauses Salomons* die Erfinder neuer Realitäten, i. e. übernehmen sie die Rolle der Eingliederung des Neuen in die Stadt⁶³, ist andererseits das Verhältnis zwischen ihrer Sicht und derjenigen der Stadt anders im Vergleich zu der Platonischen Lösung *Magnesias*.

Wie der *νοκτερινός σύλλογος* behütet auch das *Haus Salomons* die Stadt vor jener möglichen Gefahr, die durch das Neue in die Stadt hereintreten kann. Zu dieser Aufgabe gesellt sich in den *Nomoi* das Studium des Gesetzes durch die dialektischen Verhältnisse zwischen Einheit und Vielheit. Die Möglichkeit der Änderung des Gesetzes untersteht dem Verständnis der Natur und des Göttlichen in beiden Organen⁶⁴.

The End of our Foundation is the knowledge of Causes, and secret motions of things; and the enlarging of the bounds of Human Empire, to the effecting of all things possible⁶⁵.

Die Technik soll im Werk Bacons dem Mensch dienlich sein, um die Perfektion des Göttlichen am besten nachahmen zu können (*ipsissimae res sunt veritas et utilitas*⁶⁶). Von diesem Gesichtspunkt aus findet der *νοκτερινός σύλλογος* in dem *Haus Salomons* eine wichtige Entsprechung, da *Magnesia* wie *Atlantis* in den gesamten Prozess der Vermittlung des Göttlichen ins Menschlichen einbezogen werden. Allerdings drängt sich die Frage auf, welcher Charakter dieser Ganzheit zu eigen ist und inwiefern die Stadt der *Nomoi* und diejenige des *Hauses Salomons* die Form dieses Prozesses gestalten wollen. Während *Atlantis* eher als eine wissenschaftliche Mission erscheint, liegt der Akzent in *Magnesia* auf der Tugend. Dies ist äußerst wichtig, um die Entfernung des *Hauses Salomons* von den Bürgern und die Nähe des *νοκτερινός σύλλογος* zu ihren *politai* hervorzuheben: Die Weisheit letzterer teilt sich durch das Vorbild der Jüngeren Mitglieder in der Form der Tugend mit.

Dahingegen existiert eine Kluft zwischen den Alten des *Atlantis* und seinen Bürgern: Niemand kennt die Namen der Weisen des *Hauses Salomons*, d.h. ihre Herrschaft – ein noch zu prüfender Begriff für den *νοκτερινός σύλλογος* – verschleiert, um jene mögliche Verteidigung zu brechen, wird unsichtbar, um alles sehen zu können. *Magnesia* sieht dagegen die Notwendigkeit des privaten Eigentums. Dass dieser Raum des privaten Eigentums ein freier sei, steht hier nicht in Frage, weil die Organisation des Entwurfes *Magnesias* kaum Zeit für ein nicht der Stadt gewidmetes Leben übrig lässt. Wichtig ist jedoch, dass der Bürger überzeugt und

⁶³ BACON (1857)^{F2}, I, 138 ff.: Gott ist der einzige, der den *augmentum scientiarum* den Weisen des *House of Salomon* gewähren kann. Vgl. S. 146: «the House for the finding out of the true nature of all things». Vgl. HÖFFE (1993)^E, 60 und 66.

⁶⁴ CACCIARI (1997)^{F2}, 77.

⁶⁵ BACON (1857)^{F2}, 156.

⁶⁶ A. a. O., 135.

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

erzogen ist, sich an die Stadt so anzupassen, dass *seine* Entwicklung in die Richtung der Öffentlichkeit des Politischen über die Homogenität der Struktur entscheidet. Mit dem *νυκτερινός σύλλογος* werden einerseits die Jüngeren Mitglieder in die Stadt geschickt, um alles kennen zu lernen, andererseits soll der Bürger die tugendhaften Verhalten dieser nachahmen.

In dem Spiel Sehen-und-Gesehen-werden in *Neu Atlantis* fehlt die Reziprozität der Sicht. Sie findet jedoch Platz in der Stadt Magnesias, zwar auf der Ebene der Tugenden und trotz dem natürlichen Unterschied an Wissen zwischen den Bürgern und den Mitgliedern des *νυκτερινός σύλλογος*. Während die Jüngeren von den Bürgern Magnesias nachgeahmt werden sollen, und deswegen eine vorbildliche Menschlichkeit darstellen sollen, ist den Weisen Bacons eine dem Menschlichen entzogene Menschlichkeit zueigen, eine Art und Weise nietzscheanischer Übermenschlichkeit: „*una umanità trans-umanata*“⁶⁷. Deshalb wird der Meinungsbildungsprozess in Magnesia von keiner angewandten Überredungskunst gelenkt, sondern von dem „natürlichen“ System der Erziehung und politischen Ordnung übernommen⁶⁸: Es ergibt sich in *Neu Atlantis* keine reziprok gestaltete Kommunikationsebene, während die *akribia* der nächtlichen Versammlung Zugänge und Mitteilungsmöglichkeiten zu bilden sucht. Das wahre Zentrum Magnesias beschränkt sich somit nicht auf den Kopf, weil die ganze Stadt durch die Nachahmung der von den Jüngeren verkörperten Vernunft zum einheitlichen Zentrum wird.

Müssen wir die Wächter dazu erziehen, dass sie es mit der Tugend in Tat und Wort (*ἔργῳ καὶ λόγῳ*) genauer (*ἀκριβεστέρους*) nehmen als die große Menge (*τῶν πολλῶν*)? Oder wie sonst soll unser Staat dem Kopf und den Sinnen der verständigen Menschen (*τῶν ἐμφρόνων*) gleich werden können (*ὁμοιωθήσεται*), indem er eine ähnliche Wache in sich selbst besitzt?⁶⁹

Bedeutet diese *homoiōsis* eine *Homophonie* der Stadt⁷⁰, die ihr eine Legitimierung verleihen kann? Die Notwendigkeit, in ihre Totalität die Darsteller selbst einzubeziehen, damit das Ganze sich als einen biologischen Mechanismus ergibt, wird von Bacon nicht berücksichtigt, während dies als eine Voraussetzung der Kommunikation der verschiedenen Ebene Magnesias erscheint. In der Figur eines panoptischen Humanoiden kann man nicht nur die Rolle des *syllogos* zusammenfassen, sondern vielmehr den Versuch, die Ordnung der Polis diesem nicht zu unterstellen⁷¹. Es gilt bestimmt für den *νυκτερινός σύλλογος*, was Bacon für Atlantis schrieb, nämlich dass das Haus Salomons «or college [...] is the very eye of this kingdom»⁷², die Stadt Magnesia in ihrer

⁶⁷ CACCIARI (1997)^{F2}. Bedauerlich im Werk Cacciari ist nur, dass dieser dem *νυκτερινός σύλλογος* keine so hohe Aufmerksamkeit wie dem *Neu Atlantis* schenkt.

⁶⁸ CACCIARI (1997)^{F2}, 85, Fn. 1: «quale ‘psicologia’ mai è richiesta in Nuova Atlantide? I compiti della psicologia sono qui completamente sostituiti dal meccanismo ‘naturale’ dell’ordine politico».

⁶⁹ *Leg. 964 d-e*.

⁷⁰ Nach BERTRAND (2000)^{B2}, 325.

⁷¹ A. a. O., 411.

⁷² In BACON (1857)^{F2}, 137.

Gesamtheit ist sowohl Senderin als auch Empfängerin in der Kommunikation mit ihrem Göttlichen und derjenige mit den Bürgern⁷³.

Sind die Jüngerer die *physischen* Augen der älteren Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος, um in die Stadt zu schauen und durch sie die Stadt nach ihrer tugendhaften möglichen Natur schauen zu lassen, sind die älteren Mitglieder die Augen *der* Gesetze und auf diese gerichtet. Folglich sind sie der Anker der Stadt⁷⁴, weil die Erhaltung der *nomoi* Magnesias abhängig von dem Gedächtnis und Respekt ihres *nomos*⁷⁵ ist. Was der letztere auch immer sein mag, wird er hier ferner als der Kern der Tugend assoziiert.

a. Die Erkenntnis der Grenze und die *Agronomoi*

Neben dem Motiv der Sicht taucht für den *syllagos* auch die für die Regenten in *Politikos* und *Politeia* übliche Schiff-Metaphorik und Arzt-Metaphorik auf: Auf dem engen Raum einer Seite des Stephanus spricht der Fremde aus Athen dem νυκτερινός σύλλογος die Rolle der Rettung der Polis mit dem Bild eines Ankers und einer mit den Sinnen verbundene Vernunft zu.

Beide Vergleiche werden von Platon nicht vertieft, obwohl hier die Nebeneinanderstellung des *nous* neben den *kybernetikos* als produktiv betrachtet wird⁷⁶. Wenn einerseits durch die Analogie zwischen der Versammlung und der Rolle des Steuermannes und Arztes die heilende und führende Funktion des νυκτερινός σύλλογος entschleiert wird, kann andererseits sein vermittelnder Charakter durch das Wiederaufgreifen einer der wichtigsten Merkmale des Mythos des *Kronos* betont werden. Als Leiter der Menschen Magnesias wird keine königliche Figur mehr erwähnt, sondern vielmehr eine dämonische, die die zwei Welten miteinander kommunizieren lässt⁷⁷. Dieser Charakter eines *in limine* mag hier unterstrichen werden, weil er von den *nykterinos syllagos* übernommen wird, und zwar auf zweierlei Weisen: Einmal halten seine Kenntnisse *physisch*, ein anders mal *philosophisch* die Stadt zusammen. Beide Modalitäten, als Gelenk und Nahtstelle der Polis zu dienen – als ihre etymologische *Rhapsodie* – verweisen auf zwei andere Figuren Magnesias, die dieselbe Rolle innerhalb der Darstellung der Stadt spielen oder gespielt haben, nämlich die der *Agronomoi* und der Gesetzgeber.

Was die Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος und die *Agronomoi* verbindet, ist die Fähigkeit, auf einem höheren Niveau die Richtigkeit der Struktur der Stadt zu erkennen. Es handelt

⁷³ Vgl. BERTRAND (2000)^{B2}, 418.

⁷⁴ *Leg.* 961 c.

⁷⁵ Für das Verhältnis *Nous-Nomoi* vgl. JAEGER (1967)^{C4}, 156. Das Problem besteht darin, dass man die Differenz der Stadt innerhalb ihrer eigenen Struktur als eine notwendige betrachtet, nämlich als eine strukturelle Antwort auf die Forderungen der Allgemeinheit und der Besonderheit.

⁷⁶ *Leg.* 963 b.

⁷⁷ *Leg.* 713 d1. «was auch wir bereits ausgeführt haben, daß auch nicht eine sterbliche Art stark genug dazu sei, alle menschlichen Angelegenheiten aus eigener Machtvollkommenheit zu verwalten, ohne sich dabei mit Frevel und Ungerechtigkeit zu beflecken. Indem er daher dies in Erwägung zog, setzte er damals zu Königen und Herrschern über die Staaten nicht Menschen, sondern Wesen von besserer und göttlicherer Abkunft, nämlich Dämonen» (Übersetzung SUSEMIHL).

sich hier um die Überwachung der Gesetzesgrenzen durch die Kontrolle des Landes und ihrer physischen Grenzen⁷⁸.

Schon mit ihrer Zusammenstellung weisen die zwei Organe gewisse Ähnlichkeiten auf, indem die Wahl der Jüngeren Mitglieder in beiden durch Kooptation geschieht, jedoch liegt die auffälligste Gemeinsamkeit in dem Wert des Sehens als Kenntnis der Stadt. Mit der Arbeit der Agronomoi wird auch der Charakter der Sehensfähigkeit des Gesetzes hervorgehoben, was dank der Vorbildlichkeit der jüngeren Mitglieder in dem νυκτερινός σύλλογος stark geprägt war. In dem Vergleich mit dem *Haus Salomons* wurde hier oben auf die Reziprozität der Sicht zwischen Stadt und νυκτερινός σύλλογος hingewiesen. Bei den Agronomoi ist jedoch ein restliches Element der spartanischen *krypteia* vorhanden, was dieses Institut wegen des Charakters der Unsichtbarkeit eher in die Richtung des höchsten Organs des Atlantis Bacons als in diejenige des *syllagos* zu verschieben scheint. In der Tat würde dies den Akzent auf das Element des νυκτερινός setzen, d.h. auf den Zwischenzustand des νυκτερινός σύλλογος, was die Zeit und seine unvollendete Darstellung innerhalb des gesamten Dialoges betrifft. Die Zeit zwischen Nacht und Tag würde dann dem Teil der Tätigkeit der Agronomoi entsprechen, die von dem Fremden aus Athen *krypteia* genannt wird. Weitere und ausführlichere Erklärung darüber im Kontext der Landaufseher fehlen im Text Platons⁷⁹.

Von der *krypteia* ist jedoch im ersten Buch der *Nomoi* kurz die Rede, wo Megillos über dieses spartanische Institut spricht. Wird die *krypteia* in die Stadt Magnesia übertragen, verliert sie den ursprünglichen Charakter der Jagd auf die Heloten, während sie denjenigen einer Einweihung in die Grenzen der Stadt bewahrt. Letztere werden von den Agronomoi gewährt im Bezug auf die Strafe für die wegen der Misshandlung der Eltern Verbannten. Dadurch, dass die Agronomoi vermeiden müssen, dass die Verbrecher in die Stadt zurückkehren, stützen sie den Mechanismus von Einschluss/Ausschluss der Polis. Dieser Mechanismus soll die Identität der Stadt durch die Anwendung des Strafrechtes gewährleisten⁸⁰. Eine ähnliche Aufgabe besteht darin, dass die Bettler «aus dem übrigen Land über die Grenze» verwiesen werden. Diese bewahrt das Land in seiner Reinheit, als ob dies die physische Übertragung der theatralischen Katharsis auf die Tragödie der Stadt wäre⁸¹.

Voraussetzung für diese Aufgabe ist die Kenntnis des Landes: Deswegen werden die *agronomoi* nicht ständig im selben Bezirk bleiben, sondern ihn monatsweise wechseln. Die fünf *agronomoi* und Wachkommandeure (φορούραρχοι) sollen fünf aus den Jüngeren ihrer *phylē* (Gemeindeabteilung) auswählen⁸². Dies stellt eine interessante Ähnlichkeit zu dem νυκτερινός σύλλογος dar, weil die Altersgrenze der gewählten jüngeren Begleiter eine mögliche Einstufung der zwei Ämter andeutet. Die durch Kooptation ausgewählten jüngeren Agronomoi sollen zwischen

⁷⁸ Vgl. die Kontrolle über die Wasserversorgung, *Leg.* 844 b-c.

⁷⁹ *Leg.* 763 c.

⁸⁰ *Leg.* 881 d.

⁸¹ *Leg.* 936 b-c, 843 d und 955 b.

⁸² Über den νυκτερινός σύλλογος, die Jagd und die agronomoi, als *anamnetic hunters* des Rates, vgl. *Leg.* 760 b3-6 und PLANINC, (1991)^{B2}, 244.

25 und 30 Jahre alt sein, während die jüngeren Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος ihren Dienst erst mit 30 und nicht über 40 hinaus ausüben können. Obwohl es von dem Fremden aus Athen nicht ausdrücklich gesagt wird, scheinen die zwei Dienste in einer möglichen erzieherischen Einstufung eng verbunden zu sein⁸³. Dieser Wachdienst dauert zwei Jahre, innerhalb derer jeden Monat der Kompetenzbezirk gewechselt werden muss, damit die verschiedenen Teile der Stadt zu verschiedenen Jahreszeiten erfahren werden können. Es handelt sich tatsächlich um eine für die Stadt grundlegende Erfahrung, die die spartanische *krypteia* in ihrem Einweihungscharakter teilweise widerspiegelt:

damit alle mit dem ganzen Lande bekannt (ἐμπειροί) und vertraut (ἐπιστήμονες) werden⁸⁴.

Der Aufgabenbereich der Agronomoi umfasst die lokale Rechtspflege bis hin zur Kontrolle des Landes; wofür eine gründliche Kenntnis der Stadt notwendig ist, die auf höherer Ebene derjenigen der Gesetze entspricht. Damit verfügt Magnesia über die Agronomoi und die Jüngeren des νυκτερινός σύλλογος. Das Bild der Stadt versetzt sich *in* und wird *in* jenem Gedächtnis bewahrt, das den Alten des νυκτερινός σύλλογος eigen ist.

Dass ferner diejenigen, die mit der Vernunft vergleichbar sind, weil sie in vielen wichtigen Fragen eine besondere Einsicht besitzen (λόγου διαφερόντως φρονεῖν), nämlich die Greise, Rat halten (βουλευέσθαι) und die Jüngeren als Gehilfen bei ihrer Beratung hinzuziehen, so dass auf diese Weise beide gemeinsam wahrhaft den ganzen Staat retten und erhalten (σώζειν)⁸⁵.

Die Alten, denen die Jüngeren Mitglieder als Ohr und Sinn dienen, schauen in die Gesetze und bewahren sie im Laufe der Zeit. Der Kontakt mit einem mythischen Zustand der Stadt wird gerade den Alten (ταῖς μνήμαϊς in der oben zitierten Stelle 964 e) anvertraut.

Das Gedächtnis der Stadt ist dennoch nicht nur der Katalog ihrer Ereignisse: Die Alten sind mit der eventuellen Variation der Gesetze beauftragt, d.h. dass sie die zeitliche Grenze zwischen einem aktuellen, einem vergangenen und einem zukünftigen Status der Stadt selbst sind. Dass Magnesia wegen der in ihr herrschenden Tendenz, das System nach einer perfekten Stabilität voranzutreiben, als eine unbewegliche Stadt angesehen werden kann, soll den Leser nicht täuschen. Platon erkennt die Notwendigkeit der Veränderung des Gesetzes an, obwohl sie in der Reihe der Möglichkeiten sehr gering erscheinen muss, um die Ursprünglichkeit des *nomos* *hinter* und *in* den *nomoi* bewahren zu können⁸⁶.

Der *nomos* soll sich in den verschiedenen *nomoi* offenbaren, während sein den Bürgern unreduzierbarer Kern der *akribia*, ausschließlich den Mitgliedern des νυκτερινός σύλλογος

⁸³ Vgl. BRISSON (2003)^{B3}, 222.

⁸⁴ Leg. 760 c.

⁸⁵ Leg. 964 e-965 a.

⁸⁶ Vgl. BRISSON (2003)^{B3}, 221.

2.2 Eine institutionelle atopia der Nächtlichen Versammlung?

vorbehalten bleibt. Dieses λόγου διαφερόντως φρονεῖν umreißt den Bereich der Differenz, da es zwischen den Alten und den Jüngeren des *sylogos* einen Wissensunterschied gibt – und zwar dadurch erfüllbar, dass die Jüngeren voraussichtlich den Platz der Alten übernehmen werden – während es zwischen den Mitglieder des *sylogos* und den anderen Bürgern jedoch nur einen Wissensunterschied gibt, der durch andere zu der Dialektik nicht direkt zurückzuführende Wege erfüllbar ist. Eine andere Art der Kommunikation mit dem mythischen Kern der Stadt ist für die Bürger erforderlich, von den Festen bis zur Überredung durch Proömien.

In der Tat ist der Versuch Platons derjenige, die Stadt selbst als Mythos zu gestalten, im Sinne des *dramas* des schönsten und wahrsten Lebens. Insofern ist die Sichtbarkeit der Stadt die erste Bedingung, ihr Leben darstellen zu können; der Standpunkt aus dem der νυκτερινός σύλλογος es betrachtet, liegt nicht außerhalb der Szene Magnesias, jedoch sieht er die Möglichkeit voraus, die Vielheit unter die Einheit *innerhalb* der Stadt einordnen zu können. In diesem Sinne bewahrt die Rolle des νυκτερινός σύλλογος den philosophischen Anteil der Struktur der Stadt *in* der Polis selbst:

Wenn aber diese göttliche Versammlung (ὁ θεῖος γένηται σύλλογος) einmal geschaffen ist, meine lieben Freunde, dann muß ihr der Staat anvertraut werden (παραδοτέον τούτῳ τὴν πόλιν)⁸⁷.

Diese Rolle des νυκτερινός σύλλογος wurde oft als eine Art Herrschaft ausgelegt, und als solche kritisiert, weil sie mit der gesamten Struktur der Stadt und mit der Aussage, dass alle Sklaven der Gesetze sind, widersprüchlich erscheint. Die Überlegenheit der philosophischen Dialektik scheint jedoch von dem Fremden aus Athen keineswegs in eine Macht über die anderen institutionellen Organe verwandelt zu werden. Der Zwischenzustand des *sylogos* wird auch dadurch klar, dass er der Hüter der Geschichte und der Ordnung der Stadt genannt wird, ohne aber effektiv etwas unabhängig von der Entscheidung der ganzen Stadt verändern zu können⁸⁸. Die Modalität dieser möglichen Veränderung interessiert diesen Abschnitt nicht direkt. In der Tat stellt der νυκτερινός σύλλογος den Raum dar, in dem die Vielfalt der Stadt in ihrer Einheit widergespiegelt wird, und dies sowohl *qua* Kern der dialektischen Bewegung der Stadt als auch *qua* Repräsentation der Rolle des Philosophen und ferner des Gesetzgeber-Philosophen innerhalb der Stadt.

⁸⁷ *Leg.* 969 b. Vgl. HEROD. III, 149; TUC. II, 36.

⁸⁸ Der Vorgang im Falle einer Veränderung des Gesetzes ist ziemlich kompliziert: Der νυκτερινός σύλλογος darf natürlich eine Änderung vorschlagen, aber sie muss dennoch von der ganzen Stadt angenommen werden. Vgl. *Leg.* 816 d mit 772 c-d, wo der Fremde aus Athen sich folgendermaßen ausdrückt: «Sollte aber je eine Notwendigkeit hiezu einzutreten scheinen, so müssen alle Behörden und sodann das gesamte Volk hierüber in Beratung treten und alle Orakel darüber befragt werden, und wenn dann alles gemeinsam für die Veränderung sich ausspricht, soll man sie vornehmen [...]» (Übersetzung SUSEMIHL).

2.3 Unterscheidung Viele-Wenige: Die philosophische *archē* Magnesias

Die Fragen, wie sich die Dichotomie Viele-Wenige in den *Nomoi* gemäß der Rolle des Gesetzgebers und des *νοκτερινός σύλλογος* gestaltet und welches Gewicht die Überredung durch die Proömien in der Vermittlung der „Teile“ der Stadt zu ihrem Ganzen hat, bilden den Gegenstand des folgenden Abschnittes.

Das Thema wurde von VOIGTLÄNDER in seiner umfangreichen Habilitationsschrift in Bezug auf die *Nomoi* vertieft⁸⁹. Es würde sich deswegen hier nicht lohnen, ohne eine besondere Perspektive die Gegenüberstellung Philosophen-Viele zu behandeln. Daher wird die Rede hier über den Plexus Wenige-Viele sein, da die *Nomoi* eher den Gruppen (*νοκτερινός σύλλογος* vor allen) als den Einzelnen eine nicht leicht zu verleugnende philosophische Natur zuschreiben. In zweiter Instanz können die Einteilungen VOIGTLÄNDERS in *politische* und *antithetisch-terminologische Viele* und die dieser letzten folgenden hier nicht in Betracht gezogen werden. Äußerst wichtig und deshalb schwierig darin nicht übereinzustimmen, ist die Bemerkung, laut der der Wissensunterschied sich auf der Fähigkeit gründe, den Widerspruch zu beherrschen und die Vielheit unter die Einheit zu subsumieren. Der Gesetzgeber und die Mitglieder des *νοκτερινός σύλλογος* samt den *Euthynen* stellen die Figuren derjenigen Wenigen dar, die durch die Dialektik die Einheit der Stadt bewahren können.

2.3.1 Lerngegenstände der Nächtlichen Versammlung.

Neben den für die Erziehung in der *Politeia* und den *Nomoi* üblichen Lerngegenständen, die den Bürger zur Tugend und im Endeffekt zum Status des Bürgertums an sich führen sollen, weist die *paideia* der Mitglieder des *νοκτερινός σύλλογος* die Dialektik und die Theologie auf⁹⁰.

Das Studium der Mathematik, welche die «schönsten Lehrgegenstände aufzusteigen hilft»⁹¹, bezeichnet einen Unterschied gegenüber den Traditionen Spartas und Kretas, wo ihr Studium vernachlässigt wurde. Im Zusammenhang der nächtlichen Versammlung wird die Wichtigkeit der Astronomie betont, was die Bürger Magnesias mit ihrer Theologie vertraut machen soll, denn gerade die empirische Anschaulichkeit der Bewegung der Sterne stellt eine allen zugängliche Erkenntnis dar. Das Studium der Astronomie lässt die Wenigen und die Vielen näher zueinander kommen. Diese im politischen Leben Magnesias wie Kallipolis' zentrale Dichotomie scheint gerade durch diese Disziplin der partiellen Gemeinsamkeit zwischen der Erziehung der zukünftigen

⁸⁹ VOIGTLÄNDER (1980)^{C5}, 370-399.

⁹⁰ Für die Lerngegenstände in den *Nomoi* vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 606-623 und BRISSON (2000)^{B3}, 176.

⁹¹ *Leg.* 818 *d2*, 886 *b* und 747 *b*.

Mitglieder der nächtlichen Versammlung und der anderen Bürgern eine Brücke schlagen zu können⁹².

Dank der Kenntnis der «Umläufe der göttlichen Wesen» gewinnen die Bürger eine klarere Einsicht in die Verteilung der Zeit und dadurch auch in die Lebensorganisation der Stadt. Diesem Besitz und dieser Ausübung des φρῆν⁹³ entspricht die Lebendigkeit und Wache der Stadt selbst, weil die hier zur *paideia* vorgeschlagene Astronomie in enger Verbindung sowohl zur Religion, als auch zum zentralen Begriff des Maßes steht⁹⁴. Dies wird ferner eins der Themen der *Epinomis* sein⁹⁵, zentral bleibt jedoch die Tatsache, dass die Atheisten durch die Verwendung astronomischer Kenntnisse zur Religion der *Nomoi* überredet werden sollen. Wenn die Religion eine kosmische Dimension gewinnt, kann der *nous* in einem gewissen Sinne dadurch verstanden werden, dass die Bürger die Ordnung des Himmels sichtbar erfahren. Dadurch erreicht die Stadt eine τάξις (Ordnung - Zusammenstellung), die an ihrem *nous* anhaftet.

Um die Stadt tugendhaft zu gestalten, richtet sich die Tätigkeit der Mitglieder der Versammlung nach der Tugend⁹⁶; daher gehören ihre Lerngegenstände zur *paideia* der ganzen Stadt, die natürlich eine tugendhafte sein soll. Es scheint aber eine Differenz zwischen dem Wissen, das zum tugendhaften gewöhnlichen Leben aufruft, und demjenigen, das die Rettung für das Ganze beschafft, zu bestehen. Diese Kluft wäre einfacher zu markieren, wenn man davon ausgehen würde, dass es zwischen dem Wissen, das sich auf den Raum des einzelnen konzentriert, und demjenigen, das sich das Ganze aufbürdet, einen Unterschied gibt. Dies würde aber mit der Tatsache, dass der Beitrag jedes Bürgers die ganze Stadt als Fluchtpunkt hat, in Konflikt geraten. Andererseits bedeutet es, wirft man die nächtliche Versammlung als «Anker» aus, dass ein höheres Wissen zur Verfügung der Mitglieder für die Rettung (σώζειν) der ganzen Stadt vorausgesehen ist⁹⁷. Dies lässt den Potentialunterschied an Wissen noch innerhalb einer Sphäre tätig sein, die von einer politischen Wechselwirkung produziert wird, jedoch neutralisiert sich diese Differenz nicht, vielmehr steht sie dem Ganzen zur Verfügung. Dies ist möglich, weil die Gegenstände des Studiums theoretisch dieselben sind und nur in ihrer Modalität anders erscheinen, nämlich in der *akribeia*, mit der sie vertieft werden können.

Was aber die große Menge (τῷ πλήθει) angeht, so ist eine Unkenntnis (μὴ ἐπίστασθαι) dessen, was davon als notwendig und irgendwie mit vollem Recht so bezeichnet wird, für die große Masse (τοῖς πολλοῖς) eine Schande (αἰσχρόν); daß dies aber jedermann genau (δι' ἀκριβείας) erforscht, ist nicht leicht noch überhaupt möglich⁹⁸.

⁹² Ein solches Gewicht hatte die Astronomie in Kallipolis nicht, obwohl die beiden Erziehungssysteme im Übrigen ähnlich aussehen. Vgl. CLEARLY (2003)^{B3}, 173, laut dem der Unterschied nur in der Emphase liege, wobei der Autor damit an den der Erziehung gewidmeten Raum in den zwei Werken denkt.

⁹³ Damit übersetzt Schöpsdau ἔμφορος.

⁹⁴ Leg. 821 c. Trotz dem Risiko, die *polypragmosynē* anzugehen, weil das Studium der Sterne und Planeten als Gottheiten *asebēs* wäre, wird die Astronomie dank ihrer Nützlichkeit mit Entschlossenheit (βίαι) vorgeschlagen.

⁹⁵ Vgl. *Epin.* 982 b. Durch die Regularität der Bewegungen der Sterne und ihres Einflusses kann ein Leben nach *phronēsis* verwirklicht werden.

⁹⁶ Vgl. BRISSON (2000)^{B3}, 173.

⁹⁷ Leg. 961 c.

⁹⁸ Leg. 818 a und 967 b für: Genauigkeit der Sterne.

Häufig wird in den mit der Tätigkeit des νοκτερινός σύλλογος verbundenen Stellen auf die Genauigkeit der Untersuchung und des Sehens hingewiesen. *Akribestera* soll in diesem Fall die hohe Qualität der *skepsis*, d.h. des Verfahrens, auf einer Ebene wiedergeben, die nur schwer in anderen Bereichen der Gesetzgebung zu finden ist. Der Gesetzgeber soll als erster «die Gesetze, so gut er kann, mit der größten Genauigkeit» abfassen (πρὸς τὴν ἀκρίβειαν κατὰ δύναμιν)⁹⁹, ähnlich ist das Projekt Magnesias selbst mit «voller Genauigkeit» zu verwirklichen¹⁰⁰. Durch die *akribeia* scheint die Darstellung der *Nomoi* eine Spaltung zwischen den Vielen und den Wenigen entstehen zu lassen, wobei die ersteren angeblich außer der genauen Kenntnis des Schreibens und Lesens keinen Zugang zu den höheren Kenntnissen des νοκτερινός σύλλογος haben¹⁰¹.

Die Kenntnis der Objekte der Astronomie – die hier oben zuletzt zitierte Stelle bezieht sich auf den Umlauf der Gestirne –, die nichtsdestoweniger ein Band zwischen den Bereichen des Wissens herstellt, brauchen die Vielen nicht zu vertiefen. Ist das Wissen des Philosophen im *Philebos* über die anderen durch Präzision (*akribeia*) der Kenntnisse der «Massen und der Nummer» überlegen¹⁰², gewinnt dieser Begriff in den *Nomoi* eine Schattierung, die ihn von dem Bereich des Wissens auf den der politischen Organisation übertragen lässt. Es handelt sich hier tatsächlich nicht nur um einen Ausdruck, um *Präzision* zu bezeichnen, wie schon im *Phaidros* oder *Timaios*¹⁰³, sondern um eine Richtschnur, die über die Differenz zwischen den Vielen und den Wenigen entscheidet¹⁰⁴. Die oben bereits erklärte Gleichheit *muss* keine absolute sein, nicht nur in Anbetracht der Funktionalität des politischen Systems (die radikale Demokratie wurde deswegen kritisiert), sondern vielmehr um die natürliche Ungleichheit nicht zu verleugnen. Selbst wenn alle Bürger über dieselbe Erziehung verfügen, wird dennoch nur den Wenigen der Zugang zu der nächtlichen Versammlung gewährt – um dem Weg zu folgen, der tatsächlich eine philosophische Natur voraussetzt¹⁰⁵.

⁹⁹ *Leg.* 769 d.

¹⁰⁰ *Leg.* 807 b.

¹⁰¹ *Leg.* 809 e.

¹⁰² *Phil.* 57 d.

¹⁰³ Für die *Politeia* und die Beschreibung des *archon* vgl. *Resp.* 341 b6 und NAPOLITANO (2004)^D, 231, wo auch auf die *akribeia* des *Phaedr.* 271 a hingewiesen wird. Vgl. *Tim.* 23 d in Bezug auf die ἀκρίβεια Solons.

¹⁰⁴ Vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 601.

¹⁰⁵ Vgl. VOIGTLÄNDER (1980)^{C5}, 383-4.

2.3.2 *Technē politikē der Nomoi*

Die Abschaffung der Differenz zwischen Regierenden und Regierten würde die Möglichkeit der Platonischen Politik selbst in Frage stellen. Das Maß dieser Differenz entspricht jedoch im politischen Platonischen System der *Nomoi* nicht ganz der Philosophie, oder, genauer gesagt, scheinen die Mitglieder des *νοκτερινός σύλλογος* und die Euthynen, deren Figur hier ferner auch zu behandeln sein wird, das Element der Macht nicht direkt auszuüben. Dies liegt an dem Versuch zum Gesetz zu erziehen, damit die Bürger den *nomos* der Stadt freiwillig respektieren und ihn statt der vielen *nomoi* als äußeren Zwang gelten lassen. Dies bedeutet dennoch nicht, dass Macht und Kontrolle der Ordnung keinen physischen Akteuren untergeordnet sind: Der Akzent soll auf die Tatsache gelegt werden, dass die echte Herrschaft nur der Vernunft gewährt wird. Wie die Vernunft ins Gesetz übertragen wird und die Qualität der Vermittlung aus dem *nomos* in die vielen *nomoi* leistet, so entscheidet sie das Gewicht der Unterscheidung Regierende-Regierte.

Was im "Staat" noch als direkter persönlicher Herrschaftsanspruch der Philosophen auftritt, konnte in den "Gesetzen" zu einem unpersönlichen Herrschaftsanspruch der Vernunft und der von ihr gesichteten Ideen umgewandelt werden. Damit löste sich eine Hauptschwierigkeit, die sich gerade aus den Analogien des legitimen Herrschens zu solchen Haushaltsverhältnissen wie der Beziehung zwischen Herr und Sklave oder der zwischen Hirt und Herden, ergeben hatte, daß nämlich der Herrscher eine Art von Gott sein müßte, um sich von den Beherrschten so entscheidend zu unterscheiden wie der Herr von dem Sklaven oder der Hirt von seiner Herde [...] ¹⁰⁶

Die Termini des Problem der Herrschaft werden dadurch von Hannah Arendt ausgedrückt. Obwohl es in der führenden Perspektive der vorliegenden Arbeit nicht möglich ist, mit Arendt ganzer Auslegung der *Nomoi* überein zu stimmen, lohnt es sich hier dennoch, die Prägnanz dieses besonderen Punktes hervorzuheben. Die Herrschaft der Vernunft impliziert in der Tat nicht, wie Arendt meint, «die für alle Zeit feststehenden Regeln anzuwenden und die einmal erkannten Gesetze zu vollstrecken»¹⁰⁷. Die Veränderung der Gesetze zielt in den Worten des Fremden aus Athen ausdrücklich auf ein Moment, in dem es nicht mehr notwendig sein wird, sie zu verbessern. Es ist nicht zu leugnen, dass die im letzten Text Platons oft angesprochene Homogenität und das Streben nach der Einheit der Stadt die Veränderung – die zeitliche sowie die institutionelle – zu streichen scheint. Trotzdem liegt die hier stark markierte Aufgabe des *νοκτερινός σύλλογος* und der *theōroi* darin, dass sie die Elemente der eventuellen Differenz zu anderen Gesetzgebungen studieren und auf die Gesetzgebung der *Nomoi* anwenden. Da diese Tätigkeit zeitlich nicht beschränkt werden kann, drängt sich die Frage auf, wann die Stadt zu ihrer Vollkommenheit gelangen wird. Eng verbunden damit ist eine weitere Frage, nämlich diejenige nach den Implikationen dieses vollendeten Status der Stadt. Gibt es überhaupt einen Endzustand der Stadt?

¹⁰⁶ Vgl. ARENDT (1960)^{F2}, 221.

¹⁰⁷ A. a. O., 222.

Wenn die Gesetzgebung Magnesias die Nachahmung des schönsten und wahrsten Lebens darbietet, so soll ihr Ziel das Zusammenfallen ihres Strebens mit ihrem Paradigma sein. Ist dies aber vielleicht das auf die *Nomoi* zu Unrecht angewendete Bild der besten Stadt der *Politeia*? Oder besser gefragt, verlangen die *Nomoi* überhaupt ein solches Streben nach dem Zusammenfallen der Idee mit ihrer empirischen Verwirklichung?

Wie eindeutig zu sehen ist, durchdringt das Thema der Differenz zwischen Wenigen und Vielen die wichtigsten Knoten des politischen Gedankens der *Nomoi*, bis zu dem oft debattierten Argument des Grades der Verwirklichung Magnesias im Vergleich zu Kallipolis. Hilfreich kann eine kleine Zusammenfassung der bis hier gestellten Fragen sein, da gerade durch die Felder des Plexus Wenige-Viele das Problem der Herrschaft und schließlich die Rolle der Philosophie in den *Nomoi* streift.

Die Gesetze Magnesias sollen so stabil wie möglich sein – wie es eigentlich die Gesetze jeder anderen Stadt sein sollten. Das Gesetz ist eine *Ausstülpung* der Ordnung der Vernunft, oder genauer gesagt, die vielen Gesetze sind eine Äußerung des einen *nomos* der Stadt, der ihrem *nous* entspricht. Wären jedoch die Gesetze unveränderlich, wie Arendt meint und wie eigentlich schon nach verschiedenen Stellen des Dialoges leicht behauptet wird und leicht zu behauptet werden könnte, würde das Gesetz im alltäglichen Leben von den vielen Beamten lediglich angewendet werden, und niemand würde ihm überlegen sein. Letztendlich würden die Gesetze und nicht die Vernunft regieren.

Er [der Philosophen-König] stellt die Polis nicht anders her als der Bildhauer eine Statue; und in Platons letztem Werk, wo diese Maßstäbe und Regeln zu Gesetzen geworden sind, bedarf es nicht einmal mehr besonderer Kunstfertigkeit oder, modern gesprochen, irgendeiner persönlichen Autorität, um die "Kunst" des Regierens recht auszuüben¹⁰⁸.

Was im letzten Projekt Platons nach der Interpretation Arendts als überflüssig bezeichnet werden kann, ist die *politikē technē* selbst. Die «Kunstfertigkeit», die Arendt in moderner Sprache mit «persönliche[r] Autorität» gleichsetzt, finde in den *Nomoi* keine Notwendigkeit mehr. Es ist zwar schwierig, an der Darlegung Arendts eine fundamentale Kritik zu üben, nicht zuletzt weil jene teilweise auch in der vorliegenden Arbeit vertreten wird, dennoch wäre es produktiv, die Fragestellung Arendts in ihren hier nicht geteilten Punkten zu pointieren, um die daraus folgende Auslegung zu prüfen. Würden die Gesetze demnach ausreichen, um die Ordnung und die Tugend der Stadt zu gewähren? Und, vor allem, vertreten nicht die Figur des Gesetzgebers und des *νοκτερινός σύλλογος* eine «Autorität», obwohl sie die Vernunft der Stadt verkörpern?

Die Hauptfiguren der *Nomoi*, die das königliche Gewicht der früheren Dialoge in Magnesia übernehmen könnten, sind prinzipiell der Gesetzgeber und der *νοκτερινός σύλλογος*. Diesem

¹⁰⁸ *Ebd.*

letzten können die Euthynen für ihre Fähigkeit, die Gesetzgebung zu erhalten, angeschlossen werden. Die Aussage Arendts, dass die Kunst des Herrschen in den *Nomoi* nicht auftauche, entspricht der Aussage, der zufolge diese Figuren der *Nomoi* nicht über alle oder auch nur irgendeinen Teil der Eigenschaften der Philosophen-Könige der *Politeia* und des *Politikos* verfügten. Nun ist es ziemlich schwierig zu beweisen, dass erstens die Tätigkeit der Mitglieder des *νοκτερινός σύλλογος* keine dialektische sei, und dass zweitens keine legislatorische Macht existiere. Hingegen kann Arendt darin zugestimmt werden, dass die Interventionsfähigkeit dieser Figuren *in der Stadt* gering ist: die des Gesetzgebers, weil das Gesetz nach der Gründung der Stadt eine von ihm unabhängige Bewegung gewinnt, die des *νοκτερινός σύλλογος*, weil letzterer diese Bewegung eher kontrolliert als steuert. Nichtsdestoweniger üben beide eine deutlich sichtbare Funktion in der Stadt aus, da, wie die schon besprochene Sichtbarkeit des *νοκτερινός σύλλογος*, auch der Gesetzgeber seine *Präsenz* bewahrt und wahrnehmen lässt. Seine Stimme soll die Bürger überreden, dem Gesetz zu folgen, ohne sich von ihm befehlen lassen zu müssen. Das Gesetz *ist* freiwillig *zu* akzeptieren, um zu vermeiden, dass sich seine Stimme vom Vorschlag zur Strafandrohung wandle. Dies gelingt natürlich nicht immer, es gehört jedoch zu dem Versuch Platons, das Gesetz zu verinnerlichen, gerade den freien Willen zu bewegen – eine Bewegung von Seiten der Bürger zu erwecken.

Der Gesetzgeber wird damit in der Stadt anwesend sein durch die Proömien zu den Gesetzen. Sie sind zwar schriftlich den Bürgern zugänglich, wie die ganze Gesetzgebung, gleichzeitig bewahren sie aber jenen Charakter der Mündlichkeit, der ihnen eine relative Flexibilität verleiht, obwohl sie selbst, wie jede Schrift, sich nicht verteidigen können.

Der *νοκτερινός σύλλογος* ist hingegen das Organ der Erhaltung der Tugend Magnesias, als Kern der Lebendigkeit der Tugend trotz ihrer schriftlichen *nomoi*. Diese Rolle hängt mit der *Persönlichkeit* des Herrschers, bzw. des Philosophen-Königs zusammen, obschon der Gesetzgeber auch *post mortem* seine Stimme hören lässt: Arendt hat Recht, insofern die Macht keine personelle ist – diese Macht gehört nicht mehr *dem einzelnen Philosophen* oder *den Philosophen* –, dennoch ist Arendts Auslegung entgegenzuhalten, dass die Herrschaft der Vernunft letztlich eine *der Philosophie* ist. Wer den *nous* in die *nomoi* überträgt, ist der Gesetzgeber, wer die *nomoi* in ihrer Verbindung zum *nous* bewährt, ist der *νοκτερινός σύλλογος*:

ATH. – Haben wir nun nicht gefordert, der jeweils auf einem Gebiet (*πρὸς ἕκαστα*) vollkommene Meister (*ἄκρον δημιουργόν*) und Wächter (*φύλακα*) müsse nicht bloß imstande sein, auf das Viele seinen Blick zu richten (*πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν*), sondern auch fähig, dem Einen nachzustreben (*πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπιέγασθαι*) und es zu erkennen (*γινῶναι*) und, wenn er es erkannt hat (*γινόντα*), alles andere zusammenschauend (*πάντα συννοῶντα*) in seinem Verhältnis zu jenem zu erfassen und auf jenes hinzuordnen (*πρὸς ἐκεῖνο συντάξασθαι*)?

KLEINIAS – Richtig.

ATH. – Könnte es nun ein genaueres Verfahren der Betrachtung und Anschauung (*ἀκριβεστέρα σκέψις θέατε*) bei irgendeinem Gegenstand für irgend jemanden geben, als wenn er imstande ist, von dem Vielen und Ungleichartigen aus auf die eine

einheitliche Gestalt hinzublicken (τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν)?¹⁰⁹

a. Das Anvertrauen der dialektischen Schau an den Gesetzgeber

Die demiurgische Fähigkeit der hier gemeinten Mitglieder des νοκτερινός σύλλογος bezieht sich eindeutig auf ein Sehen, das sich nicht nur die Vielheit aufbürdet, sondern auch dessen taktische Ordnung unter das Eine. Das Zusammenschauen ist nicht ein *be-greifen*, vielmehr nährt es sich von einem συν-ὄραω (zusammen sehen), um der Stadt quasi eine Syntax zu verleihen. Der Fremde aus Athen verlangt von dem Gesetzgeber ein βλέπειν, das die zu entwerfende Stadt ordnet. Dadurch vermittelt er dem νοκτερινός σύλλογος dieselbe dialektische Aufgabe. Die Merkmale des Sehens und der *akribeia* projizieren die Gestalt des Gesetzgebers in die Stadt und gleichzeitig diejenige des νοκτερινός σύλλογος an den Rande der Fiktion.

Die Ähnlichkeiten der oben zitierten Stelle mit den Figuren des Wissens des *Politikos* und der *Politeia* sind auffällig¹¹⁰. Ob und inwiefern die *Nomoi* gerade der besonderen Rolle der Figur des Gesetzgebers und des νοκτερινός σύλλογος einen Teil ihrer Neuigkeit verdanken, ist im Blick auf deren Fähigkeit, die philosophischen Kenntnisse zu übertragen, nämlich die innere Struktur der Stadt *dialektisch* zu gestalten, zu verstehen.

Diesen zwei Figuren schließen sich diejenigen der Euthynen an, deren Anwesenheit in anderen Dialogen des *corpus platonicum* kaum nachzuweisen ist. Außer im *Protagoras*, wo die Rede aber nur über die Notwendigkeit ihres Dienstes ist, werden die Euthynen *qua* Beamten erst im zwölften Buch der *Nomoi* beschrieben¹¹¹. Durch die *euthynai* soll es dem Gesetz Magnesias nicht nur gelingen, „gerade zu richten, was krumm ist“, was das Gesetz über dies leisten würde, vielmehr besitzen die Euthynen die dialektische Fähigkeit, die oben schon als apollinisches Merkmal in der Gesetzgebung betont worden ist. Sie werden in einem rituellen Kontext gewählt, in den die ganze Bürgerschaft, sowohl physisch als auch institutionell, eingeschlossen wird. Der Ort der Wahl ist der Weihbezirk des Helios und des Apollon, was eindeutig für die Sichtbarkeit dieser gemeinschaftlichen Tätigkeit spricht.

Dies deutet ein interessantes Spiel innerhalb der Dialektik Wenige-Viele an, da die Euthynen einerseits über der durchschnittlichen Befähigung der Bürger stehen, «bewundernswert (θαυμαστός) in jeder Tugend»¹¹², sogar die anderen Beamten «an Tüchtigkeit» übertreffen¹¹³, jedoch basiert ihre Macht andererseits auf einer institutionalisierten Funktionalität. Die überlegenen Fähigkeiten sind in der Sphäre der Ganzheit Magnesias zu finden: Die Euthynen dienen als Beispiel

¹⁰⁹ *Leg.* 965 b-c.

¹¹⁰ Vgl. die Figur der philosophischen Herrschaft durch *technē* in *Politikos* (297 a-b) und die Philosophen-Könige der *Politeia* (z. B. interessant für die Dialektik Wenige-Viele ist 431 c-d).

¹¹¹ In Bezug auf diesen Ausdruck vgl. die Stellen in *Leg.* 945 a-b mit εὐθύναι und εὐθυνοῦνης in *Prot.* 326 e.

¹¹² *Leg.* 945 e. *Min.* 320 d.

¹¹³ *Leg.* 945 c.

für eine höhere – ausgesprochene ethische, jedoch implizit intellektuelle – Qualität, die in ihren verschiedenen Formen zu der Rettung der Stadt beiträgt.

Den Euthynen ist eigen «*to exercise authority over the authorities*»¹¹⁴, nämlich eine Art Herrschaft auszuüben, die über die besonderen Herrschaften entscheidet, ohne jedoch die oberste zu sein, da die oberste die des Gesetzes ist. In der Tat können die Euthynen sogar vom Bürger angeklagt werden, der ihre Entscheidung für ungerecht hält¹¹⁵. Anstatt ein „Widerstandsrecht“ zu implizieren, das von einem begriffsgeschichtlichen Standpunkt her ohnehin unbegründet wäre, zeigt dieses System eher das Bestreben Platons, die nötige Rechenschaftspflicht¹¹⁶ der Beamten auf diejenigen auszuweiten, die ihrerseits eigentlich die allerletzte Kontrollinstanz sein sollten. Das Amt der Euthynen gehört zu einer Vielheit von Ämtern, die das Bündnis der Stadt bewahren sollen.

Bei einer Staatsverfassung gibt es viele Stücke (πολλοὶ καιροὶ πολιτείας), die über deren Auflösung entscheiden, genau wie bei einem Schiff oder einem Lebewesen (ζῷον), wo wir diese als Taue und Spanngurte und Sehnenstränge bezeichnen; obwohl diese alle ihrem Wesen nach eins sind (μίαν οὔσαν φύσιν), geben wir ihnen aufgrund ihres Vorkommens an verschiedenen Stellen (πολλαχοῦ) auch verschiedenen Namen¹¹⁷.

Sowohl der νεκτερινός σύλλογος als auch die Euthynen sind ein für die Rettung oder den Untergang der Stadt entscheidender καιρός, obwohl hier vielmehr an das Mittel einer Verbindung als an den zeitlich entscheidenden Moment einer *Jetztzeit* zu denken ist¹¹⁸. In wenigen Zeilen wird erklärt, dass dieses «zusammenschließende Band der Gerechtigkeit» ein dialektisches ist, mit dem Ziel, die mögliche Zerrissenheit auf das Eine zu richten.

Es sind theoretisch sicher viele verschiedene *rechte* Verhaltensweisen denkbar, welche die der Stadt eigne kontingente Gerechtigkeit bestätigen würden – die Antwort auf die Frage, ob jene *die* Gerechtigkeit sein soll, ist in der Verkoppelung der Universalität des *nomos* Magnesias mit dem *nomos* im Allgemeinen zu finden und wird im letzten Abschnitt behandelt. Die oben genannten «verschiedenen Namen» entsprechen den Wirkungsbereichen, in die sich der *nomos* entfalten kann, um die verschiedenen Lebensbereiche der Stadt zu ordnen und die innere Bindung der verschiedenen *nomoi* aufzubauen.

¹¹⁴ Übersetzung SAUNDERS' 945 b.

¹¹⁵ Leg. 946 d-e.

¹¹⁶ Vgl 774 b. Man könnte hier von einem neutralen Sinn sprechen, wie auch in 881 e. Auf die Möglichkeit eines Widerstandsrechtes in den *Nomoi* zu lesen, hat GAISER (2004)^{B3}, 110 durch die Stelle 770 d-e hingewiesen.

¹¹⁷ Leg. 945 c-d. LISI übersetzt «multiplicidad de nombres», wobei das Wort *multiplicidad* auf eine Gruppe verweist («aunque se trata de una única naturaleza diseminada por muchos sitios»).

¹¹⁸ Dieser Ausdruck wird von den Übersetzern normalerweise neutral wiedergegeben, wobei der Sinn des zeitlichen *kairos* in eine instrumentale Lage versetzt wird. «οὗτος οὐ μικρότατος καιρός» wird von LISI folgendermassen übersetzt: «mas éste es un punto, no el menos importante. Para que el sistema político se mantenga o desaparezca». SAUNDERS: «The point is this». PEGONE: «una delle più importanti occasioni di salvezza». Es handelt sich hier um den kairotischen Punkt der Gesetzgebung. Das Problem entsteht in dem Moment, in dem man auf den Akzent achtet, da eine Auffassung als καιρός mit dem Zirkumflex eine engere Beziehung zum Kontext dieses Passus aufweisen würde. Der *kairos* im Sinne einer Litze oder eines Zettels soll die Stadt als einen Organismus bewahren.

Die Euthynen gehören an den wichtigsten *kairoi*, die die Gesetze in Einklang mit dem Leben bringen. Welcher ist der tatsächliche Dienst dieser Beamten? Sie sollen von den anderen Ordnungsinstanzen Rechenschaft fordern, um zu vermeiden, dass diese die Einheit der Stadt zerreißen, indem sie zu heterogener Handhabung der städtischen Gesetzgebung tendieren. Die Subsumierung der Vielheit unter die Einheit verdankt sich dem gemeinsamen Streben der Ämter nach einem Ziel, i.e. ihrer reziproken Abhängigkeit durch eine Verknüpfung mit dem *δικαίον* der Stadt. Dadurch, dass sie über eine vortreffliche Tüchtigkeit verfügen, gehören die Euthynen zu den Wenigen, die tatsächlich die Figur des Philosophen in den *Nomoi* verkörpern, ohne jedoch die bestimmte Rolle des herrschenden Philosophen zu übernehmen.

Die Tätigkeit des *νοκτερινός σύλλογος* und der Euthynen setzt diejenige des Gesetzgebers fort, so dass es schwierig ist, den Charakter der zwei ersten zu erfassen, ohne einen Blick auf den letzteren zu werfen. Die Sicht der Stadt auf alles wird dadurch zu einer Sicht, die dank den Euthynen sich selbst sieht, so dass sie auf verschiedenen Ebenen das Innere der Stadt erkennt, die sich in den Instanzen der Feste und der Wahlen¹¹⁹, den Sammlungen des *νοκτερινός σύλλογος* und dem Gespräch der drei Alten des Dialogs selbst konkretisiert. In der historischen Begründung der Stadt ist dem Gesetzgeber die Rolle der Ordnung von Einheit und Vielheit anvertraut, deswegen ist notwendig, an seiner Figur sowie durch den Zwischenzustand des *νοκτερινός σύλλογος* die genetische Entwicklung des Gesetzes vorzuführen.

Die Figur des Gesetzgebers stellt den Übergang zwischen Dialog und Stadt dar, zwischen der *scholē* des Projekts und der Zeit der Anwendung auf das alltägliche Leben. Zeitlich vor dem *νοκτερινός σύλλογος* gilt die Begründung der Stadt durch den Gesetzgeber als Beispiel für die zukünftige Tätigkeit seiner Nachfolger, die allerdings begrenzter sein wird¹²⁰. Die dialektische Fähigkeit des Gesetzgebers entspricht faktisch derjenigen der Philosophen-Könige der *Politeia*, wobei sich eine gewisse Ähnlichkeit auch auf der Ebene der Erzählung des Dialoges ergibt. Wie SZLEZÁK richtig bemerkt, ist der Unterschied zwischen dem Fremden aus Athen und Sokrates nur ein stilistischer¹²¹, weil das Problem die Rolle der Philosophie *in* der Stadt ist, nämlich wie die Philosophie in die Syntax der Gesetze übersetzt wird.

Die Figur des Gesetzgebers wird hier aus zwei Gründen behandelt: erstens weil der Gesetzgeber, wie der *νοκτερινός σύλλογος* in das Projekt der Stadt integriert und gleichzeitig diesem übergeordnet ist, zweitens aufgrund des Wissensunterschiedes zwischen dem Gesetzgeber und dem durch das Gesetz geschaffnen Organen, der das echte Element der Differenz in den *Nomoi* darstellt¹²². Deswegen ist wichtig zu verstehen, wer die Rolle des Gesetzgebers übernimmt – und mit welchen Einschränkungen. Der *νοκτερινός σύλλογος*, der oben als Widerspiegelung des

¹¹⁹ Vgl. für den letzten Punkt *Leg.* 752 c.

¹²⁰ Die Bezeichnung *νομοφύλακες* tritt, je weiter man sich dem zwölften Buch nähert, immer seltener auf. Dies spricht für die Einbeziehung der Bezeichnung der Gesetzeswächter in den Nächtlichen Rat.

¹²¹ SZLEZÁK (2004 a)^D, 45.

¹²² Die Geschichte *Magnesias* wird im Dialog der drei Alten geschrieben, die auch die ersten Gesetzgeber der Stadt – trotz ihres Wissensunterschiedes – sind. Unter ihnen kann nämlich schon ein erstes Element der Differenzierung aufgewiesen werden, da der Fremde aus Athen über ein höheres Wissen als seine Gesprächspartner verfügt.

Gesetzgebers *in der Stadt* bezeichnet wurde, verfügt zwar nicht über dieselben Fähigkeiten wie dieser, trotzdem wird von ihm gefordert, das notwendigerweise unvollendete, ursprüngliche Werk an die Zeit des Lebens Magnesias anzupassen.

Am Ende des Dialoges trennen sich die drei Alten nicht: Das schriftliche Werk bleibt ein *in fieri*, und ebenfalls das projizierte politische wird für die Möglichkeit einer Veränderung offen bleiben.

2.3.3. Was die erste Gesetzgebung nicht vollenden kann

Zu diesem Zweck [Feste und Opfern] sollen die Ausleger, die Priester und Priesterinnen und die Seher mit den Gesetzeswächtern zusammenkommen und das regeln (ταξάντων), was der Gesetzgeber zwangsläufig übergehen musste (παρалаείπειν)¹²³;

musische Wettbewerbe, angeordnet von den Kampfrichtern, dem Erzieher der Jugend und den Gesetzeswächtern, die zu eben diesem Zweck gemeinsam zusammenkommen (εἰς κοινόν) und selber zu Gesetzgebern darüber werden sollen (γενομένων νομοθετῶν αὐτῶν)¹²⁴.

Der Gesetzgeber übt seine vermittelnde Funktion auch dadurch aus, dass er anderen Figuren seine nomothetische Aufgabe übergibt. Diese letzte sei noch nicht in einem absoluten, abschließenden Sinn erfüllt, weil die Gesetzgebung sich mit den Erfahrungen des täglichen Lebens und der darin implizierten Veränderlichkeit allmählich verbessern soll. Dank der anderen Darsteller der Tragödie Magnesias wirkt sich die Tätigkeit des ersten *nomothetēs* weiterhin in der Form einer τάξις aus¹²⁵. Das projizierte Da-sein der Stadt impliziert die Ausblendung der Figur des ersten *nomothetēs*. Was er hinterlässt, ist eine nachzubessernde Gesetzgebung.

Die Notwendigkeit, die Gesetze zu verändern, ohne sie umzugestalten, um sie in die reale und angemessene Zeitlichkeit der Stadt zu übertragen, taucht in Gestalt der Notwendigkeit nachfolgender Gesetzgeber für die Anordnung der Feste und der musischen Ereignisse¹²⁶ auf. Ebenfalls ist die Quantität der Gesetze, die der Gesetzgeber den Richtern vorschreiben muss, von der Qualität der Richter abhängig: Wenn sie gut ausgebildet und «mit aller Genauigkeit (διὰ πάσης ἀκριβείας) geprüft» sind, so können sie die meisten kleinen Fälle selbständig lösen, obwohl diese explizit von den Gesetzen nicht in Betracht gezogen worden sind.

Die Bearbeitung der *nomoi* soll durch die νομοφύλακες fortgesetzt werden. Die Verbesserungs- und Änderungsmöglichkeiten der Gesetze sind allerdings keine substanziellen. Die Zeit, innerhalb der das Gesetz zu diesen Möglichkeiten offen bleiben wird, ist eine beschränkte – jedoch keine *quantitativ* beschränkte. Die Gesetze werden nur dann unabänderlich sein, wenn sie

¹²³ Leg. 828 b.

¹²⁴ Leg. 835 a.

¹²⁵ BERTRAND (1998)^{B3}, 127.

¹²⁶ Leg. 835 b.

eine dem Leben angepasste Angemessenheit erreicht haben werden und diese letztere eben als *qualitativ* zu betrachten ist. Ebenfalls soll auch die Einrichtung einzelner Normen nach denen, die vom ersten Gesetzgeber eingerichtet sind, möglich sein.

Vielmehr sollen die Jungen darüber Gesetze erlassen, indem sie diese nach dem Muster der Gesetze der Früheren gestalten (ἀπομιμούμενοι), also Kleines nach Großem (σμικρὰ πρὸς μεγάλα), und indem sie bei ihrer erforderlichen Anwendung Erfahrungen sammeln (ἐμπείρως), bis alles zur Genüge (ἱκανῶς) geordnet scheint; dann sollen sie diese für unabänderlich erklären (ἀκίνητα ποιησάμενοι) und ihr Leben lang anwenden (ζώντων...χρώμενοι), da sie nunmehr die rechte Form (μέτρον) besitzen¹²⁷.

Steht die hier angesprochene Mimesis im Zeichen einer Übertragung der Sehkraft, in die doch eine philosophisch ordnende Fähigkeit eingreift, wird die Stadt durch die Nachahmung ihrer dieser Idee das, was der Sinn der «schönsten und wahrsten Tragödie» sein könnte. Die Gesetze der jüngeren Gesetzgeber als Mimesis der ersten Gesetze zu legitimieren, impliziert einen *regressus*, der jedoch nicht *ad infinitum* zurückgehen darf.

Der Gesetzgeber ordnet die Stadt im Einklang mit dem *nous*. Dies könnte tautologisch scheinen, da der *nous* in Magnesia nur in Gestalt der verschiedenen *nomoi* auftauchen kann. Auf eine gewisse Art und Weise ist jedoch der *nous* derjenige *nomos* der Stadt, der alle *nomoi* enthält, jedoch nicht als deren Summe. Auf dieser Ebene geschieht die erste dialektische Bewegung der Stadt, zwischen der Vielheit der *nomoi* und der Einheit des einen *nomos*, der an dieser Stelle als funktionaler Begriff eingeführt wird, um später in seinem Verhältnis zum *nous* untersucht zu werden. Auf diesen νόμος-νοῦς, auf den der Gesetzgeber schaut, soll sich die ganze Gesetzgebung richten.

Die dialektische Fähigkeit des Gesetzgebers – wie diejenige der Euthynen, die Vielheit und Einheit in Einklang zu bringen – soll die Gesetzgebung zu einer *Mimesis* des wahrsten Lebens führen. Dieses Verfahren impliziert die Möglichkeit, dieses Leben – einen *bios* gemäß dem *nous* – zu schauen, und damit anhand der Entscheidung über die Gesetze eine philosophische Dialektik durchzuführen. Ist dies übertragbar, wird die Differenz Wenige-Viele aufgehoben. Die *homoiōsis* der Stadt, d.h. die Nachahmung des schönsten Lebens, impliziert dies aber nicht: Das Different und Nicht-Identische innerhalb der Stadt soll gegenüber ihrer Einheit und Identität bewahrt bleiben. Die Philosophie entfaltet sich einerseits *in der* Struktur der Gesetze und *durch* sie; andererseits wird ihr auch eine absolute Stellung eingeräumt, die sich, wie bereits besprochen, zwischen dem Gesetzgeber und dem νυκτερινός σύλλογος in einer Art theoretischen Schwebens befindet.

Kann die *basilikē technē* des Philosophen des *Politikos* mit der Herrschaft der Philosophen-Könige in der *Politeia* gleichgesetzt werden, besitzen sie in den *Nomoi* hauptsächlich der νυκτερινός σύλλογος und der Gesetzgeber. Die Euthynen bieten ein gutes Beispiel für die Entfaltung der philosophischen Macht im institutionell-politischen System der Gesetze.

¹²⁷ Leg. 846 c-d.

Die *technē basilikē*, vorwiegend im Wortschatz der politischen Macht des Philosophen in *Politikos* vorhanden¹²⁸, ist in den *Nomoi* kaum nachweisbar. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die Stellen, an denen *dispotikē* auftaucht, sich eindeutig auf den Charakter der gesamten Gesetzgebung und nicht auf denjenigen einer bestimmten gesonderten Figur beziehen¹²⁹. Die Tatsache, dass Magnesia frei (ἐλευθέρᾳ) und freundschaftlich (φίλη) sei, und Vernunft besitze (νοῦν ἔξει), ist abhängig von dem Charakter ihrer Gesetzgebung, welche die despotischste (δεσποτικωτάτην) und gleichzeitig *freieste* sein soll¹³⁰. Neben anderen neutraleren Anwendungen gewinnt das Wort *despotēs* in den *Nomoi* seine eigentliche Konnotation innerhalb der Sphäre des Gesetzes, wie die bekannte und in nächstem Abschnitt eingehender zu behandelnde Stelle 715 *d* verdeutlicht:

Denn einem Staat, in welchem das Gesetz geknechtet und machtlos ist, einem solchen sehe ich den Untergang bevorstehen. In welchem es aber Gebieter (δεσπότης) über die Herrschenden (τῶν ἀρχόντων) ist und die Herrschenden Sklaven des Gesetzes sind (οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου), dem Staat sehe ich Fortbestand und alle Güter zuteil werden, welche die Götter je Staaten verliehen haben.

Im Kontext der Fragestellung dieser Arbeit darf in den *Nomoi* bei jeder Rede über die Macht vorausgesetzt werden, dass Platon versucht, das Gesetz über die einzelnen Mächte zu erheben. In welchem Verhältnis jedoch das Gesetz zu seinen Ursprung, nämlich zum philosophischen Verfahren des Fremden aus Athen stehe, soll anhand der Figuren des Gesetzgebers und des νυκτερινός σύλλογος erörtert werden.

Was ist also die *politikē technē* in den *Nomoi* – das heißt, was bedeuten *empirisch* diese Vermittlung des νυκτερινός σύλλογος und die anderen Vermittlungen in Magnesia?

Die gesamte Problematik der *politikē technē* des *Politikos* und der *Politeia* hier debattieren zu wollen würde über die Ufer der vorliegenden Arbeit hinaustreten. Es soll hier trotzdem auf einige gemeinsamen Merkmale hingewiesen werden.

Im *Politikos* ist die *technē* dem Gesetz überlegen, während in der *Politeia* oft unberücksichtigt bleibt, dass die Philosophen-Könige *auch* mit Hilfe der Gesetze die Ordnung der Stadt gestalten¹³¹.

Dies spricht für eine Annäherung des späteren Dialoges an die *Nomoi*, jedoch keinesfalls für ihre komplette Überschneidung. In der *Politeia* ist das Gesetz anwesend, sowohl im Sinne des Schriftlichen, als auch in der Figur des Philosophen. Die Gesetze werden von den φύλακες νόμων

¹²⁸ In Bezug auf Monarchie s. *Leg.* 712 *c*. Es handelt sich hier um eine der vermutlich drei Stellen, in denen ein Wort der Gruppe der *basilikē* auftaucht.

¹²⁹ Vgl. 697 *c*, wo es gesagt wird, dass der *demos* wegen der unangemessenen Freiheit despotisch wird. 762 *e* behandelt die Notwendigkeit, ein guter Sklave zu sein, um die Rolle des Herren zu spielen. Vgl. auch die Unterscheidung Sklaven-Herren in 777 *b*, in Bezug auf die Grundbesitzer 845 *a*, im Sinne von Hausbesitzer 954 *b*.

¹³⁰ In 701 *e* wird die informelle Anerkennung eines aristokratischen Privilegs erwähnt (πάτριοι ἱεροσύνοι 759 *b*). Vgl. CASTEL BOUCHOUCHI (1995)^{B3}, 62 ff.

¹³¹ Es trifft nicht zu, dass die Gesetze in der *Politeia* nicht berücksichtigt werden. Vgl. dazu z. B. *Resp.* 380 *b-c*: Gesetze über die Dichtung, 427 *b*: über die Religion, 459 *e*: über die Feste, 409 *e*: über Medizin, 453 *d* u. 457 *c* über die Gemeinschaft von Frauen und Kindern, 417 *b*: über das Verbot von privatem Eigentum für die Wächter. Interessant ist dazu noch MORROW (1960 *a*)^{B2}, 580 über die Gründung der Stadt.

bewacht¹³², wobei die wichtigsten von ihnen nicht verändert werden dürfen¹³³: Kallipolis ist jedoch keine Gesetzesstadt. Dies liegt tatsächlich an dem unterschiedlichen Gewicht, das Vernunft und Gesetz ausüben: Das Zitat einiger Stellen reicht nicht aus, den Eindruck einzuebnen, dass die Vernunft die Gesetze eigentlich nicht brauche, da Kallipolis gerade das Paradigma einer nach der Ordnung der Philosophenherrschaft eingerichteten Stadt ist¹³⁴.

Es ist üblich zu denken, dass die *Nomoi* die zu verwirklichende Übertragung des Paradigma im Himmel der *Politeia* sind. Hier soll die Auslegung vertreten werden, dass die radikalsten Vorschläge der Kallipolis in Magnesia nicht preisgegeben werden¹³⁵, sondern mit einer größeren Aufmerksamkeit in Bezug auf die Unvollkommenheit der menschlichen Natur durch die Gesetze umformuliert werden¹³⁶. Ist es wahr, dass dabei die *archē* der *Nomoi* den Verzicht auf die Macht der Philosophen bedeutet. Oder handelt es sich hier eher um einen indirekten Weg, die Unordnung der Realität dialektisch durch das Gesetz aufzuheben?

Wenn allerdings einmal durch göttliche Fügung ein Mensch mit jener natürlichen Fähigkeit geboren würde und imstande wäre, eine solche *Machtstellung* zu erlangen (παραλαβεῖν δυνατός), so brauche er keinerlei Gesetze, die über ihn herrschen müssten (ἀρξόντων). Denn dem Wissen (ἐπιστήμης) ist kein Gesetz und keine Ordnung überlegen; und es widerspräche auch der göttlichen Satzung (θέμις), wenn die Vernunft etwas anderem untertan und dessen Sklavin wäre, sondern sie muß über alles herrschen, sofern sie wirklich in ihrem Wesen wahrhaft und frei ist. Nun aber findet sich ja doch nirgends eine solche Fähigkeit, es sei denn in geringem Maße; darum gilt es das Zweitbeste zu wählen, die Ordnung und das Gesetz, die zwar die häufigsten Fälle ins Auge fassen und berücksichtigen, aber natürlich nicht alle überschauen können¹³⁷.

Durch die Gesetze soll in diesem Fall die zweitbeste Polis realisiert werden, die über eine solche philosophische Natur gar nicht oder nur in geringerem Maße verfügt. Dass diese Entscheidung die Philosophie von den *Nomoi* ausschließe, fällt hier schwer zu unterstützen, nicht zuletzt weil das Gesetz eine notwendige Bindung nach oben, an die Vernunft, bewahren soll. Was den *Nomoi* zu entziehen notwendig erscheint, ist die Macht des Philosophen, die Ausübung seiner Herrschaft. Die Figur des Philosophen scheint zwar in den *Nomoi* nirgendwo klar ausgesprochen zu werden, wenngleich die einzige Stelle, in der *philosophiein* vorkommt, zentral ist, um die Rolle des Gesetzgeber-Arzt als *philosophisch* zu bezeichnen¹³⁸. Auch die Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος werden nie ausdrücklich als Philosophen bezeichnet, jedoch üben gerade der Gesetzgeber und der νυκτερινός σύλλογος eine philosophische Dialektik aus. In diesem Sinne

¹³² Resp. 421 a5 und 504 c7.

¹³³ Resp. 445 e.

¹³⁴ Vgl. Resp. 604 b: «Und was ihm gebietet Widerstand zu leisten, das ist doch Vernunft und Gesetz; was ihn aber zur Betrübnis hinzieht, das ist die Leidenschaft»

¹³⁵ Vgl. Leg. 711 d-e, 739 b und 875 c.

¹³⁶ Vgl. Leg. 732 e, 740 a, 853 c und 875 a. In Bezug auf die Verhältnisse der platonischen Akademie mit ihrem historischen Zusammenhang s. DUSANIC (1990)^{B2} und SCHÖPSDAU (1994)^A, 133 Fn. 75.

¹³⁷ Leg. 875 c-d.

¹³⁸ Vgl. Leg. 857 d2.

wäre das Projekt Magnesias noch radikaler als dasjenige der Kallipolis, weil das erstere eine höhere Teilnahme der Bürger am höchsten politischen Leben der Stadt verlangt, nämlich die Ausübung jener öffentlichen Ämter, die sich alle auf derselben Ebene befinden, ohne jegliche übergeordnete Macht. In der Stadt der *Nomoi* sollen alle Sklaven der Gesetze sein und zugleich gleichberechtigt. Das philosophische Element wird jedoch nicht herausgenommen, sondern vielmehr im hegelianischen Sinne *aufgehoben*, mit einer Bewegung des *tollere*, der eine Wirkung weiterhin innewohnt, selbst wenn der Produzent seine Persönlichkeit nicht mehr nachweisen kann.

In den *Nomoi* verschwindet die Philosophie hinter den Gesetzen, sowie sich die Figur des Philosophen hinter denjenigen des Gesetzgebers, des *νοκτερινός σύλλογος* und der Euthynen versteckt. Diese Verteilung der Rollen, auf die der Zugang zu den mit der Dialektik verbundenen Aktivitäten verweist, zeigt, wie sehr die Philosophie und die *technē politikē* von der Persönlichkeit unabhängig sind – ein Versuch Platons, die Herrschaft den den Gesetzen unterlegenen und einfacher zu institutionalisierenden Figuren anzuvertrauen. Dies bedeutet natürlich weder, dass Magnesia auf die Präsenz der Philosophie verzichtet, noch dass diese Präsenz keine Persönlichkeit annimmt. Es handelt sich hier um das Theater der *Nomoi*, die in der Figur des Gesetzgebers ihren Hauptdarsteller haben. Findet die Philosophie als dialektischer Einklang der Vielheit unter der Einheit in Magnesia ihre Darstellung in der Aktivität des *νοκτερινός σύλλογος* und der Euthynen, so ist auch die Aktivität des Gesetzgebers in der Zeit des Dialoges eine rein philosophische. Dass er effektiv nur *post mortem* in der Form der Ermunterung der Proömien anwesend sein wird, vermeidet die Assoziation seiner Figur mit derjenigen, die über die Gesetze entscheidet, nämlich mit einer Herrschaft, die dafür verantwortlich ist, Gesetze in Kraft treten zu lassen. Die *nomoi* Magnesias sind *ab initio* und strukturell die Frucht einer Dialektik Vielheit-Einheit, *als ob* die *politikē technē* ein schon Geschehenes wäre. Allerdings soll die Struktur der Stadt eine dialektische bleiben, weshalb die Tätigkeit des *νοκτερινός σύλλογος* und der Euthynen auch an Bedeutung gewinnt, um die möglichen Arrhythmien zwischen der Bewegung des Lebens und den geschriebenen Gesetzen in Eurhythmien zu verwandeln.

Die Anordnung der Gesetze ist dialektisch – im Sinne von ihrer Abstammung von dem *Nous* und von der Fähigkeit, Einheit und Vielheit in Einklang zu bringen –, sowie sich auch die Kontrolle über die Gesetze nach deren Niederschrift als dialektisch erweist. Wenn Philosophie und politische Macht in der *Politeia* assoziiert sein sollen, um die Form des Paradigmas *en ouranō* zu umreißen, ist ihre Zusammenstellung in den *Nomoi* wesentlich komplexer.

Die Elemente der philosophischen Macht, die im *Politikos* von 296 e bis 297 b zusammengefasst sind, werden in den *Nomoi* auf verschiedene Figuren und verschiedene Zeiten verteilt, da der Gesetzgeber und der *νοκτερινός σύλλογος* zu einem oben schon angesprochenen Zwischenzustand gehören. Um dieses Verhältnis in den *Nomoi* besser zu beleuchten, soll hier auf die Stellung der *politikē technē* im *Politikos* verwiesen werden. Der Fremde aus Elea benutzt dort die Metapher des Schiffes, jedoch mit einem großen Unterschied gegenüber den *Nomoi*, wo die Metapher – obgleich in einer anderer Form – ebenfalls auftaucht.

wie der Steuermann immer des Schiffes und der Schiffsgesellschaft Bestes wahrnehmend, ohne Schriften auszustellen (οὐ γράμματα τιθεῖς), sondern seine Kunst zum Gesetz machend (τέχνην νόμον παρεχόμενος) seine Mitschiffenden erhält, so auch auf die nämliche Weise bei denen, die so zu regieren verstehen, diese die rechte Staatsverfassung sein wird, welche die Kraft der Kunst höher stellt als die Gesetze? Und was auch die mit Einsicht (ἔμφοσιν) Regierenden (ἄρχουσιν) tun, das ist ohne Fehl, solange sie nur das eine Große bewahren, daß sie nach Vernunft und Kunst (μετὰ νοῦ καὶ τέχνης) denen im Staate immer das Gerechteste austeilend (διανέμοντες) imstande sind, sie zu erhalten und immer zum Besseren vom Schlechteren hinzuführen (ἀποτελεῖν) nach Vermögen¹³⁹.

Die angesprochene *technē* ist nichts anderes als ein Ausdruck des *nous*, der aber hier als Gesetz benutzt wird. Dahingegen sind die einzelnen *nomoi* in Magnesia in ihrer τάξις als Übertragung des *nous* zu betrachten. Dies wird einer der zwei Hauptziele des langen Beweises des zehnten Buches sein, neben demjenigen der Seele als Selbstbewegung.

Der zentrale Gedanke der Herrschaft in den *Nomoi* liegt in der Tatsache, dass hinter den Gesetzen die Vernunft regiert. Die Gesetzesstadt ist an sich notwendigerweise eine vernünftige, weshalb die Qualität der Vermittlung der Vernunft an die Gesetze und der Vermittlung dieser letzten *qua* noetischer Abstammung an das alltägliche Leben an Bedeutung gewinnt. Es handelt sich um zwei Vermittlungen bzw. zwei Zwischenräume. Das Prinzip ist das gleiche im *Politikos* und in der *Nomoi*: Der Unterschied liegt in der Weise der Übertragung, einerseits wird durch direkte Ausübung der Autorität und des *nous*, andererseits durch Gesetze. Dies bedeutet aber nicht, dass die Dialektik nicht an der Ordnung der Stadt mitentscheidet – vielmehr befindet sich zwischen ihrer Ebene und derjenigen ihrer Verwirklichung im alltäglichen Leben der Filter der Gesetze. Damit diese letztere kein Hindernis, sondern ein Antrieb für das politische Leben darstellen kann, verwandelt sich die Stimme des Gesetzgebers in eine, die Ratschläge erteilt, bevor der Zwang des Gesetzes in Kraft tritt. Die Rolle der Philosophen-Könige spiegelt sich in derjenigen des Gesetzgeber-Arztens wider, der den Gesetzen die notwendige Beweglichkeit durch die Überredung der Proömien verleiht, eine *epōdē*, durch die nach dem Tod des ersten Gesetzgebers seine Figur weiter leben wird, damit die Gesetze akzeptiert und nicht nur angewendet werden. Die Antithese zwischen den Vielen und den Wenigen wird dadurch verschleiert, einerseits weil der νοκτερινός σύλλογος ein politischer Körper ist, in dem die einzelnen als Vorbilder der Tugend gelten sollen und der daher komplett in die ethische Bedeutungssphäre Magnesias einbezogen ist, andererseits weil der Gesetzgeber mit seinen Worten anwesend ist, jedoch ohne seine Person. Im etymologischen Sinne vom *persona* ist der Gesetzgeber *qua* Maske als theatralische Darstellung doch im Zentrum der Gesetzgebung. Seine Stimme vertritt den mythischen Grund der Stadt, indem

¹³⁹ *Pol.* 297 a-b. Übers. Schleiermacher. Interessant ist es zu bemerken, dass das Verb ἀποτελεῖν, hier mit *hinzuführen* übersetzt, in den *Nomoi* für das Bild der besten Tragödie benutzt wird. Der «wahre *nomos*» ist in 817 c fähig, das schönste Drama zu vollenden. Für die Metapher des Schiffes in *Nomoi* vgl. 758 a-b: «Da aber ein Schiff [Staat], das über das Meer fährt, bei Tag und bei Nacht stets eine Wache braucht und da ein Staat sich in der gleichen Lage befindet [...] so müssen den Tag hindurch bis zur Nacht [...] Beamte an Beamte im Dienst sich anreihen, Wächter müssen unaufhörlich Wächter ablösen [...]».

er eine Verbindung zu einem Raum jenseits der Gesetze herstellt. Dieser Raum bietet die Quelle, an die Magnesia ihre ethische und zeitliche Gründung und Begründung schöpft¹⁴⁰.

Die Maske des Gesetzgebers verweist auf den genealogischen Sinn der Stadt, die sich nicht nur auf alte väterliche Traditionen berufen kann, da es um die Begründung einer Kolonie geht, die nicht notwendigerweise eine einheitliche und eindeutige Vergangenheit haben muss. Die drei Traditionen – die kretische, spartanische und athenische –, die im Spiel sind, sollen zwar als Vorbild gelten, jedoch nur was die Materie der Gesetze angeht, während sich ihre Struktur und ihre Form auf eine andere Ebene beziehen. Dies impliziert gerade den Kern, an den der Gesetzgeber durch seine Handlung die Gesetze der Stadt vermittelt. Inwiefern dieser Kern als unzeitlich, gleichzeitig aber als beweglich bezeichnet werden kann und was dies für die Struktur des Gesetzes bedeutet, soll später durch die nähere Behandlung der Überredung in den Proömien klarer werden. Hier sei lediglich darauf hingewiesen, dass gerade dieses *in limine* der Rolle des Gesetzgebers die Beweglichkeit des Kernes der Stadt zu bewahren vermag.

Die von dem Gesetzgeber dem νοκτερινός σύλλογος anvertraute Rolle der Kontrolle über die Gesetze beweist die Ausübung des *nous*, der auch in den *Nomoi* ein κυβερνητικός ist¹⁴¹. Was bedeutet aber dieser *nous*? Es handelt sich hier um die Fähigkeit, die Ordnung der Stadt zu bewahren. Dies erklärt aber noch nicht, wie der νοκτερινός σύλλογος konkret handeln soll, wie der Gesetzgeber die Gesetze in der Zeit, auf die das Leben der Stadt projiziert wird, behandelt hat. Die *politikē technē* der beiden sowie, trotz des Mangels an Beweisstellen, der Euthynen verwirklicht eine Praxis des Gedankens, der die Widersprüche in sich aufnimmt, um sie unter allumfassende Prinzipien zu ordnen – oder unter *einem* allumfassenden Prinzip. Dies ist jedoch die Handlung des Dialektikers! Stellt man das Verbot des δύο περὶ ἑνός 719 d neben die Stellen über die Sicht der Vielen unter der Einen, gewinnt man die *politikē technē* des Gesetzgebers und des νοκτερινός σύλλογος als eine *dialektikē technē*:

Der Gesetzgeber dagegen [im Gegensatz zu den Dichtern] darf in seinem Gesetz nicht so verfahren, nämlich über einen Gegenstand zwei, sondern darf über einen Gegenstand immer nur eine einzige Ansicht (ἕνα...λόγον) äußern¹⁴².

Einheit und Vielheit als Problem der Dialektik bedeutet in den *Nomoi* jedoch keine Darlegung der *Idee* als solcher, die eben diesen Plexus durch einen *diairetischen* und *synoptischen* Prozess hervorrufen kann, wie es in den dialektischen Dialogen der Fall ist, oder durch einen Mythos andeutet, wie beispielsweise in dem Höhlengleichnis der *Politeia*¹⁴³. Dies gehört aber zur Natur des *logos* der *Nomoi*, der, selbst wenn er verständlich sein soll – oder gerade deswegen, weil

¹⁴⁰ Das Problem der Begründung der Stadt durch ungeschriebene Gesetze und ihre verkehrte Zeitlichkeit wird später erklärt, s. 3.1.2.

¹⁴¹ *Leg.* 961 e und 963 a-b.

¹⁴² *Leg.* 719 d.

¹⁴³ *Resp.* 514 a-520.

er verständlich sein soll –, auf eine echte philosophische Ausführung verzichten muss¹⁴⁴. Deswegen kann das Gesetz einerseits nur *relativ* ein deskriptives sein, weil es die *logische* Wirklichkeit nicht ganz wiedergeben kann, sondern nur in ihrer Mittelbarkeit in der Welt der Phänomene, andererseits aber soll das Gesetz präskriptiv sein, und dadurch gewinnt es die Möglichkeit, die Stadt in eine bestimmte Richtung zu steuern.

Die Gestalt des Wissens und der *politikē technē* ist in den *Nomoi* vielschichtig, gerade weil es nicht um eine *direkte* Ausübung des Wissens und der Macht geht, sondern um die Auslegung und Anwendung der Gesetze, die eine in das Schriftliche übertragene Bewegung sind. Wenn die Schriften auch diejenigen des Gesetzgebers sind, bedeutet es nicht, dass er sich in ihnen unvermittelt offenbaren kann, nämlich durch die *technē* und den *nous* zwischen der dialektischen Ordnung, die die Stadt gründen und retten soll, und den vielen Gesetzen, in denen sich diese Rettung verwirklicht. Was ist aber dieser ständig fliehende Grund der Stadt, wenn nicht die Gesamtheit ihrer Werte? Es wird stark betont, dass die Stadt ihre Rettung den ungeschriebenen *nomoi* zu verdanken hat, obwohl dies tatsächlich noch nicht ausreicht, den so stark anwesenden *nous* und die Dialektik zu rechtfertigen¹⁴⁵.

¹⁴⁴ SZLEZÁK (2004)^D, 49-51. Das Thema der Notwendigkeit einer Prinzipienlehre und der Identifizierung der Idee des Guten mit dem *Nous* wird leider nicht entwickelt, was die Forschung über die letzte politische Philosophie Platons bestimmt bereichert hätte. Zurecht bemerkt SZLEZÁK am Ende der den *Nomoi* gewidmeten Seiten, dass «das Erläutern» 969 a2 der Ansichten des Dialektikers nur «im Rahmen einer philosophischen *διδαχή* möglich» ist (S. 52). Was in der vorliegenden Arbeit mehrmals als die doppelte Perspektive der *Nomoi* geschildert worden ist, die der Darstellung der Stadt bestimmte Grenzen aufdrängt, entspricht im Text SZLEZÁKS den zwei Ebene des literarischen Werkes und den «Bestimmungen für den zu gründenden Staat» (S. 53). Wertvoll sind deswegen die Hinweise auf die Schriftkritik Platons. Vgl. CASERTANO (2004)^{C4}, 118.

¹⁴⁵ Z. B. siehe *Leg.* 793 b.

a. Ideenlehre und ordnende Kraft der Dialektik

Es gebe, so der Tenor der Einwände vieler Forscher, aufgrund des Mangels an klaren Beweisstellen, gar keinen Platz für eine Ideenlehre in den *Nomoi*¹⁴⁶. Dadurch verringert sich natürlich nicht das Gewicht des philosophischen Inhaltes des Dialoges, jedoch scheint es hier als wichtig zu betonen, dass es, aufgrund der erkennbaren mächtigen Kohärenz des philosophischen Mechanismus Platons, widersprüchlich wäre, an die Dialektik Einheit-Vielheit an sich ohne an eine implizite Verbindung mit den Ideen zu denken. Die Kritik MÜLLERS und GÖRGEMANNS sowie die Einwände, die diesen Dialog bis in die 90er Jahre oft als philosophisch uninteressant hinstellten, sind schon von NATORP anfangs des letzten Jahrhunderts erfolgreich widerlegt worden. NATORP brauchte lediglich festzustellen, wie Platon selbst vor der Tatsache warnt, dass der Dialog auch für solche *geschrieben* worden sei, die von Dialektik auch nicht «die mindeste Vorkenntnis mitbringen»¹⁴⁷. Dies impliziert jedoch nicht, dass die Struktur der Stadt und ihre konstitutiven Bestandteile unphilosophisch seien. NATORP bemerkt auch richtig, dass die Ideenlehre deswegen anwesend sein kann, da Aristoteles selbst nichts von einem Preisgeben der „Ideenlehre“ weiß¹⁴⁸. Die Anspielungen auf die Einheit (μία ἰδέα, 965 c) und auf die Methode (μέθοδος) u. s. w. bilden nur die Oberfläche einer Ideenlehre, deren Kenntnis notwendigerweise von Natur aus nur den Wenigen vorbehalten sein kann¹⁴⁹.

Die Anspielungen auf eine Ideenlehre der *nomoi* sind zwar sparsam, jedoch zu finden. Woran sollten denn auch die ungeschriebenen *Gesetze* hängen, auf die sich die Stadt stützt, im Moment, in dem die Kolonie sich nicht direkt auf die eine oder auf die andere Tradition beruft?¹⁵⁰ Es handelt sich natürlich nicht nur um die Wahl des historischen Materials, sondern vielmehr um den gesuchten Grad der Verwirklichung der Bürger und der Stadt – des Projekts an sich¹⁵¹.

Nach welchen Kriterien wird ein Gesetz anpassungsfähig an die gesamte Gesetzgebung genannt? Sollen diese Kriterien sich nicht gleichzeitig auf eine höhere Bewegung, in der sich die Geschichte Magnesias abwickeln soll, beziehen?

Die Ideenlehre der *Nomoi* ist praktisch in die dialektische Struktur der Gesetzgebung übertragen, die so geordnet sein soll, dass sie die Bewegungen Einheit-Vielheit, Identität-

¹⁴⁶ Vgl. die impliziten Antworten auf MÜLLER (1951)^{B2} schon in HENTSCHE (1971)^{B2}. Nach MÜLLER haben die Objekte der Metaphysik in den *Nomoi* ihre ontologische Kraft verloren (S. 26). Ihm stimmt STALLEY (1983)^{B3}, 2 zu (Idee als Begriffe eher als Paradigmen). Vgl. HOFFMANN (1996)^{B2} e LISI (1985)^{B2}.

¹⁴⁷ NATORP (1921)^D, 376. Der Autor verweist auf 895 d-e, 963 c und 965 c.

¹⁴⁸ Sowohl in *Metaphysik* als auch in *Politik* (wo das Thema kein ontologisches ist) ist ein Beleg dafür vergeblich zu suchen.

¹⁴⁹ DIXSAUT (1985)^D, 358, spricht über den natürlichen Unterschied zwischen Regierenden und Regierten. Vgl. auch DIXSAUT (1996)^D, 19. Man sagt von der Dialektik, sie sei die höchste Kenntnis und die *Nomoi* enthalten sie nicht als Inhalt, weil sie ihre Bewegung ausmacht (vgl. θεωρούμενον in *Resp.* 511 c4-6. Dazu s. auch 511 b7).

¹⁵⁰ Laut BRISSON sind die *Nomoi* eine «*construction cohérente, mais pour une adaptation réactionnaire d'un matériau athénien*», BRISSON (2000)^{B3}, 177.

¹⁵¹ LAKS (1990 a)^{B3} und BOBONICH (1991)^{B3} sehen die Gesetze als eine reduzierte und vermilderte Variante der *Politeia*.

Unterschied bewahre, jedoch nicht notwendigerweise durch die Einbeziehung einer metaphysischen Darlegung der Ideen. Es ist jedoch wichtig, nicht zu vergessen, dass der Gesetzgeber selbst ein Interpret ist, nämlich des *nous*, den er in die *nomoi* übersetzt. Deswegen bleiben die Ideen und ihre mögliche Darlegung außerhalb der Grenze der Niederschrift Magnesias: Richtig könnte die Bemerkung ROSS sein, der gemäß gebe die *Ideenlehre* der *Nomoi*¹⁵² der Platonischen *Ideenlehre* nichts hinzu – insofern man über eine solche universell akzeptierte „*Doctrina*“ sprechen dürfte. Dies kann hier aber nicht näher ausgeführt werden, sondern muss als Anregung gelten, den Wert der *Nomoi* als gesamte Konstruktion hervorzuheben. Die Ideenlehre ist hier als Inhalt gar nicht aufzufinden: In welchem der Platonischen Dialoge ist aber die Ideenlehre ein bloßer Inhalt, bzw. wo werden die Ideen ausführlich beschrieben? Meistens weist sie sich ja gar nicht als *Lehre* im Sinne des bloßen Gewinnes einer Kenntnis aus oder, noch unwahrscheinlicher, übertragbarer Kenntnisse. Die Wahrheit, die der Philosoph der *Politeia* kennt oder anerkennt, aber gewiss besitzt, mag hier als die dialektische Bewegung der Einheit-Vielheit betrachtet werden, die den *Prozess* der wahren Ordnung der Stadt hervorruft. In diesem Sinne könnte man den *Nomoi* die Abwesenheit einer Ideenlehre nur dann vorwerfen, wenn man die Abwesenheit eines Prozesses der Wahrheit feststellt. Daher der Versuch dieser Arbeit, die Bewegung zwischen Identität und Differenz, zwischen einem vollendeten Status der Gesetzgebung und einem durch die Kenntnisse der *theōroi* zu vollendenden, zu beleuchten.

Die Ideen in den *Nomoi* sind stark mit der Produktion der Gesetze und ihrer Entfaltung als Strukturen des Lebens Magnesias verwoben. Die Dialektik mag hier gerade als der Prozess ausgelegt werden, durch den die Stadt gerettet werden kann, indem sie in der Bewegung zwischen Einheit und Vielheit betrachtet werden kann.

Eidos wird in den *Nomoi* zwecks der Beschreibung der Seele benutzt¹⁵³, dennoch enthält auch die Beschreibung der Hymne das Wort *eidos* als den Charakter des Prozesses der Begriffsbestimmung¹⁵⁴, während vom dritten bis zum sechsten Buch *eidos* als Klassifikation der Gesetze und der Gesetzgebungen dient¹⁵⁵.

[...] denn erst am Schluß der Gesetzgebung (πρὸς τέλος νομοθεσίας) wird wohl eine genaue (ἀκριβής) gesetzliche Regelung (νόμων θέσις) und Einteilung der Prozesse (διαίρεσις) am weitaus zweckmäßigsten (ὀρθότατα) vorgenommen werden¹⁵⁶.

Der hier angewandte Wortschatz behandelt die Materie der Gesetzgebung in der Form des philosophischen Verfahrens. Die Vervollständigung der Gesetzgebung wird – wie oben schon angedeutet – am Ende der *Nomoi* nicht stattfinden, da das Gespräch hypothetisch weitergeführt

¹⁵² Vgl. *Leg.* 965 b7, 966 a9, und 629 c: δοκεῖς σοφός, σαφῶς. Dazu s. ROSS (1951)^D, 139 und 163.

¹⁵³ *Leg.* 689 d5, φρονήσεως εἶδος, 839 b8 ἀνόητα νόμιμα und 950 b5 ἀρετῆς οὐσία.

¹⁵⁴ *Leg.* 700 b2.

¹⁵⁵ *Leg.* 681 d8 und 714 b3. Vgl. SANDVOSS (1971)^{B2}, 338. Der Autor verweist auch auf die merkwürdig hohe Anzahl der Rekurrenzen des Wortes Δεῖ in den *Nomoi* (mehr als 500 mal). Vgl. SANDVOSS (1971)^{B2}, 337 Fn. 47.

¹⁵⁶ *Leg.* 768 c. Vgl. *Pol.* 276 a. Leider verweist der Kommentar SCHÖPSDAUS nicht auf diese Terminologie, obwohl er, wie schon oft, in einem anderen wichtigen Thema hier behilflich ist, nämlich in Bezug auf das Problem der verschiedenen Bearbeitungen der Gesetze. Vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 437.

werden soll. Dass eine richtige *diairesis* nur am *telos* der Gesetzgebung beschrieben werden kann, bereitet der Tatsache, dass das Skelett der *nomothesia* aus vielen Einteilungen besteht, die über eine zu *dieser unvollendeten Gesetzgebung* relative Richtigkeit verfügen, kein Hindernis. Die Semantik der *diairesis* taucht in Zusammenhang mit dem Problem des Einklanges zwischen Seele und Körper und gerade neben der *dianoia* auf, was reichlich über das Gewicht dieses philosophischen Verfahrens aussagen kann. Das Unterscheidungsverfahren im *Politikos* durch ein τέμνειν, ein *Schneiden*¹⁵⁷, wird auch in den *Nomoi* wieder aufgegriffen¹⁵⁸, nämlich um sich zwischen zwei möglichen Lösungen für die eine oder für die andere zu entscheiden. Die geringe Okkurrenz des Wortes *Philosophie*, das tatsächlich lediglich einmal auftaucht¹⁵⁹, entscheidet weder für die Ablehnung der Theorie der Ideen, noch für diejenige des philosophischen Verfahrens. Die Formen sind nicht *in den einzelnen Nomoi* zu finden, sondern in der dialektischen Bewegung, die die Stadt durchdringt und sie zum Vorbild macht. In dieser Bewegung findet auch die Behandlung des Schönen und des Gerechten ihren Sinn als eine Behandlung von Wegweisern bei der Betrachtung der Idee.

Was also das Schöne und das Gerechte im allgemeinen betrifft, so wollen wir folgendes zu erkennen versuchen: einerseits, inwiefern wir überhaupt darüber jetzt mit uns selbst einig sind (ὁμολογοῦμεν) und inwiefern wir uns selbst widersprechen (διαφερόμεθα) – wir, die wir doch behaupten, dass wir uns zumindest von der großen Masse zu unterscheiden wünschen -, und andererseits, inwiefern die Menge sich selbst widerspricht (διαφέρειν)¹⁶⁰.

Brauchen unsere Wächter bloß zu wissen, daß jedes von ihnen [das Schöne und das Gute] eine Vielheit ist, oder auch wie und in welchem Sinne es Eines ist?¹⁶¹

In seiner Abhandlung über den Wert des Namens in den *Nomoi* verknüpft CASERTANO die Erörterung des Problems der Namen mit derjenigen der Dialektik¹⁶². Hier wird dieselbe Stelle in Betracht gezogen, die dieser ins Zentrum seiner Darlegung stellt, da sie am klarsten und am gründlichsten im ganzen Dialog den dialektischen *logos* aufzeigt. Sind schon die verschiedenen Perspektiven, das Schöne und das Gerechte zu beurteilen, der Anlass für eine strenge Unterscheidung zwischen den Wenigen und den Vielen, so entsteht schließlich die gesamte Ordnung der Polis aus der Praxis dieser Dialektik. Daher ist die Herrschaft der Gesetze eine der Vernunft, eine Herrschaft, die die dialektisch vereinigende Sicht des Gesetzgebers enthalten soll. Dieser letztere unterscheidet sich von den anderen Bürgern – und im Endeffekt auch von anderen

¹⁵⁷ *Pol.* 962 b-c : μέσων δὲ ἀσφαλέστερον ἰέναι τέμνοντας.

¹⁵⁸ *Leg.* 944 b-c.

¹⁵⁹ Vgl. 857 d2 über das Straf- und Kriminalrecht.

¹⁶⁰ *Leg.* 859 c.

¹⁶¹ *Leg.* 966 a-b.

¹⁶² Vgl. CASERTANO (2004)^{C4}, 117.

Gesetzgebern –, da er die Tugend in ihrer Ganzheit zu betrachten vermag¹⁶³. Diese Tugend den Bürgern zu vermitteln, ist die Rolle der gesamten Gesetzgebung.

Die Betrachtung der Ganzheit der Tugend und nicht nur eines ihrer Teile umgreift das Programm der *Nomoi*, da sie im ersten sowie gerade im letzten Buch zu finden ist, *als ob* sie den Rahmen des Dialoges ausmachen würde.

Der Tapferkeit, Besonnenheit (σοφροσύνη), Gerechtigkeit und Einsicht (φρόνησις) in 965 *d* entsprechen die vier Tugenden, die der bloßen ἀνδρεία in 630 *b* entgegengestellt werden, um in der neuen Kolonie eine komplettere Erziehung gegenüber der spartanischen und kretischen einzurichten. «Nach Gattungen untersuchen»¹⁶⁴ widerspiegelt jedoch nicht nur den Bereich der Tugenden, sondern denjenigen der ganzen Gesetzgebung; dies κατ'εἶδη ζητεῖν ist in die Sphäre des Kennens und des Sehens einzubeziehen. Dass unter den wichtigsten Merkmalen des Dialektikers in den *Nomoi* die Zusammenschau einen höchst relevanten Wert hat, zeigt SZLEZÁK, ohne die impliziten Möglichkeiten einer Idee des Guten zu vergessen¹⁶⁵. SZLEZÁK legt aber den Akzent auf die Verknüpfung zwischen der dialektischen Produktion des Gesetzes und der Verbindung mit dem virtuellen *hic et nunc* des Lebens Magnesias.

In der Spannung zwischen dem Paradigma und seiner Verwirklichung spielt sich die *politikē technē* in der *dialektike technē* der *Nomoi* ab, die ebenfalls die eidetische Bewegung in die unvermeidbare Beharrlichkeit der schriftlichen Gesetze zu übertragen vermag. Um diesen *transitus* vollenden zu können, muss der Gesetzgeber – wie die Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος – nicht nur über eine Dialektik verfügen, sondern diese auch anwenden können. Die Anwendung erfolgt auf verschiedenen Ebenen als eine Interpretation: Die Figuren der Philosophie in den *Nomoi* sind die Hermeneuten der Verbindung zwischen Ideen und Verwirklichung, zwischen der *alētheia* und dem *ergon*.

[...] Derselbe Grundsatz: daß diejenigen, die wirkliche Wächter der Gesetze sein wollen, auch ein wirkliches Wissen von ihrer wahren Beschaffenheit besitzen (εἰδέναι τὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν) und überdies auch fähig sein müssen, dies in Worten darzulegen (λόγῳ [...] ἐρμηνεύειν), und in ihren Taten zu befolgen (τοῖς ἔργοις συνακολουθεῖν), indem sie die schönen und die nichtschönen Handlungen nach ihrem wirklichen Wesen (κατὰ φύσιν) beurteilen¹⁶⁶.

Diese Kennzeichnung der Hermeneutik – und die Tatsache, dass diese Hermeneutik die Handlung der Wächter bezeichnet – kann die Frage nach dem Wert der *sophia* in den *Nomoi* beantworten. In der Tat ist es nachvollziehbar, dass neben der *sophia* an die *philo-sophia* gedacht wird. In dem oben angeführten Zitat beschränkt sich die Wahrheit, aus der der Wächter sein wissen

¹⁶³ Der *nomos* der Stadt, nach dem sich der Gesetzgeber richtet, ist nichts anders als die gesamte Tugend. *Leg.* 630 *c*: πρὸς τὴν μεγίστην ἀρετὴν βλέπων.

¹⁶⁴ *Leg.* 630 *e*. Vgl. auch 710 *a-b*.

¹⁶⁵ Vgl. SZLEZÁK (2004)^D, 51-53.

¹⁶⁶ *Leg.* 966 *b-c*. „ihrem“ vgl. die Übersetzung LISIS: «juzgando lo que se hace de maner correcta y lo que no sucede según la naturaleza».

bezieht, nicht auf einem hypothetischen innerhalb der Schrift gezogenen ontologischen Horizont, sondern gerade dies ist bei Platon nicht der Fall. Dem *logos* folgt das *ergon*, sowohl wegen des von den Wächtern aufzuzeigenden vorbildlichen Status, als auch wegen der Begrifflichkeit der Tätigkeit des Schauens. Es handelt sich hier nicht nur um eine Anwendung des Zuschauens auf die Ebene der Empirie – gerade weil der Gedanke selbst immer ein inneres *praktisches* Potential enthält, was die philosophische Struktur der *Nomoi* klar macht – vielmehr impliziert das Wissen der Wächter eine Beweglichkeit, die die verschiedenen Ebenen des Lebens Magnesias verbinden soll. Durch ihre Kontrolle der Gesetze übertragen die Wächter nämlich die Dialektik in die Ordnung der Stadt, ähnlich nähern sich die Bürger an jene Dialektik an, indem sie ihr Verhalten an das Vorbild der Gesetze anpassen.

Dies bedeutet auf keinen Fall, dass das Ideal der *Politeia* aufgegeben worden ist, vielmehr dient diese Entscheidung Platons dazu, die *sophia* auf der Ebene des Lebens der Bürger verfügbar zu machen, um diese Ebene zu erhöhen, aber nicht um jene so genannte „ideelle“ der *Politeia* zu erniedrigen.

Denn wo der Einklang fehlt, meine Freunde, wie könnte da auch nur der kleinste Bruchteil von vernünftiger Einsicht (ὄν φρονήσεως [...] εἶδος) entstehen! Gewiß ist das unmöglich, vielmehr als der schönste und vollkommenste Einklang (συμφωνῶν) darf mit dem vollsten Rechte die vollendete Weisheit (σοφία) betrachtet werden, und diese besitzt, wer nach der Vernunft (κατὰ λόγον) lebt¹⁶⁷.

Das Verhältnis dieser *sophia* zu dem *nous*, der die Stadt durchdringen muss, soll später klar gemacht werden, hier sei zunächst einmal auf ihre Beziehung mit der Begrifflichkeit des Lichtes hingewiesen. Wie die Sicht des Gesetzgebers die Stadt dialektisch ordnen soll und die Mitglieder des *νυκτερινός σύλλογος* durch die *akribeia* ihres Schauens die Grenze der Veränderung der Gesetze entscheiden sollen, wird der Bürger Magnesias aufgefordert, sich auf ähnliche Art und Weise, unter dem Licht seiner Natur den anderen Bürgern zu zeigen. Hiermit bietet sich die Möglichkeit, den Kreis um die Vermittlung des Gesetzgebers und des *νυκτερινός σύλλογος* zu schließen: Beide bieten dem Bürger die Vorbilder, die der eidetischen Struktur der Stadt entsprechen. Durch die Mimesis dieser Vorbilder ahmt der Bürger indirekt die Dialektik des Gesetzgebers und des *νυκτερινός σύλλογος* nach, durch die diese ein paradigmatisches Verhaltensschema hervorgebracht haben – sofern die Bürger nicht direkt die von ihren Vorbildern anerkannten Ideen nachahmen können.

Gerade hier muss an die Bereitschaft der Stadt, ihre Strukturen philosophisch zu Gestalten, gedacht werden, damit das unübertragbare *βλέπω* des Gesetzgebers nicht mehr eine Tätigkeit ist, die von einem äußeren Standpunkt in die Stadt hereinkommt, um sie zu verwalten, sondern der Bürgerschaft in einem relativen Maß gehört. Die gesamte Konstruktion der *Nomoi* soll hier nicht als reine Utopie ausgelegt werden, um die philosophische Sicht der Formen auf die ethische Ebene zu transponieren, sondern vielmehr als Versuch, die Bürger *aktiv* in den politischen Prozess zu

¹⁶⁷ Leg. 689 d-e. *Sophia* wird von LISI mit *sabiduría* übersetzt.

involvieren. Das Gesetz soll nämlich seinen Charakter der Äußerlichkeit der Überzeugung aufgeben, dass die Regeln um der Verwirklichung der höchsten Tugend willen zu respektieren sind. In diesem Sinne ist die Metaphorik des Lichtes wichtig, um das Niveau einer Kommunikation aufzuzeigen, die selbst ohne philosophische Kenntnisse die höchste Selbstverwirklichung erlauben soll. Die weiter hier einschlägiger auszulegenden Stellen, die das Licht zwischen den Bürgern behandeln, müssen in dieser Perspektive gelesen werden: Die Bürger lassen untereinander das Licht entstehen, indem sie gemäß der Mimesis der von den Gesetzen gebotenen Paradigmata in ihre Rolle schlüpfen.

Der Gesetzgeber überbrückt den Raum zwischen den Ideen und dem Projekt der Stadt, zwischen den Gesetzen und den Bürgern.

b. Der Gesetzgeber als μεταξύ

Der Unterschied in der Art und Weise, in der Gesetzgeber und νεκτερινός σύλλογος die taxis der Stadt und die Bürger in Kommunikation treten lassen, scheint an der Abwesenheit des ersteren zu liegen. Die Proömien führen die Stimme des Gesetzgebers weiter, während die Mitglieder des νεκτερινός σύλλογος – wenigstens die Jüngeren – auch physisch anwesend sein werden. In der Tat trägt das Bild einer Versammlung, die über Nacht stattfindet, zu dem Eindruck einer Unsichtbarkeit bei, jedoch scheint gerade die höchste Vorbildlichkeit der Tugend der Jungen, deren persönliche Merkmale quasi zu verklären. Ihre Tugend soll eine solche Vollkommenheit erreichen, dass sie zum unzeitlichen Symbol der Gesetze wird. Insofern sind die Jungen physisch lebendig und anwesend, indem sie ihre persönlichen Züge den vom Gesetze Verlangten annähern. Der anscheinend banale physische Unterschied zwischen Gesetzgeber und νεκτερινός σύλλογος – was die jüngeren Mitglieder dieses letzteren betrifft, da von den älteren die Rede nur innerhalb der Zeit der Versammlung ist – wird damit entschärft¹⁶⁸.

Dadurch, dass Platon den Vermittler ins Zentrum zweier Pole stellt, ohne aber durch ihn eine herrschaftliche Natur zu bezeichnen, greift er die Figuren der alten Gesetzgeber der Tradition auf wie zum Beispiel Zaleukos, Charondas oder Solon¹⁶⁹.

Wie im Falle dieses letzten athenischen Gesetzgebers entsteht auch in Magnesia zwischen dem Gesetzgeber und seinem Werk eine physische Kluft, die keine Überlegenheit des letzteren über den ersteren verursacht. Genauer gesagt, lebt der Gesetzgeber in seinem Werk weiter, jedoch ohne dass dies das ausschließliche Produkt eines bestimmten Mannes sei, sondern vielmehr das Ergebnis der Vermittlung der (göttlichen) Vernunft zur Stadt. Die Figur des Gesetzgebers erwirbt einen von der Zeit und dem Raum abgesonderten Status, der in den theōroi jedoch beinahe eine Übereinstimmung innerhalb der Gesetzgebung findet. Dadurch beschreitet Platon nicht nur erneut

¹⁶⁸ Wobei der Versammlungsort des νεκτερινός σύλλογος nicht das Zentrum ist – oder genauer gesagt, nicht die Akropolis als Zentrum *Leg. 745 b*. Über die Architektur der Vermittlung, zu der Tempel und Paläste zählen, s. PINOTTI (1997)^{C4}, 1122.

¹⁶⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* 1101a 1113 b, und *Pol.* 1295 a-1297a.

den Weg der alten halb-mythischen Figuren¹⁷⁰, sondern schließt noch einmal den Kreis um die Rolle der philosophischen Betrachtung und der Kenntnis in den *Nomoi*: Die Betrachter Magnesias, wie der Solon der Erzählung HERODOTS¹⁷¹, wandeln in ihrer θεωρία um die Gesetze anderer Völker. Wenn schon nicht dem Wortlaut nach, so ist doch eine gewisse Ähnlichkeit mit jenem ersten Gesetzgeber Magnesias zu finden, der gleichzeitig durch die Erzählung der *Nomoi* führt. Der Fremde aus Athen ist tatsächlich ein *theōros*, obwohl er nicht als Gesetzgeber eines anderen Landes bezeichnet wird. Es kann natürlich keine direkte Entsprechung zwischen dem Solon der Tradition und dem Gesetzgeber Magnesias behauptet werden, jedoch soll auf die unleugbaren Gemeinsamkeiten hingewiesen werden, die zu einer vermittelnden Bewegung gehören und von verschiedenen Figuren übernommen werden.

Das Motiv der ἀποδημία, der Entfernung von der jeweils vertrauten Gesetzgebung, stellt das Element einer starken Hervorhebung der Gesetzgebung gegenüber dem Gesetzgeber dar, sowohl in den *Nomoi* als auch bei Herodot, obwohl es in ersterem Werk anders geschildert wird als Solon bei letzterem. Der Gesetzgeber verfügt in dem Moment über Autorität, in dem er nicht da ist. Die Organe, die ihn ersetzen, haben doch eine Macht und zwar eine vorbildliche, keine rein herrschaftliche¹⁷². In diesem Sinne ist er ein μεταξύ nicht nur für die Bürger, sondern vielmehr auch auf der Ebene der Kommunikation zwischen der Gesetzgebung und ihrem sakralen Ursprung. Die halbmythischen Figuren der Gesetzgeber gewinnen daher fast einen dämonischen Charakter, dank ihrer mittleren Stellung zwischen der Einweihung in ein höheres, fast als religiös zu kennzeichnendes Wissen und der Herrschaft¹⁷³. Gleichzeitig besitzen sie aber keine komplette Zugehörigkeit zu einem der beiden Bereiche. Einerseits erbt der Fremde aus Athen als Gesetzgeber *en logō* der *Nomoi* – obschon bereits dieses *en logō* verdächtig wirkt – die *theoria* des Betrachters, die Abwesenheit Solons und Lykurgos, andererseits wird die Regierung in den *Nomoi* in der Schilderung der Zeit des Kronos den Dämonen anvertraut. Der νοκτερινός σύλλογος in Magnesia scheint das entsprechende institutionalisierte Organ dieser regierenden dämonischen Figuren zu sein¹⁷⁴.

Manche Ausdrücke der *atopia* des Sokrates im *Symposion*, die auf seinen dämonischen Charakter verweisen, könnten auf den pythagoreischen Gedanken des Mittlers zurückgeführt werden¹⁷⁵. Die Merkmale des sokratischen μεταξύ, die die pythagoreischen eben übernehmen, sind in den *Nomoi* als solche nicht zu finden, obwohl dies nicht von der Abwesenheit einer starken Figur

¹⁷⁰ Vgl. MUSTI (1989)^E, 138.

¹⁷¹ HEROD. I, 29.

¹⁷² Vgl. CAMASSA (1996)^E, 574: «Il rapporto fra la latenza del *nomothēta* e l'inalterabilità del suo 'codice' non potrebbe essere più esplicito». Wie Solon auch Lykurg, PLUT. *Lik.*, 29. S. dazu auch HERODOT IV, 161, 3: *en meson toi demoi ethēkē*. Während *meson* (Zentrum) bei Solon aber noch ein Charakter des Gesetzgebers ist, werden bei Herodot das *meson* und das *koinon* zusammenfallen. Die heldische Figur des *nomothētēs* wird durch ein unpersönliches *meson* ersetzt. Das *meson* ist das *meson* der Polis, nicht des *demos*, und dies obwohl schon mit dem Passus Herodots (was für Platon undenkbar wäre) das *meson* die Einheit der Bürger bezeichnen soll. Vgl. das oben schon zitierte 966 b8. Dazu s. CASERTANO (2004)^{C4}, 117 und vor allem die hervorragende Studie CARILLOS (2003)^E.

¹⁷³ PINOTTI (1997)^{C4}, 1125.

¹⁷⁴ Vgl. *Leg.* 906 a.

¹⁷⁵ Vgl. SASSI (1987)^E und PINOTTI (1997)^{C4}.

abhängen kann, da sowohl diejenige des Gesetzgebers als auch diejenige des Fremden aus Athen als Diskussionsleiter das Zentrum des Gesprächs sowie dasjenige der Gesetzgebung bewohnen. Beiden könnte eine vermittelnde Natur zugeschrieben werden, jedoch nicht direkt eine dämonische, was die äußerlichen Merkmale betrifft. Denkt man an die Natur des μεταξύ des Philosophen, dann müssen Philosoph und Gesetzgeber samt dem νυκτερινός σύλλογος in eine dämonische Sphäre einbezogen werden, vor allem angesichts der Erzählung des Mythos von Kronos, in dem die Regierenden tatsächlich als Dämonen bezeichnet werden. Einen menschlichen Pessimismus Platons aus dieser Lösung abzuleiten, würde bedeuten, die Figuren der Vermittlung in den *Nomoi* zu kennen¹⁷⁶.

Vielmehr müssten wir, meint sie [die Sage, ὁ λόγος der Erzählung von Kronos] mit allen Mitteln die Lebensweise, die unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen und dem, was an Unsterblichkeit in uns ist, folgend im öffentlichen wie im persönlichen Leben unsere Häuser und Staaten verwalten, indem wir die Verteilung der Vernunft als Gesetz bezeichnen (τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον)¹⁷⁷.

Der Gesetzgeber verkörpert nicht das dämonische Verhalten des Sokrates im *Symposion*, der ἐξάιφνης auftaucht, trotzdem seine inneren Schätze verbirgt, dennoch verbinden der νυκτερινός σύλλογος, der Fremde aus Athen und seine Widerspiegelung in der Gesetzgebung die zwei Welten des Menschlichen und des Göttlichen, der Unwissenheit und des Wissens, der Ordnung und der Unordnung. Wie der von Alkibiades gelobte Sokrates den Weg nach Innen aufzeigt, oder genauer gesagt, die Ordnung der Seele dadurch herstellt, dass er ihre Anordnung artikuliert, bringt der Gesetzgeber die *taxis* in die Stadt, so wie der νυκτερινός σύλλογος die schon entstandene *taxis* bewahrt. Interessant ist zu bemerken, dass die sokratische Methode, ein individuelles Gespräch zu führen, *quasi* eine Versetzung in die Proömien des Gesetzgebers kennt. Während der wörtliche *agōn* den Mitteln gemäß, der sophistischen Überredungs- und Überzeugungskunst ähnlich ist, enthalten die Proömien das Ziel, den Bürgern den Wert der Gesetze und die Notwendigkeit ihrer Annahme zu vermitteln – und letzten Endes zu einer entsprechenden Verhaltensweise zu überreden.

Eine vollkommene Transposition der Merkmale des sokratischen Dialoges in den Dialog der Stadt ist wegen der Abwesenheit einer direkten Auseinandersetzung mit einer anderen Individualität nicht zu ermöglichen. Trotzdem sind sich die Ziele des Gesetzgebers und des Sokrates ähnlich, wo es um die Erziehung der Seele und deren Fähigkeit, ihre eigene Wirklichkeit zu erreichen, geht. Ist der dämonisch-schamanische¹⁷⁸ Sokrates durch die Kraft der Wörter der Mittler zu einer höheren, von den falschen *doxai* gereinigten Stufe des Selbst, spricht der Gesetzgeber in den Proömien ebenfalls durch die Kraft der Wörter die Bürger an; allerdings auch durch die nahe Möglichkeit, die Gesetze anzuwenden. Entscheidend ist dabei einerseits die Sphäre, innerhalb derer die zwei Arten

¹⁷⁶ *Leg.* 713 d-e.

¹⁷⁷ *Leg.* 713 e-714 a2.

¹⁷⁸ Vgl. *Crat.* 398 a und für die wichtigsten Punkte des Platonischen Diskurses in Bezug auf das Irrationale siehe DODDS (1951)^E, 117 ff..

von Kommunikation stattfinden, andererseits sind es die Mittel, die Platon bei Schreiben zur Verfügung stehen.

Die Analyse dieser Unterschiede und Ähnlichkeiten soll zu zweierlei Eindruck – wenn nicht zu Beweisen – in zweierlei Arten führen, nämlich dass erstens manche dionysische Charaktere in den Figuren der Philosophie in Magnesia Platz finden und dass zweitens die Vermittlung des Gesetzgebers und des *νοκτερινός σύλλογος* notwendigerweise nicht die Idee, sondern vielmehr deren dialektische Bewegung neben den Mechanismus des alltäglichen Verhaltens Magnesias stellt.

„Dionysisch“ darf hier nicht mit „dämonisch“ gleichgestellt werden, obwohl sich die beiden Bereiche in manchen Dialogen so sehr nähern, dass manche Überschneidungen nachvollziehbar sind. Hier sollen kurz die dionysischen Merkmale der Gesetzgebung behandelt werden, um den Kreis des Begriffes des dämonischen und der Vermittlung zu schließen. „Dionysisch“ wird hier im verbreiteten Sinne auf das Projekt Magnesias angewendet, d.h. nicht nur inwieweit es sich dort durch theatralische Muster darstellt, sondern vielmehr es die Zweideutigkeit der Realität auf die politische Bühne Magnesias bringt. Die Figur des Dionysos wird durch das Bild der *Bacchae* Euripides als die jenes Gottes skizziert, der von Natur her doppelt ist. Was Platon in seinen Städten – in Kallipolis wie in Magnesia – nicht dulden konnte, war die dem Gott eigene zweideutige Natur der Maske, jedoch können einige nähere Bemerkungen dazu führen, einen dionysischen Hintergrund in manchen Lösungen der Gesetzgebung Magnesias zu zeigen. Es lohnt sich hier kurz auf die Wichtigkeit des Weines – vor allem auf die Weise in der er aufzunehmen ist – und auf den Chor der Alten hinzuweisen, welche die Rolle des Dionysos für die Gesetzgebung deutlich machen. In diesen Bereichen wird die verwirrende Kraft des Dionysischen derart in die Gesetzgebung eingeordnet, dass es möglich ist, seine Figur zuerkennen.

Das andere wichtige Merkmal des Dionysos, d.h. die Zweideutigkeit seiner Natur, die in die theatralische Maske übergeht, scheint Platon von der Bühne der *Nomoi* definitiv auszuschließen. Wenigstens betrifft diese Entscheidung das, was der Sokrates des *Symposions* und anderer Dialoge in seinem *εἰρυνεία* (maskierten Sprechen) vorgeführt hatte. Abgesehen von seinem *δαίμων*, der Sokrates zu bestimmten Entscheidungen verleitet, wird diesem von Alkibiades eine versteckte zweite Natur hinter der ersten unterstellt. Durch das dialogische Spiel und durch seine fiktive Unwissenheit ruft Sokrates die Überzeugungen seiner Gesprächspartner hervor, auch wo diese der Abwesenheit fundierter *doxai* entsprechen. Der Raum der Maske macht praktisch der Entstehung der Individualität der Gesprächspartner Platz, auch wenn dies durch eine dialektische Bewegung erfolgt, die sich mit den Mitteln der Sophistik teilweise überschneidet. Auffällig anders sind die Ziele, und es wäre überflüssig, hier die Charaktere des sokratischen Dialoges als unerlässlich schildern zu wollen, um den Vergleich mit denjenigen des Gesetzgebers der *Nomoi* anstellen zu können.

Ein solch dämonischer Vermittler wie der Sokrates des *Symposions* scheint der Gesetzgeber nicht zu sein. Der Hauptgrund dafür liegt darin, dass der Gesprächspartner das ganze Volk wäre, das nicht antworten kann. Oder genauer gesagt, kann das Volk dem Gesetzgeber nicht einfach mit Wörtern entgentreten, wenn aber, dann nicht auf dieselbe Art und Weise der *deuteragōnistai* des

Fremden aus Elea oder der *Politeia*. Der Gesetzgeber hat jedoch ohne Zweifel den dämonischen Charakter einer Vermittlung zwischen zwei Welten, was den dionysischen Charakter seiner Dialektik noch stärkt. Auf dieser Ebene klingt eine unterschwellige Konsonanz an, die das Dämonische mit dem Göttlichen des Dionysos verbindet und zwar, gerade in der Erhaltung der Extreme der Dialektik, ohne sie auf einen objektivierten Zustand zu reduzieren.

Von zentraler Bedeutung in dieser dämonischen Natur – wie in der dionysischen – ist die Fähigkeit, Widersprüche zu lösen, ohne die Differenzen aufzugeben¹⁷⁹. Eigentlich ist die dämonische eine tragische Natur, im Sinne der Bereitschaft, die Unterschiede zu bewahren und sie *qua* Unterschiede in Einklang zu bringen. Deshalb drücken die vielfarbigen Metaphern der Vermittlung – Schiff, Hirt, Arzt –weniger aus, als sie sollten, und sind folglich weniger treffend, da kein Bild diese Qualität wiedergeben kann¹⁸⁰.

Wird die dionysische Bewegung des Äußeren im Inneren in der Erziehung Magnesias institutionalisiert, könnten die Spuren des Zwischenzustandes des Dionysos der *Bacchae* neben die Eigenschaften des Gesetzgebers als eines Mittlers gestellt werden. Ein wörtlicher Nachweis ist natürlich nicht möglich: Es handelt sich hier lediglich um die Erkenntnis eines Restes des Dionysischen in der Gesetzgebung, obwohl gerade die Beschaffenheit dieses Restes den Übergang Tragödie-Philosophie aufzeigt. Dass dieser Übergang *ab initio* ein schon vollzogener sei, in dem Moment, in dem der philosophische Gedanke *historisch* als Dialektik auftaucht, oder vielmehr, im Rahmen der Philosophie Platons, ein nie ganz zu vollzogener ist, wird hier zu erläutern versucht. Hier drängt sich das Problem der theoretischen Struktur der Dialektik Einheit-Vielheit in der Gesetzgebung, die im Endeffekt die Spannung der Tragödie aufhebt, auf¹⁸¹.

Das *drama* der Gesetze und der *Nomoi* ist nicht notwendigerweise ein tragisches, da die Extreme nicht gleichzeitig auftauchen, sondern anscheinend in der oberen Instanz eines Dritten subsumiert werden. Diese Ansicht würde aber gerade die innere Bewegung des Wirklichen verleugnen, die nicht mit der Bewegung des Lebens gleichzusetzen ist, weil hier unter Wirklichkeit die Dialektik der Ideen zu verstehen ist. Tatsächlich produziert diese die inneren Strukturen der materiellen Welt nicht, jedoch durchdringt sie sie und taucht als die wahre Wirklichkeit mehrmals an entscheidenden Punkten der Platonischen Philosophie auf. Die Schau der Idee und die Übertragung der Weisheit des Philosophen in den politischen Bereich erfordert die dialektische Fähigkeit, die Vielheit unter die Ordnung der Einheit zu bringen. Diese Einheit selbst darf aber nicht eine statische sein: Wenn jegliche Bewegung auf diesem Niveau zu negieren wäre, hätte der

¹⁷⁹ Nach PINOTTI (1997)^{C4}, 1127, handelt es sich um die Fähigkeit, die zwei Extremen in Einklang zu bringen ohne ihre Distanz zu löschen.

¹⁸⁰ Vgl. die Bilder des Hirten und des Schiffes in *Resp.* 499 *b* und *Resp.* 533 *c*; *Pol.* 311 *b*, *Soph.* 268 *c*. Für μεταξύ als Aufbau der Stadt-Schiff *Leg.* 793 *b*. Für das göttliche, dämonische und königliche Vorbild s. *Criti.* 109 *b*, *Leg.* 713 *b*, 735 *b-c*, 906 *b-e*, *Pol.* 274 *b*.

¹⁸¹ Der Gesetzgeber ist der Überträger des paradigmatischen Nexus der Ideen in die Gesetze. Er wird jedoch die Gesetze nicht immer selbst verbessern können, um sie an die Bewegung des Lebens anpassen zu können: Als *tragisch* könnte gerade diese unmögliche Begegnung zwischen den oberen Instanzen mit dem Fluss des Lebens bezeichnet werden, womit jedoch nur einen der Aspekte des Problems angesprochen würde.

Sophist kein Ergebnis im politischen Bereich, doch kann dies gestützt und die gewaltige untergründige Einheit des Platonischen Gedankengebäudes ausgeschlossen werden.

Die Gesetze dürfen die Widersprüchlichkeit des Lebens nicht als solche darstellen, weil gerade sie deren eine und entscheidende Lösung darbieten, nämlich Gesetze, welche die jeweiligen Extreme einer Möglichkeit nicht unaufgelöst schweben lassen. Daher ist die Darstellung der *Nomoi* in ihrem Effekt eine Gesetzgebung, nicht die Handlung eines Dramas: Wenn sich in Magnesia auch eine Tragödie abspielt, so ist sie dennoch die „schönste und wahrste“ – Eigenschaften, die sie gleichzeitig über die Grenze desjenigen hinaus projizieren, was einer Tragödie möglich ist. Die τραγωδία ἢ ἀληθεστάτη ist keine Tragödie in eigentlichem Sinne¹⁸². Wollte man dies mit der Tradition nach den Kategorien des Dionysischen und Apollinischen auslegen, könnte man sagen, Magnesia sei eine apollinische Tragödie. Diese Definition soll mit einem Inhalt erfüllt werden, der λόγον δίδωσι, den Grund für die Zusammensetzung ihres Dionysischen und ihres Apollinischen darbietet.

Die Figur des Gesetzgebers ist hier behilflich, indem diese als die Tätigkeit der Ordnung aus der Quelle einer philosophischen Natur verstanden wird. Der Filter des Gesetzes und die zukünftige Abwesenheit des ersten Gesetzgebers ist in diesem Falle entscheidend: Kann die *politikē technē* des *Politikos* und die Anwesenheit der Philosophen-Könige der *Politeia* durch die vielen Gesetze ersetzt werden? Die Frage wird durch eine Untersuchung zweier Bereiche beantwortet, einmal in der Darstellung der Gesetze, und dann in derjenigen ihrer inneren Struktur. Dadurch will die vorliegende Arbeit den Versuch Platons beleuchten, ein φάρμακον für die im *Phaidros* schon als unbeweglich verurteilten Schriften zu finden, so dass die notwendigerweise niedergeschriebenen Gesetze selbst als eine Art μεταξύ tätig werden können. Nach einer Behandlung der Rolle der Proömien, die die Bewegung des Schriftlichen auf der Ebene der Kommunikation zu erhalten versuchen, soll die Natur des Gesetzeswerkes näher untersucht werden.

¹⁸² *Leg.* 817 b5 sgg..

2.3.4 Die ἐπωδή der Proömien und der Gesetzgeber als Arzt

Der so genannte sokratische Dialog ließ Platz zur Entfaltung der Individualität, oder wenigstens zur Katharsis von falschen oder ungeprüften Meinungen¹⁸³, was natürlich keine direkte Entsprechung in dem politischen Projekt der Stadt finden kann. Auch wenn die Proömien die Stimme des Gesetzgebers wiedergeben, so bekommen sie dennoch keine Antwort, die den Beginn eines rationalen Erkenntnisprozess in Kraft treten ließe, sondern bekommen als Rückmeldung nur das richtige Verhalten der Bürger als Rückmeldung, wobei sich dies alles abspielt, bevor die Gesetze zur Strafe greifen müssen. Daher nähern sich die Proömien eher der Überredung als dem philosophischen Gespräch, jedoch bleiben sie der sophistischen *πειθώ* insoweit fern, als sie ein völlig anderes Ziel verfolgen, das nicht nur mit der Erziehung schlechthin, sondern mit der Erziehung in der bestimmten Sphäre der *Nomoi*.

Durch die Proömien gelingt es dem Gesetzgeber, mit den Bürgern in einen engeren Kontakt zu treten, ohne dass seine Stimme als diejenige des Zwanges durch die Gesetze anklingt. Sein *μεταξύ* wird deswegen nicht nur dasjenige der Verknüpfung Einheit-Vielheit¹⁸⁴, sondern das, was in der Mitte, zwischen den Wenigen, die Zugang zur Dialektik haben – und daher zur wahren Erkenntnis der Natur des Gesetzes –, und den Vielen, die diese Natur nicht verstehen, aber sich durch die Richtigkeit des Verhaltens daran anpassen können, steht. Die Proömien können in Magnesia einen Weg öffnen, die Gesetze zu akzeptieren, ohne sich von ihnen lediglich befehlen zu lassen. Es besteht natürlich immer die Möglichkeit, die Stadt zu verlassen, was dem Ausschluss aus der politischen Sphäre Magnesias gleichkäme, dennoch stellt dies in Bezug auf das Problem der Selbstbestimmung keine echte Lösung dar, da diese *innerhalb* des politischen Systems erfolgen sollte. Der hier implizierte Begriff der Freiheit, oft und ausführlich untersucht¹⁸⁵, soll auch im Zusammenhang mit den Proömien untersucht werden, um zu verstehen, welcher Schwierigkeit eine gegenwärtige Perspektive entgehen kann, wenn sie das Verhältnis Gesetz/Verständnis des Gesetzes vom Standpunkt des Individuums her abbildet¹⁸⁶.

¹⁸³ Vgl. *Soph.* 227 d-288 a und *Symp.* 215 c-216 c.

¹⁸⁴ Der Gesetzgeber ist der Hermeneus des Nexus zwischen der empirischen und der meta-empirischen Welt. *Leg.* 837 e6, 839 d9. Vgl. CASERTANO (2004)^{C4}, 124-5.

¹⁸⁵ S. MULLER (1997)^{C5}.

¹⁸⁶ Der Verfasser verzichtet hier auf das Wort *Modernität*. Das Denken Platons kann auf keinen Fall in ein zeitlich-qualitatives Schema gezwungen werden, in dem seine Lösungen mit den heutigen verglichen werden können. Gewiss können die einzelnen Gesetze der *Nomoi* den heutigen wenig behilflich sein, man sollte aber die gesamte Struktur des letzten Projekts Platons von ihrer *theoretischen* Produktivität her auslegen.

a. Entäußerung der Autorität des Gesetzgebers

Die Verkörperung der politischen Autorität durch die Gesetze treibt den Gesetzgeber zu einer Entäußerung seiner Figur selbst, zu seiner «*ex-carnation*»¹⁸⁷ („Ent-körperung“). Gleichzeitig bewahrt er eine quasi *spirituelle* Autorität. Es wäre vielleicht übertrieben, einen wirklichen Vergleich mit der mittelalterlichen Theorie der ‚zwei Körper des Königs‘ in diesem Zusammenhang herzustellen¹⁸⁸, jedoch kann die Wichtigkeit des Gesetzgebers trotz seiner Abwesenheit nicht verleugnet werden. Während der Gesetzgeber zum μεταξύ wird, indem er das von ihm erlassene Gesetz regieren lässt, bildet seine Figur den wichtigsten Bezug zum Geist der Gesetzgebung, zum Bereich außerhalb dessen, was in den Institutionen der Stadt als *materiell* anwesend gilt. In dem pseudoplatonischen *Minos* wird der Hirt neben den Gesetzgeber gestellt¹⁸⁹. Der Vergleich ist auf indirekte Weise den *Nomoi* nicht unbekannt, nimmt jedoch nicht den Stellenwert anderer Bilder ein, die der Fremde aus Athen entwirft¹⁹⁰, wie zum Beispiel dasjenige des Gesetzgebers als Arzt. Es wird dadurch nicht die Göttlichkeit, mit welcher der Gesetzgeber in der damals üblichen Tradition geschildert worden ist, hervorgehoben, obwohl auch dieses Element nicht zu übersehen ist¹⁹¹, da die Gesetzgebung einen göttlichen Anfang zu haben scheint: Bei den Kretern ist dies Zeus und bei den Lakedaimoniern Apollon¹⁹².

Die Figur des Gesetzgebers verschwimmt in den *Nomoi* hinter den Gesetzen: Mit einem begriffsgeschichtlichen Sprung könnte die Rede von einer *charismatischen* Figur sein, die von etwas Göttlichem abstammt, das einfach nicht auf ein vorausgezeichnetes Bild zurückzuführen ist. Obwohl das zwölfte Buch eine Art theologische Astronomie enthält, bei der die Sterne und Planeten den Gottheiten entsprechen, ist das Religiöse in den *Nomoi* keinesfalls einer einfachen Definition zugänglich. Die Göttlichkeit des Gesetzgebers dient als gutes Beispiel für eine zur Ordnung der Stadt *funktionale* Kategorie, diejenige des Religiösen, das der Struktur Magnesias nicht innezuwohnen scheint, aber dennoch auf diese angewendet wird. Dieses Thema soll in Bezug auf die Göttlichkeit des Gesetzes wieder aufgegriffen werden; hier diente diese kleine Andeutung dem

¹⁸⁷ Der schöne Ausdruck wird von LARIVÉE (2003)^{B3}, 100 benutzt. Siehe auch WAUGH (2001)^{B3}, 29, dessen Studium sich mit der Übergabe der exegetischen Rolle des Königs beschäftigt.

¹⁸⁸ Es handelt sich dabei um die Fähigkeit des Königs oder des Papstes, jenseits seiner physischen Bedingungen mit seiner *persona ficta* nicht nur einen himmlischen Charakter anzunehmen, sondern auch darunter die Vielheit zu subsumieren. Für die Komplexität und facettenreiche Bedeutung dieser Figuren s. KANTOROWICZ (1966)^{F2}, 309.

¹⁸⁹ *Minos* 321 b6-c2: «Diese also sind unter den Alten die vortrefflichsten Gesetzgeber gewesen und Anführer und Hirten der Völker, wie auch Homeros einen guten Heerführer einen Hirten der Völker nennt» (Übers. SCHLEIERMACHER). Im Frag. 555 Gigon der *Politeia* der Einwohner von Lokroi des Aristoteles wird Zaleukos als Hirt beschrieben. Vgl. CAMASSA (1996)^E, 567 ff..

¹⁹⁰ In *Leg.* 735 b spricht der Fremde aus Athen über die Hirten im Bezug auf die notwendigen Reinigungen einer Stadt. In *Leg.* 808 d sind die Lehrer mit den Hirten gleichgesetzt.

¹⁹¹ *Leg.* 642 d-e. Die Schilderung des Gesetzgebers im III. Buch wird am Ende dieses Abschnittes behandelt.

¹⁹² *Leg.* 624 a-b. Vgl. mit 771 a: «Der Anfang unserer anschließenden Gesetzgebung sei nun folgender, und zwar soll er vom Heiligen ausgehen». Vgl. auch den *Politikos* über die Rolle der Macht in Ägypten, die nie eine Trennung zwischen dem Religiösen und dem Politischen voraussah (χωρίς ιερατικής, 290 e).

Ziel, der Figur des Gesetzgebers ihre göttliche Natur nachzuweisen, mit dem Hinweis, dass sich unter der üblichen Semantik des „Göttlichen“ einige wichtige von dem gesamten Bild Magnesias abhängige Verschiebungen verbergen.

Die Funktion des Gesetzgebers könnte hier als eine Art *κατέχειν* (aufhalten) bezeichnet werden, eine Rolle, die in der Politik Athens im 5. Jahrhundert von Perikles übernommen worden war¹⁹³. Die Bühne der letzten Stadt Platons muss aber der Figur des ersten Gesetzgebers entbehren, dessen Autorität von den Proömien übernommen wird. Sie sind die Umgestaltung einer Form der Mitteilung, die gleichzeitig als erzieherischer Filter und Grenzlinien der Qualität der Bürgerschaft gilt¹⁹⁴. Die Proömien bieten eine gemeinsame Ebene, auf der Gesetzgeber und Bürger kommunizieren können, obwohl diese letzteren die passive Rolle der Zuhörer einzunehmen scheinen. Die Besonderheit dieses Filters zeigt sich jedoch in der Verwandlung dieser bloßen Passivität in eine Aktivität, die sich in der Anpassung an den *nomos* aufgrund der *nomoi* zeigt. Die Überredung durch die gelesenen oder gesungenen Proömien spiegelt den Versuch des Gesetzgebers wieder, jenseits des Gesetzes einen Zugang zu den Bürgern zu finden, der sie mit dem, dem *nous* verwandten *nomos* verbindet, ohne den äußeren Zwang der Strafe zu benötigen.

Dass die Proömien zu den Gesetzen keine Platonische Erfindung sind, wurde von MÜHL in seiner Arbeit über die *nomoi* des Charondas und des Zaleukos seit langem klar gestellt¹⁹⁵. Der Autor beruft sich sowohl auf DIODORUS als auch auf CICERO, um die pythagoreische Herkunft von zwei Gesetzgebungen in *Magna Graecia* hervorzuheben. Die Zeugnisse IAMBlichOS¹⁹⁶ und ARISTOXENUS¹⁹⁷ über den Zweck der Überredung bei den Gesetzen ließen den Ruf entstehen, dass Zaleukos ein Schüler des Pythagoras war. Dies ist vor allem deshalb wichtig, um die möglichen Einflüsse der Tradition und des religiösen Bereiches auf Platon bewerten zu können.

¹⁹³ Perikles übte ein *katechein* über den *plēthos eleutheros*, vgl. TUC. II, 65, 8, *libere multitudinem continebat*, wie es in der interessanten Übersetzung VALLAS, die CARILLO (2003)^E, 98 wiedergibt, und wie folgt (99) erklärt, heißt: «L'ossimoro, è evidente, risiede in questo: che il fattore frenante (personificato da Pericle, soggetto attivo del *katechein*) sia al tempo stesso, in virtù delle proprie specialissime qualità che ne fanno il 'primo cittadino', fattore di libertà per il *plēthos*».

¹⁹⁴ In diesem letzten Sinne wird hier auf das *katechein* des *Römerbriefes* Paulus hingewiesen: «Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde». Vgl. *Römerbrief*, 3, 19. Dazu cfr. ESPOSITO (2002)^{F2}, 75. Interessant ist auch die Version des frühromantischen HARDENBERGS in NOVALIS (1960), fr. 433, S. 321.

¹⁹⁵ MÜHL (1929)^E. Interessant ist auch das Zeugnis CICEROS, *De Leg.* II, 14: «quod idem et Zaleucum et Charondam ferisse video, quem video illi non studio...quos imitatus Plato videlicet hoc quoque legis putavit esse persuadere aliquid, non omnia vi ac nimis cogere». PORCIANI (1997)^E bezieht die Proömia der *Nomoi* in seine Arbeit nicht mit ein, die sich mit der Form der Proömien bei den Historikern, nämlich mit den Proömien der Geschichtsschreibung aus dem 5. Jahrhundert beschäftigt, auf die die *Nomoi* anzuspielden scheinen. Die Proömien der Historiker helfen dem Leser/Hörer den Standpunkt des Autors nachzuvollziehen. Während die Proömien bei THUKYDIDES und HERODOT, zum Beispiel, die Stellung des Autors gegenüber der hörenden Gemeinschaft ausdrücken, spielen die Proömien der *Nomoi* eine kompliziertere Rolle: Ihr Verhältnis zu den historischen Gegebenheiten ist ein treibendes, ein präskriptives, nicht bloß ein beschreibendes. Eine erzieherische Funktion besitzt die historische ebenso wie die philosophisch-gesetzgeberische Produktion, aber bei den *Nomoi* handelt es sich um ein Projekt, das auf die Verwirklichung wartet und sich gleichzeitig mit seiner möglichen Realität auseinandersetzt.

¹⁹⁶ IAMBlic. *De Vita Pyth.*, 175.

¹⁹⁷ In STOBEUS IV 25, 45.

Wie diese spätantiken Zeugnisse jedoch zu beurteilen sind, erscheint fraglich. Zurecht weist MÜHL auf die Tatsache hin, dass Cicero und die spätantike Tradition Gedanken der stoischen Lehre in passende Zusammenhänge fügen, um sie dadurch historisch zu untermauern¹⁹⁸, und dies wenn auch eine Unkenntnis Platons dieser Proömien nicht zu rechtfertigen wäre, was insbesondere durch die Zentralität der Gesetze über die Götter¹⁹⁹ aufgezeigt wird. Jedenfalls schreibt Platon die Proömien sicher nicht nach einem athenischen Muster, obwohl sich Platons Proömien mit der griechischen Tendenz, die Gesetze dem Volk in erzieherischer Form – fast wie einen Vorwand – zu vermitteln, in eine Kontinuität setzen.

Die *nomoi* Magnesias drucken sich einerseits durch musikalische Mittel im Raum der Öffentlichkeit aus²⁰⁰, andererseits tendieren sie, sich in die Gewohnheiten der Bürger einzuprägen.

Durch den zu einem Zaubergesang gewordenen (ὠδός...ἐπωδαί) Gesang des *nomos* versucht das Gesetz Magnesias den Widerspruch auch nur eines der drei bzw. zwei Teile der *psychē* der Bürger mit dem Gesetz zu vermeiden²⁰¹. Wie die Musik die Seele plastisch und *lernfähig* macht, um sie erziehen zu können, beleuchten die Proömien nur teilweise den Inhalt der Gesetze, da ihr Ziel darin besteht, die überlegene Qualität der Gesetze Magnesias gegenüber anderen Städten aufzuzeigen²⁰².

Die Proömien sind einerseits einem Zustand des Mythos oder genauer der παραμυθία ähnlich²⁰³, andererseits dienen sie aber dem Ersatz einer dialogischen Kommunikation. Zwecks der Erläuterung des ersteren Aspekts, soll hier des letzteren die Rede sein.

Sind die *Nomoi* außerhalb ihres dialogischen Rahmens eine Gesetzgebung und gleichzeitig der Text des Studiums für die Bürger²⁰⁴, verfügt Magnesia über die Proömien als verflüssigendes Element für ihre strenge Konstruktion und gleichzeitig als bindendes Element für die verschiedenen Ebenen ihres *Logos*²⁰⁵.

Wie Sokrates' *epōdai* im *Charmides*, so sind die Proömien Ausdruck eines Zaubers, der eine heilende Kraft enthält, ein überredendes Wort, das auf den Gorgianischen λόγος βασιλεύς und auf das φάρμακον verweist. Durch die Proömien zeigt sich mit einer hervorragenden Klarheit, dass die *politikē technē* des Gesetzgebers komplexer und vielschichtiger ist, da sie auch die in anderen

¹⁹⁸ Beispielweise Cic. *De Nat. Deor.* II 5, 13 ff., stellt den Gottesbeweis des Kleantes und des Chrysippos direkt neben dem Thema der ersten Gesetzgebungen dar. Besonders auffällig scheint MÜHL die Beschreibung DIODORS XII, 20, die viele stoischen Elemente enthalte. Vgl. MÜHL (1928)^E, 118.

¹⁹⁹ Vgl. MÜHL (1929)^E, 27, der auf *Leg.* 722 *b* hinweist, um zu betonen, dass Platon die Proömien Zaleukos und Charondas bekannt waren.

²⁰⁰ Wichtig ist dafür die Rolle des Dionysoschors, s. 665 *b* und 666 *d*.

²⁰¹ Vgl. *Leg.* 659 *d-e*, 840 *b*, 887 *c*, 903 *a*.

²⁰² Vgl. *Leg.* 718 *b e* 723 *d*, 857 *c* und noch 859 *b*. TARRANT (2003)^{B3}, 55, bezieht sich auf CICERO *De leg.* I, 1-2,15, um auf die Kreativität der Proömien aufmerksam zu machen. CICERO nutzt den platonischen Zusammenhang, um seinen eigenen Stil hervorheben zu können. Dagegen zielt die Redekunst des Perikles auf den moralischen Wert, nicht auf das Vergnügen des Publikums. Vgl. CARILLO (2003)^E, 123.

²⁰³ Vgl. *Leg.* 720 *a1*, 773 *e5*, 880 *a7*, 885 *b1*, 923 *c2*, 927 *c7*.

²⁰⁴ Die Gesetze als Objekt des Studiums der Bürger sind in 811 *b* und *c6* angesprochen, da sie die παράδειγματα bieten. SCHÖPSDAU (1994)^A, 134 weist darauf hin, dass Platon an dieser Stelle an eine mögliche Anthologie denkt, nicht an den ganzen Dialog.

²⁰⁵ Vgl. FERRO (1938)^{B2}, 119.

Zusammenhängen analysierten Mittel einbezieht, um im Vergleich zur sophistischen Bewegung andere Ziele zu erreichen. Der hier einbezogene Gebrauch der Überredung im politischen Bereich scheint sich nicht kohärent zu anderen Kontexten des Platonischen Denkens zu verhalten, wo die Philosophie vor der Überredung hervorgehoben wird, trotzdem sei hier nur kurz auf die ambivalente Figur des Sokrates im *Symposion* hingewiesen, deren Wirkung auf Alkibiades derjenigen des gorgianischen *Enkomion Helenas* oder des Theaters in der *Poetik* des Aristoteles ähnlich sind. Die *Nomoi* könnten diesem Standpunkt nach als ein «véritable „*Système-Socrate*“ doté d’efficacité politique» verstanden werden, wie LARIVÉE vorschlägt, nach den damaligen Bemerkungen HENTSCHKES²⁰⁶, in dem die Überredung/Aufforderung nicht mehr eine individuelle, sondern eine kollektive ist.

Die ἐπὸδὴ des Wortes und das logische Verfahren entfalten sich im Gespräch des Gesetzgebers, der nicht die gleichen kathartischen Effekte wie die sokratische Figur erreichen kann, nebeneinander. Und mit den Proömien schafft sich der Gesetzgeber einen öffentlichen Raum, in dem das Wort entsteht.

Die nicht-philosophische Masse²⁰⁷, findet die Artikulation ihres Verständnisses in diesem Raum, denn die Wenigen werden in die Gesetze durch das Wort eingeweiht und erreichen damit den Zustand, der die Gesetzgebung Magnesias von einer üblichen Sammlung von Gesetzen unterscheidet. Die *Nomoi* übertragen in ihren Proömien nicht die *Gesetzgebung* in eine andere Sprache, sondern *die innerste gesetzgeberische Weisheit*, die mit der philosophischen notwendigerweise zusammenfällt. Nur unter diesem Licht ist die *epōdē* der Proömien zu verstehen, um die notorischen – veralteten und rücksichtslosen, aber teilweise von einem bestimmten Standpunkt zu rechtfertigenden – Vorwürfe POPPERS zu beantworten²⁰⁸. Die Proömien gehören zur Erziehung und scheinen, wenn sie auch an den Bereich der Lüge angrenzen, dieses dennoch zu tun mittels einer notwendigen und nützlichen Lüge²⁰⁹. In der Tat überspringen die Proömien die Ebene der Rechtfertigung ihres Wahrheitsgehaltes, indem sie als konstitutive Bestandteile des *nomos* angesehen werden, der seinerseits seinen Namen der Verwandtschaft mit dem *nous* verdankt. Wie hierzu noch später zu bemerken sein wird, übernimmt das Gesetz eine höhere Natürlichkeit, von der aus auch die Proömien ausgelegt werden können.

Der Wert der περὶ der Rede und der Schriften, die den Gesetzen vorausgehen, soll dann zu der Wahrheit der Stadt gehören, die eine politische Artikulation der Wahrheit des *nous* ist. Dieser Fluchtpunkt, auf den in einer gewissen Klarheit das zehnte Buch des Textes Platons zuläuft, wird – wenn nicht verleugnet – zumindest oft übersehen, da er aus einem Bereich stammt, der direkt zum Beweis der zeitlichen und dynamischen Priorität der Seele zu gehören scheint.

²⁰⁶ Vgl. LARIVÉE (2003)^{B3}, 98 und HENTSCHKE (1971)^{B2}, 271.

²⁰⁷ Vgl. ADORNO (1955)^{B2}, 155.

²⁰⁸ Vgl. POPPER (1957)^{C5}, 81 und 137 ff.. Dazu s. die schöne Antwort DOMBROWSKIS (1997)^{B3} 566, der die Übersetzungsprobleme POPPERS enthüllt.

²⁰⁹ *Leg.* 663 e *hekon*, und *Leg.* 664 a3 für *mechanē versus* die Rhetorik des *Phaedr.* 277 b5.

Die Zentralität der Proömien bezeugt – wie im nächsten Abschnitt näher zu erörtern sein wird – das höchste Interesse am Status der Seele und an deren Bezug auf das ganze politische System. Der Gesetzgeber wird vor allem deswegen durch die Metapher des Arztes bezeichnet, dass sich die innige Verbindung der Elemente des Menschlichen und des Technischen als Grundlage der Gesetzgebung erweist. Die *politikē technē* ist in den *Nomoi* nicht weniger als in den anderen Dialogen eine *technē* der Seele, die gerade in den Proömien die Mittel des Dialoges widerzuspiegeln vermag.

[...] und kein einziger von solchen Ärzten pflegt auch nur irgendeine Begründung für die jeweilige Krankheit eines Sklaven zu geben oder sich geben zu lassen, sondern er verordnet ihm das, was ihm aufgrund seiner Erfahrung gut scheint, als wüsste er genau Bescheid (ὡς ἀκριβῶς εἰδῶς), eigenmächtig (αὐθαδῶς) wie ein Tyrann [...]. Der freie Arzt dagegen behandelt meistens die Krankheiten der Freien und beobachtet sie; und indem er sie von ihrem Entstehen (ἀπ' ἀρχῆς) an und ihrem Wesen nach (κατὰ φύσιν) erforscht, wobei er sich mit dem Kranken selbst und mit dessen Freunden bespricht, lernt (μανθάνει) er teils selbst manches von den Kranken, teils belehrt er auch (διδάσκει), soweit er es vermag, den Patienten selbst und verordnet ihm nicht eher etwas, bis er ihn irgendwie davon überzeugt hat (συμπείσῃ); dann erst versucht er, indem er durch Überredung (μετὰ πειθοῦς) den Kranken immer wieder beschwichtigt, ihn zur Gesundheit zu führen und damit Erfolg zu haben²¹⁰.

Der freie Arzt versucht, die Natur der Krankheit von ihren Anfang an zu erkennen, sowie der *nomothetēs* die Stadt mit einem Gestus, der deren Ordnung *ab initio* erzeugt, gründet – seine *akribeia* ist eine reelle, nicht jene eingebildete des oben erwähnten Tyrannen –. Der wichtigste Punkt, in dem sich der Arzt und der Gesetzgeber unterscheiden, betrifft die Fähigkeit des ersteren, von den Kranken zu lernen, eine Fähigkeit, die der letztere nicht besitzen kann, weil die Verfassung der Proömien – die gesprochen oder gelesen werden sollen und dennoch niederschreiben sind – in einer der Zeit der Stadt vorausgehenden Zeit stattfindet. Schließlich kann der Gesetzgeber seine Überredung nicht an die jeweiligen Umstände anpassen, denn seine Schriften stellen ein *schon Geschriebenes* dar. Mag auch zuzugeben sein, dass die Proömien einen wirkungsvolleren Zugang zu den Bürgern suchen, in einer zwanglosen oder zwangsniedrigen Gesprächsform – auch im musikalischen Sinne –, so kann die Gelehrsamkeit des Gesetzgebers dennoch eine sehr niedrige sein. Die mögliche Gegenseitigkeit des Platonischen Dialoges – oder wenigstens die Möglichkeit einer Antwort des *deuteragōnistēs* des Sokrates – kann nicht ganz auf die Figur des Gesetzgebers übertragen werden. Die eventuelle Antwort der Bürger auf die Proömien kann ihrem Verhalten entnommen werden, woraus der Gesetzgeber aber keineswegs lernen kann. Deshalb ist die Figur des *υπεκτερινός σύλλογος* notwendig, um die Effekte der Proömien und der Gesetze zu beurteilen.

Das Bild des Gesetzgeber-Arztes ist dann nur mit der Einbeziehung des *υπεκτερινός σύλλογος* kohärent und seiner Aufgabe entsprechend treu.

²¹⁰ *Leg.* 720 c-e.

Was wir nun als tyrannische Anordnung (τυραννικὸν ἐπίταγμα) bezeichnet und mit den Anordnungen derjenigen Ärzte verglichen haben, die wir unfrei nannten (ἀνελευθέρους), das, so scheint mir, ist das reine Gesetz (νόμος ἄκρατος); das vorher Gesagte aber, was von unserem Freund hier als zur Überredung geeignet bezeichnet worden ist, das ist zwar in der Tat dazu geeignet, besitzt indes die Wirkung (δύναμιν) einer Einleitung (προοιμίου) bei den Reden. Denn damit derjenige, dem der Gesetzgeber das Gesetz verkündet, die Anordnung, die ja das Gesetz ist, wohlwollend und infolge dieses Wohlwollens mit größerer Lernbereitschaft (εὐμαθέστερον) aufnimmt, deswegen, so hat sich mir herausgestellt, ist diese ganze Rede (ὁ λόγος οὗτος) von mir vorgetragen worden, die der Sprechende gehalten hat, um zu überreden²¹¹.

Die Lernbereitschaft des Bürgers-Patienten zu pflegen ist das Hauptziel des Gesetzgeber-Arztes, was die Politik in den Bereich der Seelenpflege, wie sonst schon in anderen Dialogen, einbezieht²¹². Die Unwahrheit und die Überredung sind dann zu rechtfertigen, wenn die Pflege der Seele der Politik *qua* natürliche Entfaltung einer philosophischen Tätigkeit, die die höchste Form der Praxis darstellt, die Stadt nach einer noetischen Ordnung gestaltet. Platons Absicht ist es, mit diesem Bild des Gesetzgebers als eines Arztes, das Gesetz im höchsten möglichen erzieherischen Potential so darzubieten, dass dieses keine Äußerlichkeit mehr für den Bürger sein wird, sondern ein schon *ab initio* mit der Natur der Bürger selbst verknüpftes Verhaltensschema.

Die väterliche Aufmerksamkeit des Gesetzgebers und des Gesetzes²¹³ tendiert durch das Fest und die Religion, sowie durch die Chore und die Symposia²¹⁴, die *epōdē* des Gesetzgebers in eine Art Selbst-Überredung der Bürger zu verwandeln²¹⁵. Das Gesetz ist *akratos*, nicht nur im Sinne von *rein*, sondern auch von *ungemischt*, wenn es nicht durch ein κεράννυμι filtriert worden ist, und mit Proömion erlassen wird. Obwohl *akratos* von den meisten Gelehrten mit *rein* übersetzt wird, ist nicht auszuschließen, dass sich hinter der Wortwahl ein Wortspiel Platons versteckt, ein Anklang an dem gleich klingenden Begleiter von βία (Gewalt) im *Prometheus* des AISCHYLOS²¹⁶. Das Gesetz sei demnach gleichsam stark und gewalttätig, ein unkontrolliertes κράτος mit βία, jedoch besitze dieses gerade in seiner unangemessenen Stärke auch seine unvermeidbare Schwäche, daher ἀκράτος. Dies wäre eine Macht ohne Kraft, eine Macht, die ohne eine Überredung der Vernunft in der Mitte der Stadt entstehen könnte, ohne tatsächlich die Stadt um sich gestalten zu können, da die Bürger unfähig wären, sich zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen²¹⁷.

²¹¹ *Leg.* 723 a-b. Für die Auslegung dieses *ho logos houtos* vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 248-9, der in der Polemik zwischen HENTSCHKE und GÖRGEMANNs letzteren unterstützt, indem er unter *logos* nicht Text (wie auch England) sondern Rede versteht. Hier scheint es jedoch möglich, mit *logos* sowohl das ganze Verfahren des Dialoges bis zu diesem Punkt als auch das Thema der Rede verstehen zu können.

²¹² *Gorg.* 464 b-c und *Theaet.* 200 e4, 201 c7. Für *eumathesteron* s. *Leg.* 718 d, für εὐνοῦς s. 729 c, für εὐμενής (*benevolus*) s. 712 b und für εὐμαθής s. 709 e. *Eumathesteron* wird von CICERO *Part. Orat.* 28-29 mit *intelligens* übersetzt. S. die Polemik zwischen Yunis und Vickers in YUNIS (1990)^{B3}, 133-24.

²¹³ Vgl. *Leg.* 857 a-b.

²¹⁴ Vgl. *Leg.* 828 b-835 e.

²¹⁵ *Leg.* 773 e: «Deshalb muß man es aufgeben, so etwas durch ein Gesetz zu verordnen, sondern soll einen jeden durch beschwörende Zauberworte dazu zu überreden suchen...nicht aber durch den Zwang eines geschriebenes Gesetzes». Für das Spiel zwischen Unwissenheit und Wissen und die Notwendigkeit einer Art Reflexion der Stadt, die ihre Identität bewahrt, s. MIGLIORI (2002)^{B3}, 45 und 51.

²¹⁶ AISCH., *Prom.* 12 u. 208. SAUNDERS übersetzt «is the law pure», LISI «es la ley pura».

²¹⁷ Laut LEWIS (1998)^{B3}, 16 handelt es sich hier um ein «power of persuasion, not of rule».

Wie Sokrates im *Charmides*, soll der Gesetzgeber hier eine Inhomogenität vermeiden, hingegen die Kommunikation zwischen verschiedenen Ebenen erlauben: In diesem Zusammenhang sollte der *Philosophen-Arzt* das Verhältnis zwischen Körper und Seele herstellen, auf eine ähnliche Weise soll der *Fremde aus Athen-Gesetzgeber* hier die Kluft zwischen dem Gesetz als Struktur der Stadt und den Bürgern als materiellen Darstellern dieser Ordnung aufheben. Es handelt sich um zwei Differenzen, die hier unter die Beschreibung der Andersheit zu fallen vermögen, die gleichfalls eine die Gefühle ansprechende philosophische Dialektik in Einklang bringen soll.

Zielte die Medizin des *Charmides* auf das *holon*, werden es die Ärzte von Zalmoxis, indem sie über die Unsterblichkeit des Ganzen sprechen, in Betracht ziehen²¹⁸, obwohl eine zu direkte Übertragung auf die Figur des Gesetzgebers Magnesias wiederum zu gewagt wäre. Die Aufmerksamkeit auf eine Durchdringung aller Teile zu einem einzigen Ganzen ist aber in beiden Bereichen auffällig, i.e. der Medizin und der Gesetzgebung. Dies wird hier in Anbetracht des Bereiches des Vergleichs Arzt-Gesetzgeber untersucht, während der Bruch der sozialen Ordnung, den die Stadt *im Sinne einer* Krankheit durch das φάρμακον der Strafe heilen muss, mit dem empirischen der Gesetzgebung und mit dem damaligen griechischen positiven Recht eine engere Beziehung pflegt, die nicht im Zentrum der vorliegenden Abhandlung steht.

Die *nomoi* gelten dank den Proömien nicht als bloße Kontrollinstrumente²¹⁹, noch weniger als Ersatz der in der *Politeia* von der Erziehung bekleideten Rolle. Die Proömien sollen vielmehr eine innere Überzeugung entstehen lassen, wobei die Erziehung das Gesicht einer Bildung des Selbst als eines Subjekts trägt, im Sinne einer *Selbstbildung*. Der an den freien Arzt zu richtenden Kritik – er pflege die Kranken nicht, er erziehe sie – entgegnet der Fremde aus Athen nichts, da gerade dies das Hauptziel der Gesetzgebung ist, nämlich ein Erziehungssystem zu bauen – keinen bloßen Strafkodex²²⁰.

Die *technē* des Gesetzgebers, die der antike *nomothetēs* nicht besitze²²¹, besteht jedenfalls nicht nur in der Fähigkeit, Gesetze zu erlassen, da dieses ihn auf eine niedrige Ebene hinabziehen würde. Durch die Gesetze – und ihre Vorreden – soll der Gesetzgeber die Stadt als eine Gemeinschaft hervorströmen lassen.

²¹⁸ Vgl. *Charm.* 156 d. Über die Medizin Zalmoxis s. D'ALFONSO (2001)^D, 73.

²¹⁹ Dies wäre teilweise die Auslegung VEGETTIS (2003)^D, 239.

²²⁰ Ein Verhaltenskodex kann schon ein den *Nomoi* angemessener Ausdruck sein. Vgl. HENTSCHE (1971)^{B2}, 272.

²²¹ Sehr präzise und hilfreich ist die Analyse der historischen Stufen im III. Buch der *Nomoi* von JOUANNA (1978)^{B3}, 79. Für eine ausführliche Behandlung der Medizin in platonischen Dialogen s. außerdem die Arbeit AYACHES (1996)^D, dessen Auslegung der *Nomoi* zuzustimmen hier jedoch leider nicht möglich ist, insbesondere indem er die Stelle 720 b-d als eine Preisgabe der Überredung zugunsten der Macht der Wahrheit durch das Gesetz interpretiert. Vgl. AYACHES (1996)^D, 15 und HENTSCHE (1971)^{B2}, 300.

b. Die Entfaltung des *logos* der *Proömien* als Mitteilung an die Vielen

Die oft kritisierte edle Lüge der *Politeia* findet in den *Nomoi* schon im II. Buch einen Beleg, wo die Rede des Fremden aus Athen Glücklichkeit, Genuss und rechtes Verhalten in einer *συνφονία* zusammen spielen zu lassen versucht.

Der Fremde aus Athen: [...] hätte ein Gesetzgeber, der nur ein bisschen etwas taugt – vorausgesetzt dass er überhaupt auch sonst um des Guten willen (ἐπ'ἀγαθῶ) die jungen Leute zu belügen (ψεύδεσθαι) wagte –, je eine Lüge ersinnen können (ἐψεύσατο), die nützlicher (λυσίτελέστερον) wäre als diese und eher bewirken könnte, daß alle alles, was gerecht ist (πάντας πάντα τὰ δίκαια), nicht aus Zwang (μὴ βίαι), sondern freiwillig (ἐκόντας) tun?

Kleinias: Etwas Schönes ist die Wahrheit (καλὸν [...] ἢ ἀλήθεια), Fremder, und etwas Dauerhaftes (μόνιμον); es scheint allerdings nicht leicht, ihr Überzeugungskraft zu verschaffen (ἔοικε μὴν οὐ ῥάδιον εἶναι πείθειν)²²².

Wenn die Differenz zwischen den Wenigen und den Vielen – von dem Standpunkt des Wissensunterschiedes aus – unüberbrückbar zu sein scheint, soll der Zugang zur Wahrheit der Stadt durch andere Wege gewonnen werden. Die *Proömien* stützen sich auf das Irrationale der Seele, um vernünftigeren Verhaltensweisen zu bewirken. Die *epōdē* dieser Vorrede gehört in die Sphäre der *politischen* und *ontologischen* Wahrheit der Stadt, obwohl sie über das Prinzip der nützlichen Lüge benutzt.

Von einer heutigen Perspektive aus, ist es einfach, zu konstatieren, wie unmoralisch es ist, eine Lüge zum Zwecke der Stabilität der Regierung und der Wirksamkeit der Gesetze auszusprechen. Das Problem liegt jedoch nicht lediglich in einem anderen Begriff der Moral oder in einem unterschiedlichen Übergang zur Beharrlichkeit der Ordnung. Platon braucht dadurch nicht vor den inzwischen veralteten Vorwürfen des Totalitarismus gerettet zu werden. Das von ihm in der *Politeia* geführte Spiel erscheint unter dem Licht der *Nomoi* noch klarer, indem die von den Menschen nicht weniger als von den Göttern gehasste *wahre Lüge* eine Lüge werden kann, die sich an das Wahre annähert²²³. Die Auslegung der *Proömien* als Lüge ist nicht ohne weiteres zu rechtfertigen, zwar werden erstere mit letzterer nicht gleichgestellt, dafür aber ihre gemeinsamen Merkmale untersucht, die vor allem in Zusammenhang mit dem Ziel, die Bürger wie die Jugend das Gesetz freiwillig akzeptieren und respektieren zu lassen, zu finden sind.

Durch die Überredungskunst der *Proömien* soll eine höhere Wahrheit erreicht werden, die sich nur mimetisch darstellen lässt, indem sie eine Nachahmung der von dem Gesetzgeber

²²² *Leg.* 663 d-e.

²²³ Vgl. *Resp.* 382 a-d. Das immer präsente Problem der Rechtfertigung der Lüge liegt darin, dass sie überlegene Menschen voraussetzt, die die Wahrheit kennen, ohne sie ganz mit einer einfach zu verstehenden Sprache zu übersetzen vermögen. Dies sollte zu keinem Skandal führen, da es von Platon klar vorausgesetzt wird, dass zwischen den Wenigen und den Vielen eine Kluft besteht, zwar eine natürliche, da gerade die natürlichen Unterschiede in dem Bereich der Politik in Einklang zu bringen sind, jedoch unaufhebbar. Vgl. DOMBROWSKI (1997)^{B3}, 569. Vgl. *Pol.* 310 a.

gezeichneten Paradigmen hervorruft. Gilt die Lüge der *Politeia* als *Mimesis* der Lüge in der Seele, so soll doch durch die von den Philosophen-Königen erzählten Mythologien, wie durch die von dem Gesetzgeber dargestellten Proömien, eine Unwahrheit, die sich aber auf das Wahre bezieht, hervorgebracht werden. Der Bereich des Mythos, der Lüge und sogar der Religion, wie später zu sehen sein wird, gehört zu einer Darstellung der Wahrheit Magnesias, die jedoch das Element der Fiktion, *quasi* eine Art sokratische *eironia*, auf die Gesetzgebung anwendet²²⁴.

Das Wort übernimmt eine zentrale verbreitete Konsistenz, indem es das Mythische der Stadt auftauchen lässt. Dies betrifft jedoch nicht den Mythos als Inhalt, sondern den Zwischenzustand, innerhalb dessen die Bürger sich an die Nachahmung des mythischen Urbildes der Zeit Kronos nähern. Durch die Proömien, wie durch die Gesänge des Dionysoschors, wickelt der Gesetzgeber in einem breiteren Sinne die *Genealogie* der Stadt ab, indem er die Bürger mit der Struktur Magnesias vertraut macht.

Die Proömien enthalten eine der Weisen, in der die Stadt sich verwirklicht, indem sie die Bürger mit ihrer grundlegenden Idee vertraut macht. Das Wort des Gesetzes soll aus dem Gesetzgeber entspringen – obwohl die Proömien auch geschrieben sein sollen, wie die ganze Gesetzgebung –; gleichzeitig soll das Wort aber in der Seele der Bürger entstehen, gleich einem verabsolutierten Wort, einem *délocutive*²²⁵. Insofern ist der Ursprung – der menschliche Gesetzgeber, trotz seines göttlichen Nimbus – von dem Sprechen entfernt und verhüllt, als die Bürger ihn als einen göttlichen verstehen sollen. Die Göttlichkeit des Gesetzgebers soll der Göttlichkeit des Gesetzes einen Platz einräumen. Die *technē politikē* bedeutet deswegen auch ein Sich-Zurück-Ziehen, um den leeren Raum zu schaffen, aus dem das Wort entspringen soll²²⁶.

Wird das Wort der Proömien ein Gemeingut, erreicht es eine ausschlaggebende Homogenität mit dem anderen durchdringenden Element der Gemeinschaft Magnesias, das mit dem Mythos gleichzusetzen ist. Die Erzählung der Mythen und die Proömien überreden die Bürger zu der Gestalt, die die Stadt in ihrer vergangenen Geschichte gehabt hat, oder in der Zukunft einnehmen soll. Die Mythen sind im Platonischen Werk als *evenementielles* Schemata²²⁷ ausgenutzt, sie gehören einem Bereich des Nicht-Geschriebenen an – obwohl sie in der Gesetzgebung tatsächlich niedergeschrieben werden. Damit gehören sie zu jenem Kern des Politischen Magnesias zu verstehen, in dem die Verhältnisse Macht-Gehorsam aufgelöst werden:

L'exercice du pouvoir dans les *Lois* reste profondément étranger à ce qu'il était dans la démocratie athénienne. Il perd cette visibilité que lui apportaient l'Assemblée et le Conseil; et surtout il est fondé non plus sur le discours délibératif ou judiciaire qui se trouve du côté du vraisemblable, mais sur la connaissance qui prétend atteindre au vrai²²⁸.

²²⁴ Vgl. den Mythos der drei Rassen in *Resp.* 414 b, 415 c. Über die Benutzung des Mythos s. GAISER (2004)^{B3}, 64.

²²⁵ Vgl. DETIENNE (1988)^E, 48.

²²⁶ Der Ursprung soll versteckt werden, damit die Illusion der Unendlichkeit entsteht (798 b), deswegen bewirkt die Abreise des Solons den Effekt, das von ihm geschriebene Gesetz auf ein mythisches Niveau zu heben.

²²⁷ Z. B. *Resp.* 414 c, später auch in *Leg.* 663 e5, *Tim.* 19 b und 26 e, *Crit.* 108 d. CERRI (1986)^{C4}, 66 und 71 denkt an den platonischen Mythos als an eine psycho-soziale Theorie, die das primäre Erziehungsmittel anbietet.

²²⁸ Cfr. BRISSON (2003)^{B3}, 225.

Mit dem Wahren als Fluchtpunkt der Gesetzgebung, das kaum als ein erreichbares Objekt zu denken ist, sondern als Form, die die Struktur des Gedankens wie diejenige der Gesetzgebung gestaltet, erledigt sich das Problem der Moral – ein jedenfalls von der Begriffsgeschichte her problematisches Bedeutungsfeld – der Lüge oder der Überredung der Proömien. Dies wird noch in Zusammenhang mit dem Begriff der natürlichen Technik der Gesetze zum Vorschein kommen. Bezüglich des μεταξύ des Gesetzgebers beheimatet der Zwischenzustand der Proömien den Ausdruck einer metaphorischen Abdankung, weil die sonst als monologisch zu betrachtende Sprache des Gesetzgebers²²⁹ dank den Vorreden allen einen *Nomoi* gemeinsamen Zugang bietet²³⁰.

Wie dieser Monolog einen inneren Wechsel durchläuft, wird durch die Fähigkeit des *nomos* klar werden, sich vor seine Andersheit zu stellen. Der Gesetzgeber ist nur die Figur, die die Architektonik der Stadt projiziert, wobei das Gesetz sich durch seine Flexibilität ausweisen soll. Da die Hauptfigur der *Nomoi* von dem Fremden aus Athen vertreten wird und das Paar Kleinias-Megillos keinen wahren *agōn* gebärt, läuft der Dialog die Gefahr, sich auf einen Monolog zu reduzieren. Dies betrifft jedoch lediglich die äußere Form der Darstellung der *Nomoi*, die gerade in dem Begriff des *nomos* eine höhere Dialektik enthalten und aufzeigen sollen.

Der *logos* des Gesetzgebers bewahrt gerade in seiner Form eigene halb-mythischen Eigenschaften, nämlich durch die Gefühle mit den Bürgern in Kontakt treten zu können, was sonst der Dialektik, die den Begriff des *nomos* und seiner Entfaltung in den vielen *nomoi* mit dem *nous* in Einklang bringen soll, nicht gelingen könnte.

Der Raum des Wortes soll durch die Proömien derjenige des Heiligen der Stadt werden, da die Vorreden zur Gesetzgebung auf den Charakter der Proömien zu den Hymnen Apollons verweisen²³¹. Durch die Andeutung auf ihre religiöse Komponente wird die Zentralität der Proömien insofern klar, als Magnesia ohne den Versuch, eine vielschichtige und durchdeklinierte Kommunikation aufzustellen, kaum zu denken wäre. Mit den Worten BERTRANDS ist es legitim bezüglich der Proömien zu denken, eine Stadt sei «essentiellment le discours qu'elle produit»²³². Die politische Utopie – nicht im banalen Sinne eines unrealisierbaren Zustandes des politisch projizierenden Gedankens – gründet auf einer Utopie «*communicationelle*», mit dem Hinweis, dass die Kommunikation das *commune* auf jedem Niveau einbezieht, dessen Inhalt allen zur Verfügung

²²⁹ Dass abgesehen von den Proömien die Sprache des Gesetzgebers monologisch sei, dies ist das Ergebnis der Arbeit NIGHTINGALES (1993)^{B3}, dem, wie aus dem obigen klar ersichtlich, diese Arbeit nicht komplett zustimmen kann.

²³⁰ MORROW (1960 a)^{B2}, 547. Es wird hier eher als eine Rehabilitierung der Kunst die Produktion einer höheren Kunst nachgewiesen. Vgl. VANHOUTTE (1954)^{B2}, 375.

²³¹ Die Proömien führen den *hymnos* an die Gottheit ein, z. B. für Apollon, s. PINDAR *Nem.* II, 1, TUC. III, 104, 4. Für die Anwendung in Platon s. *Phaed.* 60 d2. *Resp.* 531 d. Dazu STELLA (1998)^{B3} und CAMPOS (2001)^{B3}. Die Überzeugung des Proömiums im X. Buch taucht wie eine wissenschaftliche Eschatologie auf. S. CAMPOS (2001)^{B3}, 46, SAUNDERS (1973)^{B3}, 233, obwohl diese Überzeugung sich auf das Irrationale bezieht, insbesondere auf die Furcht vor den Göttern (887 a). Es handelt sich dabei um ein *movilizar la fuerza persuasiva del miedo* (839 c, 840 c, 887 a, 904 d, 927 b) und die Rache der Gerechtigkeit (716 a, 717 d), wie CAMPOS (2001)^{B3} 48 bemerkt. Was er aber zu sagen versäumt, ist die Tatsache, dass das Mittel der Proömien mit dem Irrationalen arbeitet, aber die Struktur – die ganze Gesetzgebung – dieser Arbeit ist von der Vernunft abhängig.

²³² S. BERTRAND (1998)^{B3}, 121.

steht²³³: Es stellt sich die Frage, ob die Wirkung des Gesetzes in seinem Streben nach Totalität ein homophonischer sei, und wenn ja, ob eine so enge Gemeinschaft das Auftauchen des Individuums und des Dialogs verhindere²³⁴. Die zweite dieser Fragen stößt an ein großes begriffsgeschichtliches Problem: Von Anfang an ist diese Frage wegen der Verwendung jener Kategorie des Individuums – eine Kategorie, die aufgrund ihren modernen Voraussetzungen im Athen Platons keinen Platz fand – entwertet. Die erste Frage scheint jedoch fundierter zu sein, da sie den Verdacht erweckt, es sei nicht möglich, in der *Polis* der *Nomoi* eine einzelne Stimme zu erheben.

Es handelt sich wiederum um den Plexus Einheit-Vielheit und die Bewahrung der Differenz trotz der Notwendigkeit, ein hohes Niveau von Homogenität zu erreichen. Daher ist von dem Begriff des *nomos* abhängig, ob und wie die *Nomoi* Platons eine Bewegung zwischen Vielheit und Einheit entstehen lassen – eine Bewegung, die eventuell die homophonische Assimilation aller Bürger an die Stadt vermeiden könnte –²³⁵.

²³³ S. LASKS (1991)^{B3} und BERTRAND (2000)^{B2}.

²³⁴ Die Richter sollen die Bücher besitzen, die für sie veröffentlicht sind (957 *c-d*). Die Bücher sind das ἀλεξιφαρμακόν, das vor dem Neuen bewahrt, wie BERTRAND (2000)^{B2}, 149 bemerkt.

²³⁵ Die starke Antwort Platons auf die Sophistik einerseits und wahrscheinlich auf die Kritiken des Aristoteles an der *Politeia* andererseits befindet sich im X. Buch der *Nomoi*, in dem wörtlichen *coup de theatre* durch den die *technē*, die den *nomos* der Stadt artikuliert, als höchstes Produkt des höchsten Elements zu bewerten ist, nämlich als höchstes Produkt der Seele.

DRITTES KAPITEL

NATURGESETZ UND *HYPERNATÜRLICHKEIT* DES GESETZES: DAS PROBLEM DES PLEXUS MÜNDLICHKEIT-SCHRIFTLICHKEIT IN DEN *NOMOI*

Lo eterno puede y debe ser venerado, pero sólo lo temporal suscita admiración. A mi juicio, las ideas y teorías son como los espectros del Mades a los que visitó Ulises: necesitan beber sangre humana para adquirir un poco de peso y comunicarnos algo¹.

Der Versuch Platons, der Stadt das Element der menschlichen Herrschaft zugunsten der Herrschaft des Gesetzes zu entziehen, führt, wie in vorigem Kapitel verdeutlicht worden ist, zu der institutionellen Grenzlösung der nächtlichen Versammlung und zu den Proömien, mit deren Hilfe der Gesetzgeber das Menschliche der Bürger anspricht. Das Projekt der *Nomoi* begründet diese Herrschaft des Gesetzes durch eine neue Form des Verhältnisses Technē-Natur, das die Gesetzgebung als eine natürliche Aktivität auslegt. In der Tat wird aufgrund der hier behaupteten Priorität der Seele in der Ordnung der Natur auch das Gesetz, das von einer technischen Bewegung abstammt, eng mit der Natur verknüpft. Da die Technē Ausdruck einer Aktivität der Seele ist, und diese wiederum der Natur nah ist, verliert das Gesetz seinen unnatürlichen Charakter.

Dies ist der Kern des vorliegenden Kapitels, das zeigen möchte, dass und wie das Gesetz von einem den Bürgern äußeren Zwang zu einer den Menschen inneren Überzeugung werden muss. Diese Verinnerlichung des Gesetzes bringt die Verwandlung der Geschichte der Stadt in einen Mythos mit sich – den Aufbau einer gemeinschaftlichen Vergangenheit, die sich von ihrer Künstlichkeit in eine Natürlichkeit dank der Natürlichkeit der ungeschriebenen Gesetze zu wandeln vermag. Dies ist insbesondere das Thema des ersten Abschnittes dieses letzten Teils, der zu der Beschreibung des eigentlichen Charakters des *nomos* im zweiten Abschnitt führt. Welche Folgen eine solche Auslegung des Gesetzes in den *Nomoi* für den Bürger haben kann, und wie diese eben über das rein Politische auf ein Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Andersheit hinausläuft, soll Thema des letzten Abschnittes dieser Arbeit sein.

¹ Die Figur, die hier spricht, ist diejenige Aristoteles' in SAVATER (1991)^{F2}, 70.

3.1 Die Andersheit der Form des Gesetzes

Die Terminologie der Andersheit steht als solche in ihrer Begrifflichkeit dem *Sophistes* nahe, andererseits soll sie hier einem aktiven Prozess zugeordnet werden, nämlich, der die Mechanismen von Einschluss/Ausschluss gegenüber dem Kern des Politischen Magnesias dialektisch gestalten. Welche materiellen Distanzen hier gemeint sind, wurde in den ersten Abschnitten des zweiten Teils verdeutlicht. Hier handelt es sich hingegen um die innere Struktur des *nomos*, nicht mehr um die einzelnen Bereiche, innerhalb derer sich die vorliegende Untersuchung zum Ziel gesetzt hat, die Andersheit der Stadt Magnesia zu suchen.

Alle gesetzlichen Bestimmungen (νόμιμα) aber, die von geringerer Bedeutung und leicht zu ermitteln sind, die soll der jüngere Gesetzgeber (τὸν νέον) ergänzen, wenn sie der Ältere (πρεσβύτου) beiseite gelassen hat. Für die Privatgerichte dürfte ein solches Verfahren das angemessene (μέτρον) sein. Was aber die öffentlichen und allgemeinen Gerichte angeht und diejenigen, mit deren Hilfe die Behörden ihre jeweiligen Amtspflichten ausüben sollen, so gibt es darüber in vielen Staaten eine nicht geringe Zahl von nicht zu verachtenden Gesetzesvorschriften tüchtiger Männer; daraus sollen die Gesetzeswächter das Geeignete entnehmen und es dem jetzt entstehenden Staatswesen anpassen (τῇ γεννωμένη πολιτεία), indem sie es genau durchdenken und durch Erprobung (διαβασανίζοντας) in der Praxis verbessern (ἐπανορθουμένους), bis sie den Eindruck haben, daß alles befriedigend geregelt ist; erst dann, wenn sie das zum Abschluß gebracht haben, sollen sie es in dieser Form als unabänderlich besiegeln (ἀκίνητα ἐπισφραγισαμένους) und sich das ganze Leben hindurch daran halten².

Um einen Einklang zwischen Leben und Gesetz zu gewinnen, scheint Platon zwei Wegen zu folgen: Dem ersten entspricht die freiwillige Annahme der *nomoi* von Seiten der Bürger durch die Proömien, der zweite beinhaltet die Möglichkeit, Gesetze zu verändern. Obwohl dies in mehreren Stellen der Gesetzgebung zwecks der Stabilität der Sitten nicht wünschenswert erscheint, hängt das Ziel der Tätigkeit des νεκτερινός σύλλογος und derjenigen der *theōroi* grundsätzlich mit der Nachbesserung der Gesetze zusammen. Die vielen νόμοι sind deswegen notwendigerweise in der Möglichkeit ihres Anders-seins zu betrachten, was anscheinend in Widerspruch mit der Tendenz steht, die Gesetzgebung stabil zu halten. Dieser Widerspruch lässt sich nicht lösen und soll wahrscheinlich auch nicht gelöst werden, da die Tragödie der *Nomoi* ihre Wahrheit auch dadurch aufzeigt, dass ihre Struktur trotz des Strebens nach Vollendung mit der Kontingenz rechnen soll. Die Frage nach dem Element der Festigkeit der Gesetzgebung steht derjenigen nach dem Element der Andersheit nah: Was soll stets gleich bleiben und was soll sich ändern, damit das Politische Magnesias mit ihrem *nous* in Einklang bleiben kann? Der Ausdruck *gleich* könnte hier irreführend sein, wenn an die Identität der Stadt als an einem immerwährenden gleichen Status gedacht wird: Magnesia wird *in fieri* identisch mit sich selbst – ihrem Paradigma zufolge – gerade in dem Spiel

² Leg. 957 a-b. Die Veränderungsfrist beträgt in manchen Bereichen zehn Jahre. Vgl. Leg. 772 b-d, hier später näher zu erörtern.

zwischen Gleich-sein und Anders-sein. Hier tauchen die höchsten γένη (Genres) des *Sophistes* wieder auf³, um den politischen Bereich auf einer Ebene philosophisch zu begründen, die nicht direkt dem Leben der Bürger entspricht, welche dieses jedoch nicht nur beeinflusst, sondern entscheidet. Die vom Fremden aus Athen für das alltägliche Leben der Bürger implizit abgelehnte Kluft zwischen Gesicht und Maske wird in den theoretischen Bereich transponiert, wo die Dialektik zwischen Identität und Differenz artikuliert werden kann. Dies bedeutet jedoch, dass das Verfahren dieser Dialektik zuerst und vor allem zu jeden Figuren des Wissens gehört, die die Differenz für die Stadt auslegen sollen, bevor sie *in die* Stadt eintritt. In diesem Sinne interpretiert die vorliegende Arbeit das Schweben zwischen der notwendigen Beharrlichkeit des Gesetzes und der Notwendigkeit ihrer Veränderung im Laufe der Zeit. Diejenigen Passagen, die einen bestimmten gültigen Zeitraum für die Verbesserung der Gesetze voraussehen, wie die oben zitierte, könnten die hier gewählte Perspektive in Frage stellen. Sie werden nichtsdestoweniger in die Untersuchung einbezogen, da die Zeit der Stadt derjenigen des Strebens nach ihrem Paradigma entspricht; es handelt sich hierbei um eine in zeitlose Endgültigkeit und alltägliches Leben gesplante Zeit. Dies gehört in der Tat zur Natur des Paradigmas, an dem Magnesia sich messen soll, zu einer Natur, die nicht auf die Begriffe statisch oder dynamisch reduziert werden kann. Der Einklang des *nomos* mit dem *nous* weist nämlich weder auf den hypothetischen Gewinn eines zeitlosen und vollendeten Status, noch auf eine bloße Anpassung der Stadt an die Bewegung des *bios* durch die vielen *nomoi* hin. Hieraus würde folgen, dass das Gesetz das Leben nicht steuert, sondern beschreibt. Den Mittelweg zwischen einer präskriptiven und einer deskriptiven Form des *logos* zu untersuchen, ist Thema dieses zweiten Teils.

3.1.1 Geschriebene Gesetze und die Unmöglichkeit den *nomos* zu verschriftlichen

Festigkeit und Veränderung könnten *prima facie* mit Schriftlichkeit und Mündlichkeit gleichgesetzt werden. Die Verbesserung der Gesetze wäre dann in der Sphäre des Mündlichen anzusiedeln, ihre Beharrlichkeit dagegen in derjenigen des ewigen Niedergeschrieben-Seins. *Kinēsis* und *stasis* dürfen aber nicht parallel zu mündlich und schriftlich, nämlich zu einer hypothetischen Lebendigkeit der Stadt und ihrer festen Form, gestellt werden.

Die Gesetze Magnesias sollen eine artikulierte Struktur dadurch bewahren, dass sie der Vermittlung treu bleiben, mit der der *nomothetēs* die Bewegung des *nous* in sie zu übertragen versucht hat, gleichzeitig aber eine Flexibilität und Anpassungsfähigkeit an die Bewegungen des *bios* vorweisen. Dies kann kaum in einem binären Schema schriftlich-mündlich übersetzt ausgedrückt, wo dem ersten die Beharrlichkeit, dem zweiten die Beweglichkeit entspricht. Vielmehr soll das Verhältnis ein chiasmisches sein, in dem die Bewegung das Schriftliche und die Stabilität das Mündliche anficht. Dies würde jedenfalls zu einer der historischen Umgebung der *Nomoi* treueren Interpretation Platons führen.

³ Vgl. *Soph.* 254 b–259 c.

Die Schriftlichkeit des Gesetzes bedeutet in Magnesia ja gerade dessen Beharrlichkeit, paradoxerweise konnten aber die Gesetze bei den früheren Gesetzgebungen nur in dem Moment verändert werden, in dem sie vor den Augen aller standen, nämlich in dem sie geschrieben waren. «Il diritto consuetudinario orale naturalmente non si pone tale problema, che non può neppure essere formulato in presenza di una tradizione immemorabile»⁴. Das Theater selbst bietet den Nachweis der Tatsache, dass dieser Gedanke die Gesellschaft durchzogen hatte: In den *Hiketiden* (V. 429) wird die *isonomia* erst in dem Moment möglich, in dem schriftliche Gesetze vorliegen⁵. Historisch zeigt dies die Aktivität Solons auf, bei der die Gerechtigkeit entstand, sobald die *nomoi* für die oberen und für die unteren Schichten der Gesellschaft (ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀθῷ) dank ihrer Schriftlichkeit (θεσμοὺς [...] ἔγραψα) zu verstehen waren⁶.

a. Historische Betrachtungen

Das Mündliche der Gesetze Lykurgos⁷ bedeutete deren Festigkeit, während Magnesia in der Lage ist, ihre Gesetze niederzuschreiben, weil sie *qua* Kolonie, trotz des an den Dialog gebundenen überlegenen athenischen Beitrages einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund aufzuzeigen vermag. Wenn aber das Gesetz anders werden kann, sobald es seine Identität dem Schreiben anvertraut und Magnesia gleichzeitig auf schriftliche Gesetze nicht verzichten darf, welchen Weg soll dann die Gesetzgebung des Fremden aus Athen gehen?

Der Gesetzgeber muss in Wahrheit nicht bloß die Gesetze niederschreiben, sondern über die Gesetze hinaus auch alles, was ihm schön und was nicht schön zu sein scheint, mit den Gesetzen verflechten (ἐμπεπλεγμένα) und aufzeichnen, und der vollkommene Bürger muß das für nicht weniger bindend betrachten als das, was von den Gesetzen mit Strafen belegt ist⁸

Die Figur des Gesetzgebers Magnesias tritt mit der Mündlichkeit der Stadt in eine Art Wechselwirkung ein, in dem Sinne, dass er alles zu schreiben gezwungen ist, dieses Geschriebene durch die Proömien jedoch so verinnerlicht werden soll, dass es zu einer Art des Mündlichen wird.

Deshalb steht der Fremde aus Athen mit dem Gesetzgeber der Frühgeschichte Athens nicht im Gegensatz, vielmehr übernimmt er die Züge der halb-mythischen Gesetzgeber, aber weist gleichzeitig auch auf die athenische Tradition hin.

⁴ Vgl. CAMASSA (1996)^E, 575.

⁵ Das Publikum des Theaters war dasjenige der *agorā*. Zu vergleichen sind hier die Haltungen des SOPHOKLES (*Antigone* vv. 449, 481, 663) und des Euripides, um die Zweideutigkeit des Plexus *nomos-physis* und die verschiedenen *nomoi* der anderen Völker auszulegen.

⁶ Vgl. SOLON (36 W. 24 G.-PR.) jetzt in MÜLKE (2002)^{F1}, 68-9, vv. 18-20. Zur kritischen Darstellung der Figur Solons s. *Phaedr.* 258 b10, obwohl der Gesetzgeber an anderen Stellen nicht negativ beschrieben wird (*Symp.* 209 c, *Resp.* 599 d und *Leg.* 858 d).

⁷ PLUT. *Lyk.* 13, 1-2.

⁸ *Leg.* 823 a.

Die vermutlich ersten, die eine schriftliche Gesetzgebung besessen haben, sind im 7. Jahrhundert v. Chr. die Bürger von Lokris Epizephyris, deren Gesetzgeber der halbmythische Zaleukos war. Die Kolonie benötigte eine gemeinsame Sphäre, die sie im Erbgut einer Geschichte und Religion nicht finden konnte, da die ἄποικοι getrennt waren und von unterschiedlicher Herkunft⁹. Der *nomothētēs* in Athen war nicht so einfach von den *syngraphoi* zu unterscheiden, die in einer Kommission die Gesetzesentwürfe ausarbeiten sollte und der Volksversammlung zur Beratung vorlegte. Nach QUASS trugen auch solche Kommissionen den Namen *nomothetai*, obwohl schon die Ekklesia gesetzgebend sein konnte¹⁰. Interessant sind die Punkte, die QUASS am Beispiel des historischen Magnesia ausführt. Das Material ist aber leider einem zu späten Zeitpunkt zuzuordnen, um mit dem Magnesia Platons verglichen werden zu können¹¹. Die gleichen Funktionen der *nomothetai* und *syngrapheis* haben die *nomographoi*, obwohl der Terminus laut Quass erst in hellenistischer Zeit belegt sei. Jeder Bürger war berechtigt, neue Gesetze bei der Volksversammlung einzubringen, bei der entschieden wurde, ob das bestehende Gesetz verändert werden sollte oder nicht. Es soll hier aber bemerkt werden, dass diese Volksbeschlüsse, gemäß QUASS, selten waren.

Im 4. Jahrhundert ist eine stärkere Zusammenarbeit zwischen *nomothētēs* und Rat zu beobachten, mit dem Ergebnis, dass die *nomothetai* eine Art Volksversammlung bildeten, die jedoch von den regulären Versammlungen ausgeschieden war, da das Volk nach 404 nur noch zur Abstimmung über einzelne Dekrete (ψηφίσματα) und nicht mehr über die *nomoi* aufgerufen war.

Erst in hellenistischer Zeit hatte das Wahlergebnis einen Namen – δόγμα – erhalten, der aber oft neben ψήφισμα ohne eine genau begriffliche Unterscheidung verwendet wird¹². Sowohl wegen der Natur der ersten Gesetze Magnesias, die vom *nomothētēs* erlassen werden, als auch wegen der Tendenz, die *nomoi* als unveränderlich zu erhalten, kommt das Wort ψήφισμα bei Platon selten vor. Seine Entsprechung, δόγμα, erscheint nur an einer einzigen wichtigen Stelle, im *Minos*, in Bezug auf welchen Dialog jedoch der Meinung besteht, dass es sich um keinen authentischen Text Platons handle. In diesem Zusammenhang wird das Wort aber in der Sphäre des *nomos* stark einbezogen¹³.

Die eigentliche Abwesenheit einer starken Unterscheidung zwischen *nomos* und *psēphisma* in den *Nomoi* – oder genauer ausgedrückt, das überlegene Gewicht des ersten gegenüber dem zweiten – lässt den un-technischen Charakter der Gesetzgebung samt anderen schon gezeigten

⁹ Vgl. CAMASSA (1996)^E, 565. EPHOR. *FGrHist*, 70 F 138-39.

¹⁰ Die *Syngrapheis* sind ihrerseits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen tätig. Vgl. QUASS (1971)^E, 56.

¹¹ Vgl. H. und M. van EFFENTERRE (2000)^E und vor allem NIGHTINGALE (1999)^{B3}.

¹² Vgl. QUASS (1971)^E, 6.

¹³ *Minos* 314 b-c. Der *nomos* wird nämlich als *dogma der polis* beschrieben, was den Wert der Vergänglichkeit mit ins Spiel bringt. Durch das Vorkommen des Begriffs *psēphisma/dogma* wird die Stabilität des *nomos* betont. Darüber s. noch QUASS (1971)^E, 2-3 und *Theaet.* 173 d, wo aber *nomos* und *psēphisma* unterschieden werden. Vgl. auch *Epistulae VII* 351 b und *Leg.* 920 d. SCHÖPSDAU übersetzt *psēphisma* mit *Volksbeschluss*.

Elementen zur Sprache komme. Hier wird *technē* in Bezug auf das historische Verfahren der *nomothesai* verstanden und nicht in Bezug auf die besondere Bedeutung der *technē* in den *Nomoi*¹⁴.

QUASS bemerkt, dass die Griechen «zur Bezeichnung des gesamten geltenden Rechts eines Stadtstaates nur den Ausdruck ‚die Gesetze‘ (νόμοι τῆς πόλεως)» kannten¹⁵. Mit der Einbeziehung der ungeschriebenen Gesetze in die Geschriebenen weist der letzte Text Platons auf eine Abstammung des Gesetzes von einer Dimension jenseits des Gesetzes selbst hin. In diesem Sinne sind die *Nomoi* als Text das Recht der Stadt Magnesias¹⁶. Mit diesem Werk kehrt Platon auf die traditionelle Identifizierung des ‚Gesetzlichen‘ (νόμιμον) mit dem ‚Gerechten‘ (δικαίον) zurück, die er schon im *Kriton* behandelte¹⁷.

Der *nomos* Magnesias ist nicht auf sich selbst bezogen, da er auf eine Ebene verweist, auf der ihm seine Künstlichkeit entzogen wird, zur Erzielung einer neuen Natürlichkeit. Der Dialektik φύσις-νόμος der Sophistik gegenüber arbeitet die Artikulation des *nomos* Magnesias eine neue Lösung heraus.

Der Ursprung des *nomos* Magnesias ist dem *nomothetēs* zu verdanken, der jedoch – wie oben schon gezeigt worden ist – nur ein Vermittler für das Volk sein kann, obwohl er selbst den zeitlichen Anfangspunkt der Stadt bestimmt. Das Gesetz als *Positum* drückt aber mehr als das vom Gesetzgeber entworfene rein Schriftliche aus¹⁸.

¹⁴ Vgl. GAGARIN (2000)^{B3}, 217.

¹⁵ Vgl. QUASS (1971)^E, 21.

¹⁶ Wegen dieser doppelten Natur der Gesetze Magnesias und vor allem wegen der Möglichkeit, über die wichtigen Beiträge von CHASE (1933)^{B2} und EFFENTERRE (2000)^E zu verfügen, verzichtet die vorliegende Abhandlung auf eine ausführliche Untersuchung des Status der historischen Gesetzgebungen des 5. und 4. Jahrhunderts. Ein Vergleich der einzelnen Gesetze der *Nomoi* mit denjenigen des positiven griechischen Rechts wird auch aufgrund des gesamten Charakters des hier beabsichtigten Ergebnisses erübrigt, da sich die vorliegende Arbeit mit der theoretischen Grundlage der *Nomoi* beschäftigt. Zuletzt hat das Werk BERTRANDS nicht ohne Erfolg den Versuch gewagt, den Gesetzgeber der *Nomoi* neben denjenigen der Tradition zu stellen.

¹⁷ Vgl. *Crit.* 54 b.

¹⁸ Das Gesetz als Darstellung des göttlichen und zeitlosen inneren Geistes der Stadt – dessen Bezug auf das Religiöse hier später zu untersuchen sein wird – soll aber in einen Zustand versetzt werden, der zur Zeit der alltäglichen Beschäftigungen des Bürgers gehört. Mag das Gesetz auch schriftlich dargestellt sein, so soll es doch die Form einer zeitlich schon geprägten Gemeinschaft – nämlich derjenigen des Mythos als Teilnahme an einem historischen Gedächtnis – annehmen.

b. Das Fiktive des Gesprochenen und des Geschriebenen

Das erzieherische Element des Gesetzes kann mit Erfolg den Strafkodex in einen Verhaltenskodex umwandeln, gerade in dem Moment, in dem das Mündliche dem Schriftlichen zur Hilfe kommt¹⁹. Hinsichtlich dieser Problematik ist die βοήθεια (Hilfe) von ausschlaggebender Bedeutung. Das Feld, innerhalb dessen dem Projekt Magnesias Hilfe zuteil werden soll, mag hier jedoch breiter als das von SZLEZÁK punktuell in der protologischen Richtung hervorgehobene Feld untersucht werden²⁰. Die Forschung verdankt SZLEZÁK auf jeden Fall das Verdienst, als erster den Zwischenzustand des Schriftlichen in den *Gesetzen* beleuchtet zu haben, indem er auf denselben Wortschatz im *Phaidros* hinweist²¹. Die Kritik des Schriftlichen in den *Nomoi* erfährt aus der Sicht der vorliegenden Arbeit eine positive Umkehrung, die das Gewicht des Rahmens jenes Dialoges in den Vordergrund stellt. Wurde im *Politikos* die Entscheidung des Philosophen vor den geschriebenen Gesetzen wegen deren Unfähigkeit, sich an das Leben anzupassen, vorgezogen, wird das Geschriebene der Gesetze in den *Nomoi* gerade notwendig, um den Bürgern die Übermittlung des Geistes der Stadt verständlich zu machen.

Und ferner gibt es doch für eine mit Einsicht verbundene Gesetzgebung eine sehr große Hilfe, weil nämlich die gesetzlichen Anordnungen, sobald sie schriftlich niedergelegt sind, um für alle Zeit eine Nachprüfung zu gestatten, völlig unverändert bleiben; daher braucht es uns nicht zu ängstigen, wenn sie anfangs nur schwer verständlich sein sollten, da ja auch derjenige, der nur schwer begreift, sie wiederholt durchgehen und durchdenken kann. Und wenn sie lang, aber nützlich sind, so ist das deshalb noch keineswegs ein Grund (λόγον), und es scheint mir auch nicht fromm, daß nicht jedermann nach Kräften diesen Sätzen beistehen soll (τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τοῦτοις τοῖς λόγοις)²².

Der letzte Satz artikuliert die impliziten Verhältnisse zwischen einer notwendigen Stabilität des Gesetzes und seiner Anwendung *hic et nunc* auf die Zeit des alltäglichen Lebens. Wer ist aber derjenige, der der Unzulänglichkeit des Geschriebenen als erster Hilfe bieten kann? Die Tätigkeit des Gesetzgebers selbst soll den *logos* der Gesetze ans Licht treten lassen²³, indem er sie durch den Gottesbeweis stützt. An diesem Punkt verknüpfen sich die Gespräche des Fremden aus Athen und des Gesetzgebers, weil der Gottesbeweis zu einer philosophischen Ebene und zu einer Zeit gehört, die vor und jenseits der Gesetzgebung *qua* Text zu denken sind. In diesem Sinne kann das Projekt

¹⁹ Das Wort Magnesias muss, wegen der fiktiven Natur der Stadt als einer Kolonie, doch ein schriftliches sein, und tatsächlich werden selbst die Proömien *geschrieben*, die Regelungen über die Feste. Nichtsdestoweniger benötigt das Gesetz eine Dimension der Mündlichkeit, um eher eine *paideia* denn einen äußeren Zwang als bindende Lösung für das Politische anzubieten.

²⁰ Dieses Problem wird durch eine Auseinandersetzung mit der Auslegung SZLEZÁKS (1985)^D, 72, des «Überschreiten als Wesen der ‚Hilfe‘», im dem Verhältnis zwischen *nous-nomos* und *agrapha nomima* gewidmeten Abschnitt (3.1.2) erörtert.

²¹ *Phaedr.* 368 b7. SZLEZÁK (1985)^D, 72-79.

²² *Leg.* 891 a-b.

²³ *Leg.* 891 b.

Magnesias als *perigraphé* keinen endgültigen Umriss bekommen, trotz der Tatsache, dass dieser so genau (*akribēs*) wie möglich gezeichnet werden soll²⁴.

Dies schließt nicht aus, dass die Gesetzgebung Magnesias die Besonderheiten unberücksichtigt läßt, sondern diese oft auf eine Ebene jenseits einer Einzelaufstellung der Verbote und damit verbundene Strafen überträgt²⁵. Wichtig ist einerseits die Aufmerksamkeit Platons auf den psychologischen Zustand des jeweiligen Täters, was wiederum die Gesetzgebung als Erziehungsprojekt charakterisiert, wichtig ist andererseits aber auch die Tatsache, dass das Ganze der Gesetzgebung sowie des Dialoges gerade an dem Punkt, der den *νοκτερινός σύλλογος* ausführlich beschreiben soll, offen bleibt.

Die schriftlichen Gesetze benötigen die Hilfe des Gesetzgebers – und später diejenige der Mitglieder des *νοκτερινός σύλλογος* – weil es ihnen allein nicht gelingen könnte, sich zu verteidigen, genau wie es bei den geschriebenen Reden des *Phaidros* der Fall war. Jedoch kann der Gesetzgeber ohne das Schriftliche den von Platon erwünschten Grad von historischer Echtheit der Kolonie nicht erreichen. In diesem Sinne bieten die Gesetze dem philosophischen *logos*, der hinter ihnen steht, eine Hilfe.

Der Fremde aus Athen versucht als Gesetzgeber, die Idee der Stadt darzustellen, auf einer Ebene, die zu anderen *μηχαναίς* (Mitteln) greifen soll, nämlich zu den Gesetzen und den Proömien. Durch das gesprochene Wort wird versucht, den Sinn des Schriftlichen in der ganzen Polis zu verbreiten, um dem angeblich Statischen Bewegung zuzuführen, wodurch das gesprochene Wort durch seine Erhebung zum Erbgut des ganzen Volkes die Festigkeit einer strukturierten Geschichte erreicht. Durch die Erzählungen wandelt sich der pädagogische Hinweis zu einer Art Wahrheit, die eine mythische Form annimmt und dadurch die Polis als Gemeinschaft bildet. Dank der *epōdē* des Wortes erreichen die Proömien das Ziel, die Tugend nicht als Objekt darzustellen, sondern als Lebensgewohnheit zu implantieren. Dies wird am Beispiel der Diskussion über die Freude und den eigentlichen Sieg, d.h. denjenigen über sich selbst, klarer.

Und unsere Kinder sollten nicht fähig sein, sich zu beherrschen um eines viel schöneren Sieges willen, den wir ihnen von Kind auf als den schönsten Sieg in unseren Erzählungen darstellen und in Gedichten und Liedern besingen, wie es sich gehörte, um sie dafür zu begeistern?²⁶

Die Überredung durch die Proömien trägt zur Verwirklichung der Gesetze der Stadt bei, indem diese in der *paideia* verinnerlicht werden können. Deshalb ist der Bereich des Festes einer derjenigen Bereiche, bei dem die wenigsten Änderungen im Verfahren stattfinden sollen, weil

²⁴ *Leg.* 770 b-c: «[...] doch werden wir wenigstens alle nicht unwichtigen Punkte und das Ganze nach besten Kräften nicht unskizziert lassen in einer Art Umriss (*περιγραφῆ*)». Dies bedeutet, dass diese *βοήθεια*, die die Gesetzgebung retten soll, ein Prozess ist: Die Struktur Magnesias soll nämlich als ein auf das Leben anwendbares Schema *in fieri* dienen. Die Merkmale des Schriftlichen im *Phaidros* sind hier nicht nur parallel zum Schriftlichen Magnesias zu betrachten, sondern auch durch dieses zu ergänzen.

²⁵ Vgl. GAGARIN (2000)^{B3}, 225

²⁶ *Leg.* 840 c.

dieser die Festigkeit des *Nomos* Magnesias bewirkt – gerade aber durch die Mittel der Mündlichkeit.

Denn wenn die Spiele fest geregelt sind (ταχθέν) und den Grundsatz verwirklichen, daß dieselben Leute nach denselben Regeln (τὰ αὐτὰ κατὰ τὰ αὐτὰ) und in derselben Weise stets dieselben Spiele treiben (τοὺς αὐτοὺς) und sich an denselben Vergnügungen (τοῖς αὐτοῖς παιγνίοις) erfreuen, dann lassen sie auch die zu ernstesten Zwecken (σπουδῇ) aufgestellten Gesetze ungestört fortbestehen (μένειν ἡσυχῇ)²⁷.

Die Aufmerksamkeit auf die Spiele, die in anderen Staaten normalerweise vernachlässigt wird, belichtet eine Dimension der Gesetze, die eine falsche Identität durch die Wiederholung des Identischen herzustellen scheint. Die beinahe obsessive Reihe von Variationen über das Thema von der Selbigkeit (des αὐτός) könnte der wechselseitigen Fruchtbarkeit des bisher angesprochenen Plexus Gleichheit-Differenz widersprechen. Es handelt sich hier aber gerade um die mündliche innerhalb Dimension der Stadt, in der die Gewohnheiten herrschen sollen, damit sich die Gesetze als feste Grundsätze der Stadt etablieren können²⁸. Nichts könnte der Stadt mehr schaden als die Veränderung (μεταβολή²⁹). Der Bereich des Mündlichen, des Festes, des alltäglichen Lebens Magnesias soll deswegen ein stabiler sein. Trotzdem schwankt Platon zwischen dieser beruhigenden Einstellung und der Versuchung des Neuen – oder, genauer ausgedrückt, der Notwendigkeit des Neuen. Dies zeigt sich mit großer Evidenz nicht nur im Bereich der Kenntnisse, die die Mitglieder des Dionysoschors besitzen müssen, sondern auch in der ausgesprochenen Unmöglichkeit für den ganzen Staat, das Tragische ohne das Komische nicht kennen zu können. Während die Lieder und die tragischen Darbietungen – unter die hauptsächlich die Darbietungen der Stadt selbst als einer Tragödie zählt – an eine Festigkeit der Mythen gebunden sind, so sollen gerade die komischen Mimesen dem Publikum das Neue anbieten.

Sklaven vielmehr und bezahlten Fremden muß man Darstellungen dieser Art übertragen (προστάττειν μιμεῖσθαι), und niemals darf man auch nur den geringsten Ernst darauf verwenden, und kein freier Bürger, weder Frau noch Mann, darf sich dabei sehen lassen, daß er sich solche Kenntnisse aneignet, und stets muß dabei etwas Neues (καινόν) an den Darstellungen (μιμημάτων) hervortreten³⁰.

Die Tatsache, dass die Bürger die Maske der Verhaltensweise der Komödie nicht anlegen dürfen, hebt den Versuch, das Neue der Erzählungen in die stabile Struktur der Stadt zu integrieren, stärker hervor. Das Komische dient hier nicht als Vorbild, sondern als Element eines Vergleichs, einer Auseinandersetzung mit der Differenz. Diese soll aber die Bindung jedes Bürgers an seinen schon entschiedenen Charakter, nämlich an das Tragische in der Darstellung der Stadt, nicht aufheben können.

²⁷ Leg. 797 b.

²⁸ Als μονίμους [...] τεθέντας, in 797 a9.

²⁹ Leg. 797 d9.

³⁰ Leg. 816 e5-10.

Deshalb wird das Komische zu einem Objekt des Zuschauens, jedoch nicht der Nachahmung. Obwohl das Zentrum dieses zweiten Teils die theoretische Ebene der Andersheit im *nomos* ist, kann nicht vermieden werden, dass die mündliche Kommunikation des Theaters *in* der Stadt hier kurz erwähnt wird. Die Differenz weist von sich aus auf zweierlei hin, einmal auf den mündlichen Bereich der komischen Darstellung, andererseits auf den schriftlichen der Erarbeitung der Gesetze von Seiten der Mitglieder des *νυκτερινός σύλλογος*. Dies wurde in der vorliegenden Arbeit analytisch dem ersten Teil zugeordnet, um die Perspektive des alltäglichen Lebens vollständig zu untersuchen; dessen Darlegung hätte jedoch keine mindere Relevanz gehabt, wenn sie hier, um diesen Standpunkt des Plexus Mündlich-Schriftlich auszulegen, erörtert worden wäre.

Auch wenn das Neue im mündlichen Alltagsleben hauptsächlich von der komischen Darstellung herrührt, muss es dennoch immer von den zuständigen Richtern (damit sind auch die Mitglieder des Dionysoschors gemeint) überprüft werden³¹. Die den *nomos* strukturell entscheidende Differenz, die von der Auseinandersetzung mit den Gesetzen anderer Städte rührt, erreicht den Bereich des Mündlichen, nur nachdem sie schon ins Schriftliche versetzt worden ist, d.h. auch ihren Charakter als Differenz verloren hat. Es gibt zwei verschiedene Wege des Neuen in die Mündlichkeit, ein direkter, aber nicht unmittelbarer Weg – derjenige des komischen Theaters – und ein von der Schriftlichkeit des Gesetzes vermittelter, der denselben Prozess der Vermündlichung des Geschriebenen begehen wird³².

Der Zeit der Stadt werden mythische Merkmale verliehen, durch die das Mündliche als Erbgut einer Gemeinschaft stabiler als das Schriftliche wird und das Schriftliche seinen primären Charakter verliert. Durch die Verwandlung des Schriftlichen in ein kollektives Gedächtnis wird die Gesetzgebung jenseits des Schriftlichen selbst ihren Anfang finden.

Der Inhalt der Gesänge und Erzählungen des Dionysoschors und zuletzt der ganzen Gesetzgebung sind alle *ab initio* schon entschieden. Das Problem liegt jedoch in dem Verständnis dieses anfänglichen Punktes, der die Charaktere eines Schemas bewahren soll, obwohl er selbst institutionelle Elemente bietet, um als Gesetzgebung dienen zu können.

Das Prinzip der Bewegung des Gesetzes liegt aber nicht direkt in seiner Verinnerlichung durch die Bürger: Dass seine Schriftlichkeit zum gemeinsamen Erbgut werden soll, das in eine Art der Mündlichkeit umgeprägt wird, impliziert nämlich nicht, dass dieser den Bewegungen des *bios* gehorsam folgen wird. Vielmehr - und in dieser Hinsicht bleibt Platon der Tradition treu - drückt die Mündlichkeit Magnesias eine paradoxal hohe Stabilität aus, weil die Stadt sich dadurch ihren Mythos erzählt. Die mündliche Kommunikation Magnesias soll die Stadt selbst zum Mythos formen.

³¹ Obgleich die ganze Stadt Magnesia *en logō* ausgesprochen wird, erfährt sie eine differenzierte Einstufung, die die Verwirklichung ihrer Idee bestimmen lässt. Die Bezeichnung dieser Grenzen führt nicht nur zur Genauigkeit der Gesetze gegenüber dem tugendhaften Leben, sondern vielmehr zur ἀκρίβεια, die dem Maß des νοῦς hinter dem νόμος zu folgen vermag.

³² Zum Problem Schriftlich/Mündlich s. *Epist.* III, 315 b, obwohl sie mit großer Sicherheit unecht ist.

Durch die Anordnung des Plexus Mündlichkeit-Schriftlichkeit in den *Nomoi* hebt Platon seine Auslegung der historischen Verhältnisse zwischen Aristokraten und Volk hervor³³. In dem Moment, indem das Gesetz sich die Sphäre der Mündlichkeit wieder anzueignen versucht, doch in seiner schriftlichen Form die Charaktere der Gründung der Stadt in Richtung auf die komplette Sichtbarkeit verschiebt, wird Magnesia die gesellschaftliche Unterscheidung zwischen Aristokraten und Volk entzogen. In der Tat implizierte eine Mündlichkeit des Gesetzes in den alten griechischen *poleis* die Macht der Wenigen über die Vielen, während sich in der Stadt der *Nomoi* auch durch die Bewahrung der beiden Dimensionen der Gesetze keine derartige Hierarchie einstellt. D.h. die Stadt wird hier zwar nicht in gesellschaftliche Schichten unterteilt, eine Trennung innerhalb des Bereiches des Wissens - zwischen den Wenigen und den Vielen - existiert aber dennoch³⁴.

Diese Einstufung wird teilweise durch die Anwendung dieser beweglichen Form des Gesetzes aufgehoben: Das schriftliche Gesetz hat an sich einen unpersonellen Charakter, wobei dem Gesetz Magnesias die Proömien des Gesetzgebers vorausgehen, und die Maske des letzteren erlaubt dem Gesetz, sein Wort eher in einen Ratschlag als in einen Befehl zu verwandeln.

Das Gesetz Magnesias soll die Züge einer väterlichen Person annehmen und das Mündliche soll zum Erbgut der Gemeinschaft werden. Da die *Nomoi* als Werk eine Art heilige Geschichte der Stadt Magnesias werden sollen, stellen sie nicht bloß den Mythos der *Begründung* einer Stadt dar, sondern erheben deren Begründung auf eine mythischen Ebene. Deswegen hat das Gesetz einen unzeitlichen Wert, obwohl es vom Gesetzgeber ausgesprochen wird. Einerseits scheint Platon eben den religiösen Ursprung des *nomos* hervorheben zu wollen, andererseits werden aber die vielen *nomoi* als Ergebnis einer - und zwar der höchsten - menschlichen *technē* angesehen. Im Spiel sind hier sowohl die Merkmale einer politischen Theologie, als auch die Problematik der *technē* des Gesetzes als eines Produktes. Die zwei Perspektiven sollten analytisch getrennt behandelt werden, bis sie in ihren Möglichkeiten ganz erschöpft sind, dies gelingt jedoch nur zum Preis einer Reduktion der Kraft des Platonischen Entwurfes. Sie ergänzen sich in der Tat, so dass das zehnte Buch der *Nomoi* ganz unter diesem Umstand gelesen werden könnte, nämlich als ein Versuch, die menschliche Übertragung des göttlichen *nous*, über die Angehörigkeit der *technē* zur göttlichen Natur, zurück in die Gesetze zu führen.

Angesichts dieser Darlegung der *technē* soll das Thema der Schriftlichkeit des Gesetzes näher beleuchtet werden³⁵. Die *technē* des Gesetzgebers versucht, die Gesetze jenseits einer

³³ «La scrittura della legge produce uno spazio in cui si confronta il valore, non si cancellano le differenze». Das Niederschreiben des Gesetzes bringt einen Raum hervor, in dem die verschiedenen Werte der sozialen Gruppen miteinander konfrontiert werden, aber in dem die Unterschiede nicht aufgehoben (im trivialen Sinne, nicht im Hegelianischen des *tollere*) werden. Vgl. VEGETTI (1990)^{C5}, 41.

³⁴ Dieses Element fehlt in der Analyse NIGHTINGALES (1999 b)^{B3}, dessen Versuch, den historisch-athenischen Kontext der *Nomoi* hervorzuheben, leider das Problem der Mündlichkeit des Gesetzes unbeleuchtet lässt. Er konzentriert sich auf die Bedeutung des Schriftlichen, was wiederum dadurch zu einer Art heiliger Geschichte der Stadt führen soll, dass die *Nomoi* als Text Teil der Erziehung der Bürger werden. Vgl. NIGHTINGALE (1999 b)^{B3}, 100 und 114.

³⁵ *Leg* 861 c: «[...] bevor wir Gesetze geben, müssen wir zeigen, daß diese zwei [freiwillige und unfreiwillige Ungerechtigkeit] verschiedene Dinge sind, und zugleich, daß ihr Unterschied anders geartet ist, damit hernach, wenn

angeblichen Künstlichkeit zu gestalten, damit sie zu einer Art zweiter *physis* werden können. Dies wird klarer mit der Darlegung des Beweises, nach dem die Seele als *primus naturalis* betrachtet werden soll, wobei die Gesetze konsequenterweise als höchstes Produkt der Seele in den Bereich des Nicht-Natürlichen nicht mehr eingeschlossen werden. Dass und wie dieser letzte Bereich notwendigerweise ein nicht nur-menschlicher ist, soll hier später erörtert werden.

Schon vor seiner Erlassung rechtfertigt sich das Gesetz, gerade weil es eine Beziehung auf jeden Zustand aufweisen kann, der außerhalb des Gesetzes selbst steht. Die vielen *nomoi* können entstehen, da sie zu etwas gehören, das sie unbeachtet lässt.

Der *Nomos* stützt die gesamte Struktur der Gesetze und geht gleichzeitig über die einzelnen *nomoi* hinaus. Zwischen diesen zwei Polen entsteht der Raum einer Dialektik, bei der die Bewegung, trotz deren Schriftlichkeit, den vielen *nomoi* gehören soll, während die Permanenz dem *nomos*, trotz seiner Unaussprechlichkeit und seiner komplexen Gesamtartikulation in den materiellen Umständen der Stadt, zugeschrieben werden soll.

Diese vielseitig durchzudeklinierende Struktur soll hier mit jenem *nomos* Magnesias bezeichnet werden, der durch das Spiel der Bewegung in der Permanenz die Gesichter des Gleichen und des Anderen miteinander verflucht.

Die Frage nach dem unveränderlichen Kern der Stadt drängt sich auf, zumal dieser Kern seine Identität gerade dank der ständigen Auseinandersetzung mit einem außerhalb ihm liegenden Zustand bewahren kann. Wie schon im Falle der *theōroi* angesprochen worden ist, gründet die Stadt nicht bloß auf Angewohnheit, obwohl diese notwendig für ihre Ordnung ist, sondern auf der *gnōmē*³⁶.

man für beides die Strafen festsetzt, ein jeder dem, was gesagt wird, zu folgen vermag und einigermaßen zu beurteilen imstande ist, welche Anordnung angemessen ist und welche nicht».

³⁶ Dadurch erreichen die Bürger selbst eine wahre *gnōmē* des Gesetzes Magnesias, indem sie sich mit den Gesetzen anderer Länder auseinandersetzen: Bei Platon bedeutet dann Erziehung nicht bloße Einübung, sondern gerade eine *freiwillige* Annahme der Geflogenheit der Stadt durch die Kenntnisse anderer Gesetze und Sitten - die jedoch von dem *υπερτινός σύλλογος* gefiltert werden sollen. Das Verbot, die Gesetze zu ändern, lässt die Stimme des Gesetzgebers immer wieder erklingen. Die *Nomoi* erfahren ihre Tragik gerade in diesem Schweben zwischen der Notwendigkeit, das Gesetz so zu bewahren, wie es ausgesprochen worden ist, und der Offenheit zu den Gesetzen anderer Länder, anders gesagt zwischen einer statischen Ordnung und dem dynamischen Wechsel. Die oft angesprochenen ethischen Gewohnheiten, die die Frucht der Erziehung Magnesias, nämlich den Respekt des Gesetzes, garantieren sollen, reichen nicht allein aus, die Stadt zu retten, da ihre Bewahrung sich auf eine *gnōmē* stützen soll.

c. Die Veränderung der Gesetze

Das Idealbild der Stabilität scheint für Platon dasjenige Ägyptens zu sein, welches Land im Zusammenhang mit der Regelung der Tänze und der Gesänge erwähnt wird³⁷, nämlich das einer *Immutabilität*. Dieses Idealbild wird auf die Tendenz der Gesetze projiziert, um diese so stabil wie möglich zu erhalten, trotzdem ist es für die Ungeschriebenen Gesetze bindender als für die Geschriebenen: Die Spiele der Kinder, zum Beispiel, gehören wie die Tänze und die Gesänge einer Dimension an, bei der die Bürger den Eindruck gewinnen sollen, es habe nie eine Vergangenheit mit andersgearteten Lebensarten existiert³⁸. Es soll der Eindruck entstehen, dass die Gesetze niemals einer Veränderung unterworfen gewesen seien. Obwohl das Schriftliche geändert werden darf - und soll -, nimmt es, in dem Moment, in dem es in das Mündliche übertragen wird, die Form eines Erbgutes an, von dem die Gemeinschaft schon durchdrungen ist³⁹. Die Stadt der *Nomoi* scheint insofern heilig und unveränderbar zu sein, wobei der Kern der Erziehung und nicht die schriftlichen Gesetze als unveränderlich zu betrachten sind. Manche von letzteren sind klar kategorisiert, nämlich diejenigen, die den Bereich des Grundbesitzes oder der Eigentumsverteilung behandeln, da sie der originalen Darstellung der Stadt des ersten Gesetzgebers näher sind. Ein weiterer Grund, manche Gesetze als sakrosant zu betrachten, ist deren konsequente Nähe zu einem funktionalen und geometrischen Vorbild⁴⁰.

Dieses *μη κινεῖν τὰ ἀκίνητα* (*das Unbewegte nicht bewegen*) soll jedoch eine allmähliche Nachbesserung der Gesetze nicht verhindern, wie die Darstellung der Gesetzgebung durch die Metapher der Malerei zeigt. Dass der erste Gesetzgeber mit der grössten Genauigkeit (*πρὸς τὴν ἀκρίβειαν κατὰ δύναμιν*⁴¹) beim Verfassen seiner Gesetze zwar arbeitet, jedoch als ein sterbliches Wesen nicht bis in allen Ewigkeit sein Werk nachbessern kann, impliziert die Notwendigkeit eines zweiten Gesetzgebers. Dies ist bedingt durch die Tatsache, dass das Bild des Malers wie das Ergebnis der Gesetzgebung unter dem Laufe der Zeit leidet, jedoch auch dadurch, dass das erste Werk wegen der «eigenen künstlerischen Unfähigkeit (*ὕπὸ τῆς ἀσθενείας τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὴν τέχνην*)» des Gesetzgebers nicht perfekt sein kann⁴².

³⁷ *Leg.* 656 d-e, 799 a-b und 797 b-c.

³⁸ *Leg.* 798 b. FERRO (1938)^{B2}, 139 betont als wichtigste die Voraussetzung, dass sich niemand daran erinnert oder gehört hat, dass es verschiedene andere Gesetze als die Magnesias gibt, oder genauer gesagt, dass er höchstens gehört hat, dass diese Gesetze sicher nicht besser als diejenigen Magnesias sind. Dies widerspricht der Notwendigkeit, die Stadt nicht nur auf *ēthos* sondern auch auf Kenntnis des Anderen (wie im Falle der *theōroi*, der Gegensätze des Komischen und Tragischen, der *gnōme*, s. oben) zu gründen. In der Tat gehören diese zwei Tendenzen dem Tragischen des Politischen der *Nomoi* an, wobei Platon die Sicherheit des nicht zu verändernden Gesetzes mit der Notwendigkeit des Neuen in Einklang zu bringen versucht.

³⁹ Über die Unveränderlichkeit der Gesetze s. ROCHER (2001)^{C5}, 119, obwohl der Verfasser diesem nicht ganz zustimmen kann, da dieser die Möglichkeit der Entwicklung des Gesetzes außer Acht lässt. Über die Unveränderlichkeit der Gesetze von Lokris s. CAMASSA (1996)^E, 571. Obwohl der *nomos* unzureichend ist, ist es notwendig, ihn zu respektieren, wie DIODOR XII, 16, 3 über die Gesetze Zaleukos' und Charondas' bemerkt.

⁴⁰ *Leg.* 684 e und 736 d.

⁴¹ *Leg.* 769 d1.

⁴² *Leg.* 769 c-d und 841 c.

In diesem Sinne ist es nicht zu kühn, mit VANHOUTTE zu sagen: «le second moment de la conscience législatrice est une conscience révolutionnaire»⁴³, wenn hier unter Revolution ein natürlicher und gesunder Prozess zur Belebung des Gesetzes verstanden wird. Nicht nach dem Willen des Gesetzgebers bleibt der Konflikt zwischen der phänomenalen Realität und der Realität der Ideen bestehen, sondern der Platonischen Struktur gemäß strebt die erste nach der zweiten, die die eigentlich einzig *wahre* ist. Dies bedeutet wiederum nicht, dass die Mimesis des besten Lebens, aus der die Tragödie *Magnesias* besteht, einen hypothetischen Punkt anstrebt, der den Prozeß in eine *stasis* geraten lassen wird. Wie soll dann der vom Fremden aus Athen mehrmals angesprochene bewegungslose *endgültige* Status der Gesetze verstanden werden? Hat Platon wirklich den Konflikt zwischen der - geforderten! - Verbesserung der Einwohner *Magnesias* und deren perfektem Drama des schönsten Lebens neutralisieren wollen?⁴⁴

Offensichtlich versucht die gesamte Ordnung der Stadt, Änderungen in die Gesetzgebung einzubringen, ohne dass diese jedoch die gesamte *τάξις* gefährden könnten. Wer die Differenz der Gesetze zu beurteilen vermag, verfügt über ein höheres Wissen, i.e. dasjenige der Philosophie.

Dies fordert einen Kontrollmechanismus - der im *νοκτερινός σύλλογος* seinen natürlichen Platz findet -, der die Gesetze untersucht, studiert und, jedoch nicht ohne das ganze Volk samt den wichtigsten Priestern in der sakralen Sphäre des Apollon versammelt zu haben, einen Änderungsvorschlag annehmen kann. Die Lösung lässt sich auf der Darstellungsebene *Magnesias* finden, nicht nur, da der Fremde aus Athen und seine Genossen als Hauptdarsteller des Dialogs und als Gesetzgeber der Stadt wirken, sondern auch, und vielmehr, da der Text sowohl für die Lektüre und die Erziehung der Bürger gedacht, als auch als politisch-philosophischer Text zu verstehen ist. Sind dann die Bemerkungen über die Stabilität der Stadt nur ein emphatischer Kunstgriff der Überredung des Gesetzgebers?

Doch auch dies wäre ein zu einfacher Weg, die komplexe Artikulation der zwei Tendenzen innerhalb des letzten Textes Platons zu lösen. Diese beiden Tendenzen sollen als Zeichen einer unlösbaren Auseinandersetzung der dialektischen Bewegung des *nous* mit derjenigen des materiellen politischen Zusammenhanges wahrscheinlich in ihrer Widersprüchlichkeit konserviert werden. Und diese Bewegung muss paradoxerweise in einer Stabilität ihren Grund haben, weshalb Ungeschriebene *Magnesias* so wichtig ist, obwohl es in einer geschriebenen Gesetzgebung dargeboten wird. Die Tragik der *Gesetze* besteht in der Dialektik zwischen Veränderung und Festigkeit, die sich auf eine komplexe Dialektik zurückführen lässt. Um diese letzte als *Prinzip* der Gesetzgebung zu setzen und nicht als deren unumgängliche Folge, soll den Richtern und den Nachgeborenen nur die Nachverbesserung der Besonderheiten überlassen werden, für die der Gesetzgeber nicht zuständig ist. Welche diese auch immer sein mögen, wird von Platon nicht ausführlich erklärt. Im Bereich der

⁴³ *Leg.* 772 c7. Vgl. auch VANHOUTTE (1954), 77-79 über die Tatsache, dass Platon ein *vorsichtiger Revolutionär* geworden wäre.

⁴⁴ Z. B. *Leg.* 772 c3.

Reigentänze und der Opfer, für die Stadt Bestandteile der religiösen Grundsätze, wird eines der wenigen klaren Beispiele für das Verfahren einer eventuellen Änderung geboten:

Sollte aber jemals eine Notwendigkeit hierzu aufzutreten scheinen, so sollen sie sich um Rat an alle Behörden, an das ganze Volk und an alle Orakel der Götter wenden, und wenn alle einverstanden sind, soll man die Änderung vornehmen (οὐτω κινεῖν), sonst aber niemals und auf keine Weise; sondern wer dagegen Widerspruch erhebt, soll stets kraft Gesetzes im Recht sein⁴⁵.

Wie aus dem Beispiel ersichtlich ist, impliziert diese Modifikation der Gesetze eine Bezugnahme auf das Ganze der Stadt in einem Ereignis, das die Zeit und die Modalitäten des Rituals voraussetzt. Der nächtliche Rat scheint also allein über die Gesetze nicht entscheiden zu können, trotz der Tatsache, dass eine eventuelle Änderung durch dessen Kontrolle geschehen soll. Die neuen Gesetzgeber sollen auf jeden Fall die neuen Gesetze nach Muster der alten, bzw. nach dem Verfahren des alten Gesetzgebers gestalten⁴⁶. Dadurch werden dann die *Gesetze* selbst als Dialog, der eine Gesetzgebung enthält, zum Paradigma, sie verkörpern eine Art Mimesis, die nach einer weiteren Mimesis verlangt. Die schönste Tragödie als Nachahmung des schönsten Lebens enthüllt sich im Text der *Nomoi* als Nachahmung eines Vorbildes, das zu dem *nous* zurückführt, um gleichzeitig selbst als Vorbild dienen zu können. Die Maske des Dionysos scheint hier wieder zu erscheinen, nicht nur im Spiel zwischen Veränderung und Kontinuität der Gesetze, sondern in der gemäßigten Distanz zwischen dem noetischen Vorbild und dem *bios*. Die zwischen diesen zwei Polen entstandene Kluft und der tragische Versuch des Platonischen politischen Systems die Extreme einzuholen, bilden die Bewegung innerhalb der Struktur des *nomos*.

Schon wieder drängt sich die Frage auf, inwiefern diese hier oft angesprochene Bewegung eine im Platonischen Text anwesende oder nur eine infolge der Analyse entstandene Scheintatsache sein kann. Das zehnte Buch widmet sich dem Problem der *kinēsis*: Was oberflächlich als ein langer Exkurs über die Physik der *Nomoi* erscheinen könnte, baut die wahre Begründung des Verhältnisses zwischen *nous* und *nomos* auf. Um diesen *coup de théâtre* auf der Bühne der *Gesetze* zu verstehen - die Bewegung der Seele bestimmt das Gesetz dadurch, dass dieses letzte seine Fremdheit gegenüber der Natur verlieren wird - soll hier die Kategorie der Bewegung auf den Plexus *nomos-nomoi* angewendet werden. Diese Kategorie wird als solche von Platon nicht wörtlich angesprochen, jedoch ist es wichtig zu verstehen, welches Fixpunktes in der Bewegung der *nomos* bedarf und wie er *trotz*, aber auch *dank* der notwendigen Veränderungen seine Identität bewahren kann.

Obwohl sich sein Werk mit den *Nomoi* nicht direkt befasste, verdeutlicht NATORP das grosse Problem des letzten Dialoges Platons wie folgt:

Der Gegensatz identischer Beharrung und ewigen Wechsels ist doch wahrlich ein Problem, fast muß man sagen, das Problem aller Probleme der Platonischen Dialektik. Die Beharrung aber des Gesetzes in den Veränderungen selbst war die Bestimmung des

⁴⁵ *Leg* 772 c-d.

⁴⁶ Vgl. *Leg.* 846 c-d.

Unbestimmten, war das Sein des Werdens, war die Vernunft des Alls im *Philebus* und im *Timaeus*⁴⁷.

Ist die Immutabilität ein Kriterium der Vernunft - bzw. des *nous*? In welchen Bezug steht es mit der *Stabilität* der Gesetzgebung?⁴⁸

Werden die Ideen wie üblich ausgelegt, so dass sie sich unveränderlich und unzeitlich darbieten, was auch hier nicht bestritten wird, erscheint der *nous*, wie die Idee des Guten in der *Politeia*, kaum *de-finierbar* zu sein, selbst wenn dies mit Hilfe des protologischen Schemas versucht wird⁴⁹.

3.1.2 Die ungeschriebenen Gesetze als *μεταξύ* und *βοηθεία*

a. Das philosophische Element und die *agrapha nomima*

Um die Diskussion über die Natur der Veränderlichkeit des *nous* der *Gesetze* erfolgreich führen zu können, soll hier zunächst jener Kern näher betrachtet werden, der, trotz möglicher Veränderungen der *nomoi*, bestehen bleiben soll. Wenn diese geschriebenen *nomoi* jedoch mit dem *nous* der Stadt gleichgesetzt würden, eine Lösung, die sich der Mehrheit der Forschungsliteratur anzubieten scheint, dann würde die zweidimensionale Veränderung des Gerechten in der Stadt illegitim auf eine Rechtsquelle: Magnesia könnte jedoch nicht bestehen, ohne sich auf ihre *ἔθη* (Gewohnheiten) zu stützen.

Diese von der philosophischen Dialektik gestalteten Struktur der Stadt findet sich im Dialog nicht nur zwischen dem *nomos* schlechthin und der Vielzahl der *nomoi*, sondern überhaupt in allen Merkmalen, die die Stadt als einen ethischen Komplex aufbauen sollen. Die ungeschriebenen Gesetze einer griechischen Polis zu definieren, fällt insofern schwer, als sie gerade einer Dimension angehören, für die kein geschriebenes Gesetz gelten könnte. Der Forscher sollte sich auf die Quellen verlassen, die der kulturellen griechischen Welt angehören. War in Athen das Theater der Ort, wo sich der Geist der Polis materialisierte, begreift Platon das Leben der Stadt Magnesia als ein Fest, auf dem die ‚rituelle Zeit‘ den Alltag beherrscht. Die Ereignisse des Festes lassen die Stadt als Gemeinschaft wachsen, gleichzeitig setzen sie dennoch ein Vorverständnis voraus, das die vielen Einzelnen gemeinschaftlich verbindet. Mit *gemeinschaftlich* ist hier die Verbundenheit durch eine gemeinsame Geschichte - sowohl in Bezug auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft - gemeint, die sich von einem ethischen und nicht nur zeitlichen Standpunkt aus entwickelt. Der Versuch Platons ergibt das Paradoxon, einer Kolonie durch eine religiös und mythisch geprägten

⁴⁷ NATORP (1921)^D, 382.

⁴⁸ SHAFARAT (1998)^{B3}, 91.

⁴⁹ JANNARAS (1962)^{B3}, 28 ff. Die Verdienste des Studiums JANNARAS sollen hier insbesondere hervorgehoben werden, weil der Autor sich mit dem Problem der Bewegung und der *Tyche* erfolgreich befasst.

Tradition Stabilität zu verleihen, die die Stadt *en logō* nicht haben sollte. Was unveränderlich bleiben soll, entspricht jenen Verhaltensweisen, die den Bürgern innewohnen und ihre Stadt in ihrer Besonderheit gegenüber anderen Städten auszeichnen. Die Rede ist hier von den projizierten *agrapha nomima* der Stadt Magnesias.

Daß alles das, was wir jetzt durchgehen (διεξερχόμεθα), zu dem gehört, was man gemeinhin ungeschriebene Satzungen (ἄγραφα νόμιμα) nennt; und was man als von den Vätern ererbte Gesetze (πατρίους νόμους) bezeichnet, ist nichts anderes als die Gesamtheit derartiger Vorschriften. Und so hat sich auch die Bemerkung (ὁ νοῦδη λόγος), die sich vorhin so ergeben hatte, man dürfte sie weder Gesetze nennen (οὔτε νόμους δεῖ προσαγορεύειν) noch sie unerwähnt lassen (οὔτε ἄρρητα), als richtig erwiesen. Denn sie sind die festen Bänder einer jeden Staatsverfassung (δεσμοί [...] πολιτείας), indem sie die Mitte (μεταξύ) bilden zwischen all den bereits schriftlich abgefaßten (ἐν γράμμασιν τεθέντων) und aufgestellten Gesetzen (κειμένων) und denen, die noch aufgestellt werden (θησομένων), ganz wie von den Vätern ererbte, uralte Bräuche (ἀτεχνῶς οἶον πάτρια καὶ παντάπασιν ἀρχαῖα νόμιμα), die, wenn sie richtig eingeführt (καλῶς μὲν τεθέντα) und zur Gewohnheit geworden sind (ἔθισθέντα), die bis dahin abgefaßten Gesetze (γραφέντας νόμους) mit allem erdenklichen Schutz (πάση σωτηρίᾳ) umhüllt halten (περικαλύψαντα); wenn sie aber fehlgehen und vom Richtigen abweichen (ἄν ἐκτὸς τοῦ καλοῦ βαίνη), so bewirken sie, wie wenn den Bauten der Zimmerleute die Stützbalken aus ihrer Mittellage (ἐκ μέσου) auseinanderweichen [...]⁵⁰.

Der Zusammenhang, in dem diese Thematik der ungeschriebenen bzw. geschriebenen Gesetze eingeführt wird, behandelt die Mitte zwischen Lust und Schmerz. Kurz nach dem Ende dieses Zitats beginnt die Rede von der Erziehung der Kinder zu den Gewohnheiten der Stadt. Die strategische Stellung zwischen zwei für das Werk entscheidende Bereichen gibt den ganzen Sinn des Zitats wieder. Der Platonische Text ist reich an diesen in ihm fast versteckten höchst wichtigen Stellen, die dem gesamten Werk seinen verdienten Tenor gegeben hätten, wenn die Forschung in den *Nomoi* nicht nur eine formlose Sammlung alter Gesetze gesehen hätte, was die Exegese des Textes verlangsamt hat.

Trotz seiner Länge lohnte es sich hier das ganze Zitat anzuführen, da es für die hier vertretene Auslegung zentrale Unterstützung bietet: Das Problem der Schriftlichkeit der Gesetze wird dadurch verdeutlicht. Vor allem stellt es sich aber den Zwischenzustand der *agrapha nomima* heraus, da diese als etwas nicht bloß Geschriebenes, trotzdem aber des Erwähnens nötiges bezeichnet werden. Die im Dialog ausgesprochenen Gesetze sind jedoch für den Bürger-Leser auch schon geschrieben. War die Rolle des Gesetzgebers schon eine vermittelnde, lassen auch die *agrapha nomima* die geschriebenen Gesetze der Stadt mit einem sie zeitlich und begrifflich umfassenden Zustand kommunizieren: Als μεταξύ sind sie Mittel zur Rettung der Stadt, indem sie ihre bloß geschriebenen Gesetze miteinander verbinden.

Dank dieser doppelten Perspektive – der Bezug auf den *nous* und auf die Gewohnheiten, die die Stadt an ihre (künstliche) gemeinschaftliche Vergangenheit binden - sind die vermittelnden

⁵⁰ *Leg.* 793 a9-c3. Wie diese, beziehen sich andere wichtige Stellen der *Nomoi* auf das Verhältnis zwischen väterlichen und geschriebenen Gesetzen. Z. B. 730 b, 788 b, 822 d, 823 a, 838 a-b, 841 b.

Rollen des *nomothetēs* und der *agrapha nomima* nicht widersprüchlich. Vielmehr ergänzen sie einander so, dass die eine ohne die andere nicht bestehen könnte. Deshalb ist an dieser Stelle notwendig, sich mit den von SZLEZÁK den *Nomoi* gewidmeten wichtigen Bemerkungen auseinanderzusetzen⁵¹. Zuerst soll vorausgesetzt werden, dass sich die Interpretation des Tübinger Forschers auf das X. Buch bezieht und nicht auf die oben zitierte Stelle. Zweitens ist die hier dargebotene Interpretation keineswegs als eine Kritik an dem von SZLEZÁK hervorgehobenen philosophischen Hintergrund der *Nomoi* aufzufassen, da die philosophische Durchdringung der politischen Struktur Magnesias auch das Ziel der vorliegenden Arbeit ist. Es wäre jedoch unzureichend, das Element der „Hilfe“ (das „Wesen der Hilfe“) in den geschriebenen Gesetzen Magnesias einzig dem Gottesbeweis anzuvertrauen. Die Grundsätze der Mündlichkeit des Philosophischen sind im X. Buch evident, wo der Fremde aus Athen den Gesetzen durch seinen philosophischen Exkurs über die Existenz der Götter - und später über die Bewegung der Seele - Hilfe bieten soll. Für die Stadt Magnesia ist allerdings eine andere Ebene der Mündlichkeit, nämlich diejenige der ungeschriebenen Gesetze, von einer nicht minderen Bedeutung.

Der Auslegung SZLEZÁKS wird hier insofern zugestimmt, als sie das Wesen der Hilfe jenseits der Gesetzgebung selbst sieht, in einem vorhandenen Bezug auf das Element des Philosophischen. Dieses gründet tatsächlich die Stadt, obwohl dies in der Handlung der Tragödie der *Nomoi* nicht vor den Augen der Bürger wie der Leser geschehen kann.

Neben dem Gesetzgeber wären auch die anderen Figuren der Weisheit des letzten Textes Platons zu erwähnen gewesen. Was aber der hilfreichen Interpretation SZLEZÁKS entschieden entgegenzuhalten ist, ergibt sich aus der Einseitigkeit des Standpunktes, aus dem das Jenseits des Gesetzes in der Philosophie bewertet wird. Es könnte paradox erscheinen, dass die Philosophie als indirekter Bezugspunkt der geschriebenen Gesetze zuvor noch als *reduktiv* in Betracht gezogen wurde. Es ist nämlich nicht einsichtig, warum der Hinweis auf die Philosophie, die ihre Behandlung vom Platz des Gesetzgebers ab her findet - und dadurch eine andere Dimension eröffnet -, für die Gesetzgebung Magnesias kein reduktiver Hinweis ist. In der Tat wird damit doch nicht behauptet, dass das «Überschreiten als Wesen der 'Hilfe'» die *Nomoi* einschränkt - ganz im Gegenteil -, sondern es handelt sich vielmehr darum, diese für lange Zeit von der Forschung erhobene Einschränkung in ihrer Ganzheit aufzuheben. Dies bedeutet wiederum nicht, dass die *Nomoi* eine Gesetzgebung sind, die begrifflichsgeschichtliche historische Besonderheiten enthält, die mit der heutigen Auffassung vereinbar wären.

Wie dieses «Überschreiten» nicht nur den Dialog, sondern gerade die Stadt Magnesias belebt, betrifft den Einklang der Geschriebenen mit den Ungeschriebenen Gesetzen.

Die von SZLEZÁK angesprochene Mündlichkeit der Philosophie überträgt sich sowohl auf den Gottesbeweis als auch auf die Unzulänglichkeit der philosophischen Mittel der zwei

⁵¹ Neben der hier diskutierten Auslegung in SZLEZÁK (1985)^P, 72-78, soll hier auch auf SZLEZÁK (1993)^{C5}, bes. 56-65, hingewiesen werden, dessen gesamte Inhalte einen leider noch nicht ins Deutsche veröffentlichten wichtigen Beitrag zur politischen Philosophie Platons darbieten.

Gesprächspartner des Fremden, und dies nicht nur aus dem Gesichtspunkt des Dialogs, sondern auch aus demjenigen des alltäglichen Lebens der Stadt. Es ist gerade der Zweck des theatralischen Spiels der *Nomoi*, Magnesia eine Mündlichkeit zu verleihen, die ihr eine gemeinschaftliche Vergangenheit verleiht. Diese soll natürlich nicht mit der Mündlichkeit der Philosophie verwechselt werden, darf jedoch auch nicht bei Seite gelassen werden, da in den *Nomoi* gerade der Versuch angestellt werden soll, das Politische und das Philosophische miteinander zu verknüpfen.

Die Mündlichkeit Magnesias präsentiert auf zwei Weisen einen Fluchtpunkt des Textes: Im Dialog wird auf eine Ebene verwiesen, die im Dialog selbst keinen Platz finden kann - gerade dies ist die von SZLEZÁK angesprochene Hilfe der Gesetzgebung, die die Philosophie gewährleisten soll, was ihr allerdings nicht in schriftlicher Form gelingen kann -. Zweitens bildet der Dialog eine Stadt, der der Fremde aus Athen nicht nur geschriebene, sondern auch ungeschriebene Gesetze zu verleihen versucht.

Dieses Streben nach einem diesen innewohnenden jenseitigen Zustand durchbricht die Zweidimensionalität des Dialogs und spiegelt die Gesetzgebung in einer metatheatralischen Dreidimensionalität wieder. Verhilft die Philosophie dem *nomos* zu einer höheren und sicheren Begründung, so helfen die Ungeschriebenen Gesetze den Geschriebenen, das virtuelle alltägliche Leben zu gestalten und zu bewahren. Die Mündlichkeit und das *Wesen der Hilfe* der *Nomoi* sollen deswegen nicht nur im Philosophischen als in der Darlegung eines Problems gesucht werden, sondern einerseits in jenem Zustand, der dem *ēthos* der Stadt angehört, andererseits in jener anderen Bedeutung des Philosophischen, der diesen *ēthos* mit der Struktur der gesamten Stadt in Einklang bringt.

Der oben zitierte Platonische Text zeigt auf, wie sich der Weg (διεξερχόμεθα) zur Beschreibung der ungeschriebenen Gesetze mit einer allgemeinen Meinung auseinandersetzt: So umreißt der Fremde aus Athen eine der Rollen der Philosophie der *Gesetze*, indem diese nämlich die zwei kurz davor erwähnten Aspekte in einer Aufgabe verkoppelt, und so der Stadt eine Bindung zu ihrem gesamten *nous* bietet. Diesem gehören sowohl das dialektische Jenseits, das im Dialog keine ausführliche Darlegung finden kann⁵², als auch die väterlichen Gesetze an. Diese letzten sollen tatsächlich wiederum vom *logos* des Gesetzgebers für die Kolonie entworfen werden, jedoch lehnt sich dieser im Aufbau der Stadt enger an das menschliche Material an. Deshalb zählt bei diesem zweiten Jenseits der geschriebenen Gesetze der Begriff der Rettung (σωτηρία), der eine starke Bindung zum Bereich der Religion aufzeigt⁵³, und dieses Religiöse Magnesias muss über *agrapha nomima* verfügen, ohne notwendigerweise einer bestimmten Tradition zu entsprechen.

⁵² SZLEZÁK (1985)^D, 76 und 78.

⁵³ Für einen wichtigen Hinweis auf die ungeschriebenen Gesetze in der Tragödie vgl. das Fragment vom *Triptolem* NAUCK 853 und SANDVOSS (1971)^{B2}, 335.

b. Die Umkehrung der Zeitlichkeit der ungeschriebenen Gesetze

Diese Abweichung von den schon gezeichneten Linien einer Vergangenheit spricht für das Paradoxon der ungeschriebenen Gesetze Magnesias und trägt dazu bei, den Kern in deren Vermittlungskraft zu enthüllen. Sie sind ein *μεταξύ*, das, wie SCHÖPSDAU anmerkt, «nicht die rechte Mitte zwischen zwei Grenzwerten», sondern «die Zwischenräume zwischen den schriftlichen Gesetzen» ausfüllt⁵⁴. Unter diesem Zwischenraum will die vorliegende Arbeit jenen Abstand verstehen, der sich zwischen der Begründung *en logō* und der Begründung aus einer hypothetischen Vergangenheit auftut und durch ein nicht-schriftliches *μεταξύ* verschlossen werden muss. Die *agrapha nomima* retten die geschriebenen Gesetze vor ihrem zukünftigen Nur-Geschrieben sein, d.h. vor dem Wesen eines stummen Zwanges, dadurch, dass sie auf eine *ab initio* von den Vätern geteilten Begründung und auf das Ungeschriebene verweisen. Sind sie einmal geschrieben, werden sie zum Ungeschriebenen der Polis. Diese Umkehrung der Zeitlichkeit des Gesetzes wird von dem Paar *τεθέντα-ἔθισθέντα* ausgedrückt, welches gerade die Tatsache hervorhebt, dass die ungeschriebenen Gesetze aufgestellt werden (*τεθέντα*), um dem Stoff des alltäglichen Lebens als Gewohnheit einverleibt zu werden. Bezüglich des Wortes *ἀτεχνῶς* zeigt der Kontext, dass es mehr als einen einfachen adverbialen Wert besitzt - und dass deswegen die *agrapha nomima* dem Bereich des Nicht-technischen zuzuschreiben sind -. Durch diesen vorzeitlichen Plexus wichtigster Verhaltensregeln rechtfertigt sich das Gesetz der Stadt paradoxerweise *bevor* es geschrieben wird, obgleich sowohl die ungeschriebenen als auch die geschriebenen *nomoi* verfasst und den Bürgern zur Verfügung stehen sollen. Es soll ferner auf den folgenden Ausdruck besonders Wert gelegt werden, der eine Abweichung von den *agrapha nomima* als ein Heraustreten aus dem Schönen beschreibt (*ἐκτὸς τοῦ καλοῦ*)⁵⁵. Die ungeschriebenen Gesetze bezeichnen einen Zwischenzustand des Entwurfes Magnesias, so dass sie einerseits zwar vom Gesetzgeber durch seine *technē* geordnet und gewählt werden, andererseits aber in einer mythisch-archaischen Vergangenheit wurzeln, die ihre Natürlichkeit garantiert.

Der Hinweis auf die Schönheit der *agrapha nomima* kann an der Abhängigkeit des Ungeschriebenen von einer Ebene, die den Ideen eigen ist, in der Tat verdeutlicht werden. SAUNDERS übersetzt dieses *ἐκτὸς τοῦ καλοῦ* mit «out of true», womit er bewusst den Plexus des Ungeschriebenen dem Philosophischen nähert. Dies liefert einen weiteren Beleg dafür, dass die

⁵⁴ SCHÖPSDAU (2003)^A, 519. Der Autor bietet auch einige wichtige Beispiele für die Auslegung der *agrapha nomima*. Vgl. *Leg.* 788 a, 790 b. Da dieser Zwischenzustand kein lediglich räumlicher sein kann, soll hier der Übersetzung Lisis nicht zugestimmt werden: «situados en el medio de todas las leyes que se dieron».

⁵⁵ *Leg.* 793 c. Auch das vorausgehende *καλῶς* in 793 b7 könnte ein Zeichen dieses Schönen sein, obwohl es oft keinen weiteren Sinn als den adverbialen von “gut” verbirgt. SZLEZÁK (1985)^D, 74, sieht das Problem des Heraustretens aus der Gesetzgebung in 891 d7-e3 als «einzige Möglichkeit, die *boētheia* zu leisten». Wenn diese Stelle mit derjenigen über das Heraustreten aus dem *kalou* konfrontiert wird, ergibt sich, dass die Hilfe der Gesetzgebung in einem zu vermeidenden und gleichzeitig paradoxal doch notwendigen Heraustreten besteht, so dass wo sich das zu betretende Jenseits der Gesetzgebung *innerhalb* des Schönen und Wahren abspielt.

Auslegung SZLEZÁKS dieser Bewegung innerhalb des Platonischen Textes richtig folgt, auch wenn sie den ethischen und zeitlichen Aspekt nicht in Betracht zieht. Die ungeschriebenen Gesetze rechtfertigen so weit den *logos* der ganzen Gesetzgebung, wie sie den Bereich dieses doppelten Jenseits der aufgestellten Gesetze berühren.

Schon vor seiner Verabschiedung enthält das Gesetz Magnesias in seinen ungeschriebenen Fluchtpunkten sein Fundament. Mit Fluchtpunkten sind hier *agrapha nomima* wie die philosophische Dialektik gemeint, die zum *nous* führen soll, da sie den gesamten Umriss der Stadt auf eine in dem Bild selbst nicht direkt zu sehende, trotzdem anwesende Ebene projizieren. Das Problem der Freiwillig- und Unfreiwilligkeit der Handlungen bietet ein schönes Beispiel dafür, in welchen Zustand das Ungeschriebene geformt werden muss, bevor die drei Greise Gesetze erlassen können. Die Gesetzgebung soll anhand des Ungeschriebenen Rechenschaft ablegen (δοῦς [...] λόγον)⁵⁶, bevor sie in Form des Geschriebenen zutage treten kann. In diesem Punkt kreuzen sich der zeitliche und der begriffliche Anfang der Stadt: Sie verdankt dem *logos* ihre Form⁵⁷, der vor dem Anfang der Stadt das historische Element der Tradition mit dem philosophischen Element verflucht, so dass die *agrapha nomima* vom Anfang an gültig und gleichzeitig das Produkt einer *technē* sind.

Die ungeschriebenen Gesetze Magnesias entspringen auf keinen Fall aus einer einzigen Quelle: Weder auf das kretischen Mutterland, noch auf die Stadt Athen, deren Vertreter die Diskussion des Dialoges leitet, noch auf das spartanische Gebiet, können die *Nomoi* restlos zurückgeführt werden. Wenn auch jedoch nicht zu verleugnen ist, dass Sparta unter diesen Städten ein besonderer Wert vorbehalten bleibt, sind die *agrapha nomima* Magnesias dennoch das Produkt einer Auseinandersetzung, die die Merkmale einer jeweiligen Tradition nicht unverstellt erkennen lässt⁵⁸.

Der Text der *Nomoi* selbst begründet durch seine Hinweisen auf eine Ebene, der eine Gesetzgebung üblicherweise nicht angehört, die Notwendigkeit, die *agrapha nomima* nieder zu schreiben, bietet jedoch kein ausführliches Verzeichnis von ihnen. Die grundlegenden ungeschriebenen Gesetze, die den *ēthos* der Stadt formen, sind einerseits aus der griechischen Kulturgeschichte abzuleiten, andererseits stehen sie in enger Verbindung mit der Aufgabe des νοκτερινός σύλλογος, der die Gesetze bzw. den *nomos* der Stadt überwachen soll.

⁵⁶ Vgl. *Prot.* 336 b-c, *Pol.* 286 a, *Resp.* 531 e-534 b und *Resp.* 369 c.

⁵⁷ *Leg.* 702 d. τῷ λογῶι συστησώμεθα πόλιν, οἷον ἐξ ἀρχῆς κατοικίζοντες, «wir bauen den Stadt mit dem *logos*, als ob wir es vom Anfang an auf ihn gründen».

⁵⁸ Was sich nicht ändern darf, neben der Notwendigkeit, die einzelnen Gesetze bestehen zu lassen, ist der Plexus der *nous*-Verhaltensweise, der dem *ēthos* Magnesias entspricht. Dies ist der Bereich, von dem die Bürger den Eindruck haben sollen, dass in ihm keine *metabolē* stattfindet.

3.1.3 Die Kardinaltugenden der Stadt

Die unveränderlichen Verhaltensweisen der Bürger stützen sich auf jene grundlegenden Regeln des Zusammenlebens, die im Athen des 5. Jahrhunderts trotz ihres Ungeschriebenseins galten oder, genauer gesagt, am Ende des 5. Jahrhunderts als geltend anerkannt waren. Der Zusammenhang, in dem die Schamhaftigkeit (αἰδώς), die Gerechtigkeit (δίκη) und der Respekt vor den Göttern (εὐσέβεια) im Text der *Wolken* des ARISTOPHANES auftauchen, enthält zweifellos eine Klage über eine vergangene Zeit hin, in der diese Werte unbefragt galten. Das 'Bessere Gespräch', das die Meinung des politisch konservativen Komikers vertritt, beruft sich auf die Besonnenheit (σοφροσύνη) wie auf ein Kennzeichen der vergangenen Zeit, die jetzt zugunsten des 'Schlimmeren Gesprächs' gewichen ist. Es handelt sich um eine bewusste Auslegung der athenischen Gesellschaft, die das Alte und das Neue auf die Bühne treten lässt, um vor der Gefahr einer Lockerung der gesellschaftlichen, ethischen und religiösen Bindungen zu warnen⁵⁹.

Es ist nicht zufällig, dass die φιλία neben αἰδώς eine besondere Rolle spielt, sowohl im Text des Aristophanes' als auch in Magnesia. Obwohl die zwei Autoren und Werke einen Altersunterschied von zumindest 70 Jahren aufweisen, entspricht dem Bild des goldenen Zeitalters des Aristophanes' dasjenige Platons⁶⁰.

a. Aidōs

Denn wir hatten zu jener Zeit, als der Angriff der Perser auf die Hellenen und vielleicht auf fast alle Bewohner Europas erfolgte, noch eine aus alter Zeit stammende Verfassung (πολιτεία [...] παλαιά) und Obrigkeiten aufgrund von vier Vermögensklassen, und in uns wohnte als Gebieterin (δεσπότης) eine gewisse Ehrfurcht (αἰδώς), durch die wir bereit waren, im Gehorsam (δουλεύοντες) gegen die damals bestehenden Gesetze (τοῖς τότε νόμοις) zu leben⁶¹.

Mit *Schamhaftigkeit* wird nur eine Facette aus den reichen Bedeutungen des Wortes αἰδώς wiedergegeben, das im Hinblick auf das politische Leben nicht nur das Verhältnis des einzelnen Subjekts zu sich selbst ausdrückt oder das einzelner Subjekte zueinander, sondern gerade und besonders die Dimension des Verhältnisses des Individuums zum Ganzen der Gesellschaft thematisiert.

Es handelt sich dabei nicht nur um das Gefühl der Unzulänglichkeit eines Bürgers gegenüber sich selbst, wodurch dieses Gefühl den gegenseitigen Respekt bildet, vielmehr um den

⁵⁹ ARISTOPH., *Nub.* 962 sgg. Vgl. auch TURATO (1995)^E.

⁶⁰ Die *Wolken* wurden 423 v. C. dargestellt, während die *Nomoi* wahrscheinlich in den letzten Jahren vor dem Tode Platons niedergeschrieben worden sind, wobei das Material dafür schon seit langem gesammelt wurde. Laut TURATO (1995)^E, 56-7, tauchten die Kardinaltugenden schon mit dem *Sept. contra Thebas* Aischylos' v. 610 auf (trotz der möglichen von Wilamowitz vermuteten Interpolation, damit gerade die platonischen Tugenden zum Vorschein kamen).

⁶¹ *Leg.* 698 b.

Sinn einer Teilnahme an dem alltäglichen geistigen Aufbau der Geschichte der Stadt. Αἰδώς wird zum Maß der Grenze des Individuums, deshalb beschreitet Platon einen Weg, der ihm diesen verlorenen Sinn des Verhältnisses zum Anderen und zu jenem Anderen, der die Stadt darstellen könnte, wieder geben kann⁶². Paradoxerweise wird dann das Geschenk des Dionysos zur Arznei, mit dem der Gesetzgeber die Seele der Bürger heilen wird. Der Wein vermag, die Seele mutiger gegenüber den Feinden sowie aufmerksamer gegenüber den Freunden und den Gesetzen zu machen⁶³. Die Furcht, die der Gesetzgeber und vor allem die Mitglieder des Dionysos-Chores während der *symposia* die Bürger durch den Wein fühlen lassen sollen, vermittelt den Gesetzen ihre Autorität⁶⁴. Geht die politische Institutionalisierung der Scheu in den *Nomoi* der Hobbes'schen Furcht voraus, bleibt jedoch die fundamentale Differenz wahrzunehmen, dass Platon versucht, die Empfindung von Scheu künstlich durch den Wein und durch die *symposia* zu erzeugen⁶⁵. Der Charakter der Gesetzgebung als nüchterne Tragödie bleibt auch in demjenigen Falle gewährt, in dem die Bürger als Darsteller dieses Kanavas der *Nomoi* in dem *quasi* rituellen Rahmen des *symposion* ihre eigenen Gefühls- und Verhaltensgrenze erfahren können. Gleich der Wortmacht des Wortes der Tragiker auf der Bühne, hilft der Wein, die verdrängten Gefühle herauszulassen und so zu reinigen, dass das rituelle Erlebnis im *symposion* dies ungeschriebenen Gesetze des αἰδώς und φόβος der Polis hervorbringt. Mit seiner Aufmerksamkeit auf die Erziehung der Gefühle unternimmt Platon einen Versuch, die nach dem obigen Zitat verloren gegangenen Furcht und Respekt vor den Gesetzen wieder zu gewinnen⁶⁶.

b. Die Freiheit des Wortes (*parrhēsia*)

Die bekannte Kritik an der athenischen *Theatrokratie* erweist sich in der Tat als eine Kritik an der umgekehrten Richtung des Erziehungsvorganges im Theater, bei dem sich das Publikum nach dem Maßstab seines Genusses zum Richter über die Qualität der Darstellung erhob⁶⁷. Eines der wichtigsten ungeschriebenen Gesetze des historischen Athen, die Parrhesie in der Beurteilung der Theaterstücke, wird durch die Beschreibung seiner Gefahr für die Erziehung hiermit abgelehnt. Wenn schon nicht in dieser Stelle des Platonischen Textes – dem Wortlaut nach –, so ist doch der Ausschluss der unbegrenzten Freiheit des Wortes aus der Stadt der *Nomoi* aus der Gesamtstruktur des Dialoges und aus anderen wichtigen Stellen zu gewinnen. Das gesprochene Wort wird in Magnesia immer als ein Öffentliches gedacht, deshalb ergibt sich die Notwendigkeit, seine Kraft zu kontrollieren, insbesondere insoweit es auf die Ebene der Erziehung Einfluss nehmen kann.

⁶² *Leg.* 672 d. Vgl. auch *Leg.* 943 e.

⁶³ *Leg.* 649 c.

⁶⁴ Vgl. *Leg.* 775 b. Durch den Wein wird die Seele weicher und dank diesem *pharmakon* (649 e) kann der Bürger seine eigene Grenze erfahren. Vgl. BELFIORE (1986)^{B3}.

⁶⁵ Vgl. auch *Epist.* VII, 337 a: «Und bis sie [die Sieger eines Zivilkrieges] also die Überwundenen nötigen, die Gesetze der Verfassung durch ein doppeltes Zwangsmittel zu befolgen: durch Furcht und Einflößung von Achtung (αἰδοῖ καὶ φόβῳ)» (Übers. W. Wiegand)

⁶⁶ Vgl. TUC. II, 37, 1.

⁶⁷ *Leg.* 659 a-b.

Die *paideia* Magnesias – wie im ersten Buch der *Nomoi* geschildert – verweist auf den Gewinn jener Tugenden, die nicht nur vom Respekt vor dem Strafrecht, sondern von der Achtung für einen ungeschriebenen Verhaltenskodex getragen werden. Im Vergleich mit den ungeschriebenen Gesetzen Athens, wie sie beispielsweise „*Die Wolken*“ des ARISTOPHANES auf die Bühne brachten, darf die *parrhēsia* gerade deswegen keinesfalls zu den sozialen Grundsätzen der Bürger zählen⁶⁸.

Wenngleich der Wein zur Befreiung von exzessiver Scham gedacht ist⁶⁹, soll dies niemandem das volle Rederecht der *parrhēsia* gewähren, welches im ganzen Text der *Nomoi* hauptsächlich zwei Figuren besitzen: Dem von den Richtern gewählten Dichter und dem Fremden aus Athen *qua* Gesetzgeber⁷⁰.

Der Argwohn Platons gegenüber der unkontrollierten Redefreiheit erscheint schon in früheren Dialogen, in denen sie den Gesprächen der Verliebten zu eigen ist, die die ihrer Gefühle wegen vom *logos* nicht mehr beherrscht werden⁷¹.

In politischem Zusammenhang wird die *parrhēsia* im idealen Königreich des Kyros erwähnt, im dem neben ihr *φιλία* und *ἐλευθερία* regierten⁷². Dort herrschte *parrhēsia*, impliziert Platon, als natürlicher gemeinsamer Ausdruck des Wohlbefindens von Sklaven und Herren, die beide in den *logos* des *nous* einbezogen waren: Eine *κοινωνία*, die das Element des Philosophischen ins Politische hereintreten ließ. Deswegen wird in der Stadt der *Gesetze* das freie Wort nur dem Dichter – falls seine Werke dem Geist der Stadt entsprechen – und dem Gesetzgeber gelassen. Die *Nomoi* bestreiten mit ihrem schweren Angriff auf die *parrhēsia* einen freiheitlichen Grundsatz der athenischen Demokratie. Das Bild, das Platon vom Staat der *Nomoi* zeichnet, ist jedoch dasjenige einer Erziehungsstadt, in der die Kommunikation nicht in beiden Richtungen eine aktive ist: Der Bürger ist der Empfänger des *nous*, das heißt, er befindet sich bei der Vermittlung an der passiven Seite. Im Gründungszustand Magnesias und in seiner *ideellen* Gegenwart, anders als im sagenhaften Königreich des Kyros, besitzt allein der Gesetzgeber die Redefreiheit in ihrem Vollsinn. Die *parrhēsia* wird zwar positiv in die *Nomoi* eingeführt, aber erst in dem Moment, in dem sie zum Wort der Weisheit und des *nous* wird⁷³.

Wenn der Gesetzgeber in der Tragödie Magnesias die Rolle des Dichters inne hat, ist ihm allein die Möglichkeit gegeben, sein Wort für und über die Stadt auszusprechen, um dadurch die religiöse Integrität der Stadt zu bewahren. Da die Entwicklung Magnesias mit der Entfaltung ihrer Religion eng verflochten erscheint, soll das Wichtigste der ungeschriebenen Gesetze – die religiöse

⁶⁸ Unter den vielen Arbeiten über die Kommunikation und die kulturelle Gesellschaft Athens sind in diesem Zusammenhang die von FOUCAULT (1985)^E und BERTRAND (2000)^{B2} zu erwähnen.

⁶⁹ *Leg.* 649 *b* und in ihren beiden Möglichkeiten teils positiv, teils negativ (= 671 *b*).

⁷⁰ *Leg.* 829 *d*.

⁷¹ *Phaedr.* 240 *e*. Hier handelt es sich um die im negativen Sinne „volkstümliche“ Sprache der Verliebten, ähnlich vgl. *Symp.* 222 *c*.

⁷² *Leg.* 694 *a-c*.

⁷³ *Leg.* 806 *d*. Vgl. auch *Leg.* 835 *c*.

Achtung vor den Göttern der Stadt – auf jede Weise verteidigt werden, selbst wenn dies mit Mitteln erfolgen sollte, die aus dem heutigen Standpunkt freiheitswidrig erscheinen. Ein Wort, das die Religion in anderer Weise ausspricht, als es die Stadt lehrt, muss daher auf jeden Fall überwacht werden⁷⁴. Der Widerlegung atheistischer Anschauungen werden der Gottesbeweis und die Bewegungshandlung im zehnten Buch gewidmet.

c. *Eusebeia*

Den wenigen Stellen zum Trotz, in denen das Wort oder ein von seinem Stamm abgeleitetes zu finden ist, dreht sich um den Begriff der Frömmigkeit das gesamte öffentliche Leben der Stadt Magnesias. Ihre theoretische Struktur als rein theologisch zu betrachten, könnte dennoch im Widerspruch zu der bisherigen Ausführungen stehen.

Das allererste Wort der gesamten *Nomoi* – θεός – deutet schon die religiöse Prägung des Handlungsraumes, in welchem der Dialog stattfinden wird. Dieser Dialog rollt sich außerdem während des Spazierganges (und entsprechenden Pausen) der drei Alten zur Höhle des Zeus ab, jedoch sind auch hier die verschiedenen Ebenen, auf denen sich der Dialog abspielt, für die Auslegung der *Nomoi* entscheidend. Die Ordnung der Religion Magnesias wird zwar in die geschriebenen Gesetze übertragen – es gibt kein inoffizielles religiöses Empfinden und keine unkontrollierte religiöse Aussage! – Die allerletzte Begründung der Stadt ist jedoch eine menschliche. Die Vermittlung des *nous* durch den Gesetzgeber gehört einer Ebene des Werkes, an die den Bürgern nicht enthüllt werden darf: Die Götter der Stadt Magnesias, wie ihre Gesetze, sind vom Gesetzgeber *ab initio* so gestaltet, wie die Bürger sie im alltäglichen Leben erfahren, selbst wenn dieser Alltag einen zeitlichen Anfang gehabt hat, und vor allem der Tat des menschlichen Gesetzgebers zu verdanken ist.

Vorausgesetzt, dass das Leben der ganzen Stadt sich in den Ordnungen eines Rituals bewegt, durch das sie *en logō* die Kohärenz des Projekts bestätigt, so ist die Anzahl der Stellen, an denen explizit *eusebeia* zum Vorschein kommt⁷⁵, nicht entscheidend. Einerseits spricht für die religiöse Prägung der Stadt ihr alltäglich feierlicher „*Gottesdienst*“, andererseits verdeutlicht der Strafkodex dem Bürger, dass Heterodoxien in der Stadt keinen Platz finden werden. Atheismus wird nicht toleriert, und die wenigen Stellen, an denen die *eusebeia* genannt wird, gehören dem Kampf gegen den Atheismus, den das X. Buch führt, an. Es handelt sich um einen virtuellen wörtlichen *agon* des Fremden aus Athen gegen diejenigen, die sich über die Götter auf dreierlei irren: Indem sie glauben, dass es keinen Gott gibt, dass die Götter sich für die menschlichen Taten nicht interessieren würde, und schließlich, dass sie mit Opfern zu bestechen seien⁷⁶. Durch den großen, der *asebeia* gewidmeten Raum, kann der Text der *Nomoi* unter einem politisch-theologischen Licht gelesen werden.

⁷⁴ Leg. 908 e.

⁷⁵ Leg. 717 b, 907 d, 821 d.

⁷⁶ Für *asebeia* vgl. 799 b-c, 907 d-e, 910 d, 909 c, 868 d, 869 b, 899 a-900 b.

Um eine wirkliche Überzeugungskraft der Religion gewährleisten zu können und um sie harmonisch in das Bild der Stadt einzufügen, soll aber der Gesetzgeber manche alten Schriften der Dichter, die Erzählungen über die Götter enthalten, aus der neuen Gesetzgebung ausschließen⁷⁷. Die *eusebeia* soll diejenige sein, die der Stadt auch schriftlich eine Identität verleiht, indem sie der mythischen Vergangenheit einen geschriebenen Status zuweist.

In der natürlichen Reihenfolge, die von der Achtung gegenüber den Göttern der Stadt zu derjenigen gegenüber den Mitbürgern führt, ist nun die *φιλία*, die freundschaftliche Beziehung zwischen Menschen, zu erwähnen. Diese Reihenfolge der Abhandlung wurde gewählt, um das Element des Menschlichen im Aufbau der *Gesetze* zu betonen.

d. Freundschaft-Eintracht (*philia*)

Obschon die *philia* ein Ergebnis der gesamten Ordnung der Stadt ist, weil erst geordnete Zustände in den Verhältnissen der Bürger herbeiführt, kann sie hier wegen der Projektnatur der Platonischen *Nomoi* als eine Voraussetzung betrachtet werden. Der Fremde aus Athen weist oft auf die Zerstörung des Politischen aufgrund der exzessiven Freiheit des Volkes hin, aber selbst dann, wenn den Bürgern die Freiheit komplett entzogen wird, wie es in Persien der Fall sein soll, ist die *philia* alleine nicht ausreichend, um einen Staat zu retten⁷⁸. Sie ist vielmehr ein Zustand innerhalb der Bürgerschaft, der das Ganze zutage treten lässt: Wie die anderen ungeschriebenen Gesetze, ist auch die "Freundschaft" Voraussetzung und Konsequenz der Intaktheit der gesamten Ordnung zugleich, ein üblicherweise ungeschriebenes bindendes Element, das hier dennoch zugleich des Geschriebenen bedarf.

Nach der Sintflut waren für die Menschen, die in vielen Gruppen zerstreut lebten, die geschriebenen Gesetze tatsächlich unnötig, da jene die Gewohnheiten (*ἔθεσι*) und die Bräuche der Väter (*πατρίοις νόμοις*) befolgten⁷⁹. Wie es die „Archäologie der Polis“ im dritten Buch der *Nomoi* beschreibt, werden Gesetze in der Tat nur dann nötig, wenn sich die Menschen in heterogene Gruppen zu ihrer Verteidigung zusammenschließen. Der politische Sinn der *philia* offenbart sich ebenso erst in der Auseinandersetzung der Gemeinschaft mit einem ihr äußeren Element, zum Beispiel wenn sich Griechenland und besonders Athen, gegen das einfallende persische Heer wehren muss.

Woher kommt nun dieser Hang zur Gemeinschaft, woraus die gesamte Rede des Fremden aus Athen ausgelegt werden könnte? Seinem wunderbaren historischen Realismus verdeutlicht Platon dadurch, wie er an den nicht mehr zeitlich nahen Fakten des Perserkrieges zeigt, wie sich die Athener damals gerade wegen Furcht (*φόβος*) vor dem Feind und aus *αἰδώς* geeinigt haben.

⁷⁷ Dies gilt für die athenische Tradition, jedoch nicht für die Kretische und Spartanische, die das Element des Krieges und nicht der Kultur als höchstes in ihrer Verfassung betrachten. *Leg.* 886 c.

⁷⁸ *Leg.* 697 d.

⁷⁹ *Leg.* 680 a-b.

Zudem bewirkte die Größe des Heereszuges zu Lande und zu Wasser, indem sie uns eine ausweglose Furcht einjagte, daß wir in noch größerer Unterwürfigkeit den Obrigkeiten und den Gesetzen gehorchten (τοῖς νόμοις δουλεύσαι), und aus all diesen Gründen erfaßte uns ein starkes Gefühl gegenseitiger Freundschaft (πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς σφόδρα φιλία)⁸⁰.

In dieser, wie in der kurz davor zitierten Stelle, geht Platon davon aus, dass die Geschichte des athenischen Gemeinwesens durch die Schlacht von Salamis maßgeblich geprägt wurde, welche die Bürger zu einer Unterordnung unter die Gesetze geführt habe, die der ähnelt, welchen Gehorsam sich Platon für seine Kolonie wünscht. Die *philia* als Gefühl der Zusammengehörigkeit innerhalb eines Ganzen soll deswegen gepflegt werden. In Magnesia findet eine unglaublich hohe Zahl religiöser und überhaupt öffentlicher Veranstaltungen statt, die nicht zuletzt auch Kriegssituationen simulieren, um die Polis über die ganze Zeit ihrer Existenz – zumindest fast immer – als einen lebendigen Organismus-Mechanismus zu gestalten. Durch die Betonung der Sphäre der Öffentlichkeit sollen alle Bürger miteinander zu einem Organismus verschmelzen. Das Problem der Erhaltung einer solchen *philia* wird zu einem echten politischen, und dies trotz der etymologischen Bedeutung der *politeia*, dessen Übersetzung als *Verfassung* das Gemeinwesen denkbar inadäquat wiedergibt Wort – und das als moderner Terminus genauso für die Gegenwart der politischen Philosophie inadäquat erscheint!⁸¹ –.

Die Behauptung der griechischen Kultur in den Perserkriegen bedeutet aber nicht direkt den Sieg eines durch *philia* gestärkten und wohlgeordneten Gemeinwesens über die despotisch fehlgeordnete Gesellschaft der Barbaren, da die Freundschaft im politischen Sinne in Athen wie in Persien besteht. Der Zeitraum, die Möglichkeit und die politische Wirksamkeit ihrer Existenz ist jedoch auf beiden Seiten der schwer einzuhaltenden Ausgewogenheit zwischen der Freiheit (es lässt sich nicht einfach entscheiden, ob die kollektive Freiheit die Individuelle ermöglicht) und dem Gehorsam gegenüber den Gesetzen bedingt:

nun ist es notwendig und unerlässlich, an diesen beiden teilzuhaben [Monarchie und Demokratie], wenn wirklich Freiheit (ἐλευθερία) und Freundschaft (φιλία) im Bunde mit Einsicht (μετὰ φρονήσεως) herrschen soll⁸².

Damit führt der Fremde aus Athen die Freiheit (ἐλευθερία) nicht auf eine bestimmte Kultur zurück, sondern auf ein gemäßigtes Kräfteverhältnis, in dem sich befehlende und gehorchende Hinstanzen in einem Einklang befinden⁸³. Deshalb ist die *φιλία* des letzten Textes Platons ein gutes Beispiel für ein durch eine vernünftige *politeia* zu erreichendes ungeschriebenes Gesetz. Die Art der

⁸⁰ Leg. 698 c.

⁸¹ Die Versuche, die Begrifflichkeit der politischen Philosophie mit der möglichst großen *akribeia* an die jeweiligen historischen Zusammenhänge anzupassen – wie die Werke DUSOS (1998)^E zeigen – ergänzen die andere Tendenz der zeitgenössischen politischen Philosophie, durch einen neuen Wortschatz die heutigen Machtverhältnisse zu interpretieren.

⁸² Leg. 693 d-e. Vgl. kurz davor 693 c.

⁸³ Leg. 759 b.

Verfassung, wie sie hier ein «demokratisches mit einem nicht-demokratischen Verfahren mischt»⁸⁴, ist im Falle Magnesias notwendigerweise eine schriftliche. Ihr Streben nach einer inneren Balance verdankt Magnesia dank der schriftlichen Festlegung ihrer *Nomoi* nicht einer naiven Gleichheit (*isotēs*), sondern einer Vermittlung zwischen der geometrischen und der arithmetischen *isotēs*. Es bleibt aber hier zwischen der *isotēs* als einem Kriterium der Vernunft, die die Stadt entwirft, und der *isonomia* als dem politischen Merkmal ihres demokratischen Lebens ein Unterschied zu erörtern.

e. Das Problem der Gleichheiten (*isonomia* vs *isotēs*)

Welchen Platz nimmt die Gleichheit vor dem Gesetz in Magnesia ein? Was ist unter *isonomia* zu verstehen? Wohl wegen der starken demokratischen Konnotation des Wortes, die ihm in der jüngeren antiken Geschichte Athens unverkennbar zuwuchs, verzichtet das ganze *corpus platonicum* auf die Verwendung dieses Wortes. Die Textstellen des *Menexenus* und des *Siebten Briefes*, welcher letzterer heutzutage als echt betrachtet wird⁸⁵, reichen nicht aus, die Verwendung des Begriffes der *isonomia* bei Platon genau umzureißen. Auch die beiden Stellen der *Politeia*⁸⁶ rechtfertigen nicht die Einordnung dieser Rechtregel als ungeschriebenes Gesetz unter die Kernbegriffe der Platonischen politischen Philosophie, obgleich die fraglose Gültigkeit der *isonomia* der damaligen historischen Realität am nächsten kam. Ein Grund dafür kann gerade den *Nomoi* darin gesehen werden, dass sie den Begriff der *isonomia* durch denjenigen der *isotēs* ersetzen. Diese letzte soll später Thema der vorliegenden Darlegung werden. Hier sei nur angemerkt, dass die Gesetzgebung Magnesias alle Bürger ohne Unterschiede als Sklaven der Gesetze ihrem Dienst bestimmt, zwar nicht in dem Sinne der Athenischen demokratischen Gleichheit, sondern in einem Sinne, der durch die aristokratische Tradition Spartas modifiziert wird.

Das Ergebnis der *Nomoi* ist dann eine *isonomia*, bei der der *nomos* gleichwohl die natürlicherweise bestehenden Unterschiede unter den Rechtssubjekten berücksichtigt. Da eine solche *isonomie* historisch nicht existiert hat, verwendet Platon auch das Wort nicht. Die Gleichheit der Bürger vor den *nomoi* unterscheidet sich insofern von der traditionellen Gleichheit vor dem Gesetz, als sie eine Vermittlung zwischen dem Prinzip des Leistungsvermögens (intellektuelle Fähigkeiten, aber auch materieller Wohlstand) und dem der einfachen absoluten Gleichheit versucht. Dies überträgt sich in eine Einteilung in vier Vermögensklassen, die der solonischen ähnlich ist, resultiert jedoch bei der Wahl zu den wichtigsten Obrigkeiten⁸⁷ nicht in einer Bevorzugung der Reichen vor den Armen. Magnesia *qua* Kolonie betrachtet die anfänglichen Unterschiede unter den Bürgern, die die neue Stadt gründen werden, als natürlich, legitim und

⁸⁴ *Leg.* 759 b.

⁸⁵ Vgl. ἰσονόμου in *Epist.* VII 336 d und *Epist.* VII 326 d, und *Menex.* 239 a. Dazu s. PARENTE (1970)^{C4}.

⁸⁶ *Resp.* 561 e: ἰσονομικοῦ und 536 b-c ἰσονομία.

⁸⁷ Für einen Vergleich der Vermögensklassen zwischen Platon und Solon vgl. CHASE (1933)^{B2}, 134. Laut SAUNDERS (1972)^{B3}, 31-32 weist die Einteilung in vier Vermögensklassen auf die Einteilung in *phylē* hin. Dies sollte gerade als Rechtfertigung des Abstimmungsverfahrens bei der *boulē* gelten SAUNDERS (1972)^{B3}, 122 Fn. 57.

respektiert sie. Die in ihren Mutterstädten Reichen und Armen werden entsprechende – nicht gleiche – finanzielle Mittel in Magnesia haben, und trotzdem bestimmte Grenzen nicht überschreiten können. Die wichtigste ist der städtische Besitz der Ackerlandes, das nach gleichen Landlosen verteilt wird, sowie der primäre Gemeinbesitz aller Landwirtschaftlichen Produkte, welche noch einem festen Schlüssel gerecht zugeteilt bzw. verkauft werden und auf die sich die heimische Wirtschaft stützt⁸⁸.

Die *isotēs* spielt eine äußerst wichtige Rolle, wenn es sich darum handelt, wie in der *mimesis*, in der Verwirklichung des Modells dessen Richtigkeit durch die Nachahmung zu erhalten. Dies verpflanzt den Begriff der *isonomia* aus dem Bereich der Ungeschriebenen Gesetze auf die Ebene der Theorie, in der es eine vollkommene Gleichheit nach Platons Überzeugung geben darf, kann und muss. Unter einer solchen *isonomia* ist die materielle Verwirklichung des ideellen Menschen – unter Bewahrung der in Platons Augen unabänderlichen, also natürlichen Unterschieden – zu verstehen. Die *isotēs* entscheidet die Ausgewogenheit innerhalb der strukturellen Elemente Magnesias, so im Bereich des Politischen die Harmonie von Aristokratie und Demokratie sowie im Bereich des Philosophischen die Harmonie der Nachahmung mit ihrem Modell. Dadurch zielt die *isotēs* auf die Bewahrung eines Wohlproportionierten Gleichgewichtes in der Stadt.

Das ursprüngliche „ungeschriebene Gesetz“ durchdringt das Projekt Magnesias also weit über den Bereich des Ethischen hinaus, wo der *nomos* sich als letzte Grenze und letztes Maß verstehen lässt, die das alltägliche Leben mit der Strahlkraft des *nous* zu beleuchten.

⁸⁸ Vgl. *Leg.* 848 b-c für die gleiche Verteilung der Bodenprodukte.

3.2 Νόμος Βασιλεύς

Der *nomos* ist keine vollplastische Idee, sondern ein operationaler Begriff, der kaum zu definieren ist, weil er selbst einen Stoff dem Politischen die Grenze – die *finis* – zieht. Er hebt sich deutlich ab von der Summe der geschriebenen *nomoi*, obwohl sie teils durch sein Wesen imprägniert sind. Wenn der *nomos* auch die *agrapha nomima* in sich fasst, wird der Charakter seines Bereiches ausführlicher benannt, jedoch wieder nur andeutungsweise. Mehr kann auch nicht verlangt werden, weil die durch das Herkommen geprägte Sphäre des *nomos* ihrem Wesen nach offnet ist, und dies sowohl im zeitlichen als auch im ontologischen Sinne. Im zeitlichen Sinne soll der *nomos* Magnesias nur in Richtung auf seine fiktive Vergangenheit als unabänderlich betrachtet werden, da er stets fähig zur Verbesserung bleibt. Im ontologischen Sinne, der das Thema des vorliegenden Abschnittes sein soll, verweist der *nomos* auf den *nous*, auf die Vernunft, die einen viel weiteren Bereich als lediglich den der Gesetzgebung umfasst. Dieser Bereich soll hier aber keineswegs einzig und als einziges mit dem Religiösen identifiziert werden: Die Ontologie der *Nomoi*, obwohl im Text nicht thematisiert, gibt die Ideenlehre nicht preis⁸⁹. Deswegen hat die vorliegende Arbeit bis hier zu zeigen versucht, dass sich der letzte Dialog Platons mit seiner Problematisierung des Rituals und der Differenz nur mit Hilfe der philosophischen Dialektik verstehen lässt, die der Gesetzgebung zugrunde liegt. Eine Analyse des Begriffes des *nomos* wird in den *Nomoi* in der Tat nicht durchgeführt, dennoch sind es einzelne Wesenszüge des Begriffes im Ganzen des Werkes immer wieder zu erkennen – es ist vom *nomos* durchdrungen wie von einer strukturierenden Bewegung.

Das Ziel dieses letzten Teils der Arbeit ist, die Natur dieser Bewegung zum Vorschein zu bringen. Diese Analyse darf nicht sich keineswegs nur auf den theoretischen oder *nur* den praktischen Gebrauch des Begriffes beschränken, sondern muss notwendig beide Gebrauchsarten untersuchen.

Der *nomos* setzt mit den vielen *nomoi* eine Grenze, die die Verhaltensweisen der Bürger regelt. Dieser *limes* ist aber in doppelter Hinsicht ein beweglicher, da er auch *bios* und *nous* verknüpfen soll, was gleichermaßen auf der Ebene der politisch-sozialen Strukturen der Stadt wie im Bereich der Innerlichkeit des Bürgers geschieht. Die Bedeutung der Grenze kann deswegen für die Bürger eine aktiv-eingreifende und reglementierende oder eine passiv-permissiv-befreiende sein, sooft nämlich hier der Gesetzgeber durch sie eine geistige Tätigkeit – die des *nous* – anregt. Die Bürger können das Gesetz als äußerlichen Zwang wahrnehmen, sofern sie ihr Leben im Schauspiel der Tragödie Magnesia nicht nach dessen Vernunft aufführen wollen. In diesem Fall singt das Gesetz den Gesang der Strafe, sonst bleibt die Stimme des Gesetzgebers jedoch diejenige

⁸⁹ So wird es auch richtig von SZLEZÁK (2004)^P, 46-7, festgestellt, in dem Teil seiner Untersuchung über das Bild des Dialektikers, das das Verhältnis zwischen *Politeia* und *Nomoi* hervorhebt. Schon MORROW (1960 *a*)^{B2} bemerkte, dass sich die zwei Dialoge ergänzen, und bei der Lektüre des einen die Struktur des anderen bedacht werden muss.

des freien Arztes aus der oben erläuterten Metapher, oder diejenige eines Vaters oder einer Mutter, die überreden und nicht befehlen⁹⁰.

Die Grenze, die das Gesetz setzt, sollen sosehr verinnerlicht werden, dass sie als Grenzen nicht mehr gespürt werden dürfen. Der Sinn der Platonischen Utopie liegt gerade darin, dass durch die vollständige Verinnerlichung der Gesetze in letzter Konsequenz die Gesetzgebung selbst überflüssig gemacht werden soll. Infolge der menschlichen Schwächen kann ein solches Ziel nur Fluchtpunkt des politischen Lebens sein, das die Verhaltensweisen des Menschen in der Jetztzeit unberücksichtigt zeigt. Obwohl sich auch eine positive Gesetzgebung auf der Bühne der *Nomoi* abspielt, ist die Leitidee Magnesias die Idee einer Erziehung, d.h. Verbesserung des Menschen, nicht bloß der Versuch, die Vielfalt des Lebens durch starre Regeln einzugrenzen.

Die Freiheit der Bürger, ihre eigenen Grenzen zu erfahren und sich dem *bios/nomos* der Stadt anzupassen, spielt auf die Beweglichkeit des *nomos* an. Magnesia kann sich schließlich nicht nur auf ihre Gesetzgebung stützen, sondern auf etwas, was diese Gesetze zu einer *Veräußerlichung* treibt. Deshalb ist die Position allerletzten Begründung Magnesias die Selbstbewegung der Seele, die das Gesetz auf einen Prozess der natürlichen Entfaltung des *nous* zurückführt.

3.2.1 Ein Begriff für Nomos?

Die Allgegenwart des Kultus und die rituelle Gliederung der Stadt Magnesia könnten genügen, um zu zeigen, wie eng für Platon die Sphäre des *nomos* mit derjenigen der Religion verknüpft ist. Ob dies einem Begriff des *nomos* entspricht, der auch im 4. Jahrhundert der Religion nach nahe steht, oder dies den Versuch Platons zeigt, die bereits säkularisierten politischen Gesetze auf ihren archaischen sakralen Status zurückzuführen, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die vorliegende Interpretation tendiert jedoch, zu dieser zweiten Alternative, und möchte den *nomos* Magnesias in Verbindung mit dem *nous* und den *agrapha nomima* auslegen, so dass die Religion der dem *nomos* innewohnenden philosophischen Dialektik einen Zugang zur Zeitlichkeit und Verständlichkeit für die Bürger bahnt.

Von der erzieherischen Rolle des Gesetzes war schon in Verbindung mit der Aufgabe der Proömien die Rede: Der *nomos* soll vor allem einen Raum schaffen, in dem sich die zum städtischen Leben passenden Gewohnheiten und Überzeugungen entwickeln können⁹¹. An die pädagogische Funktion des Gesetzes reiht sich freilich noch eine ordnende und wiederstrebende-harmonisierende an⁹².

Eine Frage aber, die behilflich ist, das Wesen des Gesetzes präzise zu erfassen, muss sich nach dem Ursprung der «Gesetzlichkeit der Gesetze» richten⁹³. Unter *nomos* ist bei Platon nach

⁹⁰ *Leg.* 859 a.

⁹¹ *Leg.* 663 c, 792 e, 875 a.

⁹² *Leg.* 822 d. Das Gesetz muss die Harmonie des Kosmos enthalten. Vgl. 759 e, 846 d, 770 b, 772 c.

⁹³ MOSER (1951)^{B3}, 136.

MOSER *Rechtsnorm* zu verstehen, obwohl der Autor selbst gerade den pädagogischen Aspekt des Gesetzes anerkennt, durch welchen das nackte Gebot, entsprechend der Metapher des Arztes, zum *πειστικόν* (zum Überredungsmittel) wird⁹⁴.

Die Verinnerlichung des Gesetzes betreibt Platon auf zweierlei Weise: Wie bereits behandelt, innerhalb „artifizialen“ Alltags durch die besagten Proömien und dieser vorausgehend – durch philosophische Fundierung. Diese führt eine Umkehrung der Reihenfolge des sophistischen Begriffspaar von Natur und Gesetz durch, in dem die Dialektik Nomos-Physis in den *nomos* integriert wird so, dass sie letzterem immanent *wird*⁹⁵.

Es lohnt sich hier, ARISTOTELES zur Hilfe heranzuziehen. Die bei ihm eingeführte Unterscheidung zwischen traditionellen und schriftlichen Gesetzen und diejenige der *Nomoi* zu beleuchten⁹⁶. Im aristotelischen Text ist von speziellen und allgemeinen Gesetzen die Rede; die ersteren sind schriftlich zugänglich, die letzteren ungeschrieben und folgen in ihrem Wesen der Natur, da sie, wie LONGO erklärt, in verschiedenen Kulturen, kaum modifiziert, gleichermaßen gelten⁹⁷. Nun ist es gerade diese die Zweiteilung der Gesetze, die in den *Nomoi* durch eine Umkehrung des Primats in der Beziehung zwischen φύσις und τέχνη eine neue Form gewinnt. Dies wird später als ein *hysteron-proteron* bezeichnet, werden in dem die Tugend als Ziel des Zusammenlebens innerhalb der Stadt durch das Gesetz als Produkt des natürlichsten denkbaren Produzenten – der Seele – realisiert werden soll⁹⁸. Es soll hier deswegen der Interpretation NATORPS ganz und gar zugestimmt werden, die das Gesetz mit dem αὐτὸς ὁ λόγος, *also mit dem Wort/Diskurs selbst* gleichsetzt, wo es mit *logos* die innere Struktur gemeint ist, die in der im alltäglichen Praxis die Idee der Stadt entfaltet⁹⁹. Die Offenlegung dieses ontologischen Hintergrundes der *Nomoi* gibt nicht nur Anlass, das letzte Werk Platons gleichberechtigt neben der *Politeia* zu lesen – eine interpretatorische Operation, auf deren Notwendigkeit schon MORROW aufmerksam machte – vielmehr trägt der ontologische Hintergrund dazu bei, das nur oberflächlich betrachtet gegensätzliche Verhältnis zwischen φύσις und τέχνη, welches des Begriffes des Gesetzes in sich birgt, zu verstehen.

Gewiss geben die heutigen Übersetzungen des *nomos* nicht die Komplexion wider, die der Begriff im 4. Jahrhundert in Athen besaß¹⁰⁰. Die *Nomoi* lassen sich jedoch *in toto* als eine Art Anti-Säkularisierung lesen, als Reaktion auf die Sophistische Säkularisierung des 5. Jahrhundert, wenn

⁹⁴ Im Gegensatz zu den Tyrannen müssen aber der Gesetzgeber und die Archonten als Diener der Gesetze angesehen werden. Vgl. 722 e8.

⁹⁵ Die hier angenommene Interpretation Maurers betont, dass «Sie [die *Nomoi*] statt primär eine Nomos-Physis-Dialektik, eine dem Nomos immanente Dialektik entfalten». MAURER (1970)^{C5}, 172. Damit nimmt der Autor Distanz auch von den Interpretationen – MOSER (1951)^{B3} –, die die *Nomoi* auf die *Politeia* reduzieren wollen. Vgl. ARISTOT. *Pol.* II 1265 a 2-4, bemerkt wie Platon mit den *Nomoi* zurück zur *Politeia* kommt.

⁹⁶ ARIST. *Rhet.* 1368 b7.

⁹⁷ ARIST. *Pol.* 1373 b4. Dazu s. LONGO (2001)^E, 23.

⁹⁸ *Leg.* 963 b.

⁹⁹ Gegen diese Auslegung s. MOSER (1951)^{B3}, 195.

¹⁰⁰ Vgl. GERNET (1951)^{B3}, XCV.

sie den Protagoreischen *homo-mensura*-Satz ersetzen, indem sie den Gott als *Maß aller Dinge* etablieren und den *nomos* als Teil des *nous* auf diesen zurückführen¹⁰¹.

Ist die Polis der Ort, «an dem der Begriff Gesetz dialektisch wurde¹⁰²», führt diese Dialektik zu einem Ineinander der göttlichen und der menschlichen Vernunft.

Diese zwei Polen gebären gemeinsam den *bios* Magnesias¹⁰³: Menschliches wie göttliche Maß sind in die Sphäre des *nomos* einbezogen. Wie es für die Mischung des aristokratischen mit dem demokratischen Element galt, so darf auch dieses Mischungsverhältnis unter keinen Umständen arithmetisch ausgelegt werden, sondern ist ein *intentionales*. Daran liegt auch der Sinn der Utopie der *Nomoi*, nach der die Rettung nur aus dem durch den *nomos* ermöglichten und geordneten Schweben zwischen Menschlichem und Göttlichem herbeiführt wird¹⁰⁴.

Wie alle Grenzen, vereinigt und trennt auch das Gesetz innerhalb des Menschlichen sowie zwischen diesem und dem Göttlichen. Dies erlaubt auch hier das Vokabular und die Thematik des tragischen Theaters wieder aufzunehmen, so dass der *nomos* Magnesias nicht nur einen *tragischen* Aspekt besitzt, sondern wohl als *tragisch* im Sinne des Schauspiels bezeichnet werden soll.

a. Limes

Aber nicht bei allen Dingen, scheint es, stößt (προσμειγνύς) Grenze an Grenze (ὄρος ὄρω), sondern bei manchen gibt es einen Grenzstreifen (μεθόριον), der sich in der Mitte (ἐν μέσῳ) zwischen den Grenzen (ὄρων) hinzieht und jede berührt (προτείνων) und so zwischen beiden ein Mittleres (μεταξύ) bildet. Und so haben wir auch die im Zorn begangene Tat als ein solches *Mittelding* (τοιούτου) zwischen den unfreiwilligen und den freiwilligen Taten bezeichnet¹⁰⁵.

Die *Mischung* (προσμείγνυμι) eines Zustandes mit einem anderen Zustand wird also von einem Grenzstreifen vermieden, der aber keineswegs *schon ab initio* festliegt, sondern sich nach den jeweiligen Bedingungen verschieben lässt. Deshalb gewinnt die Gesetzgebung einen Spielraum, der dem Gesetz eine Nähe zu den einzelnen Fällen ermöglicht, in denen sich der *bios* bewegt. Dieser mittlere Spielraum erinnert an den Zuständigkeitsbereich des *agrapha nomima*, sowie an die des Gesetzgebers, der schon als μεταξύ geschildert worden ist. Eine sich solcherart immer wiederholende Betonung des „Dazwischen“ dient der Verhütung, dass die vielen *nomoi* aus einem äußerlichen lebensfremden Standpunkt angewandt werden. Vielmehr soll dem *nomos* eine Art *Gelenkigkeit* der Kommunikation innewohnen, damit er eine Konfrontation zwischen *bios* und Norm überwinden kann, damit sich *bios* und Norm wechselseitig gestalten. In der oben zitierten Passage ist es zum Beispiel der Fall, dass das Urteil zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Taten

¹⁰¹ Beide wichtige Zitate werden später angegeben und erörtert. Der Bezug ist hier auf 714 a und 716 c.

¹⁰² MAURER (1970)^{C5}, 168.

¹⁰³ SHARAFAT (1998)^{B2}, 76.

¹⁰⁴ Leg. 692 a7 vs 691 c.

¹⁰⁵ Leg. 878 b3-b8.

in der Macht einer hierarchisch geordneten menschlichen Vertretung des *nomos* liegt – von Richtern bis zu den Gesetzeswächtern, die in besonderen umstrittenen Fällen ihr Wort als das dem Gesetz am nächsten stehendes gelten lassen können. Die Frage, nach welchem Kriterium sich die besonderen Gesetze aber entweder dem einen oder dem anderen Extrem dieses mittleren Raumes bewegen sollen, zieht nicht nur die Verantwortlichen in Betracht, die über die Strafe die letzte Instanz bilden sollen und dabei von ihrem μεταξύ Gebrauch machen – so dass sie selbst zum μεταξύ werden! So verweist dieses „Schweben“ des Gesetzes auf einen höheren, überzeitlichen Sachverhalt, der in die Zeitlichkeit versetzt werden muss, wo er von den besonderen Umständen eines jeden Falles eine zusätzliche Prägung erhält. Dieser Sachverhalt enthält jedoch schon in seiner Natur als Welturteil die äußersten Punkte seiner möglichen Individuation und die jeweils individuellen Entscheidungen werden sich in einem gesicherten Raum abspielen. Der *nomos* umfasst die Brandbreite aller möglichen Entscheidungen samt ihren Maß (*metron*) und wird so zum Maß jeder Entscheidung. Der Wirbel eines *regressus ad infinitum* scheint hier zu drohen, als eine Spirale um den Begriff des *nomos*, die die Grenze (*ὄρος*) selbst zu beschreiben nicht vermag. Vordergründig ist ein solcher Verdacht ungerechtfertigt, da diese Begriffsverdopplung, nur in einer ersten Analyse als ein synonymisches Spiel erscheint. Das tatsächliche Problem einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen den vielen empirischen Gesetzen und der Vernunft der Stadt wird jedoch erst dann gelöst sein, wenn wir den *nomos/horos* der städtischen Rechtsnormen eine präzise Form geben.

Andererseits gehört gerade der Übergang der Vernunft in die Gesetze der Stadt, sowie anschließend die Entscheidung über die einzelnen Fälle, dem schwierigsten Teil der ganzen Jurisdiktion an.

Die Vielfältigkeit der Variationen über das Thema *nomos* verrät die unvollständige Übertragbarkeit des Ungeschriebenen – der ungeschriebenen Gesetze sowie der Bewegung der Vernunft – in das Geschriebene. Ein Begriff des *nomos* ist nicht vorhanden, und der Übergang der Vernunft in die Gesetzgebung ist keineswegs an Hand der Etymologie zu begreifen ist. Der tote Begriff, wie ihn Fichte in seiner *Wissenschaftslehre* 1794/5 darstellt, kann die Beziehung der Teilnahme (*μέθεξις*) des *nomos* am *nous* nicht erklären. Das Problem der ganzen Philosophie Platons taucht in den *Nomoi* auf, wobei die vielen *nomoi* die verschiedenen Aspekte der Übertragbarkeit des *nomos* verdeutlichen können, trotzdem aber seine Gesamtheit nicht umfassen.

Die Notwendigkeit des Begriffes der Grenze veranschaulicht dieses Merkmal des Gesetzes, auf keine einfache Begrifflichkeit zurückgeführt werden zu können. Der Status des μεταξύ zeigt, dass sich der *nous* in der Mannigfaltigkeit seiner Bewegung durchzudeklinieren benötigt wird, um die verschiedenen Bereiche der Wirklichkeit zu verflechten. Gleichzeitig erhebt sich der *nomos* der Stadt zum Prüfstein der Angemessenheit ihres Verhaltens an ihren Kern und an ihre *ethische* Geschichte, nämlich an ihre *agrapha nomima*. Zu diesem Zwecke wird der *nomos-nous* zu einem in einem Punkt verwandelt, an dem sich die Umwandlung vom Zeitlichen ins Urzeitlichen dreht: Der

nomos wird als Maß (μέτρον) beschrieben. Sei es für die ungeschriebenen Gesetze, sei es für den nur der Dialektik zugänglichen *nous*, bei der Herleitung juristischen Wirklichkeit der Stadt aus ihrem Ungeschriebenen muss ein festes Maß *existieren*. Dies scheint, die Charaktere der abgeleiteten *nomoi* zu verfeinern, ohne ihre Entstehung und ihr Wesen erschöpft zu erklären.

An sich gehört in der Tat auch das μέτρον als ein weiteres μεταξύ der Begrifflichkeit des *nomos* an; das Maßes besitzt jedoch die Bedeutung, der Verknüpfung von Noetik und Empirie im Zustand der Stadt quasi-physische Messgröße zur Verfügung zu stehen.

b. Das rechte Maß der geometrischen/arithmetischen Gleichheit

Im Zusammenhand mit dem Doppelkönigtum Spartas äußert sich der Fremde aus Athen über die Fähigkeit des *nomothetēs*, das rechte Maß zu erkennen (γνόντας τὸ μέτρον). Über diese Voraussetzung verfügte Likurgos, als er die Kraft der zwei Könige und des Adlers mit der Einführung eines Rates der Alten – es könnte hier eine Parallele zum *nächtlichen* Rat gezogen werden! – mäßigte, und dadurch Sparta das zweite Mal rettete.

Die darauf folgende nächste Verbesserung (die Einrichtung des Ephorats durch Theopomp) bringt die Ordnung Spartas zum richtigen Maß und der richtigen Mischung¹⁰⁶. Dies zeigt, dass es möglich ist, den Begriff des μέτρον bei der empirischen Abwägung der politischen Mächte zu verwandeln und zu verwirklichen. Eben noch war von der Schwierigkeit die Rede, einer einzigen Person die ganze Macht zuzuschreiben. Auf einen solchen Gesetzgeber wie Likurg, der in sich göttliche und menschliche Züge vereint (*mischt* μεμειγμένη θεία τινὶ δυνάμει¹⁰⁷), darf man nicht erwarten: Gerade deshalb soll die Stadt *ab initio* von der Gründung an eine Ordnung besitzen, in der das rechte Maß und die richtige Mischung verwirklicht ist.

Wenn man mit Überschreitung (παρεῖς) des richtigen Maßes (τὸ μέτρον) den zu Geringen (τοῖς ἐλάττωσι) eine zu große Gewalt (μείζονα δύναμιν) gibt, z.B. einem Schiff zu große Segel [...], dann wird doch wohl alles verkehrt (ἀνατρέπεταί που πάντα) und stürzt durch das Übermaß (ἐξυβρίζοντα) in einen Fall in Krankheiten, im andern in die Ausgeburt des Übermuts, die Ungerechtigkeit (ἀδικίαν)¹⁰⁸.

Die Version Eyths wird hier bevorzugt, weil er das Wort δύναμιν nicht athetiert, welches das folgende Gespräch über das rechte Maß der *Macht* in der Stadt quasi präludiert. Es ist gerade die Macht, die in der Stadt reguliert werden soll. *Ex negativo* ist in der Anspielung auf die

¹⁰⁶ Leg. 691 e-692 b.

¹⁰⁷ Leg. 691 e2.

¹⁰⁸ Leg. 691 c. Vgl. auch 701 d. Die Übersetzung EYTHS wird hier für den ersten Teil bevorzugt, weil sie δύναμιν (AO) annimmt, wie auch LISI («Siempre que, desatendiendo a la medida, se dé una fuerza demasiado grande a los demasiado pequeños – velas a los navios, alimento a los cuerpos y autoridad a las almas –»). Anders DES PLACES («Si l'on donne ce qui est trop grand à ce qui est trop petit, en dépassant la mesure [...]») und SCHÖPSDAU («Wenn jemand unter Missachtung des Maßes dem Kleinieren zu Großes zuteilt, den Schiffen Segel [...]). Eine mögliche Anspielung auf Eins und *Dyade* von *Groß-Kleinen* – wie es in der protologischen Interpretation Platons der Tübinger Schule der Fall ist – wird hier durch die Annahme des δύναμιν abgelehnt.

Ungerechtigkeit am Ende des Zitats eine Abhängigkeit des Gesetzes von einer höheren Instanz heranzuhören – aber noch tiefer verbindet diese Stelle durch das Maß das Menschliche in Gestalt des Übermuts mit dem Gesellschaftlichen in Gestalt des Rechtes. Die Kontrolle des Elements der politischen Macht ist in den *Nomoi* die Funktion des Begriffes des Maßes, die Gelegenheit (der *καίρος*), in der das Maß sich verwirklicht.

Der *nomos* findet im Maßvollen (*μέτριον*) einen Ansatzpunkt für die Gestaltung einer wahrnehmbaren Ordnung der Stadt. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass gerade der *μέτριον*-Gedanke¹⁰⁹ das Gesetz an dem Bereich des Göttlichen anknüpft und damit dem Gesetz seinen alten sakralen Charakter aufs Neue dem Göttlichen nahe stehenden Wertes verleiht. Das berühmte, hier an späterer Stelle zu erörternde Prinzip des Gottes als Maß aller Dinge¹¹⁰ bietet die eventuell noch ausstehenden Elemente, um den Doppelbezug des *nomos* gleichzeitig zum Menschlichen und Göttlichen zu veranschaulichen.

Der konkreten Vorstellung des Maßes in der Gesetzgebung folgt schon das Gleichgewicht des demokratischen und des aristokratischen Elements: Dadurch wird ein einseitiges Übermaß an Macht – *δύναμις* – vermieden. Deswegen ist es wichtig, hier nochmals an die Sonderstellung des Philosophischen im *νοκτερινός σύλλογος* zu erinnern, dem es eigentlich keine politische Macht zuzuschreiben ist. Platons Versuch ist es gerade, die Vernunft ohne äußeren Zwang regieren zu lassen¹¹¹.

Obwohl die Tätigkeit des Gesetzgebers scheinbar auf der Macht eines Einzelnen beruht, schlägt diese Macht nicht auf das alltägliche Leben und seine persönlichen Entscheidungen. Das von *nomothetes* entworfene Gesetz dient als generelles Schema, um die einzelnen *nomoi* anzuwenden – die Exekutive soll jedoch nicht in den Händen eines Einzelnen liegen. Die juristische Executive Magnesia deckt alle juristisch relevanten Bereiche des Alltagslebens so ab, dass die einzige nicht darunter fallende Institution des nächtlichen Rates selbst, keine direkte exekutive Kraft hat.

Der *nomos* als Grenze und Maß hält die Gesetzgebung in einem Schwebestand zwischen Macht und Gehorsam. Deswegen steht an Stelle der *isonomia* in demokratischen Sinne die *isotēs*, die Gleichheit. Ferner bringen *nomos*, *metron* und *isotēs* den Begriff der *orthotēs*, d.h. der

¹⁰⁹ Vgl. WILKE (1997)^{C6}, aber ohne Bezug auf das Philosophische der *Nomoi*, nur mit einer Analyse der Bedeutung dieses Gedankens in der griechischen literarischen Geschichte.

¹¹⁰ *Leg.* 716 c.

¹¹¹ Es lohnt sich hier einen wichtigen italienischen Platon-Forscher zu zitieren, der sich die Struktur der *Nomoi* wie folgt erklärt: «nonostante tutto Platone, che ha sempre tenuto conto delle situazioni storiche e delle esperienze concrete – Atene e Dionisio gli avevano insegnato – proprio per operare concretamente, ha paura dell'uomo illuminato dal Signore, del Duce». ADORNO (1955)^{B3}, 151. Die historische Nähe zu und Furcht vor dem Faschismus drückt Adorno sehr klar aus. Dies bedeutet natürlich nicht, dass die Regierung einem Einzelnen durch die philosophische Vernunft Aufgeklärten nicht anvertraut werden darf, nur ergibt sich diese Möglichkeit nicht, und der *Politikos* verstößt gerade damit gegen seine in negativem Sinne utopischen Grenze. Das Zitat ADORNOS lässt auch eine unterschwellige Polemik gegen die Macht des Einzelnen vernehmbar werden, welche Platon nach ADORNOS Ansicht so gefährlich wie die blinde Macht des *demos* erscheinen sollte.

Richtigkeit, mit sich. Nur richtige Gesetze sind fähig, laut den Worten des Fremden aus Athen, den Bürgern Freude und Zufriedenheit zu beschere undso dem erstrebten Ziel der εὐδαιμονία anzunähern¹¹². Wenn die Übertragung des *nous* und der *agrapha nomima* in das Element des Geschriebenen richtig erfolgt ist, verdient der gesamte *nomos* der Stadt das Attribut ὀρθός¹¹³. Diese wechselseitige Abhängigkeit, dass der *nous* in seiner Richtigkeit (*ante litteram*) nur bei Richtigkeit der Übertragung des Ungeschriebenen in den *nomoi* (*post litteram*) enthalten ist, die *nomoi* aber nur dann richtig sind, wenn sie denn ungeschriebene *nous* auf richtige Weise verschriftlichen, wird durch den Begriff der Gleichheit durchbrochen, der bewirkt, dass die Form Magnesia zu einer *gemischten* und damit gemäßigten Form wird.

Eine so durchgeführte Wahl [Kombination des Loses und einer Prüfung der Ratsmänner] dürfte wohl die Mitte einhalten zwischen einer monarchischen und einer demokratischen Verfassung, zwischen denen ja die Verfassung stets die Mitte halten (μεσεύειν) muß; denn Sklaven und Herren werden wohl nie Freunde (φίλοι) werden und ebensowenig, selbst wenn man ihnen die gleichen Ehren (τιμαῖς) zubilligt, schlechte und tüchtige Männer; wird doch für Ungleiche (τοῖς ἀνίστοις) das Gleiche ungleich (τὰ ἴσα ἄνισα), wenn es nicht das rechte Maß (τοῦ μέτρου) trifft, und durch dies beides werden die Staaten (αἱ πολιτεῖαι) mit Aufständen (στάσεων) erfüllt¹¹⁴.

Zwischen der Beschreibung der Wahlverfahren und des Amtes der Prytanen befindet sich im VI. Buch der *Nomoi* eine ausführliche, hier nicht vollständig zitierbare Erörterung der wahren Gleichheit¹¹⁵. Die ἰσότης soll die natürliche Differenz respektieren, wobei die von Platon angedeutete Differenz unter anderem eine heutzutage – zum Glück – inexistenten zwischen Herren und Sklaven impliziert. Neben dieser Form der Differenz – die heute natürlich durch andere kaum weniger inhumanen Formen übernommen worden ist, wird ferner die erweiterte Sphäre der ökonomischen und natürlichen Differenz implizieren¹¹⁶. Obwohl der Fremde aus Athen der Akkumulation von Reichtum eine Grenzen zieht, darf dieseits dieser Grenze ein gradueller Unterschied bewahrt bleiben.

Die Plausibilität in Platons Gedanken der *isotēs* zeigt aber beispielsweise die durch die Erziehung zutage tretenden Unterschiede in den intellektuellen Fähigkeiten. Ebenfalls soll auch nicht vergessen werden, dass, obwohl die Philosophie in Magnesia keine direkte exekutive Rolle spielen soll, selbstverständlich nichtdestotrotz eine Hierarchie der Bildungsgrade in Magnesia besteht. Gerade der Realismus in der Erkennung der Notwendigkeit einer solchen natürlichen Unterscheidung, und ihrer abgemilderte Anwendung, die teilweise durch das demokratische Verfahren des Loses erfolgt, stiftet in der Stadt der *Nomoi* die φιλία der Bürger zueinander, gemäß den Worten des Fremden, dass

¹¹² Leg. 631 b5.

¹¹³ Leg. 742 e1. Vgl. 739 b8-c1: νόμοι ἄριστοι (*beste Gesetze*), 751 b7: κειμένους νόμοις (Gesetze, die sicher bleiben, gut gestellt). Vgl. Auch SCHÖPSDAU (1994)^A, 164.

¹¹⁴ Leg. 756 e-757 a.

¹¹⁵ Vgl. 757 a-758 a. Für ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα (die wahrste und beste Gleichheit) vgl. 757 b.

¹¹⁶ Leg. 744 b und 773 e.

Gleichheit Freundschaft erzeugt (φιλότητα ισότης ἀπεργάζεται)¹¹⁷

Laut MATTÉI gebe sich Platon die größte Mühe, zwei unterschiedliche Arten der Gleichheit zu integrieren, nämlich eine sogenannte *geometrische* und eine *arithmetische*, von denen die erste zu einem aristokratischen Staatsmodell führe, indem sie die Regierungsverantwortung zum Wert des Individuums zuteilt, die zweite hingegen zu einer numerischen Verteilung die Regierungsverantwortung führt, indem sie diese über alle Individuen gleichmäßig verteilt¹¹⁸.

Die Kritik POPPERS übersieht den *demokratischen* Sinn der Kritik Platons an der Demokratie, insofern er die Platonischen Aussagen aus ihrem Kontext – oder besser, aus *den Kontexten* der *Politeia* und der *Nomoi* löst. POPPER projiziert die Begrifflichkeit und Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert zurück auf im 4. Jahrhundert entstandene metaphysisch-politische Modellvorstellungen¹¹⁹. Anders gesagt, verwendet Popper die Kategorien der neuzeitliche, liberale Demokratie und des faschistischen Totalitarismus zur Kritik der in einem ganz anderen zeitlich-kulturellen Kontext stehenden Platonischen Staatsentwürfe. Das Problem dieser Rückprojektion liegt darin, dass sich Popper beispielsweise die Rolle der Differenz in Platons politischer Philosophie nicht erklären kann: Platon kritisiert die athenische Demokratie genau deshalb, weil sie das Individuum und mit ihm den Unterschied an Fähigkeiten nicht versteht, und hinter der Definition von Totalitarismus und *Feindlichkeit* der *Open Society* wächst der starke Verdacht, dass Popper diese Rücksicht Platons nicht wahrnehmen konnte oder jedenfalls nicht wahrgenommen hat. Eigentlich richtete sich Platons Kritik an der Demokratie auf die Wahlmethode, die sich auf das Los verließ und damit in gewisser Weise den Gleichen und Ungleichen Gleichheit zuteilte¹²⁰. Wie MATTÉI schreibt, erhob Popper Kritik an der Therapie, ohne über die Richtigkeit der Diagnose ein fundiertes Votum abzugeben¹²¹.

Platon versucht jeden Raum der Stadt zu strukturieren und berührt dabei auch die Mitte im solonischen Sinne, in der nur den politischen Austausch unter den Bürgern beziehungsweise zwischen diesen und dem Geist der Stadt stattfindet. Die Wahrheit der Stadt, die der Legitimierung ihrer Gerechtigkeit entspricht, offenbart sich an diesem Ort (ἐξ μέσον) wie am ihrem Schwerpunkt, obwohl dieses als Punkt des Gleichgewichtes für das Volk natürlich nicht einfach zu erkennen ist¹²². In der durch das Zurückziehen der Extreme entstandenen „leeren Mitte“ erprobt sich die Tätigkeit des Vermittlers¹²³, dessen Aufgaben in den *Nomoi* aber von der Figur keines Solons übernommen werden können. Einiges der mannigfachen Wirksamkeit Solons ist als Funktion an den Gesetzgeber

¹¹⁷ Leg. 757 a. So auch 739 c, Resp. 424 a, 449 c.

¹¹⁸ Diese Gleichheit entspricht derjenigen, die ARCHYTAS (DK 47 B2) für die drei Genre musikalischer Proportion gewählt hat, obwohl sie eigentlich von der Pythagoreischen Schule abstammt. Wichtig sind die Bemerkungen SANTA CRUZ, (2004)^{B3}, 275 Fn. 3. Es mag auch nicht so einfach sein, die erste als räumliche und die zweite als zeitliche Gleichheit zu bezeichnen, wie MATTÉI (1991)^{C4}, 304 betont

¹¹⁹ Leg. 747 e4. Es wird hier die Notwendigkeit der arithmetischen Gleichheit wegen des Druckes des *demos* eingeführt.
¹²⁰ Pol. 558 c.

¹²¹ MATTÉI (2001)^{C5}, 301.

¹²² SOLON, 10 W. (14 G.-Pr.), MÜLKE (2002)^{F1}, 53 und 216.

¹²³ So CARILLO (2003)^E, 25 über den Platz des Gemeinsamen (κοινόν) und über das *katechein* (*aufhalten*) insbesondere.

Magnesias, an die Euthynen und an dem nächtlichen Rat der *Nomoi* übergegangen, so dass die Aufgabe, eine aktive Grenze zu ziehen und selbst eine solche Grenze zu bilden, längst nicht mehr von einer Person geleistet werden kann. Paradoxerweise ist es der *nomos* selbst, der die Extreme in einer gemeinsamen Ordnung aufrecht erhält: Es handelt sich um eine Funktion ähnlich der des «Aufhalters» (*Katechon*) im *Nomos der Erde* SCHMITTS¹²⁴, hier einem «Aufhalter» des Bürgerkrieges (στᾶσις) übertragen, der aber eher als dialektisches Moment denn in seiner begrifflichen Funktion eingeführt wird, um die Dialektik zwischen Veränderlichkeit und Beharren des Gesetzes zu erklären. Die Heiligkeit des Gesetzes, das die Erbschaft der *agrapha nomima* in sich trägt, verleiht der ganzen Gesetzgebung jenen religiösen Charakter, aufgrund dessen sie respektiert werden soll. Solon übte gleichzeitig Vermittlung und Autorität so aus, dass seine Figur – bei allen Unterschieden wie diejenige des Perikles – die Kraft des *katechein* vollständig besaß. Da sich eine solche universelle Kraft auf die Figur des Gesetzgebers nur teilweise übergang, wird sie von der Gesamtstruktur Magnesias übernommen und erhält ihre Wirksamkeit aus der Erziehung der Bürger und durch die Verankerung des Gesetzes in ihren Herzen. Der stadtgründende Gesetzgeber kann in der Tat *im alltäglichen Leben* Magnesias nicht für lange Zeit bestehen und seine Nachfolger können seine geistige Autorität nicht übernehmen. Die notwendige Garantie des *katechein* erfährt in den *Nomoi* eine Art Depersonalisation: Wenn im Politikos der Philosoph die Entscheidung über das Politische übernehmen kann und dadurch die oben erwähnte Mitte ausfüllt, ist es dem Gesetzgeber der *Nomoi* nur durch die Proömien möglich, diese Vermittlung durch die der Gesetzgebung zeitlich und ontologisch vorangehende Vermittlung von *nous*, *agrapha nomima* und geschriebenen Gesetzen zu gestalten. Was den gesamten Umriss der *Nomoi* einzigartig macht, ist gerade die Tatsache, dass die konventionellerweise stark auf ein menschliches Subjekt bezogene Rolle des Vermittlers in die Struktur der Stadt verinnerlicht ist. Hiermit wird ein so hohes Abstraktionsniveau erreicht, dass die Vermittlung zwischen dem politischen und dem ontologischen Bereich mit dem *nomos* einem Abstrakten zu verdanken ist. Damit dieses Abstrakten seine Aufgabe erfüllt, müssen die Elemente der Stadt teils aneinander optimal angepasst, teils bis zum Einreichen einer vollendeten Harmonie vermischt werden.

c. Strukturelle Mischung (κράσις)

Platon versucht mit dem Projekt seiner *Nomoi*, ein Gleichgewicht zwischen widerstrebenden Prinzipien zu erreichen – dem Prinzip Athens und dem Spartas – zu erreichen. Das Kretische Verfassungsprinzip scheint im Hintergrund zu bleiben, möglicherweise deshalb, weil wir heute aus Unkenntnis der Kretischen Verfassungswirklichkeit die Spuren nicht erkennen, die das „Kretische Prinzip“ in den *Nomoi* hinterlässt¹²⁵. Es handelt sich bei der angestrebten Mischung um eine in den Bereich der Institutionen transponierte wechselseitige Mäßigung eines dionysischen und eines

¹²⁴ SCHMITT (1950)^E, 28.

¹²⁵ NIGHTINGALE (1999 *b*)^{B3}, 100-101. Vgl. MORROW (1960 *a*)^{B2}, 534-5.

apollinischen Prinzips, die in Platons Magnesia, wie in einem Mischkrug ineinander gerührt werden. Auf eine ähnliche Art und Weise werden das demokratische und das aristokratische Element aus den verschiedenen Traditionen destilliert und anschließend miteinander vermischt, damit die Gefahren der ungemischten politischen Macht des einen und des anderen Elementes vermieden werden. Dies zeigt sich im Wahlsystem und in der Einteilung in vier Vermögensklassen eher als in der Typologie der Obrigkeiten.

Der Ausdruck für eine gemischte Verfassung (*politeia*) wird im Text der *Nomoi* nicht terminologisch verwendet, obwohl er dennoch bei der Behandlung der drei verschiedenen Arten von Freundschaft zu finden ist¹²⁶. Das Problem im Streben nach einer gerecht gemischten Verfassung besteht wiederum – bei der Behandlung der richtigen Gleichheit – in der Suche nach einem Maß, das die auseinanderstrebenden Tendenzen innerhalb des politischen Systems, gleich wie dies bei den Extremen der Gefühle der Fall ist, miteinander in Einklang bringt¹²⁷. Die Form der Gesetzgebung soll deshalb weder reindemokratisch noch ausschließlich aristokratisch sein; die monarchische Form, die sogar mit der tyrannischen assoziiert wird, kommt in diesem Zusammenhang ebenfalls nicht in Frage¹²⁸. Mit der Formel aus dem *Menexenus* könnte das System Magnesia als eine 'demokratisch bestätigte Aristokratie' angesehen werden, im Sinne der qualifizierten Wahl der Ämter und der hohen Anteilnahme – theoretisch der Totalität der Bürger an den politischen Vorgängen¹²⁹.

Magnesia spiegelt ihren Kult für Apollon, dem die Stadt gewidmet ist, in ihrer geometrischen distributiven Gleichheit wider, die nach manchen Forschern auf einen pythagoreischen Gleichheitsbegriff zurückzuführen ist. Die alte gemäßigte athenische Verfassung, die vielfach gelobt wurde, ist kein Produkt reaktionärer Rhetorik in den *Nomoi*, sondern entwirft die Vision einer idealen Vergangenheit als Modell für das gegenwärtige Projekt¹³⁰. Zu diesem ideale Modell tritt aus der spartanischen Tradition noch die Nüchternheit der Riten – z.B. der *symposia* – hinzu, wobei die Möglichkeit einer unkontrollierten Mischung im Laufe des alltäglichen Lebens der Stadt entschieden abgelehnt wird¹³¹.

Die Kritik des Aristoteles, die hier nur kurz erwähnt sein soll, da sie nicht Objekt der vorliegenden Arbeit und zugleich schon Thema brillanter neuer und noch nicht veralteter

¹²⁶ *Leg.* 837 b3. Vgl. ARIST. *Pol.* 1265b und MORROW (1960 a)^{B2}, 521.

¹²⁷ *Leg.* 693 e.

¹²⁸ *Leg.* 756 e und 759 b. Vgl. ARIST. *Pol.* 1266 a, wo er in Bezug auf *Leg.* 693 d Tyrannie neben Demokratie benutzt, um die Verfassung der *Nomoi* zu beschreiben. Er korrigiert sich erst einige Zeilen später, auf jeden Fall ohne den Charakter der Mischverfassung der *Nomoi* ausführlich und ausreichend zu beleuchten.

¹²⁹ In den *Nomoi* wird laut MAURER (1970)^{C5}, 173 versucht, das Gesetzliche im demokratischen Sinne und das im erkenntnis-aristokratischen Sinne in Einklang zu bringen.

¹³⁰ *Leg.* 698 b, 700 a, 701 b.

¹³¹ Die Elemente einer Mischung der verschiedenen Traditionen können beispielsweise in 828 c (chthonische und olympische Elemente in den Riten) und in 949 e (fremde und eigene moralische Gewohnheiten) nachgewiesen werden. In all diesen Bereichen soll natürlich das richtige Maß respektiert werden (691 d, 692 a), was gerade Aufgabe des Gesetzgebers ist («Dies durch Erkenntnis des rechten Maßes zu verhüten ist die Aufgabe großer Gesetzgeber», *Leg.* 691 d4).

Abhandlungen ist¹³², besagt, der Platonische Staat der *Nomoi* sei eine Art Oligarchie, und treffe nicht das Ganze des Systems, sondern konzentrierte sich nur auf die Vergabe der höchsten Ämter an die ersten Vermögensklassen¹³³. Der Platonische Entwurf widerlegt jedoch in seiner Gesamtheit die scheinbare Stringenz der aristotelischen Kritik, weil Magnesia gerade durch die Vielheit der Ämter das Bild einer schlichten Oligarchie durchkreuzt, ohne an Qualität der institutionellen Effizienz zu verlieren. Die Ämter sollen in der Tat durch eine Wahl verteilt werden, die das Prinzip des Losens mit demjenigen der Entscheidung nach Wertschätzung versöhnt.

Wichtig in Bezug auf das Thema der proportional distributiven Gleichheit ist die Tatsache, dass die Vorrechte des Adels (πάτριοι ἱερωσύνοι)¹³⁴ nur formell anerkannt werden – sie bleiben nämlich auf kultische Funktionen beschränkt, obwohl die größere Zahl der Ämter nicht durch Los, wie in Athen, vergeben wird, sondern durch Wahlen, die letzten Endes den moralischen Wert auch der Angehörigen der geringsten Vermögensklassen einbeziehen. Für manche Beamtenwahlen bewahrt Platon die χειροτονία, d.h. die Abstimmung durch Handheben, während er für andere die Stimmabzählung – ein relativ neues Verfahren – vorsieht¹³⁵. Wenngleich die Bürger der vierten Vermögensklasse theoretisch an einem großen Teil der Abstimmung teilnehmen können, sind sie jedoch keineswegs durch die Androhung einer Geldstrafe dazu gezwungen, was sich in Bezug auf die Zusammensetzung der ἐκκλησία und des κοινὸς σύλλογος (die Versammlung aller Wehrdiensttauglichen¹³⁶) zeigt. Letztere wird von den Prytanen einberufen und soll eine größere Zahl wichtiger Beamten ernennen¹³⁷. Der Rat (βουλή) besteht aus 360 Ratsherren (je 90 aus jeder Vermögensklasse) und bildet die Wache der Stadt (φυλακή)¹³⁸. Wie SCHÖPSDAU präzise bemerkt, sollen zumindest einige Mitglieder des Rates immer bereit und zur Stelle sein, weswegen der Rat in 12 Gruppen zu je 30 Prytanen eingeteilt ist, die sich monatlich im Dienst abwechseln. Mit dieser so großen Ämterzahl zielt Platon auf eine Gestalt der *Polis*, in der möglichst viele Bürger an der Verwaltung teilnehmen können (jeder Bürger, der ein Amt bekleidet, ist ein *archon*, die Mitglieder der *boulē* sind 360); und selbst über das Kollegium der Euthynen, vor dem alle Richter Rechenschaft ablegen müssen, wird noch ein Gremium gewählt, das die Aufsicht über die Euthynen führt, um eine letzte Kontrolle über die Richtigkeit ihrer Tätigkeit zu bieten¹³⁹. Die Gesetzeswächter (νομοφύλακες), ein Gremium von 37 Bürgern, die älter als 50 Jahre sind, und bis zu ihrem 70. Lebensjahr ihr Amt ausüben dürfen, wurden schon in Bezug auf den νοκτερινὸς σύλλογος

¹³² Vgl. HENTSCHE (1971)^{B2} und GASTALDI (2002)^{B3}.

¹³³ ARIST *Pol.* 1328 b33.

¹³⁴ *Leg.* 759 b1.

¹³⁵ GERNET (1951)^{B3}, CXII weist auf den Geist, nicht auf die effektiven Einflüsse im Leben Magnesias hin.

¹³⁶ Vgl. die Wahl für das Amt des Richters der Erziehung in 756 c-d und in 764 c.

¹³⁷ Vgl. *Leg.* 755 e und 758 d. Dem κοινὸς σύλλογος wird die Wahl der Gesetzeswächter, der Mitglieder des Rates (753 b-c), der *astynomos* (763 d-e), der *agoranomos* (763 e), der Heeresoffiziere (755 c), der Schatzmeister (759 e-f), und der Kampfrichter (765 c) zugeteilt. Die gleiche Versammlung entscheidet über die Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis der Metöken (850 b-c), bestätigt die Gesetzesänderungen bezüglich der Opfer und der Tänze (772 d) und kann von den Prytanen einberufen werden 758 d.

¹³⁸ *Leg.* 758 a5.

¹³⁹ *Leg.* 767 a, 768 c, 945 b1.

erwähnt. Dieser ist den Organen der Gesetzgebung nicht eindeutig zuzuordnen, wie auch viele der übrigen Ehrenämter wegen ihres betont religiösen Charakters sich einer Ordnung innerhalb der weltlichen Ordnung der Stadt teilweise entziehen¹⁴⁰.

Jeder Amtsinhaber darf von einem anderen Bürger bei der zuständigen Aufsichtsführung angeklagt werden, die höchsten Ämter bei den Richtern und die Richter bei den Gesetzeswächtern, letztere bei den Euthynen, die eine religiös geprägte Tätigkeit ausüben, die die Bindungen zwischen den Bürgern fest und sicher erhält, und die ihrerseits wiederum vor genanntem letzten Gremium Rechenschaft ablegen müssen.

Was die einzelnen Ämter betrifft, scheint Platon auf die Entwicklung von Novitäten weitgehend verzichtet zu haben¹⁴¹: Die zeitgenössischen Ämter in der Stadt Athen werden durchaus nicht nur gelegentlich übernommen¹⁴², nur die Aufgaben der Euthynen unterscheiden sich grundlegend von denen ihrer athenischen Homonymen¹⁴³. Im Falle der *agronomoi* wurde die Ähnlichkeit mit dem spartanischen Institut der *Krypteia* schon angeführt¹⁴⁴. Andererseits führt Platon aber drei neue Ämter ein, welche die erzieherische Zielsetzung Magnesias beweisen: Den Direktor der musischen bzw. musikalischen Erziehung, die Richter über Leistungen der Gymnastik und eine Art Erziehungsminister¹⁴⁵.

Diese im Athen des 4. Jahrhunderts unüblichen Kontrollinstanzen bezwecken die Überwindung der athenischen Mißstände des 5. Jahrhunderts, wo kein Urteil über die Richtigkeit eines Volksbeschlusses durch ein übergeordnetes Kontrollorgan möglich war¹⁴⁶. Das Kontrollsystem Magnesias zu verfolgen bis in die letzte Instanz, als ob diese Kontrolle unterworfen war, enthüllt in keiner Weise die „wahre Herrschaft in Magnesia“, weil der *νοκτερινός σύλλογος*, wie oft angesprochen, keine selbständigen Entscheidungen treffen kann, sondern nur die Gesetze studieren und einen Änderungsvorschlag anbieten. In der Tat vermag weder eine einzelne Figur noch eine Gruppe eine unmittelbare (tyrannisch/oligarchische, aber auch monarchisch/aristokratische) Herrschaft zu übernehmen.

Das die Herrschaft, die die Stadt regieren soll, versucht Platon zu de-subjektivieren und auf Institutionen und Verfassungsorgane zu verteilen, damit sie nicht Hand eines einzelnen Amtsträgers oder gar einer Privatperson gerade innewohnen könne, sondern damit die Macht im Gesetz als den *δεσπότης τῶν ἀρχόντων*, dem Gebieter aller Verwaltungsorgane eine unverbrüchliche Referenz

¹⁴⁰ *Leg.* 759 b.

¹⁴¹ Vgl. GERNET (1951)^{B3}, CVI. Eine komplette Liste der Entsprechungen zwischen den athenischen Ämtern und denjenigen Magnesias findet sich in CHASE (1933)^{B2}, 136 sgg.

¹⁴² Die Existenz der *astynomoi* (763 c), der *agoranomoi* (763 e), der militärischen Kommandanten (755) und der Gesetzeswächter ist für einige Zeit historisch nachweisbar. Vgl. ARIST., *Pol.* 1323 a-b.

¹⁴³ Vgl. *Leg.* 945 e1.

¹⁴⁴ *Leg.* 633 b und 763 b.

¹⁴⁵ *Leg.* 765 d.

¹⁴⁶ Vgl. *Leg.* 766 d. Dazu s. SCHÖPSDAU (2003)^A, 551 Fn. 13. Dieses Kontrollsystem sollte die Probleme der völkischen Richterversammlungen (*dykasteria*) beheben.

und Stütze besitzt¹⁴⁷. Natürlich setzt diese Herrschaft voraus, dass das Gesetz *richtig* ist, ein ὀρθὸς νόμος¹⁴⁸.

3.2.2. *Nomos-physis*

Macht zu haben steigert nicht die Kraft unter den Menschen (μη τὸ κράτος αὖχει δύναμιν ἀνθρώποις ἔχειν)

Kadmos an Pentheus, Euripides *Bacchae*, 310.

Nach MORROW denkt Platon als Jurist, da ihm nicht die Macht, sondern die Autorität wichtig ist¹⁴⁹. Was bedeutet es in dem Zusammenhang der *Nomoi*, wenn die einzige Autorität – diejenige des Philosophischen – de-subjektiviert ist, ohne alle persönliche Züge? Vielmehr wird sich das einzige Organ, bei dem eine politische Macht zu erwarten wäre, der nächtliche Rat, in den Falten der Nacht und einer Weihe verstecken, die ihn *quasi* umranden und verbergen.

Gerade dies ist der Punkt, der in den *Nomoi* normalerweise ungeklärt bleibt: Warum gibt es im Text keine ausführliche Behandlung des νυκτερινὸς σύλλογος? Zu den oben schon erwähnten historischen und dramaturgischen Gründen – der Tod Platons und die Unzulänglichkeit der zwei Gesprächspartner¹⁵⁰ – soll auch der folgende hinzukommen: Die Politik der *Nomoi* gründet sich auf etwas, das nicht gesehen werden kann, das sie transzendiert und gleichzeitig durchdringt.

Der wenig auffällige, dennoch wichtigste utopische Zug des letzten Werkes Platons liegt darin, dass die politische Vertretung der Autorität, die in jedem System unvermeidbarer Grundsatz der Politik ist, der größten Zahl der Beamten und der nicht mehr anwesenden Figur des Gesetzgebers in den Proömien anvertraut wird, damit kein politisches Subjekt die Mitte der Stadt besetzt. Die Rolle des μεταξύ der Euthynen, Mitglieder des Dionysoschors, soll diese Figuren in keiner Weise in Verwalter einer politischer Macht verwandeln.

Obwohl es auf dem ersten Blick paradox erscheint, dass Platon darauf zielt, die Autorität den Figuren des Systems zu entziehen, soll gerade darüber hinaus die allmächtige Präsenz des Gesetzes ausgelegt werden. Einerseits wird durch die Rollen der Richter und der Amtsträger klar gestellt, dass eine politische Philosophie ohne Vertreter der Macht nicht möglich sein kann; andererseits gehört es dem Utopischen Charakter der Stadt der Magneten an, sich als freies Ganzes, das nur der Knechtschaft des Gesetzes unterliegt, selbst darzustellen.

¹⁴⁷ *Leg.* 715 d4.

¹⁴⁸ Vgl. *Leg.* 674 b7, 631 b5, 705 e, 715 b, 751 b.

¹⁴⁹ MORROW (1960 a)^{B2}, 550.

¹⁵⁰ SZLEZÁK (1985)^D, 74.

a. Die Auslegung Pindars in *Gorgias* und *Nomoi*

Das Gesetz
Von allen der König (νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς), Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht (ἄγει βιαιῶν τὸ δικαιοτάτον)
mit allerhöchster Hand (ὑπερτάτα χειρὶ)¹⁵¹.

Das Fragment von Pindar taucht an vier wichtigen Stellen des Platonischen Werkes auf, die hier kommentiert werden, dreimal in den *Nomoi* und einmal im *Gorgias*. Von den möglichen Übersetzungen wird hier diejenige HÖLDERLINS vorgezogen, obwohl sie – und dies wird hier ferner erklärt werden – nicht direkt das überlieferte Fragment zu zitieren scheint, sondern dessen Variation im Platonischen *Gorgias*. Der deutsche Dichter vollzieht dadurch eine hermeneutische Operation, die sich gleichzeitig als Verrat und Belebung des pindarischen Inhaltes auswirkt, parallel zu der ähnlichen Operation, die von Platon im *Gorgias* und später in den *Nomoi* durch geführt wird.

Um einen richtigen Vergleich mit dem Fragment Pindars anzubieten, soll hier auch das als echt pindarisch anerkannte Fr. 169 SNELLS wiedergegeben werden, das zwischen der obigen dritten und vierten Zeile so zu lesen ist:

[*Nomos*, der Sterblichen all wie Unsterblichen König]
er lenkt als Recht dies fordernd, das Gewaltsame mit Allzwingender Hand
(ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον)¹⁵²

In den *Nomoi* wird nicht mehr das ganze Fragment zitiert, sondern nur an zwei Stellen erwähnt, und tatsächlich mit einer völlig anderen Aussage: In 714 e - 715 a sagt der Fremde aus Athen:

und wir behaupteten, glaube ich, daß Pindar unter Berufung auf die Natur
(κατὰ φύσιν) die größte Gewalttat durchsetzt und für gerecht erklärt
(δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον), wie er sagt¹⁵³.

Dies würde dem Fragment Pindars, wie es Snell und *Gorgias* selbst wiedergeben, mit einer kleinen Variation entsprechen. Zu bemerken ist aber, dass hier «unter Berufung auf die Natur»

¹⁵¹ Die hier gewählte Übersetzung ist diejenige F. HÖLDERLINS, der das Pindar Fragment mit dem Titel *Das Höchste* versieht. HÖLDERLIN, (1943)^{F2}, V, 355, (1974)^{F2}, XV, 285. Eine präzise Arbeit über die Fragmente HÖLDERLINS hat u. a. RUSCHI (1996)^{F2} verfasst. Für das Pindar Fragment, das in dem Scholion der *Nomoi* IX, 35 und in EL. ARIST. II, 68 enthalten ist, sei hier auf die Ausgaben von SNELL (1955)^{F2} und WERNER (1967)^{F2}, hingewiesen.

¹⁵² Übers. v. WERNER.

¹⁵³ In der letzten Version seiner Übersetzung nimmt SCHÖPSDAU die folgenden nicht substanziellen Änderungen vor: «daß Pindar die größte Gewalt für naturgemäß erkläre und zum Recht mache, wie er sagt [...]».

eingefügt wird, was im vermuteten Originaltext so nicht steht. In 890 *a* weigert sich der Fremde aus Athen zu sagen, dass Dichter behaupten würden,

das Gerechteste sei das, was einer mit Gewalt durchsetzt (φασκόντων εἶναι τὸ δίκαιότατον ὃ τί τις ἄν νικᾷ βιαζόμενος)¹⁵⁴,

wobei unter der Maske der Dichter und Prosaschriftsteller Pindar gemeint wird. Nun soll geklärt werden, warum dieses Fragment für das vorliegende Thema als produktiv eingeschätzt wird, was eine Rekonstruktion der Platonischen Wahl der Version und ihre Gültigkeit voraussetzt. Gerade die letzte hier zitierte Stelle wird normalerweise nicht zu den Argumenten gezählt, um die Version des *Gorgias* als echt Platonische gelten zu lassen. Der Status der Texte ist der folgende: Es handelt sich um einen als echt anerkannten - was hier nicht bestritten wird - pindarischen Text (ἄγει δίκαιῶν τὸ βιαίότατον), den Kallikles in *Gorgias* vorträgt. Nach den Kodizes B, T, P und F jedoch benutzt Kallikles andere Worten, die genau das Gegenteil der originalen Version bedeuten (ἄγει βιαίων τὸ δίκαιότατον). Anhand *eines der zwei* Stellen der *Nomoi* (714 *e*), die den pindarischen Text wiedergeben, wird die Version des Kodex durch BURNET abgelehnt und mit derjenigen des ARISTIDES, durch den der Text des Fr. 169 Pindars überliefert wird¹⁵⁵, ersetzt. Dies wird von STIER bestritten, weil das Zitat im *Gorgias* seine bestimmte Funktion im Rahmen des Dialoges eben durch diese Veränderung gewinnt – es liegt hier tatsächlich kein Fehler vor, sondern geschieht absichtlich, um die Sophistik anzugreifen. Noch genauer: Hier muss die Verstärkung und Übertreibung des Zitates Pindars als ein bewusster Versuch erkannt werden, die Gefahr der Aneignung und Interpretation der griechischen Kultur von Seiten der sophistischen Bewegung zu zeigen. Dass die Worte des Kallikles nicht die echten Pindars sein könnten, wird von dem Sophisten selbst verkündet, indem er gesteht, den Text nicht auswendig zu kennen¹⁵⁶. Die Veränderung der Worte Pindars, die STIER zu Recht als ein «Meisterstück Platons» beschreibt, erscheint durch diesen Hinweis begründbar. Es ist möglich, auch ohne die philosophischen Gründe der Polemik gegen die Entwertung der Kultur durch die Sophistik zu kennen, das Platonische Wortspiel zu deuten: Wenn es sich – wie Wilamowitz u.a. behaupten – nur um einen Gedächtnisfehler Platons handeln würde, hätte er kaum ein Wort wie βιαίων gebraucht, das nicht üblich war¹⁵⁷. Für diese Lösung spricht auch die hier zitierte Stelle 890 *a* der *Nomoi*, die normalerweise vernachlässigt wird und die ihrerseits für einen ähnlichen kulterell-philosophischen Kampf steht. Sie zeigt, dass die Veränderung der Version im *Gorgias* eine bewusste Operation darstellt, vor allem unterstellt sie Pindars Fragment eine andere Intention.

¹⁵⁴ Ein hervorragende Analyse der philologischen und philosophischen Probleme des Fr. 169 von Pindar wurde von STIER (1927)^E insbesondere s. 246 ff. durchgeführt. Trotz der späteren Entdeckung einer weiteren Papyrusrolle – s. TREU (1963)^E – bleibt die Arbeit STIERS mit derjenigen GIGANTES (1956)^E die wichtigste über das Pindar Fragment und über seine Verwendung durch Platon. S. SCHMITT (1950)^E, s. 43: Der Autor zitiert u. a. auch die Arbeit STIERS, nachdem er eine gute Erörterung des Begriffes des *nomos* und seiner Verwendungsweisen gegeben hat (s. 36 ff.).

¹⁵⁵ Vgl. Das Apparat BURNETS und dazu GIGANTE (1956)^E, 150.

¹⁵⁶ *Resp.* 484 *b*10: τὸ γὰρ ᾄσμα οὐκ ἐπίσταμαι.

¹⁵⁷ S. STIER (1927)^E, 248.

Die Erklärung des Abschnittes durch den Fremden aus Athen übt eine Kritik an jenen *bösen Meistern*, die nicht nur die Götter gesetzeswidrig (!) verleugnen, sondern auch die Jugend davon überzeugen, dass das richtige Leben gemäß der Natur das Herrschen über die anderen verlangt. Dies ist der wahre Grund der Veränderung der Worte Pindars, so dass sie bis zu den Ausführungen STIERS als eine Rechtfertigung der Gewalt galten. Letzteres und vor allem die Gleichsetzung Pindar-Sophistik soll hier gänzlich widerlegt werden. So nähert sich Platon in den *Nomoi* der ursprünglichen Bedeutung des pindarischen Fragments an, obwohl er paradoxerweise das Originalzitat verfälscht wiedergibt. Es wird hier in der Tat angenommen, dass der *nomos basileus* Pindars das Gesetz der göttlichen Vernunft ist, dem die Götter ebenso wie die Menschen unterlegen sind. Dies wird durch die Tat des Herakles bewiesen, der gezwungen war, die Rinder Geryoneus zu rauben, um seine Prüfung zu bestehen. Nach der Interpretation STIERS, der seinerseits EHRENBERG folgt, handelt es sich bei dem Fragment 169 um «ein frommes Vertrauen in die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung»¹⁵⁸. Ob dieses eine volle Entsprechung in den *Nomoi* Platons finden kann, wird im Laufe dieses Abschnittes erörtert.

Platon übt sowohl an dem Prinzip einer bedingungslosen Autorität der Vergangenheit als auch an der Meinung, dass das Gesetz nur die Interessen der Herrscher vertrete, Kritik. Durch die Einführung der Thematik des *nomos basileus* stützen sich die erste sowie die zweite Kritik auf die Theorie einer natürlichen *technē*, um das Gesetz zu seinem ursprünglichen umfassenden Charakter zurückzuführen. Diese Notwendigkeit, die schon aus dem Fragment Pindars herauszuhören ist, wo allerdings der Hinweis auf die Natur fehlt, hatte HÖLDERLIN verstanden. Er steht mit seinen Übersetzungen sowie mit seinen Dichtungen dem griechischen Sinne des Tragischen sehr nahe und dieses Fragment nimmt gerade in einem politischen Zusammenhang tragische Züge an. Was hier mit Tragik gemeint ist, kann als Raum zwischen dem Gesetz und seiner Anwendung verstanden werden: Tragisch im politischen Kontext ist die Kluft zwischen dem von dem Gesetz gezeigten *technischen* Müssen und dem *natürlichen* Sein, das schon eine Gestalt besitzt.

Einen dramatischen Kampf führt auch Sokrates in *Gorgias* gegen eine für die Gesellschaft hoch gefährliche, von der Sophistik verbreitete Meinung. Nach dieser, die in diesem Dialog der Reife von Kallikles vertreten wird, gründet sich das einzig richtige Umgehen mit dem natürlichen Gesetz auf die Herrschaft des *der Natur gemäß Stärkeren*¹⁵⁹. Das Fragment schildert den Diebstahl der Kühe des Geryoneus' durch Herakles, der den Wächter, seinen Hund und schliesslich Geryon selbst tötet. Dies wird von Kallikles als Beweis für die Legitimität des Rechtes des Stärkeren genommen, d.h. die physische Überlegenheit rechtfertigt die Ausübung einer Gewalt gegenüber den Schwächeren. Nun wird in den *Nomoi* die schöne Widerlegung der sophistischen Meinung durch Sokrates bei Seite gelassen, da sie sich auf ein Argument stützt, dasjenige der Macht der Vielen gegenüber den Wenigen, das Platon selbst in seinen politischen Werken nicht vertreten hat. Im *Gorgias* wird es trotzdem benutzt, um die philosophische Unzulänglichkeit der Position Kallikles

¹⁵⁸ STIER (1927)^E, 241. Vgl. *Crit.* 54 c, *Prot.* 322 d, *Leg.* 713 d.

¹⁵⁹ *Gorg.* 484 b.

zu verdeutlichen. Die Überwindung des Widerspruches des Gesetzes, das sich mit Gewalt durchsetzen muss, und trotzdem ein *rechtmäßiges* Gesetz ist, findet in den *Nomoi* durch die Stellung der *technē* in einer neuen Hierarchie der Natur statt. Der Zwischenraum, den der *nomos* Pindars nach der Interpretation Platons/Kallikles' mit Gewalt (βία) überbrücken muss, ist derjenige zwischen der menschlichen Konstruktion des Gesetzes und der göttlichen Satzung, nämlich zwischen *nomos* und *physis*, im chiasmischen Verhältnis zum natürlichen Recht und dem gesetzlichen Gerechten, δίκαιον. Der Stärkste kann die anderen beherrschen, da er über eine überlegene Macht, die sich als natürlich beweist und für die Sophisten sowie in der bewusst sophistischen Interpretation Platons im *Gorgias* von der Natur als einzige Regel gerechtfertigt wird. In Magnesia soll zweifellos der *nomos* des Stärksten herrschen: Er ist ein *nomos basileus*, der jedoch einen neuen Begriff der Stärke und der Gewalt enthält.

Das letzte Werk Platons erteilt Kallikles und den betreffenden Teilen der Sophistik eine neue Antwort, da der Kern des Werkes nicht in den vielen verschiedenen *nomoi* steckt, sondern in einem allbindenden *nomos*, der der alten Vorstellung von einem sakralen Gesetz näher steht als einer Sammlung verschiedener Gesetze¹⁶⁰. In diesem Sinne führt die *nomos*-Begrifflichkeit des Projekts Magnesias zurück zu der herakliteschen, die den *nomos* als Bindung (ξυνόν) der vielen menschlichen *nomoi* betrachtet¹⁶¹; andererseits ist die Begrifflichkeit der *Nomoi* nicht so fern von dem ältesten Zitat des pindarischen Fragments von Seiten Herodots, der unter dem *nomos* Pindars tatsächlich sogar die *nomima* zu verstehen scheint¹⁶². In dem Zusammenhang einer eventuellen Wahl zwischen den eigenen Gesetzen/Gewohnheiten und denjenigen anderer Völker rechtfertigt Herodot mit den jeweiligen Unterschieden innerhalb einer bestimmten kulturell-geographischen Sphäre die absolute Gültigkeit des Gesetzes. Der *nomos basileus* Herodots enthält eine auffällige Ähnlichkeit zu dem Magnesias, da er das Ungeschriebene einbezieht, jedoch hat das Gesetz Magnesias, trotz seiner Gültigkeit innerhalb der Kolonie, einen Zugang zu der Ebene der philosophisch in die Stadt einbezogenen göttlichen Vernunft, was der *nomos* Herodots nicht hat.

¹⁶⁰ Vgl. STIER (1927)^E, 255, demzufolge wäre aber Gott die Leitidee der *Nomoi*, es soll jedoch hier angemerkt werden, dass die Idee der Gottheit in Magnesia in einem philosophischen Entwurf Platz findet, von dem sie auch stark bedingt ist.

¹⁶¹ HERAKL. 44,33, 114 DIELS.

¹⁶² HERODOT III, 38.

b. Gibt es ein Naturrecht in den *Nomoi*?

Das eigentliche Problem der Behandlung des *nomos basileus* durch die politische Philosophie Platons liegt im Verhältniss Recht-Gewalt mit der Natur, also δίκαιον-βίαιον und φύσις. Das Gesetz als König zu betrachten, bedeutet sein natürliches Vorrecht anzuerkennen, wobei dieses Vorrecht in den *Nomoi* aus seinem Ursprung aus der höchsten der natürlichen Substanzen, nämlich der Seele, stammt. Dies soll auch dabei helfen, die Gelenkpunkte der Argumentation Platons deutlicher zu machen: Die Proömien nehmen eine wichtigere Rolle ein als eine einfache Überredung und Umbildung des Gewissens, indem sie dem Gesetz seinen Zwangscharakter zu entziehen vermögen. Die gesamte Konstruktion der *Nomoi* strebt dann durch die oft erwähnte und schon behandelten Proömien eine Lösung an, die

gewiß kaum gegen die Natur (παρὰ φύσιν), sondern vielmehr der Natur gemäß ist (κατὰ φύσιν), *ich meine* die Herrschaft des Gesetzes, die ihrer Natur nach (πεφυκυῖαν) über Freiwillige (ἐκόντων) und nicht mit Gewalt (οὐ βίαιον) ausgeübt wird¹⁶³.

Wenn die Natur nur das Recht des im physischen Sinne Stärksten legitimieren soll, dann lehnt Platon sie entschieden ab. Die Gesetze, die in der *Politeia* gegen die natürliche Überlegenheit des Stärksten entstehen sollen, sind in den *Nomoi* nicht nur das Produkt eines Kompromisses mit der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur und der Perfektion des *nous*, sondern die Ableitung empirischer Wege von der dialektischen Ebene, um das Miteinandersein von dem Standpunkt der göttlichen Vernunft zu regeln¹⁶⁴. Dieses Zitat gehört einer interessanten hierarchischen Einstufung der Verhältnisse Macht-Gehorsam an, laut der nach der Überlegenheit der Eltern über den Nachkommen, der Edlen über die Gemeinen, der Älteren über den Jüngeren, der Besitzer über den Sklaven, die Überlegenheit der Stärkeren über die Schwächeren kommt. Letztere bietet dem Fremden aus Athen das Recht, das Thema des *nomos basileus* Pindars aufzugreifen, was zu der oben zitierten Aussage führt. Diese Hierarchie wird direkt von dem *nous* als höchstem Prinzip geschaffen, indirekt von der Seele als seinem eigentlichen Vermittler, der durch die Herstellung vernünftiger Gesetze die Ordnung des *nous* sichtbar machen sollte. Beherrschend wäre dann eine durch die *technē*, sich in den Gesetzen verwirklichende, philosophisch tätige Vernunft, die der Natur insofern nahe wäre, als dass sie der Seele als natürlichstes Element innewohnt.

Der mögliche Ausdruck eines Natur-Gesetzes (νόμος τῆς φύσεως) ist in Platonischen Texten nicht zu finden, jedoch führt die Auseinandersetzung mit Protagoras und Kallikles¹⁶⁵ im

¹⁶³ *Leg.* 690 a. Für die Rolle der Proömien in den *Nomoi* vgl. ALDERISION (1960)^{B3}, 131.

¹⁶⁴ *Resp.* 358 e u. 359 b. ALDERISION (1960)^{B3}, 111.

¹⁶⁵ *Prot.* 320 d, *Resp.* 338 c, 358 e, *Gorg.* 482 c.

Laufe des Werkes Platons zu einer allmählichen Annäherung der zwei Termini¹⁶⁶. Dies führt zu Überschneidungen, die in den *Nomoi* die kritisierte sophistische Entzweiung des *nomos* und der *physis quasi* wieder vereint: Wird der *nomos* durch die Sophistik als eine unnatürliche Verteidigung der Schwächeren gegen die Stärkeren betrachtet, so besteht die Platonische Umkehrung darin, dass das Gesetz an sich die Natur selbst verkörpert.

Was von Natur aus Recht zu nennen ist, das δίκαιον, soll hier sowohl als eine göttliche Satzung als auch als ein Produkt der *technē* betrachtet werden. Gerade die komplexe Artikulation des letzten Werkes Platons ermöglicht dem *nomos* Magnesias diese beiden Instanzen zu beinhalten. Dies zeigt *praktisch* den Charakter eines auf die Vernunft bezogenen Naturrechtes, welches von den Bürgern gelebt wird, indem sie ihre Verhaltensweise der Stadt anpassen. Es gibt in den *Nomoi* keinen Vertrag im Hobbessche Sinne¹⁶⁷. Diese Anpassung bedeutet nichts anderes als die Einbeziehung der Jurisdiktion in eine Sphäre, die auf die Verwandtschaft der Gesetze mit der Vernunft hinweist. Es wurde von der Frage ausgegangen, wie der Plexus Natur-Gesetz zu verstehen sei: In den *Nomoi* tendieren beide zur gegenseitigen Vollendung, was unabdingbares Kriterium für ein *richtiges* Gesetz darstellt. Der *nomos* ist *orthos*, indem er zunächst der Natur im höchsten Maße entspricht, nämlich die in ihr enthaltene Vernunft zum Vorschein kommen lässt. Nicht zuletzt ist dasjenige Gesetz richtig, das die Kluft zwischen δίκαιον und βίαιον überwindet. Dies vermag die Struktur der *Nomoi* durch eine Aufgabenverteilung der Rollen der Bürger, die die Ordnung der Vernunft in die Stadt hinein an eine Vielzahl von Bürgern¹⁶⁸ bringt, zu erreichen. Was diese Ordnung bedeuten sollte, kann hier kaum wie in der *Politeia*, auch wegen der Verschiedenheiten zwischen den zwei Dialogen, in dem Begriff der Arbeitsteilung eine einfache Antwort finden.

Obschon die *Nomoi* keine direkte Schilderung bieten, sollte die Rolle des Einzelnen dort paradoxerweise gleichzeitig komplizierter und einfacher zu beschreiben sein als in der *Politeia*. Hier sei jedoch nur angemerkt, dass der sophistische Konflikt *nomos-physis* durch den Begriff der *technē* gelöst wird, die eine gewisse Ordnung zwischen den Bürgern untereinander und zwischen dem Bürger und dem Ganzen der Stadt bewirkt¹⁶⁹.

Das Gesetz als Produkt jener *technē*, die die wahre Natur, nämlich die psychische, hervortreten lässt und dadurch *nomos* und *physis* miteinander kommunizieren lässt, nimmt seine eigentlichen Merkmale als μεταξύ wieder an.

¹⁶⁶ Vgl. MAGUIRE (1947)^{B3}, 172, laut dem dem letzten Werk Platons eine große Relevanz als Vorbild des positiven Gesetzes zukommt. Vgl. *Pol.* 310 a, *Leg.* 627 d, 631 c, 636 b (wenn man diese Stelle der *Nomoi* nach den Kodizen AO liest) 690 c, 714 c und 853 a.

¹⁶⁷ Szlezák liest die letzten Seiten des *Crit.* in SZLEZÁK (1993)^{C5}, 80-81, als einen "contratto sociale", der individuell und ohne Zwang unterschrieben wird. Auf diesem wird aber keine Stadt aufgebaut, da es in den *Nomoi* keine individuelle Entscheidung gibt.

¹⁶⁸ Was die schon von SCHMITT hervorgehobene Etymologie des *nomos* klarstellt. Vgl. SCHMITT (1950)^E.

¹⁶⁹ Der wahre Politiker sollte auch ein Naturphilosoph der Seele sein. Darin besteht die wahre *politikē technē* der *Nomoi*. Vgl. MAGUIRE (1947)^{B3}, 157.

Die strenge Mittelbarkeit ist das Gesetz.
Deswegen aber führt es gewaltig das gerechteste Recht mit allerhöchster
Hand¹⁷⁰.

Es handelt sich dabei um eine verfeinerte Version des Begriffes des *nomos basileus*, der im *Gorgias* aus dem pindarischen Fragment übernommen wird. Im *Gorgias* gilt: Der jeweils Stärkste ist der einzige Teil des politischen Ganzen, der in einem bestimmten Zeitraum die Macht ausübt. Dass er das Ganze vertritt, könnte die Tatsache beweisen, dass die Natur des politischen Lebens gerecht wird. Platon spricht hier jedoch erstens nicht über Vertretung in dem Sinne der modernen Repräsentation¹⁷¹, zweitens ist nicht impliziert, dass dieser herrschende Teil über philosophische Vernunft verfügt. Wäre das letztere der Fall und der Text der *Nomoi* würde es nicht bestreiten, würde es zurück zur *Politeia* führen, auf welche der Mechanismus der modernen Hobbesschen Repräsentation auf jeden Fall nicht angewendet werden kann. Es handelt sich aber bei den *Nomoi* um einen letzten Versuch, den *nomoi* und schließlich dem *nomos* die Autorität – nicht die *Macht* – zu verleihen, auch wenn sie empirisch von reellen Darstellern verkörpert werden müssen. Die Meinung des Volkes oder der Unzufriedenen, nach denen das Gesetz selbst-bezogen ist, dass nämlich nur das Interesse des jeweils herrschenden Teils vertreten wird - eben des Stärkeren¹⁷², muss getilgt werden. Dies ist unter den Andersheiten des Gesetzes am schwierigsten zu überwinden, nämlich das Verständnis, das in der Meinung der Vielen angesiedelt ist, dass die Gesetze ein Gutes in den Händen *der anderen* sind. Der Sokrates der *Politeia* bezieht die Problematik der Macht in den Händen der Wenigen auf das Recht (*δίκαιον*), das auf den Plexus *Gewalt-Recht* des Pindar-Fragments zurückführt. Was aus der Auslegung des Trasymachos nicht angenommen werden kann, ist, dass

das Gerechte ein fremdes Gut ist, nämlich das dem Stärkeren zuträgliche
(*δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, σύμμερον τοῦ κρείττονος*)¹⁷³.

Mit der Erziehung und Verinnerlichung des Gesetzes auf Seiten der Bürger und dessen tendenziellen Erhebung zum *basileus* - mit allen oben erwähnten Implikationen – soll gerade diese Entfremdung des *nomos* überwunden werden. Aus einem fremden Gut soll ein eigenes werden, was zu einer Internalisierung des Gesetzes führt. Im ersten Kapitel der Arbeit wurde der Weg aufgezeigt, der im alltäglichen Leben verfolgt wird, um diese Verinnerlichung des Gesetzes zu realisieren, und die Hindernisse, die auf diesem Weg stehen; hier wird nun der echt philosophische Grund gesucht, um die Begriffe *Natur* und *technē* als kontinuierlich ineinander übergehende zu erweisen.

¹⁷⁰ HÖLDERLIN, (1943)^{F2} XV, 355, (1974) V, 285.

¹⁷¹ Vgl. ACCARINO (1999)^E, 21.

¹⁷² Für die Figur des Trasimachos s. *Resp.* 367 c-d: *δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, σύμμερον τοῦ κρείττονος*. Dazu s. *Resp.* 358 b. Für die Tyrannis wichtig ist die Stelle *Resp.* 571 a.

¹⁷³ *Resp.* 367 c-d. Vgl. *Leg.* 714 c-d.

3.2.3. *Hysteron proteron*: die *Hyper*natürlichkeit der *technē*.

Das Projekt der *Nomoi* beweist sich nicht nur als ein philosophisches, sondern auch als das am wahrsten naturphilosophische Platons, im Sinne einer Restauration des wahren Wesens der *physis*, die zur Vernunft zurückgeführt wird¹⁷⁴. Nach der Analyse der Bewegungsformen wird die Seele zum *ersten Ursprung von allem* (γένεσιν ἅπαντων εἶναι πρώτην)¹⁷⁵, und die anderen menschlichen Tätigkeiten sind deswegen denjenigen der Seele nachgeordnet. Einen solchen Beweis in den *Nomoi* durchzuführen, bedeutet aber den Bereich der Gesetzgebung zu überschreiten, und zwar in Richtung auf jene Ebene, die der Gesetzgebung eine Hilfe bieten soll¹⁷⁶. Das Verfahren scheint dem Fremden aus Athen «ziemlich ungewohnt» zu sein (ἀηθεστέρων ἀπτεύον εἶναι λόγων)¹⁷⁷. Es handelt sich eigentlich um einen stark philosophisch geprägten Teil, der in die Gesetzgebung eingefügt wurde und der die Aufgabe hat, den künstlichen Ursprung des Gesetzes durch seine Bindung an die Theologie zu rechtfertigen. In dem Mittelpunkt dieses Beweises wird das Dreigespräch zwischen den Alten zu einem Monolog des Fremden aus Athen¹⁷⁸. Von manchen Kritikern wird der Sprache der *Nomoi* ein monolithischer Charakter vorgeworfen, den sie der Beweisführung des Fremden aus Athen verdankt. Nur dieser allein schließt nicht jene Bewegung des Gedankens aus, die an sich dialektisch ist. Das zehnte Buch könnte deswegen sogar als Proömion des ganzen Werkes fungieren. VANHOUTTE würde es sogar vor der *Politeia* in die Produktion Platons einordnen, eine aufgrund der unten zu erörternden Seelelehre zu bestreitende Lösung¹⁷⁹.

Was zuvor schon in anderen Dialogen, natürlich unter anderen Umständen, angedeutet wurde¹⁸⁰, erhält in den *Nomoi* einen bedingenden politischen Rahmen, von dem sich später Aristoteles entfernen wird¹⁸¹. Obwohl der Zusammenhang des *Gorgias* demjenigen *Magnesias* unähnlich ist, lohnt es sich an dieser Stelle auf die enge Beziehung des *nomos* zu der Seele mit dem folgenden Zitat hinzuweisen:

¹⁷⁴ *Soph.* 265 c-e. Die Natur wäre vernünftig, wenn sie über eine *technē* verfügen würde. DIXSAUT (1985)^D, 200. Dies setzt eine Natur voraus, die paradoxerweise *auch* jenseits der menschlichen Natur ist, nämlich diejenige des Philosophen, laut DIXSAUT (1985)^D, 201.

¹⁷⁵ *Leg.* 899 c7.

¹⁷⁶ *Leg.* 891 d6-8. Es handelt sich hier wiederum um die Hilfe-Struktur SZLEZÁKS und um das Hinausgehen über die Gesetzgebung (ἐκτὸς οἴησῃ βάλειν), von denen in diesem Teil der Arbeit schon die Rede war (*s.o.*).

¹⁷⁷ *Ebd.*

¹⁷⁸ Dies ist ab 893 b2 zu merken.

¹⁷⁹ VANHOUTTE (1954)^{B2}, 14 Fn. 1.

¹⁸⁰ Vgl. *Charm.* 168 e 9-10: κίνησις ἀντὶ ἑαυτῆν κινεῖν. Für die Seele als Quelle des Bösen und Guten, s. *Charm.* 156 e6-8 = *Leg.* 896 d5-6, *Phaed.* 105 b-106 d, aber vor allem *Phaedr.* 245 c4-9.

¹⁸¹ ARISTOT. *De Anima*, 403 e: «Das Beseelte scheint sich vom Unbeseelten durch zweierlei hauptsächlich zu unterscheiden, durch Bewegung und Wahrnehmung [...] So sagen einige, hauptsächlich und zu allererst sei Seele das Bewegende. In der Meinung, was sich nicht fortbewege, vermöge nicht ein anderes zu bewegen, faßten sie die Seele als ein Bewegtes» (Übers. v. Theiler). Vgl. *Phys.* 257 b20 und 265 b32.

Die Ordnungen (τάξεις) aber und Bildungsvorschriften (κοσμήσεις) für die Seele sind Recht (νόμιμον) und Gesetz (νόμος), vermittelt deren (ὄθεν) sie [die Menschen] rechtlich werden (νόμιμοι) und anständig (κόσμιοι), und das ist eben Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Besonnenheit (σωφροσύνη)¹⁸².

Die im *Phaidros* noch in Bezug auf die Ideenwelt erörterte Rolle der Seele tritt in den *Nomoi* in den Hintergrund¹⁸³. Die bekannte unterschiedlicher Verteilung der Aufgaben an die Bürger im Leben der Stadt wäre nicht begründet, wenn ihr nicht die Bewegungslehre des zehnten Buches zugrunde liegen würde. Wird die Einteilung der Einzelnen nach Rollen (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) der *Politeia* in die *Nomoi* übernommen, so muss mit einem Entzug der in dem ersteren Dialog ausgesprochenen philosophischen Basis, gleichzeitig jedoch mit einer besser fundierten und direkten Begründung der ontologischen Priorität der Seele gerechnet werden. Das *suum cuique tribuere* CICEROS vernachlässigt dieses Gebiet, über den die Selbstbewegung der Seele die Brücke zwischen der *technē* und der Göttlichkeit des Gesetzes baut. Deswegen bleibt die Frage unbeantwortet, wer das *suum* festlegt, wenn das Streben, eine Verknüpfung von Gesetz und Natur zu schaffen, nicht gelingt¹⁸⁴.

Nomos ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Verfügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemachte menschlicher Vernunft¹⁸⁵.

Die vielen *nomoi* sind nicht das Produkt einer einfachen Kristallisation aus einer historischen Flüssigkeit, sondern die Anzeichen einer *technē*, die sich selbst überwindet, indem sie die Regeln mit der Vernunft imprägniert und in Gesetze verwandelt. Die Natur der Vernunft bildet sich selbst dadurch heraus. Dies impliziert aber paradoxerweise, dass die Vernunft *mehr* als menschliche Vernunft ist, dass sie an dem göttlichen Zustand jenseits ihrer allzumenschlichen Gebundenheit an die vielen *Nomoi* teilhat. Deshalb bewahrt das politische Kunstwerk *Magnesias* die Bürger vor einem unnatürlichen Leben¹⁸⁶, indem es *durch* seine Künstlichkeit die Wurzeln in seinem natürlichsten Element findet. Steht der *nomos* der Natur nah oder ist er sogar von der Aktivität der Seele abhängig, so soll der *nomothetēs*, der das Gesetz aus seiner Seele entspringen lässt, selbst dem Göttlichen und der Natur selbst am nächsten sein: In diesem Sinne ist er der von DIXSAUT angesprochene *philosophe naturel*¹⁸⁷.

¹⁸² *Gorg.* 504 d (Übers. v. SCHLEIERMACHER)

¹⁸³ Vgl. STEINER (1992 a)^A, 122.

¹⁸⁴ Die Bedeutungen des Begriffes des Gesetzes bei CICERO und in Bezug auf *De Leg.* I, 19 werden von MOSER (1951)^{B3} 141 untersucht. Für die direkte Entsprechung von Gesetz und Gerechtigkeit vs Gesetz und Bürgerschaft s. *Resp.* 433 b, 441 d, 443 b.

¹⁸⁵ HEIDEGGER (1948)^{F2}, 114. Vgl. *Resp.* 473 d, *Leg.* 712 a.

¹⁸⁶ Für die Kritik an Popper s. MAURER (1970)^{C5}, 283.

¹⁸⁷ DIXSAUT (1985)^D. Vgl. ARENDT (1960)^E, 55: «Plato, der als erster utopische Staatsformen entwarf, in denen das menschliche Miteinander technisch geregelt werden kann, ist der eigentliche Begründer des utopischen Denkens in der Politik...»

Die echte Gottlosigkeit ist deswegen in dem zu finden, was *der Vernunft nicht gemäß ist*¹⁸⁸. Wer in der physischen Realität nicht sehen kann, wodurch sie gegründet wird, verkehrt eben die richtige Reihenfolge der Natur. Den seelischen Bewegungen – die hier richtiger *psychisch* zu nennen sind, da *psychē* überhaupt mehr als *Seele* ausdrückt – ihnen eine zeitliche und ontologische Priorität gegenüber den physischen einzuräumen, bedeutet mit FINK den Gedanken als *poiēsis*, Herstellung, zu beschreiben¹⁸⁹. Die Gottlosigkeit, das echte *de-lirium*, entsteht aus zweierlei Gründen: Aus dem Gedanken, dass der *Kosmos* und die physischen Elemente Frucht eines Zufalles sind, und aus demjenigen, der mit dem ersten stark verbunden ist, dass die Staaten und das Zusammenleben ein bloß menschliches Produkt sind. Parallel dazu soll der *nomos* zwar als *basileus*, fast als Religion des Staates, gedeutet werden, mit der Voraussetzung aber, dass das Gesetz das Produkt einer psychischen Aktivität ist – jedoch einer an die göttlichen Vernunft gebundenen. Das Gesetz ist nur dann die Religion des Staates, wenn es als Produkt einer menschlichen, mit dem Göttlichen verflochtenen Aktivität anerkannt wird. Endlich wird dies als eine mögliche natürliche Ursache des Weltalls dargestellt, um die Atheisten auf ihrem Gebiet zu bekämpfen¹⁹⁰. Das Gesetz durch die Aktivität der Seele zu interpretieren und diese Seele als eines der ersten Elemente der Natur auszulegen, folgt der Definition des Sokrates im wahrscheinlich unechten, jedoch sicher Akademisches Gedankengut überliefernden *Minos* zu folgen, wo das Gesetz als Entdeckung des Seins (τοῦ ὄντος εἶναι ἐξεύριστις) geschildert wird¹⁹¹.

¹⁸⁸ Vgl. FINK (1969)^{B3}. Die Entdeckung eines neuen Papyrusfragments mit der *Wahrheit* des ANTIPHON verstärkt die Hypothese, dass der Sophist mit dem Rethor aus Rhamnos identifiziert werden kann. Dazu s. CAIZZI (1986)^{B3}, 296, die eine sehr interessante Stelle (*Leg.* 889 e ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι) in Betracht zieht. Die Themen, die CAIZZI (300) hervorhebt, sind die folgenden: Das Verhältnis zwischen Verwandten und Kindern (B44 A, Col V, *Leg.* 869 c, 880 e, 881 a), die Gewalt der Alten gegenüber den Jungen (*Leg.* 879 c, *Leg.* 908 c). Durch die Gesetze werden die Menschen von den Tieren unterschieden. Insofern wären 874 e und 875 b dann eine Antwort auf B44 A Col. I, II, wo die *physis* der einzig gültige Wert für das Individuum zu sein scheint. Antiphon lehne die Idee ab, laut derer *to idion* (die Privatsphäre) durch *to koinon* des Gesetzes (das Gemeinschaftliche) bewahrt bleibe. Vgl. *Leg.* 889 d1.

¹⁸⁹ FINK (1969)^{B3}, 290.

¹⁹⁰ MORROW (1960 a)^{B2}, 481 und SHARAFAT (1998)^{B2}, 10.

¹⁹¹ *Minos* 315 a.

a. Natürliche Bewegung der Seele als Selbstbewegung

Das, was die erste Ursache alles Werdens und Vergehens aller Sachen ist (γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον), das erklären jene Lehren, deren Erzeugnis die Seele der Gottlosen ist, nicht für das Erste, sondern für etwas später Entstandenes, was aber später entstanden ist, für das Frühere (ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον). Dadurch sind sie über das wahre Wesen der Götter in Irrtum geraten¹⁹².

Die kurz danach erörterten Charaktere der Seele – zeitliche Priorität gegenüber dem Körper und Ursache aller Veränderungen – führen als Prinzip (ἄρχη) alle zu einer ontologischen und nicht nur zeitlichen Priorität der seelischen Produkte gegenüber denjenigen der Materie.

Meinung (δόξα), Fürsorge (ἐπιμέλεια), Vernunft (νοῦς), Kunst (τέχνη) und Gesetz (νόμος)¹⁹³.

gehören einer Substanz an, die der Natur so nah steht, dass der üblicherweise als Natur bezeichnete Zustand in der Hierarchie weiter unten eingeordnet wird. Die Seele entsteht unter den ersten Dingen (ἐν πρώτοις γεγεννημένη), da sie eine Bewegungsfähigkeit besitzt, über die toten Dinge nicht verfügen können. Die Seele ist dann die *archē*: Der Versuch Platons, die Herrschaft einem absoluten Gesetz anzuvertrauen, ist letztendlich mit demjenigen verkoppelt, dieselbe Herrschaft einem absoluten *von der Seele* abhängigen Gesetz zu verleihen. Dass die Seele nur *noetisch* produktiv sein könnte und deshalb keine Zugriff auf die empirische Welt hat, widerlegt der Fremde aus Athen, indem er unter den ersten evidenten Zeichen der Produktivität der Seele «Werke und Leistungen (ἔργα καὶ πράξεις)» als Erzeugnisse ihrer Kunst erwähnt. Wie kann der Seele durch eine qualitative Bewegung eine mit der Empirie verbundene Aktivität gelingen, die eher als *quantitative* zu bezeichnen wäre¹⁹⁴? Die Seele ist aktiv, da sie nicht von außen bewegt wird, sondern sich selbst bewegt. Sie entscheidet deswegen über die Bewegungen aller Körper, die hierarchisch unter ihr angeordnet sind¹⁹⁵. Die physische Natur ist dieser Auslegung zufolge nicht wie der

¹⁹² Leg. 891 e5. Zur Kritik an Anaxagoras vgl. SILVESTRE (1989)^E, 55. Aus 966 d geht hervor, dass Anaxagoras (nach Platon fälschlicherweise) die Seele nicht als Erstes in das System der Güter eingeordnet hat. Zum Problem der Bewegung in den *Nomoi* noch äußerst wichtig ist das Werk GAISERS (1963)^{B3}, 173 ff.

¹⁹³ Leg. 892 b2, wo der Text den Beweis der Priorität der Seele darstellt. Vgl. 896 d, wo andere Merkmale der Aktivitäten der Seele hinzukommen: «Wesenzüge (τρόποι), Charaktereigenschaften (ἦθη), Wünsche (βουλήσεις), Überlegungen (λογισμοί), wahre Meinungen (δόξαι ἀληθείς), Fürsorge (ἐπιμέλεια) und Erinnerungen (μνήμαι)». Der platonische Text enthält den Ausdruck σωμάτων ἔμπροσθεν, aber die Veränderungsfähigkeit der Seele ist nicht nur auf die Körper gerichtet, wie die Übersetzung SCHÖPSDAUS des Passus καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης (Kursiv nicht im Text) vermuten lässt. *Hapasēs* bezieht sich nicht auf die Körper wie das vorausgehende *autōn*, sondern auf *metabolēs*.

¹⁹⁴ Leg. 893 e6-894 a1. Vgl. HENTSCHE (1971)^{B2} 317, Fn. 323.

¹⁹⁵ Die Einordnung des Körpers (631 d1) entspricht der Hierarchisierung der Güter (870 b4). Letztere darf dann nicht nur als Konstrukt zum Zwecke einer Überredung beschrieben werden, da sie auf der Ontologie der *Nomoi* basiert. Dieser Auslegung gemäß kann gefolgert werden, dass die Überredung der Proömien keine *ethische* ist, bedingt durch die Schwierigkeit, eine von der Politik und der Metaphysik getrennte platonische Ethik zu finden. Diese Schwierigkeit zeigt der Beitrag GASTALDIS (2004)^{B3} auf.

Inbegriff des Vorhandenen, des Vorliegenden in weitesten Sinne, als das Faktische schlechthin¹⁹⁶

zu verstehen, wie es die Meinung der Materialisten und der Atheisten ist. Dies würde die *technē* ihrerseits als eine bloße Wiederholung, als den Hinweis auf ein bereits Geschehenes erscheinen lassen.

Zurecht bemerkt JANNARAS entsprechend, dass die *so* betrachtete *technē* eine «bloße Nachahmung des bereits schon Vorliegenden» ist¹⁹⁷, wobei genau die Erklärung der richtigen natürlichen Reihenfolge, nämlich *nous-psychē-technē* durch die Kraft der Bewegung als einer Selbstbewegung eine neue Bewertung der Nachahmung selbst ermöglicht.

Die *asebeia* wird dann für Platon zum philosophischen Problem: Dieser Umkehrung der natürlichen Reihenfolge gemäß könnte sich der religiöse Hintergrund der *Nomoi* ohne den philosophischen nicht rechtfertigen. Dass der Fixpunkt der Seele als Selbstbewegung durch einen Weg erreicht wird, der angeblich nur dem physischen Bereich angehört, zeigt die Vielfältigkeit des letzten Textes Platons.

Zu den zehn Arten von Bewegungen zählen als die letzten zwei diejenigen, die eine Fremdbewegung verursachen können, jedoch ist die Rolle eines Anstoßes durch einen fremden Zustand für die neunten dieser Art Bewegungen noch notwendig. Die zehnte ist hingegen die Bewegung, die

von der Entstehung (γενέσει) und von der Kraft her (ρόμη) nach der Natur des gesamten Diskurses (κατὰ λόγον) die erste (πρώτον)¹⁹⁸

sein soll. Die Selbstbewegung dieser Bewegung verursacht die Fremdbewegung, die ihrerseits aber die Selbstbewegung nicht beeinträchtigen kann. Dies ist besonders im Verhältnis Seele-Körper zu sehen¹⁹⁹.

Der *nomos*, dem sich die Seele als einem natürlichen Element unterwirft, ist deswegen nicht ein fremder, äußerlicher Zwang, sondern gerade ihr eigener *nomos*, der ihrer inneren Struktur entsprechen soll. Das eigentliche Naturgesetz als ein von der Seele abhängiges zeigt die

¹⁹⁶ Die leider von den Forschern kaum in Betracht gezogene Arbeit JANNARAS, die genau das Thema der Bewegung in den letzten Dialogen Platons entwickelt, war für die vorliegende Arbeit äußerst wichtig. Vgl. JANNARAS (1962)^{B3}, 115.

¹⁹⁷ JANNARAS (1962)^{B3}, 116.

¹⁹⁸ *Leg.* 894 d10. Die kurz davor in 893 c ff. beschriebenen anderen acht Bewegungen werden von JANNARAS wie folgt zusammengefasst: «1. Einfache Kreisbewegung (rotierende), 2. geradlinig fortschreitende mit oder ohne gleichzeitigen Umschwung, 3. Verbindung (Mischung), 4. Trennung, 5. Wachstum, 6. Abnahme, 7. Entstehen, 8. Vergehen». Auf eine Vertiefung der physischen Probleme dieser Auslegung Platons verzichtet die vorliegende Arbeit; es soll hier nur kurz darauf hingewiesen werden, dass Platon in der Ordnung der Stadt diejenige des Weltalls widerspiegelt.

¹⁹⁹ Dass der Körper auf eine gewisse Weise eine Differenz innerhalb der Stadt darstellt, hat SHARAFAT (1998)^{B2}, 23 hervorgehoben: «dieser Unterschied zwischen Seele und Körper entspricht der in der Bewegungslehre nachgewiesenen Differenz zwischen der Seele als Prinzip der Selbstbewegung und dem Körperlichen als Träger der Fremdbewegung» Nichtdestoweniger ist der Körper der Gesetze nicht mehr das *sēma* (Zeichen und Grab) des *Phaidon*, sondern das, was direkt mit dem Ganzen der Bürger verbunden ist, da die Strafe gerade durch den Körper die noetische Gerechtigkeit in das alltägliche Leben hineinbringen kann. Vgl. *Leg.* 878 c- d: Wer einen Bürger am Kampf hindert, muss dessen Platz einnehmen.

Überwindung der Dichotomie *nomos-physis*, die von Platon als solche abgelehnt wird²⁰⁰. Die Seele verknüpft durch ihre selbständige Bewegung - die ihre Umgebung bedingt - die menschliche Funktion des Gesetzes und dessen göttliche Abstammung.

Auch die Seele des *Phaidros* als Prinzip der Bewegung (ἀρχὴ κινήσεως) weist auf eine Selbstbewegung hin, sie bewegt sich von Anfang an für immer (ἀεικίνητον) und wie die Seele der *Nomoi* alles, was außerhalb von ihr steht²⁰¹. Zielt aber die Beschreibung der Selbstbewegung der Seele im *Phaidros* auf den Beweis ihrer Unsterblichkeit, so unterscheidet sich dieser Zusammenhang von demjenigen der *Nomoi*, die mit dem zehnten Buch die Theologie und Ontologie der Stadt dadurch zu begründen versuchen, dass sie den Atheismus widerlegen²⁰². Deshalb wird hier das schon debattierte Thema der Seele in den *Nomoi* im Vergleich mit der Seele in anderen Werken nicht erörtert²⁰³, gerade weil es irreführend wäre, aus dem jeweiligen Ganzen eines einzigen Dialoges Platons eine *Seelenlehre* abzuleiten und sie in ein einheitliches System einzuordnen. Auch die Unterschiede zwischen zwei- und dreiteiligen Seelen werden hier beiseite gelassen, da dies nicht nur schon erforscht wurde, sondern für die Plausibilität eines Diskurses über die philosophische Politik der *Nomoi* auch nicht notwendig ist²⁰⁴.

Ihrer Bewegung gemäß weist die Seele auf ihre Verwandtschaft mit dem *nous* hin, wodurch sie aber diesem nicht notwendig gleichsetzt wird. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass die Seele die Vernunft zur Hilfe nimmt²⁰⁵.

Da es schon ausgeführt wurde, dass die Seele das Prinzip ihrer Bewegung in sich inne hat (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν)²⁰⁶, ist sie auch zur Verwandlungen (μεταβολή) befähigt. Dass sie selbst aber einer Verwandlung untersteht, ist logischerweise notwendig, da die menschliche Seele der göttlichen, die die Welt regiert, ähnlich werden kann, indem sie sich den Bewegungen der letzteren annähert. Von diesem Standpunkt aus ist die menschliche Seele der göttlichen Vernunft jedoch unähnlich – und würde zu unrecht der zehnten der Bewegungen zugeordnet werden –, da die hier später näher zu betrachtende Bewegung des *nous* eine immer gleiche ist. Warum kann die menschliche Seele der göttlichen Vernunft nicht gleich sein? Dies liegt an dem Verhältnis zum

²⁰⁰ Vgl. *Phi.* 26 d und darüber DIXSAUT (1985)^D, 196. «Sa fonction propre [der Seele], sa forme, son excellence, et que *nomos* signifie l'intelligence de l'ordre auquel doit se soumettre cette nature», um sich zu verwirklichen.

²⁰¹ *Phaedr.* 245 c-d. Die Selbstbewegung taucht in der Tat auch im *Timaios* auf, wo sie eigentlich eine große Inkongruenz zur aktiven Rolle des Demiurgos bildet. Vgl. JAEGER (1967), 25.

²⁰² «Dieser Unterschied ist nicht zufällig. Er bezeichnet den Weg Platons von Unsterblichkeits-Metaphysik und Jenseits-Glauben zur Funktionalisierung, Innerweltlichkeit und Diesseits-Aufgabe der Seele» SHARAFAT (1998)^{B2}, 72, folgt hier SANDVOSS (1971)^{B2}, 18, um den Unterschied der zwei Selbstbewegungen im *Phaidros* und in den *Nomoi* zu verdeutlichen.

²⁰³ Vor allem CUPIDO (2002)^{B2}, 164 ff., geht ausführlich auf die Seelelehre der *Nomoi* ein.

²⁰⁴ Vgl. SCHÖPSDAU (2003)^A, 228; BOBONICH (1994)^{B3}; SAUNDERS (1962)^{B3}. Letzterer bemerkt, dass die Zweiteilung «can severe exclude the tripartite (scheme)», und es wäre laut SHAFARAT (1998)^{B2}, 43 nützlicher sie in eine Dreiteilung zu verwandeln.

²⁰⁵ *Leg.* 897 b ff.

²⁰⁶ *Leg.* 896 a.

Körper, das zu einem Zwischenzustand zwischen Ewigkeit und Veränderlichkeit führt (ἀνώλεθρον ... ἀλλ'οὐκ αἰώνιον)²⁰⁷. SCHÖPSDAU führt hier den *Timaios* an, bietet aber für das Problem, das nicht nur in den zwei oben genannten zeitlichen Eigenschaften besteht, sondern auch in der Schwierigkeit liegt, die Seele *nur* als Selbstbewegung zu denken, keine befriedigende Lösung an²⁰⁸.

Es handelt sich hier um einen ewigen Zustand, zu dem unvermeidlich eine Vergänglichkeit hinzukommt, da er sonst nicht *sichtbar* würde. Die Seele braucht einen Körper genau so wie der *nomos* das Gewand der Gesetze benötigt, um eine dem menschlichen Auge sichtbare Gestalt anzunehmen, oder genauer ausgedrückt, um die *Physionomie* der Bürger *dieser besonderen Stadt* an den *nomos* anzupassen. Durch das Gesetz kommunizieren dann Gottheit und Menschheit, so wie sich die Seele durch den Körper der Welt mitteilt. Die Identität der Seele, die sich der Welt durch den Körper mitteilt, ist aber nicht vollkommen klar:

Wenn nun die Seele alles durchwaltet (διοικοῦσαν) und allem innewohnt (ἐνοικοῦσαν), das sich überall bewegt, müssen wir dann nicht behaupten, daß sie auch den Himmel durchwaltet?²⁰⁹

Diese Frage wird bejaht, mit der Folge, dass wenigstens zwei Seelen bestehen, – eine gute und eine böse –. Es ist schwierig, die hier vorliegende Auslegung nicht als Kommentar aufzufassen, da sich die theoretische Materie des zehnten Buches durch eine kosmologische Behandlung der Sterne und eine theologische des Gottesbeweises auszeichnet und beides schwierig zu unterscheiden ist. Trotzdem werden letztere hier vor dem Hintergrund der Hauptfragestellung, nämlich der Bewegung der Seele, betrachtet.

Wie die des *Timaios* fokussiert sich die Betrachtung des Fremden aus Athen hier eher auf den *nous* als auf die einzelnen Seelen, deshalb sollen auch hier die Merkmale dieser Seelen von dem *nous* abgeleitet werden. Die Selbstbewegung der Seele führt zu einer Annäherung an dem göttlichen *nous*, was aber die Eigenschaften der Seele nicht im Einzelnen berührt.

Die Seele ist laut JAEGER im *Timaios* in zweifacher Hinsicht der Träger des *nous*, als Ort, «innerhalb dessen *nous* als Einsicht besteht» und als Bewegungsprinzip²¹⁰. Die operative und die epistemologische Seiten ihrer Aktivität sind auch an der Seele der *Nomoi* zu finden. Indem sie erkennt und indem sie sich bewegt, soll sie in ihrer Struktur das Identische und das Andere, das Selbe und das Verschiedene enthalten, weil dies die Voraussetzung für den Kontakt mit ihrer Umwelt ist. Der Wechsel zwischen Selbst und Fremdem wird von JAEGER und STEINER hinsichtlich der Weltseele zu Recht zu den höchsten γένη des *Sophistes* zurückgeführt²¹¹. Wie sich aber diese Rückführung in den zwei Dialogen theoretisch verhält, wird von beiden leider nicht beleuchtet. Zur Verteidigung dieser beiden hervorragenden Interpretationen ist zu bemerken, dass sich dieses

²⁰⁷ *Leg.* 904 a9.

²⁰⁸ *Tim.* 37 d. SCHÖPSDAU (1977)^A, 327, Fn. 58.

²⁰⁹ *Leg.* 896 e.

²¹⁰ Vgl. JAEGER (1967)^{C4}, 125.

²¹¹ Vgl. nd 258. S. JAEGER (1967)^{C4}, 131 und STEINER (1992 a)^A, 151, der den zurzeit besten Kommentar zum zehnten Buch der *Nomoi* vervollständigt hat.

Problem in den *Nomoi* auf einer schwierigen Ebene abspielt, da es ständig in Zweifel steht, ob die Seele hier die des einzelnen Menschen darstellt oder eine ferne allregierende, aber den Bürgern *Magnesias* verborgene sein soll.

Auf der rein theoretischen Ebene wie auf derjenigen des alltäglichen Lebens der entworfenen Stadt soll die Tendenz eine einheitliche, nach der Identität strebende, vereinigende Bewegung sein. Dies schließt die Andersheit nicht aus, jedoch lässt sie diese auch nicht in Vorschein kommen.

b. Die Bewegung des *nous*

Der *nous* bewegt sich mit der perfekten Bewegung des Kreises. Die göttliche Vernunft erlangt genau durch diese Bewegung «Einsicht in Unveränderliches»²¹². Die Kreisbewegung des *nous* fordert eine Art Stillstand²¹³, wie sie am ehesten durch den Vergleich von Scheiben auf einer Drehbank wiedergegeben werden kann²¹⁴.

Wenn wir behaupten, daß sich beide [die Scheiben auf der Drehbank und die Vernunft] im selben Sinne und in derselben Art und Weise und auf derselben Stelle und um dasselbe und auf dasselbe hin nach einem Gesetz (καθ'ἕνα λόγον) und nach einer Regel (τάξιν μίαν) bewegen - ich meine die Vernunft und die sich auf einem Punkt (ἐν ἐνί) vollziehenden Bewegung (φερομένη κίνησιν), vergleichbar beide den Umdrehungen einer gedrechselte Kugel -, so würden wir uns wohl niemals als schlechte Hersteller (δημιουργοὶ) schöner Bilder (καλῶν εἰκόνων) durch Worte (λόγῳ) erweisen²¹⁵.

Die hier beschriebene Bewegung betont zweifellos das Merkmal einer, trivial betrachtet, tautologischen Identität. Das Insistieren auf den Eins und auf die Eigenschaften der Einheit führen zu der dringenden Frage, welchen Spielraum die Differenz in solch einer Bewegung zur Verfügung hat. Ein ähnliches Problem hat die vorliegende Arbeit schon bei der Diskussion der Lebensgewohnheiten behandelt, die eben stets bewahrt werden sollen, um eine Veränderung der Ordnung der Stadt zu vermeiden. Bei jenem Problem wurde als Ausweg der vorliegenden Interpretation die Verschiedenheit zwischen der Ebene des alltäglichen Lebens und der Ebene des theoretischen Aufbaus der Stadt herausgearbeitet: Im alltäglichen Leben soll es nur solchen Wechsel geben, welcher der Untersuchung der *theōroi* und der Kontrolle der Mitglieder des νοκτερινός σύλλογος untersteht. Hier handelt es sich um eine weitere Ebene der Realität, die, indem sie eine Bewegung impliziert, auch die Differenz voraussetzt. Durch die Kreisbewegung lässt sich diese zur Einheit zurückführen, da dort der Mittelpunkt immer gleich bleibt.

Wo sind hier die höchsten γένη des *Sophistes* zu erkennen, oder wie sind diese hier anzuwenden? Abgesehen davon, dass eine solche interpretatorische Operation, die in *einem* Dialog

²¹² Vgl. JAEGER (1967)^{C4}, 136. Für den *Nous* als *archon* s. *Phil.* 30 d8.

²¹³ *Soph.* 249 b12.

²¹⁴ *Leg.* 898 b.

²¹⁵ *Leg.* 898 a8-b2.

den ganzen Platon sucht, an den schon angesprochenen Verschiedenheiten der jeweiligen Dialogzusammenhängen scheitern würde, lohnt es sich gleichwohl zu versuchen, wenigstens eine den *Nomoi* angemessene Lösung zu finden. Das zehnte Buch scheint eher auf ein theologisches Ziel zu führen, jedoch besitzt es an der Stelle, an der die Bewegung beschrieben wird, tatsächlich auch das Ziel, nicht so sehr die Atheisten von der Göttlichkeit der Seele und von der Existenz der Götter zu überzeugen, sondern vielmehr *über* eine Ontologie des Plexus *nomos-nous* zu sprechen. Die von dem Fremden aus Athen benutzten Argumente vermögen ihr Ziel zu erreichen, je weniger sie Anlass bieten, Andersheit in den *nous* zu implementieren. Dies kommt nicht in Frage, da diese Andersheit eine gegenteilige Bewegung – diejenige der Unvernunft – einmengen würde. Die Differenz soll sich aber ausschließlich *innerhalb* der Bewegung der Vernunft bestehen²¹⁶. Ein zweiter Ausweg wäre die bildliche Beschreibung des *nous*, wie dies auch bei der Beschreibung des Guten in der *Politeia* erfolgte.

Wir wollen nun aber nicht in der Weise, daß wir gleichsam direkt in die Sonne schauen (ἀποβλέποντες) und dadurch am hellichten Mittag Nacht für unsere Augen werden lassen, unserer Antwort geben, dass wir die Vernunft (νοῦν) irgendwann mit sterblichen Augen (θνητοῖς ὄμμασιν) erblicken (ὀψόμενοι) und hinreichend erkennen werden (γνωσόμενοι ἰκανῶς). Wenn wir dagegen auf ein Bild (εἰκόνα) eines des fraglichen Gegenstandes hinblicken, werden wir ihn sicherer (ἀσφαλέστερον) erschauen (ὀρᾶν)²¹⁷.

Das zuvor zitierte Bild des *nous*, auf das sich die Stelle hier bezieht, ist dann das Bild einer um einen Mittelpunkt kreisenden Bewegung, die dessen göttlichen Vollkommenheit entsprechen soll. In der Auslegung JANNARAS werden *psychē* und *nous* so geschildert, als *ob* sie *quasi* zwei ergänzende Bewegungen wären, wobei die erste «zur ewig fließenden Bewegung» gelangt, durch die sie «den *Nous* in sich aufgenommen hat»²¹⁸. Dies hilft aber noch nicht bei der Bestimmung der intrinsischen Fähigkeit des *nous*, das Gleichbleibende und das Andere in sich einzubeziehen. Wie so oft in den Werken Platons, entsteht auch hier ein Bild, das eine doppelte Natur von Enthüllung und gleichzeitiger absichtlicher Verschleierung der Bedeutung aufweist. Wenn dies das Thema *jenseits* der Gesetzgebung ist, gibt es eine zusätzliche Stufe, die auch nicht dem gesprochenen/geschriebenen Doppelwesen der Gesetzgebung angehört und die hier nur durch das Bild wiedergegeben werden darf. Vorausgesetzt, dass Platon die ontologische Produktivität des Wechsels zwischen Gleichbleibendem und Anderem nicht aufgegeben hat, dient das bisher Dargestellte zur Erläuterung der ersten vier Ebenen dieses Wechsels (der Ebene des Kultus, des rein Gesellschaftlichen, der Kenntnisse samt derjenigen der Veränderung des Gesetzes). In der üblicherweise als monologisch bezeichneten Sektion des zehnten Buches, in der der Fremde aus Athen seine Genossen warnt, dass es um einen täuschenden *logos* handelt (ἀπατηλὸν λόγον),

²¹⁶ Wenn man von den protologischen Forschungen KRÄMERS, GAISERS und SZLEZÁKS ausgehen würde, sollte man diese Rolle der Diade anvertrauen. S. dazu die Beschreibung der Bewegungen GAISER (1963)^{B3}, 173 ff.

²¹⁷ *Leg.* 897 d8. Die Übersetzung SCHÖPSDAUS dieser wie anderer Stellen wurde nach den Vorschlägen Herr C. Wolgasts geändert.

²¹⁸ JANNARAS (1962)^{B3}, 125.

findet erstaunlicherweise die vorausgesetzte Entwicklung des oben zitierten Bildes der Scheiben auf der Drehbank statt. Um eine Kreisbewegung herum werden andere mit derselben Achse dargestellt, die sich gemäß ihrer Entfernung vom Mittelpunkt langsamer oder schneller drehen²¹⁹. Das Bild stützt sich auf eine Übertragung der Bewegung, die als *analog* bezeichnet wird (ἀνά λόγον), wobei die Entsprechung der Geschwindigkeit der verschiedenen Kreise *nach dem Logos* (κατὰ λόγον), d.h. nach dem Verhältnis, das dem gesamten *logos* entspricht, geschildert wird²²⁰. Es ist ein Rad gemeint, das sich *in toto* in einer definierten Geschwindigkeit dreht, dessen Zirkelgeschwindigkeit sich aber mit Entfernung vom Mittelpunkt im Verhältnis (*ana logon*) beschleunigt, *kata logon* aber eine Bewegung darstellt.

Daher ist sie auch zur Quelle alles Wunderbaren (τῶν θαυμασθῶν...πηγή) geworden, weil sie zu gleicher Zeit (ἄμα) großen und kleinen Kreisen Langsamkeit und Schnelligkeit in harmonischem Verhältnis (ὁμολογούμενα) verleiht, ein Zustand (πάθος), den man eigentlich für unmöglich (ἀδύνατον) halten sollte²²¹.

In ihren Übersetzungen betonen SCHÖPSDAU und EYTH das von dem Fremden aus Athen für dieses Verhältnis benutzte Wort nicht, d.h. *πάθος*, welches auf keinen neutralen «Zustand», sondern auf eine passive Eigenschaft hinweist²²². Dass diese Stelle von Besonderheit ist, wird sowohl am Anfang durch *θαυμασθῶν* als auch am Ende durch *ἀδύνατον* hervorgehoben. Diese Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Mittelpunkt und der Bewegung des *nous*, zwischen diesem Punkt und den anderen Kreisen, zeigt, dass die Harmonie der Differenzen möglich ist.

Die gleiche Bewegung des später beschriebenen *nous* ist der Geographie der Stadt eigen, innerhalb derer ebenfalls ein der Strukturierung in Kreisen homologer Einklang erstrebt werden sollte. Beide Kreise beziehen sich auf dieselbe Mitte, sowohl im Bild des *nous*, als auch in demjenigen, das die Geographie der Stadt ergibt. Um den Ausgleich zu bewahren, sollte jeder Bürger eine Wohnung in der Mitte und eine am Rande der Stadt besitzen²²³. Obwohl diese Verteilung der Bürger von Platon nicht direkt auf die Beschreibung der Bewegungen bezogen wird, offenbart sich in beiden Bildern das gleiche Prinzip einer zentripetalen Kraft, die alles auf das Zentrum richtet. Trotz dieses einheitlichen Strebens nach der Mitte erweist sich die Anpassung an die Bewegung des *nous* als ein «Leiden» (*πάσχειν*) im weitesten Sinne, zumindest als Verschiedenheit innerhalb der Gleichheit der Verhältnisse. Die verschiedenen Kreise müssen so ausgelegt werden, dass ihre jeweilige Bewegung mit der Kreisbahn des *nous* verbunden ist.

²¹⁹ Leg. 893 d-e.

²²⁰ Leg. 893 c.

²²¹ Leg. 893 d2-5.

²²² ZADRO erkennt dieses Verhältnis zurecht an, indem er wie folgt übersetzt: «è qui perciò che si è avuta la fonte di tutti quei fatti meravigliosi...fatto che, a quanto uno potrebbe attendersi, sembrerebbe impossibile come affezione di detti cerchi». Die Neutralität SCHÖPSDAUS übernimmt auch LISI, indem er *pathos* mit «fenómeno» wiedergibt. Darauf spielt hingegen SAUNDERS mit «effect» an, das in seiner Wurzel eine Passivität bewahrt.

²²³ Vgl. 745 b-e und s. PIERART (1974)^{B2}, 17 ff. Jeder Bürger, zum Beispiel, muss ein Haus im Zentrum besitzen, und eins in der Peripherie der Stadt, um das rechte Maß zu wahren.

Die von JANNARAS als die «Bewegung im ursprünglichen Sinne, die bewegende Bewegung»²²⁴ bezeichnete Kraft des *nous* besitzt die Fähigkeit, die Differenz einzubeziehen und gleichzeitig wirken zu lassen. Eine mögliche Kritik an dieser Auslegung könnte natürlich darin geübt werden, dass eine Betonung auf die Ähnlichkeit der bei der astronomischen Beschreibung der Bewegung des Himmels verwendeten Ausdrücke gelegt wird²²⁵. Dies würde die Interpretation der Stelle in gewissem Sinne vereinfachen und könnte sich überdies auf den Gesamtzusammenhang des zehnten Buches stützen, der die Basis der Kosmologie Platons bildet. Allerdings könnte dann erklärt werden, warum der Fremde aus Athen gezwungen ist, der Seltsamkeit des Zustandes Nachdruck zu verleihen, wenn es hier nämlich lediglich um die Beschreibung der Himmelsbewegungen zu tun gewesen wäre. Eine nüchterne Kosmographie kann aber nicht Platons einzige Intention gewesen sein, da dem Zentrum des Kosmos – und indirekt dem *nous* selbst – das Prinzip der Bewegung und somit der Veränderung innewohnt, welches tatsächlich auch auf eine Verwandlung anspielen könnte. Dies *sollte unmöglich* sein, ist aber tatsächlich möglich. Dieser Prozess spiegelt sich in der Selbstbewegung der Seele wider: Diese verfügt einerseits über beide Fähigkeiten zu leiden und sich zu bewegen, also passiv und aktiv zu sein, andererseits bekommt dieser Wechsel immer erst innerhalb des Rahmens einer Tendenz zum *nous*, eines Strebens nach Einheit einer Gestalt.

Die Frage, ob diese Bewegung des *nous*, die die Seele nachahmen soll, auch für die bürgerlichen Seelen in der Stadt der *Nomoi* möglich ist oder ob es sich hier eher um eine Weltseele handelt, hätte ein guter Ausgangspunkt für die Kritik POPPERS sein können. Das Projekt der *Nomoi* als Utopie bleibt insofern negativ, als diese Selbstbewegung der Seele einzig in der rein theoretischen Sphäre des zehnten Buches behandelt wird. Weiter drängt sich im Falle einer Übertragung auf die Ebene der Empirie die Frage auf, inwiefern eine solche Selbstbewegung allen Bürgern möglich sein könne. Dies könnte für eine Unzulänglichkeit der in den *Nomoi* erdachten politischen Mittel sprechen.

Die Überredung durch die Proömien ist das auffälligste Beispiel eines Versuches, die Selbstbewegung der Seele in die Empirie zu versetzen, so dass die Bürger nicht gezwungen werden müssen, sich nach dem Gesetz zu richten. Gerade um den *nomos* nicht mit dem mathematischen Maß gleichsetzen zu müssen und ihn, als eine Negation des *moralischen* Lebens, eher als eine Weiterentwicklung dieses letzteren zu gestalten, soll das Gesetz *von innen* heraus entspringen, wie es sich in einer selbständigen Bewegung des eigenen Willens des Bürgers ereignen würde²²⁶. Da jede durch Zwang in äußeren Umständen gelungene Kristallisation eine Negation des wahren Gesetzes bedeutet – des Gesetzes als Widerspiegelung des *nous* –, soll die Selbstbewegung der Seele den *nomos* hervorbringen.

Das Wortspiel Platons mit dem Namen der Stadt, der der bekannten anziehenden Eigenschaft des Magneten entspricht – wie es im *Ion* der Fall ist –, gewinnt an Schärfe, indem er

²²⁴ JANNARAS (1962)^{B3}, 122 und vor allem s. 129.

²²⁵ *Hipp. Maior* 285 und *Phaed.* 96.

²²⁶ ADORNO (1955)^{B3}, 150.

sich auf die Meinung des Thales' beruft²²⁷. Dieser schrieb dem Stein eine lebendige, fast autonome und bewegliche Kraft zu. Die Bedeutung der Bewegung in jedem Bereich einer Stadt, welche doch oft zeitlich und qualitativ starr erscheint, ist bemerkenswert. Wenn auch im Bereich des alltäglichen Lebens der Stadt nicht von der Selbstbewegung im Sinne einer bedingungslosen Autonomie gesprochen wird, kommt das Thema der Übertragung jener Bewegung, die zu einer Selbstbewegung führt, oft vor. Dies ist der Fall der *symposia*, wo die exzessive Bescheidenheit und die exzessive Frechheit nicht durch äußere Zwangsmittel geheilt werden, sondern durch ein Mittel, das die Gestaltung einer Ordnung *von innen* heraus verlangt. Es handelt sich dabei um die Fähigkeit, die eigenen Grenzen zu erfahren und sie der Erziehung gemäß zum Gesetz zu machen, bevor das eigentliche Gesetz zu denselben Grenzen zwingt.

Der Versuch, die theoretisch dargestellte Selbstbewegung auf den empirischen Bereich zu übertragen, schließt die Gesetzgebung Magnesias um die Figuren des Apollon und des Dionysos. Das deutlichste Beispiel einer Mäßigung der unkontrollierten Bewegungen der Seele durch das Erwachen einer Selbstbewegung befindet sich innerhalb des schon besprochenen Kontextes der Wärterinnen und des Schlafs der Kinder. Sie sollen eigentlich nicht durch Ruhe beruhigt werden, sondern durch eine äußere Bewegung, die die innere *pro-voziert* und mäßigt: Die geschilderte Therapie ist ähnlich derjenigen der Bacchanten²²⁸. Die Proömien sollen durch Überredung dort die erforderliche Selbstbewegung hervorrufen, wo sie nicht schon von alleine entsteht. Im eigentlichen Sinne wäre es dann keine Selbstbewegung der Seele.

In den verschiedenen Bereichen des Lebens Magnesias impliziert der *nomos* eine Bewegung, die nicht nur auf die Produktion eines *Consensus* zielt, sondern vielmehr auf die Formung einer Gemeinschaft, in der die Gesetze nur extreme Mittel sein sollen. Des Utopischen dieses Versuches war sich Platon selbst wohl bewusst, so dass er die Stadt Magnesia durch *nomoi* strukturierte. Deswegen wird auf die Erziehung besonders wert gelegt und die eigentliche autonome Bewegung der Seele bekommt durch sie einen Anstoß von außen. Die Selbstbewegung, scheint Platon zu sagen, kann auch anerzogen werden, gerade dank der Natürlichkeit der *technē*, die in der Form der Gesetze und der Erziehung der Seele diese zu ihrer Natürlichkeit zurückbringen kann. Dies schliesst aber auch die Tatsache ein, dass die Seele kein einfaches materielles Schon-Gegebenes ist: Obwohl sie ursprünglich ist, wird sie nicht als Ungeborene beschrieben – sie ist ursprünglich, weil sie dem Prinzip näher ist. Es scheint hier einen Widerspruch zwischen der Fähigkeit der Seele zur Selbstbewegung und der von außen verursachten Veränderung zu geben²²⁹.

Die Stadt erreicht eine apollinische Ordnung durch eine dionysische Therapie, im Sinne einer durch eine zusätzliche Bewegung gemäßigten und vollkommenen Bewegung. Des weiteren zeigt die Notwendigkeit des Dionysischen im Begriff der Selbstbewegung die Verwandtschaft der

²²⁷ Vgl. *Ion* 533 d-e, 535 e, und *Leg.* 848 d, 860 e, 919 d, 946 b, 969 a.

²²⁸ *Leg.* 790 e.

²²⁹ Die brillante Auslegung DEMOS' (1968)^{B3}, 138, wird hier besonders berücksichtigt. Zum Vergleich dieser Auslegung der Seele mit derjenigen des *Timaios* s. PARRY (2002)^{B3}, 300.

Seele mit der Göttlichkeit der Vernunft, die eben in Selbstbewegung besteht²³⁰. Findet die Frage nach der Andersheit innerhalb der Bewegung des *nous* auch keine Antwort, abgesehen vom Bild der Kreise, das oben dargestellt worden ist, so braucht die Selbstbewegung der Seele aber doch einen äußeren Bezugspunkt. Wenn sie nicht als die Weltseele, sondern als *diese* Seele im *hic et nunc* – im alltäglichen Leben der Stadt – betrachtet werden soll, dann kann sie kaum ohne eine Dialektik mit dem ihr Äußerlichen auskommen. Von einem „Anstoß“ zu sprechen könnte den Verdacht erregen, einem Gedanken Fichtes und Novalis' hier auf Platon anwenden zu wollen²³¹, trotzdem ist nicht zu verleugnen, dass die Seele sich nicht lediglich selbständig *bewegt*, sondern auch unter dem Einfluss äußerer Umstände steht, die sie zu bewegen scheinen. Dieser Einfluss sollte aber homogen mit der Eigenbewegung der Seele sein, wie es die Beispiele der Wächterinnen und der Proömien aufzeigen. Die Seele kann deswegen bezüglich des Ganzes der Stadt sowohl nach dem Guten als auch nach dem Bösen streben, in dem Moment aber, in dem sie sich von der Stimme des Gesetzes – durch die Feste, die Chöre, die *symposia* – führen lässt, werden ihre Bewegungen dem Guten der Stadt und ihrem eigenen Guten entsprechen. Die Aktivität der Seele wird dann derjenigen der Vernunft im weitesten Sinne ähnlich, wenn sie die Ordnung der Stadt dadurch realisiert, indem sie den ihr eigenen Platz ausfüllt. Hier kommt der Gedanke des *ta hautou prattein* der *Politeia* wieder ins Spiel, obwohl er dort natürlich nicht davon abhängig war, dass die Seele eines jeden Individuums sich als Selbstbewegung zeigt. Wenn beide Möglichkeit offen bleiben, nämlich dass die menschliche Seele sowohl im Guten – im relativen Sinne gegenüber der Stadt, aber im absoluten ihr selbst gegenüber – als auch im Bösen über eine Selbstbewegung verfügt, trotz der erwähnten äußeren Umstände, so bewirkt aber nur ihre Bewegung in Harmonie mit der Ordnung der Stadt ihre Angleichung an die Bewegung des *nous*.

²³⁰ *Leg.* 897 b1: θεῖον ὀρθῶς θεὸς οἶσα ὀρθά.

²³¹ Vgl. NOVALIS (1966)^{F2}, II, S. 206, Fr. 288 in Bezug auf die Reflexion in der ersten *Wissenschaftslehre* FICHTEs 1794/5.

3.3 Der Νόμος der Seele und die ὁμοίωσις θεῶν

Eine Umwendung (περιογωγή) der Seele wie diejenige im Höhlengleichnis in der *Politeia* taucht in den *Nomoi* nicht auf, aber die Selbstbewegung der Seele impliziert eine Art Veränderung, die durch eine Verbindung mit den göttlichen Tugenden – was das menschliche Umgehen miteinander in der Stadt angeht – den Zustand der Seele selbst in einen göttlichen verwandeln kann:

Und bei dieser Veränderung (μεταβάλλοντα) wechseln sie [alle Wesen, die einer Seele teilhaftig sind] ihren Ort gemäß der Ordnung und dem Gesetz des Schicksals (κατὰ τὴν τῆς εἰμαρμένης τάξιν καὶ νόμον).

Falls sie [die Seele] durch enge Verbindung (προσμείζασα) mit der göttlichen Tugend (ἀρετῇ θεῖα) selber in ausgezeichneten Maße ebenso göttlich geworden ist, würde sie auch an einen anderen gänzlich heiligen Ort wechseln (διαφέροντα καὶ μετέβαλεν τόπον ἅγιον ὄλον), indem sie auf heiligem Wege an einen anderen, besseren Ort versetzt wird (εἰς ἀμείνω τινὰ τόπον ἕτερον)²³².

Erstaunlicherweise fällt gerade an dieser Stelle ein die ganze vorliegende Arbeit über gesuchtes Wort, das in einem gewissen Sinne auf eine Differenz hinweist: Es handelt sich um jenen *anderen* Ort, an dem die Seele schöner – oder auch hässlicher – werden kann. Der Charakter dieser eventuellen Differenz wird hier durch das Bildnis der besseren oder schlechteren Orte gedeutet, an denen sich die Seele ansiedeln kann, gemäß ihrer ‚*Vermischung*‘ (προσμείζασα) mit dem Göttlichen. Die mögliche Umkehrung hängt hier dann von dieser Vermischung ab, die tatsächlich - trotz aller äußerlichen bedingenden Umstände - von Platon dem Einzelnen überlassen wird²³³. Obwohl die vorliegende Arbeit sich mit dem Problem des Willens (βούλησις) im Allgemeinen nicht beschäftigt, soll hier die Fähigkeit des Einzelnen, sich zu bewegen, stark betont werden. Eine Seele ist dann alles, was «im Kreis herumführt»²³⁴, aber gleichzeitig entscheidet sie selbst über den Kreis, zu dem sie gehören will. Je tugendhafter – d.h. dem je vollkommener auf die Tugenden zielenden Gesetz Magnesia treu – sie ist, desto näher bleibt sie der Bewegung des *nous*, aus dem das Gesetz selbst entspringt.

In diesem Abschnitt wird zu zeigen versucht, dass diese Annäherung für die Einzelnen die Möglichkeit eröffnet, die Stadt als ein Ganzes darzustellen. Jenseits der konventionellen Bilder der Götter, die im alltäglichen Leben angebetet und geachtet werden müssen, wird Magnesia dadurch zu einer göttlichen Stadt, dass sie das Gesetz als göttliches Maß in ihrem Fundament wirken lässt. Wie dieser Plexus Gesetz-Vernunft das Leben der Bürger prägt und in der Selbstbewegung der Seele zusammenfällt, wird im Bild der Stadt als eines Theaterstückes (ein tragisches Drama) zusammengefügt. Der darin enthaltene Begriff der *Mimesis* trägt in der Tat zum Verständnis des

²³² *Leg.* 904 c-e.

²³³ *Leg.* 904 c.

²³⁴ *Leg.* 898 c2.

Verhaltens der Seele gegenüber der Bewegung des *nous* bei, wobei ihr das Gesetz den Weg darin zeigt.

3.3.1 *Nomos-Nous*

Als «Verteilung des *nous*» ist der *nomos* das Element, durch das der Gesetzgeber Göttliches und Menschliches vermittelt. Der Plexus *nous-nomos*-Bürger entsteht durch eine Vermittlung von *oben* (Vernunft-Gesetz), nämlich um die Kluft zwischen *nous* und *nomos* zu überbrücken. Natürlich ermöglicht diese Vermittlung, den zweiten Teil des Verhältnisses durch die einzelnen *nomoi* zu befestigen – demjenigen zwischen dem *nomos* und den Bürgern.

Die Vorreden bezwecken neben der Erziehung der ganzen Stadt auch die operativen Funktionen der Kommunikation zwischen dem politischen Alltag und seinem religiös-theoretischen Fundament. Dies erklärt aber nur die Richtung des Verhältnisses, die *via nomos* zwischen *nous* und Bürgern: Gerade die Lehre von der Selbstbewegung der Seele soll hier zu Hilfe kommen, um die Gegenseitigkeit der genannten Richtung zu erklären. Wenn es nämlich jene zweite Richtung nicht gäbe, wäre folglich die Seele doch keiner Selbstbewegung fähig. Obwohl es ziemlich weit entfernt von der hier behandelten Problematik erscheinen mag, soll hier noch einmal an das Bild der *Gesetze* als der wahrsten und schönsten Drama (τραγωδία τὴν ἀληθεστάτην²³⁵) erinnert werden, die dieses Prädikat wegen der angesprochenen Nachahmung des schönsten und wahrsten Lebens (μίμεις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου²³⁶) verdienen – dem Gesetz *Magnesias* gemäß, i.e. dem *nous* gemäß. Neben der äußerst wichtigen Stelle 817 b1-c1 soll auf die folgende besondere Aufmerksamkeit gewidmet werden:

und vielmehr müssen wir, meint sie [diese Sage, ὁ λόγος, der von der Wahrheit Gebrauch macht, ἀληθεία χρώμενος] mit allen Mitteln (πάση μηχανῇ) die Lebensweise (βίον), die unter Kronos bestanden haben soll, nachahmen (μιμεῖσθαι δεῖν) und dem, was an Unsterblichkeit in uns ist, folgend im öffentlichen wie im persönlichen Leben unsere Häuser und Staaten verwalten, indem wir die Verteilung der Vernunft als Gesetz bezeichnen (τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον)²³⁷.

Von Seiten der Bürger kann die Reihe *nomos-nous* vermittelt der Nachahmung durchdrungen werden. Die Termini der Dichotomie *physis-nomos*, die Platon durch die Natürlichkeit der *technē* in ihrer Strenge aufhebt, können durch die Nachahmung des schönsten Lebens von den Bürgern selbst in Einklang gebracht werden. Die Ordnung des *nous*, die im Gesetz

²³⁵ *Leg.* 817 b5.

²³⁶ *Leg.* 817 b4.

²³⁷ *Leg.* 713 e3-714 a2. Auf eine ausführliche Erörterung der verschiedenen Bedeutungsnuancen des Begriffes des *nomos* verzichtet die vorliegende Arbeit, da eine solche einerseits schon in anderen Werken – beispielsweise in der Abhandlung SCHMITTS (1950)^E, 36 ff. – zu finden ist, und andererseits, weil der Begriff des *nomos* in den *Gesetzen* Platons zu facettenreich ist, so dass eine interpretatorische Operation von *innen* und nicht von außen geführt werden müßte. Eine zu der hier in 713 e-714 a zitierten Passage ähnliche Stelle befindet sich bereits eine Stephanusseite davor, 713 b-c. «Denn vor den Staaten, deren Gründung wir vorhin durchgegangen sind, soll es noch weit früher als diese eine überaus glückliche (εὐδαίμων) Herrschaft (ἀρχή) und Staatsverwaltung (οἴκησις) unter Kronos gegeben haben, von welcher diejenige, die unter den heutigen am besten eingerichtet ist, ein Abbild (μίμημα) darbietet»

ausgeschrieben wird, wird ihrerseits am Himmel widergespiegelt. Die Astronomie dient der Stadt Magnesia funktionell zur Identifizierung der geordneten Gestalt des Weltalls²³⁸. Mit der Anerkennung der Präsenz der Seele auch in den Sternen vermenschlicht Platon den Himmel und gleichzeitig vergöttlicht er die Erde. Wo der Fremde aus Athen auf Anaxagoras anspielt, um seine Aussage durch die Bemerkung zu bekräftigen, dass es auch in alten Zeiten jemanden gab, der den *nous* in das Zentrum der Bewegung des Alls gestellt habe, in diesem Kontext wird auch von den Sternen gesagt, dass sie am *nous* teilhaben²³⁹.

Das Weltall ist nach Ansicht des Fremden aus Athen das klare Bild der Ordnung der Vernunft, welcher Gedanke in dem *Epinomis* wieder aufgegriffen wird²⁴⁰. Hier ist es Platon aber für seinen Gedanken wichtiger zu bemerken, dass gerade im Maß der Bewegung der Himmelskörper – eine durch die Gesetzgebung nachzuahmende Ordnung – die Gottheit zu finden ist. Die hier zu zitierende zentrale Behauptung des durchaus gehaltvollen vierten Buches stellt dem Menschen die Aufgabe, *mehr* als ein Mensch zu sein, nämlich auf seinen eigenen wahren Ursprung zurück zu gehen, nämlich seine Seele göttlich werden zu lassen, indem er sie sich selbstbewegen lässt.

Die Gottheit dürfte nun für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein (ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἅν εἶη μάλιστα), und dies weit mehr als etwa, wie manche sagen, irgend so ein Mensch²⁴¹.

Die Verwirklichung des Staates ist dann laut GAISER²⁴² nicht ein Ziel der Geschichte, sondern ein überzeitlich Seiendes, das die Geschichte in eine ständige Wechselwirkung mit dem Heiligtum der Vernunft setzt. Wenn «auf dem Wege der Vermittlung und Anpassung [...] das Idealbild durchaus das politische Handeln bestimmen [sollte]», ist zurecht die einzige politische *Praxis* der Stadt, egal mit welchen Mitteln sie erfolge, in der Selbstbewegung der Seele die Verwirklichung des Gesetzes.

Nomokratia ist das von SCHÖPSDAU vorgeschlagene Wort, um die Stadt der *Nomoi* zu definieren, wobei dasjenige Hentschkes *nookratia* ist²⁴³. Hier wird zu zeigen versucht, dass beide sich ergänzen und mit welchen religiösen Implikaten bei diesen zwei Definitionen zu rechnen ist: Gott ist in der Tat Maß aller Dinge *und* der *nomos* ist Teil des *nous*²⁴⁴.

Dies lässt die Distanz zu CICERO klar erkennen, wo das göttliche Naturgesetz als Grundlage des geschriebenen Gesetzes dienen soll²⁴⁵. In den *Nomoi* soll die gesamte Konstruktion, die als

²³⁸ Leg. 821 a-b.

²³⁹ Vgl. Leg. 899 a und 967 d, Pol. 274 d, Resp. 613 a, Theat. 176 b und Tim. 47 a-b.

²⁴⁰ In *Epinom.* 982 b wird das Leben gemäß der *phronēsis* als dasjenige, das den Bewegungen und den Einflüssen der Sterne gemäß ist, beschrieben. In 986 b erscheint die Ordnung des *kosmos* eine Ordnung des *Logos* zu sein. CROCI (1998)^{B2} NIGHTINGALE (1999)^{B3}.

²⁴¹ Leg. 716 c4-6.

²⁴² GAISER (2004)^{B3}, 109.

²⁴³ HENTSCHE (1971)^{B2}, 274. Vgl. auch MÜLLER, (1951)^{B2}, 161. SCHÖPSDAU (2003)^A, 182-3. Die *Polis* wird als eine *nomokratie* von GEHRKE (2000)^E, 148 beschrieben. Nach MIGLIORI (2003)^{B2}, 365 sind die Gesetze vom *Nous* abhängig.

²⁴⁴ Vgl. *Soph.* 248 e-249 a.

²⁴⁵ CICERO, *De Legibus* II, 4. Für die Entwicklung des Begriffes des *nomos* und das Problem eines Naturrechts bei Platon und in der Moderne vgl. den wichtigen Beitrag HENTSCHEKES (2000)^{B3}, 260-1.

Nachahmung des schönsten Lebens beschrieben wird, nämlich als Nachahmung eines nach der Vernunft gerichteten Lebens, für die Göttlichkeit des Gesetzes Zeugungsablegen. Das Gesetz kann δόγμα πόλεως κοινὸν nur in dem Moment sein, in dem unter dieser *Überzeugung* (δόγμα) eines ganzen Staates eine Tätigkeit der gesamten Polis verstanden wird²⁴⁶. Dies nämlich, wenn und *nur wenn* jeder Einzelne seine Seele so gestaltet, dass sie sich in Einklang mit der Vernunft und nicht mit der *anoia* bewegt.

Auch deswegen sind die einzelnen Vorstellungen der Göttlichkeit der *Gesetze* dem gesamten Diskurs dienlich: Das Heiligtum gehört dem Recht an, oder genauer gesagt, das erste hilft dem zweiten zum Vorschein zu kommen²⁴⁷, ohne sich in den einzelnen *nomoi* zu erschöpfen. Die *Nomoi* sind insofern kein Traktat des positiven griechischen Rechts, da sie das Gesetz mit einer höheren Ebene verknüpfen, als diejenige der physischen Strafe ist. Die Göttin *Themis*, Braut des Zeus²⁴⁸, vertritt, wie auch *Nemesis*, die Gerechtigkeit (*Dike*), lässt jedoch eine Form erahnen, die beide nicht erfüllen können²⁴⁹.

Die Götter der *Nomoi* sind in der Tat keine Erfindung des Fremden aus Athen, bewahren dennoch nur die äußeren Schalen ihrer Göttlichkeit, da sie eben nur Götter sind, solange sie an der göttlichen Vernunft teilhaben. Mag diese Bemerkung auch überflüssig und tautologisch sein, zielt sie doch auf die Hierarchie im Aufbau der *Gesetze*: Für die Bürger sind eben die Götter das klare Beispiel des *nous*, wobei der Gesetzgeber (und die Mitglieder des νοκτερινός σύλλογος) letzterem nahe sind.

Die Gesetze, die erlassen werden, obwohl sie das Produkt einer *technē* sind, schließen auch die Bilder der Götter in ihre natürlich-technische Sphäre ein. Deswegen dient die Widerlegung der Atheisten nicht zu einer Bekehrung, sondern nur zu einem schlüssigen Beweis²⁵⁰. Dient dieser Beweis als Hilfe auf Seiten des Gesetzgebers für das Gesetz selbst (βοηθῆσαι) und für die Natürlichkeit der *technē*, so ist das zehnte Buch *qua* Vorrede der Grundstein des ganzen Werkes. Dass *nomos* und *technē* Produkte der Vernunft sind (νοῦ γέ ἐστιν γεννήματα), was dem richtigen *Logos* der Stadt folgt (κατὰ λόγον ὀρθόν)²⁵¹, vollzieht den Weg *nous-nomos-Bürger* und rechtfertigt die Gehorsamkeit gegenüber den Gesetzen als eine Art Annäherung an die Göttlichkeit der Stadt. Der Bürger findet in der *Mimesis* des besten Lebens genau seine Angleichung an Gott.

²⁴⁶ Leg. 644 d. Vgl. δόγμα πολεως, δόξα πολιτική, *Minos* 314 c, obwohl der Dialog heutzutage als unecht eingestuft wird – PARENTE (1954)^{C4}, 46.

²⁴⁷ Vgl. PEARLS (1934)^{B3}. Die ὁσιότης ist nach dem *Eutyphr.* 6 d eine *Idee*, nach dem *Men.* 78 d die Idee des Rechts selbst.

²⁴⁸ HESIOD, *Theog.* v. 135.

²⁴⁹ Leg. 717 d und 936 e.

²⁵⁰ Vgl. Leg. 887 a5 und 893 b1.

²⁵¹ Leg. 890 d.

3.3.2 *Mimesis* als Angleichung

Wer also einem solchen Wesen lieb und teuer werden will [der Gottheit als Maß aller Dinge], der muß notwendig, soweit er es vermag, möglichst selber zu einem solchen (αὐτὸν τοιοῦτον) werden, und so ist nach diesem Grundsatz der Besonnene (σώφρων) unter uns dem Gotte lieb, denn er ist ihm ähnlich (ὅμοιος)²⁵²

Die Stadt wird der Ort dieser Angleichung an Gott. Über den Vorgang eines Aufstieges zu einer göttlichen Ebene wird aber nichts gesagt, außer der Tatsache, dass man dafür über *sōphrosynē* verfügen sollte, weil

das Ähnliche dem Ähnlichen, wenn es Maß hält, lieb ist²⁵³.

Die Entwicklung der Tugenden dank der Erziehung soll die Bürger so verbessern, dass sie ein gemäßigtes Verhalten erreichen. Wie in der *Politeia* das Maß die Idee des Guten ist, darf die Gottheit der *Nomoi* keiner begrifflichen Darstellung unterworfen werden. Der Gott - die Gottheit - ist kein direktes Maß für das Verhalten der Bürger, im Sinne einer Vermittlung des Göttlichen zu dem Menschlichen durch die Gesetze. Wenn dann der Gesetzgeber, die Mitglieder des νυκτερινός σύλλογος, vermutlich auch diejenige des Dionysoschors und die Euthynen über eine *akribeia*, eine Tiefe der Sicht verfügen²⁵⁴, die ihnen ein höheres Verständnis der Bewegung des *nous* erlaubt, so ist auch für die andere Bürger möglich, sich *in* die Vernunft dieser Bewegung zu versetzen. Deswegen wird hier besonderer Wert auf die *Mimesis* gelegt, denn gerade durch sie nähern sich die Bürger dem Kern der Stadt.

Neben der Nachahmung der Gesetze, die schon im *Politikos* genannt wird²⁵⁵, wird in den *Nomoi* den Bürgern eine *Mimesis* der ganzen Stadt zur Aufgabe gestellt, die die Stadt wiederum der Gottheit angleicht. Wie dies explizit an der bekannten Stelle über das Drama (τραγωδία) *Magnesias* zu erkennen ist, wird einerseits im Zusammenhang mit dem νυκτερινός σύλλογος, andererseits mit der Idee, dass die Stadt - wie der Mensch - eine Einheit darstellen muss, deutlich: Der νυκτερινός σύλλογος ist der Weg durch den die Stadt

dem Kopf und den Sinnen der verständigen Menschen (ἐμφορώνων) gleich werde (ὁμοιωθήσεται)²⁵⁶.

²⁵² *Leg.* 716 *c-d*. Natürlich war hier der Kommentar SCHÖPSDAUS (2003)^A, 204 ff. zum Thema der Angleichung an Gott sehr hilfreich. Über dieses Thema s. die wichtige Auslegung LAVECCHIAS (2006)^{C4}.

²⁵³ *Leg.* 716 *c*.

²⁵⁴ *Leg.* 965 *c10*, was *Leg.* 967 *b* im Bereich der Sternkunde beantwortet.

²⁵⁵ *Resp.* 485 *b*: «wie wohl die Oberen (ἄρχοντες) es anordnen werden (διατάξουσιν), und daß es dann den Staat und seinen Hütern, wenn es so ausgeführt wird, überaus zuträglich sein muß, so daß sie den Gesetzen teils selbst gehorchen (πειθομένους τοῖς νόμοις), teils in allem, was wir ihnen selbst freigestellt haben, sie nachbilden (μιμουμένους) (U. Schleiermacher). Vgl. auch *Pol.* 310 *a*.

²⁵⁶ *Leg.* 964 *d5-7*.

kann. Deswegen ist äußerst wichtig, dass die Bürger das vorbildliche Benehmen der jüngeren Mitglieder des νοκτερινός σύλλογος nachahmen, weil sie sich dadurch implizit deren Streben nach dem Einen anschließen. Besitzt der νοκτερινός σύλλογος eine dialektische Ordnungsfähigkeit, soll sich diese auf die Stadt durch die Gesetze übertragen: Nicht nur

auf das Viele seinen Blick [zu] richten (πρὸς τὰ πολλὰ βλέπειν), sondern auch [...] dem Einen nachzustreben und es zu erkennen (πρὸς δὲ τὸ ἓν ἐπιείγεσθαι γινῶναι)²⁵⁷.

Diese Kenntnis kann nicht als solche die Bürger erreichen, deshalb wird sie sich in gemäßigte Gesetze verwandelt, die die ganze Stadt in ihrer Einheit achten soll²⁵⁸ und das Paradigma eines richtigen Verhaltens darstellen. Handelt es sich hier um die Anwendung einer durch die Dialektik zu erreichenden Wahrheit im Bereich der politischen Philosophie? Die Grenzen dieses Bereiches sind in der Konstruktion Magnesias kaum auszumachen. Wenn es «das Ziel des Gesetzgebers muß sein, *allen* Einzelnen den Weg der Gottverähnlichung zu ermöglichen»²⁵⁹, sollen die dialektischen Kenntnisse gerade zugunsten aller ausgeübt werden. Nicht anders hatte auch die *Politeia* ihre Projektion des durch die Dialektik gebildeten Philosophen gestaltet, und diese Dialektik kommt auch in der Regelung der Verhaltensweise der Stadt als natürlicher Ausgang des theoretischen Grundes der Stadt im Leben Magnesias teilweise vor²⁶⁰. Die Angleichung an Gott ist mehr als nur eine Metapher, da sie das praktische Verfahren steuern muss, in dem gerade sie diesen Grund der Stadt betrifft. Dass durch das Bild der Angleichung und das Postulat, Gott sei das Maß aller Dinge, dem Bewusstsein der Bürger ein starkes Argument dargeboten wird, ist nicht abzuleugnen.

Das Paradigma – im doppelten Sinne eines Beispiels und eines Musters – der Stadt Kallipolis, das darf nur von dem Philosophen gesehen werden kann, wird in Magnesia dadurch ein klareres Sinnbild, dass sich die Gesetze teilweise als Paradigma präsentieren, obwohl es sich bei ihnen eigentlich um die Vermittlung des *nous* durch den Gesetzgeber handelt. Was der Bürger nachahmt, scheint deswegen seinerseits bereits das Produkt einer Nachahmung zu sein. Trotzdem wird das Leben gemäß der Vernunft als die Mimesis des schönsten Lebens beschrieben: Dies deutet auf die ontologische Nähe zwischen einem solchen *bios* und dem Zustand des Paradigmas hin.

²⁵⁷ *Ebd.*

²⁵⁸ *Leg.* 779 b.

²⁵⁹ Vgl. HENTSCHKE (1971)^{B2}, 273.

²⁶⁰ Vgl. *Resp.* 500 d-e.

a. Gesetzgebung-Paradigma

Die Gesetzgebung Magnesias ist oft als Umriss (περιγραφή) und Muster (τύπος) beschrieben, innerhalb dessen die Beispiele (παράδειγματα) für das alltägliche Leben enthalten sind, z. B. im Bereich des Strafrechts diejenigen für die Richter²⁶¹. Der ganze Dialog kann aber auch als Muster für die zukünftigen Gesetzgeber der Stadt – und darin liegt das metatheatralische Spiel der *Nomoi*, in dem die drei Alten *auch* Gesetzgeber sind – dienen²⁶².

Der große Unterschied zum παράδειγμα der *Politeia* kann hier nicht verleugnet werden: Das Muster Magnesias gewinnt gerade dadurch an Sichtbarkeit, dass eine Gesetzgebung realisiert wird, die als Text durch Lektüre und Studium die Bürger über die Mechanismen ihres Lebens gründlich kundig machen kann²⁶³. Die Präsenz von Geschriebenem verhindert aber nicht, dass auch die Gesetzgebung Magnesias nur eine *kollektive Fiktion* ist, da die Gesetze niemals von sich aus tätig, sondern nur angewendet und ausgelegt werden²⁶⁴. Der utopische Charakter beider Städte Platons liegt aber paradoxerweise nicht in ihrer Realisierbarkeit, im Sinne einer Nähe zur Empirie, sondern an der unterschiedlichen Kraft ihrer Verwirklichung. In Bezug auf die Dialektik zwischen Muster und Empirie steht Kallipolis eindeutig dem ersten Terminus näher, Magnesia hingegen an dem zweiten, trotzdem wirkt in beiden ein und dieselbe philosophische Praxis, nämlich diejenige, die durch den Gedanken das politische Leben strukturiert²⁶⁵. Nur die Imitation der Gesetze der *Nomoi* impliziert eine Stabilität, die zwar der Wirklichkeit des Seins eigen ist, die aber dazu verleiten kann, das Bild des alltäglichen Lebens als ein starres Bild fehl zu interpretieren²⁶⁶.

Im *Politikos* sind die Gesetze Nachahmungen der Wahrheit (μιμήματα τῆς ἀληθείας), die der Philosoph-Politiker von ihrer Starrheit befreien muss²⁶⁷.

Die Gesetzgebung Magnesias ist selbst ein Paradigma, das besonders viele andere Paradigmata erzeugt, und gleichzeitig selbst ein Paradigma nachzuahmen scheint: Es handelt sich hier um die bekannte Definition Magnesias als der zweitbesten πολιτεία hinter derjenigen Kallipolis.

Darum darf man nicht anderswo nach einem Muster (παράδειγμα) für einen Staat ausschauen (σκοπεῖν), sondern muß sich an diesen halten und dann nach Kräften einen suchen, der möglichst ebenso beschaffen ist²⁶⁸.

Dieses *nach Kräften* (κατὰ δύνανμιν) bezieht sich ausschließlich das Niveau auf einer in ihrer Menschlichkeit gefestigten Bevölkerung, die die Stadt bewohnen soll, nicht auf das Niveau

²⁶¹ Leg. 876 d-e. Pol. 300 e und Pol. 300 e. Dazu s. VANHOUTTE (1954)^{B2}, 215 und SANDVOSS (1971)^{B2}, 333.

²⁶² Leg 811 c-d. Vgl. auch 722 a: *paradeigma* des ganzen *nomos*.

²⁶³ Resp. 592 b.

²⁶⁴ Vgl. 802 c2-3. S. dazu COHEN (1995)^E, 48-9.

²⁶⁵ Zur angeblichen Diskrasie zwischen Theorie und Praxis s. MIGLIORI (2003)^{B3}, 352. Das Vorbild ist nämlich ein Spannungspunkt, der das zu imitierende Material nichtsdestotrotz als Wegweiser zeigt. MIGLIORI (2003)^{B3}, 330-2.

²⁶⁶ Leg. 797 b. Dazu vgl. MORROW (1960 a)^{B2}, 578 und SCHÖPSDAU (1994)^A, 129.

²⁶⁷ Vgl. Pol. 300 c5-6 und 299 e5.

²⁶⁸ Leg 739 e.

von Göttheiten und Göttersöhne. Magnesia verzichtet nicht auf das philosophische Element, nur bleibt es unauffällig und verfügt über keine unmittelbare politische Macht. Trotzdem befindet sich der Fluchtpunkt der gesamten Gesetzgebung entlang der von ihr gezeichneten Grenzen auf demselben Fluchtpunkt wie die *Politeia*, die auf das Beste (πρὸς τὸ βέλτιστον) ausgerichtet ist²⁶⁹.

Derjenige Staat aber, dessen Gründung wir jetzt in Angriff genommen haben, dürfte wohl, wenn er verwirklicht würde (εἴη ἂν γενομένη), der Unsterblichkeit am nächsten kommen (ἀθανασίας ἐγγύτατα) und dem Wert nach den zweiten Rang einnehmen (τιμία δευτέρως)²⁷⁰.

Als Kleinias und Megillos sich bemühen, eine richtige «Verfassung» für Magnesia zu finden, muss der Fremde aus Athen sie darauf hinweisen, dass sie soeben über historische Verfassungen gesprochen haben, aber eben nicht über jene vom Gott beherrschte *politeia*, die allein die nächste zur Wahrheit ist. Die hier gemeinte Stelle 713 a argumentiert gegen Kallikles-Pindar, genauso wie sich die Aussage, der Gott sei das Maß aller Dinge, der protagoreischen Stellung des Menschen in dem Zentrum des Kosmos widerspricht²⁷¹. Dem *nomos basileus* wird hier durch einem *theos basileus* oder genauer durch einen δεσπότης eine terminologische Verschiebung zuteil, die vielleicht der Absicht dient, eine Überschneidung mit dem kritisierten Zitat Pindars zu vermeiden. Kleinias und Megillos scheinen *quasi* denselben Fehler wie die Atheisten zu begehen, die die richtige Reihenfolge *Natur der Seele-Gesetz* spiegelverkehrt sehen (ὡς ἐν κατόπτροις)²⁷².

Dieser neuen Gestaltung des Wertsystems im politischen Bereich liegt ein Begriff der Wahrheit zugrunde, die vielschichtig wirkt, weil sie ihr Gegenteil einzubeziehen scheint. Es gibt nämlich einen *ordo inversus*²⁷³ der Reihe *Natur-technē*, innerhalb dessen auch die Lüge gerechtfertigt wird. Durch die Natürlichkeit der *technē* vermag sich die menschliche Vernunft neben der göttlichen anzusiedeln, so dass jenes, welches technisch aussieht, für das Natürlichste gehalten werden kann. Das dialogische Thema der *Nomoi* in seinen zwei Bedeutungen ist *prima facie* tatsächlich ein technisches: Das Werk als Dialog sowie der Dialog als Gesetzgebung beinhaltet einen Wahrheitsgehalt, der nicht notwendigerweise mit einer als wahr anzusehenden Form verflochten ist. Die Anwendung der Überredung durch die Proömien, sowie die Auswahl nur weniger Mythen aus dem reichen Schatz der religiösen Tradition, weisen schon auf eine Entscheidung hin, laut der den Bürgern *ein bestimmter* Inhalt durch eine, wenn man will tendenziöse Erziehung dargeboten werden soll. Diesbezüglich fungieren die Gesetze von der Perspektive des Gesetzgebers aus gesehen als Wegweiser und Filter, um das Bewußtsein der Bürger dazu zu führen, die Gestalt der Stadt anzunehmen und zu beleben.

²⁶⁹ Leg. 739 a4-5. Dies wird in denselben Zeilen durch die Verwendung ähnlicher Ausdrücke stark hervorgehoben (*aristen, orthotaton*). Vgl. MAURER (1970)^{C5}, 171.

²⁷⁰ *Ebd.*

²⁷¹ Leg. 712 b-c.

²⁷² Leg. 904 d.

²⁷³ Die Formel wurde von Novalis benutzt, um die Widerspiegelung des Ichs in seinem Nicht-ich zurück zu einer Ursprünglichkeit beider zu führen, damit die ontologische Priorität der Sphäre, die beide umarmt, gewahrt werden kann. NOVALIS (1960)^{F2} II, S. 127, Fr. 13.

Die Lüge gehört zur – in der heutigen Politik natürlich heimlich praktizierten, jedoch im Falle des Missglückens öffentlich beurteilten – Rechtfertigung der Worte des Gesetzgebers. Dass die Lüge ihren Ursprung und ihren Grund in einer allgemeineren Wahrheit, die die Stadt von der göttlichen Vernunft aus strukturiert, finden könnte, kann natürlich nicht nur von einem rein ethischen Standpunkt kritisiert werden. Trotzdem zeigt paradoxerweise gerade diese Operation die höchste Liebe Platons zur Wahrheit, die sich in ihrem anscheinenden Widerspruch zeigt. Die «nützlichere Lüge» (ψεῦδος λυσιτελέστερον) gehört der Wahrheit der Stadt an und rechtfertigt die am Horizont immer sichtbare Gewalt gegen die Bürger, die sie akzeptieren, um ein der Wahrheit entsprechendes Leben führen zu können²⁷⁴. Bei der Wahl zwischen dem Genuß und der Frömmigkeit, oder genauer gesagt, zwischen einem genussvollen, aber ungerechten Leben, gehorsam den Forderungen des Körpers, und einem frommen und gerechten Leben, darf der Gesetzgeber Worte benutzen, die eine freiwillige Annahme des zweiten erzielen. Durch die Lüge wird praktisch eine höhere Wahrheit erreicht, die die Bürger selbst durch die Achtung vor den Gesetzen offenbaren und auf eine gewisse Art und Weise vollenden²⁷⁵.

Die Wahrheit geht nun allen Gütern für die Götter, allen Gütern für die Menschen
voran²⁷⁶.

Gegenüber dieser Art des Entzweigung des Gesprächs der Stadt, das in dem metatheatralischen Spiel einer Wahrheit besteht, die sich durch ihr Gegenteil durchsetzt, steht eine Reduktion der Vielfältigkeit des Subjekts auf die einzige Funktion, die es in der Stadt, aber auch im Interesse der eigenen Vervollkommung zu erfüllen hat. Die Darlegung der Stadt in ihrer Vielschichtigkeit zielt zuletzt auf das Eine. Durch diese dialektische Bewegung soll der Bürger in seiner Einheit dem Gott ähnlich werden.

²⁷⁴ *Leg.* 663 d9. Vgl. auch 916 b.

²⁷⁵ Die in einer solchen Auslegung steckenden Gefahr der Manipulation der Wahrheit wird mit der besprochenen Autorität des Gesetzes *ab initio* ausgeschlossen. Das Prinzip der Entscheidung einer Versammlung, nach der zeitlich und ontologisch vorangehenden des Gesetzgebers, entspricht dem heutigen Freiheitsverständnis nicht. Hier jedoch soll der Perspektive Platons eine *boētheia* (Hilfe) angeboten werden, in dem anerkannt wird, dass dieses Spiel von Lüge und Wahrheit direkt von einer allumfassenden Vernunft abhängig ist.

²⁷⁶ *Leg.* 730 c.

3.3.3 Die Metapher des Lichts gegenüber dem Bild der Marionetten

a. Der Mensch als Spielzeug Gottes

Höchster Punkt des antropologischen Pessimismus der *Nomoi* scheint die Episode des Puppengleichnisses zu sein, in dem der Fremde aus Athen den Mensch mit einem Spielzeug in den Händen Gottes vergleicht²⁷⁷. Diese Bedingtheit stößt an die Sensibilität des Megillos, der von einer Herabsetzung des Menschlichen spricht. In der Tat sind die Aussagen des Fremden aus Athen im gesamten Kontext des Dialoges *als Drama*, und als Tragödie in ihrem griechischen Sinne, auszulegen, was oft von der Forschung vernachlässigt wird. Diese «allerschönsten Spiele» (καλλίστας παιδιὰς) des Lebens werden anhand der politischen Konstruktion als Teil jener Nachahmung des schönsten Lebens gedeutet, die den *nomos* zu dem *nous* zurückführt. Die Götter und die Dämonen der Stadt in bestimmten Zeiten zu ehren, bedeutet gleichzeitig auch die wahre Natur des Menschen *innerhalb* der Stadt zu verwirklichen. Das Religiöse wird dadurch in Einklang mit dem Weltlichen gebracht. Dies ermöglicht den Menschen

ein ihrer Natur entsprechendes Leben zu führen (κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται), da sie ja größtenteils Marionetten sind (θαύματα ὄντες τὸ πολὺ) und an der Wahrheit nur geringen Anteil haben (σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες)²⁷⁸.

Den Vorwurf Megillos widerlegt der Fremde aus Athen nicht restlos, wenigstens scheint dies bei oberflächlicher Betrachtung nicht der Fall zu sein: Eine solche Auslegung des Menschlichen ergibt sich aus der hier vertretenen Perspektive, die eher das Göttliche betrachtet, oder genauer gesagt, für einen Augenblick die Armut des Menschen angesichts der Schönheit Gottes vergisst²⁷⁹.

Deswegen hat der Mensch einen geringeren Anteil an der Erkenntnis der Wahrheit. Sie beginnt in der weltlichen Darstellung des alltäglichen Lebens und sie ist damit einem Verzicht auf eine Bewegung der Seele *jenseits* der Grenze der jeweiligen Natur verbunden. Deshalb wird hier die Selbstbewegung zu einer κίνησις innerhalb der Sphäre der eigenen Natur der Seele – als ihre Verwirklichung, die sich auch durch ihre Einheitlichkeit der Gottheit annähert.

Die *Nomoi* sind insofern ein tragisches Drama, als sie paradoxerweise das Element der Entzweiung des Menschen ablehnen: Der Dialog scheint eher ein apollinischer als ein dionysischer Geist auf der Suche nach Einheitlichkeit des Menschen sowie der Stadt zu durchdringen. Dionysos wird daher in seiner Bedeutung reduziert, obwohl viele Mechanismen des Projekts ohne seine Figur (z. B. der Dionysoschor) und die Charaktere seines Kultus (die gemäßigte Art und Weise, die *symposia* zu gestalten) ihre Funktion schwerlich ausüben könnten.

²⁷⁷ Leg. 803 c. Zum Puppenspiel s. Leg. 644 c und 745 e. Dazu ist der Beitrag GAUDINS (2002)^{B3} wichtig

²⁷⁸ Leg. 804 b1-3.

²⁷⁹ Leg. 804 b7.

b. Das Drama der Seele bei Plotin

Die Rezeption Plotins widmet sich dieser doppelten Tendenz des letzten Werkes Platons, die Einheit der Seele nach der Gottheit *im* Theater des Lebens darzustellen²⁸⁰. Eine wichtige Stelle der Enneaden zeigt, dass die hier hervorgehobene Verknüpfung zwischen Tragödie und Marionettengleichnis einen strukturellen Grund hat: Neben dem Thema des Theaters taucht dasjenige des Spiels und des Spielzeuges auf²⁸¹

Die zeitliche Entfernung zwischen den zwei Zusammenhängen ist nicht der Grund, warum in den Enneaden der Weg des Einzelnen als eine Verwirklichung des Selbstheit in Platon ausgelegt wird. Bei Plotin ist die Leiblichkeit des Lebens ein reines Spiel, das in der diesseitigen Welt auf dem Theater aufgeführt wird. Die Existenz eines *wahren* Theaters ist aber nicht ausgeschlossen: Auf dieser Bühne können nur diejenigen spielen, die über eine *poetisch/poietische* Natur verfügen sowie ihre Seele als Darsteller auftreten lassen.

In jenem wahrhafteren Dichtwerk (ἀληθεστέρω ποιήματι) dagegen, von dem die Werke der dichterisch begabten Menschen (ποιητικὴν ἔχοντες φύσιν) nur stückhafte (κατὰ μέρος) Nachahmungen sind (μιμοῦνται), da ist die Seele die Darstellerin (ὑποκρίνεται), und was sie darstellen soll, erhält sie vom Dichter (ποιητοῦ, *Schöpfer*), so wie die Schauspieler die Maske, das Kostüm, sei es Prunkrobe oder Lumpenfetzen, so erhält die Seele ihrerseits ihr Geschick [...]; und indem sie sich dies Geschick anpaßt, kommt sie in Gleichklang und richtet sich (συνέταξεν) aus nach dem Bühnenstück (τῷ δράματι), dem Weltplan des Alls²⁸².

Der Gesetzgeber nimmt in den *Nomoi* auch demiurgische Züge an, wobei es hier wichtig zu erwähnen ist, dass die Seele als *hypokrites* ihre natürliche Rolle spielt, d.h. dass die Maske, die sie anlegen wird, eigentlich ihr eigenes Gesicht enthüllt. Im Theater der Seele gibt es ja keine Verdoppelung, keinen Raum hinter der Maske: Je treuer die Seele in ihrer Rolle innerhalb des Umrisses der Vernunft ist, desto eher entspricht sie zudem ihrer wesentlichen Natur. Dies spricht, nach den Worten PLOTINS, für ein Streben nach dem Gott, welchem die Seele nur in ihrer Einfachheit gegenüber treten kann. Dieses Verhältnis als *Nur als Einzelne* zum *Einzelnen allein* (ἀντῷ μόνῳ ἀντῷ μόνον)²⁸³ hilft zwei grundlegende Theoreme des letzten Textes zu verdeutlichen: Das Motiv des tragischen Schauspiels und das der Angleichung an Gott.

Letztere Mimesis ist auf die Verwirklichung der Natur des Menschen und gleichzeitig auf die Ordnung der Stadt im Verhältnis zum Göttlichen zurückzuführen. Die Übertragung des diesseitigen Lebens auf den Bereich des Nur-noch-seelischen, was jedoch in einer *empirisch*

²⁸⁰ Was allerdings schon im *Philebus* nachweisbar ist, s. *Phil.* 48 a und 50 b.

²⁸¹ PLOT., *Enn.* III, 2, 15, 43-58.

²⁸² PLOT., *Enn.* III, 2, 17, 33-39 (Übers. v. R. Harder). Vgl. *Ibid.* 56-64: «Sie [die Seelenschauspieler] haben die Möglichkeit, zu den verschiedenartigsten Plätzen sich zu begeben [...] denn jeder einzelne Platz fügt sich dem Einklang des Weltplanes, indem er gemäß dem Rechte sicheinpaßt in das Teilstück, das ihn aufnehmen soll; ebenso wie die einzelne Saite an den ihr eignen passenden Platz gesetzt wird entsprechend dem Verhältnis ihres Tones». Siehe NAPOLITANO (2002)^{C4} 19, Fn. 30.

²⁸³ PLOT., *Enn.* I, 6, 7, 9-10: «Bis man dann, beim Aufstieg an allem was Gott fremd ist vorübergehend, mit seinem reinen Selbst jenes Obere rein erblickt, ungetrüb (καθαρός), einfach (ἀπλοῦν), lauter, es von dem alles abhängt, zu dem aufblickend alles ist lebt und denkt».

gestalteten Gesetzgebung auch nicht einfach einzufügen gewesen wäre. Die *Nomoi* nehmen das Problem eines materiellen Körpers in Kauf und versuchen dieses Problem durch Erziehung, die Kultur des Festes und die dionysische Mässigung bei den *symposia* zu lösen. Daher zeigt sich der Raum der Utopie des letzten Werkes Platons weder leer noch als ein *ou-topos* im Sinne eines Ausgeburtetes der Phantasie im trivialen Sinne: Die Stadt der *Nomoi* stellen ein Drama dar, die eine bestimmte Zeit hat – eine Art *Jetztzeit* – die gleichzeitig Teil der ewigen Bewegung des *nous* ist, in dem die Bürger ihre Seele selbst bewegen lassen.

Diese letzte Operation einer Selbstbewegung der Seele verlangt einen gereinigten Status des Menschen, der seine Natur insofern respektiert, als dass er seine Rolle und keine weitere vorspielt: Die Maske des Bürgers in *Nomoi* gleicht seinem Gesicht als Verzicht auf jede falsche Bewegung außerhalb des seines Selbstes. Deswegen sind in Magnesia die theatralischen Darstellungen der Komödie den Fremden und den Sklaven überlassen, damit die Bürger sich nicht in eine für sie innerhalb der Stadt fremden Rolle versetzen. Das Mitgefühl im Theater soll das Gleichgewicht der Seele nicht stören, was in den *Nomoi* auch für die Darstellung der Komödie gilt. Die Vorbilder für die Erzählungen über die Götter und Helden sind hingegen richtig auszuwählen, damit die Bürger aus ihnen nur diejenigen nachahmen können, die ihnen die Verbesserung ihrer Charaktere in Bezug auf die Stadt vermitteln. Der Kontrollmechanismus der *Nomoi* scheint den Kontakt des Bürgers mit einer ihm strukturellen Differenz, also einer kompletten Fremdheit, auszuschliessen, sei sie eine äußere, sei sie eine innere. Es ist hier noch einmal von der Nachahmung die Rede, die zur Angleichung an Gott führen soll, und deswegen keine Hinderung duldet.

c. Ausschluß der Differenz zwecks der wahren Darstellung

Die Ablehnung der Lebensgewohnheiten, die der Vernunft der Stadt entgegenstehen, entspricht der Erzeugung einer Differenz in der Seele der Bürger, ebenso wie die ausgeschlossene Nachahmung eines Charakters, der die Tugenden Magnesias nicht aufweist.

Die Maske abzulegen – oder eben die einzige Maske des Bürgers Magnesias anzulegen – kann auch bedeuten, auf eine Vielfältigkeit verzichten zu müssen, die den Menschen bereichern würde. Dies ist das größte Problem bei dem Versuch, den Kern des Platonischen Gedankengutes in die heutige politische Philosophie zu übertragen. Denn es geht schliesslich nicht um die institutionellen Lösungen geht, sondern gerade um das Ergebnis für die Humanität eines ganzen philosophisch-politischen Entwurfes. Verstimmt die *Differenz* des einen Menschen das Verhältnis zu den anderen, soll sie abgelehnt werden. Wie im Falle der *theōroi* und des komischen Theaters, ist sich Platon der Wichtigkeit der Gegensätze zur Formung der Identität bewusst. Die dazu beitragende Differenz soll in die Stadt schon einbezogen sein, damit sie den Status eines Bürgers nicht anfigt: Dem Anderen gegenüber soll der Mensch seiner Natur gemäß ohne Maske auftreten – oder eben nur mit der natürlichen Maske des Darstellers Magnesias.

Dem apollinischen Charakter des Schauspiels *Magnesias* zufolge, soll der Bürger sich als *schlichtr* (ἀπλοῦς) und wahrhaftig (ἀληθῆς) gegenüber den anderen darbieten²⁸⁴.

Dies führt zu der Konsequenz, dass die Darstellung der *Nomoi* eine wahre ist, und bedeutet auch dass sie keine Tragödie im Sinne des athenischen Schauspiels des 5. Jahrhundert mehr sein kann: Das Theater *Magnesias* löst die Widersprüche des historischen Athens durch die Wahrheit und Einfachheit des Menschen. Der Mensch darf in seinem natürlichen bzw. der Vernunft gemäßen Gesicht die Maske der tragischen Unentschiedenheit der Bühnenhelden nicht aufbewahren. Daher sind die *Nomoi* als Darstellung eine Drama ohne Tragik oder eine Tragödie, in der das Tragische vor der Darstellung ausgeschlossen bleibt: Der Zusammenstoß der Gegensätze soll nicht auf der Ebene des Menschlichen, sondern auf der des Philosophischen stattfinden – ein im Dialog anwesender und zentraler, jedoch nur wenigen Weisen, nicht allen Bürgern, zugänglicher Punkt.

Der Bürger soll sich als wahr gegenüber dem anderen darstellen. Seine Bewegung soll nicht in alle Richtungen seiner Möglichkeiten tendieren, nur in diejenigen, die ihn sein Wesen als Mensch innerhalb der Stadt verwirklichen. Die anderen unausgesprochenen Möglichkeiten würden Verwirrung und Unordnung erzeugen.

Wo nämlich nicht gegenseitig Klarheit über die Gesinnungen des andern herrscht, sondern Dunkel (μὴ φῶς ἀλλήλοις ἐστὶν ἀλλήλων ἐν τοῖς τρόποις ἀλλὰ σκότος), da wird wohl niemand richtig (ὀρθῶς) zu der verdienten Ehre oder den Ämtern gelangen oder sein Recht finden, das ihm zukommt²⁸⁵.

Das Licht nimmt hier die Form eines Elements der Kommunikation zwischen den Bürgern an, nämlich als Chiffre einer sich in den Verhaltensweisen widerspiegelnden politischen Praxis. Der Bürger kann zu der vernünftigen Einstellung des Systems beitragen, indem er seinen Platz behält und seine eigene durch die Natur vorgegebene bzw. durch die Seele erzeugte gesetzliche Rolle spielt. In der Perspektive der *Nomoi* bedeutet dieses *Einfach- und Wahr-sein* sicher die Rechtfertigung des *ta hautou prattein*, vor allem will *alethēs und haplous* jedoch hier als Ausgangspunkt einer Interpretation der Verhältnisse der politischen Philosophie Platons ausgelegt werden. Was bleibt dem Menschen von seiner echten Menschlichkeit übrig, wenn er sich ohne die Reihe seiner – auch widersprechenden – Möglichkeiten dem Anderen gegenüber setzt oder gesetzt werden muss?

Was bleibt dem Menschen von seiner echten Menschlichkeit übrig, wenn er sich nicht in alle möglichen Facetten seiner – auch widersprechenden – Möglichkeiten gegenüber dem Anderen setzen kann oder gesetzt findet?

²⁸⁴ Leg. 738 d-e.

²⁸⁵ Leg. 738 e5.

d. Der Gott im Auge: *Nomoi* und *Alkibiades I*

Wenn also ein Auge sich selbst schauen will (ιδεῖν αὐτόν), muß es in ein Auge schauen (εἰς ὀφθαλμὸν αὐτῷ βλέπεόν), und zwar in den Teil desselben, welchem die Tugend des Auges eigentlich innewohnt (ἀρετὴ ἐγγιγνομένη). Und dies ist doch die Sehkraft (ὄψις)²⁸⁶

Der *nomos*, der nicht umsonst seine Verwandtschaft mit der Vernunft aufgezeigt hat, verlässt sich auf jene Schriften des Gesetzgebers, die ein «zuverlässiger» Prüfstein sein sollen (βάσσανος [...] σαφής)²⁸⁷. Diese Zuverlässigkeit drückt auch die Bedeutung des Lichtes für die Vermittlung aus, das die Klüfte zwischen Gesetz und Gott, Bürger und Bürger aufheben kann²⁸⁸. Wie im Höhlengleichnis der *Politeia*, in welchem der Weg nach der Schau des Lichtes nur den Wenigen vorbehalten bleibt, würde auch in den *Nomoi* ein unüberbrückbares Gefälle zwischen den normalen Bürgern und den Richtern der höchsten Obrigkeiten entstehen, wenn es diesen wichtigen Hinweis der Möglichkeit des Bürgers, im gemeinsamen Licht untereinander zu kommunizieren und das Licht zwischen denen zu erzeugen, nicht gäbe. Dies führt keineswegs zu einer Umkehrung der Priorität des Wissens im demokratischen Sinne, trägt aber zur Erhellung der Rolle des Bürgers bei, der auf jeden Fall für das Ganze notwendig ist. Auf das Bild des Menschen/Bürgers wird auch hier nicht verzichtet, da gerade derjenige, der an sein persönliches Interesse denkt, das Dunkel statt dem Licht hervorbringt, und – im Falle eines Herrschers – den Staat zugrunde gehen lässt²⁸⁹.

Wenn der Bürger in seiner Schlichtheit und Wahrhaftigkeit (ἀπλοῦς δὲ καὶ ἀληθής²⁹⁰) das Licht eine Ordnung in sich trägt, die auf die göttliche Ordnung zurückzuführen ist, entwirft er seine Wirkung jenseits der bloßen Achtung vor dem Gesetze. Vielmehr spielt er eine Rolle in der Vermittlungstätigkeit zwischen Gott und dem Anderen an. Diese Rolle tauchte schon im ersten *Alkibiades* auf, in einem völlig anderen Kontext, in welchem manche Stellen aber unter dem Verdacht einer Neuplatonischen oder christlichen Interpolation stehen²⁹¹. Gerade die Präsenz desselben Themas in den *Nomoi* sollte jedoch die Hypothese einer Unechtheit der folgenden Stelle verstummen lassen. Interessant bleibt es trotzdem, dass diese in dem *Alkibiades* vorhandenen Wurzeln der *Nomoi* später von Plotin weiter entwickelt worden sind.

Die starke, gründliche Kohärenz des Platonischen Gedanken, trotz der Abweichungen und Variationen, zeigt diese Brücke zwischen dem früheren und dem letzten Dialog²⁹².

²⁸⁶ *Alk. I* 133 b.

²⁸⁷ *Leg.* 957 c-d und insbesondere d5. Vgl. auch die Stelle 862 b-c, in der es darum geht, die Bürger mit den Gesetzen zu der *philia* zu bringen.

²⁸⁸ *Leg.* 952 a5-6.

²⁸⁹ *Leg.* 875 c.

²⁹⁰ *Leg.* 738 d-e.

²⁹¹ Linguisti untersucht den Abschnitt 133 c8-17, wobei er die Möglichkeit diskutiert, dass diese Stelle auf neuplatonische Weise interpoliert worden ist. Diese Interpolation war weder Olimpiodor noch seinen Quellen (PROKLUS und DAMASCIO) bekannt war. LINGUITI, (1981)^D, 256.

²⁹² Für die Datierung des *Alkibiades* s. LINGUITI (1981)^D, 259 Fn. 11 und DENYER (2001)^D, 20 ff.

Der Kontext der angeblich interpolierten Stelle spricht eindeutig von der Notwendigkeit eines anderen, um einerseits eine Kenntnis des Selbst zu erreichen, andererseits um sich dem Göttlichen anzunähern. Platon nützt hier dasselbe Prinzip des Spiegels, das schon im *Phaidros* als Metapher für die Beziehung der Liebenden auftaucht, wobei das Thema der Augen als Übergang zur Seele angedeutet wird.

Denn daß er wie in einem Spiegel (ἐν κατόπτρῳ) in dem Liebenden sich selbst beschaut (ἐαυτὸν ὁρῶν), weiß er nicht²⁹³.

Alkibiades vertieft diesen Weg einer sinnlichen-psychischen Kommunikation und erweitert ihn nach seinen Möglichkeiten, bis zu dem Punkt, an dem das Bild des Verhältnisses zwischen Liebhaber und Geliebtem des *Phaidros* gerade in Richtung auf die *Nomoi* durchbrochen wird. Der Blick in das Auge des Anderen gibt das Bild des Selbst wieder, da es sich um eine Kommunikation zwischen identischen Mitteln handelt: Durch das eigene Auge sieht man die äußere Welt, aber es braucht einen Spiegel – das Auge des Anderen – um sich selbst sehen zu können²⁹⁴. Das Gleiche geschieht mit der Seele, die eine andere betrachten muss, sooft sie sich *als* solche erkennen will. Vor allem richtet sich die Seele auf die Eigenheit der ihr gegenüberstehenden Seele, nämlich auf deren Weisheit (σοφία)²⁹⁵, durch welche sie geprägt wird.

In den *Nomoi* wird der Plexus Seele-Augen nicht durch die Metapher des Spiegels verdeutlicht, jedoch ist das Problem der Tugenden der Bürger für den Aufbau der Stadt zentral. Dass das Verhältnis eines Einzelnen zu einem anderen nicht beschrieben wird, kann eine Rechtfertigung aus dem in den *Nomoi* gewählten Gesichtspunkt finden, der über das Ganze der Physiologie hinausgeht. Daher ist es merkwürdig, dass die wenigen nicht auffälligen Stellen doch die Einheit der Person als Voraussetzung des Politischen betrachten, um durch sie das Menschliche zu verwirklichen.

In den *Nomoi* härt die Kommunikation zwischen dem Individuum auf, utopisch zu sein, so dass das Spiel des Menschen als des *Einen Gesichtes* ohne Maske gegenüber dem Anderen zum Vorschein kommt.

Die *ou-topie* findet ihren eigenen Ort gerade im Mittelpunkt dieser Kommunikation, die im *Alkibiades* der Schau der Augen und der Schau der Seele entspricht. Ein dialogisches Verhältnis wie dasjenige dieses Textes kann in den *Nomoi* strukturell nicht dargestellt werden, was allerdings auch weder zum Thema noch zur Intention des Autors gehört²⁹⁶. Noch merkwürdiger ist deswegen

²⁹³ *Phaedr.* 255 d6.

²⁹⁴ «Denn du hast doch bemerkt, daß, wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberstehenden Sehe erscheint wie in einem Spiegel, was wird deshalb auch das Püppchen nennen, da es ein Abbild ist des Hineinschauenden», *Alk. I*, 133 a.

²⁹⁵ *Alk. I* 133 b7: «Muß nun etwa ebenso, lieber Alkibiades, auch die Seele, wenn sie sich selbst erkennen will, in eine Seele sehen? Und am meisten in den Teil derselben, welchem die Tugend der Seele einwohnt die Weisheit, und in irgend etwas anderes, dem dieses ähnlich ist?».

²⁹⁶ Das διαλέγεσθαι wird von Linguisti von einem interpersonalen Standpunkt aus ausgelegt. Um seine Interpretation weiterzuführen, kann man hier sagen, dass das Auge des *Alkibiades* und das *Wahr-sein* der *Nomoi* die Orte einer Widerspiegelung sind, wo ein dialogisches politisches Verhältnis entstehen kann.

die Tatsache, dass die Notwendigkeit, den Einen in seiner Einheit und Wahrheit *schlicht* dem anderen gegenüber zu stellen, im Herzen des Mechanismus der Stadt zu finden ist.

Das Ablegen der Maske bedeutet, als einzigen Darsteller die Seele auftreten zu lassen, wie Plotin sagen würde. Was wäre dann aber der Ausgangspunkt einer Beziehung zwischen *nackten Seelen*? Platon widmet sich dem Problem der Darstellung des Einen als Subjekt und des Anderen als Objekt nicht, obwohl es trotz begriffsgeschichtlicher Schwierigkeiten hilfreich wäre, es hier zu behandeln. Was aber dem Platonischen Text näher kommt, ist die Tatsache, dass die Kommunikation in der Stadt nur durch diese leuchtende Wahrheit existiert – wodurch wiederum der antropologische Pessimismus des Marionettengleichnisses widerlegt wird.

Schauen wir also auf Gott (εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες), so bedienen wir uns jenes vortrefflichsten Spiegels, und unter den menschlichen Dingen auf die Tugend der Seele. Und so würden wir denn am besten uns selbst sehen (μάλιστα ὁρῶμεν) und erkennen (γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς)²⁹⁷.

Die Echtheit der angefochtenen Stelle im *Alkibiades* kann hier nicht hinreichend verteidigt oder verworfen werden: Sollte es sich wirklich um eine Interpolation handeln, wäre dennoch nicht zu leugnen, dass der Autor den Text des *Alkibiades* im Sinne der *Nomoi* nachgebildet hat.

Diese letzte Anspielung kann durch die Selbsterkenntnis nur zwanghaft auf den apollinischen Charakter der *Nomoi* übertragen werden. Dennoch ist die Beziehung zwischen Seele und Gott nur durch die Figur des Anderen zu vervollständigen: Im reinen Spiegel der Augen des Anderen sieht der Eine sich selbst und die Gottheit, die er durch seine Tugend mit sich trägt. Je klarer und reiner sich der Spiegel der Augen präsentiert, desto näher ist das Bild der Gottheit. Die *katharsis* des Theaters hat sich jetzt in eine Reinigung der Seele, bereit zur Aufnahme der Gottheit, verwandelt. Das eigene Selbst liegt im Auge des Anderen – welches am schönsten erstrahlt, wenn dieser seinerseits das Auge seiner Seele auf die Gottheit gerichtet hat.

Indem sich der Bürger seinem Mitbürger gegenüber ohne Betrug vorstellt, trägt er einerseits zur Einheit der Polis bei, andererseits gewinnt er eine Ähnlichkeit mit Gott, da der Bürger den schönsten Teil seiner Seele sich mit dem göttlichen *nous* verbindet – und seube Seele insofern zu ihrer Selbstbewegung befähigt.

²⁹⁷ *Alk. I*, 133 c7-16 (Übers. v. Reimer).

Schlußwort

Der Entwurf der Stadt Magnesia wird zum Dialog, obwohl die äußerliche Struktur der Schrift das Dialogische zugunsten des Beweises oder der Darstellung der Gesetze oft in den Hintergrund treten lässt. Neben jenem Dialog des philosophischen Gedankens auf der Ebene der Dialektik entsteht ein weiterer Dialog, der sich auf der Ebene des alltäglichen Lebens entfaltet. Beide aber überschreiten ihre eigenen Grenzen, der eine – der Dialog des philosophischen Gedankens – geht über den Entwurf der verschiedenen Ebenen des tragischen Drama Magnesias hinaus, gerade weil er durch die Übertragung des Plexus Einheit-Vielheit den Begriff des *nomos* in die vielen *nomoi* dialektisch entfaltet. Der andere Dialog aber, der an das Empirischen gefesselt zu sein scheint, überschreitet gerade mit Hilfe der Gesetzgebung die Grenzen der empirischen Menschheit und bewegt sich in Richtung auf die Überwindung des Maskenspiels im politischen Theater der Stadt, um die Seele mit ihrer wahren Maske – die letzten Ende keine mehr ist – zu bekleiden.

Das Schauspiel Magnesias zeigt das *incipit* einer natürlichen Entzweiung des griechischen tragischen Theaters, das damit aufhört, die Widersprüche des menschlichen Strebens zu ertragen – und offen zu bleiben. Die *Nomoi* gewähren den Leiden des Theaters, dem Spiel zwischen Maske und Gesicht, keine Öffentlichkeit, um eine *πόλις* zu gestalten, die, auf ähnliche Weise wie das Athen des 5. Jahrhunderts, das seine Widersprüche durch bloß theatralischen Ritus nicht auflösen konnte. Diese Widersprüche werden im letzten politischen Projekt Platons auf die Ebene des Entwurfes verschoben, eine virtuelle Ebene der Stadt, die den meisten Bürgern vorenthalten bleibt. Um diese Ebene zu betreten, sollten potentielle Bürger eigentlich über jene philosophischen Kenntnisse verfügen, die sie – trotz der tendenziellen Gleichheit der Erziehung – infolge ihrer Naturunterschiede nicht erwerben können. Der zweite Bereich dieser Versetzung der Kategorie der theatralischen Tragik, das auch manche Mechanismen der Riten des Dionysos ausnutzt, ist dann der Alltag der Bürger, die ihre Rolle als solche spielen müssen, belastet allerdings durch eine schwierige Aufgabe: Sie sollen in ihrem Leben dem Göttlichen ähnlich werden, indem sie ihre Seele dem Anderen gegenüber *rein* und *wahr* darbieten. Hierin zeigt sich gleichzeitig den letzten Versuch, die unwiederbringliche Komplexität von Menschen, Religion und politischer Gemeinschaft des 5. Jahrhunderts in eine Polis zu integrieren, und den ersten entschiedenen Schritt, die Versöhnung der gegenseitigen Bewegungen von Einheit und Andersheit in der menschlichen Seele anzusiedeln.

TABELLEN²⁹⁸

Katharsis

<i>Nomoi</i>		<i>Kontext</i>
Καθαρότητα	865 <i>d</i>	Reinigung den Riten gemäß, wenn ein freier Mann einen anderen freien Mann unabsichtlich tötet.
Καθαρότητα	831 <i>b</i>	Riten im Falle einer unabsichtlichen Tötung während der militärischen Übungen.
Καθαρότητα	869 <i>a</i>	Vater- oder Muttermörder können gereinigt werden, wenn ihnen vor Eintreten des Todes des jeweiligen Elternteils von diesem vergeben wurde.
Καθαρότητα	865 <i>b</i>	Diejenigen werden gereinigt werden, die während eines Wettbewerbes oder als Arzt unabsichtlich töten.
Κάθαρσις	845 <i>e</i>	Strafe und Reinigung für Verunreiniger von Gewässern.
	872 <i>e</i>	Wer sich an einer Bluttat befleckt hat, kann nicht gereinigt werden, solange er sich nicht die Blutflecken abgewaschen hat.
Καθάρσις	736 <i>a</i>	Reinigung der Stadt (Kolonie).
	628 <i>d</i>	Medizinische Reinigung des kranken Körpers.
Καθάρσις	868 <i>c</i>	Reinigung von Eltern, die ihr Kind getötet haben.
Καθαρότητα	868 <i>c</i>	Diejenigen sind rein zu nennen, die einen Sklaven töten, der wiederum einen Herren auf dem Gewissen hat.
Καθάρσις	736 <i>b</i>	Versammlung der Männer und Säuberung.
	736 <i>b</i>	Das Wasser muss so rein wie möglich fließen.
Καθάρσις	910 <i>a</i>	Bau der Tempel jenseits reiner Bezirke
Καθαρότητα	865 <i>d</i> , 868 <i>e</i> , 873 <i>d</i>	Reinigungen im Allgemeinen wegen Tötung, aber auch Säuberung des Staates.
	815 <i>c</i>	Initiations- und Reinigungszeremonien.
Καθαρότητα	735 <i>b-c</i>	Reinigung der Herde.
Καθαρότητα	865 <i>c</i>	Reinigungsoffer.
	869 <i>e</i>	Reinigung nach einer Straftat, wenn die Frau ihren Mann tötet oder umgekehrt.
Καθαρότητα	866 <i>c</i>	Ritus der Reinigung für einen mordenden Fremden.

Mimēsis

<i>Nomoi</i>	<i>Kontext</i>	<i>Andere Dialoge</i>	<i>Kontext</i>
830 <i>e</i> 865 <i>b</i>	Mimesis des Krieges, Legen von Fallen (μιμουμένουσ τήν πολεμικήν).		
643 <i>b-c</i>	Mimesis bei der Erziehung: Nachahmung in der Kindheit.	<i>Resp.</i> 395 <i>d</i>	«Oder hast du nicht bemerkt, daß die Nachahmungen, wenn man es von Jugend an stark damit treibt, in Gewohnheiten und in Natur übergehen, es betreffe nun den Leib oder die Töne oder das Gemüt?».
836 <i>e</i>	Mimesis der weiblichen Natur.	<i>Resp.</i> 393 <i>c-d</i>	Sich einem anderen in der

²⁹⁸ Die hier angeführten Tabellen sollen nicht dazu dienen, die Gesamtheit der Okkurrenzen der aufgeführten Wörter im platonischen Werk darzustellen, sondern sollen nur ein allgemeines Bild ihrer Verwendung in den *Nomoi* geben. Der griechische Originaltext wird nicht zitiert, wenn im Laufe der Arbeit schon auf ihn eingegangen worden ist.

Tabellen

			Stimme oder in dem Aussehen anzugleichen (σχῆμα).
701 c	Mimesis der titanischen Natur.		
846 c	Mimesis des Vorbildes: Die jüngeren Gesetzgeber sollen die Gesetze der Alten nachahmen (ἀπομιμούμενοι).		
		<i>Resp. 467 b</i>	Mimesis der Tugend der Eltern.
713 b	Mimesis der besseren Regierung zur Zeit Chronos.	<i>Resp. 500 c-d</i>	Mimesis der Ideen.
796 b	Mimesis der Tänze.		
706 a-b	Gefährliche Mimesis der Feinde.		

Bibliographie²⁹⁹

Inhaltsverzeichnis der Bibliographie

- A. Quellen
 - Nomoi*, Übersetzungen und Kommentare
- B. Sekundärliteratur über die *Nomoi*
 - 1 Tagungsbände
 - 2 Monographien
 - 3 Artikel
- C. Literatur zu verwandten Themen
 - 4 Nachahmung und Theater
 - 5 Politik Platons
 - 6 Das Problem der Zeit
- D. Platon im Allgemeinen
- E. Politische Begrifflichkeit und athenische Kulturgeschichte
- F. Andere Texte
 - 1. Politik der Tragödie
 - 2. Tragik und Andersheit

²⁹⁹ Bibliographischer Hinweis: Aufgrund der Schwierigkeit, die verflochtenen Argumente des platonischen Gedankens *analytisch* aufzulösen, wurde beschlossen, die Angabe dieser Bibliographie in semantische Felder zu gruppieren, die um die Interessenschwerpunkte – der *Nomoi* sowie den Plexus Stadt-Theater-Darstellung – angesiedelt sind. Was die Autoren der Antike und Spätantike betrifft, wurde auf allgemeinere Ausgabe und Kommentare zurückgegriffen, auf deren Übersetzung jeweils in den Fußnoten verwiesen wird.

A. Quellen

Platonis Opera, ed. Ioannes Burnet, Oxford 1907.

Nomoi, *Übersetzungen und Kommentare*

- DES PLACES, E., (1951), *Les Lois*. In *Oeuvres complètes*. Texte établi et traduit par É. Des Places, A. Dies, L. Gernet, Les Belles Lettres, Paris.
- EYTH, E., (1982), *Gesetze*, in *Sämtliche Werke*, Heidelberg, L. Schneider 1982, jetzt WBG, Darmstadt 2004.
- LISI, F. L., (1999), *Leyes*, Introducción, traducción y notas de F. L. Lisi, Madrid.
- MÜLLER, H., und SCHÖPSDAU, K., (1977), *Gesetze*, WGB, Darmstadt.
- PANGLE, T. L., (1980), *The Laws of Plato*, Basic, New York.
- PEGONE, E., (1997), in *Platone. Tutte le opere*, hrsg. v. E. V. Maltese, Newton & Comon, Roma.
- RADICE, R., (1991), in *Platone. Tutti gli scritti*, hrsg. v. G. Reale, Rusconi 2000, jetzt Bompiani, Milano 2001³.
- SAUNDERS, T., (1970), *The Laws*, Penguin, London.
- SCHÖPSDAU, K., (1994). *Nomoi I-III*, übersetzt und kommentiert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen;
- SCHÖPSDAU, K., (2003), *Nomoi IV-VII*, übersetzt und kommentiert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- STEINER, P. M., (1992 a), *Nomoi X*, übersetzt und kommentiert, Akademie Verlag, Berlin.
- SUSEHMIL F., (1991), in *Nomoi*, hrsg. v. K. Hülser, Insel, Frankfurt.
- ZADRO, A., (1983), *Platone, dialoghi, VII, Le Leggi*, Laterza, Bari (erste Ausgabe 1952).

B. Sekundärliteratur über die Nomoi

1. Tagungsbände

- BALAUDE, J. F., (1995), (Hg.), *D'une Cité Possible: sur les Lois de Platon*, Université Paris X – Nanterre 1995.
- HAVLICEK, A. (1998), (Hg.), *The Republic and the Laws of Plato: Proceedings of the First Symposium Platonicum Pragense*, Oikumene, Praha 1998, zit. als HAVLICEK (1998)
- LISI F., (2001), (Hg.), *Plato's Laws and its historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought. Salamanca 1998*, Academia, Sankt Augustin.
- BRISSON, L. u. SCOLNICOV, S., (2003), (Hg.), *Plato's Laws. From Theory into Practice. Proceedings of the VI Symposium Platonicum. Selected Papers*, Academia, Sankt Augustin.

2. Monographien

- BENARDETE, S., (2000), *The Discovering of Being*, University of Chicago Press, Chicago.
- BERTRAND, J.-M., (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Panthéon Sorbonne, Paris.
- BOBONICH, C., (2002), *Plato's Utopia Recast*, Clarendon Press, Oxford.
- CHANTEUR, J., (1980), *Platon, le désir et la cité*, Sirey, Paris.
- CHASE, A. H., *Influence of Athenian Institutions upon the Laws of Plato*, Harvard U. P., Cambridge 1933.
- CROCI, G., (1998), *Nomoi. Struttura delle Leggi di Platone*, Campanotto, Udine.
- CUPIDO, G., (2002), *L'anima in conflitto. Platone tragico*, Il Mulino, Bologna.
- DUSANIC, S., (1990), *History and Politics in Plato's Laws*, Beograd.
- FERRO, A., (1938), *La filosofia di Platone. Dal Teeteto alle Leggi*, Sansoni, Firenze.
- GALLI, U., (1937), *Platone e il Nóμος*, Giuseppe Gambino, Torino.
- GÖRGEMANN, H., (1960), *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, München (Zetemata 25).

- HALFWASSEN, J., (1992), *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Teubner, Stuttgart.
- HENTSCHKE, A. B., (1971), *Platons „Nomoi“ im Verhältnis zum Platonischen Gesamtwerk und zur "Politik" des Aristoteles*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2004².
- HOFFMANN M., (1996), *Die Entstehung von Ordnung: zur Bestimmung von Sein, Erkennen und Handeln in der späteren Philosophie Platons*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.
- HOFFMANN, G., (1966) *Unmittelbarkeit und Bewußtseit. Kritische Interpretation zu Platons „Nomoi“, zum „Politikos“ und zu dem sokratischen Paradox Arete ist Episteme*, Diss., Hamburg.
- KLINGENBERG, E., (1976), *Platons nomoi georgikoi und das positive griechische Recht*, Schweitzer, Berlin.
- KNOCH, W., (1960), *Die Strafbestimmung in Platons Nomoi*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- LAKS, A., (2005), *Médiation et Coercition. Pour une lecture des Lois de Platon*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- LAURENT, J., (2002), *La mesure de l'humain selon Platon*, Vrin, Paris.
- LISI, F., (1985), *Einheit und Vielheit im Platonischen Nomosbegriff. Eine Untersuchung zur Beziehung zwischen Philosophie und Politik bei Platon*, Taunus, Königstein.
- MORROW, G., (1960 a), *Plato's Cretan city*, Princeton U. P., New Jersey.
- MOUZE, L., (2006), *Le législateur et le poète. Une interprétation des Lois de Platon*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.
- MÜLLER, G., (1951), *Studien zu den Platonischen Nomoi*, Beck, München.
- PICHT, G., (1990), *Platons Dialoge "Nomoi" und "Symposion"*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- PIERART, M., (1974), *Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la Constitution des «Lois»*, Duculot, Bruxelles.
- PLANINC, Z., (1991), *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws*, Duckworth, Columbia.
- PRADEAU, J. F., (1997), *Platon et la cité*, Puf, Paris, jetzt eng. Übers. *Plato and the City. A new introduction to Plato's Political thought*, University of Exeter Press, Exeter 2002.
- PRADEAU, J. F., (2005), *Platon, les Democrates et la Democratie. Essai sur la réception contemporaine de la pensée politique platonicienne*, Bibliopolis, Napoli.
- REVERDIN, O., (1945), *La religion de la cité platonicienne*, De Boccard, Paris.
- SANDVOSS, E., (1971), *Soteria. Philosophische Grundlagen der Platonischen Gesetzgebung*, Musterschmidt, Göttingen.
- SAUNDERS, T. J., (1991), *Plato's Penal code*, Clarendon Paperbacks, Oxford.
- SEUBERT H., (2005) *Polis und Nomos: Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin.
- SHARAFAT, S., (1998), *Elemente von Platons Anthropologie in den Nomoi*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- STRAUSS, L., (1975), *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago Press, Chicago and London.
- VANHOUTTE, M., (1954), *La Philosophie politique de les Lois de Platon*, Public. Univ. de Louvain, Louvain.

3. Artikel

- ADORNO, F., (1955), *Dialettica e politica in Platone: saggio sul 'Politico' e sulle 'Leggi'*, in «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere la Colombaria», 20 (1), 97-200.
- ALDERISION, F., (1960), *Il Nomos di Pindaro nel Gorgias e nei Nomoi di Platone*, in «Rassegna di Scienze Filosofiche», 13, 22-46, 124-148.
- BALAUDE, J. F., (2000), *Le temps dans les Lois*, in «Revue Philosophique», 3-20.
- BAUMGARTEN, H.-U., (2006), *Platons späte Einsicht. Der Begriff der Intentionalität in der Politeia, im Philebos und in den Nomoi*, in G. SCHIEMANN, D. MERSCH, G. BÖHME (Hg.), *Platon im nachmetaphysischen Zeitalter*, WGB, Darmstadt.
- BECCARI, A., (1933), *Lo stato legale platonico*, in «Rivista internazionale di Filosofia del diritto», 13, 331-353.
- BELFIORE, E., (1986), *Wine and Catharsis of Emotions in Plato's Laws*, in «Classical Quarterly» 36, 421-437.
- BERTRAND, J.-M., (1998), *Formes du discours politique dans la cité des Magnètes platoniciennes*, in «Diké» 1, 115-149.
- BERTRAND, J.-M., (1998 b), *Du nid au pilori. Le clair et l'obscur dans la cité des Magnètes platoniciens*, in «Ktèma» 23, 423-430.
- BERTRAND, J.-M., (2000), *Sur le statut des esclaves dans la cité des Magnetes*, in LISI (2000), 193-199.
- BERTRAND, J.-M., (2001), *Platon et les Lois sur la discipline militaire*, in «Quaderni del Dipartimento di Filologia linguistica e tradizione classica Augusto Rostagni», 9-27.
- BOBONICH, C., (1991), *Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws*, in «Classical Quarterly» 41, 365-388.
- BOBONICH, C., (1994), *Akrasia and Agency in Plato's "Laws" and "Republic"*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 76/1, 3-36.
- BOBONICH, C., (1995), *Plato's Theory of Goods in the "Laws" and "Philebus"*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», 11, 101-139.
- BODEÛS, R., (1985), *Pourquoi Platon a-t-il composé les Lois?*, in «Les Études classiques» 53, 367-72.
- BONTEMPI, M., (2005), *Il misto della «politeia» in Platone*, in «Filosofia Politica» 1, pp. 9-25.
- BOYANCE, P., (1942), *Platon et les cathartes orphiques*, in «REG» 55, 218-235.
- BRISSON, L., (1995), *Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée*, in «Le temps philosophique» 1, 115-130.
- BRISSON, L., (1998), *Vernunft, Natur und Gesetz im zehnten Buch von Platons Gesetzen*, in HAVLICEK (1998), 182-200.
- BRISSON, L., (2000), *Le Collège de Veille (nukterinòs súllogos)*, in LISI (2000), 161-177.
- BRISSON, L., (2003), *Les agronomoi dans les Lois de Platon*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 221-225.
- BRUNSHWIG, J., (1980), *Du mouvement et de l'immobilité de la loi*, in «Revue internationale de Philosophie» 34, 512-540.
- BURNYEAT, M., (1976), *Plato on the Grammar of Perceiving*, in «Classical Quarterly» 26, 29-51.
- BURKERT, W., (1982), *Götterspiel und Götterburleske in altorientalischen und griechischen Mythen*, in «Eranos Jahrbuch» 51, 335-367.
- CAZZI, F. D., (1986) «*Hysteron proteron*»: *la nature et la loi selon Antiphon et Platon*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 91, 291-310.
- CAMELLONE FARNESI, M., (2002), *La xenia come luogo per la filosofia nelle Leggi di Platone*, in U. CURI-B. GIACOMINI (Hg.), *Xenos. Filosofia dello straniero*, in «Paradosso», Il Poligrafo, Padova, 315-330.
- CAMPBELL, B., (1981), *Deity and human agency in Plato's "Laws"*, in «History of Political Thought», 2, 417-446.
- CARONE, G. R., (1988), *El problema del "alma mala" en la ultima filosofia de Platon (Leyes X, 896d ss)*, in «Revista de Filosofia», 3, 143-163.
- CARONE, G. R., (1994), *Teleology and Evil in "Laws" X*, in «Review of Metaphysics», 48/2, 275-298.

- CARONE, G. R., (2003), *The Place of Hedonism in Plato's Laws*, in «Ancient Philosophy» 23, 283-301.
- CASERTANO, G., (2002), *Nome, Discorso e Metodo nelle Leggi*, in M. BARBANTI (Hg.), *Henosis kai Philia. Unione e amicizia, Omaggio*, Catania, 113-128.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A., (2000), *L'espace civique: le plan de la cité des Lois*, in «Revue Philosophique», 21-39.
- CENTANNI, M., (1995), *L'eccitazione e la temperatura delle passioni: l'estetica del tragico da Platone ad Aristotele*, in «AION» 17, 75-88.
- CENTRONE, B., (2004), *Platonic Virtue as a Holon: from the Laws to the Protagoras*, in NAPOLITANO (2004 b), 93-106.
- CHANTEUR, J., (1980), *La loi chez Platon*, in «Archives de Philosophie du Droit», 25, 137-146.
- CHIEREGHIN, F., (2001), *Sul Principio*, Vita nuova, Padova, 101-144.
- CLEARLY, J., (2003), *Paideia in Plato's Laws*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 165-173.
- CRIVELLI, P., (1982), *Note critiche sulle dieci specie di moto: Platone, Leggi, X, 893b6-894c1*, in «Elenchos» 3, 259-292.
- DAVIS, M., (1964), *On the imputed possibilities of Callipolis and Magnesia*, in «American Journal of Philology» 85, 394-411.
- DEMOS, R., (1968), *Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion*, in «Journal of the History of Philosophy» 6, 133-145.
- DES PLACES, E., (1951), *Introduction a A. DIES, L. GERNET u. E. DES PLACES (éds.), Les Lois*, Paris, V-XVIII.
- DIES, A., (1951), *Plan et intension générale des Lois*, in *Platon. Oeuvre complètes*, XI, 1: *Les Lois*, (DES PLACES 1951), V-XCIV.
- DILLON, J., (1992), *Plato and the Golden Age*, in «Hemarthena» 153, 21-36.
- DOMBROWSKI, D. A., (1997), *Plato's noble lie*, in «History of Political Thought» 18, 565-578.
- DUSANIC SL., (1991), *Épiménide le Cnossien et les thèmes historico-politiques des Lois de Platon*, in «Epigraphica» 53, 1-32.
- DUŠANIC, SL., (1995), *The True Statesman of the Statesman and the Young Tyrant of the Laws*, in C. J. ROWE (Hg.), *Reading the Statesman*, Academia, Sankt Augustin, 337-346.
- EASTERLING, (1967), *Causation in the Timaeus and Laws*, in «Eranos» 65, 25-38.
- EBERT, T., (1998), *Sind Meinung und Wissen nach Platon Vermogen?* in HAVLICEK (1998), 27-45.
- FINAZZI, R. B., (1974), *Nota sulla traduzione armena del V libro delle Leggi di Platone*, in «Rendiconti dell'istituto Lombardo. Classe di Lettere e Scienze morali e Storiche» 108, 203-222.
- FINK, E., (1969), *Asebeia und Technē im 10. Buch der Nomoi*, in *Gegenwart und Tradition*, in *Festschrift für B. Lakebrink*, Rombach, Freiburg, 11-22.
- FOLLON, J., (2003), *Note sur l'idée d'amitié dans les Lois*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 186-190.
- FOUCHARD, A., (1984), *Astos, politès et épichōrios chez Platon*, in «Ktēma» 9 (1984), 185-204.
- GAGARIN, M., (2000), *Le Code de Platon et le droit grec*, in E. LEVY (Hg.), *La Codification des Lois dans l'antiquité*, Boccard, Paris, 215-227.
- GAISER, K., (1968), *Platons ungeschriebene Lehre: Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Klett, Stuttgart 1968, jetzt in G. REALE (Hg.), *La dottrina non scritta di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1994, insbesondere *La dottrina del movimento*, 181-210;
- GAISER, K., (2004), *I miti di Platone sull'esempio di Leggi X 903b-905d-, Platone come scrittore filosofico. Saggi ermeneutica dei dialoghi platonici*, con una premessa di Marcello Gigante, Lezioni della Scuola di Studi Superiori in Napoli 2, Bibliopolis, Napoli, 125-152, jetzt in SZLEZÁK-STANZEL (2004), 57-70;
- GAISER, K., (2004) *Platon 1984 – Zur Kritik an Platons Staatsutopie*, in SZLEZÁK-STANZEL (2004), 105-115.
- GAISER, K., (2004), *Rezension zu H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, in SZLEZÁK-STANZEL (2004), 537-541.
- GASTALDI, S., (1984), *Legge e retorica. I proemi delle "Leggi" di Platone*, in «Quaderni di storia» 20, 69-111;

- GASTALDI, S., (1984), *Educazione e consenso nelle Leggi di Platone*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 39, 419-452;
- GASTALDI, S., (1998), *Paideia/mythologia*, in M. VEGETTI (Hg.), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, II, 333-393;
- GASTALDI, S., (1998), *Nomos e legislazione*, in M. VEGETTI (Hg.), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, II, 159-177;
- GASTALDI, S., (2000), *La giustizia e la forza. Le tesi di Callicle nel Gorgia di Platone*, in «Quaderni di Storia» 52, 87-105;
- GASTALDI, S., (2002), *Aristotele e le Leggi di Platone*, in M. MIGLIORI (Hg.), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Morcelliana, Brescia, zit. als MIGLIORI (2002), 221-248;
- GASTALDI, S., (2004), *The Philosopher and the Politician: Competing or Compatible Ways of Life?* in NAPOLITANO (2004 b), 133-151.
- GAUDIN, C., (2002), *Humanisation de la marionnette. Plato Leg. I 644 c – 645 D; VII 803c – 804 c*, in «Elenchos» 23, 271-295.
- GERNET, L., (1951), *Les Lois et le Droit positif*, in DES PLACES (1951), XCIV-CCVII.
- GILL, C., (2003), *The Laws – Is it a real dialogue?*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 42-48.
- GOGGANS, P., (1999), *Political Organicism in the “Crito”*, in «Ancient Philosophy», 19/2, 217-233.
- GUNDERT, H., (1969), *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, in K. GAISER (Hg.), *Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Olms, Hildesheim, 178-197.
- HALL, R. W., (2001), *Platonic Rule: Fiat or Law*, in «Polis» 18/1-2, 107-116.
- HALLIWELL, S., (1992), *Plato and the Psychology of Drama*, in B. ZIMMERMANN (Hg.), *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption*, Stuttgart, 55-71.
- HALLIWELL, S., (1996), *Plato's Repudiation of the Tragic*, in M. S. SILK (Hg.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford U. P., Oxford, 332-349;
- HALLIWELL, S., (2003), *La Psychologie Morale de la catharsis. Un essai de reconstruction*, in «Les Études philosophiques» 4, 499-517.
- HENTSCHKE, A. B., (2000), *Loi de la Nature, Loi de la cité. Le fondement transcendant de l'ordre politique dans les Lois de Platon et chez John Locke*, in LISI (2000), 255-273.
- HORN, C., (2004), *“Niemand handelt freiwillig schlecht”. Moralischer Intellektualismus in Platons Nomoi?*, in M. v. ACKEREN, (Hg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, WBG, Darmstadt, 168-182.
- ISNARDI PARENTE, M., (1974), *La costituzione mista nelle Leggi*, in E. ZELLER-R. MONDOLFO (Hg.), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, II: Da Socrate ad Aristotele, III/2: Platone e l'Accademia antica, Firenze, 798-876.
- JANNARAS, A., (1962), *Zufall und Bewegung bei Platon*, in «Platon» 14, 20-131.
- JOUËT-PASTRE, E., (2001), *Le Jeu de l'écriture du Phèdre aux Lois*, in LISI (2001), 33-40.
- JOUANNA, J., (1978), *Le Médecin modèle du législateur dans les Lois de Platon*, in «Ktema» 3, 77-91.
- KLOSKO, G., (1988), *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, in «Political Studies» 36, 74-88.
- KOCHIN, M. S., (1998), *The Unity of Virtue and the Limitations of Magnesia*, in «History of Political Thought», 19/2, 125-141.
- KUHN, H., (1970), *Die Wahre Tragödie. Platon als Nachfolger der Tragiker*, in K. GAISER (Hg.), *Zehn Beiträge zum Platonverständnis*, Georg Olms Verlag, Hildesheim – New York, 231-323.
- LAKS, A., (1995), *Prodige et médiation esquisse d'une lecture des Lois*, in J. F. BALAUDE (1995), 11-28;
- LAKS, A., (1990 a), *Legislation and Demiurgy: On the Relationship Between Plato's Republic and Laws*, in «Classical Antiquity» 9/2, 209-229;
- LAKS, A., (1990 b), *Raison et plaisir pour une caractérisation des Lois*, in J. F. MATTEI (Hg.), *La naissance de la raison en Grèce. Actes du Congrès de Nice (mai 1987)*, Paris, 291-303;
- LAKS, A., (1991), *L'utopie législative*, in «Revue philosophique» 116, 417-428;
- LAKS, A., (2000), *The Laws*, in C. ROWE u. M. SCHOFIELD (Hg.) *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge, 258-292;
- LAKS, A., (2001), *In what sense is the city of the Laws a second best one?*, in LISI (2001), 111-114.
- LANZA, D., (1971), *La critica a Platone*, in «Athenäum» 49, 355-398.

- LAURENT, J., (2000), *L'éducation et l'enfance dans les Lois*, in «Revue Philosophique», 41-56.
- LARIVEE, A., (2003), *Du vin pour le Collège de veille? Mise en lumière d'un lien occulté entre le Chœur de Dionysos et le νυκτερινός σύλλογος dans les Lois de Platon*, in «Phronesis» 48, 29-53;
- LARIVEE, A., (2003), *L'Incarnation Législative du Soins de l'âme dans les Lois : un héritage socratique*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 98-102.
- LEAR, J., (1993), *Plato's Politic of Narcissism*, in «Apeiron» 26, 137-159.
- LEFKA, A., (2003), *Souveraineté divine et liberté humaine dans les Lois*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 155-164.
- LE MOLI, A., *Platone e l'essere in comune. Figure della relazione dal "Sofista" alle "Leggi"*, in "Novecento platonico", Annali dell'Università di Palermo, Palermo 2005, 63-79
- LEVIN, S. B., (2000), *Plato on women's nature: Reflections on the Laws*, in «Ancient Philosophy» 20, 81-97.
- LEWIS, V. B., (1998), *The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy* in «History of Political Thought» 19/1, 1-20.
- LISI, F. L., (2000), *Les fondements philosophiques du nomos dans les Lois*, in «Revue Philosophique», 57-82;
- LISI, F. L., (1998), *Die Stellung der Nomoi in Platons Staatslehre: Erwagungen zur Beziehung zwischen Nomoi und Politeia* in HAVLICEK (1998), 89-105.
- LOMBARDO, M., (1987), *I peridinioi di Platone (Leg. 6, 777 c) e l'etnogenesi brettia*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa» 3/17, 611-648.
- MAGUIRE, J. P., (1947), *Plato's theory of natural law*, in «Yale Classical Studies» 10, 151-178.
- MAHIEU, W., (1963-4), *La doctrine des athées au Xe livre des Lois de Platon*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 41, 5-34, 42 und 16-47.
- MARTIN, V., (1951), *Sur la condamnation des athées par Plato au Xe livre des Lois*, in «Studia Philosophica» 11, 103-154.
- MARTINI, R., (2001), *Una riforma processuale nelle «Leggi» di Platone*, in «Rivista di Diritto Romano» 1-5; <http://www.ledoline.it/rivistadirittoromano/attipontignano.html>.
- MCCLAIN, E. G., (1978), *Thirty seven musical guardians in Plato's Laws*, in «Music and man», 2, 181-203.
- MCLAUGHLIN, R. J., (1976), *Socrates on political disobedience*, in «Phronesis», 21, 185-197.
- MEYER, S. S., (2003), *The moral dangers of labour and commerce in Plato's Laws*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), pp. 206-214.
- MIGLIORI, M., (2002), *Cura dell'anima: l'intreccio tra etica e politica in Platone*, in «Ordia Prima» 1, 25-65;
- MIGLIORI, M., (2003 a), *L'unità del pensiero politico di Platone*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 3-4, 337-389;
- MIGLIORI, M., (2003 b), *La filosofia politica di Platone nelle Leggi*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 30-42.
- MOHR, R., (1978), *Plato's Final Thoughts on Evil: Laws X*, 899-905, in «Mind» 87, 572-575.
- MORRISON, D., (2001), *The Happiness of the City and the Happiness of the Individual in Plato's Republic*, in «Ancient Philosophy» 21/1, 1-24.
- MORROW, G. R., (1948), *Plato and the Law of Nature*, in M. R. KONVITZ u. A. E. MURPHY, *Essay in Political Theory*, Port Washington, 17-44;
- MORROW, G. R., (1953-4), *The Demiurge in Politics: The Timaeus and the Laws*, in «Proceedings of the American Philosophical Association» 27, 5-23;
- MORROW, G. R., (1960 b), *The Nocturnal Council in Plato's Laws*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 42, 229-246.
- MOSER, S., (1952), *Platons Begriff des Gesetzes*, in «Österreichisches Zeitschrift für öffentliches Recht» 4, 134-158.
- MOUZE, Létitia, (1998), *La dernière tragédie de Platon*, in «Revue de philosophie ancienne» 2, 49-79.
- NIGHTINGALE, A. W., (1993), *Writing / Reading a sacred text: a literary interpretation of Plato's Law*, in «Classical Philology» 4/88, 279-300;
- NIGHTINGALE, A. W., (1999 a), *Historiography and Cosmology in Plato's Laws*, in «Ancient Philosophy» 19, 299-326;

- NIGHTINGALE, A. W., (1999 b), *Plato's Law code in Context: Rule by written law in Athens and Magnesia*, in «Classical Quarterly» 49, 100-122.
- NONVEL PIERI, S., (2000), *La responsabilità etica e politica dell'arte in Platone*, in M. MIGLIORI (Hg.), *Dibattito etico e politico in Grecia fra il V e IV secolo*, in «Il pensiero e la storia» 68, 193-214.
- O'BRIEN, M., (1957), *Plato and the 'Good Conscience'*, *Laws 863 E 5-864 B7*, in «Transactions of the American Philological Association» 88, 81-87.
- OSTWALD, M., (1977), *Plato on Law and Nature*, in H. F. NORTH (Hg.), *Interpretations of Plato*, *Mnemosyne* Suppl. 50, 41-63.
- PAPADIS, D., (1998), *Regent und Gesetz in Platons Dialogen Politeia und Nomoi*, in HAVLICEK (1998), 106-116.
- PARRY, R. D., (2002), *The Soul in Laws X and Disorderly Motion in Timaeus*, in «Ancient Philosophy» 22, 289-303.
- PERLS, G., (1936), *La philosophie platonicienne du droit*, in «Revue Philosophique» 121, 80-107.
- PESCE, D., (1992), *L' Epinomide o della religione ricondotta entro i limiti della ragione*, in «Rivista di Filosofia Neo Scolastica», 84, 3-12.
- PICCIRILLI, L., (1981), *Nomoi cantati e nomoi scritti*, in «Civiltà islamica e Cristiana» 2, 245-252.
- PIERART, M., (1991), *Les Figures du roi et du Tyran dans les Lois de Platon*, in «Ktema» 16, 219-227;
- PIERART, M., (1995), *Du Règne des Philosophes à la Souveraineté des Lois*, in W. EDER e AUFFAHR, C. (Hg.), *Die athenische Demokratie im V. Jh.*, Eder, Stuttgart, 249-268.
- PIERRIS, A. L., (1998), *The Metaphysics of Politics in the Politeia, Politikos and Nomoi Dialogue Group*, in HAVLICEK (1998), 117-145.
- PIETTE, A., (1985), *Platon et «La différence anthropologique»*, in «Les Études classiques» 53), 355-366.
- PRADEAU, J.-F., (1998), *L'Exegete Ennuye: Une Introduction a la Lecture des Lois de Platon* in HAVLICEK, 154-181 ;
- PRADEAU, J.-F., (2001), *La economía política de las Leyes*, in LISI (2001), 115-123.
- RANKIN, H. D., (1963), *Plato and man the puppet*, in «Eranos» 60, 127-131.
- RANKIN, H. D., (1958), *Toys and education in Plato's Laws*, in «Hermathena» 92, 62-65.
- ROBERTS, J., (1987), *Plato on the causes of wrongdoing in the Laws*, in «Ancient Philosophy» 7, 23-37.
- ROBINSON, T. M., (1998), *Gender-Differentiation and Platonic Political Theory*, in HAVLICEK (1998), 146-153.
- ROBINSON, T. M., (2001), *State and Individual in Plato's Laws: the Platonic Legacy*, in LISI (2001), 115-123.
- ROSEN, S., (1995), *Plato's Statesman, the web of politics*, Yale, New Haven and London, insb. 139-190.
- ROSSETTI, L., (1988), *Éléments d'une morale juridique dans les Lois de Platon*, in «Archiv de Philosophie du Droit» 33, 229-242.
- ROSSETTI, L., (2000), *Non solo dottrine politiche. L'apporto di Platone, Aristotele, Teofrasto e altri peripatetici alla cultura giuridica*, in MIGLIORI (2002), 356-377.
- ROTONDARO, S., (2000), *Nessuno fa il male volontariamente. Le passioni, la volontà, l'ingiustizia e la legge: Platone*, Leg. IX, in «Méthexis», 13, 39-55.
- SANTA CRUZ, M. I., (2004), *On the Platonic Conception of Equality*, in NAPOLITANO (2004 b), 273-289.
- SAUNDERS, T. J., (1961), *The property classes and the value of the KLEROS in Plato's Laws*, in «Eranos» 59, 29-39;
- SAUNDERS, T. J., (1962), *The structure of the soul and the state in Plato's Laws*, in «Eranos» 60, 37-55;
- SAUNDERS, T. J., (1973), *Penology and eschatology in Plato's Timaeus and Laws*, in «Classical Quarterly» 23, 232-244;
- SAUNDERS, T. J., (1992), *Plato's Later Political Thought*, R. KRAUT (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, 464-492.
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, M. T., (1996), *Eros e Hieros Gamos na República e nas Leis*, in *Actas do colóquio sobre Eros e philia na cultura grega*, Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 169-176.
- SHIPPER, E. W., (1963), *Mimesis in the arts in Plato's Law*, in «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 22, 199-202;

- SHIPPER, E. W., (1966), *The Wisdom of tragedy*, in «Journal of Aesthetics and Art Criticism» 24, 533-537.
- SCHÖPSDAU, K., (1986), *Tapferkeit Aidos und Sophrosyne im ersten Buch der Platonischen Nomoi*, in «Rheinisches Museum» 129, 97-123.
- SCOLNICOV, S., (2003), *Pleasure and responsibility in Plato's Laws*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 122-127.
- STALLEY, R. F., (1994), *Persuasion in Plato's "Laws"*, in «History of Political Thought» 15/2, 157-177;
- STALLEY, R. F., (1995), *Punishment in Plato's "Laws"*, in «History of Political Thought» 16/4, 469-487;
- STALLEY, R. F., (1998), *Plato's Doctrine of Freedom*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» 98, 145-158.
- STELLA, M., (1998), *Proimnion e nomos*, in M. VEGETTI (Hg.), *La Repubblica*, I, Bibliopolis, Napoli 1998, 269-278.
- SZLEZÁK T. A., (1997), «*Psyche-Polis-Kosmos*». *Osservazioni sull'unità del pensiero platonico*, in «*Psyche-Polis-Kosmos*», in E. RUDOLPH (Hg.), *Polis und Kosmos*, Darmstadt 1996, jetzt in E. CATTANEI (Hg.), *Polis e cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 39-65.
- TARRANT, H., (2003), *Plato's legal 'offspring': How creative are the Laws?*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 54-59.
- TECUŞAN, M., (1990), *Logos Symptokos*, in O. MURRAY (Hg.), *Symptoka: A Symposium on the Symposium*, Oxford U. P., New York, 238-261.
- THEIN, K., (1998), *The Foundation and Decay of Socrates' Best City (Republic VI, 499b-c, and Books VIII-IX)* in HAVLICEK (1998), 67-75.
- THOMAS, Y., (1971), *Politique et Droit chez Platon : la nature du juste*, in «Philosophie du Droit» 16, 87-119.
- TOMIN, J., (1998), *Joining the Beginning to the End*, in HAVLICEK (1998), 201-216.
- VALLEJO CAMPOS, Á., (1996), *Las Leyes, el Timeo, y la teoria del movimiento*, in «Méthexis» 9 (1996), 31-42;
- VALLEJO CAMPOS, Á., (2001), *Las Leyes y la persuasión social*, in LISI (2001), 41-48.
- VANCAMP, B., (1993), *Colline d'Arès et Conseil Nocturne: un rapprochement entre les Lois de Platon et les Euménides d'Eschyle*, in «Revue Belge de Philologie et d'Histoire» 71, 80-84.
- VERSENY, L., (1961/2), *The Cretan Plato*, in «The Review of Metaphysics» 15, 67-81.
- VEGETTI, M., (2000), *La critica aristotelica alla Repubblica nel secondo libro della Politica, il Timeo e le Leggi*, in M. VEGETTI (Hg.), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, 439-452.
- VEYNE, P., (1983), *Critica di una sistemazione: le "Leggi" di Platone e la realtà*, in «Aut Aut» 195-6, 43-74.
- YUNIS, H., (1990), *Rhetoric as Instruction: A Response to Vickers on Rhetoric in the Laws*, in «Philosophy and Rhetoric», 23/2, 125-135.
- VOIGTLÄNDER, D., (1980), *Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles*, Wiesbaden, Steiner, ins. 378-381.
- VUILLEUMIER, P., (1998), *Platon et le schème du miroir*, in «Revue de philosophie ancienne», 2, 3-49.
- WAUGH, J., (2001), *Oral preambles and written laws: the dialogic character of the Laws and lawfulness*, in LISI (2001), 27-33.
- WELTON, W. A., (1995), *Divine Inspiration and the Origins of the Laws in Plato's "Laws"*, in «Polis» 14 (1-2), 53-83.
- WERSINGER, A. G., (2003), *La «musique» des Lois*, in BRISSON/SCOLNICOV (2003), 191-196.
- ZEPPI, S., (1955), *Un passo delle «Leggi» e la filosofia di Prodico*, in «Rivista critica di storia della filosofia» 10, 213-222.

C. Literatur zu verwandten Themen

4. Nachahmung und Theater

- AISCHROTH, R., (1960), *Schauspiel und Schauspielvergleich bei Platon*, Diss., Tübingen.
- BELFIORE, E., (1985), *Pleasure, Tragedy and Aristotelian Psychology*, in «Classical Quarterly» 35, 349-361;
- BERNABÉ, A., (1995), *Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα*, in «Philologus» 139, 204-237.
- BIDEZ, J., (1945), *Eos, ou Platon et l'Orient*, Brussels.
- BROWN, E., (2000), *Justice and compulsion for Plato's Philosopher-Ruler*, in «Ancient Philosophy» 20, 3-17.
- BLOSSNER, N., (1998), *Dialogautor und Dialogfigur: Überlegungen zum Status Sokratischer Aussagen in der Politeia*, in HAVLICEK (1998), 8-26.
- BRISSON, L., (1994) *Platon, les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, Ladecouverte, Paris.
- BURKERT, W., (1977), *Orphism and Bacchic Mysteries: new evidence and old problems of interpretations*, in W. WUELLNER (Hg.), *Protocol of the 28th Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* (13 March 1977), Center of Hermeneutical Studies, Berkeley, 1-10.
- CALABI, F., (2000), *Aristotele discute la Repubblica*, in M. VEGETTI (Hg.), *La Repubblica*, Bibliopolis, Napoli, 421-439.
- CAMBIANO G., (1991), *Platone e le tecniche*, Einaudi, Torino 1971, jetzt Laterza, Roma-Bari 1991.
- CASERTANO, G., (2004), *Il vino di Platone*, in L. ROSSETTI (Hg.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, Academia, Sankt Augustin, 321-337.
- CERRI, G., (1991), *Platone sociologo della comunicazione*, Mondadori, Milano.
- COLLINGWOOD, R. G., (1925), *Plato's Philosophy of Art*, in «Mind» 34, 155-172.
- DALFEN, J., (1974), *Polis und poiesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, Wilhelm Fink, München.
- DÄRMANN, I., (1995), *Tod und Bild. Eine phänomenologische Mediengeschichte*, Wilhelm Fink, München.
- DERRIDA, J., (1968), *La pharmacie de Platon*, in «Tel Quel» 32-33 (1968) 3-48, 18-59, jetzt Paris 1995.
- DE VRIES, G. J., (1973), *Mystery terminology in Aristophanes and Plato*, in «Mnemosyne» 26, 1-8.
- ERLER, M., *To hear the point right thing and to miss the point: Plato's implicit poetics*, in A. N. MICHELINI (Hg.), *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 154-173.
- FINK, E., (1970), *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M..
- GAMPPER, G., (1997), *Zum Gebrauch des Artikels beim Gottesbegriff Platons*, Frankenthal.
- GANSON, T. S., (2001), *Appetitive Desire in Later Plato*, in «History of Philosophy Quarterly» 18/3, 227-237.
- GOLDEN, L., (1969), *Mimesis and Katharsis*, in «Classical Philology» 64, 145-153;
- GOLDEN, L., (1976), *The clarification Theory of Katharsis*, in «Hermes» 104, 437-452.
- GOLDSCHMIDT, V., (1970), *Question platoniciennes*, Vrin, Paris.
- HALLIWELL, S., (1997), *The Republic's two critiques of poetry*, in O. HÖFFE (Hg.), *Platon: Politeia*, Akademie, Berlin, 313-32;
- HALLIWELL, S., (2000), *The subjections of mythos to logos: Plato's citations of the poets*, in «Classical Quarterly» 50/1, 94-112;
- HALLIWELL, S., (2003), *La Psychologie Morale de la Catharsis. Un Essai de Reconstruction*, in «Les Études philosophiques» 4, 499-517.
- HAVLICEK, A., (1998), *Die Kritik Platons an Glaukons Auffassung des Besten Staates im V. Buch der Politeia*, in HAVLICEK (1998), 46-66.
- HEMMENWAY, S. R., (1989), *Platonic Myth and the Archeology of the polis*, Diss., Pennsylvania.
- HIRSCH, W., (1971), *Platons Weg zum Mythos*, de Gruyter, Berlin.
- ISNARDI PARENTE, M., (1954), *Una nota al Minosse pseudoplatonico*, in «La Parola del Passato» 9, 45-53.

- JAEGER, G., (1967), *Nus in Platons Dialogen*, Vandenhoeck e Ruprecht, Göttingen.
- KRÄMER, H. J., (1969), *EPEKEINA TÊS OUSIAS. Zu Platon, Politeia 509b*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 51, 1-30.
- LAMBERTON, R., (1995), *The ΑΠΟΠΕΤΟΣ ΘΕΩΡΙΑ and the Roles of Secrecy in the History of Platonism*, in H. KIPPENBERG, and G. STROUMSA (Hg.), *Secrecy and Concealment*, Brill, Leiden, 123-139.
- LAVECCHIA, S., (2006), *Una via che conduce al divino. La ὁμοίωσις θεῶν nella filosofia di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- LINFORTH, I. M., (1946), *The Corybantic Rites in Plato*, Un. Of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- MATTEI, J. F., (1996), *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, PUF, Paris.
- MESCH, W., (2002) *Etre et temps dans le Parmenide de Platon*, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger» 192 (2), 159-175.
- MOUTSOPOULOS, E., (1959), *La musique dans l'oeuvre de Platon*, Puf, Paris.
- MRAZ, M., (1998), *Die Kritik an Platons Politeia im II. Buch von Aristoteles' Politik* in HAVLICEK (1998), pp. 76-88.
- MURRAY, P., (1996), *Plato on Poetry*, Cambridge U. P., Cambridge.
- MULLER, R., (2001), *La Musique et l'Imitation*, in M. FATTAL (Hg.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris, 103-137.
- MÜLLER, G., (1975), *Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst*, in «Philosophisches Jahrbuch» 82, 285-308, jetzt in A. GRAESER e D. MAUE (Hg.), *Platonische Studien*, Heidelberg 1986, 53-77.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., (2002), *Antichi e nuovi dialoghi fra tragedia e filosofia*, in L. M. NAPOLITANO VALDITARA (Hg.), *Antichi e nuovi dialoghi di sapienti e di eroi*, Università di Trieste, 5-25.
- PALUMBO, L., (1995), *Realtà e apparenza nel Sofista e nel Politico*, in C. J. ROWE (Hg.), *Reading the "Statesman"*, Academia, Sankt Augustin.
- PINOTTI, P., (1997), *Metaxy*, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci*, II, 2, Einaudi, Torino, 1117- 1129.
- PODBIELSKI, M., (2002), *Pre-platonic concept of ΜΙΜΗΣΙΣ, an attempt at defining*, in «Eos» 84, 31-53.
- RYLE, G., (1966), *Plato's progress*, Cambridge U. P..
- ROBINSON, R., (1971), *Plato's separation of Reason from Desire*, in «Phronesis» 16, 38-48.
- STEINER, P. M., (1992 b), *Psyche bei Platon*, Vandehoeck und Ruprecht, München;
- STEINER, P. M., (1995), *Das Lachen als sozialer Kitt. Über die Theorie des Lachens und des Lächerlichen bei Platon*, in S. JÄKEL u. A. TIMONEN (Hg.), *Laughter down the centuries*, Turun Yliopisto, Turku, 65-78.
- TATE, J., (1928), *Imitation in Plato's Republic*, in «Classical Quarterly» 22, 16-23.
- TAGLIA, A., (1998), *Il concetto di pistis in Platone*, Firenze.
- TENÇUSAN, M., (1990), *Logos Symptomikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium*, in O. MURRAY, *Symptomica: A symposium on the Symposium*, Oxford U. P., New York, 238-260.
- THIELE, M., (1991), *Negierte Katharsis*, Peter Lang, Frankfurt a. M..
- VELARDI, R., (1989), *Enthousiasmòs. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- VERDENIUS, J., (1962), *Mimesi: Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us*, Leiden, Brill.
- VERSÉNY, L., (1962), *Dionysus and tragedy*, in «Review of Metaphysic» 61, 82- 97.
- VICAIRE, P., (1964), *Recherches sur les mots désignant la poésie et le poète dans l'oeuvre de Platon*, PUF, Paris.
- VIDAL-NAQUET, P., (1975), *Le mythe platonicien du 'Politique', les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire*, in J. KRISTEVA (Hg.), *Langage, discours, société*, Ruwet, Paris.
- ZIMBRICH, U., (1984), *Mimesis bei Platon. Untersuchungen zu Wortgebrauch, Theorie der dichterischen Darstellung und zur dialogischen Gestaltung bis zur Politeia*, Peter Lang, Frankfurt.
- WEIDEMANN, H., (2001), *Kants Kritik am Eudaimonismus und die Platonische Ethik*, «Kant-Studien» 92/1, 19-37.

Bibliographie: C 4

WIEGMANN, H., (1990), *Plato's Critique of the Poets and the Misunderstanding of his Epistemological Argumentation*, in «Philosophy and Rhetoric» 23/2, 109-124.

5. Politik Platons

- ADKINS, A. W. H., (1960), *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Clarendon, Oxford 1960.
- BIRAL, A., (1998²), *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Roma-Bari.
- BONTEMPI, M., (2004), *L'agire umano e le arti della misurazione in Platone*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- BRES, Y., (1973), *La Psychologie de Platon*, Presses Universitaire de France, Paris.
- GADAMER, H. G., (1968), *Platons' dialektische Ethik und andere Studien zur Platonischen Philosophie*, Meiner, Hamburg.
- GASTALDI, S., (2004 b), *The Philosopher and the Politician. Competing or compatible Ways of Life?*, in NAPOLITANO (2004 b), 133-150.
- GIORGINI G., (1995), *Filosofi o tecnocrati? Il "Dialogo" tra Platone e Protagora sul "governo dei tecnici"*, in «Filosofia Politica» 3, 357-367.
- HÖFFE, O., (1997), *Zur Analogie von Individuum und Polis*, in ID. (Hg.), *Platon, Politeia*, Akademie, Berlin, 69-95.
- ISNARDI PARENTE M., (1977), *Sofistica e democrazia antica*, Sansoni, Firenze;
- ISNARDI PARENTE M., (1970), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Guida, Napoli.
- JOLY, H., (1992), *Études Platoniciennes. La Question des Étrangers*, Vrin, Paris.
- KOCHIN, M. S., (2002), *Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought*, Cambridge U. P., Cambridge.
- KLOSKO, G., (1986), *The development of Plato's political theory*, Methuen, New York.
- LEVEQUE, P., u. VIDAL-NAQUET, P., (1964), *L'espace et la cité: d'Hippodamos a Platon*, in *Clisthène l'Athénien*, Les Belles Lettres, Paris, 122-146.
- MATTEI, J. F., (2001), *Platon et Karl Popper: l'idée de démocratie*, in M. FATTAL (Hg.), *La Philosophie de Platon*, L'Harmattan, Paris, 299-319.
- MAURER, R., (1970), *Platons 'Staat' und die Demokratie*, De Gruyter, Berlin.
- MULLER, R., (1997), *La doctrine platonicienne de la liberté*, Vrin, Paris.
- MONOSON, S. S., (2000), *Athenian Politics and the practice of Philosophy*, Princeton U. P., New Jersey.
- POPPER, K., (1957), *The Open Society and its enemies. The Spell of Plato*, Routledge and Keagan, London 1944, dt. Übers. *Der Zauber Platons*, Francke, Bern, jetzt Siebeck, Tübingen 2003.
- PRADEAU, J. F., (1997), *La physiologie politique du "Critias" de Platon*, in «Phronesis» 42/3, 317-323.
- SANCHO-ROCHER, L., (2001), *Democracia, Saber y multitud: Platón y el demos*, in «Polis» 13, 99-128.
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, M. T., (1997), *Retórica filosófica feminina em Platão: Aspásia e Diotima*, in J. M. LABIANO ILUNDAIN, A. LÓPEZ EIRE u. A. M. SEOANE PARDO (Hg.), *Retórica, Política e Ideología desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Actas del II Congreso Internacional, Salamanca, 223-228;
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, M. T., (2005), *Platão: helenismo e diferença*, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- SCHMITT, A., (2000) *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Dichtung Homers und in der Staatstheorie bei Platon: zur Ableitung der Staatstheorie aus der Psychologie*, Steiner, Stuttgart.
- SZLEZÁK T. A., (1993), *Platone Politico*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma.
- UNTERSTEINER, M., (1965), *Repubblica, libro X*, Loffredo, Napoli.
- VEGETTI, M., (1990), *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari.
- VOEGELIN E., (1957), *Plato*, Baton Rouge, Louisiana State, dt. Übers. *Ordnung und Geschichte*, hrsg. v. P. J. OPITZ und D. HERZ, Fink, München 2002, ins. 257-312.
- VOIGTLÄNDER, H. D., (1980), *Der Philosoph und die Vielen*, Steiner, Wiesbaden, ins. 370-399.

6. Das Problem der Zeit

- ANASTASIADIS, V. I., (2004), *Idealized σκολή and disdain for Work: Aspects of philosophy and politics in ancient democracy*, in «Classical Quarterly» 54.1, 58-79.
- BÖHME, G., (1996), *Idee und Kosmos: Platons Zeitlehre. Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. Main;
- BÖHME, G., (1974), *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Klostermann, Frankfurt a. M., jetzt der erste Teil auch in *Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre – Eine Einführung in seine theoretische Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996.
- BRAGUE, R., (1982), *Du Temps chez Platone et Aristote*, Puf, Paris.
- BRÜHWEILER, H., (1971), *Müsse (scholé)*, Diss., Benziger, Zürich.
- CASERTANO, G., (1995), *Le parti, le forme ed i nomi del tempo nel Timeo platonico*, in G. CASERTANO (Hg.), *Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli, 147-150;
- DIXSAUT, M., (2003), *Le temps qui s'avance et l'instant du changement*, in «Revue Philosophique de Louvain» 101, 236-264.
- GIANNANTONI, G., (1995), *Il concetto di Tempo nel Mondo antico fino a Platone*, in G. CASERTANO (Hg.), *Atti del XXXII congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*, Loffredo, Napoli, 9-23.
- O'LEARY, J., (1973), *ΣΚΟΛΗ and Plato's Work Ethic*, in «Journal of Leisure Research» 5, 49-55.
- PAPPALARDO, S., (1992), *Rythmós e differenza ontologica. L'evento ritmico da Platone a Derrida*, in «Itinerari filosofici» 2, 29-44.
- PIPER, J., (1948), *Müsse und Kult*, Hegner, München.
- PORCHEDDU, R., (1986), *La concezione platonica della storia tra decadenza e rinnovamento*, Sampacolor, Sassari.
- SIGOT, E., (Hg.), (2000), *Otium Negotium. Beiträge des interdisziplinären Symposions der Sodalitas zum Thema Zeit*, Praesens, Wien.
- SPERDUTO, D., (1998), *L'imitazione dell'eterno: implicazioni etiche della concezione del tempo immagine dell'eternità*, Schena, Fasano di Brindisi.
- STEINER, P. M., (1994), *Metabole und Revolution. Zu einem Platonischen Terminus im Politikos – Mythos und seiner Beziehung zum neuzeitlichen Revolutionsbegriff*, in «Internationale Zeitschrift für Philosophie» 1, 41-56.
- WEILER, I., (2000) *Arbeit und Arbeitslosigkeit im Altertum*, in E. SIGOT (2000), 39-66.
- WELSKOPF, E. C., (1962), *Probleme der Müsse im Alten Hellas*, Rütten & Loening, Berlin.
- WILKE, B., (1997), *Vergangenheit als Norm in der platonische Staatsphilosophie*, Steiner, Stuttgart.

D. Platon im Allgemeinen

- AYACHE, L., (1996), *Platon et la Médecine*, Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique «kairos kai logos» 1, 1-44.
- D'ALFONSO, F., (2001), *Platone, Antifonte e la medicina di Zalmossi*, in «Studi italiani di filologia classica» 19, 64-88.
- BENVENUTO, S., (2002), «*Lo specchio della potenza*». *Eros e volontà di potenza in Platone*, in «Il cannocchiale» 2, 3-29.
- BERNABÉ, A., (1995), *Una etimología platónica: ΣΩΜΑ-ΣΗΜΑ*, in «Philologus» 139, 204-237.
- BUTTI DE LIMA, P., (2002), *Platone*, Marsilio, Venezia.
- DIANO, C., (1973), *Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova.
- DENYER, N., (2001), *Alcibiades*, Cambridge U. P..
- DISKIN C., (2000), *Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher*, Pennsylvania State University Press.
- DIXSAUT, M., (1985), *Le Naturel Philosophe. Essai sur les Dialogues de Platon*, Vrin, Paris.
- GAISER, K., (1963), *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett-Cotta 1998³.
- GOLDSCHMIDT, V., (1947), *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Puf, Paris.
- HEIDEGGER, M., (1947), *Platons Lehre von der Wahrheit*, Francke, Bern.
- LAVECCHIA, S., (2001), *Philosophie und Initiationserlebnis in Platons Politeia*, in «Perspektiven der Philosophie», 51-75.
- LINGUITI, A., (1981), *Il rispecchiamento nel dio. Platone, Alcibiade Primo 133 c 8-17*, in «Civiltà islamica e Cristiana» 2, 252-256.
- MANNSPERGER, D., (1975), *Graeser, Probleme der Platonischen Seelenteilungslehre*, in «Gnomon» 47, 121-128.
- MONTONIERI, L., (1968), *Il problema del male nella filosofia di Platone*, Cedam, Padova.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., (2001), *Prospettive del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Ed. Università di Trieste, Trieste.
- NAPOLITANO (2004 b), NAPOLITANO VALDITARA, L., MIGLIORI, M. u. DEL FORNO, D. (Hg.), *Plato Ethicus. Philosophy is Life*, Academia, Sankt Augustin.
- NAPOLITANO VALDITARA, L. M., (2004), *An Ethics for Plato' Dialectic*, in NAPOLITANO (2004 b), pp. 227-245.
- NARCY, M., (1997), *La Dialectique entre Platon et Aristote*, in *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique* «kairos kai logos» 8, 1-24.
- NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Meiner, Leipzig 1921.
- ROSEN, S., (1995), *The web of politics*, Yale, New Haven u. London.
- ROSS, D. (1951), *Plato's Theory of Ideas*, Clarendon, Oxford, ital. Übers. E. BERTI (Hg.), *Platone e la teoria delle idee*, Il Mulino, Bologna 1989.
- SASSI, M. M., *Natura e storia in Platone*, in «Storia della Storiografia» 9 (1986), 104-128.
- SCHIAPPA DE AZEVEDO, M. T., (2003), *Da Maiêutica Socrática à maiêutica platónica*, in «Humanitas», V, 265-281.
- STRAUSS, L., (2001), *On Plato's Symposium*, Chicago U. P., Chicago.
- SZLEZÁK, T. A., (1985), *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, De Gruyter, Berlin/New York, it. Übers. *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e pensiero, Milano (1988);
- SZLEZÁK, T. A., (2004), *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie Teil II*, De Gruyter, Berlin/New York;
- SZLEZÁK, T. A., und STANZEL K-H. (Hg.), (2004), K. GAISER, *Gesammelte Schriften*, Academia, Sankt Augustin, zit. als GAISER (2004).
- TAYLOR, A. E., (1968), *Platone: l'uomo e l'opera*, La nuova Italia, Firenze.
- VEGETTI, M., (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino.

ZAKOPOULOS, A. C., (2002), *Plato and Saint Paul on Man*, Melissa, Thessalonica.

E. Politische Begrifflichkeit und athenische Kulturgeschichte

- ARIAS P. E. u. HIRMER, M., (1960), *Tausend Jahre griechische Vasenkunst*, Hirmer, München.
- ACCARINO, B., (1999), *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna.
- BARBERIS, M., (1998), *Libertà*, Il Mulino, Bologna.
- BARTHES, R., (1982), *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, E. du Seuil, Paris.
- BIERL, A. F. H., (1991), *Dionysos und die griechische Tragödie*, Narr, Tübingen.
- CALAME, C., (1983), *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in ID. (Hg.), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1983, IX-XL.
- CAMASSA, G., (1996), *Leggi orali e leggi scritte. I legislatori*, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, Einaudi, Torino, 2 I, 561-576.
- CAMBIANO, G., (1991), *Diventare uomo*, in J.-P. VERNANT (Hg.), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari 2001², 87-120;
- CAMBIANO, G., (1999), *Polis e piccolo Stato in Platone e Aristotele*, in E. GABBA u. A. SCHIAVONE (Hg.), *Polis e piccolo Stato tra riflessione antica e pensiero moderno*, New Press, Como, 15-32;
- CAMBIANO, G., (2000), *Polis. Un modello per la cultura europea*, Laterza, Roma-Bari.
- CARILLO, G., (2003), *Katechein. Uno studio sulla democrazia antica*, Ed. Scientifica, Napoli.
- CASADIO, G., (1994), *Dioniso italiota: un dio greco in Italia meridionale*, in «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli (Sezione filologico-letteraria)» 16, 79-107.
- COHEN, J., (1996), *Rex Aut Lex*, in «Apeiron» 29, 145-161.
- DE MARTINO, E., (1961), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- DEMONT, P., (1996), *Les Problèmes du Loisir en Grèce*, in J. M. ANDRE, J. DANGEL u. P. DEMONT (Hg.), *Les Loisirs et l'Héritage de la culture classique*, Latomus, Bruxelles, 9-36.
- DE ROMILLY, J., (1989), *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, de Fallois, Paris.
- DETIENNE M., (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie Francois Maspero, Parigi 1967.
- DIHLE, A., (1994), *Die Griechen und die Fremden*, Beck, München;
- DIHLE, A., (1995), *Der Begriff des Nomos in der griechischen Philosophie*, in O. BEHRENDIS u. W. SELLERT (Hg.), *Nomos und Gesetz*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- DIANO, C., (1952), *Forma ed evento. Principi per un'interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia 1993².
- DODDS, E., (1951), *The Greeks and the Irrational*, University of California, Berkeley & Los Angeles, dt. Übers. *Die Griechen und das Irrationale*, WBG, Darmstadt 1970.
- DUSO, G., (1987), (Hg.), *Il Contratto Sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, jetzt Francoangeli, Milano 1993².
- EFFENTERRE, van, H. u. M., (2000), *La Codification Gortynienne, mythe ou réalité?*, in E. LEVY (Hg.), *La codification des Lois dans l'antiquité*, De Boccard, Paris, 175-184.
- FOUCAULT, M., (1985), *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston.
- GALIMBERTI, U., (1999), *Psiche e technē*, Feltrinelli, Milano.
- GEHRKE, H. J., (1995), *Der Nomos-begriff der Polis*, in O. BEHRENDIS u. W. SELLERT (Hg.), *Nomos und Gesetz. Ursprünge und Wirkungen des griechischen Gesetzesdenkens*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 13-35.
- GEHRKE, H. J., (2000), *Verschriftung und Verschriftlichung sozialer Normen im archaischen und klassischen Griechenland*, in Ed. LEVY (Hg.), *La codification des Lois dans l'antiquité*, De Boccard, Paris, 141-159.
- GIGANTE, M., (1956), *Nomos Basileus*, Bibliopolis Napoli.

- GRAVES, R., (1955), *Greek Myths*, Penguin, Baltimore/Maryland.
- HENTSCHKE, A. B., (1995), *Platonisme politique et théorie du droit naturel: contributions à une archeologie de la culture politique européenne*, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve.
- HÖFFE, O., (1993), *Moral als Preis der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt.
- HUIZINGA, J., (1956), *Homo ludens*, Rowohlt, Hamburg.
- HIRZEL, R., (1900), *Ἀρχαῖος Νόμος*, Leipzig, Teubner.
- IACONO, A. M., (1996), *I Greci e i selvaggi*, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società*, Einaudi, Torino, II, 1, 1379-1396.
- KERN, O., (1894), *Die Gründungsgeschichte von Magnesia am Mainandros*, Weidemann, Berlin.
- KERN, O., (1895), *Dionysos in Magnesia*, in O. KERN u. P. WENDEL, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin, 79-101.
- LANZA, D., (1965), *Σοφία e σωφοσύνη alla fine dell'Atene periclea*, in «Studi italiani di filologia classica», XXXVII, 172-188;
- LANZA, VEGETTI, CAIANI, SIRCANA (Hg.), (1977), *L'ideologia della città*, Liguori, Napoli.
- LANZA, D., (1979), *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Liguori, Napoli.
- LONGO, O., (2001), *Le leggi di Atene*, in G. BONIOLO und M. DORATO (Hg.), *La legge di natura*, McGraw-Hill, Milano 2001, 3-59.
- MAFFI, A., (1992), *Leggi scritte e pensiero giuridico*, in G. CAMBIANO (Hg.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I, I, Roma, 419-432.
- MANVILLE, P. B., (1990), *The Origins of Citizenship in Ancient Athens*, Princeton U. P., New Jersey.
- MEIER, C., (1975) *Demokratie*, in O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, I, Klett, Stuttgart 1975.
- MEIER, C., (1975 b), *Freiheit*, in O. BRUNNER, W. CONZE und R. KOSELLECK (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett, Stuttgart 1975.
- MÜLLER, S., (1973), *Gesetz*, in H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER, u. C. WILD (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München, II, 569-585.
- MÜHL, M., (1929), *Die Gesetze des Zaleukos und Charondas*, in «Klio» 22, 1-52.
- MUSTI, D., (1989), *Storia Greca*, Laterza Milano.
- MUSTI, D., (1995), *Demokratia. Origini di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- PANNO, G. (2006), *Mimèsi tragica o Verfremdungsprozess in Platone? L'essere in sé nel discorso di Alcibiade (Symp. 215 d2-e6) e nella tragedia più bella (Leg. 817 b1-5)*, in V. S. PEREIRA (Hg.), *A Antiguidade Clássica e nós. Herança e identidade cultural*, Un. do Minho, Braga 2006, pp. 79-91;
- PANNO, G., (2006), *The one's achievement in the city of Plato' Laws*, in A. NOGUEIRA (Hg.), *Otium-Negotium*, Universidade do Faro, Faro, 46-64;
- PANNO, G. (2007), *Dioniso e alterità nelle Leggi di Platone*, in A. BELTRAMETTI (Hg.), *Materiali per le Baccanti di Euripide*, Ibis, Como, 181-206.
- POHLENZ, M., (1953), *Nomos und Physis*, in «Hermes» 81, 418-438;
- POHLENZ, M., (1947), *Der hellenische Mensch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- PORCIANI, L., (1997), *La forma premiale. Storiografie e pubblico nel mondo antico*, Scuola Normale Superiore, Pisa.
- QUASS, F., (1971), *Nomos und Psephisma*, Beck, München.
- REDFIELD, J., (1991), *L'uomo e la vita domestica*, in VERNANT (1991), 153-185.
- SABBATUCCI, D., (1978), *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma.
- SASSI, M. M., (1987), *Tra Religione e scienza il pensiero pitagorico*, in S. SETTIS (Hg.), *La Calabria antica*, Reggio Calabria, Gangemi, 567-587;
- SASSI, M. M., (1991), *Il viaggio e la festa. Note sulla rappresentazione dell'ideale filosofico della vita*, in G. CAMASSA u. S. FASCE (Hg.), *Idea e Realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, Ecig, Genova, 17-36;

- SASSI, M. M., (1996), *La storia del pensiero*, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società*, Einaudi, Torino, II, 1, 743-769;
- SASSI, M. M., (1992), *I barbari*, in M. VEGETTI (Hg.), *Il sapere degli antichi*, Bollati Boringhieri, Torino.
- SCHMITT, C. (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln.
- SEGAL, C., (1991), *L'uditore e lo spettatore*, in VERNANT (Hg.), 187-218.
- SICHIROLLO L. (Hg.), (1979) *Schiavitù antica e moderna. Problemi. Storia. Istituzioni*, Guida, Napoli.
- SILVESTRE, M. L., (1989), *Anassagora nella storiografia filosofica. Dal V sec. a. C. al VI sec. d. C.*, Ateneo, Roma.
- STIER, H. E., (1927-8), Νόμος βασιλεύς, in «Philologus» 83, 225-258.
- TREU, M., (1963), ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: *alte und neue Probleme*, in «Rheinisches Museum», 106, 193-214.
- TURATO, F. L., (1979), *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a. C.*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma.
- TURATO, F. L., (1995), *Einführung in ARISTOFANE, Le Nuvole*, hrsg. v. F. L. Turato, Marsilio, Venezia 9-61.
- VENTURI, I., (1997), *Dioniso e la democrazia ateniese*, Bulzoni, Roma.
- VERNANT, J. P. (Hg.), (1991), *L'uomo greco*, Laterza, Roma-Bari.
- VIDAL-NAQUET, P. (1979), *Schiavitù e ginocrazia nella tradizione, nel mito e nell'utopia*, in L. SICHIROLLO (1979), 117-136;
- VIDAL-NAQUET, P., (1981), *Le Chasseur Noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Maspero, Paris 1983², dt. Übers. *Der schwarze Jäger : Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*, Campus, Frankfurt a. Main 1989.
- WOLFF, H. J., (1970), *“Normenkontrolle” und Gesetzesbegriff in der attischen Demokratie*, Winter, Heidelberg.

F. Andere Texte

1. Politik der Tragödie

- BENGL, H., (1929), *Staatstheoretische Probleme im Rahmen der attischen, vornehmlich euripideischen Tragödie*, Diss., München.
- BERGSON, L., *Die Relativität der Werte im Frühwerk des Euripides*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1971.
- DELCOURT, M., (1994), *La pratica rituale del travestimento*, in C. CALAME (Hg.), *L'amore in Grecia*, Laterza, Roma-Bari, 87-101.
- DELEBECQUE, E., (1951), *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, C. Klincksieck, Paris, 389-400.
- DETIENNE, M., (1986), *Dionysos à ciel ouvert* Hachette, Parigi;
- DETIENNE, M., (1986), *Apollon und Dionysos in der griechischen Religion*, in R. FABER, und R. SCHLESIER (Hg.), *Die Restauration der Goetter*, Koenigshausen+Neumann, Wuerzburg, 124-133, jetzt M. DETIENNE, *Oublier Delphes entre Apollon et Dionysos*, in «*Gradhiva*» 24 (1998), 11-20.
- DIANO, C., (1961), *Euripide auteur de la catharsis tragique*, «*Numen*», 8, 117-141, jetzt ID., *La catarsi tragica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza 1968, 215-269;
- DIANO, C., (1968), *Teodicea e poetica nella tragedia attica*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Venezia, 303-327;
- DI BENEDETTO, V., (1971), *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1992².
- DILLER, H., (1960), *Umwelt und Masse als dramatische Faktoren bei Euripides*, Fondation Hardt, VI, Genf, 87-106;
- DILLER, H., (1968), *Die Bakchen und ihre Stellung im Spätwerk des Euripides*, in E. R. SCHWINGE (Hg.), *Euripides*, WBG, Darmstadt, 469-493.
- FORS, H., (1964), *Dionysos und die Stärke der Schwachen im Werk des Euripides*, Diss., Tübingen.
- GIRARD, R., (1972), *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- GRAVES, R., (1955), *Greek Myths*, Penguin, Baltimore/Maryland.
- GREENWOOD, L. H. G., (1953), *Aspects of euripidean tragedy*, Cambridge U. P., Cambridge.
- HÖFFE, O., (2000), *Durch Leiden lernen*, in «*Tübinger Theaterblätter*» 2, 1-4.
- HOLZHAUSEN, J., (2003), *Euripides Politikos. Recht und Rache in ‚Orestes‘ und ‚Bakchen‘*, K. G. Saur, München-Leipzig.
- ISLER-KERÉNYI C., (2001), *Mitologie del moderno: „apollineo“ e „dionisiaco“*, in S. SETTIS (Hg.), *I Greci*, 3, Torino, 1397-1419.
- JEANMAIRE, H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951.
- KAHN, C. H., (1997), *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, in «*Phronesis*» 3, 247-263.
- KOTT, J., (1974), *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*, Random House, New York.
- LANZA, D., (1963), *Nomos e Ison in Euripide*, in «*Rivista di Filologia e di istruzione classica*» 91, 416-439.
- MEIER, C., (1988), *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, H. Beck, München.
- MÜLKE, C., (2002), *Solons politische Elegien und Iamben*, Saur, Leipzig.
- NIETZSCHE, F., *Die Geburt der Tragödie*, G. COLLI und M. MONTINARI (Hg.), De Gruyter Berlin/New York.
- ORANJE, H., (1984), *Euripides' Bacchae. The Play and its audience*, Leiden, Brill.
- PAGANELLI, L., (1979), *Echi storico-politici nel «Ciclope» euripideo*, Antenore, Padova.
- PANNO, G. (2005), *Disiecta membra della polis nelle Baccanti di Euripide*, in G. PAOLETTI (Hg.), *Pensiero storico e filosofia analitica. Studi del dottorato di ricerca in Discipline filosofiche dell'Università di Pisa*, ETS, Pisa, 10-28;
- PETRUZZELLIS, N., (1965), *Euripide e la sofistica*, in «*Dioniso*», 39, 356-379.
- ROSENMEYER, T. G., (1979), *Tragedy and Religion: The Bacchae*, in E. SEGAL (Hg.), *Euripides. A collection of critical essays*, Prentice Hall, 150- 170.
- SCHLESIER, R., (1998), *Die Seele im Thiasos. Zu Euripides, Bacchae 75*, in J. HOLZHAUSEN (Hg.), *ψυχή-seele-anima*, Stuttgart.
- SCHMIDT, W., (1963), *Der Deus ex machina bei Euripides*, Diss., Tübingen.

- SCHWINGE, E. R., (1967), *Die Verwendung der Stichomythie in den Dramen des Euripides*, Habil., Tübingen.
- SCULLION, S., (2002), *'Nothing to do with Dionysus': Tragedy misconceived as ritual*, in «Classical Quarterly», 52, 102-137.
- SEGAL, C., (1982), *Dionysiac poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton U. P., New Jersey 1997²;
- SEGAL, C., (1985), *The Bacchae as Metatragedy*, in *Directions in Euripidean Criticism*, P. BURIAN (Hg.), Duke, Durham, 156-177.
- SERRA, G., (1992), *Edipo e la peste*, Marsilio, Venezia.
- TURATO, F., (1974), *L'Ippolito di Euripide. Tra realtà e suggestioni di fuga*, in «Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova» I, 136-63;
- TURATO, F., (1976), *Seduzioni della parola e dramma dei segni nell'Ippolito di Euripide*, in «Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova» III, 159-83;
- TURATO, F., (1998), *L'elisione di Euripide nelle poetiche romantiche e idealistiche*, in A. POLI u. E. KANCEFF (Hg.), *Risonanze classiche nell'Europa Romantica*, I, Cirvi, Moncalieri, 75-87.
- VERNANT J. P. und VIDAL-NAQUET, P., (1991), *Mythe et tragédie deux*, La Decouverte, Paris 1986, it. Übers. *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, Einaudi, Torino.
- VERRALL, A. W., (1910), *The Bacchantes of Euripides*, in *The Bacchantes of Euripides and other essays*, Cambridge U. P., Cambridge, 1-163.
- VON ARNIM, H., (1913), *Supplementum Euripideum*, Marcus u. Weber, Bonn.
- ZUNTZ, G., (1955), *The political plays of Euripides*, Manchester U. P., Manchester.

F2. Über Tragik und Andersheit

- ARENDDT, H., (1958), *The Human Condition*, Chicago 1958, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- BACON, F., (1857), *New Atlantis*, in *The Works of Francis Bacon*, hrsg. v. J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. D. HEATH, London;
- BACON, F., (1974), *The Advancement of Learning and New Atlantis*, hrsg. v. A. JOHNSTON, Clarendon, Oxford.
- BADIOU, A., (1988), *L'être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris.
- BENJAMIN, W., (1963), *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963.
- BENTHAM, J., (1995), *The Panopticon Writings*, hrsg. v. M. Božovič, Verso, London.
- BLUMENBERG, H., (1971), *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in V. M. FUHRMANN (Hg.), *Terror und Spiel*, Poetik und Hermeneutik IV, W. Fink, München, 11-66.
- BLUMENBERG, H., (1979), *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- CACCIARI, M., (1994), *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 2003²;
- CACCIARI, M., (1997), *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano;
- DÄRMANN, I., (2002), *Die Tragische Szene. Zur radikalen Unähnlichkeit des Fremden bei Freud, Husserl und Lacan*, in EAD. u. C. JAMME, (Hg.) *Fremderfahrung und Repräsentation*, Velbrück, Göttingen, 277-321.
- DESIDERI, F., (2003), *Algos. Il dolore del senso e la radice del bene*, in «Itinerari» 1-2, 167-176.
- ESPOSITO, R., (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- FINK, E., (1960), *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart.
- FREUD, S., (1947), *Das Unheimliche* (1919), in A. FREUD (Hg.), S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Imago, London, 227-268.
- GUTJAHR, O., (2002), *Fremde als literarische Inszenierung*, in EAD. (Hg.), *Fremde*, Königshausen, Würzburg, 47-69.
- HEIDEGGER, M., (1948), *Humanismusbrief*, Francke, Bern.
- HEUNER, U., (2001), *Tragisches Handeln in Raum und Zeit*, Metzler, Stuttgart.
- HÖLDERLIN, (1943 ff.), *Sämtliche Werke*, hrsg. v. F. BEIßNER, Stuttgart.
- HÖLDERLIN, F., (1974 ff.), *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, hrsg. v. D. E. SATTLER, Roten Stern, Frankfurt a. M..
- HÖLDERLIN, F., (1986), *Scritti di estetica*, hrsg. v. R. RUSCHI, Mondadori, Milano;
- HÖLDERLIN, F., (2001), *Tutte le liriche*, hrsg. v. L. REITANI, Mondadori, Milano;
- JASPERS, K., *Über das Tragische*, Piper, Monaco 1952.
- KANTOROWICZ, E. H., (1966), *The kings's two bodies*, Princeton U P, dt. Übers. *Die zwei Körper des Königs : eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990.
- KERFERD, B. G., (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge U. P., Cambridge.
- LANZA D., (1996), *La tragedia e il tragico*, in *I Greci. Storia. Cultura. Arte. Società*, S. SETTIS, (Hg.), Einaudi, Torino, II, 1, 469-507.
- LUKÁCS, G., *Die Seele und die Formen. Essays*, Jánossy 1910, dt. Übers. Fleischel, Berlin 1911.
- MARCUSE, H., (1955), *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston.
- MENGA, F., (2003), *La "passione della risposta". Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, in «Aut Aut» 316-317, 209-239.
- NANCY, J.-L., (2002), *Was nicht geopfert werden kann*, in I. DÄRMANN u. C. JAMME (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Velbrück, Göttingen, 47-80.
- NOVALIS (1960), *Schriften*, hrsg. v. P. KLUCKHOHN E R. SAMUEL, H. J. MÄHL, H. RITTER u. G. SCHULZ, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz (1960 u. ff.).
- PASQUALOTTO, G., (1998), *Saggi su NietOzsche*, FrancoAngeli, Milano.
- RELLA, F., (1994), *Le soglie dell'ombra. Riflessioni sul mistero*, Feltrinelli, Milano.

- RICOEUR, P., (1999), *Vielfältige Fremdheit*, in Breuninger, R., *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Humboldt Studienzentrum, Univ. Ulm, Ulm.
- RILKE, R. M., (1930), *Gesammelte Werke*, Insel, Leipzig, Duineser Elegien in 3. Band.
- RUSTICHELLI, L., (1992), *La profondità della superficie. Senso del tragico e giustificazione estetica dell'esistenza in Friedrich Nietzsche*, Mursia, Milano.
- SAVATER, F., (1991), *La escuela de Platón*, Anagrama, Barcelona.
- SERVIER, J., (1967), *Histoire de l'Utopie*, Gallimard, Paris.
- SNELL, B., (1955), *Pindari Carmina cvm fragmentis*, Teubner, Lipsiae.
- SZLEZÁK, T. A., (1994), *Sophokles oder die Freiheit eines Klassikers*, in E. PÖHLMANN u. W. GAUER (Hg.), *Griechische Klassik*, Hans Carl, Nürberg, 65-93.
- TAGLIAPIETRA, A., (1991), *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milano;
- TAGLIAPIETRA, A., (1997), *Il velo di Alceste. La filosofia e il teatro della morte*, Feltrinelli, Milano.
- UNTERSTEINER M., (1949), *I sofisti*, Einaudi, Torino, jetzt Mondadori, Milano 1996.
- WALDENFELS, B., (1995), *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- WALDENFELS, B., (1997), *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.;
- WALDENFELS, B., (1999), *Der Anspruch des Fremden*, in R. BREUNINGER (Hg.), *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Humboldt Studienzentrum, Univ. Ulm;
- WALDENFELS, B., (2001), *Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie*, in JOSTES, B. und TRABANT J. (Hg.), *Fremdes in Fremdensprachen*, Fink, München, 19-41, it. Übers. *Le tracce dell'estraneo nella filosofia classica greca*, in G. BAPTIST (Hg.), *Fenomenologia dell'estraneità*, Vivarium, Napoli 2002, 172-201.
- WERNER, O., (1967), *Pindar. Siegesgesänge und Fragmente*, Heimeran, München.

		504 <i>d</i>	184 a182
Stellen- und Namenregister			
		<i>Ion</i>	
1. Stellen		533 <i>d-e</i>	193 A227
		535 <i>e</i>	193 A227
Werk, Seiten- und Anmerkungsnummer			
		<i>Leges</i>	
A)		624 <i>a-b</i>	120 A192
		624 <i>a1-3</i>	50 A124
Platon		624 <i>b 1</i>	77 A46
		625 <i>e</i>	33
		627 <i>d</i>	181 A166
A)		629 <i>c</i>	109 A152
		630 <i>c</i>	111 A163
Platon		630 <i>e</i>	111 A164
		631 <i>b5</i>	168 A112
<i>Alcibiades I</i>		631 <i>c</i>	181 A166
133 <i>b</i>	209 A286	631 <i>d1</i>	186 A195
133 <i>b7</i>	210 A295	636 <i>b</i>	181 A166
133 <i>c7-16</i>	211 A297	636 <i>e</i>	33
		639 <i>d3</i>	77 A46
<i>Charmides</i>		641 <i>b</i>	33 A84
156 <i>e 6-8</i>	183 A180	642 <i>b-d</i>	49 A121
		642 <i>d-e</i>	120 A191
<i>Cratylus.</i>		644 <i>c</i>	204 A277
390 <i>a</i>	39 A104	645 <i>a</i>	50 A125
398 <i>a</i>	115 A178	649 <i>b</i>	154 A69
431 <i>a3-4</i>	31 A74	649 <i>c</i>	153 A63
		652 <i>a</i>	77 A46
<i>Critias</i>		652 <i>a4</i>	77 A46
109 <i>b</i>	117 A180	656 <i>d-e</i>	143 A37
		659 <i>a-b</i>	153 A67
<i>Crito</i>		659 <i>d-e</i>	122 A201
51 <i>c.</i>	23 A43	663 <i>c</i>	162 A91
43 <i>a4</i>	63 A1	663 <i>d-e</i>	127 A122
121 <i>c</i>	80 A50	663 <i>d9</i>	204 A274
54 <i>b</i>	136 A17	663 <i>e5</i>	128 A227
54 <i>c</i>	178 A158	663 <i>e</i>	123 A209
108 <i>d</i>	128 A227	664 <i>a3</i>	12 A209
		664 <i>a</i>	51 A129
<i>Epinomis</i>		665 <i>b</i>	69 A27, 122 A200
982 <i>b</i>	92 A95, 198 A240	665 <i>b3</i>	77 A48
		665 <i>a</i>	122 A200
<i>Epistulae</i>		666 <i>c</i>	16 A17
III, 315 <i>b</i>	140 A32	666 <i>d</i>	122 A200
VII 351 <i>b</i>	135 A13	671 <i>b</i>	154 A69
VII 337 <i>a</i>	153 A65	672 <i>a1</i>	77 A46
VII 336 <i>d</i>	159 A85	674 <i>b7</i>	174 A148
VII 326 <i>d</i>	159 A85	680 <i>a-b</i>	156 A79
		681 <i>d8</i>	109 A155
<i>Gorgias</i>		684 <i>e</i>	143 A40
470 <i>e10</i>	30 A69	685 <i>a7</i>	69 A24
464 <i>b-c</i>	125 A212	886 <i>c</i>	156 A77
482 <i>c</i>	180 A165	689 <i>d5</i>	109 A153
484 <i>b</i>	178 a159	689 <i>d-e</i>	112 a167
		691 <i>c</i>	164 A104, 167 A108

Register

691 <i>d</i>	172 A131	730 <i>c</i>	204 A276
691 <i>d4</i>	172 A131	732 <i>e</i>	103 A136
691 <i>e-692 b</i>	167 A106	735 <i>b</i>	120 A190
691 <i>e2</i>	167 A107	735 <i>b-c</i>	117 A180
692 <i>a</i>	172 A131	736 <i>d</i>	143 A40
692 <i>a7</i>	164 A104	738 <i>d-e</i>	207 A284, 209 A290
693 <i>c</i>	157 A82	738 <i>e</i>	11 A10
693 <i>d-e</i>	157 A82	738 <i>e5</i>	21 A34, 207 A285
694 <i>a-c</i>	154 A72	739 <i>a4-5</i>	203 A269
694 <i>d-696 a</i>	34 A87	739 <i>c</i>	169 A117
694 <i>e</i>	65 A11	739 <i>b</i>	32 A74, 103 A135
697 <i>c</i>	102 A129	739 <i>b8-c1</i>	168 A113
697 <i>d</i>	196 A78	739 <i>e</i>	202 A268
698 <i>b</i>	152 A61, 172 A130	740 <i>a</i>	103 A136
698 <i>c</i>	157 A80	742 <i>e1</i>	168 A112
700 <i>a</i>	172 A130	744 <i>b</i>	169 A116
700 <i>b2</i>	109 A154	744 <i>e</i>	21 A36
701 <i>a2</i>	44 A112	745 <i>b</i>	113 A168
701 <i>b</i>	172 A130	747 <i>b</i>	91 A91
701 <i>d</i>	167 A108	747 <i>e4</i>	170 A119
701 <i>e</i>	102 A130	751 <i>b7</i>	168 A113
702 <i>d</i>	151 A57	752 <i>a</i>	50 A125
709 <i>e</i>	125 A212	752 <i>a2</i>	82 A59
710 <i>a-b</i>	111 A164	752 <i>c</i>	99 A119
711 <i>d-e</i>	103 A135	753 <i>b-c</i>	173 A137
712 <i>a</i>	185 A184, 203 A271	755 <i>c</i>	173 A137
712 <i>b</i>	125 A212	755 <i>e</i>	173 A137
712 <i>c</i>	102 A128	756 <i>b7</i>	63 A4
713 <i>b</i>	117 A180	756 <i>c-d</i>	173 A136
713 <i>b-c</i>	197 A237	756 <i>d</i>	40 A107
713 <i>d1</i>	86 A77	756 <i>e-757 a</i>	169 A114
713 <i>d-e</i>	115 A176	757 <i>a-758 a</i>	169 A115
713 <i>e-714 a2</i>	115 A177, 197 A237	757 <i>a</i>	169 A117
714 <i>a</i>	164 A101, 182 A173	757 <i>b</i>	169 A115
714 <i>b3</i>	109 A155	758 <i>a5</i>	173 A138
715 <i>d</i>	102	758 <i>d</i>	173 A137
715 <i>d4</i>	174 A147	759 <i>a</i>	72 A33
716 <i>a</i>	129 A231	759 <i>b</i>	102 A130, 158 A84, 157 A83, 173 A140
716 <i>c</i>	164 A101, 168 A110	759 <i>b1</i>	173 A134
716 <i>c-d</i>	199 A253	759 <i>e</i>	162 A92
716 <i>c4-6</i>	198 A241	759 <i>e-f</i>	173 A137
717 <i>b</i>	155 A75	760 <i>b3-6</i>	88 A82
717 <i>d</i>	129 A231, 199 A249	760 <i>c</i>	88 A84
718 <i>b</i>	122 A202	762 <i>e</i>	122 A129
718 <i>d</i>	125 A212	763 <i>b</i>	66 A18
719 <i>d</i>	16 A20, 106, 106 A142	763 <i>c</i>	87 A79
722 <i>a</i>	202 A262	763 <i>d</i>	65 A14
720 <i>a1</i>	122 A203	763 <i>d-e</i>	173 A137
720 <i>c-e</i>	124 A210	763 <i>e</i>	173 A137
722 <i>e8</i>	163 A94	764 <i>a3</i>	63 A4
723 <i>a-b</i>	125 A211	764 <i>c</i>	173 A136
723 <i>a3</i>	125 A212	765 <i>c</i>	173 A137
723 <i>d</i>	122 A202	767 <i>a</i>	173 A139
728 <i>b-c</i>	77 A46	769 <i>a</i>	69 A24
729 <i>c</i>	125 A212	768 <i>c</i>	109 A156, 173 A139
730 <i>b</i>	146 A50		

Register

769 <i>c-d</i>	143 A42	804 <i>b7</i>	205 A279
769 <i>d</i>	71 A30, 93 A99	805 <i>d4</i>	32 A75
769 <i>d1</i>	143 A41	806 <i>d</i>	154 A73
770 <i>a-c</i>	81 A56	806 <i>e1</i>	33
770 <i>b-c</i>	138 A24	806 <i>c5</i>	32 A75
770 <i>b</i>	162 A92	806 <i>e2</i>	32 A78
770 <i>d-e</i>	98 A116	807 <i>a</i>	33 A82
771 <i>a</i>	120 A192	807 <i>b</i>	93 A100
772 <i>b-d</i>	132 A2	807 <i>c-d</i>	67 A20
772 <i>c</i>	162 A92	808 <i>a-d</i>	64 A10
772 <i>c-d</i>	89 A88, 145 A45	808 <i>c-e</i>	64 A8
772 <i>c3</i>	144 A44	808 <i>c-d</i>	65 A12
772 <i>c7</i>	144 A43	808 <i>d</i>	120 A190
772 <i>d</i>	173 A137	809 <i>e</i>	93 A101
773 <i>e</i>	169 A116	811 <i>b</i>	122 A204
773 <i>e5</i>	122 A203	811 <i>c6</i>	122 A204
773 <i>e</i>	125 A215	813 <i>b</i>	35 A91
774 <i>b</i>	98 A116	813 <i>e</i>	35 A93
774 <i>e</i>	72 A33	816 <i>d</i>	51 A127, 89 A88
776 <i>a</i>	77 A46	816 <i>d-e</i>	44 A112
777 <i>b</i>	102 A129	816 <i>e3</i>	46
777 <i>b-c</i>	24 A45	816 <i>e4</i>	46
779 <i>b</i>	51 A128, 200 A258	816 <i>e5</i>	46
780 <i>c6</i>	32 A78	816 <i>e9</i>	46
780 <i>c6-781 d8</i>		816 <i>e5-10</i>	139 A30
	32 A77	817 <i>b</i>	9 A6
781 <i>a-b</i>	34	817 <i>b4</i>	197 A236
781 <i>e</i>	69 A26	817 <i>b5</i>	118 A182
783 <i>b5</i>	32 A78	817 <i>c</i>	105 A139
784 <i>e</i>	28 A63	818 <i>a</i>	92 A98
785 <i>b</i>	32 A74	818 <i>d2</i>	91 A91
788 <i>a</i>	150 A54	818 <i>e</i>	70 A28
788 <i>b</i>	146 A50	821 <i>a-b</i>	198 A238
789 <i>e</i>	35 A91	821 <i>c</i>	92 A94
790 <i>b</i>	150 A54	822 <i>d</i>	146 A50, 162 A91
790 <i>e</i>	194 A228	823 <i>a</i>	134 A8, 146 A50.
792 <i>e</i>	162 A91	824 <i>a</i>	64 A8
793 <i>a9-c3</i>	147 A50	828 <i>b</i>	100 A123
793 <i>b</i>	107 A145, 117 A180	828 <i>c</i>	172 A131
793 <i>b7</i>	150 A55	829 <i>c</i>	75 A43
793 <i>c</i>	150 A55	829 <i>d</i>	154 A70
794 <i>a</i>	35 A91	831 <i>c4</i>	67 A20
794 <i>b</i>	22 A41	832 <i>b</i>	16 A19
797 <i>a9</i>	139 A28	832 <i>b10</i>	66 A17
795 <i>b2</i>	16 A19	832 <i>c-d</i>	67 A20
797 <i>b</i>	202 A266	832 <i>c9-832 d7</i>	65
797 <i>b</i>	69 A25, 139 A27	832 <i>c9</i>	65 A13
797 <i>b-c</i>	143 A37	832 <i>d</i>	65 A15
797 <i>d9</i>	139 A29	835 <i>a</i>	100 A124
798 <i>b</i>	128 A226, 143 A38	835 <i>b</i>	100 A126
799 <i>a-b</i>	143 A37	835 <i>c</i>	28 A63, 154 A73
799 <i>b-c</i>	155 A76	836 <i>a7-b4</i>	26 A57
801 <i>e-802 a</i>	52 A132	836 <i>b-c</i>	29 A65
802 <i>c2-3</i>	202 A264	836 <i>c</i>	27 A60, 28 A64
803 <i>c</i>	205 A277	836 <i>e</i>	27 A61
804 <i>b1-3</i>	205 A278	837 <i>e6</i>	119 A184

Register

837 <i>b3</i>	172 A126	875 <i>b</i>	185 A188
838 <i>a-b</i>	146 A50	875 <i>c</i>	103 A135
838 <i>e</i>	77 A46	875 <i>c-d</i>	103 A137
839 <i>b</i>	26 A57	876 <i>d-e</i>	202 A262
839 <i>b8</i>	109 A153	876 <i>e</i>	24 A48
839 <i>d9</i>	119 A184	878 <i>a</i>	32 A74
839 <i>e-840 c</i>	34 A89	878 <i>b3-b8</i>	164 A105
839 <i>c</i>	129 A231	878 <i>c- d</i>	187 A199
840 <i>b</i>	122 A201	878 <i>e</i>	72 A33
840 <i>c</i>	129 A231, 138 A26	879 <i>b</i>	24 A48
841 <i>b</i>	146 A50	879 <i>c</i>	185 A188
841 <i>c</i>	143 A42	880 <i>a7</i>	122 A203
843 <i>d</i>	87 A81	880 <i>e</i>	185 A188
844 <i>b-c</i>	87 A78	881 <i>a</i>	185 A188
845 <i>a</i>	102 A129	881 <i>d</i>	87 A80
846 <i>c-d</i>	101 A127, 145 A46	881 <i>e</i>	98 A116
846 <i>d</i>	162 A92	882 <i>b</i>	24 A50
847 <i>e</i>	51 A127	885 <i>b1</i>	22 A203
848 <i>a-b</i>	21 A39	886 <i>b</i>	91 A91
848 <i>b-c</i>	159 A88	886 <i>c</i>	156 A77
848 <i>c</i>	45 A114	887 <i>a</i>	129 A231
848 <i>d</i>	193 A227	887 <i>a5</i>	199 A250
849 <i>a8</i>	33 A81	887 <i>c</i>	122 A201
849 <i>a8</i>	33	889 <i>e</i>	185 A188
849 <i>a</i>	21 A39	890 <i>d</i>	199 A251
850 <i>c</i>	39	891 <i>a-b</i>	137 A22
850 <i>b</i>	39 A103	891 <i>b</i>	137 A23
850 <i>b-c</i>	173 A137	891 <i>d6-8</i>	183 A176
853 <i>c</i>	103 A136	891 <i>d7-e3</i>	150 A55
854 <i>b</i>	77 A46	891 <i>e5</i>	185 A192
854 <i>d-e</i>	16 A22	892 <i>b2</i>	185 A193
854 <i>d</i>	24 A50, 24 A53, 80 A50	893 <i>b1</i>	199 A250
855 <i>d4-7</i>	66 A16	893 <i>b2</i>	183 A178
857 <i>a-b</i>	125 A213	893 <i>c</i>	191 A220
857 <i>c</i>	122 A202	893 <i>d</i>	16 A21
857 <i>d2</i>	104 A138, 110 A159	893 <i>e6-894 a1</i>	186 A194
858 <i>b</i>	68 A23	894 <i>c</i>	16 A21
858 <i>d</i>	134 A6	894 <i>d10</i>	187 A198
859 <i>a</i>	162 A90	895 <i>d-e</i>	108 A147
859 <i>b</i>	122 A202	896 <i>a</i>	188 A206
859 <i>c</i>	110 A160	896 <i>d</i>	185 A193
860 <i>e</i>	193 A227	896 <i>d5-6</i>	183 A180
861 <i>b6</i>	65 A12	896 <i>e</i>	189 A209
861 <i>c</i>	141 A35	897 <i>b</i>	188 A205
861 <i>d</i>	16 A20	897 <i>b1</i>	194 A230
865 <i>d</i>	72 A33	897 <i>d8</i>	191 A217
868 <i>d</i>	155 A76	898 <i>a8-b2</i>	190 A215
869 <i>b</i>	155 A76	898 <i>c</i>	16 A16
869 <i>c</i>	185 A188	898 <i>c2</i>	196 A234
870 <i>b4</i>	186 A195	899 <i>a-900 b</i>	155 A76
872 <i>b</i>	24 A53	899 <i>c7</i>	183 A175
872 <i>c</i>	24 A49	889 <i>d1</i>	185 A188
874 <i>e</i>	185 A188	903 <i>a</i>	122 A201
875 <i>a</i>	103 A136, 162 A91	904 <i>a</i>	203 A272
		904 <i>a9</i>	188 A207
		904 <i>c-e</i>	196 A132

Register

904 <i>d</i>	129 A231	951 <i>a7</i>	50 A126
906 <i>a</i>	114 A174	951 <i>a5-b4</i>	57 A142
906 <i>b-e</i>	117 A180	951 <i>a5-7</i>	67 A19
907 <i>d</i>	155 A75	951 <i>d4</i>	75 A41
907 <i>d-e</i>	155 A76	951 <i>d6</i>	75 A44
908 <i>a</i>	71 A30, 79 A49	951 <i>e</i>	52 A133
908 <i>a4</i>	63 A2, 80 A50	952 <i>a2</i>	52 A134
908 <i>c</i>	185 A188	952 <i>e-953 e</i>	38
909 <i>a</i>	64 A8, 71 A30	952 <i>a</i>	63 A2
909 <i>c</i>	55 A76	952 <i>a5-6</i>	209 A288
908 <i>e</i>	155 A74	952 <i>e</i>	39 A102
909 <i>a3</i>	63 A2	953 <i>d</i>	54 A140
910 <i>d</i>	155 A75	953 <i>a7</i>	49
913 <i>b 9</i>	5	953 <i>e</i>	35 A95
914 <i>b</i>	24 A50	955 <i>b</i>	87 A81
915 <i>a</i>	23 A42, 24 A45	957 <i>a-b</i>	132 A2
916 <i>b</i>	204 A274	957 <i>c-d</i>	209 A287
917 <i>a</i>	35 A90	957 <i>d</i>	77 A46
918 <i>c-d</i>	34 A89	958 <i>d6</i>	77 A46
919 <i>d</i>	193 A227	960 <i>b</i>	71 A30
920 <i>d</i>	135 A13	960 <i>e</i>	52 A133
922 <i>a</i>	75 A43	961 <i>b</i>	71 A30
923 <i>c2</i>	122 A203	961 <i>a1-7</i>	63 A2
924 <i>b</i>	72 A33	961 <i>b6</i>	68 A21
925 <i>b</i>	25 A54	961 <i>c</i>	70 A29, 73 A35, 86 A74, 92 A97
927 <i>b</i>	29 A231	961 <i>c3</i>	63 A2
927 <i>c7</i>	122 A203	961 <i>d</i>	80 A53
929 <i>a</i>	32 A74	961 <i>d8</i>	80 A61
936 <i>b-c</i>	87 A81	961 <i>e</i>	106 A141
936 <i>e</i>	199 A249	962 <i>b</i>	77 A46
937 <i>a</i>	32 A74	962 <i>b4</i>	80 A52
937 <i>b</i>	24 A52, 24 A53	962 <i>c9</i>	63 A2
941 <i>d</i>	24 A53	963 <i>a-b</i>	106 A141
942 <i>d7</i>	16 A18	963 <i>b</i>	86 A76, 163 A98
944 <i>b-c</i>	110 A158	963 <i>c</i>	108 A147
944 <i>c</i>	16 A19	964 <i>d</i>	68 A22
944 <i>d-e</i>	34	964 <i>d5</i>	63 A5
945 <i>a-b</i>	97 A111	964 <i>d5-7</i>	200 A256
945 <i>b</i>	98 A114	964 <i>e</i>	82 A59, 88
945 <i>b1</i>	173 A139	964 <i>e-965 a</i>	75 A45, 88 A85
945 <i>c</i>	97 A112	965 <i>b-c</i>	7 A25, 97 A109
945 <i>c-d</i>	8 A117	965 <i>b7</i>	109 A152
945 <i>e</i>	97 A111	965 <i>c</i>	108 A147, 108
945 <i>e1</i>	174 A143	965 <i>c10</i>	200 A254
946 <i>b</i>	75 A43, 193 A227	966 <i>a-b</i>	110 A161
946 <i>d-e</i>	7 A25	966 <i>a9</i>	109 A152
948 <i>e</i>	77 A46	966 <i>b5</i>	63 A5
949 <i>e</i>	53 A136, 172 A131	966 <i>b-c</i>	111 A166
949 <i>e-950 a</i>	53 A137	966 <i>d1</i>	63 A5, 185 A192
950 <i>b5</i>	109 A153	967 <i>b</i>	92 A98, 200 A254
950 <i>c7</i>	54 A139	968 <i>a</i>	64 A8
950 <i>d-e</i>	54	968 <i>a7</i>	63 A5
950 <i>e</i>	77 A46	968 <i>a8</i>	63 A2
951 <i>a</i>	61	968 <i>c2-c7</i>	72 A32
951 <i>a-b</i>	48 A119	968 <i>e2</i>	73 A36

Register

969 <i>a</i>	193 a227	311 <i>b</i>	117 A180
969 <i>b-c</i>	81 A54	274 <i>b</i>	117 A180
969 <i>b2</i>	63 A2	286 <i>a</i>	151 A56
969 <i>c2</i>	63 A5	558 <i>c</i>	170 A120
968 <i>c2-c7</i>	72 A32	310 <i>a</i>	181 A166, 200 A255
968 <i>c-d</i>	77 A46		
968 <i>d3</i>	73 A38		
968 <i>e2-5</i>	73 A38	<i>Protagoras</i>	
968 <i>e</i>	72 A33	313 <i>b</i>	63 A1
969 <i>b</i>	89 A88	320 <i>d</i>	180 A165
969 <i>c5</i>	71 A31	322 <i>d</i>	178 A158
		326 <i>e</i>	97 A111
<i>Meno</i>		336 <i>b-c</i>	151 A56
72 <i>e4-9</i>	32 A75		
		<i>Respublica</i>	
<i>Menexenus</i>		338 <i>c</i>	180 A165
236 <i>b</i>	31 A72	358 <i>e</i>	180 A165
239 <i>a</i>	159 A85	341 <i>b6</i>	93 A103
249 <i>d</i>	31 A72	362 <i>c-e</i>	39 A104
		369 <i>c</i>	151 A56
<i>Minos</i>		374 <i>e</i>	68 A21
315 <i>a</i>	185 A191	380 <i>b-c</i>	102 A131
314 <i>c</i>	199 A246	382 <i>a-d</i>	127 A223
320 <i>b 3</i>	77 A46	398 <i>b</i>	9 A6
320 <i>d.</i>	97 A112	409 <i>e</i>	102 A131
321 <i>b6-c2</i>	120 A189	414 <i>b</i>	128 A224
314 <i>b-c</i>	135 A13	414 <i>c</i>	128 A227
60 <i>d2</i>	129 A231	415 <i>c</i>	128 A224
105 <i>b-106 d</i>	183 A180	417 <i>b</i>	102 A131
		421 <i>a5</i>	103 A132
<i>Phaedrus</i>		424 <i>a</i>	169 A117
264 <i>c4</i>	82 A59,	427 <i>b</i>	102 A131
271 <i>a</i>	93 A103	431 <i>c-d</i>	97 A110
277 <i>b5</i>	123 A209	445 <i>e</i>	103 A133
258 <i>b10</i>	134 A6	449 <i>c</i>	169 A117
240 <i>e</i>	154 A71	453 <i>d</i>	102 A131
245 <i>c4-9</i>	183 A180	457 <i>c</i>	102 A131
245 <i>c-d</i>	187 A201	459 <i>e</i>	102 A131
255 <i>d6</i>	210 A293	471 <i>a</i>	80 A50
		473 <i>d</i>	184 A185
<i>Philebus</i>		479 <i>c</i>	64 A7
57 <i>d</i>	93 A102	485 <i>b</i>	200 A255
48 <i>a</i>	206 A280	493 <i>d</i>	72 A33
50 <i>b</i>	206 A280	499 <i>b</i>	117 A180
<i>Phil.</i> 30 <i>d8</i>	190 A212	500 <i>d-e</i>	201 A260
<i>Phi.</i> 26 <i>d</i>	187 A200	504 <i>c7</i>	103 A132
		508 <i>c-d</i>	64 A7
<i>Politicus</i>		511 <i>b7</i>	108 A149
297 <i>a-b</i> 97 A110		511 <i>c4-6</i>	108 A149
274 <i>d</i>	198 A239	514 <i>a-520</i>	107 A143
276 <i>a</i>	109 A156	521 <i>c</i>	64 A7
290 <i>e</i>	120 A192	531 <i>e-534 b</i>	151 A56
297 <i>a-b</i>	105 A139	533 <i>c</i>	117 A180
300 <i>c5-6</i>	202 A267	534 <i>d</i>	72 A33
299 <i>e5</i>	202 A267	358 <i>b</i>	182 A172
310 <i>a</i>	127 A223		

Register

367 <i>c-d</i>	182 A172, 182 A173
484 <i>b10</i>	176 A156
561 <i>e</i>	159 A86
571 <i>a</i>	182 A172
579 <i>b3</i>	30 A68, 32 A79
592 <i>b</i>	202 A263
599 <i>d</i>	134 A6
604 <i>b</i>	103 A134
613 <i>a</i>	198 A239

Sophista

216 <i>b</i>	75 A42
227 <i>d-228 a</i>	119 A183
248 <i>e-249 a</i>	198 A244
249 <i>b12</i>	190 A213
254 <i>b-259 c</i>	133 A3
254 <i>d</i>	189 A211
255 <i>b-d</i>	17 A23
255 <i>c7</i>	16 A22
259 <i>e</i>	17 A23
265 <i>c-e</i>	183 A174
268 <i>c</i>	117 A180

Symposium

176 <i>e7</i>	34 A85
207 <i>c-d</i>	31 A73
209 <i>c</i>	134 A6
212 <i>b1</i>	31 A73
215 <i>c-216 c</i>	119 A183
222 <i>c</i>	154 A71
223 <i>d</i>	47 A117

Theaetetus

173 <i>d</i>	135 A13
176 <i>b</i>	198 A239
200 <i>e4</i>	125 A212
201 <i>c7</i>	125 A212

Timaeus

19 <i>b</i>	128 A227
23 <i>d</i>	93 A103
26 <i>e</i>	128 A227
37 <i>d</i>	188 A208
47 <i>a-b</i>	198 A239

C) *Andere Antike Autoren*

AESCHYLUS

<i>Eum.</i> 681-710	81 A57
<i>Prom.</i> 12, 208	125 A216
<i>Sept. contra Thebas</i> v. 610	152 A60

ANTIPHON

B44 A COL V	24 A52
B44 A COL. V	185 A188

DEMOSTHENES

<i>Or.</i> 23, 199,	40 A105
---------------------	---------

AELIUS ARISTIDES

II, 68	176 A151
--------	----------

ARCHYTAS

DK 47 B2	170 A118
----------	----------

ARISTOPHANES

<i>Nub.</i> 962	152 A60
-----------------	---------

ARISTOTELES

<i>De An.</i> 403 <i>e</i>	183 A181
<i>Eth. Nic.</i> 1177 <i>b4</i>	68 A21
<i>Eth. Nic.</i> 1101 <i>a</i>	113 A169
<i>Eth. Nic.</i> 1113 <i>b</i>	113 A169
<i>Phys.</i> 257 <i>b20</i>	183 A181
<i>Phys.</i> 265 <i>b32</i>	183 A181
<i>Poet.</i> 1449 <i>b</i>	8 A4
<i>Pol.</i> 1265 <i>a</i> 2-4	162 A95
<i>Pol.</i> 1265 <i>b</i>	172 A126
<i>Pol.</i> 1265 <i>b-1266 b</i>	15 A15
<i>Pol.</i> 1266 <i>a</i>	172 A128
<i>Pol.</i> 1266 <i>b5</i>	21 A36
<i>Pol.</i> 1276 <i>b</i> 38-40	27 A62
<i>Pol.</i> 1295 <i>a-1297a</i>	113 A169
<i>Pol.</i> 1297 <i>a</i> 15	40 A106
<i>Pol.</i> 1323 <i>a-b</i>	174 A142
<i>Pol.</i> 1328 <i>b33.</i>	172 A133
<i>Pol.</i> 1373 <i>b4.</i>	162 A97
<i>Rhet.</i> 1368 <i>b7</i>	162 A96

CICERO

<i>De Nat. Deor.</i> II 5, 13	122 A198
<i>De Leg.</i> I, 1-2,15	122 A202
<i>De Leg.</i> I, 19	184 A184
<i>De Leg.</i> II, 4	198 A245
<i>De Leg.</i> II, 14	121 A195
<i>De Leg.</i> III, 46	82, 83 A60

Register

<i>Part. Orat.</i> 28-29	125 A212	THUCYDIDES	
		II, 65, 8	121 A193
		II, 36, 5	89 A87
DIODORUS SICULUS		III, 104, 4	129 A231
IV, 3	58 A143	II, 37, 1	152 A66
XII, 16, 3	143 A39		
DIOGENES LAERTIUS			
III 60-61	63 A3		
EPHORUS			
<i>FGRHIST</i> 70 F 138-39	135 A9		
HERACLITUS			
44,33, 114 DIELS	179 A161		
HERODOTUS			
I, 29	55 A141, 114 A171		
III, 38	179 A162		
III, 149	89 A87		
IV, 161, 3	114 A172		
HESIODUS			
<i>Theog.</i> v. 135	199 A248		
IAMBLICUS			
<i>De Vita Pyth.</i> ,175	121 A196		
PINDARUS			
<i>Nem.</i> II, 1	129 A231		
PLOTINUS			
<i>Enn.</i> I, 6, 7, 9-10	206 A283		
<i>Enn.</i> III, 2, 15, 43-58	206 A281		
<i>Enn.</i> III, 2, 17, 33-39	206 A282		
PLUTARCHUS			
<i>Lyk.</i> 13, 1-2	134 A7		
<i>Lyk.</i> 28, 8	47 A118		
<i>Lyk.</i> , 29, 1	114 A172		
<i>Quaestiones Graecae</i>			
II, 291 f-292 a	81 A57		
STOBAEUS			
IV 25, 45	121 A197		
SOLON			
36 W. 24 G.-PR	134 A6		
10 W. (14 G.-PR.)	170 A122		
SOPHOCLES			
<i>Antig.</i> vv. 449, 481, 663	134 A5		

2. Moderne Namen

- ACCARINO 82 A171
 ADORNO 3 A207, 168 A111, 193 A226
 ALDERISION 180 A163, 180 A164
 ANASTASIADIS 42 A111, 67 A20
 ARENDT A106-7, 95 A108, 184 A187
 AYACHES 26 A221
 BACON 4 A63, 84 A65, 66, 85 A72
 BELFIORE 8 A4, 30 A69, 44 112, 153 A64
 BENARDETE 7 A3, 72 A37
 BENGL: 30 A69
 BENTHAM 80 A51
 BERGSON 10 A8
 BERTRAND 24 A51, 25 A56, 85 A70, 85 A71, 86 A73, 100 A125, 129, 129 A232, 130 A233, 130 A234, 154 A68
 BOBONICH 108 A151, 188 A204
 BRISSON 63 A2, 64 A6, 64 A9, 88 A83, 91 A90, 92 A96, 108 A150, 129 A228
 CACCIARI 84 A64, 85 A67, 85 A68
 CAIZZI 185 A188
 CAMASSA 120 A189, 134 A4, 135 A9, 143 A39
 CAMBIANO 41 A109
 CAMMELLONE FARNESI 57 A142
 CAMPOS 129 A231
 CARILLO 114 A172, 121 A193, 122 A202, 170 A123
 CASERTANO 44 A112, 107 A144, 110 A162, 114 A172, 119 A184
 CASTEL BOUCHOUCI 102 A130
 CERRI 128 A227
 CHASE 136 A16, 159 A87, 174 A141
 CLEARLY 92 A92
 COHEN 202 A264
 CROCI 198 A240
 CUPIDO 11 A11, 23 A44, 188 A203
 D'ALFONSO 126 A218
 DÄRMANN 16 A22, 18 A27
 DEMOS 194 A229
 DENYER 209 A292
 DES PLACES 9 A6, 167 A108
 DETIENNE 128 A225
 DIANO 8 A4, 30 A69
 DI BENEDETTO 8 A4, 30 A69
 DIÈS 80 A50
 DIXSAUT 108 A149, 183 A174, 184 A187, 187 A200
 DODDS 115 A178
 DOMBROWSKI 123 A 208, 127 A223
 DUŠANIĆ 81 A58, 103 A136
 DUSO 157 A81
 EFFENTERRE 135 A11
 ESPOSITO 121 A194
 EYTH 80 A50, 167 A108
 FERRO 122 A205, 143 A38
 FINK 185 A188, 185 A189
 FOLLON 26 A58, 27 A59
 FOUCAULT 154 A68
 FREUD 20 A33
 GAGARIN 136 A14, 138 A25
 GAISER 98 A116, 128 A224, 185 A192, 198 A242
 GASTALDI 15 A15, 68 A1, 172 A132, 186 A195
 GAUDIN 205 A277
 GEHRKE 198 A243
 GERNET 23 A41, 24 A46, 24 A52, 25 A55, 81 A56, 163 A100, 173 A135, 174 A141
 GIGANTE 177 A155
 GIRARD 30 A69
 GÖRGEMANN 125 A211
 GUTJAR 20 A31
 HEIDEGGER 184 A185
 HENTSCHKE 7 A2, 16 A21, 108 A146, 206, 126 A220, 126 A221, 172 A132, 186 A194, 198 A243, 198 A245, 201 A259
 HÖFFE 51 A127, 84 A63
 HOFFMANN 108 A146
 HÖLDERLIN 176 A151, 182 A170
 HOLZHAUSEN 10 A8
 ISNARDI PARENTE 71 A30, 72 A32, 159 A85, 199 A246
 JAEGER 86 A75, 187 A201, 189 A210, 189 A211, 190 A212
 JANNARAS 146 A49, 186 A196, 186 A197, 187 A198, 191 A218
 JASPERS 8 A4
 JOLY 16 A17, 30 A70, 37 A97, 38 A99, 39 A104, 41 A108, 49 A122, 50 A123, 52 133, 53 A136, 53

Register

	A138, 55 A141, 58 A144, 58 A145	PARRY	194 A229
JOUANNA	126 A221	PEARLS	199 A247,
KANTOROWICZ		PEGONE	98 A118
	120 A188	PESCE	63 A3
KLOSKO	17 A24, 74 A39	PINOTTI	113 A168, 114 A173-175, 117 A179
KNOCH	23 A42	PLANINC	50 A126, 74 A40, 77 A46, 80 A53, 88
KOCHIN	29 A66	POPPER	123 A208
LASK	108 A151, 130 A233	PORCIANI	121 A195
LANZA	17 A24	QUASS	135 A10, 135 A12, 136 A14
LARIVÉE	17 A24, 120 A187, 123 A206	REDFIELD	29 A66
LAURENT	31 A71, 32 A76	RICOEUR	18 A27
LAVECCHIA	200 A203	RILKE	7 A1
LEVIN	34 A88, 35 A92, 36 A96	ROCHER	143 A39
LEFKA	66 A18	ROSS	109 A152
LEWIS	17 A24, 64 A9, 74 A39, 81 A54, 126 A217	SASSI	57 A142, 80 A50, 114 A175
LINGUITI	209 A291, 209 A292,	SANDVOSS	109 A155, 149 A53, 188 A202, 202 A261
LISI	7 A2, 35 A94, 72 A32, 75 A41, 80 A50, 98 A117, 98 A118, 108 A146, 111 A166, 112 A167, 125 A116, 167 A108	SANTA CRUZ	170 A118
MAGUIRE	181 A166, 181 A169	SAUNDERS	9 A6, 51 A127, 63 A3, 75 A45, 80 A50, 98 A114, 98 A118, 125 A216, 129 A231, 159 A87, 188 A204
MANVILLE	40 A105, 42 A110, 49 A121	SAVATER	131 A1
MATTÉI	170 A118, 170 A121	SCHÖPSDAU	9 A6, 28 A63, 32 A78, 33 A80, 33 A83, 34 A86, 35 A94, 46 A116, 47 A118, 64 A10, 72 A32, 73 A36, 80 A60, 80 A62, 91 A90, 92 A93, 93 A104, 103 A136, 109 A156, 122 A204, 125 A211, 135 A13, 150 A54, 167 A108, 168 A113, 174 A146, 176 A153, 186 A193, 188 A204, 191 A217, 192 A222, 198, 188 A204, 188 A208
MAURER	7 A3, 163 A95, 164 A102, 172 A129, 184 A186, 203 A269		
MEIER	8 A4, 30 A69		
MEYER	51 A130		
MIGLIORI	125 A215, 198 A243, 202 A265		
MORROW	17 A24, 27 A59, 52 A131, 63 A3, 74 A39, 81 A54, 81 A55, 83 A60, 102 A131, 129 A230, 161 A89, 171 A125, 172 A 126, 175 A149, 185 A190		
MOSER	162 A93, 163 A95, 163 A99, 184 A184, 202 A266	SCHIAPPA DE AZEVEDO	31 A72
MÜHL	121 A195, 122 A198-9	SCHLEIERMACHER	120 A189, 184 A182
MÜLLER	81 A54, 108 A146, 119 A185, 198 A243	SCHMITT	176 A154, 181 A168, 197 A237
MÜLKE	134 A6	SEGAL	8 A5, 30 A69
MUSTI	114 A170	SHAFARAT	146 A48, 164 A103, 185 A190, 187 A199, 188 A202
NAPOLITANO	93 A103, 206 A282	SILVESTRE	185 A192
NATORP	108 A147, 145 A47	SNELL	176 A151
NIGHTINGALE	129 A229, 135 A11, 141 A34, 171 A125, 198 A240	STALLEY	108 A146,
NOVALIS	12 A13, 121 A194, 195 A231, 203 A273	STEINER	184 A183, 189 A211
O'LEARY	42 A111		
PARENTE	199 A246		

Register

STELLA 129 A231
STIER 176 A154, 176 A157, 178
A158, 179 A160
STRAUSS 7 A3, 72 A37
SUSEHMIL 80 A50, 86 A77, 89 A88
SZLEZÁK 7 A3, 73 A38, 99 A121,
107 A144, 111 A165, 137
A20, 137 A21, 148 A51,
149 A52, 150 A55, 161
A89, 175 A150, 181 A167
TARRANT 122 A202
TOMIN 82 A59
TREU 176 A154
TURATO 152 A59, 152 A60
VAMCAMP 81 A57
VANHOUTTE 23 A41, 129 A230, 144
A43, 183 A179, 202 A261
VEGETTI 126 A219, 141 A33
VENTURI 58 A142
VIDAL-NAQUET 29 A66
VOIGTLÄNDER 91 A89, 93 A105
YUNIS 125 A212
WALDENFELS 12 A13, 19 A28, 29, 30,
20 A32, 21 A35, 21 A37
WAUGH 120 A187
WERNER 176 A151
WILKE 168 A109
ZADRO 9 A6, 80 A50