

Dialogform und Esoterik

Zur Deutung des platonischen Dialogs 'Phaidros'

Von Thomas A. Szlezák, Zürich

Platons Dialog 'Phaidros' galt von jeher als eines der schwierigsten Werke in einem schwierigen Gesamtwerk. Die seit alters tradierten Probleme, mit denen philologische wie philosophische Interpreten sich immer wieder zu befassen hatten, betrafen so wesentliche Aspekte wie die Datierung und die Einheit des Dialogs und die Vereinbarkeit der hier entfaltenen metaphysischen Psychologie mit verwandten Darlegungen in anderen Dialogen.

So wichtig und schwierig diese Fragen auch sind, nicht sie haben dem 'Phaidros' seine heutige Aktualität verschafft; seine Auslegung ist aufgerückt in den Bereich der Aufgaben von prinzipieller Bedeutung für die Platonforschung. Es gibt kaum noch ein neueres Buch über Platon, das nicht schon in der Einleitung eine ausführliche Interpretation zum 'Phaidros' enthielte. Dieses neue Interesse entzündet sich an der Frage, wie wir zu authentischen Anleitungen für den Umgang mit den platonischen Dialogen gelangen könnten, und man orientiert sich hierfür an den Ausführungen über den Wert des Schreibens, über Schriftlichkeit und Mündlichkeit im Schlussteil des 'Phaidros'. Nur um diesen Abschnitt geht es daher in den erwähnten, fast schon obligatorisch gewordenen Einleitungen. Von hier aus sollen auch unsere Überlegungen zumindest ihren Ausgang nehmen: auch das Folgende will mithin im Rahmen von Prolegomena zur Platonlektüre gesehen werden.

Die relativ neue Sitte, mit dem 'Phaidros' zu beginnen, hat freilich eine Vorgeschichte. Das Vorbild bietet das Werk, das am Anfang der modernen geisteswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Platon steht: Friedrich Schleiermachers 'Einleitung' zu seiner Platonübersetzung vom Jahr 1804. Diese 30 Seiten sind bis heute die einflussreichste Einzelabhandlung der Platonforschung geblieben: ihnen verdanken wir die Entdeckung der Dialogform, d. h. die Erkenntnis, dass die dialogische Form nicht «nur eine ziemlich unnütze mehr verwirrende als aufklärende Umgebung der ganz gemeinen Art seine Gedanken darzulegen» ist, dass also Form und Inhalt, wie Schleiermacher sagt, «unzertrennlich» sind, die Form für den Inhalt «notwendig». Die Gesetze der

* Antrittsrede als Privatdozent an der Universität Zürich, gehalten am 20. 12. 1976. – Der Text der Vorlesung wurde so gut wie unverändert gelassen; die Fussnoten beschränken sich im Hinblick auf die in Anm. 8 und 15 genannte Studie auf ein Minimum.

«ächt platonischen Form» leitet Schleiermacher direkt aus dem Schlussteil des 'Phaidros' ab, er betrachtet sie als «eine natürliche Folge von Platons Gedanken über die philosophische Mitteilung». Seine Auslegung der Gedanken über Schriftlichkeit und Mündlichkeit auf die Dialogform hin ermöglichte es Schleiermacher, gegen die damals von Wilhelm Gottlieb Tennemann vertretene Interpretation Einspruch zu erheben, derzufolge dem 'Phaidros' zu entnehmen ist, dass der wahre Philosoph seine wichtigsten Ansichten nicht zu Papier bringen wird, sondern nur mit philosophischen Freunden erörtern wird¹.

Hierin besteht die erste Gemeinsamkeit zwischen Schleiermachers 'Einleitung' und ihren modernen Gegenstücken: die Frontstellung gegen die sogenannte esoterische Platonauslegung, die ja, wie man weiss, vor etwa anderthalb Jahrzenten wieder belebt wurde, was über die Grenzen der Platonforschung hinaus nicht geringes Aufsehen erregte.

In Schleiermachers Augen stellt sich der Unterschied der eigenen Auffassung zu derjenigen Tennemanns folgendermassen dar: «Und so wäre dieses die einzige Bedeutung, in welcher man hier von einem esoterischen und exoterischen reden könnte, so nämlich, dass dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht»². Der Kantianer Tennemann siedelte Esoterik im objektiven Bereich der Historie an: er glaubte an eine willentliche Entscheidung Platons zugunsten bestimmter Individuen und gegen andere, die er für Philosophie nicht geeignet hielt. Dem romantischen Denker Schleiermacher ist das gleichsam zu krude, zu 'äusserlich'. Er weiss zwar von einer «weit verbreiteten Überlieferung, die sich aus dem Altertum erhalten hat von einem esoterischen und exoterischen in der Philosophie»³, aber er hält sich nicht dabei auf, prüft sie nicht. Er verlagert Esoterik in den Bereich des subjektiven Verstehensvollzugs, macht sie zu einer «Beschaffenheit des Lesers». Was er fordert, ist sozusagen esoterisches Lesen der Dialoge. Der Leser, der das Geheimnis der Dialogform erfasst, legitimiert sich damit selbst als den wahren Esoteriker, als den eigentlichen Adressaten der verhüllenden Darstellungsweise Platons, und entlarvt zugleich diejenigen, die ihm nicht folgen können oder wollen, als die Profanen, denen Platon eben nur die Fassade der Dialoge zugeordnet habe.

Das Bestreben, die 'innere' Esoterik der Dialogform gegen die 'äussere' der Überlieferung zu setzen, ist seit Schleiermacher unverändert erhalten geblieben. Daneben fällt als zweite Gemeinsamkeit auf die Beschränkung auf den Schlussteil des 'Phaidros'. Man könnte einwenden, das liege ganz einfach daran, dass eben nur die letzten acht Seiten dem Problem von Schriftlichkeit und Mündlichkeit gewidmet sind. Indes ist es gerade nach Schleiermacher eine

1 *Platons Werke* von F. Schleiermacher. Ersten Theiles erster Band. Dritte Auflage Berlin 1855 (1. Aufl. 1804). Einleitung: 5–36. Zitate 10. 14. 29; Berufung auf den *Phaidros* 14f.; Polemik gegen Tennemann (der nicht mit Namen genannt wird) 10ff.

2 Einleitung 16f. 3 Einleitung 10.

Vorbedingung der Dekodierung der verschlüsselten philosophischen Mitteilung, dass man jeden Dialog als Ganzes betrachte⁴. Es ist demnach etwas befremdlich, dass sowohl seine 'Einleitung' als auch ihre heutigen Entsprechungen den Versuch unterlassen, ihren Haupttext für das genuin platonische Verständnis der Dialoge aus dem Zusammenhang zu begreifen, in den er von Platon gestellt worden ist.

Eine zweite, komplementäre Forderung Schleiermachers lautete, dass jeder Dialog zugleich auch aus seinem Verhältnis zu anderen Dialogen erklärt werden müsse⁵. Auch mit dieser Forderung hat man keineswegs Ernst gemacht (allenfalls verglich man den 7. Brief). Paradoxerweise steht also die Bewährung der von Schleiermacher inaugurierten Platonauslegung im Lichte seiner eigenen Interpretationsprinzipien noch aus.

In der Erwartung, dass uns die in der Schriftkritik Platons zur Frage stehende Art von Esoterik – sei es die 'innere' oder die 'äussere' – deutlicher entgegengetreten werde, sei nunmehr die Integrierung des Schlussabschnitts in den 'Phaidros' selbst und in den Zusammenhang anderer Dialoge versucht.

An dieser Stelle wäre eine ausführliche Inhaltsanalyse des 'Phaidros' von Nutzen. Ich muss mich damit begnügen, das Wesentlichste in Erinnerung zu rufen. Der erste Hauptteil besteht aus drei Reden; die erste wird von Phaidros verlesen, als ihr Autor wird Lysias genannt. Ihr Inhalt: ein schöner Knabe sollte seine Gunst einem Verehrer schenken, der nicht in ihn verliebt ist. Denn der Verliebte ist unvernünftig und unberechenbar, der Nichtverliebte hingegen ist seiner selbst Herr und versteht alles zur beiderseitigen Zufriedenheit zu regeln. Die zweite Rede hält Sokrates aus dem Stegreif; sie hat dasselbe Thema, doch gibt Sokrates zu Beginn eine Definition des Eros als vernunftloser Begierde, woraus dann alles übrige folgt. In der dritten Rede revoziert Sokrates: der Eros ist zwar Wahnsinn, aber nicht menschlicher und verderblicher, sondern göttlicher und heilsamer Wahn. Sodann bringt er einen Beweis der Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Selbstbewegung. Im Anschluss daran gibt er statt einer Analyse der Gestalt (idea) der Seele den berühmten poetischen Vergleich mit einem geflügelten Gespann (Lenker und zwei Pferde), dessen Auffahrt zum überhimmlischen Ort, zur Ideenwelt, geschildert wird. Diesen Aufstieg zum Geistigen hat die Seele später, wenn sie in einen Körper eingegangen ist, unter ungünstigeren Bedingungen zu wiederholen. Die Triebkraft hierbei ist Eros, der Vollzug des Aufstiegs ist Philosophie.

Nach dieser langen Rede, die Sokrates im Zustand des Enthusiasmus gehalten hat, tritt eine Ernüchterung ein: man unterhält sich sehr sachlich über Logoi im allgemeinen, über mündliche Diskussion wie über das Verfassen von Schriften welcher Art auch immer, wobei Sokrates seine eigenen zwei Reden allerdings als Paradigmen bezeichnet, aus denen man Wesentliches lernen

4 Einleitung 14.

5 Einleitung 14.

könne. Richtiges Reden und Schreiben, so zeigt sich nun im Gespräch, beruht ausschliesslich auf Kenntnis des Wesens der Dinge, über die man reden oder schreiben will; diese Kenntnis erwirbt man allein durch diejenige Form des Philosophierens, die Platon als Dialektik bezeichnet und als deren zentrales Verfahren die Wesensbestimmung durch begriffliche Zergliederung und Zusammenfassung angegeben wird. Der ideale Redner wird in diesem Sinne alles dialektisch bestimmen können, so wie Perikles einst der beste Redner war, weil er zusammen mit Anaxagoras Naturphilosophie trieb und das Wesen des Nus ergründen wollte; und so wie Hippokrates sagt, der Arzt könne den Körper nur heilen, wenn er über das All Bescheid weiss, so wird auch der Dialektiker philosophische Erkenntnis der Seele mit umfassender dialektischer Einsicht zu verbinden haben.

Im Schlussabschnitt wird im Einzelnen folgendes ausgeführt: wird eine gesprochene oder geschriebene Darlegung einer fragenden Prüfung unterzogen oder angegriffen, so muss man ihr zu Hilfe kommen (βοηθεῖν τῷ λόγῳ). Dieses Helfen muss notwendig mündlich erfolgen, die Schrift ist unfähig, sich zu helfen, sie sagt stets nur dasselbe, und zwar zu allen, sie versteht nicht zu schweigen, wenn es nötig ist. Das Helfen bedient sich der Dialektik, und nur hier tritt Dialektik vollgültig in Erscheinung, im philosophischen Wechselgespräch. Durch das Helfen wird das Geschriebene geringfügig oder minderwertig (φαῦλα) erscheinen. Helfen kann, wer Höherwertiges besitzt als das, was er verfasste (ὁ ἔχων τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν). Nur wer in diesem Sinne helfen kann, ist ein φιλόσοφος.

So weit die Hauptlinien des Dialogs. Die Schwierigkeiten des letzten Teils beginnen, sobald man die Frage stellt, was denn jenes Höherwertige inhaltlich sei, oder anders gewendet, wie das 'Helfen' im Einzelnen vorzustellen ist, oder in welchem Verhältnis die Gedankengänge, die im Verlauf des 'Helfens' formuliert werden, sich zu den ursprünglichen verhalten, denen sie helfen sollen.

Die heute herrschende Interpretation, die ganz auf der von Schleiermacher herkommenden Linie liegt, lautet: das Höherwertige ist, inhaltlich betrachtet, nichts anderes als das ursprünglich Dargelegte. Sonst käme man zu der Absurdität, dass der Philosoph zwei Komplexe von Philosophemen hätte, einen für den geschriebenen Logos, einen anderen für die mündliche Darlegung, und dass er beim 'Helfen' die Gesprächsgegenstände wechseln müsste. Aber man braucht nicht zu anderen, etwa gar erhabeneren, Themen zu greifen. Höherwertig ist die 'Hilfe' dadurch, dass sie in lebendiger Wechselrede erfolgt, denn das philosophische Sich-Unterreden ist nun einmal eine lohnendere, wertvollere Betätigung als das Verfassen von Büchern. Die fragende Überprüfung, der Elenchos, muss sich durchaus im Bereich der zu prüfenden Schrift halten, sonst würde er sinnlos. Wie G. Vlastos an prominenter Stelle⁶ formulierte: «if a man

6 Gnomon 35 (1963) 653.

had been writing about politics, he would be expected to go into an *elenchus concerning politics*». βοηθεῖν heisst dann im Einzelnen: «to vindicate one's statements against stupid or malicious misunderstanding, to refute sophistical objections to them, to reinforce them by showing how they follow from strong premises or have illuminating implications».

Das ist überzeugend und klar gedacht, sollte man meinen. Es bleibt nur eine kleine Schwierigkeit: wer seinem Logos so zu Hilfe kommt, wird schwerlich «das Geschriebene als gering (oder schwach) erweisen» (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδειξαι 278 c 6–7) – im Gegenteil, die skizzierte Verteidigung würde, wenn erfolgreich, die Vorzüglichkeit des Geschriebenen beweisen (griechisch etwa: τὰ γεγραμμένα καλῶς συγκείμενα ἀποδειξαι). Ferner: es ist schwer einzusehen, warum *diese* Art von Hilfe nicht von jedem einigermaßen intelligenten Autor soll geleistet werden können. Platon aber führt das βοηθεῖν ein als Unterscheidungsmerkmal des φιλόσοφος, das ihn von allen anderen Typen von Autoren trennt. Und schliesslich: wer als Philosoph gut schreibt, im Umgang mit Sophisten und Eristikern aber nicht schlagfertig genug ist, seine Gedanken zur Geltung zu bringen, soll deswegen des Namens Philosophos verlustig gehen? Kann Platon das gemeint haben?

Fragwürdig ist übrigens auch die Auffassung der «wertvolleren Dinge», der τιμώτερα, denn nach dieser Deutung würde eine Tätigkeit, das philosophische Sich-unterreden, verglichen mit dem Geschriebenen, also dem Ergebnis einer anderen Tätigkeit (so als wollte man etwa sagen: «die Tätigkeit des Klavierspiels ist von höherem Wert als die Sonaten Beethovens»); und zweitens ist der Plural τιμώτερα nicht erklärt, so lange man ihn auf die Tätigkeit des Erörterns bezieht: man würde erwarten τιμώτερόν τι.

Vielleicht besteht doch Anlass, die Sache neu zu überdenken. Das Eigentümliche der soeben referierten Deutung war, dass das eigene Verständnis des Interpretieren vom Vorgang der Verteidigung eines Werkes, seine eigene Einsicht und Erfahrung, zum Massstab der Interpretation gemacht wurden. Demgegenüber wird es der Philologe vorziehen, sich zunächst unwissend zu stellen hinsichtlich jener «wertvolleren Dinge» und jener «Hilfe für den Logos» und Umschau zu halten, wo er darüber aus Platon selbst weitere Auskunft erhalten könnte – gemäss dem alten Grundsatz der Philologie, Homer gelte es aus Homer zu verdeutlichen: Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν, so auch hier: Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος.

Im 10. Buch der 'Nomoi' formuliert Platon das Asebiegesetz. Der Fall ist relevant für unsere Frage; denn dass Gesetzeswerke zu den Logoi gehören, die der philosophischen Hilfe bedürfen, wird im 'Phaidros' eigens hervorgehoben. Es verwundert daher nicht, wenn wir lesen, dass es nunmehr gelte, dem Nomos zu Hilfe zu kommen, τῷ νόμῳ ἐπικούρον γίνεσθαι, und dieser Ausdruck überdies noch verdeutlicht wird durch βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις (890 d/891 a). Dieses 'Helfen' geschieht, indem nicht mehr von Frömmigkeit gesprochen

wird, sondern von Begriff und Formen der Bewegung, von der Seele als Prinzip der Bewegung, von der Vorherrschaft des Guten oder des Bösen im Kosmos, kurzum, von rundheraus metaphysischen Fragen. Es ist, wie Platon selbst sagt, ein Heraustreten aus dem ursprünglichen Geschäft der Gesetzgebung (νομοθεσίας ἐκτὸς βαίνειν 891 d)⁷, wobei das Problem festgehalten, die unmittelbaren Gesprächsgegenstände jedoch durch andere ersetzt werden. Und diese neuen Inhalte führen auf die ersten Ursachen, τὰ πρῶτα πάντων bzw. τὸ πρῶτον αἴτιον ἅπαντων (891 e 5, vgl. c 2).

Dieses Beispiel würde im Grunde schon genügen, doch greifen wir zur Verdeutlichung und Bestätigung aus einer grossen Zahl weiterer Fälle⁸ ein zweites heraus, nämlich Platons Hauptwerk der mittleren Periode, die 'Politeia'. Im ersten Buch erörtert Sokrates mit Thrasymachos die Frage, ob die Gerechtigkeit nur den Herrschenden diene zum Schaden der Beherrschten oder vielmehr in erster Linie im Interesse der Beherrschten sei – eine eminent politische Frage also. Sokrates kann seinen Gegner schliesslich widerlegen, und das Buch endet mit der Rechtfertigung der Gerechtigkeit in scheinbar zufriedenstellender Weise. Das zweite Buch beginnt jedoch mit der Eröffnung des Glaukon und Adeimantos, das bisherige Ergebnis sei ihnen nicht genug. Sie erneuern den Angriff des Thrasymachos auf die Gerechtigkeit, formulieren die gegnerische Position mit neuer begrifflicher Schärfe. Es ist die typisch platonische Situation: ein Logos ist in Bedrängnis geraten. Für Sokrates gilt es, «der Gerechtigkeit zu helfen», wie es mehrfach heisst (362 d 9, 368 bc, 427 e, 433 bc).

Nun wird man vielleicht einwenden: der Gerechtigkeit helfen, das heisst doch die an sich existierende Idee der Gerechtigkeit vor falschen Deutungen schützen. Eine Beziehung auf die frühere Darlegung sei damit nicht verbunden. Dies zu behaupten, hiesse allerdings den Zusammenhang des Dialogs verkennen. Der zweite Angriff auf die Gerechtigkeit gibt sich ausdrücklich als Erneue-

7 Mit Platons ἐκτὸς βαίνειν vergleiche man Vlastos' Formulierung, die Hilfe im Elenchos müsse bei Politik bleiben, wenn ursprünglich von Politik die Rede war (l. c. 653, zitiert oben S. 21f.). Mit der Formulierung «... to reinforce them by showing how they follow from strong premises» ist Vlastos hingegen auf der richtigen Spur – offenbar ohne zu sehen, dass dieser Gedanke, konsequent weiterverfolgt und vor allem an den Dialogen verifiziert, seine eigene Auffassung von βοηθεῖν widerlegt.

8 Das Motiv der 'Hilfe für den Logos' ist ein zentrales Strukturmoment des platonischen Dialogs, wie ich in einer demnächst erscheinenden Studie zeigen möchte. Es entspricht der Bedeutung dieses Motivs, dass Platon es in den prinzipiellen Ausführungen zum Wert schriftlicher Darlegungen in den Mittelpunkt stellt. – Ein Fall von 'Hilfe' für einen Logos, der heute wohl den meisten Platonlesern geläufig sein dürfte, findet sich im *Theaitetos*. Die ergebnislose 'Hilfe' für die unrichtige These des Sophisten Protagoras bestätigt im Negativen alles, was wir im Positiven aus anderen Stellen über die erfolgreiche 'Hilfe' für echt platonische Überzeugungen erfahren. Es ist allerdings entscheidend zu sehen – und wird meistens übersehen –, dass Protagoras, der für uns Heutige zweifellos ein ernstzunehmender Philosoph ist, im *Theaitetos* nicht etwa den φιλόσοφος (= Dialektiker) aus dem *Phaidros* repräsentiert, sondern den Typ des Sophisten, den Platon im zeitlich wie sachlich nahestehenden Dialog *Sophistes* zu definieren sucht.

rung des ersten, das erste Buch erweist sich als Vorspiel (προοίμιον) zu den folgenden Büchern. Obschon Thrasymachos nicht mehr mitredet, wird auf seine Präsenz mehrfach angespielt. Und dort, wo Sokrates die Aufgabe der Verteidigung der Gerechtigkeit programmatisch auf sich nimmt, verweist er ausdrücklich zurück auf das, was er Thrasymachos gegenüber ausgeführt hatte; mit Blick darauf sagt er, er müsse «helfen und den Logos nicht aufgeben» (368 bc). Die Hilfe für die Gerechtigkeit und die Hilfe für den ersten Logos über die Gerechtigkeit lässt sich der Sache nach nicht trennen: indem Sokrates in dem mehrteiligen Gespräch die Gerechtigkeit selbst verteidigt, verteidigt er auch seine von Anfang an bezogene Position, und umgekehrt. Meine These ist also: der Gesamtaufbau des Dialogs ‘Politeia’ zeigt uns einen grossangelegten Fall von ‘Hilfe für den Logos’. Hieran müssen wir uns orientieren, wenn wir den ‘Phaidros’ verstehen wollen.

Wie erfolgt nun diese Hilfe? Handelt es sich wirklich um begütigendes und glättendes Beheben von Missverständnissen auf demselben Gesprächsniveau? Verharrt man wirklich im Rahmen des Gegebenen, werden wirklich nur dieselben Gesprächsgegenstände weiter hin und her gewendet? Genau das Gegenteil ist der Fall. Das Generalthema der Gerechtigkeit wird natürlich nie aus den Augen verloren, im Einzelnen aber bringt der Vollzug der ‘Hilfe’ genau das, was die herrschende Auffassung für unmöglich, ja philosophiewidrig erklärt hat: einen vollständigen Wechsel der Denkmittel und der Gesprächsgegenstände. Man hört von Dingen, die gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises jenes ersten, in sich geschlossenen Logos zugunsten der Gerechtigkeit lagen: von Erziehung, Musik und Gymnastik, von Mythologie und vom Gutsein der Götter, von Dichtung und Mimesis, von Psychologie und Logik (Satz vom Widerspruch), von Mathematik und Erkenntnistheorie, von der Ideenlehre und der Idee des Guten als dem letzten Ursprung. Bei aller Bewunderung für die Meisterschaft des kleinen Dialogs ‘Thrasymachos’ können wir sagen: die auf ihn folgenden Erörterungen sind wahrhaft τιμώτερα, Theorien und Argumente von höherem philosophischem Rang. Mit ihnen lässt sich der ursprünglichen Position des Sokrates gut helfen. Die ‘Hilfe’ erweist sich wieder als eine wohlausgebaute Theorie, die schrittweise auf immer grundlegendere Probleme führt.

Nach dieser kurzen Analyse zweier Beispiele halten wir als Zwischenergebnis fest: platonisch «dem Logos zu Hilfe kommen» heisst, einen oder mehrere zusätzliche Schritte zurücklegen auf dem Weg zur Erkenntnis der Prinzipien.

Aber dürfen wir die Ergebnisse aus der ‘Politeia’ auf den ‘Phaidros’ übertragen? Könnte es sich nicht trotz allem um heterogene Dinge handeln? Zum Glück stellt der ‘Phaidros’ die Beziehung zur ‘Politeia’ selbst her, und zwar in mehrfacher Hinsicht. So bezeichnet Platon die schriftstellerische Tätigkeit dessen, «der die Wissenschaft vom Gerechten, Schönen und Guten hat», als ein «mythenhaftes Sprechen über Gerechtigkeit» (μυθολογεῖν δικαιοσύνης περὶ

276 e). Es gibt in der philosophischen Literatur mit Sicherheit nur ein Buch, das diese zwei Forderungen erfüllt: erstens von einem Autor zu stammen, der die platonische Dialektik (oder 'Wissenschaft') 'hat', und zweitens ein 'μυθολογεῖν' über Gerechtigkeit darzustellen. Dieses Buch ist die 'Politeia', die sich selbst das Prädikat 'μυθολογεῖν' zulegt (376 d, 501 e)⁹. Statt die eigenen Dialoge auszuschliessen, weist Platons Schriftkritik ganz spezifisch auf den bedeutendsten unter ihnen hin. Dies war von W. Luther bereits in einem Aufsatz von 1961 erkannt worden¹⁰. Man beachtete den Hinweis jedoch nicht¹¹, sondern versuchte die Beziehung der Schriftkritik auf das Dialogwerk zu vermeiden, indem man sich folgendes zurechtlegte. Wenn Platon im 'Phaidros' von Schriften, συγγράμματα, spricht und im 7. Brief vollends sagt, es gebe kein σύγγραμμα von ihm über das, womit ihm ernst sei (341 c), so kann er damit nur eine bestimmte Art von Schriften, nämlich systematische Lehrschriften etwa nach Art rhetorischer Handbücher (τέχναι) gemeint haben. Dieses Argument erfreut sich bis heute ausserordentlicher Beliebtheit. Stellvertretend für viele zitiere ich die in Cambridge erscheinende repräsentative «History of Greek Philosophy» von W. K. C. Guthrie (IV p. 65): «Plato spoke the plain truth when he said that there was not, and would never be, any treatise (*syngramma* or *techne*) of his on the things which he took seriously. What he has left us is something much better, the mimesis of dialectical discussion itself». Es ist evident, dass diese Sätze dann und nur dann eine sinnvolle Aussage darstellen, wenn σύγγραμμα eine Darstellungsform bezeichnet, die den Dialog eindeutig ausschliesst. Versucht man dies anhand der Belege nachzuprüfen, so muss man allerdings feststellen, dass die Griechen einschliesslich Platons das Wort ganz einfach nicht in der hier verlangten Bedeutung verwendet haben. Es fehlt nicht nur die Einengung auf systematische Lehrschriften, sondern insbesondere auch die Opposition zu διάλογος¹². Der Gegensatz ist vielmehr ποίημα, metrisch gebundene Dichtung,

9 Der *Gorgias* enthält zwar ausser dem Schlussmythos (523 a ff.) auch den Mythos von den Wasserträgern im Hades, dessen Einführung und Auslegung im Sinne einer Parabel als μυθολογεῖν (493 d 3) bezeichnet wird; doch wird diese Bezeichnung nicht auf die Auseinandersetzung mit Kallikles insgesamt ausgedehnt.

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

11 Mit Ausnahme von H. J. Krämer, *Mus. Helv.* 21 (1964) 148.

12 Beweiskräftig im Sinne der heutigen communis opinio wäre nur die Aussage eines Autors des 4. Jh. v. Chr., dass ein Dialog kein σύγγραμμα ist (bzw. eine entsprechende Aussage eines späteren Autors über den Sprachgebrauch des 4. Jh.). Hingegen nützt es nichts, auf Stellen zu verweisen, an denen systematische Schriften als συγγράμματα bezeichnet werden, so lange nicht dabeisteht, dass die systematische Darlegung nicht in Dialogform gegeben werden kann. So sagt z. B. der pseudoplatonische *Minos* 316 c–317 a, medizinische συγγράμματα stellen die νόμοι oder Grundregeln der Medizin dar, landwirtschaftliche συγγράμματα die Grundregeln der Landwirtschaft usw.; aber es ist weder gesagt, dass alles, was σύγγραμμα heisst, die analoge Funktion der Darstellung von Grundregeln haben muss – eine solche Behauptung stünde ohnehin in Konflikt mit den Stellen, die die weite Bedeutung des Wortes als '(Prosa-)Schrift' belegen (*Lysis* 204 d. 205 a, *Nomoi* 810 b. 858 c, *Phdr.* 258 d; *Isokr.* 2, 7. 42) – noch wird gar in Abrede gestellt, dass etwa auch der platonische Dialog *Nomoi* die νόμοι oder

σύγγραμμα ist die gänzlich unspezifische Sammelbezeichnung für alle nicht-poietischen schriftlichen Aufzeichnungen, die selbstverständlich auch den Prosa-dialog einschliesst¹³. Es ist also nichts mit dem Synγραμμα-Argument. Die willkürliche Festsetzung einer Wortbedeutung kann die philologische Interpretation nun einmal nicht ersetzen.

Zweierlei ist indes bemerkenswert an diesem Argument: einmal, dass man blind auf die Aussagekraft eines ungeprüften Textverständnisses vertraute, und zweitens, dass man überhaupt in dieser Richtung suchen zu müssen glaubte. Macht doch Platon in der ganzen zweiten Hälfte des 'Phaidros' bis zum Überdruß klar, dass er über alle Arten von Logoi zu sprechen gedenke, dass die gerügten Mängel der Schrift schlechthin (der γραφή) anhaften und dass nur eine Art von Logoi philosophischer Ernsthaftigkeit genügt, nämlich die *gesprochene* Wechselrede. Indes verstösst jenes Argument nicht nur gegen eine Anzahl von Einzelstellen, sondern läuft vor allem der Gedankenbewegung des gesamten Dialogs zuwider: so wie Sokrates in seiner ersten Rede besser über den Eros reden kann als Lysias, weil er ihn in die Gesamtheit der vernunftlosen Begierden einzuordnen vermag, und in der zweiten wiederum besser als in der ersten, weil er zu noch umfassenderer Begriffsbildung fortschreitet und die Begierden in der Gesamtheit der Manien sieht, so kann er auch im zweiten Teil über partikuläre Erscheinungen wie die zeitgenössische Rhetorik nur deswegen so sicher urteilen, weil er zu generellen Aussagen über alle Logoi vorgestossen ist; insbesondere hat der wertende Schlussabschnitt die Gesamtheit alles Geschriebenen

Grundregeln des menschlichen Zusammenlebens festhält und somit als πολιτικὸν σύγγραμμα (317a) einzustufen wäre – die kaiserzeitliche Tetralogienordnung, die den *Minos* vor die *Nomoi* stellt, betrachtete das platonische Gesetzeswerk offenbar als ein solches πολιτικὸν σύγγραμμα (vgl. auch Anm. 13). – Die einzige Stelle, die LSJ für die Bedeutung «systematic work» anführen, ist Galen 16, 532 Kühn; der Gegensatz ist hier ὑπόμνημα, 'Kommentar'. Auch bei Galen steht nichts davon, dass ein Dialog nicht unter den Begriff σύγγραμμα fallen könnte; dass ein Dialog kein ὑπόμνημα (im Sinne von Kommentar) ist, versteht sich wohl von selbst. (ὑπομνήματα *Phdr.* 276 d 3 hat noch nicht die spätere terminologische Bedeutung; in *Tht.* 143 a 1–5 sind ὑπομνήματα, 'Aufzeichnungen', die Vorstufe des ausgearbeiteten literarischen Dialogs.) – Zwei Beispiele der Verwendung des Synγραμμα-Argumentes in neueren Platon-Arbeiten: R. Thurnher, *Der siebte Platonbrief. Versuch einer umfassenden philosophischen Interpretation* (1975) 94 (σύγγραμμα = Kompendium); N. P. White, *Plato on Knowledge and Reality* (1976) 207f. (Gegensatz «dialogue – treatise»)

- 13 Gelehrte wie Werner Jaeger (*Studien zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Metaphysik*, 1912, 146 A. 3) und H. J. Krämer (*Mus. Helv.* 21, 1964, 144) kannten natürlich die wirkliche Bedeutung von σύγγραμμα. Auch Julius Stenzel stellte bereits 1916 fest, dass die Ausführungen des *Politikos* (295 b ff.) über die Abänderung eigener schriftlicher Bestimmungen durch den wahren Staatsmann sinngemäss auch auf Platons *Politeia* anzuwenden wären, d. h. aber, dass er den Dialog durchaus als ein politisches σύγγραμμα wertete (*Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges* [1916], jetzt in: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, 1956, 46). Stenzel hätte noch hinzufügen können, dass die *Politeia* die Skizze des besten Staates immer wieder als νομοθεσία (bzw. verbal als νομοθετεῖν) bezeichnet: auch was im *Phaidros* über die Schriftstellerei der Gesetzgeber gesagt ist, bezieht Platons Hauptwerk mit ein.

im Blick¹⁴. Die Aussagekraft des klaren Aufbaus ginge verloren, wollte man willkürlich eine bestimmte Art von geschriebenem Logos (etwa den Dialog) ausnehmen. Mit dem Syngramma-Argument und mit allen verwandten Versuchen, die Dialoge der Schriftkritik auf die eine oder andere Art zu entziehen, ignoriert man also die dem 'Phaidros' eigentümliche Aufwärtsbewegung, die uns in der grossen mythischen Rede des Sokrates in ihren ethisch-metaphysischen Bezügen entgegentritt, im zweiten Teil des Dialogs in ihren logischen Aspekten, wonach die Kenntnis des Partikulären von der Einsicht in das Allgemeine abhängig gemacht wird.

Ein zweiter möglicher Einwand muss noch erwähnt werden. Es wurde oben festgehalten, dass nach der übereinstimmenden Ansicht aller Interpreten die 'Hilfe' für das Geschriebene nur mündlich gegeben werden kann. Wir aber versuchten, sie in dem Buch 'Politeia' nachzuweisen. Ist das nicht ein Widerspruch? Gewiss erfolgt die letztlich entscheidende philosophische Hilfe nur im dialektischen Gespräch. Aber der 'Phaidros' sagt auch, dass die lebendige philosophische Wechselrede ein Abbild (εἶδωλον) hat im geschriebenen Logos (276 a 1–b 1). (Bei 'Abbild' ist selbstverständlich nicht an protokollarisch exakte Wiedergabe zu denken, vielmehr an das Ranggefälle, das bei Platon das Verhältnis zwischen Urbild und Abbild stets kennzeichnet.) Wenn das Helfen zum Wesen des wahrhaft philosophischen Gesprächs gehört, so wird der geschriebene Dialog auch ein Abbild vom Vorgang des Helfens geben können, das seine Wesenszüge noch erkennen lässt. Ein Widerspruch liegt so lange nicht vor, als auch dieses schriftliche Abbild seinerseits einer entsprechenden Ergänzung bedarf, die das Gesagte erst letztlich gültig machen würde. Und auf solche Ergänzungen verweist gerade die 'Politeia' an mehreren wohlbekanntem, freilich nur zu oft bagatellisierten Stellen¹⁵.

Nunmehr ist der Weg frei, uns zum 'Phaidros' zurückzuwenden und zu fragen, ob über die an der 'Politeia' und den 'Nomoi' beobachtete βοήθεια-Struktur nicht auch aus ihm Aufschlüsse zu gewinnen sind. Da ist einmal das Beispiel des Perikles, des überragenden Redners, der Anaxagoras seinen Freund nannte. Vor dem Volk hat Perikles gewiss nicht von anaxagoreischer Naturphilosophie gesprochen, doch bestimmte diese, gleichsam aus dem Hin-

14 Das geht schon daraus hervor, dass der Schlussabschnitt die Einlösung der Forderung von 258 d 7–11 ist, den Wert des Schreibens zu prüfen mit Blick auf Lysias και ἄλλον ὅστις πώποτε τι γέγραφεν ἢ γράψει, εἴτε πολιτικὸν σύγγραμμα εἴτε ἰδιωτικόν, ἐν μέτρῳ ὡς ποιητῆς ἢ ἄνευ μέτρου ὡς ἰδιώτης.

15 Die Bagatellisierung der Aussparungsstellen in den Dialogen Platons kann nur so lange überzeugend wirken, als man diese Stellen jeweils isoliert betrachtet und sie selbst dann noch unvollständig übersetzt und interpretiert. Die oben Anm. 8 genannte Studie wird sie in ihrem Kontext im jeweiligen Dialog wie auch in ihrem Zusammenhang untereinander erörtern. Vgl. vorläufig Verf., *Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der Politeia*, *Phronesis* 21 (1976) 31–58.

tergrund, seine öffentliche Beredsamkeit. Heisst es doch wörtlich, Perikles habe aus der Nuslehre «das für seine Redekunst Dienliche gezogen» (270 a). Dass Perikles und sein Hintergrundwissen als historische Präfiguration des wahren Redners oder Dialektikers und seiner gewöhnlich im Hintergrund verbleibenden, nur mündlichen βοήθεια gemeint ist, wird im Kontext unmissverständlich angedeutet.

Was Perikles von Anaxagoras bezog, war «Geschwätz und Meteorologia» (270 a 1). Das ist ein Ausdruck, den Platon öfters ironisch von seiner eigenen Dialektik verwendet¹⁶. G. Vlastos hatte formuliert¹⁷, der Vollzug der 'Hilfe' werde uns doch gewiss nicht überwechseln lassen zu «a more exalted topic, like metaphysics». Das wurde wohlgemerkt ohne Berücksichtigung der Perikles-Stelle gesagt¹⁸, rückübersetzt würde es aber gleichwohl just auf ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία führen – so jedenfalls könnte man überspannte Spekulation, 'metaphysics', im Griechisch der Perikles-Zeit umschreiben. Man sieht: die sarkastische Wendung des modernen Kritikers ist durch Platons überlegene Ironie vorweggenommen und im vorhinein entkräftet worden.

Nun weiter: Zu Beginn des Dialogs hatte Platon eine Rede des Lysias und eine des Sokrates zum gleichen Thema vorgeführt. Für die des Sokrates hatte Phaidros die Forderung gestellt, sie müsse, um überlegen zu sein, mehr enthalten, und zwar anderes, Dinge von höherem Wert: ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω und ἄλλα πλείω καὶ πλείονος ἄξια (234 e–235 b)¹⁹. Es dürfte klar sein: πλείονος ἄξια hier heisst soviel wie τιμιώτερα am Ende des Dialogs. Wir wissen also bereits seit den ersten Seiten, dass die Überlegenheit einer Darlegung über die andere, um die es im 'Phaidros' schliesslich überall geht²⁰, auf einem *inhaltlichen* Plus beruhen muss. Dies vorzuführen, ist die schriftstellerische *Absicht* der ersten beiden Reden sowie des Perikles-Exempels.

Nach dem Aufweis dieser vorbereitenden Hinweise Platons müssen wir nunmehr die wichtigste Frage stellen: wenn alles Geschriebene der rechtfertigenden Ergänzung durch Besseres bedarf – welche weiterreichende philosophische Theorie ergänzt dann den 'Phaidros'? Zum Glück ist unser Dialog in dieser Hinsicht überaus deutlich. Sokrates stellt fest, dass die Erkenntnis der Seele Aufgabe des Dialektikers ist, der hierbei folgende Fragen wird beantworten

16 Vgl. *Politeia* 488 e 4, *Tht.* 195 bc, *Krat.* 401 b 7, *Politikos* 299 b 7, *Parm.* 135 d 5.

17 l.c. 653.

18 Vlastos erörtert *Phdr.* 274 b–278 e, macht aber nirgends einen Versuch, die früheren Teile des Dialogs einzubeziehen.

19 Natürlich zielt sich Sokrates (wie vorher Phaidros: 228 a) und versichert, er könne nichts über die Weisheit des Lysias Hinausgehendes sagen (236 b 7); nur hat er zuvor schon (235 b 6–9) die Ansicht des Phaidros zurückgewiesen, die Rede des Lysias könne inhaltlich nicht übertroffen werden. Sokrates' erste Rede zeigt deutlich genug, welche der beiden Stellen zum Nennwert zu nehmen ist.

20 Hierin sehe ich die Einheit des Dialogs, die man meistens in Analogien zwischen Erotik und Rhetorik suchte. Solche Analogien gibt es zwar, sie sind jedoch sekundär.

müssen: 1. ob die Seele einfach ist oder in sich vielfältig, 2. wenn vielfältig, wie viele Komponenten sie aufweist, 3. was ihre δύναμις (ihr Vermögen) ist, oder was die Vermögen der Komponenten je separat betrachtet sind (270 d, 271 d). Der Anweisung Platons folgend, der ja die Reden des Sokrates als Paradigmen bezeichnet, aus denen etwas zu lernen sei, fragen wir, ob die grosse Rede über den Eros und die Seele dieses Drei-Punkte-Programm verwirklicht. Hierauf gibt es nur eine Antwort: sie tut es nicht, und sie sagt ausdrücklich, dass sie es nicht tut (246 a). Statt die wirkliche Gestalt der Seele begründend darzulegen, gibt uns Platon das poetische Bild eines Gespannes mit Wagenlenker und zwei ungleichen Pferden, ohne die Zahl der Komponenten zum Problem zu machen oder auch nur zu fragen, ob die geschilderten Verhaltensweisen nicht doch Manifestationen eines einheitlichen Wesens sein könnten.

Indes ist das Programm der im 'Phaidros' fehlenden Erörterungen weder etwas vage für die Zukunft Projektiertes, das in privaten Gesprächen in der Akademie je nach Situation und Laune einmal verwirklicht werden könnte oder auch nicht, noch weist es auf jenes nicht übertragbare Etwas, das genuin philosophische Verständnis, das nach den Theoretikern der Dialogform den berufenen Leser befähigt, die im übrigen vollständig mitgeteilten Inhalte aus toten Buchstaben in lebendiges Denken zu überführen. Es ist auch nicht das 'Unsagbare' Ludwig Wittgensteins, auf das sich neuere Interpreten in ähnlichem Zusammenhang berufen²¹. Es ist nichts anderes als das Programm der Psychologie des Dialogs 'Politeia'. Dort wird die Frage gestellt, ob die Seele verschiedene Komponenten aufweist oder nicht; dort wird die Zahl der Komponenten auf drei festgelegt: und dort wird drittens je separat für die drei Seelen-'Teile' nach ihren Vermögen gefragt (4, 435ff. und 9, 580ff., vgl. 10, 611 b–612 a).

Der Verweis des Fragenkatalogs des 'Phaidros' auf die Psychologie der 'Politeia' ist so offen und eindeutig, wie es nur möglich ist, solange man das direkte Buchzitat vermeiden will. Im Falle des 'Phaidros' lässt es sich mithin nachprüfen, was das Fehlende, willentlich Ausgesparte ist: eine ausgebaute, in sich vielfältige, zu Ende gedachte Theorie (was selbstverständlich nicht ausschliesst, dass Platon sie modifizieren konnte, wenn es ihm gut schien). Die Seelenlehre der 'Politeia' mag dem Seelenmythos im 'Phaidros' an poetischer Imagination nachstehen – an Erkenntnisleistung sind ihre präzisen Argumentationen unzweifelhaft überlegen, «wertvoller» (τιμιώτερα).

Und in eben diesem Dialog, in dem uns Platon deutlich genug zu erkennen gibt, welcher Art die explizit ausgeklammerten (246 a) Erörterungen sind, die das primär Gebotene philosophisch wohlbegründet und gültig erscheinen las-

21 So W. Wieland, *Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, Allg. Zeitschr. f. Philos. 1 (1976) 19–33, bes. 31–33, wo Denkmodelle Wittgensteins (der nicht genannt wird) gegen platonische Hinweise (die nicht zitiert werden) auf weiterführende Erörterungen über das Gute ausgespielt werden.

sen würden, eben hier sagt er uns allgemein, dass alles Schrifttum auf mündliche Begründung durch Gewichtigeres angelegt sein muss, wenn der Autor den Namen Philosophos verdienen soll. Die Botschaft des 'Phaidros' ist mithin entweder, dass Platon den Namen Philosophos nicht verdient, oder dass hinter seinen Dialogen wohldurchdachte, ausformulierte Theorien stehen.

Doch zurück zu Schleiermacher. Seine richtige Intuition, dass die Dialogform nicht einer Unfähigkeit zu grösserer Klarheit entspringt, sondern kunstvoll und philosophisch bedeutsam die indirekte Mitteilung an die Stelle direkter Belehrung setzen kann, gerät ihm – und mehr noch seinen heutigen Nachfolgern – unter der Hand zu dem unausgesprochenen Axiom, dass ein Autor, der die Vorzüge dieser verhüllenden Darstellungsform erkannt hat, damit auch schon darauf festgelegt ist, alles, was ihm wesentlich erscheint, auch wirklich mittels ihrer zur Darstellung zu bringen. Aus der Möglichkeit zum Verhüllen und Andeuten wird der Zwang zur vollständigen Präsentation des zuvor Verhüllten: nur in dieser logisch unzulässigen Umformulierung liesse sich aus der Dialogform ein Argument gegen die Annahme einer mündlichen Philosophie gewinnen. Indes besteht durchaus kein Widerspruch zwischen dem Entschluss eines Autors, sich über manche Dinge mittels der Dialogform schriftlich zu äussern, und der gleichzeitigen Entscheidung, über anderes – etwa die weitere Begründung der publizierten Werke – überhaupt nicht zu schreiben. Zudem scheint die Annahme vorzuliegen, dass Platon, indem er die Mängel der Schrift entdeckte, eo ipso das Bedürfnis hatte, diese Mängel wiederum durch die Schrift zu beheben. Das wäre einleuchtend, wenn es um die Sprache ginge: die Grenzen der Sprache können nur durch den Gebrauch der Sprache (in einem gewissen Sinn und in einem bestimmten Ausmass) überwunden werden. Für das dagegen, was die Schrift nicht zu leisten vermag, bietet sich nach dem eindeutigen Zeugnis des 'Phaidros' nicht eine besondere Art von Schriftgebrauch an, sondern allein das mündliche Gespräch²².

Im übrigen hoffte Schleiermacher, mit seiner Entdeckung der Dialogform drei Aufgaben zumal zu lösen: die Chronologie der Dialoge zu etablieren, die strittigen Echtheitsfragen zu entscheiden und drittens die 'esoterische' Platonauslegung Tennemanns zu widerlegen²³. Niemand bestreitet heute, dass ihm hinsichtlich der ersten beiden Ansprüche kein Erfolg beschieden war. Die Chronologie wurde gesichert – so weit sie überhaupt gesichert ist – durch die Sprachstatistik. Wie wenig verlässlich andererseits die aus der Beobachtung der Dialogform gewonnenen Kriterien für Echtheitsfragen sind, braucht nicht

22 Ein dritter, gleichfalls bis heute fortwirkender Vorgriff Schleiermachers, nämlich die Gleichsetzung der «echt platonischen Form» mit der Form der aporetischen Tugenddialoge, würde eine längere Analyse erfordern und kann für den gegenwärtigen Zusammenhang auch ausser Betracht bleiben.

23 Chronologie und Echtheit: Einleitung 29; Dialogform als Argument gegen Tennemanns Auffassung: Einleitung 10ff.

eigens dargelegt zu werden (es genügt etwa an Paul Friedländers Verteidigung des 'Grossen Alkibiades' zu erinnern). Nur den dritten Anspruch war man allseits geneigt anzuerkennen. Wir versuchten dem Problem näher zu kommen, indem wir fragten, welche Seite sich denn zu Recht auf den 'Phaidros' berufe. Und insofern beide Seiten – wohlgemerkt auch die Befürworter einer ungeschriebenen Prinzipientheorie – die Schlusspartie dieses Dialogs isoliert zu betrachten pflegten, konnten wir mit dem Versuch einer Integration dieses Teils in den ganzen Dialog und der Verfolgung seiner Beziehungen zu anderen Dialogen²⁴ einen neutralen Ausgangspunkt finden. Das Ziel war, die mittlerweile emotional stark belastete Auseinandersetzung in den Bereich ruhiger Beobachtung zurückzuführen.

Ist es also nichts mit der Dialogform, wenn sie keinen ihrer drei ursprünglichen Ansprüche zu erfüllen vermag? Nun, es ging Schleiermacher ein wenig wie Johann Friedrich Böttger, der für den König von Sachsen Gold machen wollte. Was er suchte, fand er nicht, wohl aber das Porzellan, was seinem Auftraggeber grossen Gewinn brachte. In diesem Sinn sei der Gewinn der Schleiermacherschen Entdeckung für ein besseres Verständnis der platonischen Kunstform nicht bestritten. Nur das erhoffte Wundermittel für Chronologie, Echtheitsprobleme und die Wegzauberung der auch anderweitig bezeugten platonischen Prinzipientheorie war sie nicht.

Noch ein Wort zur sogenannten Esoterik. Schleiermacher vermutete darin Obskurantismus, er sprach polemisch vom «schwierigsten und geheimnisvollsten der Weisheit». Aber niemand, der die Aussparungsstellen in Platons Dialogen aufmerksam liest, wird auf den Gedanken kommen, das Ausgesparte sei dunkel und geheimnisvoll. Im Gegenteil, wodurch es sich nach der wiederholten Versicherung Platons auszeichnet, ist grössere σαφήνεια, Klarheit, und grössere Genauigkeit, ἀκρίβεια. Dies zur platonischen Charakterisierung des Inhalts.

Was die menschliche Triebfeder betrifft, so ist gleichfalls mit «Geheimnis-sucht» von vorneherein nicht zu rechnen. Wohl aber lassen Platons Äusserungen ein aussergewöhnliches Gefühl der Verantwortung erkennen. Unter den heutigen Bedingungen der geistigen Produktion sind drei Dinge notwendig getrennt: für den Inhalt ist der Autor verantwortlich, darüber hinaus aber für nichts; die Verantwortung für die Verbreitung trägt der Verleger, und der verkauft, wie Platon sagen würde, τοῖς ἐπαῖουσιν, ὡς δ'αὐτως οἷς οὐδὲν προσήκει, «denen, die etwas von der Sache verstehen, ebenso auch denen, die sie nichts

24 Unter einem anderen Gesichtspunkt hatte jedoch schon H. J. Krämer die isolierende Behandlung von *Phdr.* 274 b–278 e hinter sich gelassen, indem er die Beziehung zu den Aussparungsstellen, die in den wichtigsten Dialogen aller Schaffensperioden Platons begegnen, herausstellte und die funktionale und zum Teil auch sprachliche Gleichartigkeit dieser Stellen nachwies (*Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, 389ff., vgl. 24, 316f. 484–486; *Mus. Helv.* 21, 1964, 152–156; *AGPh* 51, 1969, 23 Anm. 67).

angeht» (vgl. Phdr. 275 e 2), denn ein berufener Käufer ist, wer bar bezahlt; was aber der Leser anfängt mit dem Inhalt, wie er ihn bewahrt oder entstellt, dafür trägt er allein die Verantwortung. Platon lebte in einer Zeit, da die Erinnerung an eine vergleichsweise buchlose Epoche noch lebendig war, in der die drei Verantwortlichkeiten noch in einer Hand vereint sein konnten. Ein Denker verfasste ein Werk, machte es selbst seinen Freunden bekannt und konnte so die lebendige Resonanz beobachten und vor allem durch persönliches Eingreifen beeinflussen. In Platons 'Parmenides' schildert Zenon der Eleat den Augenblick, wo ihm diese Einheit entglitt. Platon hielt dieses Entgleiten der Aufzeichnung wert.

Aber konnte man wirklich im vierten Jahrhundert noch die Einheit jener drei Verantwortlichkeiten herbeisehnen? War das nicht anachronistisch? Nun, es war so anachronistisch und so utopistisch, wie der Idealstaatsentwurf der 'Politeia' anachronistisch und utopistisch zugleich ist.