Harald Seubert

Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie

VERLAG KARL ALBER

Harald Seubert

Platon –
Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie

VERLAG KARL ALBER

Harald Seubert

Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Harald Seubert

Platon – Beginning, Middle and Aim of Philosophy

Plato's work reveals questions in the network of different dialogues that have a determining influence on European philosophy up until today: the differentiation of knowledge and opinion, the problem of a truth independent of situation and the conjunction of notion and seeming reality. Not least, Plato establishes dialectics as a basic procedure for the separation and relation of concepts. This line of thought stands in multiple complex correlations of life: The typology of the philosopher as the most just man in town with the example of Socrates, the analysis of sophistry, mythology and art. Plato attempts to counter the delusions with true rhetoric and politics. With reference to Karl Popper, is it tendentially ›totalitarian‹ or can it be newly asserted as free concern about the soul?

The monograph is designed as a comprehensive representation of Platonic Philosophy. In detail it spans from the early aporetic dialogues of Socrates to the late dialectic dialogues, to the cosmogony of ›Timaios‹ and the philosophy of nature of ›Philebos‹. It is equally a basic overview, as well as a differentiated explication of the core problems of Platonic Thinking in its contexts. It proceeds from Schleiermacher's dictum, that the exoteric of dialogues renders the esoteric of Plato's depth grammar. In this light, deliberations on ›Plato's unwritten doctrine‹ are also taken onboard.

The author:

Harald Seubert, born in Nuremberg in 1967, has been teaching as Professor and Head of Department of Philosophy and Religious Studies at the STH Basel since 2012. Chairman of the Martin Heidegger Society. Latest publication at Alber: *Ästhetik – Die Frage nach dem Schönen* (2015) (English: *Asthetics – The Question of Beauty*)

Harald Seubert

Platon – Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie

Platons Werk legt im Netz der verschiedenen Dialoge Fragen frei, die für die europäische Philosophie bis heute maßgeblichen Charakter haben: die Unterscheidung von Wissen und Meinung, das Problem einer situationsinvarianten Wahrheit und die Verknüpfung von Idee und erscheinender Wirklichkeit. Nicht zuletzt begründete Platon die Dialektik als Grundverfahren der Trennung und Beziehung von Begriffen. Diese Denkbewegung steht in vielfachen komplexen Lebenszusammenhängen: der Typik des Philosophen als des gerechtesten Mannes in der Stadt mit dem Lebensbeispiel des Sokrates, der Auseinandersetzung mit der Sophistik, mit Mythologie und Kunst. Den Täuschungen versucht Platon eine wahre Rhetorik und Politik entgegenzusetzen. Ist sie, mit Karl Popper, tendenziell »totalitär« oder lässt sie sich als freie Sorge um die Seele neu zur Geltung bringen?

Die Monographie ist als Gesamtdarstellung platonischer Philosophie angelegt. Im Einzelnen spannt sie den Bogen von den frühen aporetischen Sokratesdialogen bis zu den dialektischen Spätdialogen, der Kosmogonie des ›Timaios‹ und der Naturphilosophie des ›Philebos‹. Sie ist gleichermaßen als grundlegende Übersicht wie auch als differenzierte Explikation von Kernproblemen platonischen Denkens in seinen Kontexten zu lesen. Sie geht dabei von dem Diktum Schleiermachers aus, dass das Exoterische der Dialoge das Esoterische einer Tiefengrammatik Platons erschließt. In diesem Licht werden auch die Überlegungen zu »Platons ungeschriebener Lehre« aufgenommen.

Der Autor:

Harald Seubert, geboren 1967 in Nürnberg, seit September 2012 Professor und Fachbereichsleiter für Philosophie und Religionswissenschaft an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel. Seit 2016 Vorsitzender der Martin-Heidegger-Gesellschaft. Zuletzt bei Alber erschienen: Ästhetik – Die Frage nach dem Schönen (2015).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48873-7
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81347-8

Inhalt

PROLOG 13
Anfang und Wendepunkt 13
Platon interpretieren 16
Noch einmal: Der esoterisch-exoterische Platon 27
Der äußere Bauplan 33
Anfang, Mitte und Ziel 37

ERSTES KAPITEL:
PLATON UND SEIN SOKRATES 43

I. Platons Leben 43
Grundzüge 43
Platonische Komplexitäten 52

II. Akademie 55

III. Durch viele Formen: Platons Mythen 59

IV. Philosophie und Politik: Der ortlose Ort der Sokratesgestalt – oder ›Kriton‹ und ›Apologie‹ 64
Polis und Philosophie – Das Sokratesproblem 64
Die ›Apologie‹ im Licht des ›Kriton‹ 74
Sokrates und die Polis-Sittlichkeit: ›Menexenos‹ und ›Minos‹ 79

ZWEITES KAPITEL:
EROS UND TOD: DAS SOKRATES-EVANGELIUM
(›SYMPOSION‹ – ›PHAIDON‹ – ›PHAIDROS‹) 82

I. ›Symposion‹ – oder: Das philosophische Geheimnis des Eros 98
Diotima – Die weiblich-fremde Mitte der Philosophie . . 98
Wahrheit und Lüge: Alkibiades' Satyrspiel 103
Eros als Zwischenwesen 109

Ziemlich wahre Reden über den Eros: Verläufe und Gesprächsfäden im ›Symposion‹ 111
II. ›Phaidon‹ – oder: Der Tod als Daseinsmacht 120
Leib und Seele – oder: Schwanengesang und Unsterblichkeit 121
Beweisformen und Argumente 125
Natur und zweitbeste Seefahrt 128
III. ›Phaidros‹ – oder: Eros und Logos. Eine Methodenlehre . 131
Palinodie und Logos 131
Eros und Tod: Der große Mythos im ›Phaidros‹ 134
Poetische Dialogkunst, wahres Drama und die Frage der Einheit des ›Phaidros‹ 139
Mimemata: Die Schwäche der Schrift 142
IV. Zurück zum ›Phaidon‹: Das bleibend Wahre 144
Dialektik und Unsterblichkeit der Seele 144
Das dritte Argument 148

DRITTES KAPITEL:
WAS ETWAS IST. DIE APORETISCHEN FRÜHEN SOKRATES-DIALOGE 150
Laches – oder: Die Tapferkeit 151
Charmides – oder: Die Besonnenheit 155
Euthyphron – oder: Der Gottesdienst 159
Alkibiades: Tyrannos Philosophos? 162
›Hippias maior‹ – oder: Das Schöne 164
Lysis – oder: Die Freundschaft 165

VIERTES KAPITEL:
IM STRUDEL DER SOPHISTEN –
›GORGIAS‹ UND ›PROTAGORAS‹ 167
I. Antidotum: Platon und die Sophistik 169
II. Die Einheit der Tugend: ›Menon‹ und ›Protagoras‹ 177
Anschauung des Schönen und Lehrbarkeit des Guten . . 177
Protagoras oder: Die Unwissenheit des Sophisten 180
III. Scham und Natur: ›Gorgias‹ 184
Scham: Zur Aporie von Gerechtigkeit und Natur 184
Wer der Rhetor ist 192

Gerechtigkeit und Besonnenheit. Zum Kern der Argumentation 197
Der Schlussmythos des ›Gorgias‹ 205

FÜNFTES KAPITEL:
POLIS, SEELE UND DIE HÖCHSTE IDEE –
DAS ›ALLUVIONSGEBILDE‹ DER ›POLITEIA‹ UND
DIE ›NOMOI‹ 208

I. Jenseits der Verwechselbarkeit:
Die wahre Tragödie des Gerechten 224
Atopisches Dasein 224
Der Mythos des Pamphyliers Er 227

II. Thrasymachos – oder:
Das Erbe der Aporetik in der ›Politeia‹ 231
Was Gerechtigkeit ist – Aporetische Annäherung 231
Der »gerechte Hirte« 234

III. Gerechtigkeit ohne allen Anschein.
Der Ankerpunkt der ›Politeia‹ 250
Glaukons und Adeimantos' Zweifel 250
Natur und Paideia 257
Musenkunst und Affekte 261
Bewegungsharmonien 271
Anfang und Ziel der Paideia: Der Gott 274
Fiktion und die Idee: ›Politeia X‹ 289

IV. Die Struktur der Gerechtigkeit oder Große und
Kleine Schrift 295
Polis und Seele 295

V. »Sprösslinge der höchsten Idee«: Die drei Gleichnisse der
›Politeia‹ und der Philosophenkönigssatz 314
Wissen um die höchste Idee 314
Epistrophé: Das Höhlengleichnis und seine Selbstauslegung 320
Das Bild der inneren Politeia und das wesentliche Wissen: Momente der »Philosophenherrschaft« 322

VI. ›Nomoi‹ – Ein Ausblick 328
Der Gott oder der Menschen einer: Die Stiftung der Gesetze und die nomologische Paideia 328
Das bleibend Gute – oder: Werden und Vergehen 333

Nomos und Geschichte 347
Sieben Axiome von Herrschaft 348
Herrschafts- und Gesetzesform 350
Prooimion: Einstimmung auf das Gesetz 354
Gewebe: Gesetzesstrukturen 357
Die Gesetze und der Verlauf des menschlichen Lebens . . 361
Fleisch und Stein: Der Mensch als Bürger 369
Schuld und Strafe 373
Der Asebiefrevel 376
Göttliche Sanktionen und Euthynenamt 384

SECHSTES KAPITEL:
FORM UND GRENZE DER DIALEKTIK 388

I. ›Parmenides‹: Das »mühevolle Spiel« 399
Das ›mühevolle Spiel‹. Zum ersten Teil des platonischen ›Parmenides‹ 399
Phänomen und Widerspruch 425

II. Der ›Sophistes‹: Wahrheit und der Logos vom Guten – oder: Sein und Nichts 429
Vom Sein des Nicht-Seienden: Verstrickungen 429
Kategoriale Hinsichten. Zwei Beweisgänge 437
Sein als unterscheidende Form 448

III. Aporie und Philosophie: ›Theätet‹ 451
Was Erkenntnis ist: Vorfrage und Kern 451
Zwischen Sein und Werden 459
Die warnende Protreptik: Im Vorhof der Philosophie . . 465

IV. Der wahre Staatsmann: ›Politikos‹ 468
Politiké techné oder: Nomos und Denken 468
Ausblick ins Freie: ›Physiké areté‹ 485

V. ›Kratylos‹ – Sprache, Sache und Idee 489
Sprachkonvention: Hermogenes 489
Die Natur der Dinge in den Worten: Kratylos' These . . 492
Versuchte Modifizierungen und die Unrettbarkeit der Kratylos-These 496
Idee und Wort: Die Auflösung des Problems? 501
Zwei Folgeprobleme 502
Kratylos-Wirkungen 505

SIEBTES KAPITEL:
KOSMOS UND LEBENDIGKEIT – ›TIMAIOS‹ UND ›PHILEBOS‹ 507

I. Urbild, Abbild und Notwendigkeit. Von der Wahrscheinlichkeit eines Logos über die Weltgenese . . 514
Vorläufiges: Genesis und Prinzip 514
Geometrie und Ontologie 521
Der ›andere Anfang‹: Grund und Abgrund der Chora . . 526
Weltentstehung aus dem Geist der Stereometrie 535
Bewegung – Werden und Vergehen 541
Notwendigkeit und Idee 542
Natur und Mensch: Mischungen aus Vernunft und Notwendigkeit 546
Platonische ›Anthropologie‹ 558
Der politische Traktat im ›Timaios‹ 564

II. Der platonische Text und zwei philosophiehistorische Fußnoten zum ›Timaios‹ 571
Schellings Interpretation (1794) als ein Schlüssel 571
Die aristotelische ›Physik‹ als anderer Schlüssel 581

III. Der ›Philebos‹ als Praktik gelingenden Lebens 590
Mischung – vordialektisch 591
Wiederaufnahme der Dialektik – in zweierlei Gestalt . . 598
Gutes Leben in der Endlichkeit: Vom Wesen der Mischung 612
Praktik als Lebens- und Denkform 622

ACHTES KAPITEL:
WIRKUNGSGESCHICHTEN – EINE SKIZZE 624

EPILOG 643
Einige Axiome platonischen Denkens 643
Die Gegenwärtigkeit Platons 657

Literatur 660

Personenregister 667

Sachregister 675

PROLOG

Anfang und Wendepunkt

Es gibt Dikta, deren Wahrheitsgehalt sich auch durch Wiederholung bis zum Überdruss nicht verbraucht. Von dieser Art ist der Satz von Alfred North Whitehead, wonach alle Philosophie des Abendlandes aus »Fußnoten zu Platon« bestehe.[1] In der Sache ist und bleibt daran viel Wahres. Das philosophische Denken Platons, der erste europäische umfassende Entwurf dessen, was Philosophie sein kann, zeigt in seiner Komplexität, aber zugleich in den Unentschiedenheiten und Schwebelagen, in die es versetzt, Positionen an, die erst später und von anderen Philosophen explizit eingenommen und ausgearbeitet wurden. Es zeigt mitunter auch schon deren Einseitigkeiten und Scheitern. Eine ähnliche Konstellation ergibt sich vielleicht nur noch, auf den schmaleren Umkreis der Moderne bezogen, in der Philosophie Hegels. »Heiliger Platon, wie sehr hat man an dir gesündigt«, so bemerkte Hölderlin in der Zeit der großen Wiederentdeckung platonischen Denkens: in Frühidealismus und früher Romantik um 1800, jener Epoche, in der aus dem gemeinsamen Impuls von Friedrich Schlegel und Friedrich Schleiermacher eine veritable deutschsprachige Übersetzung und Zweitschrift des platonischen Dialogwerks hervorging, Denk-Werk und literarische Manifestation, nicht umsonst etwa gleichzeitig mit einer Übersetzung Shakespeares ins Deutsche.[2] Die Wirkungen reichen weiter als die Intentionen der Autoren es wollen: So notierte Nietzsche, der seinen ›Zarathustra‹ als Gegen-Pla-

[1] A. N. Whitehead, Prozess und Realität. Frankfurt/Main 1987, S. 91. Siehe auch das Spiel mit diesem Titel bei W. Beierwaltes, Fußnoten zu Plato. Frankfurt/Main 2011, S. VII und S. 3, bezeichnenderweise ohne Whitehead seinerseits zu zitieren.

[2] Solche Topoi liegen nahe, auch weil Schleiermacher und die Brüder Schlegel und Ludwig Tieck an der Shakespeare-Übersetzung mitwirkten. Beide Übersetzungen gewannen höchste Bedeutung für die Zielkultur und erreichten in ihr je spezifische Klassizität.

ton konzipierte, dass die Persönlichkeit Platons schlechterdings unwiderleglich sei.

Was ist das Spezifikum der Gestalt platonischer Philosophie, so wie sie vielstimmig und als umfassender, unterschwellig verbundener Gesamtentwurf in den Dialogen vorliegt? Sie bildet ein Denkdrama ab, die Verfertigung der Einsicht im Zwiegespräch des Sokrates mit seinen Gesprächspartnern. Damit unterscheidet sich dieser Anfang von dem später philosophisch Üblichen: der diskursiv traktierenden Darstellung propositionalen Wissens.[3] Dies hat immer wieder zu der Überlegung geführt, ob nicht in den Dialogen nur gleichsam protreptische Werbeschriften vorlägen, während das esoterische Arkanum im mündlichen Gespräch mit Platons Vertrauten erörtert worden sei.

Platon bekundet mehrfach seine Auffassung von der ›Schwäche der Schrift‹, die im Wesentlichen, phänomenologisch unmittelbar einsichtig, darin besteht, dass ein verschriftlichter Text über seine Auslegung nicht selbst orientieren und bestimmen kann. Verstehen ist immer ›Anders-Verstehen‹. Daher erkennt man nach Platon einen kundigen Menschen nicht zuerst an seinen Schriften (Grammata), sondern daran, wie er sie jeweils in einer veränderten Situation zum Sprechen zu bringen weiß.[4] Paradox gesagt: Ein die Relativität und Vergänglichkeit einzelner Situationen übergreifendes Wissen zeigt sich daran, dass es von verschiedenen, wechselnden Situationen ausgehend entfaltet wurde. Man muss im Hintergrund auch berücksichtigen, worauf insbesondere Michael Erler hingewiesen hat, dass Platon mit der Einsicht in die Vorläufigkeit der Schrift nicht alleine ist.[5]

---

[3] Vgl. Schleiermacher, Über die Philosophie Platons, hgg. und eingeleitet von P. M. Steiner, mit Beiträgen von A. Arndt und J. Jantzen. Hamburg 1996.

[4] Dies ist der Topos, der im zweiten Teil des ›Phaidros‹-Dialogs und auch im VII. Brief verhandelt und häufig als ›Schriftkritik‹ wiedergegeben wird. Dies wird dem platonischen Problem, wie die Erzeugung des Denkens überhaupt mitteilbar sein soll, aber nicht gerecht. Vgl. D. Thiel, Platons Hypomnemata. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift. Freiburg, München 1993, insbesondere S. 51 ff. und S. 84 ff.

[5] M. Erler, Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken. Berlin, New York 1987; siehe auch ders., Vom Werden zum Sein. Über den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen, in: E. Jain, S. Grätzel (Hg.), Sein und Werden im Lichte Platons. Festschrift für Karl Albert. Freiburg, München 2001, S. 123 ff., und im Blick auf Isokrates ders., Hilfe und Hintersinn. Iskorates' *Panathenaikos* und die Schriftkritik in Platons *Phaidros*, in: L. Rossetti (Hg.), Understanding the *Phaedrus*. St. Augustin 1992, S. 122 ff.

Isokrates hat im Zusammenhang mit seiner Lehrtätigkeit auf dasselbe Dilemma der Schrift hingewiesen, nicht zuletzt vor dem Hintergrund der ungeheuren Verschriftlichungswelle, die Athen im 4. und 5. Jahrhundert erfasste.

Unmittelbar fällt ins Auge, dass Platon in der Tat einen Wendepunkt der frühen europäischen Denkgeschichte bezeichnet. Viele ihrer Linien laufen bei ihm zusammen: Er sieht das Epos von Homer und Hesiod und die griechische Tragödie noch als unmittelbares Gegenüber und als Kontrahenten zum eigenen philosophischen Drama. Für Aristoteles sind sie Traditionsbestände, aus denen die Philosophie ihre Beispiele schöpft. Das Denkdrama erweist sich bei Platon noch als Erbe der Sprachkunst, als »wahre« Dichtung, vor allem als wahre Tragödie.

Zugleich konterkariert Platon die Sophistik, diese erste Moderne- und Aufklärungsbewegung: Avantgarde und Krisensymptom der attischen Ordnung. Er kann und will sie aber nicht ignorieren; und keineswegs will er ein altes Gefüge restituieren, so als hätte es Neuerung und Einbruch nicht gegeben. Tradition und unmittelbare Zeitgenossenschaft sind in seinem Denken wie geronnen. Und nicht nur dies, auch das Göttliche (to theion), der Grenzbegriff, den Platon meist in Neutrumsform gebraucht, geht aus der Kritik und Umbildung, gewissermaßen der Konjektur der alten Götterlehren in Kultus und Epos, erst hervor.

Zudem sind es die großen Bruchstücke frühgriechischen Denkens, die bei Platon gewissermaßen in Gedanken erfasst, festgehalten und einer philosophischen Argumentation zugeführt sind. Der dialektische, also aus Widerstrebendem geeinte Logos des Heraklit, in dem Heraklit, der ›Dunkle‹ (skoteinos), das Feuer und den Blitz sah, hinter und in den einander widerstreitenden Formen gelebten Lebens, geht in die platonische Dialektik ein. Die »gegenwendige Fügung«, ›palintonos harmonia‹ bzw. ›palintropos harmonia‹, wird im dialektischen Grundverfahren Platons auf die Frage hin aufgeklärt, welche Begriffe sich miteinander verbinden können und welche nicht. Aber auch die gegenläufige Konzeption des Einen, in dem bei Parmenides Denken und Sein konvergieren, geht in Platons Denken ein. Er spricht vom »Vater Parmenides« und meint, dass er gleichsam unwiderleglich sei.[6] Der agonale Grundzug griechischer Lebens- und

[6] Platon, Theaitetos in der Kontrastierung der Lehre der Herakliteer und der Parmen-

Kulturform, den Jacob Burckhardt nachdrücklich beschworen hat, wird im Sokrates-Dialog in einen Wahrheitsagon umgeschmolzen. Während der sophistische Logos aber zur Konfrontation neigte, zum Triumph des Überlegenen und zur Demütigung des Unterlegenen, zielt die platonisch-sokratische Dialektik auf eine Prüfung der Seelen in Freundschaft. Auch der starke Akzent auf Blick und Sinnlichkeit geht sublimiert in Platons Denkbewegung ein: Die Idee ist die wahre, von keiner Trübung erfüllte geistige Sichtweise. Die Zuwendung zu ihr hat daher auch erlösende und errettende Bedeutung. Nietzsche sprach in diesem Sinn vom Christentum als einem »Platonismus für das Volk«.[7]

Platon interpretieren

Zwei charakteristische Passagen zu Platons Verständnis über Schrift und Verschriftlichung des Denkens seien eigens benannt. Im ›Phaidros‹ (276d–277a) wird hervorgehoben, dass die Schrift ein Gärtchen sei, des Spiels wegen angelegt (paideia/paidia). Dagegen müsse die Sache in dialogischer, einander wechselseitig Rechenschaft gebender Rede und Gegenrede entfaltet werden.[8] Doch bei näherem Augenschein ist diese ›Schriftkritik‹ eher eine Denkbewegung und Artikulation des Zweifels daran, ob sich die philosophische Erkenntnis lehren lässt (vgl. VII. Brief 341a–342a). Es fällt unmittelbar auf, dass dabei, fundamentaler als die Verschriftlichungsfrage, die Mitteilbarkeit eines Denkens, das Gedanken im anderen erzeugen und Evidenz herstellen soll, in Frage gestellt wird. Die Differenz von Schrift und mündlicher Mitteilung verblasst demgegenüber erkennbar. Dennoch bricht eben an diesem Punkt eine der zentralen Differenzen der Platon-Forschung bis heute auf. Die »systematische« Interpretation (Krämer, Reale, Gaiser) extrahiert aus nachplatonischen Testimonien Spuren der »ungeschriebenen Lehre« und meint von dort her den

---

ideer Theaitetos 179 e 2 ff. Vgl. dazu auch J. Hardy, Platons Theorie des Wissens im *Theätet*. Göttingen 2001.

[7] KSA 5, 12, Vorrede Jenseits von Gut und Böse.

[8] Vgl. dazu H. Cherniss, Ancient Forms of Philosophic Discourse, in: ders., Selected Papers, hg. L. Tarán. Leiden 1977, S. 14 ff. und R. Blondell, The Play of Character in Plato's Dialogues. Cambridge 2002. Vgl. auch Th. A. Szlezák, Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, in: G. Gabriel und Chr. Schildknecht (Hg.), Literarische Formen der Philosophie. Stuttgart 1990, S. 40 ff.

Zusammenhang des Dialogwerks in einem im Dialogwerk selbst nicht ausgesagten Horizont verankern zu müssen.

Den Einsichten jener ›esoterischen‹ Deutung soll und kann sich auch dieses Buch nicht entziehen. Es folgt aber im Hauptakzent eher einer hermeneutischen Lesart, wie sie auf einer großen Linie von Schleiermacher bis Gadamer oder, mit analytischer Verfeinerung, Wolfgang Wieland bestimmend war und der zufolge in dem Geflecht der untergründigen Rhizomatik der Dialoge eine Schicht des Unsagbaren (arrheton) verborgen ist. Sehr hellsichtig und an diesem Punkt ganz mit Schleiermacher konvergierend, hat dies Hegel angesprochen. Die vordergründige Unterscheidung zwischen ›esoterisch‹ und ›exoterisch‹ sehe aus,

»als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besetzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel.«

Hegel fügt im selben Atemzug hinzu, die Idee aber sei immer etwas Esoterisches.[9] Zugespitzt bedeutet dies, dass sich das Esoterische gerade nur im Exoterischen, der Mitteilung im Sokrates-Gespräch, erkennen lasse. Deshalb ist das Esoterische das eigentlich Spekulative, das sich aber an der Oberfläche der Gesprächstextur zeigt.[10] Man mag hier an ein schönes Diktum von Hofmannsthal denken, wonach man die Tiefsinnigkeit verbergen müsse. Nirgends könne das besser und tunlicher geschehen als an der Oberfläche.[11]

Der Kern platonischen Denkens ist, so wieder Hegel, ein Spekulatives, das geschrieben und gedruckt ist.[12] Für das Verhältnis des Esoterischen zum Exoterischen ist besonders aufschlussreich, dass es nach dem Wortlaut des Höhengleichnisses ein und dieselben Gegen-

---

[9] Hegel, Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Theorie-Werkausgabe Band 19, S. 21.

[10] Ibid., S. 22 ff.

[11] Hugo von Hofmannsthal, Buch der Freunde, Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, Band 10, Reden und Aufsätze III, Bibliographie, Fischer, Frankfurt 1986, S. 268. Ähnliches auch bei Burckhardt über die Griechen, bei Wittgenstein in einem grundsätzlichen Sinn.

[12] Vgl. auch Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, zweiter Band, Jubiläumsausgabe (Hg. H. Glockner). Band XVIII, S. 238.

stände oder Sachverhalte sind, die einmal im flackernd verschatteten Anschein der Meinung gesehen werden und dann in der Überhelle des Lichtes der Idee.[13] Und nicht nur dies: Auch die handelnden Personen sehen sich gegenseitig – und einander selbst: einmal im Licht und einmal im schattenhaften Geflacker.

Aus dem Zusammenleben, der bürgerschaftlichen Gemeinschaft (Synousia) und dem gemeinsamen Philosophieren, Symphilosophia, geht nach der Auffassung des platonischen Sokrates erst die Klarheit in der Sache hervor, zu der sich auch der aus historischem Abstand rekonstruierende Philosoph bereitfinden sollte.[14] Die Relation von geschriebener und ungeschriebener, esoterischer und exoterischer Dimension platonischen Philosophierens kann man daher noch einmal umfassender auf das Strukturproblem dieses Denkens beziehen, wonach es sich in Sätzen dokumentiert, niemals sich aber in der propositionalen Satzwahrheit erschöpft.

Platons Dialoge ziehen in jenes Denken hinein. Sie setzen an kontingenten Einsatzstellen an, wie den Kopfschmerzen des jungen Mannes Charmides, deren Diskussion auf die Erörterung seiner mutmaßlichen Besonnenheit führt; im ›Laches‹ bei der Frage, worin und wie junge Menschen auszubilden sind, woraus die Frage nach dem Ort der Tapferkeit (andreia) im Gefüge der Tugend hervorgeht.

Schleiermacher hat jene Sogkraft der platonischen Symphilosophie meisterlich charakterisiert:

»dass das Platonische Dialogwerk nicht bei einem festen Punkt anhebend nach einer Richtung fortschreitet, sondern bei der Bestimmung jedes einzelnen von einer skeptischen Aufstellung anhebend durch vermittelnde Punkte jedes Mal die Prinzipien und das Einzelne zugleich darstellt und wie durch einen elektrischen Schlag vereinigt.«[15]

Auch wenn man in den Fragen der relativen Chronologie platonischer Dialoge heute mit guten Gründen deutlich von Schleiermacher abweichen wird,[16] hat er doch im Licht der zitierten Einsicht sehr zu

[13] Ibid. Zum Status der Ideen vgl. W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982, S. 105 ff. und S. 125 ff.

[14] Vgl. dazu jetzt M. Schwartz, Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben. Freiburg, München 2013. Siehe auch J. Annas, Platonic Ethics, old and new. Ithaka, London 1999.

[15] Schleiermacher, Sämtliche Werke III/1, S. 336 f. Dazu auch Seubert, Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre. Berlin 2005, S. 16.

[16] Zu den zu korrigierenden Momenten gehört, dass Schleiermacher den ›Parmenides‹ den Frühdialogen zuwies. Dazu W. Dilthey, Das Leben Schleiermachers. 2. Band,

Recht grundsätzlich eine ausschließlich entwicklungsgeschichtliche Lesart Platons von Grund auf infrage gestellt. Das Dialogwerk sei Auswicklung, Fortbildung eines Keimentwurfs, sodass die Idee des Ganzen schon als im Anfang grundgelegt vorgestellt werden müsse. Schon in den frühen Dialogen sei das Ganze zu ahnen. Ganz in diesem Sinn hat Jacob Klein, einer der klarsten, tiefsten und subtilsten Platoninterpreten des 20. Jahrhunderts, angemerkt: »This also confers on the dialogues the quality of completeness as against their unfinished (aporetic) character in terms of the verbal argument«.[17]

Wie verhält es sich dann mit der »ungeschriebenen Lehre«? Zu Recht wurde festgehalten, etwa von Wolfgang Wieland[18] und Günther Patzig,[19] dass ihre Offenlegung oft eher für den Interpreten als für Platon selbst aufschlussreich sei. Dies beträfe dann nach Whitehead vielmehr die Fußnoten als den Text. Beide Platonforscher weisen auch darauf hin, dass die »ungeschriebene Lehre«, wie sie von der Tübinger und Mailänder Platoninterpretation angegeben werde, anders als die in den Dialogen zu verfolgende Gedankenbewegung, von einer mitunter bizarren Unzulänglichkeit in Begründung und Theorieform sei.

Die Dichte des von Platon gewobenen Problemnetzes ist bemerkenswert genug: Die Suche nach dem eigentlich Wahren und Wirklichen, die Sokrates mit der Frage, was etwas ist (ti estin) aufwirft, greift bereits auf den Punkt aus, der mit der höchsten Idee, der ›Idea tou agathou‹, theoretisch zu beschreiben ist.

Platons Dialoge sind in jedem Fall und in einem sehr exponierten Sinn Medium der Erzeugung des Gedankens. In der Flüssigkeit von Rede und Gegenrede wird die Begrenztheit der Schrift in die Mündlichkeit hinein aufgelöst, freilich wieder im Medium der Schrift dokumentiert. Dies zeigt sich ganz elementar daran, dass im Gesprächs-

---

aus dem Nachlass hgg. von M. Redeker (Dilthey, Ges. Schriften XIV). Göttingen 1985, S. 49 ff.

[17] J. Klein, A commentary on Plato's Meno. Chapell Hill 1965. Dazu W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens. Göttingen 1982, S. 68 ff.

[18] Wieland, Platon und die Formen des Wissens, a. a. O., S. 83 ff., siehe auch ders., Einführung, in: Picht, Platons Dialoge ›Nomoi‹ und ›Symposion‹. Stuttgart 1990, S. VII ff.

[19] G. Patzig, Platons Ideenlehre, kritisch betrachtet, in: Antike und Abendland 16 (1971), S. 113 ff.

gestus szenisch, mimisch oder gestisch Instrumentierungen des wörtlich Gesagten hinzugefügt werden.[20] Es zeigt sich auch, wenn signalisiert wird, dass ein richtiger Satz, von einer falschen Person oder zu einem falschen Zeitpunkt gesagt, falsch werden kann. Indirekt kann aber, etwa durch Sprachen des Leibes, die Wahrheit wiederhergestellt werden. Erröten oder Scham einer Person über ihre eigenen Behauptungen sind im platonischen ›Gorgias‹ besonders sprechende Indizien dafür – wir werden darauf zurückkommen. Und ein verworfener, in einem Dialogzusammenhang in die Aporie führender Satz kann umgekehrt in einem anderen Kontext Potential aus sich entbinden. Er kann zu einem Schlüssel wahrer Erkenntnis werden, wenn sich der Kontext geändert hat.

Unabdingbar ist die Selbstbezeugung des Wissens. Nichts soll zugegeben werden, was der Andere im Dialog nicht aus freien Stücken eingestehen kann. Dies ist eine elenchtische Grundregel, die auch beständig befolgt bzw. von Sokrates angemahnt wird.[21]

Die eindrücklichste Bestätigung des Gewichts jener Bezeugung findet sich in der Maxime, dass nicht nur die Tauglichkeit der Untersuchung geprüft werden soll, sondern auch die Seele dessen, der untersucht. Stets ist die Sach-Untersuchung zugleich eine eminente Betätigung der ›entos praxis‹, des inneren Handelns der Seelen und ihrer Prüfung.

Die Seele kann sich demnach an das Eine, mit sich Identische (to auto), nur annähern und ihm ähnlich werden, wenn sie nach ihm fragt. Deshalb besteht auch die Gefahr, dass sie sich, wenn sie mit entzweiten, nicht-harmonischen Phänomenen, dem Anderen (thateron) und dem Werden und Vergehen umgeht, sich an sie verliert. Sie ist bei dem, was sie untersucht, und ihm wird sie sich zugleich nachbilden.

Im Einzelnen lassen sich zwei Weisen des Gesprächs unterscheiden. Allerdings sollte man, anders als Wolfgang Wieland, nicht so

---

[20] Vgl. D. Clay, Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher. Pennsylvania 2000, siehe auch Th. Ebert, Platon als philosophischer Dramaturg: Bemerkungen zu Personal und Szenerie der *Politeia*, in: H. Linneweber-Lammerskitten und G. Mohr (Hg.), Interpretation und Argument. Gerhard Seel zum 60. Geburtstag. Würzburg 2002, S. 59 ff.

[21] Dazu u. a. P. Stemmer, Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. Berlin, New York 1992, S. 49 ff. und N. Blößner, Dialogform und Argument. Studien zu Platons ›Politeia‹. Mainz 1997 (Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1997, Nr. 1).

sehr von zwei *Gesprächstypen* sprechen, sondern von idealtypischen Formen, zwischen denen vielfältige Übergänge möglich sind (vgl. Menon 75c f.):[22] Einerseits ist der »antagonistische« Dialog zu nennen, der der griechischen Tendenz zum Agon entgegengekommen sein dürfte, andererseits der »synergistische« Dialog, der die Einsicht im Zusammenspiel mit dem Mitunterredner erzeugt. Oftmals werden scheinbar und nach eigener Meinung »Wissende« auf diese Weise ihres Nicht-Wissens überführt. Zugleich aber befragt der symphilosophierende Sokrates in all dem sich selbst. Es geht nicht um Besserwissen, sondern um einen gemeinsamen Zuwachs an Erkenntnis.

Dabei zeigt sich auch: Philosophie hat immer eirenische, befriedende Kraft. Dies wird in den Sokratesdialogen immer wieder erfahren: Selbst eine Gestalt wie der spätere Tyrann Alkibiades, ein Betrunkener und Verwirrter unter den jungen Mitunterrednern, gibt davon geradezu schlagend Zeugnis.[23] Auch in Dialogen, in denen Sokrates nicht agiert und nur fragend oder schweigend auftritt, stellt sich diese Wirkung ein. Für Platon ist Sokrates auch deshalb der einzige gerechte Mann: Und eine gerechte Polis wäre eine solche, in der ein solcher Mann unangefochten philosophierend leben könnte. Er wäre dann gleichsam ihr eigentlicher Regent.

Es kann ein hübscher Zufall sein, dass zeitlich parallel zu den platonischen Dialogen in der bildenden Kunst die Skenographie entsteht. Wenn man so will, ist dies der erste Ansatz einer Hintergrundmalerei, wodurch Tiefe angezeigt wird. Auch Platon gibt seinen Szenerien Hintergrund und Tiefe. Doch gegenläufig zu der Skenographie geht es ihm gerade nicht um eine Illusionierung, so sehr seine Dialoge durch sparsamste Regieanweisungen[24] Personen ins Licht rücken. Es geht ihm vielmehr um die Aufdeckung der wahren Struktur der Probleme und der Personen (Seelen), die sie untersuchen. Maieutische Kunst, Hebammenkunst (nach der Mutter des Sokrates Phainarete, der Hebamme (maia), deren ›techné‹ er sein Verfahren nach

---

[22] Dazu Wieland, Platon und die Formen des Wissens, a. a. O., S. 70 ff.

[23] Vgl. Platon, Symposion 212c 1 ff.

[24] So etwa Ebert in dem Aufsatz FN 20. Von Forschern wie ihm werden eher Inszenierungsmetaphern angewendet, von anderen wie Blößner oder Heitsch werden die Dialoge als ›Übungen‹ gesehen. Eine umfassendere Sicht entwickelt Benardete in seinen Studien, wenn er den inneren Handlungsraum durchleuchtet. Vgl. etwa ders., Plato's ›Laws‹. The Discovery of Being. Chicago 2000 und ders., The Tragedy and Comedy of Life. Plato's ›Philebos‹. Chicago 1993.

eigenem Zeugnis verdankt), war Sokrates' genuines Verfahren. Es ist aufs Engste mit der Aporetik in den Dialogen verknüpft. Sie lehren nicht einen Wissensbestand. Vielmehr ziehen sie so in die Fragebewegung hinein, dass der aporetische Punkt des Nicht-Wissens erreicht wird. Erst an diesem Engpass stellt sich eine Einsicht ein, die aus dem Denkenden selbst geboren wird.

Wenn man das innere Netz, also das Rhizom, der platonischen Dialoge, berücksichtigt, so ist es hilfreich, neben der ›relativen‹ die ›fiktive‹ Chronologie zur Kenntnis zu nehmen,[25] also deren Verortung in Sokrates' Leben, so wie es sich aus den platonischen Dialogen darstellt. Dies kann nur ein Gliederungsschema neben anderen sein; und es ist selbstverständlich nicht haltbar, wie Munk, der frühe Entdecker dieser Chronologie, wollte, fiktive und reale Chronologie zu parallelisieren – ebenso wie es nicht haltbar ist, das System Dialektik, Ethik, Physik in eine Chronologie einzufügen, wofür Schleiermacher votierte.[26] Zu fragen ist: Wie folgen die Gespräche aufeinander und was lässt sich daran erkennen?

Der Tod des Sokrates ist dabei der Dreh- und Angelpunkt der literarisch fingierten Chronologien. Für Platon war er der Tod des »Gerechtesten seiner Zeit« (VII. Brief), der ihn selbst von Politik und Kunst sich abwenden und zur inneren Handlung des Philosophierens kommen ließ. Sokrates' Tod war daher in mehrfacher Hinsicht ein dramatischer Einschnitt: Er ließ Platon an der Rechtsgemeinschaft der Polis zweifeln und machte ihm zugleich die Eigenmacht der Philosophie deutlich. Diese innere Chronologie kann trefflich so bedacht werden, dass die Sachprobleme platonischer Philosophie aus dem Inneren der Dialoge kenntlich gemacht werden, und dies nicht in einem entwicklungsgeschichtlichen Auflegungsverfah-

[25] E. Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften. Berlin 1857.

[26] So, darin durchaus ähnlich wie bei Hegel, die Struktur der Einführungen und Kommentare, die Schleiermacher schreibt: Über die Philosophie Platons, a. a. O. Teilweise gehen die Auszüge auch auf die Vorlesungen Schleiermachers zur ›Geschichte der Philosophie‹ (zwischen 1819 und 1823) zurück. Es ist bemerkenswert, dass die ›systematische‹ Gliederung des Platon-Handbuchs einem ähnlich anachronistischen Raster folgt, und unter IV. eine philosophische Disziplinenfolge von ›Logik und Methodologie‹ bis ›Theorie der Geschichte‹ auflistet (S. 101 ff.), worauf dann noch ›Zentrale Stichwörter zu Platon‹ (S. 253 ff.) folgen. Ein wirklicher Aufweis dieses Procedere bleibt aus.

ren, sondern gemäß der Maxime, die Platon selbst in seinem ›Phaidon‹ dem Sokrates in den Mund legt:

»Und indem ich jedes Mal den Gedanken zum Grunde lege, den ich für den stärksten halte: so setze ich, was mir scheint, mit diesem zusammenzustimmen, als wahr, es mag nun von Ursachen die Rede sein oder von was nur sonst, was aber nicht, das als nicht wahr« (100a3–7).

Diese hypothetische Methodenregel zeigt zumindest drei Aspekte:

1. In dem Fragenetzwerk, das in jedem einzelnen Dialog zutage tritt, ist es lohnend – und eigentlich unabdingbar – jeweils nach dem stärksten Gedanken zu suchen, der der Untersuchung zugrunde liegt, und ihn gleichsam ins Relief zu treiben.
2. Sodann sind andere Gedanken, von denen Gebrauch gemacht wird, auf diesen Fokus zu beziehen.
3. Schließlich ist es eine lohnende Aufgabe, in jedem Dialog nach Gedanken zu suchen, mit deren Hilfe Gedanken zum selben Thema in anderen Dialogen gestützt oder kritisiert, vor allem aber Untersuchungen, die einmal aporetisch endeten, doch zu einem Ziel geführt werden können.

Solche Maximen hat Gadamer, der nirgends eigenständiger war als in seiner Platondeutung, einmal sehr schön bildhaft beschrieben.[27] Eine jede Deutung müsse versuchen, Platon zu Ende zu lesen. Eine Ergänzung der verschriftlichten Untersuchungen ist dabei unerlässlich. Denn

»Platon lesen, heißt sehen lernen […]. Die mühevolle Rechenschaftsabgabe, zu der Sokrates nötigt, die ständig misslingt und im Nicht-Wissen endet, greift selbst dann über sich hinaus, wenn sie im schrittweise besonnenen Unterscheiden zu etwas führt, was man mit Aristoteles eine Definition (einen Chorismos) nennen kann. Jedes Gespräch kann sich immer in einem anderen Gespräch fortsetzen oder sollte sich fortsetzen. Der Abbruch ist wie ein Ausblick. Auch das platonische Dialogwerk weist immer wieder Bruchstücke, Abbrüche, Übergänge auf.«[28]

Vor diesen Hintergründen ist die Platon-Forschung, wie sie sich heute darstellt, im Sinn einer ersten Orientierung in ihren hauptsächlichen Strömungen zu charakterisieren. Schleiermacher hat die neuere Beschäftigung mit Platon durch seine Einleitungen zu den

[27] H.-G. Gadamer, Plato als Porträtist, in: Gadamer, Plato im Dialog. Gesammelte Werke Band 7. Griechische Philosophie III. Tübingen 1991, S. 228 ff.
[28] Ibid., S. 255.

einzelnen Dialogen und erst recht durch seine Übersetzung auf ein verändertes Fundament gestellt.[29] Er sah für Platon ausdrücklich die hermeneutische Maxime, einen Verfasser besser zu verstehen als er sich selbst verstanden hat, als ungeeignet an.[30] Ihn dann aber im Gegenzug aus der eigenen Mitte zu verstehen, bedeutet, wie Schleiermacher in deutlicher Unterscheidung zu seinem Freund Schlegel notiert, nicht nur das Philosophieren in seiner unendlichen Annäherung an die Wahrheit zu behaften, sondern auch die Sachdiskussion am platonischen Text und mit ihm weiterzuführen. Deshalb versuchte Schleiermachers Übersetzung sich dem Urtext möglichst weitgehend anzunähern. Friedrich August Wolf trieb damit seinen Spott: Der griechische Urtext sei dann alles in allem verständlicher als Schleiermachers Zweitschrift.[31]

Man muss bei aller Bewunderung für eine solche Übersetzung sagen, dass sie gewissermaßen interpretiert, dazwischenspricht, aber eigentlich darauf ausgerichtet ist, sich überflüssig zu machen. Dies kommt nicht von ungefähr: Die Übersetzung sollte und wollte nämlich Paradigma hermeneutischer Interpretationsformen sein.

Jene verschiedenen tektonischen Platten der gegenwärtigen Platonforschung indes interessieren nicht nur im Blick auf ihre Ergebnisse, sondern auch auf die Methoden, denen sie in der außerordentlich komplexen und in der Philosophiegeschichte singulären Problemlage platonischer Philosophie nachzukommen suchen. Die sogenannte Tübinger und Mailänder Schule der Platonforschung (Hans Joachim Krämer,[32] Konrad Gaiser,[33] Giovanni Reale)[34] hat sich

---

[29] Dazu J. Jantzen, Schleiermachers Platon-Übersetzung und seine Anmerkungen dazu, in: P. M. Steiner (Hg.), Friedrich Schleiermacher. Über die Philosophie Platons, a. a. O., S. XLV–LVIII.

[30] Dies ist ein deutlicher Differenzpunkt zu Gadamer. Ders., Schleiermacher als Platoniker (1969), in: ders., Gesammelte Werke Band 4, S. 374 ff.

[31] Vgl. dazu M. Fuhrmann, Friedrich August Wolf. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages am 15. Februar 1959, in: DVjs 33 (1959), S. 187 ff.

[32] Vgl. insbes. H. J. Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg 1959, sowie die Gesamtdarstellung ders., Plato and the Foundations of Metaphysics. New York 1990. Sie ist nie in deutscher Sprache erschienen.

[33] K. Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart ^{3}1998.

[34] G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons. Paderborn 1993. Reales Werk ist unstrittig die umfassende und souveräne Gesamtdarstellung platonischer Philosophie aus der Sicht der esoterischen Platoninterpretation.

primär der »Ungeschriebenen Lehre« zugewandt und versucht, aus den Testimonien die »eigentliche« Prinzipienlehre zu extrahieren, die sich in einer immer nur annähernden und andeutenden Weise in den Dialogen manifestiert.

Zum zweiten zeigt sich auf einer davon zu unterscheidenden Linie die Neigung einer Rückführung der Denkbewegung auf Problembestände und Vorgehensweisen bzw. Architekturen systematischer Philosophie. Dies geschieht heute teilweise mit sublimem philologischem Rüstzeug (Göttinger Ausgabe). Im Umkreis von Ernst Heitsch und anderen sind präzise Kommentierungen des platonischen Werkes geleistet worden.[35]

Eine analytisch-semantisch perspektivierte, auf die Argumentationsprüfung zielende Lesart, die gleichwohl hermeneutisch bezogen ist, zeigen mit großer Wirkung die Arbeiten von Wolfgang Wieland, insbesondere seine Monographie ›Platon und die Formen des Wissens‹.[36]

Es ist deutlich, dass alle systematischen Deutungsweisen dort, wo sie nicht mit Behutsamkeit und philosophischem ebenso wie philologischem Methodenbewusstsein geübt werden, dazu tendieren, das Medium, in dem die platonische Gedankenerzeugung überhaupt erst möglich ist, auszublenden. Damit würde die Bedeutung des Dialogischen verkannt. Dennoch sind teilweise grandios konsequente Interpretationen auf diese Weise entstanden. Der Meister einer solchen Verfahrensweise im angelsächsischen Sprachraum war Gregory Vlastos.[37]

Neben systematisch metaphysischen, argumentationsanalytischen und hermeneutischen Interpretationen, die nur selten überhaupt in eine wechselseitige, fruchtbare Auseinandersetzung ein-

---

[35] Vgl. die mittlerweile weit gediehene Göttinger Platon-Ausgabe. Sie operiert unstrittig mit Übersetzungen, die an Genauigkeit jene von Schleiermacher übertreffen. Die Kommentare operieren historisch-philologisch. Sie machen sich teilweise das Methodeninstrumentarium der analytischen Philosophie zu eigen. Sie halten dabei eine gewisse Äquidistanz sowohl zu einer hermeneutischen Lesart im Sinn der Linie Schleiermachers und Gadamers als auch zu der ›esoterischen Interpretation‹. Teilweise wird allerdings weniger argumentativ als vielmehr durch Ausschluss andersartiger Interpretationsansätze eine Positionierung bezogen. Dies ist überall, vor allem aber in der Platon-Forschung, schwierig. Vgl. zum Problem den etwas schematischen Abriss: Grundmodelle der Platon-Interpretation, in: Platon-Handbuch, a. a. O., S. 26 ff.

[36] Wieland, Platon und die Formen des Wissens, a. a. O.

[37] Vgl. u. a. Vlastos, Studies in Greek Philosophy. Vol I–II. Princeton 1995.

traten, ist eine eigene Kunst, Platon zu lesen, eine philologisch kundige und differenziert an den einzelnen Dialogen operierende Methodologie gewonnen worden.[38]

Sie beruft sich zuweilen, und vor allem im Blick auf das politisch-philosophische Grundproblem Platons, auf Leo Strauss.[39] Die platonischen Dialoge sind im Sinn seiner zentralen These einer Deutung für die Vielen und einer anderen Lesart für Wenige zugänglich. Das prekäre Verhältnis zwischen dem Philosophen und der Politik ist dabei für Strauss der Schlüssel. Eine entscheidende Rolle spielt die Entzifferung der sokratischen Lebensweise: Der Philosoph lebt a-topisch, vielleicht sogar ou-topisch in der Polis.[40] Er muss seine philosophische Beschäftigung ihr gegenüber ausweisen und sie zeigt im Umgang mit der Philosophie ihr Ethos und ihre Güte.

Strauss profiliert nicht nur die esoterisch-exoterische Doppelperspektive in den platonischen Dialogen, er bezieht sie auch auf die anderen Sokrates-Zeugnisse: Die Warnung gegenüber Sokrates in Aristophanes' ›Wolken‹, der Philosoph werde, wenn er sich vor der Polis nicht legitimieren, nicht den Nutzen seines fragenden Philosophierens zeigen könne, nicht einmal zu verhindern wissen, dass sein Haus in Brand gesteckt werde, zeigt ihn als Ärgernis in der Stadt, dem viele ein Ende setzen möchten (Aristophanes' ›Wolken‹, Vs. 522 ff.). Es ist noch ein die Prinzipien der Natur und den Kosmos ergründender Sokrates, den Aristophanes zur Darstellung bringt: zentrale Anwürfe aus der Anklage, die in der ›Apologie‹ bezeugt sind, träfen auf ihn durchaus zu. Seine Zuwendung ausschließlich zu der menschlichen Weisheit, wie sie die platonischen Dialoge spiegeln, könnte eine Reaktion auf das Faktum sein, dass der Philosoph ein besonderer

---

[38] Vgl. Th. A. Szlezák, Platon lesen. Stuttgart/Bad Cannstatt 1993. Selbstverständlich sind auch Leo Strauss und seine Schule in einer dezidierten Weise am Lesen, als am Geist, wie er sich im Buchstaben dokumentiert, orientiert. Die starke Akzentuierung auf dem politisch-philosophischen Topos setzt aber wieder andere Akzentuierungen.

[39] L. Strauss, Studies in Platonic Political Philosophy. With an Introduction by Thomas L. Pangle. Chicago/London 1983, siehe auch H. Meier, Carl Schmitt, Leo Strauss und »Der Begriff des Politischen«. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Mit dem Aufsatz von Leo Strauss über den »Begriff des Politischen« und drei unveröffentlichten Briefen an Carl Schmitt aus den Jahren 1932/1933. Stuttgart 1988. Neuausgabe Stuttgart, Weimar 1998.

[40] Jedenfalls hat er in der Polis keinen Ort. Dieses Moment, dass der ›wahre Staatsmann‹, der Typus Sokrates, vergebens in sein Eigentum kommt, ist ein entscheidendes Motiv der Sokrateslegende Platons.

Bürger ist, in gewisser Weise aber auch ein Fremder in der Polis.[41] Dies sind Fragen, von denen im Anschluss an Leo Strauss auch einige andere Interpreten in jüngerer Zeit geleitet wurden, namentlich Seth Benardete.[42]

Platons Werk wurde mit der Sokratesgestalt im Zentrum Maßstab dessen, was Philosophie und Philosophieren ist – in seiner begrifflichen Tiefenstruktur ebenso wie in seiner agonalen Nähe und seiner Abgrenzung von Mythos und Tragödie.

Noch einmal: Der esoterisch-exoterische Platon

Wenn man diese Deutungslinien noch einmal idealtypisch kondensiert, so zeigt sich, dass sich die Platon-Interpretation, bei vielen Zwischentönen, in zwei große Grundtendenzen auffächert: Die eine sucht hinter den Dialogen nach einer durchgängigen philosophischen Systematik Platons. Dies taten letztlich bereits die antiken Neuplatoniker. Im 20. Jahrhundert hat die Tübinger (Gaiser, Krämer) und die Mailänder (Reale) Schule der Platoninterpretation diese Linie fortgesetzt und nach einer »esoterischen« Interpretation gefahndet. Die Dialoge, so heißt es in einer Extremform dieser These, hätten nur protreptischen Charakter. Sie würden also für die Philosophie gewinnen oder vor ihr warnen wollen. Damit wären sie in ihrer Funktion den nicht erhaltenen Dialogen des Aristoteles vergleichbar.

Die andere Deutungsschule beruft sich auf die vergleichsweise spärlichen Testimonien dieser »ungeschriebenen Lehre« und auch auf ihren vergleichsweise übersichtlichen und, am Rang der in den Dialogen entwickelten Fragestellung gemessen, dürftigen philosophischen Ertrag. Dies rechtfertigt schon eine Erneuerung der hermeneutischen Lesart. Demgegenüber seien in der verschlüsselten Kunst der Dialoge andeutungsweise und verborgen ganze Welten enthalten. Man müsse sie nur behutsam zutage fördern. In der Struktur und dem Beziehungsreichtum erst erschließe sich auch die Lehre.[43] Meis-

---

[41] Vgl. dazu ›Kriton‹ und ›Apologie‹. Siehe auch L. Strauss, The City and Man. Chicago 1964.

[42] Besonders eindrücklich: Benardete, Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic. Chicago 1989.

[43] Dazu L. Strauss, Studies in Platonic Political Philosophy, a. a. O., siehe auch bereits ders., On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy, in: Social Research 13 (1946), S. 326 ff.

ter dieses Close Readings war im 20. Jahrhundert vor allem Leo Strauss mit seiner Schule, vor allem mit Seth Benardete, der Strauss in der Kunst der ›lectio difficilior‹ teilweise noch übertraf, aber kaum je mehr als einen einzelnen Dialog unter seine Pinzette brachte.[44] Von beiden Deutungsrichtungen kann man sehr viel lernen. Allerdings scheint gegenüber ihren Einseitigkeiten nach wie vor Schleiermachers Diktum beherzigenswert zu sein, dass bei Platon das Esoterische das Exoterische ist und umgekehrt.[45] In den offensichtlichen Mitteilungen der Dialoge seien tiefreichende Hinweise und Ausdeutungen verborgen. Doch erst das Geflecht und die textuellen Interferenzen zwischen den Dialogen ergäben ein Ganzes, das man, ähnlich wie das Ganze einer Religion oder eines Kunstwerks, nicht umfassen, wohl aber ahnen könne. Auch hierauf sollte man allerdings ein platonisches Augenmerk richten: »hinreichend« (hikanon) ist eine Beweisführung erst, wenn sie Einzelnes und Allgemeines miteinander verbinden kann. Kontinuitäten und Differenzen müssen gleichermaßen sichtbar werden. So ergibt sich, in freier Variation eines Goethe-Diktums, eine geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Die Problemlage und die Divergenz der Interpreten sind keineswegs zufällig: Platonische Dialoge folgen noch nicht der Architektonik der späteren philosophischen Disziplinen. Diese systematisch tektonische Struktur wird erst mit Aristoteles die bis heute verbindliche Gestalt gewinnen, die man als Theoretische, Praktische und Poietische Philosophie vor dem Hintergrund der Logik und Rhetorik fassen kann. Bei Platon hingegen greifen metaphysische Grundfragen und die Frage, wie man leben soll, öffentlich und persönlich, unmittelbar ineinander, Übung und Erkenntnis bilden einen Komplex. Platon hat indessen zugleich eine der faszinierendsten Denkformen begründet und entwickelt, die philosophisches Denken über Hegel und Marx hinaus in Atem halten wird: die Dialektik. Er hat sie aus inszenierten Dialogen entfaltet. Damit steht und fällt die komplexe Darstellungsweise seines Dialogwerks.

Platonisches Denken ist zugleich dieses hoch komplexe Gefüge aus Dialogen, die in der großen Mehrzahl um die Sokratesgestalt

---

[44] Vgl. als besonders eindrückliches Zeugnis ders., On Plato's ›Symposium‹. München 1991.

[45] Dazu auch die methodischen Vorbemerkungen in meiner Habilitationsschrift: H. Seubert, Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre. Berlin 2005, S. 11 ff. Zu der Positionierung der Unterscheidung des ›Esoterischen‹ vom ›Exoterischen‹ siehe W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, a. a. O., S. 13–95.

kreisen und sie überhaupt erst als Typus des Philosophen inthronisieren. Die frühen Dialoge gewinnen dabei aus einem alltäglichen Anlass die Frage nach dem Wesen einzelner Tugenden und der Orientierung des menschlichen Lebens. Die meisten dieser Frühdialoge enden zunächst aporetisch. Dieselben Fragen nach Besonnenheit oder Tapferkeit werden aber später wieder aufgenommen und vor allem in der ›Politeia‹ erst an ihren richtigen Ort versetzt, zusammengestimmt und miteinander verknüpft. Nietzsche nannte die ›Politeia‹ deshalb ein ›Alluvionsgebilde‹, also gleichsam das Riff, an dem die verschiedenen Denkschichten angelagert und zu einem Gebäude gefügt sind.[46]

Faszinierend am platonischen Denken ist, dass bei ihm Argument und poetisch bildliche Rede, Logos und ein neuer, philosophischer Mythos, Dialog und Dialektik in einer Weise ineinander verwoben sind, die in der europäischen Philosophie keine Entsprechung hat. Der Anfang ist mithin zugleich Höhe- und Endpunkt dieser dialogischen Denk- und Darstellungsstruktur. Die These von der »ungeschriebenen Lehre« krankt vor allem daran, dass sie den epochalen Rang dieser Dialoge zu wenig erkennt. Sie sind keineswegs nur Propädeutika, zur Warnung bzw. zur Werbung für die Philosophie bestimmt, so wie die Protreptik anderer Philosophenschulen. Man kann den Rangunterschied unschwer einsehen, wenn man die platonischen Gebilde mit den wenigen überlieferten Dialogfragmenten des Aristoteles vergleicht, die tatsächlich nur diesen protreptischen Charakter haben. Die indirekte Mitteilungsform bringt es aber auch mit sich, dass Platons Denken in seiner Interpretation bis heute strittig ist, und dies nicht an einzelnen Punkten, sondern buchstäblich im Ganzen. Er hat den Dialog als Form und Medium zum frühen Höhepunkt getrieben. In keinem der späteren Lehrgespräche wurde dieser Rang wieder erreicht.[47] Lehrgespräche aus späterer Zeit, wie man sie in virtuoser Form etwa bei Cicero findet, sind Mitteilungsweise und didaktische Einkleidung. Sie sind aber eben nicht selbst Denkbewegungen, die an das Medium des Gesprächs gebunden sind. So wäre es auch nicht plausibel anzunehmen, dass Platons Dialoge eben zufällig

[46] Nietzsche, Einführung in das Studium der platonischen Dialoge. WS 1871/72, nach ders. Werke, Musarion-Ausgabe, Band 4, S. 370 f.

[47] Dazu V. Hösle, Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik. München 2006, insbesondere S. 249 ff., S. 353 ff. und S. 369 ff. Hösles Untersuchungsansatz ist eher systematisch, sodass die singuläre Bedeutung Platons in der Geschichte des Dialoges nur angedeutet wird.

erhalten geblieben sind, so wie es wenig plausibel ist zu meinen, der Hauptbestandteil des Dialogwerks von Aristoteles sei zufällig verloren gegangen. Diese Dialoge erweisen sich, auch wenn man mögliche Vorurteile aufgrund ihrer Klassizität nicht ausschließen kann, als Netz von einer so filigranen Binnen- und Gesamtstruktur, in der künstlerische und philosophische Konzeption sich berühren, Argument und Affekt einander wechselseitig erhellen, dass man sie kaum in den Bereich des Vorläufigen verschieben kann.[48] Demgegenüber sind die Ergebnisse der ›esoterischen Platoninterpretation‹ von viel zu grobem Zuschnitt. Ihr Grundgedanke konzentriert sich auf die Zweiheit der Prinzipien: Eins und unbestimmte Zweiheit. Über das dialektische Grundverfahren enthalten sie aber keinerlei Aussagen.

Die Systematizität des platonischen Denkens liegt vielmehr im filigranen Geflecht zwischen den unmittelbaren Gesprächs- und Problemfäden. Die Entzifferung erfordert, mit Nietzsche gesprochen, eine Musikalität des Denkens und Lesens – und sie steht in einer unleugbaren Alterität zu den unterschiedlichen Erwartungen an philosophische Systematik seit Aristoteles und der Scholastik.

Man wird die Suche nach dem systematischen Subtext nicht einfach preisgeben dürfen, sollte sie aber im Sinn des schleiermacher-hegelschen Paradoxons verstehen, dass *das Esoterische das Exoterische* der Dialoge *ist*. Die hermeneutische Platoninterpretation von Hans-Georg Gadamer oder Wolfgang Wieland ist eben dieser Anregung gefolgt. Sie liegt auch diesem Buch zugrunde.[49] Damit ist die Tektonik einer solchen Darstellung noch keineswegs festgelegt. Die esoterische Platoninterpretation und andere systematische Rekonstruktionsansätze erweisen sich dann eher als mehr oder minder klärende Abbreviaturen des Denkens, das in den Dialogen am umfassendsten hervortritt.

Die Fußnoten zum Text Platons werden am Ende zumindest kurz gestreift. Arbogast Schmitt stellte vor einigen Jahren die These auf, dass die Kontinuität zum platonischen Denkparadigma in der Moderne grundsätzlich gerissen sei. Augenfällig ist, dass man, so beständig Platon in der europäischen philosophischen Überlieferung

---

[48] Vgl. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon. Stuttgart 1959.

[49] Vgl. vor allem den Band Gadamer, Plato im Dialog. Griechische Philosophie III. Gesammelte Werke Band 7. Tübingen 1991. Auch dieser Band kann nicht kompensieren, dass Gadamer seine Platon-Monographie nicht verfasst hat, doch er kommt ihr immerhin nahe.

von mehr als 2000 Jahren präsent war, aus seinem Dialogwerk doch höchst unterschiedliche, ja entgegengesetzte Folgerungen hat ziehen können.[50] Dieses Denken schien zu komplex, um es einigermaßen im Ganzen in Übersicht bringen zu können: Einmal überwog die Zuwendung zu den Mythen, dann zu den Logoi, einmal zur Gottes- und Prinzipienlehre, dann zu Eros, Alchemie und Mystagogie. Heute stehen indes, wie gezeigt wurde, eher ästhetisch-diskursive Deutungen neben argumentationsanalytischen Herauslösungen isolierter Probleme. Nicht zu reden ist dabei von Fehldeutungen, die sich in dem matten, blutleeren Topos der »platonischen Liebe« niederschlagen und in den, zumal von protestantischen Theologen, nach wie vor reflexartig geäußerten Abwehrbewegungen gegenüber jedem »Platonismus«. Auch die schematische Entgegensetzung eines hebräischen, von der jüdischen Bibel ausgehenden und eines platonischen Denkmusters hat hier ihren Ansatz. Wie viele subkutane Berührungen in der Differenz liegen, kann hier nicht entwickelt werden. Immerhin sind einige Hinweise zu skizzieren.[51]

Verschiedene Fluchtbewegungen zu einem »Ursprung« oder »Anfang«, der nicht durch die Epistemologie der abendländischen Metaphysik getrübt sein sollte, bestimmten die philosophische Tektonik des 20. Jahrhunderts wesentlich mit. Sie nahmen allerdings in der Regel nicht in erster Linie auf Platon Bezug und setzten sich dem Spannungsfeld seines Denkens nicht, jedenfalls nicht explizit, aus. Nietzsche und Heidegger suchten bei den Vorsokratikern einen Ursprung der Philosophie, sei's aus dem Geist der Musik im tragischen Zeitalter, sei's beim anfänglichen Sich-Aussagen der »Aletheia« als der Unverborgenheit. Der späte Foucault und manche, die ihm epigonal folgten, suchten eine umfassende Philosophie der Lebenskunst und Sorge um sich und fanden sie eben nicht bei Platon, sondern bei den Stoikern oder Epikureern.

Platons Denken kann – und nichts anderes meint das Diktum von Whitehead im Kern auch – als die erste abendländische und umfassende Kartographie des Verhältnisses von präzise gedachtem Begriff einerseits und Realität andrerseits verstanden werden. Allerdings ist die spätere Philosophie methodisch und in der Darstellungs-

[50] Dazu M. Baltes, Die Weltentstehung des platonischen *Timaios* nach den antiken Interpreten. Leiden 1976.

[51] Diesem Fragezusammenhang werde ich mich in meinen nächsten größeren Arbeitsprojekten zuwenden.

form eher Aristoteles gefolgt als seinem Lehrer. Der anekdotenhafte Ausspruch, den ich einmal von Günther Patzig hörte, Platon sei der Größte, Aristoteles aber der Beste in der Liga der Philosophen gewesen, zeigt das an. Auch dieser Sachverhalt wird wieder an unterschiedlichsten Symptomen erkennbar: Innere Systematizität und die Untersuchung von Einzelproblemen, beides konstitutive Elemente gereifter philosophischer Konzeptionen, sind im Kern auch bereits bei Platon zu finden. Doch sein Dialogwerk ist durch beide Verfahrensweisen nicht zu erschöpfen, und schon gar nicht ist es mit ihnen identisch. Es ist aber auch nicht eine primär aus Überlieferungsgründen fragmentiert und dunkel bleibende Sammlung von Urworten, wie man sie bei den Vorsokratikern finden kann. Solche Leertexte faszinieren schon dadurch, dass man in sie vieles eintragen kann. Indes auch diese Elemente findet man bei Platon noch. Doch man stößt letztlich, wenn man von den Briefen und in ihrer Authentizität umstrittenen anderen Zeugnissen absieht,[52] auf keine thetischen, direkten Selbstaussagen über die Intentionen des Philosophen, man stößt gar nicht auf ihn. Aus der indirekten Mitteilung, aus der Dynamik der Dialoge und oftmals aus Spuren, die zunächst nur dünn angedeutet sind und später aufgenommen werden, muss man sich diesen Zusammenhang allmählich erschließen. Platondeutung ist deshalb selbst ein Faszinosum. Sie ist eine Verbindung von Archäologie und Selbstdenken, mit vielen Zwischenschritten.

Die Philosophie ist in der Ausbildung tektonisch fest abgezirkelter Gebiete und Untersuchungsmethoden seit Aristoteles erkennbar einen anderen Weg gegangen als Platon ihn wählte. Auch die Radikalität, mit der Platon Meinung und Schein, in der Folge des Lehrgedichts von Parmenides, zurückwies, nahm Aristoteles erkennbar zurück. Platon wurde also, anders gesagt, zum Inbegriff und Typos philosophischer Denkform, doch nicht unbedingt zu deren Vorbild.

So wurde der Ahnherr auch zu dem großen Unbekannten, auf den man immer wieder zurückgreifen konnte und der immer wieder den Thesaurus des Denkens erneuerte. Die großen, spekulativen Spitzen der Philosophie folgen zumindest im Anspruch Platon: In der Wirkungsgeschichte wird dies insbesondere im Neuplatonismus, in der spekulativen Philosophie des Nicolaus Cusanus und in der nach-

[52] Deshalb kann D. Clay Platon, den derart maßgeblichen und prägenden Denker, als den »silent philosopher« bezeichnen. Vgl. D. Clay, Platonic Questions. Dialogues with the Silent Philosopher. Pennsylvania 2000.

kantischen Philosophie des deutschen Idealismus sichtbar. Auch ein Nietzsche sah verwundert, dass sein Zarathustra, der doch als eine Gegengestalt zu allem Platonischen konzipiert war, mehr platonisiere, als er selbst es geplant und angenommen habe.

Gleichwohl bleibt auch die These von Arbogast Schmitt bedenkenswert und man kann für sie manche Indizien finden. Demnach brach ›die Moderne‹ letztlich die Brücken ab. Ein adäquates Verständnis Platons sei ihr gar nicht mehr möglich gewesen.[53] Dann hätten die verschiedenen Fußnoten nur noch bedingt mit dem Text zu tun. Sie glossierten ihn aus der Not heraus, ihn gar nicht mehr authentisch lesen zu können. Hatte doch selbst Aristoteles damit bereits seine Schwierigkeiten. In den auf einige Knotenpunkte verdichteten Überlegungen zur Wirkung Platons werde ich am Ende auch solchen Asymmetrien Rechnung tragen.

Nur andeutungsweise kann aber von der Gegenwart her gefragt werden, welche spekulativen Denkformen, vor allem aus dem asiatischen Einzugsbereich von Hinduismus und Buddhismus, eine Resonanz auf Platon geben können. Seine spätantike Wirkung umfasst ohnedies jüdische, christliche und islamische Kultur. Dies wird für das Fortleben Platons, diesseits und jenseits der Platonismen, von Bedeutung sein. Die Philosophie spricht im 21. Jahrhundert nicht mehr eine Sprache. Sie ist ein west-östliches und nord-südliches Gesamtgefüge.[54]

Es könnte heute in Zeiten, in denen auch die Philosophie nicht mehr eine Stimme spricht, ratsam sein, sich den Gedankenbahnen ihres abendländischen Begründers wieder stärker anzunähern: Denn weder gerät man in Orientierung an ihm in die Nähe von raunenden Urszenen, noch kann man sich in scholastischen, dogmatischen Versteinerungen welcher Art auch immer verfangen.

Der äußere Bauplan

Damit kann eine knappe Übersicht über die Aufeinanderfolge der Kapitel gegeben werden: Das *erste Kapitel* thematisiert zunächst Umstände platonischer Philosophie, Platons Vita und ihre Komplexio-

[53] A. Schmitt, Die Moderne und Platon. Stuttgart 2003.
[54] Dies habe ich anfänglich zu exponieren versucht in H. Seubert, Weltphilosophie. Ein Entwurf. Baden-Baden 2016.

nen. Die Institution der Akademie wird in ihrer Herleitung und Ablösung von der Sokratesgestalt skizziert. Als durchgängiges Gefüge werden dann Platons Mythen aufgewiesen: Sie sagen das in Begriff und Idee Unsagbare aus, das Arrheton. Doch wie kommt das Denken zur Darstellung? Die Sokratesgestalt bietet das Inzitament, den Anfang platonischer Fragebewegung, und sie verweist zugleich in die Mitte der Frage nach dem Wesen der Bestheit. Jenen Texten, in denen der Typus des Sokrates besonders profiliert wird (vor allem ›Apologie‹ und ›Kriton‹), wird deshalb besonders nachgegangen.

Das *zweite Kapitel* widmet sich unter dem anachronistischen Titel des »Sokrates-Evangeliums« den beiden Daseinsmächten von Eros und Tod, denen gegenüber das Inzitament der Idee exponiert wird und eine sublime Aufstiegsbewegung beschreibt. Zeit, das Wechselspiel Werden und Vergehen, wird dabei getilgt und in die Einheit der Idee begründet. Dem ›Symposion‹ – als Verfugung von Eros und Philosophie – wird der Dialog über die Unsterblichkeit der Seele und ihren ideativen Charakter, der ›Phaidon‹ mit seiner nur bis zu Plausibilitäten führenden Argumentation, an die Seite gerückt. Der ›Phaidros‹ ist gleichermaßen als Eros-Dialog, aber auch als platonische Methodenlehre von Gedankenerzeugung und Schrift zu verstehen. Von den Rändern ausgehend, nähert sich dieses Kapitel einer Durchsicht auf die hinter den Propositionen liegende Stimmung platonischen Denkens: Vom eidetischen Zentrum her werden die Felder berührt, denen das Denken sich verdankt (Eros) und die es gefährden (Tod), die aber durch das Denken zu größtmöglicher Sinnklarheit zu bringen sind.

Die Anfangsfrage, »Was etwas ist«, und die Suche nach einer situationsinvarianten Begriffsbestimmung der Tugend bestimmen die frühen platonischen Dialoge, denen das *dritte Kapitel* gewidmet ist. Jene Frühdialoge enden in der Regel aporetisch. Aus sehr konkreten Lebenssituationen und Gesten führen sie in die grundlegende Problematik, wie man leben soll. Die Aporetik entzündet sich an Widersprüchen zwischen den Tugenden, vor allem zwischen Tapferkeit und Besonnenheit. Wenn das Schema der bleibenden Wahrheit nicht gewonnen werden könnte, so bekämen die sophistischen ›dissoi logoi‹ Recht.

Mit den Sophisten und der Auseinandersetzung des platonischen Sokrates mit ihnen befasst sich das *vierte Kapitel*. Sichtbar wird damit auch, dass die sokratische Unterredung eine Befriedung der agonalen, aber logosfeindlichen Stimmung bewirkt. Nicht nur die

Argumentation, auch die Dramatik, die interlineare Freilegung des Ungesagten bis in Mimik und Gestik hinein, muss berücksichtigt werden, um die epochale Auseinandersetzung zwischen einem radikalisierten Relativismus ewigen Fließens und der Mitte der situationsinvarianten Idee aufzuweisen.

Das *fünfte Kapitel* wendet sich dann der ›Politeia‹ als jenem »Alluvionsgebilde« zu, als das sie Nietzsche bezeichnete, in dem die Linien der frühen Dialoge zusammengeführt und zur Bestimmung der Gerechtigkeit und der Idee des Guten geleitet werden. Man bewegt sich damit gleichsam auf den Gipfel der Betrachtung zu, den die drei Gleichnisse und der Philosophenkönigssatz auch buchtechnisch bezeichnen. Aufstieg zur höchsten Idee und der Rückstieg in die Politie werden dabei in ihrem Wechselverhältnis zur Ansicht gebracht. Der Aufriss der ›Nomoi‹, der Frage nach dem »möglichen Besten«, muss indes der ›Politeia‹ an die Seite gestellt werden. In der Frage, wie die innere Handlung (entos praxis) der Gerechtigkeit und die Idee des Guten sich zu einer begründeten »wahren Meinung« verhalten, kondensiert sich das politisch-philosophische Sokrates-Problem und nötigt zu Revisionen gängiger Bilder des platonischen Idealismus.

Das *sechste Kapitel* zeigt dann, wie die Begründungsstrukturen der platonischen Dialektik die mit dem ›Phaidon‹ gewonnene Ideenkonzeption selbst verflüssigen. Dies ist vielleicht verwunderlich, hatte Hegel doch der antiken Philosophie die Fixierung der Kategorien zugewiesen. Erst die Neuzeit verwickle diese Kategorien wieder und bringe sie in Fluss. Bei Platon zeigt sich, dass dieses Schema zu einfach ist, um ihn zu treffen. Ausgehend von dem bis heute im Ganzen rätselhaften Vexierspiel des ›Parmenides‹, werden die Verflechtungen der großen Gattungen im ›Sophistes‹ dargelegt. Damit nähert sich die Erörterung dem operativen Zentrum des dialektischen Grundverfahrens, das mit hermeneutischen und analytisch-logischen Mitteln freizulegen ist. Auch der Aporetik und dem Nicht-Wissen im ›Theaitetos‹ im Zusammenhang mit der maieutischen Explikation des ›Wissens‹ wird dabei nachgegangen. Schließlich ist die dialektische Frage nach dem ›wahren Staatsmann‹ im ›Politikos‹ zu rekonstruieren. Übergreifend wird nach dem Erkenntnisziel der Dialektik und der Möglichkeit gefragt, aus dem Netz der einzelnen Dialoge eine durchgehende platonische Kategorienlehre zu explizieren. Hier ist daher auch der privilegierte Ort, um mit der These von der »esoterischen« Lehre Platons in ein Zwiegespräch zu kommen.

Das Verhältnis von Sprache und Idee im ›Kratylos‹ erlaubt nicht

nur, die Konstitution der Idee zu erfassen. Es ermöglicht auch einen sprachlich orientierten Gegenblick auf sie: in Konfigurationen, in denen die epochalen Differenzen von Kant einerseits, Herder und Humboldt andrerseits, aber auch die Untiefen eines ›linguistic turn‹ der Philosophie der Moderne vorgeprägt sind. Zu fragen ist mithin, ob und inwieweit sprachliches Verstehen die Idee kontextualisiert oder in ihr aufgehoben ist.

Das *siebte Kapitel* rekonstruiert davon ausgehend die platonische Frage nach dem Kosmos als Urbild der Polis im ›Timaios‹ und nach einem guten Leben für endliche Wesen im ›Philebos‹; einem Leben, das aus Natur und Vernunft gemischt sein müsse. Von der Ideenlehre und Dialektik wird hier zwar teilweise ›exzentrisch‹ Gebrauch gemacht: Sie werden im ›Philebos‹ in den »großen Gattungen« vorausgesetzt. Und der ›Timaios‹ ist im Ganzen als Beispiel für jene philosophische Rhetorik zu verstehen, die die Einsicht in die Idee voraussetzt. Die Logik der Mischung hat weiche Ränder; sie lässt sich rein dialektisch nicht erfassen. Sie führt aber zur Exposition des vollkommenen Kunstwerks, des Kosmos, der zugleich Voraussetzung der Ordnung der guten Polis ist. Von der Mitte der Idee nähert sich der Dialog damit dem tieferliegenden Anfang der Chora.

Da es sich hier um eine zentrale Frage der Lebensbedeutung der Philosophie handelt, kommen an dieser Stelle zwei Fortschreibungen oder Fußnoten etwas ausführlicher zur Sprache: Der Timaios-Kommentar des jungen Schelling und der Ansatzpunkt der aristotelischen ›Physik‹. Beim gemischten guten Leben findet ebenso wie bei einer dem Tod überlegenen Idee das platonische Denken einen wesentlichen Zielpunkt.

Im *achten Kapitel* werden jeweils knapp Transformationen und Anknüpfungen aus der Wirkungsgeschichte des platonischen Grundtextes europäischer Philosophie resümiert. Hier kann es nicht um eine umfassende Doxographie gehen. Gesucht wird nach dem platonischen, zuweilen, wie bei Nietzsche auch, dem anti-platonischen Angelpunkt. Oftmals zielt er in die Mitte der jeweiligen philosophischen Konstellationen.

Der Titel soll sich im Durchgang durch das Ganze bewahrheiten: Anfang, Mitte und Ziel der Philosophie sind in den verschiedenen tektonischen Platten des platonischen Werkes unterschiedlich akzentuiert. Doch niemals ist nur eine Seite präsent. Das Thematischwer-

den der drei Grundmodi und ihr Ineinandergreifen bilden daher den impliziten Subtext und inneren Bauplan der folgenden Kapitel.

Anfang, Mitte und Ziel

Der platonische Anfang ist kein Uranfang. Er ist artikuliert, abständig und hat komplexe historische und systematische Voraussetzungen. Auch Platon setzt Prätexte voraus: die Vorsokratik und die Sophistik, vor allem aber den Lebensraum der griechischen Polis, auch in Abstoßung und Kritik. Bei ihm realisiert sich der Anfang, stimmungshaft, gleichsam in einem doppelten Sinn: im Sinn des Augenaufschlags freien Denkens und Handelns und der systematischen Frage nach dem Anfang, den es festzumachen gilt, wenn das Wesen des Seienden bestimmt werden soll. Eben dies ist der Sinn der Idee des Guten als höchster Idee. Dieser Anfang ist nicht ein ältestes Altes, das immer Konstrukt bliebe, sondern der eidetische Ursprung.

Der Mitte kommt schon in der Architektur platonischer Dialoge oftmals eine maßgebliche, strukturell unübersehbare Bedeutung zu. Die höchste Idee etwa steht in der ›Politeia‹ exakt im buchtechnischen Zentrum des griechischen Textes. Doch die Mitte eines Denkens verweist auch darauf, dass sich der Anfang durchhält und in den Einzelfragen, der Disziplinierung der Begründungsarbeit sowie in den Engpässen des Elenchos erkennbar bleibt. Aber die Mitte hat eine noch tiefere Bedeutung: Es geht um das Zentrum, das in den aporetischen Befragungen der Frühdialoge zuerst umkreist, in der ›Politeia‹ gewonnen und in den Spätdialogen, sowohl dialektisch als auch im Licht von Mischungsverhältnissen, dann wieder in Frage gestellt und so weitergehend geklärt wird. In Rede steht die Position eines situationsinvarianten Wahren, das die Form der höchsten Idee, der ›Idea tou agathou‹, und einer Transzendenz annimmt, aus der in Erkenntnis und Sein der Welt alles hervorgeht, die aber doch selbst »Jenseits des Seienden« (epekeina tes ousias) ist (Politeia 504a5 ff.). Bei Platon stellt sich die eigentümliche Wirkung ein, dass dieses schlechthinnige Prinzip gerade nicht mehr Gegenstand von Begründungen und propositionalen Aussagen werden kann. Damit wird eine fundamentale Spannung ausgetragen, die Spannung zwischen einem endlichen, sterblichen, negativitätssignierten Denken und seiner Möglichkeit, in den nicht-sterblichen Grund einzudringen. Doch kann und darf es dies nicht, wie der ernüchternde Sokrates lehrt, in jähem Auf-

schwung und in wahnähnlichen Zuständen tun. Dies bliebe den Dichtern und den Inspirierten vorbehalten. Philosophisch und damit rational möglich ist es nur in der zähen Befragung, in einer Schrittfolge, in der der jeweilige stärkste Gedanke als Wahrheitskriterium erkannt wird, sodass die anderen Logoi an ihm gemessen werden; und möglich ist es, indem nicht das Eine dem Anderen jäh kontrastiert wird, sondern, wie es im ›Philebos‹ heißt, die Intervalle zwischen dem Einen und dem Anderen möglichst vollständig bestimmt werden. Daran erkennt man im Sinn des ›Philebos‹ den »guten Dialektiker«, denjenigen, der die ›orthe philosophia‹ gewinnen kann, die auch für die äußeren Ordnungskonzeptionen in der Polis und der natürlichen Welt von entscheidender Bedeutung ist.

Das Ziel und Ende der Philosophie richtet sich auf ihren höchsten Punkt und zugleich ihre Lebensbedeutsamkeit. Dieser Fragekomplex ist keineswegs als Applikation einer gewonnenen Theorie in eine Praxis misszuverstehen. Das Ziel ist insofern ebenso wie die Mitte im Anfang bereits eingeschlossen, was sich ganz elementar darin zeigt, dass die frühen Sokratesdialoge, aber auch spätere Dialoge bei Lebensfragen ihren Ausgang nehmen. Erst am Ende, über den Umweg eines »apex theoriae«, kommt dieser Anfang auf sich selbst zurück: An der Frage nach Daseinsmächten wie Eros und Tod, nach Ordnungsformen wie der Gerechtigkeit oder nach der Weise, wie man ein richtiges Leben führen soll, zeigt sich das Zentrum der Weisheit. Nicht selten muss dabei die Mitte der Philosophie ex-zentrisch verstanden und in Mythos oder andeutende Rede verlassen werden.

Anfang, Mitte und Ziel kann man nicht schematisch, aber in interlinearer Rekonstruktion in Dialogen aus allen Phasen und Komplexitätsgraden platonischen Denkens auffinden. Damit verbindet sich die im ›Epilog‹ noch einmal weitergehend zu beschreibende Erwartung, dass diese Strukturverfassung jeder eminenten Philosophie eingeschrieben sein sollte und ihr die Struktur geben müsste. Eine solche je zu entwickelnde systematische Philosophie muss nicht zu einem Platonismus, welcher Art immer, werden, ein vestigium Platonis wird sie aber nicht verkennen lassen.

*

Schließlich zur Signatur dieses Buches: Ich realisiere damit einen lange gehegten Plan. Meine Habilitationsschrift, 2003 an der Martin Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen, galt ›Platons

Rechtslehre‹.[55] Obwohl der Blick implizit auf den ›ganzen Platon‹ gerichtet war und die Frage nach dem Recht und Gesetz durch das Dialogwerk verfolgt wurde, musste einiges ausgeklammert bleiben; namentlich die dialektischen Spätdialoge, ›Parmenides‹ und ›Sophistes‹, aber auch die Dialoge, die die Mischung des Werdenden und Vergehenden zur Darstellung bringen, vor allem der ›Philebos‹ – und jener Dialog, der die ungebrochenste Wirkungsgeschichte enthält, der platonische ›Timaios‹. Ich kann sie hier eingehender thematisieren.

Das Buch verfolgt indes keineswegs nur einen historischen oder doxographischen Zweck. Es unternimmt auch keine Aktualisierung, die es verantwortlich und sinnvoll nicht geben kann, da sich das frühe 21. Jahrhundert und Platons Zeit grundlegend voneinander unterscheiden. Philosophische Gedanken berühren sich aber diesseits von Aktualitäten oder sie divergieren. Die platonische Denk- und Argumentationsbewegung soll aber mitvollzogen und in ihrer systematischen Bedeutung transparent gemacht werden. Entwickelt wird indes der dialektisch-dialogische und zugleich systematische Anspruch Platons und der Einsatzpunkt des europäischen Beitrags zu einer Weltphilosophie, die Nüchternheit und spekulativen Gedankenflug miteinander verbindet – im Zwischenfeld von Weisheit und Epistemologie. Damit führt Platon auf die grundlegenden Problemata und den Ansatzpunkt philosophischen Denkens selbst. Dies ist die bleibende und tiefliegende Berechtigung des eingangs zitierten whitehead'schen Diktums.

Vorbereitungen für dieses Buch waren Vorlesungen zu Platon, die ich seit 2003 an verschiedenen Orten meiner akademischen Lehrtätigkeit, in Halle/Saale, München und Basel gehalten habe. Die Notwendigkeit dieser Arbeit schien mir gleich nach meiner halleschen Habilitation gegeben zu sein. Dennoch sind mehr als zehn Jahre vergangen und einige andere größere Monographien zuvor entstanden, ehe ich diesen Faden wieder aufnehmen konnte. Auch für die Sache des Philosophierens sind mir der platonische Leitfaden und damit auch diese Monographie besonders wichtig.

Viele Gespräche in Zustimmung und Kritik haben die Genese des Manuskriptes flankiert. Einzelne Personen möchte ich hier nicht nennen. Zu dicht ist das Rhizom und leicht könnte man jemanden

[55] Vgl. Seubert, Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre. Berlin 2005.

vergessen, der oder die nicht vergessen werden dürfen. Besonders dankbar schaue ich nach wie vor auf drei inspirierende Platon-Deutungen, die ich im Lauf meines Studiums in Vorlesungen hören konnte, zurück: jene von Werner Beierwaltes (* 1931), jene von Stephan Otto (1931–2010) und jene von Manfred Riedel (1936–2009). Eine besonders dichte Form von zugleich sokratisch bohrendem und platonisch spekulativem Denken war von Rudolph Berlinger (1907–1997) zu lernen und exemplarisch zu erfahren.

Bei der konzentrierten Manuskriptarbeit in den Jahren 2015/16 ging es mir darum, ein Buch zu formen, das dem Kenner Platons etwas sagt, aber auch den tiefer Interessierten zugänglich ist, die sich erstmals mit der platonischen Philosophie auseinandersetzen.

Zur Darstellungsweise noch ein Hinweis: Die Hauptkapitel werden durch eine kursivierte, mitunter etwas ausführlichere Überblicksdarstellung eingeleitet. Sie dient der Orientierung, in deren Horizont man sich dann Einzeluntersuchungen und -aspekten zuwenden, ohne die Übersicht zu verlieren. Länge und Ausführlichkeit dieser kursivierten Übersichten variieren deutlich, je nachdem, was mir in der Sache sinnvoll und nötig zu sein schien. Die Zusammenhänge und Verflechtungen, auch die Problemlagen, werden aber im nicht-kursivierten Text entwickelt.

Auf allzu viel Forschungsballast habe ich verzichtet. Erkennbar sind die Konturen der Forschungsliteratur aber durchaus; vor allem der Arbeiten, die mich besonders geprägt haben.

Manche Freunde sagten mir, ein solches Buch gebe es doch sicher schon in hundertfacher Ausführung. Ich glaube, bei aller Demut, dass dies nicht der Fall ist.

Nürnberg, Basel, München im Sommer 2017

Zur Notation:

Ich zitiere die platonischen Dialoge unmittelbar nach Nennung bzw. Zitation in Klammern im Text gemäß dem Üblichen, also mit der Stephanuszahl und dem nachfolgenden Buchstaben. Um die Lesbarkeit nicht unnötig zu erschweren, wird die Zeilenzählung innerhalb der jeweiligen Nummer in der Regel nicht angeführt. Dies geschieht nur dort, wo einzelnen Worten oder Ausdrücken besonderes Gewicht zukommt.

Zitiert wird im Folgenden, soweit nicht anders vermerkt, die Schleiermacher'sche Übersetzung, aufgrund ihrer Abbildung der Satzstrukturen Platons, ihrer Dynamik und Musikalität, nicht zuletzt auch wegen ihrer Klassizität in der deutschsprachigen Philosophie. Terminologische, semantische oder syntaktische Unklarheiten sind fallweise vermerkt worden. Angleichungen an die moderne Rechtschreibung wurden vorgenommen, wobei in der Zeichensetzung und Groß- und Kleinschreibung Abweichungen von den heutigen Regeln beibehalten wurden.

ERSTES KAPITEL: PLATON UND SEIN SOKRATES

Zunächst werden einige Grundlinien von Platons Leben erinnert. In der antiken Biographik ist das, was faktisch greifbar ist, durch Verklärung oder Polemik überlagert und in jedem Fall inszeniert. Dies gilt auch für die Rekonstruktion der platonischen Akademie. Von besonderer Bedeutung sind indes jene ›Komplexitäten‹, die den Anfangs- und Wendepunktcharakter des platonischen Lebens besonders eindrücklich Profil gewinnen lassen: das Verhältnis zur Sophistik, zu Mythos, Epos und Tragödie; die Avanciertheit des platonischen Denkens, seine relative Modernität im Verhältnis zur Sophistik, der ›Avantgarde modernen Lebens‹, die sich aber nicht den Destruktionen und Krisen des Ungeordneten, wie er es sah, verschrieb.

Da für platonische Philosophie die Grenze des dialektisch-begrifflich Erfassbaren und das eigentlich Unsagbare (arrheton) von entscheidender Bedeutung sind, gilt ein eigener Abschnitt Platons Verhältnis zum Mythos und den platonischen Mythen. Sie sind Darstellung der Idee und damit das eminente Beispiel der gereinigten Dichtung, wie sie in Politeia II und III exponiert wird.

Die Sokratesgestalt schließlich ist für Platons Ansatz von Wahrheit und Gerechtigkeit schlechterdings paradigmatisch. Deshalb mündet dieses Kapitel in die Rekonstruktion von ›Kriton‹ und ›Apologie‹, in denen der platonische Sokrates seine Lebensform und damit die der Philosophie im Verhältnis zur Polis artikulierte – in einem wirklichen ›Neubeginn der Weltgeschichte‹ (Christian Meier).

I. Platons Leben

Grundzüge

Platon ist 28 Jahre alt, als im Jahr 399 Sokrates »in demokratischer Abstimmung« zum Tode verurteilt wird. Nach dem Sieg in den Per-

serkriegen ist Athen zum machtvollen Stadtstaat geworden, nach innen und außen. Ein vielfaches Bündnissystem ist etabliert. Prägend für die Genese des jungen Philosophen ist das perikleische, das klassische Athen. Das Parthenon mit der Artemis des Phidias symbolisiert die politische Macht und die kulturelle Größe der Stadt. Eine offensichtliche Glanzzeit, deren Hervorbringungen man sich bis heute nicht entziehen kann. Aus Gold und Elfenbein wird die Stadtgöttin gebildet. Perikles versammelt einen einflussreichen Freundeskreis aus Geist und Macht um sich: Herodot, Sophokles und Apasia, die einflussreiche Frau des Perikles. Die Rhetorik als Staatskunst des Überredens und Überzeugens blüht.[1]

Sokrates, der Platons Leben eine völlig neue Wendung geben sollte, war nicht ohne Kontakt zu jener offiziellen Welt. Apasia gab ihm nach einem apokryphen Zeugnis im ›Menexenos‹ gar Redeunterricht und die Jeunesse dorée wollte von ihm lernen. Deshalb verwundert es nicht, dass der Sokrates des Xenophon[2] primär Inbegriff des guten Bürgers ist: der ›kalos k'agathos aner‹. Ein »historischer Sokrates« aber ist ähnlich schwierig zu fassen wie der »historische Jesus«. Sokrates setzt die Liebe zum Wissen als um seiner selbst willen, ohne alle politische Funktionalisierung ein.[3] Damit wurde er für Platon, den jungen Mann aus erstrangigem Haus, zum gerechtesten Menschen seiner Zeit. Damit wurde er aber auch zum Ärgernis.

Durch die Sophisten und die Aufklärungsbewegung innerhalb der Stadtstaaten war so etwas wie eine antike Modernität sichtbar geworden. Die Zäsur war offensichtlich: Hegel hat bemerkt, die Zeit sei nicht mehr danach gewesen, dass der Philosoph, so wie Platon es

---

[1] Vgl. zu Platons Leben in Angabe der verschiedenen Quellen M. Erler, Philosophie der Antike 2.2. Platon, a. a. O., S. 35 ff.

[2] Zur Xenophon-Überlieferung vgl. W. E. Higgins, Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis. Albany 1977. Chr. Mueller-Goldingen, Xenophon. Philosophie und Geschichte. Darmstadt 2007, sowie Chr. Tuplin (Hg.), Xenophon and his World. Papers from a conference held in Liverpool in July 1999 (= Historia Einzelschriften, Band 172). Stuttgart 2004.

[3] So ist es jedenfalls in der platonischen Sokrates-Legende grundgelegt. Vgl. G. Figal, Sokrates. München 2006, siehe auch K. Döring, Der Sokrates des Aischnes von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, in: Hermes 112 (1984), S. 16 ff. und ders., Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: H. Flashar (Hg.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike. Band 2. 1. Basel 1998, S. 139–364, mit genauen Quellenstudien.

im philosophischen Logos ist, unmittelbar Gesetzgeber werde.[4] Dazu wäre ein verbindliches Ethos erforderlich, das im klassischen Griechenland bereits zerfallen war und sich nicht wieder herstellen ließ.

Die überlieferte Athener Sittlichkeit ist gewiss eine »Conditio sine qua non« der platonischen Philosophie. Doch noch wesentlicher dürfte es sein, dass sie nicht mehr unmittelbar intakt war. Durch Sophistik und Rhetorik war die Tradition über sich selbst aufgeklärt und zugleich in ihrer unmittelbaren Geltung erodiert. Platon wusste, dass das Überlebte nicht restituierbar war. Es musste in eine andere, gedanklich-begriffliche Signatur übersetzt werden.

Platons Leben kann man knapp resümieren, wenn auch nicht gar so knapp, wie es Heidegger mit Aristoteles tat: »Er wurde geboren, arbeitete und starb«. Die Quellen legen das Geburtsdatum Platons zwischen dem Juni 428 und dem Juni 427 nahe, dem Jahr der 108. Olympiade. Als Todesjahr firmiert das Jahr der 88. Olympiade, also 348–347. Je nachdem wie man die Monate ansetzt, war er bei seinem Tod zwischen 81 und 84 Jahre alt. Durch Vater und Mutter soll er Sprössling einer sehr guten Familie gewesen sein, die sich bis auf den mythischen König Kodros zurückführte (Diog. Laert. III, 1). Die Familie der Mutter war wohl mit der Familie Solons, des paradigmatischen Gesetzgebers Athens, verwandt, doch den Rang eines Staatsmanns hat Platon dem Solon nicht zugebilligt.[5] Im Sinn der antiken Biographik sind die meisten Überlieferungen aus Kindheit und Jugend eher ins mythische Zwielicht zu verweisen, so auch die Mutmaßung, Platon habe ursprünglich wie sein Großvater Aristokles geheißen, sei wegen seiner breiten Stirn (platys) dann umbenannt worden.[6] Wahrscheinlicher ist die andere Überlieferung, dass schon der junge Platon mit philosophischen Schriften in Berührung gekommen sei und sich in die Philosophie versenkt habe. Als Zwanzigjähriger soll er sich Sokrates angeschlossen haben. Der habe in der Nacht vor der ersten Begegnung geträumt, dass ihm ein herrlicher Schwan zufliege.

Einen eigenen autobiographischen Bezug enthält immerhin der VII. Brief. Er spricht von Platons zweimaligen politischen Aktivitä-

[4] Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II. Theorie-Werkausgabe Band 19, S. 11 ff.

[5] Vgl. aber die Hochachtung gegenüber Solon in Kritias 112a–b; zu den leicht changierenden Positionen gegenüber der solonischen Isonomie vgl. Chr. Horn u. a. (Hg.), Platon-Handbuch, a. a. O., S. 41 ff.

[6] Vgl. Platon-Handbuch, a. a. O., S. 1, siehe auch Erler, Platon, a. a. O., S. 35 ff.

ten, erstmals um das Jahr 404, nach der Niederlage Athens im Peloponnesischen Krieg. Das erste Mal sah er sich der Willkürherrschaft der Dreißig ausgesetzt, die unter Beteiligung seiner Verwandten wütete, das zweite Mal widerte ihn die demokratische Unordnung und Sittenlosigkeit an (VII. Brief, 325b5–c5). Dies führte Platon zu einer grundlegenden Einsicht: Unter ungeklärten Voraussetzungen könne sich die Polis nicht regenerieren. Erforderlich dazu sei, eine ›orthe philosophia‹ zu finden. Nur dann werde das Elend und die Korrumpierung ein Ende haben. Der Philosophenkönigssatz und die Insistenz darauf, den Anfang festzumachen, haben also biographische Wurzeln. Der etwa 40-jährige Platon unternahm dann seine erste sizilische Expedition (VII. Brief, 324a5–6; 326b5–6). Es kam offensichtlich zu Begegnungen mit den im Umkreis von Tarent wirkenden Pythagoreern. Zu Archytas entwickelte sich eine lebenslange Freundschaft. Eine erste Begegnung mit dem Tyrannen Dionysios I. ist in dieser Zeit möglich, aber nicht bezeugt. Eine eigene Tradition berichtet, Platon sei auf der Rückreise, aufgrund von Intrigen des Dionysios, auf einem Sklavenmarkt feilgeboten und von einem Mann in Kyrene freigekauft worden. Ebenso bleiben Berichte im Halbdunkel der Mutmaßung, wonach Platon nach Nordwestafrika und Ägypten weiterreiste. Die Frage, ob Platon in Asien war, gar die spätantike Mutmaßung, er sei dem Propheten Jeremia begegnet und von ihm im Gesetz unterwiesen worden[7] – eine Konstellation, die für das Verhältnis von Athen und Jerusalem eminente Folgen hätte –, lassen sich nicht aufklären. Das mythische Odium liegt in ihrer Natur. Doch in jedem Fall begründen sie eine Faszinationsgeschichte. Seine Akademie soll Platon nach der Rückkehr um das Jahr 387 begründet haben (Diog. Laert. III, 7). Die Erneuerung Athens durch die Fundierung der wahren Philosophie hatte hier ihren Ort. Zugleich war eine Philosophenpolis innerhalb und gegen die öffentliche attische Polis errichtet worden. Der Lebensschock Platons, dass Sokrates, den er als den einzig gerechten Mann und den einzig wahren Staatsmann seiner Zeit begriff, von demokratischen Institutionen und nach den Gesetzen Athens zum Tode verurteilt wurde, machte den Weg einer

[7] Damit würde der Jaspers'sche Begriff der Achsenzeit eine ungleich tiefere Dimension gewinnen. Leo Strauss erwog diese These wiederholt. Vgl. u.a ders., On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching (1937), in: Strauss, Gesammelte Schriften Band 2. Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften, unter Mitwirkung von Wiebke Meier hg. von Heinrich Meier. Stuttgart, Weimar 1997, S. 195 ff., insbes. S. 207 ff.

Gegengründung unausweichlich. Die Akademie wurde zur philosophischen Lebensgemeinschaft, zur inneren Polis.

Im Jahr 367 kommt es zur zweiten sizilischen Expedition Platons. Nach dem Tod von Dionysios I. hat sein Sohn Dionysios II. den Thron inne, ein junger Tyrann, der als solcher nach dem Wortlaut der ›Nomoi‹ am ehesten zur Umkehr zur möglichen besten Herrschaft zu bewegen sein soll. Die Reise schlug indes fehl. Platon wurde in die Streitereien und Intrigen am Hof hineingezogen (VII. Brief, 327b–330b). 362 kommt es zu einem letzten Versuch: Dionysios II. hielt sich selbst mittlerweile für einen bedeutenden Philosophen. Diese Fehleinschätzung wirkte sich eher noch desaströser aus als die Ignoranz. Zu einer ernsthaften Beschäftigung mit Platons Denken und mit der Philosophie war er aber noch weniger bereit als in der Zeit seiner Unkenntnis. Platon setzte sich dafür ein, dass Dionysios Dion, der die Verbindung nach Sizilien geknüpft hatte,[8] aus der Verbannung zurückholen sollte. Dion erklärte Dionysios den Krieg. Platon unterstützte diese Aktion nicht, die Dion zwar kurzzeitig an die Macht brachte, längerfristig aber zu seinem Untergang und seiner Ermordung führte. Auch dieses Rendezvous mit der Macht endete im Desaster.

In der äußeren Geschichte Athens wird Platons Lebenszeit durch den Peloponnesischen Krieg (431–404) einerseits, andrerseits durch den allmählichen Aufstieg Makedoniens unter Philipp II. flankiert. Die Zeit war nicht zuletzt durch den Antagonismus zwischen Sparta auf der einen und einer Koalition zwischen Theben und Athen auf der anderen Seite bestimmt, der später Argos und Korinth beitraten.[9] Auch der sozialgeschichtliche Hintergrund ist kurz anzuleuchten: Seinerzeit lebten in Athen wohl um die 60.000 Bürger, 25.000 Metöken und 25.000 privat gehaltene Sklaven. Insgesamt hatte die Polis also eine beträchtliche Größe von ca. 155.000 Einwohnern. Es ist zugleich die große Epoche der attischen Klassik, eine Blütezeit in Baukunst, Dichtung und Musik, in der die großen Werke von Phidias im

[8] Vgl. dazu Platon-Handbuch, a. a. O., S. 2 ff., siehe auch K. Trampedach, Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik. Stuttgart 1994. Zu den sizilischen Verwerfungen vgl. auch Berve, Dion. Wiesbaden 1957 und ders., Dion: Der Versuch der Verwirklichung platonischen Staatsgedankens, in: Historische Zeitschrift 184 (1957), S. 1 ff.

[9] Siehe zu diesen Hintergründen neben Trampedach auch: P. Scholz, Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr. Stuttgart 1998.

Rahmen des Bauprogramms des Perikles entstehen. Durch den Peloponnesischen Krieg und die Niederlage waren vielfache Rückschläge zu verzeichnen, dennoch ging die Umgestaltung Athens, die bis heute sein antikes Erscheinungsbild vom Parthenon über die Propyläen, den Niketempel und das Erechtheion prägt, weiter.[10]

Die Situation im Inneren war instabil und von vielen Brüchen durchzogen. Immer wieder kam daher die Frage auf, die noch Aristoteles beschäftigen wird, ob man denn noch von einer Polis sprechen könne oder ob es nicht vielmehr zwei seien, bedingt durch Aufstand (stasis) und Spaltung. Die Metöken, die primär als Handwerker, aber auch als Landwirte und Händler tätig waren, konnten unter Umständen einen erheblichen Wohlstand gewinnen. Die wohlhabenden Vollbürger indes, die in den Sokratesdialogen auftreten und mit denen Platon persönlichen Umgang hatte, konnten sich ganz dem politischen Geschehen widmen. Platon deutet jedoch ihnen gegenüber an, dass die Zuwendung zur Philosophie der Wendung zur Polis eindeutig vorzuziehen sei. Die Arbeit im Haus (oikos) wurde von Sklaven besorgt; ein Umstand, den weder Platon noch andere bedeutende griechische Denker in Frage stellten.

Wenn man einzelne Elemente der Sozialstruktur des zeitgenössischen Athen, aber auch anderer Poleis an Platons politischem Denken insbesondere in der ›Politeia‹ misst, so wird der atopische Charakter zahlreicher Bestimmungen der ›Politeia‹ deutlich: Frauen wurden im Haus erzogen, sie hatten im öffentlichen Raum keine Partizipationsrechte. Platon betonte indessen im V. Buch der ›Politeia‹, dass die Paideia und die öffentliche Rolle für beide Geschlechter gleichermaßen gelten sollten. Lediglich hinsichtlich der physischen Kräfte seien Zugeständnisse zu machen.

Was die Erziehung (paideia) betrifft, die für die platonische Seelenlehre und damit auch für den Polisbegriff eine zentrale Rolle spielt, so kann man in der idealtypischen Form, in der die damalige Jeunesse dorée erzogen wurde, durchaus Analogien zu dem Paideia-Programm Platons erkennen. Die Jugendlichen erhielten Musik- und

[10] Vgl. zu den realhistorischen Hintergründen: Platon-Handbuch, a.a.O., S. 10ff. Siehe dazu auch M. Stahl, Gesellschaft und Staat bei den Griechen. Band II. Klassische Zeit. Paderborn 2003. Siehe auch A. W. Gomme, The Population of Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C. Oxford 1933. Für das Kolorit: J. Travlos, Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen. Tübingen 1971.

Sportunterricht. Ihre Lektüre war, sobald sie lesen konnten, an der Dichtkunst orientiert.

»Sobald die Kinder lesen und schreiben gelernt haben und zu erwarten ist, dass sie das Geschriebene verstehen […], legen die Lehrer ihnen auf ihren Bänken Werke der großen Dichter zum Lesen vor und zwingen sie, daraus auswendig zu lernen. In diesen Werken sind viele Zurechtweisungen enthalten, aber auch viele Loberhebungen und Verherrlichungen vortrefflicher Männer der alten Zeit, damit sie der Knabe eifrig nachahmt und danach strebt, genauso zu werden« (Protagoras 325e–326a).[11]

Dies ist eine an Exempla orientierte Pädagogik, die also keineswegs erst bei den Römern im Sinn ihres Traditionalismus und der Orientierung an der mos maiorum aufkam. Platon wird demgegenüber eine an der Bestheit orientierte Paideia entwickeln. Deshalb kann er auch festhalten, dass philosophische Texte wie seine ›Nomoi‹ als wahre Dichtkunst den Jugendlichen als erste Lektüre präsentiert werden sollten. Diese neue Paideia-Konzeption wird mit einer Katharsis der alten Mythen und Kritik an den Dichtungen verbunden sein, die bei Homer und Hesiod mit diesem Mythos verschränkt sind.

Die antike Platon-Biographik kennt vielfältige, mitunter mythologisch grell bunte Quellen: So gibt es neben den hagiographischen Motiven wie der außergewöhnlichen Begabung des jungen Platon, dem Geistflug des jungen und des reifen Mannes[12] und dem Schwanensinnbild auch Überlieferungen, die Platon ganz und gar nicht wohlwollen. In diesem Zusammenhang wird von einer weniger edlen Geburt auf der Insel Ägina berichtet (Diog. Laert. III, 3), die nicht mit der offiziellen Herkunftslegende übereinstimmt. Über seine Position im Kreis der Sokrates-Schüler erfährt man von Hegesandros (2. Jhd. v. Chr.) eher Negatives.[13] Platon soll nach dem Tod des Sokrates mit zu großer Arroganz aufgetreten sein. Die Trauer und Niedergeschlagenheit der anderen Sokratesfreunde habe er nicht gelten lassen und ihnen gesagt, er selbst könne die Schule leiten, wobei es einen Schulverbund im engeren Sinn zur Zeit von Sokrates' Tod noch nicht gab. Apollodor, der auch im ›Phaidon‹ auftritt (Phaidon 59b und 117d) habe erwidert: »Lieber hätte ich von Sokrates den Giftbecher genom-

[11] Vgl. zur Ikonographie: C. Reinsberg, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland. München 1989.
[12] Vgl. dazu die Sammlung A. S. Riginos, Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato. Leiden 1976.
[13] Angeführt nach Platon-Handbuch, a. a. O., S. 15.

men als von dir einen Zutrunk.« Wie dem auch sei, gänzliches Misstrauen verdienen die antiken Zeugnisse nicht. Besonders nahe an einer authentischen Überlieferung ist Neanthes aus Kyzikos, der immerhin noch Personen befragte, die Platon unmittelbar kannten:[14] Dies ergibt eine Bezeugungsnähe, wie sie beispielsweise bei einer religionsgeschichtlichen Gestalt ersten Ranges wie Mohammed nicht gegeben ist.

Die Todesberichte zeigen wenig hagiographische Züge. Eher ist in ihnen eine entzaubernde Tendenz zu erkennen. Eine häufig genannte Todesursache ist die Läusesucht, anderen Zeugnissen zufolge soll Platon bei einer Hochzeit gestorben sein, oder aus Scham, weil er eine Frage nicht habe beantworten können.[15] Dieses Motiv wird indes auch in Bezug auf Homer überliefert. Im Schreiben oder im Schlaf oder im Fieber Musik hörend, die heilsame Wirkungen hätte haben sollen, aber einen falschen Rhythmus annahm, sei er gestorben: So wollen es weitere Varianten.[16] Es ist auffällig, dass man aus ihnen jeweils eine Unstimmigkeit zwischen Leben und Denken ablesen kann: Die Schriftkritik macht einen schreibenden Platon nicht zum idealtypischen Philosophen, den Schlaf soll er sonst gemieden und sich sogar einen Wecker, eine Art Wasseruhr, konstruiert haben – die Heilsamkeit des Rhythmus spielt in Platons Paideia-Lehre eine entscheidende Rolle. Ein exemplarisches und vorbildhaftes Sterben jedenfalls, wie das des Sokrates, wurde seinem größten Schüler nicht zugeschrieben. Es gibt gewiss bis in die Ikonographie hinein idealisierende Platon-Bilder. Doch sie sind brüchiger als die Sokrates-Bilder. Platon ist nicht ein Typos. Der Philosoph tritt vielmehr ganz hinter sein Dialogwerk zurück, er wird gleichsam unsichtbar. Was von den Vielen über ihn berichtet wird, neigt demgegenüber zur Verzerrung: So jedenfalls könnte man diese Zeugnisse verstehen.

---

[14] Neanthes soll Platon in seiner Schrift ›Über berühmte Männer‹ (Peri endoxon andron) ausführlich porträtiert haben. Vgl. im Blick auf Platons sich in unterschiedlichen Versionen verlierendes Lebensende auch Philodem, Acad hist. Col 2, 38–5, 21. Vgl. Düring, Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, a. a. O., pass. Siehe auch W. Burkert, Platon in Nahaufnahme. Ein Buch aus Herculaneum. Stuttgart, Leipzig 1993.

[15] Eine gute Übersicht über die verschiedenen Variationen bei Erler, a. a. O., S. 56 ff. Zur Quellenkritik auch W. Burkert, Neanthes von Kyzikos über Platon, in: Museum Helveticum 57 (2000), S. 76 ff. und L. Brisson, Diogène Laerce. Vies et doctrines des philosophes illustres. Livre III. Structure et contenu, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt III 36.5 (1992), S. 3619–3760.

[16] Erler ibid.

Dass ein Residuum von Legende geblieben ist, ist nicht zu übersehen: Antike Quellen berichten auch, Platon sei am Tag des Apoll geboren worden und gestorben.[17] Die Gottheit des Einen, das das Viele auf seinen einen Grund führt, wäre dann in besonderem Maß über seinem Leben wirksam gewesen. So berichtet auch Diogenes Laertius (Diog. Laert. III, 45) von einer sehr spezifischen, in Apoll begründeten Genealogie: »Phoibos zeugte den Sterblichen Asklepios und Platon. Diesen, damit er die Seele, jenen, damit er den Leib rette.«[18]

Die von Platon vielfach aufgerufene Analogie zwischen Medizin und Philosophie kommt damit in einer starken Analogie zu ihrem Recht. Dass sich der Philosoph nicht auf die Politik einlassen solle, wird in einem anderen Testimonium festgeschrieben.

Das am meisten genannte Lebensalter Platons, 81, wird darin in einem mathematischen Spiel als Selbstmultiplikation der Zahl der Musen, also der Neunzahl, verstanden. Die 9 selbst ist als Potenz von 3 zu verstehen. 3 sei die erste eigentliche Zahl deshalb, weil sie Anfang, Mitte und Ende (Ziel) in sich habe,[19] und die 81 sei daher die Potenz der Potenz: »dynamodynamis«. Darauf folgt aber eine zweite, eher narrative Beschreibung:

»Man kann aber auch aus dem, was nach seinem Leben geschah, sein göttliches Wesen erkennen. Jedenfalls ging eine Frau fort, um das Orakel zu befragen, ob man sein Standbild unter die Standbilder der Götter einreihen solle. Der Gott tat daraufhin dies kund: ›Wenn du Platon, den Lehrer von göttergleichem Ruhm, ehrst, handelst du gut, und es wird dir dies mit der edlen Gunst der Glückseligen vergolten werden, unter die jener Mann zu zählen ist.‹«[20]

Anfang, Mitte und Ziel werden damit schon im Zahlenspiel aufgerufen.

Die Göttlichkeit Platons – immer wieder ist sie evoziert worden. Etwa von Hölderlin, der die Spannung von Gedanke und Dichtungsenthusiasmus bei Platon suchte – und zugleich gegen dogmatische Platoniker festhielt, man habe sehr gegen ihn gesündigt.

---

[17] So die Biographie eines Anonymus der ›Prolegomena zu Platons Philosophie‹, 6. Jh. nach Christus, zitiert nach Platon-Handbuch, a. a. O., S. 16.

[18] Zur Diognes Laertius-Kritik wieder Brisson, a. a. O. Ebenso J. Mejer, Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 36.5 (1992), S. 3556–3602.

[19] Eine Trias, auf die auch der Titel des vorliegenden Buches anspielt.

[20] Platon-Handbuch ibid.

Platonische Komplexitäten

Platons großes Dialogwerk und die Testimonien, die seine esoterische Lehre dokumentieren, bilden eine komplexe Ganzheit, einen im Einzelnen kaum zu überschauenden Zusammenhang, der die Summe aus der attischen Sittlichkeit, ihrem Ethos und ihrer Kunst und Kultur zieht und zugleich ungeheure Begründungsleistungen erbringt, auf die spätere Philosophenschulen, im Sinne des Whitehead-Diktums in Zustimmung und Gegnerschaft, Bezug nehmen können. Es scheint nicht sinnvoll, die verschiedenen Fäden dieser Komplexion an dieser Stelle analytisch zu trennen und im Einzelnen zu bezeichnen. Dies wird viel sinnvoller dort geschehen, wo solche Zusammenhänge an einem Dialog oder einem Problem benannt werden können. Lediglich ein exemplarischer Vorblick scheint möglich und sinnvoll.

Allzu offensichtlich ist, dass die griechische Religionsgeschichte, namentlich die Mysterien und ihr Ausgriff auf eine unbekannte Gottheit, neben Sophistik und Rhetorik bei Platon präsent ist. Auch die Tragödie, das ›palaion drama‹, das erstmals in Platons Lebenszeit nach den alten Texten wiederholt aufgeführt wurde,[21] ist in seinen Einsichten in die Unerlöstheit und schuldlose Schuld gegenwärtig. Das Geflecht der platonische Dialoge versteht sich als Denkdrama: als wahre Tragödie. Wie sonst nur die christliche Erlösungserwartung antwortet Platon damit auf die menschliche Abgründigkeit, die die Tragödie aufgewiesen hatte. Und nicht zuletzt artikuliert Platons Sokrates die Forderung, dass ein und derselbe Dichter Tragödien und Komödien schreiben können sollte: im ›Symposion‹ gibt er, wie wir sehen werden, davon ein Beispiel, ein seltenes, denn allzu oft ist dieser Versuch nicht nachgeahmt worden.[22] Schon gar nicht mit Erfolg.

Das Epos, Homer und Hesiod, ist hingegen eher zitatweise gegenwärtig, als Gegenbild der Dichter-Lügen, denen die wahre Phi-

[21] Vgl. pars pro toto aus der sehr reichen Literatur W. Schadewaldt, Die griechische Tragödie. Tübinger Vorlesungen Band 4. Frankfurt/Main ^{3}1996 und Chr. Meier, Die politische Kunst der griechischen Tragödie. München 1988. Ferner A. von Schirnding, Maske und Mythos. Die Welt der griechischen Tragödie. München 1991. Siehe auch die hervorragende Darstellung bei H. Ottmann, Geschichte des politischen Denkens. Band 1/1. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates. Stuttgart 2001, zur Tragödie S. 280 ff.

[22] Vgl. dazu den älteren Aufsatz H. Kuhn, The True Tragedy. On the Relationship between Greek Tragedy and Plato, in: Harvard Studies in Classical Philology 52 (1941/42), S. 1 ff. Siehe auch R. A. Patterson, The Platonic Art of Comedy and Tragedy, in: Philosophy and Literature 6 (1982), S. 76 ff.

losophie zu antworten hat. Den Homer und die Seinen, unter Aufbietung hoher Achtungsbezeigungen, aus der Polis zu vertreiben, ist Voraussetzung dafür, die wahre Dichtkunst zu etablieren. Diese Dichterkritik ist aber, wie die Nachwelt nicht müde wird zu zeigen, auch ein barbarischer und tendenziell totalitärer Akt; und es ist einer der einleuchtendsten Einwände gegen die Ideal-Polis, dass in ihr die nicht-philosophischen Musen schweigen müssen.

Bei Platon ist »das Göttliche« bzw. »der Gott« immer wieder im philosophischen Argumentationsgang präsent. Der platonische Logos votiert zwar nachhaltig für die apollinische Einheit und Nüchternheit. Doch die Lust am Erkennen entfaltet sich geradezu als Jubel und Lust an der Erkenntnis und wird wiederholt mit der dionysischen Grundstimmung gleichgesetzt.

Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen,[23] namentlich die Spannung zwischen Parmenides' Einem und Heraklits palintropos harmonia, der Fügung der Gegensätze, aber auch die unzureichenden Ansätze, aus der verborgenen Natur (physis) und einzelnen ihrer Elemente eine Aitiologie des Seienden im Ganzen zu gewinnen, scheint neben den pythagoreischen Lehrreden im ›Timaios‹ oder im ›Phaidon‹ fast überall wieder auf. Es hat nicht nur doxographische Bedeutung, wie später bei Aristoteles, der die Meinungen der Früheren referiert und sich mit ihrer Sachgerechtigkeit auseinandersetzt. Bis in die Bildreden der sokratischen Ironie sind diese Bezüge gegenwärtig. Ganz zu schweigen von den größeren und kleineren Figuren, die in Platons Dialogwerk eingehen: den tatsächlichen und vermeintlichen Meistern und Wissenden der Zeit, Damon, dem Musikmeister, oder Phidias und den Staatsmännern, die der platonische Sokrates freilich nicht anerkennt.

Wichtig für den Hintergrund der Dialoge sind die vielen Gesprächspartner des Sokrates, die keineswegs leere Hüllen sind, sondern meist lebendige Gestalten, sympathisch und weniger sympathisch, in ihren menschlich-allzumenschlichen Verhaltensweisen klar fassbar und mehr oder minder fixierbar in einer Prosopographie mit historischen Anhaltspunkten.[24] Den jungen Charmides, einen

[23] So bekanntlich der treffende Titel von Nietzsches früher Schrift: KSA 1, S. 801–872.

[24] Vgl. über die Porträtkunst und die Realitätsverwandlung sehr instruktiv: Erler, Platon, a. a. O., S. 60–99. Diese Detailanalysen zur platonischen Schreibkunst sind hier nicht zu wiederholen. Vgl. M. Frede, Plato's Arguments and the Dialogue Form,

philosophisch eher mäßigen Kopf, aber einen Besonnenen, der nach der Legende diese Besonnenheit bis in den Tod ausstrahlte, wird man ebenso wenig vergessen wie den rechthaberischen, in Konventionen befangenen Theologen Euthyphron oder den träumend nach der Wahrheit ausgreifenden Theätet, der optisch Sokrates so sehr ähnelt, dass der eine mit dem anderen verwechselt werden könnte. Auftauchen und Wiederkehr dieser Personen in den verschiedenen Dialogen können den Status von angedeuteten Argumenten haben. Sie geben zugleich Couleur, Stimmung, und sie haben Leitmotivcharakter, erlauben ein Wiedererkennen.[25] Wenn eine Person in verschiedenen Dialogen ihren Auftritt hat, sollte man auch auf den philosophischen Skopus besonderes Augenmerk richten, der sich damit verbindet: Keineswegs aber signalisiert eine Person immer Identisches. Ihr Auftritt in verschiedenen Dialogen kann Kontinuität, Wechsel, sogar eine vollkommene Revision einer Position und Frage bedeuten. Eine Topologie dieser Personen, eine Art Atlas zu den platonischen Dialogen, bleibt ein Desiderat.

Diese Personen haben ein Eigenleben, sie weisen dabei unterschiedliche Nähe und Ferne zu historisch fassbaren Gestalten auf. Ein Euthydemos ist nicht greifbar, ein Protagoras oder Gorgias durchaus, wenn auch nicht zuletzt durch das Bild in Platons Dialogen, das immer komplexer und mehrschichtiger ist als das in anderen Zeugnissen, und meist auch als das in den nicht über Platon überlieferten Zeugnissen ihrer Schriften. Ein Alkibiades ist eine historisch überaus wirksame Person, ein Tyrann mit fragwürdigem Odium. Platon versetzt sie alle indes in andere Kontexte und Situationen. Er bringt Personen wie den Alkibiades in das Umfeld des Sokrates, und dadurch kommen sie zur Kenntlichkeit. Bezeichnenderweise entwickelt gerade der Alkibiades im ›Symposion‹ eines der überzeugendsten Sokratesporträts. Sie alle werden verfremdet und sind damit

---

in: J. Klagge, N. Smith (Hg.), Methods of Interpreting Plato and his Dialogues. Oxford 1992, S. 201 ff.

[25] Diesen von Richard Wagner und Thomas Mann geprägten Begriff suchte mir mein unvergesslicher Lehrer Manfred Riedel während der Arbeit an meiner Habilitationsschrift auszureden. Zunächst mit Erfolg. Dies sei eben eine Kategorie der Ästhetik der Moderne. Wenn ich, wie es hier erforderlich scheint, die Schreibart Platons pointieren möchte, komme ich dennoch auf diesen Topos zurück. Vgl. auch in eine ähnliche Richtung gehend V. Hösle, Wie interpretiert man philosophische Dialoge?, in: ders., Platon interpretieren. Paderborn, München, Wien, Zürich 2004, S. 55 ff. Siehe auch ders., Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik. München 2006.

Symbola und zugleich sie selbst. Sie sind es und sind es nicht: eine bestrickende Vieldimensionalität, die es sonst in der philosophischen Weltliteratur nicht gibt. Platons Fähigkeit, dieser Porträtkunst mit wenigen Strichen zu genügen, wird bei jedem Close Reading Bewunderung auslösen. Platon zu lesen verlangt deshalb, wie Nietzsche in anderem Zusammenhang meinte,[26] eine gewisse Musikalität, eine langsame Lektüre, die zugleich Hören ist. Der epistemischen Argumentationsanalyse ist damit keineswegs ihre Bedeutung abgesprochen, doch sie erschöpft die Komplexität der platonischen Textur bei weitem nicht. Es ist nicht bedeutungslos, in welches Textmilieu sich Argumente einzeichnen.

Platon hat indirekt, in den Worten seines Sokrates, eine Legende gestiftet. Es ist die Legende von dem einzig Gerechten in der Stadt, der keineswegs nur ein vorbildlicher Bürger ist. Als solcher ging Sokrates über Xenophon in das nicht-philosophische Gedächtnis Athens ein. Bei Platon wird er aber vielmehr zum »göttlichen Mann«, der den Ideenfunken auf die Erde holt, zu dem, der in größter Nähe zu den Daseinsmächten Eros und Tod sein Denken stiftet.[27] Mit dem Elenchos, den Dialogen des Mannes Sokrates auf den Straßen Athens, wie man ihn bei Xenophon oder hoch ironisch in Aristophanes' ›Wolken‹ greifen kann, hat dies vordergründig nur wenig zu tun. Auch die Distanz zu Platons eigenen aporetischen Frühdialogen ist bemerkenswert. Vergleiche zu dem theologischen Verhältnis zwischen dem »historischen Jesus« und dem »kerygmatischen Christus« sind deshalb immer wieder angestellt worden. Die Kontinuität des eigenen platonischen Denkens zu dem verklärten Sokrates-Bild ist offensichtlich. Dieser Sokrates ist das Zielbild der exemplarischen Wahrheit und Weisheit.

II. Akademie

Die Akademie war die genuine institutionelle Lebensform platonischen Philosophierens. Platon fand und begründete diesen Bios, während Sokrates' Gespräche im öffentlichen Raum der Stadt Athen

[26] Vgl. z. B. Nietzsche, Vorrede zur Genealogie der Moral, KSA 5, S. 255 ff.

[27] So bildet sich die platonische Philosophie insbesondere im Gegenüber zu Eros und Tod aus. Dazu weiter unten. Siehe dazu auch die meisterliche Studie, in der Art der Leo Strauss-Schule, von S. Benardete, The Tragedy and Comedy of Life. Plato's ›Philebos. Chicago 1993.

stattgefunden hatten. Nicht zuletzt durch die Wandlungen im Umgang miteinander veränderte sich auch das Philosophieren selbst. Bei Sokrates war es das Gespräch auf der Agora und auf anderen Plätzen und Straßen gewesen, zumeist mit jüngeren Männern in seinem Umkreis. In der Akademie verliert sich das Zufällige, Spontane und wird zur Unterweisung. Die Akademie wurde auf dem Gelände außerhalb Athens angelegt, das schon lange zuvor nach dem Heros Hekademos (oder Akademos) benannt gewesen war.[28] Platon hatte das Grundstück aus eigenen Geldmitteln wohl im Jahre 387 erworben. Die Gründung war offenbar eine bewusste Gegengründung zur Rhetorikschule des Isokrates.[29] Rechtlich war sie ein ›Thiasos‹,[30] ein Verbund um einen kultischen Ort. Das Hieratische blieb bestimmend. Platon ließ auf dem Gelände auch ein Museion, ein Musenheiligtum, errichten. Dort wurden regelmäßig Musenopfer dargebracht. Kunst, Religion und Philosophie stehen also in einem lebendigen, nicht nur metaphorischen Zusammenhang. Der landschaftliche Reiz dürfte durch die Nähe zum Fluss Kephisos noch verstärkt worden sein.

Es ist anzunehmen, dass sich die Herkunft aus dem Kult auch im konkreten Umgang und in der Lehrmethode spiegelte. Die Akademie war Ort einer rationalen Initiation. Dem sokratischen Vorbild folgte die platonische Akademie, da auch in ihr kostenlos gelehrt wurde, sehr im Unterschied zu den Rhetorikschulen. Die Schüler mussten allerdings ihren Lebensunterhalt selbst bestreiten, weshalb bevorzugt Söhne aus den Elitefamilien in die Akademie kamen. Diese Kreise waren freilich auch Sokrates' bevorzugte Gesprächspartner gewesen. Platon scheint zur Unterhaltung der Akademie einen beträchtlichen Teil seines ererbten Vermögens aufgewendet zu haben:[31] In diesem pekuniären Zugang wurde die Umkehr der sophistischen Methode

[28] Vgl. dazu Erler, Platon, a. a. O., S. 338 ff. Siehe auch K. Döring, Platons Garten, sein Haus, das Museion und die Stätten der Lehrtätigkeit Platons, in: F. Alese u. a. (Hg.), Anthropine sophia. Studi di filologia e storiografia filosofica in memoria di Gabriele Giannantoni. Neapel 2008.

[29] Wesentliche Informationen dazu neben den genannten großen Werken von Erler und Döring, a. a. O. bei M. Schwartz, Der philosophische *bios* bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben. Freiburg/Br., München 2013, S. 33 ff.

[30] Dazu Diog. Laert. IV, 2; Vgl. auch M. Baltes, Plato's School, the Academy, in: A. Hüffmeier (Hg.), Dianoemata. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus. Stuttgart 1999, S. 249 ff. Siehe auch P. Scholz, Der Philosoph und die Politik, a. a. O., S. 48 ff.

[31] Ibid.

offensichtlich. Die Sophisten hatten nämlich ganz im Gegensatz dazu mit ihrer Unterweisungsmethode Vermögen verdient.[32]

Die Unterweisungen, Gespräche und Lehrvorträge fanden in den Räumen des Gymnasiums, aber auch im Garten statt. Nicht zuletzt diente für vermutlich besonders intensive Unterweisungen das nur ein Zimmer umfassende Wohnhaus Platons. In diesem engen Rahmen kam es zu einem regelmäßigen Austausch, zum gemeinsamen Leben, der philosophischen Synousia. In der Zeit, in der Polemon als Schulhaupt wirkte (314/13–270/69), ist eine eigene Exedra, eine Art Vorlesungshaus auf dem Gelände, bezeugt. Ob sie schon zu Platons Zeit existierte, ist unklar.

Ebenso ist nicht bezeugt, ob das Bildnis Platons, das sein persischer Verehrer Mithradates aufstellen ließ, schon zu Lebzeiten Platons oder erst nach seinem Tod in der Akademie zu finden war.

Die Synousia, das philosophisch freundschaftliche Verhältnis, verstand sich nicht von selbst. Es bildete die Grundlage der philosophischen Polis. So kannte die Freundschaft feine Abstufungen und Hierarchien. Zum Freund (philos) Platons musste man erst werden. Offensichtlich war dies den fortgeschrittenen Hörern (akroates) bzw. Lernenden (mathetes) vorbehalten, die dann in den Rang von Gefährten (hetairoi) und Freunden (philoi) aufrückten. Die Absonderung gegenüber den anderen Polisbürgern war sprichwörtlich, teilweise auch die Arroganz der Angehörigen der Akademie. Dennoch scheinen Verbindlichkeit und Bindung an den Lehrer geringer gewesen zu sein als bei den Pythagoreern. Einen Kult des Lehrers gab es nicht.

Markant treten die Differenzen zu den Stadtbürgern immer wieder hervor. Die Mitglieder der platonischen Akademie galten als hochmütig und distanziert. Einer von ihnen, Pontikos, wurde mit dem Namen ›Pompikos‹, der Pompöse, betitelt. Die innere Philosophenstadt gab sich faktisch also als die bessere Polis aus, sie war weniger normative Nebengründung als Gegengründung.

Der esoterische Charakter der Akademie schlägt auch in der Quellenüberlieferung durch: Bis heute wissen wir kaum, was konkret gelehrt und besprochen wurde, wenn man vom Zeugnis des großen platonischen Lehrvortrags ›T'Agathou‹ absieht, der ein Licht auf die

[32] Über die vermutlich wochenlange, während der Niederschrift seiner Dialoge anhaltende völlige Kontemplation und den Rückzug Platons die Darlegungen bei H. Niehues-Pröbsting, Die antike Philosophie. Schrift, Schule, Lebensform. Frankfurt/Main 2004.

esoterische Prinzipienlehre wirft.[33] Die Anekdote um diesen Lehrvortrag zeigt das Überraschende und Düpierende der platonischen Philosophie exemplarisch an, das zumindest dort zutage trat, wo sie einmal stadtöffentlich wurde. Angeblich hatte sich das Auditorium zunächst mit Hörern gefüllt, die sich Aufklärung über die großen Lebensfragen erhofften. Als Platon aber tatsächlich eine mathematische Prinzipienlehre über die Eins und die unbestimmte Zweiheit vortrug, habe sich das Auditorium rasch geleert.

Die redensartliche Nutzlosigkeit und Weltfremdheit der Philosophie schien damit erwiesen. Der Ruf der Schule verbreitete sich in der Stadt und weit über sie hinaus, auch wenn sie nicht in gleichem Maß Stein des Anstoßes und Tarantel war wie der eine Mann Sokrates. Hörer kamen aus dem gesamten Einzugsbereich der damaligen griechischen Welt. Sie wählten sich bewusst die philosophische Lebensform. Man wird daher kaum annehmen dürfen, dass Platon auf die Ausbildung künftiger Politiker zielte.[34] Nicht zu bestreiten ist allerdings, dass es schon zu Platons Lebzeiten vielfache ironische Kommentare über die Akademie gab. Mit dem Inbegriff philosophischer Weisheit gleichgesetzt wurde sie jedenfalls von den Zeitgenossen nicht.

Die historische Forschung ist sich weitgehend einig, dass der Bildungs- und Prüfungsgang, der in der ›Politeia‹ skizziert wird, in der Akademie nicht genau so praktiziert wurde. Er stellt einen Idealtypus dar. Die im VII. Brief dargelegten Ziele dürften der Realität deutlich näher kommen. Die propädeutische Bedeutung von Mathematik und Astronomie spielte indes auch in der tatsächlichen Lehre der Akademie eine Rolle. Besonders klar und zugleich abbreviativ hat Platon die Stufen des philosophischen Erkenntnisprozesses im VII. Brief niedergelegt. Man wird daher nicht ganz fehlgehen, wenn man den VII. Brief als eine Art Programmschrift erfasst. Platon hat damit die Aussage verbunden, dass sich diese Erkenntnis nicht angemessen verschriftlichen lasse, dass sie letztlich aber auch in mündlicher Lehre nicht angemessen zu dokumentieren sei (341d–e). Ent-

[33] Dazu Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles pass., siehe auch G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons, a. a. O., S. 255 ff.

[34] M. Schwartz, a. a. O., S. 41, siehe auch Scholz, a. a. O., S. 36 ff. Die Missverständnisse und Böswilligkeiten sind vielfach Spiegel der atopischen Macht und Wirklichkeit der Philosophie. So soll der »Homererklärer« Herakleitos bemerkt haben, Platons Dialoge seien nichts anderes als »Liebesaffären mit halb erwachsenen Jünglingen«. Vgl. Dörrie, Der Platonismus in der Antike. Band 2, a. a. O., S. 45.

scheidend sei, dass der Seelenfunke entzündet werde. Als die Schüler, auf die er am meisten hoffe, begreift Platon diejenigen, die von selbst auf die philosophischen Erkenntnisse kämen und sie gleichsam aus sich gebären würden.

Die Schrittfolge, der die Erkenntnis folgt, führt vom Namen über die Begriffsdefinition zum körperlich darstellbaren Bild (342b). Erst zuletzt richtet sie sich auf die »Erkenntnis selbst«. Platon spricht freilich in erster Linie von diesem Höhepunkt der Betrachtung. Die Erkenntnis zielt auf das ›atomon eidos‹, die Gewinnung einer selbst nicht mehr weiter aufteilbaren Definition, in der das gesuchte Wesen ausgesagt werden kann. Erst wenn diese Vorübungen durchlaufen sind, kann die Idee als Urbild und vollständige Realität erfasst werden. Als die große Abbiegung und Konzentrationsstörung, die jederzeit droht, charakterisiert Platon die Vermischung von Vorstellungen und sinnlichen Wahrnehmungen mit dem Denken.

Daran und am Affekt droht der philosophische Bildungsweg immer wieder zu scheitern. Gefährlich sind nicht-philosophische Naturen wie der Tyrann Dionysios aber nicht einmal in erster Linie, wenn sie die Philosophie missachten, sondern in noch stärkerem Umfang, wenn sie sich als große Philosophen gebärden.[35] Und dies werden sie unfehlbar tun, wenn sie sich mit der Philosophie einlassen. Dies musste Platon mit dem jüngeren Dionysios erfahren. War er doch, wie sich während Platons zweiter und dritter Sizilienexpedition zeigte, weiterer Unterweisung ganz und gar unzugänglich.

III. Durch viele Formen: Platons Mythen

Wir sahen bereits: Die platonischen Dialoge weisen eine komplexe Textur auf, wie sie sonst in der Philosophiegeschichte kaum vorkommt. Sie enthalten ein weites Spektrum von analysierbaren Argumenten über die Gestik und die Symbolkraft von Personen in ihrer Interaktion.[36] Sie entwickeln eine Ironie, die über schlicht uneigent-

[35] Dazu wieder Berve, Dion, a. a. O.

[36] Vgl. im Einzelnen die Beiträge in dem Sammelband M. Janke und Chr. Schäfer (Hg.), Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen. Darmstadt 2002; siehe auch J. Pieper, Über die platonischen Mythen, in: ders., Darstellungen und Interpretationen: Platon. Werke in acht Bänden, Band 1. Hgg. von B. Wald. Hamburg 2002, S. 332 ff.

liche Rede hinausweist und ein ›ist‹ mit dem ›ist nicht‹ verbindet,[37] vergleichbar dem Sinn, in dem Paul Ricœur die »metaphorische Prädikation« verstanden hat.[38] All dies lässt sich erst angemessen vor Ort aufklären, im inneren Zusammenhang der Dialoge. Daneben kennt Platon auch ›Gleichnisse‹, die verbildlichen, was sich der Begriffssprache entzieht. Sonnen-, Höhlen- und Liniengleichnis in der ›Politeia‹ (VI. Buch, 508a4 ff., 509c1 ff. und 514a21 ff.) sind hier besonders einschlägig, bringen sie doch die höchste Idee zur Darstellung, die sich im begrifflich propositionalen Sinn nicht oder zumindest nicht zureichend fassen lässt.

Eine herausgehobene Bedeutung haben aber die platonischen Mythen. Sie begegnen an verschiedenen Stellen im Dialogwerk. Sie sind im Sinn der Dichtungs- und Mythenkritik von Politeia III und Politeia X keineswegs Reprisen auf die überlieferte Mythologie in Religion und Dichtung. Vielmehr unterziehen sie diese jener Reinigung (katharsis), die im zweiten und dritten Buch der ›Politeia‹ gefordert wird. Sie werden dort bemüht, wo die argumentative Rede nicht hinreicht und die Seele im Ganzen bewegt werden soll.[39] Auch dies ist an jenen Passagen am besten begreiflich zu machen, an denen die Mythen ins platonische Dialogwerk eingefügt sind. Dennoch soll hier eine knappe Kartographie skizziert werden, die den Zusammenhang und das Zusammenspiel der Mythen verdeutlichen soll.

Die Bewegung des Philosophierens soll, anders als in den meisten spätantiken Philosophenschulen und bereits bei Aristoteles, nicht nur für ein dauerhaft glückseliges irdisches Leben hinreichen. Sie soll auch nicht nur dazu befähigen, sterben zu lernen; obgleich dies namentlich im ›Phaidon‹ eine wichtige Rolle spielt. Die Seelen sollen vielmehr auch für weitere Inkarnationen Form gewinnen. Ihr Ethos soll fest gefügt werden, mit einer Heilsbedeutung, die über ein Leben hinausreicht. In diesem Sinn sind die Gerichtsmythen im ›Gorgias‹ und in der ›Politeia‹ von besonderer Bedeutung.[40] Entscheidend ist,

---

[37] P. Ricoeur, Die lebendige Metapher. München 1986, insbes. S. 350 ff.

[38] Gerade in dieser Negierung einer propostionalen Aussage liegt aber die Dimension einer metaphorischen Prädikation.

[39] Dies ist das ›Arrheton‹, die Unsagbarkeit der höchsten Idee und der tiefsten Einsicht. Vgl. dazu auch R. Ferber, Platos Idee des Guten. St. Augustin ^{2}1989, sowie Gadamer, Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles, in: ders., Gesammelte Werke Band 7. Tübingen 1991, S. 128 ff.

[40] Vgl. auch J. Moss, What is Imitative Poetry and Why ist It Bad, in: G. R. F. Ferrari (Hg.), The Cambridge Companion to Plato's *Republic*. Cambridge 2007, S. 415 ff.

dass nach dem Tod des Menschen ein Gericht in Aussicht gestellt wird, das nicht den Anschein, sondern das wahre Wesen des Menschen wägt. Dies wird in dem Sinnbild verdeutlicht, dass auch Könige und Heroen nackt vor ihrem Richter stehen müssen (vgl. Gorgias 524b–c). Die Seele soll so, wie sie in Wahrheit ist, entdeckt und beurteilt werden. Die Schlussparänese des ›Gorgias‹ sieht dies zusammen:

»aber lass uns diese Rede gebrauchen, welche uns jetzt klar geworden ist, welche uns anzeigt, dass dies die beste Lebensweise sei, in Übung der Gerechtigkeit und jeder anderen Tugend leben und sterben. Dieser also wollen wir folgen, und auch Andere dazu aufrufen« (527e).

Während es im Schlussmythos des ›Gorgias‹ um eine Festlegung des Urteils ohne Ansehen der Person und damit um eine mythisch-reale Bekräftigung des durchgehend erwogenen Grundsatzes geht, dass Unrechtleiden im Zweifel immer besser sei als Unrecht zu tun, holt der Schlussmythos der ›Politeia‹ weiter aus. Er erzählt von dem Pamphylier Er, der schon auf dem Scheiterhaufen lag und aus dem Totenreich zurückkehrte. Dort sah er die Geschehenszusammenhänge zwischen zwei Einkörperungen: das Versetztwerden der Seele an den überhimmlischen Ort, den Trank aus dem Fluss Ameles, der nach dem Maß erinnern und vergessen lässt, und schließlich die Wahl einer Lebensform für die künftige Inkarnation. Jene Bioi werden wie Grundrisse von Häusern beschrieben, mit Oberflächen- und Tiefenstruktur. Auslosung, also Schicksal, und Freiheit der Wahl halten sich bei den Beteiligten die Waage. Wer dem oberflächlichen Anschein folgt, wird voraussichtlich die Lebensformen von Plutokraten und Tyrannen wählen, die vordergründig Vorzüge versprechen, untergründig aber in größtem Ausmaß Schrecken und Schmerz bergen.

Nur wer seine Seele im Guten festgemacht hat, kann eine klug abwägende Wahl treffen. Er ist der in Wahrheit glückliche, eudaimonische Mensch. So wird auch deutlich, dass zwischen der wahren an und für sich seienden Gerechtigkeit, die in der Idee des Guten gründet, und der richtig verstandenen Eudaimonie keine Differenz bestehen bleibt. Glaukon und Adeimantos hatten diese Trennung zunächst im zweiten Buch der ›Politeia‹ (558b1 ff.) eingefordert. Glück und Gerechtigkeit sollten voneinander getrennt werden, Anschein und Wesen einer strikten Sonderung unterliegen. Sokrates hatte dem entsprochen. Wie in einer Einklammerung (Epoché) hatte die Trennung zwischen dem Wesen der Gerechtigkeit und des Guten und der ihr entsprechenden Glückseligkeit den Argumentationsgang

der ›Politeia‹ begleitet. Erst in der eschatologischen Perspektive am Ende wird diese Epoché zurückgenommen.

Im Schlussmythos des ›Phaidon‹ wird die eschatologische Dimension mythischer Rede ein weiteres Mal variiert. Er entwickelt die Topographie der wahren Erde, die jenseits der erscheinenden, vordergründigen Erde ihre komplexe Tektonik mit Landmassen und Stromsystemen entfaltet (108c1 ff.). Die Seelen werden je nach ihrer Güte, also der Einprägung des Guten in die Seelenstruktur, dem Mythos zufolge in Über- oder Unterwelt angesiedelt. Man kann davon ausgehen, dass die berichteten letzten Worte des Sokrates vor seinem Tod, die Befreiung und Gelassenheit und nicht zuletzt das Sterben als eine freie Handlung (115b1 ff.), nicht allein und nicht einmal hauptsächlich durch die Argumente und Reflexionen des ›Phaidon‹ getragen werden, sondern durch den Schlussmythos.

In der ›Politeia‹ und mehr noch in den ›Nomoi‹ finden sich allerdings auch Mythen, die eher didaktischen Charakter haben und die Wahrheit der Gesetzgeber in einer der Bürgerschaft zugänglichen Gestalt artikulieren. Besonders prominent ist hier der Metallmythos der ›Politeia‹, der den gemeinsamen Ursprung der Bürger aus einem Geschlecht unterstreicht und damit wie in einer Vorgabe für die ›orthe doxa‹ die verbindende Gemeinsamkeit hervorhebt. Die Vorreden zum gesamten Gesetzeswerk und ebenso zu einzelnen Gesetzen in den ›Nomoi‹ haben diesen Charakter.[41] Man könnte von Erweiterungen der Argumentation sprechen, die aber noch nicht die philosophisch geklärte Rhetorik oder Dichtkunst anwenden, sondern einen stark funktional-zweckhaften Grundzug erkennen lassen.

Eine weitere prominente mythische Darstellung gilt dem Eros: Einschlägig sind hier vor allem das platonische ›Symposion‹ und der Mythos des Komödiendichters Aristophanes von der ursprünglich hermaphroditischen Verfassung des Kugelmenschen, der entzweit wird und den seither die Sehnsucht nach Rückkehr zur ursprünglichen Einheit bestimmt (191d5). Die Eros-Rede des Sokrates, die er der Frau und Fremden, der Priesterin aus Mantinea, verdankt (204c–d), die also selbst ein Sprechen in fremder Stimme ist, ist selbst kein Mythos. Eher verhält sie sich zum Aristophanes-Mythos wie eine Interpretation und Weiterführung: Dass das Gute im Schönen sich manifestiert, dem Schönen damit aber auch den Maßstab vorgibt –

[41] Vgl. dazu Seubert, Polis und Nomos, a. a. O., S. 547 ff., im besonderen Blick auf die Form des Gesetzeswerkes.

und dass die Lust, die nach Nietzsches durchaus platonischer Aussage Ewigkeit will, »tiefe, tiefe Ewigkeit«, zeigt, dass diese Rückkehr keineswegs ein Regress ist, sondern ein möglicher, indes stets vom Abstieg gefährdeter Aufstieg (anhodos).

Der Eros ist, dem Tod vergleichbar, eine Daseinsmacht, über die sich in Propositionen und Kategorien eine annähernde, unter Umständen größtmögliche Sinnklarheit gewinnen lässt, die aber mit dem schellingschen Diktum »unvordenklich« bleibt, im letzten opak, unerschöpflich. Dies zeigt der geklärte Mythos an, in dem sich die philosophisch geklärte Kunstform zeigt. Das ›Arrheton‹, das Unsagbare, kann im Mythos zwar nicht gedacht werden – dies ist überhaupt nicht seine Sphäre. Es kann aber zur Darstellung kommen.[42]

Auch die Geschichte, das Verhältnis der menschlichen und der göttlichen Ordnung zueinander, wird bei Platon in einem Mythos dargestellt: Er exponiert im ›Politikos‹ die beiden einander ablösenden Weltperioden (268d5 ff.) – die eine Weltperiode, die nach dem Umlauf der Selbigkeit und Harmonie, also des ›tauton‹, und die andere, die nach dem Umlauf der Andersheit, des ›thateron‹, geschieht. Im ersten Umlauf leben die Götter unmittelbar unter den Menschen und erlassen ihnen die Gesetze, über die sie auch wachen. Im anderen Umlauf, der der Fremdbewegung und dem Gesetz von Druck und Stoß folgt, sei die Welt sich selbst überlassen. In dieser Welt kann nur die Bindung an die Idee des Guten weitergehende Zerstörungen und Erschütterungen verhindern. Auch wenn die Idee selbst göttlich ist, gibt es letztlich nur zweitbeste Seefahrten, in denen der angezielte Zustand niemals aus den unmittelbaren Regularien der Natur hervorgeht.

In seiner strukturellen Einpassung in den Dialog und seiner lehrhaften Form, auch in seiner stärkeren Orientierung an den gängigen Überlieferungen, ist der Mythos des ›Protagoras‹-Dialogs dem ›Politikos‹-Mythos vielleicht am verwandtesten. Es ist ein Kulturentste-

[42] Das Verhältnis von Denken und Darstellung hat, viel zu wenig beachtet, Stephan Otto neu und hermeneutisch und systematisch maßgeblich formuliert: S. Otto, Die Wiederholung und die Bilder. Zur Philosophie des Erinnerungsbewußtseins. Hamburg 2007, insbes. S. 257 ff. Siehe im Blick auf die Platondeutung auch: Chr. Pietsch, Mythos als konkretisierter Logos. Platons Verwendung des Mythos am Beispiel von *Nomoi* X 903b–905d, in: Janka, Schäfer (Hg.), Platon als Mythologe, a. a. O., S. 99 ff. Vgl. auch R. Marten, Sind Ideen dem Denken zugänglich? Die dialektische Methode, ihre methodologische Bestimmung und das Problem ihrer Bewährung, in: ders., Platons Theorie der Idee. Freiburg/Br., München 1975, S. 15 ff.

hungsmythos, der auch zwei Epochen voneinander unterscheidet. Die im Hintergrund leitende Frage ist, ob politische Tugend lehrbar sei. Gegen diese Vermutung spricht, dass gerade die führenden Politiker Athens ihre eigenen Kinder offensichtlich nicht in der richtigen Weise erziehen können (319b ff). Das ›idion ergon‹ des Protagoras und sein Anspruch, durch seine Lehre die Politik und öffentliche Verwaltung »besser« zu machen, scheinen sich also nicht einlösen zu lassen.

Der Mythos berichtet nun, dass der Mensch, durch Raub an den Göttern, wie ihn bekanntlich Prometheus verübte, alle möglichen Fähigkeiten und Fertigkeiten gewinnen kann, nicht aber die bürgerliche Tugend. Sie sei in den Anfängen bei Zeus, der höchsten Gottheit, angesiedelt (321d), zu der der frevelhafte Prometheus zu diesem Zeitpunkt schon keinen Zugang mehr gehabt habe.

Die Menschen verfügten zwar über die unterschiedlichsten Fertigkeiten (technai), doch sie seien nicht in der Lage gewesen, zu einem gemeinsamen Leben zu finden. Über die Einrichtung der Kulte und die Verehrung der Götter hatten sie hingegen sehr wohl Einigkeit erreicht (322a). Dennoch kommt es zu einer Kompensation. Die bürgerliche Kunst bleibt nicht unerreichbar. Sie wird von Hermes auf rechtmäßigem Weg aus der Götter- in die Menschenwelt übermittelt (322c), beruhend auf Recht und Scham (322c), die beide, auch in der Auseinandersetzung mit den Sophisten, eng miteinander verbunden sind.

Die politische Kunst ist dabei als »verbindende Kunst« charakterisiert. Es reiche nicht aus, wenn es dafür einzelne Fachkenner gäbe. Sie muss durch die gesamte Polis hindurchgehen und in der Seele jedes ihrer Bewohner fest eingebildet sein.

IV. Philosophie und Politik: Der ortlose Ort der Sokratesgestalt – oder ›Kriton‹ und ›Apologie‹

Polis und Philosophie – Das Sokratesproblem

Sokrates und die attische Polis: Dies ist, man weiß es, alles andere als ein harmonisches, konfliktfreies Verhältnis. Es ist vielmehr zum zeitübergreifenden Sinnbild des Verhältnisses von Philosophie und Politik geworden. Während Xenophon, eine der wichtigsten nicht-platonischen Quellen, Sokrates als ›kalos k'agathos aner‹, als eine Art idealen Bürger, der dem Gentleman-Ideal gerecht wird, beschrieben

und überliefert hat, treibt Platon diese Spannungen ins Relief.[43] Dies geht so weit, dass er Sokrates als den einzigen wahren Staatsmann benennt, den das antike Athen gehabt hätte. An seiner Lehre und Biographie bricht die Krise der attischen Polis auf, denn gerade ihn habe man nicht ertragen, sondern zu Unrecht zum Tod verurteilt. Sokrates aber sei ein rechtlicher Mann geblieben. Er habe dieses Urteil angenommen. In der Folge von Leo Strauss kann man sagen, dass mit dem platonischen Sokrates das philosophisch-politische Grundproblem aufbricht.[44] Leo Strauss hat diese These mit Nachdruck vertreten. Der Philosoph ist aber, wie Platons Sokrates betont, keineswegs in einem geringeren, sondern in einem viel stärkeren Sinn Bürger als die meisten anderen. Sein ganzes Leben ist eine Dokimasia, eine Überprüfung der Gültigkeit und Stimmigkeit der Gesetze. In der bürgerlichen Gesellschaft Athens war die Dokimasia, die Gesetzesüberprüfung, ein formalisierter Rechtsakt, der mit dem Eintreten in das Erwachsenenalter erfolgte und rasch abgeschlossen war. Wer keinen Bios hat und auch keinen leben kann, ist nach Sokrates ein Tausendkünstler, der anderen auch nichts zu lehren weiß. Der ›Bios Sokratou‹ bewährt sich indes und bezeugt sich im Tod.

Die Polis und das öffentliche Handeln in ihren Zusammenhängen bilden tatsächlich das Feld, vor dem sich die Philosophie ihrerseits ausweisen muss. In diesem übertragenen Sinn kann gesagt werden, dass das gesamte Philosophieren des Sokrates und damit auch die Lehre seines Schülers Platon ›Politische Philosophie‹ ist, wobei damit keineswegs ein bruchloser Zusammenhang, sondern zumindest ebenso ein Spannungsverhältnis gemeint ist. Die Spannung wird freilich niemals zur Feindschaft oder zur Gleichgültigkeit. Polis und Philosophie benötigen einander. Sokrates hat den Athenern sehr deutlich gemacht, dass er wie eine Tarantel, eine Stechfliege im Pelz der Stadt sei, die sie davor bewahre, träge und faul zu werden. An anderer Stelle verglich er sich mit dem Zitterrochen, dessen elektrische Schläge das Gegenüber in einen Lähmungszustand versetzen. Das scheinbare Wissen, eine verbrämte Unwissenheit, die sich als Wissen ausgibt

[43] Dazu besonders profiliert Strauss, The City and Man, a.a.O., und Chr. Jermann, Philosophie und Politik. Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus. Stuttgart Bad Cannstatt 1986. Auch Benardete, Socrates' Second Sailing. On Plato's Republic. Chicago 1989.

[44] Dazu L. Strauss, On Plato's ›Apology of Socrates‹ and ›Crito‹, in: ders., Studies in Platonic Political Philosophy, S. 38ff. Siehe auch: R. Kraut, Socrates and the State. Princeton 1984.

und, wie Sokrates' Befragungen zeigen, in der Polis vorherrscht, wird durch die Befragungskunst in eine Aporetik, ein Nicht-ein-noch-aus-Wissen getrieben. Nicht die guten, letztlich vernunftrechtlich und göttlich sanktionierten Gesetze der Stadt, wohl aber ihre verfehlte Anwendung werden also kritisiert. Umgekehrt lebt aber auch der Philosoph von guten Gesetzen. Wenn er in der Stadt bleibt und, auch bei Gefahr an Leib und Leben, eine schlechte Handhabung der Gesetze in Kauf nimmt, so halten ihn dabei die Gesetze selbst.[45]

Der Philosophenkönigssatz, genau in der Mitte der ›Politeia‹, dem zufolge die Philosophen herrschen oder aber die Könige eine philosophische Natur haben sollten, ist also im Sokratesproblem schon vorgeprägt. Platon wird in der ›Politeia‹ immer wieder zeigen, dass es dabei gerade nicht um eine bloße Utopie geht.

Die Akademie gab, wir deuteten es an, dieser Lebensform einen Ort und eine Adresse. Die Platonische Akademie war eine institutionelle Manifestation des Lebens aus der Wahrheit, philosophische Polis in der realen Polis Athen. Sie konnte das Trauma der Verurteilung des »gerechtesten Mannes« nicht ungeschehen machen,[46] doch sie etablierte sein Vermächtnis in der Form einer Koexistenz. Dass Platon indes, von Dion dazu gedrängt, drei Mal in Syrakus den Versuch machte, den Tyrannen Dionysios zu einem Philosophenherrscher umzuprägen, zeigt, wie wesentlich ihm diese Verbindung von Philosophie und Polis war.[47] Erst in den späten ›Nomoi‹ findet sich dazu eine Aussage, die in der ›Politeia‹ gänzlich fehlt, dass es nämlich besonders gute Chancen gebe, einen jungen Tyrannen mit guten Anlagen zum Philosophenkönig zu machen. Dann wäre die Tyrannis nicht länger die letzte und destruktivste der Herrschaftsformen.

In der ›Apologie‹ und im Dialog ›Kriton‹ hat Platon dieses Verhältnis ausgelotet. Die ›Apologie‹ ist dabei, entgegen dem Titel, geradezu das Gegenteil einer Verteidigungsrede. Sokrates verzichtet programmatisch vor seinen künftigen Richtern auf alle Elemente der Apologetik und vor allem darauf, sich selbst in ein besonderes Licht zu rücken, und auch darauf, auf das Elend zu verweisen, das sein Tod über seine Familie bringen würde. Ohne auf solche Scheinwirkungen

---

[45] Siehe dazu Kraut, a. a. O., S. 88 ff., vgl. ferner Vlastos, Socrates on Political Obedience and Disobedience, in: ders., Studies in Greek Philosophy, Vol. II, a. a. O., S. 30 ff.

[46] Hier setzt sich das sokratische Paradox in einem untilgbaren platonischen Paradox fort. Dazu Vlastos, The Paradox of Socrates, in: ders., Studies in Greek Philosophy, S. 3 ff.

[47] Vgl. weiter oben zu Platons Leben mit den Reprisen aus dem VII. Brief.

zu setzen, zeigt er sich als der, der er ist. Damit bleibt er der Kontinuität seines philosophischen Ethos treu. Diese Kontinuität und damit die Zielsetzung, keineswegs seine philosophische Prägung zu verraten, ist in ›Apologie‹ und ›Kriton‹ ein durchgehendes Motiv. Er könnte, wenn er seinen vermögenden jungen Freunden folgen würde, »in Thessalien schmausen«. Doch damit gäbe er seine Lebensform preis, und letztlich würde auf diese Weise auch die Glaubwürdigkeit seiner Philosophie Lügen gestraft.

Mit dem politisch-philosophischen Problem ist das politisch-religiöse eng verknüpft. Dies zeigt sich schon an den Anklagepunkten, die Sokrates entgegengehalten werden: Es ist einerseits der Frevel der Asebie, der fehlenden Achtung vor den Göttern, andrerseits der Vorwurf, die Jugend zu verderben. Die Vorhaltungen beruhen, auch das macht die ›Apologie‹ überdeutlich, auf unklaren, weitgehend verzerrten Meinungen über das, was Sokrates lehrt. Er gilt den Anklägern als nichts anderes als ein Sophist.[48]

Sokrates' Eingeständnis, nicht wissend zu sein und der Quelle dieses Nichtwissens nachzugehen, indem er die befragt, die zu wissen meinen, könnte allerdings von dem Scheinwissen und den beliebigen Ratschlägen der Sophisten gar nicht weiter entfernt sein. Sokrates selbst führt seine Befragung der Vielen auf den Spruch des delphischen Orakels zurück, den ein Freund eingeholt habe und wonach Sokrates der Weiseste unter allen Menschen sei. Der Wahrheit dieser Aussage geht Sokrates in seiner Befragungskunst nach. Sie steht unter der Prämisse des Wissens um sein eigenes Nichtwissen. Er möchte nun erfahren, inwiefern das Orakel Treffendes sagt. Die Annahme, dass es ihn und sich selbst täuschen könne, schließt er von vorneherein aus. Ein Orakelwort täusche, lüge und irre nicht. Wer dies behaupte, erkenne die göttliche Stimme nicht an. Deshalb fragt er die Politiker, die Dichter und schließlich die Handwerker, die Idiotes und Banausoi, nach ihrem begründeten Wissen. Nur die letzteren haben überhaupt ein Wissen über eine bestimmte Tätigkeit und Befähigung (ein ›idion ergon‹), das sich allerdings auf den engen Bereich ihres Handwerks begrenzt. Sie wissen, wie man Tische macht oder Ton formt. Immerhin haben sie ein ›idion ergon‹. Wenn sie aber beginnen, über Politik und erste und letzte Dinge zu räsonieren, zeigen sie sich genauso nicht-wissend. Auch die Dichter, deren manisch

[48] Dazu H. Maier, Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung. Tübingen 1913 (Neudruck Aalen 1964), S. 50 ff.

wahnsinnige und zugleich göttliche Natur im Dialog ›Ionos‹ im Einzelnen behandelt wird, sind nicht in der Lage, sich über die schönen Worte und Empfindungen, die sie erwecken, Rechenschaft abzulegen.[49]

Nicht nur die Quelle von Sokrates' Wissen wird auf diese Weise angegeben, sondern auch der Ursprung des Hasses, der sich gegen ihn richtet und den Prozess auslöst. Es wird sehr deutlich illustriert, dass die Zerstörung des Anscheins, etwas zu wissen, Aggressionen und sogar den Wunsch wachruft, sich dieser störenden Stimme endgültig zu entledigen (Ion 23b ff.).

Dass er eine gottesdienstliche Handlung vollzieht, indem er eine Art Umkehr von der Bedürfnisbefriedigung auf die bleibenden, dauerhaften Orientierungen verlangt, betont Sokrates in großer Souveränität. Er werde »dem Gotte« (Apologie 29d) in jedem Fall mehr gehorchen als den Anklägern. Keine Drohung, auch gerade nicht die Drohung mit der Todesstrafe, kann ihn davon abbringen. Denn wer den Tod fürchtet, von dem er doch nichts wissen kann (29b), bleibt in seinem Irrtum befangen. Menschen, die so dächten, werde er »prüfen und ausforschen«. Damit ist aber schon besiegelt, dass Sokrates keineswegs aus Furcht vor dem Tod von seinen Behauptungen und seiner Wahrheit zurückweichen wird. Seine Methode ist eine Lebensweise, von der er mit großer Konsequenz Gebrauch macht. Die Treue zu dieser Wahrheit wird durch nichts außer Kraft gesetzt. Deshalb wendet Sokrates den Elenchos auch konsequent in seiner Verteidigungsrede an und zieht die Ankläger Melitos und Anytos mit vor das Forum der Philosophie. Sie, die sein Leben und seine Denkweise zerstören wollen, werden selbst ihrer Inkompetenz in Fragen der göttlichen und der menschlichen Dinge überführt.

Neben dem Gott (ho theos) bzw. dem Göttlichen (to theion) sind zwei weitere Instanzen maßgeblich: das Daimonion des Sokrates, (31c–d), das immer nur warnend und abhaltend spricht. Wenn es nichts zu warnen hat, schweigt es. Daneben steht, überpersönlich und bindend, das Recht (dikaion). Sokrates besteht darauf, dass er seinen bürgerlichen Pflichten gerecht geworden sei, im Heer und zum Schutz der Sicherheit der Polis (32c1 ff.). Ein entscheidender Zug des sokratischen Selbstverständnisses als Bürger einer bestimmten Spezies, als Philosophenbürger gleichsam, liegt eben darin, »nie-

[49] Vgl. E. Pöhlmann, Enthusiasmus und Mimesis. Zum platonischen *Ion*, in: Gymnasium 83 (1976), S. 191 ff.