

t r a n s
p o s i t i o n e n

Alain Badiou

Platons ›Staat‹

Dialog in einem Prolog, sechzehn Kapiteln
und einem Epilog

Aus dem Französischen von
Heinz Jatho

diaphanes

Titel der französischen Originalausgabe:

La République de Platon. Dialogue en un prologue, seize chapitres et un épilogue

© Librairie Arthème Fayard, 2012.

Dieses Werk wurde veröffentlicht mit freundlicher Unterstützung
des französischen Kulturministeriums – Centre national du livre
Ouvrage publié avec l'aide du Ministère français de la Culture –
Centre national du livre



1. Auflage

ISBN 978-3-03734-318-0

© diaphanes, Zürich-Berlin 2013

www.diaphanes.net

Alle Rechte vorbehalten

Satz und Layout: 2edit, Zürich

Druck: Pustet, Regensburg

Inhalt

<i>Vorwort zur deutschen Ausgabe</i>	7
<i>Vorwort</i> Wie ich dieses ungewisse Buch geschrieben habe	13
<i>Prolog</i> Gespräch in der Villa am Hafen (327a–336b)	19
<i>Kapitel 1</i> Dem Sophisten das Maul stopfen (336b–357a)	33
<i>Kapitel 2</i> Dringende Fragen junger Leute (357a–368d)	65
<i>Kapitel 3</i> Genese der Gesellschaft und des Staats (368d–376c)	85
<i>Kapitel 4</i> Disziplinen des Geistes: Literatur und Musik (376c–403c)	99
<i>Kapitel 5</i> Disziplinen des Körpers: Diätetik, Medizin und Sport (403c–412c)	117
<i>Kapitel 6</i> Die objektive Gerechtigkeit (412c–434d)	131
<i>Kapitel 7</i> Die subjektive Gerechtigkeit (434d–449a)	157
<i>Kapitel 8</i> Frauen und Familien (449a–471c)	175
<i>Kapitel 9</i> Was ist ein Philosoph? (471c–484b)	189

<i>Kapitel 10</i> Philosophie und Politik (484b–502c)	211
<i>Kapitel 11</i> Was ist eine Idee? (502c–521c)	225
<i>Kapitel 12</i> Von der Mathematik zur Dialektik (521c–541b)	253
<i>Kapitel 13</i> Kritik der vier präkommunistischen Politiken 1. Timokratie und Oligarchie (541b–555b)	275
<i>Kapitel 14</i> Kritik der vier präkommunistischen Politiken 2. Demokratie und Tyrannis (555b–573b)	293
<i>Kapitel 15</i> Gerechtigkeit und Glück (573b–592b)	323
<i>Kapitel 16</i> Poesie und Denken (592b–608b)	349
<i>Epilog</i> Bewegliche Ewigkeit der Subjekte (608b–Ende)	371

Vorwort zur deutschen Ausgabe

Schon oft habe ich ausgesprochen, in welchem Maß wir französischen Philosophen uns von der deutschen Sprache, dem deutschen Denken *ingeschüchtert* fühlen. Selbst wenn wir ihr Pathos, ihre Schwerfälligkeit, ihren obskuren Idealismus anprangern; selbst wenn wir viel Wesens um den deutschen Konservatismus machen, von der Neigung zum Nationalismus mit seinen neueren Verirrungen ganz zu schweigen; selbst wenn wir die progressive Denkhaltung wählen und das kritische Erbe der Aufklärung für uns in Anspruch nehmen; selbst wenn wir ohne Zögern das Kostüm des *Fellow traveller* der diversen in der Welt erprobten kommunistischen Erfahrungen anlegen – ja, selbst dann murmelt etwas wie eine innere Stimme in uns: Man kann sagen, was man will, aber Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger und ein paar andere, das ist schon was, und die neueste französischsprachige Philosophie ist ihnen allerhand schuldig. Was ist schließlich Sartre ohne Hegel und Marx, was Merleau-Ponty ohne Husserl, was Derrida ohne Heidegger? Was Deleuze ohne Nietzsche? Was sind selbst unsere kläglichen »neuen Philosophen« ohne die kantische Moral und ohne die Konstruktion des Totalitarismusbegriffs durch Hannah Arendt?

Und ich selbst? Habe ich mich nicht genährt von diesem Erbe, einem Erbe, mit dem ich – unter Zuhilfenahme von mathematischem Formalismus, von modernen Komödien, von englischen Romanen, von mallarméischer Dichtung, von lacanscher Psychoanalyse und einer Politik neuen Typs – unaufhörlich zu brechen versuche? Doch, ich glaube wirklich, dass es letztlich nur drei große philosophische Gesten in der Geschichte der Menschheit gegeben hat: die griechische Gründung, die auf Descartes zurückgehende klassische Metaphysik und den deutschen Idealismus. Sicherlich kann man sich damit trösten, dass die zweite dieser Gesten fast ebenso Französisch wie Lateinisch spricht, und sich daran erbauen, dass der Deutsche Leibniz seine fundamentale *Monadologie* in unserer Sprache schreiben zu müssen glaubte. Aber letztlich handelt es sich eben doch am Anfang und am Ende um den Weg, der vom Griechischen zum Deutschen führt.

Daher das weit verbreitete Gefühl, dass (mit Heidegger zu reden) zwischen dem griechischen und dem deutschen Denken eine geschichtlich begründete Nähe besteht, die von scheinbar winzigen, aber durchaus gewichtigen Fakten zementiert wird, wie der in diesen beiden Sprachen bestehenden Möglichkeit, die verbalen Infinitive zu substantivieren und sich so endlos am »Sein«, am »Übersteigen«, am »Nichten«, am »Zuhandensein in der Zeugganzheit« oder am »existenziell eigentlichen Ganzsinkönnen des Denkens« zu delectieren, an Wendungen also, die die

englische Sprache aufgrund ihres unüberwindlichen deskriptiven Empirismus offen oder stillschweigend missbilligt, denen das Französische aber, wenn auch ohne große Hoffnung, nachzueifern nicht lassen kann.

Daher unsere geheime Demütigung, niemals *in der ersten Reihe* zu stehen, wenn es darum geht, sich als Erbe der Gründer zu positionieren, oder wenn man auf die Interpretation von griechischen Texten zurückgreifen muss, eine Übung, die zu verachten nur ein hartgesottener analytischer »Philosoph« fertigt, einer, der den Mut aufbringt zu sagen, dass er sich seit zehn Jahren ausschließlich mit der Lektüre englischsprachiger Artikel begnügt.

Im Übrigen heißt es nach Leibniz in Deutschland, dass das Sein, wenn es ein paar Jahrhunderte lang Griechisch oder Latein gesprochen habe, sich nichtsdestoweniger jetzt auf Deutsch ausdrücken müsse. Genau wie in der Weltgeschichte nach dem nebulösen orientalischen Beginn, der griechischen Schönheit und dem finsternen römischen Recht es nach Hegel jetzt an Germanien ist, sich auf die Höhe der Zwecke, die das Absolute verfolgt, zu erheben.

Auf den kultivierten Soireen von Paris, einer zweifellos entthronten, aber noch immer vom Geist der Aufklärung vibrierenden Kapitale, lacht man natürlich über diese Fabeln. Ich selbst lache umso mehr, als ich glaube, dass unsere beiden Länder, Frankreich und Deutschland, heute kleine provinzielle Nationen sind, von denen Althusser mir mit Recht einmal sagte, dass sie »von ihrer eigenen Geschichte erdrückt« würden, wobei meine Vorstellung, wie aus diesem Steckenbleiben im Sumpf der Zeit herauszukommen wäre, dahin ginge, in eine letzte Geste einzuwilligen, die uns als einzige wieder zum Leben erwecken kann: nämlich in die Fusion von Frankreich und Deutschland, in ihr gemeinsames Verschwinden in einem neuen und potentiell so mächtigen Ganzen, dass es aller Welt Angst machen würde – was nicht zu verachten wäre.

Unter den gegenwärtigen Umständen allerdings bleibt es bei der Einschüchterung.

Nun stelle man sich meine Erregung angesichts dessen vor, dass es sich im vorliegenden Buch um eine Art von radikaler Gegen-Einschüchterung handelt: den Deutschen vorzuschlagen, meine französische »Übersetzung« eines der berühmtesten Texte der griechischen Philosophie in ihre eigene Sprache zu übersetzen! Es liegt darin etwas wie ein Umsturz der impliziten Ordnung der philosophischen Sprachen. Wohlgermerkt steht in diesem Fall das Griechische an erster Stelle. Aber was als Vermittlung dient, müsste das Deutsche sein, das von den syntaktischen Verlegenheiten des Französischen unberührt ist. Das Umgekehrte ist eine Art Provokation.

Die Provokation ist umso heftiger, als diese »Übersetzung« im Gegensatz zu allem steht, dessen stolze Hüterin die deutsche philologische

Wissenschaft seit zwei oder drei Jahrhunderten gewesen ist. Auch wenn ich in dieser Arbeit vom griechischen Text und von nichts anderem ausgehe, ist mein Ziel nicht, ihn zu restituieren, sondern *ihn neu zu konfigurieren*. Zwar vergewissere ich mich zunächst, dass ich den griechischen Satz Platons bis ins Detail richtig verstanden habe, aber meine Absicht ist nicht, mich ihm im Französischen so weit wie möglich anzunähern, sondern ihn Zeitgenossen, die zum Griechischen keinen Bezug haben, philosophisch *verständlich zu machen*. Obwohl ich der Gesamtbewegung des Buches folge – seinen Etappen, seinen Theatercoups, seinen gigantischen Abschweifungen, seinen Höhenflügen und seiner Gründlichkeit – gestehe ich mir doch manchmal das Recht zu, es zu *modifizieren*. Seinen Zuschnitt zu revidieren, diesen oder jenen Passus zu verlangsamen oder zu beschleunigen, den einen Beweis zu verlängern, den anderen, der zu tief in den Vorurteilen der damaligen Zeit verwurzelt ist, zu überspringen: Von alledem ist nichts mir verboten. Zwar halte ich an der Form des Dialogs fest – diesem großen spekulativen Theater, das Platon glaubt, dem tragischen Theater entgegenstellen zu können –, aber ich fühle mich verpflichtet, die *Personen ein wenig zu verändern*. Die wichtigste Neuerung besteht darin, anstelle und anstatt eines der beiden jungen Männer, die die wichtigsten Gesprächspartner des Sokrates bilden, eine junge Frau einzuführen, nämlich – mitsamt den sich daraus ergebenden schwerwiegenden Konsequenzen – Adeimantos durch Amantha zu ersetzen.

Modernisiert habe ich auch die Referenzen. Wir kennen heute Tyraneien, die noch enormer sind als die zu Platons Zeit, mathematische Entdeckungen, die lehrreicher sind als die Theorie der Proportionen bei Eudoxos, poetische Referenzen, die besser als das ewige Duo Pindar/Homer auf gewisse philosophische Fragen passen, sprachliche Analysen, die genauer sind als die der Sophisten, kennen korruptere Demokratien als Athen, kennen individuelle Schicksale, die ebenso erstaunlich und weniger mythologisch sind als das des Odysseus... Warum die Qualität der platonischen Thesen nicht durch einen methodischen Gebrauch dieser scheinbaren Anachronismen verstärken?

Schlimmer noch: Ein paar Hauptworte des platonischen Vokabulars sind von mir in gewisser Weise *verschoben* worden. So habe ich die berühmte Idee des Guten, deren jahrhundertelange moralische Deklination sie ihrer intellektuellen Kraft beraubt hat, nicht respektieren zu müssen geglaubt. Ich habe mich also, nach langen inneren Zweifeln, für die »Idee des Wahren« und manchmal ganz einfach für »Wahrheit« entschieden. Andere Worte habe ich in einer Stufenleiter von kontextabhängigen Übersetzungen verteilt. So wird aus der »Politeia«, die dem Buch Platons traditionell seinen Namen gibt, bei mir bald »Politik«, bald »Land«, bald »Staat« – nie aber »*république*«.

Warum also, wird man sagen, soll man ein solches Buch schreiben, das letzten Endes weder wirklich von Platon, noch von einem selbst ist? Darauf antworte ich Folgendes: Wenn ein zeitgenössischer Regisseur eine griechische Tragödie inszeniert, wenn z.B., um ein echtes Meisterwerk des zeitgenössischen Theaters zu nennen, Peter Stein die *Orestie* von Aischylos inszeniert, was ist sein Ziel? Geht es darum, zu rekonstituieren, was die antiken Aufführungen dieses Texts waren, einer angenommenen »griechischen Tragödie«, wie wir sie aufgrund einer historischen und anthropologischen Dokumentation uns vorstellen können, möglichst nahe zu kommen? Offensichtlich nicht. Was Peter Stein zu tun unternimmt, ordnet jede unterstellte Genauigkeit einem höheren Prinzip unter: die theatralischen Effekte dieses Texts *für ein heutiges Publikum* intensiv existieren zu lassen. Genau das ist auch mein Ehrgeiz: dass *Platons Staat* auf seine Leser eine Wirkung ausübt, die ihnen nicht die Vermittlung eines antikisierenden Bildes abverlangt, sondern so *direkt* wie möglich ist und selbst mit der jüngsten Bewegung der zeitgenössischen Philosophie in Resonanz tritt.

Selbstverständlich will man damit nicht glauben machen, dass der Text von heute ist, sowenig wie Peter Stein die griechische Referenz einfach tilgt. Er tilgt lediglich all das, was, weil es in gewisser Weise an die besonderen anthropologischen Charakteristika der griechischen Welt gebunden ist, uns nicht mehr interessiert. Dann begegnet uns die Macht dessen, was das Stück an Universalem hat, gerade weil diese Universalität sich von einem notwendig schulmäßigen griechischen Bild gelöst hat, um den universalen Kern des Stücks so erscheinen zu lassen, wie eine zeitgenössische Neukontextualisierung ihn *für uns* restituiert.

Universal ist nicht, was bloß wiederholt zu werden braucht, sondern nur, was, in einem anderen historischen oder geographischen Kontext aktiviert, verkennbar und identisch zugleich zu seiner eigenen Macht wiedergeboren wird.

Dieser Typ von Aktion zielt darauf ab, nicht eine Restitution, sondern eine Auferstehung zu produzieren. Ich habe, um es mit Lacan zu sagen, versucht, den griechischen Text von der notwendigen, der nützlichen Überwachung durch den Universitäts-Diskurs loszureißen, um ihn dem Diskurs des Hysterischen, will sagen dem Theater, anzunähern. Dem lebenden Theater.

Aber ist Platon nicht der einzige Philosoph, der geglaubt hat, sein Denken in theatralischer Form schreiben zu müssen?

Sagen wir also, dass ich für das mentale Theater von heute Platons Staat »inszeniert« habe. Ich habe ihn auf Französisch inszeniert. Aber wenn die von Peter Stein auf Deutsch auferweckte *Orestie* mich so lebhaft hat berühren können, warum sollte es sich mit einer versuchten Auferweckung Platons auf Französisch anders verhalten? Und außer-

dem können wir dieses Überspringen vom Griechischen aufs Deutsche durch Vermittlung des Französischen als ein philosophisches Präludium für das große Projekt, von dem ich sprach, verstehen: dass unter den Augen eines weltweiten verblüfften Publikums ein Allemafrance oder ein Frankodeutschland geboren wird.

Sicher bin ich jedenfalls, dass Heinz Jatho darauf geachtet hat, dass diese doppelte Profanierung eines ehrwürdigen griechischen Texts unter bestmöglichen Bedingungen zu Ende geführt wurde. Es handelt sich, wie man sich denken kann, um einen Kraftakt. Ich danke ihm herzlich dafür.

Bemerkung des Übersetzers

Die grundsätzlichen Bemerkungen des Verfassers, die die Stellung dieser Übersetzung zwischen drei Sprachen reflektieren, sind durch zwei Bemerkungen pragmatischer Art zu ergänzen.

1. Das französische Original unterscheidet im Dialog zwischen Sie und Du. Sokrates ist mit Polemarchos und Kephalos per Sie, mit Thrasimachos per Du. Glaukon und Amantha reden ihn mit Sie an, er dagegen verwendet das Du. Der Übersetzer hielt es für erlaubt, die Problematik des Sie/Du auszusparen und sich in diesem Punkt nach dem griechischen Original zu richten.

2. Die zahlreichen, in den Text eingestreuten Zitate antiker und nachantiker Autoren werden vom Verfasser gern zum Anlass für eigene Improvisationen genommen und haben oft den Charakter von Umschreibungen und Anspielungen. Der Übersetzer hat teils versucht, dieses Verfahren zu übernehmen, teils hat er auf gängige Übersetzungen zurückgegriffen. Die von ihm hinzugefügten Anmerkungen sollen über die Stellen Auskunft geben, auf die Bezug genommen wird.

H.J.

Vorwort

Wie ich dieses ungewisse Buch geschrieben habe

Sechs Jahre hat es gedauert.

Aber warum? Warum, ausgehend von Platon, diese fast manische Arbeit? Weil er es ist, den wir heute, aus einem ganz bestimmten Grund, besonders brauchen: Auf ihn geht die Überzeugung zurück, dass, uns in der Welt zu regieren, einen gewissen Zugang zum Absoluten voraussetzt. Nicht weil es über uns einen wahren Gott gäbe (Descartes) oder wir selber die historischen Figuren der Subjektwerdung dieses Absoluten wären (Hegel ebenso wie Heidegger), sondern weil das Sinnliche, aus dem wir gewebt sind, jenseits der individuellen Körperlichkeit und der kollektiven Rhetorik an der Konstruktion der ewigen Wahrheiten teilhat.

Dieses Motiv der Teilhabe, das bekanntlich ein Rätsel darstellt, erlaubt uns, über die Zwänge dessen, was ich den »demokratischen Materialismus« genannt habe, hinauszugehen – nämlich über die Behauptung, es existierten nur Individuen und Gemeinschaften, die unter sich gewisse Verträge aushandeln, Verträge, zu denen den »Philosophen« von heute nichts anderes einfällt als die Empfehlung, wir sollten auf ihre Angemessenheit hoffen. Weil aber das einzige Interesse dieser »Angemessenheit« für den Philosophen darin besteht, dass sie sich in der Welt in Form einer sich immer mehr verschärfenden Ungerechtigkeit verwirklicht, muss man die Behauptung wagen, dass es außer Körpern und Sprachen auch ewige Wahrheiten gibt. Man muss zu denken wagen, dass Körper und Sprachen an der kämpferischen Herstellung dieser Ewigkeit in der Zeit teilhaben. Das ist es, was Platon tauben Ohren unablässig zu verstehen geben wollte.

Ich habe ich mich also dem *Staat* zugewandt, dem zentralen, eben dem Problem der Gerechtigkeit gewidmeten Werk des Meisters, um sein Potential für die Gegenwart aufglänzen zu lassen. Ausgegangen bin ich vom griechischen Text, so wie ihn Émile Chambry in meinem alten Exemplar der zweisprachigen Ausgabe der Collection Budé hergestellt hat, einem Exemplar, mit dem ich seit vierundfünfzig Jahren leidenschaftlich arbeite und das infolgedessen mit ganzen Schichten von Randbemerkungen aus verschiedenen Epochen versehen ist. Im Verlauf meiner philosophischen Abenteuer habe ich mich wieder und wieder am *Staat* inspiriert.

Die Einteilung dieses Texts in zehn Bücher war, glaube ich, nur aus Sicht der Grammatiker von Alexandria sinnvoll; ich habe sie immer abwegig gefunden. Dagegen versuche ich, in meiner Einteilung seinem

echten Rhythmus, wie ich ihn verstehe, zu folgen: ein Prolog, ein paar Kapitel und ein Epilog. Die Anzahl der Kapitel sollte im Lauf der Arbeit variieren; sie schwankte aus Gründen der inneren Kohärenz zwischen neun und sechzehn. Letztlich »behandle« ich achtzehn Segmente.

Ich behandelte sie allerdings nicht der Reihe nach. Überhaupt nicht. Ich begann (im Jahr 2005) mit dem Prolog und fuhr fort mit dem, woraus das Kapitel 16 geworden ist; dann vagabundierte ich, bald näher am Schluss, bald näher am Anfang, bis ich es im Winter 2010–2011 nur noch mit einer Art Mitte, bestehend aus den Kapiteln 7 bis 8, die weder besonders leicht noch besonders unterhaltsam sind, zu tun hatte. Mein Schwarzbrot habe ich mir für den Schluss aufgespart.

Was soll es heißen, den Text zu »behandeln«?

Als Erstes versuche ich, ihn in seiner eigenen Sprache vollkommen zu verstehen. Bewaffnet bin ich mit meinen altbewährten klassischen Studien, wozu auch frühere Lektüren von so manchem Passus gehören, sowie mit dem Lexikon von Bailly (Hachette, sechzehnte Auflage, 1950), der Grammatik von Allard und Feuillâtre (Hachette, 1972) und drei leicht zugänglichen französischen Übersetzungen: der oben erwähnten von Émile Chambry, der von Léon Robin (La Pléiade, 1950) und der von Robert Baccou (Garnier-Flammarion, 1966). Ich knie mich in die Arbeit, lasse nichts durchgehen und will, dass jeder Satz (und Platon schreibt manchmal Sätze von denkwürdiger Länge und Kompliziertheit) für mich Sinn annimmt. Diese erste Etappe ist eine Konfrontation mit dem Text. Ich schreibe nichts, ich will nur, dass der Text zu mir spricht und mir keinen Winkel mehr vorenthält, in dem noch irgendein ironisches Geheimnis versteckt sein könnte.

Anschließend schreibe ich nieder, was das erworbene Verständnis des Passus, den ich bewältigt zu haben glaube, in mir an Gedanken und Sätzen freisetzt. Das Ergebnis, auch wenn es niemals ein Vergessen des originalen Texts ist, nicht einmal in den Details, ist allerdings fast nie eine »Übersetzung« im üblichen Sinn. Platon ist allgegenwärtig, obwohl vielleicht kein einziger von seinen Sätzen exakt wiederhergestellt ist. Diese allererste Version schreibe ich auf die rechte Seite eines großformatigen Hefts der Firma Canson (siebenundfünfzig von diesen Heften werde ich brauchen). Eine Skizze, durchsetzt mit zahllosen Streichungen. Dann, zumeist am nächsten Tag, pflege ich, wenn möglich in aller Ruhe, diesen ersten Entwurf zu revidieren und diese Revision auf die linke, gegenüberliegende Seite zu übertragen. Oft entferne ich mich noch um einen Grad vom Buchstaben des Originals, aber ich glaube, dass diese Entfernung einer höheren philosophischen Treue entspricht. Dieser zweite Zustand wird dann Isabelle Vodoz übergeben, die daraus eine elektronische Datei macht. Was ihr dunkel oder ungeschickt vorkommt, markiert sie mit Rot, und diese Datei korrigiere ich dann nach Maßgabe ihrer Bemerkungen

und meiner eigenen Beobachtungen. Das ergibt einen dritten Zustand, den man, vorbehaltlich der unvermeidlichen Schlussrevision, die das Ganze vereinheitlichen soll, endgültig nennen kann.

Manchmal, wenn auch selten, ist es mir passiert, dass ich kapitulieren musste. Hier und da haben ein paar griechische Sätze mich nicht inspiriert. Die Gelehrten werden sie finden und so das Dossier meines Apostasie-Prozesses weiter anschwellen lassen. Die schwerwiegendste dieser Kapitulationen findet sich im Kapitel 8: Ein ganzer Passus wird ganz einfach durch eine Improvisation des Sokrates, die auf meine Rechnung geht, ersetzt.

Nach und nach ergeben sich im Zuge dieser Behandlung selbst allgemeinere Verfahren, die im Fortgang der Arbeit angewandt und variiert werden. Ein paar Beispiele. Einführung einer weiblichen Person: Aus Adeimantos wird Amantha. Vollständige Freiheit der Referenzen: Wenn eine These besser durch ein Freud-Zitat gestützt wird als durch eine Anspielung auf Hippokrates, wählt man Freud, von dem selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass Sokrates ihn kennt. Wissenschaftliche Modernisierung: Was Platon über die Theorie der irrationalen Zahlen zu sagen hat, wird sich im Hinblick auf die algebraische Topologie als nicht weniger treffend erweisen. Modernisierung der Bilder: Die Höhle des berühmten Mythos hat solche Ähnlichkeit mit einem riesigen Kino, dass es nur an uns ist, dieses Kino zu beschreiben; und erst recht gilt das, wenn aus den Gefangenen Platons die Zuschauer-Gefangenen der zeitgenössischen Medien werden. Freier Umgang mit der Geschichte: Warum bei den Kriegen, Revolutionen und Tyrannen der griechischen Welt bleiben, wenn die Kriege von 14–18, die Pariser Commune oder Stalin viel aussagekräftiger sind? Konstantes Festhalten an einem echten, theatralen Dialog: Wozu die endlosen Scheinfragen des Sokrates beibehalten, auf die die jungen Leute seitenlang nur mit »Ja«, »Gewiss doch« oder »Offenbar« antworten? Besser ist, entweder einen langen, ununterbrochenen beweisenden Redefluss zu akzeptieren, oder aber einen Teil der Argumentation den Gesprächspartnern anzuvertrauen. Manchmal müssen sich Sokrates' Zuhörer ihm auch verweigern. Seine antipoetische These ist so starr, dass er selbst, man merkt es, sich wünscht, sie wäre falsch. Wenn einer von den jungen Leuten dann dagegen hält, sich für in keiner Weise überzeugt erklärt, wird die innere Teilung, die die Poesie in die Philosophie einführt und die Platon schon vorausgeahnt hat, klar wiederhergestellt.

Der Leser wird mühelos weitere Prozeduren dieser Art entdecken.

Bestimmt dringt mein eigenes Denken und allgemeiner der gegenwärtige philosophische Kontext in meine Behandlung von Platons Werk ein, und am meisten zweifellos dann, wenn ich mir dessen nicht bewusst bin. Ganz bewusst dagegen habe ich, gewissermaßen axiomatisch, notorische

Veränderungen in die »Übersetzung« gewisser Grundbegriffe eingeführt. Zwei dieser Entscheidungen, die von beträchtlicher Tragweite sind, nenne ich. Aus der berühmten »Idee des Guten« habe ich die »Idee des Wahren« oder sogar einfach »Wahrheit« gemacht und aus »Seele« »Subjekt«. So ist in meinem Text von der »Inkorporation eines Subjekts in eine Wahrheit« statt vom »Aufstieg der Seele zum Guten« und von den »drei Instanzen des Subjekts« statt von der »Dreiteilung der Seele« die Rede. Im Übrigen kehren diese berühmten drei Teile, oft »Begierde«, »Herz« und »Vernunft« genannt, in Form der Instanzen »Begehren«, »Affekt« und »Denken« wieder. Außerdem habe ich mir erlaubt, »Gott« mit »der große Andere« oder ganz einfach mit der Andere zu übersetzen.

Gelegentlich erlaube ich mir auch, für ein einziges griechisches Wort bewusst mehrere französische Ausdrücke zu benutzen. So bei dem schrecklichen Wort »Politeia«, das dem Buch Platons traditionell den Namen gibt. Die Übersetzung mit »République« hat heute keinen Sinn, wenn sie denn je einen hatte. Je nach Kontext gebrauche ich an den Stellen, wo ich auf »politeia« stoße, mindestens fünf Worte: Land [*pays*], Staat [*état*], Gesellschaft [*société*], Stadt [*cité*], Politik [*politique*]. Um Platons Unternehmen selbst, die von ihm propagierte »Idealstadt«, zu qualifizieren, gebrauche ich drei Ausdrücke: wahre Politik, Kommunismus und fünfte Politik. Gelegentlich füge ich auch ausdrücklich eine Diskussion, ein Zögern hinsichtlich des passenden Worts ein. So gebraucht Sokrates in dem langen Passus über die Tyrannei und den tyrannischen Menschen spontan die Worte aus dem griechischen Text (Tyrannei, Tyrann), während Amantha hartnäckig darauf besteht, von Faschismus und Faschisten zu sprechen. Ich hoffe, dass es mir so gelungen ist, die ständige Nähe zum griechischen Originaltext mit einer Ferne zu kombinieren – einer Ferne, die radikal ist, die jedoch durch den Text, so wie er heute funktionieren kann, großzügig legitimiert wird.

Letztlich ist es das, was die Ewigkeit eines Texts ausmacht.