

Bettina Fröhlich

Selbsterkenntnis und Lebenspraxis

Zur apollinischen und platonischen Ethik



V&R

V&R Academic

Bettina Fröhlich

Selbsterkenntnis und Lebenspraxis

Zur apollinischen und platonischen Ethik

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-647-30179-2

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung für Wissenschaftsförderung.

© 2017, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen / Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: Der Apollon vom Westgiebel des Zeustempels in Olympia. Abguss der Marmor-Skulptur im Museum von Olympia, 470–460 v. Chr., Abguss 1880/2000, Gips, 310 cm. Sammlung des Winckelmann-Instituts an der Humboldt-Universität zu Berlin. Foto: Jörg Alisch.

Druck und Bindung: ⊕ Hubert & Co GmbH & Co. KG, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	11
----------------------	----

Teil A: Apollinische Selbsterkenntnis

I Selbsterkenntnis in der griechischen Apollon-Religion	27
1. Apollon – Herkunft, Funktionen, genetische Aspekte	27
2. Das Motiv der apollinischen Selbsterkenntnis bei Homer	32
3. Selbsterkenntnis in der delphischen Tradition	44
a) Die Institution des delphischen Orakels	44
b) Apollinische Paränese zur Selbsterkenntnis in den delphischen Legenden	52
c) Der delphische Spruch γνῶθι σαυτόν	64
II Apollinische Selbsterkenntnis in Dichtung und Historiographie der spätarchaischen und klassischen Zeit	71
1. Das Phänomen der Hybris	74
a) Das Motiv der Hybris bei Pindar	75
b) Hybris-Konzeptionen in der attischen Tragödie	79
c) Hybris bei Herodot	83
d) Zusammenfassung	85
2. Apollinische Selbsterkenntnis in Pindars Epinikien	88
a) Pindars Delphi-Bezug	88
b) Der Mensch als ›Tagwesen‹ und ›Traum eines Schattens‹ (P. 8, 88–97)	90
c) Pessimistisches Menschenbild bei Pindar?	103
d) Der Mensch als ein mit sterblichen Gliedern behaftetes Wesen (N. 11, 13–16)	107
e) Der Mensch in seiner Gottferne und Gottähnlichkeit (N. 6, 1–7).	109
f) Selbsterkenntnis und Maßethik (P. 2, 34; I. 5, 12–16; P. 3, 59–62)	116
g) Maßethik und Glück	128

3. Apollinische Selbsterkenntnis in Sophokles' Tragödien	130
a) Sophokles und Apollon	130
b) Der Mensch als ›Schattenbild‹ (Ai. 118–133)	132
c) Apollinische Selbsterkenntnis in Sophokles' späteren Tragödien.	141
d) Selbsterkenntnis als Begründung einer Ethik des Maßes und eines relativ stabilen Glücks	151
4. Apollinische Selbsterkenntnis in Herodots Kroisos-Logos	158
a) Herodot und Delphi	158
b) Das Motiv des ›Lernens durch Leiden‹ bei Herodot	161
c) Verweigerung der Selbsterkenntnis – das Solon-Kroisos-Gespräch (1, 29–33)	168
d) Erste Erschütterung der Glücksgewissheit – die Atys-Adrastos-Geschichte (1, 34–45)	178
e) Einsicht in die Unbeständigkeit des menschlichen Glücks – die Scheiterhaufenszene (1, 86–89)	185
f) Einsicht in das eigene Fehlverhalten – das apologetische Apollonorakel (1, 90–91)	191
g) Ermahnung zur Selbsterkenntnis – Kroisos als weiser Berater des Kyros (1, 155–156; 206–208)	199
5. Zusammenfassung	208
6. Grenzen der apollinischen Selbsterkenntnis	216

Teil B: Platonische Selbsterkenntnis

Hinführung	225
I Sokrates und Delphi	233
1. Zum Problem der Historizität	233
2. Die sokratischen Bezugnahmen auf das delphische γνῶθι σαυτόν	236
3. Sokrates' Delphi-Besuch	240
4. Das Chairephon-Orakel	247
a) Authentizität und Datierung	247
b) Vergleich mit den delphischen Legenden	250
c) Chairephons Orakelkonsultation	253
d) Das delphische Urteil	254
e) Sokrates' Reaktion auf das Orakel	258
5. Sokrates' Verhältnis zum delphischen Gott	269
a) Deutungsmöglichkeiten des sokratischen Apollon: Der traditionelle, der reformierte, der impersonale Gott	269
b) Sokratischer Vernunftglaube	280
6. Zusammenfassung	285

II Selbsterkenntnis bei Platon	287
1. Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Nichtwissens	288
a) Bedeutungsaspekte der Erkenntnis des Nichtwissens	288
aa) Intention und Resultate der sokratischen Wissensprüfung (<i>Laches, Charmides, Politeia I, Euthyphron</i>)	288
bb) Einsicht in die fehlende Erkenntnis des Guten	299
cc) Einsicht in die Grenzen des Meinungswissens (<i>Menon</i>)	309
dd) Vergleich mit der apollinischen Selbstbesinnung	313
b) Flucht und Selbsttäuschung – die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis	315
aa) Physisches Sich-Entfernen (<i>Politeia I, Euthyphron</i>)	315
bb) Äußere Verortung der Defizite (<i>Laches</i>)	319
cc) Ablenkungsstrategien (<i>Menon</i>)	323
dd) Angriffsmanöver (<i>Menon, Politeia I, Gorgias</i>)	326
ee) Drohungen (<i>Menon</i>)	329
ff) Die Schwierigkeit der Selbsterkenntnis – Versuch einer Klärung	330
c) Selbsterkenntnis und Wahrheitseros	333
aa) Selbsterkenntnis als Ursache des Wahrheitseros (<i>Menon,</i> <i>Lysis, Symposion</i>)	333
bb) Dynamik des Eros (<i>Symposion</i>)	342
cc) Epistemologischer Exkurs I: Vergänglichkeit der Erkenntnis und Periodizität der Erkenntnisbewegung (<i>Symposion,</i> <i>Phaidros</i>)	344
dd) Folgerungen für die Hexis des Nichtwissens	352
d) Wissensprüfung als Wahrheitssuche	353
aa) Verschränkung von Elenchos und Wahrheitssuche in den frühen Dialogen	354
bb) Epistemologischer Exkurs II: Logos und Nous	365
cc) Noetisches Erkennen im Tugenddialog	376
dd) Von der destruktiven zur konstruktiven Wissensprüfung	383
2. Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Seele	388
a) Authentizität und Datierung des <i>Alkibiades Maior</i>	388
b) Selbsterkenntnis als Erkenntnis des seelischen Selbst (Alk. I 127e–132b)	393
aa) Identifizierung von Selbst und Seele	393
bb) Folgerungen für die Sorge um sich selbst	399
c) Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Vernunftseele (Alk. I 132b–133c)	403
aa) Selbsterkenntnis im Anderen – das Augengleichnis	403
bb) Identifizierung von Selbst und Vernunft	410

cc) Folgerungen für die Sorge um sich selbst	412
d) Selbsterkenntnis und Selbstsorge	416
aa) Seelenreflexion und Erkenntnis des Nichtwissens als Elemente im Prozess der Selbstformung	416
bb) Seelenreflexion und Selbstformung im <i>Phaidros</i> (229ef.) . .	421
cc) Der Zusammenhang von Selbstsorge und Selbsterkenntnis .	424
e) Sophistische Selbsterkenntnis im Dialog <i>Charmides</i>	426
aa) Selbsterkenntnis als selbstbezügliche Erkenntnis (Charm. 166b/c)	426
bb) Differenz zur Erkenntnis der Vernunftseele	436
cc) Selbsterkenntnis als richtige Einschätzung der fachlichen Kompetenzen und Inkompetenzen (Charm. 167a)	438
dd) Differenz zur Erkenntnis des Nichtwissens	441
3. Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Guten	450
a) Der ›Blick auf Gott‹ als höchste Form der Selbsterkenntnis (Alk. I 133c8–16)	451
b) Selbsterkenntnis in Relation zur Erkenntnis des Guten (<i>Alkibiades I, Politeia</i>)	456
aa) Strukturvergleich zwischen Alk. I 133c8–16 und den Gleichnissen der <i>Politeia</i>	456
bb) Gott, Nous und Agathon	460
c) Das Selbst und das Gute (<i>Alkibiades I, Politeia</i>)	470
aa) Möglichkeiten der Verhältnisbestimmung	470
bb) Ein Funktionsvergleich	472
cc) Differenzierung zwischen verschiedenen Selbstbegriffen (Alk. I 129b–133c)	475
dd) Transpersonale und personale Aspekte des Selbst	483
ee) Das Selbst als Aufgabe	487
d) Das Gute bei Platon (<i>Politeia</i>)	491
aa) Lebenspraktischer Ausgangspunkt	493
bb) Das Gute als Lenkung des ›Auges der Seele‹ (rep. 518c–519b)	496
cc) Ausrichtung auf das Eine (rep. 474b–480a)	501
dd) Rückgang in den Hypothesen bis zum ›Voraussetzungslosen‹ (rep. 509c–511e)	507
ee) Nicht-hypothetische Ausrichtung auf die Sache (rep. 514a–518b)	512
 Schlussbetrachtung	 523
 Nachwort	 531

Inhalt	9
Literaturverzeichnis	533
Sachregister	567

Einleitung

Kaum ein Thema hat das griechische Denken intensiver beschäftigt und intellektuell wie existenziell stärker herausgefordert als die Selbsterkenntnis. Ganz gleich, auf welchen Bereich man blickt – ob auf Religion, Dichtung, gnomische Weisheit oder auf Philosophie und Wissenschaft: Selbstbesinnung und epistemische Selbstbeziehung sind thematisch stets präsent. Das Motiv durchzieht die gesamte griechische Geistesgeschichte vom archaischen Zeitalter bis zur Spätantike.

Bereits bei Homer wird der Selbsterkenntnis ein besonderer Stellenwert eingeräumt. In der *Ilias* erscheint der Gott Apollon als Mahner zu einer Einsicht, die den Menschen auf den ihm gebührenden Platz in der göttlichen Ordnung der Welt verweist und ihn damit vor Hybris bewahrt. Eine Ausformung und reflexive Gestalt hat das Motiv freilich erst in der Literatur der klassischen Zeit gefunden. Die von apollinisch-delphischen Themen inspirierte Dichtung und Historiographie des 5. Jh. v. Chr. gestaltete die Selbsterkenntnis als eine mit der Sophrosyne assoziierte praktische Einsicht, die für die Gestaltung des individuellen und gemeinschaftlichen Lebens relevant ist. In der daran anknüpfenden philosophischen Reflexion ist zum einen eine Vertiefung der praktischen Dimension und zum anderen eine Bedeutungserweiterung zu beobachten. Bei Sokrates gewinnt die Selbsterkenntnis den Status eines zentralen ethischen Prinzips, das im Rahmen des Projekts einer rationalen Selbstformung exemplarisch realisiert und paränetisch eingefordert wurde. In der an Sokrates anschließenden und dessen Einsicht aufnehmenden platonischen Philosophie wird die Selbsterkenntnis über die ethischen und politischen Bezüge hinaus als Grundlage von Wissenschaft und Vernunft Einsicht sowie als Ausgangspunkt einer rationalen Theologie thematisiert. Platon erörtert diese Einsicht sowohl im Zusammenhang mit der Tugendproblematik als auch im Kontext der philosophischen Erkenntnissuche und des Zugangs zum Göttlichen.

Nachdem die Selbsterkenntnis von Sokrates und Platon ins Zentrum der philosophischen Bemühungen gerückt worden war, blieb sie auch in der nachplatonischen Philosophie ein bestimmendes Grundmotiv. Bei Aristoteles be-

zeichnet sie ein zentrales Element der Metaphysik, die in der Betrachtung des sich selbst denkenden göttlichen *Nous* kulminiert. In der stoischen Tradition besitzt die Selbsterkenntnis eine wichtige Funktion innerhalb des ethischen Projekts einer Therapie der seelischen Leidenschaften und der Einordnung des Menschen in den Naturzusammenhang. Auch im spätantiken Denken wird dem Motiv größte Bedeutung beigemessen. Der Neuplatonismus plotinischer Prägung betrachtet die Selbsterkenntnis als essenzielles Prinzip einer Geistmetaphysik sowie als Ziel der vom Menschen zu realisierenden Aufstiegsbewegung.

Angesichts dieser Präsenz und Kontinuität der Motivbehandlung lässt sich die These wagen, dass die Selbsterkenntnis eines der zentralen Themen, wenn nicht sogar *das* zentrale Thema im griechischen Denken darstellt. Umso erstaunlicher ist es, dass der Gegenstand in der altertumswissenschaftlichen und philosophiehistorischen Forschung bislang vergleichsweise wenig Beachtung gefunden hat.¹ Zwar gibt es eine breite und differenzierte Forschung zur Selbsterkenntnis in der aristotelischen Theologie, in den hellenistischen und römischen Philosophenschulen und der neuplatonischen Metaphysik. Die von apollinischer Religion und Dichtung bestimmten Anfänge des griechischen Nachdenkens über die Selbsterkenntnis und die philosophische Neubegründung durch Sokrates und Platon sind hingegen trotz fortwährender Betonung der Bedeutung des delphischen *γνώθι σαυτόν* und der sokratischen Einsicht für die spätere philosophische Reflexion noch kaum bzw. in nur unzulänglicher Weise untersucht worden.

Die folgende Studie wird sich einer genauen Betrachtung der vorphilosophischen Motivbehandlung sowie der Selbsterkenntnis bei Sokrates und Platon unter besonderer Berücksichtigung des lebenspraktischen Aspekts widmen. Da hier eine philosophische Abhandlung intendiert ist, läge eine thematische Beschränkung auf die sokratisch-platonische Selbsterkenntnis nahe. Es gibt jedoch gute Gründe, die vorphilosophische Reflexion in die Untersuchung einzubeziehen und eine entsprechende Kontextualisierung vorzunehmen. Vor dem Hintergrund der religiös-dichterischen Tradition werden Entwicklungslinien, Kontinuitäten und Transformationsprozesse erkennbar, die für die Deutung der platonischen Ethik und Anthropologie aufschlussreich sind. In der Untersuchung wird aufzuzeigen sein, dass das klassische philosophische Denken bestimmte Elemente der traditionellen Konzeptionen aufgreift und weiterentwickelt. Dazu gehören insbesondere die Auffassung der Selbsterkenntnis als Begründung von *Sophrosyne* und maßvollem, kooperativen Sozialverhalten, der

1 Neben der Studie von Göbel (2002), dem begriffshistorisch angelegten Überblick von Hager (1995, 406–413) und den materialreichen Untersuchungen zur Deutungsgeschichte der delphischen *Maxime γνώθι σαυτόν* (vgl. Wilkins 1917 u. 1929; Wilamowitz 1926; Courcelle 1974–75; Tränkle 1985; Reiser 1992) gibt es kaum Versuche einer Gesamtdarstellung der antiken Selbsterkenntnis.

Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Eudaimonia, die Funktion der Selbstbesinnung als Heilmittel (φάρμακον) gegen die Hybris (ὑβρις) sowie die seelentherapeutische² und persönlichkeitsbildende Effizienz dieser Einsicht. Darüber hinaus sind Kontinuitäten hinsichtlich allgemeiner ethischer Prinzipien zu beobachten. Die von Platon exponierte Steuerungsfunktion der Vernunft, die Rolle der Rationalität in Deliberations- und Handlungsprozessen sowie menschliche Freiheit und Selbstverantwortung werden bereits in der frühen griechischen Ethik ansatzweise diskutiert oder als Prämisse zugrunde gelegt.

Bei aller Kontinuität lassen sich jedoch auch Transformationen erkennen, die so weitreichend sind, dass es gerechtfertigt erscheint, hinsichtlich der sokratisch-platonischen Selbsterkenntnis von einem für die weitere Reflexion folgenreichen Neuansatz zu sprechen. In der Untersuchung werden folgende Aspekte aufzuzeigen sein: 1) Philosophische Reflexion des Selbstbegriffs, 2) Prüfung der identitätsstiftenden Wertvorstellungen, 3) Ersetzung der mythischen Fundierung durch eine rationale Grundlegung, 4) Einführung eines dialogisch-dialektischen Erkenntnisverfahrens, 5) Prozessualität der Selbsterkenntnis und Selbstformung, 6) das Selbst als Zugang zum Göttlichen. Eine genaue Analyse dieser Aspekte eröffnet nicht nur neue Perspektiven auf die platonische Ethik, Anthropologie, Psychologie und Theologie, sondern ermöglicht darüber hinaus eine richtige Einschätzung von Wert und Bedeutung der platonischen Identitätskonzeption im geistesgeschichtlichen Kontext.

Teil A: Apollinische Selbsterkenntnis

Die Untersuchung erfolgt in zwei Hauptteilen. Der Teil A widmet sich den vorphilosophischen Konzeptionen der Selbsterkenntnis, die unter verschiedenen Gesichtspunkten erörtert werden. Dabei wird eine Einschränkung des Gegenstandsbereichs vorzunehmen sein. Die Betrachtung verfolgt nicht das Ziel einer umfassenden Darstellung der Formen der epistemischen Selbstbeziehung vor Platon, sondern wird sich auf eine bestimmte Gestalt der Selbsterkenntnis konzentrieren, die mit der Apollon-Religion eng verbunden ist und aus diesem Grund mit dem Terminus ›apollinische Selbsterkenntnis‹ bezeichnet werden soll. Gemeint ist eine mit der Reflexion auf die Grenzen der menschlichen Kondition verbundene Einsicht in die Differenz zwischen Gott und Mensch, die die Funktion einer Prophylaxe und Korrektur der Hybris erfüllt und Transformationen des religiösen und sozialen Verhaltens zur Folge hat. Diese Form der

2 Zur Seelentherapie (θεραπεία τῆς ψυχῆς) als Intention der sokratisch-platonischen Philosophie vgl. Hadot (1991, 13–47), Horn (1998, 24–26) (2009, 155f.), Erler (2006, 21, 65, 70–72).

Selbstbesinnung findet sich zuerst in der homerischen Apollonreligion und der daran anschließenden delphischen Tradition und ist dann in entwickelter und modifizierter Gestalt in der apollinisch inspirierten Dichtung und Historiographie der spätarchaischen und klassischen Zeit, insbesondere bei Pindar, Sophokles und Herodot zu beobachten.

Die Beschränkung der Untersuchung auf die apollinische Form der Selbstbesinnung ist in der engen Beziehung zwischen dieser Tradition und der sokratisch-platonischen Philosophie begründet. Sowohl der historische Sokrates als auch Platon knüpfen erkennbar an Delphi und die apollinische Selbsterkenntnis an.³ Die herausragende Bedeutung dieser Überlieferung für das sokratisch-platonische Philosophieren wird im Corpus Platicum vielfach bezeugt⁴, insbesondere durch die Präsenz des Gottes Apollon in verschiedenen platonischen Dialogen⁵, durch die expliziten Bezugnahmen auf den delphischen Spruch γνῶθι σαυτόν und die ausdrückliche Wertschätzung des delphischen Heiligtums.⁶

In der platonischen *Apologie* stellt Sokrates durch die Berufung auf den delphischen Gott (apol. 20e) und die Bezugnahme auf das Chairephon-Orakel

3 Die Nähe zur delphischen Tradition wird in der Forschung immer wieder betont. Neben den Darstellungen in den philosophiegeschichtlichen Abrissen (vgl. Döring 1998, 160; Erler 2007a, 339) gibt es einige Forschungsarbeiten, die sich explizit und schwerpunktmäßig mit dem Thema befassen (Kuhn 1960; Bömer 1963; Trawny 2003) oder den Aspekt im Rahmen von thematisch umfassenderen Studien behandeln (Horn 1998, 24–26 u. 226–231; Enders 1999, 137–143; Göbel 2002, 16–51). Hinweise finden sich auch bei Tuckey (1968, 9f.), Betz (1990a, 121–127), Vlastos (1985, 28f.), Heitsch (2002, 198) (2004, 160f.), Pleger (2009, 64f.), Carrera (2009, 328). Daneben gibt es eine Reihe von Arbeiten, die sich mit der Transformation des Apollinischen in der platonischen Philosophie (insbes. im *Phaidon*) befassen (vgl. Kerényi [1933] 1980; Guardini [1947] 1964; Albert 1980, 15–26; Ries 2005, 74–76). Dabei wird jedoch ein orphisch-pythagoreischer Apollinismus als Anknüpfungspunkt zugrunde gelegt, der mit dem delphischen Gott nur noch bedingt etwas zu tun hat. Auch Schefers (1996) ausführliche Behandlung des Apollinischen bei Platon erörtert weniger den Anschluss an die delphische Tradition. Der Autorin geht es primär um den theologisch-religiösen Aspekt der platonischen Philosophie, die hier als mystische Apollon-Erfahrung dargestellt wird.

4 Vgl. auch die zahlreichen Legenden und Anekdoten zur Bedeutung von Apollon in Platons Leben, die von späteren Biographen aufgezeichnet worden sind. Vgl. dazu Riginos (1976), Albert (1980, 17–19), Schefer (1996, 252–305), Erler (2007a, 43f.).

5 Die Präsenz des Gottes Apollon im platonischen Werk wurde von Schefer (1996) in einer gründlichen, alle relevanten Stellen berücksichtigenden Untersuchung aufgezeigt.

6 Wie die Belegstellen erkennen lassen, schätzte Platon Delphi als ethische Instanz, die neue sittliche Standards eingeführt und etabliert hat – wie z. B. die Forderung nach Sühnung und Reinigung von Blutschuld (leg. 865b). Im *Phaidros* wird das delphische Orakel in seiner sowohl die privaten als auch die öffentlichen Angelegenheiten betreffenden Beratungsfunktion gewürdigt. Die Prophetin zu Delphi, so heißt es dort, habe für Hellas viel Gutes (πολλὰ καλὰ) bewirkt (Phaidr. 244a/b). In der *Politeia* schließlich hebt Platon das delphische Heiligtum als Ordnungsmacht in allen kultischen Dingen hervor und zeichnet den delphischen Gott mit dem Titel eines vaterländischen Ratgebers (πάτριος ἐξηγητής) aus (rep. 427b/c; vgl. auch leg. 738b–d).

(apol. 21a) eine direkte Beziehung zur delphischen Tradition her. Diese besondere Verbindung wird an späterer Stelle durch die Hervorhebung der Übereinstimmung zwischen dem sokratischen Pragma und dem Wirken des delphischen Apollon nochmals betont. In mythisch-sakraler Ausdrucksweise⁷ verweist Sokrates darauf, dass seine Prüfung der Wissensansprüche und die Ermahnung zur Selbstsorge der apollinischen Paränese und Protreptik zur Selbsterkenntnis entspricht (vgl. apol. 23b/c).⁸ Die Bedeutung des delphischen Apollon für die sokratische Philosophie wird zudem durch die Darstellung des Gottes als auftraggebende Instanz und als Initiator der sokratischen Wissensprüfung und Wahrheitssuche kenntlich gemacht (apol. 21b, 23b, 28e, 30d–31b, 30c).

Im *Phaidon* durchzieht die Apollon-Thematik den ganzen Dialog (vgl. insbes. Phaid. 58b/c, 60d–61b, 84e–85b, 118a).⁹ Analog zur *Apologie* wird Apollon als Leitgott (85b5f.) und die philosophische Wahrheitssuche als Gottesdienst (85b4) bestimmt. Diese – wiederum mythisch-sakral ausgedrückte – Nähe zur delphischen Tradition wird hier durch einen Philosophiebegriff begründet, der sich an den Wesenszügen des delphischen Gottes orientiert. Das im Dialog entwickelte Konzept einer philosophischen Wahrheitssuche vereint musische (Phaid. 60e–61a), kathartische (Phaid. 69c) und mantische (Phaid. 85b) Momente und knüpft damit an die Grundfunktionen des delphischen Apollon an, der als *μουσαγέτης, καθαρτής* und *μάντις* verehrt wurde.¹⁰ Der Aspekt der Selbsterkenntnis findet hier keine ausdrückliche Thematisierung, steht jedoch zweifellos im Hintergrund als das die Wahrheitssuche auslösende und tragende Moment.¹¹

Neben der Apollon-Präsenz in der *Apologie* und im *Phaidon*¹² bezeugen die das ganze Werk durchziehenden¹³ Bezugnahmen auf die Maxime *γνώθι σαυτόν*

7 In apol. 23b/c ist von einer ›Hilfe für den Gott‹ (*τῷ θεῷ βοηθῶν*) und von einem ›dem Gott geleisteten Dienst‹ (*ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία*) die Rede. Zu dieser Wendung vgl. Heitsch (2002, 91f.). Die mythisch-religiöse Ausdrucksweise ist wohl nicht zuletzt in der Intention begründet, den Vorwurf der Asebie zurückzuweisen und die philosophische Tätigkeit in Kategorien zu erklären, die den Richtern vertraut sind.

8 Vgl. Heitsch (2002, 92) (2004, 160f.).

9 Zur Apollon-Präsenz im *Phaidon* vgl. Schefer (1996, 125–182) und Ebert (2004, 106f.).

10 Vgl. Nilsson (GGR I, 529–547), Burkert (GR, 225–233), Bruit Zaidman/Schmitt Pantel (1994, 194–200), DNP I (1996, 863–868). Mit der Betonung der Katharsis als Vorbereitung der Seele auf das Leben nach dem Tod wird im *Phaidon* erkennbar ein orphisch-pythagoreisch geprägter Apollinismus dargestellt. Freilich ist hier zu fragen, inwieweit diese Sichtweise der sokratisch-platonischen Auffassung entspricht. Als primärer Anknüpfungspunkt fungiert bei Platon auf jeden Fall der delphische Apollon, auf den sich ja auch Pythagoras ursprünglich bezogen hat. Vgl. dazu Riedweg (2002).

11 Vgl. Horn (1998, 25). Vgl. auch Race (2000, 103), der das Apollon-Motiv im *Phaidon* im Zusammenhang mit der sokratischen Selbsterkenntnis thematisiert.

12 Vgl. auch die Apollon-Anrufung in rep. 509c1.

13 Vgl. Alk. I 124b, 129a, 130e, 132c/d; Charm. 164d; Prot. 343a/b; Phaidr. 229e; Phil. 48c; Tim. 72a; leg. 923a; pseudo-platon. Amat. 138a; Hipparch. 228e.

die Verbindung zur delphischen Tradition.¹⁴ Besonders hervorzuheben ist die berühmte Passage zu Beginn des *Phaidros* (229e). Sokrates bekennt sich dort zur Selbsterkenntnis als einer Lebensaufgabe, die Vorrang vor allen anderen geistigen Forschungen hat, und betont damit die Verbindlichkeit der delphischen Maxime für das eigene Leben und Philosophieren.

Angesichts der platonischen Bezugnahmen auf die Apollon-Religion und das delphische γῶθι σαυτόν ist eine eingehende Erörterung dieser Form der vorphilosophischen Selbstbesinnung sinnvoll und gerechtfertigt. Die Untersuchung der apollinischen Selbsterkenntnis wird in Form einer sorgfältigen und detaillierten Analyse von zahlreichen Texten und Fragmenten erfolgen. Diese umfangreiche und ausführliche Darstellung ist nicht zuletzt in der defizitären Forschungslage begründet. In den philologischen Einzeluntersuchungen zur Dichtung und Historiographie der archaischen und klassischen Zeit finden sich zwar immer wieder Hinweise auf eine apollinisch inspirierte Ethik und Selbsterkenntnis. Eine gründliche und umfassende Darstellung, die verschiedene literarische Zeugnisse auswertet und einbezieht, fehlt jedoch bislang. Die wenigen Studien, die sich explizit mit der apollinischen Ethik befassen (Herzog 1922; Dirlmeier [1939] 1970; Pfeiffer [1952] 1960; Schadewaldt [1963] 1975), konzentrieren sich auf die Herausarbeitung von einzelnen Aspekten¹⁵ und beschränken sich zumeist auf die Auswertung einer Quelle, sodass die Textbasis häufig außerordentlich schmal ist.¹⁶

Neben den genannten Studien finden sich Hinweise zur apollinischen Ethik und Selbsterkenntnis in den historisch-philologischen Untersuchungen zur Deutungsgeschichte der delphischen Maxime γῶθι σαυτόν¹⁷, in den Studien zur antiken Selbsterkenntnis¹⁸ sowie in den historischen Abhandlungen zur griechischen Religion¹⁹, zum delphischen Heiligtum und den Orakelsprüchen²⁰, die

14 Dazu Horn (1998, 226).

15 Herzog thematisiert den Appell an eine genügsame, bescheidene Lebensweise; Dirlmeier betont das handlungsaktivierende, lebensgestaltende Moment der apollinischen Selbsterkenntnis; Pfeiffer arbeitet die μετάνοια als Element der apollinischen Ethik heraus und Schadewaldt betont den humanitären Sinn der delphisch-apollinischen Aufforderung zur Selbstbesinnung.

16 So bezieht sich Pfeiffer nur auf die *Aitia* von Kallimachos. Herzog wertet die von spätantiken Autoren überlieferten delphischen Geschichten aus (vgl. dazu auch Wehrli 1976, 30–60). Dirlmeier (1970, 40f.) weist zwar auf die Elegiendichter, die Theognidea, die pindarischen Oden und das attische Drama als Quellen für die apollinische Ethik hin; in seinen Ausführungen stützt er sich jedoch neben Homer ausschließlich auf Pindars dritte Pythie. Das umfangreichste Quellenmaterial findet sich in Schadewaldts Delphi-Vortrag ([1963] 1975).

17 Vgl. Wilkins (1917, 52f.) (1929, 49f.), v. Wilamowitz-Moellendorff (1926, 172–174), Courcelle (1974–75 I, 11–13), Tränkle (1985, 22f.), Reiser (1992, 83f.).

18 Vgl. Hager (1995, 406), Göbel (2002, 16–23).

19 Vgl. Nilsson (GGR I, 647–653), Burkert (GR, 232f.).

jedoch alle durch äußerste Knappheit charakterisiert sind und über einige wenige, meist unpräzise Ausführungen und Andeutungen nicht hinausgelangen.

Der Grund für die bislang fehlende oder in nur unzulänglicher Weise vorgenommene Auswertung der literarischen Zeugnisse besteht vermutlich darin, dass dort weder der Begriff der Selbsterkenntnis gebraucht wird²¹ noch eine explizite Bezugnahme auf das delphische γνῶθι σαυτὸν erfolgt. Die Selbsterkenntnis wird in Dichtung und Historiographie – den spezifischen Genres gemäß – in Form von dramatischen Handlungen, Erzählungen, Chorliedern, Sentenzen unmittelbar vorgeführt, in ihrem Gehalt dargestellt oder paränetisch eingefordert, erfährt jedoch keine terminologische Fixierung und begriffliche Reflexion.²² Die thematische Präsenz der apollinischen Selbsterkenntnis lässt sich jedoch in den einzelnen Texten trotz der fehlenden Terminologie anhand von bestimmten Gestaltungsmerkmalen identifizieren. In den homerischen Epen, den delphischen Geschichten, den pindarischen Oden, sophokleischen Dramen und historischen Logoi finden sich direkte oder indirekte Aufforderungen zur Besinnung und Mäßigung, die dem Gott Apollon²³, der Pythia oder dem mit delphischen Traditionen assoziierten athenischen Weisen Solon in den Mund gelegt bzw. die im apollinischen Kontext artikuliert werden wie in Pindars pythischen Oden. Die Paränesen zur Selbstbesinnung und die apollinische Herkunft, ganz gleich, ob der Gott selbst oder ein inspiriertes Medium oder aber ein mit Apollon verbundener Dichter oder Weiser als Mahner dargestellt wird, zeigen an, dass hier eine Selbsterkenntnis thematisiert wird, die mit der Apollon-Religion in engem Zusammenhang steht. In der Forschung ist schon häufiger darauf hingewiesen worden, dass das apollinische φράζεο in der Diomedes-Szene des fünften Gesangs der *Ilias* (Il. 5, 440) dem delphischen γνῶθι σαυτὸν entspricht.²⁴

Die Betrachtung wird sich nach einigen einleitenden Bemerkungen zu Herkunft, Funktionen und Genese der Apollongestalt (Kap. A I/1) zunächst auf die Auswertung der homerischen Epen (Kap. A I/2) und der delphischen Tradition (Kap. A I/3), insbesondere der von spätantiken Autoren überlieferten, vermutlich auf das 6. Jh. v. Chr. zurückgehenden delphischen Legenden konzentrieren und sich dann in einer eingehenden Analyse mit den pindarischen Epinikien

20 Vgl. Defradas (1972, 268–283), Parke-Wormell (1956, I), Gigon (1995, 705f.), Giebel (2001, 48–51).

21 Die substantivierte Form (γνώσις ἑαυτοῦ, τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν) taucht gar nicht auf, allenfalls die Imperativform γίνωσκε σαυτὸν (Aischyl. Prom. 309). Vgl. auch Pind. P. 2, 73.

22 Der Begriff der Selbsterkenntnis (γνώσις ἑαυτοῦ, τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν) wird erst von Platon verwendet. Vgl. Alk. I 129a2, 130e7, 131b4, 133c8; Charm. 164d4–5, 165b4.

23 In Sophokles' *Aias* ist es die Göttin Athene, die Odysseus zur Selbsterkenntnis veranlasst (Soph. Ai. 118–133). Durch den Homer-Bezug (vgl. Il. 21, 463–66; Od. 11, 204–224; Od. 18, 124–150) lässt sich dennoch eine apollinische Selbsterkenntnis identifizieren.

24 Vgl. Dirlmeier (1970, 45), Reiser (1992, 84), Göbel (2002, 20 Fußn. 42).

(Kap. A II/2), den sophokleischen Dramen (Kap. A II/3) und den herodoteischen *Logoi* (Kap. A II/4) beschäftigen. In die Untersuchung einbezogen werden außerdem Texte und Fragmente von Solon, Theognis, Bakchylides, Aischylos, Euripides, Heraklit. Im Zentrum der ganzen Betrachtung steht die Analyse der Texte von Pindar, Sophokles und Herodot. Die auffällige thematische Präsenz des Selbsterkenntnis-Motivs bei diesen drei Autoren hängt vermutlich mit deren engem Verhältnis zur Apollon-Religion zusammen. Sowohl bei Pindar als auch bei Sophokles und Herodot lassen sich Beziehungen zum delphischen Apollon-Kult und eine affirmative Einstellung gegenüber dem delphischen Orakel und der Mantik beobachten.

Der erste Hauptteil wird mit einer resümierenden Betrachtung abschließen, die die Resultate der einzelnen Analysen in verdichteter, synthetisierender Form präsentiert (Kap. A II/5) und die Grenzen der apollinisch inspirierten Konzeptionen der Selbsterkenntnis aufzeigt (Kap. A II/6).

Teil B: Platonische Selbsterkenntnis

Der zweite Hauptteil der Untersuchung beschäftigt sich mit der Selbsterkenntnis bei Sokrates und Platon. Das erste Kapitel (B/I) ist dem historischen Sokrates gewidmet, der aufgrund seiner engagierten Aufforderung zur Selbstprüfung als Missionar der Selbsterkenntnis in die Geschichte eingegangen ist. Betrachtet man die sokratischen Bemühungen im geistesgeschichtlichen Kontext, so wird man wohl mit einigem Recht behaupten können, dass es das Verdienst des Sokrates war, das Prinzip der Selbsterkenntnis in die Philosophie eingeführt zu haben, auch wenn bereits in der vorsokratischen Philosophie entsprechende Reflexionsansätze zu beobachten sind.²⁵

Eine genauere Untersuchung der sokratischen Konzeption der Selbsterkenntnis ist freilich aufgrund der schwierigen Quellenlage²⁶ mit erheblichen Problemen verbunden. Da wir lediglich die Berichte und Sokrates-Gestaltungen des Schüler- und Anhängerkreises, des Aristoteles und der zeitgenössischen Dichtung zur Verfügung haben und den historischen Sokrates sozusagen nur aus zweiter Hand kennen, ist die Untersuchung mit vielen Unsicherheiten behaftet. Man wird jedoch aus den relevanten Quellentexten zumindest einige Anhaltspunkte gewinnen können, die die Auffassung des historischen Sokrates wenigstens erahnen lassen.

In der Untersuchung werden verschiedene Quellen berücksichtigt. Als Hauptquelle fungiert die platonische *Apologie*, die gewiss nicht als historisches

25 Vgl. insbes. die Fragmente von Heraklit (DK 22 B 43, B 45, B 83, B 101, B 112, B 116).

26 Vgl. dazu Patzer, A. (1987) und Döring (1998) (2001).

Dokument zu werten ist, aber im Anschluss an Döring (1987) (1998, 155f.) (2001, 677)²⁷ als wichtigstes Zeugnis für das Leben und Denken des historischen Sokrates angesehen werden kann. Neben der *Apologie* werden relevante Passagen aus platonischen Dialogen des frühen und mittleren Werks, die *Memorabilien* und die *Apologie* von Xenophon, die aristotelischen Berichte über Sokrates' Delphi-Besuch (Περὶ φιλοσοφίας) und der *Alkibiades*-Dialog von Aischines aus Sphettos als Quellen herangezogen.

Die Betrachtung wendet sich zunächst der von Platon dargestellten sokratischen Bezugnahmen auf das γνῶθι σαυτόν (B I/2) und dem aristotelischen Bericht über den Delphi-Besuch (B I/3) zu und wird dann ausführlich auf das bei Platon und Xenophon angeführte Chairephon-Orakel (B I/4) sowie auf die in der platonischen *Apologie* dargestellte besondere Beziehung des Sokrates zum delphischen Gott (B I/5) eingehen.

Der Darstellung des historischen Sokrates folgt eine ausführliche und umfassende Untersuchung der Selbsterkenntnis bei Platon (B/II), die den Fluchtpunkt der gesamten Arbeit bildet. Wie noch zu zeigen sein wird, gibt es auch hier erhebliche Schwierigkeiten. Zunächst ist zu bemerken, dass sich die Forschungslage zur platonischen Selbsterkenntnis sehr viel positiver darstellt als der Forschungsstand zur apollinischen Ethik. Nachdem der Gegenstand in der älteren Literatur häufig nur in historisch-philologischen Abhandlungen zur griechischen Sophrosyne²⁸ oder in religionshistorischen Untersuchungen zu Ursprung und Deutungsgeschichte der delphischen Maxime γνῶθι σαυτόν²⁹ Aufmerksamkeit gefunden hat, erfährt er in der jüngeren Forschung im Kontext eines verstärkten Interesses an der Konzeption der Person und der personalen Identität bei Platon³⁰ sowie an dessen Theorie der Emotionen größere Beachtung. In den letzten Jahren ist eine ganze Reihe von Monographien und Aufsätzen publiziert worden, die sich thematisch mit der platonischen Konzeption

27 Zur Authentizität der platonischen *Apologie* vgl. auch de Strycker (1994), Patzer, A. (2000), Heitsch (2002, 189–197) (2004, 166–168), Erler (2007a, 101f.), Peterson (2011, 17f.). Erler (2007a, 102) vermutet in der *Apologie* einen »historischen Kern«. Auch Patzer, A. (2000, 66), der in Bezug auf die Historizität der platonischen Sokrates-Figur eher skeptisch ist, nimmt historische Elemente an: »Wenn irgendwo, so erfahren wir hier, wie Sokrates in Wirklichkeit dachte und wie aus dem Sokratischen Denken die Platonische Philosophie entstehen konnte«.

28 Vgl. North (1966).

29 Vgl. Wilkins (1917) (1929), Wilamowitz-Möllendorff (1926), Courcelle (1974–75), Betz (1973) (1981), Tränkle (1985), Reiser (1992).

30 Das platonische Konzept der Seele bzw. des Selbst wird in der jüngeren Forschung im Zusammenhang mit dem Begriff der Person erörtert (Long 2005) und unter den Aspekten der Individualität und Individuation von Personen (McCabe 1994; Schmitt 2003; Sorabji 1999 u. 2006; Gerhardt 1997a, 1997b, 2003, 2005; Karl 2010), der personalen Identität (Taylor 1996; Sorabji 1999 u. 2006; Gerhardt 1997b, 2003; Karl 2010) und der Persönlichkeitskonstitution (Gill 1996; Schmitt 2003; Gerhardt 2005; Karl 2010; Moore 2015) betrachtet.

einer vom Einzelnen zu leistenden Selbstprüfung und Selbsterkenntnis befassen.³¹ Dennoch lassen sich auch hier Forschungsdefizite beobachten, die eine umfassende Beschäftigung mit dem Gegenstand begründen. Viele der Arbeiten zeichnen sich durch ein auf Einzelaspekte begrenztes Untersuchungsinteresse aus. Die Komplexität und Vielschichtigkeit des Selbsterkenntnis-Motivs bei Platon bleiben dadurch unterbelichtet. Hinzu kommt, dass die Studien meist durch eine außerordentlich schmale Textbasis charakterisiert sind und sich häufig auf einen einzigen platonischen Dialog konzentrieren.

Damit ist bereits eine grundsätzliche Schwierigkeit der Untersuchung angesprochen. Zwar wird bei Platon im Gegensatz zu den dichterischen und historiographischen Texten der begriffliche Ausdruck (γνώσις ἑαυτοῦ, τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν) gebraucht.³² In vielen Dialogen sind zudem direkte Bezugnahmen auf den delphischen Spruch γῶθι σαυτόν³³ enthalten, die eine Thematisierung des Motivs anzeigen. Eine ausgearbeitete Theorie der Selbsterkenntnis lässt sich jedoch in keinem der platonischen Texte finden. Die Sache wird von Platon – analog zu Dichtung und Historiographie – in ihrem Vollzug exemplarisch vorgeführt³⁴, paränetisch eingefordert³⁵ oder mythisch-metaphorisch dargestellt³⁶, aber kaum in Form einer begrifflichen Untersuchung oder einer systematischen Konzeption präsentiert.

Es gibt nur drei Dialoge, in denen die Selbsterkenntnis explizit zum Gegenstand des Gesprächs erhoben und ausführlicher erörtert wird: *Apologie*, *Alkibiades Maior*³⁷, *Charmides*. Alle drei Dialoge sind jedoch auf ihre Weise pro-

31 Vgl. Brickhouse/Smith (1994 u. 2000), Göbel (2002), Benson (2003), Tsouna (2004), Warneck (2005), Moser (2006), Sue (2006), Sorabji (2006), McCabe (2007) (2011), Gill (2006) (2007), Pietsch (2008) (2017), Tschemplik (2008), Carrera (2009), Karl (2010), Hardy (2011), Rider (2011), Renaud (2011), Napolitano (2011), Belfiore (2012), Remes (2013), Ortiz de Landazuri (2015), Moore (2014) (2015). Von den älteren Arbeiten seien hier erwähnt: Martens (1973), Rosen (1972/73) (1974), Annas (1985), Griswold (1986a), Gloy (1986), Beierwaltes (1991), Burnyeat (1992), Rappe (1995), Brunschwig (1996).

32 Vgl. Plat. Alk. I 129a2, 130e7, 131b4, 133c8; Charm. 164d4–5, 165b4.

33 Vgl. Prot. 343a; Charm. 164dff.; Alk. I 124b, 129a, 130e, 132c/d; Phaidr. 229e; Phil. 48c; Tim. 72a; leg. 923a; pseudo-platon.: Amat. 138a; Hipparch. 228e.

34 Vgl. die sokratischen Tugenddialoge des platonischen Frühwerks, insbes. *Laches*, *Charmides*, *Politeia I*, *Euthyphron*.

35 Vgl. z. B. apol. 29d–30b; Alk. I 124b.

36 Alk. I 132c–133c; rep. 514a–517a.

37 Der *Alkibiades Maior* wird in der jüngeren und jüngsten Literatur wieder als authentisch angesehen (vgl. Allen 1962; Annas 1985 und 2006, 41–44; Gloy 1986; Forde 1987; Pangle 1987; Ledger 1989; Goldin 1993; Giannantoni 1997, 363–73; Pradeau 1999; Johnson 1999; Scott 2000, 205–7; Denyer 2001; Gordon 2003; De Brasi 2008; Pietsch 2008; Benitez 2012; Belfiore 2012; Döring 2016), nachdem bereits Friedländer ([1928/30]1964, II, 214–226) die zuerst von Schleiermacher ([1809] 1996, 319–326) vorgetragene Einwände gegen die Authentizität zu entkräften versucht hat. Zur Authentizitätsdiskussion vgl. Erler (2007a, 290f.), Söder (2009, 20), Döring (2016, 164–172).

blematisch. Die *Apologie* enthält Aussagen über die Selbsterkenntnis als Erkenntnis des Nichtwissens, die zwar deren Wert und Bedeutung reflektieren, aber nur unzureichend Auskunft über Sinngehalt, Wissensform und methodisches Verfahren dieser Einsicht geben. Der *Charmides* ist nur bedingt als platonische Auffassung des Motivs anzusehen, da hier die als sophistisch gezeichnete Figur des Kritias Aussagen über die Selbsterkenntnis trifft, die im Dialog kritisch geprüft werden. Wir finden hier eher eine platonische Auseinandersetzung mit sophistischen Vorstellungen vor als eine eigene Theorie Platons.³⁸ Im *Alkibiades I* wird zwar im Rahmen einer Protreptik zur Selbstsorge eine ausführliche Identitätserörterung vorgenommen. Der Dialog ist daher von besonderer Bedeutung. Dennoch birgt auch dieser Text Schwierigkeiten in sich, da die logische Erörterung in eine mythisch-metaphorische Darstellung der Selbsterkenntnis mündet, die sich dem unmittelbaren Zugang zunächst verschließt.

Ein weiteres grundsätzliches Problem besteht darin, dass in den platonischen Dialogen verschiedene Arten von Selbsterkenntnis dargestellt werden, die sich bezüglich der Wissensform, der Methode und des Gegenstandes teilweise stark voneinander unterscheiden. In der *Apologie* wird die im Prozess der Selbstprüfung gewonnene Erkenntnis des Nichtwissens als Selbsterkenntnis eingeführt. Der Dialog *Charmides* verknüpft das delphische γῶθι σαυτόν mit der Konzeption eines selbstbezüglichen Wissens. Im *Phaidros* legt Sokrates den delphischen Spruch im Sinn einer Erkenntnis der Seelenstruktur und der seelischen Kräfte aus. Im *Alkibiades I* ist von einer Einsicht in das ›Göttlichste‹ der Seele die Rede, die in der kommunikativen Interaktion zu gewinnen ist. In demselben Dialog wird zudem eine Selbsterkenntnis konzipiert, die das Selbst im ›Blick auf Gott‹ zu erfassen sucht und die Selbstbeziehung mit einem Gottesbezug verbindet.

Die genannten Formen der epistemischen Selbstbeziehung werden von Platon in verschiedenen Dialogen und in differenten Kontexten dargestellt. Der systematische Zusammenhang zwischen den Konzeptionen wird teilweise angedeutet, aber an keiner Stelle expliziert. Es bleibt letztlich die Aufgabe des Interpreten zu untersuchen, wie sich die verschiedenen Auffassungen zueinander verhalten, worin die Ähnlichkeiten und Differenzen bestehen, ob und wie sich diese Ansätze zur Einheit einer komplexen Konzeption verbinden lassen.

Angesichts der aufgezeigten Schwierigkeiten soll in der Untersuchung wie folgt verfahren werden: Die Analyse wird sich auf drei Formen konzentrieren, die besonders häufig thematisiert und in verschiedenen Kontexten und Werkphasen erörtert werden und/oder einen besonderen Stellenwert besitzen. Das erste Unterkapitel (B II/1) widmet sich einer ausführlichen Betrachtung der

38 So auch Zehnpfennig (1987), Carone (1998), Gonzalez (1998), Bachmann (2007) (2013).

Erkenntnis des Nichtwissens. Diese Form der Selbsterkenntnis wird bei Platon am häufigsten und kontinuierlichsten erörtert und soll deswegen einen besonderen Schwerpunkt der Untersuchung bilden. Sie ist insbesondere im Frühwerk – in der *Apologie* und den Tugenddialogen – thematisch präsent. Reflexionen auf die Erkenntnis des Nichtwissens und deren negatives Korrelat – die Wissens- einbildung (δοξοσοφία) finden sich jedoch auch in mittleren und späten Dialogen: im *Alkibiades I* (116e–118b), *Phaidros* (237c), *Symposion* (204a/b), *Theaitetos* (150c, 157c/d, 161b, 210c), *Sophistes* (229c–230e), *Philebos* (48c–49a) und den *Nomoi* (732a/b, 863c/d). In der Untersuchung werden alle relevanten Texte und Passagen ausgewertet und unter folgenden Gesichtspunkten analysiert: 1) Bedeutungsgehalt der Erkenntnis des Nichtwissens, 2) Typologie der Fluchtmöglichkeiten, 3) Kausalzusammenhang mit dem Wahrheitseros, 4) Erkenntnis des Nichtwissens als Begründung der Konstruktivität der elenktischen Wissensprüfung.

Das zweite Unterkapitel (B II/2) beschäftigt sich mit einer Form der epistemischen Selbstbeziehung, die auf die Seele und deren Steuerungszentrum – die Vernunftseele – gerichtet ist. Die Reinterpretation des γνῶθι σαυτόν als Reflexion auf den Vorrang der Seele gegenüber den leiblich-materiellen Identitätssphären und die besondere Stellung des Vernunftselbst findet sich insbesondere in den mittleren Dialogen, in entwickelter Form im *Alkibiades I* (127e–133c), aber auch im *Phaidros* (229dff.) und der *Politeia* (611bff.). Ansätze dazu sind jedoch bereits in den Frühdialogen enthalten. Die Identifizierung von Selbst (τὸ αὐτὸ) und Seele (ψυχή) bezeichnet eine Annahme, die schon der *Apologie* zugrunde liegt³⁹ und durch die Verwendung des Begriffs der Selbstsorge im Sinn einer Bemühung um die beste Verfassung der Seele auch in anderen Frühdialogen indirekt thematisiert wird (vgl. z. B. Lach. 201b4f.).⁴⁰ Man kann insofern davon sprechen, dass Platon in den mittleren Dialogen eine im Frühwerk implizit eingeführte Annahme konzeptionell entfaltet und mit dem Selbsterkenntnis-Motiv assoziiert.

Die mit dem Motiv der Selbstsorge verbundene Seelenreflexion ist bei aller thematischen Nähe nicht mit der platonischen Theorie der Seele identisch, die insbesondere im *Phaidros*, in der *Politeia* und im *Timaios* dargestellt wird. Platon entwickelt in den mittleren Dialogen im Rahmen des Projekts der rationalen Selbstformung die Konzeption einer individuell zu leistenden Einsicht in Seele und Vernunftvermögen, die als Propädeutik der Seelenbildung fungiert.

39 Auf die Identifizierung von Selbst und Seele weist die synonyme Verwendung von ›Sorge um die Seele‹ (ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς) und ›Selbstsorge‹ (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) hin (apol. 29e1–2, 36c6). Die Gleichsetzung von Selbst und Seele spricht Döring (2001, 678) dem historischen Sokrates zu. Zur Identifizierung von Selbst und Seele als eine auf den historischen Sokrates zurückgehende Vorstellung vgl. auch Wildberg (2007, 236).

40 Vgl. auch symp. 216a5f.

Diese Selbsterkenntnis steht zwar in engem Zusammenhang mit der theoretischen Psychologie Platons, ist aber dennoch von den theoretischen Erörterungen über Ursprung und allgemeine Strukturmerkmale der menschlichen Seele, so wie sie sich etwa im *Phaidros*, im *Phaidon*, in der *Politeia* und im *Timaios* finden, zu unterscheiden. Die Untersuchung wird sich auf die paideutische Konzeption der Seelenreflexion konzentrieren und nur gelegentlich bestimmte Aspekte der platonischen allgemeinen Psychologie miteinbeziehen.

Im dritten Unterkapitel (B II/3) soll eine Form der epistemischen Selbstbeziehung untersucht werden, die im *Alkibiades I* als ›Blick auf Gott‹ umschrieben wird. Die Verschränkung von Selbsterkenntnis und der Ausrichtung auf etwas schlechthin Vollkommenes wird zwar nur im *Alkibiades I* (133c8–16) thematisiert.⁴¹ Aufgrund der Auszeichnung dieser Einsicht als vollendete Selbsterkenntnis (133c15) ist sie jedoch für das Verständnis der platonischen Konzeption von Bedeutung und soll deswegen den Abschluss der Untersuchung bilden. Um den Sinngehalt dieser Einsicht zu erschließen, wird in einem textvergleichenden Verfahren der mögliche Zusammenhang mit den Aufstiegsdarstellungen der mittleren Dialoge untersucht. Die in den Gleichnissen der *Politeia* enthaltene bildlich-metaphorische Darstellung des Guten und seiner Erkenntnis weist sprachliche, argumentationslogische und inhaltliche Ähnlichkeiten mit dem Spiegelgleichnis des *Alkibiades I* auf, sodass eine Verknüpfung der in den beiden Dialogen thematisierten epistemischen Vorgänge und Erkenntnisobjekte naheliegt. Diese Überlegungen besitzen freilich aufgrund der unsicheren Textlage einen eher spekulativen Charakter. Die Untersuchung basiert auf der nur bei Eusebios und Stobaios überlieferte Passage Alk. I 133c8–16, die häufig als neuplatonische oder christliche Interpolation betrachtet wird und in ihrer Authentizität nach wie vor umstritten ist, in jüngerer Zeit jedoch verstärkt als authentisch angesehen wird.⁴²

In allen drei Unterkapiteln werden die verschiedenen Darstellungsebenen und Gestaltungsmedien, die Platon zur Erörterung des Motivs gebraucht, einbezogen. Die Betrachtung konzentriert sich also nicht nur auf die Analyse der theoretischen Aussagen und begrifflich-argumentativen Erörterungen, sondern wird auch die bildlichen Vorstellungen – Metaphern und Gleichnisse – sowie die Darstellung der Selbsterkenntnis auf der Ebene der dramatischen Gesprächshandlung einbeziehen.

In die Analyse ist eine synthetische Betrachtung eingebettet, die die Relation und den Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen der Selbster-

41 Vgl. auch *Charmides* 174c, wo die Identifizierung der Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis des Guten angedeutet wird. Dazu Ortiz de Landezuri (2015).

42 Vgl. Beierwaltes (1991, 82 Fußn. 9), Goldin (1993, 12 Anm. 30), Johnson (1999, 12), Pietsch (2008, 355 Fußn. 23), Döring (2016, 136f., 169f.).

kennntnis untersucht. Die Hypothese ist, dass sich die drei Formen zur Einheit einer komplexen, dynamischen Konzeption verbinden lassen. Es wird zu zeigen sein, dass die platonische Selbsterkenntnis im Sinn eines Erkenntnisprozesses zu verstehen ist, der verschiedene Reflexionsebenen und Wissensformen umfasst und durch eine zunehmende Vertiefung des Selbstverständnisses charakterisiert ist. Die Bewegung hat ihren Ausgangspunkt in der kritischen Selbstbeziehung und führt über die Einsicht in die mangelnde Erkenntnis der Arete der Seele (Erkenntnis des Nichtwissens) zur Suche nach dem Verständnis der Bestheit der seelischen Kräfte, die in die Annäherung an das Gute mündet (Erkenntnis des Guten). In diesen Prozess eingebettet ist eine Reflexion auf die besondere Bedeutung von Seele und Vernunftselbst (Erkenntnis der Seele), die als Motivation und Begründung der Selbstsorge fungiert. Wir finden hier im Ganzen eine komplexe Konzeption der Selbsterkenntnis als Persönlichkeitsbildung vor, die mit Aufstiegsvorstellungen verknüpft ist.

Teil A: Apollinische Selbsterkenntnis