

Nur zum persönlichen Gebrauch

Bernd Manuwald, Köln

Zum pseudoplatonischen Charakter des *Minos* Beobachtungen zur Dialog- und Argumentationsstruktur

Wie bekanntlich Diogenes Laertios (3,62) bezeugt, haben ‚einige‘ – unter ihnen Aristophanes von Byzanz – als dritte Trilogie der platonischen Werke die *Nomoi*, den *Minos* und die *Epinomis* (in dieser Reihenfolge) zusammengefaßt. Man hat also alle diese Schriften in gleicher Weise für echte Werke Platons gehalten. In der moderneren Forschung besteht dagegen weithin Einigkeit darüber, daß der *Minos*¹ (wie auch die *Epinomis*) nicht von Platon verfaßt wurde, wenn auch verschiedentlich von angelsächsischen Wissenschaftlern – so in jüngerer Zeit von William S. Cobb² – die Meinung vertreten wird, daß der *Minos*, verstanden als „a cunningly constructed, sophisticated tract“, eines Platon würdig sei.³ Dabei konnte die Grundannahme von Cobb, daß im *Minos* keine nicht-platonischen Elemente zu finden seien,⁴ im Prinzip schon durch die Ausführungen von Carl Werner Müller als widerlegt gelten. Er hat in seinen Arbeiten von 1975 (und bestätigend 1995)⁵ darauf hingewiesen, daß im *Minos* bei der Bestimmung des νόμος eine nicht mit der Platons übereinstimmende Position vertreten wird; es liege ein der Lehre des Antisthenes entsprechender strenger „Identitätsbezug von sprachlicher Bezeichnung, Begriff und Seiendem (als einem in der Erfahrung vorfindlichen Gegenstand)“ vor.⁶

Neuerdings hat Christopher Rowe den *Minos* wiederum als „strange mixture“ bezeichnet: Während er formal sehr den sogenannten sokratischen Dialogen ähnele, sei sein Gegenstand eher dem *Politikos* und den *Nomoi* verwandt, und zugleich enthalte er wichtige Elemente, die sich mit dem, was man in unbestritten echten Teilen des *Corpus Platonicum* finde, nicht vereinbaren ließen.⁷ Daher scheint der Versuch sinnvoll, das Spezifische dieser ‚Mischung‘ genauer zu definieren, die einerseits fraglos für platonisch gehalten werden konnte, in der aber

1 Taylor (1937) 521f.; 538–540; Chroust (1947) 47–53 (mit Berufung auf Böckh [1806]); Dönt (1963) 44; Müller (1975) 155ff.; 181ff. und (1995) 247–265; Görgemanns (1994) 37–40; Rowe (2000) 303–309.

2 Cobb (1985). – Vgl. auch Morrow (1960) 35–39; Cairns (1970) 199–201.

3 Cobb (1985) 188 mit Berufung auf Cairns (1970). – Pangle ([1987] 1) führt aus, „that each of the lesser dialogues presented here [darunter der *Minos*] is a polished achievement worthy of the mature Plato and probably written by him“, legt sich allerdings auf die Authentizität nicht endgültig fest (16).

4 Cobb (1985) 187f.

5 Müller (1975) 155ff.; 181ff. und (1995).

6 Müller (1995) 255.

7 Rowe (2000) 307–309 (Zitat 307). Rowe weist insbesondere darauf hin, daß die im *Minos* vertretene Vorstellung des richtigen, unveränderlichen Gesetzes unplatonsch sei (308).

andererseits eindeutig unplatonische Züge zu isolieren sind.⁸ Indem verschiedene Beobachtungen zur Gesprächsform und Argumentationsweise zusammengetragen werden, soll sich am Ende eine Art virtuelles Profil des Verfassers des *Minos* ergeben. Die Position, daß der *Minos* unecht ist, erfährt dadurch eine indirekte Bestätigung.

Die Thematik des *Minos* wird durch den in den Handschriften überlieferten Alternativtitel Περὶ νόμου treffend bezeichnet. Wie in einigen (echten) frühen Platon-Dialogen geht es um die Klärung eines Begriffes, und zwar in einer Unterhaltung zwischen Sokrates als Gesprächsführer und einem Mitunterredner, der hier ein namenloser Hetairos bleibt. Einer Bemerkung des Sokrates am Schluß des Dialoges ist nur zu entnehmen, daß beide Gesprächspartner sich im gleichen, offenbar schon fortgeschrittenen Alter befinden (321d4–5).⁹

Die beabsichtigte Begriffsklärung bezieht sich zunächst auf die Definition des ‚Gesetzes‘ (313a–317d). Nachdem dieses, ausgehend von dem vom Hetairos vertretenen Verständnis des Gesetzes als δόγμα πόλεως, über eine Deutung als ἀληθὴς δόξα schließlich als εὐρεσις τοῦ ὄντος bestimmt ist, geht Sokrates mit der dispositiven Ankündigung, nun einen weiteren Punkt behandeln zu wollen (317d3), über zu der Frage nach der Kompetenz der Gesetzgeber (317d–318a) und weiterhin zu der nach den guten Gesetzgebern unter den alten Königen (318d6). Eine Antwort auf diese Frage erfolgt¹⁰ durch eine ausführliche Darlegung der Leistungen des Kreters Minos, der gegen den schlechten Ruf, den er in Athen hat, verteidigt wird (318e–321c). Hier liegt es nahe, eine Parallele zu anderen historischen Beispielen in platonischen Dialogen zu sehen; allerdings geht es in den echten Schriften Platons nie um eine sachlich identische Nutzanwendung bzw. direkte Übertragung in die Dialog-Gegenwart.¹¹ Dieser Sachverhalt stützt C.W. Müllers Annahme, die Bedeutung der quasi-historischen Realisierung des besten νόμος (unter Minos) für die Definition des νόμος sei nicht platonisch, sondern antisthenisch.¹²

Mit der Herleitung des richtigen νόμος von einem (historischen) Gesetzgeber scheint jedenfalls der Argumentationsgang sein Ziel erreicht zu haben. Danach folgt in einem kurzen Schlußabschnitt (321c–d) ein völliger Neuansatz durch die von Sokrates aufgeworfene Frage, was ein guter Gesetzgeber – in Analogie zu

8 Immerhin stellte z.B. auch Taylor ([1937] 540) fest: „The thought of the *Minos* is Platonic“. Dagegen verwies Müller ([1975] 181ff.; z.T. in Auseinandersetzung mit Dönt [1963]) auf mögliche Einflüsse außerplatonischer Sokratik; vgl. auch Rowe (2000) 307.

9 Möglicherweise liegt eine Anspielung auf *Lg.* 625b4 vor; vgl. Müller (1995) 254 Anm. 26. Vgl. zu eventuellen weiteren Anspielungen des *Minos* auf die *Nomoi* auch unten Anm. 48.

10 Dialogwidrig sofort durch den Fragesteller (Sokrates) selbst.

11 Wenn in echten Dialogen Platons mit ‚historischen‘ Beispielen argumentiert wird (vgl. besonders *Ti.* 20d–26e; *Criti.* 108c–121c), geht es dabei jeweils um den Versuch zu erweisen, platonische Konzeptionen seien (im Prinzip) schon einmal realisiert gewesen (und damit grundsätzlich realisierbar), nicht um den Nachweis (wie im *Minos*), das Richtige bestehe seit Urzeiten bis in die Gegenwart fort. – Zur Argumentationsweise Platons vgl. Manuwald (2002) 67–69.

12 Vgl. Müller (1995) 259f. (mit Hinweisen auf antisthenische Elemente im einzelnen).

dem, der den Zustand des Körpers besser machen kann – der Seele zur Besserung zuteilen könne. Auf das Eingeständnis des Hetairos, die Frage nicht beantworten zu können, stellt Sokrates, ebenfalls nicht-wissend, fest, wie peinlich diese Tatsache für sie beide sei, und der Dialog endet aporetisch wie ein früher Platon-Dialog.

Evidentermaßen liegt also – rein äußerlich betrachtet – ein Dialog vor, der wesentliche Elemente eines platonischen Werkes aufweist, und zwar der Form nach eines Frühdialogs mit der dafür typischen Begriffsklärung unter der Führung des Sokrates und mit dem aporetischen Schluß. Der Eindruck, daß es sich um einen platonisch konzipierten Dialog handelt, wird noch durch weitere Momente verstärkt, die jedoch bei einer detaillierteren Betrachtung auch kennzeichnende Unterschiede erkennbar machen.

So fungiert etwa als Ausgangspunkt des Gespräches zwischen Sokrates und dem Hetairos eine von Sokrates gestellte τί ἐστίν-Frage: 'Ο νόμος ἡμῖν τί ἐστίν (313a1).¹³ Eine solche Fragestellung ist aus Platons Definitionsdialogen, z.B. aus dem *Laches* (τί ἐστίν ἀνδρεία, *La.* 190e3), vertraut. Allerdings wird im *Minos* diese Frage ohne jegliche Vorbereitung, sei es szenischer oder argumentativer Art, an den Anfang gestellt, wie es so in keinem unzweifelhaft echten Dialog Platons der Fall,¹⁴ aber aus den pseudoplatonischen Dialogen *Περὶ δικαίου* und *Hipparchos* bekannt ist. Es handelt sich also um ein Verfahren, typische Bestandteile aus platonischen Dialogen herauszugreifen und an der dialogtechnisch passenden Stelle einzufügen.

Dieselbe Art einer eher schematisch-äußerlichen Adaption Platons läßt sich im *Minos* auch beim anschließenden argumentativen Ansatz nachweisen: Denn auf die Eingangsfrage des Sokrates nach der Definition des νόμος folgt nicht – wie man es von den Dialogen Platons her erwartete – vom Gesprächspartner ein Definitionsversuch, der sich dann als unzureichend erweist (etwa eine Definition,

13 Der Bezug von ἡμῖν ist nicht ganz eindeutig. Jedoch sind mit ἡμᾶς (314a3; vgl. auch 315b2; 316e6) gewiß die beiden Gesprächspartner gemeint (vgl. *Pri.* 330d2, wo ἐμέ τε καὶ σέ [330c3] mit ἡμᾶς aufgenommen wird). Wahrscheinlich ist daher auch an dieser Stelle (*Min.* 313a1) ἡμῖν so zu verstehen. Überhaupt ist der Gebrauch von ἡμεῖς (bzw. seinen obliquen Kasus) im *Minos* mehrdeutig. Es kann auch noch bedeuten: 'wir Menschen', 314a5 u.ö.; 'wir Griechen' (im allgemeinen, vgl. 315c2–5), 315b8; 'wir Athener', 315c5, 321a8 u.ö. Diese Beobachtungen lassen 313a1 auch die (weniger wahrscheinliche) Möglichkeit zu, ἡμῖν als ein unspezifiziertes 'man' zu deuten. – Das (allerdings nur teilweise) vergleichbare ἡμῖν am Anfang von *Περὶ δικαίου* ('Ἐχεῖς ἡμῖν εἰπεῖν ὅτι ἐστίν τὸ δίκαιον; 372a1) impliziert nach Müller ([1975] 129f. mit 130 Anm. 1) eine Gruppe von interessierten Zuhörern; es könne nicht die Gemeinsamkeit der beiden Gesprächspartner gemeint sein. An eine solche Bedeutung ist *Min.* 313a1 wohl weniger zu denken, ebensowenig an die von Strauss ([1968] 66) erwogene Möglichkeit „What is the law to which we [we Athenians (?)] are subject?“.

14 Vgl. Stallbaum (1841) z.St.: „Inter dialogos Platonis nullus est qui tale initium habeat. Alia enim Menonis est ratio, in quo statim in sermonis principio non Socrates, sed Meno, hoc est confidentia maxima adolescens, protenus quaerit, num virtus doceri possit necne.“; Taylor (1937) 538: „The piece opens, in an un-platonic way, by a direct question from Socrates, 'What is law?' (The abruptness seems to be copied from the opening of the *Meno*, but there the abrupt question is put in the mouth of Meno and is dramatically appropriate.).“

die sich nur auf einen speziellen Fall oder auf spezielle Fälle bezieht).¹⁵ Vielmehr antwortet der Hetairos mit der Gegenfrage, welcher νόμος gemeint sei, die unmittelbar eine Belehrung durch Sokrates nach sich zieht, die der Hinführung zu einer korrekten Form der Definition bei Platon entspricht.¹⁶ Hier läßt also der Autor von Sokrates eine Frage, nicht einen Definitionsversuch korrigieren, und man kommt sehr schnell zur Sache, so daß zwar ein bekannter Ablauf aufgerufen, dieser aber zielgerichtet verkürzt wird.¹⁷

Eine vergleichbare Vorgehensweise bei der Anlage des Dialogs läßt sich – im weiteren Verlauf der dargestellten Suche nach der Definition – beobachten an einer Besonderheit der Dialogführung, die man von Platon her kennt, nämlich einer Methodenerörterung über die richtige Art der Gesprächsführung: Der Hetairos, der sich (unwissend erscheinend) zunächst auf kürzeste Antworten und Bemerkungen beschränkte, setzt unvermittelt an zu einer etwas längeren Darlegung (17 Zeilen im Oxford-Text) über die unterschiedlichen νόμοι bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten (315b6–d5). Er hält einen kleinen Lehrvortrag, eingeleitet mit οὐ χαλεπὸν, wie es zur Charakterisierung eines ‚Wissenden‘ paßt.¹⁸ Und Sokrates reagiert, als ob er einen Sophisten vor sich habe,¹⁹ indem er sagt: „Es ist in keiner Weise verwunderlich, mein Bester, wenn es richtig ist, was du sagst, mir dies aber verborgen geblieben ist“ (315d6–7).

Der bisher im Dialog recht lehrhaft auftretende Sokrates erscheint also plötzlich (in etwas plumper Ironie) als nicht-wissend. Aber dieser Gesichtspunkt wird nicht weiterverfolgt, sondern Sokrates fährt fort: „Indes, solange du für dich selbst in langer Rede ausführst, was du meinst, und dann wieder ich, kommen wir schwerlich je zu einer Übereinkunft, wie ich glaube; wenn aber die Untersuchung als etwas Gemeinsames gemacht wird, könnten wir vielleicht zu einer Übereinstimmung kommen. Wenn du also willst, untersuche gemeinsam mit mir, indem du etwas von mir erfragst; wenn es dir aber andersherum lieber ist, indem du antwortest“ (315d7–e4). Daraufhin läßt sich der Hetairos (nun wieder ganz schülerhaft) sofort auf das Antworten ein.

15 Vgl. z.B. *La.* 190e; *Men.* 71c–72a.

16 Vgl. *Men.* 72cff.; 74bff.

17 Im übrigen erscheint auch die Argumentation im einzelnen nicht unproblematisch: Die Parallelisierung von νόμος mit ‚Gold‘ (313a5–b1) ist sachlich nicht sehr passend; es gibt nicht in gleicher Weise ‚Golde‘, wie es Gesetze gibt. – Sprachlich ist ἀλλὰ πάντες εἰσὶν ταῦτόν (313b3) unscharf für: ἀλλὰ πάντες εἰσὶν ταῦτόν κατὰ τὸ νόμος εἶναι. Denn die Begründung, daß ‚jeder‘ von ihnen ein νόμος sei, belegt so noch nicht die Identität der νόμοι (313b3–4). Der Autor hat eine platonische Unterscheidung ‚gelernt‘, nicht jedoch substantiell rezipiert und drückt sich daher ungenau aus. – Ebenso ist μάλλον – ἤττον (313b4) zum Ausdruck der Identität bzw. des An-sich-Seins offenbar unplatonisch (TLG E); Vgl. *Hipparch.* 230c5 (ebenfalls unecht); *Prm.* 147c ist nur scheinbar vergleichbar, der Ausdruck wird hier auf die Gleichartigkeit eines reziproken Verhältnisses angewandt. – τὸ πᾶν (313b5) bei einer Frage im Sinne von τί ἐστίν (ὁ) νόμος αὐτὸ καθ’ αὐτό gibt es im *Corpus Platonium* anscheinend nur hier (TLG E).

18 Vgl. z.B. *Prt.* 329d3 (gemeint ist Protagoras); vgl. ferner Stallbaum (1841) z.St. im *Minos*.

19 Vgl. z.B. *Prt.* 328e3–5; 329b1–5; 338c1–3; 348c5–7.

Der Bezug des Passus zum *Protagoras* (*Prt.* 334cff.)²⁰ ist evident. Dort folgt auf eine vergleichbar relativistische Darlegung des Protagoras (*Prt.* 334a–c), wie sie im *Minos* der Hetairos gibt, eine ähnliche Situation, jedoch mit dramatisch ausgestalteten Folgen: Sokrates droht, das Gespräch zu verlassen. Aber nicht nur diese Pointe fehlt im *Minos*, es gibt noch weitere Unterschiede: Während im *Protagoras* zunächst die Rollen des Fragenden und des Antwortenden tatsächlich vertauscht werden (*Prt.* 338e) und Protagoras erst nach einer weiteren Krise des Gesprächs das Fragen wieder Sokrates überläßt (*Prt.* 347a–348c), geschieht das im *Minos* sofort, d.h., die beiden Vorgänge werden zusammengezogen. Anders ist auch die Motivation, die Sokrates für seinen Einwand gegen das lange Reden des Hetairos vorbringt: In Platons *Protagoras* erklärt er seine Unfähigkeit zu langen Reden und besteht deswegen auf dialogischem Fragen und Antworten, im *Minos* dagegen wird der Unfähigkeitstopos nur angedeutet und sieht Sokrates das Problem darin, daß, wenn beide lange Reden hielten, sie gewiß niemals zu einer Übereinkunft kämen. Die Entscheidung über die Verfahrensweise im Gespräch wird also mit dem bei Platon an anderen Stellen so wichtigen Motiv der Homologie verbunden.²¹

Man könnte die Beziehung zwischen den krisenhaften Zuspitzungen der Gesprächssituation im *Protagoras* und der entsprechend platonisch wirkenden Szene im *Minos* als ‚Anzitat‘ des *Protagoras* kennzeichnen, indem von daher bekannte Elemente in ihrer Grundstruktur und komprimiert übernommen werden – unter Veränderung des funktionalen Zusammenhangs und unter Anreicherung durch ein weiteres Motiv. Daß es der Autor gezielt darauf angelegt hat, dieses ‚Anzitat‘ des *Protagoras* unterzubringen, wird durch die Vorbereitung dieser Szene wahrscheinlich gemacht:

Die Diskussion hatte nämlich zuvor zu dem von Sokrates formulierten Ergebnis geführt, daß der νόμος als τοῦ ὄντος ἐξέυρεσις bestimmt wurde (315a2–3). Wenn das der Fall ist, ergibt sich aus der Erfahrung sofort die Frage, welche der Hetairos auch stellt, warum ‚wir‘ (gemeint sind hier wohl die Athener)²² bezüglich derselben Dinge nicht immer dieselben Gesetze gebrauchten. Die Lösung, die durch die Antwort des Sokrates erfolgt, besteht darin, daß dieser Sachverhalt nicht gegen die gegebene Definition des νόμος spreche, sondern daß diejenigen, die nicht immer dieselben νόμοι gebrauchten, nicht immer in der Lage seien, τὸ ὄν zu finden (315a7–b2). Dann fordert Sokrates abrupt zu einer Prüfung der Frage auf, ob etwa davon ausgehend (ἐνθὲνδε²³) klar werde, ob ‚wir‘ (sc. die Athener) immer dieselben Gesetze haben oder bald diese, bald jene und ob alle dieselben Gesetze haben oder die einen diese, die anderen jene (315b2–5).

20 Vgl. z.B. Heidel (1896) 43 Anm. 25.

21 Zur Homologie als Dialogziel vgl. *Prt.* 314c7; auch *Grg.* 486e5–6; 487e1–3. Vgl. Erler (1987) 131 mit Anm. 36; 270 mit Anm. 9; Görgemanns (1994) 60f.

22 Da es im Zusammenhang um die Entwicklung eines Gedankens geht, der von der Bestimmung des νόμος als δόγμα πόλεως ausgeht (314b10ff.), dürften mit ‚wir‘ die Menschen einer politischen Gemeinschaft (konkret: Athen) gemeint sein. Dafür spricht auch die Antwort des Sokrates, in der zwischen ‚wir‘ und ‚alle‘ differenziert wird (315b2–5). Vgl. zum Gebrauch von ἡμεῖς auch Anm. 13.

23 LSJ s.v. ἐνθὲνδε 3: ‚from the following point of view‘.

Der Hetairos mißverstehet dies als Aufforderung, detaillierter in einem Lehrvortrag darzulegen, was er im Grundsatz bereits bei seinem Einwand (315a4–6) festgestellt hatte. Nach der durch den Vortrag ausgelösten Auseinandersetzung über die Verfahrensweise setzt Sokrates wieder mit derjenigen Argumentation ein, auf die er mit seiner Bemerkung eigentlich hinaus wollte, nämlich daß das Gerechte als gerecht und das Ungerechte als ungerecht gelte (315e7ff.).²⁴ Im Hinblick auf den Fortgang der Sachdiskussion könnte die ‚lange Rede‘ (315b6–e6) des Hetairos daher fehlen.²⁵ Offenbar hat sie eine andere Funktion: Sie bildet – ohne notwendiger Bestandteil der Diskussion zu sein – den Anlaß für die Darlegung dialogischer Grundsätze, womit an das platonische Vorbild angeknüpft werden kann.

Ein entsprechendes Vorgehen ist auch beim aporetischen Schluß des *Minos* (321c4–d10) zu beobachten. Ebenso wie der Dialogbeginn setzt er recht unvermittelt, aber mit einer spezifischen Wendung ein: Φέρε δὴ πρὸς Διὸς φίλιου. Der Ausdruck πρὸς Διὸς φίλιου klingt nach einer Allerweltsformel, ist als solche aber nicht zu belegen. Er kommt außer im *Phaidros* (234e2), wo Phaidros (nicht Sokrates) der Sprecher ist, später nur noch viermal vor, und alle diese Stellen sind offenkundig vom *Phaidros* abhängig.²⁶ D.h., es wird hier eine markante Wendung aus einem Platon-Dialog zitiert, so daß platonisches Kolorit erzeugt wird und es den Anschein hat, als schlosse sich ein weiteres übliches Element aus einem platonischen Dialog an. Daß dieser auf eine Aporie hinauslaufende Schluß jedoch abrupt und überraschend erfolgt, ist in der Forschung verschiedentlich festgestellt worden.²⁷ Aber die Aporie fügt sich nicht nur unorganisch an, sondern unterscheidet sich auch gedanklich wesentlich von Aporien am Ende platonischer Dialoge.

Im *Minos* sehen sich die Dialogpartner zwar in der Lage, die Frage, was ein guter νομοθέτης dem Körper zuweisen müsse, um ihn besser zu machen, καλῶς τε καὶ διὰ βραχέων (wie mit einer Wendung aus dem *Gorgias* gesagt wird)²⁸ zu beantworten, nämlich τροφή τε καὶ πόνοι (321c4–9), sie wissen aber nicht – zur Schande für die eigene Seele – was ein guter Gesetzgeber der Seele zuteilen müsse, um sie besser zu machen (321d2–3).²⁹ Nun waren zuvor Sokrates und der Hetairos bereits zu dem Ergebnis gekommen (318a6–7), daß die νόμοι des Königs für die Seelen der Menschen die besten seien. Dies impliziert im Zusam-

24 Ein Mißverständnis des Hetairos nimmt auch Stallbaum (1841) z.St. an, wenn ich ihn recht verstehe.

25 Wenn man von Rückbezügen auf die in diesem Abschnitt verwendeten Beispiele absieht; vgl. 316a2 und a7.

26 Belege (nach TLG E) außerhalb des *Corpus Platonicum* nur in *Socratis et Socraticorum Epistulae* 27,1 (wo Phaidros dem Platon schreibt), im *Phaidros-Kommentar* des Hermeias p. 40,15 zu *Phdr.* 234e2 und *Jul. Ep.* 78,14 (an den Philosophen Aristoxenos). In der Form πρὸς φίλιου Διὸς ist die Wendung ab dem 4. Jh. n.Chr. belegt (bei *Jul. Or.* 3,18; 2,35 Hertlein; *Aen. Gaz. Ep.* 1). Häufiger ist die Kurzform πρὸς φίλιου, die dreimal bei Platon vorkommt (*Euthphr.* 6b4; *Grg.* 500b6; 519e3), dann aber erst wieder in nachchristlicher Zeit.

27 So bereits Stallbaum (1841) z.St.; Lamb (1927) 387.

28 Vgl. *Grg.* 448e8–449a1 (vgl. Heidel [1896] 43 Anm. 25).

29 <ἀ> ὁ ἀγαθὸς νομοθέτης τε καὶ νομεὺς διανέμων ἐπὶ τὴν ψυχὴν βελτίω αὐτὴν ποιεῖ.

menhang ihrer Argumentation, daß der König der Fähigste ist, für die Seelen zu bestimmen, was für sie angemessen ist. Damit war freilich noch nichts (auch nicht διὰ βραχέων) darüber gesagt, was die νόμοι inhaltlich festlegen (als Entsprechung zu τροφή τε καὶ πόνοι beim Körper). Es wird aber davon ausgegangen, daß es (inhaltlich fixierte) richtige, weil unveränderte Gesetze der alten Gesetzgeber gibt, die man kennt und die noch in Gebrauch sind;³⁰ ein Gesetz (nicht miteinander bis zur Berausung zu trinken) wird sogar ausdrücklich genannt.³¹ Daher könnte man die Inhalte der Gesetze auf die Frage, was denn ein guter Gesetzgeber der Seele zuteilen müsse (321d2–3), ohne weiteres ebenso pauschal angeben wie τροφή τε καὶ πόνοι beim Körper (denn diese Antwort wird akzeptiert, obwohl dabei keine inhaltlichen Details genannt werden).³²

Es liegt also keine echte Aporie vor, da die aufgeworfene Frage in Weiterführung des Gespräches (auf dem Diskussionsniveau des Dialogs) beantwortet werden könnte. Auch gibt es keinen Hinweis des Gesprächsführers Sokrates – wie bei den sich auf der jeweiligen Argumentationsebene ergebenden echten Aporien platonischer Frühdialoge –, daß man (möglichst schon morgen) weitersuchen müsse, womit signalisiert würde, daß die Lösung des Problems prinzipiell nicht ausgeschlossen, aber ein anderer Ansatz oder ein weitergehendes Wissen nötig sei. Der *Minos* dagegen endet mit einer Bankrotterklärung des Sokrates, und das, obwohl der mitdenkende Leser ihm aufgrund des Dargelegten mit einer Antwort helfen könnte. Es ist offenbar von Platon die Form der Aporie als solche übernommen, ohne daß sie sich aus der vorausgegangenen Diskussion zwingend ergäbe bzw. diese daraufhin angelegt wäre.

Angesichts des Anhangs-Charakters des aporetischen Schlusses hat C.W. Müller die ansprechende Hypothese geäußert, er sei ohne angemessene Beziehung zum vorhergehenden Dialog nachträglich hinzugefügt worden, er stelle „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.“³³ Eine solche Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, dennoch ist nicht auszuschließen, daß der gesamte Dialog vom selben Autor verfaßt wurde. Denn er verfährt, wie sich bereits am schematischen Beginn des Dialogs und beim ‚Anzitat‘ der Verfahrensdiskussionen des *Protagoras* gezeigt hat, auch mit anderen charakteristischen Elementen platonischer Dialoge so, daß er sie abrupt und auf ihre Grundstruktur verkürzt einfügt. Auch im Detail sind die Übergänge von einer Argumentation zur nächsten an verschie-

30 *Min.* 318c1–3; 320b4–7; 321b1–8.

31 *Min.* 320a4–6; vgl. *Lg.* 637aff.

32 Die Antwort kann nicht einfach sein ‚νόμος‘ (so Cobb [1985] 206 Anm. 38), weil beim parallelen παιδοτρίας zumindest pauschale Inhalte von dessen ‚νόμοι‘ genannt werden. Sie kann auch nicht δικαιοσύνη sein (so Heidel [1896] 40 Anm. 14), weil dann beim παιδοτρίας nicht τροφή τε καὶ πόνοι hätten genannt werden dürfen, sondern etwa ὑγίεια oder εὐεξία; sie könnte aber etwa lauten: ἐπιτηδεύματα (o.ä.), die zur ἀρετή führen. – Cairns ([1970] 208) meint: „The answer of both dialogues [sc. *Minos* und *Nomoi*] is that the laws of the State are the prime educational instruments for the achievement of civic virtue and therefore the soundness of the State.“

33 Müller (1995) 253f. Anm. 26.

denen Stellen ebenfalls von einer Art, die man als unorganisch oder unbeholfen bezeichnen könnte: Das gilt z.B. für den nach der Bestätigung der νόμος-Definition einfach mit ἔτι angefügten Einsatz der Suche nach dem kundigen Gesetzgeber (317d3) und für den unvorbereiteten Übergang (318a–b) von der allgemeineren Erörterung über Fachleute zu der spezielleren über Fachleute in alter Zeit.

Jedenfalls ist das Verfahren, sowohl in der strukturellen Anlage als auch innerhalb der Argumentation durch markante Anspielungen oder Zitate einen platonischen Kontext zu signalisieren, durchgängig im *Minos* zu beobachten. So ist etwa im Hauptteil – über das bereits Angeführte hinaus – noch darauf zu verweisen, daß das Bild von der menschlichen Herde aus dem *Politikos* verwendet wird,³⁴ wobei im *Minos* (318a1) der Hirte ausgerechnet der παιδοτρίβης ist.³⁵ Die göttlichen Aulos-Stücke des Marsyas und Olympos, die maßgeblich seien in den αὐλητικοὶ νόμοι und deren Stücke als einzige τοὺς τῶν θεῶν ἐν χρεῖᾳ ὄντας bewegen und manifest machen (318b4–c1), basieren auf einer Stelle im *Symposion*.³⁶ Entsprechend steht im Schlußabschnitt bei der Herbeiführung der Aporie – auf der Grundlage einer Gegenüberstellung von Gesetzen des Körpers und Gesetzen der Seele, auf die schon im vorhergehenden Dialogteil Bezug genommen worden war³⁷ – eine Anleihe aus dem *Protagoras* im Hintergrund: Der auf die Seele bezügliche Gedanke wird mit ἐν οἷς αὐταῖς (sc. den Seelen) ἔνεστι καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ φλαῦρον (321d8–9) so ausgedrückt, daß damit eine Formulierung im *Protagoras* assoziiert werden kann (*Prt.* 313a7–8 ἐν ᾧ πᾶντ' ἐστὶν τὰ σὰ ἢ εὖ ἢ κακῶς πράττειν); die auf den Körper bezügliche Aussage (τὰ δὲ τοῦ σώματος καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἐσκέφθαι) korrespondiert mit der kritischen Feststellung des Sokrates im *Protagoras*, daß Hippokrates, wenn es nicht darum ginge, was man der Seele, sondern was man dem Körper zuwenden müsse, viele Tage mit Beratern geprüft hätte (*Prt.* 313a2–6). Allerdings wird im *Minos* die Prüfung schon als abgeschlossen bezeichnet (ἐσκέφθαι).

Aber auch unabhängig von der Frage, ob man diese durchgängig übereinstimmenden Merkmale als ausreichende Indizien dafür betrachtet, daß die Schlußaporie ein ursprünglicher Bestandteil des Dialoges ist, kann man aus dem bisher Dargelegten den Schluß ziehen, daß der Autor des *Minos* durch eine Vielzahl von

34 Vgl. *Plt.* 275a1 ποιμένα τῆς τότε ἀνθρωπίνης ἀγέλης (vgl. Heidel [1896] 43 Anm. 25). Dort ist mit dem Hirten der βασιλεὺς bzw. πολιτικός gemeint. – Pavlu ([1910] 4 Anm. 1) will im *Minos* τοῦ σώματος (318a1–2) als eingedrungene Randglosse tilgen.

35 Es ist anschließend von ποιμήν und βουκόλος die Rede. Man sollte eher erwarten, daß der König, dessen Gebiet korrespondierend zu demjenigen des παιδοτρίβης die ψυχαί sind, als Hirte einer menschlichen Herde erschiene (entsprechend dem göttlichen Hirten im *Politikos*), jedoch wird das Motiv im *Minos* hier (318a1ff.) gerade auf den König nicht angewandt. Vgl. jedoch 321c1, wo Minos und Rhadamanthys als νομῆς τε καὶ ποιμένες ἀνδρῶν bezeichnet werden.

36 Vgl. *Smp.* 215c1–6 ὁ μὲν γε δι' ὀργάνων ἐκῆλει τοὺς ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὅς ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῇ – ἃ γὰρ Ὀλυμπος ἡὔλει, Μαρσύου λέγω, τούτου διδάξαντος – τὰ οὖν ἐκείνου ἐάντε ἀγαθὸς αὐλητῆς αὐλῇ ἐάντε φαύλη αὐλητρίς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι (dazu Heidel [1896] 43 Anm. 25; Lamb [1927] z.St.).

Bezügen seinen Dialog als platonisch konzipiert erscheinen lassen will. Wenn dabei jeweils festzustellen ist, daß die von Platon übernommenen Elemente anders bzw. verkürzt oder häufig ohne funktionalen Zusammenhang, also eindeutig sekundär, verwendet werden, so sollte das nicht ohne weiteres mit Abwertung gleichgesetzt werden, denn bei einem anderen Wertmaßstab, bei dem es darauf ankäme, durch eine Komprimierung platonischer Elemente eine platonisch wirkende Begriffsklärung vorzulegen, könnte man den Autor auch als sehr erfolgreich betrachten, wie die Rezeptionsgeschichte beweist. Seinen geistigen Standort wird man erst bestimmen können, wenn klar wird, wie sich der Lehrgehalt des *Minos* in diesen ‚platonischen‘ Rahmen einfügt.

Um darüber Aufschluß zu erhalten, soll die nicht ganz einfache Entwicklung der Definition des νόμος (313b6–317d2) näher analysiert werden: Diese wird, wie bereits erwähnt, in einem ersten Argumentationsgang als ἀληθὴς δόξα bzw. (ἐξ)εὔρεσις τοῦ ὄντος (315a1–3; 317d1–2) herausgearbeitet (313b6–315a3) und anschließend gegen den vom Hetairos vorgebrachten relativistischen Einwand gerechtfertigt (315a4–317d2).

Die Untersuchung der beiden Dialogpartner hatte ihren Ausgang von einem mehr oder weniger tautologischen Definitionsversuch des Hetairos genommen, der den νόμος als τὰ νομιζόμενα bestimmt (313b6–7),³⁸ etwa vergleichbar dem Ansatz des jungen Hippokrates, der im *Protagoras* (312c5–6) den σοφιστής als τὸν τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα definiert. Während Platon aber dort Sokrates in seiner Entgegnung sofort auf das inhaltlich Gemeinte abzielen läßt, wird im *Minos* durch Sokrates die Definition über eine Analogie angegriffen, um einen Unterschied zwischen νόμος und νομιζόμενα deutlich zu machen (313b8ff.): Parallelisiert werden νόμος, λόγος, ὄψις, ἀκοή einerseits, νομιζόμενα, λεγόμενα, ὁρώμενα, ἀκουόμενα andererseits. Schon bevor Sokrates seine Beispielsreihe näher erklärt, gesteht der Hetairos zu, daß νόμος und νομιζόμενα nicht identisch seien (313c5), vermutlich wegen der zuletzt genannten Beispiele, die sich auf ἀκοή und ὄψις beziehen, wo wirklich ein Unterschied besteht. Denn klarerweise sind ὄψις und ἀκοή Wahrnehmungsvermögen, mit deren Hilfe die Objekte des Sehens und Hörens erfaßt werden (vgl. 313c8ff.).

Jedenfalls verschwindet die zunächst genannte Entsprechung λόγος / λεγόμενα völlig aus der Argumentation, da sich ein Unterschied zwischen νόμος und νομιζόμενα, auf den Sokrates abzielen soll, wohl nur ergibt, wenn man ὄψις und ἀκοή als Analogien zu νόμος akzeptiert; nur damit argumentiert Sokrates im folgenden (313c8ff.). Anscheinend soll νόμος hier, wie Cobb annimmt, als „function or capacity“ verstanden werden.³⁹ War in bezug auf Seh- und Hörver-

37 *Min.* 317e–318a, bes. 317e3; 318a6.

38 Für die Verwendung von νομιζόμενα im Sinne von νόμοι vgl. z.B. *Hdt.* 1,35,2; LSJ s.v. νομίζω I 1.

39 Vgl. Cobb (1985) 203 Anm. 5. Vielleicht meint das der Autor wirklich so (vgl. auch 314c7–8). Das wäre dann allerdings nicht nur ein unplatonscher, sondern wohl auch überhaupt sehr ungewöhnlicher Sprachgebrauch. – Müller ([1975] 157 Anm. 1): „Der Verfasser des ‚Minos‘ versteht νόμος an dieser Stelle (analog zu λόγος) einseitig und ausschließlich in

mögen noch von einer αἴσθησις δηλοῦσα⁴⁰ die Rede, wird dann hinsichtlich des Verhältnisses des νόμος zu den νομιζόμενα gefragt, ob es sich bei ersterem um eine αἴσθησις τις bzw. δήλωσις handle (d.h., wie das, was erkannt werde, dadurch erkannt werde, daß die ἐπιστήμη es klarmache)⁴¹ oder alternativ um eine εὑρεσις τις (d.h., wie das, was gefunden werde, ausfindig gemacht werde).⁴² Als Beispiele für letzteres dienen die Heilkunst, die herausfindet, was gesund bzw. krank macht,⁴³ und die Mantik, die (wie die Seher behaupten) ermittelt, was die Götter beabsichtigen. Sokrates bestimmt schließlich allgemein die τέχνη als ein Ausfindigmachen der Dinge (εὑρεσις πραγμάτων)⁴⁴ (313b6–314b7).

Bezüge man diese Bestimmung auf die Frage nach dem Verhältnis von νόμος und νομιζόμενα (was im Dialog nicht geschieht), müßte der νόμος die τέχνη sein, welche die νομιζόμενα ‚ausfindig macht‘ (νομιζόμενα als diejenigen πράγματα verstanden, auf die sich der νόμος bezieht). Nach diesen Ausführungen erscheint jedenfalls der νόμος als eine (dynamische) Fähigkeit, die entweder eine wahrnehmende bzw. erkenntnisstiftende Funktion hat (dann wäre er eine δήλωσις) oder eine ausfindigmachende (dann wäre er eine τέχνη), wobei der sachliche Gehalt der Unterscheidung nicht recht deutlich wird; offenkundig geht es jeweils um den Umgang mit bzw. das Ermitteln von gegebenen Sachverhalten (nicht z.B. um das Hervorbringen von etwas).⁴⁵ Auch im weiteren Verlauf des Dialogs wird der Sinn der Alternativen nicht wirklich geklärt bzw. werden sie sich als nicht eigentlich relevant erweisen.

Sokrates fährt allerdings mit der Frage fort: „Was nun davon (τούτων) sollten wir annehmen, daß der νόμος am ehesten sei?“ (314b8–9). Dabei scheint er mit

aktivischem Sinne.“ Ob sich allerdings eine Analogie zu λόγος sachlich rechtfertigen läßt, erscheint fraglich.

40 Zu αἴσθησις δηλοῦσα vgl. R. 523c2–3 αἴσθησις [...] δηλοῖ (vgl. 523e7).

41 ὥσπερ τὰ μανθανόμενα μανθάνεται δηλούση τῇ ἐπιστήμῃ, 314b1–2. – Die Frage, ob der νόμος eine αἴσθησις sei, wird von Müller ([1975] 158) nicht zu Unrecht als abwegig klassifiziert (so schon Stallbaum [1841] z.St.). Allerdings kommt es dem Autor nicht in erster Linie auf die αἴσθησις an, sondern darauf, ob der νόμος eine (erkenntnismäßige) δήλωσις (im Unterschied zur εὑρεσις) sei, wobei der αἴσθησις, wie es scheint, nur die Funktion zukommt, von den νόμος-Analogien ὄψις und ἀκοή zur eigentlichen Erkenntnis- / δήλωσις-Instanz ἐπιστήμη überzuleiten. Daß die die ἐπιστήμη einschließende δήλωσις die eigentliche Alternative zur εὑρεσις ist, wird durch die beiden mit ὥσπερ eingeleiteten Erläuterungen deutlich (314b1 und 2). αἴσθησις ist nicht der unmittelbare Gegenbegriff zur εὑρεσις (anders Müller [1975] 159). – Dazu, daß die Differenzierung δήλωσις – εὑρεσις dann ihrerseits problematisch wird, vgl. unten 146.

42 ὥσπερ τὰ εὐρισκόμενα εὐρίσκεται, 314b2–3.

43 Bzw. was gesund oder krank ist.

44 Eine derartige Definition scheint im *Corpus Platonicum* singular zu sein (TLG E).

45 Nach Pavlu ([1910] 2 Anm. 1) ist der ganze Abschnitt „eine Erklärung des sokratischen Satzes [...], man müsse entweder selbst etwas finden oder es von anderen lernen“. Wenn diese Unterscheidung hier letztlich dahinterstecken sollte, dann ist sie zumindest verunklärt. Das (Er)Finden dürfte dann nicht bestimmten Bereichen (τέχναι) zugewiesen werden. Denn was z.B. die Heilkunst (er)findet, kann ebensogut gelehrt werden. – Zu den gedanklichen Schwierigkeiten vgl. auch Müller (1975) 157–159.

τούτων die erwähnten Unterscheidungen zu meinen, zwischen denen eine Entscheidung noch aussteht. Die Antwort des Hetairos legt jedoch (jedenfalls in dessen Sicht) ein anderes Verständnis nahe. Für ihn ist nämlich der νόμος identisch mit *d i e s e n* (sc. bekannten⁴⁶) δόγματα καὶ ψηφίσματα bzw., allgemein gefaßt, mit dem δόγμα πόλεως, was durch Sokrates (unter Zustimmung des Hetairos) mit einer an den *Protagoras* erinnernden Wendung als δόξα πολιτική⁴⁷ zusammengefaßt wird (314b10–c3). Wie durch die Verwendung des Begriffes ψηφίσματα deutlich wird, ist bei der Bemerkung des Hetairos nicht an einen Vorgang oder eine Fähigkeit des Erkennens oder Ausfindigmachens zu denken, sondern an Resultate, scheint τούτων sich also auf die πράγματα (314b5) zu beziehen, die in der *Techne*-Definition als allgemeiner Platzhalter auch die νομιζόμενα einschlossen, auf die sich, wie auch immer, der νόμος beziehen soll. In gleicher Weise resultativ ist wohl auch der Ausdruck δόγμα πόλεως an der mutmaßlichen Vorbildstelle in den *Nomoi* (644d3) zu verstehen.⁴⁸

46 Vgl. Stallbaum (1841) z.St. – Der Sinn ist etwa folgender: ‚Was fragst du? Natürlich jene bekannten δόγματα καὶ ψηφίσματα?‘ Vgl. Kühner–Gerth I, 645. – Da τὰ δόγματα ταῦτα (314b10) keinen Bezug nach oben hat, nahm Pavlu ([1910] 2 mit Verweis auf *Prt.* 326d), der Stallbaums Lösung zurückweist, eine Lücke an, in der über die zuletzt gestellte (Alternativ-)Frage des Sokrates verhandelt worden sei mit dem Ergebnis, „daß das Gesetz eine Erfindung der Menschen sei und die Ansichten und Beschlüsse der Bürgerschaft umfasse“. – Der νόμος ist im *Minos* aber nicht eine Erfindung des Menschen, sondern eine εὔρεσις τοῦ ὄντος. Er soll ja gerade von der Relativität ausgenommen werden. Wenn aber in einer Lücke der νόμος als εὔρεσις, die νομιζόμενα als (durch den νόμος bewirkte) δόγματα und ψηφίσματα bestimmt worden sein sollten, ergäbe sich bei der folgenden Gleichsetzung des νόμος mit δόγμα πόλεως, daß νόμος und νομιζόμενα identifiziert würden und also der eingangs von Sokrates gerügte Fehler des Hetairos jetzt mit Billigung des Sokrates weiterbestünde. Denn die Bestimmung δόγμα πόλεως wird von Sokrates nicht zurückgewiesen, sie wird vielmehr nach einer Umformulierung (δόξα πολιτική) als Ausgangspunkt akzeptiert (vgl. auch 314e7–8) und lediglich ergänzt. D.h., auch mit der Annahme einer Lücke ergibt sich kein unproblematischer Ablauf des Gedankengangs.

47 Es gibt bei Platon zwar δόγμα πόλεως (*Lg.* 644d3; vgl. auch unten Anm. 48), aber δόξα πολιτική ist im *Corpus Platonicum* singular (TLG E). Der ungewöhnliche Ausdruck ist vermutlich in Anlehnung an *Prt.* 319a4 geschaffen, wo Sokrates die Ausführungen des *Protagoras* mit πολιτική τέχνη zusammenfaßt.

48 Vgl. zur Bedeutung von δόγμα πόλεως an dieser Stelle Schöpsdau (1994) 236f. – Nach Müller ([1975] 182 Anm. 1 und [1995] 252 Anm. 25) geht der Ausdruck im *Minos* und in den *Nomoi* auf eine gemeinsame ‚sophistische‘ Tradition zurück, die er in dem Anonymus *περὶ νόμων* bei [Demosth.] 25,16 erkennt. Dort heißt es allerdings: [...] πᾶς ἐστὶ νόμος εὐρημα μὲν καὶ δῶρον θεῶν, δόγμα δ' ἀνθρώπων φρονιμῶν [...] πόλεως δὲ συνθήκη κοινή, καθ' ἣν πᾶσι προσήκει ζῆν τοῖς ἐν τῇ πόλει. Der Autor des *Minos* hat aber den Gesprächspartner gewiß nicht an ἀνθρώποι φρόνιμοι denken lassen. Die Formulierung im *Minos* scheint eher direkt von den *Nomoi* abhängig zu sein. Jedenfalls kommt die Junktur δόγμα πόλεως (zur Bezeichnung des νόμος) nach TLG E sonst nur noch bei Eusebios *PE* 12,27,3 vor als wörtliche Übernahme aus den *Nomoi*: (λογισμὸς) ὃς γενόμενος δόγμα πόλεως κοινὸν νόμος ἐπὶ νόμασται. Wenn es für den Ausdruck eine (nicht erhaltene) ältere Tradition geben sollte, dann wird sie wohl nicht durch den Anonymus repräsentiert. – Zum möglichen Bezug des *Minos* auf die *Nomoi* vgl. auch oben Anm. 9 sowie *Min.* 320a mit *Lg.* 637aff. (vgl. Heidel [1896] 43 Anm. 25).

Wenn dagegen Sokrates diesen Ausdruck mit δόξα πολιτική aufnimmt (eine Bestimmung, die nicht verworfen, sondern nur ergänzt werden wird),⁴⁹ liegt bei ihm offenbar ein Verständnis im Sinne einer der vorher genannten alternativen Möglichkeiten (δήλωσις oder εὔρεσις) zugrunde, wie aus seiner späteren Gleichsetzung von νόμος mit ἀληθὴς δόξα und beider mit ἐξεύρεσις τοῦ ὄντος (315a1–3) hervorgeht. Damit soll wohl im Dialoggeschehen die Alternative entschieden sein (zugunsten von εὔρεσις), aber sie ist auch gleichzeitig verwischt; denn eine so d e f i n i e r t e ἀληθὴς δόξα, die das Seiende trifft, läßt sich kaum in einen Gegensatz bringen zu einer vermittels ἐπιστήμη wirkenden δήλωσις (314b2), zumal sich aus dem weiteren Verlauf des Dialogs ergibt, daß die Fachleute für jegliche νόμοι die jeweiligen ἐπιστήμονες sind (vgl. 316c ff.), und von König Minos gesagt wird, daß er gut die W a h r h e i t des Wirklichen (τοῦ ὄντος) hinsichtlich der Organisation eines Gemeinwesens herausgefunden habe (321b3–4). – Vielleicht hat der Autor des *Minos* Sokrates deswegen zu der nicht recht überzeugenden Differenzierung kommen lassen, weil er das Finden des νόμος vom (weisen) Gesetzgeber auf eine Definition des νόμος selbst übertragen wollte. Hielte man beides getrennt (wie es im *Minos* auch teilweise der Fall ist), könnte man den (richtigen) νόμος als εὔρημα des Wissenden verstehen (der damit auch das ὄν erfaßt hat), wobei der νόμος selbst (in dem das ὄν erfaßt ist) als δήλωσις τοῦ ὄντος verstanden werden könnte.

Im Dialog erfolgt – nach der Bestimmung des νόμος als δόγμα πόλεως (von Sokrates mit Zustimmung seines Partners als δόξα πολιτική verstanden) – eine weitere Klärung der Definition des νόμος auf dieser Grundlage, und zwar mit Verfahrensweisen, wie sie analog in Platons Frühdialogen zu beobachten sind. Die Argumentation zielt darauf, einerseits zu zeigen, daß der νόμος nicht schlecht hin als δόγμα πόλεως bezeichnet werden kann (vgl. 314e3–6) – möglicherweise eine Kritik an der entsprechenden Wendung in den *Nomoi* –, andererseits eine (inhaltlich fixierte) richtige positive Bestimmung zu gewinnen. Als ein Zwischenziel erweist sich dabei, den νόμος an sich als etwas höchst Lobenswertes (κάλλιστον) zu fassen, so daß man nach ihm als etwas, das καλόν und ἀγαθόν ist, suchen muß. Dies ist ein Argumentationselement, wie man es aus dem *Laches* (192c) und dem *Protagoras* (349e) kennt. Der Autor erreicht dieses Zwischenziel, indem er die Gesprächspartner νόμος (und nicht εὐνομία) zum Gegenbegriff von ἀνομία machen und die νόμιμοι als δίκαιοι bestimmen läßt, womit jeweils vorausgesetzt wird, was eigentlich zu beweisen wäre (314c4–d8).⁵⁰ Kon-

49 Strauss ([1968] 69; 72) scheint einen Widerspruch zu sehen zwischen dem Gesetz als „opinion of the city“ und der auf Zeus zurückgehenden Gesetzgebertätigkeit des Königs Minos. Dieser Widerspruch besteht nicht, wenn man zwischen der letzten Herkunft „richtiger“ Gesetze und ihrem aktuellen Status unterscheidet: Ein Gemeinwesen kann sich ein solches Gesetz als sein δόγμα zu eigen machen. Vgl. [Demosth.] 25,16 (Zitat in Anm. 48)

50 Neben νόμος im Sinne von ψήφισμα (314b10, bzw. eines Resultates, 317a7–b1) und νόμος im Sinne einer Erkenntnis- bzw. Findefähigkeit der νομιζόμενα (bzw. des Seins überhaupt) erscheint hier eine dritte Bedeutung, indem νόμος mit den Eigenschaften σοφία und δικαιοσύνη parallelisiert wird, durch die man weise bzw. gerecht wird, und so denn auch die νόμιμοι durch νόμῳ νόμιμοι (314c8). Vgl. zur Argumentationsstruktur *Prt.* 332a8–b1 Οὐκοῦν σωφροσύνη σωφρονοῦσιν;

sequenterweise wendet dann Sokrates gegen die nicht näher qualifizierte Bestimmung des νόμος als δόγμα πόλεως ein, daß es auch schlechte Ansichten / Beschlüsse gebe,⁵¹ was sich mit einem ausschließlich als gut qualifizierten νόμος nicht vertrüge.⁵² Also kommt, da man an dem Definitionselement δόξα festhalten will, nur die χρηστή δόξα in Frage, die nichts anderes sei als die ἀληθής δόξα (314d9–e10). Mit dieser Art der Definitionspräzisierung läßt sich im Dialog *Laches* etwa der Übergang von καρτερία zu φρόνιμος καρτερία bei Laches' zweitem Versuch, die Tapferkeit zu definieren, vergleichen (*La.* 192b9–d11).

Mit der Bestimmung als ἀληθής δόξα ist die Definition des νόμος allerdings noch nicht zu ihrem Ende gekommen, sie wird vielmehr ohne weitere Erläuterung als τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις deklariert, was wegen der Identität von ἀληθής δόξα und νόμος zur Bestimmung des νόμος als τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις führt (315a1–3). Diese von Sokrates inaugurierte und durch seine Autorität sanktionierte Definition weist gedanklich einige problematische Punkte auf: Wie schon ausgeführt, ist die im Dialog gestellte Frage, ob der νόμος eine εὔρεσις oder etwas anderes sei, im (überlieferten) Text bisher nicht ausdrücklich entschieden worden, die Antwort erfolgt eher beiläufig über die Gleichsetzung mit der ἀληθής δόξα. Sodann fällt die Allgemeinheit der Definition auf. Sie ist so formuliert, als bezöge sich der νόμος auf die Gesamtheit des Wirklichen (τὸ ὄν). D.h., es wird nicht zwischen einer deskriptiven (und auch dabei noch über die Erfassung des Regelhaften hinausgehenden) und der dem νόμος-Begriff eigentlich angemessenen präskriptiven Funktion unterschieden.⁵³ Der Totalitätsanspruch könnte für die ἀληθής δόξα im Prinzip einleuchten, jedoch ist daran zu erinnern, daß der Ausgangspunkt im Dialog nicht jede δόξα war, sondern δόγμα / δόξα πόλεως, und daß der νόμος durch den Bezug zur δικαιοσύνη (314d1–3) auf den ‚politischen‘ Bereich gerichtet ist.⁵⁴ Daß hier gedanklich ein Problem besteht, läßt sich auch innerhalb des Dialogs aus einer späteren Formulierung erkennen. Von *Minos* nämlich wird gesagt: τοῦ ὄντος περὶ πόλεως οἰκίσεως ἐξευρόντος εὖ τὴν ἀλήθειαν (321b3–4).⁵⁵ Nun könnte man meinen, daß dementsprechend der Bereich an unserer Stelle (315a2–3) aus dem Zusammenhang hinzugedacht werden müsse. Aber eine solche Annahme wäre für die Formulierung des Ergebnisses der Definition des νόμος schon recht merkwürdig, und die nochmalige, spätere Wiederholung der (uneingeschränkten) Definition (in 317d1–2) legt ei-

51 Die Argumentation ist etwas willkürlich. Es ließe sich ebenso wie beim νόμος, so auch beim δόγμα argumentieren, daß nur ein richtiges δόγμα ein wirkliches δόγμα sei, oder auch umgekehrt, daß es auch schlechte Gesetze gebe.

52 Zu der Vorstellung schlechter Gesetze (die der Autor des *Minos* nicht zuläßt) vgl. *Hp. Ma.* 284d3; *Lg.* 715b3; 798c6 (implizite); 891b4–5.

53 Vgl. dazu auch unten Anm. 65. In Anschluß an meine Ausführungen wies W. Görler – angesichts des bizarren νόμος-Begriffs im *Minos* – darauf hin, daß auch im Lateinischen *lex* nur ganz selten im Sinne eines deskriptiven Naturgesetzes gebraucht werde (z.B. *Ov. met.* 15,71; *trist.* 1,8,5) und der Unterschied in der Antike möglicherweise nicht bewußt wurde, jedenfalls nicht thematisiert worden zu sein scheint.

54 Auch *Min.* 315a4ff. geht es zunächst nur um Gesetze aus diesem Bereich.

55 Auch nach *Min.* 317a3; c4–5 ist die πόλεως διοίκησις bzw. διακόσμησις ein eigener Gegenstandsbereich eines darin Kundigen (317a4–5; c6).

nen anderen Grund nahe: Zwischenzeitlich war mit *νόμοι* aus ganz anderen Bereichen argumentiert worden (Technai wie Heilkunst, Gartenbaukunst, Kochkunst, 316eff.), so daß danach die Einschränkung *περὶ πόλεως* unpassend wäre. Möglicherweise hat der Autor diesen in verschiedener Hinsicht weiteren νόμος-Begriff, den er im Dialogverlauf zur Anwendung bringen wollte, schon im Blick.⁵⁶

Die Formulierung, die der Autor des *Minos* für seine Definition des νόμος gebrauchen läßt, klingt an die von Sokrates' Dialogpartner Kratylos im gleichnamigen Dialog Platons vertretene Sprachtheorie an, wonach mit dem Finden der *ὀνόματα* auch die *εὐρεσις τῶν ὄντων* gegeben sei (*Cra.* 436a3). Im *Kratylos* ist allerdings nach dieser These durch den Plural die Mehrzahl der Bereiche bzw. die Einschränkung des jeweiligen *ὄνομα* gegeben (ein bestimmtes *ὄνομα* bezieht sich auf ein bestimmtes *ὄν*),⁵⁷ und das Finden des (richtigen) *ὄνομα* entspricht dem Finden des zugehörigen *ὄν*. Es besteht also schon insofern ein Unterschied. Außerdem hat nach der Gesetzesdefinition im *Minos* nicht, wer den (richtigen) νόμος gefunden hat, auch die Wirklichkeit getroffen, der νόμος ist vielmehr in einem offenbar dynamischen Verständnis selbst die Findefähigkeit der Wirklichkeit (315a2–3; 317d1–2). Jedoch wird später im Dialog noch eine andere Position deutlich: In den Ausführungen über den Gesetzgeber Minos bestimmt Sokrates diesen als denjenigen, der durch seine Gesetze die Wahrheit des Seienden im Bereich der Polis gut herausgefunden habe (321b3–4).⁵⁸ Letzteres entspricht wieder der Denkweise an der erwähnten Stelle im *Kratylos* und, wie man vermuten kann, auch der des Antisthenes.⁵⁹ Dagegen ist die bei der Definition zu erkennende (nicht unproblematische) Bezeichnung des νόμος selbst als (uneingeschränkter) *εὐρεσις τοῦ ὄντος* so nicht für Antisthenes nachzuweisen; sie ist nur für den *Minos* belegt und daher möglicherweise eine eigenständige Konzeption des Autors.

Freilich ist bei einem Vergleich der Gesetzesdefinition des *Minos* mit Äußerungen der Dialogfigur Kratylos und des Antisthenes auch zu bedenken, daß im *Minos* nicht ausdrücklich und grundsätzlich sprachtheoretische Überlegungen thematisiert werden, von *ὄνομα* oder *ὀνόματα* und deren Beziehung zum *ὄν* wird nicht gesprochen. Jedoch geht es in dem Dialog um die richtige Bedeutung des

56 Er ist jedoch bei dieser (möglichen) Konzeption nicht konsequent, denn er hätte bei seinem Nachweis, daß der νόμος grundsätzlich etwas Gutes sei, eigentlich nicht mit dessen Bezug zur δικαιοσύνη, also im Prinzip mit der Einschränkung *περὶ πόλεως*, argumentieren lassen dürfen.

57 Auch der Gesprächspartner im *Minos* gebraucht (neben dem Singular) den Plural (315a4–6), während Sokrates sofort wieder in den Singular übergeht (315a7). Der Singular könnte jedoch auch als kollektiver Singular verstanden werden.

58 Vgl. auch schon *Min.* 315a6; a8–b2; 317a7–b1, wo es Personen sind, die finden bzw. nicht finden. Damit läßt sich *Prt.* 326d5–6 vergleichen, wonach die νόμοι bezeichnet werden als *ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα*, nicht aber mit der Bestimmung des νόμος als *τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις* (anders Müller [1975] 179 Anm. 3).

59 Vgl. SSR V A 155 (bes. ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὄν λέγει) und V A 160: Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι „ἀρχὴ παιδεύσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις“. Vgl. Müller (1975) 182f. und (1995) 255; 257.

ὄνομα ‚νόμος‘ (unabhängig davon, ob die gegebene Bestimmung als eine von den Anhängern des Antisthenes eigentlich abgelehnte ‚Definition‘ gemeint ist).⁶⁰ Und was den Inhalt der νόμοι angeht, wird deutlich, daß die guten, unveränderlichen Gesetze nicht einfach tradiertes Brauchtum sind, sondern eine sprachliche Form haben – Minos ist von Zeus ἐν λόγοις gebildet worden (319e2; vgl. auch 320b3) – und sogar schriftlich vorliegen (320c7–8).⁶¹ Es handelt sich dabei zwar nicht um einzelne ὀνόματα, sondern um Aussagen. Aber die Vorstellung, τὸ ὄν mit der Sprache treffen zu können, entspricht der Konzeption des Antisthenes.

Man könnte daher sagen, daß ebenso wie im *Minos* Strukturen und Gedanken zu finden sind, die sich partiell mehr oder weniger eng an Originaltexte Platons anlehnen, Vergleichbares auch für Antisthenes gilt. D.h., der Autor muß nicht authentisch Antisthenes wiedergeben. Aber die Denkweise ist so ähnlich, daß eine Beeinflussung durch ihn sehr wahrscheinlich ist, zumal sich auch bei Antisthenes die Beziehung von Sprache und Sein nicht auf einzelne ὀνόματα beschränkt haben muß: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (SSR V A 151).⁶²

Nachdem der Autor des *Minos* die Dialogpartner die Definition des νόμος hat erreichen lassen, wird sie gegen den Einwand des Hetairos gesichert, warum wir denn dann bei denselben Dingen nicht immer dieselben Gesetze anwendeten (315a4–6). Die von Sokrates dagegen geführte entscheidende Argumentation beruht darauf, daß alle überall und immer das Gerechte für gerecht und das Ungerechte für ungerecht hielten, ebenso bei schwer und leicht, lobenswert (bzw. schön) und schändlich (bzw. häßlich), überhaupt bei seiend und nicht-seiend, so daß, wer das Seiende verfehle, das Gesetzliche (νόμιμον) verfehle (315e7–316b5). Bei dieser Beweisführung wird nun zwar dargelegt, was man inhaltlich unter ‚schwer‘ und ‚leicht‘ verstehen soll (was die Waage mehr oder weniger herunterziehe; vgl. 316a4–7), nicht aber entsprechend bei ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ usw., so daß die inhaltlichen Vorstellungen durchaus unterschiedlich sein könnten.⁶³ Das Problem wird im Text weder expliziert noch gelöst. Man kann sich allenfalls denken, daß auch hier, wie bei den (sonstigen) Technai (vgl. 316cff.), die Idee zugrunde liegt, daß die Ansicht des Fachmanns, des Wissenden, gelten wird, womit die Problematik aber nur verschoben würde. Für das Gesetzeswissen des Minos weicht der Autor auf die mythische Ebene aus, insofern dieser sein richtiges Wissen vom σοφιστής (319c3) Zeus habe.

Wenn Sokrates den relativistischen Einwand des Hetairos abschließend so zurückweist: Ὅς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἀμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἀμαρτάνει (316b5), ist das vielleicht so zu verstehen, daß τὸ ὄν als kollektive Zusammenfassung der zuvor genannten ὄντα gemeint ist, und wenn τὰ νόμια zu den ὄντα gehören, auch τὰ νόμια verfehlt werden, wenn man τὸ ὄν verfehlt.⁶⁴ Von der νόμος-

60 Vgl. SSR V A 150,6: ὅτι οὐκ ἔστι τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι (τὸν γὰρ ὅρον λόγον εἶναι μακρόν).

61 Danach ist es also möglich, τὸ ὄν und ἡ ἀλήθεια (vgl. *Min.* 321b3–4) adäquat und uneingeschränkt in Schriftform wiederzugeben – unplatonscher könnte der Gedanke nicht sein.

62 Zu dem schwierigen Komplex der Äußerungen des Antisthenes zu ὄνομα und λόγος vgl. Giannantoni (1990) IV 365–385 (Nota 38: „Le dottrine logiche di Antistene“).

63 Vgl. Strauss (1968) 68.

64 Es wäre aber (nach den weiteren Ausführungen des Dialogs) auch denkbar, daß der Autor

Definition aus gesehen wären dann die νόμιμα diejenigen ὄντα, welche der νόμος findet. – Der Hetairos kann der Argumentation des Sokrates nichts entgegensetzen, ist aber angesichts der empirischen Beobachtung, „daß wir pausenlos die Gesetze grundlegend (ἄνω κάτω, eigtl.: ‚das Oberste nach unten kehrend‘) verändern (μετατιθέμενοι, eigtl.: ‚umstellen‘)“, nicht überzeugt (316b6–c2), d.h., der Widerspruch zwischen der philosophischen Konzeption und der empirischen Realität wird ausdrücklich konstatiert.

Das ist der Anstoß, Sokrates noch einmal zu einer ausführlichen Antwort ansetzen zu lassen, die darauf hinausläuft, daß – wie in anderen Bereichen (Techne-Analogie) – auch beim Gemeinwesen die Wissenden immer dasselbe für νόμιμον und ὀρθόν halten, wohingegen das, was nicht richtig ist, nur den Unwissenden ein Gesetz zu sein scheint. Diese richtigen νόμιμα würden von den Wissenden natürlich nicht verändert, so daß ein Gesetz, das zu Recht so bezeichnet wird, unveränderlich sei (316c4–317d2). Diese Beweisführung, durch die wider die Realitätserfahrung die substantielle ‚Ewigkeit‘ der Gesetze erwiesen werden soll, besteht also in einem Rekurs auf das Wissen einzelner, nicht auf das Wesen der Gesetze.

Vor dieses Hauptargument, das hier nicht im einzelnen analysiert werden soll,⁶⁵ hat der Autor in der Antwort des Sokrates einen nicht leicht verständlichen

ὄντα und νόμιμα als koextensiv betrachtet. – Gegenüber Ὅς ἂν ἄρα τοῦ ὄντος ἀμαρτάνῃ, τοῦ νομίμου ἀμαρτάνει erscheint die Bestimmung des νόμος als τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις als falsche Umkehrung (jedenfalls, wenn man unter νόμος eine auf die politische Gemeinschaft bezügliche Regel versteht; vgl. 317a3–c7).

- 65 Einige Beobachtungen seien jedoch aufgeführt: Es gibt medizinische συγγράμματα, verfaßt von den auf diesem Gebiet ἐπιστήμονες, den Ärzten. Diese Fachleute haben überall und immer dieselben Ansichten (νομίζουσιν) über dieselben Gegenstände. Da sie über die Gesundheit schreiben, ἅπερ καὶ νομίζουσιν εἶναι, sind die συγγράμματα der Ärzte ιατρικά und ιατρικοί νόμοι (316c4–e3). Durch diese sprachliche Bezugnahme gelingt es dem Autor, alles richtige (d.h. auf dem Urteil kompetenter Fachleute beruhende) Wissen als νόμοι (bzw. νόμιμον) zu fassen (ausdrücklich 317b8–9) und dadurch dem νόμος als solchem den Charakter des unveränderlich Zutreffenden zu geben. Dabei wird offenbar zwischen Deskriptivem und Präskriptivem (d.h. eigentlich ‚Gesetzlichem‘) nicht unterschieden. Die Analogie wird in bezug auf andere Fachleute (bei denen man bis zu einem gewissen Grad denselben Einwand erheben kann) fortgesetzt. Sie werden von Leuten, die sich darauf verstehen, etwas zu tun (z.B. sogar die Köche: ἐπιστάμενων [...] ὅπου σκευασίας ἄρχειν, 316e11–317a1), gleich zu ἐπιστάμενοι überhaupt (ἐπίστανται, 317a2; vgl. b2). Das Ziel des Ganzen ist die Anwendung auf den νόμος (317a3–b1): Die Verfasser von τὰ περὶ πόλεως διοικήσεως συγγράμματα τε καὶ νόμιμα (= πολιτικά [...] συγγράμματα = νόμοι) sind οἱ πολιτικοί τε καὶ οἱ βασιλικοί, die schließlich als βασιλεῖς und ἄνδρες ἀγαθοί bezeichnet werden. Damit werden die πολιτικοί nicht nur als Fachleute verstanden, sondern zugleich auch ethisch festgelegt (was für die Einführung des Minos wichtig ist), sich aber aus dem Begriff als solchem nicht zwingend ergibt. Die Frage, wie sich ein Fachmann als solcher ausweist, wird nicht ausdrücklich erörtert (317d3ff. geht es darum, w e r der jeweilige Fachmann ist). Aber es wird später klar, daß die Archegeten der Aulos-Musik und der Gesetzgebung geradezu Göttliches hervorgebracht haben (318b4–c3), und ganz deutlich wird die Herkunft des Wissens bei Minos als unmittelbarem Schüler des Zeus (319b–e). – Was das Problem der Veränderung der νόμοι angeht (317b2–d2), so ist der bestimmende Grundsatz dabei, daß wirkliche Fachleute (οἱ γὰρ ἐπιστάμενοι) über dieselben Gegenstände

Satz gestellt, der bei Burnet folgendermaßen lautet: "Ἴσως γὰρ οὐκ ἐννοεῖς ταῦτα μεταπετενόμενα ὅτι ταῦτά ἐστιν (316c3–4). In der Übersetzung von Pangle: „Perhaps because you do not reflect that these things, being moved as draughts pieces, remain the same“.⁶⁶ – Da Sokrates auf einen Einwand des Hetairos antwortet, kann sich ταῦτα (c3) nur auf den Teil von dessen Bemerkung beziehen, mit dem er sein Nicht-überzeugt-Sein bekundet hatte,⁶⁷ d.h. also auf die Beobachtung des Hetairos, daß die νόμοι ständig verändert würden. Dabei wäre aber nicht nur das Neutrum problematisch (warum nicht τούτους usw.?), sondern Sokrates widerspräche sich auch. Denn er kennt zwar das Phänomen der Veränderung von ‚Gesetzen‘, aber dies geschieht für ihn durch Unwissende, und es handelt sich also in seiner Sicht um bloß vermeintliche Gesetze (vgl. 317b5–c7), und nur an solchen kann in Sokrates’ Sicht der Hetairos seine Beobachtung gemacht haben. Diese sog. ‚Gesetze‘ können also nicht dieselben bleiben. Es ist daher zu erwägen, ob nicht ταῦτα (c3) als ταὐτά zu akzentuieren ist. Der Sinn wäre dann: „Vielleicht bemerkst du nicht, daß dieselben (sc. Spielsteine), wenn sie auf dem Spielbrett in eine andere Position gebracht werden, dieselben bleiben.“ Sokrates würde damit zunächst auf die Kontinuität echter Gesetze trotz äußerlicher (d.h. scheinbarer) Veränderung eingehen, deren tatsächliche Identität dem Hetairos entgangen wäre. Sokrates griffe bei diesem Verständnis gewissermaßen wörtlich die auf einer lokalen Metapher beruhende Ausdrucksweise des Hetairos auf (ἄνω κάτω), als habe er nur lokale, nicht inhaltliche Veränderungen bezeichnet.⁶⁸ Jedenfalls ist dieser Satz nur als eine erste Reaktion des Sokrates gedacht; denn mit einem abbrechenden ἀλλ’ (316c4) schließt sich die eigentliche Hauptargumentation an, die zur endgültigen Bestätigung der Definition des νόμος als τοῦ ὄντος εὐρεσις (317d1–2) und damit zum Abschluß des definitori-schen Teils führt.

niemals etwas anderes schriftlich festlegen. Sollte man Derartiges beobachten, kann es sich nicht um ἐπιστήμονες handeln. Unter der Hand wird dabei der Begriff des ὀρθόν eingeführt (offenbar ist impliziert, daß, was ἐπιστήμονες sagen, *eo ipso* ὀρθόν ist) und das ὀρθόν in allen Gegenstandsbereichen als νόμιμον bestimmt (was nicht ὀρθόν ist, ist ἄνομον). Das bedeutet für den Bereich der δίκαια und ἀδίκαια: τὸ μὲν ὀρθόν νόμος ἐστὶ βασιλικός, τὸ δὲ μὴ ὀρθόν οὐ, ὃ δοκεῖ νόμος εἶναι τοῖς μὴ εἰδόσιν· ἔστιν γὰρ ἄνομον (317c5–7). Damit gibt es nur richtige Gesetze (die unrichtigen scheinen nur den Unwissenden solche zu sein, sind es aber in Wirklichkeit nicht) und damit auch keine Veränderung von Gesetzen in diesem Sinn. Auf diese Weise gilt dem Autor die Definition, über die im Dialog eine Übereinkunft erzielt wurde (νόμον εἶναι τοῦ ὄντος εὐρεσιν, 317d1–2), als gerechtfertigt.

66 Pangle (1987) 58. Cobb ([1985] 197) übersetzt: „Well, perhaps you aren’t reflecting on the fact that when the pieces are moved around in the game of checkers, they are the same pieces.“ Cobb, der sich zur Textgestalt nicht äußert und anscheinend ταῦτα beibehält, erläutert seine Übersetzung: „A piece may occupy different positions, but it is still the same piece, despite playing different roles in different contexts. ‘Just’ may be applied to actions which seem different, but if they *are* just, they are in some essential way the same. To talk about them as just presupposes an agreement at the level of basic principles“ (205 Anm. 24).

67 Also nicht auf φαίνεται ταὐτά νόμια καὶ ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις (316b6–7), wo b7 mit der *Basileensis altera*, Böckh (1806), Stallbaum (1841), Lamb (1927) und Müller ([1995] 254 Anm. 31) statt ταῦτα (Burnet) ταὐτά zu akzentuieren ist.

68 Hält man ταῦτα, müßte man entweder annehmen, daß der erwähnte Widerspruch in der Argumentation des Sokrates besteht oder daß ταῦτα keinen klaren Bezug hat. Vgl. auch das schwierige ταῦτα 314b10 (dazu oben 144–145 mit Anm. 46).

Um zu einem Fazit zu kommen: Die im Dialog vorgeführte Definition des νόμος ist sicherlich nicht platonisch, sondern mit ihrem Bezug auf das Seiende sehr wahrscheinlich Antisthenes verpflichtet. Allerdings fällt auf, daß sie überhaupt als Definition gemeint ist. Die Anhänger des Antisthenes haben nach dem Zeugnis des Aristoteles bestritten, daß es möglich sei, τὸ τί ἐστὶν ὀρίσασθαι, denn die Definition sei (lediglich) ein λόγος μακρός.⁶⁹ Das schließt näherungsweise Umschreibungen (ohne den Anspruch, das τί ἐστὶν zu definieren) nicht aus, und man könnte die Bestimmung des νόμος im *Minos* als eine solche Umschreibung verstehen. Dagegen steht aber, daß im *Minos* uneingeschränkt die τί ἐστὶν-Frage gestellt wird (313a1) und der Autor dem Ansatz und der Methode eines platonischen Definitions-Dialogs folgt. Pseudoplatonisch ist der *Minos* daher in einem doppelten Sinn: Einerseits übernimmt der Autor Elemente (szenischer und argumentationstechnischer Art) aus platonischen Dialogen, verwendet sie aber jeweils in reduzierter Form.⁷⁰ Andererseits enthält der in platonisches Gewand gekleidete Dialog gedankliche Elemente, die sicher nicht von Platon stammen, vielmehr antisthenisches Gepräge haben, vielleicht auch eine eigene Konstruktion des Autors wiedergeben, ohne daß er dies irgendwie zu erkennen gäbe. Alle Elemente werden so in den Text integriert (wenn auch, wie sich bei genauerem Zusehen zeigt, mit erheblichen Inkongruenzen), daß sie sich in die bekannte Gestaltung platonischer Frühdialoge einfügen.

Es liegt also eine ‚Mischung‘ ganz besonderer Art vor: Der Autor des *Minos* führt in seinem Dialog mit der Kultfigur Sokrates eine Definition des νόμος im Stile Platons vor, kommt dabei aber zu einem antisthenisch beeinflussten Ergebnis, dem er eine vielleicht sogar ihm eigene Formulierung gibt. Es erweist sich, daß die Anleihen und Zitate aus dem gesamten Werk Platons, das er offenbar gut kennt, für ihn nicht nur formale Übernahmen im manieristischen oder kompilatorischen Sinne sind, sondern die methodische und gedankliche Basis, auf der er Konzepte mit einem differierenden Ansatz integriert. Daß wir dieses Vorgehen vielleicht nicht – zumindest nicht in jeder Hinsicht – für gelungen halten, ist eine andere Sache.

Literaturverzeichnis

- Böckh (1806) = A. Böckh, *In Platonis qui vulgo fertur Minoem eiusdemque libros priores de legibus ad virum illustrem F.A. Wolfium commentabatur* A. Böckh, Halis Saxonum 1806.
 Cairns (1970) = H. Cairns, *What is Law?*, Washington and Lee Law Review 27 (1970) 193–222.
 Chroust (1947) = A.-H. Chroust, *An Anonymous Treatise on Law: The Pseudo-Platonic Dialogue Minos*, The Notre Dame Lawyer 23 (1947) 47–53.
 Cobb (1985) = W.S. Cobb, *Plato's Minos*, AncPhil 8 (1985) 187–207.
 Dönt (1963) = E. Dönt, *Die Stellung der Exkurse in den pseudoplatonischen Dialogen*, WS 76 (1963) 27–51.

69 Vgl. oben Anm. 60.

70 Der denkbare Fall der konstruktiven Weiterentwicklung platonischer Elemente kommt nicht vor.

- Erler (1987) = M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 25), Berlin/New York 1987.
- Giannantoni (1990) = *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni (Vol. I—IV), Napoli 1990.
- Görgemanns (1994) = H. Görgemanns, *Platon*, Heidelberg 1994.
- Heidel (1896) = W.A. Heidel, *Pseudo-Platonica*, Diss. Chicago, Baltimore 1896.
- Lamb (1927) = *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis* by W.R.M. Lamb (Plato with an English translation VIII), London/Cambridge, Mass. 1927 (Ndr. 1964).
- Manuwald (2002) = B. Manuwald, *Platons Mythenerzähler*, in: M. Janka/Chr. Schäfer (Hrsg.), *Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 58–80.
- Morrow (1960) = G.R. Morrow, *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton 1960.
- Müller (1975) = C.W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik* (Studia et testimonia antiqua 17), München 1975.
- Müller (1995) = C.W. Müller, *Cicero, Antisthenes und der pseudoplatonische Minos über das Gesetz*, RhM 138 (1995) 247–265.
- Pangle (1987) = *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues. Translated, with Interpretive Studies*, ed. by Th.L. Pangle, Ithaca/London 1987.
- Pavlu (1910) = J. Pavlu, *Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Progr. Wien 1910.
- Rowe (2000) = Chr. Rowe, *Cleitophon and Minos*, in: Chr. Rowe/M. Schofield (Hrsg.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 303–309.
- Schöpsdau (1994) = Platon, *Nomoi (Gesetze)*, Buch I–III. Übersetzung und Kommentar von K. Schöpsdau (Platon Werke IX 2), Göttingen 1994.
- Stallbaum (1841) = *Platonis Politicus et incerti auctoris Minos*. Recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit G. Stallbaum (Platonis opera omnia. Vol. IX sect. I), Gotha 1841.
- Strauss (1968) = L. Strauss, *On the Minos*, in: L. Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York/London 1968, 65–75 (danach zitiert; wiederabgedruckt in Pangle [1987] 67–79).
- Taylor (1937) = A.E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London ⁴1937.