

Th. A. Szlezák · Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie

Thomas Alexander Szlezák

Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie

Interpretationen zu den frühen
und mittleren Dialogen



1985

Walter de Gruyter · Berlin · New York

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Szlezák, Thomas Alexander:
Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie : Interpretation zu
d. frühen u. mittleren Dialogen / Thomas Alexander Szlezák. –
Berlin ; New York : de Gruyter, 1985.
ISBN 3-11-010272-2

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei – pH 7, neutral)

©
1985 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13.
Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne
ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder
Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu
vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30
Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Vorwort

Ziel dieses Buches ist zu zeigen, daß Platons skeptische Gedanken über den Wert der Schrift in der sogenannten ‚Schriftkritik‘ im Dialog „Phaidros“ nicht erst die späte Reflexion eines erfahrenen und vielleicht resignierenden Autors sind, sondern sein schriftstellerisches Tun von Anfang an geleitet haben.

Die ‚Schriftkritik‘ enthält nicht nur eine Darlegung der konstitutionellen Schwäche der Erkenntnisvermittlung durch die Schrift. Parallel dazu entwirft Platon auch ein differenziertes Bild von der Art und Weise, wie der Philosoph (der φιλόσοφος oder διαλεκτικός) seine ‚Reden‘ (λόγοι), und zwar seine schriftlichen *und mündlichen* ‚Reden‘, einsetzt zum Zweck einer wahrhaft philosophischen Erkenntnisvermittlung. Es läßt sich nun zeigen, daß die Dialogfigur ‚Sokrates‘ von den frühesten Dialogen an so gezeichnet ist, daß sein Verhalten im Gespräch nur als Illustration und Konkretisation jenes Bildes vom philosophischen Umgang mit ‚Reden‘ aus dem „Phaidros“ verstanden werden kann. Die sachlichen Übereinstimmungen und thematischen Anklänge sind dabei so zahlreich und so spezifisch, daß Zufall ausgeschlossen werden kann.

Der Nachweis der Beziehungen zwischen der ‚Schriftkritik‘ und dem ‚Bild des Dialektikers‘ ist ein Versuch, Platons einzige theoretische Äußerung über Mündlichkeit und Schriftlichkeit der Philosophie in den Dialogen für diese selbst in konkreter Weise, nämlich durch Erklärung ihrer Struktur, ihrer Handlungsführung und Charakterzeichnung aus einheitlichen Prinzipien, fruchtbar zu machen.

Die geschilderte Zielsetzung könnte normalerweise mit dem wohlwollenden Interesse aller um Platon Bemühten rechnen, wird hier doch versucht, die innere Kohärenz des platonischen Werkes unter neuen Gesichtspunkten aufzuzeigen. Im vorliegenden Fall ist freilich zu vermuten, daß sich dieses Interesse bei einem Teil der Leserschaft sogleich in Ablehnung verwandelt, sobald nur ausgesprochen ist, daß die seit Friedrich Schleiermacher übliche Perhorreszierung platonischer Esoterik nicht zu den Prämissen dieser Arbeit gehört. Es hat durchaus den Anschein, als hätten manche Interpreten sich bis heute noch nicht zu einer unbefan-

genen Haltung in der Frage der Wertung der Schriftlichkeit durch Platon durchringen können; die irrationale Berührungsangst, der die esoterische Platondeutung von Hans Joachim Krämer und Konrad Gaiser zu Beginn der sechziger Jahre begegnete, scheint noch mancherorts fortzuwirken. Gegenüber dieser Haltung muß jedoch, schon aus Gründen der philologischen Methode, festgehalten werden: was Platon meint, wenn er sagt, den Namen φιλόσοφος verdiene nur, wer über Besseres verfügt als das, was er geschrieben hat (Phaidros 278cd), sollte nicht auf dogmatische Weise im antiesoterischen Sinn vorentschieden werden, sondern durch geduldige Exegese des Primärtextes, seines weiteren Kontextes und seiner Beziehung zu den beobachtbaren Merkmalen des Dialogwerks insgesamt geklärt werden.

Die hier angewandte Betrachtungsweise hat zwar Folgen für die Einschätzung dessen, was Aristoteles ‚Platons ungeschriebene Lehren‘ nannte. Doch ist die vorliegende Arbeit selbst kein Beitrag zur Erforschung von Platons mündlicher Prinzipientheorie. Sie handelt ausschließlich von den Dialogen und steht – abgesehen von Schleiermachers ungeprüfter antiesoterischer Prämisse – durchaus auf dem Boden der Schleiermacherschen Dialoghermeneutik: sie geht von der Schriftkritik aus, wie es Schleiermacher getan hatte, und sie betrachtet wie er die Form des Dialogs nicht als bloße poetische Einkleidung, sondern als wesentlich für den Inhalt. Wenn am Ende der Untersuchung dennoch ein Platonbild steht, das mit dem von Schleiermacher begründeten und bis heute fortwirkenden nicht mehr vereinbar ist, so nicht deshalb, weil ich seine leitenden Gesichtspunkte irgendwo verlassen hätte, sondern weil ich, wie ich glaube, die Schriftkritik konsequenter zum Maßstab der Analyse der Dialoge gemacht habe als es bisher geschehen ist.

Dem Leser dieses Buches wird also eine Überprüfung des heute noch weit verbreiteten antiesoterischen Platonbildes zugemutet. Nicht ein positives Vorurteil zugunsten von ‚Esoterik‘ wird von ihm verlangt, nur die zeitweilige Suspendierung der üblichen Vorurteile gegen sie. Wenn so der Textbefund selbst zu Wort gekommen sein wird, wird der alte Streit bald kein Streit mehr sein.

*

Die Untersuchung führt bis zu Platons Hauptwerk, in dem er deutlicher über Dialektik und über die Idee des Guten redet als jemals davor oder danach. An späteren Werken ist außer dem „Phaidros“, der die

Grundlage darstellt, nur das 10. Buch der *Nomoi* behandelt, das zur Klärung einer bislang umstrittenen Aussage der Schriftkritik mit exemplarischer Deutlichkeit beiträgt und das zugleich auch belegt, daß Platon die Leitgedanken der Schriftkritik bis zuletzt im eigenen Werk verwirklicht hat. Ob man den Siebten Brief als echt akzeptiert oder verwirft, ist für das Beweisziel dieser Untersuchung gleichgültig, daher wurden einzelne Aussagen des Briefes zwar als ergänzendes Belegmaterial gelegentlich mit angeführt, die zusammenhängende Auslegung jedoch in einen Anhang verwiesen. Von den frühen Dialogen wurden *Ion* und *Menexenos* übergangen, da sie für unsere Fragestellung wenig ergiebig sind; sie enthalten aber auch nichts, was unser Ergebnis in Frage stellen könnte. *Alkibiades I*, *Theages* und *Kleitophon* fehlen, weil ihre Unechtheit als erwiesen gelten kann.

Die Analyse der späten Dialoge unter den gleichen Gesichtspunkten wäre gewiß reizvoll und lohnend. Der Leser, der unseren Überlegungen bis zum Ende gefolgt ist, wird freilich unschwer selbst erkennen können, wie sehr das Spätwerk unsere Ergebnisse bestätigt und verdeutlicht. Was hier zu zeigen war, mußte zuerst und gerade am frühen und mittleren Werk Platons gezeigt werden, weil hier die Erwartungen, mit denen wir nach langer Schulung in der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise an den Text herantreten, zunächst gegen das Beweisziel zu sprechen schienen. Hier galt es zu erproben, ob moderne Denkgewohnheiten oder der Befund der Texte der zuverlässigere Führer zum Verständnis der Intentionen Platons ist.

*

Den Plan, die Untersuchung in der Form, in der sie nun vorliegt, durchzuführen, faßte ich während eines Studienaufenthaltes am Center for Hellenic Studies in Washington, D.C. im Jahr 1975/76. Dieser noblen amerikanischen Institution und ihrem lebenswürdigen und stets hilfsbereiten Direktor Prof. B. M. W. Knox sei auch an dieser Stelle für die Gastfreundschaft gedankt. Die Grundgedanken meines Vorhabens trug ich in meiner Zürcher Antrittsvorlesung im Dezember 1976 vor (abgedruckt im *Museum Helveticum* 35, 1978, 18–32), eine erste detaillierte Durchführung gab ich im Wintersemester 1978/79 als Vorlesung. Eine frühere Fassung des *Euthydemos*-Kapitels kam in *Antike und Abendland*, Bd. 26 (1980) zum Abdruck, eine Kurzfassung des *Politeia*-Kapitels in derselben Zeitschrift, Bd. 30 (1984). Überlegungen zum 7. Brief, die

ich zuerst in ‚Arktouros‘ (Festschrift Knox, Berlin – New York 1979) dargelegt hatte, sind in Anhang III aufgenommen worden. Die letzten Teile des Manuskripts wurden im Sommer 1983 niedergeschrieben.

Danken möchte ich zwei Freunden, die kritisches Interesse an meiner Fragestellung bekundeten zu einer Zeit, als noch eine Mehrheit von Philologen und Philosophen glaubte, die Akten über Mündlichkeit und Schriftlichkeit bei Platon seien geschlossen: Heinz Schmitz in Winterthur und Christopher Rowe in Bristol. Ihre Bereitschaft, auf ungewohnte Überlegungen einzugehen, bedeutete mir eine große Hilfe.

Danken möchte ich auch all denen, die bei der Fertigstellung des Buches geholfen haben: Frau D. Steigerwald schrieb verlässlich und schnell den größten Teil des Typoskripts; Herr K.-H. Stanzel, unterstützt von Frl. M. Kroll und Herrn G. Lang, las mit viel Sachkenntnis die Korrekturen und erstellte die Register. Nicht zuletzt gilt mein Dank auch dem freundlichen Entgegenkommen des Herrn Verlegers, Prof. Dr. H. Wenzel, und der vorzüglichen Betreuung des Buches im Verlag durch Frau G. Müller.

Würzburg, 10. 10. 1984

Th. A. Szlezák

Inhalt

Vorwort	V
Einleitung	1
Kapitel 1. Phaidros: Die Kritik der Schriftlichkeit	7
a) Phaidros 274b – 278e	7
b) Die aus der Schriftkritik resultierenden Aufgaben der Platoninterpretation	19
Kapitel 2. Phaidros: Der Gang des Dialogs	24
1) Die Handlung des Dialogs	24
2) Handlung und Thema	27
3) Das Verhältnis der Teile des Dialogs zueinander	30
4) Zusammenfassung	47
Kapitel 3. Euthydemos. Sokrates' Spott über ‚Geheimhaltung‘	49
Kapitel 4. Die ‚Hilfe für den Logos‘ als Strukturprinzip des plato- nischen Dialogs.	66
Kapitel 5. Nomoi, Buch 10. Überschreiten als Wesen der ‚Hilfe‘	72
Kapitel 6. Hippias minor. Wer betrügt wen?	79
Kapitel 7. Hippias maior. Sokrates und sein Doppelgänger	91
Kapitel 8. Euthyphron. Kehrtwendung kurz vor dem Ziel	107
Kapitel 9. Lysis. Der Dialektiker und die Knaben	117
Kapitel 10. Charmides. Der Jüngling und der ‚schlechte Forscher‘	127
Kapitel 11. Laches. Der Lehrer entzieht sich den Schülern	151
Kapitel 12. Protagoras. Ist der Sophist besser als sein Buch?	160
Kapitel 13. Menon. Der Hang zum Fortgehen vor den Mysterien	179
Kapitel 14. Gorgias. Der ideale Gesprächspartner und die Kleinen Mysterien	191
Kapitel 15. Kratylos. Das geheime Wissen des Herakliteers	208
Kapitel 16. Apologie – Kriton – Phaidon. Verteidigung auf drei Ebenen	221
Kapitel 17. Symposion. Wer soll um wen werben?	253
Kapitel 18. Politeia. Den Philosophen nicht loslassen	271
Schlußbemerkungen	327

Anhang I. Die moderne Theorie der Dialogform	331
Kritik der modernen Dialogtheorie	336
Zehn Thesen zur Kritik	337
Erläuterungen zu den Thesen	339
Anhang II. Die Bedeutung von σύγγραμμα	376
Anhang III. Zum Siebten Brief	386
Anhang IV. Zu einigen Platonstellen, die eine antiesoterische Auslegung nahezulegen scheinen	406
Literaturverzeichnis	411
Register	417
Stellen	417
Namen und Sachen	441
Moderne Autoren	444

Einleitung

Die Vorstellung, daß ein Wissenschaftler oder Denker seine Erkenntnisse, etwa gar die wichtigsten unter ihnen, absichtlich zurückhalten könnte, läuft dem Empfinden und der Praxis unserer Zeit zuwider. Wir beeilen uns, was immer wir entdeckt zu haben glauben, so bald als möglich und so weit als möglich bekannt zu machen. Die Gründe hierfür mögen vielfältig sein. Allgemein beherrscht uns der zu offener Konkurrenz treibende Zeitgeist des pluralistischen Liberalismus. Für gewöhnlich motiviert schon die Sorge um den Aufstieg und die Angst, von anderen überholt zu werden, den Drang zur allen erreichbaren Mitteilung des Geleisteten; bei denen, die solche Ängste hinter sich zu lassen imstande sind, führt die Überzeugung, daß die größtmögliche Verbreitung der endlich gefundenen Wahrheit ein unbestreitbares Gut für alle sei, in der Regel zum gleichen Verhalten.

Nach unseren eigenen Erfahrungen und Überzeugungen beurteilen wir auch vergangene Zeiten: wir vermögen noch die erzwungene Zurückhaltung wissenschaftlicher und philosophischer Einsicht, so etwa in der Geistesgeschichte der beginnenden Neuzeit von Galilei bis Leibniz, zu registrieren und zu verstehen. Unverständlich bleibt die freiwillige Einschränkung der philosophischen Kommunikation; unvorstellbar, daß ein am geistigen Gespräch Beteiligter, gar einer von Rang, die Mitteilung dessen, womit ihm Ernst ist, an alle Menschen nicht für ein Gut halten könnte.

Platon in seinen Dialogen rechnet hingegen ständig mit der Möglichkeit, daß ein am Gespräch Beteiligter nur einen Teil seines Wissens und seiner Einsicht zum Vorschein kommen lassen könnte. Nichts liegt für ihn näher als die Verdächtigung einer Dialogfigur, sie „verberge“ das Wesentliche: so allgegenwärtig ist der Vorwurf, daß es fast keinen Unterschied zu machen scheint, gegen wen er erhoben wird: ein Mann von Rang wie Protagoras ist davon ebenso betroffen wie der unbedarfte Rhapsode Ion, ein zu den besten Hoffnungen berechtigender junger Aristokrat wie Kritias ebenso wie die zwielichtigen Eristiklehrer Dionysodoros und Euthydemos, die antiintellektuellen Spartaner ebenso wie die

geistig beweglichen Rhetoriklehrer. Was diese Adressaten des Vorwurfs des ‚Verbergens‘ eint, ist einzig, daß der Vorwurf stets von demselben Partner erhoben wird: von dem Ironiker Sokrates. Einzig Sokrates selbst ist sicher vor solcher Beschuldigung: als Nichtwissender kann er ja auch nichts im Hintergrund haben, was er verbergen könnte – das leuchtet doch wohl ein.

Daß Platon die Vorstellung der Zurückhaltung von Wissen und Einsicht stets zur Hand hat, während wir sie von uns aus sozusagen nie in Erwägung ziehen würden, könnte man zunächst aus seinem geschichtlichen Ort zu erklären versuchen: die ‚offene‘ Gesellschaft des demokratischen Athen, in der er lebte, war zeitlich noch nicht allzu weit entfernt von archaischeren Organisationsformen, wie sie in anderen griechischen Städten noch fortlebten und auch für viele in Athen noch das geheime gesellschaftliche Leitbild abgaben. Bei der strengen sozialen Gliederung archaisch-‚geschlossener‘ Gesellschaften war jedes Können und Wissen, jede Einsicht, kurz jede *cofia* im alten Sinn, stets zunächst an eine bestimmte Gruppe oder eine Berufsgilde gebunden, die über die Weitergabe solchen Wissens wachte. Auch wenn das universale anthropologische Phänomen des priesterlichen Geheim- und Herrschaftswissens bei den Griechen, deren Religion keine heiligen Bücher und keine Priesterherrschaft kannte, im Vergleich zu anderen antiken Gesellschaften stark zurücktritt, so gibt es doch auch bei ihnen deutliche Spuren einer kontrollierten und gruppengebundenen Wissensvermittlung. So rechnet die Literaturgeschichte der frühen Zeit mit der Existenz von Sängergilden, die ihre Bearbeitung epischer Stoffe als Gildeneigentum tradierten; der Philosophiegeschichte ist die ordensmäßige Organisation der Pythagoreer, die auch politische Macht erstrebten, bekannt, ebenso wie der Religionsgeschichte die wachsende Anziehungskraft der Mysterien, die dem Eingeweihten ein besseres Los im Jenseits versprachen und den Uneingeweihten von Kult und Jenseitshoffnungen ausschlossen; im Bereich der Medizin, die für das Aufkommen des wissenschaftlichen Denkens so wichtig wurde, begegnen wir der Forderung, das ärztliche Wissen nicht an Außenstehende weiterzugeben¹.

¹ So im Hippokratischen ‚Eid‘, ähnlich im ‚Nomos‘ (IV 630, 643 Littré); zur „sippenmäßigen Tradition griechischer Kunst“ noch in der Generation des Aischylos vgl. A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen 1972, 69; zur Geheimhaltung bei den Pythagoreern s. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, Leipzig 1923, 409 Anm. 2; W. Burkert, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge (Mass.) 1972, 178f.; zur archaischen Organisation der

Die Vorstellung des gruppengebundenen Sonderwissens war im ausgehenden 5. Jahrhundert – in der Zeit, in der Platons Dialoge spielen – in vielfacher Form gegenwärtig. Vor dem Hintergrund dieses Residuums archaischen Denkens scheint Platons fortwährender Spott über philosophische Geheimhaltung die neue Gesinnung der athenischen Demokratie zu repräsentieren. Der konservativ erzogene Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche mochte immerhin versuchen, den auf der Straße offen mit jedermann philosophierenden Sokrates als ‚Pöbelmann‘ abzutun – zeigt nicht vielmehr Platons selbstsichere Absetzung gegen die restriktive Handhabung von Wissen und Einsicht, daß hier die prinzipielle Offenheit und Liberalität der progressiven Demokratie Athens geistesgeschichtlich bedeutsam zu Wort kommt?

Während also die Allgegenwart der Vorstellung des ‚Verbergens‘ uns von Platon trennt (aber historisch verständlich gemacht werden kann), ist doch die Wertung dieser Vorstellung bei ihm, wie es scheint, ganz und gar diejenige unserer fortschrittlichen Zeit. Und dies ist doch irgendwie beruhigend – für die meisten wenigstens.

Andere werden sich gerade bei dieser scheinbar so zwingenden Deutung von Platons Spott über Geheimhaltung beunruhigt fühlen und den Verdacht nicht loswerden, der Ironiker ‚Sokrates‘ könnte uns gerade hier auf die falsche Spur gelockt haben.

Kennen wir denn Platon sonst als Vertreter demokratischer Offenheit und progressiver Liberalität? Hat er für seinen Idealstaat oder für seinen Gesetzesstaat ein offenes Informations- und Erziehungssystem vorgesehen? In den *Nomoi* ist bekanntlich nicht nur der Inhalt der Ausbildung der zur Herrschaft Berufenen vor der Kenntnisaufnahme durch die Unberufenen geschützt, sondern schon die bloße Tatsache des Ausschlusses muß den Ausgeschlossenen verborgen bleiben: hier fordert Platon, die klassentrennenden Strukturen gegenüber seinem ersten Staatsentwurf noch verschärfend, Geheimhaltung auch noch der Geheimhaltung (*Nomoi* 961 b 4–6 mit 952 a 7 und 968 d e). Die von keiner Ironie getrübe Entscheidung für prinzipiell offene Diskussion legt Platon hingegen dem Demokraten und Relativisten Protagoras in den Mund (*Prot.* 317 b c).

Wissensvermittlung im Gruppenverband bei Ärzten, Sängern, Handwerkern, Sehern, bei Pythagoreern und Orphikern s. W. Burkert, *Neue Funde zur Orphik*, in: *Information zum altsprachlichen Unterricht* II 2, Graz 1980, 41; ders., *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in: B. F. Meyer – E. P. Sanders (Hrsg.): *Self-Definition in the Greco-Roman World*, London 1982, 18 ff.

Es besteht doch wohl Anlaß, Platons Spott über die angebliche Geheimhaltung der Gesprächspartner des Sokrates genauer zu befragen. Der Dialog Euthydemos rückt das sonst nur als Begleitmotiv behandelte Thema des ‚Verbergens‘ exemplarisch in den Vordergrund; an ihm müssen wir uns orientieren, wenn wir den Sinn des platonischen Topos vom ἀποκρύπτεσθαι verstehen wollen.

Es ist längst erkannt worden, daß Sokrates' seltsame Gedankenführung, die auf das scheinbar absurde Ergebnis führt, daß jeder alles weiß und schon immer alles gewußt hat, nur verständlich ist auf dem Hintergrund der Anamnesis-Lehre. Was nicht erkannt worden ist, ist die Bedeutung dieses Befundes für das Bild des Philosophen, das Platon im Phaidros entwirft: φιλόσοφος ist, wer seinen Äußerungen ‚zu Hilfe zu kommen‘, sie zu verteidigen und durch τιμώτερα, durch ‚Dinge von höherem Wert‘, abzustützen imstande ist. Eben diese für den φιλόσοφος konstitutive Differenz zwischen primär mitgeteilter und potentiell bereitgehaltener Einsicht wird im Euthydemos in dramatische Handlung umgesetzt. Sokrates könnte, wegen seiner Gesprächsführung näher befragt, die Theorie der Anamnesis und der Unsterblichkeit der Seele entwickeln; er könnte auf gewichtigere Dinge zurückgreifen, die für den, der genauere Information über Platons Philosophie besitzt, erkennbar im Hintergrund stehen, von denen der Leser des Euthydemos allein jedoch nichts ahnen kann, da sie im vorliegenden Gespräch nicht benannt sind. Sokrates verfügt also über eine weiterführende, begründende Theorie, die er hier mit voller Absicht – wegen der mangelnden Eignung der Gesprächspartner – nicht zum Tragen bringt.

Wer ist dann der ‚Geheimhaltende‘ im Euthydemos? Für den ironischen Spott des Sokrates sind es natürlich die Brüder Dionysodoros und Euthydemos, deren geistige Armut und Leere Schritt für Schritt deutlich gemacht hat, daß sie nichts haben, was sie geheimhalten könnten. Und wer ist der φιλόσοφος dieses Dialogs? Für ihn, der Bedeutenderes im Hintergrund hat, für den der Zurückhaltung unverdächtigen ‚Nichtwiser‘ Sokrates, sind es wiederum die beiden Meister der Eristik. Die sarkastische Komik des Dialogs besteht darin, daß der mit weiterreichendem Wissen ausgerüstete φιλόσοφος, der dem an der Oberfläche sinnlosen Geschwätz dieses Gesprächs durch Rückgriff auf Besseres im Sinne des Phaidros ‚zu Hilfe kommen‘ könnte, dies nicht tut, vielmehr die Gegner darum bittet – die Gegner, die doch offensichtlich keinerlei τιμώτερα im Hintergrund haben. Und als sie seiner Bitte nicht nachkommen, weil sie es nicht können, werden sie spöttisch der Geheimhaltung

geziehen. Verspottet wird also nicht die absichtliche Zurückhaltung tieferer Einsicht, sondern gerade die Unfähigkeit dazu².

Dieser Befund verändert die Situation hinsichtlich des platonischen Themas des ‚Verbergens‘ von Grund auf: wer bisher die Vorstellung einer absichtlichen Kommunikationsbeschränkung spöttisch beiseite schieben zu können glaubte, wird jetzt erkennen müssen, daß er die Ironie des Sokrates nicht ironisch genug zu lesen vermochte.

Der vordergründige Spott gegen die armen Teufel Dionysodoros und Euthydemos wäre für sich genommen nicht eben bewegend, wäre recht eigentlich belanglos; vor dem richtigen Hintergrund gelesen, d. h. nicht nur mit Blick auf die Anamnesislehre, sondern auch und vor allem auf das Bild des Philosophen im Schlußteil des Phaidros, macht er die ganze Frage der platonischen ‚Esoterik‘ erneut akut.

Aber bedarf es dazu einer neuen Deutung des wenig gelesenen Dialogs Euthydemos? Sagen nicht die allen vertrauten Texte Phaidros und Siebter Brief mit aller Deutlichkeit, daß der Dialektiker seinen philosophischen Ernst nicht der Schrift anvertrauen wird und daß es keine Schrift (κύγγραμμα) von Platon gibt über das, womit ihm wirklich Ernst war? Sagen nicht gerade die wichtigsten Dialoge an zentralen Stellen, daß die jeweils entscheidende Frage ‚jetzt‘ nicht weiterverfolgt werden soll?

Gewiß, nur verfügt die heutige Platonphilologie – die in dieser Frage die Zustimmung der philosophischen Platoninterpretation hat – über ein ganzes Arsenal von Argumenten, um diese Selbstaussagen der platonischen Schriften zu umgehen und in ihr Gegenteil zu verkehren. Die einfache Feststellung Platons, es gebe *keine Schrift* von ihm über die für ihn entscheidenden Dinge, heißt für die herrschende Platonauslegung, es gebe *keine systematische Lehrschrift* von ihm darüber (wohl aber andere Schriften, eben die Dialoge). Die bestimmte Aussage, daß der Philosoph seinen ‚Ernst‘ nicht *der Schrift* anvertrauen wird, da Geschriebenes wehrlos gegen Mißverständnis und Kritik ist, sich nicht zu ‚helfen‘ weiß, heißt für heutige Leser, der Philosoph werde seinen ‚Ernst‘ gewißlich nur *einer bestimmten Art von Schrift* anvertrauen, dem Dialog, da der geschriebene Dialog sich von sonstigem Geschriebenem dadurch unterscheide, daß er sich sehr wohl zu ‚helfen‘ wisse. Die Versicherung des Sokrates, daß er vieles, was über das Gute zu sagen wäre, beiseite läßt, wird dem modernen Deuter zur tiefen Einsicht, daß sich über das Gute eben nicht mehr sagen lasse als dasteht, und das Insistieren Platons

² Die genauere Begründung dieser Auslegung des Euthydemos wird in Kapitel 3 gegeben.

auf dem im Vergleich zum Schriftwerk „längeren“ und „göttlicheren“ Weg, den der Dialektiker zu begehen hat, wird sogleich mit vermeintlicher Kongenialität als unverbindliche Vision des prinzipiell sich nicht festlegenden, existentiell ‚offenen‘ Denkers Platon verbucht.

Die Theorie des platonischen Dialogs, die all diese Argumente systematisch vereint und den Dialog als die nach Platon einzig legitime Form philosophischer Mitteilung erweisen möchte, gilt den meisten als das alte Wahre, gegen das die neuartige ‚esoterische‘ Interpretation sich zu legitimieren habe. Wenige wissen, daß am Ursprung dieser Theorie bei Friedrich Schleiermacher das polemische Bedürfnis stand, einer Anerkennung der platonischen Esoterik, die er freilich in sehr vordergründiger Weise mißverstand³, zu entgehen.

Daß Polemik für gewöhnlich den Blick trübt, weiß man. Wenn wir uns nicht von Schleiermachers Vorentscheidungen abhängig machen wollen, empfiehlt es sich, dort neu einzusetzen, wo er die Weichen stellte für seine nachmals so einflußreiche Art der Platonauslegung: bei Platons grundlegendem Text über schriftliches und mündliches Philosophieren, dem Schlußteil des Phaidros. Hierbei gilt es vor allem, die durch Schleiermachers polemische Tendenz bedingte Selektivität, die bis heute die Auslegung dieses Textes bestimmt, zu vermeiden. Nur eine ausgewogene Würdigung aller leitenden Gedanken des Grundtextes und die Beachtung des Zusammenhangs, in den sie von Platon gestellt sind, wird die Gesichtspunkte bereitstellen können, unter denen wir die Dialoge zu befragen haben. Der Schlußteil des Phaidros bietet nicht allein die Antwort Platons auf die Frage des Verhältnisses von mündlicher und schriftlicher Philosophie, sondern vor allem auch den Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage aus dem Gesamtwerk.

³ Siehe Anhang I, S. 364 ff.

Kapitel 1

Phaidros: Die Kritik der Schriftlichkeit

a) Phaidros 274 b – 278 e

Die seit Schleiermacher übliche Isolierung des Schlußteils des Phaidros von den vorangehenden Teilen soll erst im nächsten Kapitel durch eine integrierende Interpretation ersetzt werden. Vorerst akzeptieren wir die fast schon kanonisch gewordene Verengung des Blickwinkels¹ und betrachten allein die letzten Seiten des Dialogs.

1. Phdr. 274 a 6 – 275 d 3

Sokrates beginnt 274 a 6 aus den bisherigen Erörterungen die Folgerungen zu ziehen hinsichtlich der Ziemlichkeit oder Unziemlichkeit des Schreibens. Er orientiert sich dabei an der Gottgefälligkeit des menschlichen Umgangs mit ‚Reden‘ (λόγοι) (274 b 9). Über das, was gottgefällig ist, behauptet er zwar, nur vom Hörensagen unterrichtet zu sein (c 1), doch stellt er sogleich – ohne etwas zu versprechen – die Möglichkeit daneben, eigene Einsicht darüber zu gewinnen, was uns von menschlichen Meinungen unabhängig machen würde (c 2 – 3).

Jenes ‚Hörensagen‘ besteht in einer kleinen Geschichte von dem alten Gott Theuth, die in Ägypten erzählt wird, wie Sokrates sagt. Phaidros durchschaut, daß die Geschichte nicht authentisch ist (275 b 3) – und wird für diese Kritik sogleich zurechtgewiesen: woher die Geschichte kommt und wer sie erzählt, ist gleichgültig; nur ob das Gesagte zutrifft, zählt (b 5 – c 2). Es geht eben doch nicht um ein Hörensagen, sondern um die eigene Einsicht. Die Darlegung dieser Einsicht unter fremder Maske stört nur den Unphilosophischen.

Die ‚ägyptische‘ Geschichte erzählt, wie der Gott Theuth seine

¹ Zu den seltenen Ausnahmen s. unten Anhang I, 362 Anm. 45.

Erfindungen dem König Thamus vorlegte, darunter auch die Schrift (γράμματα). Der kritische König beurteilte die neue Errungenschaft weniger günstig als der stolze Erfinder: die Schrift wird die, die sie erlernen, durchaus nicht weiser und gedächtnisstärker machen, wie Theuth glaubt. Vielmehr wird sie die Vergeßlichkeit in den Seelen fördern, da man auf die von außen kommende Hilfe der Schrift vertrauen werde, statt das von innen kommende Gedächtnis zu üben. Die Schrift ist ein Mittel des Erinnerns, nicht des Gedächtnisses. Und Weisheit wird die Schrift nicht erzeugen, da man durch sie vieles wird ‚hören‘ können ohne begleitende Unterweisung (διδασχῆ), was die Menschen kenntnisreich, aber nicht einsichtsreich (πολυήκοοι – πολυγνώμονες) macht, also nur die Einbildung von Weisheit in ihnen hervorruft und sie unangenehm im Umgang mit anderen macht (274 c 5 – 275 b 2).

Heraklits Sentenz: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει ist hier nicht nur fortgeführt, sondern tiefer und zugleich konkreter gedeutet im Blick auf die Funktion der beiden wesentlichsten Kräfte, die jede geistige Formung bestimmen: Bücher und Menschen. Das, was νόον ἔχειν διδάσκει, ist die persönliche Unterweisung oder ‚Lehre‘. διδασχῆ kann im vorliegenden Zusammenhang, wo der Gegensatz die Übernahme von Kenntnissen aus der Schrift (γραφῆ 275 a 3) ist, nur das mündliche Gespräch des Aufnehmenden mit einem kundigeren διδάσκων bedeuten, der an die Stelle des nur scheinbar Einsicht vermittelnden Buches treten muß, wenn wirkliche Weisheit und nicht deren Schein aufkommen soll.

Nach der schon erwähnten Zurechtweisung des Phaidros hält Sokrates als Ergebnis der Geschichte fest, daß es sehr einfältig wäre zu meinen, man könne eine ‚Kunst‘ (τέχνη) in Schriftzeichen weitergeben oder aus Schriftzeichen etwas Klares und Verlässliches empfangen. Alles, was geschriebene λόγοι können, ist, den Wissenden zu erinnern an das, wovon das Geschriebene handelt (275 c 5 – d 2).

Die Bedeutung von τέχνη muß hier, in der zusammenfassenden Formulierung dessen, was aus der Geschichte von Theuth zu lernen ist, die gleiche sein wie in der Geschichte selbst. Die ‚Künste‘, die der Gott gefunden hatte, sind Brettspiel, Würfeln, Schrift, Arithmetik, Geometrie und Astronomie (274 c 8 – d 2). τέχνη bezeichnet zunächst die jeweilige Fertigkeit oder Wissenschaft selbst, nicht etwa ihre Darstellung. Eine Darstellung der Regeln des Würfelspiels wie auch der Beweise der Geometrie kann man sehr wohl in schriftlicher Form geben, mittels Zeichen, die der Seele ‚fremd‘ sind (ὕπ’ ἄλλοτρίων τύπων 275 a 4) – was jedoch fehlen wird, ist das der Sache wesensverwandte ‚innere‘

Verstehen, das nur durch persönliche Belehrung, διδασχῇ, erzeugt werden kann. τέχνη meint dann also ein Gegenstandsgebiet und seine verstehende Beherrschung durch einen, der hierin nicht nur δοξόκοφος ist, meint das Gegenstandsgebiet als verstandenes und beherrschtes. Dem Zusammenhang ganz fremd ist hingegen die Bedeutung ‚Handbuch‘, für die hier jede Vorbereitung fehlt². Platon spricht von der Erkenntnisleistung der Schrift ganz allgemein (γράμματα 275 c 5, γραφή 275 a 3), nicht von einer bestimmten Form von schriftlicher Darstellung.

Die Leistung der Schrift besteht in der Erinnerung des Wissenden an die mitgeteilten Dinge (275 c 8 – d 2). Der ‚Wissende‘ (ὁ εἰδώς) kann kein anderer sein als der σοφός, von dem sich der δοξόκοφος dadurch unterschied, daß er ἄνευ διδασχῆς blieb. Die Geschichte von Theuth besagt, daß das primäre Erwecken von wirklicher Einsicht an Unterweisung gebunden ist, während die Schrift bestenfalls zur sekundären Reaktivierung schon vorhandener Einsicht taugt – jedenfalls gilt dies, wenn wir von ‚Einsicht‘ verlangen, daß sie etwas Deutliches und Beständiges (275 c 6) sei. Daß schriftlicher Erkenntniserwerb gerade diese Bedingung nie erfüllen kann, zeigt der nächste Abschnitt.

2. Phdr. 275 d 4 – 276 a 9.

Einen schlimmen Zug, sagt Sokrates, hat die Schrift an sich, den sie mit der Malerei teilt: wie gemalte Figuren aussehen als lebten sie, aber auf Fragen gar feierlich schweigen, so scheinen auch geschriebene Darlegungen (λόγοι) zu reden als hätten sie Einsicht, fragt man aber nach, um das Gesagte besser zu verstehen, so sagen sie stets nur dasselbe. Und einmal geschrieben, ist eine Darlegung überall im Umlauf, bei solchen, die etwas von der Sache verstehen und ebenso bei solchen, die sie nichts angeht. Sie versteht sich nicht darauf, zu den Leuten zu reden (oder nicht zu reden), zu denen sie reden soll (oder nicht soll). Wird sie

² Unrichtig daher die Übersetzung von R. Hackforth: „a written manual“ (Plato's Phaedrus, Cambridge 1952), 158; ihm folgt z. B. auch W. K. C. Guthrie (A History of Greek Philosophy, IV: Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period, 1975) 57. Handbücher der Rhetorik sind im zweiten Hauptteil des Phaidros erwähnt; obschon der Zusammenhang dort eindeutig auf Rhetorik weist, gibt Platon dennoch stets eine zusätzliche Bestimmung zu τέχνη (τέχνη ρητορική 271 a 5, τέχνας [περί] λόγων 261 b 6 – 7, 271 c 2, βιβλία περί λόγων τέχνης γεγραμμένα 266 d 6): τέχνη allein heißt eben nicht ‚Handbuch‘ schlechthin – schon gar nicht, wenn das Wort zuvor im üblichen Sinn (‚Kunst‘) gebraucht wurde. – Auch im Siebten Brief heißt τέχνη (341 b) nicht Handbuch, s. unten 393 f.

angegriffen und zu unrecht geschmäht, so bedarf sie stets der Hilfe des Urhebers: sie selbst kann sich weder wehren noch sich helfen.

Weit überlegen ist der schriftlichen Darlegung (dem λόγος γεγραμμένος) die lebendige und beseelte Darlegung des Wissenden, deren Abbild die schriftliche ist: sie wird mit wahrem Wissen in der Seele des Lernenden ‚geschrieben‘, ist fähig, sich zu verteidigen, und versteht sich darauf, zu reden und zu schweigen, zu wem sie reden oder schweigen soll (275 d 4–276 a 9).

Daß der λόγος, der in der Seele des Lernenden ‚geschrieben‘ wird, kein λόγος γεγραμμένος sein kann, geht schon daraus hervor, daß er dem geschriebenen λόγος entgegengestellt wird wie das Urbild dem Abbild, und daß er ‚lebendig und beseelt‘ heißt, während zuvor alles Geschriebene als leblos wie eine gemalte Figur charakterisiert wurde. Der Gegensatz betrifft die gesprochene und die geschriebene ‚Rede‘, nicht zwei Arten von geschriebener Rede, eine lebendigere und eine leblosere (etwa Dialog und Traktat). Gegenstand der Kritik ist weiterhin ‚die Schrift (γραφὴ 275 d 4)‘ schlechthin, nicht eine bestimmte Art ihrer Handhabung. Wehrlos dem Gegner ausgesetzt ist jedweder λόγος, sobald er niedergeschrieben ist (ὅταν δὲ ἅπαξ γραφῇ, ... πᾶς λόγος ... 275 d 9–e 1), nicht nur die nichtdialogische Darstellungsform. Den Mangel des Geschriebenen: starre Leblosigkeit und Unfähigkeit, sich selbst zu Hilfe zu kommen gegen Herabsetzung, kann allein die gesprochene ‚Rede‘ ausgleichen. Freilich nicht jede, sondern nur die des ‚Wissenden‘ (276 a 8). Der ‚Wissende‘ ist der, der die διδασχὴ erteilt, ihm ist daher jetzt ein ‚Lernender‘ zugeordnet (276 a 5), in dessen Seele er ‚schreibt‘. Der Wissende ist fähig, seinem λόγος zu Hilfe zu kommen, wenn er es für angebracht hält; es wird freilich auch Menschen geben, denen gegenüber er es für richtig halten wird, zu schweigen (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, 276 a 7). Was schriftlich niedergelegt ist, hat diese Freiheit der Zurückhaltung nicht mehr: es ‚treibt sich überall herum‘, wie Sokrates verächtlich sagt, bei Geeigneten wie bei Ungeeigneten, und weiß nicht, zu wem es reden oder schweigen soll. Anders gesagt: jeder kann ein einmal veröffentlichtes Buch erwerben und lesen, und überdies ungestraft für wertlos erklären.

Daß das Buch, oder eine bestimmte Art von Buch, zu einer bestimmten Art von Lesern nicht ‚sprechen‘ könnte, läuft dem Sinn des Abschnitts und dem klaren Wortlaut in 275 e 1–3 zuwider. Ebenso unplatonisch ist die Vorstellung, daß ein ‚hintergründig‘ in der Schrift angelegter ‚tieferer‘ Sinn, quasi als Selbst-‚Hilfe‘ der Schrift gegen die Kritik der

Unverständigen, vom verstehenden Leser *ohne Zutun des Urhebers* ganz automatisch, kraft seines ‚tieferen‘ Verstehens, abgerufen werden könnte – vielmehr entscheidet der ‚Wissende‘ auf Grund seiner persönlichen Einschätzung des Gegenübers aus der Situation heraus, ob er sich verteidigend sprechen soll oder nicht.

Die Fähigkeit des philosophischen λόγος, sich gegen Angriffe zu ‚helfen‘, ist hier eingeführt als die Fähigkeit des mündlich philosophierenden ‚Wissenden‘. Die Entgegensetzung von Geschriebenem als bloßem Abbild und lebendiger beseelter Rede als dem Eigentlichen lenkt den Blick vorerst nicht auf die Möglichkeit, daß auch der ‚Wissende‘ etwas schreiben könnte. Seine Fähigkeit zur ‚Hilfe‘ ist jedenfalls ganz unabhängig von dieser Möglichkeit. Sie beruht offenbar auf einem inhaltlichen Überschuß der ‚helfenden‘ Rede gegenüber der, der geholfen wird: denn wenn die geschriebene ‚Rede‘ (Darlegung, λόγος) sich nicht helfen kann, sondern *stets dasselbe* sagt, wird der zur Hilfe Fähige eben *nicht stets dasselbe* wiederholen dürfen, er wird anderes vorbringen müssen – nicht andere Thesen, wie G. Vlastos mißverstand³, sondern natürlich andere Argumente für dieselben Thesen.

Die Fähigkeit zur Hilfe wird auch im folgenden Abschnitt noch ganz im Bereich der mündlichen Diskussion vorgestellt; erst im letzten Abschnitt wird diese nämliche Fähigkeit dazu verwendet, den φιλόσοφος als Autor von ‚Schreibern‘ und Dichtern abzuheben.

Die geschriebene Darlegung ist ‚Abbild‘ (εἰδωλον) der gesprochenen. Hierbei ist nicht so sehr an ‚realistische‘ Wiedergabe wirklicher Gespräche zu denken, auch nicht an protokollarische Genauigkeit in der Aufzeichnung, sondern vor allem – in Übereinstimmung mit der Verächtlichmachung der Schrift im vorhergehenden Abschnitt wie im vorliegenden (275 d5 – e5) – an die starke Abwertung, die mit diesem Wort bei Platon stets gegeben ist: das ‚Abbild‘ ist prinzipiell von geringerem Rang als das ‚Urbild‘, hat nicht dieselbe ‚Wirklichkeit‘ und ‚Kraft‘. Im vorliegenden Zusammenhang besagt das: die geschriebene Darlegung kann von vorneherein nicht das vollbringen, was die mündliche als ihr ‚Urbild‘ vermag: ein ‚Schreiben‘ in der ‚Seele‘ oder *wirkliche* Erkenntnisvermittlung⁴.

³ Gnomon 35, 1963, 653. Zu Vlastos' Fehldeutung der ‚esoterischen‘ Interpretation vgl. meinen Beitrag „Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs ‚Phaidros‘“, MH 35, 1978, 21 – 24 und unten 18 f.

⁴ Daß Platon mit der Kritik des geschriebenen λόγος an eine Diskussion in der zeitgenössischen Rhetorik (Alkidamas, Isokrates) anknüpft, ist bekannt (das Material z. B. bei L. Robin, Platon, Phèdre, texte ét. et trad., Paris 1950 (1933), CLXIVff.; P. Friedländer, Platon I, Berlin 1964, 117 mit Literatur in Anm. 4). Es wird mitunter

Die Bezeichnung ‚Abbild‘ schließt zweifellos den geschriebenen Dialog mit ein, kann aber nicht ausschließlich auf ihn bezogen werden, da weder durch das Wort εἶδωλον festgelegt ist, wie weit die schriftliche Abbildung in der unvermeidlichen Beschränkung des lebendigen Hin und Her des Gesprächs gehen darf⁵, noch durch den Gegenbegriff ‚lebendige und beseelte Rede‘ ausgeschlossen ist, daß der ‚Wissende‘ sich auch der Form des Vortrags bedienen kann⁶.

Was bis hierher vorliegt, ist eine sehr prinzipiell gehaltene Kritik der Schriftlichkeit, nicht eine Theorie des Dialogs als eines Mittels philosophischer Mitteilung. Eine solche wird auch im folgenden nicht gegeben, wohl aber kommt Sokrates mit dem Gleichnis vom Bauern auf das Schreiben des Philosophen zu sprechen.

3. Phdr. 276 b 1 – 277 a 5

Ein Bauer, der Vernunft hat, wird solchen Samen, an dem ihm gelegen ist und von dem er Ertrag erwartet, nicht im Ernst in ein Adonisgärtchen pflanzen, um sich zu freuen, wenn er in acht Tagen schön aufgeht – dergleichen wird er nur im Spiel tun; vielmehr wird er Samen, mit dem ihm Ernst ist, nach den Regeln des Landbaus in geeigneten Boden säen

übersehen, daß diese Diskussion Platon nur einzelne Stichworte lieferte – am bekanntesten ist die Parallele Phdr. 276 a λόγος ζῶν καὶ ἔμψυχος ~ Alkidamas, Περὶ σοφιστῶν 28: ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ (von der gesprochenen Rede) –, nicht aber seine Fragestellung determinierte, geschweige denn seine Antwort vorwegnahm. Robin I. c. sprach aus, daß die historischen Parallelen hierfür im Grunde nichts ergeben.

⁵ Das undialogische 5. Buch der Nomoi ist gewiß ebenso ein ‚Abbild‘ lebendiger philosophischer Erörterung wie die übrigen Bücher, in denen Platon die dialogische Gestaltung ausgeführt hat. Dies würde selbst dann gelten, wenn auch die Zuweisung an eine Dialogfigur (den ‚Athener‘) und die fiktive kretische Dialogsituation wegfielen: auch wenn die Lebendigkeit der Abbildung nachläßt oder schließlich gänzlich verlorengeht, ein ‚Abbild‘ bleibt das Geschriebene doch.

⁶ Im Timaios hält der unteritalische Staatsmann, der als Dialogfigur zweifellos für den Typ des ‚Wissenden‘ steht, einen mehrstündigen Vortrag. Da er vor ausgesuchten Hörern spricht (vor ‚geeigneten‘, vgl. Phdr. 276 e 6 λαβὼν ψυχὴν προήκουσαν – Timaios hat für seinen Vortrag zweifellos das richtige Publikum gewählt), und da er auf ihre Fragen zweifellos zu antworten wüßte (was im Dialog zwar nicht ausgestaltet, wohl aber angedeutet ist: 28 c, 53 d weist Timaios auf die Möglichkeit einer tiefergreifenden Begründung seiner Ausführungen hin), müssen wir seine Rede innerhalb ihres fiktiven dramatischen Rahmens durchaus als ‚lebendige‘, obschon undialogische Rede eines Wissenden auffassen, und die schriftliche Fixierung seines Monologs demnach als ‚Abbild‘ im Sinne des Phaidros. (Es gehört zur Abbildhaftigkeit des Geschriebenen, daß es die tiefere Begründung, die der Wissende auf Befragung hin entfalten könnte, nicht mitgibt.) Daß auch im Phaidros selbst die große undialogische Rede des Sokrates als ‚lebendige‘ Rede des ‚Wissenden‘ zu verstehen ist, wird unten gezeigt werden.

und zufrieden sein, wenn er in acht Monaten zur Reife gelangt. Ebenso wird einer, der das Wissen von den gerechten, schönen und guten Dingen besitzt, das, was er zu säen hat, nicht mit dem Schreibrohr säend in Wasser schreiben mit Darlegungen (λόγοι), die sich nicht helfen können und unfähig sind, die Wahrheit hinreichend zu lehren. Vielmehr wird er die ‚Schriftgärtchen‘ nur um des Spieles willen säen, und um für sich und jeden, der dieselbe Spur verfolgt, Erinnerungshilfen anzulegen für das Alter, und er wird sich freuen, wenn diese Gärtchen hübsch gedeihen (276 b 1 – d 8).

Dieses Spiel des schriftstellerisch Spielenden, der über Gerechtigkeit und dergleichen in Geschichten redet (μυθολογοῦντα), findet die Bewunderung des Phaidros (276 e 1 – 3). Weit schöner noch, erwidert Sokrates, ist der Ernst in diesen Dingen, wenn einer unter Anwendung der Kunst der Dialektik eine geeignete Seele hernimmt und mit wirklicher Einsicht ‚Reden‘ pflanzt, die sich selbst und dem Pflanze zu helfen imstande sind und nicht ertraglos bleiben, sondern Samen aufweisen, von dem in anderen Charakteren andere ‚Reden‘ entstehen, die dem Betreffenden die einem Menschen mögliche Glückseligkeit verschaffen (276 b 1 – 277 a 5).

Das Gleichnis ordnet mit großer Klarheit die Elemente der verglichenen Bereiche einander zu: auf der Seite des Spiels entspricht dem Adonisgärtchen die schriftliche Darlegung des Gerechten, Schönen und Guten, dem Bepflanzen eines Adonisgärtchens das μυθολογεῖν δικαιοσύνης τε καὶ τῶν ἄλλων πέρι. Das schöne Aufgehen der Saat im Gärtchen steht für die literarisch gelungene Gestaltung des Geschriebenen⁷. Der ertraglosen Saat entspricht die Unfähigkeit der Schrift – wohlgerneht der Schrift des Wissenden über Gerechtigkeit (276 c 8, e 2 gegen e 7 f.) – sich selbst zu Hilfe zu kommen⁸. – Auf der Seite des Ernstes entspricht der Wahl des geeigneten Bodens die Wahl der geeigneten Seele (σπείρας εἰς τὸ προσήκον – λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν), der ‚Kunst‘ der Landwirtschaft die ‚Kunst‘ der Dialektik (γεωργικὴ τέχνη – διαλεκ-

⁷ Natürlich nicht für das Verständnis des Lesers (so z. B. H. Meißner, Der tiefere Logos Platons. Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken, Heidelberg 1978, 212 u. ö.; J. Klein, A Commentary on Plato's Meno, Chapel Hill 1965, 21), denn ‚Verständnis‘ wäre bereits eine Entsprechung zum ‚Ertrag‘ (καρπός), den einer, der etwas vom Pflanzen versteht, von Wassertrieben, die in acht Tagen aufgehen, von vornherein nicht erwarten wird. Das Saatgut, von dem der Bauer Ertrag will (ἐγκαρπα βούλοιο γενέσθαι 276 b 2), kommt nicht in das Adonisgärtchen. Nur der mündliche ‚Ernst‘ des Philosophen ist οὐχὶ ἄκαρπος (277 a 1), mit schriftlichem ‚Spiel‘ ist für Platon kein philosophischer Ertrag zu erzielen.

⁸ Dies entzieht den heute beliebten Spekulationen über die wunderbaren Fähigkeiten des ‚lebendigen‘ Dialogbuches den Boden; vgl. unten 341, 353 ff.

τικῇ τέχνῃ), dem Ertrag der Saat die Fähigkeit der neu gepflanzten λόγοι, sich selbst und dem Urheber zu Hilfe zu kommen und in anderen Seelen gleiche λόγοι zu ‚pflanzen‘.

‚Spiel‘ ist das Verfassen von Schriften gerade für den Dialektiker (276 c3 – d2). Daß auch Rhetoriklehrer ihre epideiktischen Reden als παίγνια bezeichneten (so etwa Gorgias, Helena 21), interessiert Platon hier in keiner Weise⁹. Hingegen hat er einen Hinweis auf sein eigenes Hauptwerk eingeflochten: die Worte δικαιοσύνης ... περί μυθολογοῦντα (276 e2 – 3) hat W. Luther¹⁰ überzeugend als Anspielung auf die Politeia gedeutet, die sich als ein μυθολογεῖν wertet (376 d, 501 e). Daß es sich um einen präzisen Verweis handelt, ergibt sich daraus, daß Platon hier von der Schrift dessen redet, der im Besitz der Dialektik (der Wissenschaften vom Gerechten, Schönen und Guten, 276 c3) ist: damit sind andere Autoren, die gleichfalls ‚Geschichten über Gerechtigkeit und das Übrige‘ geschrieben haben mögen – etwa Prodikos, der die Geschichte von der Entscheidung des Herakles für die Tugend und damit auch für die Gerechtigkeit erzählte – ausgeschieden.

Das Gleichnis kennt keine Tätigkeit, die zugleich Spiel und Ernst wäre, so wenig es ein Pflanzen gibt, das zugleich im Adonisgärtchen und auf dem Feld vor sich geht. Spiel und Ernst, ‚mythologisierendes‘ Schreiben und dialektisches Gespräch sind klar geschieden. So gerne wir auch um der platonischen Dialoge willen Spiel und Ernst ineinander verwoben sehen würden – das Gleichnis tut uns nicht den Gefallen, diese Vorstellung zu bestätigen. Offenbar meint Platon mit diesen Begriffen etwas anderes als wir meinen, wenn wir manche seiner Dialoge als ernst und spielerisch zugleich bezeichnen.

Die Bedeutung von ‚Spiel‘ muß aus dem Verhältnis zum Gegenbegriff ‚Ernst‘ verstanden werden (wie später die Bedeutung von φαῦλα aus dem Verhältnis zu τιμιώτερα): man braucht nicht zu befürchten, daß der Inhalt der Schriften des Dialektikers unernst oder gar trügerisch und irreführend wäre¹¹. Die Freude des Schriftstellers an seiner Arbeit hat für diese Benennung sicher eine Rolle gespielt (vgl. ἡρθήσεται 276 d4), entscheidend ist aber, daß der Lehrende erst im Gespräch von der

⁹ Abwegig ist der Versuch von Th. Ebert, Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin 1974, 27, den Begriff παιδιά von den Dialogen fernzuhalten, weil er auch in der Rhetorik verwendet wurde.

¹⁰ W. Luther, Die Schwäche des geschriebenen Logos, Gymnasium 68, 1961, 536 f.

¹¹ So neuerdings D. Roloff, Platonische Ironie. Das Beispiel: Theaitetos, Heidelberg 1975, und Meißner (oben Anm. 7), vgl. unten 18 f., 351 f.

dialektischen Kunst Gebrauch macht (276 e 5 – so wie die Kunst des Landbaus erst bei der Feldbestellung zur Anwendung kommt, 276 b 6). (Es mag auch eine Rolle gespielt haben, daß das Schreiben als solitäre Tätigkeit nicht in gleichem Maße den ganzen Menschen herausfordert wie der Versuch, die Seele eines anderen Menschen zu gewinnen; doch spricht Platon hier nicht von dieser ‚existentiellen‘ Herausforderung für den Lehrenden).

Auch bei diesem Abschnitt ist es, wie beim vorhergehenden (oben S. 11), nicht überflüssig festzuhalten, daß die Fähigkeit zum βοηθεῖν (277 a 1) noch nicht aus dem Bereich der mündlichen πρὸς δὴ heraustritt. Daß sie auch für die schriftliche παιδιὰ Bedeutung haben kann, ist für die Fähigkeit als solche sekundär.

Ob im Gleichnis mit zweierlei Samen – oder, auf die Philosophie bezogen: mit einem inhaltlichen Unterschied zwischen schriftlichen und mündlichen λόγοι – zu rechnen ist, bleibt unklar: der Wortlaut legt dies zwar nahe (ὧν σπερμάτων κήδοιτο ... 276 b 2, ἐφ' οἷς δὲ (sc. σπέρματιν) ἐσπούδακεν b 6)¹², andererseits geht es im Ernst wie im Spiel um das Gerechte Schöne Gute¹³. Klar ist hingegen wiederum, daß der Pflanze im einen Fall keinen Ertrag will und auch keinen erhält, im anderen Fall das Pflanzen auf Ertrag anlegt und damit auch Erfolg hat. Da der ‚Ertrag‘ mit dem ‚Helfen‘ in Beziehung gebracht ist (277 a 1), wird erst die Deutung dieses Begriffs die Frage entscheiden, ob oder in welchem Sinne ein inhaltlicher Unterschied zwischen schriftlicher Darlegung und mündlichem Gespräch besteht¹⁴.

Die Idee der διδασχὴ bestimmte seit der Geschichte von Theuth die

¹² Die Ergänzung von σπέρματιν z. B. auch bei G. J. de Vries (A commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam 1969, 253) und bei F. Schleiermacher (Platon, Sämtliche Werke, Berlin [1818] 1855) und Robin (l. c. oben Anm. 4) in ihren Übersetzungen. Meißner 74 versucht vergeblich, die Beziehung von ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν auf σπέρματα b 2 zu vermeiden. Sein Übersetzungsvorschlag („bei dem hingegen, was er ernsthaft betreibt“) verkennt die Struktur des Satzes.

¹³ Meißner 73 Anm. 1 glaubt die Frage durch Hinweis auf Schol. Theocr. 15. 113 entscheiden zu können: dort heißt es, daß man in Adonisgärtchen Weizen und Gerste säte – also dasselbe Saatgut, das man im Ackerbau verwendet. Aber selbstverständlich kommt es nicht darauf an, was Theokrits Frauen am Adonifest „wirklich“ machten, sondern allein darauf, welche Züge der „Wirklichkeit“ Platon in seinem Gleichnis benützt und gedeutet – oder vielleicht auch umgedeutet hat. Ob eine Umdeutung um des Gemeinten willen vorliegt, muß der sorgfältig formulierte Platontext entscheiden, nicht ein entlegenes hellenistisches Scholion.

¹⁴ Eine Vorentscheidung hat Platon freilich bereits gegeben: wer sich mündlich zu ‚helfen‘ weiß, wird im Gegensatz zur Schrift nicht nur dasselbe wiederholen, s. oben 10 f. (mit Anm. 3) zu 275 d 9, 276 a 6.

Schriftkritik und war im zweiten Abschnitt näher expliziert worden durch den Hinweis auf den ‚Lernenden‘, in dessen Seele der ‚Wissende‘ seine lebendige Rede ‚schreibt‘ (276 a 5 – 9); sie wird nun weiter verdeutlicht in den Worten λαβὼν ψυχὴν προήκουσαν (276 e 6): der Wissende nimmt sich einen Lernenden vor, dessen Seele er für ‚(der Sache) nahestehend, zugehörig‘, kurz für ‚geeignet‘ hält. Ein Buch hingegen kann sich den geeigneten Leser nicht auswählen, sondern wird seinerseits von Geeigneten und Ungeeigneten ergriffen. Die ‚Kunst der Dialektik‘ kommt erst zur Entfaltung im Gespräch mit dem geeigneten Partner – so wie der Bauer die ‚Kunst der Landwirtschaft‘ erst auf einem ‚geeigneten‘ Stück Land entfalten kann (276 b 6 – 7, τὸ προήκον b 7).

4. Phdr. 277 a 6 – 278 e 4

Sokrates geht nun weiter zu einer Zusammenfassung der Ergebnisse der ganzen zweiten Hälfte des Dialogs. Die Bedingungen der kunstgerechten Behandlung von λόγοι sind das Erfassen des Wesens der behandelten Dinge im dihairetisch-definitorischen Verfahren, ebenso der Natur der Seele, sowie die Fähigkeit, jede Seele ihrer Natur gemäß mit einer ihr entsprechenden Art von λόγοι anzusprechen. Die Bedingung der Schicklichkeit des Gebrauchs von λόγοι ist, daß der, der eine Schrift (σύγγραμμα 277 d 7) verfaßt, erkennt, daß damit eine nennenswerte Verlässlichkeit und Klarheit nicht zu erreichen ist; er muß wissen, daß jede geschriebene Darlegung notwendig ‚viel Spielerei‘ mit sich bringt und daß kein λόγος großen Ernstes wert ist, weder ein schriftlicher in metrischer Sprache oder in Prosa, noch ein mündlicher, wenn er keine Fragen zuläßt und nicht Belehrung, sondern Überredung zum Ziel hat. Deutlich, vollkommen und des Ernstes wert ist allein diejenige gesprochene ‚Rede‘ über Gerechtes, Schönes und Gutes, die der ‚Lehre‘ und dem ‚Lernen‘ dient und wahrhaft in die Seele geschrieben wird. Die Zusammenfassung gipfelt in einer Botschaft an alle, die schreiben: den Namen φιλόσοφος – der nicht auf die Schriften eines Autors weist, sondern auf das, womit ihm Ernst ist – verdient nur ein Verfasser, der das, was er schrieb, in Kenntnis der Wahrheit über seine Gegenstände schrieb und im Besitz der Fähigkeit, seinen Werken zu ‚helfen‘, d. h. auf eine fragende Überprüfung (einen ἔλεγχος) einzugehen und dabei in mündlicher Darlegung (λέγων αὐτός) sein Geschriebenes als von geringerem Wert zu erweisen. Ein Verfasser hingegen, der nichts von höherem Wert besitzt als das, was er hin und her wendend, leimend und

streichend schrieb, verdient nur Namen wie ‚Dichter‘, Reden- oder Gesetzesschreiber.

Nicht unerwartet mündet die Kritik der Schriftlichkeit in eine Bestimmung des φιλόσοφος. Er ist der mündlich Philosophierende. Dieses Bild des Philosophen stand schon hinter der διδασχὴ der Theuth-Geschichte – er ist derjenige, der den Mangel der Schrift, die ἄνευ διδασχῆς Erkenntnis vermitteln will, auszugleichen vermag; der φιλόσοφος zeigte sich dann als ‚Wissender‘, der ‚von der Kunst der Dialektik Gebrauch macht‘ im Gespräch mit dem als geeignet befundenen ‚Lernenden‘ und so ‚in seine Seele schreibt‘; er ist der, der die Fähigkeit, seiner Darlegung zu Hilfe zu kommen, zunächst als mündlich Philosophierender besitzt (oben S. 11 u. 15) und sie anderen vermittelt und, wie wir jetzt erfahren, auch gegenüber seinen eigenen Schriften souverän ausübt, so daß diese im Vergleich zu seinem Wort sich als minderwertig erweisen. Wenn das, womit dem φιλόσοφος Ernst ist, φιλοσοφία heißen soll, so ist ‚Philosophie‘ für Platon das mündliche Gespräch, das der ‚Wissende‘ zur ‚Belehrung‘ eines ausgesuchten ‚Lernenden‘ führt. Von allen λόγοι hat daher allein der διδασκόμενος καὶ μαθήσεως χάριν λεγόμενος (278 a 2) wirklichen Wert. Diese Art von λόγος blieb allein übrig aus einer umfassenden Einteilung aller λόγοι: die geschriebenen, ob metrisch oder unmetrisch, sind insgesamt großen Ernstes nicht wert. Da es nichts Geschriebenes gibt, das weder metrisch noch unmetrisch wäre¹⁵, ist die Frage müßig, ob die eigenen Dialoge Platons etwa von diesem Urteil ausgenommen seien¹⁶. Von den gesprochenen λόγοι sind die ohne die

¹⁵ Bei Lukian, Δις κατηγορούμενος 33 beklagt sich der Dialogos, er sei neuerdings von Lukian so zugerichtet worden, daß er nunmehr οὔτε πεζὸς εἰμι οὔτ' ἐπὶ τῶν μέτρων βέβηκα. J. Laborerie (*Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris 1978) 53f. ignoriert den Zusammenhang, übersieht vor allem die deutlich antiplatonische Tendenz der Neuerungen des ‚Syrers‘ und zitiert die Stelle so, als sei hier etwas Positives vom *platonischen* Dialog ausgesagt. – Auch der Umstand, daß nach Aristoteles fr. 73 Rose = Diog. Laert. 3.37 die Gestaltungsart Platons zwischen Dichtung und πεζὸς λόγος steht, ändert nichts daran, daß in Phdr. 277 e 6–7 die Worte οὐδὲνα πώποτε λόγον ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου eine logisch vollständige Disjunktion meinen, der nichts entgeht (A und Non-A, tertium non datur). Im übrigen würde Aristoteles' Annäherung des platonischen Werkes an die Dichtung noch keine Rettung vor der Schriftkritik des Phaidros bedeuten, die ja die Dichtung deutlich mit einschließt. (Ferner wäre zu fragen, ob nicht πεζὸς λόγος als Gegenbegriff zu ποίημα ein Mißverständnis des Diogenes Laertios oder seiner Quelle darstellt. Da Aristoteles Dichtung bekanntlich nicht mit metrischer Rede gleichsetzt (Poet. 1447 a 28 – b 20), wird auch sein Gegenbegriff dazu nicht ‚Prosaschrift‘ gewesen sein: er sah die Dialoge wohl als Brücke zwischen philosophischer Fachschrift und dichterischer Mimesis; συγγράμματα waren sie für ihn wohl in jedem Fall – zu diesem Wort s. unten 35 f. und Anhang II.)

¹⁶ Laborerie 113 glaubt, Platon verurteile nur *Texte* ἄνευ ἀνακρίσεως, weswegen die

Möglichkeit zur Befragung (ἄνευ ἀνακρίσεως¹⁷) gehaltenen und auf bloße Überredung zielenden auszuschneiden; es bleiben diejenigen mündlichen, die auf ‚Belehrung‘ und ‚Lernen‘ zielen.

Der ἔλεγχος, in dem sich die Überlegenheit des Philosophen zeigt, ist die kritische Befragung seiner Schrift durch andere, sei es Gegner oder Freunde, nicht aber eine ‚Widerlegung‘ der Schrift durch den Verfasser selbst: die Situation, in der sich die Fähigkeit zum βοηθεῖν zeigen muß, setzte von Anfang an (275 d 8) das Gegenüber einer Schrift und eines kritischen Lesers voraus – hier nun tritt der Autor an die Stelle seiner Schrift¹⁸. Daß das Geschriebene sich durch die ‚Hilfe‘ des Autors als φαῦλον erweist, heißt nicht, daß es für falsch erklärt wird¹⁹, auch nicht,

Dialoge nicht gemeint sein könnten. In Wirklichkeit ist ἄνευ ἀνακρίσεως eine Bestimmung der abzulehnenden mündlichen Darlegungen: die schriftlichen sind zuvor schon wegen ihrer Schriftlichkeit ausgeschieden. Zudem wäre die im Dialog ‚abgebildete‘ ἀνάκρισις kein Ersatz für die Befragung des Dialogs durch den Leser, bei der der Autor selbst nicht zugegen ist. Auch ἄνευ διδασχῆς ist von der abgelehnten Art der mündlichen Rede gesagt: daß die Schrift grundsätzlich zur διδασχῇ im Sinne Platons nicht fähig ist, wissen wir schon seit der Theuth-Geschichte. Trotzdem will man immer wieder die Dialoge wegen ihres erzieherischen Wertes vom negativen Urteil über die Schrift ausnehmen (z. B. Guthrie IV 63, Laborde 113, Meißner 214 und passim). Selbstverständlich haben Platons Werke einen hohen pädagogischen Wert – wer möchte das bestreiten –, nur muß man sehen, daß Platons Begriff der διδασχῇ nicht ‚pädagogisches Wirken durch Schriften‘ meint.

¹⁷ Daß die ἀνάκρισις in die Darstellung hineinverflochten sein muß, ist damit nicht gesagt. Platons Bedingung der Befragbarkeit ist auch dann erfüllt, wenn der Hörer nach einem fortlaufenden Vortrag die Möglichkeit hat, den Sprecher zur Rede zu stellen (wie Phaidros die Möglichkeit hat, Sokrates' Rede über Seele und Eros zu befragen; zum Monolog des Timaios s. oben Anm. 6). Was Platon ausschließen will, sind die die Seele des Hörers ‚zwingen‘ wollenden Redetypen, die von vornherein nicht auf Befragung angelegt sind. Daß z. B. Protagoras' Rede (Prot. 320 c–328 d) kein philosophischer Wert zukommt, liegt nicht daran, daß die ἀνάκρισις erst anschließend erfolgt – das gilt auch für Sokrates' Rede 342 a–347 a –, sondern daran, daß Protagoras kein ‚Wissender‘ ist, d. h. nicht im Besitz der platonischen Dialektik. Er kann sich denn auch gegen Sokrates' Befragung nicht ‚helfen‘, s. u. 168 f.

¹⁸ Meißner 110–112 faßt den ἔλεγχος als ‚Widerlegung‘ einer ‚vordergründigen‘ Dialogschicht durch eine ‚tieferen‘; hierbei ist nicht nur 275 d 8 übersehen (s. oben), sondern auch der Gegensatz von λέγων und γεγραμμένα vergessen (oder vielmehr umgedeutet: λέγων αὐτός 278 c 6 heiße „formulierend selbst“ – als ob die ‚vordergründige‘ Schicht nicht auch vom Verfasser selbst formuliert wäre).

¹⁹ „Als unrichtig nachweisen“ war J. Stenzels Wiedergabe von φαῦλα ἀποδείξει (Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs [1916], in: Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt 1956, 45). Neuerdings identifiziert Meißner 112 das φαῦλα unserer Stelle grundlos und sinnwidrig mit den ψεύδη von Krat. 408 c. – G. Vlastos (Gnomon 35, 1963, 653) unterstellte auch der Interpretation von H. J. Krämer, daß sie den Inhalt der Dialoge für ‚false‘ erkläre, wofür er freilich keinen Beleg aus Krämers Buch (Arete bei Platon und Aristoteles, Heidelberg 1959) beibringen konnte. Es ist wohl vor allem dieses Mißverständnis, das die weitverbreiteten

daß es ‚schlecht‘ oder von geringem Wert ist; aus dem Komparativ τιμώτερα ist ein relativer Sinn auch für φαῦλον zu entnehmen: nur *im Vergleich* mit dem, was beim ‚Helfen‘ zu Tage tritt, erweisen sich die Schriften des Philosophen als von geringerem Rang.

b) Die aus der Skriptkritik resultierenden Aufgaben der Platoninterpretation

Was sind das aber für τιμώτερα, die das Geschriebene so weit hinter sich lassen? Man hat darunter die Tätigkeit des Dialogführens, das lebendige Gespräch verstehen wollen, das als persönliche Begegnung für Platon von höherem Wert gewesen sei als der geschriebene Dialog, auch wenn die verhandelten Inhalte sich nicht unterschieden. Diese Deutung wäre einleuchtend, wenn Platon den Nichtphilosophen charakterisierte als τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν. Nach dem überlieferten Text nennt er ihn jedoch τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν (278 d 8), was entschieden auf einen inhaltlichen Wertvergleich zwischen schriftlicher Darlegung und mündlicher Hilfe

irrationalen Ängste wegen einer „Abwertung“ der Dialoge durch die esoterische Platonauslegung schürt. Krämers Richtigstellung (Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon, MH 21, 1964, 153 mit Anm. 39; Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: H. G. Gadamer u. W. Schadewaldt (Hrsg.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg 1968, 136, 150) wird von den Gegnern so weit ich sehe einfach nicht zur Kenntnis genommen (insbesondere geht Vlastos' Antwort auf Krämer, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973, 399 – 403 mit keinem Wort darauf ein). – Im übrigen ist es schwer verständlich, wie es zur Mißdeutung von φαῦλα kommen konnte; das Wort heißt ja im Griechischen fast nie so viel wie ‚falsch, verkehrt‘ (es sei denn ‚verkehrt‘ im moralischen Sinn), vielmehr ist die übliche Bedeutung ‚schlecht‘ mit der Bedeutungsnuance ‚schlicht, einfach, unbedeutend, geringfügig‘. Die Verwendung des Wortes bei Euripides kann den attischen Sprachgebrauch verdeutlichen: El. 760 οὔτοι βασιλέα φαῦλον κτανεῖν („keine Kleinigkeit“); IA 734 εὐ δὲ φαῦλ' ἡγῆ τάδε („hältst es für gering“); 850 ἀμελία δὲ αὐτὰ καὶ φαύλως φέρε („nimm's leicht“); aufschlußreich auch fr. 473. 1 N², wo φαῦλος und ἄκομπος als Synonyma gebraucht sind: dem entspricht der häufige Gegensatz φαῦλος – σοφός (Andr. 379, Ba. 430, Ion 834, Phoin. 496, vgl. auch fr. 635 u. 641 N²). Vergleichbar bei Platon etwa Hi. min. 369 d 3/6 σοφός - φαῦλος, oder Hi. mai. 286 e 8 φαῦλον καὶ ἰδιωτικόν (als Hendiadysin für ‚laienhaft‘). So dürfte dieser Gegensatz auch in Platons Formulierung τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι mitzuhören sein: die φαῦλα sind im Vergleich mit den τιμώτερα ‚unfachmännisch, untechnisch, unkompliziert‘ (vgl. unten 46 Anm. 46); daß sie gleichwohl ‚richtig‘ sind, sagt Platon Politeia 449 c (s. unten 285 f.). Den platonischen Sprachgebrauch beobachtete übrigens schon Diogenes Laertios: ὁ γοῦν ‚φαῦλος‘ λέγεται παρ' αὐτῶ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀπλοῦ (3.63). Zu Hi. min. 372 b s. unten 82 Anm. 8.

weist²⁰. Nun bemißt sich der Wert des Schriftlichen nach der Einsicht in die Wahrheit, die in es eingegangen ist. Sollte der φιλόσοφος in seinen τιμώτερα über eine tiefere und umfassendere Einsicht in die Wahrheit verfügen?

Die τιμώτερα, die die Dialoge Platons – wenn er denn selbst der φιλόσοφος ist – als geringer erweisen würden, können ihrer Definition gemäß nicht selbst in den Dialogen enthalten sein. Wie können wir etwas über sie erfahren? Die τιμώτερα sind das, was durch die ‚Hilfe‘, zu der allein der φιλόσοφος die Fähigkeit hat, zum Vorschein gebracht wird. Da die Hilfe als mündliche Hilfe definiert ist, scheint sie sich dem Zugriff ebenso zu entziehen wie die τιμώτερα selbst. Und doch sahen wir, daß die Deutung des ganzen Schlußteils des Phaidros sich seit 275 e auf die Auslegung dieses einen Begriffs βοηθεῖν zuspitzt. Bleibt gerade er unfaßbar?

Hier ist es gut, sich daran zu erinnern, daß der geschriebene λόγος nach den Worten Platons ein Abbild der lebendigen Rede des Wissenden ist, und daß die Dialoge ein Bild des wahren Philosophen bereithalten: Sokrates ist der mündlich Philosophierende, dessen διδασχὴ auf die εὐδαιμονία (277 a 3) der ‚Lernenden‘ zielt²¹.

Die Deutung der Schriftkritik des Phaidros kann also erst dann zum Ziel kommen, wenn wir die Dialoge selbst befragt haben, ob sie ‚Abbilder‘ des Vorgangs der philosophischen ‚Hilfe‘ geben. Die entscheidende Frage muß lauten: was versteht Platon außerhalb des Schlußteils des Phaidros unter der ‚Hilfe‘, die sich nur der Philosoph zu bringen vermag?

Aber wie soll es zugehen, daß wir aus dem Bild des mündlich Philosophierenden, der nie etwas geschrieben hat, Aufschluß gewinnen über das Verhältnis des φιλόσοφος zu seiner Schrift? Hier zeigt sich die methodische Bedeutung der Beobachtung²², daß Platon die Fähigkeit, dem λόγος zu Hilfe zu kommen, primär als Eigenschaft des mündlich Philosophierenden einführt, noch bevor er auf die Möglichkeit eingeht,

²⁰ Für Vlastos (Gnomon 35, 1963, 654) meint τιμώτερα die ‚activity‘ des Diskutierens; ähnlich Guthrie IV 64. Nach dieser Deutung würde Platon eine Tätigkeit, das Gesprächführen, mit dem *Ergebnis* einer anderen Tätigkeit (dem Buch als Produkt des Schreibens) vergleichen, so als wollte man sagen: die Tätigkeit des Singens ist von höherem Wert als Lieder (die das Ergebnis der Tätigkeit des Komponierens sind). So abwegig dachte Platon doch wohl nicht.

²¹ Daß Sokrates nur in den Frühdialogen der fragende Nichtwissender ist und spätestens ab Menon und Gorgias auch positive Überzeugungen zu vertreten weiß, ist allen bekannt – und wird nur allzu willig immer wieder vergessen.

²² Siehe oben S. 11, 15 und 17.

daß auch der ‚Wissende‘ ein Buch schreiben könnte. Zwar ist es eben diese Fähigkeit – nicht etwa eine andere²³ –, die es dem Philosophen ermöglicht, seine Überlegenheit gegenüber bloßen Schreibern und Dichtern anhand seines grundsätzlich anderen Verhältnisses zu seinem Werk zu beweisen – aber es ist nicht wesentlich für sie als Fähigkeit, daß sie auf Geschriebenes angewandt wird: sie zeichnet den ‚Wissenden‘ aus, ob er sich am Spiel mit den literarischen ‚Gärtchen‘ beteiligt oder nicht. Da es sich um dieselbe philosophische Grundfähigkeit handelt, wenn der φιλόσοφος einer mündlichen oder einer schriftlichen Darlegung hilft, werden auch dieselben gedanklichen Strukturen zu Tage treten müssen, dasselbe Verhältnis zwischen dem λόγος, der der Hilfe bedarf, und demjenigen, der sie bringt.

Die Figur des mündlich philosophierenden Sokrates wäre demnach durchaus geeignet, Aufschluß über den Sinn der Fähigkeit zu philosophischer Hilfe zu geben. Die soeben gestellte Frage wird sich daher – solange wir gewillt sind, unsere Auslegung des Phaidros an Platon selbst zu orientieren²⁴ – in folgender Weise präzisieren müssen: enthalten die Dialoge als ‚Abbilder‘ der ‚lebendigen‘ Rede des Sokrates Situationen, in denen er seine Fähigkeit, sich und seinem Logos zu helfen, unter Beweis stellt?

Es wird sich zeigen, daß die Dialoge solche Situationen in Fülle bieten, ja daß die βοήθεια-Situation als dramatisches Grundmuster der Dialoge gehandhabt wird. Hieraus ergibt sich als die erste wesentliche Aufgabe, die gedankliche Struktur dieser Fälle von ‚Hilfe‘ und den mit ihnen implizit gegebenen Begriff der philosophischen τιμώτερα zu analysieren und für das Verständnis des platonischen Grundtextes über Schriftlichkeit und Mündlichkeit, und damit für das Verständnis des platonischen Philosophierens überhaupt, fruchtbar zu machen.

Die dramatisch gestalteten ‚Abbilder‘, in denen uns Platon die βοήθεια-Struktur vorführt, sind freilich selbst insgesamt λόγοι γεγραμμένοι und bedürfen somit einer ‚Hilfe‘, die nicht in ihnen selbst enthalten sein kann. Hiermit kehren wir zu der Feststellung zurück, von der die Suche nach einem Weg, den Sinn des βοηθεῖν und der τιμώτερα des

²³ Zu dem von de Vries erhobenen Postulat zweier verschiedener Fähigkeiten der ‚Hilfe‘ (G. J. de Vries, *Helping the Writings*, MH 36, 1979, 60–62) s. unten 67 f.

²⁴ An dieser Forderung entscheidet sich, ob eine Interpretation philologischen Ansprüchen genügt oder nicht. Für den Rekurs auf G. Vlastos' vorgefaßte Ansichten über die Bedeutung von βοηθεῖν statt auf die Dialoge selbst entscheidet sich wieder de Vries [oben Anm. 23] (vgl. meine Entgegnung ‚What One Should Know When Reading „Helping the Writings“. A Reply to G. J. de Vries‘, MH 36, 1979, 164–165).

Philosophen zu bestimmen, ausgegangen ist (oben S. 19 f.). Nur daß wir jetzt darin über die anfängliche Feststellung hinausgekommen sind, daß wir wissen, daß die Dialoge durch ihre eigene βοήθεια-Struktur eine modellhafte Vorwegnahme der Hilfe enthalten, die sie selbst benötigen. Platons ‚Hilfe‘ für sein Geschriebenes fehlt uns – muß uns fehlen –: die Verfahren und Strukturen, in denen sich diese Hilfe vollziehen müßte (und wohl auch in der Akademie vollzog), können uns die Dialoge analogisch vorführen.

Doch es bleibt nicht bei der modellhaften Vorwegnahme der Verfahrensweise. Denn das, was nicht in die Schrift eingeht, kann gleichwohl inhaltlich kenntlich gemacht werden durch eine umrißhafte Beschreibung, durch Hinweise auf seine Natur und Bedeutung. Die zweite Frage an die Dialoge muß daher lauten: geben sie zu erkennen, ob und worin sie einer Ergänzung und Vertiefung (nach Analogie der von Sokrates vorgeführten Fälle von ergänzender und vertiefender βοήθεια) fähig und bedürftig sind?

Auch hier wird sich zeigen, daß die Dialoge voll sind von Aussagen, die die Notwendigkeit weiterer Begründung und Abstützung ihrer eigenen Ergebnisse klar aussprechen. Als zweite Aufgabe ergibt sich also, hierher gehörige Dialogstellen auszugrenzen, ihre Typik zu beschreiben, ihre dramatische Funktion zu erfassen und ihre bisweilen durchaus nicht rätselhaften Hinweise auf den Inhalt des im Dialog Fehlenden auszuwerten.

Man wird sich vielleicht verwundert fragen, aus welchen Gründen die Platonforschung diesen zwei Aufgaben, die sich doch mit direkter Konsequenz aus der Lektüre des Schlußteils des Phaidros ergeben und somit den Kern aller aufs Prinzipielle zielenden Prolegomena zu Platon ausmachen müssen, aus dem Weg zu gehen verstand. Zum entscheidenden Hindernis für eine adäquate Deutung von Platons Wertung von schriftlicher und mündlicher Philosophie wurde, wie schon angedeutet, die von Friedrich Schleiermacher inaugurierte Theorie der Dialogform, die sich freilich schon in ihrem Ursprung gerade als Auslegung des Schlußteils des Phaidros verstand und bis heute weitgehend so versteht. Sie empfahl sich zum einen durch subtile, oft treffende Einzelbeobachtungen zur Bedeutung der dialogischen Form für den Inhalt der Dialoge, zum andern aber durch ihre antiesoterische Tendenz. Beides zusammen sorgte für den Schein einer reflektierten Weise, sich mit Platon zu befassen.

Über der Subtilität der Einzelbeobachtungen im Rahmen dieser Theorie vergaß man die Naivität ihrer Grundannahmen über die schrift-

stellerischen Zielsetzungen Platons, die sie ungeprüft modernen Überzeugungen anpaßte, und über die Wirkungsweise des Dialogs als Werkzeugs lebendiger Erkenntnisvermittlung, von der sie ein verschwommenes und weitgehend irrationales Bild zeichnete.

Die Aufdeckung und Korrektur der einseitigen Vorentscheidungen der Dialogformtheorie soll indes nicht in den Mittelpunkt dieser Untersuchung gestellt werden²⁵; der Befund der platonischen Texte muß für sich sprechen.

Der erste Schritt zur Befragung des platonischen Werks unter den vom Phaidros vorgegebenen Gesichtspunkten muß bei eben diesem Dialog selbst getan werden: bestätigt der Phaidros als Ganzes unsere vorläufige Deutung des Schlußteils, gibt er Antwort auf die von dort her zu stellenden Fragen?

²⁵ Einzelnes wurde in der Einleitung (5 f.) sowie in den Erläuterungen zum Schlußteil des Phaidros (17 ff.) angemerkt. Für Leser, die die explizite Auseinandersetzung für wünschenswert halten, ist in Anhang I eine ausführliche Kritik der modernen Dialogtheorie beigelegt.

Kapitel 2

Phaidros: Der Gang des Dialogs

1) *Die Handlung des Dialogs*

Zunächst gilt es, den Dialog als Drama zu verstehen, und das heißt: nach seiner Handlung zu fragen. Das Ziel der Handlung ist klar benannt an einem Wendepunkt des Dialogs, in dem Gebet an Eros am Ende des ersten Teils (257 b): der junge Phaidros soll für das philosophische Leben gewonnen werden. Das Gebet an Pan am Ende des zweiten Teils (279 b c) zeigt, daß das Ziel der Handlung erreicht wurde: indem Phaidros sich dem Gebet des Sokrates anschließt, macht er sich dessen Streben nach innerer Schönheit, also die Unterordnung seiner Lebensziele unter die Philosophie, zu eigen. (Ob Phaidros auf diesem Weg bleiben wird, kann nicht Thema des Dialogs sein, der einen Zeitraum von wenigen Stunden umspannt; aber die in einem solchen Zeitraum mögliche Handlung kommt zu ihrem Ziel.)

Soweit haben wir nur die Grundzüge der Handlung. Um ihre Bedeutung zu erfassen, müssen wir präziser¹ fragen: was für ein Mensch soll hier von welchem anderen für was für eine Sache gewonnen werden?

Phaidros ist der Typ des Literaten: die Beurteilung literarischer Produkte ist für ihn das Höchste im Leben, der eigentliche Lebenszweck (258 e 1 – 2). Zwar kann er auch selbst hervortreten (242 b 2)², vor allem aber liebt er es, anderen literarisch geformte ‚Reden‘ zu entlocken (242 a 8 – b 5, 243 d 8 – e 2) und neigt dazu, sich rezeptiv zu verhalten: er schließt sich als Bewunderer dem Lysias an, den er für den fähigsten modernen Autor hält (228 a 1 – 2); er hört dessen Lesung einer neuen

¹ Die Feststellung, daß „auch hier wieder der Kampf ... um die Seele der Jugend geht“ (Friedländer, Platon III [1976] 201), nützt in ihrer Allgemeinheit noch nichts für die Klärung der im Schlußteil aufgeworfenen Fragen.

² Vgl. Phaidros' Rede auf den Eros, Symp. 178 a – 180 b.

Rede, veranlaßt ihn sogar zu mehrfachem Lesen, liest dann die Rede selbst nach und lernt sie auswendig. Das auswendig gelernte Meisterwerk will er dann dem Sokrates vortragen, doch als dieser darauf nicht eingeht, begnügt er sich mit dem Vorlesen (228 a b, d, 230 e). Denn Phaidros trägt die Rolle mit dem Wortlaut bei sich (228 d); seine Begeisterung für die literarische Autorität Lysias läßt ihn den Text sehr ernst nehmen: Phaidros ist buchgläubig. Und wie er an den jetzt modernen Mann glaubt, so auch an die jetzt gängige Bildung: er ist an rationaler Mythenklärung interessiert (229 c), kennt die zeitgenössische Redekunst und ihre Theorie, beruft sich auf die Bücher, die sie enthalten (266 d), wagt aber nicht, die Redekunst anders zu denken als sie gemeinhin definiert wird: sie richtet sich für ihn auf Gerichts- und Volksreden (261 b), nicht auf das menschliche Sprechen überhaupt, besteht in einer formalen Schulung (266 d ff.) und hat es nicht mit der Wahrheit zu tun, sondern nur mit dem Wahrscheinlichen (259 e – 260 a, vgl. 273 a).

Was Sokrates mit diesem aufgeregten jungen Literaten zu tun haben soll, wäre schwer zu sehen – wäre nicht gerade seine Aufgeregtheit und Begeisterungsfähigkeit der geeignete Ansatzpunkt für den Fachmann der Erotik (257 a 7): sie will Sokrates auf ein besseres Objekt ausrichten. Hierfür gibt er zunächst ironisch vor, an der gleichen Art von Reden interessiert zu sein wie Phaidros und Lysias (227 b 9 – 11, 228 b 6, 236 e). Und in der Tat kennt er all das, wovon Phaidros begeistert ist, nicht weniger gründlich (Mythenklärung 229 c d, erotische Dichtung 235 b c, Rhetorik 266 d ff.). Trotzdem glaubt man ihm nicht die Versicherung, er werde auf solche literarische Bewirtung nimmermehr verzichten können (236 e). Denn nirgends versucht er, seine Geringschätzung für Lysias und das ganze Bildungsniveau, für das dieser Name steht, zu verbergen. Dadurch wird er nicht nur zum dramatischen Gegenpol des jungen Phaidros, sondern ebenso auch zum geistigen Gegenbild von dessen Idol Lysias.

Zwar bekommt Phaidros auch von Sokrates Reden zu hören, doch nicht mühsam ausgefeilte Kunstprosa, wie bei Lysias (228 a 1), sondern lebendige Stegreifreden (so will es jedenfalls die dramatische Fiktion Platons, der wir zunächst folgen müssen). Vor allem aber bekommt Phaidros von Sokrates kein Buch mit, das er zu Hause auswendig lernen könnte: statt dessen wird er schon im Verlauf des Dialogs mehrfach darauf gelenkt, seine Buchbildung zu vergessen und den Blick auf Wichtigeres zu lenken (so 229 c ff. anläßlich der Mythenexegese; 259 e, 261 b anläßlich der Bestimmung der Kunst der Rede), bevor ihm

schließlich im Schlußteil die Wertlosigkeit des Buches generell erläutert wird. Das Wichtigere ist die Frage, wie es sich mit den Sachen wirklich verhält (270 c, 275 c), die philosophische Frage nach der Wahrheit (sie beherrscht ab 259 e den Dialog und war schon vorangedeutet 234 e 6, 237 c 1–3, 242 e–243 a, 244 a, 246 a 4–6).

Entscheidend wichtig ist, daß die Art von Bildung, die Phaidros hinter sich lassen soll, im Dialog als Buch gegenwärtig ist, während die philosophische Bildung, für die er gewonnen werden soll, sich in der Form des persönlichen Gesprächs darstellt. Dieser Unterschied hat zweifellos symbolische Bedeutung für die Aussage des Dialogs als Ganzen.

Die Handlung des Dialogs besteht demnach, genauer erfaßt, darin, daß der autoritäts- und bildungsgläubige Phaidros von der Buchbildung weg und hin zum eigenständigen Denken geführt werden soll. Diese Befreiung vom Buch kann aber nicht wieder durch ein Buch vollbracht werden, sondern allein durch das persönliche Gespräch³. Indem Phaidros für die Philosophie gewonnen wird, wird er zugleich in betonter Weise für das mündliche Philosophieren im Gespräch gewonnen⁴.

Er wird schon vor dem Schlußteil, durch den Gang der Handlung selbst, aufgefordert, philosophischen Ernst von Geschriebenem gar nicht erst zu erwarten – so wenig wie der vernünftige Bauer auf Ertrag aus dem Adonisgärtchen hoffen wird. Oder, in Begriffen der Rhetorik: er wird aufgefordert, eine Rhetorik zu verlassen, bei der sich durch Berufung auf Autoritäten oder gar durch deren Auswendiglernen etwas erreichen läßt, und bei der man ein beliebiges Gegenüber zum Zweck des Einstudierens wählen kann (vgl. 228 e 1–2). Er soll sie verlassen zugunsten der wahren ‚Rhetorik‘ oder Dialektik, die erst zur Wirkung kommt, wenn der Redende die Seele seines individuellen Gegenübers erkennt (παραγιγνόμενον ... διατθανόμενον 271 e 4) und nunmehr in der Lage ist, der Situation entsprechend zu sprechen oder einzuhalten (προσλαβόντι καιροῦ τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπιχετέον 272 a 4).

³ Das Buch kann allenfalls – wie der Phaidros selbst – mitteilen, daß es eine Befreiung gibt, und Hinweise über den Weg dorthin geben. Ob die Mitteilung verstanden wird und ob es zur Befreiung von der Buchgläubigkeit kommt, das liegt notwendig außerhalb der Reichweite des Buches.

⁴ Es ist klar, daß diejenige Interpretation, die in der Schriftkritik des Schlußteils eine verkappte Empfehlung der indirekten Mitteilungsform des geschriebenen Dialogs sieht, neben anderem auch die Handlung des Dialogs verkennt. In die Sprache der dramatischen Handlung übersetzt, würde diese Interpretation besagen, daß Sokrates dem buchgläubigen Phaidros das Buch des Lysias aus der Hand nimmt, nur um ihm neue Lektüre, diesmal von Platon, in die Hand zu drücken – womit die ganze sorgsam aufgebaute Symbolik des Gegensatzes „Hie Buch – hie Gespräch“ verloren ginge.

Aus diesem Grund ist Sokrates mit Phaidros in diesem Gespräch allein: was er ihm zu sagen hat, hat er ihm persönlich zu sagen; einem anderen würde er es anders sagen – oder auch nicht sagen, je nach der Situation und der Natur des Partners.

Die Frage nach der Bedeutung der Handlung ist damit freilich keineswegs schon erschöpfend beantwortet, sie wird uns daher im folgenden weiter begleiten, wenn wir nach dem Thema des Dialogs fragen.

2) Handlung und Thema

Es ist ein altes Problem der Phaidrosinterpretation, was denn eigentlich das Thema des Dialogs sei. Die zwei Hauptteile (227 a – 257 b, 257 b – 279 c) sind nicht nur nach Stimmung und Stil, sondern gerade auch inhaltlich scharf gegeneinander abgesetzt. Die Einheit scheint gerade dem Dialog zu fehlen, der die Forderung ausspricht, ein literarisches Werk müsse eine organische Ordnung aufweisen wie der Körper eines Lebewesens (264 c)⁵.

Die Themen der Hauptteile je für sich betrachtet scheinen hingegen ganz unproblematisch: die drei Reden, die den ersten Teil fast ganz ausfüllen, handeln von Eros und Psyche, im zweiten Teil geht es um die Rhetorik. Das einheitsstiftende Band des ganzen Dialogs suchte man daher in den sachlichen Gemeinsamkeiten, die Liebe, Seele und Rede verbinden.

Aber diese Art, das Thema der Hauptabschnitte durch einen plakativen Begriff zu bestimmen, nimmt zu wenig Rücksicht auf die Entfaltung des Gedankengangs und der Handlung – und schafft so selbst erst das „Problem“ der Einheit des Phaidros. Sieht man genauer hin, so wird man im zweiten Teil nicht allein auf den Begriff Rhetorik gelenkt, sondern vor allem auf die Frage, welche Art von ‚Kunst der Rede‘ die überlegene sei. Die Erörterung nimmt ihren Ausgang von der Feststellung, daß gewisse Politiker dem Lysias das Redenschreiben zum Vorwurf machten (257 c). Sokrates weist sogleich nach, daß auch sie als Urheber von Volksbeschlüssen Verfasser von schriftlich festgehaltenen ‚Reden‘ (von λόγοι συγγεγραμμένοι oder συγγράμματα) sind; am Schreiben selbst

⁵ E. Norden, Die antike Kunstprosa I, Leipzig 1898, 112: „Der Phaidros ist darin – sc. ‚ein großes Ganzes gut zu komponieren‘ – verfehlt“.

ist nichts Unrechtes (258 d) – der Streit geht in Wirklichkeit schon für Politiker und Logographen allein darum, was die richtige Art des Schreibens sei, und erst recht für Sokrates selbst. So entwirft er eine ideale Rhetorik, die der üblichen unendlich überlegen ist durch ihre Kenntnis der Wahrheit. Erst von dieser umfassenden Redekunst aus – die sachlich identisch ist mit der philosophischen Dialektik – läßt sich auch bestimmen, unter welchen Bedingungen das Schreiben ein Schimpf sein kann: dann nämlich, wenn der Schreibende die Wahrheit nicht kennt, wenn er nicht ‚Dinge von höherem Wert‘ (τιμιώτερα) für die mündliche Darlegung bereit hat, kurzum: wenn er kein φιλόσοφος ist (278 c–e). So ist das anfängliche abschätzige Urteil der Politiker über die Logographen ersetzt durch eine überlegene, weil sachlich fundierte Abwertung des Schreibens.

Dieselbe agonale Ausrichtung, wie man es nennen könnte, bestimmte aber auch schon den ersten Teil: vor der Frage nach dem Wesen von Eros und Psyche stand die Frage, wie sich der Vorzug des Nichtverliebten, von dem Lysias’ Rede handelte, in einer überlegenen Darstellung behaupten ließe. Erst die Aufgabe, Lysias zu überbieten, bringt Sokrates dazu, seinerseits zwei Reden zu halten.

In der Art, wie diese Aufgabe gestellt und angenommen wird, ist bereits eine Vorentscheidung darüber enthalten, welcher Art die τιμιώτερα des Philosophen sein müssen. In seiner Begeisterung für den Erotikos logos des Lysias behauptet Phaidros, niemand könne über dasselbe Thema anderes und mehr vorbringen, das zugleich bedeutender wäre (ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος 234 e3). Sokrates kann ihm hierin nicht beipflichten – und mit diesem Widerspruch ist er bereits in den Wettstreit mit Lysias eingetreten, dessen Bedingungen im folgenden noch mehrfach genannt werden: die Überlegenheit der nächsten Rede über den Eros wird auf zusätzlichen Argumenten beruhen müssen, die die bisherigen nicht nur an Quantität, sondern vor allem an Qualität (Bedeutung, ‚Wert‘) übertreffen: gefordert sind ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια (235 b4)⁶. Abmildernd wird noch präzisiert, daß nicht alle Argumente neu sein müssen – Grundlegendes muß bleiben, da es ja weiterhin um dieselbe Sache geht und auch

⁶ Zusätzliche (andere) Argumente: ἕτερα τούτων 234 e3, ἄλλα 235 b4, παρὰ ταῦτα ... ἕτερα c6, ἕτερα d7, 236 b2, παρὰ τὴν ἐκείνου σοφίαν ἕτερόν τι b7; Quantität der Argumente: πλείω 234 e3, 235 b4, 236 b2, μὴ ἐλάττω 235 d7; Bedeutung der Argumente: μείζω 234 e3, μὴ χείρω 235 c6, βελτίω 235 d6, vor allem πλείονος ἄξια (‚Wertvolleres‘) 235 b5, 236 b2.

Lysias nicht schlechterdings alles verfehlen konnte; die Forderung nach Wertvollerem (πλείονος ἄξια) wird jedoch ausdrücklich aufrecht erhalten (235 e – 236 b). Die von Phaidros formulierte Forderung nach mehr und Besserem wird von Sokrates in aller Form akzeptiert (235 c 5 – 6)⁷; durch diese Übereinstimmung der Gesprächspartner sind die Weichen für die kommenden Erörterungen gestellt: die Überlegenheit einer Darlegung über die andere ist von vorneherein unter das Kriterium der größeren Vollständigkeit und vor allem der größeren Bedeutung (des größeren ‚Werts‘) des Inhaltes gestellt. Dieser leitende Gesichtspunkt wird unverändert festgehalten bis hin zur Überlegenheit der τιμώτερα – das Wort bedeutet nichts anderes als πλείονος ἄξια in 235 b 5, 236 b 2 – der mündlichen Darlegung des Philosophen über die φαῦλα seiner eigenen schriftlichen. Am Schluß des Dialogs greift Platon in auffälliger Weise auf die Vorentscheidung über die Natur der τιμώτερα zurück: nun wird auch Isokrates im Wettstreit mit Lysias gesehen, und Sokrates versichert, ein ‚göttlicherer Trieb‘ werde den jungen Redner dereinst über den Bereich, in dem Lysias sich bewegt, hinausführen ‚auf Größeres‘ (ἐπὶ μείζω 279 a 8 ~ 234 e 3), denn von Natur wohne dem Denken des Mannes so etwas wie Philosophie inne (278 e 5 – 279 b 3). Daß das Werk des Isokrates hier unter dem Gesichtspunkt des Inhaltes über das lysianische hinausgehoben wird, ist unbestritten⁸. Die Erklärung seiner ‚größeren Dinge‘ durch einen ‚göttlicheren‘ Trieb und ‚eine Art Philosophie‘ (φιλοσοφία τις) zeigt, daß auch die unmittelbar zuvor erörterte Überlegenheit der mündlichen τιμώτερα des gottnahen (278 d 3 – 5) Philosophen auf dem Inhalt beruhen muß.

Die im Kampf um die Überlegenheit vorgeführten Reden des ersten

⁷ Natürlich zielt sich Sokrates dann doch – wie vorher Phaidros: 228 a b – und versichert, er könne Lysias inhaltlich nicht überbieten (236 b 7). Die Forderung selbst, daß ein überlegener Logos Besseres bieten müsse, ist durch diese sokratische εἰρωνεία selbstverständlich nicht aufgehoben. Die Wiederholung des Motivs des καλλωπίζεσθαι (236 d 6, vgl. ἐθρύπτετο 228 c 2) will zeigen, daß Sokrates ebenso begierig ist, eine bessere Darlegung zu geben, wie Phaidros begierig war zu rezitieren. – G. J. de Vries sah weder, daß Sokrates die Forderung des Phaidros ausdrücklich anerkennt, noch daß er sie faktisch in seinen Reden erfüllt, weswegen er in einem gegen meine Interpretation (Mus. Helv. 35, 1978, 28) gerichteten Beitrag die Ansicht vertreten konnte, der Ruf nach μείζω καὶ πλείω diene lediglich zur Charakteristik des φιλόλογος Phaidros (Mus. Helv. 36, 1979, 62). Aber selbstverständlich kommt alles darauf an, zu erkennen, wie Sokrates die naive Forderung in eine philosophisch bedeutsame Fragestellung umwandelt.

⁸ Isokrates spricht seinerseits beim inhaltlichen Vergleich des Wertes verschiedener Mathemata von τὰ πρῶτα καὶ πλείονος ἄξια 15.265 (wohl nicht ohne Anspielung auf die Problematik des ‚Phaidros‘).

Teils behandeln ihrerseits einen Streit um den Vorrang. Ihr Thema ist: welchen Liebhaber soll ein schöner Knabe als den besseren, den überlegenen anerkennen, den verliebten oder den nicht verliebten? Die Frage entwickelt sich zu einem Wettstreit zwischen zwei Arten von Liebe; es hängt von der Natur der Seele des Liebhabers ab, mit welcher Art von Liebe er dem Jüngeren begegnen wird; es kämpfen also letztlich verschieden gestaltete Seelen um den Vorrang. Als die beste erweist sich die Seele, die am meisten vom wahren Sein erblickt hat (248 d) – es ist die Seele des Philosophen; seine Wahl des Geliebten richtet sich nach der Wesensverwandtschaft der Seelen (252 d e). Die überlegene Art von ἔρως wendet sich nicht einem beliebigen Partner zu, sondern gilt dem Partner als Person – so wie auch der überlegene λόγος nicht, wie das Buch, jederzeit zu jedermann spricht, sondern im rechten καιρός in persönlichem Gespräch zur ψυχῇ προσήκουσα⁹: philosophische ‚Rhetorik‘ und philosophischer ἔρως sind eins in der Gestalt des mündlich philosophierenden Dialektikers.

Nunmehr ist es möglich, Thema und Handlung des Dialogs in ihrer Verbindung zu sehen: Thema ist die Frage, welche Art von λόγος überlegen ist, wobei Überlegenheit als inhaltliche verstanden wird. Die Antwort lautet: der geschriebene λόγος des Philosophen ist den Schriften anderer überlegen, sein mündlicher λόγος aber seinen eigenen Schriften. Der dem Thema immanente Wertvergleich bestimmt auch die Handlung: Phaidros soll für den überlegenen ἔραστής, für den überlegenen Redelehrer, für die überlegenen λόγοι gewonnen werden¹⁰. Seine Entscheidung: er optiert für den mündlich philosophierenden Sokrates und die von ihm skizzierte – nicht ausgeführte – Rhetorik. Die inhaltlich verstandenen τιμώτερα des mündlichen Philosophierens sind der Zielpunkt sowohl der gedanklichen Entfaltung des Themas als auch der dramatischen Entfaltung der Handlung.

3) *Das Verhältnis der Teile des Dialogs zueinander*

a) Der Geltungsbereich der Kritik der λόγοι

Die von Sokrates ihrem allgemeinen Charakter nach gekennzeichneten λόγοι des Dialektikers und die dazugehörige Art des Umgangs mit

⁹ 272 a 4 προσλαμβάνοντι καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπιχετέον, 276 e 6 λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν.

¹⁰ Vgl. Sokrates' Anrede an seine λόγοι zum Entwurf einer idealen Rhetorik: πάντες δὲ, ... Φαῖδρον πείθετε 261 a 3.

„Reden“ sind allen anderen λόγοι und jeder anderen Rhetorik überlegen. Ein solches Urteil setzt voraus, daß Sokrates alle λόγοι überblickt. Es ist daher kein Zufall, daß er immer wieder dafür sorgt, daß die Erörterung nicht auf eine bestimmte Art von λόγοι eingeengt wird: die Ausrichtung des Blickes auf das Prinzipielle in allem Reden und Schreiben ist um des Zielpunktes willen unerlässlich. Sokrates sieht in seiner philosophischen Rhetorik oder Dialektik nichts Geringeres als die Erforschung der Grundlagen des menschlichen Sprechens und Denkens schlechthin (266 b). Jede Interpretation, die dem Schlußteil des Phaidros die Ablehnung einer bestimmten Art von Schriften (etwa von „Lehrschriften“)¹¹ oder die implizite Empfehlung einer bestimmten anderen Art (etwa des Dialogs) unterlegen möchte, liest nicht nur Dinge in den Text hinein, die nun einmal nicht in ihm stehen, sondern setzt sich auch in Widerspruch zur Gedankenbewegung des Dialogs als Ganzen.

Die Erörterung beginnt zwar mit einer bestimmten Rede, dem Erotikos des Lysias, und erhält zu Beginn des zweiten Teils einen neuen Impuls durch den gleichfalls nur individuell gemeinten Vorwurf gewisser Politiker, Lysias sei ein „Redenschreiber“ (257 c). Eben deswegen weist Sokrates sogleich nach, daß auch Politiker auf das Redenschreiben erpicht sind: ihre σύγγραμματα sind die in Stein gemeißelten Volksbeschlüsse (257 e – 258 c)¹². Doch die Gleichstellung von privaten Redenschreibern, Politikern und Gesetzgebern als Logographen (258 c 2) ist selbst noch ein vergleichsweise partikulärer Schritt und dient nur der Vorbereitung der Ausweitung der Untersuchung auf alle, die je geschrieben oder schreiben werden, gleichgültig, welcher Art ihre Schrift war oder sein wird¹³. Und auf diese Ausweitung folgt sogleich eine weitere, noch prinzipiellere: es müssen nicht nur die Bedingungen des richtigen Schreibens untersucht werden, sondern ebenso die des richtigen Redens¹⁴. Denn die Redekunst, auf die Sokrates hinaus will, regelt alles menschliche Sprechen, öffentli-

¹¹ „Der Lehrschrift gegenüber tritt der mündliche Logos“ Friedländer III 220 (zu Phdr. 274a ff.).

¹² Diese Stelle würde schon genügen, um zu zeigen, daß σύγγραμμα für Platon nicht „Lehrschrift“ bedeutet: Volksbeschlüsse sind keine Traktate. Zur Bedeutung von σύγγραμμα s. Anhang II.

¹³ Λυσίαν ... καὶ ἄλλον ὅστις πώποτε τι γέγραπεν ἢ γράψει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητὴς ἢ ἀνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης 258 d 8 – 11. Diese Ausweitung vom zufälligen Beispiel Lysias auf alle Autoren überhaupt kehrt noch zweimal in sprachlich sehr ähnlichen Wendungen wieder: εἴτε Λυσίας ἢ τις ἄλλος πώποτε ἔγραπεν ἢ γράψει ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ 277 d 6 – 7, Λυσία τε καὶ εἴ τις ἄλλος συντίθῃσιν λόγους 278 c 1.

¹⁴ τὸν λόγον ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον 259 e 1 – 2.

ches und privates, über kleine und große Dinge (261 a 7–b 2), sie ist eine Kunst all dessen, was in der Sprache erscheint¹⁵. Ohne sie wird schlichtweg nichts kunstmäßig (τέχνη) gesagt oder geschrieben werden können (271 b 7–c 1), denn ihre Grundlage ist die dihairetische Kunst selbst, die das richtige Denken lenkt (266 b 4–5).

Es entspricht der vielfach hervorgehobenen Grundsätzlichkeit dieser Erörterungen über die wahre Rhetorik, daß sie ihre Fortsetzung in einer ebenso grundsätzlichen Kritik der Schrift schlechthin (der γραφή) finden (274 b ff.), und daß bei der Auszeichnung jener einen Art von λόγος, die ‚großen Ernstes wert‘ ist, alle geschriebenen und gesprochenen λόγοι in einer umfassenden Dihairesis berücksichtigt sind (277 e–278 a). Die Schriftkritik muß im Zusammenhang des Entwurfs der wahren Redekunst verstanden werden, die sich nicht nur über die mitzuteilenden Dinge und die sie aufnehmende Seele, sondern drittens auch über die Natur der Medien der Mitteilung (Wort und Schrift) im Klaren ist. Es war daher von vornherein zu erwarten, daß in diesem Abschnitt die Mängel der Schrift in voller Allgemeinheit zur Sprache kämen; daß dies der Fall ist, hat die Einzelinterpretation Punkt für Punkt gezeigt¹⁶. Es kann keine Rede davon sein, daß Platon seine eigenen Werke von der Schriftkritik ausnehmen wollte. Da er vielmehr bei der Erwähnung der schriftlichen παιδιὰ des Dialektikers einen deutlichen Hinweis auf sein Hauptwerk einfließen ließ¹⁷, können wir mit Sicherheit annehmen, daß er auch in der Beschreibung des mündlichen ‚Ernstes‘ des Philosophen nicht zuletzt sein eigenes Wirken vor Augen hatte: Platon sah sich als den Autor, der überlegene τιμώτερα für das mündliche Philosophieren bereithält. Eben dies machte ihm die Einbeziehung der eigenen Schriften in die Schriftkritik leicht.

b) βοηθεῖν und τιμώτερα im ersten und zweiten Hauptteil

Die Hilfe, die unserer Deutung des Schlußteils aus dem Verständnis der Handlung des ganzen Dialogs (oben 24–30) und der Gedankenbewegung des zweiten Hauptteils (30–32) erwächst, wird vielfach ergänzt und konkretisiert durch eine Analyse der einzelnen Stufen, in denen sich die Überlegenheit der sokratischen Rhetorik entfaltet.

¹⁵ περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη 261 e 1–2.

¹⁶ Vgl. oben 7 ff.

¹⁷ Zu μυθολογεῖν 276 e 3 vgl. oben 14.

1. Welche Reden stehen in Konkurrenz zueinander?

Die Überlegenheit der mündlichen Rede, von der der Schlußteil handelt, im Phaidros selbst nachzuweisen, ist gewiß ein naheliegender Gedanke. So wollte man den zweiten Teil, der in gewohnter platonischer Manier die Erörterung in Frage und Antwort vorantreibt, insgesamt als Illustration des lebendig improvisierenden Gesprächs dem ersten Teil gegenüberstellen, der mit seinen langen Reden zum Bereich der Schriftlichkeit, zumindest der fertigen literarischen Produkte gehöre¹⁸. Diese Auffassung geht von der richtigen Beobachtung aus, daß die Reden des Sokrates nicht minder ausgefeilt sind als die des Lysias. Sie aus diesem Grund mit der Lysias-Rede der Seite der Schriftlichkeit zuzuweisen, heißt freilich einen Standpunkt gleichsam außerhalb des Dialogs zu beziehen. Sokrates' perfekte Beherrschung der rhetorischen Mittel darf uns nicht hindern, die fiktive Situation des Gesprächs zunächst zu akzeptieren: diese Meisterreden sind improvisierte Reden (vgl. αὐτοχρεδιάζων 236 d 5), sie werden nicht verlesen – dieser Unterschied ist betont 243 e 2 –, aus ihnen wird später denn auch nicht wörtlich zitiert wie aus der Lysias-Rede (262 e, 263 e)¹⁹. Überdies wäre die überlegene mündliche Darlegung, wenn wir die Zäsur nach der großen Eros-Rede des Sokrates legten, unter dem entscheidenden Aspekt, nämlich dem des Inhalts, nicht mehr kommensurabel mit der unterlegenen: über den Eros wird im zweiten Teil nichts Neues gesagt, über die Seele nur so viel, daß sie unter diesen und diesen Gesichtspunkten zu behandeln wäre. Die überlegene Rede muß jedoch von derselben Sache (περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος 234 e 3) handeln wie die, die sie übertreffen will²⁰.

Der inhaltliche Wertvergleich, in dem Lysias und mit ihm die Bildung

¹⁸ Klein l. c. (oben 13 Anm. 7) 14 f.: im zweiten Teil setzen Sokrates und Phaidros die gesprochene Rede wieder in ihr Recht ein „instead of exchanging elaborate speeches, that is, written or dictated words“ (15). Mit „dictated words“ meint Klein den Umstand, daß Sokrates seinen ungewohnten Redefluß fremden Kräften zuschreibt. S. dazu die nächste Anmerkung.

¹⁹ Erst später wird einsichtig, inwiefern Sokrates durch seine mündlich improvisierende Beherrschung der rhetorischen Kunstmittel durchaus nicht in die Nähe des Lysias und seinesgleichen gerückt wird, sondern gerade dadurch das Programm der idealen dialektischen Rhetorik illustriert: der dialektische Redner wird die πρό τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα (269 b 7–8), d. h. das Wissen und Können der üblichen Rhetorik, nach Maßgabe seiner Einsicht in die Gesetze der wirklichen Redekunst souverän einsetzen, und zwar im persönlichen, mündlichen Gespräch: 271 e 2–272 a 8.

²⁰ Daß man in anderem Sinne doch auch von einer Überlegenheit des zweiten Teils sprechen kann, wird unten 40 ff. erörtert werden.

aus Büchern schließlich unterliegt, hat in Wirklichkeit schon lange vor dem zweiten Hauptteil eingesetzt: dort nämlich, wo Sokrates die Vorzüglichkeit der Rede des Lysias anzweifelt und sich bereit erklärt, in den Wettstreit einzutreten (234 e ff.). Ab hier hat Sokrates – sozusagen die Inkarnation des mündlichen Philosophierens – das Wort, ab hier können wir Aufschlüsse über das, worum es ihm bis zum Schluß zu tun ist, erwarten.

Daß wir wirklich hier einsetzen müssen, sagt Platon selbst: die beiden Reden des Sokrates enthalten Dinge, die derjenige kennen muß, der eine Untersuchung über Reden anstellen will (264 e 7–8)²¹. Gemeint ist die genaue Bestimmung des Eros durch eine dialektische Begriffsanalyse, deren Momente διαίρεσις und συναγωγή die Grundlagen des richtigen Denkens und Sprechens (266 b 4–5) und damit auch der umfassenden, alles menschliche Reden (261 e 1–2) regelnden idealen Rhetorik sind. Im Vergleich mit diesem wahrhaft ‚kunstmäßigen‘ Verfahren, das in Sokrates’ Reden wie zufällig (265 c 9) in Erscheinung tritt, erweisen sich die Regeln der herkömmlichen Rhetorik als ein propädeutisches Wissen (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα 269 b 7–8).

Die Reden des Sokrates enthalten also Beispiele von Dialektik, sie beruhen mithin auf der Kenntnis der Wahrheit über die ὄντα. Damit ist die eine Bedingung wahrer Redekunst (262 b, 273 e, 277 b) erfüllt²².

²¹ Von der Rede des Lysias hingegen kann man nur im Negativen lernen, sie enthält Beispiele für das, was man meiden soll (264 e 5–6). Diese Stelle macht es klar, daß die ἄτεχνα und die ἐντεχνα, die Sokrates in den drei Reden aufzeigen will (262 c 5–7), sich nicht gleichmäßig auf alle drei verteilen, sondern die ἄτεχνα allein dem Lysias gehören, die ἐντεχνα allein dem Sokrates. Schon aus diesem Grund können „die beiden Reden“ (τὸ λόγῳ), die Beispiele dafür enthalten, wie „der, der die Wahrheit weiß“, die Hörer irreführen kann (262 d 1–2), nur die beiden Reden des Sokrates sein, denn solche Irreführung durch den ‚Wissenden‘ ist Zeichen der ‚Kunst‘, sie beruht ja auf Kenntnis des ὄν (262 b 5–8); Lysias ist gewiß nicht der εἰδὼς τὸ ἀληθές. Überdies bezeichnet der Dual nicht einfach „zwei Reden“, sondern „die beiden Reden“, also die zusammengehörigen. Für Sokrates gehören aber seine eigenen Reden zusammen, da sie erst zusammen μανία und ἔρως dihairetisch erfassen (265 a 2–266 b 1). Daher steht der Dual im folgenden stets für Sokrates’ eigene Reden (265 a 2, 266 a 3 usw.). In 243 c 2 lag die zweite Rede des Sokrates noch nicht vor, daher konnten dort die zwei bislang gehaltenen mit dem Dual zusammengefaßt werden (ihre Zusammengehörigkeit lag dort in ihrer Unverschämtheit (ἀνατῶς), auf die jetzt nicht mehr angespielt wird). – Robin l. c. (oben 11 Anm. 4) 66 versteht unter τὸ λόγῳ 262 d 1 die Rede des Lysias und die erste des Sokrates, Hackforth l. c. 125 A.1 die Rede des Lysias und die beiden Reden des Sokrates, die zusammen als eine Rede zu rechnen wären. Beide Erklärungen machen Lysias zu einem εἰδὼς τὸ ἀληθές (das ist ungefähr so, als wollte man Kallikles im Gorgias zu einem Verfechter der Gerechtigkeit machen), die zweite ignoriert zudem, daß die vermeintlich eine Doppelrede soeben im Plural (262 c 6) genannt worden ist.

²² Freilich nur bis zu einem gewissen Grad; zu Platons Einschränkungen s. unten 43 ff.

Die andere Bedingung lautet, daß der wissende Redner die Seele des Angeredeten kennen muß und im richtigen Augenblick durch Sprechen und Zurückhalten der Rede auf ihn persönlich (*παραγινόμενον*) einwirken muß (271 e 2–272 a 8, 277 b c). Daß auch diese Bedingung erfüllt ist, macht Platon mehrfach deutlich: während Lysias seine Rede *ἐν πολλῷ χρόνῳ κατὰ εὐχολὴν συνέθηκε* (228 a 1), und das heißt doch wohl: alleine und ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Gegenüber und eine bestimmte Gelegenheit des Vortrags schriftlich ausarbeitete, hat Sokrates die individuelle Veranlagung des Phaidros – seine Begeisterungsfähigkeit – und seine augenblickliche Seelenlage – seine Benommenheit von der Kunst des Lysias und seine Begierde, vor Sokrates durch seinen Vortrag zu glänzen – dazu benützt, ihn in Reden, die persönlich an ihn gerichtet waren²³, zu Besserem hinzuführen, indem er ihm gewisse Dinge mitteilte, andere vorenthielt²⁴.

Da Sokrates in seinen Reden die Bedingungen wahrer Rhetorik erfüllt, verwundert es nicht, daß sie als Reden eines *εἰδῶς τὸ ἀληθές* bezeichnet werden (262 d 1)²⁵. Vor diesem Hintergrund ist also die Auszeichnung der ‚lebenden und beseelten Rede des Wissenden‘ als Urbild des sinnvollen Sprechens im Schlußteil zu verstehen (276 a 8). Die beiden Eros-Reden des Sokrates sind – innerhalb des fiktiven Rahmens, in den sie das Dialogdrama stellt – als ‚lebende und beseelte Reden‘ aufzufassen. Damit gilt es Abschied zu nehmen von der Vorstellung, daß Platon im Phaidros eine Theorie des Wechselgesprächs als einzig legitimer Form der Darstellung von Philosophie gibt und in den beiden Hauptteilen die Überlegenheit des Frage-und-Antwort-Verfahrens und die Unterlegenheit der ‚systematischen‘ Entwicklung eines Themas illustrieren will: das zunächst ‚abgebildete‘ Beispiel einer ‚lebenden‘ Rede eines Wissenden unterscheidet sich von der konkurrierenden Darlegung des bloßen *συγγραφεὺς λόγων* gerade durch die ‚systematische‘, d. h. dem Zwang der Sachen folgende Ordnung der Gedankenentwicklung²⁶ und nicht

²³ Das ist wörtlich ausgesprochen 243 e 4–8, 257 b 4–7 und war schon angedeutet 238 d 7. Die Kunst des wahren Redners kommt nur im Mündlichen zur Entfaltung, vor dem persönlich ‚anwesenden‘ Hörer: *παραγινόμενον* 271 e 3, *παρούσα* 272 a 2. So ist auch Phaidros für Sokrates ‚zugegen‘ (*πάρεστιν* 243 e 7).

²⁴ Daß Sokrates‘ Reden nicht nur das *λεκτέον*, sondern auch das *ἐπιτεχέον* (272 a 4) illustrieren, wird unten 44 f. gezeigt.

²⁵ Zu τὸ λόγῳ vgl. oben Anm. 21. – Der Gegensatz zum üblichen Nichtwissen des Sokrates (235 c 7–8, 262 d 5) wird gemildert durch die Versicherung, die Beispiele des wissenden Gebrauchs der Rede seien nur ‚zufällig‘ bei ihm zu finden. Vgl. 42 ff.

²⁶ Die Wichtigkeit des systematisch richtigen Einsatzes für die klare und widerspruchsfreie Entfaltung des Folgenden betont Sokrates 237 c d, 263 e, 265 d.

zuletzt auch durch den mehr als dreifachen Umfang, der erst eine zusammenhängende Entfaltung in Klarheit schaffender Ausführlichkeit ermöglicht. Die Überlegenheit solcher Rede beruht nicht auf einer anderen Mitteilungsweise (etwa der ‚indirekten‘ Mitteilungsform gegenüber einer ‚direkten‘ bei Lysias²⁷), sondern darauf, daß sie ‚in der Seele des Lernenden – hier des jungen Phaidros – geschrieben wird‘ (276 a 5).

Die Überlegenheit der lebenden Rede muß sich konkret darin zeigen, daß sie sich zu verteidigen imstande ist (δυνατὸς ἀμῦναι ἑαυτῷ 276 a 6). Platons παράδειγμα (262 d 1) wäre schlecht gewählt, wenn das geschriebene ‚Abbild‘ lebender Rede nicht auch abgebildet hätte, wie dieses Kriterium zu erfüllen ist. ‚Sich verteidigen‘ setzt einen Angriff voraus (275 e 3–5), zumindest eine kritische Prüfung, einen ἐλεγχος (278 c 5). Ihre Funktion als παράδειγμα für die wahre Rhetorik können die Eros-Reden des Sokrates erst erfüllen, wenn sie zusammengekommen werden mit dem, was anschließend über sie gesagt wird. So wie der zweite Hauptteil den ersten als ‚Beispiel‘ für den Nutzen der Dialektik für die Redekunst nimmt, so sind erster und zweiter Hauptteil zusammen als ‚Beispiel‘ dafür zu nehmen, wie sich die Überlegenheit der Dialektik in der Prüfung bewährt.

‚Lebende und beseelte Rede des Wissenden‘ sind die Ausführungen des Sokrates, wie wir sagten, im Rahmen des Dialoggeschehens. Wir, die Leser, sind nicht Teil der dramatischen Szene: für uns existieren diese Reden nur in dem Buch „Phaidros“ als λόγοι γεγραμμένοι, mithin als ‚Abbild‘ lebendiger Rede. Damit wächst dem platonischen παράδειγμα eine weitere, der ersten scheinbar widersprechende Aufgabe zu: als schriftliche παιδιὰ muß es zugleich auch seine Unterlegenheit im Vergleich mit den mündlichen τιμιώτερα, die den ‚Ernst‘ des Philosophen ausmachen, veranschaulichen. Der Widerspruch ist freilich nur ein scheinbarer, Platon löst die beiden Aufgaben durch ein und dasselbe Mittel: indem er aufzeigt, daß zur Festigung der Ergebnisse der Eros-Reden noch bestimmte andere Ergebnisse methodisch zu erarbeiten wären, und indem er diese weiteren Schritte nur benennt, aber hier nicht vollzieht. Damit ist in einem gezeigt, daß ‚Sokrates‘ nicht ratlos vor der Aufgabe der tieferen Begründung des (von ‚Platon‘) schriftlich Dargelegten steht, sondern sehr präzise Vorstellungen dazu hat, und daß das Vorliegende

²⁷ Auch Lysias bedient sich, wenn man so will, der ‚indirekten‘ Mitteilungsform, da er doch selbst ‚anonym‘ bleibt hinter der Maske des nichtverliebten Liebhabers. Schon dies zeigt, daß das in der Moderne aufgeblähte „Problem“ der „Anonymität“ Platons für Platon selbst kein entscheidendes Gewicht gehabt haben kann. Vgl. Anhang I, S. 348 f.