

## ZUM STRAFRECHTSEXKURS IN PLATONS NOMOI

Eine Analyse der Argumentation von 860c–864b.\*

Zu den meistdiskutierten Partien der platonischen Nomoi gehört der sog. Strafrechtsexkurs im 9. Buch 857b–864b, vor allem der Abschnitt 860c–864b, der die Funktion hat, die These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns mit der Praxis der Strafgesetzgebung in Einklang zu bringen, und der in seinem Schlußteil 863b ff. besondere interpretatorische Probleme stellt. Diesen vermag nur eine sorgfältige Analyse des gesamten Argumentationsganges ab 860c gerecht zu werden, die Schritt für Schritt dem Text folgt und auf dessen jeweilige Intentionen und Implikationen achtet. Hierin liegt das methodische Verdienst der Arbeit von T. J. Saunders<sup>1)</sup>, der den Komplex 859c–864b zum letzten Mal eingehend analysierte und dabei besonderes Augenmerk auf die sprachliche und gedankliche Struktur des Textes legte und so zu vielen wertvollen Beobachtungen gelangte. Seine mit großem Scharfsinn entwickelte Deutung von 863b ff. muß jedoch ernsthaft bezweifelt werden, und zwar gerade wegen der terminologischen und argumentativen Struktur des Textes. Deren Aufweis erfordert einen erneuten Durchgang durch die Partie 860c–864b, der am Ende nicht nur die ‚traditionelle‘ Auffassung von 863b ff. bestätigt, wie sie vor Saunders etwa von Görgemanns und McGibbon vertreten wurde<sup>2)</sup>, sondern vor allem deutlich machen kann, wie minuziös Platon seine gesamte Argumen-

---

\*) Für anregende Kritik bin ich Herrn Prof. Carl Werner Müller (Saarbrücken) zu Dank verpflichtet.

1) T. J. Saunders, *The Socratic Paradoxes in Plato's Laws. A Commentary on 859 c–864 b*, *Hermes* 96 (1968), 421–434 (im folgenden zitiert als Saunders).

2) H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons Nomoi*, *Zetemata* 25, München 1960; D. McGibbon, *Plato's Final Definition of Justice*, *PACA* 7 (1964), 19–24; er setzt sich (wie auch schon Görgemanns) kritisch auseinander mit M. O'Brien, *Plato and the „Good Conscience“: Laws 863 E 5–864 B 7*, *TAPhA* 88 (1957), 81–87. Von der älteren Literatur z. St., die man bei O'Brien bequem aufgelistet findet, ist am wichtigsten G. Müller, *Studien zu den platonischen Nomoi*, *Zetemata* 3, München 1951, 2. Aufl. 1968 (die vorstehend genannten Arbeiten werden im folgenden nur mit Verfassernamen zitiert).

tation auch terminologisch auf die These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns abgestimmt hat und sich damit zugleich von der Begrifflichkeit der überkommenen Rechtspraxis distanziert<sup>3)</sup>.

## A) Die Problemstellung (860c4–861d9)

### 1) *Darlegung der Aporie* (860c4–861a10)

Der Athener eröffnet die Erörterung mit den Worten: *τὸ τοίνυν ἡμέτερον, ὃ Κλεινία, πάλιν ἴδωμεν πῶς αὖ περὶ αὐτὰ ταῦτα ἔχει τῆς συμφωνίας* (860c4/5). Der Sinn dieses Satzes und insbesondere des rückverweisenden *περὶ αὐτὰ ταῦτα* ergibt sich aus seiner Beziehung zu der vorausgehenden Diskussion 859c6–860c3. Er steht nämlich einmal in unmittelbarem Kontrast zu dem diese Diskussion abschließenden Satz 860c1/2 (*τοῖς μὲν τοίνυν πολλοῖς οὕτω περὶ τὰ τοιαῦτα ἀσυμφώνως τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια διερριμμένα προσαγορεύεται*), dessen *περὶ τὰ τοιαῦτα* durch *περὶ αὐτὰ ταῦτα* aufgenommen wird. Sodann wird durch *πάλιν ἴδωμεν* (c4) die folgende Erörterung deutlich als Wiederaufnahme der Frage nach der ‚Übereinstimmung mit uns selbst‘ gekennzeichnet, mit der der Athener auch die vorausgehende Diskussion eröffnet hatte: *περὶ δὴ καλῶν καὶ δικαίων συμπάντων πειρώμεθα κατιδεῖν τὸ τοιόνδε, ὅπη ποτὲ ὁμολογοῦμεν νῦν καὶ ὅπη διαφερόμεθα ἡμεῖς τε ἡμῖν αὐτοῖς, οἱ δὴ φαίμεν ἂν προθυμεισθαί γε, εἰ μὴδὲν ἄλλο, διαφέρειν τῶν πλείστων, οἱ πολλοὶ τε αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς αὖ* (859c6–d1). Dort betraf die Übereinstimmung bzw. der Widerspruch das Verhältnis zwischen dem Gerechten und dem Schönen; denn einerseits wird von allen das Gerechte und Schöne als identisch angesehen (859d3–5); andererseits können beide als Gegensätze erscheinen, nämlich im Falle der Todesstrafe, die zwar als Strafe gerecht ist, aber als Leiden ‚hässlich‘ erscheinen kann<sup>4)</sup>; der Widerspruch wird

3) Wo nicht anders vermerkt, folge ich dem Text (und der Zeilenzählung) der Ausgabe von J. Burnet, *Platonis opera* tom. V, Oxford 1907 (und Nachdrucke).

4) Aus der Identität des Gerechten und Schönen folgt zunächst, daß ein gerechtes Leiden qua gerecht auch schön ist (859e11–860a3); dies ist die Antwort auf die Frage des Atheners, *ὅπη ποτὲ ὁμολογοῦμεν . . . ἡμεῖς τε ἡμῖν αὐτοῖς* (859c7/8). Wenn man dagegen zugibt, daß ein gerechtes Leiden qua Leiden hässlich ist (860a4–6), entsteht der Widerspruch innerhalb der eigenen Position und der der Menge, von dem der Athener 859c gesprochen hatte (*ὅπη διαφερόμεθα ἡμεῖς τε ἡμῖν αὐτοῖς . . . οἱ πολλοὶ τε αὐτοὶ πρὸς αὐτοὺς αὖ*); während aber die drei

also manifest bei der Beurteilung der Strafe, die der Gesetzgeber für Tempelraub und Umsturzversuch festgesetzt hat (860b1–7), womit die Diskussion 859c6–860c3 deutlich an die vom Athener zu Beginn des 9. Buches formulierten Gesetze anknüpft. Für das anaphorische *περὶ τὰ τοιαῦτα* in 860c1 (das als Rückverweis unbestimmter ist als etwa ein *περὶ ταῦτα*) ergibt sich damit eine nicht zu enge Bedeutung: da es unmittelbar an 860b1–7 anschließt, kann es meinen: ‚bei der Beurteilung der vom Gesetzgeber verhängten Strafen‘; darüber hinaus verweist es aber auch auf 859c6 (*περὶ δὴ καλῶν καὶ δικαίων*) und auf 859d3/4 (*περὶ διακαιουσύνης ὅλως καὶ τῶν δικαίων ἀνθρώπων τε καὶ πραγμάτων καὶ πράξεων*), so daß sein Gesamtsinn etwa so zu bestimmen ist: ‚in derartigen Fragen, die das Gerechte allgemein (und das Problem der Strafe im besonderen) betreffen‘. Da nun *περὶ αὐτὰ ταῦτα* (860c5) das *περὶ τὰ τοιαῦτα* aufnimmt, folgt daraus, daß auch die anschließende Erörterung 860c4–864b letztlich dem Gerechten und damit zusammenhängend der Strafgesetzgebung gilt; dabei darf auch für sie das 859c8/9 ausgesprochene Bestreben der drei Dialogteilnehmer vorausgesetzt werden, sich von den Überzeugungen der Masse abzuheben<sup>5</sup>).

Die aufgeworfene Frage nach der eigenen *συμφωνία* provoziert wie in 859d2 die Frage des Kleinias, an welche beiden widersprüchlichen Positionen der Athener denn jetzt denke (860c6). Und wie in 859d5 die These, daß alles Gerechte auch schön ist, den Ausgangspunkt bildet, so legt jetzt der Athener zunächst unter Rückgriff auf 731c2/3 (und 734b2–6) die These dar, daß nie-

---

Dialogpartner diesen Widerspruch als nur scheinbaren durchschauen (vgl. *δόξειαν* 864 a 10; *φανέται* b 7), bleibt die Menge in ihm befangen, weil sie im Falle der Todesstrafe nicht an der Identität des Gerechten und Schönen festhält.

5) Saunders 423 sieht in *περὶ αὐτὰ ταῦτα* einen Hinweis darauf, daß es im folgenden um dieselbe ‚Begriffsverwirrung‘ wie in 859c–860c gehe: dort im Gebrauch der Begriffe *καλόν* und *οὐ καλόν* (= *αἰσχρόν*), hier der Begriffe *ἐκούσιον* und *οὐχ ἐκούσιον* (= *ἀκούσιον*). Aber *περὶ αὐτὰ ταῦτα* kann kaum einen solchen formalen Punkt betreffen, sondern muß den Gegenstandsbereich der folgenden Ausführungen angeben, und dies ist, wie oben gezeigt, das ‚Gerechte‘. Auch in dem folgenden Satz, den Saunders als Stütze heranzieht, betrifft die Verwirrung und Uneinigkeit das Gerechte (*περὶ τὰ δίκαια* 861 a 9; s. dazu unten S. 101). Die Frage der Freiwilligkeit und damit des rechten Gebrauchs der Begriffe ‚freiwillig/unfreiwillig‘ spielt hierbei zwar mit herein; aber es muß doch auffallen, daß an allen Stellen, wo sich der Athener von der Meinung der Menge absetzt, dieser nicht falscher Gebrauch der Begriffe *ἐκούσιος/ἀκούσιος*, sondern der Begriffe *ἀδίκημα*, *ἀδικία* sowie *δίκαιον/ἀδικον* vorgeworfen wird: 862 a 5, b 2; 863 e 5 (betontes *ὄ γε ἐγὼ λέγω*), 864 a 7/8. Und auf die Beseitigung dieser Verwirrung kam es dem Athener letztlich an, wie 863 e 5 ff. zeigt.

mand freiwillig Unrecht tut<sup>6</sup>). Aus dieser These ergeben sich jedoch Widersprüche im Hinblick auf die Gesetzgebung, die der Athener in einem fingierten Dialog mit seinen Gesprächspartnern entwickelt (860 e 5–861 a 2):

(a) Die These, daß niemand freiwillig Unrecht tut (die im folgenden auch kurz als ‚sokratische These‘ bezeichnet werden soll)<sup>7</sup>), schließt scheinbar eine strafrechtliche Verantwortung aus und entzieht damit einer Strafgesetzgebung die Grundlage. Dem widerspricht die Tatsache, daß der Athener bereits in 853 d–857 b Strafgesetze aufgestellt hat und noch weitere aufstellen wird. Auf diesen Widerspruch zielt die erste fingierte Frage des Kleinias und Megillos: *πότερον νομοθετεῖν (συμβουλεύεις) ἢ μὴ*, die der Athener ohne weiteres bejaht (e 6/7).

(b) Bejaht man aber die Notwendigkeit einer Strafgesetzgebung, so ergibt sich ein neues Dilemma, das der Athener in eine Alternativfrage kleidet: Soll der Gesetzgeber (gemäß den praktischen Erfordernissen der Rechtsprechung) die *ἀδικήματα* in *ἀκούσια* und *ἐκούσια* differenzieren und dementsprechend die Strafen abstufen (was auch der Athener selbst später in seinem Strafkodex tut)<sup>8</sup>) – oder soll er (wie dies die sokratische These zu fordern scheint) auf eine solche Abstufung verzichten und alle Delikte in dieser Hinsicht gleich behandeln, da es ja nach dieser These überhaupt keine freiwilligen *ἀδικήματα* gibt? (860 e 7–861 a 2).

Die Formulierung dieser ‚Aporie‘ (vgl. 861 b 1) zeigt, daß das zur Lösung anstehende Problem primär ein praktisches ist. Der sokratischen These wird nicht direkt die These entgegengestellt, daß es auch freiwilliges Unrecht gibt, um diese dann zu widerlegen, sondern das Problem liegt im Verhältnis der sokratischen These zur Gesetzgebung. Darum wird die Zerteilung der

6) Der Vorschlag von Görgemanns 163, statt *ἀκούσιως δὲ ἐκούσιον* in 860 d 6 *ἀκούσιον δὲ ἐκούσιως* zu schreiben, ist nicht nur unnötig (da auch der überlieferte Text den von Görgemanns geforderten Sinn hergibt), sondern scheitert auch an der Übereinstimmung von 860 d 6 mit Ps. Plat. iust. 375 d 5/6: s. C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik, *Studia et Testimonia Antiqua XVII* (München 1975), 189 Anm. 1.

7) Den genuin sokratischen Ursprung dieser These bezeugt neben den bekannten außerplatonischen Belegen nicht zuletzt die Behandlung des *ἐκών-ἄκων*-Problems in dem pseudoplatonischen Dialog *περὶ δικαίου*, die nach den Untersuchungen von C. W. Müller a. a. O. 134 ff. und 168 ff. den Diskussionsstand der frühen Sokratik wiedergibt und insofern besonderen Zeugniswert beanspruchen kann.

8) Vgl. z. B. 865 a 3 ff., 866 e 6 ff., 869 e 4 ff., 874 e 5 ff., 879 b 1.

*ἀδικήματα* in *ἀκούσια* und *ἐκούσια* nicht als theoretische Gegenposition zur sokratischen These eingeführt, sondern als eine Unterscheidung der Rechtspraxis, die durch das konklusive *διο-ροίεις οὖν* (860e7) als offenbar unumgängliche Konsequenz aus dem Entschluß zur Gesetzgebung hingestellt wird und die denn auch, wie nachher klar gesagt wird (861b), für die strafrechtliche Praxis aller Gesetzgeber in allen Staaten konstitutiv ist.

Damit bildet die bisherige Entfaltung des Problems ein genaues Gegenstück zu 859d–860c (der Erörterung der ersten *διαφορά*): auch dort bestand das Problem in dem (scheinbaren) Gegensatz zwischen einer These (‘alles Gerechte ist auch schön’) und der Praxis der Gesetzgebung, konkret der in 853d–857b erlassenen Strafgesetze, der 860a8–10 ausdrücklich konstatiert wird.

Ehe nun der Athener in Weiterführung des fiktiven Dialogs seinen Vorschlag zur Lösung der Aporie entwickelt, fragt Kleinias mit *τούτοις δὴ τί χρῆσόμεθα τοῖς νῦν λεγόμενοις* nach der Funktion der gegenwärtigen Darlegungen. Der Athener bezeichnet diese Frage als sehr berechtigt und beantwortet sie mit einem Rückverweis: *ἀναμνησθῶμεν ὡς ἔμπροσθεν νύνη καλῶς ἐλέγομεν ὅτι περὶ τὰ δίκαια εἴη παμπόλλη τις ἡμῶν ταραχὴ τε καὶ ἀσυμφωνία* (861a8–10), um dann in seinen Ausführungen fortzuführen. Diese kurze Zwischenbemerkung unterstreicht vor dem Eintritt in die eigentliche Erörterung deren Bedeutung, indem sie klarstellt, daß sie kein Selbstzweck ist, sondern darauf abzielt, die ‚Verwirrung über das Gerechte‘ zu beseitigen, und sich damit in die seit 859b geführte Diskussion einfügt. Wenn es also im folgenden um eine terminologische Verwirrung geht, dann primär nicht um den falschen Gebrauch der Begriffe ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘, sondern der Begriffe ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘<sup>9)</sup>. Daß in der Tat dies die Funktion des folgenden Stückes ist, wird nicht nur durch den Verlauf der Diskussion, sondern vor allem dadurch bestätigt, daß der Athener diese Diskussion und im weiteren Rahmen den ganzen Strafrechtsexkurs mit einer Definition von *ἀδικία* und *δίκαιον* abschließt (863e5 ff.).

## 2) Überlegungen zur Lösung der Aporie (861b1–d9)

Um einen Ausweg aus dem in 860e7–861a2 aufgezeigten Dilemma zu finden<sup>10)</sup>, erwägt der Athener zunächst die Möglich-

9) Vgl. oben Anm. 5.

10) Die Frage, ob auf der Basis der sokratischen These überhaupt eine Strafgesetzgebung möglich ist (860e5–7), wird nicht mehr explizit aufgenommen, da sie bereits 860e7 bejaht worden war.

keit, ohne eine Lösung der Aporie sofort auf der Grundlage der sokratischen These mit der Gesetzgebung zu beginnen, was jedoch sogleich verworfen wird (*οὐκ ἔστιν* c1). Dieser Passus (860b 1–c1) liefert aber Hinweise auf eine Lösung, wenn man die beiden negierten Partizipien *οὔτε διορισάμενοι* (a) und *δοὺς οὐδένα λόγον* (b) positiv nimmt:

(a) Einerseits ist zur Lösung der Aporie eine genauere Unterscheidung erforderlich, die angibt, worin sich die von der traditionellen Gesetzgebung geschiedenen beiden Arten von *ἀδικήματα*, nämlich freiwillige und unfreiwillige, unterscheiden.

(b) Andererseits müßte die sokratische These, um als Grundlage der Gesetzgebung zu dienen<sup>11</sup>), zuvor über ihre Richtigkeit Rechenschaft geben (*δοὺς . . . λόγον ὡς ὀρθῶς εἴρηται*).

Diese beiden Beweisgänge werden in der anschließenden positiven Formulierung des Lösungsvorschlags miteinander verknüpft und daraus das endgültige Argumentationsziel abgeleitet (861c 1–d7):

Einerseits kann die These von der Unfreiwilligkeit der *ἀδικήματα* (d3) nicht aufgegeben werden, weil sie, wie der Athener d4 apodiktisch feststellt, als wahr anzusehen ist. Da ihr aber andererseits die traditionelle Scheidung der *ἀδικήματα* in freiwillige und unfreiwillige widerspricht, bleibt nur der Ausweg, den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Delikten so zu bestimmen, daß er sich mit der sokratischen These vereinbaren läßt, die dadurch natürlich auch ihrerseits als ‚richtig‘, d. h. mit der strafrechtlichen Realität vereinbar erwiesen wird<sup>12</sup>). Die an-

11) Die Bedeutung des Hapaxlegomenon *κατανομοθετήσει* (861 c 1), dessen Kühnheit durch das hinzugefügte *τινά τρόπον* relativiert wird, bestimmt W. Lindblad, Die Bedeutungsentwicklung des Präfixes KATA in Kompositis. Eine semasiologische Untersuchung, Soc. scient. Fenn. Comm. human. litt. I 1 (Helsingfors 1922), 86 als ‚Gesetze gegen etwas geben‘. Der Sinn läßt sich aber noch präziser fassen, wenn man *κατανομοθετήσει* in Beziehung setzt zu b 5: *ταύτη* (d. h. gemäß der Unterscheidung zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Unrechtstaten) *καὶ νομοθετεῖται*. Bezogen auf diese Gesetzgebung könnte *κατανομοθετήσει* dann bedeuten: ‚die traditionelle Gesetzgebung durch eine neue Gesetzgebung überwinden‘. Ähnlich interpretiert E. B. England, *The Laws of Plato. The Text edited with Introduction, Notes, etc.*, Vol. II (Manchester 1921) z. St.: „legislate (the objection) down“.

12) Diesen Zusammenfassung bringt Kleinias 861 d 1 zum Ausdruck: *χρεῶν . . . τοῦτο* (sc. die These, daß alle *ἀδικήματα* unfreiwillig sind) *ὡς ὀρθῶς εἴρηται πρῶτον διορίσαντας* (d. h. durch eine entsprechende Abgrenzung innerhalb der Delikte) *δηλώσαι*. G. Müller 57 Anm. 1 bezieht *τοῦτο ὡς ὀρθῶς εἴρηται* (861 d 1) nicht auf die sokratische These, sondern auf c 2/3 *ταῦτα . . . δηλώσαι δύο τε ὄντα καὶ τὴν διαφορὰν ἄλλην*. Dagegen spricht jedoch nicht nur das unmittelbar vorausgehende *ἢ μὴ λέγειν ὡς πάντα ἀκούσια τὰ ἀδικήματα* (c

schließende Argumentation hat also zu klären (*δηλώσαι* c2; *δηλοῦν* d7), worin sich denn die traditionell geschiedenen Arten von *ἀδικήματα* unterscheiden, wenn ihr Unterschied offensichtlich nicht in der Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit liegen kann (861 d 4–7)<sup>13</sup>).

Daß die folgende Argumentation, wie *ἔμπροσθεν τοῦ νομοθετεῖν* (c2) schon zur Genüge zeigt, im Dienst der beabsichtigten Strafgesetzgebung steht, wird 861 c3–6 noch einmal eigens hervorgehoben: die neue Unterscheidung innerhalb der Delikte soll eine Grundlage liefern, auf der die Angemessenheit der Strafen beurteilt werden kann, die gemäß dieser Unterscheidung festzusetzen sind (*ὅταν ἐκάτερω τις τὴν δίκην ἐπιτιθῆ*). Damit erfüllt diese Erörterung zugleich die mehrfach und zuletzt am Beginn des Exkurses 857 c ff. an den Gesetzgeber gerichtete Forderung, seine Anordnungen den Betroffenen einsichtig zu machen und so erzieherisch zu wirken.

Der Ertrag der bisherigen Überlegungen besteht zunächst in der Herausarbeitung des Themas der folgenden Argumentation; darüberhinaus jedoch gibt der Athener, wenn man seine Formulierung der Problemstellung genauer betrachtet, bereits einen versteckten Fingerzeig auf die spätere Lösung:

Die strafrechtlich relevanten Tatbestände werden in dem Abschnitt 860 e5–861 d1 (und schon 859 b8) mehrfach als *ἀδικήματα* bezeichnet. Dies wird in 861 b als die traditionelle Terminologie der Strafgesetzgebung aller Staaten hingestellt, welche *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα* unterscheidet (auch 860 e8 wird der Terminus *ἀδικήματα* in Verbindung mit dieser traditionellen Unterscheidung eingeführt)<sup>14</sup>). Dabei fällt aber auf, daß der

8), sondern vor allem die Formulierung in b 6–c 1: *ὁ δὲ παρ' ἡμῶν νυνδὴ ῥηθεῖς λόγος, ὡσπερ παρὰ θεοῦ λεχθεῖς, τοσοῦτον μόνον εἰπῶν ἀπαλλάξεται, δούς δὲ οὐδένα λόγον ὡς ὀρθῶς εἴρηκεν (!), κατανομοθετήσει τινὰ τρόπον*. Die von Müller mit Recht postulierte (und durch *δηλώσαι* d 1 auch sprachlich signalisierte) Beziehung auf c 2/3 wird dagegen durch *διορίσαντας* hergestellt, das (wie *διοριεῖς* 860 e 7 und *διορισάμενοι* 861 b 2) zum Objekt nur die *ἀδικήματα* haben kann.

13) Der überlieferte Text braucht nicht angetastet zu werden, wenn man mit England z. St. und G. Müller 57 Anm. 1 hinter *ἐκάτερον* und *ποτε* (d 6) Kommata setzt und das ganze Stück *κατὰ τίνα δὲ τρόπον . . . ποτε* von *πειρατέον δηλοῦν* abhängen läßt.

14) Ob Platon damit die tatsächliche Terminologie des positiven Rechts wiedergibt, steht auf einem andern Blatt. Dieses kennt natürlich die Scheidung zwischen *ἐκούσιον* und *ἀκούσιον*; und ebenso bekannt ist die ausgedehnte Verwendung der Termini *ἀδικεῖν* und *ἀδίκημα* zur Bezeichnung von Rechtsverletzungen; vgl. dazu L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridi-*

Athener diese Termini nur in den die traditionelle Rechtspraxis widerspiegelnden fiktiven Dialogpartien verwendet, während er sie in seinem eigenen positiv formulierten Lösungsvorschlag (861 c1–d7) vermeidet und nur unbestimmt von ταῦτα (c2), ἑκατέρω (c3) und ἑκάτερον (d6) spricht. Hierin deutet sich schon die Argumentationsrichtung der folgenden Erörterung an, die auf eine Eliminierung des Terminus ἀδίκημα hinausläuft<sup>15</sup>). Nicht minder aufschlußreich ist es, mit der traditionellen Terminologie die Formulierungen zu vergleichen, in denen 860 d die sokratische These eingeführt wird: ὁ ἀδικὸς ἄκων κακὸς ἐστίν (so sinngemäß in d5); ἄκων ἀδικεῖ ὁ ἀδικῶν (~ d7; vgl. d9); ἡ ἀδικία ἀκούσιός ἐστιν (~ d7/8)<sup>16</sup>). Auch in dieser terminologischen Differenz ist die spätere Lösung schon vorgezeichnet: für den Athener ist Ungerechtigkeit und Unfreiwilligkeit ein seelischer Zustand des Täters, während der traditionelle Begriff des ἐκούσιον bzw. ἀκούσιον ἀδίκημα die Unrechtsqualität (und auch die Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit) der konkreten Tat zuspricht. Wenn daher die sokratische These 861 c8 von Kleinias (nicht vom Athener!) in der Formulierung πάντα ἀκούσια τὰ ἀδικήματα vorgetragen wird (ähnlich schon 861 a1 im fiktiven Dialog: οὐκ ὄντων ἀδικημάτων τὸ παράπαν ἐκούσιων), so bedeutet dies eine bewußte, ad hoc vollzogene Umsetzung der sokratischen These in die Begrifflichkeit des positiven Rechts, durch die der Gegensatz zwischen der traditionellen Rechtspraxis und einer aus der sokrati-

---

que et morale en Grèce (Paris 1917), 40–95. Ob die Strafgesetzgebung allerdings den Begriff des ἀκούσιον ἀδίκημα (gegen den sich der Athener 862 a 5 im Falle der Schädigung verwahrt; vgl. auch 864 a 7) als feste Kategorie für bestimmte Tatbestände kannte, darf mit Gernet a. a. O. 309 bezweifelt werden; in der Praxis scheint es aber möglich gewesen zu sein, auch Fälle unbeabsichtigten Handelns als ἀδικήματα zu qualifizieren; z. B. rechnet Demosthenes or. 38, 21 (~ 37, 58) die ἀκούσιοι φόνοι unter die ἀδικήματα. So drängt sich die Vermutung auf, daß Platon, an solche Gebrauchsweisen und überhaupt an die gängige Verwendung von ἀδικεῖν und ἀδίκημα für Rechtsverstöße anknüpfend, dem positiven Recht eine Terminologie unterstellt, welche, selbst wenn sie zur strafrechtlichen Klassifikation der Delikte in dieser Form nicht gebräuchlich gewesen sein mag, doch zumindest nur die logische Konsequenz aus einem unreflektierten und undifferenzierten Gebrauch der Begriffe ἀδικεῖν und ἀδίκημα darstellte (vgl. 861 e 6–8) und die vor allem die erwünschte Folie hergab, gegen die er seine eigene Auffassung um so deutlicher abheben konnte. Wenn daher hier und im folgenden die Scheidung in ἐκούσια und ἀκούσια ἀδικήματα als ‚traditionell‘ bezeichnet wird, so ist dies nur im Sinne Platons gemeint, der diese Distinktion als traditionell hinstellt; zur Terminologie des Atheners s. auch unten S. 127 f.

15) Vgl. unten S. 107 und 128.

16) Vgl. auch die Formulierungen apol. 37 a 5; Prot. 345 e; Gorg. 509 e 6 u. ö.

schen These ableitbaren Rechtspraxis, die alle *ἀδικήματα* als unfreiwillig zu betrachten hätte, um so klarer hervortritt<sup>17)</sup>.

### B) Die erste Argumentation (861e1–863a2)

Die erste Argumentation des Atheners umfaßt zwei Komplexe: Der erste (861e–862b) arbeitet, wie mehrfach angekündigt, den eigentlichen Unterschied zwischen den traditionell als *ἐκούσια* und *ἀκούσια* geschiedenen *ἀδικήματα* heraus und führt zur Unterscheidung von *ἀδικία* und *βλάβη*. Der zweite Komplex (862b–863a2) leitet daraus die praktischen Konsequenzen für die Strafgesetzgebung ab.

#### 1) Der Unterschied zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* (861e1–862b5)

Der Athener geht von der konkreten Handlung der Schadenszufügung (*βλάβη*) aus; seine Argumentation verläuft in folgenden Schritten:

- (a) Es gibt freiwillige und unfreiwillige (d. h. juristisch gesprochen: vorsätzliche und nichtvorsätzliche) Schädigungen.
- (b) Man darf aber nicht alle Schädigungen als *ἀδικίαι* betrachten und daraus folgern, daß auch *τὰ ἄδικα* zweifacher Natur sind, nämlich teils *ἐκούσια*, teils *ἀκούσια*.
- (c) Vielmehr kann eine unfreiwillige Schädigung nicht als *ἀκούσιον ἀδίκημα*, ja überhaupt nicht als *ἀδικία* betrachtet werden. Umgekehrt muß man oft bei einer Wohltat sagen, daß der Wohltäter Unrecht begeht (*ἀδικεῖν*).
- (d) Denn Geben und Wegnehmen darf man nicht ohne weiteres als gerecht bzw. ungerecht bezeichnen, sondern der Gesetzgeber muß darauf sehen, ob jemand in gerechter Gesinnung (*ἤθει καὶ δικαίῳ τρόπῳ χρώμενος*) einem andern nützt oder schadet.
- (e) Die Gesetzgebung hat also bei der Straffestsetzung zu unterscheiden zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* (862b5/6).

Der Athener ersetzt somit die traditionelle Zweiteilung der *ἀδικήματα* in *ἐκούσια* und *ἀκούσια* durch die Unterscheidung zwischen *ἀδικία* und *βλάβη*. Nun war schon 861b2, c3 und besonders d5/6 angedeutet worden, daß der Unterschied zwischen beiden nicht in der Freiwilligkeit bzw. Unfreiwilligkeit, sondern ‚in etwas anderem‘ liegen muß. Dies andere kann nur die ‚gerechte Gesinnung‘ sein, die in 862b als entscheidendes Kriterium hervorgehoben wird. Damit wird natürlich zugleich eine

17) Eine Bestätigung darf man darin sehen, daß die Junktoren *ἐκούσιον* bzw. *ἀκούσιον ἀδίκημα* innerhalb der platonischen Schriften nur hier im Strafrechtsexkurs vorkommen.

Unterscheidung zwischen der äußeren sichtbaren Handlung bzw. deren Resultat und der seelischen Verfassung des Handelnden eingeführt<sup>18</sup>). *βλάβη* und *ἀδικία* stehen demnach auf verschiedenen Ebenen: eine unfreiwillige Schädigung als Resultat einer Handlung ist zu trennen von der *ἀδικία* als Gesinnung und darf daher auch nicht als *ἀκούσιον ἀδίκημα* bezeichnet werden, weil damit die Trennung zwischen den beiden Ebenen verwischt würde. Das in 860e–861d mehrfach geforderte *διορίζειν* innerhalb der ‚*ἀδικήματα*‘ wird vom Athener nicht nur gleichsam ‚horizontal‘ auf der Ebene der äußeren Handlungen durchgeführt (durch Abtrennung der unfreiwilligen Schädigung von den Unrechtstaten), sondern auch in ‚vertikaler‘ Richtung, indem er der äußeren *βλάβη* nicht mehr die Unrechtstat (*ἀδίκημα*), sondern die ‚innere‘ Ungerechtigkeit (*ἀδικία*) als eine seelische Verfassung gegenüberstellt. Indem so der Athener die sittliche Bewertung einer Tat nicht auf die äußere Handlung, sondern auf die moralische Gesinnung des Täters gründet, setzt er sich bewußt von einer Auffassung ab, die unreflektiert Geben per se als gerecht und Wegnehmen per se als ungerecht ansieht (und damit denselben Fehler begeht, wie er 860a–c den ‚Vielen‘ vorgeworfen wurde, die ein Leiden als solches immer als häßlich ansehen und damit ebenfalls ihr Unvermögen bezeugen, zwischen dem äußeren Vollzug und dem moralischen Zweck der Strafe zu differenzieren). Der Unterschied zu der abgewiesenen Auffassung besteht auch hier nicht in einem abweichenden Gebrauch der Begriffe ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘, sondern der Begriffe ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘, mit denen der Athener nicht mehr die äußere Handlung, sondern die seelische Verfassung qualifiziert, die das entscheidende Kriterium für die strafrechtliche Beurteilung bildet.

18) Diese Unterscheidung mag zunächst keineswegs so originell erscheinen: auch das positive Recht unterschied ja in ähnlicher Weise zwischen Erfolg und Vorsatz oder Absicht (vgl. den Kommentar des Demosthenes or. 23, 54 zu Dracons Gesetz über Tötung beim Wettkampf: *ἂν τις ἐν ἄθλοις ἀποκτείνῃ τινά, τοῦτον ὤρισεν οὐκ ἀδικεῖν. διὰ τί; οὐ τὸ συμβᾶν ἐσκέψατο, ἀλλὰ τὴν τοῦ δεδρακότος διάνοιαν. ἔστι δ' αὕτη τίς; ζῶντα νικῆσαι καὶ οὐκ ἀποκτείνειν*). Als neu ist aber Platons Versuch zu werten, nicht mehr die Unrechtstat durch die traditionellen Kriterien etwa der *πρόνοια* oder der *ἐπιβουλή* (also den konkreten Tatvorsatz) zu definieren, sondern stattdessen die Ungerechtigkeit auf die Gesinnung und den Charakter (*ἦθος, τρόπος*) des Täters zu gründen und so die seelische Verfassung und die psychologischen Motive zum Maßstab für die Beurteilung (und auch für die Klassifizierung) der Vergehen zu machen, was freilich in der Praxis seiner Gesetzgebung nicht ohne Unstimmigkeiten abging: vgl. R. Maschke, Die Willenslehre im griechischen Recht (Berlin 1926, Nachdruck Darmstadt 1968), 121 ff.

Soweit ist die Argumentation des Atheners einleuchtend und klar. Wie verhält sie sich aber zu der sokratischen These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns? Zunächst wirkt sich diese These darin aus, daß eine Übertragung der bei den Schädigungen zu beobachtenden Zweiteilung (*τὰ μὲν ἐκούσια δὴ, τὰ δ' ἀκούσια*) auf die ungerechten Handlungen verworfen wird (861 e7/8); denn nach der Maxime des Sokrates gibt es, wie 861 c8 in traditioneller Terminologie gesagt wurde, nur *ἀκούσια ἀδικήματα*. Nur scheinbar verwirrend ist es, wenn dann gerade der Begriff des *ἀκούσιον ἀδίκημα* verworfen und durch (unfreiwillige) *βλάβη* ersetzt wird (862 a5). Denn die Fehlerhaftigkeit dieses Begriffs liegt, wie man den anschließenden Ausführungen über das Wohltun entnehmen muß, zunächst nicht in dem Moment der Unfreiwilligkeit, sondern darin, daß er einer Handlung Unrechtsqualität zuschreibt, die doch nur der Gesinnung zukommen kann. Konsequenterweise taucht darum der Begriff *ἀδίκημα* von hier ab im ganzen Strafrechtsexkurs nicht mehr auf, womit die genuine sokratische Terminologie von 860 d5 ff. wieder in Kraft gesetzt ist. Wie steht es aber mit der anderen Hälfte der traditionellen Distinktion in *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα*? Da der Athener den Terminus *ἀκούσιον ἀδίκημα* durch die ungewollte Schädigung (*βλάβη*) ersetzt und dieser die *ἀδικία* gegenüberstellt, muß man folgern, daß die *ἀδικία* mit den *ἐκούσια ἀδικήματα* der traditionellen Distinktion identisch ist. Aber diese Gleichsetzung ist nirgends ausgesprochen und konnte so auch nicht ausgesprochen werden: einmal weil ihr die sokratische These (in traditioneller Formulierung: *πάντα τὰ ἀδικήματα ἀκούσια*) direkt widerspricht, und ferner auch deshalb, weil die *ἀδικία* eine seelische Haltung (und zwar eine unfreiwillige) ist, während mit *ἐκούσια ἀδικήματα* wieder Handlungen als ungerecht qualifiziert werden.

Der Athener hält also insoweit konsequent an der sokratischen These fest und meidet peinlichst jede Andeutung, daß ein Unrecht freiwillig sein könnte. Damit ist aber die traditionelle Scheidung der *ἀδικήματα* in *ἐκούσια* und *ἀκούσια* nur scheinbar widerlegt. Denn der strafrechtliche Begriff der ‚Freiwilligkeit‘ bzw. ‚Unfreiwilligkeit‘ (d. i. des Vorsatzes bzw. Nichtvorsatzes) liegt natürlich auf einer ganz anderen Ebene als der Begriff der Unfreiwilligkeit in der sokratischen These und kann daher auch nicht durch diese außer Kraft gesetzt werden. Diesen strafrechtlichen Begriff erkennt auch der Athener an, wenn er 861 e von ‚unfreiwilligen‘ und ‚freiwilligen‘ Schädigungen spricht, und ge-

naugenommen ist es gerade die juristisch verstandene ‚Unfreiwilligkeit‘, die ihn dazu führte, die unfreiwillige (= nichtvorsätzliche) Schädigung von der *ἀδικία* zu trennen (vgl. *εἴ τις τινά τι πημαίνει μη βουλόμενος ἀλλ' ἄκων* 862a3). Aber auch hier ist es aufschlußreich zu sehen, wie der Athener um der sokratischen These willen es in diesem Abschnitt bewußt vermeidet, die Freiwilligkeit in irgendeiner Weise mit dem Begriff der *ἀδικία* explizit in Verbindung zu bringen. Wenn nämlich nach 862a5 eine im strafrechtlichen Sinne unfreiwillige Schädigung keine *ἀδικία* ist, wäre zu erwarten, daß der Athener die freiwillige (= vorsätzliche) Schädigung als *ἀδικία* einstuft. Bezeichnenderweise geschieht dies aber nicht: denn als Gegenbegriff zu den unfreiwilligen Schädigungen (die keine Unrechtsqualität besitzen, aber doch der Wiedergutmachung bedürfen: 862b6) werden in 862c6 nicht etwa die freiwilligen, sondern die *ἄδικοι βλάβαι* (und *κέρδη*) genannt, also Schädigungen, die aus ungerechter Gesinnung heraus geschehen, wie die Erläuterung zu den *κέρδη* klarstellt (*εἰάν τις ἀδικῶν τινα κερδαίνειν ποιῆ*). Dies ist nur konsequent, nachdem der Athener das Kriterium der Freiwilligkeit ausgeschaltet und statt dessen die Gesinnung des Täters eingeführt hat. Freilich ist damit das Moment der Freiwilligkeit nur terminologisch überdeckt, und es tritt sofort wieder hervor, wenn der Athener bei seiner Schilderung der Heilung der hinter den *ἄδικοι βλάβαι* stehenden Ungerechtigkeit vom Strafgesetz verlangt, es müsse den Täter zwingen, *τὸ τοιοῦτον ἢ μηδέποτε ἐκόντα τολμησαι ποιεῖν ἢ διαφερόντως ἤττον πολὺ* (862d2–4); indem hier entsprechend der Gesamttendenz der Argumentation das Moment der Freiwilligkeit durch *ἐκόντα* in die Person des Täters verlegt wird (während es in dem Ausdruck *ἐκουσία βλάβη* an der Handlung haftend erscheint), tritt der Widerspruch zur sokratischen These *ὁ ἀδικῶν ἄκων ἀδικεῖ* (nach der genuinen Terminologie von 860d6/7) um so schärfer hervor. Im Augenblick ist der Athener allerdings an der Auflösung dieses Widerspruchs nicht interessiert, da es ihm vor allem auf die Trennung von Handlung und Gesinnung ankommt; aber hier kündigt sich ein Problem an, das noch der Klärung bedarf.

## 2) Folgerungen für den Gesetzgeber (862b5–863a2)

Gemäß der Unterscheidung zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* wird die vom Gesetzgeber zu verhängende Strafe vom Athener in zwei Komponenten zerlegt: sie hat erstens im Interesse der

Freundschaft unter den Bürgern für die Wiedergutmachung des entstandenen Schadens zu sorgen; zweitens muß sie darüber hinaus auf die Heilung der Ungerechtigkeit hinwirken, die als Krankheit der Seele anzusehen ist (c8)<sup>19</sup>). Diese Heilung besteht im Aufbau einer seelischen Haltung, die die Ungerechtigkeit haßt und das Gerechte liebt (d7/8). Nur wo dies nicht erreicht werden kann, der Betroffene also unheilbar ist, soll der Tod als Strafe verhängt werden, einmal mit Blick auf den Täter, für den es besser ist, nicht zu leben, dann mit Blick auf die Gemeinschaft, der dadurch ein abschreckendes Exempel vor Augen gestellt wird und die überdies von einem schlechten Menschen befreit wird. Diese Doppelung des Strafzwecks<sup>20</sup>) zeigt rückschauend, welches die beiden Objekte der Strafe sind, von denen der Athener 861 c3/4 gesprochen hatte (*ὅταν ἐκατέρω τις τὴν δίκην ἐπιτιθῆ*): es ist einerseits die *βλάβη*, andererseits die *ἀδικία*. Die Ausführungen über die Heilung der Ungerechtigkeit greifen aber noch weiter zurück auf die am Anfang des 9. Buches erlassenen Strafgesetze, insbesondere das Gesetz über Tempelraub, das die zu diesem Verbrechen führende seelische Haltung ebenfalls als Krankheit betrachtet (854 c4) und die für den ‚unheilbaren‘ Bürger vorgesehene Todesstrafe mit den gleichen Erwägungen wie hier in 862 e begründet. Da ferner die Heilung der Ungerechtigkeit keine Rücksicht auf die Schwere des Unrechts nimmt (862 d1: *ἂν ἀδικήσῃ μέγα ἢ σμικρόν*), ist damit zugleich unausgesprochen die Ausgangsfrage des Kleinias (857 b) beantwortet, warum der Gesetzgeber keine Rücksicht auf die näheren Umstände einer Tat (dort: des Diebstahls) nimmt: die zu einem Delikt (z. B. Diebstahl) führende Ungerechtigkeit der Seele ist unabhängig von dem Ausmaß des Delikts (z. B. der Menge des gestohlenen Guts) und somit in jedem Fall mit der gleichen Strafe zu belegen (so explizit in 941 d–942 a). Damit schließt sich der Gedankengang des Strafrechtsexkurses, und der Athener könnte nun in der Aufstellung von Gesetzen fortfahren; doch Kleinias meldet sich noch einmal

19) So auch soph. 228 e (vgl. Anm. 51) und schon rep. III 409 a 5; IV 444 c 5 ff. u. ö.

20) Sie begegnet auch leg. V 728 c 2–5, 735 e 1–5, XI 933 e 10–934 b 3, XII 941 d 2–942 a 4, 957 e; Prot. 324 a 3 ff.; Gorg. 478 d ff., 525 a ff.; rep. II 380 a–c, III 409 e 4 ff. Zur platonischen Strafkonzepktion vgl. R. Porcheddu, La concezione platonica della sanzione penale in rapporto alla evoluzione storica della «polis» e allo stato «giusto», Sandalion 3 (1980), 19–52; M. M. Mackenzie, Plato on Punishment, Berkeley 1981; T. J. Saunders, Protagoras and Plato on Punishment, in: The Sophists and their Legacy, ed. by G. B. Kerferd, Hermes Einzelschriften 44 (1981), 129–141.

zu Wort und veranlaßt den Athener zu einer zweiten Argumentation.

Denn die bisherige Argumentation des Atheners hat keineswegs alle Fragen geklärt und dazu noch neue aufgeworfen:

(1) Ein eigentlicher Beweis für die sokratische These ist nicht erbracht worden. Ein solcher selbständiger Beweis war zwar bei der endgültigen Festlegung des Untersuchungsthemas (861 d2–7) nicht mehr gefordert worden; aber nach der Argumentation des Atheners, der die unfreiwillige Schädigung von der *ἀδικία* trennt, erscheint jetzt ein Nachweis, inwiefern die *ἀδικία* gleichwohl als unfreiwillig anzusehen ist, um so wünschenswerter.

(2) Wenn die *ἀδικία* immer unfreiwillig ist, wieso ist dann eine daraus hervorgehende Handlung trotzdem strafbar? Denn anders als der bloße Schadensersatz setzt eine auf Besserung oder Abschreckung zielende Strafe die Vermeidbarkeit und damit die ‚Freiwilligkeit‘ einer begangenen Tat voraus. Diese erkennt nun aber auch der Athener an, indem er von unfreiwilligen und freiwilligen Schädigungen ausgeht und nur den unfreiwilligen die Unrechtsqualität abspricht und ihnen mit den *ἀδικοὶ βλάβαι* offenbar die freiwilligen Schädigungen (jedoch ohne diesen Terminus zu verwenden) gegenüberstellt. Sie ist ferner vorausgesetzt, wenn 862 d1–4 dem Strafgesetz die Aufgabe zugewiesen wird, den Täter dazu zu bringen, daß er nicht mehr ‚willentlich‘ (*ἑκόντα*) ein Unrecht begeht. Wie verhält sich dieses Moment der strafrechtlichen Freiwilligkeit aber zur sokratischen These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns?

(3) Man muß sogar noch einen Schritt weitergehen. Wenn der Athener einer unfreiwilligen (d. h. strafrechtlich gesprochen: nichtvorsätzlichen) Schädigung die Unrechtsqualität abspricht (862 b), so scheint er damit den strafrechtlichen Begriff der Unrechtstat (traditionell: des *ἀδίκημα*) ausschließlich auf ‚freiwillige‘ (d. h. vorsätzliche) Taten zu beschränken. Trifft dies zu, dann müßte er in letzter Konsequenz die traditionelle Unterscheidung zwischen *ἑκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα* nicht nur von der sokratischen These aus, sondern auch aus juristischen Erwägungen heraus ablehnen, und dies jetzt deshalb, weil die strafrechtliche Qualifizierung einer Tat als ‚ungerecht‘ gerade deren Freiwilligkeit voraussetzt und somit der Begriff des *ἀκούσιον ἀδίκημα*, der so gut der sokratischen These zu entsprechen scheint, als strafrechtliche Kategorie einen Widerspruch in sich darstellt. In dieselbe Richtung führt auch folgende Überlegung. Wenn das Kriterium der Freiwilligkeit durch die Gerechtig-

keit bzw. Ungerechtigkeit ersetzt und diese zu einer Sache der Gesinnung gemacht werden, so kommt dadurch im Grunde doch wieder ein strafrechtlich relevantes Moment des ‚Wollens‘ ins Spiel. Denn wer aus ungerechter Gesinnung einen andern schädigt, der will doch diese Schädigung; und umgekehrt kann eine Schädigung dann als ‚ungewollt‘ (d. i. strafrechtlich als nichtvorsätzlich) angesehen werden, wenn der Schädigende in bester Absicht gehandelt hat.

Diese Überlegungen zeigen, daß die erste Argumentation mit der Ausklammerung des Problems der Freiwilligkeit und der Ersetzung des Kriteriums ‚freiwillig/unfreiwillig‘ durch das Kriterium der ‚gerechten Gesinnung‘ einen ungeklärten Rest gelassen hat. Und eben auf die Klärung dieses Rests zielt die Bitte des Kleinias 863 a3–6, die den Athener zu einer zweiten Argumentation veranlaßt.

### C) Die zweite Argumentation (863 a3–864 b7)

Das Thema der zweiten Argumentation wird von Kleinias, der dem Bisherigen zustimmt, folgendermaßen formuliert: *ἡδίων δ' ἂν ἔτι σαφέστερον ἀκούσαιμεν ταῦτα ῥηθέντα, τὸ τῆς ἀδικίας τε καὶ βλάβης διάφορον καὶ τὸ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ὡς ἐν τοῦτοις διαπεποικίλται* (863 a3–6). Es geht Kleinias also nochmals um den Unterschied zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* (womit er die Unterscheidung des Atheners und dessen Eliminierung des Terminus *ἀδικήματα* akzeptiert) und um die Frage, wie sich dazu die Unterscheidung zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Handlungen verhält<sup>21</sup>). Die Wahl des Verbs *διαπεποικίλται* zur Bezeichnung dieses Verhältnisses wird verständlich,

21) Wörtlich: ‚unter diese gemischt ist‘; zu *διαπεποικίλται* vgl. 693 d 7, wo das Verbum die ‚Mischung‘ der Verfassungen aus den zwei Grundformen der Demokratie und Monarchie bezeichnet. – Die oben gegebene Deutung des Satzes geht davon aus, daß zu *τὸ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων* noch einmal *διάφορον* zu ergänzen ist (so auch England z. St.) und daß der Plural *τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων*, was auch Saunders 425 hervorhebt, Handlungen bezeichnet, da diese Adjektive als Plurale bisher durchweg mit Bezug auf *ἀδικήματα* und *βλάβαι* gebraucht wurden (860 e 8; 861 a 2, b 5, c 8, e 8); ferner bezieht sie das Neutrum *ἐν τοῦτοις* auf *ἀδικία* und *βλάβη*. Saunders 425 bezieht dagegen *ἐν τοῦτοις* auf *ταῦτα ῥηθέντα* und paraphrasiert es als ‚in these arguments‘ bzw. ‚these discussions‘. Diese Paraphrase setzt aber doch wohl eher die Formulierung *ταῦτα τὰ ῥηθέντα* voraus. Der überlieferte Text zwingt dazu, das Partizip *ῥηθέντα* prädikativ und *ταῦτα* kataphorisch zu verstehen: ‚wir möchten das folgende noch genauer dargelegt hören‘; dann ist aber eine Wiederaufnahme von *ταῦτα* durch *ἐν τοῦτοις* unmöglich.

wenn man damit die Formulierung von 861 e3/4 vergleicht: *τό γε ἐκούσιόν τε καὶ ἀκούσιον ἐν αὐταῖς* (sc. *ταῖς βλάβαις*) *ἄφθονόν ἐστι*: gegenüber dem bloßen *ἐστι* (das dort genügte, weil die Unterscheidung lediglich die Schädigungen betraf) drückt *διαπεποίκιλται* aus, daß das Begriffspaar ‚freiwillig – unfreiwillig‘ nicht mit der Scheidung zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* identisch ist, sondern auf beiden Seiten vorkommt und somit ‚quer‘ (*δια-*) durch diese Scheidung hindurchgeht: es gibt einerseits, wie der Athener selbst feststellte (861 e), freiwillige und unfreiwillige Schädigungen; andererseits muß es auch bei der *ἀδικία* so etwas wie Freiwilligkeit geben, wenn die durch sie verursachte Handlung strafbar sein soll.

Die Antwort des Atheners verläuft in zwei Gedankengängen (863 a7–e4 und 863 e5–864 b7), die je für sich genommen ziemlich unproblematisch sind; Schwierigkeiten macht dagegen die innere Verbindung dieser beiden Gedankengänge. Sie sollen daher im folgenden zunächst getrennt betrachtet und dann ihre Beziehung untersucht werden.

1) *Die drei Ursachen der ἀμαρτήματα* (863 a7–e4)

Mit *πειρατέον τοίνυν ὡς κελεύετε δοῶν, καὶ λέγειν* (863 a7) folgt der Athener der Bitte des Kleinias um weitere Klärung (ebenso *πειρατέον* 861 d7 vor Beginn der ersten Argumentation). Er holt weit aus, indem er mit der Seele und den in dieser wirkenden Kräften beginnt, und erst 863 c1 wird klar, worauf er hinaus will: auf eine Klassifizierung der Ursachen menschlichen Fehlverhaltens (*αἰτίαι τῶν ἀμαρτημάτων*). Als solche werden genannt:

(1) der ‚Zorn‘ (*θυμός*), gleichgültig ob man ihn (mit Blick auf die folgenden Strafgesetze) als seelisches *πάθος* (‚Affekt‘) oder (im Sinne der ‚klassischen‘ platonischen Psychologie) als einen Teil der Seele faßt<sup>22</sup>);

(2) die Lust (*ἡδονή*);

(3) die Unwissenheit (*ἄγνοια*); diese ist, wie in einer Art Exkurs festgestellt wird, unter dem Gesichtspunkt der Gesetzgebung in zwei Formen zu zergliedern: (a) die ‚einfache‘ Unwissenheit und (b) die ‚doppelte‘, mit dem Dünkel der Weisheit (*δόξα*

22) A. Graeser, Probleme der platonischen Seelenteilungslehre, Zetemata 47 (München 1969), 16 und 71, vermutet (wie schon Görgemanns 137), daß die beiden Alternativen im akademischen Schulbetrieb diskutiert wurden.

σοφίας) verbundene, die c4 als *ἀμαθαινειν* qualifiziert wird<sup>23</sup>); die erste Form ist die Ursache leichter *ἀμαρτήματα*; die zweite dagegen verursacht, wenn sie von Kraft und Stärke begleitet wird, die großen *ἀμαρτήματα*; ist sie von Schwachheit begleitet<sup>24</sup>), so sind die daraus entspringenden *ἀμαρτήματα* denkbar milde zu ahnden<sup>25</sup>).

Diese drei Ursachen sind freilich nicht in jeder Hinsicht als gleichartig zu betrachten: Zorn und Lust rücken dadurch eng zusammen, daß von ihnen ein Zwang (*βία*) ausgeht<sup>26</sup>), der im Falle des Zorns sich unvernünftig gebärdet (*ἀλόγιστος*), im Falle der Lust sich dagegen der täuschenden Überredung bedient<sup>27</sup>). Ferner sind Zorn und Lust ‚beherrschbar‘, wie die Redeweise zeigt, daß einer ‚Herr (*κρείττων*) seines Zorns bzw. der Lust ist‘, ein anderer ihnen dagegen ‚unterlegen‘ (*ἥττων*) ist; bei der Unwissenheit dagegen ist diese Redeweise nicht üblich (863 d6–11). Dies ist ein deutlicher Hinweis darauf, daß die Kategorie des ‚Beherrschens‘ bei der *ἄγνοια* inadäquat ist (und diese somit, wie G. Müller richtig feststellt, gar kein sittliches Phänomen ist<sup>28</sup>)). Während bei Lust und Zorn diese Ausdrucksweise sinnvoll ist, da beide durch die Vernunft beherrschbar sind, würde eine ‚Beherrschung‘ der *ἄγνοια* überdies voraussetzen, daß man seine Unwissenheit erkannt hat; ein solcher seelischer Zustand kann dann aber kaum mehr als *ἄγνοια* bezeichnet werden. Diesem Unterschied steht aber eine Gemeinsamkeit aller drei Ursachen gegenüber: alle drän-

23) Die gleiche Dihairesis der *ἄγνοια* in die einfache Unwissenheit und die *ἀμαθία* auch soph. 229 b/c. Zu der (schon apol. 29 b 1/2 bezeugenden) Charakterisierung des Scheinwissens als *ἀμαθία* vgl. auch leg. 691 a 6, 732 a 5/6, 886 b 7.

24) Wie der Hinweis auf Kinder und Greise zeigt (d 1/2), denkt der Athener an den Fall der ‚Unzurechnungsfähigkeit‘ (vgl. das Gesetz 864 d).

25) Von hier aus fällt auch Licht auf den vieldiskutierten Passus soph. 228 d 10/11: *τό δέ γε ἄγνοιαν μὲν καλοῦσι, κακίαν δὲ αὐτὸ ἐν ψυχῇ μόνον γινόμενον οὐκ ἐθέλουσιν ὁμολογεῖν*: die Masse will nicht zugeben, daß auch die ‚einfache‘ Unwissenheit ohne die negativen Beimischungen (Weisheitsdünkel, Kraft und Stärke) ein Übel ist; andere Deutungen der Stelle (die die Stelle der Nomoi nicht berücksichtigen) bei R. S. Bluck, *Plato's Sophist*. A Commentary (Manchester 1975), 45. Vergleichbar ist die leg. 661 e aufgeworfene Frage, ob man den *ἀδικίαν καὶ ὕβριν ἔχοντα ἐν αὐτῷ μόνον* (d. h. ohne sonstige Übel) entgegen der landläufigen Meinung als unglücklich ansehen muß. Zur Formulierung im Sophistes vgl. auch leg. 696 d 4/5 (*σαφροσύνη ἀνευ πάσης τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἐν ψυχῇ τι μείωνωμένη*) sowie leg. 710 b 1.

26) Das in b 8 überlieferte *βιαιού* ist mit G. Müller 57 Anm. 3 und Saunders 425 gegen Englands Konjektur *οὐ βία* zu halten.

27) Vgl. hierzu die erhellenden Ausführungen von Saunders 425 f.

28) G. Müller 58.

gen den Menschen in eine Richtung, die seinem Willen entgegen gesetzt ist (863 e 2/3), welches – so ist als Prämisse hinzuzudenken – letztlich nach dem ‚Guten‘ strebt und *ἀμαρτήματα* vermeiden will<sup>29</sup>).

Die Funktion dieses Abschnitts in Bezug auf die Bitte des Kleinias liegt auf der Hand: der Athener erläutert ihm ‚Freiwilligkeit‘ und ‚Unfreiwilligkeit‘, und zwar gerade ohne die Termini *ἐκούσιος* und *ἀκούσιος* zu verwenden. Das Vermeiden dieser strafrechtlichen Termini wird durch folgende Überlegungen begründet: Erstens hatte Kleinias diese Termini mit Bezug auf Handlungen gebraucht<sup>30</sup>); dem Athener kommt es aber (gemäß seiner Forderung, auf die Gesinnung des Täters achten) darauf an, diese Termini umzusetzen in Kategorien, die seelische Zustände beschreiben (daher der betonte Einsatz mit der Seele 863 b 1). Dabei ergibt sich zweitens, daß die Begriffe ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘ unter verschiedenen Aspekten gebraucht werden können. Mißt man die durch die drei Ursachen bewirkten Fehlhandlungen an dem wahren, d. h. auf das Gute gerichteten Willen des Täters, so sind sie alle ungewollt, d. h. ‚unfreiwillig‘ im Sinne der sokratischen These, weil sie diesem Willen zuwiderlaufen. Beurteilt man dagegen die *ἀμαρτήματα* nach der Beherrschbarkeit ihrer seelischen Ursachen, so sind im Unterschied zu den auf *ἄγνοια* beruhenden *ἀμαρτήματα*, die offensichtlich als unfreiwillig anzusehen sind<sup>31</sup>), die durch Zorn und Lust verursachten Verfehlungen, obwohl unter ‚Zwang‘ geschehen, dennoch zugleich vermeidbar, da es ja die Möglichkeit gibt, ‚stärker‘ zu sein als diese Triebkräfte und somit ihrem Zwang zu entgehen; strafrechtlich folgt daraus, daß der Täter in diesem Fall für seine Tat verantwortlich ist und diese darum entsprechend als eine ‚freiwillige‘ zu ahnden ist<sup>32</sup>). Diese Folgerung wird zwar vom Athener hier nicht

29) Vgl. die Diskussion um die *βούλησις* und ihr Objekt Gorg. 466 d–468 e; hierzu N. Gulley, *The Interpretation of ‚No one does wrong willingly‘ in Plato’s Dialogues*, *Phronesis* 10 (1965), 82–96.

30) S. oben S. 111 mit Anm. 21.

31) Die *ἄγνοια* ist schon per se immer unfreiwillig: soph. 228 c 7.

32) Dies bestätigen die folgenden Strafgesetze, besonders das Gesetz über ‚vorsätzliche Tötungen‘. Diese werden 869 e 5 charakterisiert als *ἐκούσια καὶ κατ’ ἀδικίαν πάσαν γινόμενα ... δι’ ἡττας ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φθόνων* (vgl. 870 a 1: der stärkste Antrieb zum Mord ist die *ἐπιθυμία κρατοῦσα ψυχῆς*). Die Überwältigung durch die Lust schließt also die strafrechtlich relevante Freiwilligkeit nicht aus. Auch beim Gesetz über Tötungen im ‚Zorn‘ (*θυμῶ*) wird Platons Bestreben spürbar, das Moment der Freiwilligkeit stärker zu

ausdrücklich gezogen, aber sicher intendiert, wobei die Umdeutung des unausgesprochen vorschwebenden strafrechtlichen Terminus *ἐκούσιον* zu beachten ist: der Athener interpretiert ihn nicht positiv als ‚mit Vorsatz gewollt‘, sondern negativ als ‚Zuschwach-Sein‘ gegenüber den zur Verfehlung führenden Antriebskräften.

2) *Die Definition des δίκαιον und des ἄδικον (863 e 5–864 b 7)*

Der anschließende Abschnitt soll offensichtlich die Bitte des Kleinias nach weiterer Erläuterung des Unterschieds zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* (863 a 5) erfüllen. Der Athener beginnt jedoch mit der überraschenden Ankündigung, daß er ihm nunmehr das Gerechte und Ungerechte genau abgrenzen könne: *νῦν δὴ σοι τό τε δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον, ὃ γε ἐγὼ λέγω, σαφῶς ἂν διορισάιμην οὐδὲν ποικίλλων* (863 e 5/6). Dieses scheinbare Abweichen von der Bitte des Kleinias hat aber seinen guten Sinn:

Einmal bildet die folgende Darlegung den Abschluß des ganzen Strafrechtsexkurses, der sich seit 859 c 6 mit den Ansichten der Menge (aber auch der drei Dialogpartner) *περὶ καλῶν καὶ δικαίων* befaßte; sodann hatte der Athener 861 a daran erinnert, daß über das Gerechte große Verwirrung und Uneinigkeit herrsche, und damit als Zweck der ganzen Diskussion um die sokrati-

---

betonen. Wenn der Athener die Affekthandlungen als ein ‚Mittelding zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Tat‘ einstufen möchte (867 a; vgl. 874 e 6), so bedeutet schon dies ein Abweichen von der gängigen Auffassung, die den typischen Fall der Affekthandlung (Tötung aus plötzlicher Zornesaufwallung ohne Tötungsabsicht und mit sofortiger Reue) als *μὴ ἐκ προνοίας = ἀκούσιον* qualifizierte (vgl. Maschke a.a.O. 124). Platon dagegen stellt fest, daß der Täter in diesem Fall nicht *παντάπασιν ἀκούσιος* sei, sondern nur *εἰκῶν ἀκούσιον* (867 a 7/8); auch wenn ein solcher Täter in die Verbannung gehen soll, um seinen Zorn zu zügeln (867 c 8), wird prinzipiell dessen Beherrschbarkeit und somit eine gewisse ‚Freiwilligkeit‘ der Affekthandlung vorausgesetzt. Daneben rechnet Platon aber merkwürdigerweise auch den Fall, daß jemand nach längerer Zeit als Rache für eine erlittene Kränkung mit bewußtem Vorsatz einen andern tötet, ohne danach Reue zu empfinden, zu den *θυμῷ πεπραγμένα* (866 e 3–6). Wenn Platon ein solches Delikt, das ‚von Drakon bis Platon kein Grieche, soweit ihn philosophische Betrachtung nicht zu anderen Resultaten führte, von den *ἐκούσια ἐκ προνοίας* abgetrennt hätte‘ (Maschke a.a.O.), zu den Tötungen im Affekt zählt, dann wohl nicht deshalb, weil er darin das Moment der Unfreiwilligkeit betonen wollte, sondern eher umgekehrt deshalb, um wenigstens einen Fall der ‚Tötung im Zorn‘ zur Verfügung zu haben, bei dem im Sinne seiner These von der Beherrschbarkeit des Zorns das Moment der Freiwilligkeit unmittelbar in die Augen sprang.

sche These die Beseitigung dieser Verwirrung angedeutet. Daher ist es nur konsequent, wenn jetzt am Schluß als Fazit der ganzen Debatte die endgültige Klarstellung erfolgt, die durch *ὁ γε ἐγὼ λέγω* bewußt von der gewöhnlichen Auffassung abgehoben wird. Unter diesem Aspekt könnte *οὐδὲν ποικίλλων* bedeuten: ‚ohne die übliche Begriffsverwirrung (d. i. die *ταραχὴ* von 861 a9) mitzumachen‘. Auch die Beziehung von *διορισαίμην* (e6) auf das bei der Entwicklung des Problems mehrfach geforderte *διορίζειν* (860 e7; 861 b2, d1) ist nicht zu überhören; das bedeutet, daß die folgenden Darlegungen auch die traditionelle Scheidung zwischen *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα* (auf die sich ja das *διορίζειν* bezog) noch einmal korrigieren (was in der Tat 864 a7 geschieht). So laufen in diesem Stück alle Fäden der Diskussion zusammen.

Andererseits ist das folgende Stück natürlich primär als Antwort (vgl. *σοι* e5) auf Kleinias' Bitte nach genauerer Abgrenzung von *ἀδικία* und *βλάβη* gedacht<sup>33</sup>). Gerade der Unterschied zwischen diesen beiden ließ sich aber nicht aufzeigen, ohne das *δίκαιον* als Gegenbegriff zur *ἀδικία* heranzuziehen, wie die anschließende Analyse des Gedankengangs deutlich machen wird. Die Frage nach dem Sinn von *οὐδὲν ποικίλλων* sei dabei zunächst zurückgestellt, da sie sich erst nach der Analyse beantworten läßt; ebenso bleibt das Verhältnis zur vorausgehenden Darlegung der drei Ursachen der *ἁμαρτήματα* vorerst unberücksichtigt; doch ist jetzt schon klar, daß die nunmehr (*νῦν* e5) mögliche größere Genauigkeit (*σαφέστερον* a4 bzw. *σαφῶς* e6) bei der Abgrenzung zwischen *δίκαιον* und *ἄδικον* (und *βλάβη*) natürlich der Einbeziehung jener Ursachen verdankt wird; nur diese rechtfertigt überhaupt nach den ebenfalls das Verhältnis von *ἀδικία* und *βλάβη* betreffenden Ausführungen von 861 eff. eine erneute Behandlung des Problems.

Deren Kerngedanke ist folgender (863 e6–864 a8): Die *ἀδικία* als eine seelische Verfassung bleibt immer Ungerechtigkeit, gleichgültig ob sie zu einer Schädigung führt oder nicht; d. h. die *ἀδικία* ist auch ohne eine *βλάβη* (ja sogar im Falle einer Wohltat: 862 a7) eine *ἀδικία*. Umgekehrt ist das, was in ‚besten Überzeugung‘ geschieht, gerecht, auch wenn dabei ein Irrtum unterläuft, der zu einer Schädigung führt; d. h. die *δίκαιον*-Qualität einer solchen Handlung bleibt auch mit einer *βλάβη* erhalten (die Mas-

33) Vgl. die Anklänge von e 6 (*σαφῶς, οὐδὲν ποικίλλων*) an die Bitte des Kleinias a 2–6 (*σαφέστερον, διαπεποίκιλται*).

se dagegen sieht in solcher Schädigung eine *ἀκούσιος ἀδικία*)<sup>34</sup>). Dieser Gedanke ist so nicht neu, sondern wiederholt nur die bereits 862 b eingeführte Scheidung zwischen der äußeren Handlung und der Gesinnung (dem *ἦθος καὶ δίκαιος τρόπος*), die allein das Kriterium für die Gesetzgebung bilden darf. Neu ist dagegen die Einbeziehung der seelischen Triebkräfte in die Definitionen, deren antithetische Symmetrie eine genauere Analyse sichtbar machen kann:

Der ‚*ἀδικία*-Satz‘ und der ‚*δίκαιον*-Satz‘ (der zunächst nur in seinem Kerngerüst betrachtet werden soll) weisen die gleiche Struktur auf: zuerst wird (a) ein seelischer Zustand beschrieben; dann wird (b) in einem Nebensatz der Gesichtspunkt der Schädigung einbezogen; abschließend folgt (c) die Qualifizierung als ‚ungerecht‘ bzw. ‚gerecht‘:

- |   |   |
|---|---|
| (a) <i>τὴν γὰρ τοῦ θυμοῦ καὶ φόβου καὶ ἡδονῆς καὶ λύπης καὶ φθόνων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐν ψυχῇ τυραννίδα,</i> | (a) <i>τὴν δὲ τοῦ ἀρίστου δόξαν ... ἐὰν αὕτη κρατοῦσα ἐν ψυχῇ διακοσμῇ πάντα ἄνδρα,</i> |
| (b) <i>εἴαντε τι βλάβη καὶ ἐὰν μὴ,</i>  | (b) <i>κἂν σφάλῃται τι,</i>   |
| (c) <i>πάντως ἀδικίαν προσγορεύω.</i>   | (c) <i>δίκαιον ... πᾶν ... φατέον ...</i>   |

Die als Ungerechtigkeit bezeichnete Verfassung der Seele besteht in der Tyrannis verschiedener Affekte in der Seele, in deren Aufzählung man unschwer eine Erweiterung der in 863 b genannten ersten beiden Ursachen der *ἁμαρτήματα* (Zorn und Lust) erkennt<sup>35</sup>), die dort ebenfalls als gewaltsam herrschend charakteri-

34) Diese These entspricht in ihrer Struktur der am Anfang vorgetragenen These über das Schöne 859 d 6–8: *εἶναι τοὺς δίκαιους ἀνθρώπους, ἂν καὶ τυγχάνωσιν ὄντες αἰσχροὶ τὰ σώματα (≙ κἂν σφάλῃται τι), κατ' αὐτό γε τὸ δικαιοτάτον ἦθος ταύτη παγκάλους εἶναι (≙ δίκαιον ... πᾶν εἶναι φατέον τὸ ταύτη πραχθέν)*. Ebenso ist der Irrtum der Masse hier vergleichbar dem Irrtum der Masse dort: wie sie dort im Falle eines (gerechten) Leidens dieses nicht mehr als schön, sondern als häßlich ansieht, so verweigert sie hier einer in bester Absicht unternommenen Handlung, wenn daraus ein Schaden resultiert, das Prädikat ‚gerecht‘ und spricht stattdessen von einer unfreiwilligen Ungerechtigkeit.

35) Bei ihrer Gruppierung in 863 e dürften übrigens klangliche Rücksichten mitgespielt haben (dreimaliges Homoioteleuton). Im Resümee der drei Ursachen in 864 b werden die Affekte von 863 e (unter Auslassung des *φθόνος*) so umgruppiert, daß sie sich auf den Grundgegensatz von Lust und Schmerz reduzieren (vgl. dazu Görgemanns 139). Vgl. ferner die Aufzählungen seelischer Ursachen von Vergehen 934 a 4/5, 869 e 4–8, 870 c, 886 a 9, 902 b 1, 908 c 3.

siert worden waren (863 b4 βία vom Zorn; b 7/8 δυναστεύουσαν, ... μετὰ ἀπάτης βιαίον von der Lust). Diesem Zustand wird die Herrschaft der δόξα τοῦ ἀρίστου gegenübergestellt: sie ist das Gegenbild der Tyrannis, indem sie den Menschen ‚in Ordnung bringt‘ (διακοσμή), während der Zorn, wie es 863 b4 hieß, gewöhnlich Unordnung stiftet (πολλὰ ἀνατρέπει). In 864 a5 wird diese Herrschaft als Führung und Leitung charakterisiert, der sich der Mensch unterzuordnen hat (τὸ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς γιγνόμενον ὑπήκοον ἐκάστων a5/6); gegenüber der Tyrannis der Affekte dagegen ist, was hier nach den Ausführungen von 863 b–e nicht mehr gesagt zu werden brauchte, Widerstand und Ankämpfen erfordert (vgl. 863 b3 δύσμαχον vom Zorn), um ihrer Herr (κρείττων) zu werden. Was meint aber τοῦ ἀρίστου δόξα? Aufgrund ihrer Kennzeichnung im Resümee 864 b6/7 (ἐλπίδων δὲ καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἀριστον ἐφεσις<sup>36</sup>) darf man sie verstehen als eine wahre, d. h. sachlich zutreffende Vorstellung, deren Gegenstand das Beste ist und mit der sich die Erwartung verbindet, durch entsprechendes Handeln das Beste realisieren zu können. Diese Beziehung auf das Beste wird in 864 b7 als ‚Streben‘ (ἐφεσις) charakterisiert; dem entspricht in 864 a2 der Zusatz ὀπηπερ ἂν ἐφέσθαι τούτου<sup>37</sup>) ἡγήσονται πόλις εἴτε ἰδιώται

36) Das überlieferte ἐφεσις darf nicht angetastet werden (vgl. G. Müller 58 f., O'Brien 87 A. 15, Görgemanns 140, Saunders 432 f.). Neben ἐλπίδων kann δόξης τῆς ἀληθοῦς wohl nur Genetivus subiectivus sein (vgl. Phaedr. 237 d 8/9 δόξα ἐφιειμένη τοῦ ἀρίστου; so auch G. Müller, Görgemanns a.a.O.). Saunders a.a.O. faßt dagegen wie O'Brien δόξης zunächst als Objekt des Strebens auf, schlägt aber dann, da der gleichgeordnete Genetiv ἐλπίδων nicht Objekt des Strebens sein könne, eine Textänderung vor (s. unten S. 124). Diese Deutung ist aber angesichts der Phaidrosstelle fraglich; auch ist ihr mit Görgemanns entgegenzuhalten, daß die Existenz der wahren Vorstellung schon vorausgesetzt ist (864 a 1 ff.), diese also nicht erst angestrebt werden muß. Görgemanns selbst zieht περὶ τὸ ἀριστον zu δόξης τῆς ἀληθοῦς und nimmt für ἐφεσις absoluten Gebrauch ohne Zielangabe an. Es ist jedoch sprachlich und (wie die Phaidrosstelle zeigt) auch sachlich nicht unmöglich, περὶ τὸ ἀριστον als Angabe des ‚Gegenstandsbereichs‘ mit ἐφεσις zu verbinden, so daß die Beziehung der ἐλπίδες und der δόξα auf das Beste durch ἐφεσις vermittelt wird. Daß das Objekt der ἐφεσις in dieser eigentümlichen präpositionalen Form angegeben wird, könnte in dem Bestreben begründet sein, neben den Genetivi subiectivi ἐλπίδων und δόξης einen weiteren Genetiv (obiectivus) zu vermeiden. – Zur Verbindung von δόξα und ἐλπίς vgl. neben leg. 644 c 8/9 besonders Phil. 12 d 3 und 39 a ff.; dort wird (40 a/b) festgestellt, daß solche innerseelischen ‚Bilder‘ beim δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβῆς καὶ ἀγαθός (39 e 10) zumeist wahr sind.

37) ἐφέσθαι τούτου (codd. ἐσεσθαι τούτων) ist eine Konjekture von R. G. Bury, Plato in Twelve Volumes, XI, Laws Vol. II (London–Cambridge 1926), 234, die vielfach akzeptiert wurde, so von A. Diès in der Budé-Ausgabe (Platon Œuvres complètes, tome XII 1<sup>e</sup> partie, Paris 1956) und auch von Saunders 432.

τινες, der mit *ὄππερ* andeutet, daß es mehrere Wege zur Erreichung oder (bei Beibehaltung des überlieferten *ἔσεσθαι*) zur Verwirklichung des Besten gibt, und diese mit *ἡγήσονται* der Entscheidung des Menschen anheimstellt. Damit ist aber auch die Möglichkeit des Irrrens (*σφάλλῃσθαι*) gegeben, die in der Satzstruktur des *δίκαιον*-Satzes dem *βλάπτειν* auf der Seite der *ἀδικία* entspricht. Allerdings ist das *σφάλλῃσθαι* nicht mit einer Schädigung identisch, sondern führt nur ursächlich zu einer Schädigung. Dieser Zusammenhang geht aus dem Text deutlich hervor: wenn der Athener 864a7/8 bemerkt: *δοξάζεσθαι δὲ ὑπὸ πολλῶν ἀκούσιον ἀδικίαν εἶναι τὴν τοιαύτην βλάβην*, so kann das rückverweisende *τοιαύτην* nur auf *κἂν σφάλληται τι* (sc. *ἢ δόξα*) zurückweisen und bedeuten: ein solcher, nämlich durch *σφάλλῃσθαι* verursachter Schaden<sup>38</sup>). Der Unterschied zwischen dem Irren und der Schädigung, der eine strikte Gleichsetzung von *κἂν σφάλληται τι* mit *ἐὰν βλάβη* im *ἀδικία*-Satz verbietet, ist wesentlich darin zu sehen, daß eine *βλάβη* dem äußeren Bereich der Handlungen angehört, während das *σφάλλῃσθαι*, das ja die *δόξα* zum Subjekt hat, sich innerhalb der seelisch-intellektualen Sphäre abspielt. Insofern fehlt im *ἀδικία*-Satz ein genaues Pendant zum *σφάλλῃσθαι*; sieht man sich nach einem solchen um, so kommt offenbar als entsprechender ‚Defekt‘ auf der Seite der Affekte nur das *ἥττονα εἶναι* in Betracht (das dann eine Tyrannis der Affekte zur Folge hat), womit sich folgende Analogie ergibt: wie es im Bereich der *δόξα τοῦ ἀρίστου* die Möglichkeit des Erreichens des Besten und die des *σφάλλῃσθαι* gibt, so besteht gegenüber den Affekten die Möglichkeit des Stärkerseins und die des Schwächerseins; dies letztere ist immer *ἀδικία*; das *σφάλλῃσθαι* dagegen tangiert nicht die *δίκαιον*-Qualität einer von der *δόξα τοῦ ἀρίστου* gesteuerten Handlung. Hiermit ist bereits eine weitere Differenz zwischen dem *ἀδικία*- und dem *δίκαιον*-Satz angedeutet: Während nämlich im *ἀδικία*-Satz die Tyrannis der Affekte, also die seelische Verfassung, als Ungerech-

Doch so einleuchtend diese Konjektur mit Blick auf *ἔφρασις* (864 b 7) zunächst ist, so hat sie doch auch Nachteile: da in 864 b 6 neben der *δόξα* auch die ‚Erwartungen‘ (*ἐλπίδων*) genannt werden, möchte man den futurischen Infinitiv *ἔσεσθαι* nur ungern missen; ihn halten z. B. O’Brien 86 Anm. 11 und Görgemanns 139, die beide statt *τούτων* Hermanns *τούτό γ’* übernehmen.

38) Diese Verbindungslinie ziehen u. a. auch Görgemanns 139 und schon England (der allerdings zu weit geht, wenn er für *σφάλλῃσθαι* die Bedeutung ‚to damage‘ postuliert und *κἂν σφάλληται τι* mit „even in case some damage is done“ paraphrasiert). Saunders 432 sieht dagegen offenbar keinen Zusammenhang zwischen dem *σφάλλῃσθαι* und *τὴν τοιαύτην βλάβην* (s. unten S. 124).

tigkeit bezeichnet wird, bricht der mit *τὴν δὲ τοῦ ἀρίστου δόξαν* beginnende Satz nach *κἄν σφάλληται τι* plötzlich mit einem Anakoluth aus der syntaktischen Konstruktion aus, und statt des erwarteten Satzschlusses (etwa: *δικαίαν εἶναι φατέον*) fährt der Athener fort: *δίκαιον μὲν πᾶν εἶναι φατέον τὸ ταύτη* (d. h. im Sinne der *δόξα τοῦ ἀρίστου*) *πραχθὲν καὶ τὸ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς γιγνόμενον ὑπήκοον ἐκάστων, καὶ ἐπὶ τὸν ἅπαντα ἀνθρώπων βίον ἄριστον, δοξάζεσθαι δὲ ὑπὸ πολλῶν ἀκούσιον ἀδικίαν εἶναι τὴν τοιαύτην βλάβην*. Als gerecht (und als ‚das beste für das Menschenleben‘) wird jetzt sowohl die vollzogene Handlung bezeichnet (diese sogar an erster Stelle) als auch die entsprechende seelische Haltung, die in der Unterordnung unter die Leitung der *δόξα τοῦ ἀρίστου* besteht<sup>39</sup>). Daß hier noch vor der Gesinnung (die doch das entscheidende Kriterium bildet: 862b) eine äußere Handlung als gerecht qualifiziert wird, ist bedingt durch das Argumentationsziel des Atheners; denn da die traditionelle Einstufung einer unfreiwilligen Schädigung als *ἀκούσιος ἀδικία* (bzw. *ἀκούσιον ἀδίκημα* 862a5) die Unrechtsqualität der Handlung zuschreibt, konnte der Athener diese Auffassung nur widerlegen, wenn er auch der Handlung im ganzen (und nicht bloß der seelischen Verfassung) das Prädikat ‚gerecht‘ zusprach.

Nach diesem Überblick über den ganzen Passus kann versucht werden, den Sinn von *οὐδὲν ποικίλλων* (863e6) näher zu bestimmen. Dabei ist davon auszugehen, daß dieser Zusatz auf *διαπεποίκιλται* in 863a6 zurückdeutet<sup>40</sup>), wo Kleinias Aufklärung darüber gewünscht hatte, wie Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit unter Ungerechtigkeit und Schädigung ‚gemischt sind‘. Nun spielt aber in dem ganzen Abschnitt über *δίκαιον* und *ἀδικον*, soweit er die Auffassung des Atheners wiedergibt (also ohne den Hinweis auf die Ansicht der Masse), die Frage der Freiwilligkeit überhaupt keine Rolle; dagegen wurde sie berücksichtigt in den Ausführungen über die drei Ursachen der *ἀμαρτήματα*, die freilich die Termini *ἐκούσιος* und *ἀκούσιος* mieden und sie durch

39) Diese Paraphrase folgt der üblichen Interpunktion (Burnet, Diès). Zumindest erwägenswert ist jedoch, ob man nicht statt hinter *ἐκάστων* besser eine Zäsur hinter *πραχθὲν* annehmen und das ganze folgende Stück als abhängig von *φατέον* so verstehen sollte: ‚und daß die Unterordnung jedes einzelnen unter eine solche Herrschaft auch/sogar (καί) für das ganze Menschenleben am besten ist‘.

40) So richtig O’Brien 84 Anm. 6 und Saunders 427, dessen Deutung von *διαπεποίκιλται* (425: tricked out; elaborated) aber von der oben S. 112 vorgetragenen abweicht.

adäquatere, nämlich seelische Verfassungen und Zustände beschreibende Formulierungen ersetzt. Daraus ergibt sich für οὐδὲν ποικίλλων folgender Schluß: die Frage des Kleinias, τὸ τῶν ἐκούσιων καὶ ἀκούσιων ὡς ἐν τούτοις διαπεποίκιλται, hat der Athener in 863a7–e3 beantwortet; in 863e5ff. will er ihm dagegen das Gerechte und Ungerechte voneinander abgrenzen, ohne jetzt noch einmal die Begriffe ἐκούσιος und ἀκούσιος ‚darunterzumengen‘ (bezeichnenderweise wird der traditionelle Terminus ἀκούσιος ἀδικία in 864a7 zurückgewiesen); dies ist dadurch möglich, daß er statt ihrer die Ursachen der ἀμαρτήματα zur Erklärung heranzieht; gerade diese in 863a7–e3 vorbereitete Eliminierung der Begriffe ‚freiwillig‘ und ‚unfreiwillig‘ erlaubt ihm die deutliche (σαφῶς) Abgrenzung zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten.

Damit stellt sich nun das Problem, in welcher Weise diese Abgrenzung jene drei Ursachen der ἀμαρτήματα (Zorn, Lust, Unwissenheit) berücksichtigt.

### 3) Die Beziehungen zwischen 863a7–e4 und 863e5–864b7

Die von allen Interpreten empfundene Schwierigkeit liegt bekanntlich darin, daß im Unterschied zu Zorn und Lust, die in die Definition der Ungerechtigkeit eingegangen sind, die Unwissenheit (ἄγνοια) nicht mehr namentlich erwähnt wird, daß sie aber in irgendeiner Weise im δίκαιον-Satz berücksichtigt sein muß, da im Resümee der drei εἶδη τῶν ἀμαρτανομένων (864b1) nach der λύπη (die θυμός und φόβος umfaßt) und der ἡδονή (καὶ ἐπιθυμίαι) anstelle der erwarteten ἄγνοια unter deutlichem Rückgriff auf den δίκαιον-Satz plötzlich mit einer ‚positiven‘ Formulierung die ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις genannt wird und für diese dann in b8 an die Dihairesis erinnert wird, die in 863c bei der ἄγνοια vorgenommen worden war. Betrachtet man nun den δίκαιον-Satz daraufhin, inwiefern in ihm die Möglichkeit des ἀμαρτάνειν angedeutet ist, so kommt nur der Nebensatz κἂν σφάλῃται τι und der Hinweis auf τὴν τοιαύτην βλάβην in Frage, der, wie oben gezeigt, nicht vom σφάλῃσθαι getrennt werden kann. Das zwingt zu der Schlußfolgerung, daß das σφάλῃσθαι als eine Form der ἄγνοια aufzufassen ist. Dabei dürfte die Unwissenheit kaum das Ziel der Handlung (d. h. das Beste) betreffen; denn wenn zu κἂν σφάλῃται τι die δόξα τοῦ ἀρίστου Subjekt ist, ist ja damit die Beziehung der δόξα auf das Beste festgehalten; sondern sie muß als Fehler-

quelle auf dem Weg zur Erreichung dieses Ziels angesehen werden; es handelt sich also, wie schon G. Müller betonte, nicht um eine sittliche, sondern eine ‚technische‘ Unwissenheit<sup>41)</sup>, die sich in den Mitteln täuscht, von denen sie die Verwirklichung des Besten ‚erwartet‘ (vgl. *ἡγήσονται* 864 a2; *ἐλπίδων* b6) und damit unter Umständen den angestrebten guten Zweck verfehlen kann. Im Resümee 864 b ist diese Fehlermöglichkeit im Begriff des Strebens (*ἔφρσεις*) impliziert, das zwar auf das Beste zielt (und nur unter dieser Voraussetzung die *δίκαιον*-Qualität der Handlung garantiert), aber dennoch nicht gegen die Gefahr eines Irrtums gesichert ist<sup>42)</sup>; im *δίκαιον*-Satz kommt dieses Moment des Strebens in den Worten *ὄπηπερ ἂν ἐφρέσθαι τούτου*<sup>43)</sup> *ἡγήσονται πόλις εἶτε ἰδιώται τινες* (a2) zum Ausdruck, auf die das Resümee offensichtlich zurückgreift.

Jetzt läßt sich auch verstehen, warum der Athener 864 a1, nachdem er die Tyrannis der Affekte als Ungerechtigkeit bezeichnet hat, statt der erwarteten *ἄγνοια* plötzlich die *δόξα τοῦ ἀρτοῦ* einführt und eine unter ihrer Herrschaft vollzogene Hand-

41) G. Müller 58; ebenso Görgemanns 140, M. Ostwald *Gnomon* 34 (1962), 237, McGibbon 24. Zu weit wird *κἂν σφάλῃται τι* gefaßt von A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford 1960), 308: If a man's reason and desires are not in conflict, whatever his basic view of life, he is to be termed dikaios (ders. 309: even if the ‚mistake‘ of such a man concerns the basic principles of life). – Das Gesetz gegen die Religionsfrevler, das in diesem Zusammenhang von Adkins (und auch von Saunders 428/9) herangezogen wird, bleibt besser außerhalb der Betrachtung. Daß selbst die Gruppe der ‚redlichen‘ Atheisten, die ansonsten ein *δίκαιον ἦθος* haben (908 b 5), nicht straflos ausgeht, läßt sich, auch wenn man ihnen ein Handeln ‚in good faith‘ zubilligt, allein schon aus dem Schaden rechtfertigen, den solche Leute der Polis zufügen (908 c). Vor allem wird die Überzeugung der Atheisten nicht einfach als *ἄγνοια* hingestellt, sondern auf *ἄνοια* zurückgeführt (908 e 6), die mehr als bloße *ἄγνοια* ist; sie wird nämlich 689 b 2–4 definiert als bewußte Uneinsichtigkeit: *ὅταν οὖν ἐπιστήμιας ἢ δόξαις ἢ λόγῳ ἐναντιῶται. τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἢ ψυχῇ, τοῦτο ἄνοϊαν προσαγορεύω*. Genau dies ist der Fall bei den Atheisten. Ihre Überzeugung mißachtet (887 e 7) die religiösen Erfahrungen, die sie als Kinder machen konnten (887 d/e); sie widerspricht den Fakten (der Harmonie des Weltalls) und der Logik (die Vollkommenheit der Götter schließt mangelnde Fürsorge oder Bestechlichkeit aus); vor allem aber – dies wird ja bei der Anwendung des Strafgesetzes vorausgesetzt – lassen sie sich von der Beweisführung des Gesetzgebers für die Existenz und Fürsorge der Götter nicht beeindrucken, halten also trotz Belehrung an ihrer ‚Unwissenheit‘ fest. Das macht es mehr als fraglich, ob man ihnen ein Handeln in gutem Glauben zubilligen darf.

42) Vgl. (mit Bezug auf das Streben nach Wahrheit) *soph.* 228 c 10: *τό γε μὴν ἄγνοειν ἔστιν ἐπ’ ἀλήθειαν ὁρωμένης ψυχῆς, παραφόρου συνέσεως γιγνομένης, οὐδὲν ἄλλο πλὴν παραφροσύνη*.

43) Zum Text vgl. oben Anm. 37.

lung als gerecht einstuft: Der Athener will ja, wie er selbst 863 e5 ankündigt, eine definitoriale Abgrenzung des Gerechten und Ungerechten geben und damit den ganzen Exkurs abschließen<sup>44</sup>), wozu die drei Ursachen der *ἀμαρτήματα* nur die Voraussetzungen liefern. Diese Abgrenzung soll zugleich die von Kleinias gewünschte genauere Unterscheidung von *ἀδικία* und *βλάβη* liefern. Nun hatte der Athener schon 862 b eine Trennung zwischen der Gesinnung und der äußeren Handlung gefordert (mag diese nun in einer Schädigung oder auch in einer Wohltat bestehen). Diese Trennung läßt sich sowohl von der *ἀδικία* wie auch von der *βλάβη* aus vollziehen. Im ersten Fall ergibt sich die These: eine *ἀδικία* wird durch das Ausbleiben eines Schadens nicht geschmälert, sondern bleibt Ungerechtigkeit. Im zweiten Fall lautet die These: eine *βλάβη* (die natürlich unbeabsichtigt sein muß) schließt nicht aus, daß eine Handlung im ganzen als gerecht zu bewerten ist. Auch durch diese doppelte Argumentation kommt also zwangsläufig das *δίκαιον* als Antithese zum *ἄδικον* ins Spiel. ‚Gerecht‘ und ‚ungerecht‘ beschreiben aber (auch wenn man diese Begriffe sekundär zur Beurteilung von Handlungen benutzt) seelische Haltungen. Da der Athener die ungerechte Haltung durch die Tyrannis der Affekte definiert, mußte auf der Gegenseite die gerechte seelische Verfassung ebenfalls inhaltlich bestimmt werden; dies geschieht durch ihre Charakterisierung als Herrschaft der (*ἀληθῆς*) *δόξα τοῦ ἀρίστου*. In dieser antithetischen Beschreibung der Seelenverfassungen ist für die *ἄγνοια* kein Platz: Zur Ungerechtigkeit kann sie nicht gestellt werden, da sie, wie noch gegen Saunders zu zeigen ist, keine Erscheinungsform der *ἀδικία* ist. Da sie andererseits natürlich ebensowenig als ‚gerecht‘ bezeichnet werden kann, sondern vielmehr als bloße Ursache eines ungewollten und daher für die moralische Beurteilung einer Handlung belanglosen Schadens überhaupt nichts mit der sittlichen Gesinnung zu tun hat, kann sie auch bei der positiven Beschreibung der gerechten Seelenverfassung nicht berücksichtigt werden. Die einzige Stelle, die der Unwissenheit in diesem Begriffssystem zukommen kann, ist daher der Punkt, an dem die Möglichkeit aufgezeigt werden mußte, wie trotz gerechter Gesinnung eine Schädigung unterlaufen kann, und diesen Punkt markiert der Satz *κἂν σφάλληται τι*, der insofern, wie oben gezeigt, dem *ἐάντε τι βλάβηται καὶ ἐάν μὴ* im *ἀδικία*-Satz entspricht. Wenn der Athener an dieser Stelle nicht die Ausdrücke *ἄγνοια*

---

44) S. oben S. 115 f.

oder *ἄγνοεῖν* verwendet, dann wohl deshalb, weil die *ἄγνοια*, wie 863c zeigt, auch Formen der ‚Unwissenheit‘ umfaßt, die keineswegs so harmlos sind, daß die *δίκαιον*-Qualität einer Handlung durch sie nicht beeinträchtigt würde, und vor allem weil es ihm darauf ankam, die zur Schädigung führende (und somit von der innerseelischen Sphäre in das äußere Gebiet des Handelns reichende) Auswirkung der *ἄγνοια* aufzuzeigen, wofür *σφάλλῃσθαι* der geeignete Begriff war<sup>45</sup>).

Die bisherige Interpretation hat zu einem Ergebnis geführt, das sich im wesentlichen mit der traditionellen Auffassung des Textes deckt, wie sie etwa von G. Müller, Görgemanns und McGibbon vertreten wurde. Ihr hat T. J. Saunders eine neue Interpretation entgegengestellt, die sich in ihren Grundzügen folgendermaßen zusammenfassen läßt:

In 863bff. werden Zorn, Lust und Unwissenheit als drei Arten der Ungerechtigkeit aufgezählt. In 863e6ff. werden die ersten beiden ausdrücklich wiederaufgenommen und ihre Tyrannis in der Seele als *ἀδικία* qualifiziert. Statt der *ἄγνοια* als der dritten Form der Ungerechtigkeit wird ihr positives Gegenteil, die *δόξα τοῦ ἀρίστον* eingeführt (worumter Saunders die *δόξα ὀρθή* versteht) und die in ihrem Sinn vollzogene Handlung als gerecht qualifiziert. Dabei trägt *κἂν σφάλληται τι* dem Fall Rechnung, daß die *δόξα* auch einmal nicht ganz *ὀρθή* sein kann, wobei sie aber dennoch ‚substantially‘ *ὀρθή* *δόξα* bleibe. Die 864a8 erwähnte *βλάβη* trennt Saunders offenbar vom *σφάλλῃσθαι*, indem er den Kerngedanken des *δίκαιον*-Satzes so paraphrasiert: All the just actions, even the *βλάβαι*, of the just man are to be called just – even if his *ὀρθή* *δόξα* is not quite *ὀρθή* (432). In der Formulierung des Resümeees 864b6 (in der sich ja die *ἄγνοια* verbergen muß) deutet Saunders den Ausdruck *δόξης τῆς ἀληθοῦς ... ἔφεις* als Streben nach einer *δόξα ἀληθῆς*, die nicht wirklich erreicht wird, und sieht darin die *ἄγνοια* angedeutet: The unsuccessful aiming is supposed to amount to *ἄγνοια* (433). Verschiedene Erwägungen<sup>46</sup>) veranlassen ihn dann aber dazu, im Resümee durch Änderung von *τῆς* in *τοῦ* und durch Einfügung von Kommata folgenden Text herzustellen: *ἐλπιδῶν δὲ καὶ δόξας, τοῦ ἀληθοῦς περὶ τὸ ἀρίστον ἔφεις, τρίτον ἕτερον*, den er folgendermaßen versteht: the third (sc. kind), which is a distinct and separate category, is of expectations and opinion – it is a mere unsuccessful shot at the truth about the best (433).

Gegen diese Interpretation lassen sich aber sowohl von ihren Konsequenzen wie von ihren Prämissen her Einwände erheben:

(1) Auch wenn – um mit der Deutung des Resümeees zu beginnen<sup>47</sup>) – die *ἄγνοια* in einem Verfehlen des angestrebten Zieles bestehen sollte (vorsichtiger wäre die Formulierung, daß sie

45) Auch soph. 229 c 5 hat die *ἄγνοια* ein *σφάλλῃσθαι* zur Folge.

46) S. oben Anm. 36.

47) Saunders' Konjektur kann dabei nach dem in Anm. 36 Bemerkten außer Betracht bleiben.

im ungünstigsten Fall ein Verfehlen des Ziels zur Folge haben kann): kann ein unsuccessful aiming/shot at the truth wirklich als *ἀδικία*, d. i. als unjust psychological state (431) qualifiziert werden, was die *ἄγνοια* ja nach Saunders sein soll?

(2) Saunders leugnet eine Berücksichtigung der *ἄγνοια* im *δίκαιον*-Satz, der vielmehr das Gegenteil der *ἄγνοια* behandle. Wenn aber die *ἄγνοια* in erfolgloser *ἔφεσις* besteht, muß man dann nicht auch in dem Satz *ὅπῃπερ ἂν ἐφέσθαι τούτου* (Saunders übernimmt sogar diese Konjektur Burys!) *ἡγήσονται πόλις εἴτε ἰδιώται τινες* (864a2/3), der ja entweder über den Begriff des Strebens oder (bei Beibehaltung des überlieferten *ἔσεσθαι*) über den des ‚Erwartens‘ mit dem Resümee verbunden ist<sup>48</sup>), einen Hinweis auf die Möglichkeit der *ἄγνοια* sehen? Ist es angesichts dieser sprachlichen und gedanklichen Bezüge zwischen der Beschreibung der *δόξα τοῦ ἀρίστου* in 864a und dem Resümee überhaupt denkbar, daß dieses (wenn auch indirekt) die *ἄγνοια* definiert, jene aber das Gegenteil der *ἄγνοια* beschreibt, so daß *ἐφέσθαι* in 864a2 positiv, dagegen *ἔφεσις* im Resümee negativ (= *ἄγνοια*) gemeint sein müßte?

(3) Die Deutung von *κἄν σφάλληται τι* wird der Parallelität in der gedanklichen Funktion und der sprachlichen Struktur zu *ἐάντε τι βλάβηται καὶ ἐὰν μὴ* im *ἀδικία*-Satz nicht gerecht; sie übersieht ferner das hinweisende *τοιαύτην* in *τὴν τοιαύτην βλάβην*<sup>49</sup>).

(4) Saunders geht richtig davon aus, daß der Athener den Unterschied zwischen Ungerechtigkeit und Schädigung auf doppelte Weise ausdrückt, einmal vom ungerechten und einmal vom gerechten Menschen aus (431); ganz ähnlich verfuhr die vorliegende Interpretation oben S. 123. Während aber dort zu zeigen versucht wurde, inwiefern zwangsläufig als Gegenbegriff zur Tyrannis von Zorn und Lust die Herrschaft der *δόξα τοῦ ἀρίστου* eingeführt werden mußte (weil eben die *ἄγνοια* hierfür nicht in Frage kommt), ist bei Saunders' Auffassung das plötzliche Umspringen des Atheners in die positive Formulierung des *δίκαιον*-Satzes letztlich nicht zwingend notwendig; denn wenn die *ἄγνοια* eine Form der Ungerechtigkeit ist, hätte der Athener doch ohne weiteres in der Definition der *ἀδικία* auch die Unwissenheit neben Zorn und Lust berücksichtigen können.

48) Vgl. oben Anm. 37.

49) S. dazu oben S.119.,

(5) Alle hier hervorgehobenen Schwierigkeiten hängen natürlich damit zusammen, daß Saunders von der Prämisse ausgeht, daß die *ἄγνοια* eine Form der Ungerechtigkeit sei<sup>50</sup>). Diese Auffassung führt jedoch – abgesehen davon, daß sie durch anderweitige Äußerungen Platons in Frage gestellt wird<sup>51</sup>) – zu Widersprüchen innerhalb des Strafrechtsexkurses. Wenn die *ἄγνοια* eine Form der *ἀδικία* wäre, müßte eine durch sie verursachte Fehlhandlung (z. B. eine Schädigung) natürlich als ‚ungerecht‘ qualifiziert werden, sei es nach der traditionellen Terminologie als *ἀδίκημα* oder nach der des Atheners als *ἀδικος βλάβη* (nach 861 c6). Nun ist aber die *ἄγνοια* nicht beherrschbar (863 d 10/11), eine durch sie verursachte Schädigung somit als ‚unfreiwillig‘ einzustufen (und zwar sowohl im Sinne der sokratischen These als auch im strafrechtlichen Sinne). Dies führt erstens zu einem Widerspruch zu 862 a5, wo der Athener der unfreiwilligen Schädigung ausdrücklich den Unrechtscharakter abgesprochen hatte. Zweitens verlöre dann die Polemik des Atheners gegen die traditionelle Scheidung zwischen *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα*

50) So auch O'Brien 85 ff., der (trotz des Verweises auf die Dihairesis der *ἄγνοια* in 864 b 8) nicht nur wie Saunders die durch *κἄν σφάλληται τι* (864 a 4) und *βλάβην* (a 8) explizit erwähnten ‚Fehler‘, sondern auch die in *ἔφεσις* (b 7) implizierte Fehlermöglichkeit von der *ἄγνοια* trennt, die er als eine Ursache der Ungerechtigkeit ansieht; hiergegen schon Görgemanns 140 Anm. 1.

51) So wird in den Nomoi der Überwältigung durch die Affekte (die ja der Athener 863 e 6 ff. als *ἀδικία* qualifiziert) mehrfach die *ἄγνοια* bzw. die *ἀμαθία* als gesteigerte Form der *ἄγνοια* (vgl. 863 c 4) als Alternative entgegengestellt: 902 a nennt der Athener unter den denkbaren Ursachen für eine (hypothetische) Vernachlässigung des Weltalls durch die Götter die Unwissenheit oder (bei vorhandenem Wissen um das Rechte) die Überwältigung durch Lust oder Schmerz (*δι' ἄγνοιαν* bzw. *διὰ τινος ἤττας ἡδονῶν ἢ λυπῶν*). 886 a/b wird das gottlose Leben der Atheisten nicht bloß auf *ἀκράτεια ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν*, sondern auch auf *ἀμαθία* zurückgeführt. Die gleichen Ursachen begegnen 734 b, wo es heißt, daß die Masse der Menschen *ἢ δι' ἀμαθίαν ἢ δι' ἀκράτειαν ἢ δι' ἀμφοτέρω* unvernünftig lebt (fernzuhalten ist allerdings 934 a, weil es dort nicht um *ἄγνοια*, sondern um *ἄνοια* geht; zu ihrem Unterschied vgl. Anm. 41). Es ist darum fraglich, ob man 934 a 4 mit Burnet und Görgemanns 156 durch Übernahme des von A<sup>2</sup> und O<sup>2</sup> überlieferten *ἢ* die Alternative zwischen fehlender Einsicht und Überwältigung durch die Affekte herstellen darf). Vor allem wird im Sophistes 228 e in der Dihairesis der *κακία περὶ ψυχὴν* (227 d 13) klar geschieden zwischen *δειλία* καὶ *ἀκολασία* καὶ *ἀδικία* einerseits, die als eine Krankheit (*νόσος*) der Seele zu betrachten sind (vgl. leg. 862 c 8), und der *ἄγνοια* andererseits, die als *αἰσχος* der Seele (228 a 1) in zwei Unterarten zerlegt wird (vgl. leg. 863 c/d): eine, die durch ‚technische‘ Belehrung (*δημιουργικαὶ διδασκαλίαι*) zu beseitigen ist (also ‚technische‘ Unwissenheit ist), und die mit Scheinwissen verbundene *ἄγνοια*, die als *ἀμαθία* zu betrachten und durch Erziehung (*παιδεία*) zu beseitigen ist (229 d 1–3).

und seine Ablehnung des Begriffes des *ἀκούσιον ἀδίκημα* zum großen Teil ihre Berechtigung; denn dann gäbe es zumindest bei der *ἄγνοια* den Fall einer unfreiwilligen und zugleich ungerichteten Handlung. Der Athener könnte dann die traditionelle Scheidung zwar immer noch von der sokratischen These her bekämpfen, aber als praktische strafrechtliche Unterscheidung wäre sie nicht mehr anzufechten<sup>52</sup>); denn sie entspräche dann ja durchaus der Unterscheidung, die bei Saunders' Auffassung der Athener selbst innerhalb der *ἀδικία* vorgenommen hätte (nämlich in beherrschbare und nicht beherrschbare Formen). Nur wenn dagegen der Athener die *ἀδικία* auf die mangelnde, aber mögliche Beherrschung der Affekte beschränkt, erscheint eine Polemik gegen die praktische strafrechtliche Scheidung der *ἀδικήματα* sinnvoll, weil diese dann unzulässigerweise auch die nicht beherrschbaren Formen des Fehlverhaltens (nämlich die durch Unwissenheit verursachten) als *ἀδικία* einstuft.

(6) Daß die *ἄγνοια* eine Form der Ungerechtigkeit ist, entnimmt Saunders dem Abschnitt 863a3–d5, den er als eine Beschreibung der three varieties of *ἀδικία* in the soul, *θυμός, ἡδονή* and *ἄγνοια*, auffaßt (425). In dem fraglichen Passus ist aber nur von *ἁμαρτήματα* die Rede (ebenso im Resümee 864b1 *τῶν ἁμαρτανομένων τρία εἶδη*). Auch Saunders übersieht natürlich nicht diesen terminologischen Unterschied, möchte ihn aber nicht als relevant anerkennen (434)<sup>53</sup>). Doch die terminologische Gewissenhaftigkeit, mit der der Athener z. B. den konventionellen Begriff des *ἀδίκημα* ausschaltet und statt dessen zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* differenziert, nötigt dazu, auch in der Verwendung des Terminus *ἁμαρτήματα* eine bewußte Absicht zu sehen. Diese läßt sich ermitteln, wenn man die Beziehung von 863b–e zur Bitte des Kleinias 863a beachtet. Kleinias übernimmt zwar die Unterscheidung des Athenerers zwischen *ἀδικία* und *βλάβη* (als Gesinnung und äußere Handlung) und somit dessen Eliminierung des Terminus *ἀδίκημα*; aber mit dem Ausdruck *τὸ τῶν ἐκουσίων καὶ ἀκουσίων ὡς ἐν τούτοις διαπεποίκιλται* bringt er (wie auch Saunders richtig sieht) wieder eine Unterscheidung innerhalb der Handlungen ins Spiel, ohne diese jedoch durch ein Substantiv zu

52) Daß der Athener, wie bereits oben S. 110 vermutet, in der Tat diese Scheidung auch als Distinktion der Rechtspraxis (und nicht nur von der sokratischen These aus) bekämpft, wird unten S. 131 näher ausgeführt werden.

53) Ebenso jetzt W. M. Zeitler, *Entscheidungsfreiheit bei Platon*, Zetemata 78, München 1983, 148 Anm. 9.

bezeichnen, und zwar ganz einfach deshalb, weil ihm nach den bisherigen Darlegungen des Atheners kein geeignetes Substantiv mehr zur Verfügung stand: hätte er das traditionelle *ἀδικημάτων* hinzugesetzt, dann hätte er mißachtet, daß der Athener ja die unfreiwillige Schädigung davon ausnimmt; hätte er *βλαβῶν* hinzugesetzt, wären die Fälle ungerechter Wohltaten nicht mitberücksichtigt; und die Junktur *ἀδικημάτων καὶ βλαβῶν* würde Dinge verbinden, die nach Auffassung des Atheners gerade zu scheiden sind, weil sie verschiedenen Ebenen (Gesinnung und Handlung) angehören. Diese Lücke im Begriffssystem (die auch schon in der Zusammenfassung von *ἀδικία* und *βλάβη* durch das Neutrum *ἐν τούτοις* 863 a6 fühlbar wird) füllt nun gerade der Begriff des *ἁμαρτήματα*, der sowohl die Fälle wirklich ungerechten Handelns (d. h. aus ungerechter Gesinnung heraus) als auch die Fälle einer unbeabsichtigten Schädigung und überhaupt ungewollter Irrtümer umfaßt<sup>54</sup>). Wenn Saunders aufgrund von 860 e9 eine weitgehende Synonymie zwischen *ἁμαρτήματα* und dem vorher verwendeten Terminus *ἀδικήματα* annimmt (434), hat er in gewissem Sinn sogar recht; nur übersieht er, daß der Terminus *ἀδικήματα* in dem ganzen Passus 860 c–864 c vom Athener nie verwendet wird, wenn er seine eigene, von der Masse abweichende Auffassung vorträgt; das Wort begegnet vielmehr nur in den fiktiven Dialogpartien 860 e und 861 b, in denen sich der Athener auf den traditionellen Standpunkt stellt, ferner im Munde des Kleinias 861 c8 und schließlich 862 a5, wo der Athener diesen Terminus aber gerade zurückweist. Der traditionelle Begriff des *ἀδικήματα* deckt sich also gerade nicht mit dem platonischen Begriff der *ἀδικία*, weil der Athener ja aus den *ἀδικήματα* die unbeabsichtigte Schädigung aussondert (862 a5)<sup>55</sup>). Man kann daher in 863 bff. nicht eine Darlegung der three varieties of *ἀδικία*,

54) Die erste Bedeutung liegt zweifellos 863 a 1 vor; für die zweite kann noch auf 732 b 1 verwiesen werden, wo *ἁμαρτάνειν* den rein technischen Fehler bezeichnet, der bei einer Handlung infolge mangelnder Sachkenntnis unterläuft. Zum Doppelaspekt der *ἁμαρτία* im griechischen Rechtsdenken (einerseits bewußtes Vergehen, andererseits unbeabsichtigtes Irren) vgl. auch Gernet (s. oben Anm. 14) 305–346; als Beleg genüge Demosth. or. 25, 16: das Gesetz ist *ἐπανόρθωμα τῶν ἔκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων*.

55) Schief ist auch die Interpretation von G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (London 1935, Nachdruck 1980), 227–229, wonach Platon zwischen unfreiwilligen injuries (*βλάβαι*) und freiwilligen injuries (*ἁμαρτήματα*) scheidet; von den letzteren seien die durch *ἄγνοια* verursachten ‚mere injuries‘. Denn der Athener scheidet doch zwischen (unfreiwilligen) *βλάβαι* und *ἀδικία*; den Terminus *ἁμαρτήματα* führt er erst später ein (gegen Grube auch O'Brien 84/85).

sondern höchstens der *ἀδικήματα* sehen (diese aber verstanden im traditionellen, vom Athener abgelehnten Sinn). Im anderen Fall müßte man sich überdies fragen, warum der Athener, wenn er in 863 b–e die three varieties of *ἀδικία* in the soul beschrieben hätte, dann in 863 e5 noch einmal zu einer Definition der *ἀδικία* ansetzt. Dagegen ist der betonte Neueinsatz in 863 e5, der zur Abgrenzung des Gerechten und Ungerechten führt, viel plausibler, wenn man in den *ἁμαρτήματα* von 863 b–e eine zunächst noch neutrale Bezeichnung für menschliche Fehlhandlungen sieht und die ganze Erörterung 863 b–e als eine noch wertungsfreie, rein deskriptive Darstellung der sie auslösenden seelischen Haltungen versteht, die dann ab 863 e5 als *ἀδικία* bzw. als das *δίκαιον* nicht beeinträchtigend klassifiziert werden<sup>56</sup>).

(7) Saunders kommt aber noch durch eine andere Prämisse dazu, die Unwissenheit als Ungerechtigkeit anzusehen<sup>57</sup>). Er definiert nämlich die *ἀδικία* als ‚that which makes a man do what ideally he would not want to do‘ (427), und beruft sich hierfür auf 863 e2/3 (was natürlich konsequent ist, wenn man in 863 b–e eine Beschreibung der drei Formen der Ungerechtigkeit sieht). Der Satz e 2/3 erklärt aber doch nur, wie es kommt, daß die Menschen das Rechte verfehlen, obwohl sie im Grunde solche Fehler (*ἁμαρτήματα*) vermeiden wollen. Man kann zwar gut sokratisch-platonisch sagen: wenn ein Mensch aus Ungerechtigkeit eine Tat begeht, dann tut er etwas, das er eigentlich nicht will; aber der Umkehrschluß: wenn ein Mensch etwas tut, das er nicht will,

56) Damit erledigt sich auch das Argument von Saunders 429: There (sc. 863 c) *ἄγνοια* was an *αἴτιον ἀδικημάτων*: why should it have suddenly changed into an *αἴτιον δικαίων* at 864 a? Dessen erste Hälfte ist nur richtig, wenn man *ἀδικημάτων* im traditionellen Sinn auffaßt, und die zweite übersieht, daß in 864 a doch nicht die Unwissenheit, sondern die *δόξα τοῦ ἀρίστου* das *αἴτιον δικαίων* ist. Dasselbe gilt für die Schlußfolgerung, mit der Saunders 434 die Trennung der *ἄγνοια* von der *ἀδικία* widerlegen will: some *ἁμαρτήματα* (sc. die durch Unwissenheit verursachten) would be just. Denn aus 864 a folgt nicht, daß der Akt des Irrens (und die daraus resultierende Fehlhandlung) als solcher gerecht ist, sondern lediglich, daß er als *οὔτε δίκαιον οὔτε ἄδικον* einer Handlung nichts von ihrer *δίκαιον*-Qualität nimmt, die ihr durch die (*ἀληθῆς*) *δόξα τοῦ ἀρίστου* garantiert wird.

57) Ebenso O'Brien 83, der aus rep. IV 444 b 6–8 die Auffassung entnimmt, daß *ignorance* is a form of injustice'. Neben den Einwänden, die schon McGibbon 20 Anm. 9 hiergegen vorgebracht hat, ist zu beachten, daß dort nicht von technischer *ἄγνοια*, sondern von sittlicher *ἁμαθία* die Rede ist, die b 7/8 neben *ἀδικία*, *ἀκολασία* und *δειλία* in der Reihe der negativen Korrelate der vier Kardinaltugenden erscheint und mit ihnen unter dem Begriff der *κακία* zusammengefaßt wird.

dann handelt er aus Ungerechtigkeit, ist nicht zwingend; denn es kann eben auch bloße Unwissenheit die Ursache sein. Wäre die Umkehrung richtig, müßte auch eine ungewollte Schädigung als Wirkung oder Äußerung der Ungerechtigkeit angesehen werden, wogegen sich der Athener 862a5 ausdrücklich verwahrt.

#### D) Zusammenfassung und Folgerungen

Als Zusammenfassung sei abschließend die aus dem Exkurs sich ergebende strafrechtliche Konzeption Platons kurz skizziert:

(1) Die Trennung der Ungerechtigkeit von der äußeren Handlung und ihre Verlegung in die Gesinnung des Täters bedeutet einerseits eine Verschärfung, andererseits eine Abmilderung der traditionellen Auffassung. Dadurch daß die Ungerechtigkeit begrifflich nicht mehr an die negativen Tatfolgen (einen Schaden) geknüpft wird, sondern als seelischer Zustand definiert wird, ist die Möglichkeit gegeben, auch ohne Vorliegen eines strafrechtlichen Tatbestandes einen Menschen als ungerecht zu qualifizieren. Dieser Verschärfung des Unrechtsbegriffes durch dessen ‚Verinnerlichung‘ entspricht als Kehrseite eine strafrechtliche Abmilderung: wo die ungerechte Gesinnung fehlt, kann man nicht mehr von einer Unrechtstat (*ἀδικημα*) sprechen, wie dies eine Terminologie tut, die von *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα* spricht.

(2) Die traditionelle Terminologie differenziert die Delikte zugleich nach Vorsatz und Nichtvorsatz als *ἐκούσια* und *ἀκούσια*, und in der Tat kann keine strafrechtliche Praxis ohne eine solche Differenzierung auskommen. Auch Platon trägt dieser Forderung der Praxis im Strafrechtsexkurs Rechnung, obwohl der Athener seine eigene Konzeption ohne ausdrückliche Verwendung der Termini *ἐκούσιος* und *ἀκούσιος* formuliert<sup>58</sup>). Zunächst bleibt freilich diese Differenzierung scheinbar unberücksichtigt, wenn dem Gesetzgeber lediglich vorgeschrieben wird, statt zwischen *ἀκούσια* und *ἐκούσια ἀδικήματα* zwischen *βλάβη* und *ἀδικία* zu scheiden. Eine *βλάβη* verlangt in jedem Fall Schadensersatz (862 b), gleichgültig ob die Schädigung freiwillig (= vorsätzlich) oder unfreiwillig (= nicht vorsätzlich) erfolgte; das strafrechtliche Kriterium der Freiwilligkeit spielt also hierbei keine Rolle. Es wird aber relevant bei der Frage, inwieweit über den

58) Dagegen bedient sich der Athener bei der Formulierung der Strafgesetze ganz unbedenklich dieser Termini, da der Strafrechtsexkurs klargestellt hat, wie er diese verstanden haben möchte; vgl. 865 a 3.4, b 5, d 3; 866 b 7, 867 a/b, 869 a 6, e 2.4.6, 870 c 4, 872 b 5, d 1 u. ö.

Schadensersatz hinaus noch die ungerechte Gesinnung des Täters zu bestrafen (platonisch: zu ‚heilen‘) ist, also bei den ungerechten Schädigungen (*ἄδικοι βλάβαι* 862 c 6) und überhaupt bei ungerechten Handlungen, für deren Unrechtscharakter offenbar die Freiwilligkeit wesentlich ist (vgl. *ἐκόντα* 862 d 3). Der Athener vermeidet es jedoch, die Delikte ausdrücklich mittels der Kategorien ‚freiwillig/unfreiwillig‘ zu klassifizieren, sondern umschreibt diese Begriffe mit Hilfe der drei seelischen Ursachen der *ἀμαρτήματα*, was seiner Forderung entspricht, auf die Gesinnung, also die seelische Verfassung des Täters zu sehen. Die durch diese Ursachen bewirkten Fehlhandlungen sind zwar alle ‚ungewollt‘, wenn man sie auf das wahre Wollen bezieht (dies ist der Sinn der sokratischen These); beurteilt man sie aber nach der Möglichkeit des ‚Beherrschens‘ der zur Fehlhandlung führenden Antriebskräfte (dies ist der für die Rechtspraxis relevante Gesichtspunkt), so treten sie auseinander in die durch Zorn und Lust verursachten und als Manifestationen der *ἀδικία* zu wertenden Verfehlungen, bei denen eine solche Beherrschung möglich und für die daher der Täter strafrechtlich verantwortlich ist, und in die aus Unwissenheit resultierenden Fehlhandlungen, bei denen eine solche Beherrschung unmöglich ist. Übersetzt man dies in die strafrechtlichen Begriffe *ἐκούσιος* und *ἀκούσιος*, so ergibt sich folgende Scheidung: eine durch Unwissenheit verursachte Schädigung ist *ἀκούσιος* und beeinträchtigt nicht die *δικαιον*-Qualität einer in gerechter Gesinnung vollzogenen Handlung; hier genügt der einfache Schadensersatz. Eine *ἄδικος βλάβη* (und jede sonstige ungerechte Handlung) ist dagegen, da die *ἀδικία* zwar in der Überwältigung durch die Affekte besteht, diese aber beherrschbar sind, strafrechtlich immer *ἐκούσια*<sup>59</sup>); hier muß im Falle der *βλάβη* zum Schadensersatz die Heilung der als Krankheit anzusehenden Ungerechtigkeit treten.

(3) Damit bestätigt sich die bereits S.110 geäußerte Vermutung: die traditionelle Scheidung der Gesetzgeber zwischen *ἐκούσια* und *ἀκούσια ἀδικήματα* ist in einem doppelten Sinne abzulehnen. Einmal von der sokratischen These aus, derzufolge jede Ungerechtigkeit unfreiwillig ist; diese Konsequenz hatte Kleinias (unter Verwendung der traditionellen Terminologie) schon 861 c 8 als Gegenthese formuliert: *πάντα ἀκούσια τὰ ἀδικήματα*.

59) Vgl. die Charakterisierung der Fälle vorsätzlichen Mordes als *ἐκούσια καὶ κατ' ἀδικίαν πᾶσαν γιγνόμενα* 869 e 6 (ebenso vom Verwandtenmord 872 d 1/2: *φόνους ... ἐκούσιους τε καὶ ἀδικούς πάντως*).

Sodann ist diese Scheidung aber auch als Distinktion der Rechtspraxis anzufechten. Wenn man nämlich unter den *ἀδικήματα* im strengen Sinne des Wortes nur Handlungen aus wirklicher seelischer *ἀδικία* (= Tyrannis der Affekte 863 e) versteht und, wie es der Athener tut, die unbeabsichtigte Schädigung daraus aussondert, so bleibt angesichts der Beherrschbarkeit der Affekte (und unter Verwendung der traditionellen Terminologie) nur noch folgende strafrechtliche Maxime übrig: *πάντα ἔκούσια τὰ ἀδικήματα*. Das bedeutet umgekehrt: eine Tat ist juristisch nur dann als ungerecht zu qualifizieren, wenn sie vorsätzlich begangen worden ist. Von daher fällt nun auch neues Licht auf das zu Beginn der ersten Argumentation vom Athener ausgesprochene Verbot, *τὰ ἄδικα* als *διπλᾶ*, *τὰ μὲν ἔκούσια δὴ, τὰ δ' ἄκούσια* anzusehen (861 e 7/8). Dieses Verbot entsprang dort zunächst dem Bestreben, die sokratische These von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns aufrechtzuerhalten. Rückblickend zeigt sich nun aber überraschend eine zweite Pointe dieses Verbots: auch auf der strafrechtlichen Ebene sind *τὰ ἄδικα* nicht *διπλᾶ*, sondern sie sind wegen der Beherrschbarkeit der Affekte alle *ἔκούσια*. Daraus ergibt sich der Schluß: *τὰ ἄδικα* sind je nach der Perspektive sowohl *ἀκούσια* (im sokratischen Sinne) als auch *ἔκούσια* (im strafrechtlichen Sinne); innerhalb derselben Perspektive sind sie aber immer *ἅπλᾶ*, nicht *διπλᾶ*. Griechisch formuliert: *τὰ ἄδικα τῆ μὲν ἀκούσια, τῆ δὲ ἔκούσια*.

Saarbrücken

Klaus Schöpsdau