

---

International Plato Studies 4

---

**READING**  
**THE STATESMAN**

PROCEEDINGS OF THE  
III SYMPOSIUM PLATONICUM

EDITED BY CHRISTOPHER J. ROWE



---

ACADEMIA

R. Ferber

## FÜR EINE PROPÄDEUTISCHE LEKTÜRE DES *POLITICUS*

Πο[ε]τήματα μὲν γὰρ ἀνε[ί]κτους ὡς εἰπεῖν ἐν τῷ ἀντὶν δὲ τῆς ἀναρχαφῆς τῶν λόγων.<sup>1</sup> 'Denn er wandle zu ihr [der Philosophie] hin sozusagen unzählige durch die Niederschrift der Reden.' So Philodem in seiner *Geschichte der Akademie*. Was immer man vom historischen Wert dieses Testimonii halten mag,<sup>2</sup> es zeigt: Die protreptische Funktion der Dialoge war bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. bekannt. Plato 'wandte durch die Niederschrift der Reden (λόγων) oder Gespräche (διαλόγων)<sup>3</sup> sozusagen unzählige zur Philosophie hin'. Nun ist die protreptische Rolle der *frühen* Dialoge auch heute noch wohlbekannt.<sup>4</sup> Weniger bekannt ist jedoch, dass auch einige der *späten* Dialoge ihr Ziel nicht in sich haben, sondern ebenfalls eine 'protreptische' Funktion aufweisen.<sup>5</sup> In Ermangelung eines besseren Ausdruckes nenne ich diese Funktion propädeutisch. Im folgenden soll deshalb die propädeutische Funktion *eines* *späten* Dialoges am Beispiel des *Politicus* näher dargestellt werden. Dazu gebe ich (1.) einige einführende Bemerkungen zur Zielsetzung des

<sup>1</sup> Dorandi (1991) 125.

<sup>2</sup> Zur Interpretation dieses Testimonii, das Philodem von Dikaiarch übernommen hat, Dorandi (1991) 205-206, sowie Barnes (1989) 139-148.

<sup>3</sup> So die Lesart von Gaiser nach Dorandi (1991) 126 Anm.14.

<sup>4</sup> Vgl. Erler (1987). Modifiziert ist das Programm einer *protreptischen* Lektüre im Sinne einer *proleptischen* von Kahn in einer Reihe von Artikeln vorgestellt worden. Hier genüge ein Zitat aus Kahn (1987): 'What I do claim is that the philosophic meaning of these "Socratic" Dialogues - the group of aporetic dialogues around the *Protagoras*, concerned with the nature and teachability of virtue - can only be understood in terms of a *movement towards* the position of the middle dialogues. For it is only in the *Republic* that Plato gives us a comprehensible answer to the question raised in the *Laaches*, *Protagoras* and *Meno*', 37. Zitiert in Griswold (1991) 259 Anm. 14, der auch eine kritische Würdigung von Kahns Projekt enthält.

<sup>5</sup> Vgl. jedoch bereits die knappen Bemerkungen K.Gaisers (1959) zu den *späten* Dialogen, 179-221, insb. zum *Politicus*: 'In diesem Zwischenstück (283 b - 287 b) vollzieht sich die Besinnung des Gesprächs auf sich selbst und zugleich eine protreptisch hervortretende Rechtfertigung des platonischen Philosophierens überhaupt', 212. Die grundsätzliche Einsicht Gaisers findet sich dogmatischer bei Krämer (1959): 'Der primäre Charakter der Dialoge als Werbeschriften der Akademie (seit ihrer Gründung) steht für mich fest', 533 Anm. 80. Ich setze jedoch oben 'protreptisch' in Anführungszeichen, da, wie H. Thesleff mit Recht moniert: 'this term is hardly appropriate for *Plt.* (otherwise I largely agree with Ferber's views)' (Thesleff (1992) 1). Bei der Protreptik des *Plt.* handelt es sich nicht um eine Protreptik in dem wohl von Antisthenes inspirierten Sinne des *Crit.*, 408 d 3; vgl. zum *Crit.* Thesleff (1982) 205-6.

*Politicus*. Es ist eine Übung (μελέτη), die nicht nur um des Politikers, sondern auch um der Ideen willen geschieht. Darauf soll (II.) die Frage einer Klärung nähergebracht werden: 'Was ist jene Idee, zu deren Darstellung das jetzt Angeführte' (284 d 1) einmal nötig sein wird, nämlich das 'Genaue selbst' (ebd. d 2)? Drittens (III.) möchte ich der Frage nachgehen, in welchem Sinne die Propädeutik' des Dialoges auf das 'Genaue selbst' zu verstehen ist.

I  
Dass der *Politicus* nicht auf die Darstellung des Politikers beschränkt war, sondern ein weiteres Ziel hat, erhellt aus dem Satz:

FREEMER: 'Und wie? Unsere Frage über den Staatsmann (ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζητήσις), ist sie uns mehr um seinerwillen selbst aufgegeben worden oder damit wir in allem dialektischer (περὶ πάντα διαλεκτικωτέρως) werden?' SOKRATES D.J.: 'Offenbar auch dies, um es in allem zu werden.' FREEMER: 'Gewiss wird doch wenigstens kein irgend vernünftiger Mensch (οὐδὲν ἐχόν) die Erklärung der Weberei um ihrer selbst willen suchen wollen' (285 d 4-9).<sup>6</sup>

Die Erklärung der Weberei geschieht also um der Erklärung des Politikers willen, die Erklärung des Politikers aber, um in allem dialektischer zu werden. Die Suche nach dem Politiker ist so ein Beispiel (παράδειγμα) um in allem (περὶ πάντα) dialektischer zu werden. Einige leicht zu erkennende Dinge aber tragen gewisse wahrnehmbare Ähnlichkeiten, welche es dann gar nicht schwer ist aufzuzeigen, wenn jemand einem, der Rechnung über etwas (τῷ λόγῳ ἀποδύει) verlangt, nicht auf eine mühsame Weise, sondern ohne Erklärung (χωρὶς λόγου) leicht etwas darüber deutlich machen will' (285 e 1-4). So lässt sich χωρὶς λόγου, d.h. ohne Wesensdefinition, nur durch einen Hinweis leicht deutlich machen, dass z.B. Pferde und Esel 'gewisse wahrnehmbare Ähnlichkeiten' an sich haben. Anders ist es aber bei den 'grössten und schätzbarsten' (μεγίστοισ οὗσι καὶ τιμιωτάτοις) Dingen, wo es kein 'handgreifliches Bild' (εἰδωλὸν εἰργασμένον ἐναργῶς, 286 a 1-2) gibt, 'durch dessen Aufzeichnung (οὐ βεβήκωτος), wer die Seele eines Forschenden befriedigen will, wenn er es etwa irgendeinem der Sinne vorhielte, sie hinlänglich befriedigen könnte (ικανὸς πληροῦσαι)' (285 e 4 - 286 a 4). Auch die 'grössten und schätzbarsten' Dinge, d.h. wohl die Ideen, lassen sich durch Bilder den Sinnen 'handgreiflich' bzw. 'offensichtlich' (ἐναργῶς) machen. Doch um die Ähnlichkeit etwa zwischen der Idee eines Politikers und eines Sophisten der 'Seele eines Forschenden befriedigend klarzulegen, genügt es nicht, auf 'gewisse wahrnehmbare Ähnlichkeiten', zwischen Perikles und Protagoras etwa, hinzuweisen:

'Deshalb muss man darauf bedacht sein, von jedem Erklärung (λόγου ἐκδοτόν) geben und auffassen zu können. Denn das Unkörperliche als das Grösste und Schönste (κάλιστα ὄντα καὶ μέγιστα) wird nur durch Erklärung und auf keine andere Weise (λόγῳ μόνον ἄλλῳ δὲ οὐδενί) deutlich gezeigt. Und hierauf bezieht (τούτων δὲ ἐνεκα) sich alles jetzt Gesagte; aber die Übung (μελέτη) ist in allen Stücken leichter am Geringeren als am Grösseren' (286 a 2 - b 2).

<sup>6</sup> Ich folge, wenn nichts anderes vermerkt, der Übersetzung F. Schliermachers.

Wir dürfen so festhalten, dass die Suche nach dem Staatsmann (ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζητήσις) eine Übung (μελέτη) ist, die nicht nur um des Staatsmannes willen, sondern auch um des 'Unkörperlichen als dem Grössten und Schönsten' willen geschieht. Mit dem 'Unkörperlichen als dem Grössten und Schönsten' sind zweifelsohne die Ideen gemeint, um deren willen (τούτων δὲ ἐνεκα) alles bis jetzt Gesagte ist. So hat denn der *Politicus* - in der Intention des Protagonisten - eine doppelte Zielsetzung, einmal den Staatsmann zu definieren und zweitens die Suche nach den Ideen einzutüben. Ähnlich wie im *Parmenides* die Untersuchung des Einen paradigmatisch für andere allgemeine Ideen durchgeführt wird (die der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, der Bewegung und Ruhe, des Entstehens und Vergehens, des Seins und Nichtseins: vgl. *Parm.* 136 b 4 - c 2), so ist ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζητήσις nur ein παράδειγμα für ἡ περὶ τῶν ἰδεῶν ζητήσις. Während aber im *Parmenides* der Gesprächspartner des Protagonisten zuerst der junge Sokrates ist, so ist es hier Sokrates der Jüngere, d.h. wohl jemand, der noch unerfahrener περὶ τῶν ἰδεῶν ζητήσις ist, als es bereits der junge Sokrates im *Parmenides* war.<sup>7</sup>

Wer aber als 'junger oder unbefangener Leser den *Politicus* liest, wird darüber enttäuscht sein, dass das 'Unkörperliche als das Grösste und Wertvollste', um dessentwillen die ganze Untersuchung geschieht, nicht weiter explizit behandelt wird. Schon bei der ersten Dithyrambe lesen wir, inwiefern γένος und μέπος nicht dasselbe, sondern jedes etwas anderes ist, darf Sokrates d.J. nicht meinen, etwas 'klar Bestimmtes' (ἐναργῶς διορισμένον, 263 b 3: meine Übersetzung) gehört zu haben. Für γένος lässt sich auch εἶδος sagen. Der *Politicus* unterscheidet praktisch zwischen den beiden Ausdrücken nicht.<sup>8</sup> Doch während ein γένος ein μέπος ist, so nicht jedes μέπος ein γένος (vgl. 263 b). Aber darüber hinaus wird nichts Genaueres mitgeteilt. Ebenso wird nicht näher gesagt, was das 'Unkörperliche als das Grösste und Schönste' (286 a 5-6) ist; ausser, dass es unkörperlich, das Grösste und Schönste ist. Zweifelsohne sind mit dem 'Unkörperlichen' die Ideen gemeint.<sup>9</sup> Doch welche Ideen genau, das wird oft gelassen.

Zwar könnte die Wendung beim 'grössten und schätzbarsten' (μεγίστοισ οὗσι καὶ τιμιωτάτοις, 285 e 4) eine Anspielung auf die Idee des Guten enthalten.<sup>10</sup> Sie ist das μέγιστον μάθημα (*Rep.* 505 a 2, 519 c 10), μετρίωνος τιμητέον (*Rep.* 509 a 4-5) als Erkenntnis und Wahrheit (vgl. *Rep.* 508 e 6 - 509 a 5) und von einer ἀνήκανον κάλλος (*Rep.* 509 a 6). Die Idee des Guten dürfte so zu den μέγιστα καὶ τιμιώτατα (285 e 4) und κάλλιστα (286 a 5) gehören. Allerdings spielt der *Politicus* auf eine Vielzahl von Ideen an, wohingegen die Idee des Guten in der *Republik* nur eine Idee ist (*Rep.* 519 c 2-3). Diese eine Idee des Guten sowie der hierarchische Aufbau der Ideen, wie ihn das Liniengleichnis

<sup>7</sup> Zur Frage, wer Sokrates der Jüngere war, vgl. Jatahari (1990) 29ff., die in ihm eine Anspielung auf den jungen Plato sieht. Da jedoch Sokrates d.J. nicht sehr individualisiert ist, kann dieser Anspielung kaum grosses Gewicht zukommen, vgl. Thesleff (1992) 3. In erster Linie handelt es sich wohl um einen Vertreter der jüngsten Generation der Akademie wie Miller, (1980) 23, mit Recht festhält, vgl. hier Anm.23.

<sup>8</sup> So Dies: 'Il [le *Politique*] ne fait guère de différence pratique entre εἶδος et γένος; si bien que, dans un même passage, ce qui vient d'être appelé espèce est, immédiatement après, appelé genre (262 e) et que, pour faire pendant au γένος ὄργανον (287 d), il cite tout de suite l'espèce vase (παιροδοῦν εἶδος ἀγγέλου) puis, comme ἄρτον ἔρεπον εἶδος (288 a), le véhicule' (Dies (1935) xviii).

<sup>9</sup> Das ist offensichtlich auch die 'unitarische' Ansicht Cherniss: 'In view of these passages it is clear that the question as to the identification of divisions' and ideas had become acute in the Academy ... and that to the question avoided in the *Politicus* Plato's only direct answer could have been εἶδη ἔστιν ὄντα φῶτα, "there are ideas of all things that have objective existence - and of such things only". By such a statement ideas of artefacts would by no means have been excluded or denied', Cherniss (1944) 253. Vgl. auch Fussnote 160.

<sup>10</sup> Dazu die Hinweise von Szlezák (1991) 80-92, insb. 81-82.

symbolisiert,<sup>11</sup> wird im *Politicus* nicht explizit erwähnt. Daraus ist keineswegs zu schließen, dass Plato, aus dem der eleatische Fremdling zumindest teilweise spricht, diesen hierarchischen Aufbau im *Politicus* aufgegeben hat. Die dort an 'Geringeren' (ροῖς ἐλάττωσιν, 286 b 1) wie an der *Gliederung* der Erkenntnis (vgl. 258 e - 260e, 264 a - 266 b) eingetübte Methode der Dialektik deutet vielmehr an, dass der Fremdling von einem hierarchischen Aufbau der Ideen auch bei 'Grösseren' (περὶ τὰ μέγιστα, 286 b 2) ausgeht. Um des Grösseren bzw. der Ideen willen (τοῦτων ἕνεκα) geschieht ja ἡ περὶ τοῦ νοητικῆς ἕτηνος. Weshalb aber sollten an 'Geringeren' Dialektiken eingeübt werden, wenn nicht auch das 'Grössere' so zu gliedern ist? So dürfen wir davon ausgehen, dass auch der *Politicus* im Hintergrund eine dialektisch zu gliedernde Hierarchie von Ideen voraussetzt.

## II

Eine Hierarchie aber hat eine Spitze. In der Tat gibt es auch im *Politicus* eine Idee, welche besonders hervorgehoben wird, nämlich das Genaue selbst (αὐτὸ τὰκριβές). Damit ist die Idee des Genauen oder die Idee der Genauigkeit gemeint. Die entscheidende Stelle findet sich ähnlich wie das Paradox von der Philosophenherrschaft oder vom Herrschen der Philosophierenden (vgl. *Rep.* 473 c-e) in der Mitte des Dialoges. Sie resümiert die protreptische<sup>12</sup> Rede (283 b 8) gegen das 'Ubel' (ποῦσθημα, 283 b 7), philosophische Erörterungen als zu lang zu empfinden:

[S1] Dass allerdings das jetzt Angeführte einmal nötig sein wird zur Darlegung des Genauen selbst (περὶ τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβές ἀπόδειξιν).

[S2] Dass es aber zu unserm jetzigen Bedarf schön und genügend gezeigt ist, dazu scheint dieser Satz uns reichlich zu helfen, dass man also in gleicher Weise annehmen muss, dass alle Künste sind, und zur selben Zeit, dass Grösseres und Kleineres messbar ist nicht nur gegen einander (μὴ πρὸς ἀλλήλα μόνον), sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen (περὶ τὴν τοῦ μέτρου γένεσιν).

[S3] Denn wenn dieses ist (τοῦτου τε γὰρ ὄντος), dann sind auch jene, und sind jene, so muss auch dieses sein; ist aber eines von beiden nicht, so kann auch keines von beiden jemals sein' (284 d 1 - e 8).

S1 bezieht sich zurück auf 284 b 7 - c 9 und *vortaus* auf die 'Darlegung des Genauen selbst' (περὶ τὴν περὶ αὐτὸ τὰκριβές ἀπόδειξιν). Wann aber erfolgt diese Darlegung (ἀπόδειξις)? Einmal (πότε). Das indexikalische Adverb der Zeit deutet einen unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft an. Nun hat Plato diesen Dialog sehr spät geschrieben; wenn wir H. Thesleffs und G.R. Ledgers absoluter Chronologie folgen dürfen, nach 353-2 und vor 350, d.h. ungefähr rund fünf Jahre vor seinem Tode.<sup>13</sup> In den kurz danach

11 Vgl. dazu Chemiss (1966) 67-68, ausführlich Ferber (1989) 80-110, 197-211, mit weiteren Literaturangaben.

12 Vgl. Anm. 6 mit dem Hinweis auf Gaiser (1959) 212.

13 Vgl. Thesleff (1982) 237; Ledger (1989) 224-5.

geschriebenen Dialogen, den *Gesetzen*, der *Epinomis*, dem *Timaeus* und *Critias*,<sup>14</sup> finden wir aber die erwähnte ἀπόδειξις 'des Genauen selbst' nicht. Ebensoviele finden wir sie im *Philebus* und *Cliophon*, ganz abgesehen von der Frage, ob der *Philebus* nicht vor dem *Politicus* zu datieren ist.<sup>15</sup> Doch auch wenn der *Philebus* nach dem *Politicus* zu datieren ist: Zwar weist er unter den Wesenszügen des Guten μετρώτης und συμμετρία auf (vgl. *Phil.* 64 e 5-7).<sup>16</sup> Darin kann jedoch schwerlich bereits die περὶ αὐτὸ τὰκριβές ἀπόδειξις gesehen werden. Der *Philebus* bringt eher 'das Gute für den Menschen' und noch nicht das 'das Genaue selbst'. Entsprechend sind auch νέπας und κρείνον dort abgeleitete Prinzipien.<sup>17</sup> Der *Philosophus* (vgl. *Soph.* 217 a 3) aber blieb wohl absichtlich ungeachtet.<sup>18</sup> Als Möglichkeit steht noch offen, dass sich die ἀπόδειξις 'des Genauen selbst' auf die wohl spätere und einmalige Περί τὰγαθὸν ἀκόσμιον bezieht.<sup>19</sup> Doch darf der *Inhalt* der berühmten Vorlesung wohl schon zu einem früheren Zeitpunkt vorausgesetzt werden.<sup>20</sup> Hinzu kommt, dass über den Zeitpunkt und die Häufigkeit der ἀκόσμιον sogar die Meinungen der beiden 'Esoteriker', H. Krämer und K. Gaiser, begründet auseinandergehen.<sup>21</sup> So dürfen wir vermuten, dass Sokrates d.J. und seiner Erkenntnisstufe entsprechende Leser wie z.B. Neulinge der Akademie<sup>22</sup> durch den *Politicus* auf die ἀπόδειξις 'des Genauen selbst' vorbereitet werden sollten, unabhängig von der Frage, wann diese Darlegung in einer absoluten Chronologie der Werke Platons erfolgen sollte. Der indexikalische Ausdruck πότε hätte dann die Bedeutung, dass für Sokrates d.J. zu einem späteren Zeitpunkt das jetzt Angeführte einmal nötig sein werde.

Plato konnte ja wohl davon ausgehen, dass nicht alle möglichen Leser des *Politicus* bei der öffentlichen ἀκόσμιον zugegen sein mochten. Andererseits sollten wohl *alle*, für die stellvertretend Sokrates d.J. steht, auf eine Darlegung 'des Genauen selbst' vorbereitet werden. So würde die erwähnte Stelle die entscheidende Vorbereitung πρὸς τὴν περὶ

14 Ledger, ebd. Die Datierung des *Timaeus* und *Critias* unter den letzten zwei Dialogen Platons ist eine interessante Neuerung Ledgers, wiewohl "This is perhaps the most controversial part of the revision of the sequence for the late dialogues..."; 200.

15 Das ist ein wichtiges Resultat von Ledger (1989) 198-199: "The important point, however, is that *Philebus* precedes the other five major dialogues, the *Sophist*, *Politicus*, *Laws*, *Timaeus*, and *Critias*. None of these dialogues is ever shown preceding it and the evidence for its priority is too weighty to ignore"; 198.

16 So Friedländer (1960) 272; auch Robin (1968): "... (et c'est bien en partie ce que veut le *Philebe*) entreprendre une démonstration relative à ce qui est essentiellement *l'exactitude* (284 b-d), 122.

17 De Vogel (1986): "It is "the good for man" he is concerned with in the *Phil.* And not even the νέπας and κρείνον are to be taken as the ultimate principles in that dialogue. Here J. Krämer rightly remarks that in the *Phil.* νέπας and κρείνον are derived principles"; 13.

18 Eine gute Diskussion der verschiedenen Optionen bezüglich des *Philosophus* bietet Kranz (1986) 88-89, 153-156, mit dem Ergebnis, dass der *Philosophus* weder der *Parmenides* war noch im *Sophistes* oder *Politicus* aufging. Sie antizipiert auch die hier vorgeschlagene 'propädeutische' Lektüre, wenn sie schreibt: "Die Dialoge - und auch die späten Dialoge... haben eine elektrische und kатарistische, also vorbereitende Funktion und verweisen auf Begründungszusammenhänge, die darzulegen die Dialoge selbst nicht geeignet sind, da sie der mündlichen Unterweisung vorbehalten bleiben"; 89 (zitiert ohne Fussnote).

19 Vgl. für die Verteidigung einer Spätdatierung auch Gaiser (1980) 5-37, zur langen Diskussion der Frage auch Ferber (1991) 9, 65-7.

20 Vgl. Gaiser (1980) 9; Richard (1986) 71, Ferber (1989) 157-8.

21 Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion von Richard (1986) 72-6.

22 Vgl. etwa Müller (1980), 5: "By making "Socrates" the chief respondent, Plato puts the Academy on stage before himself. Yet he does so with a certain indirectness ... Thus the dialogue is an act of indirect communication between Plato and the youngest generation of Academicians ..."

αὐτὸ τὰ κριβέες ἀποδεικνύειν. Insofern aber diese ἀποδείξεις ausgespart wird, ist S1 die entscheidende 'Ausgangsstelle' des *Politicus*. In der Tat lesen wir kurz zuvor mit Bezugnahme auf die grosse Digression im *Sophistes*: 'Nur noch grösser ist diese Arbeit (ἡ ἀρχὴ ... ἐστὶ τοῦτο τὸ ἔργον), ο Sokrates, als jene - und wir erinnern uns doch noch an jene, wie lang sie währte. Aber ansetzen (ἵπρωτ(θεοῦ)) können wir darüber wohl dieses mit allem Recht' (*Pl.* 284 c 6-7), nämlich dass 'das jetzt Angeführte einmal nötig sein wird zur Darlegung des Genauen selbst'. Sowie aber wie in der *Republik* die 'lange Arbeit' (συγγυὸν ἔργον, *Rep.* 511 c 3-4) des Aufstiegs von den Ideen zur Idee des Guten und Abstiegs von der Idee des Guten zu den Ideen bereits ausgeführt ist, sowenig die 'grössere Arbeit' (ἡ ἀρχὴ ἔργον) im *Politicus*. Auch das πλῆθος ἔργον ist wohl συγγυὸν.

S2 sagt, dass der bisherige Satz (λόγος, 284 b 7 - c 3) reichlich dazu hilft unseren jetzigen Zwecke zu genügen, nämlich dass man gleichzeitig annehmen müsse, dass alle Künste sind und d.h. auch existieren, aber auch dass Grösseres und Kleineres nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen messbar sind. Was ist mit der 'Entstehung des Angemessenen' (ἡ τοῦ μέτρου γένεσις) gemeint? Klar scheint, dass 'die Entstehung des Angemessenen' nicht dasselbe ist wie 'das Angemessene'. Im einen Falle haben wir 'das Angemessene', im anderen Falle dessen Entstehung, d.h. wohl dessen Realisation in der Sinnenwelt. Doch ist 'das Angemessene' noch keine Idee, wird es doch als τὸ πρῶτον, ὁ καιρός, τὸ ἔσθον und alles, was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat' (284 e 6-8) umschrieben. So legt sich die Hypothese nahe, dass 'das Angemessene' ein μετὰ τὴν ἴσιν Sinesphänomen und Idee ist, nämlich ein Massstab zur Beurteilung der Realisation einer Idee - hier wohl 'des Genauen selbst' - in der Sinnenwelt. 23

Das 284 b 7 - c 3 aufnehmende Argument von S2 hat nun eine gewisse Ähnlichkeit mit dem 'Argument aus den Wissenschaften' (ἐκ τῶν ἐπιστημῶν) für die Existenz der Ideen (vgl. Aristoteles *Met.* A9, 990 b 12). Wir können es das 'Argument aus den Künsten' (ἐκ τῶν τεχνῶν) nennen: Wie die Existenz der Wissenschaften Ideen von allem voraussetzt, wovon es Wissenschaften gibt, so die Existenz von Künsten, dass das Grössere und Kleinere nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen die Entstehung des Angemessenen d.h. an der Realisation eines nicht nur relativen, sondern 'absoluten' Massstabes messbar ist. Damit ist wohl gemeint, dass die Existenz von Künsten voraussetzt, dass es 'das Angemessene' gibt, das sie in der Welt des Entstehens und Vergehens zu realisieren haben und an dessen Realisation sie hinsichtlich von Überschuss und Mangel zu messen sind.

S3 gibt die eigentliche Begründung, wobei S3 nicht mehr von 'der Entstehung des Angemessenen', sondern von 'dem Angemessenen' spricht. 'Die Entstehung des Angemessenen' setzt ja 'das Angemessene' voraus. Wenn 'das Angemessene' (τὸ μέτρον) existiert (τοῦτον τε γὰρ ὄντως), dann existiert auch jenes, nämlich das [an sich] Grössere und Kleinere; und wenn das [an sich] Grössere und Kleinere, dann auch 'das Angemessene'. Das Bedingungsverhältnis zwischen 'dem Angemessenen' und 'dem [an sich] Grösseren und Kleineren' ist also gegenseitig. Aus der Gegenseitigkeit des Bedingungsverhältnisses folgt dessen Inversion: Wenn entweder das [an sich] Grössere und Kleinere oder 'das Angemessene' nicht existiert, dann existiert weder das [in sich] Grössere und das [in sich] Kleinere noch 'das Angemessene'.

Etwas einfacher lässt sich der Gedanke auch so formulieren: Wenn ein 'absoluter' Massstab existiert, dann existiert auch das [an sich] Relative, d.h. das Relative, das gemessen an einem 'absoluten' Massstab relativ ist, und umgekehrt. Wenn aber entweder das [an sich] 23 Dazu Miller (1980) 66: 'As the fullest possible realization of the form, given the limits of context, the mean serves as the norm for praxis, the standard by which essential measure can judge speeches and actions'. Zitiert ohne Fussnote, die auf Souilhé (1919) verweist, der schreibt (ebd. 66): 'Platon ... veut appliquer à son tour à tout ce qui ne se compte ni ne se pèse, cette mesure, non strictement mathématique sans doute, mais sachant combiner harmonieusement en elle le double caractère d'exactitude et de dentité morale.'

Relative oder das 'Absolute' nicht existiert, dann existiert weder das [an sich] Relative noch das 'Absolute'. Wie also die Behauptung der Existenz von Wissenschaften die Affirmation von Ideen voraussetzt, so die Behauptung der Existenz von Künsten die Affirmation von Ideen voraussetzt, d.h. eines 'absoluten' Massstabes. Und ähnlich wie sich der Homo-Mensura-Satz, wonach das, was jedem *scheint*, auch *ist* (vgl. *Theaet.* 170 a 3-4), selbst widerlegt, insofern dann auch dessen Negation wahr ist (vgl. *Theaet.* 171 b 1-2),<sup>24</sup> ebenso würde die Behauptung einer nur relativen Messkunst nicht nur die Bezugnahme auf einen 'absoluten' Massstab, sondern auch das [an sich] Relative, d.h. hier das [an sich] Grössere und [an sich] Kleinere aufheben. Gibt es aber kein [an sich] Relatives mehr, so ist die 'absolute' Messkunst und Staatskunst zerstört. Dann hätte aber weder der Staatsmann noch 'irgendein anderer von denen, die es mit Handlungen zu tun haben, unbestritten ... wahrhaft Kundiger' (τῶν περὶ τὰς πράξεις ἐπιστημονῶν ἀναμφιβόλῳ τῶν; vgl. *Pl.* 284 c 2) einen der Relativität entlobenen Standard für seine Kunst.

Allerdings ist auch 'das Angemessene', worum der 'unbestritten ... wahrhaft Kundige' zu wissen hat, der Relativität nicht ganz entloben. Der Fremde variiert es nämlich durch τὸ πρῶτον, ὁ καιρός, τὸ ἔσθον und alles, was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat' (*Pl.* 284 e 6-8). Zuerst ist hier die Hypothese fernzuhalten, dass τὸ μέτρον und αὐτὸ τὰ κριβέες dasselbe sind. Ist αὐτὸ τὰ κριβέες eine Idee, so ist τὸ μέτρον noch keine Idee, sondern eher die Beurteilungsinstanz der Idee des αὐτὸ τὰ κριβέες in der Sinnenwelt.<sup>25</sup> Wie sollte etwa eine Idee ihren Sitz 'in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden haben'? Ähnlich wie eine ideale Temperatur die Mitte zwischen den beiden Extremen einer zu kalten und zu warmen einnimmt und so die Beurteilungsinstanz abgibt, ob eine Temperatur zu warm oder zu kalt ist, so ist τὸ μέτρον nicht die Idee des Masses oder 'des Genauen selbst', sondern wohl dessen ideale Beurteilungsinstanz für konkrete Phänomene in der Sinnenwelt. Wie aber eine ideale Temperatur nicht überall dieselbe ist, so ist τὸ μέτρον wie τὸ πρῶτον, ὁ καιρός, τὸ ἔσθον und alles, was in der [qualitativen] Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat' nicht überall dasselbe. Es lässt vielmehr eine gewisse Variabilität zu. Auch aus diesem Grunde kann τὸ μέτρον nicht ganz genau sein. Diese Beurteilungsinstanz aber bildet - wenn auch ungenau - ein [an sich] Genaus oder Absolutes<sup>26</sup> ab, nämlich die Idee 'des Genauen selbst'. Deshalb hat auch noch die Beurteilungsinstanz etwas von Genauen oder Absoluten an sich, weshalb ich vorher τὸ μέτρον durch "'absoluten" Massstab' in Anführungszeichen wiedergeben habe.

Hinsichtlich des 'Genauen selbst' ist es aber eine naheliegende Hypothese, dass es die Idee des Guten ist.<sup>27</sup> Für diese Hypothese spricht, dass in der *Republik* die Idee des Guten das

<sup>24</sup> Vgl. für eine eindringliche Interpretation Burnyeat (1990) 19-31.

<sup>25</sup> Insofern stimme ich nicht ganz mit der Erklärung Grubes überein: 'It is not called an Idea because it is not, at least for the most part, coextensive with it' (Grube (1975) 299). Das Spezifikum des μέτρον scheint vielmehr ein Beurteilungsmaßstab des αὐτὸ τὰ κριβέες in der Sinnenwelt zu sein. Deshalb kann es auch mit τὸ πρῶτον, ὁ καιρός und τὸ ἔσθον und alle[m], was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat' (*Pl.* 284 e 6-8) identifiziert werden.

<sup>26</sup> Vgl. bereits die Übersetzung von Jowett (1871): 'That we shall some day require this notion of a mean with a view to the demonstration of absolute truth'. Ebenso Krämer (1959): 'Es empfiehlt sich, in diesem Zusammenhang ἀκριβέα mit 'Absolutheit' wiederzugeben... Es ist für die Stellung Platons in der Geschichte der griechischen Philosophie und sein Verhältnis zur Tradition bezeichnend, dass der platonische Begriff des μέτρον den protagorasischen aufnimmt, und, indem er ihn ins Gegenteil vertehrt, zugleich der Sache nach aufhebt', 547 Anm. 116.

<sup>27</sup> Vgl. bereits die Übersetzung Campbells (1867): 'That some day there will be need of that which has now been mentioned for the demonstration of the highest problem of all (105), mit dem Kommentar: 'It appears from the Philebus that the absolute standard (μέτρον) was closely allied in Plato's mind with Reason and the Idea of Good', ebd. In dieselbe Richtung zielt Aplet (1972): 'Vielleicht ist das wieder eine Hindeutung auf den Dialog Φιλόσοφος, wo das oberste Prinzip, die Idee

Ziel ist, das der Politiker bzw. Philosophen-König bei seinem Handeln im Auge haben muss (vgl. *Rep.* 519 c 2), deren Darlegung (δὴ γινώσκεις) allerdings bereits in der *Republic* ausgespart bleibt (vgl. *Rep.* 506 d 7 - e 3). Nun wäre es doch unwahrscheinlich, dass Plato dieses Ziel des Philosophenkönigs im *Politicus* wieder annulliert hätte, wenn er an Gedanken eines Philosophenkönigs festhält: Der 'mit Einsicht königliche Mann' (ἀνδρα τὸν μετὰ φρονήσεως βασιλικόν, *Pl.* 294 a 8), der auch ohne Gesetze regiert, sollte das jemand anders als der Philosophenkönig sein? Wenn er aber ohne Gesetze regiert, welches Ziel soll er im Auge haben, wenn nicht die Idee des Guten? Zwar mögen - *horribile dictu* - die Staatsmänner 'auch einige töten oder verjagen und so zu seinem Besten (ἐπὶ τῷ βουκάλῳ) anwendend ihn erhalten und solange sie nur Erkenntnis (ἐπιστήμη) und Recht (τὸ δίκαιον) anwendend ihn erhalten und aus einem schlechten möglichst besser machen' (*Pl.* 293 d 4-9), ähnlich wie der Arzt tun mag, was er will, wenn es nur zum besten des Leibes (ἐπὶ τῷ σώματι σωφροῦν) geschieht, (*Pl.* 293 b 6-7). Doch woran soll dieses Handeln 'zum Guten' (ἐπὶ τῷ ἀγαθῷ) ausrichten, wenn nicht an der Idee des Guten?<sup>28</sup> So dürfen wir doch vermuten: Wie mit dem 'mit Einsicht königlichen Mann' der Philosophenkönig, so ist mit αὐτὸ τὰ κρείβες die Idee des Guten intendiert.

Diese Hypothese ist von der Tübinger Schule dahingehend ergänzt worden, dass αὐτὸ τὰ κρείβες einen Hinweis auf das Prinzip des Einen darstellt,<sup>29</sup> das wir seit der Ausspartungsstelle im *Protagoras* (vgl. *Prot.* 357 b 5-6) im Hintergrund der Dialoge voraussetzen hätten<sup>30</sup> und das mit dem 'genauesten Mass' zu identifizieren sei. Die Verbindung des Guten als höchster Regulator aller Zwecke geschildert werden sollte,<sup>129</sup>. Die Übersetzung von Apelt (1922): "Dass das jetzt Erörterte sich einst als unentbehrlich erweisen wird für die Darlegung des obersten Prinzips", deutet wohl ebenfalls auf die Idee des Guten hin. Ebenso die Übersetzung Mazzarelli (1991): "Che, ad un certo momento, si avrà bisogno di ciò che si è detto ora per la dimostrazione dell'esattezza in senso assoluto". Dazu Reale (1991) 416-434. Anders dagegen die Übersetzung von νεπὶ αὐτὸ τὰ κρείβες durch Skemp (1961): "That when one day we come to give a full exposition of true accuracy in dialectic method, we shall find the need of this postulate concerning the due measure which we have just enumerated". L. Brisson macht mich aber mit Recht darauf aufmerksam, dass νεπὶ αὐτὸ τὰ κρείβες mehrdeutig ist: "Tout le problème est de savoir si on donne à αὐτὸ τὰ κρείβες un répondant, qu'il s'agisse des Formes ou du Bien, ou si on estime que cette "exactitude en soi" est une qualité autonome qui peut se rapporter à toute sorte d'objets" (brüfliche Mitteilung vom 14. Sept. 1992). Campbell's Kommentar, 105, spiegelt die Zweideutigkeit so: αὐτὸ τὰ κρείβες is that absolute principle which is essential to and identical with perfection of method... In der von mir vorgeschlagenen Interpretation ergibt sich die Genauigkeit der Methode erst daraus, dass der Gegenstand 'das Genaue selbst' ist. Eine Isolation methodischer Genauigkeit von einem bestimmten Gegenstand - hier 'dem Genauen selbst' - wäre unplatonsch, da die dialektische Methode bekanntlich nicht getrennt ist von ihrem Gegenstand. Deshalb erscheint es doch legitim, mit der Mehrheit der Übersetzer αὐτὸ τὰ κρείβες 'un répondant zu geben. Da jedoch schwierig eine der anderen Ideen αὐτὸ τὰ κρείβες sein kann, so legt sich die Idee des Guten nahe. Vgl. in diesem Band auch den Beitrag von Kahn 'The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work, mit dem ich weitgehend übereinstimme, der allerdings das Problem, was mit dem αὐτὸ τὰ κρείβες gemeint ist, nicht berührt.

28 So mit Recht auch Guthrie (1978) 172: "Plato did not give up his belief in a universal Form of Good."  
29 H. Krämer (1959) 492: "Da aber das ἀγαθόν und μέτρον der "Politika", wie das des "Politikos", das Eins ist, setzt der frühplatonische Dialog "Protagoras", den manche an den Anfang des platonischen Schriftwerks stellen, das Eins als Seins- und Wertprinzip voraus." Noch deutlicher Reale (1991) 415: "Per quanto, poi, concerne "la dimostrazione della esattezza assoluta", cui Platone nel nostro dialogo rimanda, è chiaro ormai che si tratta della definizione del Principio primo assoluto. Si tratta, cioè, dell'Uno inteso come "misura" e "misura esattissima", che è non altro che la base dell' "iceberg", di cui il discorso della "giusta misura" e del "giusto mezzo" fatto nel *Politico* e la punta emergente."

30 Vgl. H. Krämer (1959) 490 -1: "... sie [die μετρητικὴ τέχνη im *Protagoras*] ist keine relative, normlose, sondern eine absolute, normative μετρητικὴ τέχνη, die sich nach einem absoluten, normativen μέτρον richtet. Im *Politicos*, den man deshalb schon immer mit dem *Protagoras* in Verbindung gebracht hat, werden denn auch beide μετρητικὰ reinlich geschieden." Ebenso Reale

wird dabei hergestellt durch das vom Neuplatoniker Syrianus überlieferte Fragment aus dem verlorenen aristotelischen Dialog *Politicus*: "Er [Aristoteles] schreibt im zweiten Buch des *Politicus* darüber ... und formuliert ausdrücklich so: "Denn das genaueste Mass von allem ist das Gute (τὸ βέλτον γὰρ ἀκριβέστατον μέτρον τὰ ἀγαθόν ἐστίν)" (*In Met.* 168, 33-35).<sup>31</sup> Aristoteles bezieht sich darin wohl auf den platonischen Dialog *Politicus*. Syrianus aber zweifelt nicht daran, dass in diesem Satz das Gute das transzendente Eine bedeutet, das auch 'genauestes Mass' ist. Aristoteles würde also, soweit wir Syrianus Glauben schenken können, die Ausspartungsstelle des *Politicus* füllen: über das hinaus, was wir von der *Republic* her wissen können, gibt er eine Antwort auf unsere Frage: Was ist das αὐτὸ τὰ κρείβες? Es ist das Gute/Eine, und das Gute/Eine ist das 'genaueste Mass'. Also nicht der Mensch wie nach dem Homo-Mensura-Satz des Protagoras, sondern das Gute/Eine ist so das 'genaueste Mass' aller Dinge. Diese Auffassung der Tübinger Schule würde sich im Einklang mit denjenigen Aristoteles' und des Neuplatonikers Syrianus finden.

Ist die Auffassung der Tübinger Schule aber auch die Auffassung Platons? Richtig ist, dass die Behauptung des Homo-Mensura-Satz sich selbst *widerlegt* (vgl. *Theaet.* 171 b 1-2). Richtig ist auch die Einsicht, dass der Fremde, aus dem vernünftlich Plato, wenn auch nicht der ganze Plato spricht, auf 'das Genaue selbst' verweist, aber dessen ἀπόδειξις ausspart. Ebenso setzt der Fremde bei den Staatsmännern noch nicht die Episteme 'des Genaunen selbst' voraus, sondern nur die 'wahrhaft wahre Vorstellung (δύναμις οὐρανὴ ἀληθῆ δόξαν) von dem Gerechten, Schönen und Guten und dessen Gegenteil, wenn sie wohl begründet (μετὰ βεβαιώσεως) der Seele einwohnt' (*Pl.* 309 c 5-7). Er setzt also bei ihnen noch nicht die 'Wissenschaft vom Guten' (ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ) voraus, sondern nur eine - mit dem *Theaetetus* zu sprechen - 'richtige Meinung verbunden mit Logos' (μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν, *Theat.* 201 d 1). Diese haben sie denen, 'welche einer richtigen Erziehung teilhaftig geworden sind' einzubilden (vgl. 309 d 3). Ebenso wird nur gesagt, dass die Behauptung einer politischen Kunst ein μέτρον braucht, eine Voraussetzung, die einmal für die νεπὶ αὐτὸ τὰ κρείβες ἀπόδειξις nötig sein wird. Von der schriftlichen Fixierung dieser ἀπόδειξις aber scheint Plato sich nichts versprochen zu haben. Insoweit teile ich die Tendenz der Tübinger Schule.

Ob aber die Formulierung des Aristoteles tatsächlich eine Formulierung Platons ist, das wissen wir leider nicht. Wenn aber Plato die aristotelische Formulierung in einem mündlichen Dialog gebraucht hat, so wahrscheinlich mit sehr viel mehr Vorsicht als Aristoteles im aristotelischen *Politicus*; wahrscheinlich mit all den Modifikationen und Bezugnahmen auf den Gesprächspartner, wie sie nur das mündliche Gespräch erlaubt. Ich unterscheide mich so von der Auffassung der Tübinger Schule, insofern ich mich nicht auf eine feste Formulierung oder Formel festlege, sondern Plato die Freiheit anderer Formulierungen für jenes 'Genaue selbst' zugestehet.<sup>32</sup> Ferner sehe ich nicht nur die Schwierigkeit der Vermittlung als

(1991) 410: "Già nel *Protagora* Platone mostra di conoscere questa scienza: ma non la rivela e scrive espressamente: "Quelle scienza e quale arte sia, poi, questa, lo esamineremo un'altra volta." Tale questione, nell'ambito degli scritti, viene ripresa solamente nel *Politico*, che è un dialogo tardo. E qui Platone scopre le carte, ma solo a metà, ossia ai fini della fondazione metafisica del discorso di carattere politico che sta svolgendo."

31 Dazu von Fritz und Kapp (1950) 214-15. Krämer (1966) 57 Anm. 88, *Rep.* 504 c "... denn Unvollständiges (ἀτελής) ist nicht das Mass von irgend etwas, enthalte eine einen Hinweis darauf, dass 'das ἀγαθόν μέτρον, also Massstab, und zwar τέλειον und ἀκριβέστατον μέτρον ist', überzeugt kann. Vgl. dagegen Ferber (1989) 292-3; in diesem Band auch Lafrance, *Métrétique, mathématiques et dialectique en Politique* 283 c - 285 c mit der Bemerkung: "... [J]oin d'être mesure l'idée de bien est au-delà de toute mesure (*Rep.* 509 b 9) (93).

32 Herr Th. A. Szlezák macht mich in seinem Kommentar mit Recht darauf aufmerksam, dass Gäiser (1968) 575-591, in seinem Nachwort zur zweiten Auflage von Gäiser (1963), im esoterischen Plato keineswegs einen Dogmatiker sah, vgl. z. B. (591) 'Schliesslich ist nochmals daran zu erinnern, dass die

ausschlaggebenden Grund dafür an, weshalb er die Formel ausgespart hat. Auch die Schwierigkeit, 'das Genaue selbst' mittels einer Formel wiederzugeben, dürfte das ihrige dazu beigetragen haben, dass sie ausgespart blieb. Selbst wenn ... das genaueste Mass von allem das Gute ist, so müsste sich Plato die offene Frage gefallen lassen 'ist denn das genaueste Mass von allem auch gut?'<sup>33</sup> Das heisst: Die Erfüllung der Seele (τῆς ψυχῆς) eines nach der Idee des Guten Fragenden (vgl. *Rep.* 505 a-e) ist nicht nur durch kein handgreifliches Bild (ἐἶκόνα εἰργασμένου ἐναργῶς, vgl. 285 e 4 - 286 a 4), sondern auch durch keine Formel zu erreichen, da die Idee des Guten über jede Formel 'supervenient' ist. Um es mit der 'wahren Lehre' (ἀόρυος ἀληθής, *Ep.* VII 342 a 3-4) des *Stibien Briefes* zu sagen: Jede Formel 'Das Gute bzw. das Genaue selbst' ist das und das 'Genaue selbst' der Seele Beschaffenheit dieses 'Genauen selbst' aber nicht das Wesen des 'Genauen selbst' der Seele vorhalten (vgl. *Ep.* VII 342 b 7 - c 4) und wohl 'mit jeglicher Ausweglosigkeit' (ἀπορίας) und Ungewissheit (ἀσάφειας) sozusagen jedermann erfüll[en]' (*Ep.* VII 343 c 5-6).<sup>34</sup>

Im Kontext des *Politicus* kommt hinzu, dass noch kein Staatsmann mit einer Formel wie 'Das Gute ist das genaueste Mass aller Dinge' einen Massstab zur Entscheidung zwischen konkurrierenden Vorstellungen vom Guten für den Staat gewonnen hätte.<sup>35</sup> Deshalb - so bereits die Aristoteles' Kritik an der Idee des Guten (vgl. *E.E.* I,8, 1217 b 24-25, *E.N.* I,6, 1097 a 1-14), die Spitze nehmende Einsicht des *Politicus* - ist ein 'derivatives Prinzip' nötig, woran der Staatsmann sich ausrichten kann, nämlich - τὸ μέτρον, τὸ πρέπον, ὁ καρπός, τὸ βέρον und alles, was in der Mitte zwischen zwei äussersten Enden seinen Sitz hat' (284 e 6-8).

### III

Das waren einige Hinweise zu einer propädeutischen Lektüre der zentralen Stelle des *Politicus*. Ein weiterer Vortrag hätte zu zeigen, wie sich diese 'Propädeutik' in der Struktur des Dialoges auswirkt: 'Nur noch grösser ist diese Arbeit ... (τὰ εἶναι ... ἐν τῷ τοῦτο τὸ ἔργον ...).<sup>36</sup> Wagen wir es gleichwohl (in einem protreptischen Sinne) zusammenzufassen, inwiefern der *Politicus* 'protreptisch-propädeutisch' ist. Er hat eine solche Funktion, insofern er zur Philosophie hinwenden soll, wie das Philodem bzw. Dikaiarch von allen platonischen

systematische Prinzipientheorie Platons, soviel wir wissen, nicht autorität dogmatisch war, sondern ein orientierendes Modell aufzeigte ...' Für mögliche alternative Formulierungen der beiden Prinzipien vgl. van der Wielen (1941) 178-9. Demgegenüber glaubt Krämer noch 1990, ähnlich wie Albert (1989), Plato eine 'dogmatische Metaphysik und Systematik' unterstellen zu können, vgl. Krämer (1990) 90. Vgl. zu Albert (1989), Ferber (1992); zu Krämer (1990), Ferber (1993).

<sup>33</sup> Zur 'offenen Frage' G.E. Moore (1903) Kap. 1, 13.

<sup>34</sup> Dazu die Interpretation von Ferber (1991) 45-52, mit weiteren Literaturangaben.

<sup>35</sup> Dazu Kelsen (1985) 371: 'Kurz, das Wesen der königlichen Kunst besteht darin, das Gute zu fördern und das Böse zu beseitigen. Es sind Allgemeinheiten, mit denen ein praktischer Staatsmann so gut wie gar nichts anzufangen wüsste.' Ähnlich bereits Popper (1957) 373: 'Die platonische Idee des Guten ist praktisch leer. Sie gibt uns keinen Hinweis darauf, was im moralischen Sinne gut ist, d.h. was wir tun sollen', mit Hinweis auf Grote (1875) 241. Kelsen scheint hier wie Popper, Grote (und Ferber (1989) 232) die Lehre von τὸ μέτρον zu übersehen, welches als vermittelnde Instanz zwischen solchen 'Allgemeinheiten und konkreten Phänomenen fungiert und die aristotelische μεσότης-Lehre antizipiert (vgl. *E.N.* II,2, 1103 b 26 - 1104 a 27, II,5, 1106 a 13 - b 35). Die aristotelische Ablehnung eines τὰς πρὸς ἐν τῷ μέτρῳ in der Wissenschaft vom Handeln zugunsten von τὰ πρὸς τὸν καρπὸν οὐκ ἐστὶν (*E.N.* II,2, 1104 a 1-10) dürfte eine polemische Spitze gegen den *Politicus*, 284 d, enthalten, aber gleichwohl dessen μεσότης-Lehre (vgl. 284 e 6-8) aufnehmen.

<sup>36</sup> Vgl. jedoch für einen Ansatz Schröder (1935).

Dialogen sagt. So hat der Dialog sein Ziel nicht in sich, sondern ausser sich, nämlich in der philosophischen Bildung (τροπέα) eines jungen Menschen.

Damit ist eine *historizistische Lektüre* aufgegeben, wonach die Chronologie der platonischen Dialoge auch die Chronologie seiner geistigen Entwicklung dokumentiert: Sowerby die frühesten Dialoge die 'ersten', sowenig müssen die spätesten Dialoge schon die 'letzten' Gedanken Platons darstellen.<sup>37</sup> Ebenso wenig folgt daraus, dass Plato die Ideen im *Politicus* nicht explizit behandelt, dass er die 'Ideenlehre' und deren dihairetisch zu entfaltende Struktur aufgegeben hat.<sup>38</sup> Allerdings dürfen ihm die Schwierigkeiten der Vermittlung der 'Ideenlehre' wohl noch deutlicher bewusst geworden sein als zur Abfassungzeit der *Republik* (vgl. z.B. *Rep.* 533 a 1-5). Deshalb musste sie propädeutisch erst eingeübt werden. Diese propädeutische Hinwendung zur Philosophie *und d.h. zu den Ideen* hat aber die weitere Funktion, dass sie auf die *τὸν ἀπὸ τὰς πρὸς βέρον* vorbereiten soll. Die *ἀποδείξις* finden wir explizit in keinem der folgenden Dialoge. So legt sich die Folgerung nahe, dass die Propädeutik des *Politicus* Sokrates d. J. - und d.h. auch den noch unvorbereiteten jungen 'original reader'<sup>39</sup> - auf eine ungeschriebene *τὸν ἀπὸ τὰς πρὸς βέρον ἀποδείξις* oder ἐμὸρτην τοῦ ἀγαθοῦ hinwenden soll.

Damit ist auch die sogenannte *Schlegel-Schliermachersche Lektüre* verlassen, wonach wir 'Plato's eigentliche, wahre Philosophie [ausschliesslich] in seinen Schriften besitzen; dass aber die Dialogen nichts absolut Vollendetes liefern, in der Natur der Sache [liege], da Plato als durchaus progressiver Denker entweder mit seiner *Philosophie*, oder mit ihrer Darstellung nicht fertig geworden ist'.<sup>40</sup> Die Aussparung der *τὸν ἀπὸ τὰς πρὸς βέρον ἀποδείξις* ist kaum darauf zurückzuführen, dass Plato 'entweder mit dieser *ἀποδείξις* oder ihrer Darstellung [vor seinem Tode] nicht fertig geworden ist'. Der Inhalt der *ἀποδείξις*

<sup>37</sup> Vgl. z.B. Ryle (1966): 'However, now Plato himself, in his *Phaedrus* 265 - 6 [and] *Politicus* 286 ... seems to give a role to dialectic quite different from that given in the *Republic*. We hear no more of the discovery of non-hypothetical first principles functioning as super-axioms for all the special sciences; nor is any reason given for the disappearance of this view. Perhaps daily intercourse with mathematicians, astronomers, and other researchers had taught him that no such super-axioms were to be looked for, since their absolute generality or formality would prevent special or material consequences from being derivable from them.' Eine solche historizistische und entwicklungsgeschichtliche Auffassung, wie sie beispielsweise im Gefolge Ryles Owen (1986) vertreten hat und in der angelsächsischen Literatur noch gängig ist, ist inzwischen im Projekt Kahn's einer protreptischen Lektüre zu Recht verlassen worden, vgl. in diesem Band 'The Place of the *Statesman* in Plato's Later Work'. Hence the apparent separation here of dialectic from metaphysics can be construed as a mark of the preliminary, instrumental function of the Divisions and Combinations carried out in these dialogues' (39). Ebenso auch Ch. Gill, 'Rethinking Constitutionalism in *Politicus* 291 - 303' in diesem Band: 'In fact, I am open in principle to the idea that there are significant differences between the arguments mounted in different Platonic works, though I am more inclined to characterize these in dialectical than in developmental terms' (304).

<sup>38</sup> Contra z.B. Owen (1986). Auch wenn Owen mit seiner Behauptung 'Read in context the passage [285 d 9 - 286 a 7] says nothing of the paradigm-metaphysics. It makes a sound philosophical point [die Unterscheidung von Hinweis und Erklärung] in plain terms' recht haben sollte, so beweist das noch nicht, dass Plato die Metaphysik der Ideen aufgegeben hat, wie Kahn richtig montiert (vgl. 'The Place of the *Statesman*' in diesem Band). Hat Plato die Metaphysik der Ideen nicht aufgegeben, so wohl auch nicht die Idee des Guten. Er hat vielmehr nur das 'derivativ Prinzip' des μέτρον eingeführt, vielleicht um der aristotelischen Kritik zu entgehen, dass die Idee des Guten für praktische Zwecke nutzlos ist (vgl. *E.E.* I,8, 1217 b 24-25, *E.N.* I,6, 1097 a 1-14).

<sup>39</sup> Ausdruck von Griswold bzw. Kahn, vgl. Griswold (1991) 248-249.

<sup>40</sup> Schlegel (1836) 367.

und wahrscheinlich auch 'ihre Darstellung' dürfte ihm vielmehr zumindest im Umriss seit der Abfassungszeit der *Republik* vertraut gewesen sein.<sup>41</sup>

Diese Propädeutische Vorbereitung geschieht (a) unmittelbar durch die Erwägung, dass das [an sich] Relative 'das Angemessene' bzw. 'Absolute' voraussetzt, und das jetzt Gesagte zur *ἀπόδειξις* des *αὐτὸ τῶν κριβέδων* bzw. Absoluten (ohne Anführungszeichen) einmal nötig sein wird (vgl. 284 b 7 - d 2). Sie geschieht ausführlicher und (b) *mittelbarer* aber dadurch, dass der polymethodische Dialog eine Übung (*μελέτη*) darstellt, die nicht nur um des Staatsmannes willen geschieht, sondern um uns in allem dialektischer zu werden (285 d 4 - 6; vgl. 286 b 1). 'In allem dialektischer' d.h. auch dialektischer zur Erfassung der anderen Ideen und zuletzt zur *ἀπόδειξις* des *αὐτὸ τῶν κριβέδων*. Damit ist der *Politicus* im Unterschied etwa zum *Gorgias*, dem *Symposium* oder *Phaedo* nicht mehr eine 'Weberschrift der Akademie',<sup>42</sup> sondern eher eine dialektische Übung für bereits erfolgreich gewordene jüngere Mitglieder der Akademie. Vielleicht kommen wir der propädeutischen Intention des Verfassers nahe, wenn wir den *Politicus* als ein Beispiel (*παράδειγμα*) für jene 'Reibung' der verschiedenen Erkenntnisinstrumente aneinander sehen, welche die erkenntnistheoretische Dignation des ungefähr gleichzeitig entstandenen *Siebten Briefes* so formuliert:

'Kaum (*μὲν γὰρ*) aber, wenn jedes Einzelne von ihnen aneinander getrieben wird (*τριβόμενα πρὸς ἀλλήλα*), Namen (*ὀνόματα*) und Definitionssätze (*λόγους*), Anschauungen (*ᾧψεις*) und Wahrnehmungen (*αἰσθησεις*), in wohlgeordneten Prüfungen (*ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχουσιν ἐκέρχόμενα*) geprüft, und wenn man von ihnen ohne Missgunst in Fragen und Antworten Gebrauch macht, beginnt Vernunft (*φρόνησις*) hinsichtlich von jedem Einzelnen (*μετὰ ἕκαστον*) und Einsicht (*νοῦς*) aufzuleuchten, falls man sich anstrengt, sosehr es menschlicher Kraft möglich ist' (*Ep.* VII 344 b 3 - c 1).<sup>43</sup>

Wenn es nicht zu schematisch wäre, könnte man versuchen sein, dem ersten Teil des Dialoges (258 b - 267 c), der sich mit der Dithaerisis befasst, die *ὀνόματα* und *λόγους*, dem zweiten Teil (267 c - 287 b), der den Mythen und das Beispiel des Webens bringt, die *ᾧψεις* und *αἰσθησεις*, dem dritten Teil aber, der die Dithaerisis wieder aufnimmt und als Ergebnis der Reibung die Definition des Staatsmannes 'herausspringen' lässt (287 b - 311 c), *φρόνησις* hinsichtlich des Staatsmannes und allenfalls *νοῦς* zuzuordnen.<sup>44</sup> Wie ja bereits der platonische Parmenides sagt: 'Ohne diesen Durchgang durch alles und das Abschweifen ist es nicht möglich, dem Wahren beugend, *νοῦς* zu erlangen' (*Parm.* 136 e 2-3: meine Übersetzung). Dieser so verstandenen Propädeutik dürfte auch die Langwierigkeit und Mühseligkeit des Dialoges entsprechen, der wohl auch von uns 'mit jeglichem Reiben und Verweilen (*μετὰ τριβῆς πόνου*) und viel Zeit (*χρόνου πολλοῦ*)' (*Ep.* VII 344 b 2) zu lesen war.

Doch auch mit der Wesensdefinition des Staatsmannes (311 b 7 - c 6) ist der 'Funkenprung' (vgl. *Ep.* VII 341 c 7 - d 1) und d.h. das 'Aufleuchten' (*Ep.* VII 344 b 7) von Vernunft (*φρόνησις*) und Einsicht (*νοῦς*) noch nicht garantiert, geschweige denn das *αὐτὸ τῶν κριβέδων*

<sup>41</sup> Dazu die neue Rekonstruktion von Ferber, (1989) 154-216, insb. 164, mit weiteren Literaturangaben.

<sup>42</sup> Krämer (1959) 533 Anm. 80; vgl. oben, Anm. 5.

<sup>43</sup> Zur Übersetzung und Interpretation dieser Stelle Ferber (1991) 54-56.

<sup>44</sup> Vgl. Miller (1980) 80: 'In a number of its key details, this passage reads almost as an account of the action of the *Statesman*'. Einen detaillierten Vergleich mit der erkenntnistheoretischen Dignation des *Siebten Briefes* hat bereits Schröder (1935) durchgeführt. Dazu die informative Rezension von v. Fritz (1936), der aber mit Recht einwender: 'Für die Beurteilung der vorliegenden Untersuchung ergibt sich jedenfalls, dass es der Verf. zwar nicht gelungen ist, die fünfte Stufe der Erkenntnis (die Idee) aus dem 7. Brief im Dialog unmittelbar nachzuweisen, was a priori unmöglich ist ...' (125). Richtig stellt auch von Fritz fest '... dass der ideale Politiker des Mythos nicht die Idee des Politikers sein kann' (ebd).

erreicht. Erreicht wurde eine Steigerung in der Fähigkeit zur Dithaerese und d.h. auch in der Fähigkeit zur Erinnerung an die Ideen.<sup>45</sup> Es ist, wie wenn der eleatische Fremdling die philosophischen Bildung (*μαθήματα*) bzw. 'Umwendung der Seele' (*Rep.* 521 c 6) von Sokrates d.J. *nur* so weit anzuregen versucht, dass dieser den 'eleatischen' Standpunkt sieht und seine Seele auf 'Grösseres' (*μετὰ τὰ μέγιστα*) hin richtet - ohne dass der Fremdling im Dialog bereits definitionisch festlegt, was es ist.

Hat Plato so durch den Fremden aus Elea - er ist 'massvoller' (*μετρωύτερος*) als die, welche sich aufs Streiten gelegt haben' (*Soph.* 216 b 8) - im *Politicus* 'das Massvolle' (*τὸ μέτρον*) zur Entstehung (*γένεσις*) zu bringen versucht, so dass weder das 'Zuwiel noch das Zuwenig' darin ist? Weder wird nämlich *zuviel* gesagt, insofern gesagt würde, was 'das Genaue selbst' bzw. das Absolute selbst (ohne Anführungszeichen) ist. Aber es wird auch nicht *zuwenig* gesagt, wenn sich die zentrale philosophische Aussage des Dialoges so formulieren lässt, dass sich der Relativismus auch in der politischen Kunst selbst widerlegt und die Existenz eines 'Absoluten' (mit Anführungszeichen) voraussetzt.

Damit vollendet der *Politicus* die *geschriebene* Trilogie *Theaetetus*, *Sophistes* und *Politicus*, wofem ich deren thematische Einheit so charakterisieren darf: Die Bestreitung eines 'Absoluten' widerlegt sich selbst, insofern sie die Existenz eines 'Absoluten' voraussetzt. Hatte das der *Theaetetus* auf der Ebene der Erkenntnis zu zeigen versucht, insofern sich der Homo-Mensura-Satz selbst zurückweist, so der *Sophistes* auf der Ebene des Seins, insofern die sophistische Behauptung des Nichtseins (vgl. *Soph.* 236 e - 241 b) die Behauptung 'Das Nichtsein ist' voraussetzt, wie der *Politicus* resümiert (284 b 7): Im *Theaetetus* setzt eine relativistisch konzipierte Erkenntnis, im *Sophistes* eine sophistische 'Ontologie', im *Politicus* aber eine relativistisch aufgefasste politische Kunst etwas 'Absolutes' voraus. Der *Politicus* aber geht einen Schritt weiter, insofern er andeutet, wozu diese (in allen drei Dialogen vollzogene) propädeutische Selbstwiderlegung einer ein 'Absolutes' (mit Anführungszeichen) bestreitenden Position einmal nötig ist, nämlich 'zur Darlegung des Genaues selbst' bzw. des Absoluten (ohne Anführungszeichen) selbst.

Der *Philosophus* aber, welcher die *geplante* Trilogie *Sophistes*, *Politicus*, *Philosophus* (vgl. *Soph.* 217 a 3) abzuschliessen und vielleicht die Definition des Genaues selbst bzw. des Absoluten (ohne Anführungszeichen) zu geben hatte, blieb ungeschrieben. Plato hat aber in den *Leges* wohl auch für Sokrates den Jüngeren eine Art von 'Definition' des Genaues selbst dem Athener in den Mund gelegt: 'Der Gott aber dürfte uns wohl am meisten Mass aller Dinge sein, und das weit mehr als, wie sie sagen, ein Mensch' (*Leg.* 716 c 4-6; meine Übersetzung). Es ist ein Gott, der in diesem für den Jugendunterricht konzipierten (vgl. *Leg.* 811 c-d) Alterswerk vielleicht für *das* Genaue selbst bzw. die Idee des Guten steht,<sup>46</sup> auch wenn das nur eine Hypothese oder Hoffnung ist: 'Gott mag wissen, ob sie wahr ist' (*θεὸς ἔειπεν οὐδὲν εἰ δάνθησιν οὐσα τυγχάνει*).<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Dazu die allerdings einseitige Bemerkung H. Cherniss (1962) 47: 'dithaerisis appears to be only an aid to reminiscence of the ideas.'

<sup>46</sup> Dazu Reale (1991) 711, wohl etwas überinterpretierend: 'Dio è Colui che realizza la Misura e l'Uno in maniera perfetta, e, in questo senso, Egli pure è Misura, in dimensione (ditemmo noi) "personale".'

<sup>47</sup> Für hilfreiche Kommentare danke ich Teilnehmern des III Symposiumi Platonici; insbesondere aber den Herren L. Brisson, Ch. Gill, M. Miller, L. Rossetti, Th. A. Szlezák und H. Thesleff. D. Morrison half mir freundlicherweise bei der englischen Übersetzung von Teil III.