

Dynamik und Stabilität der Tugend in Platons *Nomoi*

JAKUB JINEK
 Filozofická fakulta
 Univerzita Karlova
 Nám. J. Palacha 2
 118 36 Praha 1
jakub_jinek@hotmail.com

ABSTRACT

Plato's theory of virtue in the *Laws* could be striking for someone who is more familiar with Aristotle's ethics for conceptual complementarity between the two positions (contrary emotions, the ordering element of reason, virtue as a mean which lies between two forms of vice, typically linked to excessive actions, etc.). Plato's theory, however, still differs from that of Aristotle in two crucial points. First, the source of emotional dynamism is, according to Plato, supra-individual as far as the psyche is a cosmological principle. Only if it comes to be formed and ordered, it separates from the universal cosmic context and makes up the emotional nature of an individual soul. But the soul is not, and this is the second point of difference, ordered by some external element (training or education, organized by a rational agent). Plato counts on a pre-arranged order of emotions at a particular ontological topos of the individual soul into which reason eventually descends. Emotions, on their part, seem to include a nexus between formable and forming that is chronologically and methodologically prior to that between the biological substratum and its rational organization, as assumed by Aristotle.*

* Die Verfassung des Artikels wurde vom Projekt Nr. 15-13399S der Tschechischen Agentur für die Unterstützung der Wissenschaft gefördert.

— Es ist schon mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, seit Hans Krämer sein für die Forschung zur antiken Ethik bahnbrechendes Buch *Arete bei Platon und Aristoteles* veröffentlicht hat¹. Seinem Autor gebührt das unbestrittene Verdienst, die in Aristoteles' Tugendlehre wirkenden platonischen Begriffsstrukturen aufgedeckt zu haben und eingehend zu belegen, dass Aristoteles' Ethik besonders im Punkt der Tugend als einer zwischen den Gegensätzen liegenden Mitte den späteren Dialogen Platons viele Anregungen verdankt und tief im platonischen Gedankengut verwurzelt ist. Eine solche harmonisierende Sehweise – wenngleich sie grundsätzlich berechtigt ist – kann jedoch

dazu tendieren, gewisse Einzelheiten zu übersehen und nuancierte Unterschiede zu verachten². So kann Krämers Darlegung zu einem pauschalen Urteil verführen, Aristoteles unterscheide sich von seinem Lehrer nur darin, dass er den ursprünglichen systematischen Zusammenhang der *mesotês*-Lehre auf die Ethik verengt hat³. Diese Aussage erfordert eine Korrektur oder wenigstens Differenzierung. Denn einerseits benötigt Aristoteles das Model der Mitte zwischen zwei Gegensätzen auch

2 Vgl. Krämers zusammenfassende Äußerung (ebd., 170–171): „Der festgefügte systematische Zusammenhang, in dem die μεσότης in beiden Schriften [sc. im *Politikos* und in der *Nikomachischen Ethik*], stimmt demnach *bis in Einzelheiten* überein.“ (Hervorhebung Autor)

3 Ebd., 171.

1 Krämer 1959.

außerhalb seiner Ethik⁴, und andererseits weist auch die *ethische* Konzeption von Gegensätzen bei beiden Philosophen wichtige Unterschiede auf. Wenn Krämer behauptet, die niedere Physis der Seele, die aus den gegensätzlichen Emotionen (Lust und Leid) besteht, stelle bei Platon „das biologische Substrat“ der Tugend dar⁵, dann trifft diese Interpretation statt auf Platon eher auf Aristoteles zu⁶.

Ich konzentriere mich auf diesen späteren Punkt und untersuche die bezüglichen Stellen im philosophischen

Proömium der *Nomoi* (Buch I und II), die für *spezifisch platonische* Auffassung der Tugend als einer Mitte zwischen den gegensätzlichen Affekten ausschlaggebend sind. Ich möchte dabei zwei Thesen verteidigen: erstens, dass die Tugendlehre Platons auf einer *dynamisch-affektiven* und zugleich *logisierten* Konzeption der *Emotionen* beruht, die mit der aristotelischen Vorstellung eines *stabilen biologischen* Substrats unvereinbar ist⁷. Die zunächst paradoxe Verknüpfung der affektiven Dynamik mit dem Logos auf demselben psychologischen Feld muss durch die Aufweisung der systematischen Doppeldeutigkeit der Emotionalität in den *Nomoi* geklärt werden. Einerseits sind die Emotionen – im Bereich des Kosmologischen – als eine rein physische Wirkung der natürlichen Kräfte zu verstehen, andererseits – in der individuellen Seele – als ein ordnungsvolles Vermögen, das grundsätzlich für den Logos rezeptiv ist.

Aus der dynamischen Vorstellung der Tugend ergibt sich jedoch eine Komplizierung dieser These. Stehend am Anfang eines Gesprächs, das zwischen den Vertretern der historisch (und auch mythologisch, vgl. *Min.* 320e–321a)

4 Etwa in seiner Elementenlehre, s. Arist. *De gen. et corr.* II, 7. Aristoteles wendet den Begriff der Mitte gerade im kritischen Moment der gesamten Untersuchung an, nämlich wenn die Frage beantwortet werden muss, wie die *homoioimerê* aus dem Kreislauf der Elemente entstehen können. Zum Thema der Mitte zwischen den Gegensätzen außerhalb von Aristoteles' Ethik, vgl. weiter *Cat.* 10–11; *Top.* IV, 3; *Met.* X, 4–7; *Pol.* IV, 11.

5 Krämer 1959, S. 148. Andeutungen einer solchen aristotelisierenden Interpretation sind in der Forschungsliteratur schon früher spürbar. Vgl. Jaeger 1947, S. 304; 1989, S. 1180: „Im frühen Kindesalter hat die Erziehung es fast ausschließlich mit den Lust- und Unlustgefühlen und ihrer Formung zu tun. Sie sind *ihr eigentliches Material.*“ (Hervorhebung Autor); solche Deutung kehrt gelegentlich auch in der heutigen Forschung zurück: „Ces affections sont donc la ‚matière de l'éducation.‘“ Bravo 2003, S. 104. Dieser Deutung der Emotionen als einer Materie oder eines Substrats liegt eine falsche, aber immer noch weit verbreitete Ansicht zu Grunde, nämlich dass die Emotionen bei Platon irrational sind; siehe Dodds 1951, Kap. VII, bes. 229–230.

6 S. Arist. *Eth. Nic.* II, 2, 1104b3–1105a16; s. bes. κοινή τε γὰρ αὕτη [sc. ἡδονή] τοῖς ζῴοις, 1104b34–35; χαλεπὸν ἀποτρίψασθαι τοῦτο τὸ πάθος ἐγκεκρωσμένον τῷ βίῳ, 1105a2–3; vgl. *Mag. Mor.* 1206b2–25; *De an.* 403a18–19. Vgl. Ross 1995, S. 123.

7 Wie gezeigt werden soll, hängt diese Konzeption mit Platons kosmologischer Lehre eng zusammen. Die theoretisch-philosophischen Konzepte wirken bei Platon auf der Ebene der „reinen Ethik“ mit einer Intensität, die bei Aristoteles nur schwierig zu erwarten wäre, insofern die aristotelischen Gegensätze immer dem jeweiligen Untersuchungsbereich entsprechen – und in der Ethik tatsächlich als eine rein *emotionelle* Grundlage im anthropologischen Sinne vorausgesetzt werden (Arist. *Eth. Nic.* VII, 7, 1149b27). Vgl. dazu Aubenque 1976, S. 64–65.

verfeindeten Gemeinden Sparta, Knossos und Athen geführt wird, scheint diese Dynamik eine *spannungsvolle* oder sogar *polemische* Auffassung der Ethik und Politik zu befürworten. Eine solche Auffassung ist dabei sowohl bei den antiken als auch bei den modernen Autoren durchaus gängig: In der Sphäre des Ethischen wird die Frage nach der polemischen Natur der Tugend aufgeworfen⁸;

8 Eine solche Vorstellung ist in der herkömmlichen Auffassung der Tugend als eines „Siegs über sich selbst“ enthalten (siehe *Leg.* 626d–e). Dieser Auffassung muss im Dialog wegen ihrer Verbreitung großer Raum gewidmet werden (vgl. die Lösung erst in 645b). Sie war wahrscheinlich dem historischen Sokrates nicht fremd (vgl. *Plat. Prot.* 352b ff.) und fand bei den Stoikern großen Anklang. In der stoischen Ethik spielt die Überwindung und Auslöschung (also nicht, wie etwa bei Aristoteles, Mäßigung oder Bändigung) der Affekte durch die Vernunft die zentrale Rolle (*SVF* III, 443–445) und die ἐγκράτεια stellt folglich die Kardinaltugend dar (*SVF* III, 64, 34–35; 65, 12; 66, 40; 67, 20–22; 93, 28–29). Diese Auffassung hatte einen großen Einfluss auf reformatorisches Tugenddenken (im Anschluss an *Gal* 5, 16–27; vgl. *Rom* 7, 14–20; 8, 9.12–13; s. Strohm 1996, S. 138–151) und dadurch auch auf die neuzeitliche Moralphilosophie; vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, II, 9 (AA VI, 394): „Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können...“ Als ein Argument für die Unabhängigkeit der Tugend von der Natur und Neigung verwendet die Figur des Kampfes der Vernunft gegen Emotionen – wohl nicht von Kant unbeeinflusst – der große Platondeuter Schleiermacher 1835, S. 332–333. In der Theologie der gleichen Zeit kommt es dann auch zur Unterscheidung zwischen der passiven, „augustinischen“ Position, welche die Erbsünde und Verdienst Christi betont, und der aktiven, „pelagistischen“ Auffassung, die Tugend als Kampf betrachtet, und

im Bereich der politischen Philosophie taucht besonders das Problem der Natur des Politischen auf⁹. Die Frage, ob Platons praktischer Philosophie eine Konzeption der konfligierenden Kräfte zugrunde liegt, ist somit nicht nur wegen der historischen Abgrenzung Platons von anderen seinerzeitigen Positionen wichtig, sondern sie gewinnt auch

dadurch im Gläubigen ein Kraftgefühl erweckt; s. Kähler 1835, S. 171–172. Ideengeschichtlich besonders bemerkenswert ist dabei die Möglichkeit, die im unseren Dialog präsentierte polemische Auffassung als Manichismus zu charakterisieren (Benardete 2000, S. 11).

9 Diese Frage war schon in der antiken (sophistischen) These von dem gewaltigen Ursprung der Gerechtigkeit präsent (s. Platon, *Gorg.* 482c–484a; *Resp.* I, 338c, 343b–344c; vgl. *Leg.* IV, 714c). Explizit wurde sie jedoch erst in modernen politisch-philosophischen Debatten. Siehe Weber 1992, S. 7, 25; Schmitt 1963, S. 26–29, 38; Arendt 1958, Kap. V, § 28 (anders Arendt 1970, S. 44–46; und Arendt 1993, S. 35–80); Heller 1992, S. 425–427; Habermas 1981, Kap. I, 1. Allen diesen Autoren liegt daran, das Politische angesichts dessen Krise wieder zu potenzieren, sie tun das allerdings auf zwei unterschiedliche Weisen, die jeweils eine eigene „Logik der politischen Entscheidung“ einschließen. Bei Weber und Schmitt wird der Ton auf die unreduzierbare Zweivalenz der Gruppeninteressen gelegt, zwischen denen zu entscheiden ist; bei Heller und Habermas wird eine diskursive Ausklammerung der Parteilichkeit durch den Verweis auf die über die Parteiinteresse stehende (dia-)logische Instanz betont (Arendt scheint in verschiedenen Werken zu beiden Positionen zu neigen). Beiden diesen modernen Perspektiven entspricht – auf ein thematisches Feld der platonischen *Nomoi* zurück übertragen – jeweils ein moralpsychologisches Modell: 1. der Streit der Gegensätze, der selbst die Tugend verschafft; 2. die Aussöhnung des Streits durch ein erhobenes vernünftiges Drittes. Keines von ihnen entspricht Platons eigener Auffassung (s. unten).

angesichts der neueren Debatten an Bedeutung. Es muss also – und dies ist meine zweite Haupthese – gezeigt werden, dass die eigenständige platonische Dynamik der kontrastierenden Affekte weder eine *streitbare* Einheit darstellt noch eine erst nachträgliche Versöhnung des Streits durch die *externe Vernunft* voraussetzt, sondern dass sie als solche schon eine *eingeborene Neigung zur Harmonie* innehat.

Da beide Haupthesen miteinander eng verknüpft sind, sollen sie nicht getrennt, sondern parallel in drei Schritten verfolgt werden, die dem Gedankengang des Proömiums folgen: Zunächst soll – im Hinblick auf die am Anfang des Dialogs vorgestellte Tugendtheorie – gezeigt werden, dass die polemische Auffassung der Arete nur eine begrenzte, von den gesprächstrategischen Gründen abhängige Geltung hat, denn die Tugend als solche besteht nicht, oder wenigstens nicht in erster Reihe, im Streit. Im weiteren Schritt sollen zwei in den *Nomoi* vorgelegte Bilder der emotionalen Spannung in der Seele untersucht werden mit der Absicht, die grundlegende Rolle dieser Spannung bei der Entstehung der Tugend zu zeigen, jedoch nicht zu überschätzen; denn man muss gleichzeitig die Wirkung der anderen Teile der Seele in Betracht ziehen, durch die jeglicher Konflikt ausgeschaltet wird. Im dritten Schritt wird – im Bezug auf die im I. und II. Buch geschilderte Erziehungstheorie – schließlich vorgeführt, dass dem spannungsvollen Modell auch für die Emotionen selbst letztendlich nur eine begrenzte Geltung zuerkannt werden kann, insofern die Affekte der

tugendhaften Einzelperson eine harmonische Einheit bilden.

— 1. DER ÄUSSERE UND DER INNERE STREIT

Die polemische Auffassung der Arete tritt am Anfang des Dialogs als ein gut etabliertes Konzept auf. Dass der kretische Gesetzgeber *alles* im Hinblick auf den Krieg angeordnet hat, habe, so der Kreter Kleinias, einen guten Grund darin, dass der Polemos die Grundstruktur der Wirklichkeit ausmacht, mag er auch dabei einstweilig vom scheinbaren Frieden verhüllt bleiben. Deswegen sei der Sieg im Kriege das eigentliche Ziel der Politik und Gesetzgebung; nichts Anderes nützt, „wenn man nicht im Kriege den Sieg davon trage“ (625c–626b; vgl. 758a, 829a)¹⁰.

Die Auffassung von Kleinias wird zunächst vom Athener durch einen von der *Politeia* vertrauten Hinweis auf den Parallelismus von Polis und Seele in Aporie getrieben. Während die Überleitung des polemischen Modells auf die seelische Ebene noch denkbar ist (und Kleinias begrüßt enthusiastisch diese

10 Kleinias legt hier eine Reihe der Vorstellungen vor, die gar nicht unreflektiert sind (wie Bobonich 2002, S. 122, behauptet), sondern sogar sokratisch-platonisches Gedankengut enthalten: der Gesetzgeber – ähnlich wie der Dialektiker – ziehe das Ganze in Erwägung, dessen Arche er sucht, wobei er zugleich in Betracht nehme, dass die wahre Wirklichkeit (d. h. der allgegenwärtige *polemos*) oft verhüllt bleibt. Nach Benardete 2000, S. 9, geht es dem Gesetzgeber um „the discovery of what is“, wobei die Frage seiner göttlichen (Zeus) oder menschlichen (Minos) Identität eine große Rolle spielt (vgl. ebd. 8–9). Siehe dazu Morrow 1960, S. 437 mit Anm. 132; Lutz 2012, S. 38–44.

Vorstellung; 626d), wirkt die Umkehrung des Arguments (ἀναστρέψωμεν, e6) mit der These, die Polis unterliege sich selbst, schon seltsam (ἄτοπον) (627c1). Die Aporie führt den Athener zunächst nicht dazu, das Streit-Modell direkt abzulehnen. Er empfiehlt nur, eine geeignetere *Perspektive* zu wählen. Wie der Richter und Gesetzgeber bei der Versöhnung der verfeindeten Brüder nicht auf ihren Streit, sondern auf dessen *Gegenteil* (τὸναντίον) blickt (βλέπων, 628a6, vgl. a10), soll er auch im politischen Bereich vom Dasein des Polemos absehen und sich lediglich an der Freundschaft und dem Frieden orientieren (628b8).¹¹ Eine solche behutsame Empfehlung anstatt der direkten Ablehnung bietet sich als ein guter Ausgangspunkt für die Diskussion in der Situation der freundlichen Divergenz, die in der Szene der Anfangsbücher der *Nomoi* vorherrscht (vgl. 629a). Die Gesprächspartner sind noch nicht völlig bereit, die polemische Perspektive und dadurch die eigenen dorischen gesetzgeberischen Prinzipien aufzugeben (siehe 628e2–5)¹².

- 11 Der Unterschied zwischen der polemischen und friedlichen Perspektive lässt sich terminologisch als Differenz zwischen dem für das Ziel der Gesetzgebung nur Notwendigen einerseits und dem Schönen als dem richtigen Ziel der Gesetze andererseits fassen. Das spätere gleicht der Freundschaft und der „Wohlfahrt einer Polis und eines Einzelnen“ (628d4–5, 702a7–b1), die nach späteren Bestimmungen in der gesamten Tugend für den Einzelnen (631b, 688a–b; 742e; 770c–d) und in Freiheit, Vernunft und Eintracht für die Polis (693b) besteht.
- 12 Die Interpretation, nach der Kleinias an dieser Stelle schon damit einverstanden sei, dass das Ziel der Gesetzgebung nicht

Die andauernde Meinungsverschiedenheit ist evident noch beim Übergang zum Thema *aretê* (630a)¹³. Die einfache kriegerische Tapferkeit, welche die ethische Grundlage der spartanischen und kretischen Gesetzgebung ausmacht, kommt dem Athener unvollständig vor (630b). Sie wird noch nicht ausdrücklich als sittlich hinfällig bezeichnet.¹⁴ Jetzt beschränkt sich Athener darauf, den Unterschied im Moralwert zwischen

im Krieg, sondern im Frieden liegt (Taki 2003, S. 49), trifft nicht zu. Kleinias' Zustimmung an 628a8 (auf die sich Taki bezieht) betrifft ausschließlich die Urteile und Gesetze hinsichtlich eines *privaten* Streits zwischen den Brüdern. Kleinias' initiative Zufügung der Figur des *nomothetês* an der Stelle 628a5 (der Athener sprach bisher nur vom *dikastês*, 627d9) deutet darauf hin, dass die Unzulässigkeit des *privaten* Streits ihm die Notwendigkeit des inneren *politischen* Friedens aufzeigte, der allerdings seiner Meinung nach nur für den Erfolg im äußeren Kampf notwendig ist. Insofern ist sein Verständnis des inneren Friedens nicht minder instrumentalisiert als die Moralauffassungen, die in der ethischen Tugend eine ordnungsmäßige Funktionierung sehen, die der individuellen – und oft egoistischen – Durchsetzung dient (vgl. *Resp.* I, 351c–352d). Sobald der Athener ausdrücklich den äußeren und inneren Kampf unterscheidet (628c9), fällt es Kleinias schwer, anzuerkennen, dass der (äußere) Krieg eine mindere Bedeutung im Vergleich mit dem Frieden hat (628e2–5).

- 13 Obwohl der Athener vermeidet, die dorischen Gesetzgeber direkt zu kritisieren, und seine Fragen sich vertretungsweise an den Dichter Tyrtaios wenden, lässt sich Kleinias nicht täuschen und versteht Atheners Fragestellungen als einen Angriff auf die dorische Gesetzgebung (630d2–3; vgl. 628e3–5). Wie es sich später offenbart, trifft seine Vermutung auch völlig zu (II, 666e–f).
- 14 Das wagt der Athener erst, nachdem er sich dazu die Erlaubnis der anderen Gesprächspartner besorgt (634c–d).

der bestehenden dorischen Gesetzgebung und der wohl schon beabsichtigten neuen Verfassung *mereologisch* zu ergreifen: Ein guter Gesetzgeber solle nicht nur ein *Teil* der Arete, d. h. die einfache kriegerische *Andreia*, zum Nachteil des *Ganzen* begünstigen (630e). Die Mereologie wird gleichzeitig als eine Hierarchie „nach der Zahl und Wert“ (630c–d) zur Geltung gebracht, wobei der Tapferkeit erst der vierte Rang auf der vorgestellten Tugendskala zukommt (631b–632c).

Trotzdem wird die im folgenden Abschnitt (633c–635e) neu konzipierte Arete immer noch *Andreia* genannt und gleich – ungeachtet der früheren Empfehlung der friedlichen Perspektive – mit dem inneren *Streit* verknüpft. Dieser Gedankenschritt ist allerdings von den gesprächstrategischen Gründen geleitet¹⁵ – der Athener möchte wohl vom Lebenshorizont und dazugehörigen Wortschatz der Dorer ausgehen und von diesem Standpunkt aus sie auf die Begrenztheit ihrer Perspektive hinweisen. Wenn die ganze Tugend konsequenterweise als Tapferkeit gefasst werden soll, muss sie *zwei* Kämpfe einschließen: 1) den gegen Schmerz (d. h. die Tapferkeit im engeren Sinne) und 2) den, der sich gegen Lust wendet (und der später als *Sophrosyne* bezeichnet wird; 636c6; 647d). Im Gegensatz zur gewöhnlichen erzieherischen Theorie der Dorer, nach der man *Andreia* als

„Nicht-Davonlaufen“ vor Angst versteht, *Sophrosyne* dagegen als „Davonlaufen“ vor Lust (635b–d, 636e f.), sollte man – so der athenische Fremde – nicht nur gegen Angst und Leiden, sondern auch gegen Lust zu kämpfen wissen, und nicht vor ihr auf sklavischer Weise fliehen. Es muss für die Verteidiger der dorischen Gesetzgebung beinahe erniedrigend sein, wenn ihre Gesetze in diesem Punkt paradox einen *Mangel an Kampf* aufweisen.

Die strategische Intensifizierung des *Polemos* im Bereich der Tugend veranschaulicht, dass es auf der Ebene der natürlichen Neigungen keinen systematischen Grund für eine ungleiche Behandlung der beiden Affekte, von Leid und Lust, gibt, und deswegen auch keinen Grund dafür, warum man einen davon wählen und den anderen vermeiden sollte. Man müsste also entweder beide ständig bekämpfen, denn der Kampf selbst schließt kein Kriterium dafür ein, was bekämpft und was unterstützt werden soll, oder aber auf den Kampf als leitendes moralisches Modell verzichten, und die Tugend folglich nicht als eine Negation, sondern durchaus als eine Affirmation konzipieren.

Dass für den Athener die spätere Möglichkeit den richtigen Ausweg darstellt, wird schon im jetzigen Abschnitt angedeutet. Die *Sophrosyne* selbst bewirkt – als die Stärke des Einzelnen gegenüber den Lustversuchungen (633c–e) – die Einheit in der Seele¹⁶, d. h. letztendlich den inneren Frieden¹⁷.

15 Ähnlich spricht Görgermanns 1960, S. 117–119, von der dialogtechnischen Motivation dieses Abschnittes, der sonst sogar als fraglich gelten könne. Vgl. auch Taki 2003, S. 50–51.

16 Vgl. εἰς ταὐτὸν ἐλθοῦσαι, 630b1.

17 Vgl. Pangle 1980, S. 391.

Wichtig ist dabei, dass sie sich erst in ihrem *friedlichen Resultat* wahrhaft als eine Stärke zeigt: als eine Resistenz gegen die parteilichen kämpferischen Neigungen in der Polis¹⁸, die als – mit den Worten von Theognis – „die Treue in schweren Entzweigungen“¹⁹ verstanden wird. Sie wird somit wahrhaft nicht als eine Kampfbereitschaft, sondern in Gegenteil als eine Kampfesresistenz ergriffen.

Die Begrenztheit der Vorstellung eines Kampfes gegen eine der Emotionen zeigt sich auch in Bezug auf die Affekte selbst. Die Hedonai und Lypai erweisen sich als integrierende und positive Grundlage der Moralphysikologie (vgl. dazu V, 732e–733d), indem sie sogar die Mereologie der Tugend mitbestimmen (633d1)²⁰. Dem Athener gelingt es, die Systematik der Arete gerade anhand der dynamischen Bipolarität der Affekte zu entfalten. Politisch gelesen heißt diese Einbeziehung der gesamten Emotionalität in die Nomothese eine Zulassung der Vielheit von Mentalitätstypen in die Polis, die in einer restriktiveren Verfassung zu Unrecht unterdrückt werden können.

— 2. DIE INNERE DYNAMIK

Im weiteren Verlauf der Diskussion wird tatsächlich keine Verneinung von Lust und Schmerz vorgeschlagen oder allein angedeutet. Der Athener verlangt gerade das Gegenteil davon, nämlich eine – selbstverständlich reflektierende – Affirmation der Lust und Schmerz (636d–e).

18 Vgl. πιστὸς καὶ ὑγιῆς ἐν στάσεσιν, 630b2–3; vgl. δικαιοσύνην τελέαν, 630c6.

19 ἄξιος ἐν χαλεπῇ διχοστασίῃ, 630a6.

20 Vgl. Bravo 2003, S. 105.

Wir sollen, so behauptet er, aus diesen beiden natürlichen „Quellen“ schöpfen, und zwar „wo und wann und soviel sich gehört“, d. h. nicht „auf unverständige Weise und zur Unzeit“.

Die Metapher der innerseelischen Quelle ist auch von anderen Stellen bei Platon bekannt²¹, nur hier ergibt sich jedoch ein klar strukturiertes und eindeutig positives Bild der tugendhaften Haltung. Sie besteht aus den Strebungen oder Neigungen („Quellen“), die der Natur zugeschrieben werden, und zwar mit einer speziellen kosmologischen Terminologie²². Diese Neigungen unterliegen der rationalen Kontrolle (vgl. negativ: ἀνεπιστημόνως καὶ ἐκτὸς τῶν καιρῶν), die sich hier in Form einer Norm (vgl. ὅθεν τε δεῖ καὶ ὁπότε καὶ ὁπόσον) betätigt²³. Diese Norm zu implementieren, ist die Aufgabe des Gesetzgebers, der auf diese Quellen seine fast ganze Aufmerksamkeit richten soll (636d–e).

Selbst bei der bekannten Metapher der Marionette (644d ff.) werden die natürlichen Empfindungen keineswegs negativ bewertet, wie auch immer ihre „eiserne Drähte“ dem „heiligen und goldenen Draht“ des *logismos* und *nomos* bildlich gegenübergestellt werden. Die Pathe sind als keine feindlichen Kräfte, sondern vielmehr als einander gegensätzliche Tendenzen in der menschlichen Seele zu verstehen. Dies ergibt sich aus dem Passus, der die präzise

21 *Phil.* 61c5, 62d4, 7; vgl. 26b, 65d; *Tim.* 86b5.

22 Vgl. φύσει ρεῖν, 636d8; τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα, 644e2; vgl. X, 904b–c; νεύρων ἐπιτόνους, μίαν οὔσαν φύσιν διεσπαρμένην, XII, 945c5.

23 Vgl. Lisi 1985, S. 111.

moralpsychologische Stellung der Emotionen schildert: Die Pathe „wirken einander entgegen und zerren zu entgegengesetzten Handlungen hin, wo Tugend und Schlechtigkeit voneinander getrennt liegen“.²⁴

Es stellt sich sofort die Frage, wie man die doppelte Verwendung des gleichen Adjektivs *enantiai* verstehen sollte, das einmal für Lust und Schmerz²⁵, ein anderemal für die Handlungen²⁶ benutzt wird. Es scheint zunächst anzudeuten, dass damit derselbe Sachverhalt bezeichnet werden soll und dass die Pathe und die Praxeis dadurch eigentlich zusammen fallen. Dennoch schließen die Affekte und die Handlungen jeweils eine andere Art von Gegensätzlichkeit ein.

Die Deutung der Verwendung des Adjektivs *enantiai* im ersteren Fall ist

24 ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντία οὔσαι ἐπ’ ἐναντίας πράξεις, οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται, 644e3–4. Dass es um eine besonders gewichtige Äußerung des Autors handelt, wird an der Dramaturgie dieser Stelle erkennbar. Nach einer kurzen dialektischen Skizze (644c4–d3), deren Inhalt die Einheit und Vielheit der dreiteiligen (siehe unten, Anm. 40) Seele ist (vgl. XII, 965c–e), äußern beide Gesprächspartner ihre Schwierigkeiten, den Gedanken zu folgen (d4–6), setzt der Athener mit einem Bild an. Diese Strategie, ein schwieriges Lehrstück anhand eines Gleichnisses zugänglicher zu machen, ist nicht nur der Erörterung der Seele im *Phaidros* ähnlich (vgl. 246a), sondern wird auch bei der Erfassung des *megiston mathêma*, d.h. der Idee des Guten, in der *Politeia* signifikant angewendet (VI, 506d–e).

25 Von denen unmittelbar vorher als von den „entgegengesetzten (ἐναντίω) und unvernünftigen Ratgebern“ die Rede war (644c6–7).

26 Dazu tritt noch als dritter der implizite Gegensatz von Arete und Kakia hinzu (s. u.).

nicht kompliziert. Die Gegensätzlichkeit der Pathe betrifft gerade die Richtung beider entsprechenden Neigungen. Die eisernen Drähte von Lust und Schmerz ziehen widereinander, und – wie die Anwendung des Duals (c6) bezeugt – stellen die einzigen Agenzien der niedrigeren Seele dar, *tertium non datur*²⁷.

Mit den entgegengesetzten Praxeis steht es allerdings anders. Im bisherigen Gespräch war schon mehrmals von den gegenteiligen Handlungen gegenüber den Hedonai die Rede. Es wurde dabei das Davonlaufen vor Lüsten (φεύγειν, 634a8, 636e6) oder das Verzichten auf sie (ἀπέχεσθαι, 635b6) mit dem Verkosten der Lüsten (γεύεσθαι, 634a7, 635b6), bzw. mit der Hinführung mitten in sie (ἄγοντα εἰς μέσας, 634a9) kontrastiert. Mit diesen Haltungen werden jedoch nicht alle denkbaren Reaktionen auf Hedonai erschöpft. Der Spartaner Megillos erwähnt eine weitere Möglichkeit, nämlich das Verfallen den Lüsten (προσπίτνειν [sc. προσπίπτειν], 637a3). Dieses Verhalten scheint systematisch sogar bedeutsamer zu sein, da es ausdrücklich mit äußerst schlechten und extremen Haltungen verbunden wird²⁸.

Wenn nun unter den hier vorgestellten Stellungen zu den Lüsten die gegensätzlichen (*enantiai*) Handlungen identifiziert werden sollen, die mit Arete und Kakia zu tun haben, dann darf gerade das Verfallen einerseits und das Davonlaufen andererseits gehoben werden.

27 Ähnlich im *Tim.* 69d3; zu dieser Stelle s. u., Anm. 32.

28 Σ. μάλιστ’ ἄνθρωποι καὶ μεγίσταις προσπίπτουσιν ἡδοναῖς καὶ ὕβρει καὶ ἀνοίᾳ πάσῃ.

Das Erstere wird ausdrücklich als Exzess bezeichnet, das spätere wird bei der dorischen Erziehung stark kritisiert. Wenn wir diese Stellungen als zwei Typen der abgelehnten Handlungen wahrnehmen, dann dürfen wir das Verkosten von Lüsten (und wahrscheinlich auch das Hinführen mitten in sie), das vom Athener ausdrücklich positiv bewertet wurde, wohl als einen Ausdruck der maßvollen Stellung gegenüber den Hedonai verstehen. Systematisch gesehen ergibt sich dann ein Modell der Mitte zwischen zwei Extremen. Von hier aus erklärt sich auch erst, warum das Verkosten mit dem Davonlaufen ursprünglich kontrastiert wurde (634a). Denn die mittlere Handlung tritt – gleichsam „aristotelisch“²⁹ – dem extremen Tun als ein *enantion* gegenüber³⁰. Die im Dialog besprochenen Handlungen führen uns also ein Bild der doppelten Gegensätzlichkeit vor Augen, das eine mittlere und positive Stellung zwischen zwei kontrastierenden Exzessen zulässt.

Beide Gegensatzmodelle sind also nicht koextensiv. Bei den Pathe bedeutet der Kontrast eine methodische Reduktion der menschlichen Motivation auf lediglich zwei Kräfte³¹, während er bei

den Handlungen die doppelte Grenze zwischen insgesamt drei Sphären – der Mitte und dem jeweiligen Extrem – aus. Dabei zieht der erstere Kontrast durch den späteren hindurch, insofern die Hedonai und Lypai für die ganze Skala der Praxeis zuständig sind, und somit auch die mittleren und gemäßigten Handlungen erfüllen. Ihre innerliche Dynamik, die aus ihrer *kontradiktorischen* natürlichen Gegensätzlichkeit heranwächst, ist somit auch für die *konträr* entgegengesetzte Gruppierung der Handlungen verantwortlich³².

ὁμοίως, 645a3–4). Die Reduktion ist an einer anderen Stelle bei Platon systematisch erörtert (*Phil.* 34d–35d). Sie muss auch an unserer Stelle gelten (anders Frede 2010, 108–126), da die jetzige Untersuchung zwei Tatsachen voraussetzen muss: 1) Die menschliche Motivation stellt auf ihrer emotionalen Ebene in Wahrheit eine unübersehbare Vielheit vor (s. τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς). 2) Die rein hedonische Sehweise müsste eigentlich noch eine mittlere Position der gemäßigten Lust und Schmerz anerkennen, die sich dem emotionalen Stillstand vom *Philebos* (42c–44a) nähert, sonst wäre eine *stabile Arete*, welche in der Erziehungspassage des Dialogs vorausgesetzt wird, nur schwer denkbar. Das binare hedonische Modell kommt lediglich in der Perspektive der emotionalen Spannung zur Geltung, wo der Logos noch (methodisch – nicht zeitlich!) keine Rolle spielt (s. u.).

29 Vgl. Arist. *Cat.* 11, 13b36 ff.; *Top.* II, 7, 113a5 ff.

30 Folglich gibt es also insgesamt drei Paare von entgegengesetzten Handlungen: davonlaufen und verfallen (636e f.), davonlaufen und verkosten (634a, 635b) und schließlich verfallen und verkosten (vgl. Atheners Reaktion auf Megillos' Kritik des προσιπτεῖν der Lüste: die Taten sollen καρτερήσεις sein /637b8/).

31 Dass diese Reduktion nur methodisch ist, wird aus dem Satz klar, nach dem die Drahte der Hedonai und Lypai noch verschiedensten anderen Arten ähnlich sind (τὰς δὲ ἄλλας παντοδαποῖς εἶδουσιν

32 Dieses Bild ist dann im völligen Einklang mit der Schilderung des *Timaios*, nach der die Lust „die stärkste Lockspeise des Bösen“, das Leid dagegen „der Verscheucher des Guten“ ist (69d). Sowohl die Annäherung an das Böse, als auch die Flucht vom Guten implizieren dasselbe (schlechte) Ergebnis beiderseits des Guten. Die gewählte Formulierung ermöglicht *Timaios* dieselbe Tatsache prägnant auszudrücken, die in den *Nomoi* analytisch und langatmig erläutert werden muss: zwei exklusiven emotionalen

Zu diesem komplexen moralpsycho-logischen Bild³³, das zwei Gegensätze einschließt (die natürliche Spannung der emotionalen Neigungen und die davon beeinflusste Handlung), tritt noch die Vernunft in Form vom *logismos*³⁴ hinzu. Der Einzelne (ἐκαστος, 644e6) soll, wie es Atheners Logos verlangt³⁵, den *logismos* „stets folgen, ihn nicht loslassen und gegen die anderen Drähte anstreben“ (ἀνθέλκειν τοῖς ἄλλοις νεύροις). Der Satz erwähnt explizit keine Gegensätzlichkeit, und deutet daher eine parallele (vgl. τοῖς ἄλλοις) Wirkung gegen beide entgegengesetzten Empfindungen an³⁶. Da der Logos sich zu den Empfindungen einzeln nicht als *enantion*, aber zu den beiden zugleich

parallel verhält, gilt sein Widerstand nicht den Empfindungen als solchen, sondern lediglich deren *gegensätzlicher Tendenz*. Ihn zu folgen bedeutet nicht, nach einem emotionalen Stillstand zu streben, sondern die Empfindungen zur Mäßigung zu bringen. Der *logismos* verkörpert somit eine Tendenz zur Mitte. Der in der Arete enthaltene moralische Anspruch stimmt dann mit der früheren Maxime „den Logismos stets zu folgen und ihn nie loslassen“ gänzlich überein.

Wohin soll man nun die Grenze zwischen *kakia* und *aretê* situieren, von der an unserer Stelle die Rede ist? Der Text legt sie an die systematische Stelle der entgegengesetzten *Praxeis*, „wo die Tugend und Schlechtigkeit einander getrennt liegen“ (οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται, 644e4). Die Trennung (*diorismos*) bedeutet zwar keinen Gegensatz³⁷, trotzdem ist sie dem Kontrast der

Agenzien entsprechen nicht zwei, sondern drei mögliche Ergebnisse im Bereich des Handelns. Warum es so ist, lässt sich weder aufgrund vom *Timaios*, noch aufgrund von den *Nomoi* näher zu bestimmen. Um wenigstens andeutungsweise etwas davon erfahren, müsste man sich der Zentralpassage des *Politikos* zuwenden, die von der Situierung der ethisch guten Mitte zwischen den Extremen Auskunft gibt (284d–e).

- 33 Seine Komplexität übertrifft dabei überaus die einfache Unterscheidung zwischen dem „psychologischen“ und „ethischen Hedonismus“, von dem Stalley 1983, S. 59–64, spricht; vgl. Bravo 2003, S. 108–115.
- 34 Zum Status des im Vergleich mit *Nous* niedrigeren *Logismos* s. Scolnicov 2003, S. 124; Frede 2010, S. 118.
- 35 Zur Debatte, ob der *Logismos* und der *Logos* im Satz dieselbe Tatsache bezeichnen, oder ob man hier ein Seelenteil vom deren Ausdruck unterscheiden soll, siehe Schöpsdau 1994, S. 233–234.
- 36 Vgl. die Deutung der Worte ἐπί δὲ πᾶσι τούτοις als „zusätzlich zu/neben diesen [d. h. den vier genannten Kräfte: Lust/Schmerz, Furcht/Zuversicht]“ bei Schöpsdau 1994, S. 236.

- 37 Später im Dialog wird jedoch der Athener expliziter: nach einer Passage des V. Buches sei das tüchtige Leben glückseliger als das ihm entgegengesetzte (τοῦ ἐναντίου, 734e2). Im X. Buch wird die Gegenteiligkeit von *Arete* und *Kakia* noch klarer angedeutet: „Besonnenheit und den Besitz von Vernunft rechnen wir doch zur Tugend, das Gegenteil davon aber zur Schlechtigkeit“ (τὸ σωφρονεῖν νοῦν τε κεκτήσθαι φαμεν ἀρετῆς, τὰ δ' ἐναντία κακίας, X, 900d7–8). Ähnlich *Crat.* 415c9–10. Im I. Buch der *Politeia* wird die Ungerechtigkeit „dem Teil der Tugend und Weisheit gerechnet, die Gerechtigkeit den entgegengesetzten“ (ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τιθεῖς μέρει τὴν ἀδικίαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν τοῖς ἐναντίοις, 348e2–3). Im III. Buch wird die Gegenteiligkeit den *Arten* der einzelnen *Arete* zugesprochen (τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀνδρείας καὶ... καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία, 402c2–4; vgl. 434c, 435c); vgl. dazu die Anm. von J. Adam 1902 s. v. An allen diesen Stellen

Handlungen strukturell verwandt³⁸. Es liegt an der Hand, die Linie zwischen Tugend und Schlechtigkeit der doppelten Abgrenzung der gegensätzlichen Handlungen nahe zu bringen, sodass etwa die Extremhandlungen von Davonlaufen und Verfallen der Lüste zwei Ausdrücke der Schlechtigkeit darstellten und das gemäßigste Verkosten der Lüste dahingegen die Tugend bezeuge.

Dennoch wird das Davonlaufen vor den Lüsten *nicht* mit einer *Kakia identifiziert*; es ist nur gefährlich, heißt es, wenn es als Erziehungsmethode angewendet werden soll (635b). Ähnlich wird von demjenigen, der sich in Bedrohung werfen möchte, nie gesagt, er wäre ein schlechter Mensch. Die Handlungen bleiben also auch hier – genau wie in der *Politeia* – vom menschlichen Charakter systematisch getrennt, was schon in einer früheren Charakterisierung der *Arete* als *ἔξις* angedeutet wurde (631c7). Es ist wahrscheinlich, dass Platon hier absichtlich eine offene Formulierung wählt (s. οὐ, 644e4), um eine übliche Verbindung bestimmter Handlungen mit dem Charakter zu beschreiben. Gewisse extreme Handlungen deuten *typisch* auf die entsprechende *Kakia* hin, ohne aber dabei einer eisernen Regel folgen zu müssen. Die Beurteilung dessen,

kommt die Gegenteiligkeit nicht direkt der *Arete* und *Kakia* selbst, sondern einem inneren Teil oder zugrundeliegenden Zustand zu, der erst nachträglich die Bezeichnung *Arete* oder *Kakia* bekommt. Vgl. auch *Phd.* 93e f.

38 Dies gilt natürlich nicht von dem Kontrast der entgegengesetzten *Hedonai* und *Lypai*, welche naturhaft-dynamische Potentialitäten des Menschen zur Tugend und Schlechtigkeit darstellen.

ob eine Handlung die charakterliche Schlechtigkeit ausdrückt, hängt immer von der jeweiligen Person und der Situation ab (vgl. 655c–d, 657c–659a, bes. 658e–659a)³⁹.

Für unsere Fragestellung ist dabei bedeutend, dass die Wirkung der Vernunft wörtlich als *mild* und *nicht gewaltsam* bezeichnet wird (*πράον δὲ καὶ οὐ βιάιον*, 645a6). Es scheint, dass der Athener gerade hier seine anfängliche und nur vorläufige Ablehnung der These von Kleinias, nach der man hinter dem Frieden immer den Krieg vermuten soll, durch eine positive These befestigen möchte. Diese Motivation verbirgt sich in seiner Behauptung, das vorgestellte Bild der milden Führung der Vernunft diene zur Erklärung der Redewendung „sich selbst überwinden und erliegen“ (645b). Diese Äußerung in ihrer herkömmlichen Ausgabe könnte wohl allerart kampfegeistige Vorstellungen über Tugend erwecken. Gegen eine solche herkömmliche Interpretation behauptet nun der Athener, das Element, das den ruhmvollen Sieg über sich selbst sicherstellen soll, sei in Wahrheit selbst ganz mild und ungewaltsam. Dialogstrategisch handelt es sich um eine verkehrte absichtliche Paradoxie wie im Fall der Betonung des doppelt kämpferischen Charakters der Tugend gegenüber den Ansichten der dorischen Gesetzgeber.

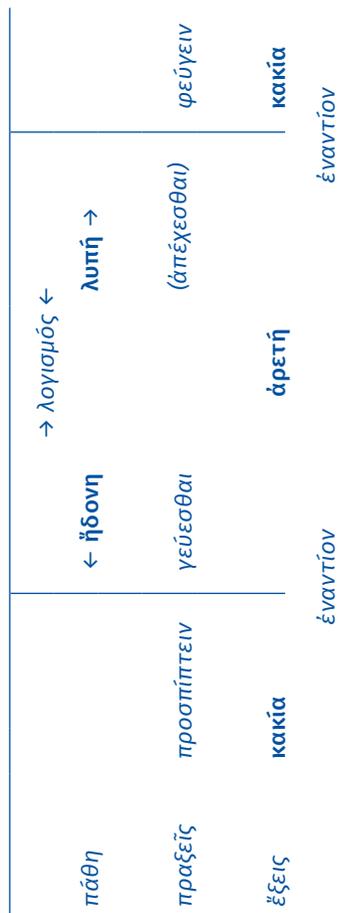
Was bedeutet aber, dass der „Sieg“ über sich selbst auf friedliche Weise zustande kommt, wenn er doch bei einer spannungsvollen Konstellation der

39 Die gesamte moral-psychologische Konstellation kann graphisch veranschaulicht werden:

Seelenkräfte ansetzt? Der Athener gibt zu, dass die Vernunft – gerade wegen ihrer Milde – dabei Assistenz benötigt (συλλαμβάνειν, 645a5), was *via negationis* auf eine zusätzliche Kraftwirkung hindeuten könnte. In Wahrheit aber impliziert die Hilfe für die gewaltlose Führung keinen gewaltigen Angriff. Wie das unmittelbar vorangehende Textstück bezeugt, setzt die resultierende Tugend eine komplexe und insgesamt friedliche Gesamtkonstellation der Seele voraus.

Die Psyche wird an dieser Stelle ähnlich wie in der *Politeia* (oder im *Phaidros*) in drei Schichten eingeteilt (644c–d; vgl. 863b–c): 1. die

Hedonai und Lypai, 2. die Doxai über die Zukunft in Form von Furcht oder Hoffnung und schließlich 3. der Logismos⁴⁰. In der Terminologie der *Politeia* spielt die mittlere seelische Schicht die Rolle der Helferin dem Logismos (und das gleiche gilt auf der Ebene der Polis). Hier in den *Nomoi* sagt der Athener zwar nicht ausdrücklich, wer oder was die Hilfe für den Logos leisten soll, anhand der gleichen Dreiteilung der Seele und anhand der Tatsache, dass sie auch in den *Nomoi* eine subsidiäre Struktur innehat, liegt jedoch die Vermutung nahe, dass gerade der mittlere Seelenteil die Rolle des Helfers der Vernunft annehmen soll⁴¹. Die Doxa darf



40 Siehe πρὸς δὲ τοῦτοι ἀμφοῖν αὔ, c9, für die Selbständigkeit des mittleren Teils. Ähnlich Hentschke 1971, S. 208, Anm. 91; vgl. 199–200; gegen die Trichotomie argumentiert Schöpsdau 1994, S. 228–230, und Robinson 2001, S. 117. Implizit gegen sie ist auch Görgermanns 1960, S. 120–121, nach dem es neben dem Logismos und den Affekten keine „weitere selbständige Kraft gäbe“. Morrow 1960, S. 557–558, weist dagegen mit Recht auf den Zusammenhang der Theorie des Gesetztes, das notwendig einen un-rationalen (nicht irrationalen) Beistand für Überzeugung benötigt. Ein wichtiger Stütz für die Trichotomie stellt auch die Unterscheidung zwischen φρονήσις und ἀληθῆς δόξα dar (632c5–6; vgl. aber 653a7 – s. Anm. 46 unten; vgl. weiter 689b, 864a), obwohl es manche versuchen, sie zu relativieren (vgl. Stalley 1983, S. 47–48).

41 Die wahrscheinlichste Interpretation der Seelenlehre an dieser Stelle ist deswegen die Folgende: Der Athener unterscheidet auf der fundamentalen Ebene drei Seelenschichten (644c–d). Bei der Beschreibung der inneren Dynamik der Seele (Marionetten-Bild) kann er sich jedoch auf die Bipolarität beschränken, insofern der niedere und der mittlere Teil von demselben emotionellen Ansporn geleitet werden (ein Unterschied besteht

für die konfliktlose Überlegenheit der Vernunft über Lust und Leid zuständig sein, zumal wenn später Wein und Liebe, die gerade der Wirkungssphäre der seelischen Mesotes angehören, als Gehilfen der Gesetze genannt werden (s. 645d mit 646d)⁴². Die Vernunft findet also in der Seele schon einen Anhalt für die friedliche Ausstattung. Dem entspricht auch die Präferenz des konfliktlosen Verfahrens, die das Strukturprinzip der gesamten Gesetzgebung darstellt und in der freundschaftlichen Perspektive der Gesetzgeber, in der helfenden Rolle der Erziehung sowie im peithischen Charakter des Nomos (IV, 718a–720e) ausgedrückt wird.

3. DIE ORDNUNG DER PATHE

Von dieser in den *Nomoi* mehrfach erwiesenen friedlichen Perspektive aus lässt sich aber auch die ganze spannungsvolle Gegensätzlichkeit der Affekte besser verstehen. Die in ihr bestehende Spannung ist nicht so sehr als eine wilde,

durch Logos und seinen Gehilfen zu bezähmende Natur zu ergreifen, sondern eher als eine dynamische Potenzialität, motivierende Kraft zur Tugend⁴³.

Dies ergibt sich aus der Frage nach der präzisen systematischen Stelle des Logismos und seiner Beziehung zu den Affekten. Die kognitive Regelung von natürlichen Empfindungen zielt, wie gezeigt, auf milde Weise und mit friedlicher Assistenz auf die Mitte. Soll diese Mäßigung der Emotionen als eine externe Versöhnung der natürlichen Spannung verstanden werden, die dadurch gleichsam diskursiv aufgehoben werden soll? In der *Politeia* und im *Phaidon* wird die psychologische Grundlage der Interaktion des Physischen mit dem Vernünftigen in Begriffen von Bündnis und Überredung konzeptualisiert (*Resp.* 413b–c, 440e, 452c–d; *Phaed.* 94c–d), was tatsächlich an eine diskursive Überlegenheit des Vernünftigen über das Physische erinnert. Eine ähnliche Äußerung im *Timaios*, nach dem die Vernunft (*nous*)

lediglich von der zeitlichen Perspektive; vgl. μελλόντων, 644c9). Wenn er jedoch von dieser Beschreibung zum ethischen Thema gute Handlung übergeht, lässt er ein Anzeichen der Unterscheidung zwischen ihnen durchblicken, die systematisch in der *Politeia* ausgearbeitet und in den *Nomoi* übernommen wurde (*Resp.* IV, 436a–441b; *Leg.* IX, 863a–c). Auch die *Politeia* stellt sich überdies dazu bereit, die systematisch grundlegende Trichotomie aus den argumentativen oder gesprächstrategischen Gründen für eine dichotomische Sehweise zu wechseln (*Resp.* IX, 586c7–587a1; vgl. *Tim.* 69c–d).

42 Als andere Helfer für die *Nomoi* werden die Erziehung (653a–c, 659d), der Gesetzgeber (718d, 719e, 857e, 890d4, 6), jeder Bürger und vor allem jeder Beamte (715c7, 729d7, 822e6–7) genannt.

43 Das Marionetten-Gleichnis stellt somit kein Bild der Versklavung dar. Frede 2010, S. 116, betont richtig, dass die Götter im Gleichnis nicht als „Puppenspieler“, sondern lediglich als deren Hersteller wirken. Die Marionetten sind tatsächlich „göttlich“ (θεῖον, 644d8), aber nur im Sinne ihres Ursprungs. Da die Vernunft, die dem Menschen später hinzukommt, nicht Gott selbst, sondern „das Göttliche“ ist, kann das Gleichnis ein Bild der Autonomie darstellen (vgl. dazu Bobonich 2002), was besonders für die Abgrenzung von dem stoischen Determinismus hervorzuheben ist. Dabei wird die subsidiäre Struktur der Seele besonders wichtig – der Beistand für die Vernunft seitens der niedrigeren Seelenteile erweist sich als ein wichtiger Bestandteil dieser Autonomie.

die Notwendigkeit (*ananké*) überredet (48a) sowie der kosmologische Grundgedanken des Dialogs, nach dem die chaotische Dynamik der Ananke durch die Anwendung der demiurgischen Vernunft begrenzt wird (vgl. 30a), entspricht auch dieser Vorstellung. Diese Stellen – wenn wörtlich und ohne Kontext gelesen – scheinen für eine Deutung zu sprechen, nach der die physische emotionelle Grundlage immer die Regelung eines darüberstehenden vernünftigen Dritten benötigt. – Bei einer solchen Interaktion käme nicht nur den Emotionen eine eher negative Rolle zu, aber es wäre auch ziemlich schwierig verständlich, wie der chaotische Teil auf die Vernunft überhaupt hören soll⁴⁴. Systematisch gesehen besteht das Problem in bestimmter Zweideutigkeit der menschlichen Emotionen hinsichtlich ihrer Vernünftigkeit und Individualität.

In den *Nomoi* findet man ein moralpsychologisches Bild, das für unser Verständnis ausschlaggebend ist. Am Anfang des II. Buches wird von der Erziehung behauptet, Arete und Kakia werden den Kindern zunächst im Medium der Lust und Schmerz zugeteilt, *noch bevor* der Logos der Seele dazukomme (653a–c). Die resultierende vorläufige Tugend, die als eine gute, durch die richtige Gewöhnung erworbene Kuppelung der Lust mit der Liebe und des Schmerzes mit dem Hass aufgefasst wird, stellt die

44 Dieses Problem wird in der Sekundärliteratur besonders im Blick auf die *Politeia* und auf die Beziehung der dort erörterten Polis- und Seele-Teilen untersucht. Siehe Williams 1973, S. 196–206; Annas 1981, S. 129–131. Für unsere Stelle in den *Nomoi* s. Frede 2010, S. 119.

Vorbedingung für die durch den Logos gestiftete *ganze* Tugend dar⁴⁵.

Der Athener bezeichnet die Vortugend als „Paideia“ (653c3). Sie bewirkt, dass man ohne Logismos dem richtigen Maß und Mitte (s. VII, 792d2) folgt und daher schon als Kind Arete hat (653a6–7, b7, ähnlich schon 643e3–6). Sie setzt keine Lehre⁴⁶, sondern lediglich

45 Ich stimme der Interpretation von Hentschke (gegen Görgermanns) zu, dass die Ganzheit der Arete, von der hier die Rede ist, noch nicht die vollendete Arete (643e5–6, 644b1–2) bezeichnet, sondern nur eine niedrige, bürgerliche Arete, die den meisten Menschen zugänglich ist und die in zwei weiteren Teilen gespalten (vgl. ἀποτεμών, 653c2) wird: in die „Paideia“, die den Kindern Tugend in der Lust und Leid vermittelt, und in den noch später dazugekommenen Logos. Synoptisch gesehen hat man also hier mit zwei Diapiresen zu tun. Hentschke 1971, S. 210–211; anders Görgermanns 1960, S. 124–125.

46 Diese gehört erst dem „vollkommenen Menschen“ (τέλειος ἄνθρωπος, 653a9), der die „vollendete Arete“ in Form der „vernünftigen Einsicht und bleibenden richtigen Vorstellungen“ (φρόνησιν δὲ καὶ ἀληθεῖς δόξας βεβαίους, a7–8, Übers. Susemihl) besitzt (s. Anm. 40). Es ist aus dem Kontext klar, dass die hier erwähnten kognitiven Doxai unterschiedlich sind von der emotionalen Doxa im Sinne der Erwartung der zukünftigen Lüste und Schmerzen (644c–d). Der Unterschied besteht erstens darin, dass sie dem höchsten, nicht dem mittleren Seelenteil angehören, und zweitens darin, dass sie im Unterschied zu Angst oder Hoffnung Bestand haben. An einer anderen Stelle (632c5–6), wo ἀληθῆς δόξα (im Singular) neben φρονήσις gestellt wird, ist dahingegen die Rede von einer Alternative zur Vernunft. An der jetzigen Stelle spricht der Athener nicht abstrakt über eine kognitive Fähigkeit (*alethês doxa*), sondern über eine Pluralität der richtigen und stabilen Überzeugungen (*aletheis doxai*), die aus einer singulären Fähigkeit (*fronêsis*) hervorgehen und zu ihr systematisch gehören. Eine ähnliche Äußerung findet sich im III. Buch (689b).

Gewöhnung (εἰθίσθαι, 653b5) voraus, die aufgrund der gehörigen Bräuche entsteht (ὑπὸ τῶν προσηκόντων ἐθῶν, b5–6) und die gewährleistet, dass die Kuppelung von Lust mit Liebe und Leid mit Hass sich in Harmonie (συμφωνία, b4, 6) mit Logismos vorfindet⁴⁷, sobald dieser der Seele zuteil wird. Die Polis vermittelt durch die Bräuche einen vorläufigen Logos *sui generis*, eine externe Vernunft für die noch unvernünftigen Seelenteile. Genau diese Rolle spielt anderswo bei Platon der menschliche Nomos⁴⁸. Der Name „Nomos“ kann dabei nicht nur für Gesetz, sondern auch für Brauch, und darüber hinaus für Musikform oder Melodie stehen. Sicherlich ohne Zufall erfahren wir unmittelbar nach unserer Passage (654a), dass Musik (die im breiten Sinne auch gesamte Dichtung einschließt) genau die gleiche Rolle einer externen Logisierung der Seele spielen kann⁴⁹. Sowohl Musik als auch die Bräuche stellen eine geeignete Vermittlung der logischen Ordnung für das ursprünglich Unvernünftige vor.

47 Die Harmonie besteht nicht nur zwischen dem Logos und der Lust und dem Leid, sondern zwischen ihm und der gesamten Konglomerat von Lust mit Liebe und Leid mit Hass, wie es die Kongruenz beider Prädikate ἐγγίγνωνται und συμφωνήσασι bezeugt.

48 Resp. IV, 429c; vgl. 430b; VI, 497d.

49 Es ist sicherlich nicht ohne Bedeutung, dass der Athener hier die ausdrückliche Benutzung des Wortes Nomos, das anderswo im Dialog mit der Vernunft eng verknüpft ist (Leg. V, 713e f.; IX, 957c), vermeidet. Denn im jetzigen Zusammenhang stellt sich besonders dringlich die Frage, wie die ursprünglich noch unvernünftigen psychischen Seelenteile die Anweisungen und Leitung der Vernunft überhaupt befolgen können.

Liebe und Hass, die gleich von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς, 653c1) den primären (πρῶτον, a7, vgl. b2) Elementen von Lust und Leid beistehen müssen, vermitteln zwischen diesen Elementen und dem Logischen wiederum auf eine andere, internalisiertere Weise. Wenn wir diese Stelle gemeinsam mit der kurz vor dem Marionetten-Gleichnis vorgeführten Unterscheidung dreier seelischer Aspekte (644c–d) lesen, können wir die Erhebung der Lust zur Liebe und des Leids zum Hass als einen Eingriff der „helfenden“ mittleren Seele in die niedrigere emotionelle Schicht und deren Erziehung verstehen.

Dies unterstreicht aber nur die Dringlichkeit unserer Frage nach der Möglichkeit der Logisierung des ursprünglich noch Unlogischen. Denn auch Liebe und Hass sind zunächst unvernünftig⁵⁰. Wenn sie aber – im Sinne der *Politeia* – selbst logisiert und als Helfer der Vernunft verstanden werden⁵¹, dann reproduziert sich nur die Frage auf der weiteren Ebene: Wie können sie dann von den unvernünftigen Lüsten gefolgt werden? Es scheint notwendig zu sein, dass jegliche vernünftige Vermittlung, und daher auch die vorläufige Teil-Tugend selbst eine *Gemesenheit der Affekte* voraussetzt, die schon im deren *ordnungsvollen Zusammenspiel* im Einzelnen irgendwie einbezogen ist (s. X, 904b–c).

50 ἐγγίγνωνται μήπω δυναμένων λόγῳ λαμβάνειν, 653b3–4.

51 Vgl. „... in Folge deren man gleich von Anfang an bis zum Ende hasst, was hassens- und liebt was liebenswert ist“ ὥστε μισεῖν μὲν ἅ χρη μισεῖν εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους, στέργειν δὲ ἅ χρη στέργειν, 653b7–c2.

Die Pathe selbst müssen rezeptiv für vernünftige Heranbildung sein, obwohl sie in ihrer Ausschließlichkeit unvernünftig (ἄφρονε, 644c7) sind⁵². Ihre Erziehung geschieht folglich nicht durch etwas Höheres und erst später Zukommendes – d. h. nicht durch den Nomos *qua* Vernunft der Polis –, sondern durch etwas Ähnliches und Gleichwertiges und schon immer da Seiendes, wodurch erst ein Vorbild wirksam wird, das im Nomos *qua* Musik und Dichtung vorfindig und im Nomos *qua* Gewohnheit sedimentiert ist. Die bloße Naturanlage könnte bei der äußeren Gefahr ein Davonlaufen aus der Schlacht veranlassen, während ein durch erzieherisches Epos vermitteltes Vorbild des tapferen Söldners helfen kann, Schmerz und Angst zu ignorieren und ein entgegengesetztes Pathos, nämlich Freude zu empfinden und sozusagen Liebe zur Bedrohung zu erwecken⁵³. Wenn aber diese Freude überhaupt zu Stande kommen und in einer moralisch problematischen Situation wirksam sein soll, muss sie sich autonom betätigen. Dies bedeutet zweierlei: einerseits darf sie – als eine Naturkraft – nicht auf ihren Widermacher und auf die gegenseitige Spannung mit dem Hass angewiesen sein. Lust muss nicht immer mit Schmerz verkoppelt werden, sondern sie

wächst auch spontan neben ihr zur Liebe heran. Andererseits aber kann sie weder von der Gewohnheit und Erziehung völlig abhängen. Die Stärke des Beispiels, das rezipiert wird, muss auf der Seite des Rezipienten etwas Vergleichbares finden, was imstande ist, „von Anfang an“ (ἐξ ἀρχῆς, 653c1) von der bloßen Lust zur konkreten Vorliebe zu werden. Die zuständige Emotion betätigt sich zwar immer im Rahmen eines natürlichen Zusammenspiels der Pathe und sie wird zwar immer von einem externen Logos/Nomos/Ethos gefördert, aber sie bewirkt immerhin die erwünschte emotionelle Ordnung durch die eigene Stärke, indem sie selbst dabei eigentlich die Rolle des mäßigenden und ordnenden Elements annimmt⁵⁴.

Diese Interpretation lässt sich durch ein anderes Textstück befestigen (645b ff.). Bei der Schilderung der Erziehung, welche die beiden natürlichen Neigungen dadurch zu bewältigen sucht, dass sie Lust und Schmerz um Probe und Übung willen verstärkt, wurden zwei erzieherische Hilfsmittel vorgeschlagen – ein hypothetischer Trank zur Bewirkung der Angst bis zum Verlieren jeglicher Hoffnung und Wein für Bewirkung dessen Gegenteils (647e, 649a). Die Hoffnung mit der Angst wurde bei der Unterscheidung der psychischen Aspekte dem mittleren Seelenteil zugeordnet (644c–d). Dieser kann bei der Anwendung zweier Hilfsmittel entweder von Angst ganz erfüllt, oder auch ganz befreit werden. Daraus folgt jedoch auch, dass er in seiner natürlichen und

52 Die Verwendung des Duals an dieser Stelle deutet darauf hin, dass die Pathe unvernünftig (ἄφρονε) sind im gerade gleichen Sinne in dem sie *enantiō* sind (was grammatisch mit dem *afrone* übereinstimmt) (s. oben, Kap. 2), nämlich als Kräfte, die in entgegengesetzten Richtungen neigen, und daher jegliche hinzutretende rationale Wirkung ausschließen.

53 Vgl. *Resp.* 389e, 390d, 441b; *Leg.* IV, 706d–707a.

54 Vgl. Kamtekar 2010.

individuellen Gestalt gänzlich neutralisiert, ja ausgeschaltet werden kann, sodass er nicht mehr imstande ist, die Hilfe für die Vernunft zu leisten. Der Athener setzt nun voraus, dass unsere Tugend oder Schlechtigkeit auch in diesem unnatürlichen Zustand erkennbar ist (vgl. τὴν τῆς ψυχῆς ἔξιν, 645e5). Was während der Probe untersucht werden soll, ist die psychische Lage unter der Ausschaltung der vermittelnden psychischen Schicht, d. h. bei der absoluten Überlegenheit jeweils einer der natürlichen Pathe (Lust oder Schmerz) und einer der daran knüpfenden Haltung (Liebe oder Hass). Die Probe besteht dann darin, dass die durch die künstlich geförderte emotionelle Doxa (Hoffnung und Angst) erfüllte Seele mit der Vernünftigkeit des Gesetzgebers konfrontiert wird: wenn seine Aufmunterungen, Erinnerungen und Ehreuszeichnungen den Betroffenen in der Situation der *totalen Furcht* zur *Furchtlosigkeit* bringen können, besteht dieser erfolgreich die Probe (648b–c).

Dieser anspruchsvolle Erziehungsplan besagt, dass man einen psychischen Zustand jenseits von aktuellen individuellen Liebe- und Hassempfindungen voraussetzen kann, in dem jeder Einzelne seine grundlegende Natur aufzeigt. Wenn er in dieser Situation immer in der Lage ist, sich unter der Probe zu bewähren, muss es bedeuten, dass bei ihm die fundamentalsten Emotionen schon irgendwie gut geordnet sind. Dass diese Probe ein Element der Individualisierung und Differenzierung unter den Bürgern darstellt, indem nur wenige sie bewältigen können, ist dabei

offensichtlich⁵⁵. Dem Athener gelingt es, dadurch eine im Effekt sehr aristokratische Auffassung der Moral in die Diskussion zu schmuggeln. In diesem Punkt wird auf dem moralpsychologischen Feld zwischen zwei verschiedenen Sorten von Menschen unterschieden – den üblichen Bürgern, die auf die Gewohnung angewiesen werden, und den moralisch Privilegierten, die sich auf die eigene Seele verlassen können. Es ist offensichtlich, dass gerade diese späteren Menschen für Platon den systematisch relevanten Typus für die ethisch-politische Überlegungen darstellen, der sich auf der institutionellen Ebene in der nächtlichen Versammlung am Ende des Dialogs geltend macht⁵⁶.

Der Athener spricht an einer späteren Stelle über *physeis* und *hexeis* der Seelen, die als emotionelle Beschaffenheit in Form der inneren Haltung denkbar sind (650b7). Dieses individuelle psychische Schema (vgl. ἀσχημοσύνη, 648e1–2) weiß den Einzelnen vom Übel zu wehren. Im V. Buch wird die Sophrosyne als das, was gleich (εὐθύς) an bestimmten Kindern bezeichnet als Zurückhaltung (ἐγκρατῶς ἔχειν) gegenüber den Lüsten „natürlich emporblüht“ (σύμφυτον ἐπανθεῖ) (710a5–8). Diese Stellen erinnern nicht nur lexikalisch, sondern auch inhaltlich sehr stark an die verwandte Passage am Ende des III. Buches der *Politeia* (412b ff.). Hier wird festgelegt, dass nur diejenigen Bürger,

55 Vgl. das sog. Raritätsprinzip in der *Politeia* (II, 379c; IV, 428e, 431c–d; X, 605c).

56 Zur Diskussion über die Authentizität von dieser Passage siehe Klosko 2008 und Marquez 2011; vgl. Levin 2010.

die sich durch zahlreiche Proben gar nicht korrumpieren lassen, als Herrscher erzogen und später installiert werden können (wodurch der bisher bedachte Wächterstand in zwei Gruppen aufgeteilt wird)⁵⁷. Solche Prüfungen, die nach beiden Dialogen bei der Erziehung eine entscheidende Rolle spielen, erweisen, dass die aktuellen „fließenden“ oder „zerrenden“ Empfindungen für die Beurteilung der Arete nur sekundär sind im Vergleich mit der eingeborenen Physis der einzelnen Seele. Diese kann nicht mehr rein biologisch verstanden werden. Die innere Haltung wurzelt zwar in den Emotionen, betätigt sich jedoch als ein zuverlässiger ethischer Anhalt, und darf in diesem Sinne als schon immer logisiert und geformt erfasst werden⁵⁸.

Dies ermöglicht auch die kosmologische Überlappung der Emotionen richtig zu verstehen. Die Emotionen selbst stellen überindividuelle Quellen oder Bindungen, die durch verschiedene Teile des Kosmos hindurchgehen, wodurch ihre schöpferische Dynamik zustande kommt. Ein moralisch gut gestaltetes Individuum dagegen, das sich durch bestimmte emotionelle Stabilität auszeichnet, die es ermöglicht, die Affekte nicht als Versuchungen, sondern durchaus

positiv als Quellen der psychischen Dynamik zur Arete zu empfinden, stellt eine konkrete Instanz der Emotionalität dar, und somit einen bestimmten ontologischen Topos innerhalb dieses gesamtkosmischen Zusammenhangs⁵⁹. Die Affekte werden durch die konkrete Konstellation der Seele individualisiert und im günstigen Fall auch gleichsam für das *konkret Göttliche* zuständig⁶⁰.

— SCHLUSS

Der Polemos ist weder das einzige, noch das wichtigere Modell der platonischen Moralpsychologie und wird bald nach seiner Einführung überholt. Auch das Bild der Spannung, die in der menschlichen Seele auf der Ebene der Empfindungen vorherrscht, tritt später bei der Erörterung der Erziehung in den Hintergrund. Angesichts der Pluralität der Bilder der Seele in den *Nomoi* ist es daher ratsam, keines von ihnen zu überbetonen.

Die Pluralität der Bilder kann dabei durch die interne Zweideutigkeit der Affekte beleuchtet werden. Die Emotionalität wirkt als ein überindividuelles Agens mit eigener motivierender Dynamik; sobald sie jedoch einen spezifischen Topos in der Wirklichkeitsstruktur einnimmt⁶¹, wird sie zur psychischen Ausstattung der individuellen Person. Als solche erweist sie eine Formung, die

57 Vgl. dazu – anonymisiert – 108, 114–115.

58 Die Gegenthese Görgermanns' (1960, S. 124), Anm. 1 („Das Naturhafte hat großes Gewicht in den *Nomoi*, aber es wird keineswegs als etwas ursprünglich Gutes betrachtet und kann deshalb nicht zur Norm werden“), ist mit der Erziehungsprogramm beider politischen Dialoge nur schwer in Einklang zu bringen. Vgl. dazu die Diskussion zwischen Lorenz 2009 und Bobonich 2010.

59 Eine spätere explizite Unterscheidung beider Ebenen, der kosmologischen und der individuellen (904b–c) ist im völligen Einklang mit dieser Deutung.

60 Vgl. 644d und Anm. 43.

61 Zur Metaphorik des „Ortes“ s. Frenzel 2000; zur „Stelle“ der Hedone s. Carone 2003.

gerade deswegen für den Logos rezeptiv ist, weil sie eine eigene ordnende Kraft innehat⁶². Die Emotionen sind somit bei dem späten Platon weder *irrational*, noch stellen sie ein individualseelisches biologisches Substrat für die Vernunft dar. Obwohl sie in beiden ihrer Aspekte gegensätzlich sind, betätigen sie sich bei der Entstehung der menschlichen Tugend durchaus positiv.

Die Tugend selbst – die von den Affekten systematisch getrennt bleibt – kann wahrhaft nur einheitlich, friedlich und unpolemisch konzipiert werden: sie zeigt sich als Mitte und Schema, das in verschiedenen Formen der charakterlichen Vortrefflichkeit vorfindbar ist. Als Mitte der Emotionen setzt sie die Vernunft voraus und weist dadurch auf ihren Grund hin, wodurch sie wahrhaft *mia epi pollôn* ist. Dieser Grund ist allerdings nicht mit dem Nous identisch. Der Nous ist kein erhabenes Drittes, das den ursprünglichen naturhaften Streit erstattet und die tugendhafte Mitte,

sei es freiwillig oder gewalttätig, verschaffe. Alle bildhaften Versuche in den Dialogen, die Wirkung der Vernunft auf die Emotionen zu beschreiben, wie etwa die Metapher der Marionette, Quelle, Überredung oder des Bündnisses, zielen auf eine schwer nachvollziehbare Verknüpfung des Logos mit der rezeptiven Dynamik, die eine immer schon bestehende Logisierung der Unlogischen, Formung der Ungeformten erfordert.

In dieser Verknüpfung liegt auch schließlich der eigentliche Grund der Tugend, der im Dialog vorausgesetzt, nicht aber direkt erörtert wird. Wenn er aufgrund seiner „systematischen Verpflichtung“ wenigstens grob begrifflich gefasst werden soll, dann müsste er als eine wirkende Kraft verstanden werden, die stets in alle psychischen und politischen Regionen hinabsteigt, wo sie einmal individuelle Vernunft und Tugend, ein andermal Eintracht, Freiheit und Freundschaft verschafft. —

62 Ihre systematische Stelle lässt sich mit der von der *chôra* vom *Timaios* vergleichen, die zu einer primordialen Gestaltung der Welt beiträgt (52d–53a). Zu dieser Vorstellung trägt die angedeutete kosmologische Überlappung der Emotionen bei; wir dürfen dabei wohl noch an die Rolle des Eros vom *Symposion* denken.

ABKÜRZUNGEN

Aristoteles

<i>Cat.</i>	<i>Categoriae</i>
<i>De an.</i>	<i>De anima</i>
<i>De gen. et corr.</i>	<i>De generatione et corruptione</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Mag. Mor.</i>	<i>Magna moralia</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Pol.</i>	<i>Politica</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

Platon

<i>Crat.</i>	<i>Cratylus</i>
--------------	-----------------

<i>Gorg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Leg.</i>	<i>Leges</i>
<i>Phaed.</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Phil.</i>	<i>Philebus</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Tim.</i>	<i>Timaeus</i>
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta, I-III (1903-1905) (hrsg. H. von Arnim). Leipzig: B. G. Teubner.</i>

LITERATUR

- | | |
|---|---|
| Adam, J. (1902). <i>The Republic of Plato</i> . Cambridge: Cambridge University Press. | Arendt, H. (1993). <i>Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß</i> (Hrsg. U. Ludz). München: Piper. |
| Annas, J. (1981). <i>An Introduction to Plato's Republic</i> . Oxford: Clarendon Press. | Aubenque, P. (1976). <i>La prudence chez Aristote</i> . Paris: Presses universitaires de France. |
| Arendt, H. (1958). <i>Human Condition</i> . Chicago: University of Chicago Press. | Benardete, S. (2000). <i>Plato's Laws. The Discovery of Being</i> . Chicago: University of Chicago Press. |
| Arendt, H. (1970). <i>On Violence</i> . New York: Harcourt, Brace, Jovanovich. | |

- Bobonich, Ch. (2002). *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Clarendon Press.
- Bobonich, Ch. (2010a). "Images of irrationality". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 149–171.
- Bobonich, Ch. (Hrsg.) (2010b). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bravo, F. (2003). "Le Platon des Lois est-il hédoniste?". In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato's Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 103–115.
- Carone, G. R. (2003). "The Place of Hedonism in Plato's Laws". *Ancient Philosophy* 23, S. 283–300.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Berkley: University of California Press.
- Frede, D. (2010). "Puppets on Strings: Moral Psychology in Laws Books 1 and 2". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S.108–126.
- Frenzel, M. (2000). *Die Moralphysikologie von Platons Nomoi* (Dissertation). Hamburg.
- Görgermanns, H. (1960). *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*. München: C. H. Beck.
- Habermas, J. (1981). *Die Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heller, H. (1992). "Politische Demokratie und die soziale Homogenität (1928)". In: Ch. Müller (hrsg.), *Gesammelte Schriften*, II, Tübingen: Mohr, S. 421–430.
- Hentschke, A. B. (1971). *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Jaeger, W. (1947). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III. Berlin: Walter de Gruyter.
- Jaeger, W. (1989). *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kähler, L. A. (1835). *Wissenschaftlicher Abriss der christlichen Sittenlehre*. Königsberg.

- Kamtekar, R. (2010). "Psychology and the Inculcation of Virtue in Plato's *Laws*". In: Ch. Bobonich (Hrsg.), *Plato's Laws. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 127–148.
- Klosko, G. (2008). "Knowledge and Law in Plato's *Laws*". *Political Studies* 56, S. 456–474.
- Krämer, H.-J. (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
- Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (Hrsg.) (1973). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum.
- Levin, S. B. (2010). "Politics and Medicine: Plato's Final Word Part I: Philosopher-Rulers and the Laws: Thing of the Past or (Un)Expected Return?". *Polis* 27, S. 1–24.
- Lisi, F. L. (1985). *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes*. Königstein: A. Hain.
- Lisi, F. L. (Hrsg.) (2001). *Plato's Laws and its historical significance: selected papers of the International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*. Sankt Augustin: Akademia.
- Lorenz, H. (2009). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutz, M. J. (2012). *Divine Law and Political Philosophy in Plato's Laws*. DeKalb, IL: NIU Press.
- Marquez, X. (2011). "Knowledge and Law in Plato's Statesman and Laws: A Response to Klosko". *Political Studies* 59, S. 188–203.
- Morrow, G. R. (1960). *Plato's Cretan city: a historical interpretation of the Laws*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Pangle, T. L. (1980). "Interpretative Essay". In: Plato, *The laws of Plato*. New York: Basic Books.
- Robinson, T. M. (2001). "State and Individual in Plato's Laws: the Platonic Legacy". In: F. L. Lisi (Hrsg.), *Plato's Laws and its historical significance: selected papers of the International Congress on Ancient Thought, Salamanca, 1998*, Sankt Augustin: Akademia, S. 115–124.
- Ross, W. D. (1995). *Aristotle*. London: Routledge.

- Schleiermacher, F. (1835). *Entwurf eines Systems der Sittenlehre*; aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse (Hrsg. A. Schweizer). Berlin: Reimer.
- Schmitt, C. (1963). *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schöpsdau, K. (1994). *Platon, Nomoi I–III*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scolnicov, S. (2003). “Pleasure and Responsibility in Plato’s Laws”. In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato’s Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 122–127.
- Scolnicov, S., Brisson, L. (Hrsg.) (2003). *Plato’s Laws. From Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato’s Laws*. Indianapolis, Ind.: Hackett.
- Strohm, Ch. (1996). *Ethik im frühen Calvinismus: humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Taki, A. (2003). “The Origin of the Lengthy Digression in Plato’s Laws, Books I and II”. In: S. Scolnicov, L. Brisson (Hrsg.), *Plato’s Laws. From Theory into Practice*, Sankt Augustin: Academia, S. 48–53.
- Weber, M. (1992) *Politik als Beruf*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Williams, B. (1973). “The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic”. In: E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (Hrsg.), *Exegesis and Argument*, Assen: Van Gorcum, S. 196–206.
- Lee, E. N., Mourelatos, A. P. D., Rorty, R. M. (Hrsg.) (1973). *Exegesis and Argument*. Assen: Van Gorcum.