

## TAPFERKEIT, AIDOS UND SOPHROSYNE IM ERSTEN BUCH DER PLATONISCHEN NOMOI

Das Verhältnis zwischen Tapferkeit und Sophrosyne und die spezifische Ausprägung dieser beiden Tugenden in den Nomoi gegenüber den früheren Dialogen Platons darf dank der Arbeit von Görgemanns<sup>1)</sup> im großen und ganzen als geklärt gelten. Wenn hier dennoch der Versuch unternommen wird, die Beziehungen zwischen Tapferkeit und Sophrosyne anhand des Abschnittes 632e–650b der Nomoi nochmals zu analysieren, dann einmal deshalb, weil eine möglichst textnahe Interpretation, die auch die Rolle der αἰδώς als Bindeglied zwischen beiden Tugenden und damit zusammenhängend deren Relation zum Marionettengleichnis stärker berücksichtigt, die Eigenart und die gegenseitige Durchdringung von Tapferkeit und Sophrosyne weiter aufzuhellen vermag. Zum andern enthält Platons Darstellung einige leicht zu übersehende Inkonzinnitäten, die ebendeshalb interpretatorisch noch gebührend ausgewertet worden sind; die folgenden Ausführungen suchen zu zeigen, daß diese scheinbaren Anstöße in der eigentümlichen Verquickung beider Tugenden begründet sind, und wollen so auch einen Beitrag zu einer gerechteren Würdigung der platonischen Darstellungskunst in den Nomoi leisten, die sich wie im unscheinbaren Detail, so schließlich auch in der Gesamtkomposition des ersten Buches manifestiert. – Die folgende Interpretation konzentriert sich nach einem orientierenden Überblick über den ganzen Abschnitt 632e–650b (I) auf die Ausführungen des Atheners über die beiden Arten der Furcht (646e–647c), die die zentrale Funktion der αἰδώς begründen (II). Im dritten Teil (III) werden daraus Schlußfolgerungen für das Verhältnis zwischen Tapferkeit und Sophrosyne gezogen, die die Voraussetzung für das Verständnis der Darlegungen über die Einübung beider Tugenden in 647c–650b bilden. Abschließend (IV) wird das Marionettengleichnis in diese Zusammenhänge eingeordnet und seine kompositorische und gedankliche Stellung im ersten Buch skizziert.

---

1) H. Görgemanns, Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi, Zetemata 25, München 1960, 114–134. – Platons Werke werden im folgenden zitiert nach der Ausgabe von J. Burnet, Oxford 1900 ff.

## I.

Die das erste Buch eröffnende Diskussion um das Ziel der kretischen und spartanischen Gesetzgebung führt zu dem Ergebnis, daß eine Gesetzgebung nicht bloß auf die Tapferkeit, sondern auf die Gesamttugend abzielen müsse, die sich als eine Vierheit aus φρόνησις, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und ἀνδρεία darstellt (630d–631d). Einen entsprechenden Musterentwurf einer Gesetzgebung trägt der Athener in 631d–632d vor und kündigt dann an, daß man jetzt nochmals von Anfang an die auf die Tapferkeit abzielenden Einrichtungen durchgehen müsse und nach deren Muster dann auch die andern Tugenden durchgehen wolle (632d/e). Dieses Programm wird jedoch nur für die Tapferkeit und die Sophrosyne ausdrücklich durchgeführt<sup>2)</sup>. Als Einrichtungen zur

2) Das Abgehen von dem 632e skizzierten Programm bedarf zur Rechtfertigung nicht der psychologisierenden Erwägungen, wie sie C. Ritter, *Platos Gesetze*, Leipzig 1896, 7/8, gegen I. Bruns, *Platons Gesetze vor und nach der Herausgabe durch Philipp von Opus*, Weimar 1880, 14/15, vorbringt; denn es ist dialogtechnisch ausreichend motiviert: der Athener macht nämlich den Durchgang durch alle vier Arten der Tugend vom Einverständnis der Gesprächspartner abhängig (632e3), und 642a stellt er ihnen die Wahl frei, ob sie sich auf die lange Erörterung der Musik einlassen oder lieber εἰς ἕτερόν τινα νόμων περὶ λόγον übergehen sollten (was nach dem Programm nur die Erörterung einer weiteren Tugend meinen kann), worauf sich Megillos und Kleinias für die erste Möglichkeit entscheiden. Damit ist der Punkt deutlich markiert, an dem das Programm von 632e zugunsten der weitausgreifenden Darlegungen über die Erziehung zurückgestellt wird; nach diesen Darlegungen aber (etwa am Ende des zweiten Buches) nochmals ausdrücklich an das Programm von 632e anzuknüpfen, wäre eine Pedanterie, die dem lebendigen Fortgang des Gesprächs wenig angemessen wäre. – Das Abweichen vom Programm bedeutet jedoch nicht, daß dieses damit ganz hinfällig geworden wäre. Zwar bestimmt es nicht die äußerliche Disposition der Einleitungsbücher, aber die nach der Erörterung der Tapferkeit und der Sophrosyne noch verbleibenden beiden Punkte (Gerechtigkeit und Phronesis und diesbezügliche Einrichtungen in Sparta/Kreta) finden in den ersten drei Büchern durchaus Berücksichtigung: Die Gerechtigkeit steht im Zentrum der Betrachtungen 660e–663e, und zwar wiederum in Verbindung mit einer spartanisch-kretischen Einrichtung, nämlich dem Chorgesang (660b3, d8/9, e1), die freilich dem ihr vom Athener zugedachten Erziehungsauftrag (Preis des gerechten Lebens: 660e, 661c) offensichtlich nicht zu genügen vermag (vgl. 666d ff.). Im dritten Buch tritt dann ab 687c als beherrschendes Thema die Phronesis (oder der νοῦς) hervor (vgl. 687e, 688b–689e), die der Gesetzgeber im Staat erzeugen muß (688e). Da die Phronesis dort primär als Tugend der Herrschenden gesehen wird, die stets in Gefahr sind, mit ἀνοία erfüllt zu werden (vgl. 689d, 690e, 691 a. d), verdient unter diesem Aspekt die spartanische Einrichtung des Doppelkönigtums, der Gerusia und des Ephorats besonderes Lob (691d ff.), da sie die Phronesis im Staat gewährleisten (vgl. bes. 693b/c). Platon hat also das Programm von 632e keineswegs völlig aufgegeben, sondern es im Fortgang des Dialogs unmerklich realisiert.

Übung der Tapferkeit werden zunächst die Syssitien, die Gymnastik, ferner die Jagd und sonstige Übungen im Ertragen von Schmerzen genannt. Der Athener erweitert jedoch den Begriff der Tapferkeit so, daß sie nicht nur das Ankämpfen gegen Ängste und Schmerzen, sondern auch gegen Sehnsuchts- und Lustgefühle und einschmeichelnde Verlockungen umfaßt (633c/d); daher ist nicht nur der vom Schmerz, sondern mehr noch der von der Lust Überwältigte als feige und als ἥττων ἑαυτοῦ anzusehen (633e). Einrichtungen zur Pflege der Tapferkeit gegenüber der Lust fehlen jedoch in den dorischen Staaten; sie sind aber unerläßlich, denn nur Leute, die auch die Lust beherrschen, verdienen ἀπλῶς<sup>3</sup> ἀνδρείοι καὶ ἐλευθέριοι zu heißen (635b–d). Kleinias erscheint dies zwar ‚irgendwie‘ richtig, aber er kann sich nicht zu einer sofortigen Zustimmung in ‚so bedeutenden Fragen‘ entschließen (635e).

Ohne Kleinias' Zweifel auszuräumen, geht der Athener sogleich zur Sophrosyne als dem nächsten Punkt des Programms über (635e) und fragt nach entsprechenden Einrichtungen in Sparta. Megillos nennt wieder die Syssitien und die Gymnastik, die zur Pflege sowohl der Tapferkeit wie der Sophrosyne erdacht seien. Der Athener kritisiert diese Einrichtungen von ihren Auswirkungen her: sie bergen die Gefahr politischer Unruhen in sich und wecken widernatürliche Lustgefühle (636a–d). Gerade Lust und Schmerz verdienen aber die besondere Aufmerksamkeit des Gesetzgebers; denn das rechte Verhalten auf diesem Gebiet entscheidet über das Glück eines Staates oder eines Individuums (636d/e). Jetzt ist es Megillos, der um eine Antwort verlegen ist. Trotzdem verteidigt er die völlige Ächtung der Lust in Sparta und tadelt die Symposien mit ihren Ausschweifungen: in Tarent habe er einmal die ganze Stadt berauscht gesehen (637b). Damit ist das Stichwort für die ganze folgende Auseinandersetzung gefallen, die bis zum Ende des zweiten Buches reicht. Denn der Rausch ist, wie der Athener behauptet, kein μικρὸν ἐπιτήδευμα und kann nur von einem guten Gesetzgeber in seiner Bedeutung voll erfaßt werden (637d4/5). Eine so umstrittene Einrichtung wie die Symposien erfordert allerdings, um angemessen beurteilt zu werden, eine ‚richtige Methode‘ (638e4) der Betrachtung, die der Athener in

---

3) Hier ‚absolut, schlechthin tapfer‘ in pointiertem Gegensatz zu dem ἀπλῶς von 633c9, das dort die ‚einfache‘ Tapferkeit meinte (im Unterschied zur ‚doppelten‘ gegen Schmerz und Lust gerichteten Tapferkeit).

639a–641a entwickelt<sup>4</sup>). Der Kerngedanke seiner Ausführungen ist der, daß das Urteil über eine Einrichtung nur dann begründet sein kann, wenn es nicht eine verfehlte Form derselben, sondern die bestmögliche Gestaltung dieser Einrichtung betrifft. So erfordert ein richtig durchgeführtes Symposion einen unerschrockenen, nüchternen und kundigen Leiter, und nur wer ein solches Symposion tadelt, kann mit seinem Tadel ernstgenommen werden (640c–e).

An dieser Stelle weitet sich die Untersuchung aus, veranlaßt durch die Frage des Kleinias, welchen Vorteil denn ein solches richtig ‚geleitetes‘ Symposion (ὁρθῶς παιδαγωγηθέντος 641b1) gewähre. Aus der Antwort des Atheners, der, die Frage des Kleinias erweiternd, die Bedeutung der Erziehung überhaupt hervorhebt (die παιδευθέντες εὖ werden ἄνδρες ἀγαθοί 641b8), hört Kleinias die These heraus, daß die richtig durchgeführte Geselligkeit beim Wein viel zur Erziehung beiträgt (c8–d 1), und fordert vom Athenener einen Beweis für diese These (d4/5). Das Gespräch ist damit an einem entscheidenden Wendepunkt angelangt<sup>5</sup>). Denn ein sol-

---

4) Diese ὁρθῆ μέθοδος, die 638b7 durch πρῶτον als eine Präliminarfrage gekennzeichnet wird, endet, wie die Zusammenfassung 640d ff. zeigt, in 641a, wo sich dann das Gesprächsthema bis hin zur Erziehung ausweitet. Von einem höheren Standpunkt aus kann man freilich mit A. B. Hentschke, Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles, Frankfurter wiss. Beitr. Kulturwiss. Reihe 13, Frankfurt 1971, 192, die ganze Rauschabhandlung bis 674c als einen ‚Methodenexkurs‘ betrachten, in dem Platon am Rausch paradigmatisch zeigt, zu welcher prinzipiellen Überlegungen eine solche Institution den Gesetzgeber nötigt. – Die Ausführungen über die richtige Methode sind aber auch bedeutsam für die Syssitien und die Gymnastik, denn sie zeigen rückblickend, daß die Kritik des Atheners an diesen beiden Einrichtungen (636a/b) durchaus nicht sachgemäß war; bei richtiger Betrachtung gibt es auch für die Syssitien und die Gymnastik eine Rechtfertigung (die später in den Büchern VI–VIII entwickelt wird).

5) Ihn hat Platon dialogtechnisch durch verschiedene Mittel markiert, die er auch sonst vor entscheidenden Höhepunkten des Gesprächs einsetzt; es sind dies a) Rekurs auf den äußeren Rahmen des Gesprächs (Wanderung, Zeit, Ort, Gesprächsthema): so neben 641d auch 632e, 683c, 685a, 722c, 781e, 811c, 858a/b, 887b; auch die Kennzeichnung des Gesprächs als ‚Spiel für Greise‘ (685a und 769a, beidemale einen Einschnitt markierend) kann man hierher rechnen; b) Hinweis des Atheners auf Umfang, Schwierigkeit oder Ungewöhnlichkeit des Themas und Zerstreuung seiner diesbezüglichen Bedenken durch die Dialogpartner: vgl. neben 641e–642e auch 665b, 779e–781e, 789b, 796e–797d, 810c–e, 819d, 821a, 835c/d, 887a, 890e, 891d/e, 892d–893a; c) Appell des Atheners an die Aufmerksamkeit der Zuhörer und Betonung des eigenen Bemühens; auch können die Zuhörer von sich aus ihren Willen zu aufmerksamem Zuhören bekunden: vgl. neben 641e und 643a noch 646b, 652a, 683c, 688d, 705e, 781d, 797a. d, 810e, 818e, 821d, 887b, 891d.

cher Beweis, den eigentlich nur ein Gott erbringen kann<sup>6</sup>), erfordert, wie der Athener zu bedenken gibt, ein Eingehen auf die Musik und dies wiederum eine Behandlung der gesamten Erziehung, so daß es vielleicht besser ist, diese umfangreiche Erörterung (sie wird bis zum Ende des zweiten Buches reichen!) zu unterlassen und εἰς ἕτερόν τινα νόμων περί λόγον (642b1) überzugehen<sup>7</sup>). Megillos und Kleinias zerstreuen jedoch die Bedenken des Atheners, so daß dieser 643a mit seinen Darlegungen beginnen kann. Er definiert zunächst das Wesen der Erziehung als die Paideia zur Tugend, die schon im Kinde das Verlangen weckt, ein vollkommener Bürger zu werden, der sich auf das ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ... μετὰ δίκης versteht (643e6), und sieht ihre Wirkung darin, daß die richtig Erzogenen ἀγαθοί werden (644a7/8).

Ἀγαθοί sind aber, wie der Athener unter Berufung auf eine ‚längst‘ erzielte Übereinstimmung (vgl. 626e) feststellt, diejenigen, die sich selbst zu beherrschen vermögen (ἄρχειν αὐτῶν 644b7)<sup>8</sup>). Dieses Phänomen der Selbstbeherrschung verdeutlicht der Athener durch das Bild (644c1) oder den Mythos (645b1) von der Marionette. Wie diese von Drähten, so wird der Mensch von verschiedenen seelischen Kräften gesteuert; diese sind Lust und Schmerz (ἡδονή und λύπη), ferner die auf diese gerichteten Vorstellungen oder Erwartungen (δόξαι μελλόντων = ἐλπίδες), nämlich der φόβος als ἡ πρὸ λύπης ἐλπίς und das θάρος als ἡ πρὸ τοῦ ἐναντίου; dazu kommt als über diesen stehend der λογισμός, der sich im Gesetz (νόμος) der Polis konkretisiert (644c4–d3)<sup>9</sup>). Der Zugkraft dieses λογισμός muß der Mensch und auch die Polis folgen und mit ihr gegen die andern Drähte anstreben; wenn so der λογισμός die Affekte ‚besiegt‘ (νικᾷ 645a7), ist der Mensch κρείττων ἑαυτοῦ, im andern Fall ἧττων ἑαυτοῦ (645b2/3).

Dieses Bild gestattet nun auch eine präzisere Beschreibung der Wirkung des Rausches: der Rausch verstärkt einerseits die Affekte und schwächt andererseits die Funktionen der Vernunft (645d6–e3), so daß der Berauschte ἡκιστα αὐτὸς αὐτοῦ ἐγκρατής

6) Vgl. die ähnliche Wendung 662b und 835c.

7) Vgl. dazu Anm. 2.

8) Die Wahl dieses Ausdrucks (statt des im ersten Buch sonst üblichen κρείττων ἑαυτοῦ) ist bedingt durch 643e6: das dort geforderte ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι μετὰ δίκης ist nicht möglich ohne die Herrschaft über sich selbst.

9) Zu den Details des Gleichnisses, das hier nur in seinen Grundgedanken referiert werden soll, vgl. die eindringliche Interpretation von Görgemanns 120 ff. und jetzt R. F. Stalley, An Introduction to Plato's Laws, Oxford 1983, 60 f.

wird und somit in den ‚schlimmsten Seelenzustand‘ gerät (645e8–646a2). Um so mehr bedarf die Forderung, daß man sich bei einem Symposion freiwillig in einen solchen Zustand begeben soll, der Begründung. Diese kann, wie der Athener in Analogie zu den Strapazen einer medizinischen Therapie und der Gymnastik deutlich macht, nur in dem aus den Symposien erwachsenden späteren Nutzen liegen (646a–e). Um diesen aufzuzeigen, verweist der Athener auf das Phänomen der Furcht und gelangt über eine Scheidung zwischen der Furcht vor den κακά und der Furcht vor schlechtem Ruf zu der Forderung, daß man sowohl furchtlos wie furchtsam werden müsse (646e–647b9). Um jemanden furchtlos zu machen, muß man ihn der Furcht aussetzen und ihn zwingen, seine Feigheit zu besiegen, wodurch er vollkommen in der Tapferkeit (ἀνδρεία 647d1) wird; furchtsam dagegen macht man ihn, indem man ihn mit der Schamlosigkeit konfrontiert und ihn darin einübt, seine Lustempfindungen zu besiegen, wodurch er in vollem Maße besonnen (σώφρων d3) wird<sup>10</sup>). Mit welchen Mitteln läßt sich ein solches Training durchführen? Um die Tapferkeit bzw. Feigheit der Bürger zu erproben, brauchte der Gesetzgeber einen Trank, der mit jedem Schluck den Trinkenden in immer größere Furcht versetzen würde (647e–648d). Einen solchen Trank gibt es jedoch nicht, wohl aber einen Trank zur Erregung der Furchtlosigkeit und Schamlosigkeit, nämlich den Wein<sup>11</sup>). Er ist ein billiges und recht ungefährliches Mittel, um andere hinsichtlich ihrer Haltung gegenüber der Lust zu prüfen und sich selber im Kampf gegen die Lust einzuüben (649a–650b). Damit wird der Wein zu einem wichtigen Instrument in der Hand des Gesetzgebers; denn die Erkenntnis der natürlichen Beschaffenheit der Seelen<sup>12</sup>) bildet eine unerläßliche Voraussetzung für die Pflege und Behandlung dieser Seelenverfassungen, die zu den Aufgaben der Staatskunst gehört (650b6–10).

---

10) Vgl. Antiphon VS 87 B 59 und hierzu H. North, Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Cornell Studies in Class. Philol. 35, Ithaca N. Y. 1966, 89.

11) Mit dem Gedanken, daß übermäßiges Weintrinken zum Verlust der αἰδώς führt, steht Platon, falls er nicht einfach eine Erfahrungstatsache wiedergibt, in einer literarischen Tradition: vgl. Theognis 479–483. 499–502; Kritias VS 88 B 6, v. 9/10; beide Autoren ziehen auch die Verbindungslinie zur Sophrosyne (Theogn. 483; Krit. l. c. v. 22).

12) Vgl. Theogn. 500: ἀνθρώπος δ' οἴνος ἔδειξε νόον.

## II.

Die gedrängte Übersicht über den Gedankengang von 633a–650b zeigt, daß eine Trennung in eine ‚Tapferkeits-Erörterung‘ (633a–635e) und eine ‚Sophrosyne-Erörterung‘ (635e–650b), obwohl sie sich auf den eher beiläufigen Hinweis des Atheners 635e5/6 berufen kann, sich nicht reinlich durchführen läßt, und zwar aus mehreren Gründen:

(a) Die Definition der Tapferkeit als Kampf nicht nur gegen Furcht und Schmerz, sondern auch gegen die Lust verleiht der Tapferkeit, was die Interpreten natürlich längst beobachtet und auch z. T. gerügt haben<sup>13</sup>), eine Funktion, die sich mit der Sophrosyne deckt.

(b) Die ‚Sophrosyne-Erörterung‘ behandelt nicht nur die Sophrosyne, sondern berücksichtigt auch die Tapferkeit im engeren Sinn (d. h. als Kampf gegen Furcht und Schmerz); ja letztere wird sogar weit häufiger erwähnt als erstere<sup>14</sup>); das Wort σωφροσύνη begegnet auf den 15 Stephanus-Seiten der ‚Sophrosyne-Erörterung‘ außer im Überleitungssatz (635e5/6) und in der Kontrastierung des ἀνδρείος und des σώφρων (647d3) nur noch 648e6, dort aber gerade in den Ausführungen über die Einübung der Tapferkeit<sup>15</sup>); selbst daß das Weintrinken dem Training der Sophrosyne dienen soll, erfährt man erst am Ende des zweiten Buches (673e5)<sup>16</sup>).

(c) Wenn die Sophrosyne in 647d (der einzigen Stelle, wo Tapferkeit und Sophrosyne klar voneinander abgegrenzt werden) beschrieben wird als Kampf gegen ἡδοναί und ἐπιθυμίαι, die zur Schamlosigkeit (ἀναισχυντεῖν) antreiben, so liegt es allerdings nahe, in der vorher genannten αἰσχύνῃ (647a2) bzw. αἰδῶς (a10) eine

13) Z. B. I. Bruns 18 ff.; G. Müller, Studien zu den platonischen Nomoi, Zetemata 3, München 1951 (<sup>2</sup>1968) 17 ff.

14) Die Tapferkeit (ἀνδρεία oder ἀνδρείος) wird erwähnt 640a8, 11, 647d1, 648a1, 7, b2, c3, 649c3.

15) Zum Vergleich: ἀνδρεία/ἀνδρείος kommt auf den drei Stephanus-Seiten der ‚Tapferkeitserörterung‘ viermal vor (633c8, 634a2, b4, 635d6) sowie im Überleitungssatz 635e5.

16) Am auffallendsten ist das Fehlen des Wortes σωφροσύνη 649c5, wo man nach τὴν τε ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀφοβίαν den Gegensatz τὴν τε σωφροσύνην καὶ τὸν φόβον erwartet, im Text aber nur τὸ ἐναντίον steht.

Art Stellvertreterin der Sophrosyne zu sehen<sup>17</sup>). Aber auch diese Vertreterin weist wiederum eine Affinität zur Tapferkeit auf, wie die Ausführungen des Atheners über die beiden Arten der Furcht (646e–647c) lehren; da aus diesem Passus heraus die Unterscheidung zwischen ἀνδρεία und σωφροσύνη in 647c/d entwickelt wird und er überdies latente Bezüge zum Marionettengleichnis aufweist, verdient er eine genauere Betrachtung.

Der Athener charakterisiert die beiden ‚entgegengesetzten Arten‘ (εἶδη ἐναντία 646e4) der Furcht folgendermaßen: (1) φοβούμεθα μὲν που τὰ κακά, προσδοκῶντες γενήσεσθαι. (2) φοβούμεθα δὲ γε πολλάκις δόξαν, ἠγούμενοι δοξάζεσθαι κακοί, πράττοντες ἢ λέγοντες τι τῶν μὴ καλῶν ὃν δὴ καὶ καλοῦμεν τὸν φόβον ἡμεῖς γε, οἵμια δὲ καὶ πάντες, αἰσχύνῃν (646e10–647a2). In der erstgenannten Furcht (im folgenden als φόβος 1 bezeichnet), die sich vor dem künftigen Eintreffen von (äußeren) Übeln fürchtet, erkennt man unschwer den φόβος des Marionettengleichnisses wieder, der dort definiert worden war als ἐλπὶς (= δόξα μελλόντων) πρὸ λύπης. Neben diese tritt jetzt mit der Furcht, bei den Mitmenschen selber als κακός zu erscheinen, wenn man etwas ‚Unschönes‘ tut oder sagt, eine zweite Furcht (= φόβος 2), die offensichtlich positiv zu werten ist<sup>18</sup>). Inwiefern diese beiden φόβοι einander ‚entgegengesetzt‘ sein sollen, ist zunächst noch nicht einsichtig (denn ἐναντία meint gewiß mehr als lediglich die Tatsache, daß der φόβος 2 im Unterschied zum φόβος 1 positiv zu werten ist). Versteht man ἐναντία (e 4) mit England<sup>19</sup>) (zu 647a4) als ‚opposite in a logical sense‘, so kann der Gegensatz, da es sich bei beiden um Furcht handelt, nur

17) Vgl. 672d8 (der Wein ist uns geschenkt, damit die Seele αἰδώς erwirbt) mit 673e5 (das Weintrinken soll τοῦ σωφρονεῖν ἕνεκα geübt werden). Im Charmides 160e–161b1 hatte Sokrates die Definition der Sophrosyne als αἰδώς mittels eines Homerverses zurückgewiesen; wenn jetzt beide Begriffe wieder zusammenrücken, so nähert sich Platon damit wieder Vorstellungen der traditionellen Ethik (vgl. Anm. 33).

18) Die Unterscheidung zwischen den beiden φόβοι greift zurück auf die Diskussion im Euthyphron, wo 12a–c zwischen der Furcht als dem allgemeineren Begriff und der Scham als einem μῦρτον der Furcht differenziert und letztere als Furcht vor der δόξα πονηρίας der Furcht vor Krankheit und Armut (also vor κακά) gegenübergestellt wird (12b5–c1). Daß dort mit den Termini αἰδώς/αἰδεῖσθαι und δέος/δεδιέναι operiert wird (αἰσχύνεσθαι bzw. φοβείσθαι nur b10), ist bedingt durch die Kritik an dem Vers ἵνα γὰρ δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς (nach dem Scholiasten aus den Kyprien des Stasinus = fr. XXIII Allen; davon wohl abhängig Epicharm fr. 221 Kaibel).

19) The Laws of Plato. The text edited with introduction, notes, etc. by E. B. England, I/II, Manchester 1921.



in deren Objekten liegen, wobei aber dann deren Heterogenität Schwierigkeiten macht; selbst wenn man für  $\tau\iota\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \mu\eta\ \kappa\alpha\lambda\omega\acute{\nu}$  (646e11) etwa  $\tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$  substituiert und so den Unterschied zwischen den beiden φόβοι auf den Gegensatz von  $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$  und  $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$  zurückführt, bleibt der logische Anstoß, daß mit den  $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$  im ersten Fall äußeres Unglück, im zweiten Fall sittlich Schlechtes gemeint sein muß. Verlegt man darum den Gegensatz nicht in die Objekte, sondern in die seelischen Regungen, so wäre – bei gleichbleibendem Objekt – als logischer Gegensatz zum φόβος 1 etwa θάρρος oder ἀνδρεία, und als Gegensatz zum φόβος 2 (= αἰσχύνη) die ἀναισχυντία zu erwarten; stattdessen ist aber der einen Furcht eine andere Furcht entgegengesetzt.

Die Beziehungen zwischen den beiden φόβοι klären sich, wenn der Athener den φόβος 2 weiter charakterisiert:  $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\eta\ \delta\upsilon\omicron\ \epsilon\lambda\epsilon\gamma\omicron\nu\ \phi\acute{\omicron}\beta\omicron\varsigma\ \acute{\omega}\nu\ \delta\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\varsigma\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\gamma\eta\delta\acute{\omicron}\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma\ \phi\acute{\omicron}\beta\omicron\iota\varsigma\ ,\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\varsigma\ \delta\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\alpha\iota\varsigma\ \pi\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\alpha\iota\varsigma\ \eta\delta\omicron\nu\alpha\iota\varsigma$  (647a4–6). War in 646e das Objekt des φόβος 2 die δόξα, so wird er jetzt zu den ‚Schmerzen und sonstigen Furchtgefühlen‘<sup>20)</sup> sowie zur Lust in eine Beziehung gesetzt, die wiederum mit dem Wort  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\varsigma$  beschrieben wird. Damit kann nur gemeint sein, daß diese Furcht mit Rücksicht auf die δόξα diesen Empfindungen ‚Widerstand leistet‘<sup>21)</sup>, um sich nicht von ihnen zwingen zu lassen, ‚etwas Unschönes zu tun oder zu sagen‘. Da nun aber alle Furchtgefühle (außer eben dem φόβος 2) nur Erscheinungsweisen der Furcht vor  $\kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ , also des φόβος 1 sind (nach 646e gibt es ja nur diese beiden Arten von Furcht), läßt sich damit der 646e erwähnte ‚Gegensatz‘ zwischen den beiden Arten der Furcht als ein Ankämpfen des φόβος 2 gegen den φόβος 1 deuten.

Die Charakterisierung des φόβος 2 deckt sich aber auch mit der Definition der Tapferkeit, die 633c9–d2 bestimmt worden war als Ankämpfen (διαμάχη) nicht nur  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \phi\acute{\omicron}\beta\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \lambda\upsilon\pi\alpha\varsigma$  (wofür 634b3  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\gamma\eta\delta\acute{\omicron}\nu\alpha\varsigma$  steht), sondern auch  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\acute{\omicron}\theta\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\delta\omicron\nu\alpha\varsigma$ , und zwar ebenfalls mit dem Ziel,  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\ \alpha\iota\sigma\chi\rho\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu$  (635c7/8). Der Umstand, daß dieselbe Haltung gegenüber Schmerz und Lust, die früher als Tapferkeit (im weiteren Sinne) gedeutet wurde, jetzt paradoxerweise als Furcht gedeutet wird, ist nicht nur bedeutsam im Blick auf das Verhältnis

20) Die Junktur von Schmerz und Furcht begegnet auch außerhalb der Tapferkeit/Sophrosyne-Erörterung des ersten Buches, so 727c, 792b; 864b umfaßt die λύπη den θυμός und den φόβος.

21) So richtig England z. St.

zwischen Tapferkeit und Sophrosyne, sondern enthüllt an dieser Stelle auch einen zweiten Aspekt des ‚Gegensatzes‘ zwischen den beiden φόβοι. Denn da der Widerstand des φόβος 2 gegen Schmerz und Furcht auch das Wesen der einen Hälfte der Tapferkeit ausmacht, diese Hälfte aber (d.i. die Tapferkeit im traditionellen Sinn) den logischen Gegensatz zum φοβείσθαι τὰ κακά bildet, insofern als sie im θαρρεῖν τὰ κακά besteht, kann man in der gegen Schmerz und Furcht gerichteten Hälfte des φόβος 2 auch den oben vermischten logischen Gegensatz zum φόβος 1 sehen. Diese Beziehung wird allerdings vom Athener nicht explizit herausgestellt, wie es auch auffällt, daß er über den φόβος 1 keine entsprechenden Aussagen macht, sondern mit τούτους δὴ δύο ἔλεγον φόβους ὃν ὁ ἕτερος κτλ. von der Zweiheit der φόβοι zu einer Erörterung überleitet, die bloß den φόβος 2 betrifft, bis dann in 647b5 mit einer überraschenden Wendung (s. dazu u. S. 108f.) wiederum eine Zweiheit eingeführt wird, und zwar von θάρρος (dem Gegenteil des φόβος 1) und Furcht vor Schande. Zieht man von der Beschreibung des φόβος 2 Rückschlüsse auf den φόβος 1, so liegt zunächst die Folgerung nahe, daß dieser – hierin das ‚Gegenteil‘ des φόβος 2 – οὐκ ἐναντίος τοῖς ἀληθοῦσι ist: zwar ist gegenüber drohenden κακά die Furcht eine ganz natürliche Reaktion (646e7); aber wenn nicht die αἰσχύνη als Furcht vor Schande hinzutritt, entwickelt sie sich zur δειλία, die sich von Schmerz und Furcht besiegen läßt, anstatt gegen diese anzukämpfen. Geht man noch einen Schritt weiter und bezieht auch die zweite Aussage über den φόβος 2 (ἐναντίος δ’ ἐστὶ ταῖς πλείοσι καὶ μέγισταις ἡδοναῖς 647a5/6) per negationem auf den φόβος 1, so wäre dieser auch der Lust unterlegen, indem er dem Standhalten gegenüber den κακά die Lust vorzieht, und es würde als Gegenbild zum φόβος 2, der sich wie gezeigt mit der weitgefaßten Tapferkeit von 633c/d berührt, die ebenso weit gefaßte δειλία von 633e sichtbar, die nicht nur vom Schmerz, sondern mehr noch von der Lust überwältigt wird.

In 647a8–b1 werden sodann aus der Funktionsbeschreibung des φόβος 2 zunächst die Folgerungen für den Gesetzgeber abgeleitet: er hält diesen φόβος 2 in höchsten Ehren und nennt ihn αἰδώς. Der große Wert dieser Furcht (die 671d1/2 als κάλλιστος und als θεῖος φόβος gerühmt wird) liegt darin, daß der Gesetzgeber auf eine Kraft angewiesen ist, die die Bürger zum Widerstand gegen Schmerz und Lust befähigt (vgl. 635c/d). Mit ihrer Benennung als αἰδώς, die bewußt die landläufige Bezeichnung als αἰσχύνη (647a1/2) korrigiert, kommt ein neuer Begriff ins Spiel, dessen

Inhaltlich im weiteren Fortgang der vorliegenden Untersuchung noch konkretisieren wird; soviel wird jedenfalls schon durch die Terminologie deutlich, daß damit diese Furcht aus der Ebene der ängstlichen und bisweilen auch unbegründeten Rücksichtnahme auf die keineswegs immer fehlerlose ‚Meinung‘ der Menschen emporgehoben wird in den Rang einer freien Unterordnung unter eine als höher anerkannte Autorität. Dieser αἰδώς ist das θάρρος entgegengesetzt (ἐναντίον), das der Gesetzgeber als ἀναίδεια bezeichnet und als das größte Übel ansieht<sup>22</sup>). Wenn die αἰδώς in der Furcht besteht, durch schlechtes Tun oder Reden in den Ruf eines κακός zu geraten, so muß das θάρρος als deren kontradiktorischer Gegensatz (ἀν-αίδεια) in der Mißachtung der δόξα bestehen, was durch 701a8–b2 bestätigt wird: τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ φοβείσθαι διὰ θράσος, τοῦτ' αὐτὸ ἐστὶν σχεδὸν ἢ πονηρὰ ἀναισχυντία, wobei erst der Zusatz von τοῦ βελτίονος zu δόξαν deren Nichtbeachtung zur ἀναισχυντία macht, wie er umgekehrt die Rücksicht auf diese δόξα in den Rang der αἰδώς erhebt. Die Wurzeln dieses θάρρος sind, wie die Ausführungen 647d nachher lehren, in der Lust und den Begierden zu suchen; denn diese treiben an zum ἀναισχυντεῖν καὶ ἀδικεῖν (647d5). Das erlaubt eine Identifizierung dieses θάρρος mit dem θάρρος des Marionettengleichnisses, das dort sinngemäß definiert wurde als ἐπις πρὸς ἡδονῆς (644d1).

Die bisherigen Darlegungen des Atheners haben damit eine Konstellation von seelischen Grundkräften freigelegt, die der des Marionettengleichnisses genau analog ist: der Zweifelt von φόβος 1 und θάρρος steht in beiden Fällen eine Gegenkraft gegenüber, die dort als λογισμός, hier aber als αἰδώς gedeutet wird; diese funktionelle Entsprechung zwischen dem λογισμός und der αἰδώς wird sich für deren Interpretation als grundlegend erweisen. Die skizzierte Konstellation hat aber auch Konsequenzen für das Verhältnis zwischen φόβος 1 und θάρρος. Denn wenn die αἰδώς, die eben noch (647a4–6) dem φόβος vor den κακά (hinter dem die δειλία sichtbar wurde) ‚entgegengesetzt‘ war, jetzt das θάρρος zu ihrem Gegensatz hat, so deutet dies darauf, daß zwischen φόβος 1 (~ δειλία) und θάρρος, die der gewöhnliche Sprachgebrauch ihrerseits als einander ausschließende Gegensätze zu betrachten pflegt, auch eine nichtgegensätzliche Beziehung besteht, durch die sie sich gegenüber der αἰδώς zusammenschließen.

22) Vgl. Eur. Med. 471 f.

Eine solche Beziehung wird greifbar im nächsten Abschnitt, in dem der Athener die Wirkung dieser αἰδώς rühmt: οὐκοῦν . . . ὁ φόβος ἡμᾶς οὗτος σφίξει, καὶ τὴν ἐν τῷ πολέμῳ νίκην καὶ σωτηρίαν ἐν πρὸς ἕν οὐδὲν οὕτως σφόδρα ἡμῖν ἀπεργάζεται; δύο γὰρ οὖν ἔστων τὰ τὴν νίκην ἀπεργαζόμενα, θάρρος μὲν πολέμιων, φίλων δὲ φόβος αἰσχύνῃς πέρι κακῆς (647b3–7). Hier überrascht zunächst die Einführung eines positiven θάρρος (hinter dem sich die Tapferkeit im engeren Sinne verbergen muß<sup>23</sup>), nachdem das Wort eben noch (a10) in negativem Sinn gebraucht worden war. Diese Doppelung bildet indes das Pendant zur Doppelung des φόβος in 646e, wo dem φόβος 1, der insofern negativ zu werten ist, als er beim Fehlen der αἰσχύνῃ zur δειλία tendiert, der positive φόβος 2 gegenübergestellt wird; auch darin sind beide Stellen vergleichbar, daß ähnlich wie bei den beiden φόβοι auch die Gegenstandsbereiche der beiden θάρρη verschieden sind: stand in a10 das θάρρος qua ἀναίδεια in Beziehung zur Lust, wie aus 647d zu erschließen ist, und bildete dadurch den negativen Gegensatz zur αἰδώς (= φόβος 2), so muß es sich hier qua ἀνδρεία auf die ἀληθόνες und λῦπαι beziehen und den positiven Gegensatz zum φόβος 1 bilden. Dies ist wiederum bedeutsam im Hinblick auf das Marionettengleichnis; denn damit hat nun jeder der im Gleichnis genannten Affekte (φόβος und θάρρος) ein positives Gegenstück erhalten, wobei aber die entsprechenden Begriffe, wie eben gezeigt, chiastisch einander zugeordnet sind: im Bereich der Lust ist dem θάρρος (= ἀναίδεια) der φόβος 2 (= αἰδώς) entgegengesetzt (647a10); im Bereich der λῦπαι steht dem φόβος 1 das θάρρος (~ ἀνδρεία) gegenüber (647b).

Angesichts dieses ausgewogenen Viererschemas verwundert es allerdings, daß in dem hier vorliegenden Abschnitt (647b3–7) dem φόβος 2 eine entscheidende Leistung gerade auf dem Gebiet zugesprochen wird, das gemeinhin als Domäne der ἀνδρεία gilt, nämlich im Krieg. Der Athener begründet dies mit dem Satz δύο γὰρ οὖν ἔστων κτλ., der eine genauere Betrachtung erfordert. Der Satz läßt sich zunächst einfach explikativ auffassen: ‚Im Krieg ist nämlich (γάρ) zweierlei vonnöten, einmal θάρρος πολέμιων<sup>24</sup>, sodann φίλων φόβος αἰσχύνῃς πέρι κακῆς, und von diesen beiden ist letzteres vergleichsweise (ἐν πρὸς ἕν b4/5) das wichtigere.‘ Eine

23) Vgl. 649c1 θαρρήσομεν, was in c3 durch τὴν τε ἀνδρείαν καὶ τὴν ἀφοβίαν wieder aufgenommen wird.

24) Der Zusatz von πολέμιων zu θάρρος ist nicht nur durch die angestrebte Symmetrie zu φίλων φόβος zu erklären (so England z. St. und schon G. Stallbaum, *Platonis opera* X 1–3, Gotha/Erfurt 1859/60 z. St.), sondern ist auch erforderlich, um dieses θάρρος von dem in 647a10 genannten θάρρος abzugrenzen.

solche Auffassung würde dem Gedankengang sicherlich gerecht, obwohl dann der Vorrang des φόβος vor dem θάραρος nicht eigentlich begründet würde. Anders ist es, wenn man von folgender Überlegung ausgeht: der φόβος αἰσχύνῃς πέρι κακῆς kann in diesem Zusammenhang nichts anderes meinen als die Furcht, feige (κακός)<sup>25</sup> zu erscheinen. Dadurch verwischen sich aber die Grenzen zwischen ihm und dem θάραρος: gerade die den Freunden gegenüber empfundene ‚Furcht‘ vor Schande ist es ja, die zum θάραρος gegenüber dem Feind befähigt, was ganz auf der Linie der Ausführungen von 647a4–6 liegt, wo dieser φόβος als Gegenkraft gegen die ἀλγηδόνας und gegen die sonstigen φόβου (also auch gegen die Furcht vor Feinden) Züge der Tapferkeit annahm. Bei dieser Auffassung hätte das γάρ (647b5) wirklich begründende Funktion, indem erst der φόβος (= αἰδώς) das θάραρος bewirkt, und der eigenartige Übergang vom Singular ὁ φόβος οὗτος zu δύο γὰρ οὖν ἑστὸν würde zusammen mit dem nicht minder eigentümlichen Übergang von δύο φόβους zu ὁ ἕτερος in 647a4 zum sinnfälligen Ausdruck der Gedankenbewegung: der in 647a scheinbar beiseite gelassene φόβος 1 taucht nun wieder auf, und zwar jetzt durch die αἰδώς in sein Gegenteil, das θάραρος, verwandelt. Als Stütze für diese Auffassung kann ein anderer merkwürdiger Übergang vom Singular in den Plural dienen, über den die Kommentare von Stallbaum und England stillschweigend hinweggehen und der seinerseits von der vorliegenden Stelle aus Licht empfängt. Der Athener erinnert 649b8 daran, ὅτι δύο ἔφαμεν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς δεῖν θεραπεύεσθαι, τὸ μὲν ὅπως ὅτι μάλιστα θαρρήσομεν, τὸ δὲ τοῦναντίον ὅτι μάλιστα φοβησόμεθα, worauf Kleinias antwortet: ἃ (!) τῆς αἰδοῦς ἔλεγε. Da der Athener bisher den ‚guten‘ φόβος mit der αἰδώς gleichgesetzt hat, liegt es nahe, ἃ nur auf τὸ ... ὅτι μάλιστα φοβησόμεθα zu beziehen, was nicht nur sprachlich möglich ist<sup>26</sup>), sondern zweifellos auch einen befriedigenden Sinn ergibt, wie die Fortsetzung 649c8 ff. zeigt. Angesichts der eben dargelegten Bezüge kann man sich jedoch fragen, ob nicht Platon durch den auffallenden Plural ἃ, der bei syntaktisch ‚normaler‘ Konstruktion auf δύο zu beziehen wäre, einen Hinweis

25) Als platonische Belege für diese an sich bekannte Bedeutung von κακός und κακία seien genannt leg. 774c2, 944d2. e4, 945a4; ferner Crit. 45e6, symp. 182d1, rep. VIII 556d5, apol. 28d1, ep. VII 329a5 und bes. b6/7: ἀποδειλιῶν αἰσχύνῃς μετέσχον κακῆς.

26) Vgl. R. Kühner – B. Gerth, Ausf. Gramm. der griech. Sprache, II: Satzlehre, 1. Bd., Hannover – Leipzig <sup>3</sup>1898. 56.

darauf geben wollte, daß auch das *θαρρεῖν* eine Folge der *αἰδώς* ist.

Den hier vermuteten Zusammenhang zwischen *θάραρος* (~ *ἀνδρεία* im engeren Sinn) und *αἰδώς* bestätigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit der Bericht des Atheners über das Verhalten Athens in den Perserkriegen im dritten Buch. Dort heißt es 698b5/6, daß in den Athenern *δεσπότις ἐνῆν τις αἰδώς*, δι' ἣν δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν. Die durch den Angriff der Perser in Athen erregte Furcht verstärkte noch diese Gesetzestreue und weckte ein starkes Freundschaftsgefühl (*φιλία*) unter den Bürgern (698c)<sup>27</sup>. In 699c1–6, wo der Athener auf diese Zusammenhänge zurückkommt, wird diese *αἰδώς* ebenfalls als Furcht gedeutet und für diese Gleichsetzung auf die Ausführungen der ersten beiden Bücher (646e ff. 671d) zurückverwiesen: ταῦτ' οὖν αὐτοῖς πάντα φιλίαν<sup>28</sup>) ἀλλήλων ἐνεποιεῖ, ὁ φόβος ὁ τότε παρῶν ὅ τε ἐκ τῶν νόμων τῶν ἔμπροσθεν γεγονώς, ὃν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐκέκτηντο, ἦν αἰδῶ πολλάκις ἐν τοῖς ἄνω λόγοις εἶπομεν. Von dieser *αἰδώς* heißt es weiter: ἧ (= *αἰδοί*) καὶ δουλεύειν ἔφαμεν δεῖν τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἔσεσθαι, ἧς ὁ δειλὸς ἐλεύθερος καὶ ἄφοβος (d. h. frei von φόβος<sup>2</sup> = *αἰδώς*). Hier ist der Gedanke präzise formuliert, der unter der Oberfläche die Argumentation in 646e–647b trägt: der Tapfere<sup>29</sup>) wird dadurch tapfer, daß er sich der *αἰδώς* unterwirft; durch sie gewinnt er das dem Feind gegenüber erforderliche *θάραρος*, wie auch die Athener dadurch ihren φόβος vor der persischen Kriegsmacht überwinden; dem Feigen dagegen fehlt diese *αἰδώς*; seine seelische Verfassung ist also als *ἀναίδεια*, d. h. aber gerade als *θάραρος* (in dem negativen Sinn von 647a10) zu qualifizieren, womit auch der oben S. 107 vermutete nur scheinbar paradoxe Zusammenhang zwischen *δειλία* und *θάραρος* bestätigt wird: indem das schamlose *θάραρος* sich über die Forderungen der *αἰδώς* hinwegsetzt, entfällt für den Feigen jedes sittliche Motiv, die *πόνου* und *ἀλγηδόνες* des Kampfes auf sich zu nehmen<sup>30</sup>).

27) Auch der φόβος vor den κακά hat also sein Gutes, freilich nur, wenn die von ihm erfaßte Polisgemeinschaft auch *αἰδώς* besitzt.

28) Die *φιλία* ist konstitutiv für die *αἰδώς* = *φίλων φόβος* (vgl. 647b); je enger die Freundschaft unter den Bürgern, desto stärker ist der verpflichtende Charakter der *αἰδώς*.

29) Dieser muß wegen des Gegensatzes zu *δειλός* hier mit *ἀγαθός* primär gemeint sein; vgl. 641b8–c2 (Sieg über die Feinde als entscheidende Leistung der *ἀγαθός*).

30) An seine Stelle tritt in 699c6 das *δέος*, die nackte Existenzangst, die den Feigen doch noch zur Verteidigung treibt.

Die Ausführungen des Atheners über die beiden φόβοι münden in die Forderung (647b9/c1): ἄφοβον ἡμῶν ἄρα δεῖ γίγνεσθαι καὶ φοβερόν ἕκαστον. Diese Folgerung (ἄρα) zieht der Athener offensichtlich aus dem vorangehenden Satz, der den Sieg im Krieg auf zweierlei, nämlich Mut gegenüber den Feinden und Furcht vor Schande, zurückführte. Auf diese Scheidung möchte man zunächst auch den anschließenden Satz beziehen: ὧν δ' ἑκάτερον ἔνεκα, διηγήμεθα (647c1); doch dann befremdet das Perfekt διηγήμεθα, das für einen einfachen Rückverweis auf etwas gerade Gesagtes viel zu gewichtig ist; ferner wäre bei dieser Auffassung der Satz für die Logik der Argumentation ziemlich überflüssig, da die Notwendigkeit von ἀφοβία und φόβος ja schon im vorausgehenden Satz mittels ἄρα aus jener Scheidung hergeleitet wurde. Es ist daher wahrscheinlicher, daß der Athener mit διηγήμεθα auf eine bereits länger zurückliegende (und durch das Perfekt als seither gültig hingestellte) Unterscheidung zurückweist, die die Forderung des ἄφοβον καὶ φοβερόν γίγνεσθαι von ihrem Endzweck her (ὧν ἔνεκα) einsichtig macht; als solche kommen in erster Linie die Ausführungen in 635b–d in Betracht, wo der Athener die Notwendigkeit der Standhaftigkeit gegenüber Schmerz und Lust damit begründet, daß die Bürger nicht Sklaven derer werden dürfen, die zu dieser Standhaftigkeit durch entsprechendes Training fähig sind, sondern daß sie ἀπλῶς ἀνδρείοι καὶ ἐλευθέριοι (635d5/6) sein müssen. Daß 635b–d nicht vom ἄφοβον καὶ φοβερόν γίγνεσθαι die Rede ist, spricht nicht gegen diese Rückbeziehung: es ist gerade die Eigenart mancher scheinbar ‚ungenauen‘ Rückverweise in den Nomoi, daß sie früher Erwähntes unter einer anderen Perspektive wieder aufgreifen und es nachträglich in ein später entwickeltes Kategoriensystem einordnen<sup>31)</sup>. So stiftet an der vorliegenden Stelle der Rückverweis eine Beziehung zwischen dem Kampf gegen Schmerz und Lust und der ἀφοβία bzw. dem φόβος und signalisiert dem aufmerksamen Leser, daß schon in 635b–d dieselbe Haltung gemeint war, die jetzt mit dem Begriffspaar ἄφοβος und φοβερός erfaßt wird.

Mit der Forderung, daß man zugleich ἄφοβος und φοβερός werden müsse, hat der Athener eine organische Überleitung zur Tapferkeit (im engen Sinn) und zur Sophrosyne geschaffen: Um

31) Einige Belege ohne Anspruch auf Vollständigkeit (eine systematische Behandlung im Zusammenhang mit der Dialogtechnik der Nomoi bleibt ein desiderat): 644b wird zurückverwiesen auf 626e/627a, aber das dort gebrauchte κρείττων ἑαυτοῦ durch ἄρχειν αὐτῶν ersetzt, weil vorher vom ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι die Rede war (vgl. Anm. 8) und es im Marionettengleichnis um die

jemanden furchtlos zu machen, muß man ihn der Furcht aussetzen und ihn so nötigen, seine Feigheit zu besiegen, wodurch der Betreffende tapfer wird; will man ihn dagegen furchtsam machen, muß man ihn mit der ἀναισχυντία konfrontieren und ihn darin üben, seine ἦδοναί zu bezwingen; dadurch wird er besonnen (σώφρων 647c/d). Diese Kontrastierung von Tapferkeit und Sophrosyne in 647c/d – es ist die einzige Stelle des ersten Buches, an der beide Tugenden klar voneinander abgegrenzt werden! – legt aber nur auseinander, was in 647a4–6 noch in dem Begriff des φόβος2 (= αἰδώς) vereint war, der sowohl den Widerstand gegen Schmerz und Furcht (~ Tapferkeit) als auch gegen die Lust (~ Sophrosyne) umfaßte; und schon in den Ausführungen über diesen φόβος, die diese beiden Funktionen in chiasmischer Abfolge weiterentwickeln (a8–b1  $\cong$  a5/6; b3–8  $\cong$  a4/5), bahnt sich, wie man jetzt im Rückblick erkennt, die Scheidung zwischen diesen

---

Frage geht, welche Kraft in der Seele ‚herrschen‘ soll. – In 649c1 greift θαρσύνωμεν, wie der Rückverweis zeigt, das ἄφοβον δεῖ γίνεσθαι von 647b9 auf; der Wechsel der Terminologie macht die Gefährdung des Tapferen sichtbar, in das übertriebene θάρρος abzuleiten, von dem im unmittelbaren Kontext die Rede ist (649a5, c8/9). – 664e/665a weist auf 653d ff. zurück, trennt aber die Harmonie als τάξις τῆς φωνῆς begrifflich vom Rhythmus, mit dem sie noch 653e unter dem Oberbegriff der τάξις ἐν ταῖς κινήσει zusammengefaßt war. – 699c wird die αἰδώς rückblickend als Gesetzesfurcht interpretiert und an eine frühere Behauptung erinnert, daß der Tapfere sich der αἰδώς unterwerfe, während der Feige frei von ihr sei; eine solche Behauptung findet sich aber nicht explizit in dem vorausgehenden Gespräch (implizit aber in 647b: vgl. o. S. 110). – Der Rückverweis 743e kann wegen οὐχ ἅπαξ nicht nur auf 697b, sondern muß auch auf 631c gehen; die dort aufgestellte Zweiteilung der Güter in vier menschliche und vier göttliche wird also in 743e umgeformt zur Dreiheit von Seele, Leib und äußeren Gütern. – Die These, daß οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἄκοντες κακοὶ (860d1), die der Athener bereits früher ausgesprochen haben will (860c7), stellt gegenüber den Formulierungen von 731c und 734b2–6 die allgemeinere Formulierung dar (wie 860d2–5 zeigt, bildet die κακία den Oberbegriff zur ἀδικία). – Im Schlußwort zur Behandlung der χορεῖα wird 817e behauptet, daß die diesbezüglichen Vorschriften getrennt für Sklaven und Herren gegeben worden seien. Für die Komödie trifft dies zu (vgl. 816e); aber in den Ausführungen über die Arten des Tanzes spielt diese Scheidung auf den ersten Blick keine Rolle. Anders ist es, wenn man οὐκ ἔστι πολιτικόν 815d2 als ‚schickt sich nicht für einen Bürger‘ deutet; das Resümee 817e erlaubt dann die Folgerung, daß die in 815c erwähnten bakchischen Tänze (die offensichtlich Züge des Mimos aufweisen) analog zur Komödie, wenn überhaupt, nur von Sklaven aufgeführt werden dürfen, so daß für den freien Bürger nur Pyrrhische und Emmeleia übrigbleiben. – Zum Teil werden auch in den Rückverweisen Dinge ‚rekapituliert‘, die an der früheren Stelle gar nicht zur Sprache gekommen waren; solche ‚erweiternden‘ Rückverweise sind z. B. 671b/c (zu beziehen auf 666b/c), 770c–e (Resümee ohne konkreten Bezug) und 961a/b (Rekapitulation von 951d5ff.); auch 714e6 ff. (vgl. 690b7–c3) und 688a/b (vgl. 631c6) lassen sich hierher rechnen.



beiden Tugenden an. Denn wenn in a8–b1 der φόβος<sup>2</sup> als αἰδώς der ἀναίδεια des θάρρους entgegengesetzt wird, so deutet sich hier bereits die Funktion der Sophrosyne an, die gegen die ἀναισχυντία (c8) und die sie hervorrufenden Lüste und Begierden (d4) anzukämpfen hat; und die anschließenden Ausführungen über die Bedeutung des φόβος<sup>2</sup> (= αἰδώς)<sup>32</sup> im Krieg (b3–7) schlagen mit dem θάρρος πολέμιων die Brücke zur Tapferkeit<sup>33</sup>.

### III.

Um die anschließenden Ausführungen des Atheners über die Einübung der Furchtlosigkeit und der Furcht zu verstehen, empfiehlt es sich, zuvor die Folgerungen aufzuzeigen, die sich aus den bisherigen Darlegungen des Atheners für die Tapferkeit (im engeren Sinn) und die Sophrosyne und ihr gegenseitiges Verhältnis ergeben.

1) Was zunächst die Tapferkeit betrifft, so ist von der Tatsache auszugehen, daß der Widerstand gegen Schmerz und Lust einmal (633d) als ‚Tapferkeit‘ (im weiteren Sinn), dann (647a) als ‚Furcht‘ (≅ αἰδώς) bezeichnet wird. Daraus ist zu folgern, daß die Tapferkeit, um im Sinne des Atheners als ἀρετή gelten zu können, auch ein Moment der Furcht enthalten muß, das als αἰδώς aber auch das Wesen der Sophrosyne ausmacht. Diese Furcht, die in 646e als Furcht vor ‚unschönem Reden oder

32) Dieser φόβος wird hier zwar nicht ausdrücklich als αἰδώς bezeichnet, doch die bereits S. 110 herangezogenen Äußerungen des dritten Buches nötigen geradezu zu dieser Identifizierung; denn die Worte ἡ (= αἰδοί) καὶ δουλεύειν ἔφαμεν (!) δεῖν τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἔσεσθαι, ἧς ὁ δειλὸς ἐλευθεροῦς καὶ ἄφοβος (699c5/6) können sich als ‚variierender Rückverweis‘ (vgl. Anm. 31) nur auf 647b3–7 beziehen.

33) In den beiden Funktionen des φόβος = αἰδώς vereinen sich zwei Aspekte der αἰδώς, die Platon in der Tradition vorgegeben waren. Dies ist einmal die kriegerische αἰδώς des homerischen Epos, die als ‚Standhalten‘ dem φεύγειν und der Kampfessthe des Feigen (κακός) entgegengesetzt ist (z. B. Il. E 531/2. Z 441 ff.; weitere Belege bei C. E. v. Erffa, ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philol. Suppl. 30,2, Leipzig 1937, 4 ff.). Unter dem andern Aspekt rückt die αἰδώς als Ehrfurcht, Mäßigung und Selbstbeschränkung in die Nähe der Sophrosyne, mit der sie öfters verbunden erscheint; unter den vorplatonischen Zeugnissen, die v. Erffa zusammengetragen hat (passim; vgl. S. 206 s. v. σωφροσύνη), sind für Platon besonders bedeutsam die bereits Anm. 11 zitierten Theognisverse, da diese den Gedanken aussprechen, daß der übermäßige Genuß des Weins zum Verlust der αἰδώς/σωφροσύνη führt. Da die homerische αἰδώς zwar nicht terminologisch (vgl. v. Erffa 60f.), aber in der Sache als die das αἰσχρόν meidende kriegerische Gesinnung vor allem in den Elegien des Tyrtaios weiterlebt, während der andere Aspekt der αἰδώς vor allem bei Theo-

Tun<sup>4</sup> bestimmt wird, wird in 647b7 als φίλων φόβος αἰσχύνης περί κακῆς auf die ‚Freunde‘, d. h. die Mitbürger und damit auf die Polisgemeinschaft als verpflichtende und normgebende Instanz bezogen. Sofern sich der Wille der Polis im Gesetz manifestiert (644d3), kann diese Furcht darum auch als φόβος ἐκ τῶν νόμων γεγονώς (699c2/3) oder als δουλεύειν τοῖς νόμοις (698b6) beschrieben und beides wiederum als αἰδώς gedeutet werden. Die Notwendigkeit der αἰδώς ergibt sich aus folgender Überlegung: Wenn die bestimmenden natürlichen Grundkräfte im Menschen Schmerz und Lust sind (636d und besonders 732e) und die Tapferkeit (im engen Sinn) das Ankämpfen gegen die Schmerzen ist, so kann ein Fliehen vor den Schmerzen nur durch die Überwältigung durch die Lust verursacht sein, wie denn auch als feige primär der von der Lust Überwältigte anzusehen ist (633e). Die Erweiterung des Tapferkeitsbegriffs durch Ausdehnung auch auf den Kampf gegen die Lust dient also nicht einfach der Vorbereitung der Sophrosyne-Erörterung<sup>34</sup>), sondern liegt in der Natur der Sache: Tapferkeit selbst im engeren, traditionellen Sinn als Widerstand gegen λύπαι und φόβοι ist gar nicht möglich ohne Beherrschung der Lust. Eine Gegenkraft gegen die Lust, die dadurch zugleich zum Widerstand gegen die Schmerzen befähigt, ist nun aber die αἰδώς, die verhindert, daß der φόβος vor den κακά unter dem Einfluß der Lust in Feigheit übergeht (vgl. 699c: der Feige ist frei von αἰδώς). Andererseits ist die Tapferkeit aber auch in Gefahr, in bloße ‚Verwegenheit‘ abzugleiten, wie sie Söldnern eignet (die 630b6 als θρασεῖς und ὑβρισταί gekennzeichnet werden). Auch hiergegen bildet die αἰδώς (die ja dem negativen θάρρος entgegengesetzt ist: 647b) eine Gegenkraft, indem sie als φίλων φόβος die Tapferkeit an die Polis und ihren Nomos bindet.

Angesichts dieser Zusammenhänge zwischen Tapferkeit und αἰδώς kann es darum nicht mehr überraschen, daß in dem Abschnitt, der vom Training der Tapferkeit und Furchtlosigkeit handelt (647e–648e), auch die Scham und die Furcht, ja sogar die

---

gnis als zentrale aristokratische Tugend hervortritt (vgl. v. Erffa 73 f.), kann man in den Ausführungen des Atheners über die αἰδώς eine ‚Synthese‘ der Wertvorstellungen des Tyrtaios und des Theognis sehen, die er noch 629a–630d miteinander konfrontiert hatte. Eine ähnliche Synthese begegnet übrigens Thuc. I 84,3, wo Archidamos die αἰδώς/αἰσχύνη sowohl mit der Sophrosyne wie mit dem kriegerischen Mut in Verbindung bringt: αἰδώς σφροσύνης πλείστον μετέχει, αἰσχύνης δὲ εὐψυχία (s. hierzu v. Erffa 185/6).

34) Diese Funktion des Abschnitts arbeitet besonders Görgemanns 117 f. heraus.

Sophrosyne auftaucht, wobei sich alle eben herausgestellten Funktionen der αἰδώς dort wiederentdecken lassen:

Der Athener unterscheidet dort unter der Voraussetzung, daß es einen Trank zur Erregung der Furcht gäbe, zwei Möglichkeiten. Die erste besteht darin, daß der Gesetzgeber mittels dieses Trankes die Bürger den Furchtgefühlen aussetzt und sie zur Furchtlosigkeit zwingt (ἀναγκάζειν ἄφοβον γίγνεσθαι 648b8) durch Aufmunterung, Ermahnungen und Ehrungen bzw. durch Androhung von Ehrenentzug im Falle des Versagens. Dieser Zwang ist nötig, um den natürlichen Drang zur Flucht vor den Furchtgefühlen, also zur Feigheit, zu überwinden. Die hierfür eingesetzten Belohnungen bzw. Sanktionen, die in Anerkennung bzw. Ächtung innerhalb der Polisgemeinschaft bestehen, bewirken also auf dem Wege des Zwangs dasselbe, was die αἰδώς als freiwillige Unterwerfung unter die Normen der Gemeinschaft bewirkt.

Die zweite Möglichkeit ist die, daß ein einzelner Bürger ohne den Zwang des Gesetzgebers sich gegen die Furchtempfindungen einübt, wobei sich zwei weitere Fälle denken lassen. Der erste Fall liegt dann vor, wenn der Betreffende in einsamer Zurückgezogenheit, τὸ τῆς αἰσχύνης ἐπίπροσθεν ποιούμενος, πρὶν εὖ σχεῖν ἡγούμενος ὁρᾶσθαι μὴ δεῖν, mittels des Trankes seine Widerstandskraft trainiert (648d1–3). Die ‚Scham‘ ist hier im Sinne von 646e die Befürchtung, ‚etwas Unschönes zu tun oder zu sagen‘, da die ‚rechte Haltung‘ (εὖ σχεῖν) noch nicht vorhanden ist; durch ἡγούμενος ὁρᾶσθαι μὴ δεῖν wird sie wiederum auf die Gemeinschaft als urteilende Instanz bezogen. Im zweiten Fall (d5–e5) übt sich der Betreffende, weil er durch Naturanlage und Training gut gerüstet zu sein glaubt, in der Gemeinschaft der Zechgenossen ein und zeigt (ἐπιδείκνυσθαι 648d7) seine Fähigkeit, die Gewalt des Trankes zu bemeistern; nachdem er dank seiner ἀρετῆ die Bewährungsprobe bestanden hat, ohne sich durch ἀσημοσύνη (Verlust der guten Haltung) einen schweren Verstoß zuschulden kommen zu lassen, macht er sich jedoch vor dem letzten Schluck davon, τὴν πάντων ἡτταν φοβούμενος ἀνθρώπων τοῦ πώματος; dieses Verhalten kommentiert Kleinias mit der Erklärung: σωφρονοὶ γὰρ<sup>35</sup>, ὃ ξένε, καὶ ὁ τοιοῦτος οὕτω πρᾶττων (648e6/7). Ähnlich wie

35) Statt γὰρ schlägt Stallbaum γὰρ (<ἄν) vor (was Burnet übernimmt), während England γ'ἄν erwägt. Nach dem vorausgehenden ὁρθῶς ἄν τι πρᾶττοι (648d4/5) kann man jedoch auch ohne ἄν auskommen (so É. Des Places in der Ausgabe der Collection Budé: Platon Œuvres complètes, XI 1, Paris 1951, <sup>2</sup>1968).

im ersten Fall ist der φόβος hier die Furcht, unter der Gewalt des Tranks, die keinen Menschen verschont, die gute Haltung zu verlieren<sup>36</sup>) und sich so vor den Mittrinkern (also den ‚Freunden‘ von 647b7) zu blamieren, weshalb der Betreffende die Gesellschaft rechtzeitig verläßt (was dem ἠγούμενος ὀράσθαι μὴ δεῖν von 648d2/3 entspricht). Die Gefährdung geht aber in diesem Fall nicht von einem Zuwenig an εὐσχημοσύνη, sondern von der Selbstüberschätzung aus, die bereits in den Formulierungen εἰσαυτῶ πιστεύων (d5) und ἐπιδείκνυσθαι (d7) anklang: allzu großes Selbstvertrauen kann dazu führen, daß man seine Widerstandskraft prahlend ‚zur Schau stellt‘ und sich – in Unterschätzung der Gefährlichkeit des Tranks – vermißt, diesen bis zum letzten Zug zu kosten. Diese Übertreibung der Tapferkeit bis hin zum (negativen) θάραχος verhindert der φόβος, der sich der Grenzen menschlicher Widerstandskraft bewußt ist; Kleinias ist darum im Recht, wenn er das maßvolle Verhalten dieses Trinkers als Sophrosyne interpretiert; denn gleich anschließend (649a ff.) zeigt sich, daß diese (freilich ohne daß der Terminus σωφροσύνη fällt) ein Gegengewicht gegen unangebrachte Zuversicht (λίαν θαρσύνει καὶ ἀκαίως a5) und eingebildete Kraft (δυνάμεως εἰς δόξαν b2/3<sup>37</sup>)) bildet.

2) Im Unterschied zur Tapferkeit ist die Sophrosyne aufs Ganze gesehen nicht so klar konturiert; denn sie zeigt im Laufe der ‚Sophrosyne-Erörterung‘ (635e–650b) zwei zumindest auf den ersten Blick verschiedene Gesichter. An der zentralen Stelle 647c/d, wo sie ausdrücklich (d. h. unter Verwendung des Terminus σῶφρων) der Tapferkeit kontrastiert wird, erscheint sie als Kampf gegen die Lust, und so war sie auch zu Beginn der Sophrosyne-Erörterung verstanden worden, da sich dort die Diskussion sofort auf das rechte Verhalten gegenüber der Lust konzentriert (636d ff.). Als Kampf gegen die Lust ist die Sophrosyne aber mit der zweiten Hälfte der weitgefaßten Tapferkeit von 633c/d identisch, was auch durch die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen ihrer Beschreibung in 647c/d (διαμαχόμενον αὐτοῦ ταῖς

36) Auch rep. III 413d10 ff. hat der zum Herrscher Bestimmte, indem er ähnlich wie hier in Situationen der Angst und der Lust versetzt wird, sich darin als δυσγοῖτευτος καὶ εὐσχημίων (e2) zu erweisen. Leg. 732c ist εὐσχημονεῖν die im Glück und Unglück das rechte Maß in den Äußerungen der Freude und des Schmerzes wahrende Haltung. Das Verhältnis der εὐσχημοσύνη zur ἀρετῆ läßt sich vielleicht so bestimmen, daß sie gleichsam die äußere, auf die Mitmenschen wirkende Erscheinungsweise (σχῆμα) der inneren Tugend ist (vgl. 733 a 1: der κάλλιστος βίος, d. h. das tugendhafte Leben τῷ σχήματι κρατεῖ πρὸς εὐδοξίαν).

37) Vgl. England z. St.

ἡδοναῖς c9/10; ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις ... διαμεμαχημένος d4/5) und der Definition der Tapferkeit in 633c/d (πρὸς φόβους καὶ λύπας διαμάχην ... καὶ πρὸς πόθους τε καὶ ἡδονάς 633c9/d1) sichtbar wird. Dies zeigt nicht nur, daß die Sophrosyne auch ein ‚kämpferisches‘ Element enthält (das durch die kriegerische Metaphorik in 647c/d noch unterstrichen wird), sondern berechtigt auch dazu, in dieser kämpferischen Energie gegenüber der Lust eine Erscheinungsweise der ‚Tapferkeit‘ (im weiten Sinn) zu sehen, so wie umgekehrt im Falle der Tapferkeit die entgegen den lustvollen Verlockungen der Feigheit den Menschen zur Tapferkeit aufrufende αἰδώς als Äußerung der Sophrosyne aufgefaßt werden kann. Der ‚Tapferkeit‘ bedarf die Sophrosyne deshalb, weil die Lustgefühle die χαλεπώτατοι πολέμοι sind (634b5), denen standzuhalten gilt, anstatt vor ihnen ‚davonzulaufen‘, wie dies die von Megillos in diesem Punkt gepriesene spartanische Verfassung befiehlt (vgl. 634a, 635b/c). Während so die gegen die Lust ankämpfende Sophrosyne, pointiert gesagt, auf ein Element der Furchtlosigkeit (ἄφοβία) angewiesen ist, wandeln sich ihre Züge in der Beschreibung ihrer Einübung beim Wein (649a ff.): sie erscheint dort durchgehend gerade als Furcht (das Wort σωφροσύνη taucht ab 649a1 gar nicht mehr auf), und ihr Objekt ist nicht mehr die Lust (die erst 649d6 mit καὶ ... αὐ̄ eigens wieder eingeführt wird), sondern neben der ἀναισχυντία in erster Linie die ἄφοβία und das übertriebene θαρρεῖν (vgl. 649a4. 5; b4; c8–10). Da zwischen der Lust und der ἀναισχυντία sowie dem θάρρος, wie oben gezeigt (S. 107), ein Kausalzusammenhang besteht, kann man in den neuen Zügen der Sophrosyne eine bloße Akzentverlagerung sehen; durch sie bekommt jedoch die Sophrosyne im Argumentationsgang eine neue Funktion: bildete sie in 647c/d als Kampf gegen die Lust gleichsam das (notwendige) Komplement zur Tapferkeit als dem Kampf gegen die Feigheit, so erscheint sie jetzt als Korrektiv zur Tapferkeit, um diese gegen das Abgleiten in das Übermaß des θαρρεῖν zu sichern. Diese Gefährdung war nämlich am Ende des vorausgehenden Passus über den Trank zur Übung der Tapferkeit sichtbar geworden (648e), und ebendort hatte Kleinias mit σωφρονοὶ γάρ (648e6) bereits auf diese Funktion der Sophrosyne hingewiesen (vgl. o. S. 116); in 649a–d wird diese Gefährdung darin sichtbar, daß das θαρρεῖν der Tapferkeit und das zu meidende θαρρεῖν nicht mehr begrifflich, sondern nur noch graduell voneinander geschieden werden (λίαν a5), im übrigen aber dieser Begriff wie auch der der ἀφοβία

promiscue sowohl in positivem (c1. 4) wie in negativem Sinn (a4. 5; b4; c8–10) gebraucht werden.

3) Der Athener fordert ein Training und eine Prüfung der Bürger sowohl hinsichtlich der ἀφοβία (Tapferkeit) wie des φόβος/αἰδώς (Sophrosyne). Für den ersten Zweck bringt er einen Trank zur Erregung von Furcht ins Spiel, um aber dann festzustellen, daß es einen solchen nicht gibt, während sich zur Einübung der Furcht (= Sophrosyne) der Wein anbietet. Für die Tapferkeit fehlt also offensichtlich dem Gesetzgeber ein dem Wein vergleichbarer Prüfstein (βάσανος 648b1). Dies läßt sich ohne weiteres damit erklären, daß sich die Tapferkeit eben nicht in simulierten Situationen und auf solch harmlose Weise einüben läßt, wie sie der imaginäre Trank ermöglichen würde, sondern nur in Situationen, die ein wirkliches Gefahrenmoment enthalten; einen ‚Prüfstein‘ (831a8) in diesem Sinne bilden die (bisweilen tödlich verlaufenden: 831a) Agone des achten Buches, die sich im Prinzip nicht weit von den spartanischen Einrichtungen zur Pflege der Tapferkeit unterscheiden, die Megillos 633a–c aufzählt. Dennoch kann man es befremdlich finden, daß die Suche nach einem ungefährlichen (648b4) Prüfungsmittel für die Tapferkeit und die Sophrosyne trotz der teilweisen Berührung und gegenseitigen Durchdringung beider Tugenden im ersten Fall ergebnislos, im zweiten dagegen erfolgreich endet. Durchmustert man daraufhin den Text genauer, so stößt man auf zwei eigenartige Stellen, von denen die eine der Aufmerksamkeit der Kommentatoren entgangen ist, die andere dagegen zu Konjekturen Anlaß gegeben hat:

Während es 649a/b vom Wein heißt, daß er den Menschen heiterer macht und mit frohen Hoffnungen und eingebildeter Kraft erfüllt, wird 645d6–8 gesagt, der Weingenuß steigere τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ θυμὸς καὶ ἔρωτας. Da nun die λύπαι, zu denen auch die φόβοι zu rechnen sind<sup>38</sup>), das Kampfobjekt der Tapferkeit sind, könnte dies ein versteckter Hinweis darauf sein, daß der Wein nicht nur zur Einübung der Widerstandskraft gegenüber der Lust, sondern in bestimmten Fällen, etwa bei ängstlichen Naturen, deren Befürchtungen der Rausch potenziert, auch zur Einübung der Tapferkeit in dem engeren Sinn des Kampfes gegen die Furcht dienen kann; der Trank, dessen sich der einsam Trainierende in 648d bedient, könnte dann ebensogut auch der Wein sein<sup>39</sup>).

38) Vgl. 864b3.

39) Darf man in diesem Sinn das Fehlen eines Artikels oder Demonstrativ-

Die zweite Stelle ist die Aufzählung der Zustände, in denen die Sophrosyne zu üben ist. Hier erscheint 649d5 nach θυμός, ἔρωσ, ὕβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια die δειλία, was bei manchen Interpreten Anstoß zu Konjekturen gegeben hat<sup>40</sup>). Bedenkt man aber, daß 633e als feige vor allem der von der Lust Überwältigte bezeichnet wird, daß ferner, wie die eigenartige Formulierung in 639b6/7 zeigt (δειλὸς ὢν ἐν τοῖς δεινοῖς ὑπὸ μέθης τοῦ φόβου ναυτιᾶ), auch der Feige sich in einem der seelischen Zustände befindet, die ‚berauschen und unbesonnen machen‘ (μεθύσκοντα παράφρονας ποιεῖ 649d7)<sup>41</sup>), so wird man die Erwähnung der δειλία nicht mehr anstößig finden; sie schlägt dann vielmehr die Brücke zur Tapferkeit im Sinne des dargelegten Zusammenhangs zwischen ἀνδρεία und αἰδώς, wie er besonders 647b3–7 zum Ausdruck kommt<sup>42</sup>). Für das Training der Tapferkeit darf man daher folgenden Schluß wagen: Die Tapferkeit läßt sich zwar, sofern sie sich im äußeren Kampfverhalten durch Hieb, Wurf usw. manifestiert, erst in den kriegerischen Agonen, wie sie das achte Buch vorsieht, erproben; aber ihre wichtigste seelische Voraussetzung, die den Sieg im Krieg ermöglichende αἰδώς (vgl. 647b3–7), läßt sich auch beim Wein einüben. Wer diese Prüfung beim Wein besteht, wird sich, wenn nötig, nicht nur besonnen, sondern auch tapfer verhalten. So gesehen wäre der Wein als Trainingsmittel zur Tapferkeit den spartanischen Einrichtungen sogar darin überlegen, daß er nicht eine ‚hinkende Tapferkeit‘ (634a2), sondern eine nach beiden Seiten, gegen Schmerz und Lust widerstandsfähige Haltung einüben würde.

---

pronomens vor πῶμα (648d3) deuten, wodurch die Identität dieses Tranks mit dem vorher dem Gesetzgeber empfohlenen imaginären Trank offenbleibt? Würste man nichts von jenem Trank, so könnte man bei 648d/e ohne weiteres den Eindruck gewinnen, als sei vom Weingenuß die Rede; Ritter (s. Anm. 2) ist offenbar diesem Eindruck erlegen, wenn er S. 15 den Passus 648e auf den Wein bezieht und an die Haltung des Sokrates im platonischen Symposion als Kontrast erinnert.

40) Nach F. Ast und C. F. Herrmann ist δειλία durch Dittographie der Schlußsilben von φιλοκέρδεια entstanden (daher tilgen es Wagner, Baier, Stallbaum, Susemihl); Orelli schlägt αὐθάδεια, Steinhart ἀναίδεια vor, England gar das unplatonische ἀδειλία.

41) Die ‚überladene Metaphorik‘, die Hentschke 207 Anm. 89 an dem Ausdruck 639b6/7 tadelt, würde sich so, zumindest was die Rauschmetapher betrifft, als wohlüberlegte und weit vorausschauende Charakterisierung der δειλία erweisen.

42) Hinzuweisen ist auch auf 815e7–816a3, wo dem κοσμιώτερος (~ σωφρονέστερος) ὢν πρὸς τε ἀνδρείαν μᾶλλον γεγυμνασμένος der δειλὸς καὶ ἀγύμναστος γεγονὼς πρὸς τὸ σωφρονεῖν gegenübersteht.

## IV.

Wenn der Athener von dem Feigen, der vom Schmerz und insbesondere von der Lust überwältigt wird, feststellt, daß er ‚sich selbst unterlegen‘ ist (ἤπτων ἑαυτοῦ 633e5), und andererseits die Wirkung des Weins darin zusammenfaßt, daß der Berauschte am wenigsten ‚Herr seiner selbst‘ ist (ἤμισα ... αὐτὸς αὐτοῦ ... ἐγκρατής 645e8), so bedeutet das umgekehrt, daß sowohl der Tapfere wie der Besonnene ‚Herr seiner selbst‘ (κρείττων ἑαυτοῦ) ist<sup>43</sup>). Dadurch ergeben sich, was auch die Rückverweise 633d5 und 644b6 unterstreichen, deutliche Bezüge zu der Diskussion um das Sich-selbst-überlegen/unterlegen-Sein, die das erste Buch eröffnete. Dort wurden bereits zwei wesentliche Aspekte dieses Phänomens sichtbar. Einmal weist das Faktum des νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν bzw. ἠτᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ, wie Kleinias 626e bemerkt, darauf hin, daß in jedem von uns ein Krieg (πόλεμος) stattfindet; da ein Krieg Kampfkraft und Kampfeswillen erfordert, ist damit bereits die Funktion der Tapferkeit vorgezeichnet, die gegen die Schmerzen und vor allem gegen die ‚schlimmsten Feinde‘, die Lustgefühle (634b) ankämpft. Zum andern ergibt sich, daß von κρείττων ἑαυτοῦ nur dann die Rede sein kann, wenn, wie 627a/b an der Polis demonstriert wird, der bessere Teil den schlechteren besiegt, womit sich die Frage stellt, welches in der Seele der bessere Teil ist und was diesem den Sieg über den schlechteren ermöglicht. Die Antwort darauf gibt das Marionettengleichnis, das ja gleichfalls das Phänomen der Selbstbeherrschung (ἄρχειν αὐτῶν 644b7; κρείττω ἑαυτοῦ καὶ ἤττω εἶναι 645b2/3) verdeutlichen will. Der bessere Teil ist die ‚goldene und heilige‘ (645a1) und ‚schönste‘ (a4) Zugkraft des λογισμός, der die menschliche Marionette folgen und mit deren Hilfe sie gegen die andern Drähte anstreben muß. Die zentrale Bedeutung des Gleichnisses wird durch dessen kompositorische Stellung sinnfällig: eingeschoben zwischen die Kennzeichnung des Feigen als ‚sich selbst unterlegen‘ (633e5) und des Betrunkenen als ‚nicht Herr seiner selbst‘ (645e8), zeigt es positiv auf, wodurch man κρείττων ἑαυτοῦ wird: indem man mit dem λογισμός gegen die Affekte ankämpft. Die Gegenkraft gegen λῦπαι und ἡδοναί erscheint damit in dreifacher Gestalt: vor dem Marionettengleichnis als ἀνδρεία in dem weiten Sinn von 633d/e, im Gleichnis als λογισμός und nach dem Gleichnis als

43) Zum Zusammenhang zwischen Sophrosyne und Selbstbeherrschung vgl. auch Antiphon VS 85 B 58 (Diels-Kranz<sup>6</sup>, p. 364, 6–9).



αἰδῶς<sup>44</sup>). In dieser Abfolge wird ein tieferer Zusammenhang sichtbar: mit dem λογισμός tritt im Marionettengleichnis eine geistige Kraft auf den Plan; diese wirkt zwar in der individuellen Seele, ist aber dadurch subjektivem Meinen entzogen, daß sie gleich zu Beginn des Gleichnisses identifiziert wird mit der gemeinsamen Überzeugung der Polis, die sich im Gesetz objektiviert (644d1–3); die Zug- und Führungskraft des λογισμός kann darum mit dem gemeinsamen Nomos direkt gleichgesetzt werden (645a1/2). Indem aber die αἰδῶς als φίλων φόβος (647b7) auf eben diese Polis bezogen ist und sich im Gehorsam gegen deren Gesetze äußert (698b, 699c), wird die αἰδῶς dadurch gleichsam zum Medium, durch das der λογισμός in der Seele wirkt und seine Herrschaft über die irrationalen Seelenkräfte entfalten kann. Durch die αἰδῶς wird so der Widerstand gegen Lust und Schmerz an den Geist der Polis und ihrer Gesetze gebunden, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß die Einübung der Furchtlosigkeit und der Furcht μετὰ νόμου (647c4) bzw. μετὰ δίκης (c7/8; vgl. 671d2) zu erfolgen hat. Das θάρρος und der φόβος von 647b/c bilden damit als gewissermaßen rational kontrollierte Affekte das positive Gegenstück und die Gegenkraft zum irrationalen φόβος und θάρρος des Marionettengleichnisses; letztere stellen die ‚naturhaft-instink-

---

44) Das Marionettengleichnis bildet so den gedanklichen und kompositorischen Mittel- und Gipfelpunkt des ganzen ersten Buches. Daß Kleinias und Megillos dem Athener bei der Beschreibung der Marionette kaum folgen können (644d4/5), zeigt, daß der Athener damit die seinen Partnern vertraute Argumentationsebene verläßt. Diese ist gekennzeichnet durch eine ständige Bezugnahme auf den ‚Sieg im Krieg‘: die Notwendigkeit der Tapferkeit auch gegenüber der Lust wird damit begründet, daß die Bürger nicht Sklaven anderer werden dürfen (635b–d); Megillos verteidigt die spartanische Abstinenz vom Wein mit der kriegerischen Überlegenheit der Spartaner (638a1); auch Kleinias bringt bei seiner Frage nach dem Vorteil der Symposien den Sieg im Krieg ins Spiel (641a6/7), was der Athener bereitwillig aufgreift, indem er als Ergebnis der Erziehung u. a. den Sieg über die Feinde herausstellt (641c2), und sogar die Furcht (αἰδῶς) wird 647b3–7 gepriesen als Hauptvoraussetzung zum rettenden Sieg. Alle diese Begründungen werden aber vom Athener von vornherein entwertet durch seine Feststellung, daß Siege und Niederlagen nur ein zweifelhaftes (ἀμφισβητήσιμον 638a5) Kriterium für die Richtigkeit einer Sache sind. Das ist ein kaum zu überhörender Hinweis, daß die Argumentation mit dem Sieg nicht die letzte Begründung sein kann, sondern offensichtlich mit Rücksicht auf die Gesprächspartner gewählt ist. Die tiefere und eigentliche Begründung gibt das Marionettengleichnis mit seiner Forderung, der Vernunft in der Seele und in der Polis zur Herrschaft zu verhelfen. Indem es diese Vernunft im Gesetz der Polis verkörpert sieht – gerade an dieser Stelle bekunden Kleinias und Megillos ihr Unverständnis! –, weist es voraus auf einen andern Gipfelpunkt, den Mythos vom Leben unter Kronos im vierten Buch (713c–714b).

tive' Haltung gegenüber Lust und Schmerz dar, die jedoch mit Hilfe der αἰδώς ersetzt und überwunden werden muß durch eine vom λογισμός bestimmte Haltung; eine solche Haltung ist demnach nichts Naturgegebenes, sondern sie muß trainiert und gepflegt werden (θεραπεύεσθαι 649b9<sup>45</sup>); ihre Pflege obliegt der πολιτική τέχνη des Gesetzgebers (650b7–9), der so zum ‚Helfer‘ des λογισμός wird (645a6), und geschieht durch die Erziehung. Wenn das Ankämpfen gegen Lust und Schmerz, vor dem Marionettengleichnis noch als ἀνδρεία interpretiert, nach der Einführung des λογισμός als αἰδώς erscheint, wird darin die Notwendigkeit dieser geistigen Kraft sichtbar, die zur Tapferkeit hinzutreten muß und diese, wie Görgemanns schön gezeigt hat<sup>46</sup>, aus einer Haltung, wie sie auch Söldner besitzen können (630b), emporhebt in den Rang einer auf den Nomos bezogenen Polistugend. Die ‚Tapferkeits-Erörterung‘ kann also mit dem Zweifel des Kleinias (635e1–3) nicht abgeschlossen sein, sondern fordert geradezu aus der Natur der Sache heraus als notwendige Ergänzung die ‚Sophrosyne-Erörterung‘ (635e–650a): als Tugend des guten Bürgers – und nicht bloß von Söldnern (630b) oder von Tieren und kleinen Kindern (963e) – ist im Staat der Nomoi selbst die Tapferkeit, obwohl nur ‚vierte und letzte Tugend‘ (vgl. 630c8, 631c8, 667a3), nicht isolierbar, sondern eingebunden in eine von λογισμός und νόμος gesteuerte Gesamthaltung. Indem sich in dieser die ἀνδρεία, der λογισμός und die αἰδώς (~ σωφροσύνη) zu einer Einheit zusammenschließen, ist diese Haltung aber letztlich identisch mit der 631c5–8 als ‚Mischung‘ aus φρόνησις bzw. νοῦς<sup>47</sup>), σωφροσύνη und ἀνδρεία definierten Gerechtigkeit: ὁ δὴ

45) Vgl. auch 672d8 und 699c2–4 (αἰδώς erwirbt man; der φόβος entsteht ἐκ τῶν νόμων); ferner rep. VIII 560a6/7: die Begierden schwinden αἰδοῦς τινος ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ. Die Einpflanzung der αἰδώς ist darum eine zentrale Aufgabe der Erziehung: leg. 729b; auch dies ein Gedanke, der sich in der vorplatonischen Tradition von Theogn. 409/10 (wohl Vorbild für leg. 729b) bis zu Demokrit VS 68 B 179 verfolgen läßt (vgl. v. Erffa 70. 74. 161 f. 173 f. 198 f.).

46) Görgemanns (vgl. Anm. 1) 114–129.

47) Die terminologische Differenz zwischen λογισμός und φρόνησις/νοῦς sollte nicht überbewertet werden. 645e erscheinen unter den Funktionen, in die der λογισμός zergliedert wird, die φρονησεις; das Gesetz, das in 644d (und 645a) den λογισμός verkörpert, wird in 714a (u. ö.) als ‚Austeilung‘ des νοῦς gedeutet. Auch die Vielfalt der Termini, mit denen besonders im dritten Buch die den Affekten gegenüberstehende geistige Kraft bezeichnet wird (688b, 689a/b: φρόνησις, νοῦς, δόξα, ἐπιστήμη, λόγος, καλοὶ λόγοι; vgl. λόγος 645b4–7), zeigt, wie wenig es in diesem Punkt dem Platon der Nomoi auf terminologische Schärfe ankam.

πρῶτον αὖ τῶν θείων ἡγεμονοῦν ἐστὶν ἀγαθῶν, ἢ φρόνησις, δεύτερον δὲ μετὰ νοῦ σώφρων ψυχῆς ἕξις, ἐκ δὲ τούτων μετ' ἀνδρείας κραθέντων τρίτον ἂν εἴη δικαιοσύνη, τέταρτον δὲ ἀνδρεία.

Saarbrücken

Klaus Schöpsdau

## FRÜHLING IN DEN EKLOGEN. VERGIL UND LUKREZ

„Die Ahnung einer verborgenen, heiligen Einheit hinter der großen Mannigfaltigkeit, einer Urmutter hinter all den Geburten ... dieser wunderbare Urtrieb des Menschen zum Weltmorgen und zum Geheimnis der Anfänge zurück ist die Wurzel aller Kunst gewesen und ist es heute wie immer“<sup>1)</sup>. An diesen Text von Hermann Hesse<sup>2)</sup> mag erinnert werden, wenn ein bedeutendes Motiv im Frühwerk Vergils zum Klingen gebracht werden soll.

### I.

Es ist in einem früheren Beitrag<sup>3)</sup> verdeutlicht worden, daß Vergil in der dritten Ekloge den Blick in die Wunderkraft der Dichtung eröffnet, wenn er dem, der sich der Dichtung seines Freundes und Gönners Asinius Pollio zuwendet, verheißt, es werde ihm Honig zufließen und der dornige Brombeerstrauch werde für ihn *amomum* tragen<sup>4)</sup>.

Die dabei berührte Thematik gehört in einen größeren Zusammenhang, der gerade bei Vergil eine besondere Betonung erfährt: der Dichter als Schöpfer, Dichtung als Teilhabe am schöpferischen Tun. Ausgangspunkt unserer Untersuchung ist dabei aus derselben dritten Ekloge das Lagerungsmotiv der Hirtensänger und die dabei erkennbare Wirkung:

---

1) H. Hesse, in: Kleine Freuden, Suhrkamp-Taschenb. 360, S. 285.

2) Ähnliche Texte am Schluß des Beitrags.

3) Wunder der Dichtung (Verg. ecl. 3,88 f.), Wüjbb 10, 1984, 73–76.

4) Ecl. 3,88 f.