

Plato's *Statesman*

Proceedings of the Eighth Symposium
Platonicum Pragense

Edited by
Aleš Havlíček, Jakub Jirsa
and Karel Thein

PRAHA
2013

OIKOYMENH
Hennerova 223, CZ 150 00 PRAHA 5
<http://www.oikoymenh.cz>

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA CR
Plato's Statesman (2013 : Praha, Česko)
Plato's Statesman : Proceedings of the Eighth Symposium Platonicum
Pragense : [held in Prague on November 10–12, 2011] / edited by Aleš
Havlíček, Jakub Jirsa and Karel Thein. – 1st ed.
Prague : OIKOYMENH, 2013. – 240 s.
(Edice Mathesis ; 7)
ISBN 978–80–7298–470–1 (váz.)
14(38) * 165 * (38)
– Platón, 427–347 př. Kr. Politikos
– řecká antická filozofie
– teorie poznání . starověké Řecko
– sborníky konferencí
14(3) – Antická, starověká filozofie [5]

This volume was published with the support
of the Czech Science Foundation, Research Project Nr. 401/11/0568
– The order of knowledge, the order of morality and the order of polis
in Plato's philosophy and Platonic tradition.

Tento sborník vznikl v rámci projektu Grantové agentury
České republiky – Řád poznání, řád morálky a řád obce
v Platónově filosofii a platónské tradici
(reg. č. projektu 401/11/0568) a vychází s její finanční podporou.

Plato's Statesman
Proceedings of the Eighth Symposium Platonicum Pragense
Edited by Aleš Havlíček, Jakub Jirsa and Karel Thein
Published in the Czech Republic
by the OIKOYMENH Publishers, Prague.
Typesetting by martin.tresnak@gmail.com.
Cover design by Zdeněk Ziegler.
Printed by Alfaprint

© OIKOYMENH, 2013
All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored
in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without
the prior written permission of OIKOYMENH Publisher, Prague.
ISBN 978–80–7298–470–1

Contents

| | |
|--|-----|
| Preface | 7 |
| La bonne mémoire de Socrate <i>Monique Dixsaut</i> | 11 |
| Plato's <i>Statesman</i> and Missing <i>Philosopher</i> <i>Mary Louise Gill</i> | 27 |
| The Statesman and the Best City <i>Christopher Rowe</i> | 40 |
| Political Expertise and Political Office in Plato's <i>Statesman</i> : <i>Melissa Lane</i> | 51 |
| Protagoras et l'âge de Zeus du mythe du <i>Politique</i> <i>Dimitri El Murr</i> | 80 |
| „Herdenzucht“ und „Gemeinschaftszucht“ <i>Jakub Jinek</i> | 99 |
| The World of Human Politics <i>Filip Karfik</i> | 118 |
| Letters and models: on the <i>Statesman</i> , 277d–278e <i>Jakub Jirsa</i> | 134 |
| A New Robe for the Goddess in Plato's <i>Statesman</i> ? <i>Dominic O'Meara</i> | 151 |
| “The Greatest and Most Valuable Things”: On <i>Statesman</i> 285d9–286a7 <i>Karel Thein</i> | 162 |

| | |
|---|-----|
| Non-bifurcatory Diairesis and Greek Music Theory: A resource for Plato in the <i>Statesman</i> ? | |
| <i>Mitchell Miller</i> | 178 |
| Plato's <i>Statesman</i> – a Political Utopia? | |
| <i>Friedo Ricken</i> | 201 |
| Pigs in Plato: Delineating the Human Condition in the <i>Statesman</i> | |
| <i>David Ambuel</i> | 209 |
| Index Locorum | 229 |

„HERDENZUCHT“ UND „GEMEINSCHAFTSZUCHT“

Zu einer vernachlässigten Unterscheidung

Jakub Jinek

Die vom Eleaten entworfene Zweiteilung der gemeinschaftlichen Organisation von Lebewesen in „Herdenzucht“ (ἀγελαιοτροφία) und eine „gewisse Gemeinschaftszucht“ (κοινοτροφική τις) wird vom jüngeren Sokrates bagatellisiert: „Wie sich beides in der Rede treffen mag“,¹ reagiert er (261e). Seine Unwilligkeit, in diesem Punkt rigoros zu differenzieren, wird vom Eleaten formal akzeptiert, jedoch von einem Kommentar begleitet, der einen Hauch Ironie verrät: „Sehr gut, Sokrates. Und wenn du dich davor hütetest, es nicht zu ernsthaft zu nehmen mit den Worten, wirst du, wenn du älter wirst, reicher sein an Einsicht“ (ebd.). Die tatsächliche Haltung des Eleaten zur Ablehnung der von ihm vorgebrachten Unterscheidung ist damit schwer zu entschlüsseln. Einerseits scheint die Maxime eines Sich-Lösens von den Worten dem Geist der platonischen Dialektik nicht fremd zu sein.² Andererseits sind die Leichtfertigkeit des jüngeren Sokrates und seine, vorsichtig gesagt, dialektische Unzulänglichkeit nicht zu übersehen. Dies macht es unwahrscheinlich, dass der Eleat die Ablehnung der von ihm selbst vorgeschlagenen Unterteilung einfach als Ausgangspunkt für das weitere Gespräch akzeptieren wird. Bedenkt man dazu noch die später beschriebenen Schwierigkeiten mit der Diarese (262a, 263e, 266c–d, 274e f., 276c), so muss wenigstens

¹ Hier wie im Weiteren wird für die Zitation die – stellenweise modifizierte – Übersetzung von Schleiermacher zugrunde gelegt.

² Vgl. Platon, *Charm.* 163d; *Meno*, 87b–c; *Resp.* 533d–e; *Th.* 184c, 199a; *Soph.* 218c.

die Möglichkeit zugestanden werden, dass die weitere Diskussion in diesem Moment eine wesentliche Weichenstellung erfahren hat.

Die Reaktion des Eleaten macht es aber nicht gerade einfach zu erkennen, worin genau das Problem liegt. Seine ambivalente Haltung spiegelt sich auch in der Sekundärliteratur zum *Politikos*, wo Uneinigkeit darüber besteht, ob schon die Aufteilung selbst einen Fehler enthielt³ oder ob dieser im Gegenteil erst durch die *Vernachlässigung* des Unterschieds entsteht.⁴ In beiden Fällen wird jedoch angenommen, dass das Problematische sich auf die „Herdenzucht“ bezieht, insofern es nämlich unangemessen sei, bei der Herrschaft über Menschen von einer *Herde* zu sprechen.⁵ Diese Auslegung stützt sich besonders auf die Passage im unmittelbaren Anschluss an den Mythos, wo ein doppelter Fehler in der Diarese explizit zugegeben wird.⁶

Im Folgenden werde ich, in gewisser Distanz zu den geläufigen Interpretationen, nachzuweisen versuchen, dass 1) Platon zufolge die Herdenmetaphorik durchaus für die Herrschaft unter Menschen angemessen sein kann, dass aber zugleich 2) die Differenzierung zwischen Herdenzucht und Gemeinschaftszucht nicht verkannt werden darf, weil diese die Struktur der platonischen Politik erschließt.

I. „Wahr, aber nicht genau“

Eine Untersuchung der diesbezüglichen Terminologie im Anschluss an die vernachlässigte Unterscheidung zeigt, dass der mühselige

³ K. M. Sayre, *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*, Cambridge 2006, S. 21–22.

⁴ F. Ricken, *Platon: Politikos*, Göttingen 2008, S. 98; S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven – London 1995, S. 27.

⁵ J. B. Skemp, *Plato's Statesman*, Bristol 1987, S. xvii–xviii; S. Rosen, *Plato's Statesman*, S. 27; M. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge 1998, S. 44–45; M. H. Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, Las Vegas 2004, S. 34; D. A. White, *Myth, Metaphysics and Dialectic in Plato's Statesman*, Aldershot 2007, S. 63–64; F. Ricken, *Platon: Politikos*, S. 137.

⁶ Platon, *Polit.* 274e–275a. Daneben gibt es zwei weitere Stellen, an denen die Untersuchung als ungenau bezeichnet wird (267c–d, 268c). Kritisch gegenüber der Herdenzucht klingt auch der Passus über die Freiwilligkeit der Herrschaft (276e).

diairetische Fortgang mit seinen gedanklichen Abrissen und Überschlügen sich hier gleichsam spiegelt. Unmittelbar nach der zitierten Stelle (261e) spricht der Eleat mit solch einer Souveränität über die ἀγελαιοτροφική, als ob im vorherigen Gedankengang die Entscheidung zugunsten der Herden- und gegen die Gemeinschaftszucht bereits getroffen worden wäre (261e2, 7, vgl. 263c, e). Damit darf er dem jüngeren Gesprächspartner die These unterstellen, dass der Politiker wirklich ein Herdenzüchter ist, um ihn so probeweise mit Blick auf die möglichen Konsequenzen dieser These zu provozieren. Und es scheint, dass die These tatsächlich einen Fehler veranlasst, nämlich die unmittelbar danach gemachte Aufspaltung der Zucht in Bezug auf Menschen und Tiere (262a). Daran schließt sich der erste Exkurs über die Methode der Diairesis an, in welchem die Teile von den Arten unterschieden werden (262b–263a). Daraufhin werden dann – wohl im neuen methodischen Bewusstsein – die beiden besprochenen Ausdrücke einstweilen *abwechselnd* benutzt (κοινοτροφική, 264b6; ἀγελαιῶν τροφή, 264d2; κοινοτροφική, 264d6; ἀγελειοτροφία, 264e3). Nachdem sich jedoch erweist, dass der jüngere Sokrates die methodische Anweisung des Eleaten nicht begriffen hat (265a–b; vgl. *Resp.* IV,435d3),⁷ ist im Zusammenhang mit der menschlichen Regierung wieder ausschließlich von ἀγέλη die Rede (265b, c, d, e, 266a [2x], c, e, 267b [2x], d, e, 268a, b, c). Der ganze diairetische Fortgang nimmt inzwischen einen ungünstigen Verlauf. Erst mit einem Hinweis auf die Ungenauigkeit der Untersuchung unmittelbar vor dem Mythos (267d) heißt die menschliche Herrschaft wieder κοινοτροφική.⁸

Diese begriffliche Konstellation, die kaum zufällig ist, erweckt den Eindruck, dass das Wort ἀγέλη das dramaturgische Signal für eine unreflektierte Forschungsweise darstellt. In diesem Sinne scheint die ganze Diskussion tatsächlich negativ von der unsprünglich nicht legitimen diairetischen Vernachlässigung beeinflusst zu werden. Inso-

⁷ Er möchte die schon als falsch erwiesene Forschungsweise, „die einen großen Teil einem kleineren gegenüberstellt“ (265a), weiter gebrauchen und diese sogar mit der richtigen Methode, wonach „man mitten durchschneiden müsse“, zugleich oder abwechselnd anwenden. Der Eleat reagiert ironisch: du Wunderlicher!

⁸ Es ist die vierte und letzte Stelle, an der das Wort nicht nur im *Politikos*, sondern auch im ganzen Korpus auftaucht.

fern scheint auch die Auslegung richtig zu sein, die unangebrachte Terminologie müsse auch für das Scheitern der ganzen anfänglichen Diarese verantwortlich sein.⁹

Die explizite Erklärung des Eleaten zeigt aber keine Spur eines solchen Scheiterns. Der Eleat gibt zwar mehrmals einen Missgriff im Gedankengang zu, dessen notwendige Korrektur er unternehmen möchte,¹⁰ seine Wortwahl ist jedoch weit von einer Ablehnung des schon Gesagten entfernt. Die richtige Beurteilung dessen, wie schwer der Fehlgriff war und worin er eigentlich bestand, bleibt somit ebenso kompliziert wie schon der Fall der vernachlässigten Unterteilung selbst.

Die Bestimmung des Politikers wurde dem Eleaten zufolge „irgendwie gegeben“, wenngleich sie „nicht vollkommen“ war (τὸν λόγον εἰρησθαί πως – οὐ τελέως, 267c–d). Eine ähnlich vorsichtige Bewertung folgt etwas später: Der König sei nur im Umriss (σχῆμα), noch nicht mit Genauigkeit (ἀκριβεία) bestimmt (268c). Das Begriffspaar σχῆμα – ἀκριβεία erinnert stark an die Unterscheidung zwischen ὑπογραφή und ἀκριβεία an der methodologisch gewichtigsten Stelle der *Politeia*, wo durch sie die bisherige (νῦν) Untersuchung der Gerechtigkeit (einschließlich ihrer Definition im IV. Buch) von der darauf folgenden Einführung der Idee des Guten abgehoben wird (VI,504d–e). In diesem Licht scheinen beide Stellen im *Politikos* keine Ablehnung zu artikulieren, sondern vielmehr ein bedingtes Akzeptieren, das wie immer von einem ausdrücklichen Hinweis auf notwendige weitere Präzisierung begleitet wird. Das Motiv der Verbesserung ist somit dramaturgisch leitend – es veranlasst auch ausdrücklich die „spielerische“ Einführung des „langen Mythos“.

II. Mensch und Tier

In der Passage, die gleich im Anschluss an den Mythos folgt und die ursprüngliche Diarese kritisch beurteilt (274e–275a), stoßen wir dann – zum dritten Mal im Dialog – auf die gleiche Figur: „zwar

⁹ Vgl. die Anm. 4 und 5. Vom Scheitern der Diarese spricht z. B. M. Lane, *Method and Politics in Plato's Statesman*, S. 44–46; M. H. Miller, *The Philosopher in Plato's Statesman*, S. 16.

¹⁰ Siehe Anm. 6.

richtig, aber nicht genau“. Dass die Gesprächspartner den Politiker als „Herrscher der gesamten Polis“ (συμπάσης τῆς πόλεως) angeben haben, ohne aber zu bestimmen auf welche Weise, das war dem Eleaten zufolge zwar „richtig, aber nicht ganz und nicht klar“. ¹¹ Dies wird als „kleinerer Fehler“ (βραχύτερον ἀμάρτημα) der bisherigen Untersuchung bezeichnet. Doch mehr als um einen Fehler im strikten Sinne geht es hier um Nachlässigkeit (vgl. οὐ ὄλον) und Unklarheit (οὐδὲ σαφές). Diese Erklärungen lassen den „kleineren Fehler“ als strukturähnlich zum früheren ungenauen „Umriss“ des Politikers (268c) erscheinen; daher bezieht sich die schon zuvor verkündete Möglichkeit einer Präzisierung höchstwahrscheinlich eben darauf.

Diese Präzisierung besteht dabei – entgegen aller Vermutungen – nicht in der Preisgabe des verdächtigen Ausdrucks Herde (ἀγέλη). Das Wort taucht auch nach dem Mythos, d.h. auch nachdem die erste Diarese schon korrigiert wurde, vielfach wieder auf. ¹² Es scheint sogar, dass die Metapher der Herde gerade dem entspricht, was in der zitierten Passage wörtlich als wahr (ἀληθές) bezeichnet wurde, nämlich dem holistischen Wirkungsbereich eines Politikers (vgl. συμπάσης τῆς πόλεως), denn dies ist sicherlich auch ein Merkmal der Herdenherrschaft (vgl. ποιμήν, ἀγέλη, 275a1). Kurz gesagt enthält also die Rede von der Herde nicht nur keinen fundamentalen Fehler, sondern ist für die angebliche Ungenauigkeit der bisherigen Untersuchung und somit auch für die Wende der Diskussion nicht verantwortlich.

Die Ungenauigkeit betraf die Rede von der Herde höchstens in Bezug darauf, wie (ὅντινα τρόπον, 275a3–4) die menschliche Herdenherrschaft realisiert wird. Wie sich aus der Konfrontation des Politikers mit der göttlichen Regierung im Mythos ergibt (275d–e), liegt der systematisch grundlegende Unterschied in der Art, wie über Menschen einerseits und über Tiere andererseits regiert wird. Schon vor dem Mythos hieß es, die politische Kunst, die in „der Sorgfalt für eine gewisse Herde“ besteht, ¹³ sei nicht die Zucht der „Tiere, sondern die Kunst

¹¹ ἀληθές, οὐ μὴν ὄλον γε οὐδὲ σαφές, 275a4–5.

¹² ἀγελαιοτροφία 275b2; ἀγελαιοτροφική 275d2, 276a4, 289c1; ἀγέλη: 271d6, 275a1, 275d8, 276c7, 287b5, 294e9, 295e6; vgl. Platon, *Resp.* V,451c8, 459e3; *Th.* 197d7.

¹³ μιᾶς τινος ἀγέλης ἐπιμέλεια, 267d10–11.

der Gemeindegattung der Menschen“.¹⁴ Die Ablehnung des beschriebenen Regiments für die Menschen scheint hier auf der Abgliederung einer *besonderen*, d.h. einer speziell menschlichen Art und Weise der Regierung zu beruhen.¹⁵ Wichtig ist allerdings, dass die Trennlinie hier nicht zwischen zwei *Arten von Untertanen* – Menschen und Tieren – gezogen werden soll. Es sei daran erinnert, dass kurz davor die Bemühung von Sokrates kritisiert wurde, die Menschen von den Tieren anthropozentrisch abzusondern (262a).¹⁶ Das Problematische an der Verwechslung der Menschen- und Tierzucht kann deswegen nicht bloß am *Wert* der Untertanen liegen, sondern hat zu tun mit der *Art und Weise der Betreuung*: Während der Hirt einer Tierherde sich allein um alles kümmert, was die Herde braucht, weshalb seine Kunst zurecht den Namen Zucht oder Nahrung trägt (τροφή), verlangt die Menschengemeinschaft eine komplexe Zusammenarbeit vieler Menschen. Der Unterschied zwischen beiden Arten der Herrschaft – und damit auch der kleinere Fehler der vorherigen Diskussion – besteht also in der schlichten Tatsache, dass der menschliche Hirte in seiner Betreuung der menschlichen Herde nie allein ist.¹⁷

Allein aufgrund des Unterschieds dieser beiden Regierungsarten, und nicht etwa wegen der Verletzung der menschlichen Würde, wird nach dem Mythos der neue Oberbegriff der Sorge (ἐπιμελητική) entwickelt (275e6).¹⁸ Indem er sowohl die Alleinherrschaft des Hirten

¹⁴ οὐ θηρίων ἀλλ’ ἀνθρώπων κοινοτροφική, 267d11.

¹⁵ Dies entspricht zumindest den Erwartungen gegenwärtiger Leser, denen zufolge Menschen doch speziell und anders behandelt werden müssen als Tiere. Dahinter steckt offensichtlich eine Projektion moderner naturrechtlicher oder gar menschenrechtlicher Vorstellungen.

¹⁶ Der jüngere Sokrates versuchte in seinem einmaligen selbständigen Auftritt im Dialog, die Zucht der Lebewesen auf ἄνθρωποι und θηρία aufzuteilen, was allerdings eindeutig abgelehnt wird. Die wahre Dialektik schreitet vorurteilsfrei fort, indem sie sich für alle Objekte gleichermaßen interessiert, Menschen wie Tiere.

¹⁷ Im Weiteren tritt eben dieser Aspekt einer Ähnlichkeit des menschlichen Herrschers zum göttlichen Vorbild in den Vordergrund. Dem Eleaten liegt hauptsächlich daran zu zeigen, dass der göttliche *ebenso wie* der menschliche König seine Konkurrenten vollständig überholt (vgl. 276a6, b5).

¹⁸ Es werden daneben noch die Wartung und Pflege erwähnt. Vgl. noch 276a–b; zur begrifflichen Pluralität siehe 261e sowie o. Anm. 2.

als auch die kollegiale Herrschaft unter Menschen einschließt, hilft er einen demokratischen Vorwurf zu entkräften, den der Eleat kurz danach erwähnt. Diesem Vorwurf zufolge gäbe es keine vorrangige, „königliche“ Kunst (276b) und wenn doch, dann gebühre dieser Titel vielen anderen eher als einem König.

Der Eleat stimmt zu, dass der menschliche König Helfer braucht, um erfolgreich herrschen zu können. Im Rahmen seiner Regierung müssen einzelne Aufgaben an verschiedene Personen verteilt werden. Der Problemkomplex der gerechten Distribution der Aufgaben, eines *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (*Resp.* 433a–b und *passim*), liegt dabei natürlich sehr nahe. Dies zeigt, worin eigentlich der Vorwurf besteht: im Legitimierungsanspruch des Politischen, das in der vereinigten kooperierenden Pluralität besteht, welche die traditionelle Frage, „wer in der Polis regieren soll“, als relevant zulässt. Der kleinere Fehler muss also dadurch korrigiert werden, dass die Diskutierenden diesen Anspruch des Politischen anerkennen. Dies ist jedoch immerhin nur ein *kleinerer* Fehler; das Wesentliche wurde in den bisherigen Ausführungen *richtig* bestimmt: die Herrschaft über Menschen ist, ähnlich wie die über Tiere, eine Herrschaft über die *gesamte* Polis (σμπάσης τῆς πόλεως). Dies besagt zweierlei: a) die traditionelle politische Problematik besitzt für den Eleaten nur eine relativ geringe Bedeutung („kleiner Fehler“); b) seine eigene politische Option in diesem engeren Sinne gilt der *Alleinherrschaft*.

Die Notwendigkeit der Zusammenarbeit bedeutet keine Abwertung der königlichen Herdensorge in ihrer herausgehobenen Stellung; sie bedeutet nur, dass die anderen Berufe auch einen Anteil an der Aufzucht der Herde beanspruchen (267e). Um ihre nur relativen Ansprüche in Schranken zu halten, muss der Eleat den König als im Besitz souverän herrschender Kenntnis präsentieren. Es geht um die aus dem *Sophistes* bekannte Thematik der Einheit und der Vielheit in den Arten (εἶδη) des Könnens in der Polis. In diesem Sinne hatte der Eleat schon zuvor gesagt, dass es gelte, den König von den anderen Gestalten, die auf das Mithüten Anspruch erheben, abzusondern (χωρίσαντες, 268c9). Das Akute an der Herrschaft über Menschen besteht also nicht darin, wie die Rechte des Herrschers zugunsten der Untertanen beschränkt werden können, sondern im Gegenteil darin, dass der Herrscher aufgrund seines souveränen Wissens über die Konkurrenz emporgehoben werden muss. Der Weg zu einer solchen Absonderung führt über den Mythos, dessen Rolle es ist, den

Begriff der Herrschaft, der bisher nur aufgrund vager alltäglicher Vorstellungen über Menschen und Tiere zusammengeklaut wurde, genauer zu begreifen und zu intensivieren. Dies kommt dadurch zustande, dass die überlegene königliche Herrschaft ihr Vorbild im göttlichen Hirten findet. Es ist eben erst die Instanz des Gottes als eines souveränen Hirten, die aus dem menschlichen Hirten der Tierherde das Paradeigma für den souveränen Staatsmann macht (παράδειγμα ποιμένων, 275b4–5).

III. Gott und Mensch

Damit gelangen wir zum wahren und wirklich großen Fehler der *Diairese*,¹⁹ der auch nach der Korrektur des kleineren Fehlers und der erneuten Definition des Politikers (276e10–277a2) für die Fortsetzung des Dialogs maßgeblich bleibt. Von ihm ist nicht nur eine systematisch gewichtige Erneuerung der Diskussion zu erwarten, sondern auch die immer noch fehlende Erklärung, welche Bedeutung der angedeuteten Aufteilung der Herden- und Gemeinschafts-sorge zukommt.

Wörtlich besteht der größere Fehler in der Verwechslung eines Politikers der jetzigen Epoche mit dem Hirten einer einstmaligen menschlichen Herde aus der entgegengesetzten kosmologischen Periode, „und zwar eines Gottes statt eines Sterblichen“.²⁰ Der Fehlgriff scheint also auf einer Verwechslung des regierenden Personals zu beruhen, denn die Formulierung stellt den Menschen einem Gott gegenüber (vgl. auch 276d). Wenn wir allerdings dazu noch die Äußerung aus dem Mythos in Betracht ziehen, dass ein Gott die Menschen als über ihnen stehendes Wesen weide, in gleicher Weise wie nun die Menschen als göttliche Wesen die Tiere weideten (271e5–7), so ergibt sich daraus, dass das Problem eher im Bereich der Relation liegt, d.h. im Proporz zwischen Regierten und Regierenden.²¹ Dies

¹⁹ μάλα γενναῖον καὶ πολλῶ μεῖζον, 274e7–8.

²⁰ καὶ ταῦτα θεὸν ἀντὶ θνητοῦ, 274e10–275a2.

²¹ Vgl. T. A. Szlezák, *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen*, Berlin – New York 2004, S. 174. Nach Szlezák liegt das Problem darin, dass der mythische Herrscher einer anderen, höheren Spezies angehört, was auf den Politiker nicht zutrifft. Dagegen muss jedoch eingewendet werden,

erinnert daran, wie der ganze Dialog begonnen hat – nämlich mit einem Hinweis auf den Proporz zwischen den drei gesuchten Gestalten: dem Sophistes, dem Politikos und dem Philosophos, „wobei sie ihrem Werte nach weiter voneinander abstehen, als nach dem von ihrer Kunst benannten Verhältnis“ (257b2–4). Nun geht es vorerst um die Beziehung der zweiten Figur zu ihren Untertanen. Nach der Äußerung unmittelbar nach dem Mythos sind die Politiker „hier und jetzt“ (ἐνθάδε νῦν, 275c2), im Unterschied zum göttlichen Hirten,²² „den Beherrschten ihrer Natur, Nahrung und Bildung nach sehr ähnlich“ (275b8–c4). Zwischen *heutigen* Herrschern und Beherrschten besteht also weitgehend Gleichheit. Dass hier nur über die aktuelle (wohl demokratische) Politik, nicht aber von menschlicher Politik überhaupt die Rede ist, zeigt die sonst unübliche Verwendung des Doppeladverbs *enthade nyn*. Im Unterschied zum alleinstehenden *nyn*, das im Mythos als technischer Terminus für die „jetzige Periode“ auftritt,²³ scheint es vielmehr, wie auch an anderen Stellen des Korpus,²⁴ die Aktualität von Ort und Zeit zu betonen.

Dass es mit der Gleichheit von herrschenden und beherrschten Menschen nicht immer so sein muss wie „heute“, zeigt sich an der grundsätzlichen Orientierung der gesamten Debatte. Sie geht von der Prämisse eines inkommensurablen Abstands zwischen dem wahren

dass der Eleat sich nicht an stabilen Arten von Lebewesen orientiert. Ihm geht es lediglich um die relative Überlegenheit der regierenden Person in Bezug auf die Untertanen (siehe unten Anm. 34). Die paradigmatische Methode ist dazu bestimmt, den wahrhaft wissenden Menschen als einen Gott unter Menschen vorzustellen und sein Regiment dadurch zu legitimieren (siehe unten). Gegen die Stabilität der Spezies spricht darüber hinaus die im Dialog besonders pointierte Unmöglichkeit, den Menschen zufriedenstellend zu definieren.

²² Das Wort σχῆμα ist hier nicht im Sinne von 268b6, wo es der ἀκρίβεια entgegenstellt wird, sondern im Sinne vom τέλειον σχῆμα von 277a5–6 zu deuten.

²³ Platon, *Polit.* 269a3, 5; 270b7, d4; 271d2, e6; 272b3, c5, 7; 273b6, e7; 274d4, 7, e10.

²⁴ Platon, *Euthyphr.* 2a2; *Phd.* 98c6; siehe bes. *Tim.* 24a4, wo mit dem Doppeladverb ἐνθάδε νῦν die aktuelle demokratische Gesetzgebung Athens bezeichnet wird, und zwar im direkten Vergleich mit den älteren und richtigen Gesetzen von Ur-Athen.

Politiker und dem Sophisten aus. Der Sophist selbst gibt sich für einen Politiker aus, obwohl er wahrhaft eher regiert werden sollte (vgl. 302a–b). Die erwähnte Gleichsetzung beider Figuren kann deswegen nur für die dramenintern „hiesigen und jetzigen“, d.h. demokratischen Verhältnisse gelten, in denen die Grenze zwischen Sophisten und Politikern unscharf geworden ist (*Soph.* 261c–d; vgl. *Polit.* 291a–c). Der Eleat wendet sich gegen die demokratische Argumentation (vgl. τινεξ, 276b1) und versucht sie durch den Oberbegriff der Sorge zu entkräften, indem er im Rahmen der Korrektur des „kleineren Fehlers“ den Anspruch der untergeordneten Mithelfer auf einen gerechten Anteil an der Polis anerkennt. Wenn nun – im Rahmen der Korrektur eines „gewichtigeren Fehlers“ – etwas Neues gesagt werden soll, dann muss die Erwägung weiter über die Grenze der „hiesigen und heutigen“ Politiker und Politik hinaustreten.

Dass die Herrschaft des Kronos ein *Vorbild* für die *menschliche* Alleinherrschaft darstellt,²⁵ daran lässt uns der Autor nicht zweifeln²⁶ – und dieses Konzept wird auch in Platons *Nomoi* ausdrücklich

²⁵ Vgl. παράδειγμα ποιμένων, 275b4–5. Die Interpretation, wonach das Wort παράδειγμα hier nur ein Beispiel bezeichnet, da der Staatsmann in Wahrheit kein Hirte sei (F. Ricken, *Platon: Politikos*, S. 137), verkennt die ontologische Bedeutung dieses wichtigen Wortes sowie die Intention des Vergleichs an dieser Stelle – vgl. τὸ καλὸν als ein παράδειγμα für schöne Sachen. Der Politiker *ist* vor allem ein Hirte, wie ein *schönes* Ding auch vorzüglich schön *ist*.

²⁶ Trotz mehrerer heuristischer Probleme mit der Deutung der Einzelheiten der Lebensweise der damaligen Menschen, besonders der Frage, ob sie ἐπιθυμία für das Wissen haben (272d3). Vgl. hierzu: G. R. Carone, *Cosmic and Human Drama in Plato's Statesman: On Cosmos, God and Microcosm in the Myth*, in: P. Nicholson – C. J. Rowe (Hrsg.), *Plato's Statesman: Selected Papers From the Third Symposium Platonicum*, New York 1993, S. 115; S. Rosen, *Plato's Myth of the Reversed Cosmos*, in: *Review of Metaphysics*, 33, 1979, S. 78, 81; P. M. Steiner, *Metabole and Revolution. The Myth of the Platonic Statesman and the Modern Concept of Revolution*, in: P. Nicholson – C. J. Rowe (Hrsg.), *Plato's Statesman*, S. 140–141; P. Vidal-Naquet, *Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History*, in: *The Journal of Hellenic Studies*, 98, 1978, S. 138. Die kontroverse Interpretation, der zufolge der kosmologische Prozess nicht aus zwei, sondern aus drei Phasen besteht, muss aus Textgründen abgelehnt werden, so dass sich die paradigmatische Rolle der Kronos-Ära kaum leugnen lässt;

bestätigt (IV,713e). Dabei wird nichts davon gesagt, dass menschliche Herrscherkunst und -wissen gegenüber dem göttlichen defizient seien. Das einzige, was der Mythos über den Abstand zwischen menschlicher und göttlicher Herrschaft sagt, bezieht sich weder auf Gott bzw. den Menschen selbst noch auf ihr Wissen, sondern nur auf die unterschiedlichen kosmologischen Umstände, welche auch die ungleiche Lebensart der Menschen stiften: an die Stelle der Lebensweise unter Kronos, bei der die Ernährung ohne Anstrengung erfolgt, tritt die notwendige Selbsthilfe unter Zeus. Es ist gerade die *kosmologische* Situation der Selbsthilfe, welche die „jetzige“ (vūv) menschliche Herrschaft von der göttlichen absondert und welche die menschliche Zusammenarbeit in der Polis verlangt. Die Menschen müssen sich selbst ernähren, weil die Welt sich gerade in der Phase der Selbstangewiesenheit befindet. Diese kosmologische Automatik stellt im Mythos den fundamentalsten, nicht weiter zu erklärenden Grund für die Notwendigkeit der Zusammenarbeit und daher auch für die Art der Politik dar, die auf der Distribution der Aufgaben bei der Lebenserhaltung beruht.²⁷

Dass der Gott keine Helfer braucht, ergibt sich daraus, dass die Welt unmittelbar von ihm selbst behütet wird.²⁸ Die vermittelnde Herrschaft der Dämonen über die einzelnen Menschen (ἐκάστοις)²⁹ ist keine Mitarbeit im „jetzigen“ Sinne, was der Eleat dadurch zu verstehen gibt, dass sie parallel zur direkten persönlichen Herrschaft Gottes da ist. Die mittelbare Herrschaft der Dämonen und die gleichzeitige unmittelbare Hütung des Gottes bringen eine absichtliche Ambivalenz hervor, die zeigen soll, dass etwas, was „jetzt“ eine fundamentale Spannung ausmacht (nämlich zwischen Zusammenarbeit und

Ch. Rowe, *Plato: Statesman*, Indianapolis 1995, S. xxi und *ad loc*; L. Brisson, *Interprétation du mythe du Politique*, in: C. J. Rowe (Hrsg.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Third Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1995, S. 349–363. Als überzeugende Kritik siehe schon P. Vidal-Naquet, *Plato's Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History*, S. 137, Anm. 41.

²⁷ Siehe Platon, *Resp.* II,369c9–10: ποιήσει δὲ αὐτὴν [τὴν πόλιν] ἡ ἡμετέρα χρεία.

²⁸ θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτός, 271e5–6.

²⁹ Sie besitzen nur als Mitglieder eines Eidos und einer Herde Individualität (κατὰ γένη καὶ ἀγέλας, 271d6).

Einzelregierung), unter göttlichen Umständen gleichgültig ist. Wenn die Dämonen herrschen, herrscht eigentlich direkt der Gott, der als *reiner Nous* der Welt die „vernünftige“ Bewegung verleiht.³⁰ Auch in diesem Punkt ist ihm der menschliche Herrscher ähnlich, der ausschließlich aufgrund seiner Psyche und Gnosis gebietet (259c–d); nur benötigt dieser andere Menschen als Helfer, um seine Befehle ausführen zu können (260a, 287c–290e, 303d–305e). Die Struktur ist gleich, die Ausführung unterschiedlich: Politik besteht in beiden Fällen im Regiment der reinen Vernunft mithilfe der Vermittler. Nur bildet im ersten Fall beides eine konfliktlose Einheit, wohingegen im zweiten noch die Gerechtigkeit hinzukommt, welche die unterschiedlichen Ansprüche und Motive organisieren muss.

Die direkte Herrschaft Gottes wird im Mythos nicht nur neben die Regierung der Dämonen gestellt, sondern gerade mit der „jetzigen“ Herrschaft von Menschen über Tiere und andere niedrigere Gattungen (ἄλλα γένη φαυλότερα) gleichgesetzt.³¹ Die Menschen hüten die Tiere erst „jetzt“, während früher, unter Kronos, beide Gattungen als gleiche nebeneinander standen.³² Der Ausdruck „Mensch“ ist somit kein stabiler Herrschafts-Titel, sondern erhält diese Bedeutung erst von einer bestimmten diachronischen Perspektive, ebenso wie auch die Tiere allein unter den „jetzigen“ kosmologischen Umständen einen „niedrigeren“ Status (vgl. φαυλότερα) innehaben.³³

³⁰ Vgl. den systematischen Zusammenhang von φρόνησιν ἐκ τοῦ συναρμόσαντος (269d1), d.h. γεννήσας (d8), δημιουργός (270a5), mit τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, *Tim.* 30b4–5, und πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ, *Tim.* 29e3. Vgl. K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, S. 205–208; L. Brisson, *Interprétation du mythe du Politique*, S. 354–355; und Th. M. Robinson, *Demiurge and World-Soul in Plato's Politicus*, in: *American Journal of Philology*, 88, 1967, S. 57–58, 61; anders G. R. Carone, *Cosmic and Human Drama in Plato's Statesman*, S. 106.

³¹ Vgl. καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, 271e6–7.

³² Vgl. καὶ θηρίους διὰ λόγων δύνασθαι συγγίγνεσθαι, 272b10; μετὰ τε θηρίων ὁμιλοῦντες, c1–2.

³³ Der Mensch stellt daher nicht die „Krone der Schöpfung“ dar; darin liegt wahrscheinlich auch der Grund, warum die Tiere nicht als niedriger im abwertenden Sinne bestimmt werden, sondern nur als φαυλότερα (271e7) – ein nicht abwertender Begriff ontologischer Abstufung (vgl. *Phdr.* 278b–e;

Aus der Schilderung des Mythos ergeben sich also drei Erkenntnisse: 1) Die regierende Tätigkeit eines Gottes sowie die des Menschen sind der Art nach gleich; 2) sie besteht in einer vernünftigen Aktivität; 3) das Verhältnis zwischen verschiedenen Arten von Untertanen ist historisch-kosmologisch bestimmt. Nun können wir die systematische Tragweite der „Defizienz“ des menschlichen Hirten besser verstehen. Seine Kunst realisiert sich unter verschiedenen kosmologischen Umständen und wird dadurch, besonders hinsichtlich ihrer Reichweite, negativ beeinflusst. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal beider Herrschaftstypen besteht nicht in der inhaltlichen Ausfüllung von Begriffen wie Herrschaft, Hirte, Herde, Gott oder Mensch selbst, sondern allein im diachronen Abstand zwischen *jetzt* (νῦν) und *damals* (τοτέ).

IV. Nous und Nomos

Mit dem Rückzug der Götter übernehmen die Menschen die Rolle der Hüter.³⁴ In dieser Übernahme klingt das Ethos der Berufung an, das an das Problem des Philosophen-Herrschers erinnert. Der Philosoph übernimmt in der *Politeia* auf ähnliche Weise die Aufgabe eines „Retters“ der Polis, wobei das diachrone Moment dieser Übernahme auch hier betont wird.³⁵ Die Erscheinung der göttlichen Ausnahme, wie der Philosoph in der *Politeia* charakterisiert wird, ist nicht voraussagbar, man kann sie höchstens erhoffen.³⁶ Wenn aber tatsächlich ein solcher auftritt, dann kann kein Zweifel daran bestehen, wem die Regierung zukommen soll, da der Philosoph

T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin – New York 1985, S. 18–19 und *passim*). Der Unterschied zwischen *faulotera* und *timiotera* aus dem *Phaidros* ist zu der hier schon erörterten Differenz zwischen *schema* und *akribia* wahrscheinlich parallel (siehe oben).

³⁴ τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοῦς αὐτῶν ἔχειν καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος, 274d6–7.

³⁵ Vgl. Platon, *Resp.* V,473d1, 4, e2 (νῦν); e1 (μὴ ποτε).

³⁶ τις θεῖα φύσει, *Resp.* II,366c7–d1; VI,492a5; vgl. θεοῦ μοῖραν, VI,493a2; 499c1; IX,592a7–9 (vgl. V,471c); ἐκτὸς πάνυ τινῶν ὀλίγων, X,605c7–8. Vgl. dazu J. Jinek, *Die Gerechtigkeit zwischen Tugend und Gesetz. Platons Gerechtigkeitslehre in der Politeia*, Saarbrücken 2009, S. 44, 77–78, 104, 111–123, 198, 209–210.

sich gegenüber den Mitmenschen wie ein Hirte zu den Schafen verhält.³⁷

Die platonische Dialektik sucht die Lösung des Problems der Herrschaft nicht im einfachen Proporz Tier – Mensch : Mensch – Gott.³⁸ Diese Analogie schließt eher ein dynamisches und diachrones Moment ein, das in der Spannung des Möglichen und des Gegebenen besteht. Diese Spannung, der letztlich auch die gesuchte Unterscheidung von Herden- und Gemeinschaftssorge entspricht, wird in unserem Dialog an der Beziehung von *Nous* und *Nomos* erörtert.

Der Eleat lässt in einem späteren Teil des Gesprächs (291a–303d) eine komplexe Dialektik beider Begriffe sich entfalten, indem er einerseits auf der absoluten Rolle des Wissens besteht, andererseits immer wieder die Notwendigkeit des Gesetzes betont.³⁹ Im ersten Fall handelt es dabei eindeutig um *menschliches* Wissen. Kein Wort fällt darüber, dass das diesbezügliche Wissen nur dem Gott zusteht; das Beispiel des Arztes (293a–c) bezeugt, dass wir uns inmitten des Menschlichen befinden. Auch die Schilderung der Mängel des Gesetzes eröffnet das Handlungsfeld für das *menschliche* Wissen: die Unfähigkeit der gesetzlichen Satzung, „das beste und gerechteste für alle zugleich und genau zu umfassen“,⁴⁰ schreibt negativ gerade das

³⁷ Das Problem der unterschiedlichen Extension der Begriffe 1) νομεύς – 2) βασιλεύς, das einige hier erkennen (F. Ricken, *Platon: Politikos*, S. 138), lässt sich aus dieser Perspektive leicht lösen: Sie sind ko-extensiv, d.h. die königliche Regierung schließt auch die Herrschaft des Menschen über Menschen ein, sobald die Person der göttlichen Ausnahme erscheint. Die Tatsache, dass der König in der „jetzigen“ Periode nicht fähig ist, alle seine Untertanen selbst zu ernähren, scheint aus dieser Perspektive sekundär zu sein.

³⁸ So einen linear-geometrischen, dreigliederigen Proporz finden wir schon in der früheren Tradition (vgl. Heraklit, Fr. B 83, 102 usw.), und es besteht kein Grund zur Annahme, dass Platon diese frühere Vorstellung einfach wiederholen möchte, besonders wenn wir im Dialog mehrere Hinweise auf die Inkommensurabilität Gottes und des Philosophen gegenüber den anderen finden (257a, 275b–c; vgl. 266a). Vgl. Aristoteles, *Pol.* 1253a29.

³⁹ Es scheint sogar, dass er Argumente je für eine Seite des Dilemmas abwechselnd vorlegt. *Nous*: *Polit.* 294a–b und 297a–b; *Nomos*: *Polit.* 294c–d (vgl. *Leg.* I, 639a–b).

⁴⁰ τὸ τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον ἀκριβῶς ἅμα πᾶσιν περιλαβόν, 294a–b.

um, worin die Aufgabe der dialektischen Kunst besteht (vgl. *Soph.* 253d).

Als Träger des souveränen Wissens taucht wieder die Figur des Philosophen-Königs auf. Die Menschen glauben zwar (ἀπιστησάντων), so der Eleat, nicht mehr daran, dass es einen wahren König je geben könnte (301c). Gäbe es ihn allerdings, einen „einzigsten, der sich gleich nach Leib und Seele unterscheidet“ (301e2), dann müsste er enthusiastisch angenommen werden (301d). Der komische Klang dieses Aufrufs wird noch von der explizit getroffenen Feststellung überboten, dass der wahre Herrscher eine göttliche Ausnahme darstelle.⁴¹ Daraus zieht nun der Eleat eine radikale Konsequenz: Nur unter der Herrschaft dieses göttlichen Menschen kann die Verfassung prosperieren. Da die heutigen Politiker⁴² keine Kenner sind,⁴³ regieren sie höchstens aufgrund geschriebener Gesetze und Anordnungen, und sind daher – verglichen mit den anderen Künsten, die eine verinnerlichte Kenntnis voraussetzen – nur zum Übel für die Verfassung.

Doch erlaubt der Eleat nicht, die geschriebenen Gesetze abzuschaffen oder auch nur zu ändern (301a; vgl. 294c–d). Der menschliche Nous hat nämlich eine fundamentale Begrenzung, die darin liegt, dass der Kenner unfähig ist, „sein ganzes Leben lang neben jedem Einzelnen da zu sitzen, um ihm genau das Gebührlige anzuordnen“.⁴⁴ Die geschilderte Situation gleicht dem im Mythos beschriebenen Problem. Es liegt nicht in der fundamentalen Begrenztheit des dialektischen Wissens, sondern im schlichten Umstand, dass der Kenner ein leibliches Wesen ist und nicht zugleich überall sein kann.⁴⁵ In diesem

⁴¹ οἷον θεὸν ἐξ ἀνθρώπων, 303b; vgl. o. Anm. 36.

⁴² Νῦν δέ γε ὁπότε ... ἐν ταῖς πόλεσι, 301e8–e1. Aus der Formulierung ergibt sich, dass es wieder nicht um eine geschichtliche, sondern um eine aktuelle Bestimmung „jetzt und hier“ geht.

⁴³ Vgl. μιμούμενος τὸν ἐπιστήμονα, 301a10 f.

⁴⁴ διὰ βίου ἀεὶ παρακαθήμενος ἐκάστῳ δι' ἀκριβείας προστάττειν τὸ προσήκον, 295a–b.

⁴⁵ Insofern kann sich man dem Urteil von F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des Platonischen Nomosbegriffes*, Königstein 1985, S. 241, anschließen, dass es sich bei dem Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wissen „nicht um einen Wesens-, sondern um einen Gradunterschied“ handelt.

Moment tritt jedoch anstelle des menschlichen Helfers der Nomos hinzu,⁴⁶ den der wissende Regent für die Bewältigung der ganzen Polis anwendet. Die Nomoi sind Helfer des souveränen Regenten und stehen seinem Wissen in einer nur relativen Hierarchie untergeordnet gegenüber, ähnlich wie die anderen menschlichen Gehilfen. Deswegen betrifft die Kritik nicht die Gesetze selbst, sondern nur diejenigen Menschen, die ausschließlich nach ihnen regieren, weil sie keine Kennerschaft besitzen.

Wenn wir nun aber die mögliche und durchaus glückliche Existenz eines wissenden Königs ausklammern, dann bleiben für die übliche Polis nur die Gesetze als einzig legitime Regierungsinstanz übrig. Dadurch eröffnet sich das Problem, woher sie ihren Ursprung haben und worauf ihre Autorität bei der Anwesenheit ihres Urhebers beruhen kann. Beginnen wir mit der späteren Frage. Der Eleat hat die Kennerschaft nur denjenigen Mitgliedern der Polis abgesprochen, die den Anspruch auf Herrschaft aufheben, nicht aber den anderen Künstlern, die sich gerechterweise auf ihre eigene Tätigkeit beschränken (vgl. τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, *Resp. passim*). Damit kehrt die Problematik der gerechten Distribution positiv zurück. Die verschiedenen Techniten können dadurch zur Erhaltung der Polis beitragen, dass jeder das Seinige tut: einmal erheben sie keine übertriebenen Ansprüche an die Herrschaft, zum zweiten verwenden sie ihre wirkliche (Teil-) Könnerschaft zugunsten der Anderen.

Darin wurzelt wahrscheinlich die vom Eleaten beschriebene paradoxe (θαυμαστόν, 302a2) Situation, die in den mehreren Poleis besteht: obwohl sie keine wahren Politiker haben, gehen sie nicht unter. Der Staat funktioniert oft auch ohne Philosophen-Könige, gleichsam von sich selbst aus, falls es in ihm richtige und respektierte Gesetze gibt. Die flüchtige Erwähnung des Eleaten, diese erstaunliche Nachhaltigkeit bestehe in der „starken Natur der Polis“ (302a3), kann aus der gerade entdeckten Perspektive systematisch ergänzt werden: Die Gesetzesordnung kann vom richtigen (d.h. kennerischen) technischen Funktionieren der Polis spontan unterstützt

⁴⁶ Der Ausdruck „Nomos“ steht hier eindeutig für *menschliche* Satzung. Das Gesetz muss dabei nicht unbedingt niedergeschrieben werden (siehe 295a, e, 301a), aber es wird allenfalls vom Menschen erlassen. Vgl. auch νομοθετεῖν an 294c10.

werden,⁴⁷ auch wenn die Herrschaftsposition ontologisch gesehen *leer* bleibt.⁴⁸

Paradox ist diese Vorstellung auch deswegen, weil es anderen Passagen bei Platon zufolge das königliche Wissen ist, welches die anderen Technai erst nutzbar macht.⁴⁹ Dass die übrigen Technai auch ohne dieses in gewisser Masse nützlich bleiben und Orientierung geben, ist höchstwahrscheinlich wieder diachron zu verstehen, nämlich dank den Fragmenten einer früheren Verfassung. Dadurch kann schließlich auch die Frage nach dem Ursprung der gesetzlichen Ordnung beantwortet werden. Wie die jetzige kosmische Situation Überreste der früheren Ordnung unter Kronos teilweise beibehält (*Polit.* 273c–d),⁵⁰ so haben sich auch bestimmte Fragmente früherer Verfassungen aus den heroischen Zeiten in den heutigen Poleis erhalten, wo sie noch immer positiv wirken.⁵¹

V. Herde und Gemeinde

Von hier aus wird schon deutlich, dass es um den Kontext des Gesetzes geht, in dem die Verwendung des Ausdrucks „Herde“ steht. Er unterstreicht den Legitimationsanspruch der wissenden Person⁵² und

⁴⁷ Zur Rolle der Spontaneität im *Politikos* siehe P. M. Steiner, *Metabole and Revolution. The Myth of the Platonic Statesman and the Modern Concept of Revolution*, in: P. Nicholson – C. J. Rowe (Hrsg.), *Plato's Statesman*, S. 143.

⁴⁸ Eine solche spontane Ordnung entspricht wohl der im Dialog genannten gesetzlichen Demokratie (302d–e). In ihr besteht die positive Perspektive der „entzündeten Polis“ aus der *Politeia*.

⁴⁹ Platon, *Euthyd.* 282c–e; *Charm.* 173a–174c; *Resp.* VI,505a–b.

⁵⁰ Ebenso wie bestimmte schlichte Technai die globale Katastrophe überlebt haben (*Leg.* III,677b–679e).

⁵¹ Siehe Platon, *Tim.* 24a; *Minos*, 318c–321b; *Leg.* I *passim*.

⁵² In der schon besprochenen Passage 276a–b, welche die frühere diairetische Analyse und den darin entstandenen Fehler reflektiert, steht der Ausdruck *agelaiotrofikê* für die königliche Herrschaft (*βασιλική*), und zwar mit der Absicht, den Anspruch einer regierenden Techne zu befestigen, die sowohl unter Kronos als auch *jetzt* existiert (276a6, b5). Weiterhin ist im Dialog von der Regierung über Herden immer im Zusammenhang mit der Tätigkeit eines *wissenden* Gesetzgebers die Rede (294e9, 295e6).

wird immer im Zusammenhang einer Herrschaft über Menschen benutzt, wenn die Rolle des Wissens und seiner Souveränität gegenüber den konkurrierenden Technai betont werden soll (vgl. *Resp.* V,451c8, 459e3). Die Perspektive der Herde (und der göttlichen *Techne* oder *Kenntnis*) ist eine solche des „abgesonderten und gereinigten Staatsmannes“ (268c). Wie jeder andere Typ platonischer Absonderung (*χωρισμός*) kann auch dieser leicht missverstanden werden.

Es wird auch langsam klar, mit welchen der im Dialog vorgestellten Motive die Gemeinschaftssorge zur Geltung kommt. Eine Art gemeinschaftlicher Gesellschaftsordnung ließe sich in der gesetzlichen Ordnung der Techniten in der Polis erblicken, deren Aufgabe es ist, mit einander – nach den Prinzipien der Gerechtigkeit und Gleichheit – Dienste und Leistungen auszutauschen. Als solche ist sie keineswegs schlecht; ihre Beurteilung hängt jedoch davon ab, ob diese spontane Tausch-Gemeinschaft von der vernünftigen Instanz des *Nomos* gesichert wird.

Ein positives Paradigma findet sie im freundschaftlichen Umgang der Menschen untereinander und mit den Tieren unter *Kronos* (272b–c), welcher im Mythos so optimistisch geschildert wurde (272b–c) und einen wesentlichen Teil der wahrscheinlichen Glückseligkeit der Menschen in dieser Periode ausmacht. Die Vorstellung der Gemeinschaft ergänzt die Hierarchie stiftende Souveränität des *Nous* durch eine horizontale Vorstellung der Gleichheit. Der *Eleat* begrüßt allerdings nicht die Gleichheit als solche. Er weiß nur, dass sie eine „jetzt“ notwendige Assistenz für den *Nous* oder *Nomos* gewährt und in ihrer wirkenden Dynamik nicht verkannt werden darf. Die vom Gleichheitsgefühl ausgehenden Ansprüche nicht zu berücksichtigen, hieße, den kleineren Fehler zu begehen. Der viel größere Fehler aber besteht darin, sich auf das Spontane, Gegebene und Geschriebene zu verlassen und nicht mehr den wirklichen Hirten und göttlichen Herrscher zu erhoffen und, falls es einen solchen gibt, akzeptieren.

Beide Perspektiven gehören somit zueinander und stellen zwei Strukturprinzipien der gesamten platonischen Politik dar. Daraus ergibt sich eindeutig, warum der Politiker imstande sein muss, beides dialektisch zu unterscheiden und warum eine Vernachlässigung dieser Differenz beide dialektisch-politischen Fehler in sich konzentriert. Die Aufteilung und die zugehörige Absonderung ermöglichen es, die Spannung zwischen Gleichheit und Verdienst, Gerechtigkeit und Gutem richtig, und das heißt bei Platon asymmetrisch, zu ergreifen.

VI. Schluss

Die Politik orientiert sich nicht nur an pragmatischem Wissen, sondern stellt eine rigorose Wissenschaft dar. Die menschliche politische Wissenschaft ist keineswegs epistemologisch oder axiologisch defizient, sie ist nur in ihrem Aktionsradius begrenzt; durch Ausdehnung über die individuelle Leiblichkeit hinaus auf die Zusammenarbeit der anderen Menschen und mit Hilfe der Nomoi macht sie die eigentliche Sphäre der Politik im engeren Sinne aus. Die gut geordnete, horizontal-hierarchische Polis verhält sich zur Herrschaft des Kronos weder wie die menschliche zur göttlichen noch wie eine politische zu einer unpolitischen. Einerseits kann ein göttlicher Politiker auch unter Zeus auftreten, andererseits gibt es auch unter Kronos eine Form der Politik, d.h. des gemeinsamen Lebens (der Menschen und Tiere), unter der (göttlichen) Herrschaft.⁵³

⁵³ Die Verfassung des Artikels gefördert wurde von der Tschechischen Agentur für die Unterstützung der Wissenschaft (Projekt-Nr. P401/11/0568).