

werden. Es ließe sich ebenso gut Ariels Lied in Shakespeares Tempest darauf beziehen:

Full fathom five thy father lies:  
 Of his bones are coral made;  
 Those are pearls that were his eyes:  
 Nothing of him that doth fade,  
 But doth suffer a sea-change  
 Into something rich and strange.

Mailand

Vittore Pisani

## THEORIE UND WIRKLICHKEIT IN PLATONS STAATSDENKEN

*Für Fritz Taeger 1. 1. 1954*

Platon wäre nicht zum zweiten Male nach Syrakus gegangen, weder die Einladung des jungen Dionysios noch die Mahnungen Dions hätten ihn dazu gebracht, Erzieher des Tyrannen und Reformers seines Staates zu werden und sich damit an eine Aufgabe zu wagen, die sich weder in ihren Ansprüchen noch in ihren Folgen übersehen ließ, hätte er nicht geglaubt, daß der Versuch gelingen könne; einmal weil es an sich möglich sei, die Gedanken über den Staat, die ihn seit vielen Jahren bewegten, zu realisieren, zum andern, weil gerade der syrakusische Staat und sein Beherrscher die Eigenschaft der Bildsamkeit besäßen und sich deshalb der formenden Hand des Philosophen fügen würden (vgl. diese Ztschr. 93, 1949, S. 27 ff.; 383 f.).

Wir wissen von Platon selbst, daß er in seiner Jugend den Wunsch hatte, tätig an der Politik seiner Vaterstadt teilzunehmen. Aber alles, was er in dem Jahrfünft nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges in Athen erleben mußte, die politischen Ereignisse im allgemeinen und ganz besonders das Schicksal seines Lehrers und Freundes Sokrates, schreckte ihn zurück; schließlich war er überzeugt, daß mit diesem Staat nichts anzufangen sei und daß überhaupt alle Staaten seiner Zeit schlecht regiert würden (Br. 7, 324b-326a). Gab es denn keine Möglichkeit, das Übel gründlich auszurotten, die richtige Staatsform zu finden und sie durch die Tat zu erproben?

Durch langes Nachdenken fand der Philosoph endlich die Antwort; er hat sie an mehreren Stellen der „Politeia“ ausgesprochen und dann im siebenten Brief von neuem formuliert: „Vom Übel können nicht frei werden die Geschlechter der Menschen, es sei denn, daß entweder die Bekenner der echten und wahren Philosophie die Herrschaft im Staate übernehmen oder die Gewalthaber in den Staaten durch göttliche Fügung zu wirklichen Philosophen werden“ (326a f.).

Platon ist sich der anstößigen Kühnheit dieser Behauptung wohl bewußt gewesen. Der platonische Sokrates hat schwere Hemmungen zu überwinden, ehe er sich dazu herbeiläßt, sie zu äußern (Politeia 472f.); und wenn es sich bei dieser Furchtsamkeit auch um die bekannte sokratische Manier handelt, so wird damit doch nachdrücklich betont, daß die Erkenntnis dazu angetan ist, alte Ordnungen umzustürzen. Zugleich aber beantwortet Platon hier durch den Mund des Sokrates die Frage, ob der Philosoph zum Politiker taue. Der verbreiteten Ansicht, die Kallikles im „Gorgias“ ausführt, der Philosoph sei weltfremd und im praktischen Leben unbrauchbar, tritt Platon immer wieder entgegen; hier aber spricht er aus, daß nicht unter anderen auch der Philosoph, sondern der Philosoph allein und vor allen imstande sei, die höchsten politischen Aufgaben zu lösen: das hohe Vorbild ist Sokrates, der, weil er Philosoph war, sich auf die wahre Politik, das heißt auf die Kunst, die Bürger besser zu machen, mehr verstand als alle Politiker. Freilich mutete Platon mit jener Einsicht und mit der Verpflichtung, die sich aus ihr ergibt, nicht nur denen, die der wahren philosophischen Bildung ermangelten, mehr Verständnis zu, als billigerweise von ihnen zu erwarten war, sondern er lud auch den Philosophen eine Bürde auf, die den meisten von ihnen zu schwer werden mußte.

Man darf es nicht darauf anlegen, die Forderung im Ganzen der platonischen Lehre so zu verstehen, daß keine Fugen sichtbar sind; denn Platons Lehre ist kein System. Der echte Philosoph hält sich grundsätzlich von den Staatsgeschäften fern; sogar in dem Staat, der Platons Entwurf entspricht, treibt er nur dann Politik, wenn er dazu gezwungen wird; in dem mangelhaften und minderwertigen Staate dagegen, wie er in Wirklichkeit einzig und allein vorhanden ist, beschränkt er sich „auf seine persönlichen Angelegenheiten, tritt wie bei einem Unwetter, wenn Staubwirbel und Platzregen vor dem Luftstrom daherbrausen, unter ein Mäuerchen und ist bei dem

Anblick der anderen, die sich ganz und gar der Zuchtlosigkeit ergeben, zufrieden, wenn er selbst es irgendwie dazu bringt, rein von Ungerechtigkeit und Freveltaten sein irdisches Leben zu führen, und endlich voll guter Hoffnung, heiter und wohlgenut seinen Abgang findet“ (Politeia 496d f.). An einer anderen Stelle erklärt Sokrates rundweg, in seiner irdischen Vaterstadt werde sich der wahre Philosoph nicht politisch betätigen, es sei denn, daß eine göttliche Fügung am Werke sei (592 a); und etwas abgewandelt erscheint der Gedanke später im siebenten Brief: Wenn der Verständige einigermaßen sicher sein kann, daß man auf ihn hören wird und daß er sich nicht um den Kopf redet, dann soll er sich in seiner Vaterstadt zum Wort melden; ist dies aber nicht so, besteht keine Aussicht, ohne Gewalt zum Ziele zu kommen, dann kann er nichts Besseres tun, als sich still zurückzuhalten (331c f.). Macht sich hier nicht eben jene Untauglichkeit zur praktischen Politik bemerkbar, welche die Gegner den Philosophen vorwarfen? Denn die Gedanken Platons scheinen sich in einem fehlerhaften Kreise zu bewegen und deshalb unfruchtbar zu sein: Allein der Philosoph ist fähig, den Staat, der vollkommen oder doch der Vollkommenheit nahe ist, zu erschaffen und zu beherrschen; aber er soll nur ans Werk gehen, wenn die wichtigste und schwerste Bedingung schon im voraus erfüllt wird, daß nämlich die Bürger bereit sind, auf den Philosophen zu hören, seinem heilsamen Zugriff stillzuhalten, oder, wie der platonische Sokrates sagt, daß der Philosoph auf ein passendes, ein zulängliches Gemeinwesen trifft (Politeia 497a).

Platon trat denn auch selbst aus der Zurückhaltung, die er dem Philosophen empfiehlt, nur ein einziges Mal heraus, nicht, um den politischen Zustand seiner Vaterstadt zu ändern und zu bessern (vgl. Br. 7, 325a. 326a), sondern um den syrakusischen Staat umzuschaffen, weil dieser für ein solches Unterfangen besonders geeignet zu sein schien. Auch wenn wir die mahnenden und warnenden Worte Platons nicht vor uns hätten: schon daß er die Aufgabe nur einmal zu lösen versuchte, zeigt, wie schwer sie ihm vorkam. Er hatte es nötig, es sich selbst zu beweisen, daß er nicht in der Theorie verharre, sondern willens sei, sich zur Tat aufzuraffen; sonst hätte es geschehen können, daß er sich vor sich selbst schämte: „Wie ich nun hin und her überlegte, ob ich reisen und dem Rufe folgen oder wie ich mich sonst verhalten solle, neigte sich die Wagschale doch zugunsten der Reise: Wenn man über-

haupt jemals daran gehen wolle, die Theorien über Gesetze und Staatsordnung in die Wirklichkeit umzusetzen, dann müsse der Versuch jetzt gemacht werden; wenn es mir nur gelinge, den Einen zu überzeugen, dann würde ich damit das Heil der Gesamtheit hinreichend gesichert haben. In dieser Gesinnung und mit dem Willen, etwas zu wagen, machte ich mich von Hause auf, nicht aus den Gründen, die manche Leute mir unterschoben, sondern weil ich mich über die Maßen vor mir selbst schämte bei dem Gedanken, ich könnte eines Tages mir selbst so vorkommen, als wäre ich gar nichts anderes als ein bloßes Wortgeklingel, zu einer Tat aber könnte ich mich niemals freiwillig aufraffen“ (Br. 7, 328b f.).

Wir sehen an all diesem, an Platons Worten wie an dem, was er getan und was er nicht getan hat, wie es mit seiner Neigung und seinem Vermögen zur praktischen Ausübung der Staatskunst bestellt war: Der Philosoph Platon ist nicht ein verhinderter Politiker, sondern seine Haltung bietet ein erhabenes Beispiel für jene Sehnsucht des Theoretikers nach dem Tun, die nur selten erfüllt werden kann, weil es der menschlichen Natur im allgemeinen versagt bleibt, für die tätige und für die beschauliche Lebensform in gleicher Weise befähigt zu sein.

Wenn man aber verlangt, daß entweder die Staatslenker Philosophen werden oder Philosophen die Leitung der Staaten übernehmen, dann hat man damit im Grunde schon zugegeben, daß der Staatsplan der „Politeia“ auf Erden verwirklicht werden könne; denn was anderes hätte der Philosoph, wenn er zur Regierung kommt, zu leisten, als sein Wissen um die richtige Form des Staates Tat werden zu lassen? Aber Platon beantwortet die Frage, ob es möglich sei, die „Politeia“ zu irdischem Leben zu erwecken, nicht einfach mit einem klaren Ja. Wäre er seiner Sache vollkommen sicher, wäre er gänzlich überzeugt davon, daß der rechte Philosoph auch der rechte Staatsmann sei, dann brauchte er nicht zu zögern, einer solchen Persönlichkeit, die höchstes Wissen und größte Macht in sich vereinigte, ohne Umschweife und uneingeschränkt zuzugestehen, daß sie den Entwurf der „Politeia“ ausführen könne; das eine ist von dem anderen nicht zu trennen. Das erkennbare Mißtrauen, das Platon seinen eigenen Thesen entgegenbringt, der Zweifel, ob sie sich in der scharfen Luft des öffentlichen Lebens behaupten werden und nicht, wie alles Künstliche, geschlossenen Raum verlangen, zeigt zwar, daß Platon

über die Grenzen der Theorie hinausblickt, qualifiziert ihn aber noch nicht ohne weiteres zum Staatsmann.

Wie steht es also, kann die „Politeia“ wirklich werden? Wir müssen, um Platons Ansicht einigermaßen zu durchschauen, besonders einen Abschnitt des Buches vom Staate betrachten, auf den schon oben hingewiesen wurde (471-473). Der Gesprächspartner hat Sokrates dringend gebeten, sich endlich zu dieser Frage zu äußern. Sokrates, scheinbar in die Enge getrieben, erinnert daran, daß das Gespräch auf der Suche nach dem Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit zu diesem Punkte gelangt ist. Auf den Einwand des anderen, was das denn mit seiner Frage zu tun habe, antwortet Sokrates: nichts; es geht ihm im Augenblick nicht um die Gerechtigkeit an sich, sondern er will durch Vergleiche der Antwort näher kommen und wählt für den ersten Vergleich den nächstliegenden Gegenstand, nämlich den Stoff, der soeben durchgesprochen wurde. Wer das Wesen der Gerechtigkeit erkannt hat und zu zeigen vermag, wie der vollkommen gerechte Mann beschaffen sein müßte, der ist nicht verpflichtet zu beweisen, daß es den vollkommen Gerechten auch wirklich geben könne. Ein Musterbild galt es aufzustellen, und der Wert des Suchens und Findens ist unabhängig von der Frage der Verwirklichung. Der zweite Vergleich wandelt den ersten nur ab: Von dem Maler, der den schönsten Menschen malt, darf man vernünftigerweise nicht den Nachweis verlangen, daß eine solche Schönheit auch in Wirklichkeit vorkomme. Vergleichsmittel („tertium comparationis“) ist demnach der Abstand, der notwendigerweise das Musterbild von seiner Verkörperung trennt. Wird diese Notwendigkeit zugegeben, dann ist der Forderung des Gesprächspartners bereits genug getan, sobald Sokrates zeigt, daß die Staatsform, wie er sie im Gespräch entworfen hat, wenigstens annähernd verwirklicht werden könne. Dieser Fall wird eintreten, wenn die Philosophen das Königsamt übernehmen oder die Könige sich der Philosophie widmen: es ist die Erkenntnis, die wir oben in der Ausdrucksweise des siebenten Briefes angeführt haben. Wohl gemerkt, selbst wenn diese Bedingung erfüllt ist, wird die Staatsform, die Sokrates mit seinen Gesprächspartnern durchdacht hat, nicht ganz und gar Wirklichkeit werden, sondern nur „soweit das möglich ist“. Aber kann denn die Bedingung überhaupt vollkommen erfüllt werden? Ist es möglich, daß Politik und Philosophie sich zur vollen Einheit im platonischen Sinne zusammenfinden?

Platon verneint das nicht ausdrücklich; wir glaubten trotzdem zu erkennen, daß er seiner Sache nicht sicher ist. Vielleicht darf man ihn so verstehen: In der Wirklichkeit wird die „Politeia“ so weit hinter dem Musterbild zurückbleiben, als die allenfalls mögliche Vereinigung von Macht und Weisheit bei einem und demselben Menschen von dem vollkommenen Einssein entfernt sein wird, das sich das Denken schuf.

Es könnte sein, daß eine andere Stelle unsere Auffassung bestätigt (Politeia 498d-499a): „Daß freilich die meisten unsern Worten keinen Glauben schenken, ist kein Wunder; denn sie haben noch nie gesehen, daß das, was wir jetzt gesagt haben, Wirklichkeit wurde, sondern was sie in dieser Beziehung hörten, waren nur künstlich einander angegliche Redensarten, nicht aber Worte, die, wie jetzt bei uns, sich von selbst zusammenfügen. Einen Mann aber, der Tugend (*ἀρετή*) nachgeschaffen und gleichgebildet, und zwar, soweit das möglich ist, in vollkommener Weise, in Wort und Tat, die Macht ausübend in einem ebenso gerechten Staate, den haben sie noch nie gesehen, weder einen einzelnen noch mehrere“. Der Mann, von dem es heißt, daß er der *ἀρετή* nachgeschaffen und gleichgebildet ist, und zwar vollkommen, „soweit das möglich ist“, dieser Mann ist ja der Philosoph, dem allein die höchste Staatskunst zugesprochen wird; von ihm sagt Sokrates ein anderes Mal (500c), mit dem Göttlichen und Welthaften umgehend werde er selbst welthaft und göttlich, soweit dies einem Menschen möglich sei. Also auch im Philosophen kann die *ἀρετή* nicht voll und ganz Gestalt gewinnen; wie ja vorhin von dem Gerechten, den Sokrates zum Vergleich nannte, gesagt wurde, man werde zufrieden sein, wenn er sich dem Musterbilde der vollkommenen Gerechtigkeit so weit nähere wie möglich. Auch sonst fügen sich beide Stellen leicht zusammen: Weder ein Staat und seine Verfassung noch ein einzelner Mann kann vollkommen werden, solange die Hauptsache nicht in Ordnung ist; wenn das aber geschieht, wenn die Philosophie Herrin im Staate wird, dann ist es möglich. An dieser Stelle ist nicht die Rede davon, daß es sich nur um ein Nahekommen handelt, aber das hat Sokrates früher so nachdrücklich gesagt, daß wir es hier ergänzen dürfen und keinen Widerspruch festzustellen brauchen (vgl. auch 501). Gibt man aber zu, daß die „Politeia“ in die Wirklichkeit eingehen kann, so schwierig das auch sein mag, dann darf niemand behaupten, daß Sokrates eitel Luftschlösser baue.

Der beste Staat kann also in der Weise verwirklicht werden, daß wahre Philosophen die Herrschaft übernehmen; sowohl die Voraussetzung wie die Folge ist als annähernd möglich erwiesen worden. Aber auch den umgekehrten Weg hat Sokrates als gangbar bezeichnet. An einer anderen Stelle (502) ergänzt er den Beweis unter diesem Gesichtspunkt. Daß es Söhne von Königen oder Machthabern geben könne, die philosophisch begabt sind, läßt sich nicht bestreiten; daß sie in sittliche Verderbnis geraten, liegt zwar nahe, ist aber nicht absolut unvermeidlich; daß die Untertanen des weisen Herrschers sich bereit finden lassen, seinen Weisungen zu gehorchen, ist nicht unmöglich. Auch hier kommt Sokrates zu dem Ergebnis, daß die Satzung, wie er sie soeben im Gespräch entworfen hat, die beste sei und daß es zwar schwierig sei, sie zu verwirklichen, aber doch im Bereich der Möglichkeit liege.

Nachdem Platon den Weg derer beschrieben hat, die zur wahren Philosophie gelangen und dann, „wie an einen jeden die Reihe kommt“ (540b), die Herrschaft übernehmen sollen, lenkt das Gespräch wiederum zu dem Problem zurück, ob dieser Staat auf Erden Wirklichkeit werden könne (540 f.). Platon kann sich nicht genug tun, diese Frage immer wieder zu stellen und immer wieder zu bejahen; der politische Denker, den es zur praktischen Politik drängt, ist erfüllt von verzehrender Unruhe; es seien doch vielleicht nur schöne Worte und Gedanken ohne praktische Brauchbarkeit, die er da vorgebracht habe, läßt ihn nicht los. Schwierig, aber nicht unmöglich: mit dieser Formel versucht der platonische Sokrates abermals, sich und seine Gesprächspartner zu beruhigen. Voraussetzung ist und bleibt, daß die Philosophie im Gemeinwesen herrscht; auf diese Weise wird der erwünschte Staat „am schnellsten und leichtesten“ zustande kommen (541a). Macht sich in der Antwort des anderen, in seinem Vorbehalt „wenn er überhaupt jemals entstehen sollte“, Platons Unsicherheit nicht doch wieder bemerkbar?

Trotzdem überrascht es zu sehen, welchen Ausweg sich schließlich der quälende Gedanke sucht. Dort, wo die Frage zum letzten Mal zur Sprache kommt (592), äußert sich der platonische Sokrates so, daß wir fast den Eindruck haben, sie solle bagatellisiert werden. Nur in dem wahren Staat wird sich der wahre Philosoph politisch betätigen wollen. Aber wo gibt es den? Allein in Wort und Gedanken, auf Erden nicht; am

Himmel mag ein Musterbild von ihm aufgestellt sein. Ob dieser Staat auf Erden verwirklicht ist oder sein wird, darauf kommt es gar nicht an: für den, der zu schauen begehrt, bedeutet das Musterbild die Erfüllung. Heißt dies, daß Platon auf den irdischen Staat verzichtet? Gewiß nicht; eher ist die Antwort Ausdruck der höchsten, fast schon verzweifelten Unruhe. Wäre es nicht so, dann hätte Platon nicht wenige Jahre darauf das Schiff bestiegen, das ihn an den Hof des Dionysios führen sollte.

Köln

Lothar Wickert

## DER KYBELEKULT IN DEN ARGONAUTIKA DES APOLLONIOS VON RHODOS

I 1078—1153

Nach der Bestattung des Kyzikos (I 1078) sehen die Argonauten sich durch widrige Winde genötigt, zwölf Tage bei den Dolionern zu verweilen. Dann aber verkündigt Mopsos, der die Sprache der Vögel versteht, daß die heftigen Winde, sich legen werden, sobald Jason die Göttermutter (1094 μητέρα συμπάντων μακάρων) versöhnt haben wird. Denn das war die Bedeutung des Geschmetters des Eisvögelchens, das über dem schlafenden Jason flog. Obwohl man den Zorn der Göttin gern dem Umstand, daß Kyzikos von den unerwartet zurückgekehrten und unerkannten Argonauten im nächtlichen Kampf getötet wurde, zuschreiben würde, erregt es dennoch Befremden, wie Klein <sup>1)</sup> mit Recht bemerkt, daß der Dichter weder etwas erzählt über den Grund von der Göttin Zorn noch überhaupt von einem Zorn, der besänftigt werden muß. Ebenso wenig nimmt die Göttin an der Handlung teil. Nirgendwo erzählt der Dichter, daß das schlechte Wetter von ihr verursacht wird, und sie beteiligt sich ganz und gar nicht an der Handlung, wie sich deutlich zeigt, wenn sie das Opfer der Argonauten annimmt 1140: ἡ δὲ πού εὐαγέεσσιν ἐπὶ φρένα δῆκε

1) Klein, die Göttertechnik in den Argonautika des Ap. Rh., Phil. Bd. 86 (N. F. 46), S. 249/50.