

οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους

Zu Platons Gebrauch des Namens φιλόσοφος

Von Thomas Alexander Szlezák, Tübingen

Der platonische Sokrates – nach eigenem Dafürhalten ein ἀνὴρ φιλόλογος (*Phdr.* 236 e5) – gibt mit den Worten, die diesem Beitrag als Titel dienen, zu erkennen, dass er die Bezeichnung φιλόσοφος einer bestimmten Gruppe und *nur* ihr zuzuerkennen bereit ist.

Hermann Tränkle – nach allgemeinem Dafürhalten ein ἀνὴρ καὶ μάλα φιλόλογος – liess bei seiner Berufung nach Zürich 1970 seine neue Umgebung u.a. dadurch aufhorchen, dass er nicht bereit war, den Namen «Philologe» jedem zuzuerkennen, der sich irgendwie am (Herum-)Interpretieren und (Herum-)Konjizieren versuchte. Vielleicht wird ihm heute, dreissig Jahre danach, diese kleine Betrachtung über Sokrates' strenge Vorgaben für die Verwendung der ihm wichtigen Berufsbezeichnung nicht unwillkommen sein.

Natürlich gehört Mut dazu, eine Bezeichnung, die mit Prestige verbunden ist, bestimmten Leuten, die auf Prestige aus sind, abzusprechen. Platon zeigte viel Mut in seinen Bemerkungen über die streitsüchtigen Mächtgernphilosophen, denen die wahre Philosophie die Schädigung ihres Rufes in der Öffentlichkeit verdankt (*Politeia* 495 c–496 b, 498 d8–e2, 500 b) – Bemerkungen, die, wie man weiss, deutlich auf den reichen und einflussreichen Redelehrer und Publizisten Isokrates zielen¹, der für seine Schriftstellerei den Namen φιλοσοφία in Anspruch nahm². Heute kann nicht nur der restriktive Gebrauch eines solchen Ehrentitels selbst, sondern schon die relativ harmlose, in historisch interpretierender Absicht getroffene Feststellung, dass Platon seinerzeit im 4. Jh. v.Chr. zu solch restriktivem Gebrauch neigte, aufrechte Verteidiger modernen Gleichheitsempfindens in Harnisch bringen. Wer etwa der Ansicht ist, Platon wolle im Schlussteil der Schriftkritik (*Phaidros* 278 c–e) die Bezeichnung φιλόσοφος denjenigen vorbehalten, die zur Ideenphilosophie und der mit ihr zusammenhängenden Prinzipienforschung fähig sind, kann πάνυ σεμνῶς von

1 J. Adam, *The Republic of Plato*, ed. with critical notes, commentary and appendices (Cambridge 1902) 2, 29. 37. 40. Vgl. auch U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon* (Berlin 1919, ¹1969) 2, 120f. Adam und Wilamowitz betonen mit Recht, dass Platons Bemerkungen allgemein gehalten sind und nicht Isokrates allein meinen müssen. Beide stellen aber auch fest, dass Isokrates jedenfalls mitgemeint ist und sich mit Recht getroffen fühlen konnte, wie er denn noch viele Jahre danach in der Antidosis-Rede (260) auf *Politeia* 500 b geantwortet hat.

2 Vgl. K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia* (Diss. München 1959).

oben herab – wenn auch ohne die Spur eines sachlichen Arguments – abgefertigt werden, da er doch eine absurde Auffassung vertrete³. Da aber die Argumente für und wider diese Auslegung des *Phaidros* gerade in letzter Zeit ausführlich erörtert wurden⁴, sei hier ein anderer Zugang gewählt: Ausgehend vom Titelzitat, das aus *Politeia* 476 b1–2 genommen ist, soll die Verwendung des Namens φιλόσοφος in Platons Hauptwerk kurz skizziert werden. Stellen aus dem *Phaidon*, dem *Symposion* und nebenbei auch aus dem *Phaidros* sollen zur Kontrolle des an der *Politeia* gewonnenen Ergebnisses herangezogen werden, bevor abschliessend die Frage zu stellen sein wird, was für Platon wohl absurder gewesen sein mag: die <grosszügige> Zuerkennung der in Frage stehenden Bezeichnung an Vertreter aller möglichen Typen von schriftstellerischer und dichterischer Betätigung oder ihre Verleihung nur an eine kleine Gruppe, οὐς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους.

<Restriktives> Verhalten mögen wir nicht. Löblich daher der <demokratische> Eifer derer, die Platon vom Verdacht solchen Verhaltens befreien wollen. Aber ist <restriktiv> – oder welche Synonyma man sonst wählen mag, um die in οὐς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους enthaltene Einschränkung zu charakterisieren – der richtige Ausdruck? Wenn damit gemeint sein sollte, dass Platon sich frei fühlte, eine laxere oder strengere Verwendung des Wortes zu empfehlen und zu praktizieren, um sich dann aus innerer Intransigenz und elitärer Gesinnung für die <restriktive> Handhabung zu entscheiden, so wäre der Ausdruck sehr irreführend.

Denn Platon ist durchaus nicht frei, die Grenze zwischen Philosophen und Nichtphilosophen bald gütiger und <demokratischer>, bald strenger und <elitärer> festzulegen. Massgebend ist das Vorhandensein oder Fehlen einer <Fähigkeit> oder eines <Vermögens> zur Erkenntnis bestimmter Objekte. Ob das Vermögen vorhanden ist oder nicht, zeigt sich an der Art, wie einer diesen Erkenntnisobjekten begegnet. Platons Unterscheidung von Philosophen und Nichtphilosophen hängt letztlich an seinem Verständnis der Objekte der Erkenntnis.

Die Unterscheidung zwischen Idee und raumzeitlichem Einzelding ist für Platon eine absolute. Die ontologischen Merkmale sind scharf getrennt: Die Idee ist jeweils nur eine, unwandelbar und genau das, was sie ist; Gegenstände dieser Art sind <wahrhaft seiend>. Die Einzeldinge hingegen sind jeweils viele, sie sind veränderlich und niemals genau das, als was wir sie bezeichnen, sondern gleichzeitig von gegensätzlichen Merkmalen bestimmt; Dinge dieser Art sind nicht in höherem Masse seiend als nichtseiend.

Die ontologisch präzise Trennung zwischen zwei Arten von Entitäten ist die Grundlage von Sokrates' Scheidung von Philosophen und Nichtphiloso-

3 *Gnomon* 71 (1999) 294–296. Ähnlich *Hermes* 117 (1989) 281f. (vgl. dazu meine Entgegnung *WüJbb* N.F. 16 (1990) 75–85, bes. 83–85).

4 Vgl. die überaus sachkundige, ruhig abwägende Erörterung von Hubert Benz, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 250 (1998) 163–207 und *Perspektiven der Philosophie* 24 (1998) 65–132.

phen. Daher erinnert er zuerst an die Natur der Idee (475 e9–476 a7), um dann von der unterschiedlichen Art zu reden, ihr zu begegnen. Die zweimalige Verwendung von χωρίς in 476 a9–b2 zeigt, dass die Einteilung der erkennenden Subjekte so absolut ist wie die ontologische Unterscheidung, die ihr zugrunde liegt: ταύτη τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, διαιρῶ, χωρίς μὲν οὓς νυνδὴ ἔλεγεσ φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, καὶ χωρίς αὖ περὶ ὧν ὁ λόγος, οὓς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους.

Die <Schaulustigen> (φιλοθεάμονες), so fährt Sokrates fort, lieben die schönen Stimmen, Farben und Gestalten, doch ist ihr Denken unfähig, die Natur der Idee des Schönen zu <sehen> und zu lieben: αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἢ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι (476 b6–8). Die Philosophen hingegen sind eben dazu fähig, sie sind οἱ ... ἐπ' αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὁρᾶν καθ' αὐτό (b10–11). Dass es sich beim Unterschied von Philosophen und Nichtphilosophen um den Unterschied der Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Ideenerkenntnis handelt, ist Platon wichtig. Als Mittel der sprachlichen Verstärkung wählt er daher die Wiederholung: Gleich anschliessend an die zitierten Worte wird der Nichtphilosoph nochmals umschrieben als ὁ καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἠγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἔπεσθαι (476 c2–4), der Philosoph hingegen als ὁ τὰναντία τούτων ἠγούμενός τέ τι αὐτὸ καλὸν καὶ δυνάμενος καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα (c9–d2). Ebenso findet sich die Wiederholung der entscheidenden Begriffe am Ende des fünften und zu Beginn des sechsten Buches: Zum Abschluss der langen Erörterung über den Unterschied der beiden Typen (474 b–480 a) bezeichnet Sokrates die Schaulustigen als Menschen, die das Schöne selbst nicht sehen, darüber hinaus aber auch einem anderen, der sie zu ihr führen könnte, zu folgen nicht imstande sind (μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυνάμενος ἔπεσθαι, 479 e2), und zum Auftakt eines neuen Kapitels wird die <mühsam> (vgl. 484 a2) erreichte Unterscheidung rekapituliert mit den Worten ... φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι (484 b3–6).

Man kann sich fragen, wie Platon bestimmte Menschen so rigoros von der Möglichkeit der Ideenerkenntnis ausschliessen kann, wo er doch sonst der Ansicht ist, dass der Mensch wesensmässig ein nicht irdisches, sondern himmlisches Gewächs ist, das seine Wurzel oben im Bereich des Göttlichen hat (*Tim.* 90 a6–b1), und dass jede Seele etwas von der Ideenwelt gesehen hat, andernfalls sie nicht in eine menschliche Gestalt hätte kommen können (*Phdr.* 249 b5–6.e4–5). Da alle menschlichen Seelen über dieselbe Struktur verfügen, müsste die Wiedererinnerung an vorgeburtlich Geschautes allen möglich sein. Alle Menschen müssten die Aussicht haben, zur Erkenntnis der Ideen zu gelangen.

Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt in Platons Glauben an die Wiedereinkörperung der Seelen nach einer Zeit der Freiheit vom Leib. Die Seelen gelangen, was ihre Reinheit oder Unreinheit betrifft, in gänzlich ver-

schiedenen Verfassungen ins Jenseits. Je nach der Reinigung, die im Zeitraum zwischen zwei irdischen Existenzen gelingt, fällt die neue Lebenswahl aus, wie es im Mythos der *Politeia* geschildert wird (617 e ff.), oder, wie es der Mythos des *Phaidros* darstellt (248 c2ff.), je nach dem Ausmass der jenseitigen Schaulust wird eine Seele im neuen Leben im besten Fall in eine philosophische, im schlechtesten in eine gänzlich unphilosophische Existenz ‹gepflanzt› werden. Prinzipiell ist also jede Seele auf die Ideenschau ausgerichtet, denn nur in ihr erfüllt sich die ‹ursprüngliche› oder ‹wahre› Natur ihres obersten Teils, der Denkseele (*Politeia* 611 b–612 a, *Tim.* 90 a–d). Faktisch aber kommen die meisten Seelen bereits in einem Zustand in diese Welt, der es nicht erlaubt, die Zweckbestimmung des λογιστικόν im gegenwärtigen Leben noch zu verwirklichen. Doch unsere Verantwortung erstreckt sich auf eine weit längere Zeit als die unserer jetzigen Existenz (*Politeia* 608 c9–d1, *Phd.* 107 c2–4).

Der Ausschluss der ‹Schaulustigen› von der Ideenerkenntnis, mag er auch ein Ausschluss vom Erreichen der wesentlichen Bestimmung des Menschen sein, steht also nicht in Widerspruch zu Platons Anthropologie und Seelenlehre. Mag auch die Ideenerkenntnis zu unserer ‹alten› Natur gehören, die empirische Natur der Diesseitsseele bringt es mit sich, dass beileibe nicht jeder mit der zu erkennenden ‹Sache› innerlich ‹verwandt› ist: Es gibt nun einmal den μή συγγενῆ τοῦ πράγματος, wie es der Siebte Brief ausdrückt (344 a 2–3), oder die, die die Philosophie ‹nichts angeht›, wie es im *Phaidros* (275 e2) und in der *Politeia* (539 d6) heisst. Menschen dieser Art kommt es φύσει nicht zu, sich mit Philosophie zu befassen⁵.

Das Unvermögen der Nichtphilosophen, die Idee zu erfassen, bringt sie dazu, ihre Existenz zu leugnen. Die Sprache, die Platon Sokrates hier verwenden lässt, weist darauf, dass er auf der Seite der Nichtphilosophen mit Gereiztheit und Intransigenz rechnet: Wessen Denken an die vielen schönen (oder gerechten, guten usw.) Einzeldinge gebunden ist, ist zugleich einer, der es nicht einmal ‹aushält› oder ‹erträgt›, wenn man sagt, dass das Schöne oder das Gerechte *eines* ist: ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων καὶ οὐδαμῆ ἀνεχόμενος ἂν τις ἔν τὸ καλὸν φῆ εἶναι καὶ δίκαιον καὶ τᾶλλα οὕτω (479 a3–5). Auch dieser Punkt ist Platon wichtig genug, um ihn noch zweimal zu wiederholen: 480 a4 und 494 a1.

Warum insistiert nun Platon so sehr auf dieser einen Fähigkeit? Gibt es nicht tausend andere schöne Fähigkeiten, die die einen haben, die anderen aber nicht? Die Fähigkeit zur Erkenntnis der Idee ist nicht die Fähigkeit zur Erkenntnis eines Teilbereichs der Wirklichkeit neben anderen, sondern der ‹Wahrheit› schlechthin: Die Philosophen sind οἱ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες (475 e4). Der ihnen zugängliche Bereich ist die eigentliche Wirklichkeit, das

5 474 c1–3 ... τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἄπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἄπτεσθαί ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ. (φύσει gilt selbstverständlich für beide parallel gebauten Satzhälften.)

wahrhaft Seiende, dessen höheren ontologischen Status Platon auch als <göttlich> bezeichnet (500 c9; 611 e2). Die Seinsweise der vielen Einzeldinge hingegen ist nur ein <Teilhabe> an der eigentlichen Wirklichkeit. Wer aber das nur <Teilhabe> mit dem eigentlich Seienden verwechselt, wie der Liebhaber der vielen schönen Einzeldinge, lebt in einer Art Traumwelt (476 c2–d6). Vom Philosophen aber verlangt man volle Erkenntnis der Realität – Träumer können nicht φιλόσοφοι sein. Darum beharrt Platon darauf, dass «korrekterweise» (ὀρθῶς) «allein» (μόνους) die von ihm beschriebenen Ideendenker φιλόσοφοι zu nennen sind. Und er insistiert darauf, dass «allein» die Dialektik – d.h. die Verfahrensweise des Ideenphilosophen – dem, der die nötige wissenschaftliche Vorbildung hat, «die Wahrheit» zeigen kann, und dass dies «auf keine andere Weise möglich ist»: οὐκοῦν καὶ ὅτι ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις μόνη ἂν φήνειεν⁶ ἐμπείρω ὄντι ὧν νυνδὴ διήλθομεν, ἄλλη δὲ οὐδαμῆ δυνατόν (533 a8–10). Und noch unter einem anderen Aspekt kommt *allein* das den Ideenphilosophen auszeichnende Verfahren der Dialektik in Frage: Vom Philosophen verlangt man notwendig verlässliches und beständiges Wissen. Diesem Kriterium genügt aber allein die <synoptische> Einsicht des Dialektikers: μόνη γοῦν ἢ τοιαύτη μάθησις βέβαιος (537 c4, dazu c7 ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ).

Dass der Weg der Dialektik in der *Politeia* in zwei Phasen zu durchlaufen ist, die Platon klar trennt, ist zwar wenig bekannt⁷, aber gleichwohl am Text sehr einfach abzulesen: Erstens ist die Einführung der Ideenlehre (Buch 5, 474 b–480 a) in der Darstellung nicht zufällig weit getrennt von den Ausführungen über die Notwendigkeit der Erkenntnis des μέγιστον μάθημα durch die Philosophenherrscher (Buch 6–7, 503 e–521 b), für die die Ideenlehre bereits vorausgesetzt ist (vgl. 507 b), und zweitens sieht der Zeitplan für die Erziehung der künftigen Herrscher zwei zeitlich weit getrennte Phasen der Ausbildung in Dialektik vor (537 d ff., 540 ab), von denen erst die zweite zur Idee des Guten als dem letzten Prinzip von allem hinführen wird⁸. Es ist also angemessen, den platonischen φιλόσοφος, der allein dieses Namens würdig ist, weil er der allein zur Wahrheit und zum letzten Prinzip⁹ führenden platonischen Dialektik teilhaftig ist, nach den zwei Aspekten seines Erkenntnisstrebens zu charakterisieren:

6 Zu ἂν φήνειεν ergänzt man in den Übersetzungen als Objekt ein «es» (bzw. «it» usw.), das man entweder indirekt (über τοιοῦτόν τι, a5) oder direkt auf αὐτὸ τὸ ἀληθές (a3) zu beziehen hat. Zur Beziehung dieser Stelle auf das seit Buch 6 (bes. 506 e ff.) gesuchte μέγιστον μάθημα und zur Dialektik als der Disziplin, die «alone satisfies our needs», vergleiche man die vorzüglichen, bis heute lesenswerten Bemerkungen bei Adam (oben Anm. 1) 2, 139 (zur Stelle) sowie allgemein 2, 168–179 (Appendix «On Plato's Dialectic»).

7 Obwohl Interpretieren wie H. J. Krämer, G. Reale und J. Halfwassen immer wieder darauf hingewiesen haben.

8 Mehr dazu hoffe ich in einer demnächst erscheinenden Studie über das Bild des Dialektikers in den späten Dialogen sagen zu können.

9 533 c7–d1 οὐκοῦν ... ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται, ...

Sein Denken ist Ideenphilosophie, die in einem zweiten Schritt dezidiert zur Prinzipientheorie fortschreitet¹⁰.

Zu den genannten prinzipiellen Gründen für den ausschliesslichen Anspruch des Ideendenkers auf den Namen φιλόσοφος kommt im Rahmen des Idealstaatsentwurfs noch ein besonderer. Ein «Ende des Unheils» im staatlichen Leben verspricht sich Platon von der Übernahme der Herrschaft durch die Philosophen (473 c11–e5). Um eben diesen Herrschaftsanspruch zu begründen, führt Sokrates die besprochene Unterscheidung zwischen (Ideen-) Philosophen und «Schaulustigen» ein. Die Philosophen wären aber schlechte «Wächter» des «Gerechten und Schönen», wenn sie nicht zu begründen wüssten, inwiefern diese Dinge auch «gut» sind. Daher müssen die künftigen Herrscher zur philosophischen Erkenntnis der Idee des Guten gelangen (504 a–506 b). Anders gesagt: Sie müssen in der Lage sein, die Idee der Gerechtigkeit und alle anderen Ideen von der Idee des Guten her zu verstehen, damit das, was sie im besten Staat als «gerecht» und «sittlich schön» durchsetzen werden, auch wirklich in der Natur des Guten begründet ist. Eine gute Herrschaft muss sich nicht an vagen Annahmen über das Gute, sondern am Wesen des Guten selbst ausrichten. Wenn Platon daher betont, dass den Erkenntnisfähigen und nur ihnen das Privileg der Herrschaft zukommt (474 c1–3; 487 a7–8 τοῖς τοιούτοις ... ἄρα οὐ μόνους ἄν τὴν πόλιν ἐπιτρέποις ...), so heisst das nichts anderes, als dass nur die, die Ideen- und Prinzipienphilosophie zu verbinden wissen, der Herrschaft würdige φιλόσοφοι sein können. Die Herrscher im idealen Staat werden die sein, die den «längeren Weg» der Dialektik – der im (geschriebenen) Dialog *Politeia* gerade nicht¹¹ begangen wird¹² – hinter sich haben werden (504 c9–d3; 540 a4–c2). Ungeeignete Naturen, d.h. Nichtphilosophen, zum Regieren zu be-

10 Dass den Platonikern die Prinzipientheorie wichtiger war als die Ideenhypothese, bezeugt Aristoteles, *Met.* A9, 990 b17–22.

11 Anders O. Höffe, «Einführung in Platons *Politeia*», in: O. Höffe (Hrsg.), *Platon. Politeia*, *Klassiker Auslegen* 7 (Berlin 1997) 14. Die Kritik an der mangelnden Genauigkeit der früheren Ausführungen in 504 bc, die Höffe allein zu beachten scheint (vgl. zu den anderen relevanten Stellen Anm. 12), könnte zwar auf den Gedanken bringen, gemeint sei, dass es ab jetzt besser gemacht werde. Indes erklärt Glaukon 506 d3–5 im Namen aller, man sei mit einer Darlegung des Guten in der Art, wie sie beim Thema «Gerechtigkeit» usw. geboten wurde, zufrieden. Diese Darlegung war aber zuvor schon von Sokrates als blosse «Skizze» (ὑπογραφή, 504 d6) eingestuft worden. Die Hörer bestehen also *expressis verbis* nicht auf dem «längeren Weg», der die τελεωτάτη ἀπεργασία (504 d7) bringen müsste. Und Sokrates erklärt ihnen überdies, dass sie nicht einmal das bekommen, was sie verlangen: 506 d8–e3. Dasselbe Spiel wiederholt sich 532 d–533 a: Glaukon verlangt eine Darlegung der Dialektik οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον διήλθομεν (d7), also einen nur äusserlich die Hauptpunkte abschildernden Überblick, und bekommt zu hören, dass er auch dann nicht mehr folgen können (a1), weswegen das, was Sokrates dann wirklich bietet (533 a3–535 a1), über eine verdeutlichende Wiederholung der Aussagen von Höhlen- und Liniengleichnis nicht hinausgeht.

12 Zu den Aussparungsstellen der *Politeia* (u.a. 504 a3–d1; 506 d8–e5; 509 c5–10; 533 a1–10) in ihrem Zusammenhang untereinander und in ihrer Verbindung mit der Handlung des Dialogs vgl. den Verf., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (Berlin/New York 1985) 304–325.

stimmen wäre gleichbedeutend mit der Zerstörung der idealen Staatskonstruktion (536 b4–5).

Der scheinbar intransigente Anspruch des Ideen- und Prinzipierendenkers, allein des Namens φιλόσοφος würdig zu sein, erscheint also wohlbegründet, wenn man ihn im Rahmen der platonischen Ontologie und Anthropologie einerseits, im Licht der besonderen Erfordernisse des Idealstaates andererseits sieht. Im übrigen hat der Anspruch – so exorbitant er auch für sich genommen sein mag – doch nichts Befremdliches für den, der mit der Gedankenwelt der Dialoge *Phaidon*, *Phaidros* und *Symposion* vertraut ist.

Kein aufmerksamer Leser des *Phaidon* wird so leicht vergessen, dass der Einstieg in das eigentlich philosophische Gespräch (nach dem Rahmengespräch und nach Phaidons Schilderung des Beginns von Sokrates' letztem Tag) über die Frage erfolgt, was ein wirklicher Philosoph ist. Simmias hält Euenos von Paros für einen φιλόσοφος, bezweifelt aber zugleich, dass er Sokrates in die andere Welt werde folgen wollen (61 c2–6). Sokrates hingegen ist überzeugt, Euenos werde das sehr wohl wollen, sofern er φιλόσοφος ist, nicht nur er, sondern Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν (61 c8–9). Einerseits betreibt also *jeder* wirkliche Philosoph das <Sterben>, d.h. die «Lösung und Trennung der Seele vom Körper»¹³. Andererseits gibt es *keine andere* Gruppe, die das täte: λύειν δέ γε αὐτήν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ καὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς (67 d7–8). Dass er unter den <Philosophen> nicht Intellektuelle vom Typ eines Euenos versteht, sondern eben die <richtig Philosophierenden>, betont Sokrates immer wieder¹⁴. Was aber zeichnet diese sorgfältig und streng abgegrenzte Gruppe aus? Nichts anderes als die Ausrichtung ihres Denkens auf die Ideen, ihr Bemühen, «mit dem Denken rein für sich die jeweilige Idee rein zu erjagen» oder «mit der Seele selbst» – d.h. ohne Beteiligung der und ohne Beeinträchtigung durch die sinnliche Wahrnehmung – «die Dinge selbst zu betrachten» (66 a1–2.e1–2).

Das Erkenntnisstreben des Philosophen richtet sich auf die jeweilige Idee, in Platons Sprache: auf <ein jegliches selbst> oder <ein jegliches selbst rein für sich>, und dies ist nichts anderes als das <(wesentliche) Sein, das ein jegliches eben ist>, oder <das Wahrste> einer Sache¹⁵. Da sich dieses Erkenntnisobjekt, das auch einfach <das Seiende> oder <das Wahre> heissen kann¹⁶, nur erschliesst, wenn auf die Beziehung des Körpers, so weit es möglich ist, gänzlich verzichtet

13 67 d4–5 λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος.

14 64 a4 ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας, 66 b2 τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, 67 b4 τοὺς ὀρθῶς φιλομαθεῖς (zu φιλομαθές als Synonym von φιλόσοφον s. *Politeia* 376 b8), 67 e4 οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες, 68 b2–3 ἔάν τῷ ὄντι γε ἢ φιλόσοφος, 69 d2 οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

15 65 e3 αὐτὸ ἕκαστον, 66 a 2–3 αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον, 65 d13–e1 ἡ οὐσία ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν, 65 e2 αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον.

16 66 b7 ... οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμέν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές, c2 τὴν τοῦ ὄντος θήραν, vgl. a8 ὃ τευξόμενος τοῦ ὄντος.

wird (65 e6ff.), betreiben die auf solche Erkenntnis Ausgerichteten die ‹Lösung und Trennung der Seele vom Körper›. Ideenerkenntnis suchen und philosophisch ‹sterben› wollen sind dasselbe, und *nur* die, die dazu willens und fähig sind, sind echte φιλόσοφοι.

Es ist daher nur konsequent, dass das ‹Berühren› oder ‹Erfassen› der Wahrheit in der Ideenschau – ein Ereignis, das im *Phaidon* erst für das Jenseits verheissen wird (66 e4–67 a2), während es in der *Politeia*, im *Symposion* und im *Phaidros* als reale Möglichkeit des Menschen schon in der diesseitigen Existenz gilt¹⁷ – die einzige Möglichkeit für den Menschen ist (ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται), wahre Tugend zu erzeugen, gottgeliebt (θεοφιλῆ) zu werden und, wenn überhaupt jemand es erreichen kann, auch unsterblich (*Symp.* 212 a1–7). Nur hier ist das Leben lebenswert, d.h. nur hier erreicht der Mensch die ihm erreichbare Eudaimonie: beim Erschauen der Idee des Schönen (211 d1–3). Dass diese einzigartige Möglichkeit einzig dem Philosophen offensteht, sagt der andere Eros-Dialog, der *Phaidros*, mit der ihm eigenen Bildlichkeit: διὸ δὴ δικαίως μόνῃ περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια (249 c4–5). ‹Flügel bekommen› ist die Metapher für das Erlangen der Fähigkeit, der Welt der Ideen inne zu werden, was in räumlicher Sprache als ein Sich-Emporheben zur oberen Welt der Götter (246 d7) und zum ‹überhimmlischen Ort› (247 c3) des Intelligiblen gefasst wird. Der φιλόσοφος aber, dessen Denken Flügel bekommt, ist kurz vorher schon hinsichtlich seiner geistigen Beschaffenheit kenntlich geworden: Er ist der, dessen Seele bei der Auffahrt im Gefolge der Götter am meisten vom Seienden erblickt hat (248 d2–3). Folglich ist er zur Anamnesis in besonderem Masse befähigt, ihm allein ‹wachsen Flügel›, was nun weiter erläutert wird: Er allein ist mit seiner Erinnerung nach Möglichkeit bei den Dingen, ‹bei denen der Gott weilend göttlich ist›, also bei den Ideen, und durch die ‹Initiation› in solche ‹vollkommene Weihen› ‹wird er als einziger wahrhaft vollkommen›: τέλος ὄντως μόνος γίγνεται (249 c8).

Wieder ist also, wie in *Phaidon*, *Symposion* und *Politeia*, die Einzigartigkeit der philosophischen Erfahrung der Ideenerkenntnis mit starken Worten betont. Der für den wahrhaften Philosophen geltend gemachte Anspruch, durch ‹Einweihung› in die ‹vollkommenen Mysterien› der Ideenschau ‹vollkommen› zu werden, ist wohl die ungeheuerlichste Äusserung des ganzen Corpus Platonicum. Es gibt indes Interpreten, die, bis sie zum Ende des Dialogs kommen, diese unerhörte Auszeichnung des Ideenphilosophen vergessen haben und es dann für möglich halten, dass Platon die für ihn so bedeutende Bezeichnung φιλόσοφος auch anderen, die sich nicht zur Ideenlehre ‹bekennen› – als ob die *Fähigkeit* zur Ideenerkenntnis eine Frage des *Bekennnisses* wäre –

17 *Politeia* 517 b7–c5 mit 516 b4–7; 518 c8–d1; 520 d1; 540 a8–9; *Phdr.* 249 c; *Symp.* 211 d–212 a. Zur unterschiedlichen Beurteilung der Möglichkeit der Ideenschau in diesen Dialogen und im *Phaidon* vgl. Ludwig C. H. Chen, *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*, Palingenesia 35 (Stuttgart 1992).

in einem Akt gleichmacherischer Verbrüderung «anbietet»¹⁸. Nach dieser Auffassung wären auch der sonst heftig gerügte Homer, ja selbst der harmlose Lysias mit dem Namen «Philosoph» zu ehren, sofern sie nur eine «distanzierte» oder «reservierte» Haltung zu ihren Schriften einnehmen – und warum sollten sie das eigentlich nicht?

Die unsägliche Einfalt dieser modernen Anbiederung an Platon – man öffnet ihm grosszügig, wenn auch textwidrig, eine Türe, durch die er den Käfig seiner offenbar als undemokratisch-elitär empfundenen Haltung verlassen könnte – bedürfte noch weiterer Verdeutlichung – allerdings nicht in einem Festschriftbeitrag für Hermann Tränkle. Mit seinem strengen Begriff von Philologie sind, neben manchen anderen Fehlhaltungen, vor allem zwei Dinge nicht vereinbar: erstens das naive Vereinnahmen der Grossen der Vergangenheit unter Einebnung aller charakteristischen Unterschiede, um sie nur ja in den endlich hell gewordenen geistigen Raum unserer aufgeklärten Zeit heimzuholen, und zweitens das Heruminterpretieren bei unzureichender Textkenntnis¹⁹. Wer die entscheidenden Texte kennt, sieht unschwer, dass Platons vermeintliche Versöhnung mit den Nichtphilosophen am Ende der Schriftkritik (*Phdr.* 278 c–e) nur dort ein Thema werden konnte, wo elementare philologische Mängel die «Interpretation» leiteten.

18 *Hermes* 117 (1989) 281 mit Anm. 11. (Klare Gegenargumente auch bei H. Benz, a.O., oben Anm. 4.)

19 Angesichts der These, in der Schriftkritik wolle Platon die Bezeichnung φιλόσοφος *nicht* allein dem Ideendenker – dem εἰδὼς ἧ τὸ ἀληθὲς ἔχει: *Phdr.* 278 c4 – vorbehalten, versuchte ich im obigen zu zeigen, dass er das jedenfalls in der *Politeia*, im *Phaidon*, im *Symposion* und in der ersten Hälfte des *Phaidros* ganz offensichtlich tut. Wie man jene Auslegung der Schriftkritik ein ums andere Mal wiederholen kann, ohne sie mit dem hier vorgelegten Material – nicht weniger als neun Mal begegneten uns Formulierungen mit μόνος, μόνοι, μόνους, μόνη, μοναχοῦ, ohne dass Vollständigkeit angestrebt gewesen wäre – wenigstens prüfend zu konfrontieren, bleibt mir unerfindlich. Ich möchte jedoch nicht Gleiches mit Gleichem vergelten und die ehrenrührige Behauptung aufstellen, dass die Vertreter der von mir kritisierten Auffassung die zahlreichen Textstellen vom Typ «οὐς μόνους ...» bewusst «unterdrücken», um sich so einen Platon zu «schaffen», wie er zwar nicht im Text steht, «den sie, meine Gegner, jedoch haben möchten» (vgl. *Gnomon* 71, 1999, 296, dazu die überraschende Palinodie *Gnomon* 72, 2000, 189). Nein, ich glaube nicht, dass «Unterdrückung» vorliegt. Unterdrücken kann man nur, was man kennt.