

## Edwin J. de Sterke Platons sogenannte ‹edle Lüge› – Propaganda oder wahre Dichtung?

---

Κερδανοῦμεν γὰρ που ἔαν μὴ μόνον  
ἡδεῖα φανῆ, ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη  
Plat. rep. 607d–e

Again, there are those who regard propaganda  
as the fundamental form of power.  
Bertrand Russell: *Power*, London 1957 [1938], 11

Einer weitverbreiteten Ansicht zufolge habe Platon in der *Politeia* den Dichtern das Dichten verboten, aber den Herrschern das politische Lügen erlaubt – und zwar in Form eines γενναῖον ψεῦδος, was weithin als ‹edle Lüge› wiedergegeben wird. Der Inbegriff einer solchen ‹edlen Lüge› sei der sogenannte ‹phönizische› Mythos der Erdgeborenen und der Metalle in der *Politeia*: Alle Bürger seien verwandt, weil die Erde ihrer Polis selbst sie hervorgebracht habe; die Politen erhalten ihren Platz in der Herrschaftshierarchie aufgrund angeborener Eigenschaften, die als Metalle versinnbildlicht werden: Gold, Silber, Erz. Mit diesem Mythos wollte Platon der erwähnten Ansicht zufolge einen totalitären, vielleicht sogar rassistischen Klassenstaat begründen.

Weil Platon diesen Mythos einführt als Beispiel der Unwahrheiten (ψεῦδη), die er den Herrschern unter gewissen Umständen erlaubt, hat das sogenannte γενναῖον ψεῦδος – ein Worttandem, das in der Sekundärliteratur gang und gäbe ist, aber bei Platon nicht vorkommt – geradezu terminologischen Charakter angenommen. Auf dieser Grundlage wird Platon seit den 1930er Jahren vorgeworfen,

rücksichtslose Propaganda legitimiert zu haben. Wegweisend waren diesbezüglich die Platonbücher von Richard Crossman und Karl Popper.<sup>1</sup>

Dieser Beitrag verfolgt ein doppeltes Ziel und ist zu diesem Zweck in drei Abschnitte gegliedert. Er ist erstens dem Nachweis gewidmet, dass der ψεῦδος genannte Mythos in Platons Augen keine Lüge ist, sondern vielmehr eine Wahrheit formuliert. Dazu wird herausgearbeitet, unter welcher Perspektive der Wahrheitsanspruch dieses Mythos, der ψεῦδος genannt wird, erhoben wird. Unter der gleichen Perspektive wird die Qualifikation dieses spezifischen, wahren ψεῦδος als γενναῖον erstmals schlüssig erklärt (Abschn. I). Das zweite Ziel ist die Widerlegung des Propaganda-Vorwurfs. Dazu wird zunächst das historische Propaganda-Verständnis von Crossman und Popper aufgearbeitet (Abschn. II). Der Vorwurf wird widerlegt, indem die entwickelte Platon-Interpretation an diesem Verständnis von Propaganda gemessen wird (Abschn. III).

### I. Der phönizische Mythos als Abbild des Guten

In diesem Abschnitt wird nachgewiesen, dass das Worttandem γενναῖον ψεῦδος bei Platon nicht vorkommt und dass die betreffende Stelle in der *Politeia* diese Konstruktion auch als Kunstgriff nicht zulässt (I.1.1 u. I.1.2). Die Frage, was Platon in der *Politeia* denn überhaupt unter einem ψεῦδος verstehe, wird aufgrund einer aus dem unmittelbaren Kontext gewonnenen platonischen Begriffsbestimmung (I.1.3) und im Blick auf die Poetik der *Politeia* (I.2 u. 3) beantwortet. Dazu wird vor der Folie des Sonnen-, Linien- und Höhlengleichnisses ein zugespitztes Verständnis von Platons kritischer Poetik umrissen (I.3). Indem der Massstab, den Platon in der *Politeia* aus seinem Wahrheitsverständnis und seiner Kritik an der Dichtung gewinnt, auf den phönizischen Mythos in seinem Wahrheitsanspruch angewendet wird, erweist sich dieser von Platons

<sup>1</sup> Karl R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I: *The Spell of Plato*, London 1974 [1945]. Richard H. S. Crossman: *Plato To-Day. A Revised Edition*, London 1959 [1937].

Voraussetzungen ausgehend nicht als Lüge, sondern als ein Beispiel wahrer politischer Dichtung. Der Mythos befindet sich nämlich exakt an der Schnittstelle von Platons allgemeinem ψευδος- und seinem spezifischen Dichtungsverständnis: dort, wo ψευδος und Dichtung beide wahr sein können. Erst auf dieser Grundlage kann ein richtiges Verständnis der Bedeutung von γενναῖος gewonnen und geklärt werden, warum der ψευδος genannte Mythos γενναῖος sein soll (I.4). Platons sorgfältige Wortwahl bestätigt als solche die in I.1-3 entwickelte Auslegung.

### I.1 ψευδος – ‹Unwahrheit›

Die Fachdiskussion um das sogenannte γενναῖον ψευδος kreist um zwei Passagen, nämlich rep. 389b–c und 414b–c.

*I.1.1 rep. 389b–c: medizinisch nützliche, hilfreiche ψευδη.* – In rep. 389b–c behauptet Sokrates<sup>2</sup> mit Zustimmung der Gesprächspartner (δηλον, 389b; ἀληθέστατα, 389c), dass es den Herrschern erlaubt sei, zum Wohle der Polis (ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως) unter Umständen ψευδη zu sprechen – im Sinne eines ‹nützlichen medizinischen Heilmittels› (χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἶδει, 389b).

Der Vergleich mit Gorgias im *Gorgias* ist aufschlussreich: Gorgias behauptet, dass sachliche Einsicht einen Patienten nicht immer dazu bringen könne, ärztlichem Rat zu folgen: Ein Rhetoriker habe oft mehr Erfolg (Gorg. 456b–c, 448b). Gorgias spricht aus der Erfahrung der Krankenbesuche mit seinem Bruder, dem Arzt Herodikos. Auch Gorgias' Lehrer Empedokles war Arzt – und Rhetoriker.<sup>3</sup> Nichts berechtigt zur Annahme, dass Gorgias' Rhetoriker am Krankenbett, wenn er den Nutzen des Patienten im Blick hat, nur die ‹Wahrheit› sagen darf.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Sofern nicht anders vermerkt, ist mit ‹Sokrates› im Folgenden immer Platons Sokrates in der *Politeia* gemeint.

<sup>3</sup> DK 82 A 2, 3, nach Hermann Diels, Walther Kranz (Hg): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I–III. Griechisch und Deutsch. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1952, Zürich 2004–2005.

<sup>4</sup> Der historische Gorgias hielt den Logos für eine wahrheitsindifferente Droge (DK 82 B 11.14); vgl. dazu Thomas Buchheim: *Die Sophistik als*

Zwar spricht im *Gorgias* der Arzt die diagnostische Wahrheit und der Rhetoriker ein (von Gorgias nur impliziertes) ‹nützliches ψευδος›, wird die Wahrheitproblematik also anders über die beteiligten Personen verteilt, aber die Frage nach der Wahrheit bleibt im Verhältnis zur heilsamen Wirkung solcher ψεύδη die gleiche.<sup>5</sup>

Insofern ist klar, dass Platons ‹nützliches ψευδος› nicht für die speziellen Machtinteressen der Herrscher gedacht ist. Ihm stand vielmehr die Gesundheit des politischen Gesamtkörpers vor Augen:<sup>6</sup> Wenn die medizinischen ψεύδη eine diagnostisch erkannte Wahrheit hinsichtlich des Zustandes des Staatskörpers rhetorisch verpacken sollen, spricht nichts für die Annahme, dass Platon seine Ansprüche an die Wahrheit dieser Diagnose selbst gelockert haben soll (vgl. 389b2–3).

Wir halten fest, dass Platon eine ‹Gattung› medizinisch-nützlicher, diagnostisch-wahrheitsgebundener ψεύδη in der Regierungsdynamik der Polis akzeptiert hat. Es wird sich zeigen, dass diese keine Gattung ‹edler Lügen› darstellt, auf die die Herrscher nach Gutdünken zurückgreifen können.

1.1.2 *rep.* 414b–c: τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων [...] γενναῖόν τι ἔν. – Die zweite Passage leitet den Mythos ein und weist unter anderem auf die erste zurück. Die kursierenden Übersetzungen sind im entscheidenden Punkt irreführend – deshalb folgt hier eine eigene:

τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν, γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν; (*rep.* 414b–c)

Avantgarde normalen Lebens, Hamburg 1986, 23–27; zum weiteren sophistischen Kontext vgl. Edward Schiappa: *Protagoras and Logos. A Study in Ancient Philosophy and Rhetoric*, Columbia 1991, 163, 167–168.

<sup>5</sup> Vgl. die Thematik in *Politeia* I: Darf man einem Freund ‹das Seine› geben, wenn es ihm schadet? (331e–332d); vgl. Malcolm Schofield: *The Noble Lie*, in: G. R. F. Ferrari (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, New York 2017, 138–164, hier 147.

<sup>6</sup> Diesen Vorwurf hat Platon bereits in der *Politeia* zurückgewiesen (419a–421c); Aristoteles wiederholte ihn dennoch in Buch II seiner *Politik*. Vgl. J. F. M. Arends: *Die Einheit der Polis*, Leiden 1988, Kap. 4 et passim.

Was hätten wir nun wohl für Möglichkeit, sagte ich, ein ‹gennaion› Beispiel jener notwendigen ‹pseudê› [Rückverweis auf rep. 382b und 389c, ev. 378d] zu dichten,<sup>7</sup> um insbesondere die Herrscher selbst zu überzeugen, wenn aber nicht sie, dann die übrige Polis?

Platon verwendet das Worttandem  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  nicht.<sup>8</sup> Der Mythos soll ein  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu\ \tau\iota\ \acute{\epsilon}\nu$  sein, ‹ein Etwas, das  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$  ist› – von einem Genitiv näher qualifiziert: ein ‹ $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$  Etwas› als Beispiel oder Exemplar einer Gattung von ‹notwendig gewordenen  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\eta$ ›,<sup>9</sup> die deshalb noch nicht in jedem einzelnen Fall  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$  sein müssen. Von einer Gattung ‹edler Lügen› ist also nicht die Rede. Gemäss Rückverweis ( $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ ) handelt es sich hier zunächst um Fälle der medizinisch-nützlichen  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\eta$  aus 389b–c. Für die Gattung medizinischer  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\eta$  verweist Sokrates in 389b–c aber (auch per  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$ ) noch weiter zurück auf 382b – und damit auf eine Theorie des  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  in der *Politeia* selbst. Dieser Theorie widmen wir uns jetzt.

*1.1.3 Platons dihairretische Begriffsbestimmung des  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  (rep. 382b–d).* – Wir haben  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  und  $\gamma\epsilon\nu\nu\alpha\acute{\iota}\omicron\nu$  unübersetzt gelassen, weil die Passage 414b–c eine Klärung beider Begriffe verlangt. Zunächst zum  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ . Grundsätzlich bedeutet  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  ‹falsehood, lie›.<sup>10</sup> Die Lexika nennen aber auch Aspekte, die mit einem Verständnis von Lügen im trügerischen Sinne nicht deckungsgleich sind, wie ‹stratagem›, ‹trick› und (nach BDAG bei Pindar) ‹poetic invention›. Ein uneindeutiges Verhältnis zur Wahrheit muss nicht notwendig einen unvermittelbaren Widerspruch zu Wahrheit beinhalten.

<sup>7</sup> ‹Lüge› übersetzt nicht ‹pseudomenous›, wie unter vielen anderen D. Dombrowski: Plato's ‹Noble› Lie, in: *History of Political Thought* 18/4 (1997) 565–578, hier 566, behauptet.

<sup>8</sup> Diese Tatsache wird praktisch nie registriert. Eine Ausnahme bildet Christopher Morrissey: *The Truth about Plato's ‹Noble Lie›* (2016), <https://theimaginativeconservative.org/2016/11/truth-plato-noble-lie-christopher-morrissey.html>

Allerdings missverseht Morrissey den Rest des Satzes.

<sup>9</sup> Vgl.  $\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\iota$  (414b) mit  $\epsilon\iota\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \tau\iota\varsigma\ \eta\gamma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  (378a); vgl. ferner 459c.

<sup>10</sup> Henry George Liddell, Robert Scott, Henry Stuart Jones: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 (im Folgenden LSJ), s.v.; Franco Montanari, Madeleine Goh, Chad Schroeder (eds.): *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, Boston 2015 (im Folgenden BDAG), s.v.

Obwohl  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  bei Platon oft in Opposition steht zu  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$  /  $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  (LSJ, s.v.), bedeutet es auch bei ihm nicht immer ‹Lüge› im Sinne dessen, der eine Unwahrheit sagt, wissend um die Wahrheit, in Absicht auf Betrug (nach dem Verständnis in Hipp. II 366c–368a). Deshalb sollte vermieden werden, ein kontextfremdes Verständnis von wahr und falsch in den Text hineinzutragen und den Mythos nur deshalb als Lüge zu interpretieren,<sup>11</sup> weil er unter eine Gattung möglicher  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\eta$  subsumiert wird, die wir heute nur als politischen Betrug zu verstehen vermögen.

Wie gesehen, betont Platon, dass der Mythos ein Skandalon darstellt (414d, 414e, 415a).<sup>12</sup> Die Behauptung der Nützlichkeit medizinischer  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\eta$  – also des Oberbegriffs – hat keine solche Reaktion hervorgerufen: Die Gesprächspartner äusserten volle Zustimmung zu Sokrates' Parallelisierung der ärztlichen und politischen Erlaubnis zum nützlichen  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  (siehe oben). Dies suggeriert, dass nicht der Wahrheitsgehalt des Mythos problematisch war, dass er dagegen gerade eine besonders schwierige Wahrheit vermittelt, die umsichtig eingeführt werden muss, ein ‹grösseres Opfer› verlange als ‹ein Ferkel› (378a). Sokrates zögert dabei vielleicht aus anderen Gründen mit seiner Erzählung, als warum Platons Brüder sich jetzt schockiert zeigen.<sup>13</sup>

In 382b–d entwickelt Platon eine Theorie des  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  in dihairetischer Form. Diese Form bürgt für die Wahrheitsbemühung der Definition: Eine Dihairesis entfaltet die Einheit eines Begriffs in die Vielheit seiner Bedeutungs- und Anwendungsunterschiede nach dem Prinzip einer fortgesetzten, nichtbeliebigen Zweiteilung (vgl.

<sup>11</sup> M. Schofield: *The Noble Lie*, 149 spricht sogar – mit Nietzsche gegen Hannah Arendt – zustimmend von ‹a real lie, a genuine, resolute, ‹honest lie›.

<sup>12</sup> Zu den wenigen Autoren, die fragen, warum Sokrates zögert, gehört J. F. M. Arends: *Die Einheit der Polis*, 19. Nach K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I 272, Fn. 11 wäre Glaukon nur über den ersten Teil des Mythos (Erdgeborenheit) schockiert (414e).

<sup>13</sup> Plat. rep. 356d–357e ist ähnlich subtil im Aufweis, dass die ethischen Grundintuitionen der Gesprächspartner sich nicht decken. Vgl. E. J. de Sterke: *Das Maß des Menschen. Platons Antwort an Protagoras im ‹Theaitetos› und im ‹Protagoras›*, Leiden, Boston 2022, 396–397.

pol. 262c–e). Die Pseudos-Dihairesis, die unseres Wissens noch nicht als solche erkannt wurde, ist in Abb. 1 dargestellt.

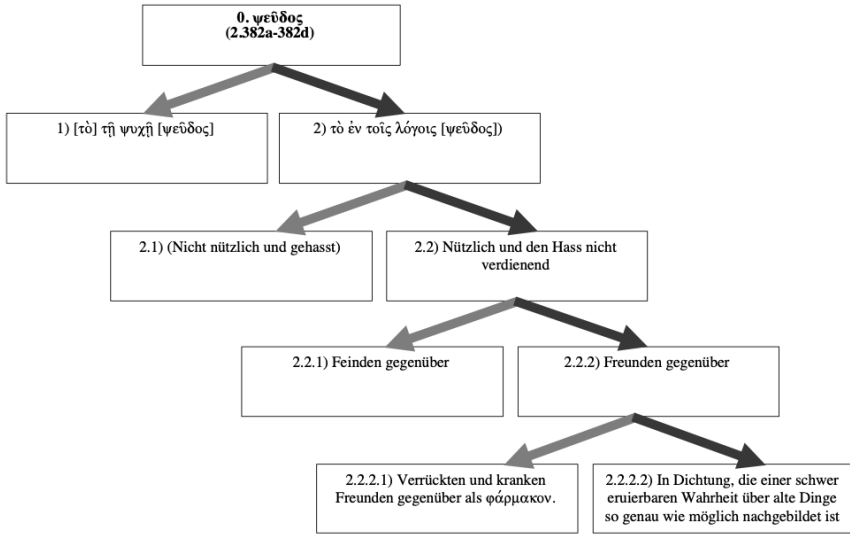


Abb. 1: Pseudos-Dihairesis

Diese Begriffsbestimmung ist unerlässlich für ein rechtes Verständnis von ψεῦδος als bezogen auf den phönizischen Mythos, darüber hinaus für ein rechtes Verständnis des Mythos im Gefüge der platonischen, wahrheitsbezogenen Poetik – und somit für einen in diesem Kontext adäquaten Blick auf die *Politeia* als ein Werk wahrer Dichtung (wie unten argumentiert werden wird), dies alles insofern der Mythos als eine Art ‹Blaupause› der politischen Verfassung der *Politeia* erscheint. Deshalb wird die Pseudos-Dihairesis hier in gebotener Kürze durchgegangen:

*Pseudos*<sup>1</sup> und *Pseudos*<sup>2</sup>. – Platon unterscheidet ψεῦδος in der Seele in Bezug auf «das, was ist» (*Pseudos*<sup>1</sup>: τῆ ψυχῆ [...] περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαι τε καὶ ἐψεῦσθαι) von dem ψεῦδος in Wörtern (*Pseudos*<sup>2</sup>: ἐν τοῖς λόγοις, 382c). Nur *Pseudos*<sup>1</sup> wird als «Unwissenheit in der Seele» (ἢ ἐν τῆ ψυχῆ ἄγνοια) aufgefasst und als «unvermischtes ψεῦδος» (ἄκρατον ψεῦδος) «in Wahrheit ψεῦδος genannt» (ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, 382b; vgl. τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, 382a). *Pseudos*<sup>1</sup> wird von Göttern und Menschen gehasst. Der Mythos

als γενναῖον Beispiel des medizinisch-nützlichen ψεῦδος ist notwendig bezogen auf eine Wahrheit, die dem Arzt ‹in der Seele› bekannt ist, und er ist als γενναῖον τι ἔν nicht hassenswert. Er fällt also nicht in die Kategorie des Pseudos<sup>1</sup>, sondern in die des Pseudos<sup>2</sup>. Der Mythos ist deshalb notwendig ein ψεῦδος lediglich in Wörtern (ψεῦδος ἐν τοῖς λόγοις). Unwissenheit in der Seele in Bezug auf ‹das, was ist›, ist nicht gemeint.

*Pseudos<sup>2.1</sup> und Pseudos<sup>2.2</sup>.* – Aus der Frage (382c), welches ψεῦδος-in-Wörtern nützlich sei und den Hass der Menschen nicht verdiene (Pseudos<sup>2.2</sup>), lässt sich schliessen, dass es nach Platon auch ein *unnützes* ψεῦδος in Wörtern geben muss, das allemal hassenswert sei (Pseudos<sup>2.1</sup>), hier aber ‹ausgespart› bleibt.<sup>14</sup> Da Platon unseren Mythos für nützlich und γενναῖον τι ἔν (etwas ‹Edles›) hält und folglich nicht für hassenswert, fällt er nicht in diese, sondern in die Kategorie Pseudos<sup>2.2</sup>.

*Pseudos<sup>2.2.1</sup> und Pseudos<sup>2.2.2</sup>.* – Platon unterscheidet zwei Formen von nützlichem, nicht-hassenswertem Pseudos<sup>2.2</sup>. Hierauf bezieht er sich in 414a: ψεῦδος den Feinden (Pseudos<sup>2.2.1</sup>) und ψεῦδος den Freunden (Pseudos<sup>2.2.2</sup>) gegenüber. Der Mythos ist ein Fall von Pseudos<sup>2.2.2</sup>, und er soll Freundschaft beziehungsweise Brüderlichkeit der Politen sogar *begründen*.

*Pseudos<sup>2.2.2.1</sup> und Pseudos<sup>2.2.2.2</sup>.* – Platon anerkennt zwei nützliche Formen von ψεῦδος unter Freunden. Pseudos<sup>2.2.2.1</sup> deckt sich grundsätzlich mit dem obigen medizinischen ψεῦδος und korreliert mit der ebenfalls bereits erwähnten Frage, ob man einem gefährdeten Freund das Seine immer zurückgeben müsse. Aufgrund des Nutzens für Freunde wäre ein wahrheitsbezogener ψεῦδος-Aspekt des Mythos in Platons Augen gerechtfertigt.

Pseudos<sup>2.2.2.2</sup> nennt Mythen, die anstelle einer schwer eruierbaren Wahrheit über sehr alte Dinge erzählt werden, ihr aber möglichst

<sup>14</sup> Es erscheint hochsignifikant, kann aber hier nicht ausgeführt werden, dass dieser ausgesparte Platz der Dihairese haargenau von der Epideixis (samt eigenem Erdgeborenenmythos) des Protagoras im gleichnamigen Dialog besetzt wird. Hier versucht Platons Protagoras die Stabilität der Polis auf einer Kultur universellen Lügens zu gründen. Vgl. E. J. de Sterke: Das Maß des Menschen, 365–367.

ähnlich seien (περὶ τῶν παλαιῶν; ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, 382d). Platon verweist per «wir sagten» (ἐλέγομεν) auf eine nicht näher spezifizierte Passage zurück. Weil in 282b Mythologien (μυθολογίαι) gemeint sind, die alte Dinge betreffen, ist dabei in erster Linie an die in 377e–378a genannte theogonische Dichtung zu denken, mit dem ψεῦδος der Generationenkonflikte bei Hesiod als Beispiel. Hesiod habe dies «nicht schön gedichtet» (μὴ καλῶς ψεύδεται, 377d; οὐ καλῶς ἐψεύσατο, 377e; vgl. λεγοῦσαι τοὺς μύθους κακῶς, 381e). Dass Hesiod das ψεῦδος der Göttergeschichten «nicht schön erzählt» habe (μὴ/οὐ καλῶς ἐψεύσατο), besagt, dass Hesiods Dichtungen nicht ihren möglichen Wahrheitsgehalt erreichen. Die Verneinung οὐ καλῶς suggeriert, dass Platon auch Wege zu einem *schönen* ψεῦδος zu kennen meinte, die ein Wahrheitspotential des ψεῦδος entfalten.

Die Bezugnahme unseres Mythos auf Hesiods Mythos der Zeitalter wird von Platon vollkommen explizit gemacht und zwar in der Deszendenz der Verfassungsformen in *Politeia* VIII, die mit einem Vermischen der Metalle beginnt (546d–547b; vgl. 416c–417a). Deshalb suggeriert der Rückverweis in 382d, dass Sokrates unseren Mythos, der «nichts Neues» (μῆδεν καινόν, 414c) erzählt, gemessen an dem hier vorgestellten Kriterium einer möglichst gewissenhaften Anähnlichung an eine schwer zugängliche Wahrheit ‹über sehr alte Dinge›, tatsächlich ‹als ψεῦδος schön erzählt hat› – im Unterschied zu Hesiod.

### Zwischenfazit 1

Der phönizische Mythos ist nach Platon selbst eine Unwahrheit lediglich in Wörtern, die eine Wahrheit über sehr alte Dinge formulieren. Er soll also Unwissenheit in der Seele in Bezug auf ‹das, was ist› beheben – und ist als solcher ein Beispiel medizinisch heilsamer ψεῦδη. Der Mythos verwirklicht damit eine Wahrheitsmöglichkeit, die Platon dem ψεῦδος ausdrücklich zugesteht.

## I.2 μυθολογεῖν – ‹Geschichten erzählen›

Der vorige Abschnitt hat den phönizischen Mythos als Fall einer mit Hesiod assoziierten Dichtungsform über sehr alte Dinge ausgewiesen, die ‹schön› oder ‹nicht schön›, nämlich wahr oder nicht wahr erzählt werden können. Es darf davon ausgegangen werden, dass Platon diesen Mythos, den er ausser ψεῦδος tatsächlich selbst μύθος nennt (415d), nach seinen eigenen Kriterien ‹schön gedichtet› hat, was von seiner Positionierung in der obigen Pseudos-Dihairesis bestätigt wird: Der Mythos spricht ‹Unwahrheit in Wörtern zur Behebung von Unkenntnis in der Seele›. Die nächsten beiden Abschnitte (I.3 u. 1.4) liefern dazu einen weiteren Nachweis und verankern diese Wahrheitsmöglichkeit überhaupt in der ontologisch fundierten Kritik der Dichtung in der *Politeia*.

Bekanntlich reguliert Platon die Dichtung, die in Kallipolis vorgetragen werden darf (z.B. 379a; 380b). Er erlaubt nur ihre mit Blick auf die ἀρετή ‹schönsten› Gedichte (κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετήν, 378e). Jene Dichter, die von seiner Kritik nicht betroffen wären, bleiben zulässig (607d–e). Ihre Kunst sei ja angenehm und es wäre von Vorteil, wenn sie auch noch nützlich gemacht werden könnte (siehe das Motto zu diesem Beitrag).

Das Verb, das Platon für die kritisierte Tätigkeit wählt, ist μυθολογεῖν, was mit μυθολογίας im Rückverweis auf die Kritik an Hesiod korreliert (382d). Μυθολογεῖν ist also, was Dichter tun.<sup>15</sup> Es ist aber auch, was Sokrates in der *Politeia* wiederholt behauptet, selbst gerade zu tun (vgl. dennoch 378e–379a; 393d). Sokrates nennt seine Gesprächsführung an den folgenden Stellen μυθολογεῖν:

- Das Programm der παιδεία der Wächter wird mit der Aufforderung eingeleitet, «lasst uns die Männer im Logos erziehen [...] wie wenn wir im Mythos mythologisierten» (ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές [...] λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας, 376d).

<sup>15</sup> Die Grenze zwischen ‹nützlichem› ψεύδειν/ψεύδεσθαι und ‹nützlichem› μυθολογεῖν ist fließend: Beide Tätigkeiten bedienen sich der Sprache; in beiden Fällen ist ‹Wahrheit› das Mass des Nützlichen; der phönizische Mythos wird sowohl ψεῦδος als auch μύθος genannt, der Akt, ihn zu erzählen, sowohl μυθολογεῖν als auch ψεύδεσθαι.

- Die Erfindung der erdgeborenen Politen ist μυθολογεῖν (die kreative Tätigkeit der Götter in der Erde nennt Sokrates πλαττεῖν, formen, kneten, 415a).
- Die Staatsgründung in der *Politeia* sei insgesamt μυθολογεῖν (501e).
- Sobald er das Bild der dreiteiligen Seele entwirft, parallelisiert Sokrates diese Tätigkeit (ebenfalls πλαττεῖν, 588b–c) mit dem μυθολογεῖν alter Fabelwesen (588c), die wie die Seele und die Polis ‹als je eines aus vielen Gestalten entstanden sind› (ιδέαι πολλὰ εἰς ἓν γενέσθαι, 588c).

Nur die Stelle 415a erscheint zuerst nicht verwunderlich. Sokrates nennt μυθολογεῖν: das Erzählen eines Mythos! Dass er aber den gesamten Verfassungsentwurf der *Politeia* als μυθολογεῖν bezeichnet und die Darlegung der Eigenart der ‹aus vielen Gestalten ineins gebildeten› Seele ebenso, ganz zu schweigen von dem doch sehr konkreten Programm der Wächtererziehung – dies gibt Anlass zu Fragen.<sup>16</sup>

In der *Politeia* sind Seele, Polis und Mythos eng aufeinander bezogen: Polis und Seele werden so sehr analog gedacht, dass die Polis entworfen werden kann, um die ‹Gerechtigkeit› der Seele zu erforschen (368e–369a; vgl. auch 435a–d, 441a, 605b). Die dreiteilige Binnenstruktur der Polis und der Seele weist auch der Mythos mit seinen drei Metallen auf. Mythos und Polis bilden die gleiche Ordnung ab. Die Wächtererziehung aber bildet das Kernstück der Einrichtung der Polis – an diesem vermittelnden Stand hängt die Stabilität des Ganzen.

Der Mythos soll dabei die ‹Wahrheit› der Wächtererziehung abbilden. Im Vergleich zum Mythos erscheint die Wächtererziehung als ‹traumhaft› (ὥσπερ ὀνειράτα ἐδόκουν ταῦτα πάντα, 414d). Einem Traum (dem Mythologem der Wächtererziehung) kommt für Platon kein höherer Wahrheitsgehalt zu als der korrelierenden

<sup>16</sup> Stefan Halliwell: *The Republic's Two Critiques of Poetry* (Book II 376c–398b, Book X 595a–608b), in: Otfried Höffe (Hg.): *Platon. Staat*, Berlin 1997, 320 registriert 376d und 501e, verfolgt den Gedanken aber nicht weiter.

wachen Einsicht (dem Mythos).<sup>17</sup> Folglich enthält der Mythos die ‹wachende Wahrheit› der Erziehung, ihren ‹Sinn›.

Platons Auslegung seines Höhlengleichnisses bestätigt das: Erst jene Wächter, die in ihrer παιδεία bis zur ‹Schau des wahrhaft Schönen, Guten und Gerechten› ausserhalb der Höhle vorgedrungen sind (τὸ τάλιθῆ ἔωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι) und als Herrscher in sie zurückkehren, werden den Staat wachend und nicht (wie die Herrscher in den meisten Poleis) träumend bewohnen (οὕτω ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἢ πόλις οἰκήσεται ἀλλ' οὐκ ὄναρ, 520b–c). Für die Wächter in Ausbildung hat die Realität auch ihrer Polis, einschliesslich ihrer eigenen musischen und gymnastischen Erziehung als Teil dieser Realität dann notwendig den Status einer Traumwirklichkeit, deren ‹wachende Wahrheit› als repräsentiert im Mythos sie nicht durchschauen. Und so ist es bereits in 443b–d: Die Verwirklichung von Platons Gerechtigkeitsmaxime ‹ein Mann, eine Aufgabe›, durch die auch die Wächter ihre Position in der realen Ordnung der Polis erhalten, ist lediglich die Traumebene (ἐνύπνιον, εἶδωλον, 443b) einer nicht in den Handlungen sichtbaren Wahrheit über die Gerechtigkeit, die ihrerseits in der richtigen Abgrenzung und Abstimmung der Seelenteile untereinander besteht (443c–d). Die musische und gymnastische Wächtererziehung ermöglicht es dem mittleren Seelen- und Polisteil, jene vermittelnde Rolle zu erfüllen zwischen dem Vernünftigen und dem Begehrenden und auf diese Weise die ‹freundschaftlich zusammenstimmende› (z.B. 441a, 442c–e, 443d–e) Gesundheit (444d) des Ganzen zu gewährleisten (441e–442a).

## Zwischenfazit 2

Dem Mythos konnte, als Fall von Pseudos<sup>2</sup> der Dihairese, bereits in I.1 Wahrheitswert zuerkannt werden. In I.2 wurde zusätzlich nachgewiesen, dass Platon ihn durch seine Wortwahl sogar auf die gleiche Ebene der Ernsthaftigkeit hebt, wie seine aufeinander

<sup>17</sup> Zur allgemeinen Thematik vgl. Steven S. Tigner: Plato's Philosophical Uses of the Dream Metaphor, in: The American Journal of Philology 91/2 (1970) 204–212, <https://www.jstor.org/stable/293043>

bezogenen Konzeptionen von Seele und Staat: Die Metapher des Traumes weist den Mythos als ‹wahr› aus, als es die reale Wächtererziehung ist. Für ein besseres Verständnis des Mythos muss jetzt nach der Wahrheitsmöglichkeit des platonischen *μυθολογεῖν* überhaupt gefragt werden. Zu diesem Zweck wird in I.3 die Dichtung überhaupt, wie Platon sie versteht, auf die Möglichkeit untersucht, ‹wahr› zu sein.

### I.3 Dichtung und Wahrheit

Die Poetik der *Politeia* beurteilt die Dichter und ihre Dichtung – ihr *μυθολογεῖν* in gebundener oder ungebundener Sprache (380c), erzählend oder nachahmend (393a–c) – unter zwei aufeinander bezogenen Perspektiven. Die erste Perspektive wird in Buch II–III eröffnet: die Wirkung vortragender Darstellung auf die Seele; die zweite Perspektive in Buch X, im ontologischen Abbildungscharakter menschlicher Herstellung. Platons umklammert damit den gesamten Polisentwurf mit seiner Poetik. Sokrates nennt die Gespräche *μυθολογεῖν* (siehe oben). So liegt es nahe, die Massstäbe der Poetik der *Politeia* auf diese selbst anzuwenden.

Der Angelpunkt der platonischen Poetik ist ein mimetisch-abbildhaftes Verständnis von Dichtung. Zwischen der Kritik mimetischen Darstellens von Dichtung in Buch II–III und dem Abbildungscharakter überhaupt jeder Dichtung in Buch X wird weithin eine Diskrepanz gesehen.<sup>18</sup> Platon will die Problematik des Darstellens in Buch II–III aber in Buch X mitbedacht haben (595a–b). Er sah also keine Diskrepanz. Sie löst sich denn auch auf, wenn man die in Buch X entfaltete ontologische Bedeutung der Mimesis bereits in Buch II–III mitbedenkt.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Jessica Moss: What is Imitative Poetry and Why is it Bad?, in: G. R. F. Ferrari (ed.): *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, 415–444, hier 415–417. Penelope Murray (ed.): *Plato on Poetry. Ion; Republic 376e–398b9; Republic 595–608b10*, Cambridge 1996, 6.

<sup>19</sup> Wolfgang Kersting: *Platons ‹Staat›*, Darmstadt 2006, 305 macht einen Schritt in diese Richtung, vermag aber die ‹tugendpädagogischen Beurteilungs-

Dieser ontologische Aspekt ist in beiden Perspektiven zentral: Buch X legt dar, wie alles Hergestellte, insofern es ist, durch seinen Abbildcharakter in einen komplexen, hierarchisch strukturierten Horizont der Seins- und Eigenschaftsbestimmung eingeordnet ist: Den Produkten kommt erst in ihrem mimetischen Abbildcharakter erkennbares, bestimmtes ‹Sein› zu: Mimesis reguliert alle Verhältnisse der Bestimmungstextur ‹dessen, was ist›: Ein Maler bildet ein real vorhandenes Bettgestell nach seinen äusseren Bestimmungsmerkmalen in Farben ab; ein Schreiner bildet die Idee ‹Bett› im Werkstoff als brauchbares Möbel ab; die Idee ‹Bett› wurde vom ‹Gott›, als ‹Wesensbildner› (Schleiermacher;  $\phi\upsilon\tau\omicron\upsilon\gamma\omicron\varsigma$ ) dem ‹Wesen› beziehungsweise der ‹Eigenart› oder ‹Natur› ( $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ) nach als Vorbild hergestellt (597d).<sup>20</sup> Auf diese Weise steht ein Nachbildner ( $\mu\iota\mu\eta\tau\iota\varsigma$ ) drei Stufen weg vom ‹König› (597b) – und so ist auch der schlechte Dichter, der beispielsweise die Rede eines Arztes imitiert, drei Stufen von der Wahrheit entfernt (598e–599a).

Platon betrachtet unterschiedliche Aspekte der Dichtung also unter der Perspektive der Abbildhaftigkeit an unterschiedlichen Verknotungen einer umfassenderen ontologischen Textur. Er beurteilt die Wirkung des poetischen Abbildens auf die Gerechtigkeit von Seele und Polis an unterschiedlichen Schnittstellen zwischen der Domäne mimetischen Handelns und Redens (Dichtung) und der Domäne sonstigen Handelns und Redens (wie  $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\alpha$ , Zusammen-

kriterien› in Buch II–III nicht ontologisch zu fassen. Die Kommentare bleiben meistens einer Begrifflichkeit der Ästhetik (Eric A. Havelock: *Preface to Plato*, Harvard 1963, 5) und der Sittlichkeit beziehungsweise der ‹Werte› (Andreas Schubert: *Platon, ‹Der Staat›*, München u.a. 1995, 157) oder poetisch-technischen Parametern (St. Halliwell: *The Republic's Two Critiques of Poetry*, 327) verhaftet, oder dividieren die Kritiken nach moralischen und kognitiven Aspekten auseinander (Stanley Rosen: *Plato's Republic. A Study*, New Haven, London 2005, Kap. 13). Auf diese Weise – ohne den ontologischen Boden für alle diese Aspekte bei Platon – erweist sich die Vermittlung der ersten und der zweiten Dichterkritik als schwierig. Gustav Adolf Seeck: *Platons Staat. Ein kritischer Kommentar*, München 2015, behandelt die beiden Kritiken als völlig disparat.

<sup>20</sup> 597d suggeriert, dass die Idee selbst Abbild eines noch fundamentaleren Vorbilds ist.

leben in der Polis), das im Streben nach ἀρετή von sich aus die Signatur eines mimetischen Verhältnisses zum Guten, Wahren und Schönen beziehungsweise dem Gott trägt (s. nächsten Abschnitt).

Die Krux der Kritik der Dichtung in Buch II–III ist, dass der beschriebene mimetische Bildungsprozess an hervorgehobenen Schnittstellen der resultierenden ontologischen Bestimmungstextur auch umgekehrt funktioniert: Was ein Mensch nachahmt oder abbildet, webt sich in seine Seele zurück und verändert diese in ihrer φύσις (395c–d).<sup>21</sup> Platon sagt auch andernorts, dass alles, was die Seele tut, sie unwiderruflich verändert (Prot. 313a–c): Die Seele ist ihr eigener Demiurg – und deshalb in Gefahr, sich selbst durch destruktive Tätigkeiten zugrunde zu richten.<sup>22</sup> Platon macht keine Ausnahme für Handlungen und Meinungen, die sie in poetisch vermittelter Mimesis nur ‹als ob› vollzieht.

Aus 596b geht hervor, dass Platons Diagnose der Gefahr der Dichtung für die Seele nur auf jene Seelen abzielt, die in Bezug auf ‹das, was ist› (τὸ εἰδέναι αὐτὰ τυγχάνειν ὄντα) nicht über das Heilmittel (φάρμακον) des Wissens verfügen. Für die, die über das Medikament der Einsicht verfügen, erscheint Dichtung insgesamt also nicht bedenklicher, als irgendein ψεῦδος in Wörtern aber ohne Unwissenheit in der Seele in Bezug auf ‹das, was ist› (siehe oben Pseudos<sup>2</sup>).

Die Krux der Kritik der Dichtung in Buch X ist, dass die existierende Dichtung sich auf der mimetischen Stufe des gemalten Bettes aufhält. Dieser Logik zufolge müsste der reale Held (der ‹historische Achilleus›) in Analogie stehen zum realen Bett des Schreiners: Nur er wäre direktes Abbild einer Idee (heroischer Tapferkeit? fürstlicher Mimosenhaftigkeit?). Dichter und Maler aber konzipieren ihre Bilder als nachgeordnete Abbilder realer Verwirklichungen einer Idee, von der sie selbst nichts wissen.

Weil der phönizische Mythos der Traditionslinie der erzählenden Dichtung angehört, nicht der mimetisch darstellenden, gehen wir im Folgenden nur auf die Poetik in Buch X näher ein. Uns interessiert

<sup>21</sup> Um die παιδεία (und ἀπειδευσία) der φύσις geht es im Höhlengleichnis (514a; vgl. 519c).

<sup>22</sup> Dazu E. J. de Sterke: Das Maß des Menschen, Kap. 2.2.6.2 et passim.

dabei, was Dichter nach Platon *dürfen* – beziehungsweise, was sie *können*, sofern sie gute Dichter sind. Gute Dichter dichten als Wissende, und nur ihre Dichtung ist schön, ja überhaupt Dichtung (ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητὴν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῆ καλῶς ποιήσῃν, εἰδῶτα ἄρα ποιεῖν, ἢ μὴ οἷόν τε εἶναι ποιεῖν, 598e; vgl. 599d). Platon sagt uns hier ausdrücklich, was wir oben bereits aus seiner Behandlung des Hesiod geschlossen haben: Ein *guter* Dichter ist ein *wissender* Dichter, also ein Dichter von Wahrheit.<sup>23</sup>

Platon situiert den guten Dichter mit grosser Präzision innerhalb des oben umrissenen poetischen Paradigmas, wenn auch in negativen Formulierungen – denn es habe ja noch keinen solchen Dichter gegeben. Alle Dichter seit Homer seien nur Nachahmer von Schattenbildern der ‹Tugend›, der ἀρετή (μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς) oder worüber sie sonst dichteten (599e) – so wie der Maler, aber in Wörtern malend, nur Gegenstände malt, die wiederum Abbilder einer Idee sind (ὀνόμασι, ῥήμασι, 601a). Hätte Homer sich auf seinen Stoff (wie Heilkunde, ἀρετή, Politik, Krieg) verstanden, hätte er eine Lebensweise (βίος) gegründet, wie Pythagoras (600a–b).

Auch wenn es bislang noch keinen guten Dichter gegeben habe – Platon beschreibt dennoch indirekt, wie ein solcher sein müsste: Ein guter Dichter hätte Wissen (γινώσκειν, 599d; vgl. 598e), gerade was ‹die höchsten Dinge› wie Krieg, Polisbildung und ‹Erziehung› (παιδεία) betrifft (599d–e).<sup>24</sup> Er stünde in der ontologischen Taxologie an zweiter Stelle der Wahrheit (599d), das heisst, an der des demiurgischen, nicht cheirotechnischen Handwerkers (599c). Platon vergleicht den Dichter hier aber nicht mit dem Schreiner, sondern mit dem Arzt. Ein guter Dichter würde die Rede eines Arztes nicht lediglich nachahmen (als μιμήτης, 599c). Er wäre *selbst* Arzt und würde mit den Mitteln seiner Dichtung das Kranke heilen (ἰᾶσθαι) und die

<sup>23</sup> Auch Homers Dichtung verhindert keine Wahrheit (607c–d; vgl. 500b) – für die, die sie zu lesen verstehen (vgl. 378d–e).

<sup>24</sup> Platon nennt hier einige Gesetzgeber (Lykurg von Sparta, Charondas von Katane auf Sizilien), darunter auch Solon, mit dem Platon entfernt verwandt (Michael Erler: Platon, Basel 2007, 41) und der selbst ein politischer Dichter war.

Klagelieder über die Schmerzen der Seele zum Schweigen bringen (ιατρικῆ θρηνηδίαν ἀφανίζοντα, 604d). Aber das hat es eben noch nicht gegeben (599b–c) – nicht einmal bei Gorgias.

Dies besetzt exakt die Position des Pseudos<sup>2.2.2.1</sup>. Unser Mythos ist als γενναῖον Beispiel eines *solchen* medizinischen ψεῦδος zugleich im dihairetischen Schnitt Pseudos<sup>2.2.2.2</sup> verortet. Er ist dabei eine Dichtung über kriegerische Dinge, Polisbildung und Erziehung, also ‹über die höchsten Dinge›, genügt also den Gütekriterien der Poetik der *Politeia* selbst.

Platon erweist sich hiermit als der nur in Verneinungen umrissene, wissende Dichter. Er hat denn auch verschiedentlich ‹Lebensweisen› zu begründen versucht: Als Schulgründer in der Akademie, praktisch auf Sizilien, theoretisch in den *Nomoi* und ... als Poet im politischen Mythologem der *Politeia*.<sup>25</sup>

### Zwischenfazit 3

Der Mythos und die *Politeia*, als medizinische Mittel zum Zweck der Heilung oder der Gründung einer Lebensweise, bilden Platons ‹Wahrheit› direkt ab. Der phönizische Mythos, als Vorblick auf eine nachfolgend diskursiv entwickelte politische Ordnung, ist als Dichtung weder deren Vor- noch Nachbild. Er ist ihr Ebenbild, auf der gleichen Stufe direkter Abbildhaftigkeit im Verhältnis zum ‹wahrhaft Schönen, Guten und Gerechten›: Das phönizische ψεῦδος der Erdgeborenen und der Metalle, das sich bereits aufgrund ihrer Position in der oben herausgearbeiteten Pseudos-Dihairese als wahrheitsgemäss erwiesen hat, ist auch gemäss den poetischen Kriterien der *Politeia* ein Beispiel wahrer Dichtung (und Platon der erste ‹gute Dichter› der Geschichte). Dies wurde oben mit der Behauptung gemeint, dass der Mythos die Schnittstelle von Platons ψεῦδος- und seinem Dichtungsverständnis besetzt – und dabei ‹wahr› ist.

<sup>25</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang den Vergleich einer guten Verfassung mit dem Bild eines Malers, der direkt auf das göttliche Urbild geschaut hat (500d–e).

## I.4. γενναῖος – ‹von edler Geburt›

Warum heisst die wahre Dichtung des Mythos als ψεῦδος zugleich γενναῖος und nicht ‹wahr› oder ‹schön›?

Die in Platons Poetik angedeutete onto-epistemologische Mimetik beruht auf den drei grossen, aufeinander bezogenen Gleichnissen der *Politeia*, dem Sonnen-, dem Linien- und dem Höhlengleichnis, die sich aus dem ‹grössten Lehrstück› (μέγιστον μάθημα) in Bezug auf ‹die Idee des Guten› (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) ableiten (505a). Platon betont, dass die Ausführungen über die dreiteilige Seele die Voraussetzung sind für das Verständnis dieser Gleichnisse, und dass er dabei zurückkehrt zu einer Untersuchung, die von der Exposition dieser Dreiteilung unterbrochen wurde (504a–d; 435d). Und er hebt hervor, dass das Liniengleichnis eine Vertiefung des Sonnengleichnisses (509c) und das Höhlengleichnis eine Anwendung des Sonnengleichnisses auf die *conditio humana* ist (517a–b).

Die drei Gleichnisse umreissen eine einheitliche ontologische (schwerpunktmässig im Sonnengleichnis) und epistemologisch-psychologische (schwerpunktmässig im Linien- und Höhlengleichnis) Ordnung. Dass das Höhlengleichnis dabei, ausser einer psychologisch-pädagogischen, eine juristisch-politische Dimension hat (516c–d), sei am Rande vermerkt.

Die Domänen dieser hierarchischen Ordnung sind untereinander durch Ähnlichkeitsverhältnisse verbunden. Worin diese Ähnlichkeit von Fall zu Fall zum Ausdruck kommen soll, ist hier nicht Thema. Wichtig ist hier vielmehr, dass Platon Seins- und Verstehensverhältnisse durch senk- und waagrechte Ähnlichkeiten und Analogien (ἀνάλογον, 508b; ἀναλογία, 534a) denkbar zu machen und zu interpretieren versucht.

Die Begriffe, die Platon für diese Analogien in den Gleichnissen verwendet, sind ‹Abbild›, ‹Phantom› (εἶδωλον, 516a im Höhlengleichnis und 532c in der anschliessenden Auslegung), ‹Bild› (εἰκῶν, 509a im Sonnengleichnis; 510a, 510e im Liniengleichnis), ‹imitieren› (μιμεῖσθαι, 510b im Liniengleichnis; 532a im Rückgriff auf das Liniengleichnis in der Auslegung des Höhlengleichnisses: Verhältnis des Sichtbaren zum Noetischen), ‹ähnlich› (ὅμοιος, 506e

im Sonnengleichnis; 515a im Höhlengleichnis für dessen Verhältnis zur Realität), ‹Schatten› (σκιά, 510a, 510e im Liniengleichnis; 515a im Höhlengleichnis; 532c in der anschliessenden Auslegung).

Mit Ausnahme von ‹Schatten› (σκιά) verwendet Platon diese Begriffe auch für die Verhältnisse in seiner eikonisch-mimetischen Poetik. Ein spezifisch mimetisches Bild, das in zwei der drei Gleichnisse und in der Dichterkritik insgesamt viermal in diversen Drehungen verwendet wird, ist das einer Spiegelung (Liniengleichnis: 510a, 510e; Höhlengleichnis: 516a–b, gemäss 517a–b in Rückverweis auf das Sonnengleichnis; Dichterkritik: 596d–e). Durch die Rückverweise verbindet das Bild alle vier mimetischen Passagen.

Die oben umrissene Poetik fügt sich in die Onto-Epistemologie der Gleichnisse ein. Schlechte Dichter stellen Abbilder ontologisch niederer Abbilder her – Reden und Taten eines Helden werden in der Dichtung *nach*-gebildet –, so wie ein Maler lediglich die sichtbaren Merkmale eines Bettes in Farbe abbildet. Die guten Dichter dichten aber Abbilder übergeordneter Vorbilder – im erdichteten Helden wird das *vor*-bildliche Konzept seiner Heldenhaftigkeit abgebildet –, so wie der Handwerker im realen Bett das Konzept ‹Bett› verwirklicht. Das Verhältnis zwischen den Dimensionen innerhalb der Gleichnisse, zwischen den Gleichnissen untereinander und zwischen diesen und uns als seienden, erkennenden und politisch handelnden Menschen werden von Platon ebenso mimetisch aufgefasst, wie das Verhältnis menschlicher Schöpfungen in Wörtern und Werkstoffen zu ihren entsprechenden Vorbildern.

Was bedeutet das für den phönizischen Mythos? Platon nennt den Mythos γενναῖόν τι ἔν, also ‹etwas Edles›. Das ‹Etwas› (τι ἔν) weist den Mythos als ein Beispiel der im Genitiv ‹der notwendig gewordenen Unwahrheiten› (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων) genannten ψεύδη aus, als Beispiel einer Geschichte ‹über sehr alte Dinge› und ‹nichts Neues› (περὶ τῶν παλαιῶν, 382d; μηδὲν καινόν, 414c).<sup>26</sup> Nur dieses Beispiel eines solchen ψεύδος wird γενναῖον genannt und nicht die gesamte Menge möglicher Geschichten solcher Art.

<sup>26</sup> Καινός und παλαιός erscheinen als Gegensätze in apol. 27c und Tim. 81c.

Grundsätzlich bedeutet γενναῖον ‹true to one's birth or descent›, daher auch ‹genuine› (LSJ s.v.).<sup>27</sup> Der Aspekt der Abstammung wird in der Literatur öfters registriert, der Aspekt ‹echt›, ‹wahr› steht dennoch selten im Vordergrund. Meistens bleibt nur ‹edel›, ‹noble›. Es gibt grundsätzlich zwei Zugänge zu diesem Wort an dieser Stelle.

Die Übersetzung ‹edel› wird mehrheitlich übernommen. Indem das nicht im Text vorhandene Tandem γενναῖον ψεῦδος als platonisch akzeptiert und generisch interpretiert wird, entsteht eine nicht-platonische Gattung ‹edler Lügen›. Karl Poppers bekannte ‹lordly lie› sucht diesbezüglich die Grenze des philologisch noch Plausiblen.<sup>28</sup> Dieses Missverständnis führt zur bekannten Kritik, dass Platon ein Theoretiker totalitärer Propaganda sei.<sup>29</sup> Manche Übersetzer und Kommentatoren scheinen aber zu spüren, dass dies nicht ganz richtig ist. Sie geben das nicht weiter hinterfragte Worttandem wieder mit Wendungen wie ‹a single bold flight of invention›,<sup>30</sup> trivialisieren den Mythos selbst als ‹das erzieherische Märchen›,<sup>31</sup> oder machen an dem Mythos die Schwierigkeit dingfest, ‹den Punkt festzustellen›, an dem der zeitgenössische Platonleser ‹sich als moderner Demokrat von Platon trennen muss›.<sup>32</sup> Diese Schwierigkeit als solche ist mit unserer Interpretation zugegebenermaßen noch nicht behoben.

<sup>27</sup> Francis Macdonald Cornford (trans.): *The Republic of Plato*, Oxford 2009, 106 gibt als Grundbedeutung von γενναῖον ‹on a generous scale› an. In diesem Sinn auch M. Schofield: *The Noble Lie*, der das Wort mit ‹grand lie› übersetzt.

<sup>28</sup> K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I 270, Fn. 9. Eine weitere verbreitete Übersetzung ist ‹noble falsehood›, z.B. bei John M. Cooper (ed.): *Plato. Complete Works*, Indianapolis, Cambridge 1997.

<sup>29</sup> K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I 139 et passim; R. H. S. Crossman: *Plato To-Day*, 162 et passim.

<sup>30</sup> Dies die berühmte Übersetzung von F. M. Cornford: *The Republic of Plato*, 106. Er warnt ebd., n. 1 vor der Interpretation als ‹propaganda›.

<sup>31</sup> Paul Friedländer: *Platon, III. Der Schriften zweite und dritte Periode*, Berlin 1960, 85.

<sup>32</sup> Ernst Moritz Manasse: *Bücher über Platon, II: Werke in englischer Sprache*, Tübingen 1961, 175.

Es gibt vereinzelte Versuche, den Aspekt der Abstammung für ein besseres Verständnis des Mythos fruchtbar zu machen. Das Adjektiv *γενναῖον* beziehe sich dann vielleicht auf die Wächter im Mythos. Ihre Abstammung sei wichtig und münde in einen neuen Geburtsadel. Diese Auffassung wird von der Beobachtung unterlaufen, dass Eltern und Kinder nach Platon nicht immer die gleichen Metalle beigemischt erhalten, womit der Mythos gerade die zuverlässige Erbllichkeit von Eigenschaften verneint. Diese war eine Grundüberzeugung des griechischen Adels, die von Platon abgelehnt wurde (vgl. 423c–d). Oder das Adjektiv beziehe sich auf die Gesprächspartner,<sup>33</sup> Platons Brüder, also Personen, die dem alten athenischem Adel angehörten und in Glaukons Fall mit einer Vorliebe für ‹edle› Jagdhunde, Kampfhähne und Verwandtes.<sup>34</sup> Aber *γενναῖον* bezieht sich nicht auf die Wächter im Mythos oder die Gesprächspartner der *Politeia* oder auf ihre Haustiere, sondern auf den Mythos: *Dieser* sei – als *ψεῦδος* – *γενναῖος*.

Somit sagt *γενναῖος* etwas über die Abstammung des *Mythos*. Wir wissen bereits, dass sie ‹nichts Neues› ist (*μηδὲν καινόν*), einen sehr alten Stoff behandelt (*περὶ τῶν παλαιῶν*).<sup>35</sup> Das Adjektiv *γενναῖος* unterstreicht diese Altehrwürdigkeit. Bezugnahme auf alte Überlieferungen (*παλαιοὶ λόγοι, μύθοι, νόμοι*) ist bei Platon gang und gäbe, mal ganz ernst, mal halb ironisch. Sie markiert in der Regel, dass es Platon um einen besonders ehrwürdigen, je nachdem noch zu klärenden Wahrheitswert ihres Inhalts geht (z.B. leg. 677a, 715e, 853c, 865d; *Phaed.* 70c, *Prot.* 326d) – was einen sehr freien

<sup>33</sup> Cinzia Aruzza: *Being True to One's Birth: What is *gennaion* in the Noble Falsehood of the *Republic*?*, in: Filip Karfik, Euree Song (eds.): *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, Boston 2013, 278–289.

<sup>34</sup> Christina H. Tarnopolsky: *Plato's Mimetic Republic. A Preliminary Treatment of Plato's Preliminary Treatment of the Gennaion Pseudos* (2009). APSA 2009 Toronto Meeting Paper, 15, <https://ssrn.com/abstract=1448923>

<sup>35</sup> Für Olof Gigon: *Gegenwärtigkeit und Utopie. Eine Interpretation von Platons «Staat»*, Zürich 1976, 365 suggeriert ‹phönizisch› «die Vorstellung hohen Alters». Ch. H. Tarnopolsky: *Plato's Mimetic Republic*, 16 hört hierin Übertöne einer Katabasis, die sie mit anderen mysterienhaften Aspekten der *Politeia* zu verknüpfen versucht.

gestalterischen und erfinderischen Umgang mit solchen Geschichten nicht ausschliesst.

Als Aussage über eine Abstammung impliziert γενναῖος Echtheit, Wahrhaftigkeit. Diese Orientierung korreliert mit dem oben gewonnenen Befund, der phönizische Mythos sei ein Produkt wahrer, abbildlicher Dichtung. Sie lässt sich aus dem aufgearbeiteten Material noch näher bestätigen und in das von Platon entwickelte Wahrheitsverständnis einfügen: Die mimetischen Verhältnisse, die die unterschiedlichen Seins- und Verständnisebenen regeln, werden von Platon als Verwandtschaftsverhältnisse beschrieben. Dies geschieht vornehmlich im Sonnengleichnis: Die Sonne ist ‹Kind› und ‹Nachwuchs› des Guten (τόκος und ἔκγονος [...] τοῦ ἀγαθοῦ), des ‹Vaters› (τοῦ πατρὸς), dem sie sehr ähnlich sei (ὁμοιότατος, 506e–507a). Dieser habe sie nämlich in Analogie zu sich selbst erzeugt (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, 508b–c).

Die Verwandtschaftsmetapher ist aber nicht auf das Sonnengleichnis beschränkt: Wissensgegenstände auf gleicher mimetischer Ebene seien miteinander ‹verschwistert› (ἀδελφά, 510c). Was waagrecht verschwistert ist, ist senkrecht ‹Nachwuchs›. Und die Metapher ist nicht auf die Gleichnisse beschränkt: Die mythisch goldene (abbildlich für: innerpsychisch wohlgeordnete) φύσις der Philosophen ist dem ‹Guten›, dem ‹Vater› nicht nur ähnlich und Freund (im Sinne der ὁμοίωσις θεῶν, 613a–b; mit Blick auf die Wächtererziehung bereits in 383c als Ziel der Dichterkritik genannt),<sup>36</sup> sondern ‹verwandt› (τὴν φύσιν [...] οἰκειάν [...] τοῦ ἀρίστου, 501d) – eine Verwandtschaft, die auf der Verwandtschaft zwischen Verstand und Verstandenen beruhen dürfte (376b).<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Vgl. Culbert Gerow Rutenber: *The Doctrine of the Imitation of God in Plato*, New York 1946, 24–26, zu ὁμοίωσις, μίμησις, μέθεξις.

<sup>37</sup> Vgl. Karl Philipp: *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre*, Zürich 1980, Kap. 7. Philipp untersucht ‹Das Gute als zeugende Kraft› von den Gleichnissen ausgehend auch in anderen Dialogen. Er berücksichtigt ausser Kognaten von γενναῖος (γένναω, γίγνομαι etc.) ein erweitertes ‹zeugend-gebärend-erotisches› Vokabular (φύω, τίκτω, πλησιάζω, μείγνυμι etc.).

Die klassische Formulierung hinsichtlich dieses ‹Guten› ist diesbezüglich aufschlussreich: Das Gute, das dem Seienden sein Sein gewährt und dem Erkennbaren seine Erkennbarkeit, ragt bei alledem ‹über das Sein hinaus durch Alter / Würde und Vermögen› (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509b). In den Gleichnissen sind alle relevanten Elemente vereint, die den phönizischen Mythos kennzeichnen und die hier immer relevant sind: Abbildlichkeit von Seins- und Wahrheitsverhältnissen, edle Geburt und Altehrwürdigkeit (πρεσβεία). Auch wenn die Details nicht geklärt sind – wie und warum gerade eine hierarchische Dreiteilung das Gute eikonisch-mimetisch abbildet –, ist der Mythos, wie das Gesamtmythologem der *Politeia* selbst, ein dichterisch-wahres Abbild des ‹Guten›, das sich als dreiteilige Seele und analoge Polis in die menschliche Realität entfaltet. Und deshalb ist der phönizische Mythos von den Erdgeborenen und Metallen γενναῖος, ‹von edler Geburt›.

#### Zwischenfazit 4

Platon versteht den phönizischen Mythos als ein wahres, direkt-abbildliches Analogon und Abbild des Guten, eine legitime Zeugung des ‹Vaters› alles Erkennbaren im Medium der Sprache alter, ehrwürdiger und schwer verständlicher Wahrheiten. Er ist deshalb γενναῖόν τι ἔν.

## II. Propaganda: Crossman und Popper in Kontext

Der phönizische Mythos wurde auf zwei gesonderten Wegen (aufgrund der Pseudos-Dihairesis und der platonischen Poetik der *Politeia*) als wahre Dichtung ausgewiesen. Er wird aber oft als Propaganda interpretiert. Ist das richtig? Um diese Frage zu beantworten muss geklärt werden, was unter ‹Propaganda› zu verstehen ist. In heutigen Lexika wird Propaganda als systematische, insbesondere politische oder soziale Meinungsbeeinflussung definiert.<sup>38</sup> Ein

<sup>38</sup> <https://www.duden.de/rechtschreibung/Propaganda>  
<https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/propagande/83579>

Moment der Irreführung mag dabei eine Rolle spielen oder auch nicht. Dieses Verständnis trifft auf Platons Schriften zu: Sie bezwecken eine systematische Beeinflussung von ‹Meinungen›. Ein Aspekt der Irreführung gehört zur maieutischen Methode. Aber das ist weder, was dem phönizischen Mythos vorgeworfen wird, noch, was dieser Mythos will – und auch nicht, was Propaganda bezweckt, wo sie eine Wahrheit absichtlich verstellt. Damit wäre die Frage beantwortet. Aber der Vorwurf gegen Platon entnimmt ihre Beharrlichkeit und Prägnanz nicht den Lexika, sondern seiner historischen Provenienz.

Der Vorwurf wurde zuerst in der Zeit vor und während des Zweiten Weltkriegs erhoben. Die beiden vernehmlichsten Stimmen gegen Platon – Richard Crossman und Karl Popper – projizierten einen Aspekt von Propaganda auf Platon, der sich damals als ihre düstere Seite erst herauskristallisierte. Im Folgenden wird anhand der Ansichten von Edward Bernays<sup>39</sup> und Adolf Hitler<sup>40</sup> dargelegt, welche Theorie und Praxis der Propaganda diese Stimmen evozieren.

Bernays, der einflussreiche Theoretiker und erfolgreiche Praktiker der Propaganda,<sup>41</sup> schrieb 1928: ‹Moderne Propaganda ist eine beständige, anhaltende Anstrengung [...] zur Beeinflussung der Beziehung der Öffentlichkeit (the relations of the public) zu einem Unternehmen, einer Idee oder einer Gruppe. [...] Das Wichtige ist, dass sie universell und ununterbrochen (universal and continuous) ist›.<sup>42</sup> Das kongruiert mit dem lexikalischen Verständnis oben und

[https://www.oed.com/dictionary/propaganda\\_n?tl=true#28217322](https://www.oed.com/dictionary/propaganda_n?tl=true#28217322)

Diese lexikalischen Definitionen entsprechen der Herkunft des Begriffs im Namen der 1622 von Papst Gregor XV. gegründeten Kongregation zur Glaubensverbreitung, ‹Congregatio de propaganda fidei›.

<https://www.vatican.va/content/romancuria/en/congregazioni/congregazione-per-levangelizzazione-dei-popoli/profilo.html>

<sup>39</sup> Edward Bernays: Propaganda. With an Introduction by Mark Crispin Miller, New York 2005 [1928].

<sup>40</sup> Adolf Hitler: Mein Kampf. Eine kritische Edition, hg. von Christian Hartmann et al., München, Berlin 2016.

<sup>41</sup> Stuart Ewen: PR! A Social History of Spin, New York 1996; vgl. ferner M. C. Miller: Introduction, in: E. Bernays: Propaganda.

<sup>42</sup> E. Bernays: Propaganda, 52.

meint konkret: ‹Die bewusste und intelligente Manipulation der organisierten Gewohnheiten und Meinungen der Massen›.<sup>43</sup>

Die Drahtzieher dieser ‹organisierten Gewohnheiten und Meinungen› – also Bernays und seine Zunft –, ‹bilden eine unsichtbare Regierung (an invisible government), die die eigentliche herrschende Macht unseres Landes ist›.<sup>44</sup> Die Bevölkerung erlaube es, ‹freiwillig [...] ihre Auswahl auf Ideen und Objekte einzuschränken, die ihr durch Propaganda aller Art nahegebracht werden›.<sup>45</sup> Wie ‹freiwillig› diese Zustimmung und wie systematisch die Manipulation nach Bernays ist, geht aus seiner Ansicht hervor, dass Propaganda ‹in ihrer Gesamtheit das Denken der Öffentlichkeit ebenso diszipliniert (regimenting the public mind) wie ein Heer die Körper seiner Soldaten diszipliniert›.<sup>46</sup> Angesichts der ‹ausgesprochen finsternen Färbung (decidedly sinister complexion)›<sup>47</sup> des Begriffs Propaganda versuchte Bernays dem Konzept einen neuen Namen zu geben: Public Relations. Dennoch erschien die Sache nicht einmal Bernays selbst ganz legitim: Er wusste, dass die ‹Instrumente, mit denen die öffentliche Meinung organisiert und gebündelt wird, missbraucht werden können›, meinte aber, Propaganda werde ‹nur dann böseartig und verwerflich (vicious and reprehensive), wenn ihre Urheber bewusst und absichtlich verbreiten, was sie als Lügen erkennen, oder wenn sie Wirkungen anstreben, von denen sie wissen, dass sie dem Gemeinwohl abträglich sind›.<sup>48</sup> Bernays glaubte, dass die massenpsychologischen Grundlagen der Propaganda<sup>49</sup> ein systematisches und langfristiges, methodisches Vorgehen ermöglichen.<sup>50</sup>

<sup>43</sup> ‹The conscious and intelligent manipulation of the organized habits and opinions of the masses›, ebd., 37.

<sup>44</sup> Ebd., 38.

<sup>45</sup> Ebd., 38, 39.

<sup>46</sup> Ebd., 52.

<sup>47</sup> Ebd., 49.

<sup>48</sup> Ebd., 39, ebd., 50.

<sup>49</sup> Die ‹Masse› wird in dieser Zeit unweigerlich als intellektuell stumpfsinnig und triebgesteuert verstanden. Gustave Le Bon: *Psychologie des foules*, Alcan 1895, stand Pate für viele dieser Ansichten.

<sup>50</sup> E. Bernays: *Propaganda*, 71–72.

Nach Bernays ist Propaganda also wahrheitsindifferent beziehungsweise anfällig für Missbrauch und richtet sich bewusst und mit methodischer Beharrlichkeit an die ‹Masse›, die für die Ansichten und Entscheidungen einer ‹Elite› gewonnen werden muss. An der nachgerade mechanisch-zuverlässigen Wirksamkeit von Propaganda wird nicht gezweifelt.

Wahrheitsindifferent, an die Masse gerichtet und methodisch-beharrlich: Nicht anders sieht es Adolf Hitler, auch er ein Meister der Propaganda. Ihm zufolge hat sich Propaganda ‹ewig nur an die Masse zu richten›, denn sie ist dazu da, ‹um zu überzeugen; und zwar die Masse zu überzeugen›.<sup>51</sup> Die Wirkung der Propaganda beruht auf der Konstanz der Nachricht: ‹Die Aufgabe der Propaganda ist z.B. [...], das ausschliessliche Betonen des einen eben durch sie zu vertretenden [Rechtes]. Sie hat [...] ununterbrochen der eigenen [Wahrheit] zu dienen› und also nicht die unterschiedlichen Seiten einer Sache zu studieren.<sup>52</sup> Ihr ‹fundamentaler Grundsatz› ist: ‹Sie hat sich auf wenig zu beschränken und dieses ewig zu wiederholen. Die Beharrlichkeit ist hier [...] die erste und wichtigste Voraussetzung zum Erfolg›.<sup>53</sup> ‹Jede Reklame [...] trägt den Erfolg in der Dauer und gleichmässigen Einheitlichkeit ihrer Anwendung›.<sup>54</sup>

Diese Aussagen von Bernays und Hitler bilden den Hintergrund der Propagandavorwürfe gegen Platon, bis heute.<sup>55</sup> Der britische Politiker Richard Crossman (1904–1974) erfand in seinem 1937 erschienenen *Plato To-Day* Gespräche und Korrespondenzen zwischen einem wiederbelebten Platon und dessen Freunden. Die fiktive Personage ‹Plato› liess sich bewundernd aus über die Propaganda der Nazis und Stalins. Karl Popper (1902–1994) betrachtet

<sup>51</sup> A. Hitler: *Mein Kampf*, 497, 511.

<sup>52</sup> Ebd., 505.

<sup>53</sup> Ebd., 509.

<sup>54</sup> Ebd., 511.

<sup>55</sup> So schreibt Robert Ferrell: *The Noble Lie*, in: *Open Journal of Philosophy* 10 (2020) 368–373, hier 372, in einer bemerkenswerten Verquickung historischer Parameter: ‹In today's America, we have to be more worried that the ‹Noble Lie› will turn into Hitler's BIG LIE›, [https://www.scirp.org/pdf/ojpp\\_2020082614383873.pdf](https://www.scirp.org/pdf/ojpp_2020082614383873.pdf)

den phönizischen Mythos, den er ‹lordly lie› nannte, als ‹Blut-und-Boden-Mythos›. Dabei versteht er die oben analysierte Einleitung in den Mythos als ‹unverblühtes Eingeständnis (blunt admission), dass es sich um Betrug handelt›, und als ‹unverblühtes Eingeständnis, dass sein Blut-und-Boden-Mythos eine Propagandalüge ist›.<sup>56</sup>

Auch bei Crossman figuriert die ‹noble lie› prominent. Was er damit meint, teilt ‹Plato› selbst mit: ‹Ich schlug vor, dass man den Massen den Zugang zu wahren Wissen verwehren und sie mit Mythen, Märchen und religiösen Zeremonien abspesen solle – ‹edle Lügen› (‹noble lies›) nannte ich sie›.<sup>57</sup> ‹Plato› ist neugierig, ‹welche Art von ‹edler Lüge› die Nationalsozialisten ihrem einfachen Volk bieten›.<sup>58</sup>

Er hört eine Rede von Goebbels und bemerkt dazu, dass dieser ‹erkannt hatte, dass die ‹edle Lüge› (‹noble lie›) keine Rücksicht auf wissenschaftlich feststellbare Tatsachen nehmen, sondern Wahrheit stets in Form eines Symbols ausdrücken muss›.<sup>59</sup> Damit imitiert Crossman bis in den Wortlaut eine Gegenüberstellung, die Hitler wiederholt formuliert hatte.<sup>60</sup> Crossmans ‹Plato› erscheint fast als Maske des Diktators,<sup>61</sup> der 1937 noch ein vielerorts respektierter Politiker war.<sup>62</sup> ‹Plato› sinniert darüber, wie Goebbels, sofern ‹streng

<sup>56</sup> K. R. Popper: *The Open Society and Its Enemies*, I 140, 141.

<sup>57</sup> R. H. S. Crossman: *Plato To-Day*, 116.

<sup>58</sup> ‹[W]hat sort of ‹noble lie› the National Sozialists provide for their common people›, ebd., 159.

<sup>59</sup> Ebd., 162.

<sup>60</sup> Hitler schrieb beispielsweise: ‹Für die Intelligenz oder was sich heute leider häufig so heisst, ist nicht Propaganda da, sondern wissenschaftliche Belehrung. Propaganda aber ist so wenig Wissenschaft ihrem Inhalte nach, wie etwa ein Plakat Kunst ist in seiner Darstellung an sich› (A. Hitler: *Mein Kampf*, 497), ‹Die Aufgabe der Propaganda liegt nicht in einer wissenschaftlichen Ausbildung des einzelnen, als vielmehr in einem Hinweis der Masse auf bestimmte Tatsachen, Vorgänge, Notwendigkeiten usw.› (ebd., 499).

<sup>61</sup> Crossman, der Anfang der 1930er Jahre in Berlin gelebt hatte, kannte die Nazibewegung aus eigener Anschauung und, wieder in England, ‹took to drawing strict parallels between Plato and Hitler›, Anthony Howard: *Crossman. The Pursuit of Power*, London 1990, 40.

<sup>62</sup> Sebastian Haffner: *Anmerkungen zu Hitler*, München 1981, 28–73.

dem Befehl eines Philosophen [also ‹Platons›] unterstellt», eingesetzt werden könnte für «die Aufgabe, die Leidenschaften des Volkes (the popular passions) zu kontrollieren».<sup>63</sup>

Über Stalin, den er «einen fähigen Staatsmann» nennt,<sup>64</sup> sagt ‹Plato›, dass ihm dieser höchst sympathisch sei. «Am meisten bewundere ich seine Meisterschaft in der Propaganda und den verschlagenen Humor, mit dem er die ‹edle Lüge› einsetzt» (his mastery of propaganda and the sly humour of his employment of the ‹noble lie›),<sup>65</sup> beispielsweise «die ‹edle Lüge› der Demokratie und der Freiheit des Proletariats», die wichtig gewesen war, «um das Volk zu einen und die Regierung zu stürzen». Jetzt aber, wo diese Ziele erreicht sind, «erkennt er klar, dass es unterdrückt werden muss und dass jene Unschuldigen, die den Mythos für Realität hielten, stillschweigend beseitigt werden müssen (must be quietly put away)».<sup>66</sup>

Popper, der seine Auffassung von Platons Sicht auf seinen Mythos als «seine Aufforderung an die Herrscher, Lügen und Täuschung (lies and deceit) zum Wohle des Staates einzusetzen» zusammenfasst und Platon vorwirft, die Herrscher ermutigt zu haben, «skupellose und gesetzlose Gewalt (ruthless and lawless violence) anzuwenden»,<sup>67</sup> fand, Crossman habe Platon zu freundlich behandelt, da dieser meinte, Platon erlaube immerhin den Herrschern, frei zu denken – was Popper bestreitet.<sup>68</sup>

### Zwischenfazit 5

Propaganda weist, nach einem minimalen Verständnis, folgende Aspekte auf: (1) die systematische Beeinflussung der öffentlichen Meinung, (2) insbesondere in politischen oder sozialen Angelegenheiten, wobei (3) irreführende Aspekte nicht ausgeschlossen werden. Nach einem maximalen Verständnis wird diese Öffentlichkeit

<sup>63</sup> R. H. S. Crossman: Plato To-Day, 162.

<sup>64</sup> Ebd., 150.

<sup>65</sup> Ebd., 151.

<sup>66</sup> Ebd. 150.

<sup>67</sup> K. R. Popper: The Open Society and Its Enemies, I 336.

<sup>68</sup> Ebd., 270 Fn. 8.

(4) als dumpfe, triebgesteuerte Masse im Gegensatz zu einer intelligenten Elite verstanden. (5) Die Irreführung der Massen, ihr Ausschluss von wissenschaftlicher Erkenntnis ist gerade eine Pointe der Wirksamkeit von Propaganda (Bernays, Hitler).

Dieses maximale Verständnis wenden Crossman und Popper auf Platon an. (6) Dabei erscheint bei ihnen die Grenze zwischen offener propagandistischer Verlogenheit (blunt admission; sly humour) und physischer Gewalt (ruthless and lawless violence, innocents [...] must be quietly put away) fließend.

### III. Propaganda oder wahre Dichtung?

Mit Blick auf Zwischenfazit 5 wird die Auffassung des phönizischen Mythos als ‹Propaganda› aufsteigend von Aspekt 1-6 immer unplausibler, absteigend von Aspekt 6-1 immer trivialer. Platon plädiert nirgends für skrupellose und gesetzlose Gewalt (Aspekt 6). Die Passagen, auf die sich Popper bezieht und die er in Anlehnung an 500d-501a als ‹Leinwandreinigung› (canvas-cleaning) bezeichnet,<sup>69</sup> verdienen freilich genauere Beachtung – nicht zuletzt im Hinblick auf die Bestimmung dieser Bildsprache innerhalb des mimetischen Rahmens. Pictoribus atque poetis: Auf den Vergleich mit dem Zeichnen einer Verfassung nach dem göttlichen Urbild folgt die diskutierte Selbstreferenz dieses Entwerfens als  $\mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$  (501e).

Formen des Irreführens (Aspekte 3 und 5) sind dem sokratischen Dialog beziehungsweise dem platonischen Schrifttum nicht fremd und dienen in der Regel maieutisch-elenktisch zur Wahrheitsfindung. Sofern eine nicht-maieutische Irreführung im medizinischen Pseudos<sup>22</sup> vorgesehen sei, so ist diese an eine diagnostische Wahrheit unter der Perspektive des Ärztevergleichs der Politik gebunden. Sie ist als eine Hinführung zur Wahrheit zu verstehen, nicht als jene methodische Führung in die Irre, weg von der Wissenschaft, will sagen als Propaganda im maximalen Verständnis aufzufassen (Aspekt 4-5, vgl. Aspekt 3).

<sup>69</sup> Ebd., 166-167.

Der phönizische Mythos ist ein dichterisches Abbild ‹von edler Geburt›, Abbild einer Wahrheit, für die Platon nach seinen Massstäben ‹wissenschaftlichen› Charakter beansprucht. Sein Pseudos-Anteil an Unwahrheit ist bloss mimetisch-privativ, nicht Irreführend gemeint. Der Wahrheitscharakter ist primär.

Bleiben nur noch das Gefälle zwischen Elite und Masse und der systematische Charakter der Propaganda (Aspekte 1 und 4). Ein Gefälle zwischen Herrschern und Beherrschten lässt sich für Platon nicht abstreiten. Aber ob er dieses Gefälle so versteht, wie seine Kritiker es verstanden, erscheint fraglich: Die Zweiteilung der *Politeia* ist keine in Elite und Masse, sondern in Bürger, die Privatbesitz haben dürfen, die Chrêmatisten, und solche, die das nicht dürfen, das heisst die Wächter, die dafür aber Autorität ausüben. Die Trennung beruht auf der An- oder Abwesenheit einer charakterlich-intellektuellen Kombination seelischer Eigenschaften, die nach Platon zum Herrschen befähige.<sup>70</sup> Die Chrêmatisten werden heute oft als eine unterdrückte Bevölkerung dargestellt. Sie sind aber freie Bürger, denen vieles erlaubt bleibt, das den Wächtern und Herrschern verboten wird. Wenn die *Politeia* eine Antwort auf die Probleme der in Luxus schwelgenden Polis (τρουφῶσα πόλις, 372e) bietet, ihre medizinische Purgierung aber in der restriktiven Erziehung der Wächter besteht,<sup>71</sup> dann dürfen die Chrêmatisten also weiterhin das meiste von dem, was dort als Überfluss beschrieben wird – sprich mehr oder weniger alles, was freie Bürger einer durchschnittlichen griechischen Polis durften. Vor allem dürfen sie Geld und Gut erwerben. Diese begrenzte Erlaubnis wird der Kallipolis erst dann zum Verhängnis, wenn sie sich auch unter den Herrschern breitmacht – was einem Vermischen der Metallen gleichkommt (547a). Insofern lässt sich Propaganda-Aspekt 4 nicht von Platon oder dem Mythos behaupten.

Was den systematischen Charakter (Aspekt 1) betrifft, ist ernstzunehmen (was in der Literatur bisher ungenügend getan wurde),

<sup>70</sup> In diesem Grundverständnis der *Politeia* folge ich J. F. M. Arends: Die Einheit der Polis, Kap. 1.4. et passim.

<sup>71</sup> S. Rosen: Plato's Republic, 109.

dass der Mythos sich zunächst an die Wächter richtet, und dies eigentlich erst in der zweiten Generation nach Gründung der Polis (415d), nicht an die Chrêmatisten, oder auch dies nur in zweiter Linie (414b–c). Darüber, ob und wie er seine Wirkung entfaltet, wird nicht gewacht: Glaukon und Sokrates bezweifeln zwar, dass ihr Mythos Glauben finden wird, aber Sokrates ist nicht daran interessiert, dies zu überprüfen und gegebenenfalls zu bewirken. Er meint sogar: ‹Und dieses nun gehe, wie die Überlieferung (ἡ φήμη) es leiten wird› (415d; Übers. Schleiermacher).<sup>72</sup> Wenn Propaganda methodische Beharrlichkeit, ‹ewiges› Wiederholen der immergleichen Inhalte verlangt, dann ist der Mythos keine Propaganda.<sup>73</sup> Und wenn Platons idealer Staat *gegründet* werden soll auf einen Mythos, dessen Wirksamkeit oder Unwirksamkeit dermassen wenig Gewicht beigemessen wird, dann steht er auf wackligen Füßen.

Kallipolis ist aber nicht auf einem Mythos gegründet. Dieser mag die ‹wachende Wahrheit› der ‹geträumten› παιδεία der Wächter zum Ausdruck bringen, diese παιδεία haben sie doch zuvor erworben (ταῦτα πάντα, 414d). Auf dieser – beziehungsweise auf der durch diese παιδεία ermöglichten – Trennung der Wächter und Chrêmatisten beruht das Schicksal der Polis. Gefahr droht ihr nicht von der Masse, sondern von den Wächtern, falls sie ihr ‹seelisches Gold› nicht reinzuhalten vermögen, zu Timokraten werden, irgendwann beginnen, reales Gold zu horten und dann zu Oligarchen und schliesslich zu Tyrannen werden (ab 545c; angekündigt bereits in 417a). Somit findet keiner der sechs Aspekte des dargelegten Propagandaverständnisses Anwendung auf den phönizischen Mythos.

Zusammenfassend ist der Mythos unter keinem der aufgearbeiteten Aspekte, insbesondere was sein Wahrheitsverhältnis betrifft, als Propaganda zu betrachten. Der phönizische Mythos ist eine wahre

<sup>72</sup> Dazu merkt Dietrich Kurz an: ‹d.h. die Meinung des Volks, das diese Geschichte glaubt oder nicht›, in: Platon: Werke IV, Darmstadt 2001, 271 Fn. 91.

<sup>73</sup> Und es ist schon gar nicht, wie S. Rosen: Plato's Republic, 128 will, ‹was heute ‹Gehirnwäsche› (brainwashing) genannt wird›.

politische Dichtung entsprechend der eikonisch-mimetischen Metaphernsprache der platonischen Ontologie und ontologisch fundierten Poetik. Als ψευδος wird er aufgrund dieser Abstammung γενναϊον genannt, ‹von edler Geburt›.<sup>74</sup>

conexus 8/1 (2025) 92–123

© 2025 Edwin J. de Sterke. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2025.08.007>

Dr. Edwin J. de Sterke, 14, rue de Benken, 68220 Leymen, France  
[ejdesterke@hotmail.com](mailto:ejdesterke@hotmail.com)

<sup>74</sup> Herzlicher Dank gebührt Frau Dr. Marlein van Raalte und Herrn Dr. Gero Schreier für ihre wertvollen Kommentare zu den Entwurfsfassungen dieses Beitrags.