Abbild der lebendigen Rede : was ist und was will ein platonischer Dialog?

Autor(en): **Szlezák, Thomas Alexander**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica**

Band (Jahr): **66 (2009)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-98980

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Abbild der lebendigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?

Von Thomas Alexander Szlezák, Tübingen

Abstract: Das Wort vom geschriebenen Logos als «Abbild» der «lebendigen und beseelten Rede des Wissenden» (*Phdr.* 276 a8–9) ist auf den platonischen Dialog zu beziehen: der «Wissende» ist der Dialektiker, der dank den Einsichten, zu denen er durch die Ideenlehre gelangt ist, «weiss, wie sich die Wahrheit verhält» (278 c4–5). Drei Fähigkeiten hat nach Platon allein die lebendige Rede des «Wissenden»: sie kann auf Fragen antworten, sie kann sich den geeigneten Rezipienten selbst suchen und zum ungeeigneten schweigen, und sie kann ihrem Argument im Fall eines Angriffs mit Dingen von höherem Rang zu Hilfe kommen (275 d4 – 276 a9, 278 c4 – e3). Die Untersuchung dieser Äusserungen Platons in ihrem Kontext zeigt, dass die seit fast 200 Jahren übliche Auslegung, die diese drei Fähigkeiten auch dem geschriebenen Dialog zubilligt, dem Wortlaut der Schriftkritik nicht gerecht wird und ihrem Sinn zuwiderläuft. Dieser Befund zwingt zu einer grundsätzlichen Neuorientierung der Hermeneutik der platonischen Dialoge. Wir müssen anerkennen, dass Platon seine Dialoge (einzeln und in ihrer Gesamtheit) nicht als autarke literarisch-philosophische Einheiten konzipiert hat.

(1)

Die Frage nach dem platonischen Dialog eröffnet ein weites Feld. Man kann die Frage von vielen Gesichtspunkten her angehen, etwa von der Literaturtheorie her (der antiken oder der modernen), von den Aussagen der Dialoge und des Siebten Briefes über das Schreiben und über das mündliche Philosophieren, von der Analyse der Struktur der Dialoge, der Analyse der Kommunikationsweise in den Dialogen, oder von der Geschichte des Platonverständnisses in den verschiedenen Epochen, und selbstverständlich auch vom Inhalt her: was wird erörtert, worauf einigt man sich in den Dialogen?

Alle diese Ansätze sind sinnvoll und versprechen, zu brauchbaren Ergebnissen zu führen. ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι, «es ist mir gleich, von wo ich beginne», so wird Parmenides zitiert in dem kurzen Fragment 5 (DK 28 B 5), τόθι

* Geringfügig geänderter und um Fussnoten erweiterter Text eines Vortrags, der am 13. März 2008 auf Einladung des Instituts für Klassische Philologie in Bern gehalten wurde. Wiederholt wurde der Vortrag in Viña del Mar (Chile) und an der Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima). Der spanische Text erscheint demnächst in *Areté. Revista de Filosofia* 20 (2009) – Ich danke den Diskussionsteilnehmern an allen drei Orten.

Museum Helveticum 66 (2009) 65–83

γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις, «denn dorthin werde ich wieder zurückkommen». Meine Situation vor der Frage nach dem platonischen Dialog ist nicht viel verschieden von der des Parmenides vor der Seinsfrage. Gleichgültig, womit ich beginnen würde: mit dem Inhalt, mit der Form, mit der Zielsetzung, mit der beobachtbaren Wirkung oder der historischen Rezeption, ich könnte im Durchgang durch die anderen Aspekte zum Ausgangspunkt zurückkehren. In jedem Fall aber würde sich früher oder später *eine* Frage aufdrängen: ist der platonische Dialog autark, genauer: vom Autor als autarke philosophisch-literarische Entität konzipiert? Oder wenn nicht jeder einzelne Dialog autark sein sollte, ist es vielleicht das platonische Schriftwerk als Ganzes?

Vergessen wir nicht: Platon stellt in der Überlieferungsgeschichte einen fast einzigartigen Glücksfall dar. Wir besitzen mit Sicherheit alles, was er für die Veröffentlichung geschrieben hat. Das trifft unter den grossen Philosophen der Antike nur noch auf Plotinos zu. Wir besitzen Platons ganzes Œuvre, also seine ganze Philosophie. Somit scheint die Frage der Autarkie des Schriftwerks schon überlieferungsgeschichtlich beantwortet zu sein. Wir haben alles, «und mehr bedarfs nicht».

(2)

Gehen wir also von der Annahme aus, dass Platons Schriftwerk autark ist, und zwar zunächst von der stärkeren Annahme, dass es sowohl als Ganzes als auch in seinen Teilen dieses Prädikat verdient. Also von der Annahme, dass jeder einzelne Dialog sich selbst genügt, d.h. alles enthält, was zum Verständnis seiner Fragestellung, seines Gesprächsverlaufs und seiner Problementwicklung und schliesslich seiner Lösungen nötig ist. Dann ergibt sich ungefähr folgendes Bild:

1. Platon versuchte zunächst, seinem Lehrer Sokrates, der nichts geschrieben hatte, ein literarisches Denkmal zu setzen, ihn mit literarischen Mitteln nachzuahmen. Das würde die mimetische Form der Σωκρατικοὶ λόγοι erklären.
2. Als junger Denker hatte er noch nicht die Lösung für die vorwiegend ethischen Fragen, die Sokrates aufgeworfen hatte. Das erklärt den aporetischen Ausgang der Frühdialoge. Platon steckte in denselben ethischen Aporien wie die Personen, die er darstellt, so wie Sokrates im *Menon* (80 c8 – d1) ausdrücklich versichert, dass er in der Frage der Tugend ebenso wenig weiter wisse wie die Menschen, die er in die Aporie führe.
3. Allmählich ahnte Platon, wo die Lösung liegen könnte. Er konzipierte die Ideenlehre, d.h. er wollte die Welt erklären durch die Annahme von nur durch das Denken erfassbaren Entitäten, eben den Ideen, die, der Sinnenwelt gänzlich entrückt, raum- und zeitlos in absoluter Selbstidentität existieren, frei von der Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit der wahrnehmbaren

Objekte. Anfangs redete Platon nur undeutlich, tentativ von den Ideen, und konsequenterweise als Sokratiker zunächst nur von Ideen aus dem ethischen Bereich, etwa von einem εἶδος der Frömmigkeit im *Euthyphron*, dann wurde er deutlicher und selbstsicherer und gab ein volleres Bild seiner Theorie im *Phaidon* und im *Symposion*, mit Ausweitung der Ideen auch auf Nicht-Ethisches (wie das αὐτὸ τὸ ἴσον, das Gleiche selbst oder die Idee der Gleichheit im *Phaidon*). Doch auch diese Darstellungen lassen noch viele, allzu viele Fragen offen.

4. Und dann wird Platon kühner: Er schreibt die *Politeia*, stellt sich darin den vollständigen Umbau der menschlichen Gesellschaft und Erziehung im Idealstaat vor, der von Menschen zu leiten wäre, die eine vollständige Erkenntnis der Idee des Guten und damit aller sinnvollen menschlichen Zielsetzungen erreicht haben. Anders gesagt: die Einrichtung des Idealstaates nach Massgabe der Ideenlehre löst alle Probleme des Menschseins.
5. Platon merkt nach und nach, in welche Absurditäten und Sackgassen seine Ideenlehre führt, er beginnt mit einer Revision im *Parmenides* und übt Selbstkritik im *Sophistes*.
6. In seinem letzten grossen Werk, den *Gesetzen*, kommt die Ideenlehre nicht mehr vor.

Was ich skizziert habe, ist eine Konstruktion, mehr ein idealtypisches Porträt einer bestimmten Tendenz als das konkrete Credo bestimmter Interpreten. Es ist die Tendenz, die Autarkie der Dialoge ganz wörtlich zu nehmen, und das führt wie von selbst dazu, dass man die Dialoge in den geordneten Gang einer nachvollziehbaren Entwicklung zu bringen sucht.

Diese Sicht auf Platon impliziert ein klares Bild vom platonischen Dialog. Jeder Dialog enthüllt genau das, was der Autor bis zum Zeitpunkt der Abfassung und Veröffentlichung dieses bestimmten Werkes erarbeitet hatte. Die Dialoge sind getreue Protokolle des Denkweges ihres Autors. Platon sagt immer, wie weit er gekommen ist, und er sagt darüber alles. Am Anfang war er ohne die Ideenlehre, dann verfiel er auf diese Lösung, am Ende steht er wieder ohne diesen metaphysischen Traum da. Platon ist also ein sehr mitteilsamer, durch und durch ehrlicher Autor, der sich stets in die Karten schauen lässt und der, wie wir alle, unter dem Gesetz des ‹publish or perish› steht: Was man erreicht zu haben glaubt, muss man umgehend publik machen, der Konkurrenzdruck lässt keine andere Wahl.

Zu diesem Bild von der philosophischen Schriftstellerei Platons gehört auch ein passender Philosophiebegriff: Philosophieren heisst unterwegs sein, ein Ende der Reise gibt es nicht, der Weg ist das Ziel, schliesslich erreicht ja auch Eros im *Symposion* (203 e) sein Ziel nicht, denn was er gewonnen hat, verliert er im selben Augenblick, so bleibt er zwischen Weisheit und Unwissenheit, zwischen σοφία und ἀμαθία hängen. Eros hat niemals σοφία, nur φιλο-σοφία, Liebe zur oder Streben nach der Weisheit, d.h. er muss immer wieder von vorne anfangen.

Der platonische Philosoph «hat nichts vorzutragen, was er nicht alsbald in Frage stellen würde», schrieb ein deutscher Interpret der älteren Generation[1]. Platon hatte nach dieser Deutung nicht nur kein System, er wollte auch keines, weil er es nicht für möglich, nicht für vereinbar mit dem Wesen des Philosophierens hielt.

(3)

Die Annahme einer strikten Autarkie jedes einzelnen Dialogs wird allerdings untergraben durch eine etwas raffiniertere Auslegung der aporetischen Dialoge. Sie sind charakterisiert nicht allein durch das offene Ende, sondern auch durch die stark ironische Rolle des Sokrates. Weiss Sokrates wirklich nicht, was Tapferkeit ist, was Besonnenheit, oder ob die Tugend lehrbar ist? Wem das nicht glaubhaft erscheint – und glaubhaft kann es nur gänzlich ironielosen Lesern erscheinen –, der könnte sich mit Friedrich Schleiermacher zu einer weniger extremen Form der Autarkie-These bekennen, nach der der einzelne Dialog nicht alles enthält, was zum Verständnis nötig ist, wohl aber das Gesamtwerk. Nach Schleiermachers Überzeugung – ausgedrückt in der berühmten *Einleitung* zum ersten Band seiner Platonübersetzung von 1804 – gehört es zur Machart der platonischen Dialoge, dass das Ende der Gedankenentwicklung nicht ausgesprochen wird. Es ist also nicht alles in der Schrift zu finden. Das Fehlende ist aber die einzig mögliche Lösung des zuvor kunstvoll angelegten Rätsels. Wer gefolgt ist, ergänzt für sich das Fehlende. So kann jeder folgende Dialog auf dem nicht ausgesprochenen Ergebnis des vorangegangenen aufbauen. Der ganzen Reihe kann nur folgen, wer jeweils richtig mitgedacht hat, und die Reihe als Ganzes ist dann doch autark, d.h. sie braucht nichts von ausserhalb ihrer selbst. Verlangt ist also eine proleptische oder vorausgreifende Lektüre: Die Schwierigkeiten und Unklarheiten des Dialogs A sind vom philosophischen Horizont des weiter entwickelten, inhaltlich fortgeschritteneren Dialogs B aus aufzuhellen, da ja der Autor seinerseits im Vorgriff, in der πρόληψις, auf die ihm bekannte Lösung schrieb, was er schrieb. Am Ende der Reihe steht die *Politeia*, Schleiermacher hielt sie für den spätesten Dialog. Hier kommen die Antizipationen an ihr Ziel[2].

Kann nun jeder Leser das jeweils Fehlende im Sinne des Autors ergänzen? Schleiermacher war da sehr optimistisch mit seiner Annahme, mit seiner literarischen Kunst des Nichtaussprechens des Endes gelinge es Platon «fast mit Jedem, entweder das zu erreichen, was er wünscht, oder wenigstens das zu vermeiden, was er fürchtet»[3]. Was Platon wünscht, ist ein genuin philosophisches Verständnis

1 E. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben* (1987) 49.

2 F. Schleiermacher, *Einleitung*, in: *Platons Werke von F. Schleiermacher, Ersten Bandes erster Theil* (Berlin 1804) 5–36, mit Angabe der «Künste», d.h. Kunstmittel, mit denen Platon seine besondere Form der indirekten Mitteilung erreiche S. 16 und 30 und Etablierung einer Chronologie nach den Kriterien der inneren Form S. 26–36.

3 *Einleitung* 16.

seiner Gedanken; was er fürchtet, ist die Einbildung des Lesers, etwas verstanden zu haben, wenn in Wirklichkeit kein Verständnis erreicht wurde. Eines von beiden, glaubte Schleiermacher, erreiche Platon «fast mit Jedem». So viel ist also klar: Bei einigen wird er keines von beiden erreichen, weder Verständnis noch die Vermeidung von Einbildung. Die Mehrheit aber spaltet sich in die, die sich bewusst sind, «nichts gefunden und nichts verstanden zu haben»[4], und die, die positiv gefolgt sind. In dieser Trennung der Leser in zwei Gruppen findet Schleiermacher «die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem esoterischen und einem exoterischen reden könnte, so nämlich, dass dieses eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht»[5]. Wer sich nicht «zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt», zu dem spricht der Text nicht, er bleibt draussen, liest exoterisch, ausgeschlossen vom «Inneren». Die Entscheidung darüber, wer zum esoterischen Kreis gehört, fällt in der Begegnung von Leser und Text. Wer das «Innere» des Textes hört, ist damit «drinnen» – aber der Text erschliesst sich eben nicht jedem.

Es dürfte klar sein, dass auch hier eine Form von Esoterik vorliegt, auch wenn sie gewöhnlich nicht als solche erkannt wird. Wir müssen zwei Formen von Esoterik unterscheiden. Die, die allgemein so genannt wird, mag präziser die ‹historische› oder personenbezogene Esoterik heissen: sie liegt vor, wenn es als ein historisches Faktum zu betrachten ist, dass bestimmte Personen von den Diskussionen eines inneren Kreises bewusst ferngehalten wurden oder bestimmte Themen und Inhalte von der Publikation für die Allgemeinheit ausgeschlossen waren. (Das bekannteste Beispiel dieser ‹historischen› bzw. personenbezogenen Esoterik bietet der Kreis der Pythagoreer.) Der zitierte Text von Schleiermacher erlaubt, oder vielmehr: Er zwingt uns, noch einen anderen Typ von ‹Esoterik› anzusetzen. Man könnte hier von textimmanenter oder hermeneutischer Esoterik sprechen. Ihre Vertreter sind der Überzeugung, dass dem platonischen Text dank seiner besonderen Machart die Fähigkeit immanent ist, die «wahren Hörer des Inneren» von den Verständnislosen zu scheiden bzw. den hermeneutischen Akt des Lesens so zu lenken, dass sich die Geeigneten, und nur sie, «zu wahren Hörern des Inneren erheben».

Es ist hinreichend bekannt, dass am Ende des 18. Jahrhunderts Autoren wie Dieterich Tiedemann und Wilhelm Gottlieb Tennemann bei Platon die historische oder personenbezogene Esoterik erkannten[6] (was übrigens die gleichzei-

4 Ibidem.

5 *Einleitung* 16–17.

6 Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie, Band II* (Marburg 1791); Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der Platonischen Philosophie, Band I* (Leipzig 1792); ders., *Geschichte der Philosophie, Band II* (Leipzig 1799). Eine genauere Analyse der Standpunkte und der Argumente dieser Autoren versuchte ich in drei früheren Arbeiten: (1) «Schleiermachers *Einleitung* zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann», in: *A&A* 43 (1997) 46–62, hier: 47–53; (2) «Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts», in: J. Rohls/G. Wenz (Hg.), *Protestantismus und deutsche Literatur* (Münchener Theologische Forschungen, Band 2) (Göttingen 2004) 125–144, hier: 137–139; (3) «Von

tige Anerkennung der hermeneutischen Esoterik nicht ausschliesst), während Schleiermacher am Anfang des 19. Jahrhunderts die personenbezogene Esoterik zwar nicht leugnete (an einer Stelle erkennt er sie sogar *expressis verbis* an[7]), aber doch die textimmanente Esoterik so stark betonte, dass man schliesslich in seinem Gefolge die historische Esoterik in der Schule Platons ganz eliminieren wollte, weil man des Glaubens war, die textimmanente Form mache die personenbezogene entbehrlich.

Welche Stützen haben die beiden Formen von Esoterik am Platontext? Gibt es die textimmanente Esoterik bei Platon? Oder wird umgekehrt die andere Form von Esoterik, das bewusste Zurückhalten von verfügbarer philosophischer Belehrung in Wort oder Schrift, irgendwo bei Platon empfohlen oder gar geschildert (etwa als Teil der Dialoghandlung)?

Das Überraschende ist: Der Platontext kennt beide Formen. Es wird für uns also ganz auf die relative Gewichtung bei Platon selbst ankommen.

(4)

(a) Als authentisch platonischen Beleg für die hermeneutische Esoterik kann man die Bemerkung des Alkibiades im *Symposion* nehmen, die Gespräche des Sokrates, seine λόγοι, seien, wie er selbst, ganz so wie jene Figuren, die von aussen einen struppigen Silen darstellen, die man aber öffnen kann, und dann zeigen sie innen die schönsten Götterbilder. Auch die λόγοι des Sokrates sind zum Öffnen, denn von aussen betrachtet scheinen sie nur von Lasteseln, Schmieden, Schustern und Gerbern zu handeln, doch für den, der sie öffnet und in ihr Inneres gelangt (ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος), zeigen sie die göttlichsten Bilder der Arete und erstrecken sich auf alles, was einer untersuchen muss, will er sittlich gut und edel (καλὸς κἀγαθός) werden (*Symp.* 221 d7 – 222 a6, mit Rückgriff auf 215 a6 – b3). Klar ist hier der unverständige Hörer, der über Sokrates' Reden lacht (221 e6 – 222 a1), geschieden von dem, der sie öffnet und in ihr Inneres gelangt (222 a 1–2) – und zweifellos hat Schleiermacher sich zu seiner Bemerkung über die angeblich «einzige Bedeutung» von ‹esoterisch› und ‹exoterisch› von dieser Stelle anregen lassen. Vom mündlichen Sokrates auf den schriftlichen Platon übertragen, klingt das sehr gut: wir sind aufgefordert, durch eigene Geisteskraft in den Text einzudringen, und dann haben wir alles, d.h. den ganzen Platon.

Doch die Eignung der Stelle als prinzipielle hermeneutische Maxime wird nun leider stark eingeschränkt durch den dramatischen Kontext. Wir sind hier in einem Drama. In einem Drama aber ist es entscheidend wichtig für den Sinn, was für eine Figur spricht und wann sie was zu wem sagt. Beachten wir das hier,

Brucker über Tennemann zu Schleiermacher. Eine folgenreiche Umwälzung in der Geschichte der neuzeitlichen Platondeutung», in: A. Neschke (Hg.), *Argumenta in dialogos Platonis I*, (Basel 2009) 389–411.

7 *Einleitung* 17.

so zeigt sich die stärkste dramatische Ironie. Alkibiades ist in diesem Stück der Zuspätgekommene, der erst nach der grossartigen Diotima-Rede kam, die alle anderen gehört haben. Er als einziger hat sie nicht gehört, ist insofern der Aussenstehende. Und dieser Nichteingeweihte meint nun, durch eigenes Öffnen der λόγοι des Sokrates alles besitzen zu können, worauf es ankommt.

Textimmanente oder hermeneutische Esoterik bei Platon? Ja, eindeutig: Wer die Reden öffnet, setzt sich ab vom verständnislosen Rezipienten, gelangt ins Innere (ἐντὸς ... γιγνόμενος). Doch ist diese Art der Esoterik durch den dramatischen Zusammenhang deutlich der anderen untergeordnet. Durch noch so viel Öffnen und Herum-Öffnen an den Techne-Analogien der Frühdialoge mit ihren Schustern und Gerbern wird man niemals zu den metaphysischen Gehalten der Diotima-Rede gelangen. Alkibiades wurde vom Bericht über diese Rede nicht ausgeschlossen: Er schloss sich selbst aus, vertrieb sich die Zeit derweil mit Trinken in Gesellschaft von Hetären. Jetzt ist er aber faktisch der wissensmässig Ausgeschlossene, glaubt zwar, durch das Öffnen *alles* zu haben, doch seine eigene Erzählung beweist, dass ihm *alles* fehlte, um Sokrates verstehen zu können: Hätte er den Inhalt der Diotima-Rede gekannt und verstanden, hätte er nie gehofft, von Sokrates, als er mit ihm allein war, unter der Decke homoerotisch genommen zu werden (vgl. *Symp.* 219 b3 – d2).

Schleiermachers «Hören des Inneren» ist also von Platon aus gesehen durchaus in Ordnung – als Hermeneutik der Aussenstehenden und Uneingeweihten. Und diese Art der Esoterik ist mit der anderen vollkommen vereinbar: Wer die tiefere und wesentlichere Unterweisung von Diotima oder Sokrates erhalten hat, wird schwerlich Probleme haben mit dem Entschlüsseln der Reden über Schmiede und Schuster – aber umgekehrt funktioniert das nicht. Darüber wird nicht theoretisiert, das wird an der Figur des Alkibiades *gezeigt*.[8]

(b) Als weitere platonische Stütze für die textimmanente Esoterik werten viele Interpreten den Passus über die Mängel der Schrift im *Phaidros* (275 d – 276 a). Die Schrift – die γραφή ganz allgemein – kann dreierlei nicht:

1. Sie kann auf Fragen nicht antworten (275 d 4–9).
2. Sie kann sich den verständigen Leser nicht aussuchen (275 d9 – e3, vgl. 276 b6–7), sondern treibt sich bei allen herum, kann nicht zu denen reden bzw. schweigen, zu denen man reden bzw. schweigen soll.
3. Sie kann sich gegen ungerechtfertigte Angriffe nicht zur Wehr setzen und sich nicht zu Hilfe kommen (275 e3 – 5).

8 Ausführlicher dargelegt und begründet habe ich diese Interpretation in: *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin 1985) (im Folgenden zitiert als *PSP I*) 253–270.

Auf die Aufzählung der Mängel der Schrift folgt der Hinweis auf einen anderen, ungleich fähigeren λόγος: das ist die mündliche Rede des Dialektikers, in Platons Worten: «die lebendige und beseelte Rede des Wissenden, als dessen Abbild (εἴδωλον) der geschriebene λόγος mit Recht bezeichnet werden könnte» (276 a8–9). Das mündliche Wort des Dialektikers kann all das, was die γραφή nicht kann: es kann auf Fragen antworten, kann reden und schweigen, wo das nötig ist (λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) und es kann sich verteidigen.

Die Negativliste der Mängel der Schrift wird nun seit dem 19. Jahrhundert in der Schleiermacherschen Tradition so gelesen, als ginge sie den platonischen Dialog gar nichts an. Mehr noch: die Negativliste der Mängel der Schrift wird zur Positivliste der Leistungen des Dialogs. So schrieb Heinrich von Stein, für den Schleiermacher überhaupt erst ein adäquates Platonverständnis ermöglicht hat, 1862 im 1. Band seines Werkes «Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus», die platonischen Dialoge könnten «den ungehörigen Leser ganz abschrecken» – das steht bei von Stein offenbar für σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ – und sie könnten überdies «Rede und Antwort stehen» – offenbar steht das für jenes Antwortenkönnen und Sich-zu-Hilfe-kommen-Können, das bei Platon selbst allerdings allein dem πατὴρ τοῦ λόγου zukommt[9]. Diese Auffassung wurde dann im 20. Jahrhundert vollends zur *communis opinio*. Paul Friedländer hat es auf die Formel gebracht, der Dialog sei «die einzige Form des Buches, die das Buch selber aufzuheben scheint»[10].

Der Dialog wäre also die grosse Ausnahme von der Schriftkritik. Eine Schrift, die doch keine Schrift ist und daher die Mängel der γραφή nicht aufweist. Nun redet unser Passus aber nicht von solch einer Ausnahme. Macht nichts, man wusste sich zu helfen: Die Kritik der Schrift meine in Wirklichkeit eine *besondere Form* der Schrift, nämlich das σύγγραμμα, und dieses griechische Wort bezeichne nur den didaktischen oder systematischen Traktat, das «Lehrbuch», die «Lehrschrift», die «Abhandlung». Ein Dialog sei aber kein σύγγραμμα. Dieses Argument hatte weiteste Verbreitung und unangefochtene Geltung im 20. Jahrhundert. So gut wie alle grossen Interpreten beriefen sich darauf, neben Friedländer auch Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer, Ingemar Düring, I.M. Crombie, W.K.C. Guthrie und viele, viele andere wichtige und weniger wichtige Autoren[11]. Bis jemand kam und des Kaisers neue Kleider benannte. Mit der Naivität eines Kindes – wie im Märchen – wurde da gefragt, wie denn die Griechen das Wort σύγγραμμα verwendeten. Und es zeigte sich anhand der Belege, dass die Behauptung, ein Dialog sei für die Griechen kein σύγγραμμα gewesen, vom griechischen Sprachgebrauch glatt widerlegt wird[12].

9 H. von Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Band I* (Göttingen 1862) 73.

10 P. Friedländer, *Platon, Band I* (Berlin ³1964) 177.

11 Nachweise gab ich in *PSP I* (s. o. Anm. 8) 345 Anm. 19. Nachzutragen wäre das in Deutschland vielzitierte Buch von W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen 1982) 36 (‹Traktat›).

12 *Mus. Helv.* 35 (1978) 25f. mit Anm. 12, genauer dann in *PSP I* (s.o. Anm. 8) 376–385: Anhang II: Die Bedeutung von σύγγραμμα.

Seitdem ist vom σύγγραμμα-Argument – einst Hauptstütze des antiesoterischen Konsenses – nicht mehr die Rede.

Es ist also nichts mit der Erklärung, die Kritik der drei Mängel der Schrift treffe nicht auf Platons eigene Dialoge zu. Diese Mängel eignen der γραφή als solcher, die Ausflucht mit der erfundenen Bedeutung von σύγγραμμα ist nicht nur falsch, sie würde nicht einmal helfen, wenn es diese Bedeutung gegeben hätte, denn γραφή ist die allgemeinste Bezeichnung für alle Schrift, ob nun syngrammatisch oder nicht, und folglich fällt alles Geschriebene ohne Rücksicht auf die innere oder äussere Struktur des Werkes darunter. Folglich auch der platonische Dialog.

(5)

Hat man das verstanden, so sieht man auch, dass dieser Passus aus dem *Phaidros* nicht nur keine Stütze für die textimmanente Esoterik des «Hörens des Inneren» sein kann, sondern ganz im Gegenteil eine Stütze für den anderen Typus von Esoterik ist, der mit dem tatsächlichen Ausschluss von Personen von der philosophischen Mitteilung bzw. von Themen und Ergebnissen von der schriftlichen Darstellung rechnet. σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, schweigen, zu welchen man schweigen muss: Das kann das Buch niemals, aber das gehört zum richtigen Verhalten des ‹Wissenden›, d.h. des Dialektikers. Eine klare Empfehlung des Zurückhaltens von Inhalten, von esoterischem Verhalten also.

Das wird noch klarer, wenn man die Benennung der drei Mängel in ihrem Kontext sieht: in Verbindung mit dem Gleichnis vom vernünftigen Bauern und mit dem Schlussteil der Schriftkritik, der abschliessend angibt, wie der Philosoph zu seiner Schrift steht.

(a) Platon vergleicht das Philosophieren, das mündliche und das schriftliche, mit dem Landbau. Ein vernünftiger Bauer wird das Saatgut, an dem ihm gelegen ist und von dem er sich Ertrag erwartet, nicht im Ernst in Adonisgärten pflanzen (276 b1 – c10). Adonisgärten waren Körbe oder Tonschalen mit Erde, in die man im Hochsommer Saatkörner pflanzte, die man gut bewässert im Dunkeln keimen liess. Der Samen ging schön auf in acht Tagen (276 b4), dann brachte man die Adonisgärtchen ans Licht der Sommersonne, und die schnell gediehenen Pflanzen, die allerdings keine Körner trugen, also keinen Ertrag brachten, verwelkten in kürzester Zeit. Die Schalen liess man auf dem Wasser davontreiben, die Frauen sangen dazu die rituelle Klage ὦ τὸν Ἄδωνιν, verbanden also den Tod der Pflanzen mit dem Tod des Adonis, des Lieblings der Aphrodite. So weit der Ritus[13]. Ordentlicher Landbau ist allerdings etwas anderes: Er nimmt acht Monate Zeit, nicht acht Tage, dafür gibt es am Schluss aber auch Ertrag. Und nun das Skandalöse: Das Schreiben des Philosophen setzt Platon in Analogie zum

13 Die Stelle aus dem *Phaidros* ist übrigens unser frühester Beleg. Die richtige Deutung des Ritus gab G.J. Baudy, *Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Beiträge zur klassischen Philologie 176) (Frankfurt a.M. 1986).

spielerischen Bepflanzen des Adonisgärtchens, während dem seriösen Landbau für ihn allein das mündliche Philosophieren entspricht. Das bedeutet: So sicher der vernünftige Bauer nicht alles Saatgut in seine Adonisgärten gibt – denn sonst hätte er nächstes Jahr keine Ernte und wäre *eo ipso* kein vernünftiger Bauer, kein νοῦν ἔχων γεωργός –, so sicher wird der mündlich philosophierende Dialektiker nicht sein gesamtes philosophisches Saatgut in seine schriftlichen Adonisgärten, in seine Bücher, ausbringen. Mit dieser Analogie des Nichtaussäens des entscheidenden Saatgutes in blosse Tonschalen beginnt das Gleichnis (276 b1–8). Interpreten, die das wegerklären wollen, indem sie sagen, der philosophische Autor und der unphilosophische machen das gleiche, nämlich alles, was sie haben, in die Schrift zu bringen, nur mache das der Philosoph spielerisch und zu seinem Vergnügen, der Nichtphilosoph in vollem Ernst, stehen in Konflikt mit der ersten Aussage des Gleichnisses und machen es als Ganzes funktionslos und somit überflüssig. Denn wozu sollte Platon den vernünftigen Bauern, der mit Sicherheit nicht alles Saatgut in Tonschalen säen wird, überhaupt erwähnen, wenn sein Verhalten auf der anderen Seite der Analogie, beim Schreiben, gar keine Entsprechung hätte?[14]

14 Ein Grund für das moderne Missverständnis von *Phdr.* 276 b–c war zweifellos, dass der antike agrarische Ritus des Bepflanzens von Adonisgärten dem heutigen Menschen nichts sagt, während in der Antike jedermann – auch der Stadtbewohner in Athen – sofort wusste, worauf angespielt wird. Ein zweiter Grund liegt in der Formulierung, der kluge Bauer werde die Saatkörner, um die er sich sorgt und von denen er Ertrag erwartet, nicht «ernsthaft» (σπουδῇ 276 b3, c7) in Adonisgärten säen – was die Möglichkeit zu eröffnen schien, dass jedenfalls der Dialektiker das für ihn entscheidende philosophische Saatgut vollständig in seinen Schriften «aussät», freilich nicht «im Ernst», sondern nur «als Spiel» (παιδιᾶς χάριν 276 b5, d2). Diese Deutung hebt jedoch nicht nur, wie oben dargelegt, die bedeutungsvoll an den Anfang gestellte Analogie zwischen dem Bauern und dem Dialektiker auf (denn ein vollständiges Aussäen seines Saatgutes in Adonisgärten, und sei es auch παιδιᾶς χάριν, ist für den klugen Bauern schlicht keine Option), sondern ist auch mit dem Wortlaut nicht vereinbar: In ἐφ' οἷς δὲ ἐσπούδακεν 276 b6 ist zweifellos nach ἐφ' οἷς δέ aus b2 σπέρμασιν zu ergänzen: «die Saatkörner *aber*, denen sein Ernst gilt», wird der Bauer in geeignetes Ackerland säen (und das heisst: keinesfalls in Adonisgärtchen). – Dass seine Deutung das Gleichnis entbehrlich, ja sinnlos macht, scheint W. Kühn («Welche Kritik an welchen Schriften? Der Schluss von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert», *Ztschr. f. philos. Forschung* 52 (1998) 23–39) nicht bewusst geworden zu sein. Vgl. meine Analyse von Kühns Argumenten in: «Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8–e4», *Ztschr. f. philos. Forschung* 53 (1999) 259–267. Aus seinem Aufsatz machte Kühn – leider ohne ein neues Argument hinzuzufügen – ein ganzes Buch (*La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique et de l'écriture* (Firenze 2000)), das von Hubert Benz einer genaueren Prüfung unterzogen wurde («Läßt sich das Ende des *Phaidros* auch nicht-esoterisch auslegen? Zu Wilfried Kühns Kritik an der Tübinger Platon-Interpretation», *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 50 (2005) 181–194). In philologisch verlässlicher und philosophisch klarsichtiger Argumentation kann Benz zeigen, dass Kühns antiesoterische Interpretation dem Text in keinem einzigen Punkt gerecht zu werden vermag. – Ein wertvoller Beitrag zur *Phaidros*-Exegese ist auch Benz' leidenschaftsloser, minutiöser Punkt-für-Punkt-Vergleich zwischen der Tübinger *Phaidros*-Interpretation und der von E. Heitsch («Zu Ernst Heitschs Phaidroskommentar: Darstellung und Kritik», *Perspektiven der Philosophie* 24 (1998) 65–132; «Hat Platon die Philosophie als eine im sokratischen Dialog verwirklichte Rhetorik und Kom-

b) Und nun zum Schluss der Kritik der Schriftlichkeit (*Phdr.* 278 c4 – e2). Hier wird gefragt, wer als φιλόσοφος bezeichnet werden soll. Die Bezeichnung σοφός kommt nur einem Gott zu (d4), φιλόσοφος aber kann auch ein Mensch heissen, sofern er folgende Bedingungen erfüllt: *erstens* muss er das, was er schrieb, als ‹Wissender› geschrieben haben (c4–5), wobei εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει im Zusammenhang des Dialogs selbstverständlich nicht irgend ein innerweltliches Fachwissen meinen kann, wie manche glauben, sondern nur das Ideenwissen, das allein der φιλόσοφος von der Auffahrt zum jenseitigen Ideenhimmel in der Seele behält und durch Anamnesis im Diesseits zurückholen kann (vgl. 246 d – 250 d, bes. 249 c1 – d3: allein der Seele des Philosophen wachsen ‹Flügel›). *Zweitens* muss der Philosoph schreiben im Besitz der Fähigkeit, seinem λόγος im Falle einer Kritik zu helfen: καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψεν, c 5–6. Das Partizip ἔχων ist dabei als Partizip des Imperfekts zu verstehen[15]. D.h. ἔχων ist gleichzeitig mit εἰδώς, die ‹Hilfe› muss beim Schreiben schon vorhanden sein wie das ‹Wissen›. *Drittens* muss die mündliche Hilfe (λέγων αὐτός, c6) ein bestimmtes Verhältnis zum geschriebenen λόγος haben: Der Philosoph kann sein Geschriebenes als gering erweisen, τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδεῖξαι (c6–7), denn das, was er mündlich vorbringt, sind Dinge von höherem philosophischen Rang, τιμιώτερα (d8). Wer diese drei Bedingungen nicht erfüllt, kann für Platon nicht den Namen φιλόσοφος zuerkannt bekommen.

(c) Nehmen wir nun die drei Schritte zusammen, also die Aufzählung der Mängel der Schrift, das Gleichnis vom Bauern und die Kriterien für die Zuerkennung des Titels φιλόσοφος, so bekommen wir ein kohärentes Bild ohne jede Ambiguität.

1. Die entscheidende philosophische Betätigung ist die mündliche Ausübung der Kunst der Dialektik (276 e).
2. Die Dialektik ist esoterisch auszuüben, und das ist so wichtig, dass es doppelt ausgedrückt wird, negativ und positiv: (a) der Dialektiker ist fähig zum σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, und (b) er betreibt seine Weise des Philosophierens λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν (276 e6), indem er eine ‹zugehörige› (nämlich der Sache der Philosophie zugehörige, also geeignete) Seele wählt. Beides, der Ausschluss des Ungeeigneten wie die Wahl des Geeigneten, ist dem Buch nicht möglich.
3. Der mündlich Dialektik treibende Philosoph kann natürlich auch etwas schreiben. Wenn er es tut, wird er darauf achten, nicht sein gesamtes Gedankengut in die Adonisgärten der Schrift zu bringen, hierin ähnlich dem

munikationstheorie verstanden? Zu den Phaidros-Studien von Ernst Heitsch», *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 250 (1998) 163–207.

15 Ganz so wie dieselbe Form ἔχων in *Politeia* 544 a1 (καλλίω ἔτι ἔχων εἰπεῖν, nach dem Verbum im Imperfekt τοὺς λόγους ἐποίου 543 c8, wie hier ἔχων βοηθεῖν nach der Vergangenheitsform συνέθηκεν 278 c5) vom Kommentator J. Adam (*The Republic of Plato* (Cambridge 1902) II 198) als «imperfect participle» eingestuft wird.

vernünftigen Bauern, der niemals alles Saatgut auf den Ritus verwenden wird.

4. Beim Schreiben hat er die mündliche Hilfe, auf die jede Schrift *qua* Schrift angewiesen ist, bereits parat: er schreibt ἔχων βοηθεῖν. Die inhaltliche ‹Hilfe› ist also kein Zufallsprodukt, nicht abhängig von der Tagesform des Autors.
5. Dementsprechend hat die Hilfe nicht ein zufälliges und beliebiges Verhältnis zur Schrift, der sie hilft, sondern ein festgelegtes: sie enthält τιμιώτερα, im Vergleich mit denen die zu verteidigende Schrift als ein φαῦλον, d.h. etwas Laienhaftes, Unfachmännisches und Untechnisches, erscheinen wird.

So weit die Kritik der Schriftlichkeit.

(6)

Sehen wir uns nun in anderen Dialogen um, so wäre an erster Stelle zu nennen die Bestimmung im sechsten Buch der *Politeia*, man werde im Idealstaat dem, der die charakterlichen und intellektuellen Anforderungen an einen φιλόσοφος nicht erfüllt, keinen Anteil geben an der genauesten Erziehung, noch an der Ehre noch an der Herrschaft, μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῷ μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ἀρχῆς (503 d8–9). «Genaueste Erziehung» meint bei Platon die Schulung in philosophischer Dialektik – davon sind also die Ungeeigneten auszuschliessen. Der negativen Bestimmung entspricht auch hier die positive: Im siebten Buch ist ausführlich von der Auswahl, der ἐκλογή, der künftigen Philosophen die Rede (535 a – 539 d), bei der man den jetzt üblichen Fehler strikt vermeiden wird, nämlich jeden Beliebigen und Unbefugten zur Dialektik zuzulassen (539 d5–6, vgl. 537 e1–2). Durch diese ‹Vorsichtsmassnahme› (εὐλάβεια, 539 b1) wird man das Geschäft der Philosophie τιμιώτερον ἀντὶ ἀτιμοτέρου ποιήσει(ν), 539 d1[16].

(7)

Nun ein paar Bemerkungen zum Abbildcharakter des geschriebenen Logos:

(a) Die Schrift als solche kann niemals «schweigen», σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ. Was in einem Buch drin ist, kann jeder aus ihm herausholen. Aber als mimetisches Abbild des lebendigen Gesprächs kann der Dialog den Vorgang abbilden, wie der Dialektiker schweigt. Findet sich solche Mimesis bei Platon? Und ob – fast in jedem Dialog finden sich eine oder mehrere Aussparungsstelle(n), also Stellen, die inhaltlich Relevantes weglassen, aussparen. Der Ausdruck «Ausspa-

16 Der wenig beachteten Tatsache, dass ‹Sokrates› in der *Politeia* für die philosophische Ausbildung im Idealstaat einen eindeutig ‹esoterischen› Umgang mit der Dialektik empfiehlt, bin ich ausführlicher nachgegangen in: *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II* (= *PSP II*) (2004) 22–43.

rungsstelle» sollte nicht dehnbar und vage verwendet werden, sondern durchaus terminologisch. Eine typisch platonische Aussparung liegt nicht dann vor, wenn ein Interpret das subjektive Gefühl hat: «Also hier redet Platon wirklich viel zu knapp, sicher hätte er dazu viel mehr sagen können.» Aber auch dann nicht, wenn, wie es im *Timaios* öfter geschieht, eine Detailfrage, die für die Kosmogonie und Anthropogonie nur am Rande von Interesse ist, auf eine mögliche spätere Behandlung vertagt (*Tim.* 38 e1–3) oder als τρόπος ἄλλος λόγων (87 b8) beiseite gesetzt wird. Dergleichen gibt es häufig bei Aristoteles und ist qualitativ nicht verschieden von einer Fussnote bei einem heutigen Autor, in der er auf eine künftige Publikation verweist. Platonische Aussparungsstellen haben nicht den Charakter und nicht die Funktion von Fussnoten. Sie betreffen immer den Kern der Sache, sie versprechen nicht blosse stoffliche Ergänzung auf gleichem Niveau, sondern verweisen auf grundlegendere Fragen, ohne sie anzupacken. Ich schlage vor, terminologisch präzise von platonischen Aussparungsstellen zu reden nur wenn folgende Kriterien vorliegen:

1. Das ausgesparte Thema muss mit der laufenden Erörterung sachlich aufs engste verbunden sein.
2. Das Ausgesparte würde, wenn es doch eingebracht würde, nicht ein bloss quantitatives Plus bringen, sondern ein qualitatives, d.h. es würde in Bereiche ‹höherer›, begründender Reflexion ausgreifen, argumentativ näher an die Prinzipien (ἀρχαί) heranführen.
3. Die Aussparung muss im Dialog an strukturell herausgehobener Stelle stehen (wie es der Fall ist z.B. direkt vor und direkt nach dem Sonnengleichnis als dem Kulminationspunkt von Platons Hauptwerk).
4. Die Aussparung muss vom Gesprächsführer ausgesprochen sein, weil nur er den Überblick und die Autorität hat, das fehlende Kernstück der Argumentation zu benennen und «auf ein andermal» (εἰς αὖθις) zu verschieben (ein Versprechen, das freilich nie erfüllt wird).
5. Die Aussparung betrifft prinzipiell Erkennbares, der Gesprächsführer muss daher seine Nichtbehandlung *hic et nunc* begründen, sei es mit der Unzulänglichkeit der jetzt im Augenblick (ἐν τῷ παρόντι) geführten Diskussion, sei es mit dem unzureichenden Verständnis der Hörer.

Berühmte Passagen, die diesen Kriterien entsprechen, sind die sechs massiven Aussparungsstellen der *Politeia*, zwei davon die Seelenlehre betreffend, eine die Dialektik, drei das τί ἐστιν der Idee des Guten[17], und die drei im *Timaios*, die die Natur des Demiurgos und Wesen und Zahl der höchsten Prinzipien ausklammern[18].

17 Ausführlicher zu den Aussparungsstellen der *Politeia PSP I* (s.o. Anm. 8) 303–325.

18 Zu diesen Stellen s. *PSP II* (s.o. Anm. 16) (2004) 218–228. – Natürlich hat es Versuche gegeben, die Existenz gezielter Aussparungen bei Platon überhaupt zu leugnen. Mit einem dieser Versuche, dem von Luc Brisson (*Methexis* 6 (1993) 11–35), habe ich mich näher befasst in: «‹Was in

Die Aussparungsstellen belegen in ihrer Gesamtheit – und es sind sehr viele in Platons Œuvre – den klaren Willen des Autors, bestimmte Themen aus der schriftlichen Darstellung herauszuhalten. Mimetisch vorgeführt wird der Ausschluss eines Problems stets als Ausschluss aus einem *mündlichen* Gespräch, z.B. dem zwischen Sokrates, Glaukon und Adeimantos im *Staat*. Aber insofern dieses mündliche Gespräch jetzt im Abbild als Buch vorliegt, ist die Kernfrage nach dem Guten aus dieser bestimmten *Schrift* ausgeschlossen, und einen nachvollziehbaren Grund für den Ausschluss gibt uns allein die *Schrift*kritik im *Phaidros*.

Meine These ist, dass die im oben geschilderten Sinn definierten Aussparungsstellen ein Spezifikum der philosophischen Schriftstellerei Platons sind. Kein anderer der Grossen der Philosophiegeschichte hat diese Technik angewandt[19]. Diese Stellen spiegeln die eindeutig esoterische Einstellung des Autors zum ἐπιτήδευμα der Philosophie und machen das Wort vom σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ erst voll verständlich.

(b) So wie der geschriebene Logos selbst zwar nicht schweigen kann, wohl aber abbilden kann, wie der Dialektiker zu bestimmten Dingen schweigt, so kann er auch sich selbst nicht zu Hilfe kommen, wohl aber abbilden, wie ein Dialektiker einem eigenen Logos zu Hilfe kommt. Es gibt eine Reihe von sehr instruktiven Szenen bei Platon, in denen das Dialoggeschehen an einen Punkt geführt hat, wo ein βοηθεῖν τῷ λόγῳ seitens des Gesprächsführers erforderlich wird. Die Analyse der Argumentationsfolge zeigt immer, dass platonisches βοηθεῖν keineswegs das ist, was wir uns heute unter der Verteidigung eines Vortrags gegen Kritik vorstellen. Für uns ist das immer ein verdeutlichendes, glättendes, manchmal ergänzendes, oft auch Kompromisse anbietendes Weiterreden auf gleichem Niveau. Nicht so bei Platon. Der Dialektiker, der seinem unter Beschuss geratenen Logos Hilfe bringt, hält sich nicht bei diesem ersten Logos auf, sondern verlagert die Auseinandersetzung auf eine höhere Ebene. Er greift auf Theoreme höherer Ordnung zurück, rückt die Problematik näher an die eigentlichen ἀρχαί heran. Beispiele sind etwa Sokrates, der seinem Logos nach der Kritik von Simmias und Kebes durch Rückgriff auf die Ideenhypothese

vierzig Jahren Bedeutung hat ...». Rückblick auf eine frühe Arbeit von Klaus Oehler», in: *Pragmata. Festschrift für Klaus Oehler zum 80. Geburtstag* (Tübingen 2008) 95–107, bes. 100–104.

19 Die Philosophen Anton Friedrich Koch (Tübingen) und Johann-Heinrich Königshausen (Würzburg) machen mich darauf aufmerksam, dass Johann Gottlieb Fichte in seinen späteren Jahren auf die schriftliche Verbreitung seiner Gedanken verzichtete, weil er nicht mehr glaubte, auf diesem Weg Verständnis für seine Philosophie erwecken zu können. Fichte hat «dementsprechend seine späteren Darstellungen der Wissenschaftslehre nur noch mündlich vorgetragen» (A.F. Koch, brieflich). Was das Schweigen (in der Schrift) als solches betrifft, haben wir hier eine klare Parallele zu Platons Haltung. Mit der literarischen Technik des geschriebenen Verweises auf das Nichtgeschriebene und Nicht-zu-Schreibende scheint aber Platon auch so noch alleine dazustehen – aber vielleicht sehen die Fichte-Kenner auch das anders. Im übrigen hätte Platon nichts dagegen gehabt, an einem tiefsinnigen Denker wie Fichte einen Nachfolger in der Frage der Vermittlung philosophischer Einsicht zu haben.

hilft, oder der Athener, der im zehnten Buch der *Nomoi* dem Gesetz gegen die Gottlosen zu Hilfe kommt durch Rekurs auf die Theorie der Bewegung und der Unsterblichkeit der Seele. Man hat eingewandt, man könnte doch einem Logos nicht helfen, indem man über anderes redet. Doch genau das tun der Sokrates des *Phaidon* und der Athener in den *Nomoi*, und dessen Gesprächspartner Kleinias spricht es sogar wörtlich aus: Du musst νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν, aus der Gesetzgebung heraustreten, um dem Logos des Gesetzes zu helfen, anders ist es nicht möglich (*Nom.* 891 d7 – e3)[20]. Das Heraustreten aus dem ursprünglichen Logos ist aber kein zielloses Umherschweifen, sondern das Aufspüren der höheren Ursachen (besonders deutlich *Nom.* 891 b – 899 c[21]). *Solche* Hilfe muss der Philosoph grundsätzlich seiner Schrift bringen können – mündlich, λέγων αὐτός. Wenn er das vollbringt, so wird verständlich, dass er durch diese Höherlegung der Begründungsebene seine Schrift in den Schatten stellen wird, dass also seine mündliche Philosophie im Vergleich mit seinen Schriften τιμιώτερα, Dinge von höherem Rang, bieten wird. Diese τιμιώτερα enthalten die Letztbegründungen des Dialektikers[22]. Das, womit der wirkliche Philosoph seine Schriften sowohl

20 Vgl. dazu *PSP I* 72–78, bes. 74 f.

21 Ausführlicher dazu *PSP I* 75.

22 Zur Bedeutung von τίμιον als eines philosophischen Terminus (bei Aristoteles, Speusippos, Philippos von Opus und Platon) zur Bezeichnung des ontologischen Rangs des Prinzips oder der Dinge, die dem Prinzip nahestehen, s. meinen Beitrag «Von der τιμή der Götter zur τιμιότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte», in: Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, hrsg. von F. Graf, 1998, 420–439. – Nach einer neueren Interpretation hat Platon nichts gehabt, was über die Dialoge hinausgegangen wäre: ‹My compositions, poor things, are all I have to offer› – mit dieser Paraphrase versucht C.J. Rowe (*Plato and the Art of Philosophical Writing* (Cambridge 2007) 272) den Sinn von *Phdr.* 278 c–e einzufangen. Das wahrhaft Innovative dieser Deutung besteht darin, dass Platon nun ins Lager der Autoren gerückt wird, die den Namen φιλόσοφος nicht verdienen, weil sie nichts Besseres haben als das, was sie in mühsamer Arbeit niederschrieben. Bisher bestand ein allseitiger Konsens – der sogar nichtesoterische und esoterische Interpreten in diesem einen Punkt vereinte – darüber, dass Platon nicht ins Lager der mit Geringschätzung behandelten nichtphilosophischen Autoren gehört. Dass Platon auch seine eigenen Werke für ‹poor things› hielt, schliesst Rowe aus der antiken Überlieferung, dass er seine Dialoge stilistisch immer wieder überarbeitete (Dionysios von Halikarnassos, *De compositione verborum* p. 208f. Reiske; Diogenes Laertios 3.37; Quintilianus, *Institutio oratoria* 8.6.64). Doch der Schluss ist nicht zwingend: Auch wenn er beim Schreiben ebenso mühsam am Wortlaut feilte wie der nichtphilosophische Autor (278 d9–e1), folgt daraus noch nicht, dass dabei nichts herauskommen konnte, worüber der philosophische Autor sich freuen konnte – natürlich wegen der gelungenen literarischen Gestaltung (276 d4–5: ἡσθήσεταί τε αὐτοὺς (sc. seine ‹Adonisgärten›) θεωρῶν φυομένους ἁπαλούς). Während aber die Einstufung der platonischen Dialoge als ‹poor things› noch eine gewisse, wenn auch schwache, Stütze an ausserplatonischen Texten hat, ist der zweite Teil der Paraphrase (‹... are all I have to offer›) eine freie Zutat von Rowe: Wenn Platon beim Schreiben nicht besser dran war als die nichtphilosophischen Autoren, so folgt daraus noch nicht, dass er wie diese auch selbst nichts hatte ausser dem Geschriebenen. Aristoteles wusste es bekanntlich anders: Platon *hatte* ἄγραφα δόγματα, nicht der Schrift anvertraute philosophische Ansichten, die nichts Geringeres versuchten, als ἐπὶ τὰς ἀρχάς zu gelangen, und wiederum ἀπὸ τῶν ἀρχῶν zu den Phänomenen (*Phys.* 209 b15; *EN* 1095 a32–33; *Met.* A 6 und 9; *Met.* M und N). Aber nicht nur das Zeugnis des Aristoteles, auch die Dialogfiguren ‹Sokrates› und ‹Timaios› sprechen gegen

helfend stützt als auch argumentativ überbietet, ist notwendig seine Theorie der ἀρχαί (oder ein Teil davon). Die Dialoge Platons enthalten glänzende Logoi aller Art – aber nirgends die dazugehörige Prinzipienlehre. Platons hielt sich selbst strikt an seine Schriftkritik.

(8)

Unversehens haben wir bei der Erörterung der Frage, welche Art von Esoterik welche Stütze am platonischen Text findet, das Material an die Hand bekommen für die Beantwortung unserer leitenden Frage, was ein platonischer Dialog ist und was er will.

1. Ein platonischer Dialog ist ein Abbild, εἴδωλον, einer ‹lebendigen und beseelten Rede› eines ‹Wissenden›. ‹Abbild› bedeutet nicht Protokoll – es handelt sich ja um fiktive Gespräche –, das Wort εἴδωλον bezeichnet vielmehr, wie stets bei Platon, die ontologische Kluft zwischen Urbild und Abbild, hier zwischen der Dialektik als lebendigem Nachvollzug der Ordnung der wahrhaft seienden Ideenwelt im νοῦς der Dialektiker einerseits und der Fixierung des Gesprächs in leblosen, der Seele äusserlichen Zeichen andererseits (vgl. *Phdr.* 275 a 3–4: ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων).
2. Das philosophische Schreiben ist analog dem Säen im Adonisgarten, d.h. das, wovon der Pflanzer wirklich Ertrag erwartet, kommt von vornherein nicht in das Adonisgärtchen der Schrift. Die Adonisgärtchen-Metaphorik folgt nicht zufällig direkt auf den Abbild-Begriff, beides gehört zusammen: die wahrhaft philosophische Dialogschriftstellerei gibt notwendig ein *unvollständiges* Abbild der lebendigen und beseelten Reden des Dialektikers.
3. Das Abbild ist – in klarem Gegensatz zu dem, was es abbildet –, selbst nicht ζῶν καὶ ἔμψυχον. Das bedeutet:
   - es sagt immer dasselbe, gibt auf neue Fragen keine neuen Antworten,
   - es kann sich den geeigneten Adressaten nicht selbst suchen, kann nicht gezielt zu den einen reden, gleichzeitig mit demselben Wortlaut zu anderen schweigen,
   - und es kann sich nicht selbst gegen Angriffe verteidigen[23].
4. Ernst nehmen müssen wir auch die Bestimmung, dass der geschriebene Logos ein Abbild der Rede des ‹Wissenden› ist, die er in die Seele eines

die Auffassung, Platon habe nichts gehabt über das Geschriebene hinaus: Sie lassen durchblikken, dass sie entschieden mehr über die ἀρχαί zu sagen hätten, als sie ἐν τῷ παρόντι sagen (s.o. Anm. 17 und 18). Wenn Platon fiktive Dialogfiguren den Anspruch erheben liesse, mehr sagen zu können als sie tatsächlich sagen, ohne selbst irgendetwas zu besitzen, was diesen Anspruch einlösen könnte, so müssten wir ihn als geltungssüchtigen Scharlatan einstufen.

23 Moderne Dialogtheorien, die die drei Fähigkeiten, die bei Platon Fähigkeiten allein des mündlich Philosophierenden sind, auch dem geschriebenen Dialog zuschreiben, betreiben eine seltsame Mystifikation des Dialogs als eines Buches, das doch kein Buch sei. Mit Platon hat das nichts zu tun. Vgl. oben S. 8 zu H. von Stein, ausführlicher *PSP I* (oben Anm. 8), Anhang I: «Die moderne Theorie der Dialogform», 331–375, bes. 353–358.

Lernenden, eines μανθάνων, ‹schreibt› (*Phdr.* 275 a5–9) – hier ist nun das ‹Schreiben› die Metapher für das mündliche, persönliche Prägen einer unerfahreneren Seele durch das Wort eines Erfahrenen. Dieses mündliche In-die-Seele-Schreiben ist ein Tun, ein Prozess. Von daher ergibt sich *erstens*, dass wir die mimetische Abbildung solcher Prozesse als Dramen auffassen müssen, die eine Handlung haben. Dass die Handlung der Dialoge immer wieder Platons esoterische Einstellung zum ἐπιτήδευμα der Philosophie bestätigt, glaube ich gezeigt zu haben[24]. Analysen der Handlung eines oder mehrerer Dialoge, die das Gegenteil zeigen würden, d.h. die lückenlose Vollständigkeit der Vermittlung des verfügbaren philosophischen Wissens, sind mir nicht bekannt. *Zweitens* verstehen wir nun besser, warum die Dialoge samt und sonders Gespräche unter Ungleichen[25] sind – mit einer Ausnahme: dem *Timaios*. Hier kommen Gleichrangige zusammen – aber das Werk besteht aus einem grossen Monolog, Platon verzichtet darauf, diese Gleichrangigen im Dialog miteinander zu zeigen. Wo Dialog stattfindet, ist die immense philosophische Kluft zwischen dem ‹wissenden› Dialektiker und dem dialektisch ungebildeten Nichtphilosophen (oder Noch-nicht-Philosophen) unübersehbar. Selbst der grosse Protagoras ist im Vergleich mit Sokrates ein μανθάνων, der über Arete und über Gesprächsführung von seinem jüngeren Partner noch viel zu lernen hat.

Aus den Punkten 1–4 ergibt sich als Definition:

Der platonische Dialog ist je einzeln, und das platonische Œuvre ist als Ganzes das schriftliche, und das heisst: zum Schweigen und zur Selbstverteidigung unfähige, daher bewusst unvollständig gelassene, auf künftige mündliche Hilfe durch den Autor selbst angelegte Abbild eines dialektischen Erkenntnisprozesses zwischen einem im Sinne der Ideentheorie ‹Wissenden› und einem noch ‹Lernenden›.

In dieser Definition ist bereits enthalten, was gleichwohl noch einmal herausgehoben zu werden verdient, um Missverständnissen vorzubeugen[26]: Der platonische Dialog ist nicht konzipiert als Ort des erstmaligen philosophischen Erkenntniserwerbs[27], vielmehr führt der εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει den μανθάνων

24 Die oben Anm. 8 und 16 erwähnten Arbeiten (*PSP I* und *II*) enthalten detaillierte Analysen der Handlung und der Kommunikationsweise aller echten Dialoge (mit Ausnahme des *Ion* und des *Menexenos*).

25 S. dazu meinen Beitrag «Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und zur Zielsetzung der platonischen Dialoge», *A&A* 34 (1988) 99–116 (mit einer Ergänzung nachgedruckt in: G. Gabriel/Chr. Schildknecht (Hg.): *Literarische Formen der Philosophie* (Stuttgart 1990) 40–61).

26 Σχεδὸν μὲν ἤδη φανερόν, λεχθὲν δὲ ἢ μὴ λεχθὲν πάντως σαφέστερον – so die platonische Maxime (*Phdr.* 238 b6–7), die mich veranlasst, die nun folgende Klarstellung zu geben. Ähnlich heisst es im *Philebos* 65 b3–4: δῆλον μέν, ὅμως δ' οὖν τῷ λόγῳ ἐπεξελθεῖν βέλτιον.

27 Bei den aporetischen Dialogen ist das evident: Sokrates könnte nicht so zielsicher mit seinen überlegenen Einwänden die Einigung auf eine Definition einer Tugend verhindern, träte er nicht von vornherein mit überlegenem Wissen ins Gespräch ein. In den späten Dialogen ist

an einen Punkt, der ihm selbst schon vertraut ist, freilich niemals bis ans Ende der Reise, ans τέλος τῆς πορείας (vgl. Politeia 532 e3). Der platonische Dialog hat seine letzte Rechtfertigung grundsätzlich ausserhalb seiner selbst. Anders gesagt: die Dialoge sind voll verständlich nur unter Einbeziehung der mündlichen Prinzipientheorie.

(9)

Bleibt zum Schluss die Frage: Wenn Platon der Mündlichkeit mit solchem Nachdruck den Vorrang gab vor der Schriftlichkeit, wieso gibt es dann überhaupt Schriften von ihm und was will er mit seinen Dialogen erreichen?

Ein Grund für die Existenz der Dialoge ist klar ausgesprochen im *Phaidros* (276 d1–8): Der Philosoph betreibt das Schreiben als sein Spiel, παίζων bzw. παιδιᾶς χάριν (d2, 8), und er empfindet Freude, wenn die Schrift gut gelingt (ἡσθήσεται, vgl. *Nom.* 811 d2 ἡσθῆναι). Warum wird diese Erklärung Platons so wenig ernst genommen? Das liegt wohl daran, dass wir als Kinder einer Schriftkultur unfähig geworden sind, die Mentalität eines freien, sein Leben lang finanziell unabhängigen, vom ‹publish or perish› unbeeindruckten Aristokraten zu verstehen, der noch dazu ein genialer Meister der Sprache und der dramatischen Form war. Daher genügt uns seriösen Leuten die scheinbar unseriöse Erklärung nicht, dass Platon schrieb, weil er literarisch gerne spielte und weil er Freude am gelungenen Werk hatte.

Allerdings sind noch zwei weitere Dinge zu beachten. Die Schriften des Philosophen sind zwar nicht geeignet, den philosophisch noch Unwissenden zu erstmaligem Erwerb von Wissen und Einsicht zu führen, wohl aber geeignet, den Wissenden, der anderweitig – also im mündlichen Philosophieren – schon Einsichten gewonnen hat, an seinen Denkweg zu erinnern. Die Dialoge sind

es mehrfach ausgesprochen, dass der Dialektiker nur das bietet, was ihm schon vertraut ist (Nachweise in *PSP II*). Aber auch in der *Politeia* ist die Kernthese, dass die Idee des Guten das μέγιστον μάθημα ist, nichts Neues, wurde vielmehr von den Hörern schon ‹oft› vernommen (504 e7 – 505 a4); die Argumentation im Zusammenhang der drei ‹Wellen› sah Sokrates voraus, d.h. er hatte den ganzen Komplex vorweg schon durchdacht (s. *PSP II* 42 und *Die Idee des Guten in Platons Politeia* (= Lecturae Platonis 3) (2003) 23–26). Äusserungen von Dialogfiguren, dass sie das Argument mehr für sich selbst, nicht für die anderen entfalten (*Cha.* 166 d, *Gorg.* 482 bc, *Prot.* 348 c, 360 e, *Phdn.* 91 a, *Politeia* 527 e – 528 a) bedeuten nicht, dass nun für den Dialektiker selbst prinzipiell Neues folgen würde. Als Beispiel diene *Phdn.* 91 a1–9: Sokrates will seine These verteidigen, wobei er sich, wie er sagt, von ehrgeizigen Rechthabern nur dadurch unterscheidet, dass sein Bestreben ist, seine Darlegung nicht so sehr für die Hörer, als vielmehr für sich selber überzeugend zu machen. Die Einsicht, um die es geht, ist also längst da (nämlich dass die Seele unsterblich ist). Das Denkmittel, dessen er sich bedienen will, die Ideenhypothese, hat er bereits als junger Mann gewonnen (98 b – 99 c) und ist selbst für die Hörer ein πολυθρύλητον (100 b5, vgl. 76 d8). Neu kann bei dieser Ausgangslage nur die optimale, den Gesprächsführer befriedigende Ausarbeitung eines Einzelargumentes sein – das Ergebnis und der philosophische Standpunkt, von dem aus es erreicht wird, steht dem Dialektiker fest, bevor er in den Dialog eintritt. Ähnliches gilt von den übrigen Stellen.

so ὑπομνήματα, Mittel der Erinnerung, sie dienen der εἰδότων ὑπόμνησις, dem Erinnern der bereits Wissenden (276 d3, 278 a1). Darin liegt zweifellos ein weiterer wichtiger Grund für die Existenz von Schriften des mündlich Philosophierenden.

Noch wichtiger dürfte aber das vom historischen Sokrates geerbte Bestreben sein, die Menschen zur Arete und zur Selbsterkenntnis im Sinne des delphischen Gottes ‹hinzuwenden›, griechisch: προτρέπειν. Die im ganzen platonischen Œuvre überdeutliche Protreptik ist ein unabweisbarer Grund für das Schreiben des Dialektikers[28]. Aber vergessen wir nicht: das ‹Hinwenden› (im Sinne von Ermahnung und Aufforderung) kann nicht alles sein. Die stärkste protreptische Wirkung haben auf junge philosophische Talente erfahrungsgemäss starke philosophische Argumente. Dem entspricht die argumentative Seite der Dialoge: Sie sind voll von starken Argumenten. Wenn Platon so auf die Debattierfreudigkeit der Leser setzt – eine Leidenschaft, deren Exzesse bei Jugendlichen er mitunter auch höchst sarkastisch und amüsant schildern kann[29] –, so setzt er sich damit keineswegs in Widerspruch zum Grundgedanken seiner Kritik der Schriftlichkeit, denn was er der Schrift abspricht, ist nicht die Fähigkeit, logische Sequenzen verständlich wiederzugeben, sondern die Fähigkeit, genuin philosophisches Verständnis zu erzeugen – jenes Verständnis, das schliesslich zur «Umwendung» der ganzen Seele führt[30], zum Übergang vom Dunkel zum wahren Tageslicht, zu jenem Aufstieg zum Sein, den er «die wahre Philosophie» nennt[31]. Argumentieren hingegen kann man – gerade auch über philosophische Themen – auch ohne philosophisches Verständnis[32]. So münden denn die Argumente Platons, so stark sie auch sein mögen, immer wieder ein in den Hinweis auf tiefere Begründungen, die hier und jetzt in der gerade vorliegenden Schrift nicht mitgeteilt werden, bis hin zum Hinweis auf die schriftlich nicht zu kommunizierende Prinzipienlehre, die erst dann vor den wenigen Geeigneten in der Akademie entfaltet werden kann, wenn die Protreptik der Dialoge längst nachhaltig, oder vielmehr: unwiderrufbar gewirkt hat.

Korrespondenz:
Thomas Alexander Szlezák
Ölspielstrasse 35
D-97286 Sommerhausen
thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de

28 K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft 40) (Stuttgart 1959).

29 *Politeia* 539 b, *Soph.* 251 b, 259 cd, *Phil.* 15 d – 16a.

30 *Politeia* 518 c8–9.

31 *Politeia* 521 c6–8.

32 Vgl. die oben Anm. 29 genannten Stellen, dazu *Epist.* 7, 343 c5–e1.