

und damit zumindest indirekt in der Nachbarschaft Ciceros gesehen<sup>90</sup>). Groß sind natürlich auch die Unterschiede. Nietzsche steigert seine Grundsätze ins Paradoxe. Verliebt in die Pose des Einzelgängers, stellt er Haltung über Wirkung. Innerhalb eines Kontinuums kritischen Philosophierens verhalten sich die Polemikprogramme Ciceros und Nietzsches zueinander wie klassisches Modell und modernistisch-subjektivistische Variante. Nur das eine Programm scheint verallgemeinerungsfähig, das andere nicht<sup>91</sup>).

Leipzig

Ernst Günther Schmidt

---

90) F. Nietzsche, *Ecce homo*. Warum ich so klug bin, Abschnitt 3, 284 Colli-Montinari: „Ich muß ein Halbjahr zurückrechnen, daß ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe. Was war es doch? – Eine ausgezeichnete Studie von Victor Brochard, *les Sceptiques Grecs*, in der auch meine *Laertiana* gut benutzt sind. Die Skeptiker, der einzige ehrenwerte Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!“ – Zu Brochard vgl. oben Anm. 48.

91) Eine Fortführung des Beitrags ist in einem späteren Band dieser Zeitschrift vorgesehen.

## CICERO, ANTISTHENES UND DER PSEUDOPLATONISCHE ‚MINOS‘ ÜBER DAS GESETZ

Unter den griechischen Philosophen wird von Cicero nächst Platon kein Name so oft genannt wie der des Sokrates. Er ist für ihn die herausragende Gründergestalt der Philosophie<sup>1</sup>), und seine epochale Bedeutung wird mit dem einprägsamen Satz beschrieben, er habe die Philosophie vom Himmel auf die Erde geholt, will sagen, nach der vornehmlich naturphilosophisch-physikalisch orientierten Spekulation der Vorsokratiker das theoretische Interesse auf die Fragen des menschlichen Zusammenlebens gelenkt<sup>2</sup>).

---

1) *Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest* (De fin. 2,1). Vgl. De or. 1,42: *urgerent praeterea philosophorum greges iam ab illo fonte et capite Socrate*.

2) Tusc. 5,10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*.

Alle griechischen Philosophenschulen des vierten Jahrhunderts stehen für Cicero in der direkten oder indirekten Nachfolge des Sokrates<sup>3)</sup>.

Nun heißt ‚Sokrates‘ wie für uns, so auch für Cicero vor allem der Sokrates der platonischen Dialoge. Doch ungeachtet der Sonderstellung Platons im Selbstverständnis Ciceros als philosophischen Schriftstellers kennt er sich auch in den Schriften anderer Sokratiker aus. Von Aischines und Xenophon kann dies als sicher gelten<sup>4)</sup>, und auch für Antisthenes wird man es vermuten dürfen. Sein Name kommt insgesamt viermal in den erhaltenen Schriften Ciceros vor. Im fünften Buch der *Tusculanen* attestiert er ihm wie Sokrates die Propagierung einer einfachen Lebensweise<sup>5)</sup>. Hier wird also in einem nicht ganz unwichtigen Punkt der Übereinstimmung von Lehre und Leben seine besondere Sokratesnähe betont. Ein Brief an Atticus (12,38a) schließt mit der Bemerkung, daß er hier wie auch sonst Antisthenes zustimme, einem eher witzig-scharfsinnigen als gebildeten Menschen (*hominis acuti magis quam eruditi*), wobei unklar bleibt, worauf sich die Zustimmung inhaltlich bezieht<sup>6)</sup>. De oratore 3,62, wo die verschiedenen Philosophenschulen auf Sokrates zurückgeführt werden, erscheint Antisthenes mit seiner Betonung von Ausdauer und Abhärtung als Stammvater der Kyniker und Stoiker<sup>7)</sup>. Und schließlich heißt es im ersten Buch von *De natura deorum*, Antisthenes habe in seiner *Physikos* betitelten Schrift gesagt, die Götter des Volksglaubens seien zahlreich, der Natur nach aber gebe es nur einen einzigen Gott<sup>8)</sup>. Alles in allem ist die Ausbeute nicht eben üppig; doch zeigt die Breite der

3) De or. 3,61f.

4) Zu Aischines vgl. De invent. 1,51–53 (Aspasia Fr. 70 Giannantoni [31 Dittmar]); Tusc. 3,77 (Alkibiades Fr. 47 G. [6 D.]). Zu Xenophon vgl. K. Münscher, Xenophon in der griechisch-römischen Antike (Phil. Suppl. XIII 2), Leipzig 1920, 70f. 75ff.

5) Jedenfalls fallen Cicero beim Stichwort *tenuis victus* zuerst die Namen Sokrates und Antisthenes ein: *an malum Epicurum imitari? qui multa praeclare saepe dicit; quam enim sibi constanter convenienterque dicat, non laborat. laudat tenuem victum. philosophi id quidem, sed si Socrates aut Antisthenes diceret, non is qui finem bonorum voluptatem esse dixerit* (Tusc. 5,26; Antisthenes Fr. 121 Giannantoni).

6) Vgl. unten Anm. 10.

7) De or. 3,62: *deinde ab Antisthene, qui patientiam et duritiam in Socratico sermone maxime adamarat, Cynici primum, deinde Stoici.*

8) De nat. deor. 1,32: *atque etiam Antisthenes in eo libro qui physicus inscribitur popularis deos multos, naturalem unum esse dicens tollit vim et naturam deorum* (Fr. 180 Giannantoni [39 B Decleva]). Daß Cicero hier einer doxographischen Quelle folgt, ergibt sich aus der Parallele bei Philodem, De piet. 7<sup>a</sup>, 3–8: [π]αρ' Ἀντισθένης δ' ἐν μὲν [τ]ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓν[α] (Fr. 179 G. [39 A D.]).

Streuung, daß Antisthenes für Cicero eine feste und selbstverständliche Größe ist, und angesichts seiner Bedeutung als eines Klassikers der Sokratik und Stammvaters der Stoa wird man bei der großen Belesenheit Ciceros auch mit einer unmittelbaren Kenntnis des Sokratikers rechnen dürfen, ohne daß sich über deren Umfang im einzelnen etwas aussagen ließe<sup>9)</sup>. Das Zeugnis des Atticusbriefes wäre zugunsten einer Lektüre des antisthenischen *Kyros* anzuführen, wenn diese Annahme nicht auf einer zwar allgemein akzeptierten, aber letztlich doch unsicheren Emendation des Textes beruhte<sup>10)</sup>.

Antisthenes ist in dem buntgewürfelten Kreis der sogenannten Schüler des Sokrates keine Randerscheinung. Das von der frühen sokratischen Literatur geprägte Bild des Sokrates in den neunziger Jahren des vierten Jahrhunderts ist im wesentlichen von ihm, nicht von Platon bestimmt. Darauf deuten die Polemik des Isokrates gegen die Sokratiker<sup>11)</sup> ebenso wie die literarische Anklageschrift des Redners Polykrates<sup>12)</sup> und nicht zuletzt die Auseinandersetzung Platons mit Antisthenes schon in den frühesten Dialogen *Ion* und *Hippias Minor*<sup>13)</sup>. Antisthenes ist der einzige unter

9) Das einer doxographischen Quelle verdankte Zitat aus dem *Physikos* (vgl. oben Anm. 8) muß dieser Annahme nicht widersprechen. Auch wir haben Kant und Hegel gelesen, aber was wir von ihnen zitieren, ist oft genug nur Handbuchwissen.

10) Ad Atticum 12,38a: †KYPCAC† (Κύρος edd.) *mibi sic placuit, ut cetera Antisthenis, hominis acuti magis quam eruditi* (Fr. 84 Giannantoni [13 Decleva]). Die Herausgeber ergänzen nach Κύρος meist eine Buchangabe (δ', ε' Bosc, Winckelmann, Purser, Giannantoni et al.: β' [= *Cyrus Minor*, cf. DL 6,16] Shackleton Bailey). Der Kontext spricht dafür, daß von einer Buchlektüre die Rede ist. Bedenkenswerte Argumente zugunsten des überlieferten Titels (Κυροῦς) macht A. Patzer, Antisthenes der Sokratiker, Diss. Heidelberg 1970, 153 ff., geltend.

11) Zum Verhältnis von Isokrates und Antisthenes vgl. Verfasser, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, München 1975, 177 Anm. 2; 229 f. Dort wird in der Schwebe gelassen, in welchem Maß Isokrates in der Sophistenrede (13,1–8) mit der Polemik gegen die Eristiker (= Sokratiker) an Antisthenes denkt. Ich teile jetzt Ch. Euckens Ansicht, daß dort vor allem Antisthenes gemeint ist (Isokrates, Berlin 1983, 25 ff.).

12) Verfasser, Kurzdialoge 175 (vgl. 142. 149 f.).

13) Über die Rhapsodenschelte des Antisthenes (vgl. Xenoph. Symp. 3,6) hinausgehend, verwirft der Sokrates des platonischen *Ion* generell die Möglichkeit einer rationalen Dichterauslegung und damit auch die Homerinterpretationen mit philosophischem Anspruch, wie sie Antisthenes praktizierte (vgl. die zahlreichen Schrifttitel mit homerischen Themen im Werkverzeichnis des Antisthenes Diog. Laert. 6,15–18 sowie Fr. 185–194 Giannantoni [51–58. 61–62 Decleva]). Der bisher – so scheint es – verkannte Sinn des Magnetvergleichs (*Ion* 533d–536d) als des zentralen Schlüssels zum Verständnis des Dialogs lautet: Dichtung und Philosophie sind inkommensurabel. Dichtung läßt sich nur im Horizont ihrer selbst von Gleichgestimmten auslegen, d. h. rühmend und sich selbst bestätigend wiederholen.

den Sokratikern, der ein dem Umfange nach mit Platon vergleichbares Schriftenkorpus hinterlassen hat, von dem es eine Gesamtausgabe in zehn ‚Bänden‘ (τόμοι) gab, die bis in die Kaiserzeit hinein dem interessierten Leser zur Verfügung stand<sup>14</sup>). Was aber hatte Antisthenes, der Antiplatoniker, dem Platonenthusiasten Cicero<sup>15</sup>) anzubieten? Literarisch gesehen vermutlich wenig oder nichts! In dem schon zitierten Atticusbrief gesteht Cicero ihm Scharfsinn zu, bei Takt und Bildung hält er sich zurück. Die frostigen Wortwitze des Antisthenes in der Polemik gegen seine Rivalen unter den Intellektuellen Athens bestätigen dieses Urteil<sup>16</sup>). Aber in einem zentralen Punkte der platonischen Philosophie konnte die Gegenposition des Antisthenes Ciceros Zustimmung und Sympathie finden. Antisthenes hatte Platons Ideenlehre mit der Bemerkung verhöhnt, er (Antisthenes) sehe nur Pferde (ἵπποι), keine Pferdheit (ἱππότης)<sup>17</sup>). Platons an die transzendente Idee gebundenem Begriffsrealismus setzt Antisthenes einen im Seienden gegründeten ‚Nominalismus‘ entgegen<sup>18</sup>): In der korrekten sprachlichen Bezeichnung eines in der Erfahrung gegebenen Gegenstandes versichert sich der Erkennende des Seienden, das an die Identität des konkreten Einzeldings gebunden ist. Der Sokratiker und frühere Gorgiasschüler Antisthenes gründet die Erkenntnis des Seienden auf die identitätsfindende (nicht wie bei Gorgias:

Sie liefert auch im Vorgang der Auslegung kein Wissen von Dingen außerhalb ihrer selbst, und es gibt keine Brücke zwischen Dichtung und welterklärender Philosophie mit Handlungsanweisungen für menschliches Verhalten: Interpretation von Dichtung verfäht ihrem Wesen nach zirkulär. – Zum *Kleinen Hippias* vgl. Verfasser, Kurzdialoge 187 Anm. 1 (und vorher 152 Anm. 4; 153 Anm. 2).

14) Vgl. das bei Diogenes Laertios 6,15–18 überlieferte Schriftenverzeichnis (Fr. 41 Giannantoni [1 Decleva]). Daß unter den τόμοι nicht Papyrusrollen zu verstehen sind, ergibt sich aus der Summe der aufgezählten Schriften (z.T. in mehreren Büchern). τόμος muß hier entweder die Bedeutung von τεύχος, κιβώτιον (‚Bücherbehältnis‘) oder aber von ‚Abteilung‘ im bibliographischen Sinne haben. Den beachtlichen Umfang des antisthenischen Œuvres bezeugen Timon von Phleius (Fr. 811 Lloyd-Jones/Parsons [37 Diels] = Fr. 41 G. [2 D.]) und Hieronymus (Adv. Iovin. 2,14,344 = Fr. 12 G. [128 B D.]). Vgl. Patzer (wie Anm. 10) 91 f.

15) *deus ille noster Plato* (Ad Att. 4,16,3; vgl. De nat. deor. 2,32). Platon der Juppiter und Princeps unter den philosophischen Schriftstellern (Brutus 120f.; Orat. 62; Ad Quint. fr. 1,1,29).

16) Vgl. die Schrifttitel des Antisthenes, die Isokrates als Ἰσογράφης, Lysias als Δεσίας, Platon als Σάθων (s.v.w. ‚Strichjunge‘) verspotten (Diog. Laert. 3,35; 6,15f.; Herodikos bei Athen. 220DE).

17) Fr. 149 Giannantoni (50 Decleva).

18) An den Positionen des scholastischen Universalienstreits gemessen, ließe sich Antisthenes der Auffassung Abälards zuordnen (vgl. K. Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, Stuttgart 1986, 216f.). – Zum Folgenden Verfasser, Kurzdialoge 175 ff.

identitätsstiftende) Kraft des λόγος im richtigen Gebrauch der δνόματα. Auf das Gebiet der Ethik übertragen bedeutet dies, daß sich das Gute in der Erfahrungswelt, die ἀρετή in herausragenden Persönlichkeiten der Geschichte verwirklicht. Beweis des Rechten und Richtigen ist die Dauerhaftigkeit seines Bestandes in der Zeit. Platons Idealstaatsentwurf als einem ἐν οὐρανῷ παράδειγμα<sup>19)</sup> und seiner Anbindung der Gerechtigkeit an institutionelle Regelungen, die sich an der Idee des Guten als dem obersten Seins- und Erkenntnisprinzip orientieren, stellt Antisthenes den Nachweis der gerechten Herrschaft in der historischen Erfahrung am Beispiel des Perserkönigs Kyros und seiner Reichsgründung entgegen<sup>20)</sup>. Oder in einer anderen Schrift realisiert sich ihm die sittliche Tüchtigkeit im heroischen Exempel des Herakles, der traditionellen Identifikationsfigur des frühen Griechentums<sup>21)</sup>. Im pseudoplatonischen Dialog *Über das Gerechte*, der sich in seinen Grundgedanken auf Antisthenes zurückführen läßt<sup>22)</sup>, wird die Gerechtigkeit als das Wissen des Gerechten mit der von den Vorfahren überlieferten Weisheit (σοφία) gleichgesetzt<sup>23)</sup>.

19) Resp. 9,592b2.

20) Fr. 84–91. 141 Giannantoni (19–21 Decleva). Antisthenes hat zumindest zwei Schriften mit dem Titel *Kyros* (die zweite mit dem Untertitel περὶ βασιλείας) verfaßt (Diog. Laert. 6,16). Zwei weitere Schrifttitel (Diog. Laert. 6,18) sind umstritten (Patzner [wie Anm. 10] 115). Zum Verhältnis der xenophontischen *Kyrupädie* zum Kyros-Bild des Antisthenes vgl. jetzt Ch. Mueller-Goldingen, Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie, Stuttgart 1995.

21) Fr. 92–99 Giannantoni (22–28 Decleva). Im Werkverzeichnis (Diog. Laert. 6,16–18) werden drei Schriften mit Herakles als Titelhelden genannt. Die Testimonien sind wohl eher dem Ἡρακλῆς μετῴων zuzuordnen.

22) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 174ff. G. Giannantoni (Socratis et Socraticorum reliquiae IV, Neapel 1990, 245) hat gegen meine Verknüpfung des pseudoplatonischen Dialogs *Über das Gerechte* mit der Schrift des Antisthenes *Über das Gesetz oder über das Schöne und Gerechte* eingewandt, sie rücke Antisthenes zu sehr in die Nähe der Sophistik. Dieser Einwand verkennt einmal, daß durch Xenophon, Mem. 4,2,12–19 und [Plat.] De iusto 372a–373e die Einbindung des ‚sophistischen‘ Gedankengutes in die sokratische Literatur als ein gegebenes Faktum zu betrachten ist, und zum anderen, daß meine Untersuchung gerade darauf abzielt, die eigenständig sokratische Umwandlung und Aufhebung des sophistischen Wertrelativismus durch Antisthenes aufzuzeigen (Kurzdialoge 185f.). Sophistik und Sokratik als historische Erscheinungen haben bei aller Eigenständigkeit der letzteren bemerkenswerte Berührungspunkte, und sei es nur die Gemeinsamkeit der Probleme. Es ist keine Frage von Richtig oder Falsch, sondern des methodischen Zugangs, ob man nur das Trennende oder auch das Verbindende in den Blick nimmt. Eine einseitige Betrachtungsweise wird leider durch die Ungunst der klicheehaft reduzierten doxographischen Überlieferung begünstigt.

23) De iusto 375c6–7: κινδυνεύει ἅρα ὃ μὲν οἱ πρόγονοι ἡμῖν κατέλιπον σοφίαν δικαιοσύνη εἶναι. Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 179f. (und vorher 132. 163).

Dies findet eine bemerkenswerte Parallele in Ciceros Staatschrift ebenso wie in *De legibus*, wenn der Verfasser bewußt und wiederholt sich von Platon als seinem literarischen Vorbild und dessen fiktivem Konstrukt des utopischen Ideal- und Gesetzestaates inhaltlich absetzt und seinen besten Staat und dessen Gesetzgebung nach dem Modell der römischen *res publica* als der von den Vorfahren überlieferten Staatsform entwirft, deren Vortrefflichkeit sich im Ablauf der geschichtlichen Erfahrung erwiesen habe<sup>24</sup>). Bei der Modellfunktion der römischen Gesetze beruft sich Cicero De leg. 2,40 auf einen Orakelspruch, den der delphische Gott den Athenern gegeben habe, als er sie auf den *πάτριος νόμος* (*mos maiorum*) als Richtschnur der Gesetzgebung verwies. Daß die Geschichte in einer sokratischen Schrift vorkam, dafür spricht Xenophon Mem. 1,3,1, und nichts steht der Annahme im Wege, daß es eine Schrift des Antisthenes war.

Verlassen wir an diesem Punkt zunächst einmal Cicero und Antisthenes und wenden uns dem pseudoplatonischen *Minos* zu, der den Untertitel *Über das Gesetz* trägt, in der Akademie geschrieben wurde (möglicherweise noch vor der posthumen Edition der *Nomoi*, jedenfalls unabhängig davon)<sup>25</sup>), gegen Ende des

24) De rep. 1,34; 2,3.22.52; De leg. 1,20; 2,23.40; 3,12.

25) Der *Minos* (320c) kennt aus Plat. Polit. 305bc die Unterscheidung und Rangstufung zwischen Gesetzgebung und Richteramt. Dagegen zeigt er, entgegen allgemeiner Annahme (vgl. Verfasser, Kurzdialoge 182f.), keinerlei Einfluß der platonischen *Nomoi*. (Zum nachträglich angehängten Schluß 321c4–d10 vgl. Anm. 26.) Außer der Thematik *περὶ νόμου* haben beide nichts miteinander zu tun. Die Definition des Gesetzes als *δόγμα πόλεως* (Leg. 1,644d3; Min. 314c1) ist älter und beiden vorgegeben (Kurzdialoge 182 Anm. 1). Die Erwähnung des Brüderpaares Minos und Rhadamanthys (Leg. 1,624ab) sowie des spartanischen Gesetzgebers Lykurg (Leg. 1,632d) ist in der Sache begründet. Leg. 12,948bc weiß nichts von einer Abstufung des Rhadamanthys gegenüber Minos; Rhadamanthys ist Herr des Gerichtsverfahrens und prozeßrechtlich auch gesetzgeberisch tätig. Leg. 1,624b–625a werden die beiden Brüder gleichberechtigt nebeneinander erwähnt, und Rhadamanthys heißt „der Gerechteste“. Min. 319d und 320bc sind die Akzente deutlich anders gesetzt. Die Frage nach der Herkunft der lakedämonischen Gesetze, in den *Nomoi* nur beiläufig erwähnt (1,624a; 632d), im *Minos* aber an zentraler Stelle behandelt (318c–320b), ist eine alte Streitfrage (vgl. Herodot 1,65,4) und wird im *Minos* und in den *Nomoi* gegensätzlich beantwortet: Für den Verfasser des *Minos* ist der Kreter Minos das Vorbild des Spartaners Lykurg gewesen, Platon dagegen führt beide Gesetzgebungswerke unabhängig voneinander auf Zeus (Kreta) und Apollon (Sparta) zurück. Beide Versionen finden sich als Alternativen bereits an der zitierten Herodotstelle. Die von Platon wiedergegebene Ansicht teilt auch Xenophon im *Staat der Lakedämonier* (1,2; 8,5). Aristoteles referiert dagegen die These vom kretischen Ursprung der spartanischen Gesetze (Pol. 2,10. 1271b20ff.), und Ephoros kontaminiert beide Versionen in der Weise, daß er Lykurg im kretischen Exil das Geschäft des Gesetzgebers erlernen und später seine

vierten Jahrhunderts in die von der Akademie herausgegebene Sammlung der Schriften des Schulgründers Aufnahme fand und im dritten Jahrhundert von der alexandrinischen Philologie unstrittig für ein Werk Platons gehalten wurde<sup>26</sup>). Der Sokrates des Dialogs definiert den *Nomos* als *δόγμα πόλεως* („Meinungsbildung“ oder

eigenen Gesetze dem Gott in Delphi zur Billigung vorlegen läßt (FGrHist 70 F 149; zu F 33 vgl. unten Anm. 26). Diese ausgleichende Tendenz weist die Fassung des Ephoros als jünger aus, und es gibt keinen Grund für die Vermutung W. Jaegers, der Autor des *Minos* müsse seine „Ansicht ... aus dem historischen Werk des Ephoros übernommen haben“ (Die Anfänge der Rechtsphilosophie und die Griechen: ZtPhF 3 [1948] 524 Anm. 74). Der pseudoplatonische Dialog unterscheidet sich ganz erheblich von Ephoros durch die zentrale und einmalige Stellung, die er Minos zuweist, und die Nachordnung des Rhadamanthys, der bei Ephoros zu einem Vorläufer und Vorbild des Minos wird. Alles spricht dafür, daß die Fassung des *Minos* älter als die des Historikers ist und weder von ihm noch von Platon abhängt. Die übereinstimmende Deutung von Od. 19,179 in Min. 319b–e und Leg. 1,624ab geht auf eine vorgegebene Homerauslegung zurück (so auch K. Schöpsdau, Platon. *Nomoi* I–III, Göttingen 1994, 154). Im Unterschied zu der kurzen Anspielung bei Platon gibt der Verfasser des *Minos* die ihm vorliegende Dichterexegese in voller Breite wieder. – Bei Platons Präferenz zugunsten einer Gleichberechtigung von kretischer und lakedämonischer Gesetzgebung geht es – unausgesprochen – auch darum, daß es mehrere ‚von den Göttern‘ gestiftete Gesetzeswerke geben könne, also auch das von dem athenischen Gastfreund entwickelte Gesetzesmodell diesen Rang beanspruchen darf. Platon steht damit in einer athenischen Tradition, wie der perikleische Epitaphios des Thukydides zeigt, der für die demokratische Verfassung Athens den Rang eines originären Paradigmas behauptet, das ohne jemanden anderen nachzuahmen für andere zum Vorbild geworden sei (2,37,1).

26) Eine erste Gesamtausgabe platonischer Schriften entstand in der Alten Akademie, vermutlich im Scholarchat des Polemon. Vgl. Verfasser, Kurzdialekt 22ff.; zur Datierung 24 Anm. 1; 26 Anm. 4. Für den großen alexandrinischen Philologen Aristophanes von Byzanz gehörte der *Minos* zu den echten Werken Platons. In einer Anordnung ausgewählter Schriften des Philosophen in Trilogien verband er den *Minos* mit den *Nomoi* und der *Epinomis* (Diog. Laert. 3,62; vgl. Kurzdialekt 30ff.). Entscheidendes Kriterium der Echtheit des *Minos* kann für Aristophanes nur die Zugehörigkeit des Dialogs zu der ihm vorliegenden, von der Akademie autorisierten Ausgabe der platonischen Werke gewesen sein, die bereits pseudepigraphische Schriften einschloß (Kurzdialekt 23). Vielleicht kannte schon die Akademieausgabe vom Ende des 4. Jhs. die Syzygie *Minos–Nomoi–Epinomis*. Nach Aristophanes, dessen triadische Anordnung der platonischen Dialoge nur eine Empfehlung für die Platonlektüre gewesen war, findet sich die Trias zusammen mit den Briefen Platons in der späthellenistischen Tetralogienausgabe (Kurzdialekt 328). – Der überlieferte Schluß des *Minos* (321c4–d10) ist nicht ursprünglich. Er kommt überraschend und ist ohne eine angemessene Beziehung zum vorhergehenden Dialog, der mit der abschließenden Feststellung des Sokrates 321b10–c2 oder (ähnlich wie der *Kratylos*) mit einem bestätigenden πάνν μὲν οὖν (c3) des Mitunterredners geendet haben dürfte. Der jetzige Schluß stellt mit der klischeehaften Gegenüberstellung von Gesetzen des Körpers und Gesetzen der Seele (vgl. 318a) den ziemlich einfallslosen Versuch dar, die Notwendigkeit einer Fortsetzung des Gesprächs anzumahnen, und dürfte auf eine Platonausgabe zurückgehen, in der die *Nomoi* auf den *Minos* folgten. Das muß nicht erst in der

„Beschlussfassung der staatlichen Gemeinschaft“<sup>27)</sup>, engt den Nomos als Ausdruck der Gerechtigkeit („die Gesetzmäßigen sind die Gerechten“) auf die ἀληθὴς δόξα (die „wahre Meinung“) ein und bestimmt beide (νόμος und ἀληθὴς δόξα) als „Findung des Seienden“ (ἔξεύρεσις τοῦ ὄντος)<sup>28)</sup>. Dem Einwand, unterschiedliche staatliche Gemeinschaften hätten unterschiedliche Gesetzesbestimmungen und auch das gleiche Gemeinwesen gebe sich zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gesetze<sup>29)</sup>, begegnet Sokrates mit dem Argument, die Zuweisung der Begriffe Gerecht und Ungerecht kenne keine Vermengung, die Opposition von δίκαιον und ἄδικον gelte immer und überall. Da sich deren Zuordnung auf einen existenten Sachverhalt beziehe, also auf ein Seiendes, verfehle, wer das Seiende verfehle, auch das Gesetzmäßige und das Gerechte<sup>30)</sup>. Die offensichtlichen Unterschiede in der materiellen Auffassung von Gerecht und Ungerecht, Gesetzlich und Ungesetzlich bei verschiedenen Völkern und im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung erklärten sich, sofern nicht das Identische nur verborgen bleibe und übersehen werde<sup>31)</sup>, aus einem Verfehlen des Seienden (ἀμαρτάνειν τοῦ ὄντος), dessen Ursache in einem nicht vorhandenen Wissen zu suchen sei. In bekannter sokratischer Manier wird dies am Beispiel des technischen Wissens demonstriert. Das Seiende als Gegenstand des Gesetzmäßigen der jeweiligen Techne ist das je Richtige (τὸ ὀρθόν)<sup>32)</sup>. Das Gesetz, das zuvor als Findung des Seienden bestimmt worden war, ist hier wie im Bereich des Gerechten Sache der Wissenden, und für sie gibt es, soweit sie wirklich Wissende sind, hinsichtlich desselben Tatbestandes keine Meinungsverschiedenheit über das, was gerecht und gesetzmäßig ist<sup>33)</sup>. Der seinsfindende Nomos des wahren Gesetzgebers ist ein „königliches Gesetz“ (νόμος βασιλικός)<sup>34)</sup>. Dieser

Tetralogienausgabe der Fall gewesen sein. Die Anspielung auf das fortgeschrittene Alter der Gesprächspartner (Min. 321d4) basiert auf der Angabe Leg. 1,625b4.

27) Min. 314c1.

28) Min. 314d1–315a3.

29) Min. 315a4–d5.

30) Min. 315e7–316b5.

31) Min. 316c3–4. Auch 316b7 ist ταῦτα statt des überlieferten ταῦτα (Burnet) zu lesen.

32) Min. 316c4–317d2. Vgl. vor allem 317b8: οὐκοῦν καὶ ὁ μὲν ἄν ὀρθὸν ἦ, νόμιμον αὐτὸ φήσομεν ἕκαστω εἶναι. Die Verbindung von νόμιμον und ὀρθόν läßt an die Bestimmung des Nomos als ὀρθὸς λόγος denken (vgl. unten Anm. 42). Der Kontext assoziiert die Herkunft der Metapher des „Geraden“ und „Winkelrechten“ aus der Sphäre der handwerklichen Techne.

33) Min. 316d1–8; 317b2–4.

34) Min. 317c3–d2: οὐκοῦν καὶ ἐν τοῖς συγγράμμασι τοῖς περὶ τῶν δι-

statische Wissensbegriff mit seinem strengen Identitätsbezug von sprachlicher Bezeichnung, Begriff und Seiendem (als einem in der Erfahrung vorfindlichen Gegenstand) hat im Bereich der sokratischen Literatur nur in der Logik und Erkenntnistheorie des Antisthenes eine Entsprechung<sup>35</sup>). Wie nach Antisthenes jeder Redende, sofern er wirklich *etwas* redet, Seiendes redet<sup>36</sup>), so will auch im *Minos* jeder νόμος, sofern er wirklich ein νόμος und nicht ein ἄνομον ist<sup>37</sup>), Findung eines Seienden sein<sup>38</sup>). Wie es folglich im strengen Sinne für Antisthenes kein ἀντιλέγειν gibt<sup>39</sup>), so kann es für den Sokrates des *Minos* auch keine einander entgegenstehenden

καίων καὶ ἀδίκων καὶ ὅλως περὶ πόλεως διακοσμήσεώς τε καὶ περὶ τοῦ ὡς χρὴ πόλιν διοικεῖν, τὸ μὲν ὀρθὸν νόμος ἐστὶ βασιλικός, τὸ δὲ μὴ ὀρθὸν οὐ, ὃ δοκεῖ νόμος εἶναι τοῖς μὴ εἰδόσιν· ἔστιν γὰρ ἄνομον. (...) ὀρθῶς ἄρα ὁμολογήσαμεν νόμον εἶναι τοῦ ὄντος εὐρεσιν.

35) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 176ff. Über die eleatisch-,sophistischen' Grundlagen der Erkenntnistheorie des Antisthenes scheint man sich im allgemeinen einig zu sein. Vgl. K. v. Fritz, Zur Antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik: *Hermes* 62 (1927) 453ff.; E. Kapp, Der Ursprung der Logik bei den Griechen, Göttingen 1965 (zuerst 1942), 63ff.; K. Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles (*Zetemata* 29), München 1962, 31ff.; F. Caizzi, Antistene: *Studi Urbinati* 38 (1964) 49ff.; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy III*, Cambridge 1969, 209ff.; A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2*, München 1983, 51ff.; H. D. Rankin, *Antisthenes Sokraticos*, Amsterdam 1986, 29ff.; M. Kraus, *Name und Sache*, Amsterdam 1987, 197f.; V. Calluprica, *Antistene: Logico o sofista?*: *Elenchos* 8 (1987) 285ff.; A. Brancacci, *Oikeios Logos*. La filosofia del linguaggio di Antistene, Neapel 1990. Unterschiede ergeben sich vor allem in der Beurteilung des ‚sophistischen‘ Anteils. Zur Überführung sophistischer Fragestellungen in sokratische Antworten bei Antisthenes vgl. Verfasser, Kurzdialoge 184ff. Eine wichtige Brückenfunktion scheint Prodikos zu erfüllen. Der Prodikoschüler Sokrates ist vermutlich eine literarische Figur des Antisthenes (vgl. Kurzdialoge 186 Anm. 1). Gegen K. Dörings an sich begrüßenswerten Versuch, das sokratische Element der antisthenischen Erkenntnislehre herauszuarbeiten (Antisthenes: *Sophist oder Sokratiker?*: *Siculorum Gymnasium* 38 [1985] 229ff.), erheben sich vor allem zwei Bedenken: Döring glaubt zu wissen, was die erkenntnistheoretischen Vorstellungen des historischen Sokrates waren, die er dem Sokrates-Bild Karl Poppers entnimmt, und seine Interpretation wird den überlieferten Zeugnissen zur antisthenischen Erkenntnistheorie nicht gerecht.

36) Antisthenes Fr. 155 Giannantoni (49 Decleva): πᾶς γὰρ, φησί, λόγος ἀληθεύει· ὃ γὰρ λέγων τι λέγει· ὃ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει· ὃ δὲ τὸ ὄν λέγων ἀληθεύει. Vgl. die Formulierung οὐδὲν λέγειν für „etwas Falsches behaupten“ *Min.* 319e7.

37) *Min.* 314e; 317c.

38) *Min.* 315ab; 317cd. Die Zuordnung der Formulierungen εὐρίσκειν τὸ ὄν/ἀμαρτάνειν τοῦ ὄντος im *Minos* zu einer in der Erfahrung gegebenen Realität findet eine sprachliche Parallele in der hippokratischen Schrift *Über die alte Heilkunst* aus dem frühen 4. Jh.: εἰ δὲ τις τῆς τῶν ἰδιωτῶν γνώμης ἀποτεύξεται καὶ μὴ διαθήσεται τοὺς ἀκούοντας οὕτως, τοῦ ἐόντος ἀποτεύξεται (2 I 574,4–6 Littré).

39) Antisthenes Fr. 151–155 Giannantoni (45–49 Decleva). Vgl. dazu Verfasser, Kurzdialoge 176.

vómoi geben. Die Wissenden haben hinsichtlich des gleichen Seienden das gleiche wahre Wissen<sup>40</sup>). Der Nicht-Nomos erscheint dem Nicht-Wissenden als Nomos, ist aber in Wahrheit ein ἄνομον<sup>41</sup>). Kriterium des νόμος (wie des seinsbezogenen antisthenischen λόγος) ist seine absolute Gültigkeit, d.h. seine Seinsträchtigkeit und Dauer<sup>42</sup>). Häufige Änderungen an einem Gesetz beweisen nur, daß es kein wirklicher νόμος ist<sup>43</sup>). „Schändlich ist das Schändliche, ob es einem so erscheint oder nicht“, hatte Antisthenes einen Vers aus dem *Aiolos* des Euripides umgedichtet und sich damit gegen die Doxa als Maßstab der Sittlichkeit und Legitimation entgegengesetzter Normvorstellungen gewandt<sup>44</sup>). Und für den Antisthenes des xenophontischen *Symposion* (3,4) besteht die Einzigartigkeit der Gerechtigkeit unter den Tugenden darin, daß ihr allein absolute Geltung eignet, da sie in keiner Weise mehrdeutig ist (ἀναμφιλόγητος), ihre Identität bewahrt (καθ' ἑν) und sich nie mit der Ungerechtigkeit vermischt. Die Übereinstimmung mit der von Sokrates im *Minos* vertretenen Ansicht ist offenkundig. Deutlich ist auch die antisthenische Grundlage der Argumentation, mit der Sokrates den alten Einwand der vergleichenden Ethnographie gegen die absolute Geltung von Gesetzen zu entkräften sucht<sup>45</sup>): Mögen auch bei verschiedenen Völkern verschiedene Gesetze bestehen, so halten doch alle Menschen ohne Unterschied Recht für recht, Unrecht für unrecht, Schweres für schwer, Leichtes für leicht, Schönes für schön, Häßliches für häßlich, Seiendes für seiend, Nichtseiendes für nichtseiend<sup>46</sup>). Mit anderen Worten, im

40) Vgl. oben Anm. 33.

41) Min. 317b5–c7.

42) Der Nomos als „Findung des Seienden“ ist Gegenstand des ersten Teils des *Minos*, im zweiten wird gezeigt, daß die ältesten Gesetze die besten sind und sich durch ihre Dauerhaftigkeit als göttlichen Ursprungs (318c1–3) und wirklich seinsfindend (321b1–4) erwiesen haben (vgl. unten S. 257ff.). Zu Dauer und Konstanz bei Antisthenes vgl. Verfasser, Kurzdialoge 186f. – Die stoische Definition des Nomos als eines ὀρθὸς λόγος (H. v. Arnim, SVF IV 100), die sich in Variationen schon bei Platon, Speusipp und Aristoteles findet (Kurzdialoge 188 Anm. 7) und die ebenso hinter Min. 317bc wie De iusto 373cd zu stehen scheint (Kurzdialoge 176f.), dürfte sokratisch-antisthenisch sein.

43) Min. 315a7–b2; 317b2–d2.

44) Eur. Fr. 19 Nauck<sup>2</sup> (τί δ' αἰσχρὸν ἦν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ;). Antisthenes Fr. 195 Giannantoni (60 Decleva): αἰσχρὸν τό γ' αἰσχρόν, καὶ δοκῇ καὶ μὴ δοκῇ. Eine bisher unberücksichtigt gebliebene Bezeugung des Antisthenesfragments findet sich in Theosoph. Graec. Fragm. p. 56 (90) Erbse<sup>2</sup>. Zum Kontext bei Antisthenes vgl. Verfasser, Kurzdialoge 183 Anm. 2.

45) Min. 315a–316b.

46) Min. 315e–316b. Zur Identität der sittlichen Tüchtigkeit, die für alle gleich ist, vgl. Antisthenes Fr. 134,15 Giannantoni (72 Decleva).

Bereich der ὀνόματα sind sich alle einig; nur unterscheiden sich die Wissenden von den Nichtwissenden in der richtigen Anwendung der sprachlichen Bezeichnung. Es sei in diesem Zusammenhang auf die beiden Schriften des Antisthenes *Über den (richtigen) Gebrauch der Wörter* und *Über die Erziehung oder über den Wortgebrauch* hingewiesen<sup>47)</sup>. Dort fand sich der Satz: „Ausgangspunkt der Bildung ist die Betrachtung der Bezeichnungen“ (ὀνόματα)<sup>48)</sup>. Wer dagegen den falschen ‚Namen‘ wählt, verfehlt das Seiende. Wer aber das Seiende verfehlt, verfehlt auch, wie es im *Minos* heißt, das νόμιμον<sup>49)</sup>. Auf Antisthenes deutet auch das etymologisierte Spiel mit νόμος („Gesetz“) – νέμειν („weiden“, „lenken“) – νομεύς („Hirt“). So schlägt gleichsam die Sprache eine Brücke vom Gesetz (νόμος) zum Herrscher als Hirte (νομεύς) und damit zum Gesetzgeber (νομοθέτης)<sup>50)</sup>. Daß auch Antisthenes die homerische Hirtenmetapher deutend auf den Regenten angewandt hatte, bezeugt Xenophon<sup>51)</sup>.

Nachdem der Begriff des νόμος umschreibend erläutert worden ist, kommt in einem zweiten Teil des Dialogs die Gesetzgebung der Griechen und die Frage nach dem besten Gesetzgeber zur Sprache<sup>52)</sup>. Die historische Fragestellung wird sogleich verengt auf den ältesten griechischen Gesetzgeber, dessen Gesetze noch immer in Geltung seien und auf diese Weise durch ihre Dauerhaftigkeit ihre göttliche Herkunft bewiesen<sup>53)</sup>. Als der älteste Gesetzgeber wird der Kreter Minos ausgemacht, auf den letztlich alle griechischen Gesetzgebungen, vor allem aber die der Spartaner, zurückgeführt werden<sup>54)</sup>. Der Identitätsgedanke, der zuvor bei der Behandlung des Begriffs des Nomos eine so wichtige Rolle spielte, realisiert sich im Bereich des Geschichtlichen in der genealogischen Form eines Stammvaters der griechischen Gesetzgebung, und die in der Streitfrage der Herkunft der lakedämonischen Ge-

47) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 176.

48) Fr. 160 Giannantoni (38 Decleva): ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις.

49) Min. 316b5: ὃς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἀμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἀμαρτάνει.

50) Min. 317d–318c.

51) Vgl. Xenoph. Symp. 4,6 in Verbindung mit Mem. 3,2,1. Direkt zitiert wird das homerische ποιμένα λαῶν (Il. 2,243 u.ö.) im *Minos* 321c–2.

52) Min. 318bc.

53) Min. 318c1–3: τίς δὲ λέγεται τῶν παλαιῶν βασιλέων ἀγαθὸς νομοθέτης γεγονέναι, οὗ ἔτι καὶ νῦν τὰ νόμιμα μένει ὡς θεῖα ὄντα; 321b1–4: ἐπεὶ οὖν γε ἀγαθὸς ἦν καὶ νόμιμος (sc. ὁ Μίνως), ὅπερ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, νομεύς ἀγαθός, τοῦτο μέγιστον σημεῖον, ὅτι ἀκίνητοι αὐτοῦ οἱ νόμοι εἰσὶν, ἅτε τοῦ ὄντος περὶ πόλεως οἰκίσεως ἐξευρόντος εὖ τὴν ἀλήθειαν.

54) Min. 317cd; 320ab.

setze eingenommene Position<sup>55</sup>) erweist sich als eine keineswegs beliebig oder ohne besondere Absicht getroffene Entscheidung, sondern als eine systemgebundene Notwendigkeit: Minos ist der *πρώτος εὐρετής* des seinsfindenden Gesetzes<sup>56</sup>). Mit ihm als dem Gründungsheros der hellenischen Gesetzgebung ist zugleich ihre Anbindung an das universale göttliche Gesetz gegeben<sup>57</sup>); denn Minos ist der Sohn des Weltenlenkers Zeus, und Zeus erscheint als der Lehrmeister (*σοφιστής*)<sup>58</sup>), zu dem Minos „in die Schule geht“<sup>59</sup>) und bei dem er die Kunst (*τέχνη*) des Herrschens und der Gesetzgebung erlernt. Alle neun Jahre habe Minos in der Höhle des Zeus diesen Unterricht genossen<sup>60</sup>), dem göttlichen Lehrer über seine Erfahrungen in den vergangenen Jahren berichtet und neue Weisungen für die kommenden Jahre empfangen<sup>61</sup>). Das ist kein Berufungs- oder Erweckungserlebnis, keine intuitive Begabung durch die Gottheit, sondern ein staatstheoretischer Diskurs (auf den dialogischen Charakter der Kommunikation von Gott und Mensch wird eigens hingewiesen)<sup>62</sup>) mit zwischenzeitlicher Überprüfung des Gelernten in Praxis und Empirie. Der (goldene) Stab des Zeus in der Hand des Minos, von dem Homer und Hesiod sprechen, wird allegorisch als Zeichen der von Zeus erhaltenen Unterweisung gedeutet<sup>63</sup>). Seinem Träger vermittelt sie das Wissen des Regenten. Der goldene Stab hat sein magisches Kraftpotential verloren, aber er bleibt ein sinnträchtiges Symbol des Herrschaftswissens. Beweis für die Vortrefflichkeit der Erziehung des Minos zum *νομεύς* in der Doppelbedeutung des herrscherlichen Hirten und dessen, der Gesetze (*νόμοι*) gibt, ist die Dauerhaf-

55) Vgl. oben Anm. 25.

56) Min. 321b.

57) Min. 319a–320b.

58) Min. 319c3.

59) *φοιτᾶν* Min. 319c6; e2. Vgl. auch Plat. Leg. 1,624a7 (zur Unabhängigkeit des *Minos* von der Platonstelle vgl. Schöpsdau [wie Anm. 25] 154).

60) Dies nach einer Interpretation von Od. 19,179, die *ἐννέωρος* nicht mit *βασιλευς*, sondern mit *δαριστής* verbindet. Der gleichen Deutung des Homerverses folgt auch Platon Leg. 1,624ab (vgl. oben Anm. 25). – Zur topographischen Identifikation der Zeushöhle in der Antike, mit der vermutlich nicht die Geburts-grotte des Zeus gemeint ist, vgl. Schöpsdau (wie Anm. 25) 155f.

61) Min. 319e2–5: *ἐφοίτα οὖν δι' ἐνάτου ἔτους εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον ὁ Μίνως, τὰ μὲν μαθησόμενος, τὰ δὲ ἀποδειξόμενος ἃ τῇ προτέρᾳ ἐννετηρίῳ ἐμεμαθήκει παρὰ τοῦ Διὸς.*

62) Min. 319c5–7; e1–5; 320b2–4.

63) Min. 319d2 (Od. 11,569); 320d1–5 (Hesiod Fr. 144,3 Merkelbach-West). 320d6–7 heißt es dann: *καὶ οὗτος* (sc. *Ἡσίοδος*) *λέγει τὸ τοῦ Διὸς σκήπτρον οὐδὲν ἄλλο ἢ τὴν παιδείαν τὴν τοῦ Διὸς, ἣ εὐθὺν τὴν Κρήτην.*

tigkeit und Unveränderlichkeit seiner Satzungen. Diese Eigenschaften wiederum gründen in der Findung der Wahrheit des Seienden hinsichtlich der Staatsverwaltung<sup>64</sup>).

Hatte der erste Teil des Dialogs diskursiv die universale Verbindlichkeit des seinsfindenden Nomos aufgezeigt, so erfährt in einem zweiten Abschnitt dieser naturrechtliche Ansatz seine (quasi-)historische Begründung in einer halb gedeuteten, halb sich selbst deutenden Erzählung. Wenn auch auf Griechenland eingeschränkt, steht doch das uranfängliche Gesetz des Minos durch seine Anbindung an Zeus als dem göttlichen Repräsentanten des Weltregiments für ein allgemeingültiges menschliches Recht. Auch in diesem zweiten Teil fügt sich Grundlegendes zu dem, was wir von Antisthenes wissen oder mit einer gewissen Sicherheit für ihn erschließen können. Die antisthenische Opposition von Gesetzesvielfalt im Bereich des positiven Rechts und der Einheit „des mit der sittlichen Tüchtigkeit in Einklang stehenden Gesetzes“, das für den Weisen Richtschnur seines ethisch-politischen Handelns ist<sup>65</sup>), korrespondiert mit dem Gegensatz von Göttervielfalt des Volksglaubens und dem einen Gott nach der Natur im *Physikos* des Antisthenes<sup>66</sup>). Das ist *in nuce* die dem *Minos* zugrundeliegende naturrechtliche Konzeption: *ein* Gesetz für die Verständigen und *ein* Gott, von dem dieses Gesetz sich herleitet. Im pseudoplatonischen Dialog trägt der Gott den Namen *Zeus*, und wie anders sollte er in der Darstellungsform einer narrativen Mythologie auch heißen. In einem eher theologischen Abschnitt ist von der „Gottheit“ (ὁ θεός) die Rede, die sich anders verhalte, als es den Gottesvorstellungen des Volksglaubens entspreche<sup>67</sup>). Andererseits scheint Antisthenes von der „Weisheit“ der Vorfahren als Richtmaß des Gerechten gesprochen zu haben<sup>68</sup>), und auch dazu paßt die Gleichsetzung von bester und ältester Gesetzgebung der Griechen im *Minos*.

Der Vorstellung von einem für alle Wissenden gültigen Gesetz und dem einen Gott entspricht die Idee des Königtums als

64) Min. 321b1–4 (Text oben Anm. 53).

65) Antisthenes Fr. 134,7f. Giannantoni (101 Decleva): καὶ τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Zu Alkibiades als παράνομος vgl. Fr. 141 G. (29 D.); ferner Fr. 195 G. (60 D.) und dazu oben Anm. 44.

66) Antisthenes Fr. 180 Giannantoni (39 Decleva). Vgl. oben Anm. 8.

67) Min. 318e–319a. Der Passus wirkt in Inhalt und Tenor – streng und tadelnd – gut antisthenisch. Inhaltlich vgl. Antisthenes Fr. 181 Giannantoni (40 Decleva).

68) Vgl. oben Anm. 23.

bester Herrschaftsform, wie sie Antisthenes am Beispiel des Reichsgründers Kyros dargestellt hatte<sup>69</sup>). Im *Minos* heißt der Nomos, der das Seiende findet, wie selbstverständlich „königlich“<sup>70</sup>). Die antisthenische Bevorzugung der Monarchie ist vor dem Hintergrund seiner Kritik an der attischen Demokratie zu sehen<sup>71</sup>). Im pseudoplatonischen Dialog verbindet sich die Kritik an der Gesetzgebungspraxis der Athener<sup>72</sup>) mit der Schelte eines von der als demokratisch bezeichneten Institution des Theaters verbreiteten negativen Bildes des kretischen Königs<sup>73</sup>). Zeugen der Wahrheit über Minos sind demgegenüber Homer und Hesiod<sup>74</sup>). Auch für Antisthenes bieten die homerischen Epen stets bereitliegende Erklärungsmuster<sup>75</sup>), während Aussagen der euripideischen Tragödie verworfen werden<sup>76</sup>).

Was die paradigmatischen Gestalten des Heroenmythos betrifft, so stellt sich dem Zeussohn Herakles (im antisthenischen Dialog gleichen Namens) der Zeussohn Minos im pseudoplatonischen Dialog zur Seite. Gemeinsam ist beiden auch, daß sie keine Athener sind, vielmehr in Opposition zum attischen Gründerheros Theseus stehen, der eine typologisch konkurrierend<sup>77</sup>), der andere durch sein tatsächliches Verhalten<sup>78</sup>). Noch wichtiger erscheint eine andere Übereinstimmung von antisthenischem Herakles und pseudoplatonischem Minos. Unter den vielstimmigen Äußerungen des fünften und vierten Jahrhunderts zur Frage der

69) Vgl. oben S. 251.

70) Min. 317c6.

71) Antisthenes Fr. 68. 69. 72. 73 Giannantoni (100. 106. 169. 104 Decleva). Anti-athenische Bemerkungen auch in Fr. 7 und 8 G. (195. 123 D.).

72) Min. 315a–316c.

73) Min. 318de; 320d–321a. Zur Tragödie vgl. 321a1–5: ἡ δὲ τραγωδία ἐστὶν παλαιὸν ἐνθάδε, οὐχ ὡς οἴονται ἀπὸ Θέσπιδος ἀρξαμένη οὐδ' ἀπὸ Φρυνίχου, ἀλλ' εἰ θέλεις ἐννοῆσαι, πάνυ παλαιὸν αὐτὸ εὐρήσεις ὃν τῆσδε τῆς πόλεως εὖρημα. ἐστὶν δὲ τῆς ποιήσεως δημοτερπέστατον τε καὶ ψυχαγωγικώτατον ἡ τραγωδία. Die Mentalität der Athener, meint Sokrates, ist seit je, gleichsam von Natur aus, demokratisch im Sinne von volksfreundlich gesonnen. Zu Theseus als dem ersten demokratischen Regenten Athens vgl. das Theseusbild der euripideischen *Hiketiden* (V. 403ff.) und Aristoteles, Resp. Athen. fr. 3/4 Oppermann.

74) Min. 318e–320d.

75) Antisthenes Fr. 187–194 Giannantoni (51–58 Decleva).

76) Antisthenes Fr. 195 Giannantoni (60 Decleva).

77) Vgl. Isokrates, Helena (10) 23ff.

78) Theseus befreit die Athener von der ihnen von Minos auferlegten barbarischen Tributpflicht des Menschenopfers. Unmenschlich, hart und frevlerisch (ἄγριον ... καὶ χαλεπὸν καὶ ἄδικον) nennt den kretischen König deshalb der Mitunterredner des Sokrates Min. 318d10.

Entstehung der Arete (ob durch Naturanlage, Belehrung oder praktische Einübung)<sup>79)</sup>, legte sich Antisthenes eindeutig auf die Lehrbarkeit der sittlichen Tüchtigkeit fest<sup>80)</sup>. Auch als Sohn des höchsten Gottes ist der antisthenische Herakles gerade nicht ein aufgrund seiner Naturanlage von Anfang an Vollendeter, sondern bedarf zur Ausbildung der Arete der Erziehung durch den weisen Kentauren Chiron und einer lebenslangen Einübung des Gelernten im Vollzug der praktischen Bewährung<sup>81)</sup>. Wie sich gezeigt hat, gilt das Gleiche für den *Minos* des pseudoplatonischen Dialogs. Hier übernimmt Zeus selbst die Aufgabe des Weisheitslehrers in regelmäßig wiederholten Lehrgängen<sup>82)</sup>. Und der goldene Stab der „zeusgewährten Erziehung“ in der Hand des *Minos* findet eine überraschende Entsprechung im „silbernen Stab“ als Symbol der antisthenischen Lehre<sup>83)</sup>.

Abschließend sei noch darauf hingewiesen, daß die weitgehenden Übereinstimmungen der Gesprächseröffnung im *Minos* und im pseudoplatonischen Dialog *Über das Gerechte* die Annahme, daß beide einer älteren sokratischen Vorlage folgen, bestätigen, und alles spricht dafür, daß es sich dabei um die Schrift des Antisthenes mit dem Doppeltitel *Über das Gesetz oder über das Schöne und Gerechte* handelt<sup>84)</sup>. Doch die Hauptvorlage, die der Verfasser des *Minos* benutzt hat, dürfte jene andere Gesetzeschrift des Antisthenes gewesen sein, die den Titel *περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας* trug.

79) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 224 ff.

80) Antisthenes Fr. 96. 99. 134. 172. 174 Giannantoni (27. 23. 69/70. 175. 65 Decleva).

81) Antisthenes Fr. 92. 93. 95 Giannantoni (24. 25. 28 Decleva).

82) Min. 319b–320b.

83) Antisthenes Fr. 169 Giannantoni (184 Decleva): ἐρωτώμενος διὰ τί ὀλίγους ἔχει μαθητάς, ἔφη, ὅτι ἀργυρεῖα αὐτοὺς ἐκβάλλω ὀάβδω. F. Decleva Caizzi unter Hinweis auf die antisthenische Schrift *Über den Stab*: „La verga è anche simbolo dell'insegnamento antistenico“ (Antisthenis Fragmenta, Mailand 1966, 83). Die beliebte Deutung des „silbernen Stabs“ auf die hohe Honorarforderung des Sokratikers (so noch Eucken [wie Anm. 11] 25 f.) ist sicher verfehlt. Die vertreibende Wirkung ist vielmehr in der rügenden Härte der antisthenischen Lehre zu sehen. Auch das *οὐκ ἔστιν* der homerischen Könige ist Hoheitssymbol und Züchtigungsmittel zugleich, wie Odysseus II. 2,265 f. zeigt. Giannantonis Einwand gegen Decleva Caizzi, es handle sich um das generelle Attribut des Lehrers einer Schule ohne spezielle Beziehung zu Antisthenes (wie Anm. 22, 333 f.), läßt die besondere Bedeutung außer Betracht, die Antisthenes offenkundig dem Stab-Motiv beigemessen hat; sonst hätte der Sokratiker nicht eine eigene Schrift *περὶ τῆς ὀάβδου* geschrieben, über deren Inhalt freilich gerätselt werden darf. Auch die Chrienform von Fr. 169 (184) gibt nicht den originalen Kontext wieder.

84) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 174 ff.

Was hat das alles mit Cicero zu tun? Immerhin soviel, daß, wie das Folgende zeigen wird, sich ein Vergleich lohnt.

Ehe Cicero im zweiten und dritten Buch von *De legibus* die Einzelbestimmungen des Sakral- und Magistratsrechts (nach dem Vorbild und in engem Anschluß an die römischen Rechtsbestimmungen) behandelt, legt er im ersten Buch die naturrechtliche Grundlage, deren Ausführungen er zu Beginn des zweiten Buches noch einmal zusammenfassend wiederholt (2,8). Er beginnt 1,18 mit dem Gesetz (*lex*) als Ursprungsort des Rechts (*ius*), wobei er sich auf die Meinung der *doctissimi viri* beruft, die das Gesetz als die höchste naturgegebene Vernunft bestimmen (*summa ratio in natura insita*). Diese Vernunft, im menschlichen Geist zur Vervollendung gelangt (*in hominis mente ... perfecta*), ist das Gesetz. Bei diesem allgemeinen und für alle gültigen Gesetz handelt es sich um die seit der griechischen Philosophie des vierten Jahrhunderts bekannte Bestimmung des νόμος als ὁρθὸς λόγος (als richtiges Denken)<sup>85</sup>. Das so verstandene Gesetz ist an das Denken des *prudens* (griechisch: des φρόνιμος), des Wissenden, des Verständigen und Weisen gebunden. Auf die allgemeine Bestimmung des Gesetzes und seine ontologische Grundlegung in der Natur sowie im Denken des Weisen folgt die Ortsbestimmung dieses Gesetzes in der Zeit. Wie es dem ontologischen Range nach eine *summa lex* ist, so der Zeit nach ein Uranfängliches. Rückwärtsgewandt lokalisiert es Cicero Jahrhunderte vor der Abfassung schriftlicher Gesetze und der Konstituierung staatlicher Gebilde (1,19) im Weltregiment der Götter (1,21). Vom höchsten Gott (*a supremo deo*) allein unter allen Lebewesen mit einer verwandten Geisteskraft wie die Götter ausgestattet, partizipiert der Mensch, zum Weisen geworden, mit den Göttern an der *recta ratio* (1,23.33), als welche schon zuvor das Gesetz definiert worden war. So entsteht zwischen beiden eine Gemeinschaft des Gesetzes und des Rechts (*communio legis, communio iuris*), und aus dem vom höchsten Gotte regierten Weltall wird eine einzige Bürgergemeinde von Göttern und Menschen (*una civitas communis deorum atque hominum*)<sup>86</sup>. Menschheitsgeschichtlich erscheint die Verwandtschaft von Göttern und Menschen als eine genealogische Verbindung im Vorgang der Kosmogonie (1,24). Aus der Verwandtschaft von Gott und Mensch folgt die Verwandtschaft und Wesensgleichheit aller Menschen; die be-

85) Vgl. Verfasser, Kurzdialoge 188 Anm. 7.

86) De leg. 1,61 heißt der Mensch als Weltbürger *civis totius mundi quasi unius urbis*.

stehenden Unterschiede werden auf eine Depravation des Ursprünglichen zurückgeführt (1,29). Als empirischer Beweis der menschlichen Allverwandtschaft dient eine Reihe von Beispielen, in denen die Angehörigen unterschiedlicher Völker einer Meinung seien (1,31/32). Die Natur (oder der Gott) hat das Menschengeschlecht auf diese Weise als eine einzige Rechtsgemeinschaft geschaffen. Abweichungen von diesem allgemeinen Naturrecht bei einzelnen Völkern werden durch die Verderbnis der schlechten Gewohnheit (*corruptela malae consuetudinis*) erklärt (1,33).

Bei einem Vergleich mit dem pseudoplatonischen Dialog fällt auf, daß, wenn auch gegenüber dem *Minos* insgesamt die Argumentation konziser, die Komposition geschlossener und die Linien deutlicher ausgezogen erscheinen, die Zahl der thematisierten Probleme nicht sehr viel größer ist, und auch die gegebenen Antworten zeigen einen erstaunlichen Grad der Übereinstimmung. Der sokratische Dialog verfährt, wie zu erwarten, in seinem ersten Teil epagogisch. So steht dort am Ende, was sich bei Cicero am Anfang findet: Die Einheit und Identität des Nomos, den der Verfasser einen königlichen nennt, der im Seienden (Cicero spricht von *natura*) und im Denken der Wissenden gründet<sup>87</sup>). Auch das Argument, alle Menschen verbänden die gleichen Vorstellungen mit dem Begriff des Gesetzes<sup>88</sup>), kehrt bei Cicero 2,11 wieder, und von der etymologisierenden Assoziation νόμος-νέμειν-νομεύς im Griechischen, mit der im *Minos* der erste Teil des Dialogs endet<sup>89</sup>), läßt sich Cicero zu einem ähnlichen Wortspiel im Lateinischen anregen: Das Gesetz sucht das Wahre und Gerechte aus (*lex-legere sc. verum et iustum*, 1,19). Die entgegenstehende Erfahrung der Unterschiedlichkeit von Gesetzen bei verschiedenen Völkern erklären beide Autoren mit Unkenntnis und Verfehlung des Seienden bzw. des von der Natur Gegebenen. Was von der Natur oder vom Seienden abweicht und den Namen ‚Gesetz‘ erhält, ist eben kein Gesetz, heißt es im *Minos* und bei Cicero<sup>90</sup>). Insofern ist auch δόγμα πόλεως oder *plebi scitum* allein noch keine hinreichende Definition des Gesetzes, solange der Gesichtspunkt der Seinsfindung oder Naturgemäßheit unberücksichtigt bleibt<sup>91</sup>).

87) Min. 316c–318a.

88) Min. 315e–316b.

89) Min. 317d–318a.

90) Min. 316b5; Cic. De leg. 1,47; 2, 11–14. Vgl. zu Cicero den Beitrag in diesem Band von K. M. Girardet, Naturrecht und Naturgesetz, unten S. 270f.

91) Min. 314de; Cic. De leg. 1,42.

Schließlich ein Letztes. Ciceros sich in drei Schritten vollziehende Darstellung der Rechtsgemeinschaft von Göttern und Menschen ist eine theoretisierend abstrakte Fassung dessen, was im zweiten Teil des *Minos* in mythisch-historischer Form erzählt wird. Bei Cicero folgt auf das wahre und anfängliche Gesetz (*lex vera atque princeps*), das 2,10 *ratio recta summi Iovis* genannt wird<sup>92</sup>), der Abschnitt über den göttlichen Ursprung der menschlichen Vernunft, so daß von einer Verwandtschaft des Menschen mit den Göttern gesprochen werden kann; beide sind in einer Rechts- und Gesetzsgemeinschaft zusammengeschlossen<sup>93</sup>). In einem dritten Schritt weitet sich diese Verbindung von höchstem Gott und paradigmatischem Menschen (er erscheint als der Weise, in dem sich alle menschlichen Möglichkeiten realisieren) zur Einbeziehung der ganzen Menschheit in eine universale Bürgerschaft gleichen Rechts<sup>94</sup>). Im *Minos* verläuft die Bewegung in umgekehrter Richtung: Die bedeutenden Gesetzgebungswerke der einzelnen griechischen Staaten (die Griechen stehen wie oft in der Literatur des vierten Jahrhunderts für die zivilisierte Menschheit) werden zurückgeführt auf die Gesetze des Minos, von Minos aber auf seinen Vater Zeus und dessen Lehrgespräche mit dem Sohn. Der Gedanke der Einheitlichkeit des göttlichen Gesetzes und der Uranfänglichkeit des besten Gesetzes, das sich über alle zivilisierten Staaten ausbreitet, erscheint bei Cicero transformiert in eine entmythologisierte und systematische Darstellung des Naturgesetzes als eines Rechtsverhältnisses von Gott und Mensch sowie der Menschen untereinander. Ein Stück näher an den *Minos* heran rückt Cicero, wenn er 2,40 ein den Athenern gegebenes Orakel des Apollon so interpretiert, daß das älteste Gesetz das beste sei, weil es dem Gotte am nächsten steht (*deo proximum*).

Die aufgezeigten Parallelen und Übereinstimmungen zwischen *De legibus* und dem pseudoplatonischen *Minos* sind nicht selbstverständlich genug, als daß sie sich, auch bei gleicher Thematik, von selbst ergäben. Es hängt an der Einschätzung von Ciceros Literaturbenutzung und intertextueller Verfahrensweise, ob man die Einbeziehung und Umsetzung der antisthenischen Gesetzeschrift (als Vorlage des pseudoplatonischen *Minos*) ihm selbst oder lieber einer vermittelnden Quelle zuweist, die dann wohl eine sto-

---

92) De leg. 1,18f.

93) De leg. 1,22ff.

94) De leg. 1,28–30. 33.

ische oder stoisch beeinflusste gewesen sein dürfte<sup>95</sup>). Doch wer kann schon sicher sein, daß Cicero nicht (oder nicht auch) den *Minos* gelesen hatte, stand der kleine Dialog doch in seiner Platonausgabe als Vorspann zu den *Nomoi*, dem literarischen Vorbild von *De legibus*<sup>96</sup>), und es gab für Cicero keinen Grund, ihn nicht für ein Werk Platons zu halten<sup>97</sup>). So durfte er, woher auch immer ihm die antisthenischen Grundlagen seiner Naturrechtsbegründung zugekommen sein mochten, ihre sokratisch-platonische Verträglichkeit als verbürgt betrachten. Mit dem *Minos* aber besitzen auch wir noch ein authentisches Zeugnis dafür, daß Ciceros Grundlegung des Naturrechts in *De legibus I* einem griechischen Modell folgt, das in der Sokratik des vierten Jahrhunderts verwurzelt ist<sup>98</sup>).

Saarbrücken

Carl Werner Müller

95) Vgl. P. Steinmetz, *Die Stoa*, in: H. Flashar (Hrsg.), *Die Philosophie der Antike IV 2*, Basel 1994, 614f.

96) *De leg.* 1,15; 2,14. Wir dürfen davon ausgehen, daß Cicero wie sein Freund Varro (*De ling. Lat.* 7,37; vgl. Verfasser, *Kurzdialoge* 32ff. 328f.) Platon in der späthellenistischen Tetralogienausgabe (1. Hälfte 1. Jh. v. Chr.) las. Die neunte und letzte Tetralogie bildeten *Minos*, *Nomoi*, *Epinomis* und das Briefkorpus. Lektüre der *Nomoi* und der *Briefe* steht fest; die *Epinomis* dürfte Cicero für einen Teil des platonischen Gesetzeswerkes gehalten haben. Warum sollte er den ersten Dialog in der Reihe mit dem Untertitel *περὶ νόμου* ausgespart haben? Wie eng im übrigen *Minos* und *Nomoi* im Bewußtsein eines Platonlesers des ausgehenden ersten vorchristlichen Jahrhunderts zusammenrücken konnten, lehrt Strabon (10. 671 Meineke), wenn er den platonischen *Nomoi* in der Frage der Abhängigkeit der lakedämonischen Gesetze von den kretischen (vgl. oben Anm. 25) eine Meinung zuschreibt, die gerade nicht die der *Nomoi*, sondern die des *Minos* ist.

97) Vgl. oben Anm. 26.

98) Von hier aus dürfte sich auch eine Erklärung für die von Girardet (unten S. 298) aufgezeigte Übereinstimmung zwischen Cicero und Philon von Alexandrien anbieten.