

DIE ERKENNTNIS ALS SELBSTERKENNTNIS IN PLATONS *PHAIDROS*

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der
Philosophischen Fakultät
der
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Bonn

vorgelegt von
Gabriel Arturo Garcia Carrera

aus
Lima, Peru

Bonn 2020

Gedruckt mit der Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen
Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Rainer Schäfer

(Vorsitzende/Vorsitzender)

Prof. Dr. Christoph Horn

(Betrügerin/Betreuer und Gutachterin/Gutachter)

Prof. Dr. Wouter Goris

(Gutachterin/Gutachter)

Prof. Dr. Bert Heinrichs

(weiteres prüfungsberechtigtes Mitglied)

Tag der mündlichen Prüfung: 20.12.2019

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	4
Kapitel 1	
Rolle der Selbsterkenntnis In Der Philosophie Platons	10
1.1.1 Die Selbsterkenntnis und der delphische Spruch	10
1.1.2 Die Selbsterkenntnis und die σωφροσύνη	14
1.2 Bedeutungsvarianten der Selbsterkenntnis bei Platon	19
1.2.1 Selbsterkenntnis als Erkenntnis des eigenen Unwissens	20
1.2.2 Selbsterkenntnis als Erkenntnis der (eigenen) Seele	33
1.2.3 Selbsterkenntnis als selbstbezügliches Wissen	53
Kapitel 2	
Formen der Selbsterkenntnis im <i>Phaidros</i>	65
2.1 Die Selbsterkenntnis und die Einheit des Dialogs	68
2.1.1 Das Problem der Einheit des Dialogs	68
2.1.2 Die literarische Einheit: die Handlung	74
2.1.3 Die thematische Einheit: Hauptzüge	80
2.1.4 Die Selbsterkenntnis im Rahmen des Dialogs	82
2.2 Zwei Auffassungen der Selbsterkenntnis	84
2.2.1 Die falsche Auffassung der Seele in der ersten Rede des Sokrates	84
2.2.2 Die wahre Natur der Seele in ihrer Verbindung mit der Ideenwelt	89
2.2.1 Die wahre Natur der Seele	90
2.2.2 Die doppelte Natur der ἐπιστήμη	94
2.2.3 Der Werdegang des philosophischen ἔρωσ	97
2.3 Allgemeine Züge der Selbsterkenntnis im ersten Teil des Dialogs	100
Kapitel 3	
Die allgemeine Auffassung der ἐπιστήμη im menschlichen Bereich	103
3.1 Die menschliche ἐπιστήμη im zweiten Teil des <i>Phaidros</i>	105
3.1.1 Die ἐπιστήμη in der Kritik der Rhetorikunst	105
3.1.1.1 Die allgemeinen Bedingungen einer Wissenschaft und die Selbsterkenntnis	106
3.1.1.2 Die Notwendigkeit einer Selbsterkenntnis	109
3.1.2 Die ἐπιστήμη in der Schriftkritik	111
3.1.2.1 An wen ist die Schriftkritik adressiert?	112
3.1.2.2 Die Schriftkritik in drei Bildern	118
3.1.2.2.1 Der Ursprungsmythos	118
3.1.2.2.2 Der Vergleich mit der Malerei	125
3.1.2.2.3 Der Vergleich mit dem vernünftigen Bauern	132
3.1.2.3 Die Wissenschaft in der Schriftkritik	137
3.2 Die menschliche ἐπιστήμη in Platons <i>Symposion</i>	145
3.2.1 Die Erziehung im Schönen als Rahmenbedingung für die Darstellung menschlichen Wissens	146
3.2.2 Die ἐπιστήμη im Rahmen des Unterschiedes zwischen Sterblichem und Unsterblichem: Verbindungen mit der Auffassung der ἐπιστήμη in der Palinodie des <i>Phaidros</i>	153
Schluss	158
Bibliographie	162

EINLEITUNG

Dass Sokrates Philosophie als Selbsterkenntnis definiert, ist eine allgemein akzeptierte Tatsache. Über die Form, in der Platon diese Tradition aufnimmt und in seine Philosophie einbringt, gibt es allerdings keinen Konsens. Aus diesem Grund ist es naheliegend, eine Untersuchung zur Selbsterkenntnis in Platon auf der Grundlage eines Werkes vorzuschlagen, in dem das Thema mit einem akzeptablen Maß an Vollständigkeit behandelt wird. In der vorliegenden Arbeit wird eine Untersuchung der Selbsterkenntnis im *Phaidros* dargelegt. Dieses Werk wurde aufgrund des dynamischen Charakters ausgewählt, in dem es die verschiedenen Phasen der Selbsterkenntnis darstellt. Obwohl der dynamische Charakter der Seele in unterschiedlichen platonischen Werken dargestellt wird, bietet der *Phaidros* durch den Gesamtüberblick von der Seelenbewegung in der Palinodie einen geeigneten Anlass für eine Untersuchung dieses Themas. In diesem Werk werden nicht nur die unterschiedlichen Phasen von Selbsterkenntnis zu einer zusammenhängenden Darstellung gebracht, sondern vor allem durch die Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wissen ein vollständiges Bild der Selbsterkenntnis dargeboten. Zudem stellt das Problem der Wissensvermittlung im zweiten Teil des Dialogs ein Beispiel für die Beziehung zwischen diesen Arten von Wissen dar.

Viele Aspekte der Selbsterkenntnis werden im *Phaidros* nur skizziert bzw. angedeutet, weswegen eine Gesamtdarstellung der möglichen Bedeutungsvarianten von Selbsterkenntnis als genereller Rahmen der Interpretation benötigt wird. In Anbetracht der Tatsache, dass die

Informationen über diese Bedeutungsvarianten aus anderen Quellen stammen müssen, ist es notwendig, ein Kriterium für die Auswahl der Werke zu schaffen, die als Grundlage dienen sollen. Obwohl die stylometrischen Untersuchungen von Platons Werken oft problematisiert wurden,¹ versuchen viele Interpreten die Datierung der Dialoge aufgrund der Unterscheidung zwischen drei Gruppen zu datieren. Zudem werden Betrachtung über den Inhalt der Dialoge hinzugefügt, um eine geschichtliche Reihenfolge der Änderungen von Platons Auffassung festzulegen.² Gegen diese Art Interpretation bringt Thesleff die folgende Kritik vor:

“... we are now aware more clearly perhaps than ever before of the possibility that the apparent changes in the doctrinal contents of the dialogues, or the shifts of emphasis, do not necessarily reflect directly trends of development in Plato’s thought. On the contrary, it seems more and more reasonable to assume that the question of the chronological order of the dialogues should not be identified with the question of Plato’s development. A doctrinal ‘advance’ (‘trend’, ‘progress’, ‘development’, ‘evolution’, whatever term is preferred) turns out to be an unreliable and elusive criterion of chronology, if one accepts that the dialogues with their various purposes only give partial expression to complexes of thought which Plato preferred to communicate orally” (1982: 46).

Die vorliegende Arbeit wird aus diesem Grund nicht versuchen, die Unterschiede zwischen den Dialogen zu betonen. Es wird vorausgesetzt, dass Platons Werke ein inhaltlich kohärentes Bild darbieten. Wo jedoch Inkonsistenzen in einem Thema unvermeidlich sind, werden sie hervorgehoben, ohne daraus eine Hypothese über ihre Chronologie zu vermuten. Die einzige

¹ Für die Bestimmung der Gruppen siehe exemplarisch Kahn 1996. Für eine Kritik siehe Dorter 1994. eine ausführliche Kritik Thesleff 1982.

² Exemplarisch für den Phaidros Robinson 1992, Rowe 1992, Eggers Lan 1992, Bett 2001.

nennenswerte Inkonsistenz besteht in der Uneinstimmigkeit bezüglich der Unsterblichkeit der niedrigeren Seelenteile zwischen *Politeia* X und der Palinodie des *Phaidros*.

Für die Auswahl der zu analysierenden Werke wurde die allgemeine Perspektive der Diskussion über die Selbsterkenntnis berücksichtigt. Der *Charmides* spielte eine wesentliche Rolle, sofern der Dialog sich mit der Verbindung zwischen der traditionellen Besonnenheit und der Selbsterkenntnis befasst. Aufgrund der Echtheitsprobleme wurde der *Alkibiades* nicht in die Auswahl aufgenommen. Von der *Politeia* wurde die Darstellung der Seelentrichotomie untersucht, jedoch nicht die Züge einer dynamischen Darstellung, die sie beinhaltet. Der Grund dafür ist, dass der dynamische Charakter der Seele im *Phaidros* in den Vordegrund rückt. Die Korrespondenz der Darstellung dieses Themas in beiden Werken bleibt eine Aufgabe weiterer Untersuchungen.

Das Ausklammern der späteren Dialoge ergab sich aus der Tatsache, dass sie die Möglichkeit einer Ideenbewegung bzw. einer Lebendigkeit im Ideenbereich untersuchen.³ Obwohl dieses Thema für die das Problem eines selbstbezüglichen Wissens hilfreich ist, geht ihre Behandlung über den Rahmen einer Gesamtdarstellung menschlicher Selbsterkenntnis hinaus. Der hier dargebotene Begriff eines göttlichen Wissens verlangt allerdings eine Heranziehung dieser Dialoge für spätere Untersuchungen.

Im ersten Kapitel wird eine Analyse der Hauptvarianten von Selbsterkenntnis in der platonischen Philosophie dargeboten. Die Selbsterkenntnis wird erstens als Erkenntnis des eigenen Unwissens verstanden. Die Analyse des Dialogs *Charmides* zeigt die Abhängigkeit der Selbsterkenntnis als Wissen um das eigene Wissen von dem Wissen um das Gute. Als zweite Variante wird die Erkenntnis der eigenen Seele dargelegt. Durch die Überprüfung der

³ Siehe darüber Mesch 2016.

Lebensweise veranschaulicht Sokrates den Vertretern der Sophistik, dass ihre widersprüchlichen Meinungen auf einer Unstimmigkeit in ihren Seelen zurückzuführen ist. Die Untersuchung der Dreiteilung der Seele bringt die Unterschiede der Seelenteile in der *Politeia* zu einer Überprüfung der kognitiven Fähigkeiten dieser Teile. Es ist festzustellen, dass im strengen Sinne nur dem rationalen Teil das Denken zugeschrieben wird. Die unterschiedlichen Denkmöglichkeiten bzw. Lebensweise ergeben sich aus der Zusammenwirkung der Seelenteile, die einer dynamischen Analyse der Kombinationsmöglichkeiten in einer Seele bedarf. Die letzte Variante von Selbsterkenntnis, ein selbstbezügliches Wissen, wird in den platonischen Dialogen in ihrer Möglichkeit diskutiert. Die Widerlegung dieser Möglichkeit enttarnt sich nach einer genaueren Überprüfung als eine bedingte Ablehnung. Das Problem der Selbstbezüglichkeit wird nicht als Problem der Identität oder Differenz zwischen Subjekt und Objekt dargestellt, denn allein zwei Bedingungen müssen erfüllt werden. Ein selbstbezügliches Wesen sollte zugleich eine auf sich selbst bezogene δύναμις als auch die οὐσία besitzen, auf die sich diese δύναμις bezieht. Darum liegt das Problem dieses Wissens an der Inhärenz der verlangten οὐσία in der ἐπιστήμη ἑαυτῆς. Damit sie existiert, muss die Erkenntnis der Erkenntnis zugleich ihre Erkenntnisobjekte in sich tragen.

Das zweite Kapitel befasst sich mit der Interpretation des ersten Teils des Dialogs *Phaidros*. Es soll die im ersten Kapitel festgestellten Dimensionen von Selbsterkenntnis in einer dynamischen Beziehung aufzeigen. Dazu wird der Unterschied zwischen den beiden Reden des Sokrates als alternative Darstellung der Seelenstruktur untersucht, je nachdem, ob sie sich von der Rationalität oder vom Appetit sich betrachtet. Durch die Definition der Seele als Selbstbewegung wird die Selbsterkenntnis zusätzlich als Erkenntnis der Ziele dieser Bewegung konzipiert. Die alternativen Seelenauffassungen der Sophistik und der platonischen Philosophie erweisen sich somit als Möglichkeiten der Seelengestaltung, die durch ihre Orientierung „nach oben“ oder „nach unten“ bestimmt werden. Nur in der Bewegung zum

überhimmlischen Ort erkennt die Seele sich selbst. Durch die Erkenntnis des Ideenbereiches, nur dem denkenden Seelenteil erlaubt, entsteht auch die Erkenntnis der doppelten Bestimmung des Wissens als „hiesiges“ und „dortiges“ Phänomen. Die Verbindungen zwischen beiden Formen des Wissens werden durch die Wiedererinnerung und das Gedächtnis bewirkt. Das Wissen im überhimmlischen Ort erfüllt die von Sokrates verlangten Bedingungen eines selbstbezüglichen Wissens, wirft hingegen Fragen auf die weiteren Bestimmungen dieses Wissens vor.

Im dritten Kapitel wird die Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wissen im zweiten Teil des Dialogs untersucht. Im Unterschied zu der *Palinodie* wird hier eine dialogische Untersuchung entfaltet, die von der Kritik der Rhetorikkunst auf die Problematik des Wissenserwerbs bzw. der Wissensvermittlung hinzuführt. Zunächst widme ich mich der von Sokrates durchgeführten Analyse des ersten Teils, um die Elemente der Dialektik und der Seelenteilungslehre als notwendige Teile einer Erkenntnis zu bestimmen. Daraufhin wird die Schriftkritik analysiert, sofern sie sich mit dem Problem der Wissensvermittlung auseinandersetzt. Die Belehrung wird als Bewahrung des unsterblichen Wissens ausgelegt. Um die Plausibilität dieser Interpretation als ein platonisches Motiv zu veranschaulichen wird schließlich die Auffassung des Wissens im Bereich des Werdens im *Symposion* analysiert. Beide Werke haben sich in dieser Hinsicht als kompatibel erwiesen.

Die Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wissen wirft Probleme für die Interpretation auf, die über die Grenzen der im *Charmides* dargelegten Bedingungen eines selbstbezüglichen Wissens hinausgehen. Als erstes Problem steht die Überprüfung anderer platonischen Werke, um weitere Belege dieser Auffassung des Wissens zu untersuchen. Ein zweites Problem stellt sich die Auffassung dieses Wissens in Bezug auf das Bewusstseinsproblem. Die Selbsterkenntnis im Menschen führt zu der Anerkennung des

göttlichen Wissens, die zugleich eine Anerkennung der menschlichen Grenzen aufwirft. Es bleibt problematisch, ob das Phänomen des Bewusstseins ein Korrelat in diesem göttlichen Wissen finden kann.

KAPITEL 1

ROLLE DER SELBSTERKENNTNIS IN DER PHILOSOPHIE PLATONS

1.1. DIE REFLEXION ÜBER DIE SELBSTERKENNTNIS IN DER GRIECHISCHEN TRADITION VOR PLATON

Bevor die Selbsterkenntnis zum Objekt philosophischen Bemühens wurde, war sie in der griechischen Weltanschauung tief verankert. Dieses drückt sich insbesondere in zwei Formen aus: i) Die Selbsterkenntnis wurde durch einen der delphischen Sprüche direkt gefordert (γνῶθι σεαυτόν) und durch die Dichtung mit Hervorhebung religiöser und sozialer Aspekte ausgedeutet; ii) im Laufe solcher Interpretationsversuche wurde die Selbsterkenntnis mit der Tugend der σωφροσύνη verbunden, gelegentlich mit ihr direkt identifiziert. Im Folgenden skizziere ich zunächst die wichtigsten Aspekte der vorplatonischen Auslegungen, sodass die Basis für Platons eigene Vorstellungen ersichtlich wird.

1.1.1. Die Selbsterkenntnis und der delphische Spruch

Der älteste Beleg für die Bedeutung von Selbsterkenntnis in Griechenland bietet das Orakel zu Delphi. In der Antike wurde das „Erkenne dich selbst“ auf die Pythie Pheomonoe oder

Phanothea zurückgeführt, des Weiteren auch auf die Sieben Weisen (besonders auf Chilon, Thales, Solon oder Bias), auf Homer oder auf den Eunuch Laby.⁴ Der Spruch befand sich, zusammen mit zumindest zwei anderen (nämlich μηδὲν ἄγαν, „nichts im Übermaß“, und ἐγγύα πάρα δ'ἄτα, „Bürgschaft bringt Unheil“) und mit dem E, an einer Säule im Pronaos des Tempels von Apollon.⁵ Sollten wir die ursprüngliche Bedeutung des Spruches untersuchen, dann, wie Tränkle sagt, „(...) geraten wir in tiefes, nur teilweise aufzuhellendes Dunkel“.⁶ Einige Autoren fanden in dem „Erkenne dich selbst“ ursprünglich einen wesentlichen Aspekt, wenn nicht gerade den Kernpunkt, einer Delphischen Moral und versuchten, ihre Wurzel in den ältesten Belegen griechischer Literatur zu entdecken.⁷ Nach einer anderen Interpretation stellen die Sprüche Anweisungen für die Besucher dar, die befolgt werden mussten, bevor das Orakel befragt wurde.⁸ Zwischen der einen moralischen Interpretation und der anderen rein pragmatischen liegt Tränkles Vorschlag: „Allgemeine Erwägungen und vor allem die Analogie der übrigen Tempelsprüche in Delphi und anderswo deuten eher [sc. als apollinische oder spezifisch delphische Religiosität] darauf, dass hier weitverbreitete Volksweisheit ihren Niederschlag gefunden hat“.⁹ Abgesehen von einer vermeintlichen, mehr oder weniger entwickelten moralischen Theorie zu Delphi, ist das allgemeine Phänomen einer Zuspitzung von besonderen Aspekten des Alltagslebens in einem Spruch, was eine wichtige Rolle für

⁴ Courcelle 1974: 11. Für die Quellen siehe Roscher 1900: 29, Fn. 16; Schultze 1866: 211.

⁵ Tränkle 1985: 20; Roscher 1900: 27; nach Schultze 1866: 198 befanden sich an einer Säule in der Vorderfront des Tempels, da u.a. in Platons *Charmides* das γνῶθι σεαυτόν als Gruß des Gottes interpretiert wird.

⁶ Tränkle 1985: 20.

⁷ Z.B. Snell 1971, Defradas 1954; Schultze 1866: 210-211. Zu dieser Interpretation zählt die erste Auslegung von Roscher, wenn er behauptet, dass „(...) [die Ganzheit der delphischen Sprüche] dem moralischen Dekalog an Würde und ethischem Gehalt nahe kommt, insofern darin in höchst passender Reihenfolge nacheinander die Pflichten gegen die Gottheit, gegen den Staat oder die Mitbürger und zuletzt in 3 Geboten die Pflichten des Menschen gegen sich selbst in unübertrefflicher Klarheit und Kürze aufgezählt werden“ (1900: 39, zu den letzten 3 Geboten gehört das γνῶθι σεαυτόν).

⁸ Diese Meinung vertritt Roscher in seinem zweiten Artikel über das E zu Delphi. In diesem Zusammenhang bezweckt das γνῶθι σεαυτόν, „(...) den Fragenden zur *Klarheit über sich selbst und das, was er wollte*, zu ermahnen: ein Gebot, dessen Bedeutung sofort einleuchtet, wenn man bedenkt, wie viele unklare oder unverständige und schwer zu beantwortende Fragen von zahllosen ungebildeten oder thörichten Menschen dem Gotte vorgelegt zu werden pflegten“ (1901: 99, Hervorhebung im Original, Roscher folgt damit einer Empfehlung von Otto Gruppe und verweist bei dieser Interpretation auf Nägelsbach, *Nachhomerische Theologie* 4, 18 S. 187).

⁹ Tränkle 1985: 22. Diese Meinung vertritt auch Parke & Wormell 1956: I, 389.

spätere pragmatische, moralische (apollinischer oder einer anderen Art) und theoretische Anregungen spielt, von großer Bedeutung.

Da die ursprüngliche Bedeutung unzugänglich ist, solange es uns an passenden Belegen fehlt, erweist es sich als nützlich, die verschiedenen Auslegungen zu erwähnen, die von diesem Spruch entwickelt worden sind. Davon gibt es vier wesentliche Bedeutungsvarianten. Drei beziehen sich auf das Individuum und haben, obwohl sie spät belegt sind, den Vorteil von Klarheit und Präzision.¹⁰

1. Erkenne deine Fähigkeit, deine Lage.
2. Erkenne das dir eigentümliche Gute und agiere dementsprechend.
3. Erkenne, dass du eine unsterbliche Seele hast.

Die Belege für die drei Varianten kommen aus späteren Quellen unterschiedlicher Epochen, nichtsdestotrotz sollte man nicht davon ausgehen, dass die Inhalte selbst aus unterschiedlichen Epochen kommen.¹¹ Die erste Deutung konzentriert sich auf die externen Bedingungen einer Handlung, auf die praktische Situation in ihren relativ einfach zugänglichen Konturen. Sich-selbst-Erkennen bedeutet hier zu erkennen, was man unter bestimmten Umständen tun kann. Die zweite Bedeutung beinhaltet eine Aufmunterung zu einer besseren Erkenntnis des eigenen Selbst, insofern sie für die Erkenntnis des eigenen Guten nötig ist. Also bedeutet Selbsterkenntnis zu erkennen, wofür man geeignet ist. Dabei spielt natürlich eine wesentliche Rolle zu wissen, was unter „das eigene Gute“ zu verstehen ist. Der dritten Variante

¹⁰ Für die drei Bedeutungen und die entsprechenden Belege, siehe Tränkle 1985: 24-25.

¹¹ Die erste Interpretation findet man beispielsweise bei Xenophon, Juvenal oder Menander, die zweite vertritt Cicero, die dritte insbesondere der Autor des *Alk. I.*

zufolge bedeutet der Spruch eine bestimmte, philosophische Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis des „wirklichen Selbst“. Das heißt allerdings nicht, dass es sich dabei um eine rein theoretische Einstellung handelt, denn das beanspruchte Wissen hat eine starke Wirkung auf die konkrete Praxis. Bei den drei Bedeutungen geht es um ein praktisches Wissen, insofern eine Orientierung für das praktische Leben gemeint ist.

Für die vierte Variante gibt es bereits antike Zeugnisse. Es handelt sich dabei um die Verbindung des γνῶθι σεαυτόν mit der Limitiertheit des Menschen, die in der Dichtung der archaischen und klassischen Zeit überall zu finden ist.¹² Diese Verbindung drückt sich in unterschiedlichen Formen aus, sei es mit der Betonung des Unterschieds zwischen Menschen und Göttern,¹³ sei es durch eine Mahnung, die eigene Sterblichkeit zu erkennen oder die ὑβρις zu vermeiden.¹⁴ Man kann in dieser Variante schon den Ursprung der ersten und zweiten Bedeutung erkennen, wobei beide Aspekte nicht fein voneinander differenziert werden. Des Weiteren stellt diese Variante eine allgemeine *conditio humana* dar, eine Mahnung, die eigenen menschlichen Grenzen nicht zu überschreiten, was allerdings in jedem konkreten Fall, bei dem Tyrannen oder bei dem Bürger, bei der Frau oder der Schwester, erörtert werden muss.

Sokrates gibt den Anstoß für eine weitere Entwicklung des Hinfälligkeits-Gedankens, indem er sie als Hinfälligkeit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen versteht. Sich-Selbst-Erkennen bedeutet dann zu erkennen, dass der Mensch in Bezug auf die Weisheit nichts wert sei (*Ap.* 23b). Dass es sich hier um eine echte sokratische Position handelt, kann unter anderen durch

¹² Tränkle 1985: 23.

¹³ Sich nicht als Gott zu betrachten, siehe Defradas 1954: 280; Göttling 1851; Schultze 1866; Nilsson 1941: 617, 697.

¹⁴ Siehe Courcelle 1974 : 12, mit Verweis auf *Gefesselter Prometheus*: Poseidon meint, Prometheus sollte die neue Vorherrschaft des Zeus anerkennen und dementsprechend agieren: „(...) son supplice est le salaire d'un langage trop hautain; il doit faire effort sur lui-même et s'adapter au réel, rester humble devant les maux présents“ (Courcelle 1974: 12).

Aristophanes' *Wolken* erklärt werden. Da wird Sokrates' Lehrtätigkeit als das Vermitteln von Selbsterkenntnis bezeichnet und verspottet als „Erkenntnis der eigenen Dummheit“ (840-843). Die genaue Bedeutung dieser sokratischen Position bleibt allerdings im Dunkeln.

1.1.2. Die Selbsterkenntnis und die σωφροσύνη

Die Verbindung von Selbsterkenntnis mit der traditionellen Tugend der σωφροσύνη findet man nicht zufällig bei jedem Interpreten der platonischen Philosophie, denn Platon selbst unternimmt im *Charmides* eine ausführliche Untersuchung von Selbsterkenntnis, wobei beide Begriffe teilweise verbunden, teilweise identifiziert werden. Eine Verbindung, wenn nicht sogar eine Identifikation, von σωφροσύνη und Selbsterkenntnis hat schon Heraklit versucht in B116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφροεῖν; der Sinn seiner Worte ist allerdings nicht klar.¹⁵

Das Wort σωφροσύνη ist ein Kompositum aus σῶς („gesund, sicher, gut“) und φρήν (Zwerchfell, Sinn), seine Grundbedeutung ist „gesunder Sinn“¹⁶. In der archaischen Zeit war σωφροσύνη die Besonnenheit oder Klugheit, verstanden als richtiges Sinnen darüber, was besser für einen selber ist, und wurde teilweise als eine Tugend bezeichnet, die dem ἀγαθός, dem tüchtigen Helden, nicht gehört.¹⁷ Es handelt sich im Allgemeinen um das *mens sana*, das gesunde Denken, was sowohl eine intellektualistische als auch eine praktische Seite beinhaltet, denn das gesunde Denken drückt sich in den richtigen Entscheidungen für die jeweilige

¹⁵ Für Ulrich von Willamowitz-Moellendorf sei das Wort in diesem Zusammenhang ohne einen tiefen philosophischen Sinn benutzt (1932: II, 123-4).

¹⁶ Der LSJ gibt als Übersetzung „soundness of mind“.

¹⁷ Für diese und die weiteren vorplatonischen Bedeutungen des Wortes siehe die entsprechenden Kapitel von North 1966. Hilfreich sind auch die entsprechenden Einführungswörter zur Analyse des *Charmides* bei Witte 1970, Tuckey 1968, Schmid 1998.

Handlung aus.¹⁸ Die Verbindung mit der Selbsterkenntnis kann schon im *Iliad* 21. 462-64 gefunden werden, auf Apollon bezogen, was eine Verbindung der apollinischen Moral mit der σωφροσύνη unterstützt. An dieser Stelle antwortet Apollon auf die kriegerische Einstellung seines Onkels Ares, dass er nicht σαόφρονα wäre, wenn er mit seinem Onkel wegen sterblicher Wesen kämpfte. Diese Stelle beinhaltet für North die erste Verbindung zwischen σωφροσύνη und Selbsterkenntnis¹⁹ und kann mit *Od.* 23.30 verbunden werden, wo es um die besonnenen Taten von Telemachos geht; der Sinn beider Stellen ist damit, eher die Handlung zu eigenem Wohl zu betonen als ein Selbsterkenntnis-Moment. In *Od.* 4. 158-60 findet man einen zweiten Aspekt der σωφροσύνη, diesmal ihren repressiven Charakter, was die Handlung der jungen Leuten betrifft.²⁰ Dabei geht es um die Selbstbegrenzung der Handlung, die auf dem Respekt von Seite der Jüngeren den Älteren gegenüber beruht. Da an diesen Stellen die σωφροσύνη mit einem Schamgefühl verknüpft wird, findet North darin ein Beleg für die Gegenüberstellung einer heroischen und einer polisorientierten Weltanschauung. Die σωφροσύνη sei dann eine bürgerliche Tugend, die für die neue Zeit der Polis geeigneter ist als die Tapferkeit und die Tendenz der Helden, die Grenzen zu überschreiten.

„The *polis* by its very nature required a much greater exercise of restraint (*aidôs, sôphrosynê*) than had the loosely organized Homeric society. It has often been observed that the self-assertion of the heroic individual was curbed when it encountered the restrictions imposed by the nascent *polis*. (...) The consequences of this painful adjustment for the individual are to be seen in tragedy (especially Sophoclean tragedy), whose most characteristic plot concerns the hero in conflict with society, a hero who carries his individualism to some extreme incompatible with the apparent welfare of the community” (North 1966: 12).

¹⁸ Siehe North 1966: 4: “The knowledge involved is revealed in human action and generally has a moral outcome”.

¹⁹ Siehe North 1966: 5.

²⁰ North 1966: 5.

In der *Ilias* oder der *Odyssee* gibt es jedoch keine direkte Identifizierung der σωφροσύνη mit dem αἰδώς, was Norths Auffassung voraussetzen scheint. Eine erste, eher lose Verknüpfung mit der Selbsterkenntnis findet man darin, dass einer der Sieben Weisen dazu aufruft, die σωφροσύνη zu pflegen.²¹ Die Suche nach dem eigenen Wohl und die sich daraus ergebende Beschränkung der eigenen Wünsche und Triebe sind die zwei Grundcharakteristika dieser Tugend.

Eine weitere Entwicklung des Wortes wird durch die Lyriker unternommen, besonders bei Theognis, Pindar und Bakkhylides. Bei ihnen bedeutet σωφροσύνη eine aristokratische Tugend, die Anerkennung der eigenen Position in der Gesellschaft.²² Man könnte, wie North, spätere Anwendungen des Wortes σωφροσύνη zur archaischen Zeit extrapolieren, indem man eine Reihe von wichtigen Tugenden für die hellenische, besonders attische Mäßigkeit einfügt (z.B. *metrios*, *hesuchia*, *aidos*, usw.). Die erste Belege für eine übliche Benutzung des Wortes σωφροσύνη mit einem religiösen oder allgemein moralischen Charakter findet man aber, wie North selber zugesteht, erst in der Poesie des VI. und des frühen V. Jhts.²³ Da erreicht die σωφροσύνη die Bedeutungen, die für Platon üblich sein werden, nämlich die Bewahrung der gesellschaftlichen Ruhe (gegen die *stasis*, die eine Art hybristischer Überschreitung der sozialen Grenzen ausdrückt), die *hesuchia*, d.i. die Ruhe bei den Handlungen, und die allgemeine Entgegensetzung zwischen σωφροσύνη und ὕβρις, u.a.²⁴

²¹ Pittakos, siehe DK 10.13. Dazu North 1966: 10.

²² Siehe North 1966: 13.

²³ North 1966: 16-18.

²⁴ Siehe North 1966: 16-26. Pindars erster Pean registriert zum ersten Mal ein Gebet zu Apollon um das Geschenk der σωφροσύνη. Willamowitz findet die Entgegensetzung σωφροσύνη - ὕβρις in Theognis in Bezug auf das politische Verhalten (1932: II, 124).

In der Tragik taucht mit aller Deutlichkeit der Kontrast zwischen σωφροσύνη und ὕβρις auf, ein Kontrast, der im Herzen aischyliischer Tragödien liegt.²⁵ Es ist nicht unsere Aufgabe, hier eine genaue Beschreibung der Bedeutungsentfaltung von σωφροσύνη in der griechischen Tragödie anzubieten. In Großem und Ganzem verschiebt sich die Beschränkung menschlichen Verhaltens von dem religiösen Ebene (Verhältnis des Menschen zu den Göttern), wo Aischylos die σωφροσύνη verortet hatte, zur Kontrolle alltäglicher Begierden, obwohl der Verweis auf die menschliche Grenze nicht vollständig verlorengeht.²⁶ Hier genügt, Norths Zusammenfassung über die Einstellung der drei großen Tragiker der Besonnenheit gegenüber zu erwähnen:

„To Aeschylus, who found the source of tragedy in *hybris*, the arrogant transgression of Divine and human law, *sôphrosynê* was essentially religious, an acceptance of mortal limitations. To Sophocles, whose tragic concept was rooted in the imperfection of the heroic nature, *sôphrosynê* was the self-knowledge that enables man to come to grips with reality. To Euripides, who saw in the triumph of the irrational over the rational the primary source of the tragedy for the individual and society, *sôphrosynê* is one of several names for the rational element. It is that quality, intellectual in origin, but predominantly moral in its application and effect, which controls and moderates the passions, whether lust, anger, ambition, cruelty or even something so trivial as gluttony and drunkenness” (North 1966: 69).

Eine andere Sonderbedeutung bekommt *sôphrosynê* am Ende des V. Jahrhunderts, nämlich „Schicklichkeit“ (κοσμιότης). Diese Betonung der Ordnung war häufig unter Gorgias' Schülern

²⁵ Siehe North 1966: 33. Auch Witte 1979: 11: „Wie der Mensch vorher seinen „gesunden Sinn“ bewies und sich „rettete“, indem er sich der gesellschaftlichen Ordnung fügte, so jetzt dadurch, daß er die Wirklichkeit des Göttlichen anerkennt und sich so seiner eigenen Grenzen bewußt wird“. Für eine Analyse der Bedeutung von σωφροσύνη in Aischylos, siehe Witte 1979: 11-16.

²⁶ Für eine Analyse dieser Entwicklung siehe Witte 1979: 11-22.

zu finden, wenn nicht bei dem Sophist selber;²⁷ die Identifizierung von *sôphrosynê* und κοσμιότης taucht allerdings in Platons *Charmides* auf, mit dem Wort κοσμιός auch im *Gorgias* (504 d1-3). Ein anderer Sophist, Kritias, wird auch als Charakter in *Charmides* eintreten. Seine Ausdeutung der *sôphrosynê* ist durchaus traditionell geprägt,²⁸ das Lob der Lakedaimoner wegen ihrer Besonnenheit lässt erkennen, dass Kritias diese Tugend im Sinne von sozialer Ruhe (*stasis*) und aristokratischer Ordnung der Gesellschaft versteht. Wegen seiner Teilnahme an der gewaltsamen Regierung der Dreißig wird der Verteidiger der σωφροσύνη dennoch als unmoralisch gesehen.²⁹ Dadurch werden die Konsequenzen der sophistischen Einstellung ersichtlich. Aristophanes' Reaktion gegen die sophistische Aufklärung plädiert für eine Rücknahme traditioneller Tugenden, darunter der *sôphrosynê*, die als eine aristokratische Tugend verstanden wird: konservativ in Politik, traditionell erzogen, edel und „gentlemanly“ muss der *sôphrôn* wirken.³⁰ Darum wird das Wort *sôphrôn* als Synonym für oligarchisch verwendet.³¹ Wichtig bei diesem Rückgriff auf die traditionelle *sôphrosynê* ist, dass das ordentliche Leben nicht nur als Selbstbeschränkung, sondern auch als Verinnerlichung der richtigen Norm verstanden wurde.³²

Diese sind die wichtigsten Bedeutungsvarianten vor Platons Zeit. Wir können sie etwa folgendermaßen zusammenfassen: *sôphrosynê* bedeutet im Allgemeinen einen guten, erfolgreichen Umgang mit sich selbst, sie setzt eine Bemühung um Selbsterkenntnis voraus und verkörpert die richtige Begrenzung des eigenen Handelns als Konsequenz solcher Selbsterkenntnis. Diese Grundbedeutung kommt zum Ausdruck zuerst als individuelle

²⁷ Siehe North 1966: 94-95.

²⁸ Siehe North 1966: 95.

²⁹ Siehe Xenophon, *Memorabilia* 1. 2, 12. Über Kritias siehe auch Witte 1979: 46-49.

³⁰ Siehe North 1966: 99.

³¹ Siehe North 1966:112: "Sôphrôn is the operative word denoting oligarchy, because it was a commonplace of political thought that a democracy was more inclined to be turbulent, an oligarchy to be better disciplined".

³² Siehe Gastaldi über Isokrates: „L'autocontrollo è finalizzato infatti, da una parte, a contenere le spinte desiderative, presenti in tutti i cittadini, ma dall'altra acquisisce una grande rilevanza politica, delineandosi come capacità di interiorizzare le norme della vita collettiva, mantenendo di buon grado il ruolo assegnato all'interno della comunità gerarchicamente strutturata" (1998: 215).

Begrenzung des Handelns dem Alter, dem Geschlecht oder der sozialen Position nach; des weiteren als „vernünftiges“ Agieren (Mäßigkeit, Nüchternheit, Beharrlichkeit); zuletzt als frommes, religiöses Handeln im Sinne der Vermeidung von *hybris*. Die restriktive Komponente ist für diese Tugend wesentlich.

1.2. BEDEUTUNGSVARIANTEN DER SELBSTERKENNTNIS BEI PLATON

In der *Apologie* charakterisiert Sokrates sein eigenes Werk, d. i. die philosophische Lebensführung, als eine durch göttlichen Befehl geforderte Selbsterkenntnis, die den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wissen deutlich macht. Diese Anforderung dürfte als echtes sokratisches Erbe gelten, welches Platons philosophische Tätigkeit von Anfang an begleitet und nie verlässt,³³ doch die Unterschiede in der Ausdeutung davon, was unter Selbsterkenntnis zu verstehen sei, erschwert den Zugang zum Thema. Darum muss eine Untersuchung über dieses Thema entscheiden, wie die Entwicklung der platonischen Philosophie zu interpretieren sei. In der Einführung zu dieser Untersuchung haben wir Gründe gegeben, weshalb und in welchem Maße in Bezug auf die Selbsterkenntnis die unitarische Perspektive eine adäquate Alternative ist. Die Werke Platons werden nicht als Zeuge für den Philosophen Sokrates benutzt, sondern als literarische Werke, deren allgemeine Absicht und Durchführung unter dem Kohärenzprinzip analysiert wird. Unter solchem Gesichtspunkt versuchen wir jetzt, die unterschiedlichen Stellen über das Thema Selbsterkenntnis zu klassifizieren, sodass eine allgemeine Darstellung von Selbsterkenntnis als eine Vorbereitung für die Analyse des *Phaidros* im zweiten Kapitel zustande kommt.

³³ Expliziten Bezug auf diesen Aspekt der Reflexion nimmt Platon in Dialogen unterschiedlicher „Phasen“ seines Denkens, z.B. in *Protagoras*, *Phaidros*, *Theaitetos*, *Timaos* und *Philebos*.

Platons Überlegungen über Selbsterkenntnis lassen sich zunächst analysieren durch die Bedeutungsunterschiede, die wir schon in der Tradition gefunden haben, nämlich einerseits durch die Bezugnahme auf den delphischen Spruch, andererseits durch die vorherigen Auseinandersetzungen mit der *sôphrosynê*. Diese Unterscheidung wird nun durchgeführt, um die Grundgedanken über Selbsterkenntnis und die damit zusammenhängenden Probleme getrennt darstellen zu können. Im zweiten Kapitel werde ich die Verknüpfung dieser unterschiedlichen Aspekte der Selbsterkenntnis betrachten, insofern sich der Dialog *Phaidros* als ein stufenweise entwickelter Prozess zu immer tieferen Ebenen von Selbsterkenntnis erweist. Wir beginnen mit der Analyse der Selbsterkenntnis als „Erkenne dich selbst“, d.h. als eine an die Tradition der Interpretation des delphischen Spruches anknüpfende Reflexion.

1.2.1 Selbsterkenntnis als Erkenntnis des eigenen Unwissens

Bereits in der *Apologie* interpretiert Sokrates seine Lebensführung mit einem Verweis auf den Apollon-Tempel zu Delphi. Die Geschichte über die Befragung des Orakels und Sokrates' Versuch, die Weissagung zu erklären, führt zur Präzisierung der Natur von menschlichem Wissen: „οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὡσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξιὸς ἐστὶ τῆ ἀληθείᾳ πρὸς τὴν σοφίαν“ (*Ap.* 23 b2-4). Die Selbsterkenntnis als Erkenntnis eines Mangels in menschlicher Natur, wie die vorplatonische Reflexion den Spruch „Erkenne dich selbst“ ausgedeutet hatte, bekommt jetzt eine sehr klare Form, nämlich die eines Mangels an Wissen. Diese Erkenntnis bedeutet aber noch nicht die Tätigkeit des Philosophen, sie ist eigentlich ihre Vorbedingung. Sokrates' Tätigkeit besteht nicht in dieser Selbsterkenntnis, sondern in einem dem Gott geleisteten Dienst. Sokrates hilft dem Gott, indem er diejenigen untersucht, die er für weise hält, und ihnen ihr wirkliches Unwissen zeigt. Sokrates' Dienst zielt darauf, den anderen Menschen zur von ihm bereits erworbenen

Selbsterkenntnis zu führen. Die sokratische Argumentation versucht, den Unterschied zwischen den „Weisen in einer anderen, nicht menschlichen Weisheit“ und seiner eigenen Weisheit zu betonen. Dabei muss klar sein, dass Sokrates keine Erkenntnisinhalte gehobener Natur anbietet. Dieses bedeutet allerdings nicht, dass es sich bei seiner Tätigkeit nicht um eine Art von Wissensübertragung handelt. Bei einem Gespräch mit Sokrates befindet sich der Gesprächspartner in einer schlechteren Situation, ihm fehlt es an Bewusstsein vom eigenen Unwissen. Sokrates hat eine Erkenntnis erworben, wenn auch nur die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Menschlichem und Göttlichem im Bereich des Wissens. Die Gespräche mit Sokrates haben immer noch eine erzieherische Funktion, er spielt dabei immer die Rolle eines Lehrers, allein in einer schwächeren Form, die ein besseres Verständnis der eigenen Lage und nicht Naturphilosophie oder rhetorische Techniken vermittelt.

Sokrates' Ausdeutung des Orakelspruches zieht damit eine klare Grenze zwischen seiner eigenen Tätigkeit und den Anklagen. Es muss dennoch bestimmte Kriterien geben, die Sokrates veranlassen, zwischen menschlichem und göttlichem Wissen zu unterscheiden. Die Menschen verfügen über keine σοφία, bestimmte Kenntnisse besitzen sie trotzdem. Wo genau liegt die Grenze, die Sokrates erkannt hat? Eine Antwort darauf findet man bei der Prüfung des Orakelspruches. Zu diesem Punkt der *Apologie* versteht Sokrates noch nicht, was es bedeutet, dass nach dem Orakel er der weiseste Mensch sei. Um die Bedeutung dieses Spruches zu erklären, untersucht er drei unterschiedliche Wissensarten, die in der Polis vorhanden sind: die Politik, die Dichtung und die technischen Fertigkeiten. In Folgendem müssen wir uns mit dieser Untersuchung näher beschäftigen.

Zuerst untersucht Sokrates die Politiker (20c3-22a6). Diese beanspruchen σοφία, den Erwerb von etwas καλὸς καὶ ἀγαθός. Die Politiker insgesamt, ob tüchtig oder nicht, was τὸ φρονίμως ἔχειν betrifft, verfügen jedoch über kein Wissen. Was ist genau das Wissen, das sie haben

sollten? In *Politeia* IV, vor dem metaphysischen Exkurs in den Büchern V-VII, charakterisiert Platon die Tugend der Regierenden wiederum als σοφία und bezeichnet sie als eine Erkenntnis, die jemanden befähigt, über die Polis als Ganze zu beraten, d.h. über die Art und Weise, wie sie mit sich selbst und mit den anderen Poleis umgehen soll (*Rep.* IV 428d). Es geht nicht mehr um etwas Gutes für eine einzelne Tätigkeit, sondern um das Gute für die Stadt im Allgemeinen, um das Gute des Ganzen. Es handelt sich nicht um die Erkenntnisarten, die den unterschiedlichen Wissensbereichen in der Polis entsprechen, sondern um das Wissen, das für das Ganze zentral ist.

Dies wird deutlich beim Vergleich der von jeder Gruppe von „Weisen“ begangenen Fehler. Wie die Politiker verfügen die Dichter über keine Erkenntnis (*Ap.* 22b), doch verfügen sie über göttliche Gabe, die sie befähigt, vieles Schöne zu sagen. Bei ihnen besteht das Problem in der Rechtfertigung ihrer vermeintlichen σοφία. Doch das Problem liegt nicht nur an diesem Mangel an Wissen, vielmehr ist das Wichtigste, dass sie glauben, auch in anderen Bereichen Weise zu sein. Da Sokrates die bei den Dichtern typische Begeisterung nicht besitzt, besteht seine Überlegenheit ihnen gegenüber nur darin, dass er die Konfusion der Begeisterung mit dem Wissen erkennt. Welches Wissen glauben die Dichter zu besitzen? Es handelt sich dabei nicht um die einzelnen Wissenschaften, sondern vielmehr um die Erkenntnisse über das Wichtigste. Obwohl die Dichter vieles Schöne sagen können, im Sinne von schön Arrangiertem (*Ap.* 22b2-4: μάλιστα πεπραγματεῦσαι), können sie keine Rechenschaft über die Inhalte ihrer Werke ablegen. Die Dichtung beschäftigt sich aber nicht mit den einzelnen Erkenntnissen, sondern mit den Tugenden und den politischen Entscheidungen. Zu glauben, dass sie über diese anderen Erkenntnisse verfügen, darin besteht der Fehler bei den Dichtern. Der Fall der nächsten Gruppe, der Handwerker, ist deutlicher. Sie begehen denselben Fehler wie die Dichter: „Weil er [sc. der Handwerker] seine Kunst gründlich erlernt hatte, wollte jeder auch in den anderen wichtigsten Dingen (καὶ τὰ ἄλλα τὰ μεγίστα, 22d7) sehr weise sein“.

Zusammengefasst können wir folgendes festhalten: Die Politiker werden kritisiert, weil sie kein wirkliches Wissen besitzen, die Dichter und Handwerker, weil sie fälschlich, aufgrund ihrer Beschäftigung, glauben, etwas Wichtigeres zu wissen, als es in der Tat der Fall ist. Dieses Wissen, welches wichtiger ist als die Verfertigung von Gedichten oder von handwerklichen Produkten, kann durch den Hinweis auf die Politiker und auf die anderen platonischen Dialoge als das Wissen um das Gute im Allgemeinen erklärt werden, d.h. das Gute für die ganze Gesellschaft und für das ganze Leben. Hinweise darauf gibt es auch innerhalb der Apologie,³⁴ besonders an einer sehr deutlichen Stelle.

Im 29d-e stellt Sokrates der Bemühung um Geld, Ruhm und Ehre die Beschäftigung mit der Einsicht, Wahrheit und der besten Beschaffenheit der Seele gegenüber. Seine eigene Tätigkeit beschreibt er als eine Aufforderung zur Sorge um diese Themen bzw. als eine Prüfung derjenigen, die behaupten, über das entsprechende Wissen zu verfügen. Die Prüfung stellt sich aber als Prüfung des Besitzes von *aretê* dar (Ap. 29e3-5). Kurz danach beschreibt Sokrates die Seele als das Beste im Menschen und die *aretê* als die Quelle aller individuellen und gemeinschaftlichen Güter (Ap. 30b1-4). Die wichtigeren Dinge sind also die Einsicht, die Wahrheit und der beste Zustand der Seele. Wer darüber verfügt, darf als Weise bzw. als *aristos* gelten. Die Prüfung der Kenntnisse in der Polis hat also als Ziel die Prüfung der *aretê*, im Sinne von einem hinreichenden Besitz derselben. Diese neue Beschreibung von Sokrates' Tätigkeit führt aber zu einer paradoxen Situation.³⁵ Sokrates hat zweimal seinen Dienst beschrieben, in

³⁴ τὰ μέγιστα in 22 c9-e6 versteht De Strycker als „(...) questions about ἀνθρωπίνη καὶ πολιτικὴ ἀρετὴ (...) in other words issues on which εὐδαιμονία or τὸ εὖ ζῆν depends, or finally, if we look at them from a strictly objective point of view, problems concerning the Good (...)“ (1994: 286, zu Ap. 22d7).

³⁵ Es handelt sich um Sokrates' Paradoxon, wie u.a. von Gregory Vlastos formuliert wird: „He never voices a doubt of the moral rightness of any of his acts or decisions, never betrays a sense of sin. He goes to his death confident that “no evil thing can happen to a good man” (Apology 41D) – that “good man” is himself. Can this be the same man who believes that no one can be good without knowledge, and that he has no knowledge?“ (1971: 7). Vlastos versucht das Paradoxon zu vermeiden, indem er auf eine perfektionistische Konzeption der Erkenntnis verweist. Diese Erkenntnis, als das absolut unanfechtbare Wissen, bleibt nur als ideales Ziel sokratischer Untersuchung. Diese Position zeigt zwei Schwächen: erstens, die Benutzung anderer „sokratischen“ Dialoge als Beweis für das ideale Wissen, ohne zu beweisen, dass diese Werke eine sokratische Vorstellung der Philosophie vertreten, was in

beiden Fällen als die Prüfung des Wissens um das Gute (zuerst als Objekt der Politik, danach als die Quelle aller Güter in der Seele), jedoch wird diese Prüfung in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen dargestellt. Bei der ersten Beschreibung beruft er sich auf Delphi, wobei er am Ende eine allgemeine Aussage über den Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wissen darstellt. Versucht er damit zu behaupten, dass die Menschen nie das erstrebte Wissen erreichen? Bedeutet den Verweis auf Delphi, dass die Menschen das göttliche Wissen nur negativ erfahren können, wie die Tradition das „Erkenne dich selbst“ verstand? Wenn das der Fall wäre, wie könnte diese Aussage mit der späteren harmonisiert werden, nämlich mit dem Streben nach *aretê*? Handelt es sich dabei um eine andere Aufgabe des Sokrates? Und wenn wir dieses annehmen, in welchem Verhältnis steht denn diese neue Aufgabe mit der vorigen? Welcher Unterschied bestünde zwischen dem göttlichen Wissen (d.h. Wissen um das Höchste) und dem Wissen um das *aretê* (d.h. Wissen um das höchste Gute)?

Die übliche Interpretation der Sokratischen Erkenntnisprüfung versteht sie als eine formelle Untersuchung. Dadurch versucht man beide Aspekte der philosophischen Lebensführung zu vereinbaren, nämlich das Unwissen und den *elenchos*. Nach dieser Interpretation handelt es sich bei Sokrates' Tätigkeit um ein rein methodologisches Verfahren, das keine Wissensansprüche seinerseits erhebt.³⁶ Damit lässt man aber allen Hinweis auf einen Inhalt der

diesem Zusammenhang eine Ablehnung aller möglichen platonischen Positionen in jenen Werken bedeutet. Wir werden gleich sehen, dass z.B. in *Charmides* andere Gründe für Sokrates' Einstellung in Erscheinung treten. Zweitens missachtet diese Interpretation den Verweis auf das Gute, das, wie wir gerade gesehen haben, konstitutiv für die sokratische Mission ist.

³⁶ Diese Interpretation wird sehr klar von Heitsch zusammengefasst: „Um den Wissensanspruch eines anderen als unberechtigt erweisen und ihn und seine Meinung widerlegen zu können, ist es durchaus nicht erforderlich, selbst die zur Debatte stehende Kenntnisse zu besitzen, es genügt die Fähigkeit, Behauptungen andere auf ihre Berechtigung zu prüfen. Und um das zu können, muß der Prüfende auf dem fraglichen Gebiet nicht seinerseits kompetent sein. Was er statt dessen braucht, ist lediglich die Einsicht, dass jedes Wissen sich muß begründen können, und die entsprechende Fähigkeit, in angemessener Weise nach Begründungen der von einem anderen vertretenen Meinung zu fragen und solche Begründungen dann auf ihre Relevanz, ihre Angemessenheit, ihre Leistungsfähigkeit, aber auch ihre Konsequenzen hin kritisch zu erörtern“ (2002: 88-9). Für Vlastos legt Sokrates mehr Wert auf die Methode selbst als auf ihre Ergebnisse (1971: 16).

sokratischen Tätigkeit außer Acht und verwandelt sie in eine wertneutrale Beschäftigung. Da sich die vorliegende Untersuchung nicht mit Sokrates' Konzept der Tugend und des Menschen beschäftigt, sondern mit Platons Begriff der Selbsterkenntnis, wird nun ein anderer früher Dialog näher betrachtet, um Platons Interpretation dieser Aussagen zu erklären.³⁷

In Platons *Charmides* untersucht Sokrates noch einmal die Bedeutung des *elenchos*, der Prüfung, die er im Dienst des Gottes zu Delphi führt. In diesem Dialog bespricht Sokrates mit Kritias und Charmides die *sôphrosynê*, eine Tugend, die im Laufe des Gesprächs mit der Selbsterkenntnis explizit verbunden wird. Im zweiten Teil des Dialogs weist Kritias auf Delphi zurück und versucht, die Selbsterkenntnis als Wissensprüfung auszudeuten.³⁸ Sokrates fasst Kritias' Definition folgenderweise zusammen:

„Der Besonnene also allein wird sich selbst erkennen und imstande sein zu ergründen, was er wirklich weiß und was nicht; und ebenso auch wird er vermögend sein, andere zu beurteilen, was einer weiß und auch zu wissen glaubt, da er es ja weiß, und auch wieder, was einer zu wissen glaubt, es aber nicht weiß; sonst aber keiner. Und dies ist also das Besonnensein und die Besonnenheit und das Sich-Selbst-Kennen, zu wissen, was einer weiß und was er nicht weiß“ (167a1-7).

Kritias' Stellungnahme scheint die philosophische Lebensführung der *Apologie* wiederzugeben,³⁹ doch seine Interpretation der Wissensprüfung⁴⁰ stellt sich gegen Sokrates'

³⁷ Für die Zwecke dieser Untersuchung ist eine genaue Unterscheidung zwischen sokratischem und platonischem Gedankengut nicht erforderlich. Es muss dazu in Erwägung gezogen werden, dass „wir von Sokrates viel zu wenig wissen, um Platons Verhältnis zu ihm genau zu durchschauen“ (Kube 1969: 3).

³⁸ Kritias formuliert seine letzte Definition der Besonnenheit aufgrund Sokrates' Einwands, jemand könne besonnen agieren, ohne zu merken, dass er besonnen agiert. Die Rechtfertigung des eigenen Handelns bzw. des eigenen Wissens (Sokrates' Beispiel ist ein Arzt) wird dadurch explizit als Problem für Kritias' Ansatz formuliert und ist so bedeutend, dass Kritias seine eigene Definition verlässt und versucht, die Besonnenheit auf dieser neuen Basis zu bestimmen.

³⁹ Kritias' Position scheint in der Tat ein Annäherungsversuch an Sokrates' Position zu sein. Kritias tritt in das Gespräch ein, weil seine Definition von Besonnenheit durch Charmides nicht richtig verteidigt

Annahme, alle Wissensarten beziehen sich auf ein Objekt und bewirken einen Nutzen (165 c4-e2). Unter solchen Voraussetzungen werde die Untersuchung nach Kritias falsch geführt (165 e3: οὐκ ὀρθῶς ζητεῖς). Dadurch wird die Wissensprüfung als inhaltsleer bezeichnet, ihr Objekt ist kein bestimmtes Objekt, sondern nur das Wissen selbst, die Erkenntnis als solche: Selbsterkenntnis sei eine τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ... καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς (166c2-3).⁴¹ Diese Interpretation von Selbsterkenntnis, die der üblichen Interpretation von Wissensprüfung in der *Apologie* identisch ist, widerlegt Sokrates jetzt im *Charmides*. Die erste Widerlegung (167 b-169 c) betrifft die Möglichkeit dieser Erkenntnis und wegen ihrer Ausführungen über Selbstbezüglichkeit wird sie in 1.3.3. analysiert, jetzt sollen wir unsere Aufmerksamkeit auf die zweite Widerlegung lenken, die den Nutzen solcher Erkenntnis betrifft (170 a-175 a). Das Argument kann wie folgt gegliedert werden: 1. genaue Bestimmung von Selbsterkenntnis als Erkennen des Erkennens (170 a2-171 c9); 2. Frage nach dem Nutzen eines so gestalteten Erkennens (171 d1-172 c3); 3. Frage nach dem Verhältnis von Selbsterkenntnis zur Glückseligkeit (172 c4-175 a8).

werden konnte (162c-e). Nachdem seine eigene Verteidigung ebenfalls gescheitert war (164c), führt Kritias die Identität von Besonnenheit und Selbsterkenntnis ein und zeigt sich bereit, sie zu verteidigen, doch nur in dem Fall, dass Sokrates mit ihm nicht übereinstimmt (165 b4). Nach einer Erörterung des Inhalts von Selbsterkenntnis wirft Kritias Sokrates vor, das Gespräch um der Widerlegung willen zu führen, denn er sollte mit Kritias einverstanden sein (166 c3-6). Beiden Vorwürfen entgeht Sokrates, indem er behauptet, er wisse nicht, was Besonnenheit sei, d.h. Sokrates interpretiert Kritias' Vorwürfe als ein Versuch, die Positionen beider Gesprächspartner zu identifizieren. Dass Sokrates' Gedankengut Kritias nicht fremd ist, wird in ihrer vorigen συνουσία (156 a7f.) vorausgesetzt (über diesen Punkt siehe Szlezák 1985: 130). Auch Tuckey (1968: 24) ist der Meinung, Kritias versucht durch seine Definitionen an Sokrates Gedankengut zu greifen.

⁴⁰ Viele Interpreten haben die Frage nach der Herkunft dieser Interpretation gestellt. Eine Gruppe von Autoren findet in ihr die echte sokratische Selbsterkenntnis, welche im Laufe des Gesprächs durch Platons Kritik (vertreten von Sokrates im Dialog) in ihren widersprüchlichen Konsequenzen gezeigt (Schmidt 1985: 16, 39-41, 71; Schmid 1998: 118; McKim 1985: 60). Für andere Autoren handelt es sich dabei um Missinterpretationen sophistischer Art (s. Tuckey 1968: 72, Erler 1987: 194, Anm. 118; Sue 2006: 188), wenn nicht sogar um Kritias' spezifischem Ansatz (Notomi 2004: 250). Im Rahmen der vorliegenden Untersuchung wird Kritias' Interpretation von Selbsterkenntnis mit der „rein methodischen“ Interpretation der sokratischen Selbstprüfung identifiziert, damit Platons Version derselben deutlicher erscheint.

⁴¹ Nach vielen Interpreten bedeutet diese Definition ein passus von ἐπιστήμη ἑαυτοῦ (= γνῶθι σαυτόν) zu ἐπιστήμη ἑαυτῆς (165e-166c) statt. Wir glauben aber mit Martens (1973: 51-53), dass es sich hier um keinen wirklichen passus handelt, denn mit der Selbsterkenntnis meint Sokrates von Anfang an die Wissensprüfung, die seine Tätigkeit auszeichnet. Des Weiteren impliziert die Formel ἐπιστήμη ἐπιστήμης καὶ ἀνεπιστημοσύνης (167 c1-2), die eine Erklärung der ἐπιστήμη ἐπιστήμης ist, die Prüfung des eigenen bzw. fremden Wissens (Vgl. Politis 2008: 2), das ist aber die Wissensprüfung, sowie sie in der *Apologie* gestaltet wurde. Näheres zu diesem Problem in 1.3.3.

Im ersten Schritt des Gedankens stellt Sokrates hypothetisch eine Selbsterkenntnis dar, die nur in dem reinen Erkennen des Erkennens sowie des Nicht-Erkennens bestünde und daher nichts über die Inhalte einer Erkenntnis sagen könnte (170 a2-8). Diese Hypothese entspricht Kritias' Bedingung, die Selbsterkenntnis unterscheidet sich von den anderen Erkenntnissen darin, dass sie kein Objekt außerhalb der Erkenntnis selbst hat. Darum wäre die Selbsterkenntnis nur die Erkenntnis *der Tatsache, dass* man (sei es der Sprecher selbst oder sein Gesprächspartner) weiß oder nicht weiß. Der sokratische *elenchos* wäre damit inhaltsleer, es wäre nur die reine Bemerkung der Grenzen eines Wissens, im Sinne von Erkennen, ob jeweils in der Tat ein Wissen vorliegt. Das würde zu zwei absurden Schlussfolgerungen führen: Einerseits könnten die Wissenschaftler selbst ihr eigenes Wissen als Solches nicht erkennen, wodurch jedes einzelne Wissen einer Erklärung von seinem eigenen Status als Wissen bedürfte, die aus der Wissensprüfung entstünde; andererseits könnte die Wissensprüfung nicht erkennen, zu welchem Fach ein Wissender gehörte, denn der Inhalt jedes Wissens bleibt für sie extern, d.h. die Wissensprüfung könnte das jeweils geprüfte Wissen in ihrer Besonderheit nicht erkennen.

Die erste Schlussfolgerung wird in *Politeia I* (342 a1-b7) verweigert, sofern jede *Techne* durch den Bezug auf ihr Objekt vollkommen bestimmt wird; es besteht kein Bedarf eines anderen Wissens, das die Richtigkeit des vorigen Wissens bestätigt, was zu einem unendlichen Regress führte. Dieser Begriff der Erkenntnis wird wiederum durch Sokrates' wiederholte Position in den frühen Dialogen bestätigt, dass die einzelnen Erkenntnisse Wissen um das Wissen und zugleich um das Unwissen sind,⁴² das bedeutet aber, dass die Fachkenner ein gewisses Wissen um das Wissen besitzen, auch wenn es nicht explizit formuliert erscheinen muss. Das Wissen die Erkenntnis des Wissens zugleich des Unwissens bedeutet, ist so fundamental für die Bestimmung einer Erkenntnis, dass Wittes Versuch (1970 125-8), das Wissen um das Wissen

⁴² Vgl. *Ion* 531 e9-532 a3: derselbe erkennt, wer schön oder schlecht über ein bestimmtes Bereich spricht, nämlich der Fachkenner. Wichtig ist hierbei zu unterstreichen, dass die Erkenntnis derjenigen, die schlecht sprechen, genau so wichtig für ein Fachwissen ist wie die Erkenntnis der gut Sprechenden.

von dem Wissen um das Unwissen abzutrennen, als gescheitert gelten muss.⁴³ In Wittes Perspektive wird das Wissen um das Wissen mit den einzelnen Erkenntnissen bzw. das Wissen um das Nichtwissen mit der Wissensprüfung (als eine Art Logik) identifiziert: „Zu wissen, was man nicht weiß, ist (...) nur möglich in dem Sinne, daß man ohne Kenntnis des konkreten Wissensobjekts weiß, daß man nicht weiß. Diese Bestimmung aber trifft mit der der Wissenschaft der Wissenschaft zusammen (...)“ (126-127). Die Bemerkung, man kann das eigene Nichtwissen ohne Erkenntnis des Objekts erkennen, ist zu allgemein und daher unbedeutend für die Bestimmung der Wissenschaft der Wissenschaft. Das Grundproblem in der Stelle ist nicht die Erkenntnis des eigenen Unwissens in diesem allgemeinen Sinne, sondern die Untersuchung eines anderen Menschen, da die Definition letztendlich auf die ursprüngliche Formulierung zurückgreift (167 a1-7, besonders 2-5, wo die Prüfung des Wissens eines Anderen miteinbezogen wird). Darum ist die Heilkunst eine Erkenntnis des Wissens und zugleich des Unwissens (eines Anderen), das ist der Sinn der Argumentation gegen die Sophistik u.a. im *Gorgias* 459 a: Der Arzt als Wissender kann von dem Redner nicht überzeugt werden, da jener diesen als Unwissend erkennt. Die einzelnen Erkenntnisse verfügen über die Fähigkeit, von der Erkenntnis ihres jeweiligen Objekts aus strömend, zu beurteilen, wann eine Person die entsprechenden Kenntnisse besitzt oder nicht. Darum bekommen die Einzelerkenntnisse das Vermögen zum Unterscheiden zwischen Wissen und Unwissen am Ende dieser Argumentation (171 c4-9). Der Grund für dieses Charakteristikum liegt nicht an der spezifischen oder allgemeinen Natur eines Wissens, sondern exklusiv an seinem Verhältnis zu einem Objekt, denn nur die Natur des Objekts kann als Maßstab gelten für die Untersuchung eines Wissensanspruches.

⁴³ Die wichtigsten Gründe Wittes in 1970: 126-128, bes. Fn. 67 und 68. Wittes Textvarianten werden widerlegt bei Murphy 2007: 213, 225-6. Zu den philologischen Gründen fügt Murphy die für Platon zentrale These hinzu, alle Wissenschaften seien Erkenntnisse von Gegensätzen (Phd. 97 d5: dem Guten und Bösen; 333 e-334 a: Beispiele u. a. Faustkampf, Arzt; *Lg.* 816 d9-e1: ἄνευ ... γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν ... οὐ δυνατόν), weshalb die *sophrosuné* ein Wissen um das Wissen und zugleich um das Nicht-Wissen sein muss.

Die zweite Schlussfolgerung kritisiert das Verhältnis der Wissensprüfung zu den einzelnen Wissenschaften, weil die Wissensprüfung dann jedes Wissen auf dieselbe Weise behandelte, d. h. der *sôphrôn* erkannte nur das Wissen oder Nicht-Wissen im allgemeinen, nicht aber, in welchem Bereich der jeweils geprüfte Wissende sich auskennt (171 c4-9). Rein theoretisch könnte diese Eigenschaft der Beschreibung des *elenchos* in der *Apologie* entsprechen, denn Sokrates unterscheidet dort drei Wissensansprüche in Bezug darauf, ob es sich jeweils um ein wirkliches Wissen handelt. Für die Identifikation eines Erkenntnismangels (bei den Politikern), einer Verwechslung der Erkenntnis mit Begeisterung (bei den Dichtern) und der tatsächlichen Anwesenheit von Erkenntnis, wenn nur an einzelnen Bereichen orientiert (bei den Handwerkern) dürfte ein formelles, logisches Wissen um das Wissen reichen. Doch diese Beschränkung der Selbsterkenntnis auf ein logisches – zur Zeit Platons vielleicht als mathematisches zu kennzeichnen – Niveau schließt die Möglichkeit der Untersuchung, d. i. des sokratischen Gesprächs, aus. Sokrates hat die Fachwissende und der *sôphrôn* so extrem unterschieden, dass es dem Einen keine Reflexion über seine eigene Wissenschaft, dem Anderen nur eine Fachkompetenz über das Wissen im Allgemeinen übrig bleibt, beides Umstände, aus denen kein gemeinsamer Diskussionsraum entsteht. Die Objekte der einzelnen Wissenschaften, der Wissensprüfung als logische Untersuchung des Wissens einschließlich, bleiben darum abgetrennt. Daraus ergäbe sich kein einheitliches Thema, worüber Sokrates sich mit den Politikern, Dichtern und Handwerkern unterhalten könnte.

Die Frage nach dem Nutzen dieser Erkenntnis wird damit beantwortet: Sollte sich die Wissensprüfung nur generell auf die Wissenschaften beziehen, könnte der Besonnene nur allgemeine Bemerkungen über das Wissen machen, eine Fähigkeit, die nur unter der Bedingung nützlich sein könnte, dass der Besonnene noch ein anderes objektives Wissen besitzt (172 b1-8). Zwar räumt Sokrates die Möglichkeit ein, dass man das Wissen *qua* Wissen betrachten kann (b5: προσκαθορῶντι τὴν ἐπιστήμην), er legt aber nicht viel Wert auf diese

Fähigkeit. Es handelt sich dabei jedoch nicht um eine Umwertung der Wissensprüfung, die in der *Apologie* der Kern der Beschreibung der philosophischen Lebensführung war,⁴⁴ sondern vielmehr um eine Präzisierung *via negativa* ihrer Bedeutung. Eine rein formelle Wissensprüfung interessiert Sokrates wenig. Eine Logik als philosophische Disziplin hat einen niederen Rang, es ist kein wesentlicher Teil der Philosophie.

Offen bleibt aber die Möglichkeit, dass die Wissensprüfung nicht nur ein Wissen darum ist, *dass* man weißt oder nicht weißt, sondern zugleich darum, *was* man weißt oder nicht weißt. Ohne zu erklären, welchen Inhalt ein solches Wissen haben kann, untersucht Sokrates auch dessen Nutzen. Ein Wissen, das uns sagen könnte, wann ein Arzt tatsächlich die Medizin beherrscht oder nicht, brächte uns dazu, unser Leben ohne Unwissen zu verbringen (173 d1-3). Es führte die Praxis der anderen Wissensarten in der Gesellschaft, d. h. es nähme den Platz des herrschenden Wissens, da die Menschen durch ihn keinen Fehler mehr begingen. Sein Nutzen wäre damit jedoch noch nicht klar, solange seine Beziehung auf das Gute nicht hinreichend erklärt wird.

Damit kommen wir zum letzten Schritt dieses Arguments. Das Problem liegt in dem Wert des Wissens überhaupt (173d3-5: ὅτι δ' ἐπιστημόνως ἂν πράττοντες εὔ ἂν πράττομεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν, τοῦτο δὲ οὐπω δυνάμεθα μαθεῖν). Es handelt sich dabei um das Problem des Guten, ob das Gute mit der Erkenntnis im Allgemeinen, mit dem „erkenntnisvollen Leben“, identifiziert werden darf oder nicht.⁴⁵ Da nur das Wissen um das Gute und Böse sich mit dem glücklichen Leben beschäftigt (174 b11-c3), kann sie zu einer richtigen Bewertung jeder anderen Erkenntnis führen. Deswegen wird jeder anderen Wissenschaft eine Erkenntnis des

⁴⁴ Vgl. Tuckey 1968: 98 ff.

⁴⁵ Eine Identifikation des Guten mit der Erkenntnis im Sinne von vernünftigem Denken, *phronêsis*, wird in *Politeia* VI strikt abgelehnt, denn sie führte zu einem Teufelskreis. Die Erkenntnis wird im Sonnengleichnis als abgeleitet vom Guten dargestellt, darum ist ihr Wert dem Guten gegenüber geringer.

Nutzens strikt verneint, einschließlich der vermeintlichen inhaltsleeren Wissenschaft der Wissenschaft (174 d3-7).⁴⁶ Diese Schlussfolgerung wurde aber oft so interpretiert, als bedeute sie dazu eine Ablehnung der Selbsterkenntnis zugunsten des Wissens um das Gute. Interessant in diesem Fall ist, dass die letzten Argumente des *Charmides* nicht die Möglichkeit einer Selbsterkenntnis überhaupt ablehnen, sondern die Möglichkeit von Kritias' Version, nämlich einer Erkenntnis, die sich nur auf die Erkenntnis bezieht und keinen Inhalt besitzt (vgl. 174d-175a, Sokrates erneuert die Nutzenkritik, *wenn* die Selbsterkenntnis *nur* das Erkennen des Erkennens bedeute). Eine andere Version der Selbsterkenntnis bleibt also offen.⁴⁷

Die andere Möglichkeit einer Selbsterkenntnis, im Zusammenhang mit einer Wissensprüfung, kann im *Charmides* nur *ex negativo* betrachtet werden. Es handelt sich um die Möglichkeit, dass die Selbsterkenntnis eine sachliche Erkenntnis davon wäre, was man weiß und was man nicht weiß.⁴⁸ Wäre eine solche Erkenntnis möglich, dann lebte jeder in der Polis „erkenntnismäßig“ (ἐπιστεμόνως, 173e9) durch sie. Eine solche Selbsterkenntnis wäre eine Wissensprüfung im epistemologischen Bereich. Dieser Möglichkeit stellt aber Sokrates das Wissen um das Gute gegenüber, als das einzige Wissen, das uns glücklich macht. Zwar bedeutet das zunächst, dass nicht die Selbsterkenntnis, sondern die Erkenntnis des Guten das

⁴⁶ Für eine Korrektur der Textvarianten siehe Murphy 2007: 228-30. Wittes Interpretation (1970: 136-7) muss als widerlegt gelten, da seine Meinung teilweise auf Textvarianten unterstützt wird, die den Manuskripten nicht entsprechen.

⁴⁷ Dieses wurde in Politis' Artikel (2008) besonders bearbeitet. Nach Politis (besonders s. 15) basieren die drei kritischen Argumente im letzten Teil des Dialogs (167b10-169d2; 169d2-171d2; 173c7-175a8) auf der Annahme, die Selbsterkenntnis sei nur ein Erkennen des Erkennens. Das einzige positive Argument (171d2-173c7) lasse aber die Möglichkeit offen, dass die Selbsterkenntnis noch andere Inhalte hat. Diese Möglichkeit bestehe nach Politis in einer Identifizierung der Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis des Guten, was später noch genauer betrachtet werden muss.

⁴⁸ So formuliert Sokrates die Selbsterkenntnis immer, wenn er Kritias' Begrenzung auf ein rein formell selbstbezügliches Wissen nicht direkt diskutiert (167a, Sokrates' Formulierung der These enthält einen Hinweis auf den Inhalt, das nächste Gegenargument bezieht sich aber auf Kritias' These in 167b-c. In 169e-170a trennt Sokrates das Erkennen des Erkennens von der Erkenntnis davon, was man weiß und was man nicht weiß, eine Trennung, die im ganzen Argument nicht rückgängig gemacht wurde. In 170c6-7 macht Sokrates die folgende Argumentation wiederum von Kritias' These abhängig; so geschieht es auch in 171c4-5. In 171d2ff., als Sokrates den Vorteil von Selbsterkenntnis formuliert, bezieht er sich jedoch auf ein Wissen im ursprünglichen Sinne der Definition. Dieser Vorteil wird jedoch später dem Wissen um das Gute zugeschrieben.

Hauptwissen im menschlichen Leben ist. Aber diese Bemerkung bedeutet zugleich, dass das Wissen um das Gute die eigentliche Instanz für die Wissensprüfung ist, denn nur durch dieses Wissen kann der Nutzen der *sôphrosynê* und eigentlich aller möglichen Erkenntnisse bestimmt werden. Das Wissen um das Gute entspricht darum dem Begriff einer Selbsterkenntnis, so wie Sokrates sie formulierte. Offen bleibt nur das Verhältnis zwischen diesem Wissen als Bewertung der anderen Wissensformen zu einer Wissensprüfung im epistemologischen Sinne. Im *Charmides* wird das Wissen um das Gute durch die Erzählung eines Traums eingeführt, nicht durch eine argumentierte Verknüpfung mit der vorangehenden Diskussion.

Die eigentliche Rechtfertigung dieser Verknüpfung ist erst in der *Politeia* zu finden, in zweierlei Hinsicht. Zuerst, direkt im Buch I (341d-e), wo jede *Techne* definiert wird als auf das Zuträgliche für ihr jeweiliges Objekt gerichtet; das Zuträgliche sei aber das Vollkommensein. Damit wird die *Techne*, die hier als Allgemeinwort für Wissensart benutzt wird, als Wissen um das Gute (für ihr bestimmtes Objekt) definiert, dieses Gute bekommt dadurch zugleich eine ontologische Dimension. Diese Verknüpfung zwischen Gutem und Sein wird zweitens in dem philosophischen Exkurs aufs Neue dargestellt, wobei das Gute als Ursache der Erkenntnis und des Seins eingeführt wird (508d-e). Die Erkenntnis des Guten beurteilt die anderen Erkenntnisse nicht nur dem Wert nach, sie bestimmt vielmehr den epistemischen Rang jeder Erkenntnis. Selbst die mathematischen Wissenschaften, die im *Charmides* als ein Beispiel für nicht erzeugende Kenntnisse eingeführt wurden (165e-166a), werden in *Politeia* VII beurteilt nach ihrem Beitrag zur Erkenntnis des Guten als Vorbereitungskenntnisse für die Dialektik. Damit wird die platonische Version des sokratischen *elenchos* gestaltet: Es handelt sich um eine Prüfung des Erkenntniszustandes und den Beitrag von jeder Erkenntnis zur Erkenntnis des Guten.⁴⁹

⁴⁹ Trotzdem bleibt ein Problem bestehen, nämlich der innere Zusammenhang zwischen *sôphrosunê* als selbstbezügliches Wissen und das Wissen um das Gute: der *Charmides* zeigt nur, dass eine Selbstprüfung der Erkenntnisse, die sich von der Erkenntnis des Guten abtrennt, sinnlos ist. Das Wissen um das Wissen

1.2.2. Selbsterkenntnis als Erkenntnis der (eigenen) Seele

Im vorigen Abschnitt wurde der Sinn des sokratischen ἔλεγχος gezeigt als die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen einzelnen Wissensarten, dichterischer Tätigkeit und Wissen um das Gute. Die Selbsterkenntnis als Selbstprüfung bedeutete darum Erkenntnis der eigenen Lage in Bezug auf das Wissen. Der innere Zusammenhang dieser Art Selbsterkenntnis mit der Sorge um die Seele, der ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς aus der *Apologie*, wurde jedoch nicht ersichtlich. Nun wird diese Verbindung in drei Schritten dargestellt. Zuerst wird ein Blick auf die „frühen“ Dialogen geworfen, um die wesentliche Verbindung zwischen ἔλεγχος und Erkenntnis der Psyche deutlich zu machen. Dieser Weg führt demnach zur Trichotomie der Seele im IV. Buch der *Politeia* als vorläufige Antwort zur Frage nach der Natur der Seele. Schließlich werden die Uneinstimmigkeiten der Trichotomie-Theorie mit der Einfachheit der „wahren Natur“ der Seele im X. Buch der *Politeia* und *Phaidon* erörtert.

In den „frühen“ Dialogen werden Sokrates' Gespräche deutlich als Untersuchungen über die richtige Lebensweise dargestellt. *Laches* 187 e6-188 c3 erklärt Nikias, ein Gespräch mit Sokrates bringt die Notwendigkeit mit, Rechenschaft über die eigene Lebensweise abzulegen, περὶ αὐτοῦ λόγον δίδόναι. Die Gesprächspartner, Sokrates einschließend, müssen die beste Lebensführung identifizieren und begründen, auch wenn sie als Diskussionsthema nicht im Vordergrund steht.⁵⁰ Dabei werden bestimmte Charakteristika des Guten vorausgesetzt oder entdeckt, z.B. die Verbindung vom Wert (καλός) mit der Nützlichkeit (ὠφέλιμος), dass das

und um das Unwissen hat nur einen Sinn, wenn er mit dem Guten als Inhalt verbunden wird. Bedeutet das aber, dass zwischen beiden Wissensarten nur eine externe Beziehung zustande kommt? Im welchen Sinne das selbstbezügliche Wissen in Verhältnis zum Wissen um das Gute steht, wird in 1.3.3. diskutiert werden.

⁵⁰ Hier seien nur einige Fälle zur Exemplifizierung genannt: im *Gorgias* ist das Thema die Natur der Rhetorik, das Gespräch führt dennoch zum Problem, wie man leben muss (486 e6-487 a1). Der *Charmides* hat die σωφροσύνη als Thema, stellt sich aber letztendlich die Frage nach dem leitenden Wissen, das die Nützlichkeit aller anderen Wissensformen erklärt (), im *Laches* endet die Suche nach der Tapferkeit in das Wissen um das Gute, im *Euthyphron* wird das Fromme letztendlich als das Gute für Menschen und Götter bestimmt.

Gute keine Schaden verrichten kann, dass das Gute Zweck aller Handlung ist, die Notwendigkeit einer πολιτική τέχνη, die allen anderen Erkenntnisse übergeordnet ist, dass es besser ist Unrecht zu erleiden als es zu tun, u.a.m. *Charmides* 158 e6-159 a3, 160 d5-e1 bringt allerdings eine andere Seite dieser Gespräche ans Licht: vorausgesetzt für die Diskussion über die σωφροσύνη wird die Anwesenheit dieser Tugend in dem jungen Charmides, sodass seine Meinungen darüber sowohl Erklärungen über ihre Natur sind als auch Zeugen für den Zustand von Charmides' Seele. Der sokratische ἔλεγχος bedeutet darum eine sachliche und zugleich eine individuelle Prüfung, die unter der Voraussetzung unternommen wird, dass der jeweils Befragte die Tugend bzw. das Gute hinreichend besitzt (158 b2-c4). Nur die hinreichende Aneignung des Guten kann darum der Grund für eine hinreichende Rechtfertigung der eigenen Lebensführung verantwortlich sein. Der ἔλεγχος ist letztendlich Ausdruck von Sokrates' Sorge um die Seele.

In den „früheren“ Dialogen werden Gesprächspartner dargestellt, die diesem Anspruch des sokratischen ἔλεγχος nicht gewachsen sind. Im Unterschied zu Sokrates können die Gesprächspartner keinen festbleibenden λόγος als Rechtfertigung ihrer Ansichten darbieten. Dieses Charakteristikum der „früheren“ Dialoge zeigt sich am deutlichsten im *Gorgias*, wo Sokrates als Einziger vermag, seine eigene Meinung festzuhalten, im Gegensatz zu Gorgias, Polos und Kallikles, deren Ansichten sich ständig ändern. Der Kontrast zwischen Sokrates und Kallikles, vielleicht dem Gesprächspartner, der am meisten Widersprüche in sich verbirgt, zeigt am deutlichsten das Verhältnis des ἔλεγχος zu der Seelenforschung. 481 c-482 b werden beide Gesprächspartner und die Eigenschaften ihrer Reden aufgrund der Objekte, nach denen sie streben, unterschieden. Kallikles' Liebe zum athenischen Volk verursacht, dass seine Reden je nach den Wünschen der Masse schwanken, sodass sie unglaubliches verteidigen können (ἄτοπα, 481 e7). Dies bedeutet, dass die Meinungen des Unwissenden die einzige Richtlinie für Kallikles' „Argumentationen“ sind. Sokrates' Liebe zur Philosophie verursacht andererseits,

dass seine Reden einheitlich bleiben, sie drücken nämlich immer aus, was die Philosophie sagt.⁵¹ Der Unterschied in der Einheitlichkeit und damit in der Stabilität der Reden wird auf die psychologische Ebene erweitert: Kallikles muss Sokrates und damit die Philosophie widerlegen, wenn er mit sich selbst übereinstimmen will. Geschieht das nicht, dann akzeptiert er die Stellungnahme der Philosophie und zugleich die verschiedenen sie widersprechenden Meinungen des Volkes in sich.⁵² Der ἔλεγχος hat somit die Funktion, die Liebe zur Philosophie als Liebe zur Meinungsstabilität zu erklären. Diese besteht darin, konsequent die Meinungen der Masse zu verlassen und an den richtigen, unwiderlegbaren Ansichten der Philosophie „hängenbleiben“.

Kallikles Abhängigkeit von den Meinungen der Masse werden in seiner Version der φύσις - νόμος Theorie ersichtlich. Kallikles Konzeption von Lust und Macht im Bereich der φύσις wird durch Vorbehalte modifiziert, die nach seiner eigenen Lehre aus populärer Denkweise und damit aus dem Bereich des νόμος entstammen müssten. Dies wird nicht nur offensichtlich in seiner versteckten Ablehnung der Lebensweise des Zügellosen (494 e), die mit der Bestimmung der Glückseligkeit als Befriedigung der Lüste (491 e-492 a) kollidiert; bereits die Unterscheidung zwischen von Natur aus Herrschenden und Beherrschten, die das zentrale Element seiner politischen Theorie bildet, erweist sich als unzureichend begründet (491 b-d). Raphael Woolf erklärt diese Widersprüche durch eine innere Spaltung des Kallikles:⁵³ Kallikles 1 verteidige eine Theorie des überlegenen Menschen, während Kallikles 2 vom Wert der gesellschaftlichen Normen abhängig sei. Aus beiden Stellungnahmen ergibt sich, dass der

⁵¹ 482 b1-4 bezeichnet Sokrates der logos der Philosophie als das, was er vorher gesagt hatte, nämlich dass Unrecht tun und dafür nicht bestraft werden das größte Übel ist. Meinte Sokrates mit der Philosophie nur eine logische Untersuchung, hätte er sich nicht auf Inhalte bezogen.

⁵² Vgl. Woolf 2000: 25. Woolf schreibt Kallikles eine eigene Meinung zu, womit das schwankende Charakter seiner Reden (481 d7-e1: ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου; e2-3: μεταβαλλόμενος λέγεις ἃ ἐκεῖνος [sc. ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων] βούλεται;) verlorengeht. Das Problem besteht nicht darin, dass Kallikles zwei widersprechende Positionen hält, sondern darin, dass die Position der Philosophie, wenn sie nicht widerspricht wird, in ihm stets anwesend ist, und darum in stetigem Widerspruch zu der jeweils von Kallikles gehaltenen Meinung steht.

⁵³ 2000: 4-5.

überlegene Mensch durch allgemein verbreitete Vorstellung der Macht bestimmt wird. Das Problem liegt aber nicht an der φύσις - νόμος Unterscheidung selbst, die Woolf als konventionell zu betrachten scheint,⁵⁴ sondern an dem mangelhaften Charakter ihrer Begründung: Kallikles bleibt den üblichen Meinungen über das Lobenswerte und Schändliche befangen, seine Theorie kann die vermeintliche gute Natur aller Lüste nicht erklären, sowie sie die Natur der Macht, welche den Unterschied zwischen Herrschenden und Beherrschten fundiert, nicht zu begründen vermag. In dieser Grundlosigkeit seiner Ansichten, und in der entsprechenden Übereinstimmung sokratischer Meinungen – der Philosophie – mit seinem eigenen vernünftigen Denken, liegt Kallikles’ „Streit“ mit sich selbst, nicht in seiner Verachtung logischer Zusammenhänge – verächte er sie grundsätzlich, gäbe es keinen Grund für seine Zurückhaltung am Ende des Dialogs. Die Vermeidung von Widersprüchen wird hier stilisiert als die gute Gemeinschaft und Harmonie mit sich selbst, als κοινωνία oder συμφωνία. Dies bedeutet schlechthin: da Kallikles in Widerspruch zu sich selbst steht, wird ihm ein Mangel an Selbsterkenntnis zugeschrieben. Da er sich im Laufe des Dialogs gegen die sokratischen Ansichten wehrt und in seiner Widersprüchlichkeit gefangen bleibt, steigt Kallikles aus der Diskussion: damit entsagt er der hedonistischen Position die Möglichkeit, Rechenschaft von sich selbst abzugeben.⁵⁵ Andere Gesprächspartner des Sokrates geraten allerdings aus demselben Grund in Widersprüche, obwohl sie die radikale Vorstellung des Kallikles nicht vertreten.

Die Unfähigkeit, von dem eigenen Leben Rechenschaft ablegen zu können, beruht freilich auf unterschiedlichen Gründen. Zu der Mangel an richtigen Erkenntnissen über das Gute kommt noch die Schwäche des Charakters, die sich zuerst in dem falschen Umgang mit der Scham,

⁵⁴ Siehe Woolf 2000: 7-8. Woolf tendiert dazu, die zwischenmenschlichen Unterschiede als konventionell zu betrachten. Dafür gibt es aber im Gorgias keine Rechtfertigung. Des Weiteren plädiert Platon für die Anerkennung von verschiedenen natürlichen Veranlagungen.

⁵⁵ Dasselbe gilt für den Anfang des *Philebos*, wo die radikale hedonistische Position, die Philebos vor dem Anfang des Dialogs vertreten hat, nicht mehr fähig ist zu diskutieren.

αἰδώς oder αἰσχύνη, ausdrückt. In der *Apologie* wird als schamhaft gefunden, dass man sich mehr für Geld und Ruhm als für die Seele sorgt (29 d-e). Das Leben muss auf das Beste zielen, das bedeutet aber die Schande zu vermeiden (28 c-d) und dieses zugleich die Anerkennung des Wertes vom Wissen für die Bestimmung des Handelns (29 a-b). Dadurch wird die Verbindung zwischen Scham und Gespräch hervorgerufen: Als Kleinias von Dionysodoros und Euthydemos zum ersten Mal gefragt wird, errötete er und war in Verlegenheit, Sokrates empfiehlt ihn aber auszuharren und tapfer zu antworten (*Euthyd.* 275 d-e). Gorgias führt das Gespräch mit Sokrates, weil er vorher versprach, alle Fragen zu beantworten (458 d-e), was auch für Hippias gilt (*Hipp.* II 364 d). Vermutlich aus Scham führt Protagoras die Diskussion mit Sokrates fort (*Prot.* 348 b-c), die mit einer Blamage des Sophisten enden wird. Auch Kritias hört nicht auf zu reden, obwohl er nichts Deutliches sagt, weil er sich vor den Zuhörern nicht schämen will (*Charm.* 169 c-d). Scham und Tapferkeit zeigen sich also in der Fähigkeit des λόγον διδόναι. Im *Kriton* wird diese Wahl des Besten als tapferes Verhalten dargestellt, das sich in der Gehorsamkeit auf den λόγοσ ausdrückt (45 d-46 d). Die Scham erweist sich jedoch als unnützlich für den bedürftigen Menschen (*Charm.* 161 a), d. heißt für den Menschen, der nicht als Fachmann bestimmen kann, was zu loben oder zu tadeln ist (*Krit.* 47 a-d, vgl. *Symp.* 194 c, 216 a-b; *Lysis* 210 e: Mit dem Geliebten geht man am besten um, indem man ihm seine Mängel deutlich macht). Anstatt sich lächerlich zu machen, was auch ein Mangel von Selbsterkenntnis als Erkenntnis der eigenen Lage bedeutet (vgl. *Phil.* 48 c-49 c), sollte sich der bedürftige Mensch der heilenden Wirkung des λόγοσ unterwerfen (*Gorg.* 475 d5-e1, 480 c5-8). Dies geschieht im *Theaitetos*: der Junge ist von Anfang an bereit, korrigiert zu werden (146 c), und zeigt sich auch dankbar für Sokrates' Erklärung von Protagoras' These (155 d-e). Auch Charmides wird am Ende seines Gesprächs mit Sokrates erkennen, dass die beste Entscheidung ist, mit dem Philosophen Umgang zu pflegen (*Charm.* 176 a-b). Diese Erkenntnis der eigenen Grenzen ist die positive Seite der Scham und wird mit der σωφροσύνη verbunden (*Charm.* 161 a, Protagoras verbindet σωφροσύνη mit Scham im *Prot.* 322 c-323 a). Die σωφροσύνη als

Scham und ihre politische Funktion für die soziale Ruhe wurde zuvor analysiert,⁵⁶ interessant ist hier, dass Platon sie –zusammen mit der ἀνδρεία und dem Wissen– als Bedingung für die Harmonie mit sich selbst beschreibt, was eine komplexe Konstitution der Seele voraussetzt. Diese zeigt allerdings zwei Tendenzen in Platons Philosophie: eine Gegenüberstellung von Körper und Seele als Quellen gegensätzlicher Triebe, wobei die Seele als Denkseele einfach ist (deutlich im *Phaidon*), und eine komplexe Struktur der Seele (deutlich in *Politeia* IV). Im Folgenden werden diese Tendenzen in ihren wesentlichen Zügen untersucht.

Im *Gorgias* beschreibt Sokrates die erwünschten Charakteristika eines Gesprächspartners: er bleibt in Harmonie, mit dem Gesagten (συμφωνία, 457 e1-3), kümmert sich um die Übereinstimmung mit dem Gesprächspartner (ὁμολογία, 461 b4-c1), dient der Philosophie, die festbleibt in ihrer Meinung und immer dasselbe sagt (482 a6-b1). Der gute Gesprächspartner erreicht eine Übereinstimmung mit sich selbst durch seine Fähigkeit, einen einzigen λόγος zu behalten und durch Prüfung zu befestigen (482 b). Diese Vorstellung der Übereinstimmung mit sich selbst, zusammen mit der Vorstellung der σωφροσύνη als Selbstbeherrschung, basiert auf einer besonderen Verfassung des Seele-Körper Verhältnisses, die zuerst im Gespräch mit Polos 464 b1-466 a3 geschildert wird: Der Unterschied zwischen vernünftiger und unvernünftiger Beschäftigung, zwischen τέχνη und ἐμπειρία, hat die unterschiedlichen Leistungen der Seele und des Körpers bei der Lenkung des letzteren als Ursache. Die Seele betrachtet τέχνη und ἐμπειρία von einem höheren Gesichtspunkt aus (465 d1-2), weil die τέχνη auf das Beste zielen (464 c3-5). Der Körper hingegen urteilt nach den ihm zukommenden Genüssen (ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, 465 d3) und ist dabei unfähig, Wertunterschiede zu gestalten. Damit wird es dem Körper, wie im *Phaidon*, eine eigene Tätigkeit zugeschrieben, die in anderen Dialogen der Seele zukommt. Der Kontrast zwischen Seele und Körper basiert auf das Wissen: zwar erkennt Sokrates dem Rhetor eine gewisse Tapferkeit und Trefflichkeit, seine

⁵⁶ Siehe Abschnitt 1.1.2.

Beschäftigung orientiert sich aber nicht auf das Beste, nämlich die Gerechtigkeit.⁵⁷ Diesem platonischen Bild des Menschen und seiner Tugenden stellt Kallikles eine andere Vorstellung gegenüber: das von Natur aus Gerechte sei die Befreiung aller Wünsche (491 a6-9), das ist die *πλεονεξία* (483 c1-6), der gute Mensch sei derjenige, der durch Klugheit und Tapferkeit Kraft genug besitzt, um seine größten Wünsche zu erfüllen (492 a1-3). Schamhaft ist nun die Mangel an solcher Kraft (486 a4-c2). Die *σωφροσύνη* als Selbstbeherrschung wird von Kallikles' Tugendkonzeption völlig ausgeschlossen, sie setzt aber eine komplexe Struktur des Menschen voraus (491 d3-e9).

Diese komplexe Struktur, im vorigen nur durch den Gegensatz Körper-Seele angedeutet, wird von Sokrates 493 a1-c7 und d5-494 a1 durch zwei Gleichnisse geschildert. Im ersten werden zwei Teile der Seele identifiziert. Einer ist der „Platz“, wo sich die Wünsche befinden (*τῆς ... ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ*, 493 a3-4). Er wird als ein Fass dargestellt und ist in den Seelen der Unvernünftigen durchlöchert. Der andere Teil wird als ein Sieb dargestellt. Da Sokrates das Sieb mit der Seele identifiziert (*τὸ δὲ κόσκινον ... λέγει ... τὴν ψυχὴν εἶναι* 493 b7-8), ergeben sich Probleme bei der Interpretation dieses Gleichnisses. Eine Identifikation beider Elemente, Fass und Sieb, mit dem unvernünftigen Seelenteil⁵⁸ ist ausgeschlossen, denn diese zwei Elemente klar voneinander unterschieden werden (*ἐτέρῳ τοιούτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ*, 493 b6).⁵⁹ Im Mythos wird zwischen vernünftigen und unvernünftigen Menschen unterschieden anhand zweier Seelenteile, der Fass und das Sieb, und ihrer Zustände. Da der mit dem Fass dargestellte Teil der Seele als „leicht zu überzeugen und überzeugend“ verstanden (*τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν*, 493 a6-7), die von der Rhetorik produzierte Überzeugung als eine unvernünftige Tätigkeit bezeichnet wurde (465 a5-6), liegt es nahe, der

⁵⁷ 463 a 6-8, 465 b6-c3. Dass Platon hier das Wort *δικαιοσύνη* und nicht – was für den Zusammenhang gereicht hätte – das Wort *δίκη*, Strafe, benutzt, deutet auf seine Absicht hin, die Auseinandersetzung mit Gorgias, Polos und Kallikles auf das Problem der ganzen Tugend zu orientieren.

⁵⁸ Siehe z.B. den Kommentar zur Stelle von Dalfen 2004: 373.

⁵⁹ Siehe Szlezák 1985: 202-3, bes. Fn. 45.

Fass mit dem unvernünftigen Teil der Seele zu identifizieren. Was das Sieb betrifft, muss man es durch seine Funktion, die Fässer zu füllen, in Verbindung mit der Rolle der Tapferkeit und Klugheit in Kallikles' Vorstellung des Menschen setzen (492 a1-3, ἀνδρεία und φρόνησις verschaffen die größten Güter, und erfüllen, ἀποπιμπλάναι, die Wünsche).⁶⁰ Wenn das Sieb für den vernünftigen Teil der Seele steht, wird es deutlich, warum der Mythos eine der Vorstellung des Kallikles gegensätzliche Darstellung des Menschen hat: der unvernünftige Mensch müsste sich mit der unendlichen Aufgabe der Füllung von Wünschen beschäftigen.⁶¹

Das zweite Gleichnis ist mit dem vorigen verwandt, obwohl Sokrates nicht genauer erklärt, ob es sich um eine Präzisierung oder um eine Korrektur des vorigen Bildes handelt.⁶² Der Platz des Siebes wird jetzt vom Menschen besetzt, der sich um die Erfüllung der Fässer kümmern (φροντίζου, 493 e5) und dabei viel Mühe investieren muss. Wer die Fässer gefüllt hat, erreicht ἡσυχία in Bezug auf diese Tätigkeit (493 e5-6), d. heißt kann sich mit anderen Sachen beschäftigen. Die stetige Erfüllung der Fässer verursacht den Ungezügelter extreme Schmerzen (494 a1), während die Fässer der besonnenen Menschen gesund und voll sind (ὕγιεις καὶ πλήρεις, 493 e1). Dieses neue Gleichnis identifiziert als Mensch etwas, was früher nur als Werkzeug fungierte, während die Fässer, die vorher ein Teil der Seele waren, hier als dem Menschen fremd dargestellt werden. Diese „Verfremdung“ der vorher genannten Lüste entspricht den „dem Körper zukommenden Genüssen“ (ταῖς χάρισι ταῖς πρὸς αὐτό, 465 d3), die für die Bestimmung der Rhetorik entscheidend waren. Die durch Füllung und Entleerung verursachte Lüste und Schmerzen werden dadurch in Verbindung zu dem Körper gesetzt.

⁶⁰ Die Benutzung des Wortes ἀπληστία, 493 b3, könnte einen sprachlichen Zusammenhang beider Textstellen andeuten.

⁶¹ Siehe Szlezák, loc. cit. Olympiodoros interpretiert den Hades als „dunklen Ort“, d. heißt als die Verbindung von Seele und Körper (1998: 207). Dementsprechend repräsentiert das Sieb den vernünftigen Teil der Seele nur in seiner Verbindung mit dem Körper.

⁶² Es wird nur gesagt, dass das neue Gleichnis „aus derselben Schule“ des vorigen stammt (493 d).

Die zwei Seelengleichnisse des *Gorgias* bilden in nuce die Probleme einer einheitlichen Seelentheorie Platons, wie sie in der *Politeia* vorliegen. Der Kontrast zwischen zwei Seelenteile des ersten Bildes wird zu einer Seele-Körper Antithese im zweiten Bild, wobei es nicht klar ist, ob die Seele im zweiten Fall auch komplex ist.⁶³ Eine genaue Beschreibung der Seelenstruktur wird im *Gorgias* nicht angegeben, der Unterschied zwischen besseren und schlechteren Lüste (501 b, 503 c) zeigt allerdings, dass hier eine komplexe Seelentheorie zugrunde liegt. Darum wird der gute Rhetor Gerechtigkeit und Besonnenheit als Gestaltung und Ordnung in der Seele seiner Bürger herstellen (504 d1-e4). Nach der Einführung von τάξις und κόσμος als Bezeichnungen von δικαιοσύνη und σωφροσύνη verweist Sokrates generell auf die Tugend und versucht, eine kurze Beschreibung von drei Haupttugenden anzubieten. Dabei spielt das Zutreffende oder Zukommende, τὰ προσήκοντα, die Hauptrolle: es bedeutet im Allgemeinen die Besonnenheit als gute Ordnung (zuerst erschienen als νόμος, 504 d1-3, die besonnene Seele wird als κοσμία bezeichnet, 507 a1), die sich in der Frömmigkeit und Gerechtigkeit unterteilt (507 b1-3). Die Tapferkeit erscheint als die an der Beschreibung der *Politeia* sehr nahe kommende Beharrlichkeit auf die Pflicht (507 b5-8, als ὑπομένων κατερεῖν ὅπου δεῖ). Die Komplexität der Seelenstruktur wird durch die Beschreibung der Tugend als τάξις und κόσμος unterstützt sowie durch die Behauptung, dass der Ungezügelter, der ἀκόλαστος, keine Gemeinschaft mit sich selbst erweist (κοινωνεῖν γὰρ ἀδύνατος, ὅτω δὲ μὴ ἓν κοινωνία, φιλία οὐκ ἂν εἴη, 507 e5-6). Auch im Schlussmythos des *Gorgias*, der als der Wahrheit entsprechend dargestellt wird (503 a1-3),⁶⁴ zeigen sich die Seelen der Ungerechten als „voll von Asymmetrie“ (ἄσυμμετρία, 525 a5). Da die Seelen nach der Trennung von dem Körper dargestellt werden,

⁶³ Dass die Menschen im zweiten Gleichnis auch Lust oder Schmerz empfinden können bedeutet nicht unbedingt, dass die Seele mehrteilig ist. In *Politeia* X wird der Denkseele auch Lust zugeschrieben.

⁶⁴ Der Mythos wird ausdrücklich als eine schöne Rede dargestellt, die wie die Wahrheit ist und daher kein bloßes Mythos.

erweist sich hier eine komplexe Struktur der Seele unabhängig von der Füllung körperlicher Bedürfnisse.⁶⁵

Diese komplexe Struktur der Seele wird in der *Politeia* ihre genaue Form mit der Dreiteilung der Seele finden. Diese Theorie gründet auf das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs sowie darauf, dass die Seele der Ursprung für die Eigenschaften bestimmter Völker bildet.⁶⁶

Während das erste Prinzip der Grund für die Unterschiede in der Seele geben wird, gilt der Vergleich zu den Völkern als Hinweis darauf, wie die Teile zu verstehen sind, nämlich als Basis für die Handlung.⁶⁷ Die Dreiteilung der Seele wird im IV. Buch dargestellt. Das λογιστικόν wird als die Kraft dargestellt, vernünftige Reden – λογισμοί - herzustellen. Diese λογισμοί drücken die Wahrheit aus und können Rechnungsoperationen zustande bringen. Entsprechend erweist das λογιστικόν eine eigene Form Begehren und Lust, die in der Ausübung seiner Tätigkeit zum Ausdruck kommt. Diese Lust muss auch durch das Herrschen des λογιστικόν in der Seele hervorgerufen werden, da dieses 441 e4, 4442 c5 seine eigene Aufgabe ist.⁶⁸ Das ἐπιθυμητικόν wird IV. 438 a-439 a von jedem Spur Beurteilung vollständig abgetrennt, sodass seine reine Natur als Erfüllung von Bedürfnisse und Lüste ins Licht treten kann. Dieser Schritt in der Argumentation bedeutet, dass dem ἐπιθυμητικόν keine Erkenntnisfähigkeit zugeschrieben

⁶⁵ Siehe auch *Gorg.* 482b-c. Dass die Lyra und das Beispiel der Harmonie hier angegeben werden, bedeutet allerdings nicht, dass die Seelentrichotomie von *Politeia* IV vorausgesetzt wird, wie Graeser 1969: 54 meint, denn die zwei Seelengleichnisse nicht deutlich erklären, wie der Kontrast zwischen mehrere Seelenteilen mit dem Kontrast Körper-Seele zu vereinbaren ist. Der *Gorgias* sagt uns nur, dass beide Vorstellungen der Seele zugleich benutzt werden, und zwar vor der *Politeia* und dem *Phaidon*.

⁶⁶ Siehe Frère 2004: 122: "Le point de départ de l'analyse du *thumos* dans le livre IV de la *République*, c'est le tripartisme ethnique: il réside dans l'affirmation du "caractère très emporté" (to *thumoeides*) qu'on voit dans les États réputés par leur violence, comme ceux des Thraces, des Scythes, et en général des peuples du Nord (435 e)".

⁶⁷ Siehe Cooper 1999: 121: „ (...) the question how many parts the soul has, and whether it has three parts, as the city does, is the question how many distinct types of psychological input go to determining a person's choices and voluntary actions, that is, the pattern of his life is general". Daraus lässt sich aber nicht erschließen, dass die drei Seelenteile a. a. O. "three psychological determinants of choice and voluntary action" bedeuten, sofern dies impliziert, dass jedem Seelenteil ein Willen zuzuschreiben sei. Mehr darüber im Folgenden. Über die Frage nach dem Primat der seelischen oder der sozialen Dreiteilung für die Theorie, siehe die Bibliographie bei Frère 2004: 189, Anm. 2.

⁶⁸ Siehe Cooper 1999: 122-123. Coopers Darstellung hat die Tendenz, die Lust auf das Herrschen von der Lust auf das Wissen abzutrennen. Eigentlich bedeutet das Streben nach Wissen die Erkenntnis des Guten als 505 a2 μέγιστον μάθημα und impliziert damit die Lenkung der Seele.

wird.⁶⁹ Alle weiteren Bestimmungen des ἐπιθυμητικόν sind auf die Bestimmungen ihrer Objekte zurückzuführen, und diese Bestimmungen müssen aus der Erfahrung kommen, d. heißt aus Wahrnehmung und Beurteilung derselben.⁷⁰

Dem ursprünglichen Unterschied zwischen vernünftigem, λογιστικόν, und unvernünftigem Teil, ἐπιθυμητικόν, folgt die Absonderung innerhalb des letzteren vom θυμός.⁷¹ Als Erklärung für seine Bestimmung des θυμός stellt Sokrates zwei Beispiele dar. Im ersten Fall bleibt der θυμός inaktiv, wenn das λογιστικόν keinen Widerstand zu den ἐπιθυμίαι befiehlt (440 c1-5). Der θυμός sollte nicht reagieren, wenn man gerecht bestraft wird. Nur im zweiten Fall (440 c7-d3), wenn man Unrecht erleidet, werden aktive Verben für die Reaktion des θυμός verwendet (ζεῖ, χαλεπαίνειν, d7-8). Mit dieser Beschreibung wird die Rolle des θυμός genau erklärt: er steht zwar dem λογιστικόν nah, doch nur als Bundesgenosse, wenn eine στάσις in der Seele entsteht. Wut und Zorn des θυμός werden mit Gerechtigkeit verbunden, was nur geschieht, wenn eine gute Erziehung vorhanden ist.⁷² Die Beschreibung der mangelhaften Staatsformen zeigt deutlich, dass der θυμός auch ein Hindernis für die Vernunft sein kann. Diese doppelte Tendenz des θυμός, als Bundesgenosse der Vernunft und zugleich ihr möglicher Gegner, wird im Buch II 375 c vorgespield mit dem Hinweis darauf, dass die Wächter – innerhalb deren die Unterscheidung zwischen Philosophen und Kämpfer noch nicht zustande gekommen ist – bössartig gegen die Feinde und zugleich sanftmütig gegen die eigenen Mitbürger sein müssen.

⁶⁹ Dagegen Lorenz 2008: 260-261. Lorenz greift auf IX 571c3-d3 zurück, um zu zeigen, dass „even the appetitive part of the soul (...) [is] able to form impulses to do specific things, as well as to get a person to act in certain ways without having to be assisted in some way or other by the other parts of the soul“ (261). Siehe auch Cooper 1999: 121-126.

⁷⁰ Das ist der Grund, warum Lorenz 2008: 260-261 daran scheitert, eine nähere Beschreibung der kognitiven Kräfte des ἐπιθυμητικόν darzubieten. Welche Art Erkenntnis könnte der unvernünftige Teil der Seele besitzen, wenn es ihm 439 d7 λογισμός abgesprochen wird? Da Lorenz 2008: 261-263 dem ἐπιθυμητικόν zudem eine instrumentelle Rationalität entzieht, bleibt keine weitere rationale Fähigkeit übrig.

⁷¹ Siehe Bertram 1878: 42. Auch Robinson T. 1970: 41 sammelt Stellen in der *Politeia*, wo eine Zweiteilung der Seele für die Erklärung seelischer Prozesse genügt.

⁷² Siehe Frère 2004: 122-123, der θυμός drückt sich durch „juste emportement“ oder „courroux mesuré“ als Bundesgenosse, hat aber, wie ἔρωξ im *Phaidros* und die ἐπιθυμία in der *Politeia*, ein zwiefaches Charakter: er kann auch „tempérament très emporté“ oder „courroux injustifié“ sein.

Dies wird durch die angemessene Mischung von γυμναστική und μουσική möglich, wobei die Herrscher richtige Meinungen lernen.

Die Dreiteilung wird im VIII. und IX. Buch genauer erörtert. Da wird jedem Seelenteil eine Form von Lust zugeschrieben. Einige Interpreten versuchen, der Trichotomie eine Parallelität mit anderen psychischen und metaphysischen Strukturen beizumessen. So hat z.B. Bertram jedem Seelenteil eine bestimmte Erkenntnisstufe zugeschrieben, dem λογιστικόν die ἐπιστήμη, dem θυμοειδές die δόξα und dem ἐπιθυμητικόν die αἴσθησις.⁷³ Graeser verteidigt auch diese These und ergänzt dazu V. 477c-480 a den Unterschied zwischen ὄν, ἄμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν und μὴ ὄν als grundlegende Dreiteilung-Ontologie, in der die Trichotomie der Seele verankert sei.⁷⁴ Graesers Versuch, aufgrund 585c1 und c3 (der Philosoph beschäftigt sich mit dem sich immer gleich Verhaltenden und Unsterblichen, der φιλοχρήματος mit dem nie gleich Seienden und Sterblichen) ein Parallel zu 476a ff. aufzubauen, muss allerdings als gescheitert gelten, denn der φιλοχρήματος beschäftigt sich nicht mit dem Nicht-Seienden, sondern gerade mit demjenigen Seinsbereich, der 476a ff. als das Mittlere bezeichnet wird. Eigentlich liegt der Dreiteilung-Ontologie eine Zwei-Welten-Lehre zugrunde, wobei das Nicht-Seiende kein Erkenntnisobjekt ist, weswegen keine Parallelität zur Seelentrichotomie gezogen werden kann. Interessanter ist die Frage, ob man jedem Seelenteil ein Erkenntnismodus zuschreiben muss, wie Graeser und Bertram behaupten. Zwar lässt sich die Wahrnehmung als Erkenntnismodus verstehen, sie zählt aber nicht zu den Erkenntnisstufen, die Platon in *Politeia* VI. 509 d-511 e beschreibt.⁷⁵ Dass der θυμοειδές 586c7 ff. und d2 ohne λογισμός und νοῦς agiert kann des

⁷³ 1878: 43.

⁷⁴ Graeser 1969: 22-24.

⁷⁵ Die εἰκασία muss als Mutmaßung verstanden werden, d. heißt als eine Meinung, die Bilder für wahr gelten lässt. Dieses setzt ein Urteil über die Natur der Abbilder vor und könnte 601 e-602 b die Einstellung der Künstler, Nachahmer von Nachahmungen, meinen. Nach einigen Interpreten schreibt Platon Rep. 603 a1-2 dem ἐπιθυμητικόν eine Meinungskraft zu, da es sich dabei um einen Teil der Seele handelt, die eine Art von Meinen ohne Rücksicht auf das Messen besitzt, τὸ παρὰ τὰ μέτρα ... δοξάζον τῆς ψυχῆς (siehe z.B. Lorenz 2008: 256). In diesem Zusammenhang geht es jedoch um die Kritik der Künstler, die ohne ἐπιστήμη und gerechter Meinung handeln. Darum liegt es nahe, der oben erwähnte Seelenteil mit der εἰκασία zu identifizieren.

Weiteren nur bedeuten, dass er zum unvernünftigen Teil gehört, nicht aber, dass er mit δόξα handelt.⁷⁶ Das θυμοειδές kann keine δόξα herstellen, denn das bedeutete eine Entscheidungsfähigkeit, die dem Text nicht entspricht. Seine Funktion besteht vielmehr darin, gegen das ἐπιθυμητικόν Widerstand zu leisten. Das θυμοειδές entspricht darum in keinerlei Hinsicht einem Willensbegriff.⁷⁷ Die Trichotomie der Seele erlaubt Platon den inneren Kampf um die Tugend zu erklären, sodass sie als eine Theorie des Handelns gelten kann. Innerhalb dieser Theorie mögen Entwicklungen spürbar sein, besonders in Bezug auf die ἀκρασία.⁷⁸ Die Gültigkeit der Trichotomie für die Erklärung moralischen Handelns drückt sich bis zum letzten Werk aus: die drei Gründe für Verfehlungen in den Nomoi, nämlich Eifer, Lust oder Unwissen, verweisen auf die Trichotomie.⁷⁹

Die Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Seele wird nicht durch die Trichotomie-Lehre erschöpft, denn sie lässt sich nicht ohnehin mit der Unsterblichkeitslehre vereinbaren: während im *Phaidros* die unsterbliche Seele drei Teile erweist, was mit *Politeia* IV. zuzustimmen scheint, plädiert *Phaidon* 78b-80b für eine einfache unsterbliche Seele, die dem Körper gegenübergestellt wird. Die Charakteristika der zwei niedrigeren Seelenteile werden dem Körper zugeschrieben.⁸⁰ Diese Änderung lässt sich nicht durch eine developmentalistische Theorie erklären, da dem Wechsel von einer Theorie der Seele als einfaches Wesen zur Trichotomie-Lehre kommt noch eine neue Modifizierung im Spätwerk hinzu, wo die Denkseele

⁷⁶ Graeser 1969: 24. Graeser zieht auch *Phaidros* 253 d7 zu seiner Argumentation (S.22). Die Stelle besagt jedoch nur, dass der θυμός ein ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος ist, d. heißt genau das Gegenteil von Graesers Position: der θυμός ist nur ἐταῖρος der wahren Meinung, er produziert sie aber nicht.

⁷⁷ Siehe Müller 2009: 300-301.

⁷⁸ Siehe Müller 2009.

⁷⁹ Siehe Horn 2004: 173.

⁸⁰ Graeser 1969: 58-63 versucht, dem *Phaidon* eine vorausgesetzte Seelentrichotomie zuzuschreiben, indem er den Körper nur als instrumentell bestimmt betrachtet, wofür seine Argumentation auf dem Vergleich mit anderen Dialogen basiert. Der *Phaidon* selbst freilich misst dem Körper psychische Eigenschaften bei, siehe 65c-d, 66c, 83c-d, 84a, 94 d. Gegen Graesers Argumente siehe Szlezák 1976: 54-55. Bertrams Argument 1878: 51-52, die Seele im *Phaidon* sei dreiteilig, weil sich Sokrates in seiner Argumentation nicht auf das λογιστικόν beschränkt und darum sich auf die ganze Seele bezieht, ist offensichtlich zirkulär, denn es wird vorausgesetzt, dass die Seele im *Phaidon* die Trichotomie voraussetzt, was aber zu beweisen gilt. Die Mehrheit der Interpreten vertreten die Meinung, die Seele im *Phaidon* sei einfach, siehe Graeser 1969: 55, 56; Thyssen 1998: 65.

von den durch die Verbindung mit dem Körper entstandenen anderen Teilen getrennt wird.⁸¹

Da das Ziel der vorliegenden Arbeit eine Interpretation des *Phaidros* ist, werden hier nur die Probleme erörtert, die als Bedingungen für ein besseres Verstehen jenes Dialogs dienen. Eine genaue Untersuchung der Seelenlehre im ganzen platonischen Werk ginge über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus, weshalb Probleme aus Werken, die nach verbreiteter Meinung der Interpreten später als der *Phaidros* geschrieben wurden, hier nicht eingegangen werden. Im zweiten Kapitel werden dennoch einige Stelle aus späteren Werken nur dann bezogen, wenn sie Licht auf den Sinn obskurer Äußerungen im *Phaidros* werfen können.

Die Uneinstimmigkeiten in Platons Seelentheorie begrenzen sich nicht nur auf den Zusammenhang unterschiedlicher Werke. Die zweideutige Behandlung der Begierde als von der Seele oder vom Körper abhängig zeigte sich in den bereits analysierten Seelengleichnissen des *Gorgias* 493 a1-c7 und d5-494 a1, wo die Zweideutigkeit des Fass-Metaphers ungelöst blieb. Ähnliches gilt für die *Politeia*: die Beschreibung der „wahren Natur“ der Seele im X. Buch scheint eine andere Seelenkonzeption als die Trichotomie-Lehre aufzuzeigen. *Politeia* X 611b-612a beschränkt die Unsterblichkeit der Seele auf ihre wahre Natur. Diese bleibt unerklärt, Sokrates begnügt sich mit einigen Hinweisen über das Problem. Da eine einheitliche Interpretation dieser Stelle im Verhältnis zur Trichotomie-Lehre eine Seelentheorie bedeutete, die als Rahmenbedingung für den *Phaidros* gelten könnte, wird sie hier vollständig wiedergegeben:

„Ebensowenig [wie die Möglichkeit, dass Unsterbliches aus Sterblichen entsteht und somit alles sterblich ist] glauben wir, die Seele sei ihrer wahrsten Natur nach voll aller möglichen Buntheit, Ungleichheit und Zwieträchtigkeit.

Wie meinst du das?

⁸¹ Siehe Tim. 41c, 69c, 90a-d; Politikos 309c und Nomoi 713e.

Schwerlich kann ewig etwas sein, was aus vielem zusammengesetzt ist, und noch dazu nicht in schönster Harmonie, also so, wie es sich uns für die Seele jetzt [] ergeben hat.

Das ist nicht wahrscheinlich!

Daß nun freilich die Seele unsterblich ist, hat die letzte wie frühere Untersuchungen ergeben. Um aber ihre wahre Beschaffenheit zu erfassen, darf man sie nicht betrachten, wenn sie verunstaltet ist von der Gemeinschaft mit dem Körper und anderen Übeln – so wie wir sie jetzt betrachten –, sondern wir müssen sie mit den Augen des Geistes so erblicken, wie sie in voller Reinheit dasteht, Dann wird man sie viel schöner finden und Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit klarer durchschauen und all das, was wir jetzt [vũv] besprachen. Vorhin haben wir zwar durchaus die Wahrheit über sie gesagt auf Grund der Form, in der sie uns erscheint: allerdings betrachteten wir sie in einem Zustand, wie Seeleute den Meergott Glaukos sehen; sie können seinen früheren Zustand kaum mehr erkennen, weil die alten Teile des Körpers teils abgebrochen, teils zerschunden und von den Wellen ganz entstellt sind; anderes ist ihm zugewachsen, Muscheln und Tang und Steine, so dass er viel eher einem Tiere gleicht als seiner früheren Gestalt. Ebenso betrachten wir auch die Seele, von tausend Übeln entstellt. Aber dorthin, mein Glaukon, müssten wir schauen!

Wohin?

Auf ihre Liebe zur Weisheit! Und schauen, wonach sie greift, welchen Umgang sie ersehnt, da sie verwandt ist dem Göttlichen und Unsterblichen und Ewigen; wie sie wird, wenn sie sich ganz diesem Drange hingeben könnte und von diesem Schwung aus dem Meere gehoben würde, in dem sie jetzt lebt, befreit von den Muscheln und Steinen, die nun um sie, da sie Gast der Erde ist, gewachsen sind, ein erdiger und felsiger und rauer Haufe, ein Rest von den sogenannten seligen Festschmausen! Erst dann würde man ihre wahre Natur erkennen, ob sie viel- oder eingestaltig oder wie

immer sie ist. Doch haben wir die Zustände und Erscheinungsformen ihres irdischen Lebens jetzt hinreichend besprochen“ (Übers. Karl Vretska, mit Korrekturen)

Diese undeutlichen Äußerungen haben zwei Interpretationen veranlasst.⁸² Eine verteidigt die Trichotomie der Seele als die endgültige platonische Seelentheorie und versucht, die oben angegebene Stelle damit zu harmonisieren. Dabei muss sie die Unsterblichkeit aller Seelenteile verteidigen, was Platons Ansichten im *Phaidon* und *Timaios* zu widersprechen scheint. Die andere Interpretation beschränkt die Gültigkeit der Trichotomie auf das inkarnierte Leben, nur das λογιστικόν ist demnach unsterblich. Das lässt sich zwar mit *Phaidon* und *Timaios* vereinbaren, scheint aber die Darstellung der unsterblichen Seele als dreiteilig im *Phaidros* unbeachtet zu lassen.

Die wichtigsten Interpretationsprobleme dieser Stelle können folgendermaßen dargestellt werden: 1) der Sinn von 611b5-7 („Schwerlich kann etwas ewig sein ... ergeben hat“); 2) der Kontrast zwischen der Seele, wie sie uns der jetzige Betrachtung nach erscheint, und der Form, in der sich ihre wahre Natur erweisen muss; 3) der Sinn des Vergleichs mit dem Meergott Glaukon.

611b5-7 wirft zwei Interpretationsprobleme auf: was bedeutet, dass die Seele sich bis jetzt wie ein σύνθετον aufgezeigt hat, und was unter die unzureichende „jetzige“ Darstellung der Seele zu verstehen ist. Das letztere bezieht sich auf Punkt 2 und wird dementsprechend demnach behandelt. Die Seele habe sich jetzt als etwas gezeigt, das „zusammengesetzt“ ist und nicht in der „schönsten Harmonie“ (σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, b5-6). Bereits Vretskas Übersetzung ist ein Indiz für das Problem dieser Stelle: bedeuten die

⁸² Diese zwei Positionen sind am deutlichsten vertreten in Graeser 1969 und Szelzák 1976. Im letzteren findet man eine Beschreibung der wichtigsten Interpretationsprobleme sowie eine Bewertung der Vor- und Nachteile jeder Interpretation (31-33).

Wörter σύνθετον und συνθέσει in diesem Zusammenhang dasselbe (die Seele hat sich jetzt als ein aus vielem zusammengesetztes und als eine nicht schöne Zusammensetzung gezeigt),⁸³ oder sind die Wörter hier nicht identisch, womit es zwei voneinander qualitativ verschiedene Charakteristika der Seele betrachtet werden, nämlich dass sie aus vielem zusammengesetzt ist und nicht die schönste Verfassung besitze.⁸⁴ Dafür muss καλλίστη σύνθεσις nicht mehr eine Synthese bedeuten, sondern die schöne Harmonie der tugendhaften Seele, die jetzt als Bedingung für die Unsterblichkeit der Seele gelten kann.⁸⁵ Dadurch setzen die Trichotomie-Verteidiger dennoch einen qualitativen Unterschied zwischen der tugendhaften und der korrumpierten Seele, die keine Rechtfertigung im Text findet: die tugendhafte Seele zeigt zwar einen höheren Grad an Einheitlichkeit, eine Vielfalt ist in ihr aber anwesend,⁸⁶ sonst wäre es nicht notwendig, dass die Philosophen-Herrscher keinesfalls in Kontakt mit Geld kommen, Gold sogar nicht berühren dürfen:⁸⁷ ihre Seelen sind so vielfältig wie die Seelen der anderen Menschen. Des Weiteren wird *Politeia* VIII das ἐπιθυμητικόν als nicht einheitlich geschildert, sodass es nur annähernd als φιλοχρηματής beschrieben werden kann. Dies gilt für die Seele im Allgemeinen, nicht nur für die korrumpierte. All dieses bedeutet, dass sich die Seele der Gerechten in Gefahr findet,⁸⁸ sie ist also gegen Ungerechtes nicht immun. Die Unterschiede zwischen der guten und der bösen Seele betreffen demnach nicht die Elemente der Zusammensetzung, sondern die Beziehungen unter diesen Elementen. Schließlich sollte die καλλίστη σύνθεσις, falls sie die schöne Verfassung der Seele ausdrücken müsste, durch Wörter

⁸³ Szlezák, 1976: 39, 41.

⁸⁴ Graeser 1979: 33-34.

⁸⁵ Vgl. auch Frutiger 1930: 95.

⁸⁶ *Rep.* IV 443 e3: der tugendhafte Mensch wird gut agierend auch im Gelderwerb, was die komplette Beseitigung des dritten Teils, im Buch VIII 580 d-581 a φιλοχρήματων genannt, ausschließt; 582 b der Weisheitsliebende hat Erfahrung an den Lustarten jeder Seelenteile; früher 485 d-e wird der Philosoph als besonnener Mensch beschrieben, welcher die andere, körperliche Lüste schwächt. Siehe auch Szlezák 1976: 42-43, bes. Anm. 30.

⁸⁷ *Rep.* III 416 d-417 b, das äußerliche Gold verunreinigt das innere; V 464 e1, der Besitz von Geld, Kinder oder verwandten wird als Grund der Zwistigkeit unter den Menschen gegeben; VIII 548 a-c, 549 a die Timokratie entwickelt die oligarchische Geldliebe, die mit der Oligarchie als Teil des Gesetzes 551a-b und Herr der besseren Seelenteilen 553 d eingeführt wird; 590 a-c wird die negative Wirkung des Geldes für den Zuwachs den schlechten Seelenteil beschrieben.

⁸⁸ Deutlich ausgedrückt in *Prot.* 344 b-345 c: nur der Gott besitzt die Tugend, die Menschen können gut oder schlecht werden.

wie ἀρμόττεσται, ferner κόσμος, τάξις, ὁμόνοια, συμφωνία ersetzt werden,⁸⁹ was Vretska's Übersetzung voraussetzt. Die Probleme dieser Deutung werden evident, wenn Graeser versucht die Funktion des ἐπιθυμητικόν nach dem Tode zu beschreiben: es sei die Bedingung, damit die unsterbliche Seele nach dem Tode „ein Stück Erlebnisfähigkeit“ hat, sodass sie Unrecht in sich tragen kann.⁹⁰ Schwerlich kann die Existenz des sinnlich begehrenden Seelenteils gerechtfertigt werden, wenn der Seele keine sinnlichen Dinge mehr zur Verfügung stehen.

Die Darstellung der Seele als etwas Zusammengesetztes entspricht der „jetzigen“ Betrachtung, ihre wahre Natur kann aber deutlich werden nach einer anderen Untersuchung; erst diese wird die Seelenstruktur zeigen. Da die Untersuchung der wahren Seelenstruktur nicht näher erörtert wird, muss der Interpret die genaue Bedeutung der jetzigen Untersuchung bestimmen. Zwei Alternativen sind vorhanden: entweder bezieht sich das Wort auf die zuvor diskutierte Beschreibung der defizitären Regierungsformen im Buch VIII und IX, d. heißt auf die ungerechte Seele,⁹¹ oder es greift auf die gesamte Darstellung der Seele zurück, d. heißt auch auf Buch VIII und IX, hauptsächlich aber auf Buch IV.⁹² Sie zeigt sich jetzt verunstaltet wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Körper und anderen Übeln, sie aber wird schöner erscheinen, sowie die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit und alles, was wir jetzt besprachen. Die drei Teile der Seele im Buch IV werden im Buch IX auf zwei Hauptteile zurückgeführt, einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil (585 c2), die das ἐπιθυμητικόν und das θυμοειδές umfasst. Die Beschreibung des λογιστικόν als das göttliche Element der Seele, der „nie seine

⁸⁹ Siehe Szlezák 1976 38, für die entsprechenden Textstellen in Gorgias und Politeia siehe Ebd., Anm. 19.

⁹⁰ Nach Graeser müsse die Seele nach dem Tode „ein Stück Erlebnisfähigkeit“ haben, wenn sie das begangene Unrecht in sich trägt (1969: 35). Auch für Bertram muss das Bewusstsein der Seele nach dem Tode eine komplexe Struktur voraussetzen, 1878: 60. Ähnliches Problem erweist Robinson T. 1970: 53-54. Nach Robinson erreiche man die schönste Harmonie nach dem Tode, es gibt aber keine Erklärung darüber, warum die Reinigung im Diesseits nicht reicht. Wenn die Verbindung mit dem Körper immer Makel verursacht (51-52), bleibt rätselhaft, warum die Reinigung erst im Jenseits erreicht wird, es sei denn, die unteren Seelenteile selbst, deren Tätigkeit auch nur in Verbindung mit dem Körper beschrieben werden kann, durch die Reinigung geworfen werden.

⁹¹ Graeser, a. a. O. S. 32; von Arnim 1913: 124; Hall 1963: 73.

⁹² Szlezák 1976, Vretska, K., Platons Staat, z. St. S. 578; Huber 1965: 138

Kraft verliert“ (518 e), knüpft sich direkt mit der zweiten Behandlung der Seele im Buch X (608 c-611 a) an, im Zusammenhang mit der Prüfung der Unsterblichkeit der Seele.⁹³ Hier wird betont, dass die Beschreibung der Seele „jetzt“ ihre wahre Natur nicht zeigt. Damit sind die drei Seelenteilen vom Buch IV. gemeint.⁹⁴ Da hier die Frage nach der wahren Natur der Seele wieder gestellt wird, d. heißt die Frage nach ihrer wirklichen Natur, die unabhängig von der Zeit zwischen Kindheit und hohem Alter, für die ganze Zeit gültig ist (608 c6), bleibt in der *Politeia* offen, ob das λογιστικόν – die Philosophie der Seele, auf die man blicken muss, um ihre wahre Natur zu enthüllen (611 e1) – eine einheitliche oder komplexe Natur besitzt. Im *Timaios* 35 a-b allerdings werden die unterschiedlichen Elemente und Vorgänge beschrieben, die die Weltseele bestimmen. Durch diese Beschreibung wird die Harmonie zwischen dem *Phaidon* und der *Politeia* bewahrt, die Unsterblichkeit der drei Seelenteile im *Phaidros*, die mit der referierten Vorstellung der Seele nicht übereinstimmt, wird im zweite Kapitel näher geprüft.

Der jetzige Zustand der Seele wird mit dem Zustand des Meeresherrn Glaukons verglichen. Beiden ist der Zuwachs unwesentlicher Teile im jetzigen Zustand gemeinsam.⁹⁵ Für die Verteidiger der Trichotomie-Lehre handelt es sich hier um ein Bild der sittlich verkommenen

⁹³ Das „nie“ von 518 e muss nicht auf das hiesige Leben beschränkt werden, wie Adam in seinem Kommentar betont.

⁹⁴ Dass dieses „jetzt“ auf die Dreiteilung der Seele im IV. Buch verweist und nicht auf die schlechte Arten von Seelen hat Thomas Szlezák ausführlich bewiesen (1976: 36-41). Die Argumente lauten: 1) in 612 a3-6 wird die Frage, ob die Seele πολυ- oder μονοειδής ist, mit der εἶδη der Seele im menschlichen Leben verbunden, die Bedeutung von εἶδη innerhalb desselben Satzes muss aber gleich bleiben, d. h. die σύνθετον der Seele im menschlichen Leben müssen Seelenteile meinen und nicht Seelentypen; 2) 611 b6 wird die Unsterblichkeit der Seele, so wie sie „jetzt“ uns zeigte, d. h. als σύνθετον und unvollkommene σύνθεσις, nicht leicht unsterblich, dass die Seele ein σύνθετον ist gilt für alle Seelen, die Seelentypen werden nur durch die Kraftbeziehung ihrer Teile, durch die Harmonie oder ihre Abwesenheit, bestimmt; 3) die Frage nach der wahren Natur der Seele kann nicht auf eine moralische Bewertung derselben zielen, denn die moralischen Unterschiede der Seelenarten wurden schon im VIII und IX Buch gezeigt; 4) die Betrachtung der Seele „jetzt“ bezieht sich auf ihre Gemeinschaft mit dem Körper (611 b9 ff.), dies gilt auch für die Beschreibung der Seele im Buch IV; 5) sowohl im Buch IV als auch im Buch X wird die Notwendigkeit eines längeren Weges für die Untersuchung betont (435 d3, 612 a3), der alles viel deutlicher als „jetzt“ zeigen würde (611 b10- c7).

⁹⁵ Das ist das einzige *teminum comparationis* im Text, andere Details, z.B. dass Glaukon ein aus Teilen zusammengesetztes Ganzes ist, sollen nicht beachtet werden, siehe Szlezák 1976: 47.

Seele, der die unwesentlichen Lüste zuwächst;⁹⁶ für die andere Interpretationsrichtung hingegen sind mit dem Zuwachs die zwei niedrigeren Seelenteile gemeint. Wichtig in der Konstruktion des Bilds ist es, dass die unwesentlichen Teile vollkommen geschnitten werden müssen. Sollte es hier von den unnützlichen Lüsten die Rede sein, wäre es nicht klar, aus welchem Grund sie abgetrennt werden könnten. 571 b unterscheidet Sokrates zwar notwendige Lüste von nicht notwendigen Lüsten, sie gehören jedoch zum selben Seelenteil, der keine Einheit erweist, die einen Namen für ihr Wesen erlauben könnte.⁹⁷ Darum wäre es eine Abtrennung von unwesentlichen Teilen in dem ἐπιθυμητικόν unmöglich. Dass das ganze unvernünftige Seelenteil aber abzutrennen sei, ist gerade nach den vorherigen Betrachtungen über die Parallelität zwischen den Büchern IV und X durchaus vorstellbar.

Die Konfrontation zwischen diesen zwei Interpretationsrichtungen hat gezeigt, dass die Trichotomie-Lehre ihre Gültigkeit nur in dem Bereich der inkarnierten Seele bewahren kann. Die Rep. X. 612 a offengehaltenen Frage, ob die Seele πολυειδής oder μονοειδής ist, bezieht sich letztendlich auf die Struktur des λογιστικόν.⁹⁸ Dieser Seelenteil, der früher IX. 588 c-589 b als innerer Menschen bezeichnet wurde,⁹⁹ wird in der *Politeia* nicht näher beschrieben. Eine weitere Analyse dieses Themas wird im nächsten Kapitel erforderlich sein, im Rahmen einer Interpretation des Seelen-Wagen Gleichnisses. Da wird sich ein Vergleich zur Bestimmung der Weltseele im *Timaios* als nötig erweisen.

⁹⁶ Für Bibliographie siehe Robinson T. 1970: 51-52.

⁹⁷ Rep. IX 580 e-581 a, das dritte Teil verweist eine πολυειδία, der keine einheitliche Name entspricht.

⁹⁸ Siehe z. B. Hall 1963:74. Hall konzipiert das λογιστικόν als „differentiated unity“, aus Vernunft und Lust bestehend. Durch diese Interpretation kommt die *Politeia* dem *Phaidros* einen Schritt näher.

⁹⁹ Rep. IX. 588c-589 b. Für weitere Stelle über den inneren Menschen in Platons Werk siehe Robinson T. 1970: 47.

1.2.3. Selbsterkenntnis als selbstbezügliches Wissen

Die Erkenntnis der Struktur der Seele durch die Vernunft hatte als Konsequenz, dass sie selbst als den „inneren Menschen“ versteht. Dieses bedeutet, dass die Vernunft die Fähigkeit der Selbstreflexion besitzt, was zur Frage nach der Konzeption dieser Selbstbezüglichkeit bei Platon führt. Die Selbstreflexion wird nur in einem Dialog in umfangreicher behandelt, nämlich im *Charmides*. Im folgenden Teil werde ich versuchen, aus dem zweiten Teil dieses Dialogs Konsequenzen für die platonische Auseinandersetzung mit der Selbstbezüglichkeit zu ziehen.

Das Problem der Selbstbezüglichkeit der Seele wird vom Platon im *Charmides* im Zusammenhang mit der Untersuchung der σωφροσύνη behandelt und nimmt dort den größten Raum ein. Nachdem der erste Dialog-Partner Charmides zum dritten Mal daran gescheitert ist, eine gute Definition für die σωφροσύνη zu geben, tritt sein Lehrer Kritias in die Diskussion ein. Charmides' dritte Definition (161c), laut deren σωφροσύνη „das Seinige tun“ bedeutet –eine Definition, die Platon später in der *Politeia* für die Gerechtigkeit gebrauchen wird–, will über den Bereich der vorherigen kontextbedingten Bestimmungen hinausgehen und einen allgemeinen Gesichtspunkt erreichen,¹⁰⁰ jedoch schafft Charmides nicht, die allgemeine Bedeutung des „Seinigen“ hinreichend zu erklären. Kritias seinerseits interpretiert die Definition als „das Tun des Guten“, wodurch der tugendhafte Charakter der σωφροσύνη endgültig gesichert wird. Dadurch zentriert er die Diskussion auf der Ebene der Bewertung von Handlungen. Seine Unterscheidung von „Tun“ und „Machen“ versucht, die Tätigkeit in eigenem Sinne von der Tätigkeit um eines anderen willen zu trennen, wodurch er eine objektive Grenze anbieten kann, nämlich das Gute und Schöne. Darum ist es möglich, dass eine

¹⁰⁰ Diese ersten Definitionen, laut deren λογιστικόν Ruhe oder Scham sei, gelten nur unter besonderen Zusammenhängen. Der dritte Versuch wird dramatisch anders dargestellt als die vorherigen. Während Charmides bei der ersten und zweiten Definition auf persönliche Erfahrungen zurückgreift, wird dieser dritte Versuch direkt als ein Logos dargestellt. Von hier an sind alle Definitionen allgemein genug, sodass sie sich auf keine individuellen Wahrnehmungen oder erweckten Empfindungen beziehen.

Person um eines anderen willen agiert und trotzdem etwas schönes bzw. „das Gute“ tut (163e1-4). So entgeht Kritias die Probleme, die sich unter dem Wort „das Seinige“ verstecken, indem dieses nicht mehr interpretiert werden kann als eine Beschäftigung mit privaten Dingen ausschließlich, sondern als eine Beschäftigung mit dem eigenen Guten, was im Falle der δημιουργοί das Gute für einen anderen mit einbezieht (164a5-b9).

Kritias' Interpretation von „Tun des Seinigen“ als „Tun des Guten“ bleibt aber rätselhaft, indem er nicht hinreichend erklärt, was er unter dem Guten versteht.¹⁰¹ Seine Ausdeutung von Hesiods Stelle „kein Verrichten ist Schande“ (163b-c) als eine Anforderung zum Üben von erhabenen Tätigkeiten zeigt uns aber, dass Kritias das Gute im Sinne von dem „Geeigneten“ im traditionellen Sinne versteht, nämlich als Tätigkeiten, die in der Polis gut angesehen waren. Sokrates macht den Sinn von Kritias' Definition ersichtlich in 164b5, wo er σωφρονεῖ als τὰ δέοντα πράττει bestimmt.¹⁰² Mit dem Hinweis auf das Gute in der Form des für sich selbst Nützlichen sollten jetzt zwei Probleme in die Diskussion hineintreten: die genaue Bestimmung des Guten (zumindest dessen, was Kritias für das Gute hält) und zugleich die genaue Bestimmung der σωφροσύνη. Da unser Interesse in der Bestimmung einer einzelnen Tugend zentriert ist, versuche ich in Folgendem das zweite Problem zu analysieren.

In *Protagoras* 329c6-d8 formuliert Sokrates das Problem der Einheit der Tugenden: Sind sie alle unterschiedliche Namen eines einzigen Wesen, oder unterschiedliche Teile einer

¹⁰¹ *Charm.* 163a1-5: Kritias' Unterschied versucht zu erklären, wie die πολυπραγμοσύνη, die Beschäftigung mit fremden Dingen, zu vermeiden ist. Nur was gut, schön und, wie Sokrates später erklären wird, nützlich für sich selbst ist, gehört zum „Tun“, vgl. Tuozzo 2000, s.298, πράξις ist für Kritias „(...) a *poiēsis* that produces a ‚fine benefit‘ for the doer himself“. Nach Gastaldi gehört die Maxime „das Seinige Tun“ zur Verhaltensnormen der Adligen und betont, dass man im eigenen Interesse agieren muss; dadurch entsteht eine Konzeption des Guten als das dem gesellschaftlichen Status entsprechende (1998, S. 220-2). Kritias' Definition entgeht zwar Sokrates' Vorwürfen, die Natur des „feinen Nutzens“ der *sôphrosunê* bleibt aber unerklärt.

¹⁰² Damit greift Sokrates auf Kritias' Rede zurück, da er in 163c5 das Tun als das machen des „Eigenen“ (οἰκεῖα) bestimmt. Diese Interpretation könnte mit der Selbsteinschätzung der Dreißigen und der Drei Tausenden bei der Oligarchie als „geeignete“ oder „anständige“ Menschen (ἐπιεικεῖς) verbunden sein (vgl. dazu Notomi 2000 243).

komplexen Einheit? Und, im letzteren Fall, sind sie der Funktion nach unterschiedlich oder nur der Quantität nach, als ob sie Teile eines Kontinuums wären? In der *Politeia* werden die Tugenden als unterschiedliche Aspekte eines Ganzen beschrieben, obwohl die Lösung durch die methodologischen Voraussetzungen der Untersuchung im IV. Buch begrenzt wird. Wenn eine bestimmte Tugend wie die *σωφροσύνη* als „das Gute tun“ definiert wird, geht man das Risiko ein, das ganze Gespräch in eine Sackgasse zu führen, wie es in *Laches* bei der Diskussion über die Tapferkeit der Fall ist.¹⁰³ Deswegen lenkt Sokrates das Gespräch in *Charmides* auf den reflexiven Moment der *σωφροσύνη* hin (164a1-3), indem er fragt, ob der tugendhafte Mensch etwas Gutes tut, ohne zu wissen, dass er gut (im Sinne von nützlich, *ὠφελίμως*, 164c1) agiert.¹⁰⁴ Dieser reflexive Charakter der *σωφροσύνη* wurde von Sokrates schon am Anfang des Dialogs betont, als er in 158c2-4 Charmides fragt, ob er an der *σωφροσύνη* hinreichend teilnimmt. Charmides' Antwort, er könne weder behaupten noch verneinen, dass er *σωφροσύνη* besitzt, zeigt gerade das Problem der Selbstbezüglichkeit in seinem Grundaspekt: zur Untersuchung der Tugenden reicht eine reine Selbstreferenz nicht, denn sie führte zu einer Selbstbehauptung ohne objektive Basis. Gerade im Falle der *σωφροσύνη* ist das wichtig, eine Tugend, die sich der Bescheidenheit annähert¹⁰⁵. Sokrates' methodologischer Ansatz, von der Anwesenheit der Tugend in Charmides *ex hypothesi* auszugehen (158e7-159a1), versucht der Selbstbetrachtung eine objektive Referenz zu verleihen, damit sie überhaupt möglich ist. Die erste Definition basierte sich auf den Wahrnehmungen (159a1-3; 159b2-5),¹⁰⁶ die zweite auf der von der *σωφροσύνη* verursachten Veränderung auf Charmides' Seele (160d5-e1).

¹⁰³ Vgl. *Laches* 199c-e: die Untersuchung der Tapferkeit scheitert wegen der Einführung des Wissens um das Gute. Dadurch wird die ganze Tugend beschrieben anstatt einer ihrer Teile. Dieser Einwand gilt teilweise auch für die Untersuchung der *σωφροσύνη*.

¹⁰⁴ Über die Verbindung von *σωφροσύνη* und die Selbsterkenntnis siehe 1.1.2.

¹⁰⁵ LSJ gibt auch „discretion“ als eine mögliche Bedeutung des Wortes.

¹⁰⁶ Es ist zwar richtig, das Charmides' Antwort, *σωφροσύνη* sei Ruhe, nicht auf Wahrnehmungen im terminologischen Sinne basieren, denn das Adverb *κοσμίως* bezieht sich auf kein bestimmtes Objekt. Dieses Wort wird aber benutzt, um Wahrnehmungen zu charakterisieren, und verweist deswegen auf ein „wie“ des wahrgenommenen.

Sokrates' Hinweis auf das Gute scheint jetzt ein Versuch zu sein, einen festeren Grund für die Selbstreflexion zu verleihen.

Dadurch wird das Selbstbewusstsein des Agierenden explizit von der Erkenntnis des Nützlichen abhängig gemacht. Dieses wird in Laches 195c-d im Beispiel des Arztes erklärt: der Arzt bzw. derjenige, der sich in einem bestimmten Fach auskennt, kann nicht bestimmen, in welcher Masse das durch sein Wissen erzeugte Gute einen wirklichen Nutzen bedeutet. Die Erkenntnis des Guten im Sinne von dem Nützlichen wird damit als Voraussetzung für das Bewusstsein richtigen Handelns, d. i. das „Sich-Selbst-Kennen“ als gut agierend. Der Dialog sollte jetzt dementsprechend das Verhältnis des Selbstbewusstseins zur Erkenntnis des Nützlichen erörtern. Aber die allgemeinen Bedingungen des Dialogs lassen die Einführung dieses Themas nicht zu. Am Anfang des Gesprächs (157a3-b1) wurde die *σωφροσύνη* in einem Abhängigkeitsverhältnis beschrieben, nämlich als Wohlstand der Seele, die als Produkt der „schönen Reden“, d. i. der Philosophie, entsteht. Diese „schönen Reden“ werden aber in das Gespräch nicht eingeführt,¹⁰⁷ anstatt dessen unternimmt Sokrates eine Prüfung von Charmides, da der Jugendliche genug *σωφροσύνη* besitzen will. Der ganzen Diskussion fehlt darum die Bestimmung des richtigen Verhältnisses von *σωφροσύνη* zu der philosophischen Erkenntnis. Da findet sich der Grund dafür, dass Kritias das Gespräch nur zu einem Aspekt hinbringt, nämlich zu dem im Verhalten des tugendhaften Agierenden implizierten reflexiven Charakter.

Das Interessante an dem Dialog *Charmides* liegt darin, dass er die Möglichkeit eines Selbstbezugs untersucht und ihre Probleme entfaltet. Kritias versucht eine *ὁμόνοια* mit

¹⁰⁷ Es ist bestritten, wie Sokrates' Erzählung von seiner Begegnung mit thrakischen Ärzten interpretiert werden sollte. Für m. E. eine angemessene Interpretation s. Szlezák 1985: 127-150. Die *ἐπωδαί* sind die schönen Reden, aus denen die *σωφροσύνη* in der Seele entsteht. Da Kritias aber Charmides als Besitzer von *σωφροσύνη* vorstellt, werden die *ἐπωδαί* nicht weitergegeben. Demzufolge besitzt Sokrates die schönen Reden, d.h. er kennt die *σωφροσύνη* –zumindest die Form ihrer Entstehung – und kann sie weiterbringen.

Sokrates zu erreichen, indem er sich auf das delphische „Erkenne dich selbst“ bezieht, interpretiert im Sinne eines selbstbezüglichen Wissens, d. i. als eine τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν ἐπιστήμη ... καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς (166c2-3). In 1.3.1. wurde schon gezeigt, dass Platon die Selbsterkenntnis ohne einen Verweis auf die Erkenntnis des Guten für sinnlos hält. Um diese Interpretation zu verteidigen, ist jetzt notwendig, die Formulierung und die Aporien eines selbstbezüglichen Wissens, welche den letzten Teil des Gesprächs im Charmides bestimmen, genau zu interpretieren. Dadurch werden Platons Konzeption eines selbstbezüglichen Wissens, die Aporien desselben und, letztendlich, seine Bedingungen, in Erscheinung treten.

Zuerst muss erklärt werden, im welchen Sinne der Selbstbezug dieser ἐπιστήμη verstanden werden muss. Allein die Formulierung des Themas hat eine intensive Debatte entfacht, da Sokrates zwei Ausdrücke für die Selbstbezüglichkeit der σωφροσύνη verwendet, nämlich ἐπιστήμη ἑαυτοῦ und ἐπιστήμη ἑαυτῆς.¹⁰⁸ Sind beide Formeln bloß identisch, oder findet an dieser Stelle eine Sinnverschiebung statt, nämlich von der Selbsterkenntnis des Individuums zu einer Art selbstbezüglichen Wissens? Im Folgenden versuche ich die wichtigsten Interpretationen kurz zu verfassen.

Bonitz hatte diese Wortvariation als Sinnverschiebung verstanden, die auf einer Verwandtschaft beider Themen für die damalige Reflexion basiere – ein Argument, das Oehler später wieder benutzen wird.¹⁰⁹ Damit wollten beide Autoren klar machen, dass die Diskussion im zweiten Teil des Dialogs nicht auf dem Niveau ethischer oder individuell-praktischer Probleme orientiert ist, wie Schirlitz und Tuckey interpretiert hatten, sondern vielmehr im

¹⁰⁸ Charm. 165d6-8 (ἐπιστήμη ἑαυτοῦ); 166c2-3 (ἐπιστήμη ἑαυτῆς). Es ist überflüssig, γνῶσις von ἐπιστήμη zu unterscheiden, wie Tuckey 1968: 30-37, denn es im Text keinen terminologischen Unterschied besteht. Das Gespräch geht von dem Verweis zum delphischen γνῶθι σεαυτόν zum ἐπιστήμη und wiederum zu γινώσκειν, ohne dass diese Schwankungen das ganze Argument beeinflussen. Vgl. dazu Witte 1970, 109: „Der Übergang von γινώσκειν τι zu ἐπιστήμη τινος bedeutet also nicht mehr als die Substantivierung des zunächst verbal gefaßten Ausdrucks“.

¹⁰⁹ Vgl. Oehler 1985: 106: der Passus sei „assoziativer Natur“.

Themenbereich metaphysischer bzw. epistemologischer Fundierung. Trotzdem blieb es unklar, wie beide Bereiche verknüpft wurden. Eine radikalere Lösung in dieser Richtung bietet Witte an: es handele sich dabei um ein Scheinproblem, „... weil dieser Übergang gar nicht stattfindet. Dort, wo Sokrates explizit nach dem Objekt der ἐπιστήμη fragt, ist von Anfang an nur von ἐπιστήμη ἑαυτῆς die Rede“ (1970, S. 110, Fn. 58). Eine Selbsterkenntnis im traditionellen Sinne sei daher nie richtig diskutiert worden. Diese Antwort erklärt wiederum nicht, warum beide Redewendungen als äquivalent benutzt werden.

Um die Benutzung dieser zwei Ausdrücke genau zu verstehen, möchte ich auf zwei Punkte zurückführen. Zuerst muss man auf die συνουσία achten, die sich laut Charmides zwischen Sokrates und Kritias schon weit vor dem gegenwärtigen Gespräch entwickelt hat (156a7-8). Sie ist der Grund für die von Kritias beanspruchte ὁμόνοια mit Sokrates, die alle Meinungsunterschiede ausschließen sollte. Sokrates akzeptiert aber diesen Anspruch nicht und betont sein Nichtwissen als Ausgangspunkt der Diskussion. Die zwei für die heutige Interpretation als problematisch empfundene Formulierungen der Selbsterkenntnis fallen jedoch unter eine ὁμόνοια, die nach Sokrates' erstem Einwand betont wird (169e6-8): οὐ τοῦτο ... ἀμφισβητῶ, ὡς οὐχ ὅταν τὸ αὐτὸ γινώσκόν τις ἔχη, αὐτὸς αὐτὸν γνῶσεται, ἀλλ' ἔχοντι τοῦτο τίς ἀνάγκη εἰδέναι ἃ τε οἶδεν καὶ ἃ μὴ οἶδεν. Die Beziehung zwischen ἐπιστήμη ἑαυτῆς und ἐπιστήμη ἑαυτοῦ gehört damit zu einer allgemeinen Bedingung der Wirklichkeit, wie z.B. das Verhältnis des Schönen selbst zu dem schönen Individuum bzw. des Schnellen an sich zum schnellen Individuum, wie Kritias selbst vorher erklärt hatte (169e1-5). Es handelt sich um den Unterschied zwischen einer Bestimmung und ihrem Besitzer, einen Unterschied, der in der *Politeia* durch die Ideen erklärt wird. Die Untersuchung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς bedeutet darum keine Sinnverschiebung von einem ethischen zu einem epistemologischen Bereich, sondern den Übergang von derartigen individuellen Beispielen, die Sokrates vorher benutzt hatte – d.h. der Arzt, der Lehrer – zu einer allgemeinen Betrachtung. Bei Kritias'

Definitionsversuch bewegen wir uns zwar von Anfang an, wie Witte interpretierte, in dem Bereich der ἐπιστήμη und ihre auf sich selbst basierende Vergewisserung. Dieses bedeutet aber nicht, dass die ἐπιστήμη ἑαυτῆς nur ein rein theoretisches Gedankenspiel ist, welches auf die Menschen, die sie treiben, keine Wirkung hätte. Zwar bedeutet eine ἐπιστήμη ἑαυτῆς die reine Möglichkeit eines Wissens, welches auf sich selbst bezogen ist, d. heißt welches sich selbst als Wissen erkennt. Für ein „einzelnes“ Wissen aber, d. h. für das Wissen eines bestimmten Menschen, bedeutet die Selbstbezüglichkeit eine ἐπιστήμη ἑαυτοῦ, d. i. eine Selbsterkenntnis *qua* wissend.

Dieses wird auch klar in der Diskussion, die zur Formulierung von Selbsterkenntnis veranlasst hatte (164a1-c6). Sokrates' Widerlegung von Kritias' Definition, σωφροσύνη sei das Tun des Guten, beruft sich auf Beispiele von einzelnen τέχναί. Fast unbeachtet von Kritias führt Sokrates wieder den Fall ein, dass der σώφρων auch ein Sonderwissen besitzen und damit eine besondere Tätigkeit ausüben kann (a5-6). Er fragt nicht weiter danach, wie man das Angemessene für jeden erkennen kann, eine Fragestellung, die zur persönlichen individuellen Beobachtung führen sollte und für uns der Bedeutung des Delphischen Spruches näher liegt. Durch das Beispiel des Arztes versucht er vielmehr, das Problem des Nutzens einzelner Erkenntnisse einzuführen. Es geht um die Vergewisserung einer Erkenntnis als etwas Gutes. Darum formuliert Sokrates das Problem am Ende dieser Stelle als die problematische Beziehung zwischen einer Erkenntnis und der Erkenntnis des genauen Wertes derselben (c5-6). Hier wird nicht die Selbsterkenntnis als die Reflexion eines Menschen auf sich selbst betrachtet, sondern die Vergewisserung einer Erkenntnis von sich selbst; das bedeutet jedoch nicht, gegen Witte, dass es kein Verhältnis zwischen beiden Arten von Selbstvergewisserung besteht: Wenn sich der Arzt von dem genauen Wert und daher von der genauen Wirkung seines Wissens bewusst wäre, dann wäre in ihm das „Sich-Selbst-Kennen“ anwesend, das bedeutet, er verstünde völlig, was er macht.

Aus den zwei Betrachtungen lässt sich erschließen, dass die Selbsterkenntnis hier nicht direkt in der Form einer Erkenntnis der Seele formuliert wird,¹¹⁰ sondern in der Form einer Reflexion über die Selbstbezüglichkeit der menschlichen Erkenntnis, d.h. als eine Reflexion darüber, ob und wie das menschliche Erkennen sich selbst rechtfertigen kann. Den Dialog bietet zwei Alternative auf dieses Problem an: eine Rechtfertigung des eigenen epistemologischen Status, d.h. eine Rechtfertigung vom eigenen wissenschaftlichen Charakter (167b10-169d); oder eine Rechtfertigung des eigenen axiologischen Status, d.h. eine Rechtfertigung vom eigenen guten, wertvollen Charakter (170a-174b). An dieser letzten Möglichkeit orientiert sich Sokrates' Untersuchung. Dagegen vertritt Kritias eine radikale Version der ersten Möglichkeit, indem er die ἐπιστήμη ἑαυτῆς von jeder möglichen externen Wirkung und darum jeden möglichen Inhalten abtrennt, und sie als ein bloßes selbstbezügliches Wissen konzipiert.

Sokrates' Widerlegung der ἐπιστήμη ἑαυτῆς (167b10-169a7) hat eine weitreichende Debatte unter den Interpreten bewirkt, denn der genaue Sinn und die genaue Reichweite seiner Worte sind nicht besonders deutlich formuliert. Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς kommt in ihrer Formulierung der Problematik des modernen Selbstbewusstseins sehr nah, ein Grund dafür, dass Bonitz und ihm folgend Oehler aus Sokrates' Einwänden eine ausdrückliche Widerlegung der „sich selbst und die Welt autonom begründende[n] Subjektivität“ erschlossen.¹¹¹

Nach Witte handelt es sich dabei eigentlich um ein erkenntnistheoretisches Problem, nämlich die Möglichkeit, dass „... die Wissenschaft sich selbst zum Gegenstand ihrer Erkenntnis macht“ (1970, S. 117). Das sei aber erst möglich, wenn die ἐπιστήμη ἑαυτῆς als ἐπιστήμη ἐπιστήμης verstanden wird, d. i. als eine Wissenschaft, deren Inhalt die Wissenschaft (an sich) ist. Wittes

¹¹⁰ Das geschieht auch im ersten Teil des *Charmides*, wo Sokrates zweimal betont, Charmides' Definitionen der σωφροσύνη sollten aus einer Selbstbetrachtung entstehen. Über diese Selbstbetrachtung als Betrachtung unterschiedlicher Dimensionen innerhalb der Seele s. o. 1.3.2.

¹¹¹ Oehler 1962: 109.

Interpretation basiert sich auf dem ersten Teil von Sokrates' Argumentation (167c8-168a8). Dort versucht Sokrates, anhand des Vergleichs mit den Sinneswahrnehmungen und anderen seelischen Vorgängen, auf die generelle Natur der ἐπιστήμη als relative, auf etwas anderes bezogene (τινός) Wirklichkeit hinzudeuten. Zu seiner Interpretation zieht Witte als Parallelstelle Resp. 437b7- 438e8 hinzu, wo in einer dem *Charmides* sehr ähnlichen Reihenfolge die unterschiedlichen relativen Wirklichkeiten (πρός τι), nicht nur seelische Vermögen, sondern auch mathematische Beziehungen, auf ihre reinen, „an sich“ betrachteten Objekten bezogen werden. In diesen Zusammenhang wird die ἐπιστήμη „an sich“ mit ihrem μάθημα „an sich“ verbunden (438c7-d1). Die ἐπιστήμη ἑαυτῆς sei damit möglich als eine bestimmte Wissenschaft, deren μάθημα kein konkretes Objekt, sondern die Wissenschaft im Allgemeinen ist.¹¹² Diese Interpretation scheitert an zwei Aspekten. Die Bestimmung der ἐπιστήμη in s. o. dient nicht dem Zweck, die Definition einer allgemeinen Wissenschaft zu geben, sondern nur einen allgemeinen Zug des Wissens, nämlich ihre Objektbezogenheit, zu betonen. Dadurch identifiziert Platon „reine“, „an sich“ bestehende Orientierungen der Seele, sodass gegensätzliche Tendenzen sichtbar werden können und dadurch die Komplexität der Seele akzeptiert wird. Wenn ein Wissen in der *Politeia* wegen seiner Beziehung zu den anderen Erkenntnissen unterstreicht wird, dann die höchste Wissenschaft, welches Objekt nicht ein μάθημα im abstrakten Sinne ist, sondern das μέγιστον μάθημα (504d-505b). Des Weiteren wird in *Charmides* das Problem der objektiven Referenz als eigentlichen Kern der Widerlegung gestellt. Dies wird klar am Beispiel des „Größeren“, welches Sokrates zur Erklärung des Problems einbezieht (168b10-c2): „Wenn wir nun ein Größeres fänden, welches das Größere ist von anderem Größeren und von sich selbst, gar nicht aber von etwas unter dem, wovon anderes Größere das Größere ist, müsste dem nicht auf alle Weise dieses zukommen, wenn es größer ist als es selbst, auch kleiner zu sein als es selbst?“ Die Protasis dieses Arguments besteht aus zwei Bedingungen: (1) das Größere (X) muss größer sein als ein anderes Größere

¹¹² Witte 1970: 115-119.

(Y) und als es selbst; (2) das Größere (X) muss in keinem Verhältnis zu den Entitäten stehen, auf die sich das andere Größere (Y) bezieht. Obgleich die Bedingung (1) für den resultieren Widerspruch hinreichend ist, bietet die Bedingung (2) das andere Aspekt des Problems: die selbstbezogene Wirklichkeit, wovon die Rede ist und die später widerlegt wird, steht in keinem Verhältnis zu einem objektiven Referent (zu etwas Kleinerem), sie „verläuft“ sich vielmehr in ein reziprokes Verhältnis mit einem anderen Größeren, sodass die entstehende Beziehung inhaltsleer ist.

Dieser Aspekt ist zentral für Sokrates' Behandlung des Themas. Sokrates vollführt zwei Schritte in seiner Argumentation. Zuerst wird die ἐπιστήμη anhand eines Vergleichs mit anderen seelischen Vermögen in das Bereich der Wirklichkeiten gesetzt, welche die δύναμις besitzen, in Bezug auf etwas anderes zu stehen (168b2-3). Danach werden zwei notwendige Bedingungen für eine selbstbezügliche Entität identifiziert: 1) die eigene δύναμις muss auf die Entität selbst bezogen werden (168 b2-3); 2) das Wesen (οὐσία), auf die sich die eigene δύναμις bezieht, muss auch in derselben Entität anwesend sein (168 c9-d3). Beide Bedingungen zeigen uns deutlich, wie ein selbstbezügliches Wesen bestimmt wird: als eine Entität, die in sich selbst das Objekt verbirgt, auf das sie sich selbst bezieht. Obgleich die erste Bedingung in der Interpretation des *Charmides* immer anerkannt wurde, geschieht das im Bezug auf die zweite eher selten. Dennoch führen nur beide zusammengenommen zum Widerspruch in dem Fall quantitativer Verhältnisse (168e5-6), der einzige Fall, bei dem Sokrates keine mögliche Selbstbezüglichkeit akzeptiert. In anderen Fällen, nämlich der Wahrnehmung, sowie bei Selbstbewegung und die Selbsterwärmung, wird allerdings keine klare Antwort gegeben. Es bleibt, so Sokrates, die Aufgabe eines „großen Mannes“ zufriedenstellend zu bestimmen, ob zu den Entitäten, die sich auf etwas anderes beziehen (z.B. die größeren und kleineren, doppelten und halben, jüngeren oder älteren Dingen), eine andere Art Entität hinzukommt, bei denen die δύναμις auf sich selbst bezogen ist, und ob sich darunter die σωφροσύνη befindet (169 a1-

7)¹¹³. Da Sokrates die Seele als Selbstbewegung im *Phaidros* versteht und das Feuer, besonders die Sonne, als Beispiel für eine selbst-erwärmende Wärme innerhalb der Akademie verwendet wurde, müssen wir unter dem „großen Mann“ eigentlich dem platonischen Philosophen verstehen.

Die Beispiele selbstbezüglicher Entitäten in *Charm.* 168e9-169a1 können unsere Interpretation der zwei Bedingungen für Selbstbezüglichkeit unterstützen. Es handelt sich um das Wahrnehmungsvermögen (ἀκοή, ὄψις), die Selbstbewegung (κίνησις αὐτῆ ἑαυτὴν κινεῖν) und die Selbsterwärmung (θερμότης [sc. αὐτῆ ἑαυτὴν] κάειν). Andere Fälle werden jedoch nicht ausgeschlossen (πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα).

Nach Witte beziehen sich die drei Beispiele auf seelische Vermögen und alle müssen als Beispiele echter Selbstbezüglichkeit angenommen werden. Abgesehen von der Selbstbewegung, die eine bekannte platonische Definition der Seele ist, werden nach *Leg. X* 896e-897a die Bewegungen der Seele, nämlich Wollen, Betrachten, Sorgen, Beratschlagen usw. als „ursprünglich“ (πρωτογενεῖς) verstanden, nach Witte hieße das aber als Selbstbewegung. Im Falle von θερμότης sind zumindest Indizien einer seelischen Interpretation in *Kratylos* 432b-c (die „Hitze“ gehöre zu den „inneren“ Dingen) und in *Resp.* 387b-c zu finden. Aus beiden Belegen finde Witte Anlass dafür, die Benutzung von θερμότης als Ausdruck für nicht rationale Vorgänge interpretieren zu können. Damit ergebe sich eine

¹¹³ Witte interpretiert die Dihaireisen anders (1970, S. 123-4, Fn. 58): a) nur die Erkenntnis der Erkenntnis sei unter der Relationsbegriffe auf sich selbst bezogen; b) einige Relationsbegriffe sind auf sich selbst bezogen, wobei der „große Mann“ sich fragen muss, ob sich die Besonnenheit darunter befinde. Damit wird Schleiermachers Sperrung von πλὴν ἐπιστήμης (169a4) bestritten. Wittes Interpretation versucht damit zu zeigen, dass Sokrates die Möglichkeit eines selbstbezüglichen Wissens nicht verneinen will. Obwohl diese Interpretation einen Hinweis auf die Ordnung der Untersuchung enthalten kann (die Trennung der Relativa und der auf sich selbst bezogenen Seienden, d. i. die Trennung zwischen sinnlicher und intelligibler Welt ist die Voraussetzung für die Untersuchung von Selbsterkenntnis), ändert sich die Bedeutung der Dihairese kaum. Schleiermachers Sperrung vereinfacht aber die Lektüre der Stelle, und lässt die Möglichkeit eines selbstbezüglichen Wissens offen.

Induktionsreihe Sinneswahrnehmungen – Begierde – höhere geistige Fähigkeiten.¹¹⁴ Das bedeute allerdings nicht, dass die Selbstbezüglichkeit der Erkenntnis als ein Wissen um das Wissen als formelle Wissenschaft akzeptiert werden muss. Platon benutzt den Begriff von Selbstbewegung in Zusammenhang mit einer Erklärung der Ursprung aller Bewegungsarten. Die Selbstbewegung wird daher als eine Bewegung beschrieben, die ihre Ursache in sich selbst hat. Das bedeutet, dass die Ursache für die Seelenbewegung in sich selbst liegt, in Unterschied zu den körperlichen Bewegungen, die immer durch etwas anderes als sich selbst verursacht werden. Dementsprechend muss man verstehen, dass die seelische Vermögen sich nicht auf sich selbst beziehen, sondern nur, dass die Ursprung ihrer Bewegung an ihnen selbst liegt. Das gilt zumindest für die Lust und die *doxa*, wie es im *Philebos* dargestellt wird.

Das Problem der Selbstbezüglichkeit wird dadurch nicht als Problem der Identität oder Differenz zwischen Subjekt und Objekt dargestellt – dass es hier einen Unterschied gibt, wurde vielmehr durch die vorige Argumentation betont, denn es wird ausdrücklich behauptet, ein selbstbezügliches Wesen sollte zugleich eine auf sich selbst bezogene δύναμις als auch die οὐσία besitzen, auf die sich diese δύναμις bezieht. Das Problem liegt vielmehr an der Inhärenz der verlangten οὐσία in der ἐπιστήμη ἐαυτῆς. Damit sie existiert, muss die Erkenntnis der Erkenntnis zugleich ihre Erkenntnisobjekte in sich tragen.¹¹⁵

¹¹⁴ Witte 1970, Ss. 119-121, bes. Fn. 45 und 46.

¹¹⁵ Zehnpfennig betont das Problem der Identität und Differenz in Kritias' Formulierung auf eine Art und Weise, die in dem Dialog nicht zu finden ist (1987 63-64). Dagegen plädiert Maartens für eine wirkliche ἐπιστήμη ἐαυτῆς als intellectus divinus, doch ist es notwendig diesen Sprung ins Absolute zu treiben? Könnte nicht die individuelle Seele, solange sie Philosophie treibt, auch die Wissensinhalte tragen und sich selbst kennen? Diese Problematik führt über die Grenzen des *Charmides* hinaus. Im *Phaidros* werden wir eine ἐπιστήμη im Ideenreich finden. Wenn wir die ἐπιστήμη ἐαυτῆς nur unter dem Gesichtspunkt einer Identität von Subjekt und Objekt betrachten, besteht zwischen dieser Stelle des *Charmides* und die ἐπιστήμη des *Phaidros* kein Zusammenhang. Wenn wir aber die ἐπιστήμη ἐαυτῆς eher als eine ἐπιστήμη interpretieren, die ihre Objekte in sich trägt, gibt es Raum genug für eine einheitliche Interpretation.

KAPITEL 2

FORMEN DER SELBSTERKENNTNIS IM *PHAIDROS*

In Kapitel 1 wurden die Hauptformen von Selbsterkenntnis in Platons Philosophie dargestellt. Die Selbsterkenntnis bedeutet für Platon zuerst die Erkenntnis des eigenen Unwissens, im Sinne eines Unterschiedes zwischen allen Einzelwissen und dem Wissen um das Gute als Wissen um das Wichtigste für das menschliche Leben. Diese Erkenntnis, erreicht durch den sokratischen ἔλεγχος, bedeutete daraufhin, dass das Wissen um das Wichtigste als eine Harmonie der eigenen Meinungen verstanden werden konnte, durch die zugleich der seelische Zustand der Gesprächspartner ans Licht tritt. Die Selbsterkenntnis führte somit zu einer genaueren Erkenntnis des seelischen Zustands, den Platon durch die Trichotomie der Seele sowie durch die Absonderung des λογιστικόν als „innerer Mensch“ erklärt. Schließlich untersucht Platon die Bedingungen für die im Begriff der Selbsterkenntnis mitgemeinte Selbstreferentialität, d.h. die Bedingungen für die Möglichkeit, dass sich das Denken auf sich selbst richtet und damit seine eigene Natur begreift, was im Dialog *Charmides* im Zusammenhang mit der Besonnenheit, σωφροσύνη, steht.

Diese drei Formen Selbsterkenntnis wurden im vorigen Kapitel isoliert betrachtet, um ihre spezifischen Probleme einzeln zu erörtern. In diesem Kapitel wird eine Analyse der Selbsterkenntnis in Platons Philosophie anhand des *Phaidros* dargeboten, um die dynamische Einheit dieser drei Formen von Selbsterkenntnis darzustellen. Die Wahl des *Phaidros* wurde aus drei Gründen getroffen. Erstens führt Sokrates in die Diskussion mit Phaidros die

Konzeption der Philosophie als Selbsterkenntnis sehr früh im Dialog ein, im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Sophistik. Zweitens werden die falschen Formen von Selbsterkenntnis in der Rede des Lysias und in der ersten Rede des Sokrates durch eine Erkenntnis der Seele kritisiert, die sowohl einen Vergleich mit der Trichotomie in der *Politeia* als auch einen Zusammenhang einer Kritik der Sophistik mit der Selbsterkenntnis ermöglicht. Drittens stellt der *Phaidros* die ἐπιστήμη als eine Form von Wissen dar, die im Bereich des nicht-relativen, an sich Seienden zu finden ist. Hierdurch antwortet der *Phaidros* zum Teil auf die im *Charmides* gestellte Frage nach dem ontologischen Status der Erkenntnis. Darum wird im *Phaidros* eine Verbindung zwischen den in Kapitel 1 insgesamt dargestellten Formen von Selbsterkenntnis dargestellt.

Der *Phaidros* gehört zu den Dialogen, in denen sich Platon mit der Sophistik am ausführlichsten auseinandersetzt. Das Werk verweist Platon auf ein komplexes Netz von Themen, deren genaue Analyse über die Grenzen der vorliegenden Untersuchung hinausgeht. Platon beschäftigt sich im *Phaidros* mit dem Zusammenhang zwischen Philosophie und Mythenklärung bzw. Mythenanwendung, mit den Bedingungen für die Entstehung einer wahren Rhetorik, mit der Dialektik, mit der Unsterblichkeit der Seele sowie ihrem „Aussehen“, mit dem Wert des Verfassens von Büchern, mit der richtigen pädagogischen Beziehung, u.a.m. Dieser Vielfalt an Themen kommen Probleme aus dem Bereich der allgemeinen Interpretation des Textes hinzu, z.B. die Rolle der Ironie in der Beschreibung des *locus amoenus*, der Sinn des Zikadenmythos sowie des Gebets an Pan am Schluss des Dialogs, die genaue Bewertung von Begeisterung in der Palinodie und die Rolle des Daimons in der Handlung des Dialogs. Das größte Problem des *Phaidros* jedoch betrifft die Einheit seiner zwei Teile, die sich mit zwei anderen Themen zu befassen scheinen: während die Reden im ersten Teil Beispiele von ἐρωτικά darstellen, eine zu der Zeit beliebte Art λόγος, definiert Sokrates im zweiten Teil des

Dialogs die Bedingungen der guten Rhetorik. Darum muss sich jede Interpretation mit dem heiklen Thema der inneren Einheit dieser zwei Teile auseinandersetzen.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Selbsterkenntnis im *Phaidros* und verfolgt ihre Entwicklung im ganzen Dialog. Sie interpretiert die Selbsterkenntnis als einen Schlüsselbegriff für die Gesamtinterpretation des Werkes. Das bedeutet keineswegs, dass dieses Konzept die Einheit des *Phaidros* bildet. Aus dieser Analyse werden sich allerdings einige Elemente ergeben, die zur Einheit des *Phaidros* beitragen. Als hermeneutisches Prinzip wird hier die Einheit des Dialogs vorausgesetzt. Dieses Kapitel bietet zunächst einen generellen Rahmen über die Struktur des Dialogs dar. Anschließend werden die drei Diskurse des ersten Teils des *Phaidros* analysiert, um die Auffassung der Seele bzw. die darin entwickelte Selbsterkenntnis zu ergreifen. Im dritten Kapitel wird der Zusammenhang zwischen der Kritik an die Rhetorik (ersten Abschnitts im zweiten Teil des Dialogs) und dem Inhalt der Palinodie überprüft. Dadurch werden die Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Selbsterkenntnis festgelegt und ein Konzept des Wissens als Ordnungsprinzip dargeboten. Durch die Analyse der Schriftkritik im *Phaidros* wird eine Konzeption der Wissenschaft im menschlichen Leben aufgeworfen, die gewichtige Konsequenzen für die Selbsterkenntnis darbringt. Schließlich wird zur Plausibilität der hier entworfenen Konzeption mit einigen relevanten Passagen des *Symposiums* verknüpft.

2.1. Die Selbsterkenntnis und die Einheit des Dialogs

2.1.1. Das Problem der Einheit des Dialogs

Es wurden unzählige Versuche unternommen, um die Struktur des Phaidros bzw. die Einheit des Dialogs festzulegen.¹¹⁶ Die Hauptprobleme beziehen sich auf drei Punkte. Als Hauptproblem wird die Spaltung des Dialogs in zwei Hauptteilen betrachtet: während der erste Teil des Dialogs in ein Wettbewerb von Reden über den Eros, ἐρωτικοί, besteht, diskutieren Sokrates und Phaidros im zweiten Teil die richtige Art und Weise der rhetorischen Kunst.¹¹⁷ Die im ersten Teil detailliert behandelten Themen, d.i. die Natur der Seele, des Eros sowie die Nützlichkeit der erotischen Verhältnisse, scheinen im zweiten Teil, eine nüchterne Diskussion über die Bestimmungen der guten Rhetorik, nicht von Belang zu sein. Einigen Interpretationen zufolge sei diese Spaltung im Dialog unüberwindbar. Diese Interpretationen bekommen in der vorliegenden Arbeit den Namen von „Janusinterpretation“. Eine Janusinterpretation des Phaidros hat den Ansatz, dass Platon eine Spaltung des Dialogs explizit beabsichtigt. Da diese Spaltung offenbar gegen das Einheitsprinzip stößt, laut dessen ein geschriebenes Werk eine organische Einheit besitzen solle (Phdr. 264 c2-5), kann die Spaltung diese literarische Einheit nicht betreffen bzw. nicht als Ursprung haben. Darum ist es notwendig, dass die Spaltung aus anderen Gründen entsteht, d.h. aufgrund eines Perspektivenwechsels in der philosophischen Auffassung des Autors, die nun als eine von außen in den Dialog bewirkende Ursache agiert. Die Spaltung liegt darum nicht in dem Werk, sondern in dem Autor. Als Beispiel gilt die Interpretation von Charles Kahn. Nach Kahn sei die Trennung der beiden Teile absichtlich konzipiert, um den Aufbruch einer neuen Konzeption der Dialektik anzukündigen. Die Einheit

¹¹⁶ Exemplarisch hier Dorter (1971), Gill (1992), Rowe (1992), Robinson (1992), Kühn (2000), Szlezák (1985). Für Literaturangaben über diese Diskussion siehe Erler 1989: 280 (Anm.1) und Grieswold 1986: 4 ff.

¹¹⁷ Siehe dafür Rowe (1992), Robinson (1992).

des Dialogs sei dadurch nicht gefährdet, weil Platon dem *Phaidros* ein einheitliches Thema, nämlich die Kritik an den Logoi im Allgemeinen und an dem geschriebenen insbesondere, verleiht.¹¹⁸ Die zwei Teile des *Phaidros* resultierten nach Kahn aufgrund einer Änderung der Adressaten. Im *Phaidros* geschehe eine Verschiebung des Publikums, an der die platonischen Dialoge orientiert seien: nicht mehr an dem breiten Publikum, sondern an den kultivierteren Lesern, die sich der Philosophie gewidmet haben. Im *Phaidros* verlasse Platon den alten Stil seiner Dialoge und beginne, den Stil seiner späteren Dialoge zu kultivieren.

Im Beispiel von Kahn können die Probleme dieser Interpretationsrichtung ersichtlich werden. Eine derartige Interpretation kann nur dann richtig angewendet werden, wenn der Interpret mit hinreichenden Informationen über die äußeren Umstände des zu analysierenden Werkes rechnet. Dieses sei bei Platon leider nicht der Fall, denn erstens herrscht unter den Interpreten keine hinreichende Übereinstimmung über die chronologische Reihenfolge der einzelnen Dialoge, so dass nicht garantiert werden kann, dass alle Dialoge vor dem *Phaidros* zu einer früheren Auffassung der Dialektik gehören. Zweitens setzt die Janus Interpretation voraus, dass die Beschränkungen für die Schriftlichkeit im *Phaidros* auf die früheren Dialogen anders anzuwenden seien als auf die späteren, was wiederum eine chronologische Aufteilung beansprucht, die keinesfalls garantiert werden kann. Drittens muss die Interpretation im Falle des *Phaidros* zusätzlich mit der im Werk selbst entwickelten Schriftkritik konfrontiert werden. Laut dieser Kritik bedarf eine Schrift der Hilfe ihres Autors nur dann, wenn der Autor besseres und wertvolleres zu sagen hat (Phdr. 278 c4-d1), für die Erklärung ihrer Einheit wird jedoch eine solche Hilfe nicht verlangt. Nach Sokrates drückt eine Schrift immer dasselbe aus (Phdr. 275 d9). Wenn zur Auslegung des Ausgedrückten auf psychologische Prozesse wie ein Umdenken zurückgeführt wird, ohne objektive Belege dafür anzugeben, gerät die Interpretation das Risiko ein, die Einheit des Textes zu verlieren. Eine Janusinterpretation

¹¹⁸ Siehe Kahn 1996: 372 ff; andere Beispiele in Robinson 1992 (bes. S. 29), Rowe 1992 (bes. S. 36-38),

bringt darum andere Stelle der Werke Platons vor, deren Wert als chronologische Belege aus bereits erwähnten Gründen in Frage gestellt werden kann.

Anderen Interpretationen zufolge sollte die Einheit des Dialogs ausschließlich aufgrund seiner inneren Kohärenz aufgefasst werden, sowohl literarisch als auch inhaltlich. Aus diesem Grund gehören alle Interpretationen der Schriftkritik, die sie nur mit dem zweiten Teil des Dialogs in Verbindung setzen, zu den Janusinterpretationen.¹¹⁹ Die Interpretationen, die von der Einheit des Dialogs ausgehen, beziehen sich auf die Einheit von Form und Inhalt, die bereits Schleiermacher als Grundprinzip für die Auslegung der organischen Einheit eines platonischen Dialogs eingeführt hatte. Nach Schleiermacher muss der Leser eines platonischen Dialogs den Zusammenhang vom Gesagten zu Gemachten in jedem Dialog im Auge behalten, damit Wort und Tat richtig verstanden werden. Dieser Ansatz birgt allerdings viele Gefahren in sich. Die Schwierigkeit, den Wert des literarischen Rahmens des Werkes zu bestimmen, ist das erste Hindernis für diese Art der Interpretation. Vor allem die in diesem Werk allgegenwärtigen mythischen Aspekte widersetzen sich einer eindeutigen Interpretation, sowohl innerhalb der zweiten Rede des Sokrates als auch in der allgemeinen Inszenierung des Werkes. Nicht umsonst weist Sokrates in *Phaidros* darauf hin, dass der Wissende sein schriftliches Werk als ein Spiel betrachten muss (276 d1-2). Zudem benötigt eine einheitliche Interpretation nicht nur die literarische Kohärenz des Werkes durch die Darstellung einer einheitlichen Handlung, sondern auch die Festlegung einer thematischen Einheit, was zu der Frage nach dem Hauptthema des Dialogs führt: Handelte es sich im *Phaidros* um eine Diskussion über Eros, dann wäre es nötig, den zweiten Teil an dem ersten hermeneutisch heranzurücken; gehe es bei dem Dialog hingegen hauptsächlich um die Rhetorik, müsste die Diskussion über Eros auf die Wirkung der Rhetorik interpretatorisch beschränkt werden; wenn wiederum das Hauptthema in der Seelenbeschaffung zu finden wäre, wäre es dann zu rechtfertigen, warum

¹¹⁹ Diese Interpretationen werden im ersten Teil des dritten Kapitels der vorliegenden Arbeit analysiert.

dieses Thema im zweiten Teil des Dialogs völlig verschwindet. Schließlich erlaubt eine einheitliche Interpretation Verknüpfungen zu anderen Werken für ein korrektes Verständnis des Inhalts des Textes, sofern sie die Kohärenz einer Konzeption verdeutlichen. Andernfalls erfordert die Betonung der Unterschiede wiederum mehr Informationen als die verfügbaren. Darüber hinaus befasst sich der *Phaidros* mit anderen Themen, die trotz ihrer Unterordnung unter den oben genannten den gesamten Dialog prägen und darum auch ernsthafte Kandidaten dafür sind, die thematische Einheit des Dialogs zum Ausdruck zu bringen, z.B. Politik, Psychagogie,¹²⁰ Schriftlichkeit,¹²¹ Mythendeutung bzw. Mythenanwendung,¹²² u.a.m. Die verschiedenen Themen des Dialogs sind so untrennbar miteinander verflochten, dass einige Interpreten einen thematischen Pluralismus vorschlagen.¹²³

Eine Alternative zur Bewältigung dieses thematischen Pluralismus besteht in der Gestaltung bestimmter Entwicklungslinien für einige zentrale Themen des Dialogs. Ein gutes Beispiel dafür ist Griswolds Verfolgung der Selbsterkenntnis durch den ganzen Dialog. Nach Griswold ergibt sich die doppelte Struktur des *Phaidros* aus zwei notwendigen Momenten der philosophischen Selbsterkenntnis, dem "mythischen" und dem "philosophischen". Die Struktur des Dialogs widerspiegelt die wesentlichen Momente der Selbsterkenntnis, von einer falschen Form im Bereich der Rhetorik um eine doxastische Phase in der Palinodie auf eine letzte dialektische Phase, in der sich die Seele selbst vollkommen erkennen kann.¹²⁴ Obwohl die allgemeine Struktur Falsche Doxa – Wahre Doxa – Dialektik dem Dialog im Allgemeinen wohl entsprechen kann (wie es auch bei vielen anderen Dialogen der Fall zu sein scheint), bleibt jedoch fraglich, ob diese Struktur nur bzw. vorwiegend auf den Begriff von Selbsterkenntnis anzuwenden sei. Auch die λόγοι werden zuerst falsch dargestellt bzw. formuliert (in den ersten zwei Reden des

¹²⁰ Siehe Asmis (1986).

¹²¹ Siehe Szlezák (1985).

¹²² Siehe Werner (2012).

¹²³ Siehe für den „thematischen Pluralismus des Dialogs“ Werner 2007, 108-114.

¹²⁴ Griswold, 1986, Ss. 197-201.

Dialogs), dann „anscheinend“ richtig (in der Palinodie) und letztlich wissenschaftlich (in der Kritik der Rhetorikkunst) verfasst. Von der *μανία* und ihr Gegenteil, die *σωφροσύνη*, kann auch eine ähnliche Reihenfolge festgestellt werden. Auch die intensiver werdende Beschäftigung mit der Philosophie und die gleichzeitige Distanzierung der populären Rhetorik könnten in diese Struktur hineinpassen. Die Reihenfolge Falsche Doxa – Wahre Doxa – Dialektik könnte darum eine allgemeine formelle Strategie von Platons schriftstellerischer Beschäftigung auszeichnen, der Verweis auf die Selbsterkenntnis als Schlüsselbegriff löst allerdings nicht das Problem der Einheit.¹²⁵

Einige Dialoge Platons weisen eine komplexe Struktur auf, in der das Thema Schritt für Schritt aufgebaut wird. In Platons *Politeia* fängt der Dialog mit dem Abstieg des Philosophen an, bei dem die Frage nach dem guten Leben im Alter, die Frage nach der Gerechtigkeit und ihrem Nutz gestellt wird. Obwohl das erste Buch eine gewisse Unabhängigkeit aufzeigt, dient es ausdrücklich als Einführung des ganzen Werkes (357 a2). Die Argumente des zweiten Buches, wenngleich sie die Probleme des ersten Buches wieder aufnehmen, entfalten sich wie „von neu an“ durch die Einführung einer neuen Methode (368 b5-d7), und zwar so, dass es sich eine „thematische Kontinuität“, aber keine direkte „argumentative Kontinuität“ ergibt. Die „Trennung“ des ersten Buches vom Rest des Werkes wird aber immer wieder überwunden, denn in jedem wichtigen Moment des Dialogs weist Sokrates auf die ursprünglichen Probleme hin. Die „thematische Kontinuität“ besteht dabei in der fortbleibenden These des Sokrates, dass die Gerechtigkeit besser ist als die Ungerechtigkeit und der Gerechte besser lebt als der

¹²⁵ Die Möglichkeit einer allgemeinen Struktur, die viele Dialoge Platons auszeichnet, wurde von Thomas Szlezák in seinem *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (I 1985, II 2004) akribisch untersucht. Neben seinen allgemeinen Ergebnissen über die Aussparungsstellen und die *τιμώτερα*-Struktur der Dialoge soll hier auf Konrad Gaisers Studie über die Struktur des *Menon* in Platons *Menon* und die *Akademie* (1964) hingewiesen werden, wo die Struktur des ganzen Dialogs anhand der Struktur des Liniengleichnis erklärt wird. Über das Liniengleichnis als hermeneutischer Schlüssel für Platons *Politeia*, siehe Dorter 2004 und 2006, anders und mit einer Anwendung an Platons *Parmenides* bei Gutiérrez 2017. Eine Anwendung dieses Ansatzes wurde bereits im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit unternommen. Im Dritten Kapitel wird diese Auslegung nochmals an Platons *Gastmahl* angewendet werden.

Ungerechte. Diese Thesen muss Sokrates unter seinen Zuhörern verteidigen – und das sind die Bedingungen für die Einheit des Dialogs, der λόγος des Sokrates muss eine einheitliche Verteidigung der Gerechtigkeit unter den genannten Umständen bewirken.

Im Gegensatz dazu scheinen andere Dialoge wie Platons *Menon* die thematische Kontinuität zu brechen und dadurch eine Spaltung des Werkes zu verursachen. Der eristische λόγος des Menons (80 d5- 8) führt eine Unterbrechung der Diskussion ein, die nicht mehr auf dem gleichen Weg wie vorher fortgesetzt werden kann. Damit wird auch eine Spaltung des Dialogs verursacht. Trotzdem bleibt im Dialog eine Kontinuität durch den Verweis auf das Erinnerungsvermögen, das von Anfang an mit der ἀρετή in enger Verbindung steht. Die ursprüngliche Behauptung des Sokrates, das Wissen um die ἀρετή sei notwendig, um die Frage nach ihrer Erwerbung zu lösen, muss von ihm konsequent verteidigt werden. Die Unterbrechung wird in diesem Fall offensichtlich durch die persönliche Entscheidung des Menons veranlasst, Sokrates anzugreifen bzw. ihn zu benötigen, Rechenschaft abzulegen. Hier sind die charakterlichen Züge des Gesprächspartners der Hauptgrund für die Krise, so wie beispielhaft in Platons *Gorgias*. Unter solchen Umständen wird auffallender, was in der *Politeia* in den Hintergrund anzurücken scheint, nämlich Sokrates Verpflichtung mit dem λόγος. Die Rede und das Argument müssen ein „richtiges“ Ende finden, nach einer Notwendigkeit, die Sokrates zwar nicht ausdrücklich formuliert, aber immer präsent ist. Diese Notwendigkeit geht über die scheinbaren Bedürfnisse des jeweiligen Gesprächspartners hinaus. Beispiele dafür sind sowohl die Abrundung der Rede des Sokrates gegenüber Kallikles in *Gorgias*, als auch das Mythos von Er am Ende der *Politeia*. In beiden Fällen geht Sokrates über das anscheinend nötige hinaus. Aber auch in *Menon* überschreitet die Erwähnung der komplexen Prozesse, die die unsterbliche Seele in ihrer Gesamtheit erlebt, die Grenzen dessen, was scheinbar notwendig ist, um auf Menons Herausforderung zu reagieren.

Die genannten Beispiele sollen die Vielschichtigkeit veranschaulichen, die der Begriff der "thematischen Einheit" bei der Anwendung auf Platons Dialoge mit sich bringt. Die vorliegende Arbeit hat nicht zum Ziel, eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Einheit des *Phaidros* zu geben. Es wird jedoch von einer plausiblen Erklärung der Kohärenz des Textes als vorläufige Erklärung seiner Einheit ausgehen, mit der die Analyse der Selbsterkenntnis durchgeführt werden kann. Die Hauptaufgabe der allgemeinen Interpretation besteht darin, den Weg für die Interpretation der Selbsterkenntnis freizumachen und zu versuchen, die grundlegenden Bezugspunkte für das Thema bei der Entwicklung des Dialogs festzulegen. Die teilweise allzu sehr subjektiven Annahmen über die authentischen Absichten Platons schaffen oft wenigen vertrauenswürdigen Rahmen, die eine gewisse Objektivität garantieren könnten.

2.1.2. Die literarische Einheit: die Handlung

Die erste Form der Einheit eines platonischen Dialogs ist die Einheit seiner Handlung. Als Drama muss ein platonischer Dialog die Gesamtheit eines Vorgangs zeigen, auch wenn er unterbrochen wird (wie in der *Lysis*) oder abrupt endet.¹²⁶ Andererseits wird die Einheit der Handlung, obwohl sie teilweise von externen Faktoren abhängt, hauptsächlich auf der Grundlage des Charakters und der Entscheidungen der Betroffenen ausgeführt. Darum erfordert die Festlegung der Handlung des *Phaidros* eine Analyse der Persönlichkeit der Gesprächspartner.

Im Hinblick auf den allgemeinen Kontext des Dialogs erzählt der *Phaidros* von einem Spaziergang (περίπατος). Den Anfang dieses Spaziergangs erfahren wir nicht direkt, sondern durch das Gespräch zwischen *Phaidros* und Sokrates. Durch Sokrates' scheinbar unverfängliche

¹²⁶ Für eine Studie der platonischen Dialoge aus dieser Sicht siehe u.a. Szlezák 1985, 2004.

Frage nach der Herkunft und dem Ziel von Phaidros („wohin gehst du, und woher“ fragt Sokrates auf der ersten Zeile des Dialogs)¹²⁷ wird das hinterher sehr wichtige Thema der „Fahrt“ eingeführt. Phaidros kommt aus der Morychia, nachdem er die Zeit mit Lysias vertrieben, und geht nun aus der Stadt wandern. Sokrates begleitet ihn zuerst, empfiehlt dann eine bestimmte Richtung für den Spaziergang und überlässt Phaidros die Entscheidung, wo sie sich aufhalten sollten. Nach den ersten zwei Reden (Lysias' Rede und Sokrates' erster Rede) versucht Sokrates vorerst, den Fluss zu überqueren, wird aber von Phaidros und dann von seiner dämonischen Stimme angehalten. Nach seiner zweiten Rede überzeugt ihn Phaidros vor Ort zu bleiben. Sokrates gibt nach und es entwickelt sich im zweiten Teil des Dialogs ein Gespräch über die richtige Art des Sprechens und Schreibens. Zum Schluss kehren die beiden in die Stadt zurück, aber diesmal bestimmt Sokrates das Moment des Aufbrechens. Diese Bewegungen werden durch unterschiedliche Ursachen hervorgerufen.

Dieser äußerlichen Struktur entspricht auch eine Umkehrung des Phaidros. Seine anfängliche Bewunderung des Lysias wird am Ende seinem Anschluss an Sokrates und eine Warnung für alle Redner ersetzt. Seine Liebe zu den Reden, φιλολογία, die Sokrates in hohen Tönen mehrmals lobt, gewinnt am Ende des Dialogs ein Maß, das nicht mehr auf der Begeisterung durch die schönen Vokabeln und Formulierungen beruht, sondern auf strukturellen und inhaltlichen Bedingungen. Phaidros ist immer noch ein Liebhaber der λόγοι, ein φιλόλογος, aber diese Liebe hat eine philosophische Bestimmung bekommen. Die φιλολογία enttarnt sich als der eigentliche Grund für die im Dialog beschriebene Fahrt: Phaidros' Begeisterung für die λόγοι führt ihn zum locus amoenus, den angenehmen Ort, damit Lysias' Rede, ein äußeres Wissen, verinnerlicht wird (i). Das zu erwerbende Wissen besteht am Anfang des Dialogs in geschriebenen Reden, so dass die φιλολογία als Liebe zu den schönen Texten verstanden wird (ii). Zu dieser Auffassung des Wissens und der λόγοι gehört eine Bildungsmethode, die

¹²⁷ Für einige Parallelen zu anderen Dialogen in Bezug auf diese Frage siehe Sanctis 2016.

Methode des auswendigen Lernens (iii). Im Gegenteil dazu verteidigt Sokrates von Anfang bis zum Ende des Dialogs eine andere Auffassung der Liebe zu den λόγοι. Seine Reden werden Phaidros nicht zum Zwecke des Einprägens angeboten, unmöglich für Reden, die in der Fiktion des Werkes als mündlich präsentiert werden, sondern um den Gesprächspartner zu einer Konzeption des λόγος zu führen, wo diese auf einen überhimmlischen Ort hinbringen. In der Analyse dieser Diskurse wird im zweiten Teil des Dialogs eine Art Redekunst im Gegensatz zur damaligen Rhetorik vorgeschlagen. Der *Phaidros* stellt somit eine Abwendung von der rhetorischen Bildung bzw. der gängigen φιλολογία und eine Hinwendung zur philosophischen Bildung dar.

Als letztes allgemeines Merkmal ist anzumerken, dass der *Phaidros* einen Netz von Bewegungen und Aufenthaltsorte darbietet. Phaidros kommt aus einem Haus, wo Lysias ein Festmahl von Reden beschenkt hat. Drei Orte werden im ersten Teil geschildert: die Morychia als Platz, wo Phaidros die Rede des Lysias aufgenommen hat; der locus amoenus, wo er zusätzlich die zwei Reden des Sokrates erhält; schließlich der überhimmlischen Ort, wo die körperlosen Seelen mit der Wahrheit ernährt werden. Zwischen dem negativen Wert der Morychia und dem positiven Wert des überhimmlischen Ortes befindet sich der locus amoenus, Hauptplatz des Dialogs. Das Motiv des locus amoenus muss etwas genauer beobachtet werden.

Erstens wird der Ort in Bezug auf seine natürliche Schönheit beschrieben. Dabei sind Anspielungen auf in der früheren griechischen Literatur bereits verfasste Beschreibungen eines angenehmen Ortes zu finden. Dass diese Beschreibung Phaidros' ernsthafte Bewunderung für Sokrates hervorruft, sollte hier als einziges Argument für die ernstzunehmende literarische Qualität der Stelle genügen. Besonders beachtenswert ist aber der Hinweis auf zwei Elemente des Ortes, die im Verlauf des Dialogs eine schwerwiegende Rolle spielen werden, nämlich die

Verbindung mit den Nymphen, was auf die spätere vermutliche Nympholepsie des Sokrates anspielt, und die ausdrückliche Erwähnung der Zikaden, die im Übergang zum zweiten Teil des Dialogs auch eine wichtige Rolle spielen werden. Die Nympholepsie ist eine Art Wahn, die in Griechenland mit den Gefahren der Wildnis eng verbunden zu sein scheint. Die Ursache dieses Zustandes in Sokrates wird erstmal auf die Nymphen des Ortes vermutet (238 c-d, 241 e), wird aber später genauer auf Phaidros zurückverwiesen (242 e, Phaidros ist der eigentliche Autor von Sokrates' erste Rede; auch 244 a). Diese Beschreibung zeigt letztlich, dass Sokrates' erste Aussage über seine Beziehung zur Natur und zu den Menschen in der Polis der Realität entspricht: es sind nicht die Bäume, die Sokrates etwas beibringen, sondern die Menschen (230 d). Das locus amoenus muss dementsprechend als ein neuer „Ort“ von λόγοι verstanden werden, und zwar im direkten Kontrast zu der Morychia, wo sich Phaidros vor dem Dialog befand. Sowohl in der Morychia als auch im locus amoenus treffen sich Menschen, die logoi verursachen. Die „Wirkung“ des Ortes ist jedoch in Wirklichkeit eine Wirkung von Phaidros auf Sokrates – von Phaidros und nicht direkt von Lysias. Es ist das Entzücken des Phaidros beim Vorlesen von Lysias' Rede, was Sokrates beeindruckt (234 d).

in seiner zweiten Rede stellt Sokrates diesem Ort einen anderen Ort entgegen, nämlich den überhimmlischen Ort, τόπος ὑπερουράνιος. Dieser Ort hat eine andere Wirkung auf die Seele: es ist keine nympholeptische Wahn, sondern eine göttliche Berauschung, die durch die Seelenführung der Götter verursacht wird und zur Erkenntnis der Ideenwelt führt. Der Kontrast liegt sowohl in der Form der Beschreibung als auch in ihrer Wirkung: der τόπος ὑπερουράνιος kann nicht durch die physischen Elemente beschrieben werden, die für die Beschreibung des locus amoenus nötig waren. Trotzdem gilt der Ort als der schönste, eine Schönheit, die jede bisherige poetische Beschreibung eines Ortes übertrifft. Die Platane, der agnus castus und die weiteren Elemente des locus amoenus werden hier durch die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und die Wissenschaft ersetzt. Der Enthusiasmus, der zum

locus amoenus geführt hat, steht im Gegensatz zu dem Enthusiasmus, der zum überhimmlischen Ort führt. Sokrates' zweite Rede ist nicht durch Nympholepsie motiviert, sondern durch eine Mischung von drei Elementen: das dämonische Signal, die mantische Manie, die ihn vor der Notwendigkeit der Palinodie warnt, und die Berücksichtigung dessen, was edle Menschen von dem in der ersten Rede dargestellten Eros halten würden. Zwei dieser Elemente weisen auf einen göttlichen Ursprung des Diskurses und damit auf eine andere Form der Begeisterung hin. Obwohl Sokrates zugibt, dass Worte und Stil der Rede Phaidros als Quelle haben, ist ihre letzte Ursache die Verpflichtung, die Göttlichkeit zu ehren.

Trotz der Unterlegenheit des locus amoenus im Vergleich zum τόπος ὑπερουράνιος ist er durch eins seiner Elemente revidiert, das zunächst keine große Rolle zu spielen schien, nämlich die Zikaden. Sie gelten als Vermittlungselement zwischen den Menschen und den Musen. Durch den Verweis auf die Musen tritt der locus amoenus in Verbindung mit den Göttern. Da die Zikaden Behüterinnen der λόγοι sind, kann der „hiesigen Ort“ endgültig in seiner Fülle evaluiert werden: nur durch das Ausharren in den λόγοι verbindet sich der Mensch mit dem Göttlichen, nur durch die möglichst unendliche Beschäftigung mit dem λόγος können die Götter den Menschen die Gunsten zuteilen, die dem Menschen glücklich machen. Es ist darum nicht zufällig, dass der Zikadenmythos von Sokrates vorgetragen wurde, als Phaidros mit Begeisterung in die weitere Diskussion über die Kriterien der guten Rede einwilligte. Der Gesang der Zikaden ähnelt dem der Sirenen, insofern, als derjenige, der sich von ihm dominieren lässt, am locus amoenus wie an einem Ort des Todes ankommt. Nur diejenigen, die sich ihnen durchs Gespräch (διαλεγόμενος, 259a7) widersetzen, sind in der Lage, von ihnen die göttlichen Gaben zu erhalten. Die Natur an sich bringt darum keine hinreichende Inspiration, die Bemühung um die λόγοι ist zusätzlich notwendig. Dieser Kontrast zwischen natürlicher Inspiration und rationeller Bemühung wird in der Natur der Zikaden selbst veranschaulicht: trotz ihrer Sterblichkeit sind sie nicht an Essen und Trinken angewiesen, und

sie stehen in Kontakt zu den Musen. Da die Erkenntnis der Ideen einer Inspiration bedarf, wird die Zweideutigkeit der natürlichen Umgebung des Dialogs zugleich als eine Quelle schädlicher Nympholepsie und wahrhaft göttlicher Inspiration erläutert. Es ist anzunehmen, dass die durch diese Inspirationsquellen vorgebrachten Reden auch die Schönheit der umgebenden Natur bekommen haben.

Die göttliche Inspiration erscheint somit an zwei Orten, in der Palinodie des ersten Teils und in den Gaben der Musen als Belohnung für die rationalen Bemühungen des zweiten Teils des Dialogs. Sie ist das Bindeglied zwischen beiden Teilen und erzeugt den für dieses Werk charakteristischen doppelten Effekt von Nähe und Distanz zwischen ihnen. Im zweiten Teil wird eine neue Wegstrecke, diesmal intellektuell, begangen, um zu prüfen, ob Lysias als schlechter Schriftsteller angesehen werden sollte, weil er ein Redenschreiber ist. Der Weg endet nach der Kritik des Schreibens (277 a9-10, ὤν δὲ περὶ βουλευθέντες ἰδεῖν ἀφικόμεθα εἰς τόδε). Es ist jetzt Sokrates, der Phaidros in eine Richtung lenkt, nämlich zu Lysias, um die Kriterien zur Unterscheidung der philosophischen Schriftsteller zu ermitteln (278 b8-e2). Das Gebet zu Pan drückt den Wunsch aus, Besonnenheit, σωφροσύνη, als Begleiter auf dem Lebensweg beider Gesprächspartner zu erlangen.

Zusammenfassend lassen sich die Charakteristika der Handlung im Phaidros folgendermaßen darstellen: Phaidros kommt von einer rhetorischen Bildung, die seine Liebe zu den λόγοι gefordert hat und zu einer Art Bildung führt, die in das auswendige Lernen von stilvoll niedergeschriebenen Texten besteht. Sokrates wird zu seinem Begleiter, der am Anfang ihm in seinem Enthusiasmus für die Rede des Lysias folgt. Im locus amoenus erweist sich allerdings eine Zweideutigkeit des Enthusiasmus: er könnte in Wirklichkeit eine Krankheit sein (Nympholepsie) oder eine göttliche Gabe (Zikadenmythos). Im zweiten Teil machen sich Sokrates und Phaidros auf dem Weg zur Erläuterung der λόγοι in der Hoffnung, dass ihre

vernünftige Überlegung die Zikaden anregt, ihnen die göttlichen Gaben zukommen zu lassen, d.h. den in der Palinodie geschilderte göttliche Enthusiasmus. Am Ende des Dialogs folgt Phaidros dem Sokrates in seiner Hoffnung, ein philosophisches Leben führen zu können.

2.1.3. Die thematische Einheit: Hauptzüge

Im vorigen Abschnitt wurde bereits gezeigt, wie die Handlung des Dialogs als die Gewinnung des Phaidros für die Philosophie verstanden werden kann. Die ständigen Verweise von Sokrates auf die Begeisterung des Phaidros zeigen, dass Sokrates, mit Berücksichtigung auf die Inhalte der Palinodie, in dieser Figur eine mögliche philosophische Seele sieht. Besonders die allgemeine Beschreibung seines Charakters 228 a5-c5 zeigt ihm als ein Liebhaber der Reden. Die gleiche Beschreibung stellt jedoch eine Liebe als Leidenschaft für die Verinnerlichung von Lysias' Buch dar. Phaidros versucht, das Buch des Lysias in aller Ausführlichkeit zu erlernen (228 b4, ἐξεπιστάμενος). Die φιλολογία des Phaidros äußert sich in einer φιλοβιβλία. Die Schriftkritik am Ende des Dialogs wird allerdings zeigen, dass durch äußere Zeichen keine Erkenntnis erreicht werden kann. Diese φιλοβιβλία ist mit einem Bildungsmodell verbunden, die Sokrates kritisiert.

Ein zweites Element für die Kritik dieser φιλοβιβλία entsteht aus der Kritik von Lysias' Rede, nicht nur im ersten Teil des Dialogs (234 e5-235 a8), wo Einzelheiten der Rede kritisiert werden, sondern vor allem im zweiten Teil, wo Lysias die Bedingungen einer guten Rede nicht erfüllt (262 e5-264 e4). Kritisiert werden die Reden der Rhetoriker im Allgemeinen, weil sie sich nur auf die Wahrscheinlichkeit, nicht aber auf die Wahrheit richten.

Ein drittes Element der φιλοβιβλία entsteht aus der Motivation ihrer Autoren. Im ersten Teil des Dialogs wird klar, dass Lysias die Bewunderung seiner Zuhörer sucht, und zwar nicht nur in dem Moment des Vorlesens, sondern vor allem durch die Schrift eine ständige Bewunderung bezweckt. Wenn Lysias tatsächlich der beste Redner seiner Zeit ist, dann werden seine Bücher diesen Ruhm bewahren. Dieses wird im zweiten Teil deutlicher, wenn Sokrates das versteckte Verlangen nach Unsterblichkeit in allen Verfasser von Reden enttarnt. Diese Illusion der Beständigkeit wird am Ende des Dialogs durch den Bauervergleich gelöscht: für einen Philosophen soll nur die Belehrung Objekt ernsthafter Bemühung sein, während die Schriften im Vergleich eine Unterhaltung sind, die höchstens als Gedächtnisstütze im Alter verwendet wird. In Wahrheit unsterblich ist die Wissenschaft, die durch die Erziehung im menschlichen Leben weiter aufbewahrt werden kann. Die Palinodie definierte die Erkenntnis als eine selige Schau, deren Erinnerung den Menschen zur Glückseligkeit führt.

Zusammen mit der Kritik der φιλοβιβλία wird eine komplexe Auffassung des Eros dargeboten. Sokrates unterscheidet zwischen dem minderwertigen und dem philosophischen Eros. Durch die Einführung zu seiner ersten Rede gelingt es Sokrates aufzuzeigen, dass nicht nur der Inhalt, sondern vor allem der Autor der lysianischen Rede zu minderwertigem Eros gehört. So wie im ersten Teil der schlechte Liebhaber versucht, seinen Geliebten zu unterwerfen, so versucht im zweiten Teil der schlechte Redner die Unterwerfung seiner Zuhörer. Die Unterscheidung von Überzeugung, πίστις, und Belehrung, διδασκίαι, erlaubt Sokrates eine allgemeine Kritik der Reden und Schriften zu schildern. Im Kontrast zu diesem linken Eros führt der philosophische Eros zur Wiedererinnerung der Ideenwelt, sowohl im ersten als auch im zweiten Teil des Dialogs.

Durch die Kritik an Phaidros' φιλοβιβλία ergibt sich eine Debatte mit der Sophistik, und zwar in drei Bereichen: erstens im Bereich der Erotik und damit der wirklichen Natur der Seele,

zweitens im Bereich der genauen rhetorischen Technik, ihre Quellen, Ziele und Fähigkeiten; drittens und letztens im Bereich der richtigen *σοφουσία*, d.h. der richtigen Forschungsgemeinschaft. In allen diesen Bereichen drückt sich die platonische Konzeption der Selbsterkenntnis aus.

2.1.4. Die Selbsterkenntnis im Rahmen des Dialogs

Im Phaidros wird die Selbsterkenntnis in der Diskussion durchgehend mit einbezogen, entweder durch eine ausdrückliche Referenz oder durch die durch die Korrekturen der Seelenkonzeption im Dialog. Im Folgenden werden die wichtigsten Momente in der Entfaltung der Selbsterkenntnis skizziert. Die Skizze soll dem Zweck dienen, eine allgemeine Struktur dieses und nächstes Kapitels darzubieten.

Die *φιλοβιβλία* des Phaidros zeigt die Verbindung zwischen zwei Formen von Selbsterkenntnis. 227 c6-228 a4 gibt Phaidros Anzeichen von Erkenntnis des eigenen Unwissens, sofern er sich als Laie erkennt in Vergleich zu Lysias. Im Falle des Phaidros ist diese Erkenntnis mit einer Eifrigkeit verbunden, die zu einer Aneignung der Rede des Lysias führt. Die Erkenntnis des eigenen Unwissens zeigt jedoch in diesem Fall ihre Abhängigkeit von einem allgemeineren Wissen, das im Laufe des Gesprächs entfaltet wird: Lysias ist kein Wissender, sofern er nicht auf Wertvolleres als seine Schriften verweisen kann (278 b7-d1). Phaidros' Beschäftigung mit der Rhetorik zeigt folglich eine falsche Vorstellung von Wissen. Die Rhetorik ist ein Scheinwissen. Die Erkenntnis des eigenen Unwissens impliziert somit die Erkenntnis desgleichen in anderen Menschen. Voraussetzung dieser Form von Selbsterkenntnis ist somit die Erkenntnis der Wahrheit, denn nur der Wissende kann zwischen Sein und Schein

unterscheiden (259 e4-262 c3). Selbst die elementarste Ebene der Selbsterkenntnis erfordert überlegenes Wissen.

Dem Scheinwissen der Rhetorik wird nicht nur die Erkenntnis der Wahrheit gegenübergestellt, sondern auch die Erkenntnis der Seele. Diese wird als Hauptbeschäftigung des Philosophen in Kontrast zu sophistischen Bemühungen in der Ausdeutung von Mythen. Diese Mythenausdeutung wird präzisiert als eine Rückführung der mythischen Figuren zum Wahrscheinlichen (κατὰ τὸ εἰκόσ, 229 e2), was in dem Fall der von Sokrates zitierten Erklärung des Oreithyiamythos bedeutet, die Erzählungen durch physische bzw. historische Geschehnisse auszulegen. Sokrates lehnt die Suche nach dem physischen αἴτιον des Mythos ab und bevorzugt die Selbsterkenntnis als Erkenntnis der eigenen Seele, wofür die Verwendung mythischer Bilder einen deutlichen metaphorischen Charakter hat (229 e4-230 a8). Eine Anspielung an eine metaphorische Auslegung des Mythos von Oreithyia kann hier nicht ausgeschlossen werden,¹²⁸ denn Sokrates wird demnächst zweimal von unterschiedlichen Mächten entführt und die Palinodie auch von einer Art Entführung erzählt.

Schließlich stellt der *Phaidros* ein komplexes Verhältnis zwischen Selbsterkenntnis und Wahn. Dieser nimmt die Formen der Nympholepsie und der μανία. Nur die erste Form bedeutet eine Selbstvergessenheit, wie Sokrates' Bewertung seiner ersten Rede aufzeigt. Die Ursachen dieser Form von Wahn sind im Text nicht genau bestimmt: einerseits ist Phaidros' Begeisterung für die Rede des Lysias die Ursache, andererseits Götter vor Ort. Die μανία im Gegenteil bewirkt eine begrenzte Selbstvergessenheit, sofern der Liebende zum Himmel und letztens zum

¹²⁸ Siehe die allegorische Interpretation des Hermeias (1997: 30, 16 ff.): Oreithyia wird etymologisch sowie allegorisch gedeutet als weibliche Kraft, die in Verbindung zur Erde steht, aber ein „starkes Verlangen“ in sich besitzt. In der Emporhebung durch den Raubversuch des Boreas stirbt sie, da die Philosophie eine Einübung des Todes ist, d. h. sie wird von der Ebene des irdischen Eros zur Philosophie gebracht. Diese Auslegung beruht auf Sokrates' Ablehnung der Mythendeutung, so wie die Sophisten sie zu formulieren pflegten (229c6-e4). Nach Hermeias weist Sokrates damit eine physikalische Deutung der Mythen zurück. Die Deutung muss den anagogischen Wert der Bilder ins Licht bringen (35-37).

überhimmlischen Ort gebracht wird. Dadurch erkennt er seine wahre Natur wieder und ist dazu fähig, die Glückseligkeit zu erreichen. Nur durch diese Form von Selbsterkenntnis, wo der Liebende in der Tat etwas anderes (die ihn leitende Gottheit, die Erkenntnisobjekte) erkennen muss, um sich selbst zu erkennen. Auch am Ende des Dialogs wird die Bewahrung der Wissenschaft durch λόγοι als Grund für die größte Glückseligkeit des Menschen.

Um die Artikulation der Selbsterkenntnismomente darzubieten werden im Folgenden die zwei Reden des Sokrates im ersten Teil des Dialogs genauer überprüft. Dadurch werden die im Kapitel 1 bereits differenzierten drei Grundformen von Selbsterkenntnis in ihrer Wechselwirkung aufgefasst. Die Analyse erfolgt durch die Behandlung der entgegengesetzten Darstellungen des Eros in der Sophistik (erste Rede des Sokrates) und der Philosophie (Palinodie).

2.2. Zwei Auffassungen der Selbsterkenntnis

2.2.1. Die falsche Auffassung der Seele in der ersten Rede des Sokrates

Die erste Rede des Sokrates wurde durch Phaidros' Forderung veranlasst, eine bessere Rede als die des Lysias zu halten. Dafür muss Sokrates dieselbe These zugrunde legen (236 a7-b4), nämlich dass ein junger Mann als Liebhaber den Nicht-Liebenden wählen muss. Akzeptiert wird des Weiteren die allgemeine Strategie, nämlich die Gegenüberstellung von Nicht-Liebendem und Liebendem durch den Besitz und Mangel an Vernünftigkeit (τὸ φρόνιμον – τὸ ἄφρον, 235 e7-236 a1). Die Rede des Sokrates darf darum nicht mit der Grundlegung der für

die Rede nötigen Begriffe anfangen, diese sind im Gegenteil durch die Vorbestimmung der Rede konditioniert.

Diese vorhergehende Bedingtheit zeigt sich in der Geschichte, die Sokrates 237 b2-6 vor der Formulierung seines Diskurses erzählt. Der Redner ist hier schmeichelnd (αἰμύλος, 237 b4), wie seine Rede. Damit wird klar, auf welche Art und Weise die Rede sich an Phaidros richten wird. Aus diesem Grund ist die Rede ein Beispiel falscher erotischer Art,¹²⁹ denn sie schmeichelt den Adressaten als Bewunderungsobjekt. Die Rede stellt sich selbst als „vernünftige“, wird jedoch unter dem Einfluss der Begierde produziert. Die Rede orientiert sich dementsprechend nicht an der Wahrheit, sondern hat als Zweck die Überredung (ἔπειθεν, 237 b5).

Die Geschichte kann nur bedeuten, dass die ὑπόθεσις der Realität nicht entspricht. Die komplette Begriffsanalyse wird dadurch betroffen: wenn die Rede nur zum Zweck der Täuschung gehalten wird, kann ihre scheinbare wissenschaftliche Basis nur um der Wahrscheinlichkeit willen formuliert werden. Die Vorgeschichte des Sokrates deutet auf den provisorischen Charakter der in der Rede entwickelten Begriffe hin.

Die Begriffe δόξα und ἐπιθυμία werden dadurch differenziert, dass die erste etwas angeeignetes, nicht natürlich innerseelisches verstanden wird (ἐπίκτητος, 237 d8), während die zweite das eigentlich natürliche im Menschen ist (ἔμφυτος οὐσα, 237 d7-8). Dieser Unterschied bedeutet, dass die δόξα keine natürliche Tendenz bedeutet: es handelt sich lediglich um einen Zusatz. Der Mensch hat darum keine natürliche Tendenz zum Guten, vielmehr eignet er sich eine Meinung über dieses Thema.

¹²⁹ Der Liebende muss den Stolz des Geliebten mindern (*Lysis* 210 e-211 a).

Der entsprechende Unterschied zwischen σώφρων und ὑβριστής scheint möglich zu sein: Während der zweite ein Mensch darstellt, der über keine Meinung über das Beste verfügt und infolgedessen unvernünftig, d.h. aber um der Leidenschaft willen agiert, handelt der erste Mensch immer anhand einer Überlegung über das Beste. Doch fängt der Unterschied zwischen natürlicher Leidenschaft und angeeigneter Überlegung über das Beste bereits an dieser Stelle nicht mehr richtig zu funktionieren. Das Verhalten des leidenschaftlichen Menschen zeigt, dass er eigentlich „rational“ agiert, allerdings nur im Sinne von „berechnend“, da er ständig den Zustand in dem Geliebten sucht, wo er den maximalen Gewinn an Lust für sich selbst holen kann. Er verfügt also über eine Meinung über das Beste für sich selbst. Da die Meinung immer erworben wird, d.h. keine eigene Bestimmung hat, ist nicht ersichtlich, in welchem relevanten Sinne das Verhalten des vernünftigen Menschen eine eigene Bestimmung besitzt: sofern die Meinung, δόξα, an das nützliche orientiert ist, dieses jedoch nicht „von Natur aus“ definiert werden kann, muss die Begierde, ἐπιθυμία, die Entscheidungsinstanz sein. Das Scheitern dieser Dihairesis wird ersichtlich bereits am Anfang der zweiten Rede: der Redner stellt sich als Nicht-Liebhaber dar, begehrt aber in Wirklichkeit den Jungen am heftigsten. Wie ist das möglich, wenn er offensichtlich eine angeeignete Meinung besitzt, die wahrscheinlich zum Besten (für sich selbst) führt? Die δόξα regiert ihn nicht – wie eigentlich, wenn sie zu seiner eigenen Natur nicht gehört? In Wirklichkeit regiert die ἐπιθυμία auch im Falle des σώφρων. Es besteht darin keinen wirklichen Unterschied zwischen Liebhaber und Nicht-Liebhaber: beide sind von der ἐπιθυμία regiert. Ohne eine hinreichende Bestimmung des rational nützlichen kann die δόξα nicht regieren.

Der Redende in der ersten Rede des Sokrates ist ein Liebender, der von Begierden dominiert wird, die Vernunft wird zum Instrument der Begierde. Latent bleibt die Alternative, dass „das Vernünftigste“ darin besteht, den Begierden nachzugehen. Die Rede gewinnt dadurch zwei Schichten: auf der Oberfläche stellt sie die Natur des Menschen, wo Vernunft und Begierde

„objektiv“ unterschieden werden. Auf diesem Niveau ist Besonnenheit der Name für die Regierung der Meinung, die zum „Besseren“ durch λόγος führt (237 e1-3). „Besseres“ kann hier nur den eigenen Wohlstand bedeuten, wie aus den späteren Inhalten der ersten Reden herauskommt. Da die δόξα früher als ἐπίκτητος näher definiert wurde, muss sie νόμος, allgemeine Meinung sein. Die Rede kann also die allgemeine Gesichtspunkt der Sophistik beinhalten: „objektive“ Beurteilung des Menschen, wo die δόξα als die Orientierung zum allgemeinen Guten verstanden wird. Auf dem zweiten Niveau aber, wo der Redende durch die Regierung der Begierde agiert, wird dann das „Bessere“ nicht durch die δόξα bestimmt, sondern durch die Begierde selbst. Dies zeigt eine Umdeutung in den Inhalten der ersten Rede, denn die Begierde definieren jetzt das Gute und die Vernunft. Die ganze Einführung des Sokrates zeigt damit, dass eine Rede nur dann richtig bewertet werden kann, wenn der Redende analysiert wird.

Als Rechtfertigung für die falsche Teilung in der ersten Rede wird die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen Redner und Zuhörer über die Grundbegriffe der Rede (ὁμολογία, 237 d1). Nun ist diese Übereinstimmung in dieser Rede kein Produkt einer reflektierten Auseinandersetzung mit dem Thema. Eine derartige Übereinstimmung ist im Rahmen eines Vortrags unmöglich. Die erste Rede des Sokrates bietet ihre Begrifflichkeit als Ergebnis einer Übereinstimmung von „allen“ (ἅπαντι δῆλον, 237 d4). Sie drückt darum eine gängige Vorstellung der Seele, die durch die Sophistik zum Ausdruck kommt. Im Gegensatz dazu wird in der zweiten Rede des Sokrates eine andere Art ὁμολογία dargestellt, die nach langem Widerstand zwischen den Seelenteilen entsteht (254 d1). Zu dieser ὁμολογία mit sich selbst kommt zudem die ὁμολογία der einzelne Gestalt mit sich selbst (μία ἰδέα, 265 d3), die als Ergebnis eines dialektischen Vorgangs resultiert. Am Ende des Phaidros wird schließlich eine weitere ὁμολογία dargestellt, die das Ergebnis des gesamten zweiten Teils des Dialogs sammelt. Sie soll eine genaue Beurteilung des Lysias ermöglichen und gleichzeitig die

allgemeine Bewunderung der geschriebenen Reden bewerten. Die falsche Teilung in der ersten Rede des Sokrates wird darum durch eine falsche ὁμολογία verursacht.¹³⁰ Diese sucht weder eine Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, denn die dargelegte Dialektik die Natur der inneren seelischen Triebe widerspricht; noch einer Übereinstimmung ihrer Begrifflichkeit mit sich selbst, noch eine Übereinstimmung mit dem Wissenden.

Der Fehler besteht also hauptsächlich in einer Beschränkung des Begehrens außerhalb der Vernunft. Die Vernunft kann kein Begehrensobjekt identifizieren, weil sie zu unserem Leben eine künstliche Fähigkeit des Vorteilrechnens hinzufügt. Demnach sind alle Formen des Begehrens an eine „natürliche“, d.h. aber körperliche, nicht rationale Wirklichkeit gebunden. Die weiteren Bestimmungen des Begehrens entsprechen nur den unterschiedlichen Objektarten der konkreten Welt. Darin besteht die falsche Teilung des Begehrens. Der Grund dafür liegt besonders auf einer falschen Vorstellung der organischen Einheit der Seele. Es ist die Seele, was hier schlecht geteilt wurde.

Das entstandene Bild hat Parallelen mit dem Bild der Seele im *Gorgias*, wo das Bild der Seele als ein Fass die falsche Vorstellung der Seele in der Sophistik darstellte.¹³¹ Die Vernunft wird als Instrument der Begierde konzipiert. Der gute Mensch ist derjenige, der sich vernünftig mit dem Erwerb von Genuss beschäftigt. Die Regierung der Begierde zeichnet sich dadurch aus, sich selbst als Sklave seiner eigenen Begierden zu verstehen. Die in der Rede des Lysias

¹³⁰ Sinaiko kritisiert die Verwendung einer ὁμολογία als Grundbestimmung der Rede anstatt der Wahrheit (1965: 33), aber ein Gespräch bedarf auch der Übereinstimmung. Der Unterschied liegt an ihrer Platzierung bzw. die der Referenten: als vorläufige Übereinstimmung darf sie am Anfang stehen, als fundierte muss sie jedoch Resultat einer Auseinandersetzung sein.

¹³¹ Aus diesem Grund können ἐπιθυμία und δόξα den in der Palinodie eingeführten Pferden nicht entsprechen, wie Dorter meint (1971: 283-284). Dorter übersieht, dass die Seelenteilung in der Palinodie nicht nach Vermögen gemacht wird, sondern nach der Richtung, wozu jeder Seelenteil tendiert bzw. wonach jeder sich bewegt. Das ist der grundsätzliche Unterschied zur vorigen Rede. Dementsprechend ist der νοῦς nicht an sich selbst beschrieben, sondern nach der Richtung seiner Bewegung erklärt.

dargestellte Vernünftigkeit erweist sich darum als das Gegenteil der σωφροσύνη in der *Politeia*.

Obwohl im Rahmen der Erzählung von Sokrates die Rede zur Überredung des Geliebten gehalten wurde, kann ihr Seelenbild als allgemeine Vorstellung des „Autors“ gelten. Nur die Tatsache, dass die Vernunft von den Begierden abhängig ist, blieb dem Adressaten verborgen. Die Frage nach der Gültigkeit der Rede für Sokrates selbst muss allerdings gestellt werden, sofern im zweiten Teil des Dialogs die Charakterisierung des ἔρωϑ als krankhafter Wahn in dieser Rede akzeptiert wurde (265 a9-11). Auch im Gorgias wird nicht ausdrücklich gesagt, dass die Vorstellung der Seele als ein gelöchertes Fass falsch wäre. Eine solche Auffassung kann als eine Variante der Seelenmischung gelten, wo die Vernunft ihren Bezug auf das Göttliche verloren hat. Um diese andere Begrifflichkeit zu erreichen ist es notwendig, eine andere These als Grundlage zu verwenden. Diese wird in der zweiten Rede des Sokrates angewendet.

2.2.2. Die wahre Natur der Seele in ihrer Verbindung mit der Ideenwelt

Die zweite Rede des Sokrates steht im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit. Hier werden drei Aspekte der Selbsterkenntnis bei Platon analysiert. Erstens wird die wahre Natur der Seele und ihre Verbindung mit der allgemeinen Konzeption von ἔρωϑ das Gegenbild zu der Sophistik darboten. Darauffolgend werden die Präsenz der ἐπιστήμη in der Ideenwelt und ihre möglichen Bedeutungsvarianten nachgeprüft. Schließlich, die richtigen Formen von ἔρωϑim Leben des Weisheits- und Ruhmliebenden werden die Rückkehr auf eine dynamische Vorstellung der Selbsterkenntnis ermöglichen.

2.2.2.1 Die wahre Natur der Seele

Sokrates' Kritik der Tugendvorstellung in Lysias' Rede setzt eine Erkenntnis der Struktur der Seele und ihre Beziehung zu ἔρωσ voraus, die weit über die Erkenntnis des eigenen Selbst hinausgeht. Die ὑπόθεσις der Rede ist keine Vereinbarung mehr zwischen Phaidros und Sokrates, sondern das Eindringen von etwas Göttlichem. Die Seele ist mit diesem Göttlichen verbunden (242 c7). Diese Verbindung wird die gesamte Konzeption der Seele bestimmen.

Nach der Einführung der göttlichen μανία führt Sokrates die ἀπόδειξις über die Natur der Seele (245 c5-246 a1).¹³² Bei diesem Stück logischen Denkens handelt es sich um die Aufklärung gegenseitiger Implikationen von Thesen, die eine weitere Rechtfertigung benötigen. Es sind folgende Thesen zu unterscheiden: i) nur das sich selbst Bewegende kann der Ursprung der Bewegungen sein, denn das von einem anderen Bewegte zu einer Ruhe, im Sinne eines Aufhörens (παύλα) kommt, ii) als Ursprung der Bewegung kommt der Selbstbewegung kein Entstehen zu, iii) weil sie der Ursprung der Bewegung ist, muss die Selbstbewegung auch unvergänglich sein, andernfalls gebe es kein zukünftiges Entstehen, iv) zudem würde das Untergehen der Selbstbewegung auch das Untergehen des ganzen Himmels, v) die beseelten und unbeseelten Körper werden durch die Anwesenheit in ihnen von etwas sich selbst Bewegenden unterschieden. Während die Thesen i-iii eine begriffliche Harmonie aufzeigen, weisen die Thesen iv-v auf eine Betrachtung von sinnlichen Objekten.¹³³ Es handelt sich allerdings um keine Beweisführung, sofern die These iv nicht verpflichtend ist. Das Verfahren ähnelt in dieser Hinsicht der Einführung logischer Erörterungen für die Erklärung der Seele in *Politeia IV*, wo aus der logischen Notwendigkeit auch Schlussfolgerungen für eine

¹³² Sokrates verwendet hier die Schlüsselwörter, die später für die Bestimmung eines Wissens relevant sein werden: φύσις, πάθος, ἔργον (245 c6-8).

¹³³ Sie können dementsprechend nicht als Prämissen der Argumentation gelten, sondern als Anwendung der drei Hauptthesen auf die Phänomene (vgl. Bett 2001: 337). Für Bibliographie über die Unterscheidung von diesen zwei Aspekten innerhalb des Arguments, siehe Blyth 1997: 194, Fn. 18).

kohärente, allerdings nicht erforderliche Betrachtung bestimmter Phänomene verwendet wird.¹³⁴ Während in der *Politeia* die Vermeidung logischer Inkohärenzen für die Erklärung menschlicher Bewegungen verwendet wurde, und zu der Dreiteilung der Seele führte, wird hier das logische Denken für die Erklärung der Himmelsbewegung und durch ihn die Bewegung der gesamten Welt eingeführt. Daraus ergibt sich eine Art ontologisches Argument, aus dem nur zu entnehmen ist, dass die Seele hier als Weltseele dargestellt wird.¹³⁵ Die Weltseele spielt allerdings keine Rolle für die in der Palinodie weitergeführten Erklärungen über die Seele.¹³⁶ Ihre Einführung diene allein der Bestimmung der Seele als Selbstbewegung.¹³⁷ Gegen den Einwand, die im Phaidros dargestellten Seelen der Götter und Menschen die Weltseele nicht implizieren,¹³⁸ muss aus einem Grund abgelehnt werden. Wenn die Seele als sich selbst Bewegendes die Erklärung für alle Bewegungen darbieten muss, gibt es eine Bewegung, die weder durch die göttlichen noch durch die menschlichen Seelen eine hinreichende Erklärung bekommen kann, nämlich die Kreisbewegung der Himmelswölbung, die alle Seelen während die Betrachtung des überhimmlischen Ortes bewegt (στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἢ περιφορὰ, αἱ δὲ θεωροῦσιν τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247 c1-2). Diese alle Seelen betreffende Bewegung dient als Bedingung für die Erkenntnis des überhimmlischen Ortes und bedarf somit einer Erklärung. Im Rahmen der Palinodie kann das nur bedeuten, dass eine Seele als Ursache dieser Bewegung vorausgesetzt werden muss.

¹³⁴ Diese wurden im Kapitel 1 (1.2.2) analysiert. Dass die Dreiteilung nicht verpflichtend ist, zieht Sokrates in Erwägung in *Politeia* X. Für die Mangel an Beweiskraft siehe Bett (2001: 337-341). Für einen Vergleich mit dem hypothetischen Verfahren im *Menon*, siehe Blyth (1997: 196). Das Argument in *Politeia* IV könnte auch in der Hinsicht als hypothetisch betrachtet werden.

¹³⁵ Siehe Szlezák (2005: 70).

¹³⁶ Siehe Bett (2001: 342-343).

¹³⁷ Platon ist vielmehr an der Selbstbewegung des Denkens interessiert. An dieser Stelle wird sie allerdings durch den „Beweis“ der physischen Selbstbewegung gerechtfertigt: „Die wesenseigene Dynamik menschlicher Erkenntnis ist platonisch von der psychischen Selbstbewegung her zu denken. Denn Selbstbewegung ist in epistemologischen Kontexten mit der intentionalen Bezogenheit auf und dem graduellen Vertrautmachen der Seele mit ihren Erkenntnisobjekten gleichzusetzen“ (Helmig 2016: 16).

¹³⁸ Siehe Bett (2001: 343), (Blyth 1997: 186), Robinson (2001: 323).

Im Rahmen der in Kapitel 1 eingeführten Formen von Selbsterkenntnis ist die Weltseele nicht als wesentliches Element für die Auslegung vorgekommen. Sie wird in dem Weg der Selbsterkenntnis nicht direkt teilnehmen. Allerdings bedeutet sie den letzten Grund für Erklärung der Seelennatur als Selbstbewegung.¹³⁹ Obwohl dieser Begriff durch eine Erklärung der ewig dauernden Himmelsbewegung herausgenommen wurde, verallgemeinert Sokrates ihre Gültigkeit für alle Seelen durch die mehrdeutige Formulierung ψυχή πᾶσα (245 c5).¹⁴⁰ Obwohl die Verbindung zwischen der Weltseele und allen anderen Seelen von Sokrates nicht erläutert wird, ist ihre Bestimmung als Selbstbewegung der Ansatz für die weiteren Erklärungen in der *Palinodie*. Es ist anzunehmen, dass die Natur der Seele als Selbstbewegung nur unter Berücksichtigung der Himmelsbewegung gewonnen werden kann. Die Gültigkeit für die menschliche Seele bleibt allerdings unerforscht.

Die logische Behandlung der Menschenbewegungen führte in der *Politeia* zu der Einführung der Seelenteilung, denn in jenem Zusammenhang war das Untersuchte die Quelle der Bewegung eines beseelten Körpers und nicht die Bewegung der ganzen Realität. Sowohl in der *Politeia* als auch im *Phaidros* wird dadurch gezeigt, dass eine logische Untersuchung für die Erklärung der Selbstbewegung, d.h. nun der Seele, benötigt wird. Des Weiteren bietet die allgemeine Bestimmung der Seele als Selbstbewegung ein Beispiel für die Interpretation selbstbezoglicher Eigenschaften: es handelt sich dabei nicht um die Frage, ob die Seele die Ursache, als Motivation ihrer Bewegung verstanden, in sich trägt; sondern um die Frage, ob die Ursache als Antrieb ihr eigen ist oder nicht. Darum bedeutet die Bestimmung der Seele als Selbstbewegung nur, dass sie als unaufhörlicher Trieb bestimmt wird.

¹³⁹ In dieser Hinsicht ist die Weltseele ein unvermeidbarer Verweis auf die μετεωρολογία, die im zweiten Teil des Dialogs von einer Erkenntnis der Seele benötigt wird.

¹⁴⁰ Durch die Stellung des Wortes πᾶσα entsteht eine Zweideutigkeit zwischen den möglichen Ausdeutungen als πᾶσα ψυχή oder πᾶσα ἡ ψυχή - ἡ ψυχή πᾶσα (jede Seele bzw. die ganze Seele).

Die Bestimmung der Seele als Selbstbewegung bringt ihre allgemeine Natur vor, sofern die Bewegung keinen Zusatz für sie bedeutet, wie im Falle des Körpers. Die Anerkennung dieser οὐσία bedeutet allerdings nicht, dass eine hinreichende Erklärung ihres Wirkens und Leidens, ἔργα καὶ πάθη, allein durch diese Erkenntnis erreicht wird. Denn die Seele kümmert sich auch um alles, was unbelebt ist (246 b6). Wenn dann die Bewegung im Allgemeinen von der Seele direkt oder indirekt bewirkt wird, muss ihre Erkenntnis zugleich eine Erkenntnis dieser Bewegungen einschließen. Die πάθη καὶ ἔργα einer Bewegung lassen sich allerdings durch ihre Richtung definieren, sind für ihren Sinn darum von einem anderen abhängig.¹⁴¹ Aus diesem Grund ist sie den Wesenheiten im überhimmlischen Reich unterlegen, mit ihnen jedoch durch die Unsterblichkeit verbunden.¹⁴²

Durch die Bestimmung der Seele als Selbstbewegung wird eine Stufe der Selbsterkenntnis erreicht, die in der ersten Rede des Sokrates im Dunkel blieb: die Richtung der Bewegung bestimmt auch die Art und Weise der Seele. Die sich um das irdische kümmernde Seele erweist somit eine entsprechende Bewegung. Diese Feststellung bedarf allerdings einer Erklärung für die Formen der Seelenbewegung. Die Dreiteilung der Seele liefert die Erklärung, sofern die Seelenbewegung als ein komplexes Ergebnis drei unterschiedlicher Richtungen konzipiert wird (246 a6-7). Zugleich liefert der *Phaidros* eine Antwort auf die Frage nach der wahren Seelennatur, die Sokrates in *Politeia* X. stellte: die Seele ist nicht μονοειδής, sie erweist eine komplexe Natur auch vor der Geburt und im göttlichen Bereich.¹⁴³ Aus diesen elementarischen

¹⁴¹ In dieser Hinsicht gibt es keine Idee der Seele (siehe Griswold 1986: 89).

¹⁴² Die Verbindung zwischen Seele und Ideen spricht mehr für einen Seele-Ideen als für einen Körper-Ideen Dualismus in Platon (siehe Mesch 2016).

¹⁴³ Diese direkte Inkonsistenz kann nur geschwächt werden, wenn die Bestimmung der Seele in der Palinodie als ein Teil davon betrachtet, was Sokrates später als Scherz, παιδιά, bezeichnet (265 c8-d1, ἔμοι μὲν φαίνεται τὰ μὲν ἄλλα τῷ ὄντι παιδιᾷ πεπαῖσθαι· τούτων δὲ τινων ἐκ τύχης ῥηθέντων δυοῖν εἶδοῖν, εἰ αὐτοῖν τὴν δύναμιν τέχνη λαβεῖν δύναίτο τις, οὐκ ἄχαρι). Das würde jedoch bedeuten, dass auch den Beweis für die Unsterblichkeit als Scherz eingestuft werden muss (dagegen siehe Kapitel 3, 3.1.1). Der Hinweis auf die Begrenzung der Darstellung nach einem Bild (246 a6) kann nicht für die Vorläufigkeit der Dreiteilung sprechen, denn es kann auch auf die literarische Darstellungsform verweisen. Auch eine Rede als Scherz muss der Wahrheit entsprechen, denn der besonnenen Redner gottgefällig bleiben muss.²⁷³ e4-8).

Bewegungskomponenten bilden sich die Seelen der Götter und Menschen: trotz der Vielfalt gibt es eine Ordnung im Himmel, durch den Götterzug bestimmt. Da die Seelen der Götter die anderen Seelen führen, sind die Götter als eine grundlegende Typologie der Seelen zu betrachten. Diese erklären u.a. die göttliche $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$, d.h. die Bewegung der Seele über die irdischen Begebenheiten.

Mit der Ankunft der Seele zum überhimmlischen Ort ändert die Seele ihre Bewegung zu einer Kreisbewegung (247 c1). Als der Ruhe ähnliche Bewegung bedeutet dieser Zustand für die Seele eine Art Ähnlichkeit mit den Inhalten des himmlischen Ortes. Als Selbsterkenntnismoment bedeutet dieses den Erwerb einer für die Seele höchstmögliche Beständigkeit und zugleich die Erkenntnis einer höheren Form derselben im himmlischen Ort. Die Selbsterkenntnis enthält hier zwei unzertrennbare Elemente: die Erkenntnis der besten Möglichkeit der Bewegung und die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen wahrer und der für die Seele möglichen Beständigkeit.

2.2.2.2. Die doppelte Natur der $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$

Platons Beschreibung der Inhalte des τόπος ὑπερουράνιος wird als ein ὕμνος über die Wahrheit dargeboten (247 c3-6). Sie soll darum die wichtigsten Auszüge dieser Inhalte liefern. Diese können in Kontrast zu der Bestimmungen der Seele analysiert werden. Zuerst wird die Natur der Objekte präzisiert, es handelt sich um die wahrhaftig seiende Bestimmung ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\tilde{\omicron}\sigma\alpha$, 247 c7). In Kontrast zu der Seele, die als sich selbst bewegende definiert wurde, wird hier eine Wirklichkeit im Sinne von Bestimmtheit dargelegt. Der Kontrast erfolgt nicht durch die Art der Bewegung, sondern durch die entgegengesetzten Charakteristika „sich (immer) Bewegendes“ und „wahrhaftig und bestimmt seiend“, d.h. zwischen stetiger Genesis

und Beständigkeit. Die Objekte des überhimmlischen Ortes sind farblos, besitzen keine Figur und sind unsichtbar (c 6-7). Der erste Unterscheidungsmerkmal betrifft darum nicht die Seele, sondern das körperliche, sei es beseelt oder unbeseelt. An dritter Stelle wird die Wirkung dieser Objekte beschrieben: sie werden von der Einsicht (νοῦς) betrachtet und sind Objekt für das Geschlecht des wahren Wissens (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, 247 c7-8). Die Bestimmungen lassen ohne Zweifel diese Objekte als Ideen anzuerkennen.¹⁴⁴

Die Beschreibung stellt nun die Inhalte des überhimmlischen Ortes dar. Sokrates bezieht sich nur auf drei: Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissen (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἐπιστήμη, 247 d5-7). Die drei Elemente sind als Objekte der Betrachtung der Seele ohne Zweifel als Inhalte des τόπος ὑπερουράνιος einzustufen. Es ergibt sich die Frage nach den Gründen für diese Wahl, denn eine Willkürlichkeit ist aufgrund des hymnischen Charakters dieser Stelle nicht annehmbar. Sie müssen darum eine Gesamtdarstellung des überhimmlischen Reiches schildern. Für die Wahl der δικαιοσύνη und σωφροσύνη können allerdings Belege für ihre allgemeine Verwendung innerhalb des Phaidros nicht herangezogen werden, sofern die Ideen in der Entwicklung des Dialogs außerhalb der Palinodie nicht analysiert werden. Im Rahmen dieser Untersuchung muss die ἐπιστήμη untersucht werden.¹⁴⁵

Nur über Das Wissen gibt Sokrates mehr Auskunft. Zunächst führt Sokrates 247 c8 das wahre Wissen als ideenbezogenes Wissen ein. Daraufhin stellt er das Wissen als Ernährung der Seele

¹⁴⁴ Dagegen Griswold (1986: 88). Die Charakteristika dieser Objekte stimmen mit den Charakteristika davon, was unter einer platonischen Idee verstanden wird.

¹⁴⁵ Hilfreich ist die Beschreibung beider Tugenden in Platons *Politeia* IV, wo nur sie als Tugenden des ganzen verstanden werden, sowohl im politischen als auch im innerseelischen Bereich. Die allgemeine Definition der Gerechtigkeit als „das Seinige tun“, τὰ ἑαυτοῦ πράττειν (*Resp.* 433 b, 443 b, d) wird als allgemeiner Zug auf den Ideenbereich verwendet (*Resp.* VI, 500 c2-5). Die Besonnenheit, σωφροσύνη, wird als Harmonie und Übereinstimmung definiert, die als eine Ordnung des Besseren und Schlechteren verstanden wird (430 e, 442 c-d). Der Begriff Ordnung, κόσμος, wird an der oben genannten Stelle auch auf den Ideenbereich verwendet (500 c2-5). Für eine Behandlung der Tugenden als Beschreibung der Ideen, allerdings in sehr spekulativem Sinne, siehe Schwabe 2001: 312-318.

(247 d1-2, ἄτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτῳ τρεφομένη).¹⁴⁶ Letztens wird dieses Wissen als wahres Wissen bezeichnet, das im wirklich Seienden anwesend ist (247 e2).

Die ἐπιστήμη im überhimmlischen Ort wird mit von einer anderen differenziert, der das Werden hinzukommt (ἢ γένεσις πρόσεστιν, 247 d7). Zudem wird sie von einem Wissen unterschieden, das von Sokrates näher beschrieben wird als in einem unbestimmten Ort seiend, als etwas verschiedenen in verschiedenen Dingen unter denen, die wir nun Seiende nennen (ἢ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, 247 c7-e1). Wilhelm Schwabe hat mit Recht betont, dass die Präposition ἐν hier nur eine Lokalisierung bedeuten kann.¹⁴⁷ Der Bereich dieses Wissens muss der „hiesige Ort“ sein, wo die Objekte wahrhaftig seiende οὐσίαι sind, sondern nur nominale Entitäten.¹⁴⁸ Diese Wissenschaft wird allerdings nicht als scheinbar bezeichnet noch werden ihre Objekte von den Objekten des überhimmlischen Wissens unterschieden. Der Unterschied liegt ausdrücklich in der Lokalisierung. Zudem wird die Unbeständigkeit bzw. Willkürlichkeit im Falle des hiesigen Wissens durch das Wort „irgendwo“, που, betont, während das wahre Wissen einen festen Platz besitzt im überhimmlischen Ort. Aus diesem Grund entspricht diesem Wissen wie ebenfalls ein Werden, denn die Lokalisierung setzt ein Werdegang voraus. Ein Unterschied lässt sich allerdings skizzieren, wenn das Wissen im ersten Fall die Erinnerung an das von der Seele im überhimmlischen Reich erworbene Wissen bedeutet. Laut der Palinodie entsteht das Wissen in der Seele, wenn von vielen Wahrnehmungen hinausgehend die Seele eine Einheit durch das Überlegen erreicht (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναϊρούμενον, 249

¹⁴⁶ Gegen eine Auslegung des Dativus instrumentalis in diesem Kontext verweist Schwabe auf parallele Stellen über die Nahrungsmetapher (2001: 212-214. Die Möglichkeit einer Übersetzung als Mittel bleibt allerdings offen.

¹⁴⁷ Für eine Diskussion der Stelle, siehe Schwabe 2001: 196-220. Schwabe bietet eine Revision der Übersetzungen dar, wo der lokale Wert des Wortes ἐν nicht zur Geltung kommt. Für die Übersetzung sowie die Notwendigkeit der Platzierung im menschlichen Bereich, siehe Schwabe 2001: 221-225.

¹⁴⁸ Dieser Unterschied zwischen dem wahrhaftiger und nominaler Realität wiederholt sich in der Behandlung der ἐπιστήμη im Symposium, im Rahmen einer Unterscheidung zwischen nominaler und göttlicher Identität (siehe dafür Kapitel 3, 3.2.2).

b7-c1). Dieser Prozess wird hier als Wiedererinnerung, ἀνάμνησις, (c1-2) an die Objekte des überhimmlischen Ortes verstanden.¹⁴⁹ Ihr Ziel ist das dauerhafte Verweilen neben diesen Objekten (πρὸς ... ἐκείνους ἀεὶ ... ἔστιν κατὰ δύναμιν, c5). Dieser Zustand ist nur durch das Gedächtnis möglich (μνήμη, c5). Die Palinodie unterscheidet zwischen der Tätigkeit der Erinnerung und das Gedächtnis als ihr Ergebnis. Durch diesen Vorgang unterscheidet sich die menschliche von der göttlichen ἐπιστήμη. Für die zweite Differenzierung bietet die Palinodie eine unvollständige Erklärung durch die Beschreibung des philosophischen ἔρωσ, die in der nächsten Abschnitt analysiert wird.

2.2.2.3. Der Werdegang des philosophischen ἔρωσ

Nach der Beschreibung der Seelenfahrt zum überhimmlischen Ort bietet Sokrates die richtige Auffassung des ἔρωσ dar. Die vorliegende Arbeit beschränkt sich auf die Behandlung der zwei besten Formen von Liebe, sofern sie Kriterien für eine Interpretation von Selbsterkenntnis liefern. Es wird darum keine ausführliche Behandlung der zu analysierenden Phänomene intendiert.

Der Mythos der Seelenfahrt zum überhimmlischen Ort versucht, die Bedingungen für eine richtige Auffassung des *erôs* anzuzeigen. Da sind zwei Momente zu unterscheiden: das Moment des sich Verlieben und das Moment der Annäherung an den Geliebten. Durch den ersten Kontakt mit einer hiesigen Schönheit wird die Seele zunächst in einen manischen Zustand versetzt (251 a1-7). Die Anwesenheit des Schönen „ernährt“ die Seele durch den Liebesreiz, ἴμερος, während der direkte Kontakt dauert (c5-6). Nach der Abtrennung bleibt

¹⁴⁹ Das Wort τοῦτο verweist hier an die Gesamtheit der seelischen Aktivität, das Sokrates als συνίεναι bezeichnet. Die ἀνάμνησις ist aus diesem Grund im *Phaidros* nicht das Ergebnis eines Vorgangs, sondern der Vorgang selbst.

hingegen nur das Gedächtnis, μνήμη, wodurch die Anwesenheit wiederbelebt wird (251 d6). Diese bleibt in der Seele des Liebenden, bis ein neuer Kontakt hergestellt wird (251 e3). Trotz der Ähnlichkeit zu der Analyse der Seelenfahrt entsteht hier ein Austausch von Anwesenheit und Gedächtnis, der eine Unstimmigkeit veranschaulicht, die in dieser konkreten Beziehung als Unterscheidungsmerkmal verstanden werden muss, aufgrund der Mischung zwischen Reiz und Gedächtnis (251 c7). Des Weiteren wird diese Stufe der Liebe auch von den Gefolgen des Ares erreicht. Ihnen wird daraufhin eine unphilosophische, ehrenorientierte Lebensweise zugeschrieben (256 b-d). Die damit beschriebene Art der Liebe kann darum nur eine falsche Nachahmung der Seelenfahrt ausdrücken.

Durch die Verehrung des Geliebten entsteht zudem ein Verweis auf die Gottheit, zu der die Seele gehörte. Der Weg zur Selbsterkenntnis führt damit zu einer Erkenntnis des eigenen Seelentyps, d.h. zum Bewusstsein der eigenen Würde, denn jeder Gott hat eine Stelle im Gotteszug. Dieser Prozess wird als Erkenntnis und Selbstforschung bestimmt (252 e5-7). Der Weg führt zu einem Gedächtnis, μνήμη, der Gottheit (253 a2-3). Im Unterschied zu vorigem Gedächtnis wird dieses durch eine stärkere Präsenz des Gedachten, sofern es zur Annahme von Formen des Verhaltens und Beschäftigung, ἔθη καὶ ἐπιτηδεύματα (a3-4). Die Liebe wird somit zu einer Entdeckung der Lebensweise führen, die nun in der Gegenrichtung von Liebendem zum Geliebten in der Form von bildungsorientierten Handlungen hineinfließen (253 a6-b1). Die Götter erfüllen somit eine Stufe der Selbsterkenntnis als durch die Kombination der Seelenteile kontextfreie Verhaltensmodelle. In dieser Hinsicht stellt der Phaidros hier eine Form von Selbsterkenntnis als Erkenntnis der eigenen Lage bzw. des eigenen „Charakters“. Dass die traditionellen Gottheiten als Bilder für die Selbsterkenntnis verwendet werden können, hat Sokrates in der Diskussion über die sophistische Mythenerklärung als Alternative eingeführt.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Siehe Schwabe 2001: 194-195.

Als letzte Art von Gedächtnis das Erblicken der Ideen (254 b5-7). In diesem Fall wird das Phänomen auf einer anderen Weise geschrieben. Erstens ist der Erfahrende nicht mehr die ganze Seele, sondern nur die Einsicht, νοῦς, als Seelenführer. Zweitens wird die μνήμη in die Gegenwart des Schönen gebracht, so dass erneut ein Kontakt erzeugt wird (πάλιν εἶδεν αὐτήν). Die philosophische μνήμη wirkt somit einen erneuten Kontakt mit den Ideen. Genannt werden die Ideen des Schönen und der Besonnenheit, ohne dass ihre wahre Natur näher beschrieben wird. Die Wirkung dieser Ideen in der Seele des Liebenden, der nun allein eine philosophische Seele sein kann, erklärt Sokrates daraufhin nur als Zusammenwirken von Verlangen nach dem Schönen und Selbstbeherrschung in der Form der Entstehung von Scham und Züchtigung des schlechten Seelenteils, d.h. traditionelle Arten von σωφροσύνη. Diese sind jedoch zu den zunächst formulierten Effekten der Furcht und Verehrung (b7-8) zurückzuführen und somit als Formen der Erkenntnis der eigenen Grenzen, d.h. Selbsterkenntnis, auslegbar. Des Weiteren bewirkt die so erreichte σωφροσύνη eine ehrliche Verehrung des gottgleichen Geliebten (255 a1-3) in Kontrast der heuchlerischen Annäherung des kranken Liebenden in der ersten Rede. Sie beruht somit auf der Anerkennung des göttlichen du der dementsprechenden Enthaltung.¹⁵¹

Durch die Besonnenheit entsteht eine Zuneigung des Geliebten. Der Fluss der Gegenliebe erweckt in ihm den Erinnerungsvorgang. In diesem ungleichen Verhältnis führt Sokrates die Metapher des Abbilds (255 d5-6): Der Geliebte weiß nicht, dass er sich selbst in dem Liebenden wie in einem Spiegel sieht. Die Metapher des Spiegels zeigt, dass der Geliebte sich in dem Liebenden nicht wiedererkennt, weil er über keine Erkenntnis seines eigenen philosophischen Charakters verfügt. Hier zeigt Platon erneut, dass eine Selbsterkenntnis eines

¹⁵¹ Dass diese psychischen und sozialen Formen der σωφροσύνη als Ableitungen einer höheren Erkenntnis an betrachtet werden müssen, war das Ziel von Platons *Charmides*. Die Abhängigkeit der menschlichen Selbsterkenntnis von einem Wissen um das Gute sein Ergebnis.

Inhaltes bedarf, wodurch die Identifikation mit sich selbst entsteht. Der Fall des Philosophen ist anders, weil er nicht nur die göttliche Natur seines Geliebten erkennt, sondern durch ihn die Zusammengehörigkeit zu einer Gottheit, d.h. einer Lebensweise. Durch das Zusammensein mit den Ideen, die durch die Liebe entstanden ist, muss er zudem den Unterschied zwischen der „dortigen“ und der „hiesigen“ Form von ἐπιστήμη erkennen. In diesem tieferen Sinn von Selbsterkenntnis kann der Philosoph seine eigenen Grenzen im wesentlichen Sinne erkennen.

Die nächsten Stufen der Selbsterkenntnis im Falle des Geliebten werden in der Palinodie nicht näher beschrieben. Sokrates begnügt sich mit einer Bemerkung: das Zusammenleben der philosophischen Leben muss als selig gelten (μακάριον ... βίον, 256 a8-b1). Die Seligkeit bezeichnete die Erfahrung der Seele während ihrer Fahrt zum überhimmlischen Ort (247 d4-7, 250 b8c6). Eine Übertragung der ἐπιστήμη würde der zweiten Auffassung des hiesigen Wissens entsprechen. Im Rahmen der Schriftkritik bietet das nächste Kapitel eine Interpretation dieses Problems dar.

2.3. Allgemeine Züge der Selbsterkenntnis im ersten Teil des Dialogs

Die Selbsterkenntnis hat sich als ein Thema erwiesen, das den ersten Teil des Werkes durchzieht. Die in der Rede des Sokrates dargestellte schlechte Seelenauffassung enttarnte sich durch die Analyse der Palinodie als die Art von Selbsterkenntnis, die durch eine Orientierung der Seele zum „hiesigen“ entsteht. Die Seele wird dadurch fälschlicherweise als eine Dualität verstanden, wo die ἐπιθυμία bzw. ihre unterschiedlichen Formen als die führende Kraft vortritt, während die Vernunft in einem pragmatischen Sinne jener untergeordnet ist. Dementsprechend erkennt der Mensch sich als einen selbstbezogenen Drang.

Um diese Form von Selbsttäuschung zu überwinden muss der Mensch die Wirklichkeit von etwas höherem anerkennen. Diese Erkenntnis bedeutet zugleich die Anerkennung, dass der Mensch nicht selbstbezogen ist. Die Palinodie stellt die Formen dieser Erkenntnis als Orientierung der Seele zu der in dem Geliebten anwesenden Schönheit, zu der Schönheit der paradigmatischen Lebensweise, die durch die Götter vertreten ist, schließlich zu der Schönheit des überhimmlischen Ortes. In jeder Stufe wird die Seele von einem Gedächtnis, *μνήμη*, begleitet, die in unterschiedlichen Formen eine Art Ruhe bzw. Beständigkeit der Seelenbewegung bewirkt. Durch dieses Gedächtnis bedeutet die Selbsterkenntnis in jedem Fall zugleich die Erkenntnis eines anderen. Schließlich bedeutet die Erkenntnis der *ἐπιστήμη* im überhimmlischen Ort zeitgleich die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen „hiesigem“ und „dortigem“ Wissen. In dieser abgeschwächten Form erkennt die Seele sich selbst in ihrem Unterschied zu dem wahrhaftig existierenden Wissen.

Im Dialog *Charmides* wurden zwei Aufgaben für einen großen Mann festgelegt: Erstens festzustellen, ob es sich selbst bezogene Realitäten gibt; zweitens, ob das Wissen zu diesem Bereich gehört (168 e-169 a). In der Palinodie wurde die Frage in zwei Hinsichten geantwortet. Erstens ist die Seele auf sich selbst bezogen, sofern sie ein Beispiel für eine Wirklichkeit liefert, deren Macht (*δύναμις*) auf sich selbst bezieht (*Chrm.* 168 e9-169 a4). Die Natur der Seele im *Phaidros* (245 c2-3) ist eine Bewegung, die durch die *δύναμις* ihrer drei Teile bestimmt wurde (246 a6-7). Diese Selbstbezogenheit bedeutet allerdings nicht, dass die Seele sich bestimmen kann, denn ihre Bewegung ist nicht an sich selbst orientiert, sondern an den Ideenbereich (im Menschen besitzt diese Orientierung jedoch nur einen Seelenteil, *πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ*, 246 d6-7). Im Falle der *ἐπιστήμη* im überhimmlischen Ort, muss es sich um eine Wirklichkeit handeln, die als wahrhaftig seiend an sich existiert. Über ihre Selbstbezüglichkeit äußert sich Sokrates allerdings nicht. Wenn aber die *ἐπιστήμη* auf Inhalte bezogen sein muss, wie die anderen ihr

ähnlichen relationalen Begriffe (Chrm. 167 c-168 a), gilt die Bedingung, dass sie selbst einen Inhalt besitzt, wie ein selbstbezogenes Auge eine Farbe besitzen müsste (Chrm. 168 d). Diese Bedingung kann nur eine an sich seiende ἐπιστήμη erfüllen. Dafür ist allerdings nötig, dass die Inhalte des überhimmlischen Ortes dieser ἐπιστήμη innewohnen. Der Dialog *Phaidros* liefert diesbezüglich keine Information. Von dieser ἐπιστήμη kann nur gesagt werden, dass die Gesamtheit des Ideenbereichs umfasst, ohne dass sie als Selbstbewegung verstanden werden kann. Die Aufgabe des *Charmides* muss durch eine Erklärung der Selbstbezogenheit gelöst werden.

Zur Erkenntnis der wahren ἐπιστήμη gehört nach Sokrates ihre Unterscheidung von „hiesigem“, menschlichem Wissen. Im nächsten Kapitel wird dafür der zweite Teil des *Phaidros* hinsichtlich der Bestimmung eines wahren Wissens analysiert. Nach einer kurzen Behandlung der Kritik der Rhetorik wird die Schriftkritik genauer berücksichtigt, sofern der Unterschied zwischen Überzeugung und Belehrung zu einer genaueren Beschreibung des Wissens sowie seiner Vermittlung führt. Die menschliche ἐπιστήμη zeigt in dem Fall ihre Abhängigkeit von externen Faktoren auf. Sofern das menschliche Wissen in der sinnlichen Welt entsteht, existiert es nicht an und für sich. Platons Beschreibung der Erziehung in der Schriftkritikstelle bestätigt die Betonung des menschlichen Wissens. Schließlich wird eine Analyse des Wissens im Symposion veranschaulicht, dass der Unterschied zwischen beiden Arten von ἐπιστήμη kein isoliertes Thema in der platonischen Konzeption ist.

KAPITEL 3

DIE ALLGEMEINE AUFFASSUNG DER ἐπιστήμη IM MENSCHLICHEN BEREICH

Der zweite Teil des *Phaidros* verlässt die Höhen des überhimmlischen Reiches und begibt sich an eine Überprüfung der Kriterien des guten Redens und Schreibens (259 e1-2), die nicht durch göttliche μανία, sondern durch Gespräch entstehen soll, denn nur miteinander Sprechende (ἀλλήλοις διαλεγόμενοι, 259 a1) sind von den Zikaden in ihren Berichte an die Musen beachtet. Trotz des Unterschiedes zum ersten Teil wird die neue Untersuchung nicht ohne Hilfe ausgeführt, denn in jedem Schritt wirft Sokrates Begriffe und Prozeduren vor, die in seinen zwei Reden im ersten Teil mehr oder weniger ausdrücklich verwendet wurden. So erinnert die nun formulierte Notwendigkeit der Erkenntnis der Wahrheit (259 e1-2) an denselben Anspruch in der zweiten Rede des Sokrates (245 c2-4)¹⁵². „Fremde“ Reden werden eingeführt für die Bestätigung der Beweise (260 e2-3), die Notwendigkeit einer „hochfliegende Rede“ (270 a1) erinnert nicht nur an die himmlische Fahrt der Seele, sondern auch an Sokrates' negative Bewertung eines großen Teils der Palinodie als „Scherz“ (παίδιξ 265 c8).

¹⁵² Am Anfang der ersten Rede des Sokrates (237 c2-3) wird diese Bedingung auch vorgebracht, die Vorerzählung der Rede zeigt jedoch, dass es sich hier lediglich um ein rhetorisches Mittel handelt. Wie im vorigen Kapitel festgestellt wurde, ist die erste Rede des Sokrates nur als Analyse der Voraussetzungen einer sophistischen Auffassung der Seele verständlich (siehe 2.2). Allerdings ist die Aufteilung für diese Art Seelen gültig, sofern sie als eine Beschreibung des seelischen Zustandes ausgedeutet wird: in der schlechten Seele regieren die ἐπιθυμῖαι, die das Denken zu einer Art Instrument degradieren.

Dass die Palinodie in allem, was die Diahiresen der $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha\iota$ und des $\xi\rho\omega\varsigma$ nicht betrifft, als Scherz niedergestuft wurde, bedeutet allerdings nicht, dass sie keine Wahrheit enthalten. Denn die Rede wurde als Wiedergutmachung an dem Gott geopfert, darf in Konsequenz nicht lügen.¹⁵³ Der Hauptunterschied liegt in der Art der Kommunikation: während die Reden des ersten Teiles durch eine Art göttlichen Enthusiasmus verfasst wurden, in der Form eines Vortrags, wird das Gespräch im zweiten Teil durch eine detaillierte Reihenfolge von Argumente fortgesetzt, deren weitere Entwicklung mit der ausdrücklichen Akzeptanz des Phaidros rechnen muss. Dieser Unterschied zwischen einer Art autoritativer Sprache der Vorträge, die auf das Zutrauen der Menschen gerichtet ist, und einer rationellen Auseinandersetzung mit dem Thema, spiegelt sich wieder in der Diskussion der Redekunst und der Schriftlichkeit im diesem Teil des Dialogs. In dieser Hinsicht kann der zweite Teil des Phaidros als eine Untersuchung aus menschlicher Sicht interpretiert werden. Die Analyse wird jedoch deutlich machen, dass die von Sokrates vorgeschlagene Konzeption im Falle der Schriftkritik die rein praktische Dimension übersteigt, mit der sie anscheinend formuliert ist.

Dieses Kapitel gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil wird zunächst der Abschnitt über die Analyse und Kritik der Rhetorik untersucht, allerdings nicht mit der Absicht, die Probleme dieses Wissens zu klären, sondern um die Art und Weise hervorzuheben, in der die Selbsterkenntnis in dieser Stelle aufgefasst wird. Zweitens wird die Schriftkritik untersucht, da sie wieder den Hinweis auf Unsterblichkeit und Wissen enthalten wird, der die Palinodie im ersten Teil des Werkes charakterisierte. In beiden Teilen wird von einer Kontinuität zwischen dem ersten und zweiten Teil des Dialogs ausgegangen und dabei spezifische Bezüge zur Palinodie dargeboten, insbesondere zur Behandlung der Schriftkritik. Im zweiten Teil dieses Kapitels wird die Konzeption der Wissenschaft analysiert, die im Symposium dargelegt wurde, um aufzuzeigen, dass die hier entwickelte Konzeption auch für das Verständnis anderer

¹⁵³ Durch die Gottgefälligkeit, zu der alle Reden verpflichtet sind, dürfen die Reden des Sokrates der Wahrheit nicht widersprechen (274 a9-10).

Dialoge von Nutzen ist. Schließlich werden einige allgemeine Überlegungen zu Platons Auffassung von Selbsterkenntnis.

3.1. Die menschliche ἐπιστήμη im zweiten Teil des *Phaidros*

Die Palinodie stellt das Wissen als eine göttliche Wirklichkeit im τόπος ὑπερουράνιος dar. Die Rede selbst ist aus der göttlichen Inspiration von Sokrates entstanden. Im Vergleich zu ihr scheint der zweite Teil des Dialogs einem viel alltäglicheren Thema gewidmet zu sein: Sokrates stimmt nicht mit der Kritik überein, die ein Politiker an Lysias geäußert hat, indem er ihm vorwirft, ein Redenschreiber, λογόγραφος, zu sein (257 c8-d3). Nach einem kurzen Austausch¹⁵⁴ bestimmt Sokrates als Gegenstand der neuen Forschung die richtige Sprech- und Schreibweise (259 e1-2).¹⁵⁵ Der Aufteilung des Dialogs folgend, werden wir jeden Abschnitt einzeln behandeln.

3.1.1. Die ἐπιστήμη in der Kritik der Rhetorikkunst

Im Rahmen seiner Rhetorikkritik verweist Sokrates auf zwei Ziele, die in einigen Teilen des Textes miteinander verflochten sind. Erstens, durch den Vergleich mit Ärzten, Dichtern und Politikern, wirft er die allgemeinen Bedingungen einer Wissenschaft auf. Zweitens legt Sokrates die Anwendung dieser Bedingungen auf die Rhetorik als Seelenführung, ψυχαγωγία, fest, insbesondere die Notwendigkeit einer Seelenerkenntnis. Beide Teile werden getrennt und

¹⁵⁴ Die für die Schriftkritik relevanten Aspekte dieser Stelle (257 d4-258 e5) werden im zweiten Teil dieses Abschnitts analysiert (3.1.2). Für den Zikadenmythos siehe 2.1.2.

¹⁵⁵ Während es deutlich ist, dass mit γράφειν Sokrates auf Verfassung von Texten verweist, ist mit λέγειν zunächst nicht klar, ob darunter nur Reden oder jede Art von „Worten“, d.h. einschließlich Gespräche, gemeint sind.

ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Relevanz für die Analyse der Selbsterkenntnis betrachtet. Aus diesem Grund wird die Diskussion über den Zusammenhang zwischen Rhetorik und Dialektik in der Forschung nicht thematisiert.

3.1.1.1 Die allgemeinen Bedingungen einer Wissenschaft und die Selbsterkenntnis

Erstens betont Sokrates (259 e4-260 e7) die Erkenntnis der Wahrheit als Bedingung nicht nur für eine richtige, sondern vor allem für eine bewusste Handlung des Redners. Dass diese Erkenntnis auf das Gute und Schlechte gerichtet ist (260 c6),¹⁵⁶ mag für den Redner von besonderer Bedeutung sein, wurde allerdings zuvor im *Charmides* als Voraussetzung für die Selbsterkenntnis festgelegt: Ohne Kenntnis des Guten oder Schlechten kann der Agent den allgemeinen Sinn seines Handelns nicht bestimmen und weiß daher nicht, was er tut.¹⁵⁷ Als Wissen des eigenen Handelns muss die Rhetorik zweitens die Bedingungen für ihre richtige Anwendung erkennen, d.h. zu wissen, wem, wann und wie sie anzuwenden ist (268 b6-8). Somit ist das Wissen um das Gute und Schlechte anschaulich mit einem Wissen um die Seele verbunden, ohne das die benannten Bedingungen unerfüllbar wären. Am Beispiel der Dichter und Politiker werden zwei weitere Bedingungen für ein Erkenntnis eingeführt, das Wissen um die richtige Zusammenstellung der Reden (268 d3-5) und das dialektische Wissen, verstanden als Wissen um die Auseinandersetzung mit Worten (ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι, 269 b6) (269 a5-c5). Diese Bedingungen schildern die Abhängigkeit eines Wissens von dem Wissen um das Gute und Schlechte. In der Palinodie wurde diese Abhängigkeit durch ein Vorwissen

¹⁵⁶ Dagegen interpretiert Heitsch das erforderliche Wissen als ein an dem jeweiligen Fall orientiertes pragmatisches Wissen. Dafür verweist er auf Sokrates' Beispiel des Esels und Pferdes (260 b6-c1). Dementsprechend sollte der gute Redner das jeweilige Gute vom Schlechten unterscheiden können (1991: 144, siehe auch 1992: 173, Fn. 15). Da aber der Redner die gerechten, schönen und guten Dinge im Voraus erkennen muss, ist eine Art allgemeiner Erkenntnis nötig. Des Weiteren akzeptieren die Gegner des Sokrates ein praktisches „Wissen“ im Sinne von Meinung, d.h. umgekehrt lehnen sie ein allgemeines Wissen ab.

¹⁵⁷ Das Thema wurde in Kapitel 1 (1.3) untersucht.

veranschaulicht, verstanden als Erinnerung an das im überhimmlischen Ort erfahrene Glück und Bewusstsein des jetzigen schlechten Zustands der Seele.

Für die Definition eines Wissens ist des Weiteren die richtige Art der Einteilungen und Zusammenfassungen erforderlich, nicht nur für die Rhetorik, sondern zum Sprechen und Denken überhaupt (265 d3-266 c5) und gelten somit als allgemeine Bedingungen für jede Form von Selbsterkenntnis.¹⁵⁸ Bemerkenswert ist allerdings, dass als Beispiele nur die Untersuchung der Begriffe Wahnsinn, μανία, und Liebe, ἔρως, in der Palinodie herangezogen werden. Alles Übrige ist kein Wissen, als angemessen und respektvoll gegenüber dem Gott allerdings der Wahrheit gemäß.¹⁵⁹ Wichtig ist hier, dass die logische Analyse der Seele als Selbstbewegung überraschend nicht zu dem Wissen gerechnet wurde. In Anbetracht der Tatsache, dass die in dieser Analyse vorgeschlagenen logischen Verfahren als eine Form des Wissens im alltäglichen Sinne angesehen werden können, ist davon auszugehen, dass die Elemente des dialektischen Verfahrens, obwohl sie für alle Menschen gelten, eine besondere Form des Wissens darstellen, die in Kontrast zu anderen Formen wie die logische Definition der Selbstbewegung als legitim einzustufen ist.

Die übrigen Teile der Palinodie stellt Sokrates als eine Mischung aus einer gewissermaßen glaubwürdigen Rede (οὐ παντάπασιν ἀπίθανον λόγον) und Mythos dar (265 b8-c1). Auch in der *Politeia* wird die im IV. Buch dargebotene logische Darstellung der Seelenteile daraufhin im X. Buch als unzureichend betrachtet. Auch die innere Struktur der Palinodie ordnet dem logischen Argument über die Selbstbewegung einer Darstellung der wesentlichen Aspekte der Seele und ihrer Wechselwirkungen unter. Daraus folgt, dass logische Ressourcen als solche

¹⁵⁸ In der vorliegenden Arbeit werden die allgemeinen Bedingungen des Wissens in ihrer Implikationen für die Selbsterkenntnis analysiert. Für eine ausführliche Analyse der Dialektik siehe u.a. Hayase (2016).

¹⁵⁹ Siehe die Analyse der Palinodie in Kapitel 2 (2.2.2). Dass die Palinodie wahrheitsgemäß die Realität darstellt begründet die in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagene Einheit des Dialogs. Aus diesem Grund beabsichtigt auch die Bezeichnung dieser Teile der Palinodie als Scherz (παιδιά, 265 c8) keine radikale Ablehnung der Inhalte.

nicht ausreichen, um ein Argument als dialektisch zu definieren. Zugleich zeigt die Untersuchung der in der Palinodie aufgedeckten Formen des Wahnsinns, μανία, und der Liebe, ἔρωσ, dass ein dialektisches Verfahren nicht von der Demonstration einer allgemeinen Definition abhängt, da in beiden Fällen der Ausgangspunkt eine Vereinbarung, ὁμολογία, ist.¹⁶⁰ Es sollte jedoch nicht übersehen werden, dass die Beispiele der Palinodie nicht aus einem dialektischen Diskurs stammen, sondern aus einem ὕμνος, in dem der größte Anteil nicht als dialektisch bezeichnet wird.

Weitere Schwierigkeiten ergeben sich bei der genauen Bestimmung, wie die von Sokrates genannten Beispiele im Einzelnen aufzufassen sind. Während die Aufteilungen des krankhaften und göttlichen Wahns den zwei Reden des Sokrates entsprechen, ist diese allgemeine Betrachtung selbst nur nachträglich als Produkt einer Zusammenführung entstanden. Die Zusammenführung ist in diesem Fall der Aufteilung nicht vorausgesetzt worden. Es geschieht vielmehr, dass die Bestimmung des göttlichen Wahns es erlaubt, den ἔρωσ der ersten Rede als Krankheit zu verstehen.¹⁶¹ Während die erste Aufteilung auf der Meinung der Menge (237 d4, ἅπαντι δῆλον) beruht, ruft er für den zweiten einen göttlichen Kontakt der Seele mit dem Göttlichen hervor.¹⁶² Die Zusammenführung wird nur durch den göttlichen Charakter dieses Wahns ermöglicht. Des Weiteren ist die Dreiteilung der Seele notwendig für die Zusammenführung beider Formen von ἔρωσ, denn die erste Auffassung der Seele mit ihrer Unterscheidung zwischen δόξα und ἐπιθυμία kann die göttliche μανία nicht erklären.

¹⁶⁰ In dieser Hinsicht ist korrekt die Bemerkung von Kühn, dass die Dialektik von einer Definition ausgeht, die als eine Einheit „den Sinn des Wortes“ wiedergibt (2000: 53). Allerdings greift Kühn für seine Auffassung der Dialektik auf die Palinodie zurück, unbeachtet dessen, dass sie nicht als hinreichendes Beispiel gelten kann. Den Verweis auf die Wahrheit ersetzt er mit einem Prinzip der Kohärenz, obwohl die Kritik der Rhetorik konkret auf dem Wahrheitsanspruch basiert (54-55).

¹⁶¹ Die Unstimmigkeit betont Griswold 1986: 174-175.

¹⁶² Die zweite Rede basiert nicht auf die „ordinary experience“ (siehe Griswold 1986: 175, 179). Die Einführung der edlen Menschen als Bestätigung (τις τύχοι ἡμῶν γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος) sollte nicht von der göttlichen Herkunft des zweiten Diskurses abbringen.

In der Palinodie wird die gute μανία als Bewegung der Seele zum überhimmlischen Ort veranschaulicht. Da diese Darstellung die Ideen und unter denen die ἐπιστήμη als Erklärung für die Seelenbewegung verwendet, ist es davon auszugehen, dass die Dialektik sich mit diesen Themen befasst. In dieser Hinsicht stimmt der *Phaidros* mit dem *Charmides* in der Unterordnung logischen Wissens unter der Erkenntnis des Guten und Bösen überein. Aus der Perspektive der Selbsterkenntnis wird dadurch eine Abhängigkeit von der Ideenerkenntnis als Grundwissen dargelegt.

3.1.1.2 Die Notwendigkeit einer Seelenerkenntnis

Die Rhetorik wird als Seelenführung durch Reden definiert (ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, 261 a8). Die Fragen nach einem kunstgemäßen Umgang mit den Reden (262 c1-7) bringt Sokrates zu weiteren Bedingungen für diese Kunst.¹⁶³ Zu den Anforderungen an eine strukturierte Einheit der Reden (264 c2-5) kommt die im vorigen Abschnitt erwähnte Dialektik (265 d3-266 c5). Das Wichtigste für die Redekunst ist allerdings eine allgemeine Bedingung für ein großes Wissen,¹⁶⁴ die Sokrates als eine Spitzfindigkeit und gehobene Rede über die Natur darstellt (ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι, 270 a1). Hinsichtlich des Inhalts dieser μετεωρολογία herrscht unter den Interpreten eine lebhaftige Kontroverse.¹⁶⁵ Die Methode wird anhand der Medizin in ihrer Anwendung an die Seele erklärt. Dieses soll hier berücksichtigt werden.

¹⁶³ Nur die Reden des Sokrates sind als Beispiele für eine kunstgemäße Rede vorgebracht (siehe Szlezák 1985: 34).

¹⁶⁴ Hier ist die allgemeine Bedeutung von „Wissen“ bevorzugt worden, sofern für die Erklärung der Rhetorik die unterschiedlichen Wissensarten der Medizin, Dichtung und Politik herangezogen wurden. Die Verwendung des Wortes ἐπιστήμη in diesem Zusammenhang zeigt, dass Sokrates hier keine weitere Differenzierung einführt. Nur aufgrund ihrer Größe ist anzunehmen, dass es sich in den drei Fällen um wichtige Wissensbereiche handelt. Die Verwandtschaft zwischen Dichtung, Politik und die Verfassung von Reden, λογογραφία, wird im Rahmen der Schriftkritik analysiert.

¹⁶⁵ Für Szlezák bedeutet die μετεωρολογία durch den Verweis auf Anaxagoras ein Hintergrundwissen, nämlich die Dialektik, verstanden als Wissen um die „Natur des Alls“ (τῆς τοῦ ὅλου φύσεως, 270 c2). Des Weiteren sei durch den Verweis auf die Medizin die Erkenntnis eines Teilbereichs von einer Gesamttheorie notwendigerweise abhängig (1985: 39). Die Natur des Ganzen (270 c2) interpretiert

Die μετεωρολογία muss über die Seele drei Probleme lösen, die in der Palinodie eine entsprechende Auffassung bekommen. Erstens wird die Frage nach der Einheit oder Vielfältigkeit der Seele durch die Trichotomie beantwortet. Zweitens wird die Frage nach dem Wirken und Leiden der Seele bzw. ihrer Teile im Bereich des himmlischen und körperlichen durch die Erzählung vom Aufstieg und Fall der Seele erklärt. Nur die Frage nach der Wirkung der unterschiedlichen Arten von Reden auf die unterschiedlichen Arten von Seelen bleibt ungeklärt, obwohl die Beschreibung des Götterzuges und der Menschenarten nach der Geburt eine Erklärung dafür anbietet, welche Seelenarten qualitativ und quantitativ zu unterscheiden sind (durch die Beschreibung des Götterzuges) sowie die menschlichen Lebensarten, die daraus resultieren (durch das Gesetz der Adrasteia).¹⁶⁶ Ohne den Verweis auf die Palinodie zu akzeptieren würde diese Skizzierung der Aufgaben für den Redner entweder pragmatisch oder heuristisch zu verstehen.¹⁶⁷

Die Seelenerkenntnis umreißt in *Phaidros* eine Untersuchung, deren Ziele und spezifische Geltungsbereiche weit über die in *Politeia IV* vorgeschlagene Erklärung der Seele hinausgehen. In der Palinodie sind die Grundzüge dieser Interpretation zu sehen. Die Selbstbewegung der Seele findet dort als letzte Erklärung das Verlangen nach dem überhimmlischen Ort. Zu diesem Verlangen gehört nicht nur der Ideenschau, sondern auch die Erfahrung des Wissens als eine Einheit „an sich“, so dass ein Teil der Erkenntnis in dieser Erfahrung besteht. Zugleich bedeutet

Heitsch als „die Vielfalt seelischer Typen“ (1991: 147, Fn. 15). Die Anwendung der μετεωρολογία auf die Seele stellt allerdings die Frage nach der Rolle des Seelen-Ideen Verhältnisses für die Bestimmung der Seele.

¹⁶⁶ In dieser Hinsicht wird die von Heitsch vertretene Interpretation von Seelenerkenntnis als eine Art pragmatische Erkenntnis individualisierten Menschenarten (1992: 174) bereits in der Palinodie dargeboten. Heitschs Verweis auf die Typen von ὄβρις in der ersten Rede des Sokrates ist nicht annehmbar, sofern die Typologie in jener Rede auf einer falschen Seelenteilung beruht, die als solche nur durch den Kontrast zu der zweiten Rede zu erläutern ist. Die zweite Rede beruht jedoch auf einer Dreiteilung, die über eine pragmatische Typologie hinausgeht.

¹⁶⁷ Für Isnardi Parente hat die Dialektik in ihrer Verwendung auf die Seelenteilung nur eine propädeutische Funktion, denn sie mit Beispielen von Teilungen aus anderen Dialogen nicht übereinstimmt (1992: 112-113). Für die Auslegung des *Phaidros* ist allerdings hinreichend, dass die von Sokrates erwähnten Beispiele aus der Palinodie ausreichend sind. In dieser Hinsicht ist irrelevant, dass innerhalb der Aufteilung mehrere Unterteilungen auf demselben Niveau möglich sind (siehe Griswold 1986: 183).

die Erkenntnis des Wissens im überhimmlischen Reich eine Erkenntnis des Unterschiedes zwischen „hiesigem“ und „dortigem“ Wissen. Um die Wechselwirkung dieser beiden Arten von Wissenschaft zu verstehen ist eine Analyse der Schriftkritik im *Phaidros* erforderlich.

3.1.2. Die ἐπιστήμη in der Schriftkritik

Die am Ende des *Phaidros* entwickelte Schriftkritik ist für diese Forschung besonders aufschlussreich, zumal sie die Bedingungen für die Reproduktion und Erhaltung der Wissenschaft im menschlichen Leben festlegt. Damit liefert sie eine Beschreibung jener Form der Wissenschaft, die in der Palinodie von der im überhimmlischen Ort gegenwärtigen Wissenschaft unterschieden wurde. Maßgeblich für die Bestimmung dieses Wissens sind die Begriffe von Lehre, διδασχή, Samen, σπέρμα, zusammen mit der Beziehung zwischen Gedächtnis, μνήμη, und Erinnerung, ὑπόμνημα. Da diese Konzepte eine zentrale Bedeutung für die Auslegung der Passage als Ganzes haben, ist es erforderlich, zunächst eine allgemeine Interpretation der Schriftkritik zu berücksichtigen.

Eine allgemeine Interpretation der Schriftkritik im *Phaidros* läuft Gefahr, in eine endlose Diskussion zu geraten. Um dies zu verhindern, wird der Schwerpunkt auf die Beziehung zwischen Meister und Schüler gelegt, die das Gebiet der Reproduktion und Erhaltung der Wissenschaft ausmacht. Indem die vorliegende Arbeit diese Dynamik mit dem verbindet, was in der Palinodie zum gleichen Thema gesagt wird,¹⁶⁸ wird es gelingen, einen Leitfaden für die

¹⁶⁸ In dieser Hinsicht fällt diese Interpretation unter diejenigen, die eine inhaltliche Einheit zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des *Phaidros* vertreten (siehe Szlezák insgesamt, besonders 1985; Krämer 1959 sowie seine Aufsätze zur Debatte über die Schriftlichkeit und Mündlichkeit der Philosophie, gesammelt in Krämer 2014; auch dazu Thiel 2006). Eine Interpretation der Schriftkritik, die sich ausschließlich auf den zweiten Teil des Werkes bezieht, liefern u.a. Heitsch 1992, Kühn 1998, 2000, 2006; Isnardi Parente 1992, Trabattoni 1994. Die Einheit des *Phaidros* wurde im ersten Teil des Kapitels 2 behandelt.

Behandlung der Schriftkritik zu finden, allerdings nicht mit der Absicht, die Hauptprobleme des Verhältnisses von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit in der Philosophie Platons im Allgemeinen zu lösen, die in einer so umstrittenen Passage aufgeworfen werden. Es wird hingegen erwartet, eine gewisse Klarheit über die Beziehungen zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Rahmen der Belehrung, διδασχή zu erreichen.

In diesem Teil der Forschung werden wir zunächst die Rahmenbedingungen für die Schriftkritik untersuchen. Erstens ist festzustellen, an wen sich die Kritik richtet, sowie die wichtigsten Aspekte der drei Bilder, die Sokrates für die Behandlung dieses Themas vorlegt (Ursprungsmythos, Vergleich mit der Malerei, Vergleich mit dem vernünftigen Bauern). Im Rahmen dieser Analyse stellen sich auch die wichtigsten Aspekte der oben genannten Schlüsselkonzepte heraus. Schließlich werden die Ergebnisse der Kritik des Schreibens in Bezug auf die Bestimmung der Wissenschaft analysiert und die daraus folgenden Konsequenzen für das Verhältnis zwischen der Wissenschaft im überhimmlischen Ort und ihrer Präsenz im menschlichen Leben gezogen.

3.1.2.1 An wen ist die Schriftkritik adressiert?

Eine der zentralen Debatten über die Schriftkritik im *Phaidros* betrifft die Bestimmung der Schriftsteller, an die sich die Kritik richtet. Die Kontroverse dreht sich darum, ob sich die Kritik auf alle Schriftsteller bezieht, also auch auf Platons Dialoge, oder ob sie auf bestimmte Arten von Texten beschränkt ist.

Nach der Darstellung seiner Kritik kehrt Sokrates zu dem Thema zurück, das den zweiten Teil des Dialogs einleitete, nämlich 257 c der Frage, inwieweit Lysias für seine Tätigkeit als Schriftsteller vorgeworfen werden sollte. Die Antwort wird 277 d-278 e in drei Schritte

entfaltet, die mit einer Botschaft an Lysias, Homer, Solon und denen ähnliche Schriftsteller endet: Ein Schriftsteller kann nur dann als Philosoph bezeichnet werden, wenn er in der Lage ist, seinen Schriften zu helfen, sie als minderwertig, φαῦλα, auszustellen (278 c4-7) und dabei Wertvolleres, τιμώτερα, besitzt, als das, was er komponiert oder geschrieben hat (278 d8-9). Die Genauigkeit der Bestimmung, an welche Schriftsteller die Botschaft adressiert ist, hat einige Autoren zur These geführt, dass Sokrates nicht die ganze schriftliche Tätigkeit in seiner Kritik einschließt, sondern die drei genannten Gattungen.¹⁶⁹

Für eine Beschränkung der Schriftkritik spricht nach Kühn die Bestimmung der für ihn als Schlüsselstelle (passage-clé) bezeichneten Botschaft 278 b-d. Eine detaillierte Analyse der Stelle zeigt, dass die Botschaft nur auf die drei Arten Schriftsteller des Logographen, nach Kühn im begrenzten Sinne von Redeschreiber,¹⁷⁰ des Dichters und des Verfassers von Gesetzen gerichtet ist. Zu diesem Zweck bezieht sich Kühn erstens auf Sokrates' vorige Zusammenfassung der Schriftkritik: Sokrates richtet sich 277d6-e1 an die Autoren von politischen Schriften, die aufgrund privater Angelegenheiten (z.B. einem Prozess) oder zu dem großen Publikum verfassten. Zweitens verweist Kühn auf den 257 c ursprünglich formulierten Einwand gegen Lysias, dem die Politiker vorwarfen, ein λογόγραφος, Redeschreiber, zu sein. Da Lysias wegen seiner Tätigkeit als Verfasser juristischer Plädoyers bekannt wurde, muss die

¹⁶⁹ Siehe Kühn 1998: 24-26, 2000, 2006; Heitsch 1989, der später eine allgemeine Gültigkeit der Kritik vertritt, siehe 1992: 171, 178; siehe seine Übers. des Phaidros 1993: 214. Nach Heitsch gibt es allerdings eine zeitliche Begrenzung für die Kritik: sie betrifft nur die früheren und gegenwärtigen Texten, die in der Fiktion künftigen Dialogen Platons sind ausgeschlossen. Durch diese Interpretation der Schriftkritik als eine Art Hermeneutik der Tradition rückt Heitsch der Auffassung Kühns näher. Es bleibt allerdings unerklärt, wie eine solche Hermeneutik für die Autoren der Vergangenheit durchgeführt werden soll, wenn unter ihre Kriterien die Bewertung der mündlichen Beschäftigung des Autors gerechnet wird (siehe Heitsch 1991: 149-150, 1992: 178-179; der Einwand kommt von Szlezák 1990: 83). Für Isnardi Parente 1992: 110-111 richtet sich die Kritik zunächst an die politischen Redner, mit dem späteren Ziel, den rhetorischen Reden die philosophischen gegenüberzustellen. Eine allgemeine Gültigkeit der Schriftkritik vertritt Szlezák, denn eine zeitliche Begrenzung bedarf einer dementsprechenden Bemerkung des Sokrates, steht zudem in Widerspruch zu 278 c1, „und jeder andere, der Reden verfasst“ (1985: 17-18, 1999: 264-265). Es sei allerdings allein die zeitliche Bestimmung verallgemeinernd zu akzeptieren, denn die im Text angedeuteten Reden können nicht universell für alle Reden ausgelegt werden. Richtig weist Kühn (2000: 15, bes. Fn. 2) auf die politischen Reden als Deutungsalternative hin.

¹⁷⁰ Kühn 2000: 15.

Kritik an ihn gemäß dieser Tätigkeit ausgelegt werden. Aus diesen Gründen ist nach Kühn nötig, dass unter dem Wort λογόγραφος die zur Zeit des Lysias bekannten Verfasser gerichtlicher Reden verstanden werden.¹⁷¹ Wenn die Adressaten der Schriftkritik alle Schriftsteller wären, müsste gegen Kühn gezeigt werden, dass die drei literarischen Gattungen der Schlüsselstelle alle Schriften umfassen.

Zunächst muss Kühns Anspruch analysiert werden, dass Sokrates mit Logographie eine spezifische Gattung versteht. Die Einführung des Begriffs Logographie verdient besondere Aufmerksamkeit. Die Bezugnahme auf Lysias als Logographos bringt uns sicherlich zu der Art von Diskurs, die historisch diesem Autor zuzuschreiben ist.¹⁷² Sokrates bezieht hingegen Lysias' Kritiker, Autoren veröffentlichter Gesetze, gleichwohl als "Liebhaber der Logographie und des Textes" (257 e3-4) ein und damit das Schreiben von Gesetzen als eine Form der Logographie, deren Ergebnis nun ein geschriebener Diskurs ist (λόγος συγγεγραμμένος, 258 a9). Auch 258 b2-5 der Vergleich mit dem Dichter und sein Wunsch, sein Werk geschrieben zu sehen, zeigt die Bedeutung der Erweiterung: Obwohl die Logographie eine private Tätigkeit ist, sind Politiker (und auch Dichter) "öffentliche Logographen". Der Vergleich mit Lykurg, Solon und Dareios bietet schließlich eine allgemeine Perspektive: Diese Logografen streben nach der Unsterblichkeit, die solche göttlichen Menschen durch das Schreiben von Schriften erlangt haben. Das Ziel ist es, göttergleich, ἰσόθεον, zu werden. „Redenschreiber“ sind darum sowohl in der privaten Tätigkeiten eines Lysias wie in den Reden der großen Staatsmänner zu finden.¹⁷³ Maßgebend ist das Verlangen nach Unsterblichkeit (258 c1-2). Es verhält sich mit den Kritikern des Lysias so wie es im ersten Teil geschah mit dem Verfasser der ersten Rede des

¹⁷¹ Andernfalls wäre für Phaidros eine explizite Vorwarnung nötig gewesen, da er nicht davon ausgehen konnte, dass die Kritik Sokrates einschloss, siehe Kühn 2000: 15, Fn.2.

¹⁷² Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Art des Schreibens mit Kühn als ein traditionelles Genre angesehen werden sollte. Von den drei Arten Schriften kann die λογογραφία als eine Neuigkeit gelten, denn die Politiker vermeiden sie, um den Namen σοφιστής zugleich auszuweichen (257 d4-8).

¹⁷³ Für eine Erweiterung der Bedeutung von λογόγραφος auf den wörtlichen Sinn von „Verfasser von λόγος“ verweist auch Heitsch 1992:171, 175; auch Szlezák 1990: 78 (die Logographen sind die Prosautoren).

Sokrates: so wie er in seiner Rede das unbändige Verlangen des Liebhabers verurteilte, aber selbst von dieser Leidenschaft gefesselt war, so tadeln Politiker und andere Schriftsteller Lysias das Schreiben, obwohl sie selbst die durch sie erwerbbar Unsterblichkeit erreichen wollen. Aus diesem Grund zieht Sokrates nicht, wie es die Kritiker von Lysias tun, die Schlussfolgerung, dass Schreiben im Allgemeinen eine schlechte Sache ist, sondern erfordert die Untersuchung von Lysias und 258 d9-11 allen anderen, die jemals geschrieben haben oder schreiben werden, im öffentlichen Auftrag oder als Privatperson, als Dichter in Versen oder als Prosaautor. Der allgemeine Charakter dieser Stelle führt zu einer universellen Kritik der Schriftlichkeit.¹⁷⁴ Die Schriftkritik kann dementsprechend nicht auf traditionelle Texte (Kühn 2000: 25) beschränkt werden. Sie ist an öffentlich beauftragte oder private Schriftsteller orientiert, denen die Interesse am Publizieren gemeinsam ist, denn alle richten sich u.a. auf eine gewisse Beständigkeit, die durch die Schrift erreicht werden sollte.

Zudem hängt die Diskussion über die Reichweite der Schriftkritik damit zusammen, dass Platon nicht als Beispiele für das Schreiben verwendet, was wir heute philosophische Schriften nennen würden. Es ist darum auch fraglich, ob Platon sein eigenes Werk in die Kritik

¹⁷⁴ Siehe Szlezák 1999: 264. Kühn 2000: 15 kritisiert mit guten Gründen Szlezáks Interpretation anderer Stellen, lässt jedoch die oben genannte Stelle unangetastet. Nichts hindert Sokrates daran, die von Szlezák hinzugefügten Stellen 277 d6-7 sowie 278 b-d auf ihre jeweiligen Adressaten einzuschränken, wie Kühn (2000: 15, 29) in seiner Analyse gegen Szlezák (1990: 264) feststellt. Es besteht jedoch keinen Grund, die Stelle 278 b8-e4, von Kühn Schlüsselstelle genannt, von der übrigen Diskussion zu isolieren (Kühn 1998: 25; 2000: 15), denn die Beschränkung der Adressaten bezieht sich auf den Anfang der Diskussion, wo die Reichweite der Kritik, wie bereits gezeigt wurde, alle Schriften umfasst. Die Allgemeinheit der vorigen Kritik ermöglicht die an der Schlüsselstelle formulierte spezifische Botschaft. Schlüssig für die Bestimmung der Reichweite der Schriftkritik sollte die Schriftkritik selbst sein: es ist unangemessen, aus den Konsequenzen der Schriftkritik, d.h. nach Kühn der Schlüsselstelle, die Grundlagen für jene zu erschließen. Zudem ist nicht klar, dass es ein Hinweis auf die Gültigkeit der Schriftkritik vonnöten wäre, weil Phaidros Sokrates in die Kritik nicht einschließen könnte (siehe Kühn 2000: 15-16), denn vor der Schlüsselstelle findet man den Theuthmythos, als Ursprungsmythos dargestellt. Des Weiteren ist Kühns Argument (2000: 24-25), nach dem alle Philosophen Schriftsteller sein müssten, wenn die Schriftkritik sie einschließt, unangemessen, denn er beruht auf der ungültigen Annahme, dass die Schriften das Wissen des Autors bestimmen können. Für die Kritik ist aber maßgebend, dass die Qualität der Schrift gewisse Kompetenzen und Erkenntnisse voraussetzt. Nicht die gute Schrift bestimmt den Wissenden, sondern das bereits erworbene Wissen bestimmt die Qualität der Schrift. Zwischen den eigenen Erkenntnissen und den Schriften besteht keine gegenseitige Konditionierung.

einschließt. Tatsächlich enthalten platonische Dialoge viele Beispiele für Logographie im engeren Sinne (mit dem ersten Teil des *Phaidros* als direktem Beispiel), Tragödie sowie Dichtung (dramatische Mimesis der Dialoge, Jenseitsmythen) und Gesetzgebung, sowohl in Bezug auf ihre allgemeinen Prinzipien (*Republik*) als auch in Bezug auf spezifische Normen (*Nomoi*).¹⁷⁵ Das Fehlen dessen, was wir heute philosophische Texte nennen könnten, ist jedoch fragwürdig. Kein klares Feld für die Bücher der φυσικοί wird definiert, obwohl im Laufe der Bestimmung einer λογική τέχνη 270 a3-8 Anaxagoras als Hintergrundwissen für die rhetorische Praxis des Perikles vorgebracht wurde. Andererseits werden 270 c3 ff. auch die λόγοι des Hippokrates in die Diskussion eingebracht, wieder eine Art λόγοι, die in der Aufzählung am Ende der Schriftkritik nicht vorkommt. Diese Art Schriften wird im Text nicht abgetrennt behandelt, wie Kühn (2000, S. 16) richtig pointierte. Dabei muss darauf geachtet werden, dass im Falle des Perikles Sokrates 270 a3-8 auf einen persönlichen Kontakt mit Anaxagoras verweist, nicht mit seinen Büchern. Hippokrates wird seinerseits 270 c3-5 durch Phaidros in die Diskussion eingeführt – ein klarer Verweis auf Bücher, denn Phaidros sich von Anfang an als Liebhaber der Bücher erwiesen hat. Sokrates übernimmt die Thesen des Hippokrates, betont jedoch, dass sie den Inhalten des wahren λόγος gleich sind (270 c9-10). Wenn Sokrates die in Griechenland entstandenen literarischen Genres kritisieren will, kann der Ausschluss der genannten Texte nur als willkürlich gewertet werden.

Unabhängig von der Allgemeinheit der Schriftkritik ist nun die Frage entstanden, zu welcher Gattung gehören die Schriften, die unter „Über die Natur“, περὶ φύσεως, verstanden wurden. Platon scheint die Physiker in einer Verflechtung der drei „traditionellen“ Genres zu verstehen.¹⁷⁶ Die von Sokrates vertretene „politische“ Erklärung der Gerechtigkeit in *Politeia* II-IV fängt mit der Hervorbringung einer Polis ἐξ ἀρχῆς (369 c9), wobei Grundbestimmungen des

¹⁷⁵ Siehe Szlezák 1999: 264-267.

¹⁷⁶ Hiermit wird auf die Schriften der Philosophen verwiesen, nicht auf ihren Wissensanspruch, der in der Form von μετεωρολογία φύσεως περί die Rolle eines Hintergrundwissens zu spielen scheint (siehe Szlezák 1985: 39).

Menschen vorgebracht werden (369 b-370 b), in einer Art kosmologische Hervorbringung der πόλις. Im *Symposion* legt die Rede des Erixymachos eine kosmologische Konzeption dar, woraus Konsequenzen für das praktische Leben gezogen werden.¹⁷⁷ Kosmologie und Politik dürften indessen enger verbunden sein, als es beim ersten Blick vorkommt. Das Einführungsgespräch des *Timaios* kann als ein Beleg dafür gelten. Auch die Dialogen Platons sind durch eine solche Verflechtung gekennzeichnet. Die Frage nach der Ausführlichkeit der in der Schriftkritik ausdifferenzierten drei literarischen Gattungen muss darum im Rahmen einer allgemeinen Untersuchung der Stellung vorsokratischer Philosophie in der platonischen Philosophie erforscht werden. Eine solche Diskussion überschreitet offensichtlich die Grenzen der vorliegenden Arbeit. Es kann vorläufig davon ausgegangen werden, dass die Dialoge unter die allgemeine Kategorie der Logographie fallen, ohne dass ein Hinweis auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten literarischen Gattung vorliegt.¹⁷⁸

Mit diesem Ergebnis werden wir nun die wichtigsten Eigenschaften der Kritik überprüfen. Anstatt das Thema direkt zu behandeln, verwendet Sokrates drei poetische Ressourcen mit einer klar strukturierten Reihenfolge.¹⁷⁹ Erstens wirft er einen Ursprungsmythos auf, wonach

¹⁷⁷ In dieser Hinsicht könnten ihnen ein moralischer Anspruch zugeschrieben werden und sie fielen damit unter der Bedingung, die Kühn für die Bestimmung der von der Schriftkritik betroffenen literarischen Genres formuliert (2000: 17).

¹⁷⁸ Für Szlezák (1999: 266-267) ist wohl möglich, dass Platon zu den Dichtern gehört. Die Adressatengruppe ist weit: καὶ εἴ τις ἄλλος αὖ ποιήσιν ψιλὴν ἢ ἐν ὁδῷ συντέθηκε (278 c2-3). Mit dem Atlantis-Mythos tritt Platon in einen Wettstreit mit Homer an. *Nomoi* 811 c-d erhebt Platon den Anspruch, „mit seinen Schriften einen Maßstab gesetzt zu haben für die Beurteilung der gesamten griechischen Tradition“, womit sein Alterswerk als ein Werk von göttlicher Inspiration, vergleichbar der Dichtung (266). Platon könnte sich in den drei Gruppen von Autoren einordnen. Seine Nähe an den Autoren der Literatur verpflichtet ihn, seine Unterschiede deutlich darzustellen.

¹⁷⁹ Eine ähnliche Struktur lässt sich in der Reihenfolge der drei zentralen Bilder in Platons *Politeia* VI-VII auch erkennen – unter der Voraussetzung, es bestehe einen Zusammenhang zwischen den Gleichnissen der Sonne, Linie und Höhle, d.h. vor allem, dass die Idee des Guten die Stelle der ἀρχὴ ἀνυπόθετος im Liniengleichnis nimmt. Das Sonnengleichnis stellt die wesentlichen Züge der Idee des Guten sowie ihre Beziehung mit der Seele, den Ideen und dem Wahrnehmbaren. Darauf folgend bestimmt das Liniengleichnis das „Wie“ der ganzen Verflechtung dieser „Objekte“ anhand der Abhängigkeit eines Abbildes von seinem Urbild. Schließlich wird die ganze Struktur dynamisch dargelegt, mit dem Philosoph als zentrale Figur, nicht nur um die Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Instanzen als Anordnung von Phasen in der philosophischen Erziehung darzubieten, sondern insbesondere, weil die Beschäftigung des Philosophen erst durch die gesamte Darstellung des Höhlengleichnisses anschaulich

die Schrift den mehrdeutigen Charakter eines Pharmakons besitzt, d.h. ein Heilmittel, das, bei negativem Gebrauch, zu einem Übel führen kann. Danach wird der Vergleich mit der Malerei Sokrates erlauben, das Schreiben als ein Bild, ein Eidolon, des lebendigen Diskurses des Weisen darzustellen, der in der Seele des Lernenden geschrieben wird. Der Vergleich zwischen Leben und Bild wird es Sokrates ermöglichen, mehrere Merkmale des Schreibens zu entwickeln. Schließlich erlaubt das dynamische Bild des vernünftigen Bauern, der seine Samen in den Gärten von Adonis oder in den entsprechenden Seelen pflanzt, zu verstehen, welchen Unterschied die Verwendung von Diskursen in jedem Fall macht. Da für die vorliegende Untersuchung eigentlich die dynamische Beziehung zwischen Lehrer und Lerner von Interessen ist, und zwar aufgrund dessen, dass diese Beziehung ein Beispiel für die ἐπιστήμη im menschlichen Bereich ist und dadurch ein Gegenbild der ἐπιστήμη im ὑπερουράνιος τόπος, wird im Folgenden die Schriftkritik nur analysiert, sofern sie etwas relevantes über die direkte Beziehung zwischen Lehrer und Lerner darbieten kann.

3.1.2.2 Die Schriftkritik in drei Bildern

3.1.2.2.1 Der Ursprungsmythos

Die Geschichte von Teuth und Thamus (274 c5-275 b2) erzählt die Erfindung des Schreibens und die richtige Auffassung von dessen Nutzen für den Menschen. Bereits durch die Zweideutigkeit des Wortes εὕρισκειν, erfinden oder entdecken, wird die Schriftlichkeit als ein zweideutiges Objekt dargelegt: von allen Leistungen des Gottes Theuths kann in Hinblick auf arithmetische und andere mathematischen Erkenntnisse von einer Entdeckung, in Bezug auf

erklärt werden kann. Eine genaue Analyse der gemeinsamen Züge in Platons Gleichnisse geht über den Rahmen dieser Interpretation hinaus.

das Würfelspiel hingegen von einer Erfindung gesprochen werden. Das Schreiben wird nach dem Würfelspiel aufgelistet und ist darum von seinem Ursprung her dem Spiel am nächsten.¹⁸⁰ Zu dem fragwürdigen Charakter des Schreibens als Erfindung kommt in weiterer Folge eine zusätzliche Doppeldeutigkeit hinzu, diesmal hinsichtlich seiner Nützlichkeit. Das Schreiben kann den Eindruck erwecken, dass es das Gedächtnis, μνήμη, fördert und somit ein geeignetes Mittel für den Wissenserwerb ist. Thamus stellt jedoch klar, dass es nur der Erinnerung, υπόμνησις, helfen kann und dem Lehrling schadet, denn die Schriftlichkeit verursacht Vergessenheit des Gedächtnis im Lernenden, und zwar durch Vernachlässigung, ἀμελετησία. Zunächst ist hier zu berücksichtigen, dass sich die Diskussion über den Nutzen des Schreibens an seinem Verhältnis zum Wissen orientiert. Theuth hat das Schreiben mit seinen ersten Entdeckungen verbunden, d.h. mit der Arithmetik und anderen mathematischen Wissenschaften. Thamus' Korrektur deutet darauf hin, dass Schreiben im Kontext des Lehrens nicht nützlich sein kann. Brauchbar ist die Schrift nur für die bereits Wissenden. Die Fehleinschätzung des Theuths kann folgendermaßen ausgedrückt werden: die Schrift ist kein Mittel für die Erhaltung von Gedächtnis, μνήμη, sondern nur für die Erhaltung der Erinnerung, υπόμνησις. Diese allgemeine Beurteilung bedarf nun einer Erklärung. Der Unterschied von μνήμη und υπόμνησις muss deutlich ausgelegt werden. Es ist richtig zu betonen, dass Gedächtnis nicht darin bestehen kann, des Meisters Worte auswendig zu lernen, denn in diesem Fall könnte eine Schrift sie angemessen ersetzen.¹⁸¹ Gerade das kritisiert Sokrates als negativen Effekt des Schreibens, nämlich dass es ein Vertrauen in die Schrift provoziert, d.h. die Zuwendung an den Lehrer wird aufgegeben. Es ist die Krankheit, die Phaidros zu Beginn des

¹⁸⁰ Aus diesem Grund ist nicht korrekt, die Schrift mit dem Feuer des Prometheus zu vergleichen (siehe Werner 2012: 187-188), denn weder ist die γραφή als Erfindung etwas zum Bereich des Göttlichen gehörendes, noch nimmt sie der Regierende Thamus als etwas ernsthaftes. Ein Vergleich mit traditionellen Mythen kann nur den Erfindungscharakter der platonischen Erzählung betonen.

¹⁸¹ Auf dieser Weise wird in der Regel die These der „Esoteristen“ kritisiert (der Name wird von Thiel 2006: 32, Fn. 6 im Anschluss an Kühn 2000 genommen). Vor allem wird ein Unterwerfung des Lernenden vorgeworfen, dessen Passivität in der Aufnahme von Erkenntnissen der aktiven Rolle des Lernenden in der Schriftkritik widerspricht (siehe Kühn 2000: 86, 90-91; Trabattoni 1994: 7, 38-40; Isnardi Parente 1992: 120-121; Gill 1992: 165).

Dialogs befällt, denn sein Spaziergang hat den Zweck, den λόγος des Lysias auswendig zu lernen (228 b5, ἐξεπιστάμενος). Dass Phaidros während des Spaziergangs sich einüben will in diese Art „Studium“ (228 b5-6, ἐπορεύετο δ' ἐκτὸς τείχους ἵνα μελετῶη), ist ein Beispiel für die im Theuthmythos kritisierte Vernachlässigung von Gedächtnis (275 a3, μνήμης ἀμελετησίᾳ), die durch die Schrift verursacht wird. Die Übung des Gedächtnisses wird durch die Übung der Erinnerung an die Worte des Textes ersetzt. Die Schrift wird darum unter der Perspektive ihrer Angemessenheit (εὐπρέπεια, 274 a6) für die Wissensvermittlung analysiert. Diese Funktion bestimmt ihre „Gottgefälligkeit“, das am Anfang angekündigte Ziel der Analyse (274 a9-10, οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶ χαριῆ λόγων περί πράττων ἢ λέγων);¹⁸²

Sokrates' grundlegende Behauptung, dass ein Buch für den Lehrling nicht nützlich sein kann, weil der Lehrling versuchen wird, den Lehrer durch das Buch zu ersetzen, muss zunächst geprüft werden. Dass eine Erziehung durch Bücher keine Erziehung durch Lehrer ersetzen kann, scheint aber eine verhältnismäßig leicht zu rechtfertigende Position zu sein. Bücher können ja keine Einsicht in das behandelte Thema erbringen, während der direkte Umgang mit einem Wissenden uns durch die Wege der Fragen und der ausführlicheren Erklärungen zum Ziel kommen lässt.¹⁸³ Die Lehrer können uns in die Feinheiten des Wissens führen und damit in Details, die nicht niedergeschrieben worden sind. Aber, warum könnten die Bücher ähnliches nicht leisten? Neue Auflagen mit Korrekturen früherer Defizite können herausgegeben werden. Durch diesen Weg ist also die radikale Abtrennung von μνήμη und ὑπόμνησις im Falle des Lernenden nicht verständlich, denn nach Sokrates sind die Bücher für Lehrlinge keine ὑπόμνησις. Des Weiteren wird auch nicht klar, warum ein Buch nichts deutliches (σαφές) und bestehendes (βέβαιον) beinhalten kann, d. h. keine τέχνη, weder für den Schreibenden noch

¹⁸² Siehe Szlezák 1985: 7.

¹⁸³ Im Allgemeinen zielt Kühn darauf, der Zusammenhang zwischen Schrift und mündlicher Hilfe als die Beziehung Schrift – Sinn der Schrift zu verstehen (siehe 2000: 30). Der Lernende könnte den Sinn des geschriebenen nicht verstehen, weswegen er der Erklärungen und Vertiefungen des Meisters bedarf. Eine solche Interpretation zielt auf Missdeutungen als Grund für die Kritik. Dem Buch fehlt es allerdings an der Fähigkeit, sich seine Adressaten auszuwählen, wie wir im folgenden Abschnitt sehen werden.

für den Empfänger (275 c5-d2). Damit sind die Erinnerungen, ὑπομνήματα, vom Wissen deutlich abgetrennt. Kein Buch der Mathematik ist daher ein Aufbewahrungsort für Wissen, sondern höchstens ein Repositorium von ὑπομνήματα. Dasselbe muss für Bücher über Würfelspiele gelten. Aus welchem Grund sind die in Schriften niedergelegten Regeln des Würfelspiels nichts Deutliches und Beständiges?

Eine Alternative wäre, die Schrift in ihrer Konkretheit als „Zeichen“ zu verstehen.¹⁸⁴ Als reine Graphik ist die Schrift aber nicht mehr als Schrift zu verstehen: wenn nur die Wissende sie „verstehen“, dann müssten die Lernende den bloßen Wortlaut mit der wahren Erkenntnis verwechseln. Phaidros Hingabe zu der Schrift des Lysias scheint in diese Richtung hinaus zu deuten, sofern er diese Rede, die er vorher vermutlich mehrmals gehörte, nicht adäquat verstanden hat – zumindest nicht wie Sokrates, der die Voraussetzungen der Rede genau durchschaute und seine erste Rede dementsprechend aufbaute. Nun hat Phaidros jedoch die Schrift verstanden, sofern Lysias sie vielleicht auch verstanden hat, d.h. in ihren Feinheiten. Phaidros hat die Rede des Lysias nur in einem Sinne nicht verstanden, nämlich in ihren philosophischen Voraussetzungen. Diese sind nur für Sokrates transparent, denn nur er kann die Seelenstruktur ans Licht bringen, die in der Rede vorausgesetzt wurde, zusammen mit den nötigen methodologischen Prämissen und sogar der Beschreibung von Lysias' psychologischer Gemütslage. Phaidros hat verstanden, was die Rede des Lysias sagt, aber er verstand sie nicht aufgrund eines Wissens. Das Verstehen eines Buches kann von diesem Hintergrundwissen

¹⁸⁴ Siehe Kühn 1998: 30. Den graphischen Zeichen schreibt Kühn allerdings eine Art Wiedergabe von Autors Gedanken zu, allerdings nicht von dem Sinn, sondern allein dem Wortlaut nach. Das Buch scheitert nach Kühn hauptsächlich daran, auf Fragen zu antworten (S. 31). Er beachtet aber nicht die andere Bedingung, nämlich schweigen zu können, denn diese kann auf keinerlei Weise von einer schriftlichen Äußerung geleistet werden. Nach Kühn ist diese Eigenschaft nur an die traditionellen Schriftsteller gerichtet (2000: 76), obwohl sie in Anschluss an einem Ursprungsmythos formuliert wurde. Aus der Tatsache, dass eine Schrift kein Wissen wiedergibt, folgt nicht zwingend, dass die Schrift nur Buchstaben symbolisiert, d.h. keine Inhalte kommuniziert (Kühn 1998: 30). Auch Isnardi Parente interpretiert die Schrift als Zeichen (1992: 111).

nicht abgetrennt bleiben.¹⁸⁵ Es ist nicht möglich, einen Text so zu verstehen, wie er klingt. Ein nicht Wissender versteht die Schrift nach seiner Meinung, δόξα. Das Vertrauen an die Bücher bringt dadurch nur ein „Scheinverstehen“, ein „Scheinwissen“. Es ist ersichtlich, dass diese Art von Problem nicht in Texten über das Würfelspiel oder andere ähnliche Materien auftritt. Wenn Sokrates 275 c5-d1 über das Niederschreiben eines Wissens spricht, kann das Wort τέχνη nicht einfach ein beliebiges praktisches Wissen bedeuten, denn gerade solche Wissensarten lassen sich klar durch Anweisungen erklären.¹⁸⁶ Die Stelle kann nur sinnvoll verstanden werden, wenn das Wort τέχνη – das hier mit der Vermittlung von etwas klarem, σαφές, und beständigem, βέβαιον, in Zusammenhang gebracht wurde – die starke Bedeutung von „Wissen“ hat und nicht länger den Sinn von „Kunstfertigkeit“, was dem Kontext dieses Mythos am nächsten liegt.¹⁸⁷

Zudem muss dieses Wissen im Sinne der διαλεκτική bzw. der λογική, d.h. der Wissenschaft im strengen Sinne interpretiert werden. Andernfalls müsste das Gedächtnis, aufgrund einer radikalen Trennung von der Erinnerung, d.h. von den in der Schrift ausgedrückten Argumenten, inhaltslos bleiben. Auf dieser Weise wird die platonische Philosophie von den Autoren konzipiert, die in der platonischen Schriftkritik eine Aufforderung zu einer Philosophie ohne endgültig formulierte Inhalte sehen, d.h. eine offene Philosophie der richtigen Fragen

¹⁸⁵ Aus diesem Grund wird die Schrift nicht kritisiert, weil sie „an sich“ keine Gedanken ausdrückt, sondern aufgrund dessen, dass sie immer auf dasselbe hindeutet (dagegen Kühn 2000: 30-31).

¹⁸⁶ Debattiert wird zudem, ob das Wort τέχνη in Zusammenhang mit συγγράμμα nicht auf ein Wissen, sondern auf seine Darstellung in einem Handbuch weist. Als Kritik an Lysias und an Handbücher der Rhetorik im Allgemeinen siehe z.B. Kühn 2000: 60-61, wofür die Rede des Lysias in jedem praktischen Sinne als Beispiel einer mündlichen Rede genommen wird. Durch die Begrenzung auf Handbücher zielt die Schriftkritik nicht mehr auf das Medium, sondern auf den Inhalt der Reden. Als Resultat entsteht ein Widerspruch zu dem im ersten Teil betonten Kontrast zwischen den mündlichen Reden des Sokrates und der geschriebenen Rede des Lysias. Gegen eine Interpretation als Handbuch siehe die Argumente von Szlezák 1985: 8-9).

¹⁸⁷ Dagegen Heitsch 1992: 174. Nach diesem Autor sind eine jeweilige Sachkompetenz, eine Seelenerkenntnis in der Form einer praktischen Seelentypologie und ein ebenfalls praktisches Wissen um die Redensarten hinreichend. Im Gegensatz dazu setzen die von Sokrates 270 d, 271 a-e erforderten Bedingungen für die Seelenerkenntnis ein allgemeines Wissen voraus, siehe Szlezák 1985: 38-39.

und provisorischer Antworten.¹⁸⁸ Eine derartige Interpretation hat allerdings eine allzu radikale Trennlinie zwischen Gedächtnis und Erinnerung geschaffen, zumal die Verwirrung zwischen den beiden ausschließlich im Erziehungsprozess entsteht. Für die Lernenden ist das Schreiben kein geeignetes Erziehungsmittel. Die bereits Wissenden können dagegen das Schreiben als Erinnerung nutzen (275 c8-d2). Die Erinnerung, ὑπόμνησις, interpretiert Platon somit in ihrem wörtlichen Sinne als Unterstützung des Gedächtnisses.

Nur die Bedeutungsverschiebung von τέχνη, von Kunstfertigkeit zum Wissen im strengen Sinne, kann erklären, dass ein Buch nur dem Wissenden zur Erinnerung, ὑπόμνησις, eines Wissens bringen kann. Denn etwas Klares und Beständiges, σαφές und βέβαιον, sind die Objekte des überhimmlischen Ortes, des ὑπερουράνιος τόπος der Palinodie. Diese Objekte wurden einmal als untadelige, unverfälschte, unwandelbare und selige Gesichte (250 c2-3, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα), ein anderes Mal, wenn Sokrates die Natur der Schönheit und ihr Zusammensein mit der Besonnenheit, σωφροσύνη, erklärte, als auf heiligem Boden feststehend (254 b7, ἐν ἁγνῷ βᾶθρῳ βεβῶσαν) beschrieben. Die Rede des Lysias erinnert Sokrates hingegen an eine Auffassung der Seele, die in einer nicht näher erklärte Art und Weise mit der Bestimmung des „linken“ Eros verbunden ist. Für Sokrates kann deswegen seine erste Rede den wahren Sinn von Lysias' Rede erklären.

¹⁸⁸ Siehe Heitsch 1987: 49, 1989: 281, 1992: 179. Philosophie als Anregung und Schriftkritik letztlich als Kritik jeglichen Vertrauens auf eine endgültige Antwort, ob es sich um eine geschriebene Antwort handelt oder nicht. In dieser Hinsicht muss auch der Versuch von Werner (2012: 204-205) verstanden werden, die Schriftkritik auf den autoritativen Charakter der Poesie zurückzuführen. Es ist nicht klar, dass dieser Charakter nur der Poesie zugeschrieben werden muss. Sie betrifft u.a. die philosophischen Texte eines Xenophanes oder Parmenides – vermutlich die erotischen Diskurse von Lysias und Sokrates im ersten Teil des *Phaidros*. Werner kommt dieser Position näher, indem er andeutet, dass alle Schriften die Unfähigkeit zur Belehrung gemeinsam haben (2012: 215). Zweitens scheint sich Sokrates mehr als einmal von autoritativen Texten leiten zu lassen. Ein Beispiel dafür ist das delphische Gebot, dessen autoritativen Ruf zur Selbsterkenntnis von Sokrates 229 e5-6 anerkannt wird. Der Befehlscharakter des Spruches wurde von Sokrates nicht diskutiert. Es ist wohl denkbar, dass alle Schriften einen autoritativen Charakter besitzen und dementsprechend als Überredung dienen können (dagegen sieht Kühn keinen autoritativen Anspruch in den platonischen Dialogen, 2000: 107).

Aber selbst für einen Wissenden enthält die Schrift keine Erkenntnis, sondern höchstens ein *ὑπόμνημα*. Der Erwerb von Wissen wurde auch in der *Palinodie* 249 b6-d3 beschrieben. Drei Aspekte werden an dieser Stelle unterschieden. Erstens beschreibt Sokrates 249 b6-c1 ein Denkvorgang, der zum Gedächtnis des Zusammenseins der Seele mit den Ideen im überhimmlischen Ort führen muss. Diese Wiedererinnerung, *ἀνάμνησις*, entspricht dem Prozess zum Wissenserwerb, d.h. die Belehrung, *διδαχή*, im Rahmen des *Theuthsmythos*. Zweitens wird 249 c5-6 das Gedächtnis, *μνήμη*, als eine Form des Zusammenseins mit den Ideen beschrieben (*πρὸς γὰρ ἐκείνοις αἰεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν πρὸς οἷσπερ θεὸς ὧν θεῖός ἐστιν*), d.h. das Gedächtnis, die *μνήμη*, besteht in ein Verweilen mit den Ideen. Drittens wird 249 c6-d3 der Zustand des Wissenden nach dieser Präsenz mit den Ideen beschrieben. Der Mensch muss sich dieser Erinnerungen, *ὑπομνήματα*, bedienen, um zur Vollkommenheit zu gelangen. Daraufhin beschreibt Sokrates 249 d4-250 b1 die Wechselwirkung dieser drei Begriffe in Zusammenhang mit dem erotischen Wahnsinn. Erneut wird die *ἀνάμνησις* als eine Hinwendung zum überhimmlischen Ort, veranlasst durch den Anblick der hiesigen Schönheit. Allerdings wird die Vergessenheit, *λήθη*, eingeführt. Sie besteht in der Abwendung vom Gedächtnis, verursacht durch das Zusammensein mit dem Ungerechten (250 3-4, *ὑπὸ τινῶν ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ...*). Die *ἀνάμνησις* führt folglich zur *μνήμη* als Zusammensein mit den Ideen, die im Philosophen einen möglich permanenten Zustand bezeichnet. Die Vertrautheit mit den Schriften kann dadurch erklärt werden als Abwendung von dem Zusammensein mit den Ideen. Die Schrift wird konsequenterweise in der Schriftkritik in keinerlei Hinsicht mit der Wiedererinnerung, *ἀνάμνησις*, in Verbindung gesetzt. Aus diesem Grund hat die Schrift keinen didaktischen Wert für das Ideenwissen.

Wenn im Rahmen der Schriftkritik die *μνήμη* verstanden werden muss als Ideenerkenntnis, besteht die *ὑπόμνησις* in eine Art Unterstützung jenes Wissen, die wiederum mit dem Wissen selbst nicht verwechselt werden darf. Eine *ὑπόμνησις* kann darum ein festformuliertes

Argument sein und dementsprechend niedergeschrieben werden. Die μνήμη muss aber als „tatsächliches Mit-Sein mit den Ideen“ verstanden werden. Sie beinhaltet damit zugleich die Anwesenheit der Ideen und die simultane Anwesenheit von „sich selbst“. Um dieses Bewusstsein herstellen zu können muss die Verbindung der Seele mit den Ideen, d.h. eine innere Verbindung hergestellt werden, die nicht durch die Kenntnisnahme von Argumenten durch „äußeren τύποι“ erfolgen kann. Damit sind die Ideen Inhalte eines Wissens von „einer anderen Art“ als die Regel des Würfelspiels und sogar als die mathematischen Wissensobjekte. Es ist folglich korrekt zu sagen, dass die Schriftkritik das Wissen als eine Art Erlebnis versteht, die als solche nicht niedergeschrieben werden kann, d.h. nicht identisch mit der Darstellung eines Argumentes ist.¹⁸⁹ Dennoch muss das nicht ohnehin bedeuten, dass das Wissen eine Art unregelmäßiges Phänomen sei. In der Palinodie wird 249 b6-c2 die Wiedererinnerung, ἀνάμνησις, als ein strukturierter Prozess beschrieben, obwohl der Sinn von Sokrates' Ausführungen in Dunkelheit bleibt. Dass dieser strukturierte Vorgang eine geordnete Reihe von argumentativen Schritten voraussetzt, ist nicht nur annehmbar, sondern sogar nötig. In dieser Hinsicht können die ἀνάμνησις und die μνήμη Inhalte einschließen, weil sie nötig für die Erkenntnis des ὑπερουράνιος τόπος sind. Gedächtnisstütze in Form von Argumenten sind die ὑπομνήματα, die allerdings nur für den bereits Wissenden exakt verstanden werden können.

Die allgemeine Bestimmung der Schriftlichkeit muss nun durch die Entfaltung ihrer wesentlichen Aspekte bzw. durch die Bestimmung ihrer Nutzbarkeit erweitert werden.

¹⁸⁹ Somit wird der Fehler der unvernünftigen Schriftsteller 275 c5-d2 dadurch erläutert, dass sie das Gedächtnis mit Erinnerungsstützen, μνήμη mit ὑπομνήματα, verwechseln. Der Anspruch auf eine vollständige, allen zugängliche Darstellung des Wissens, ohne sie im Zusammenhang einer Belehrung in einer kontinuierlichen Entfaltung der dafür nötigen Reden darzubieten, ist somit der Grundfehler und keine flüchtige Täuschung, wie Kühn sie konzipiert (siehe 2000: 31-32). Die vorliegende Analyse verlangt auch eine Unterscheidung von μνήμη und ἀνάμνησις (anders Trabattoni 1994: 60-62, bes. Fn. 17).

3.1.2.2.2. Der Vergleich mit der Malerei

Der Vergleich mit der Malerei, ζωγραφία, stellt ebenfalls eine große Schwierigkeit dar. Vor allem die Festlegung der Vergleichstermini lässt sich nur schwer eindeutig definieren. Besonders problematisch ist das Feststellen der Vergleichselemente, besonders weil Sokrates viele Aspekte der zu vergleichenden Phänomene außer Acht lässt, da Sokrates in seiner Erklärung mehrere mögliche Aspekte vernachlässigt. Aus diesem Grund ist es ratsam, mit den wesentlichen Elementen des Vergleichs anzufangen.

Verglichen werden zunächst die Schrift, γραφή, und die Malerei, ζωγραφία, als Tätigkeiten, sofern sie Objekte, ἔκγονα, erzeugen (275 d4-7). Schrift und Bild werden hier als Ergebnis einer produktiven Tätigkeit präsentiert, weshalb es angebracht ist, das Wort γραφή in diesem Zusammenhang als ein technisches Wissen zu interpretieren. Beide technischen Kenntnisse haben die Produktion von täuschenden Erscheinungen gemeinsam: während 275 d6 die Erzeugnisse der Malerei da „als Lebewesen“, ὡς ζῶντα, stehen, sprechen d7-8 die Reden (als Erzeugnisse der γραφή) „wie jemand, der etwas versteht“, ὡς τι φρονοῦντας. Die Illusion wird enttarnt, im Falle der Bilder, weil sie schweigen (275 d6), und für die Schriften, weil sie immer auf das Gleiche hinweisen, allerdings betrifft letzteres nur diejenigen, die lernbegierig Fragen stellten (d8-9).¹⁹⁰ Unfähigkeit zu reagieren bestimmt die Leblosigkeit der Schrift, die zur genaueren Bestimmung drei weitere Präzisierungen erhält: die geschriebenen λόγοι verbreiten sich unbegrenzt (275 e1-2), sind unfähig zu entscheiden, zu wem sie sprechen bzw. zu wem sie schweigen sollten (275 e2-3), und bedürfen von dem Vater einer Hilfe bzw. einer Verteidigung, weil sie selber nicht imstande sind, diese leisten zu können (275 e4-5).¹⁹¹ Im Kontrast zu

¹⁹⁰ Ein tieferer Sinn der Schrift kann für den Autor transparent sein, denn er versteht die hypomnematische Funktion der Schrift.

¹⁹¹ Sofern jede Schrift einer Hilfe des Autors bedarf, kann die Hilfe zwar teilweise schriftlich verfasst werden, muss in der letzten Instanz jedoch vom Autor bzw. einem Gleichgesinnten kontextbezogen geleistet werden. Das Gesamtwerk ist kein hinreichendes Beispiel (dagegen Isnardi Parente 1992: 116)

seinem geschriebenen Erzeugnis bringt aber der Vater noch eine andere Rede zur Welt, die „in der Seele des Lernenden mit Wissenschaft geschrieben wird (276 a5-6, ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μανθάνοντος ψυχῇ). Dieser Bruder der geschriebenen Rede wächst kräftiger und mächtiger als jene (276 a2-3, ἀμείνων καὶ δυνατώτερος τούτου φύεται). Diese neue Rede wird als „Rede des Wissenden“ bestimmt, λόγος τοῦ εἰδότος, und überwindet die Probleme der geschriebenen Rede. Aus diesem Grund kann sie als lebendig und beseelt beschrieben werden (276 a8, ζῶντα καὶ ἔμψυχον). Im Kontrast zu dieser Rede des Wissenden ist die geschriebene Rede nur deren Abbild (276 a9, οὔ [sc. τοῦ τοῦ εἰδότος λόγου] ὁ γεγραμμένος εἶδωλον ἄν τι λέγοιτο δικαίως).¹⁹²

Die Verwendung des Wortes εἶδωλον sowie der Kontrast zwischen „wirklichem Lebewesen“ und „scheinbarem Lebewesen“ hat zu einer Debatte geführt, ob diese Beziehung ontologisch zu verstehen ist.¹⁹³ Gegen diese Vorstellung spricht eine Art gesunder Menschenverstand, der uns sagt, dass die γραφή und die mündlichen Reden des Philosophen (λόγος τοῦ εἰδότος)¹⁹⁴ zu

¹⁹² Obwohl 276 a8-9 Phaidros diese Bezeichnung einführt, stimmt Sokrates mit ihm überein.

¹⁹³ Isnardi-Parente 1992, S. 115 versucht, das Wort εἶδωλον mit Verweise auf Platons 7. Brief und Politikos zu schwächen. Im 7. Brief sind jedoch die λόγοι eine Art Abbild der Realität, während hier nur die geschriebenen λόγοι als Abbild vom λόγος des Wissenden bezeichnet werden. Im Politikos 300 e5 sieht die Interpretin ein ontologisch nicht als minderwertig zu betrachtendes εἶδωλον in den Gesetzen, denn sie in Abwesenheit eines Philosophen gültig sind. Allerdings geht es in dem ζωγραφία-Vergleich des Phaidros nicht um die politischen Gesetze, die eher zum Bereich der Überredung, πίστις, gehören, sondern prinzipiell um die Belehrung, διδασίς, wie in der Formulierung des Theuthsmythos präzisiert wurde (siehe Szlezák 1985: 8). Kühn (2000: 30, 34-35) versucht der geschriebene λόγος als Abbild des tieferen Sinn des Textes auszulegen. In dem Fall wird jedoch nicht ersichtlich, warum beide überhaupt verglichen wurden bzw. im welchen relevanten Sinne ein γεγραμμένος λόγος immer noch ein λόγος ist, der immer dasselbe sagt. Aus diesem Grund muss Kühn 2000, S. 33 behaupten, dass „...le texte ne sait rien de ce qu' il dit“, obwohl in dem Malerei-Vergleich das Problem der Texte nicht darin liegt zu schweigen (wie im Falle der Bilder), sondern in ihrer Unfähigkeit, etwas anderes zu sagen bzw. auf etwas anderes hinzudeuten. Der Einwand, ein Text könne einen tieferen Sinn verbergen, nämlich den vom Autor intendierten bzw. eine Art Hintergrundsinne, ὑπόνοια, erweist sich aus dem Grund als unzutreffend, weil das Defekt der Schrift nur für die Lernbegierigen gilt. Wenn der Text für den Autor als ὑπόμνημα verwendet werden darf, sind dann mögliche verborgene Andeutungen möglich. Dem Urbild-Abbild Verhältnis des Malerei-Vergleichs verleiht Szlezák einen ontologischen Sinn (1985, S. 10-11, nochmal darüber 1999, S. 262).

¹⁹⁴ Dass der Wissende nun als Philosoph verstanden werden muss, ergibt sich aus der vorliegenden Auslegung des Theuthsmythos. Nur im Bereich der Ideenerkenntnis kann die Unterscheidung von ἀνάμνησις, μνήμη und ὑπόμνησις funktionieren. Ein Autor mit jeweiligen Sachkompetenz könnte seine Materie selbstverständlich belehren, sein Wissen besteht jedoch nicht in einem Gedächtnis der Ideen (für die Auslegung des Wissens als Sachkompetenz siehe Heitsch 1989: 271, 1992: 173, Fn. 15).

demselben ontologischen Niveau gehören. Denn für beide ist der Philosoph der Autor,¹⁹⁵ so dass beide für uns „Sprösslinge“ des Philosophen sind und daher „gleichberechtigt“. Meines Erachtens ist diese Art des Problemverständnisses der Grund für die Ablehnung der Trennung zwischen Mündlichkeit und Schrift, zumal auch ein mündlich vorgetragenes Argument die Hilfe seines Autors erfordert.¹⁹⁶ Hinter dieser Konzeption steht die unausgedrückte Identifikation des Wortes λόγος mit „Argument“, d.h. mit Einzelstücken logischer und inhaltlicher Schlussfolgerungen. So betrachtet, spielt in der Tat keine Rolle, ob ein Argument mündlich oder geschrieben wiedergegeben wird.¹⁹⁷ Aber, werden hier wirklich zwei Formen der Argumentationsübermittlung kontrastiert?

¹⁹⁵ Beide Reden haben einen gemeinsamen Vater, der folglich nur der Wissende, εἰδώς, sein kann. Andernfalls muss mit Heitsch (1987: 35) ein Abstraktum, die Sprache, als Autor angenommen werden (dagegen Szlezák 1988: 393, Fn. 1). Nachträglich akzeptiert Heitsch die Korrektur und versteht als Autor den mit Sprache begabten Mensch (1989: 280, Fn. 6). Fraglich bleibt hingegen, ob jeder kompetente Sprecher als Wissender bezeichnet werden kann (dagegen Szlezák 1985: 9).

¹⁹⁶ Die Debatte hat sich aus diesem Grund daran orientiert, ob die zu leistende Hilfe (βοήθεια) mündlich oder schriftlich sein kann. Siehe als Beispiel für eine Interpretation der τιμώτερα als schriftliche Inhalte Isnardi Parente 1992, S. 116-117, Trabattoni 1994: 12-15, auch teilweise Erler 1992, bes. S. 133-135. Heitsch interpretiert sie als Inhalte (1987: 48), kehrt daraufhin auf die Position des Vlastos und versteht unter τιμώτερα eine Tätigkeit der Erklärung (1989: 282-283, gegen Vlastos siehe Szlezák 1985: 19-20). Für den Vorrang der Mündlichkeit siehe Szlezák 1985: 20, 1990: 81-82, 1992, passim; Perillié 2015, S. 20-32. Für Perillié kann nur die Mündlichkeit die für die Erkenntnis nötige Katharsis bewerkstelligen (S. 32). Ein Wissen, allerdings mit dem Wissen um das Gute der Esoteristen nicht identifizierbar, schlägt Kühn vor (1998: 250, 2000: 23-24). Trabattoni versteht sie als weitere Erklärungen desselben im Text bereits vorliegenden Arguments (1994: 34).

¹⁹⁷ Ein Symptom dieser Gleichstellung von λόγος und „Argument“ kommt häufig in der Auslegung von Phdr. 276 a5-6 vor (ὁς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ τοῦ μαθάνοντος ψυχῇ). Sofern keine genaue Auslegung dargeboten wird, gilt der Ausdruck „[Rede], die in der Seele des Lernenden geschrieben wird“, als ein Metapher, denn die in der Seele des Lernenden geschriebenen Reden sind einer Selbstverteidigung fähig und dadurch jeder in der Tat geschriebenen Rede vollkommen unterschieden (den metaphorischen Charakter übersehen Werner 2012, S. 217-218, auch Kühn 2000, S. 29). In Einklang zu dieser Einstellung wird auch die Wichtigkeit der Schriftlichkeit für Platon in der Form von Dialogen betont, allerdings durch Verweise auf den gesunden Menschenverstand (siehe Isnardi Parente 1992, S. 114, „... di tale superiorità del dialogo su ogni altro tipo di scritto la sua stessa produzione ... è la prova più evidente e ovvia“; auch Kühn 2000: 100 verweist auf die Anzahl geschriebener Werke Platons als Grund dafür, Sokrates' Kritik von Platons Absichten zu trennen) oder durch eine „im Hintergrund“ geltende historische Betrachtung der wichtigen Rolle von Schriften für die kulturelle Entwicklung (siehe Werner, 2012, S. 196). Eine andere kulturelle Tradition, nämlich die des pythagoreischen παλαιός λόγος, schreibt Platons Schriftkritik in eine kulturelle Konfrontation zwischen Schriftlichkeit und Mündlichkeit (siehe Perillié 2015, S. 24-27). Das Gefährliche darin liegt in der Tendenz zum Aufbau von Hierarchien, die im Text weder dargeboten werden noch zum Verständnis des Gesagten vonnöten sind. Der Dialog mag besser als andere Schriften zu sein, aber für die μνήμη, die durch δίδαξις entstehen muss, ist die Schrift, wie Thamus betonte, von Ursprung an kein φάρμακον.

Eine genauere Betrachtung des ζωγραφία-Vergleichs kann einiges zu dieser Diskussion beitragen. Erstens muss präzisiert werden, was eigentlich unter „Rede des Wissenden“, λόγος τοῦ εἰδότος, verstanden wird. Als Bruder der geschriebenen Reden (276 a1-2, τούτου [sc. τοῦ γεγραμμένου λόγου] ἀδελφὸν γνήσιον), ist diese andere Art Rede ein Erzeugnis, ἔκγονον, das in der Seele des Lernenden entsteht und gedeiht (276 a2-6). Verglichen werden darum nicht einfach die „Worte“ des Philosophen mit seinen Schriften, sondern die Schriften mit denjenigen λόγοι, die als Ziel des Lernprozess entstehen sollten. Der Vergleich mit der ζωγραφία gilt dementsprechend im Zusammenhang einer Belehrung, διδασχῆ: die Rede des Wissenden ist aufgrund ihrer Anpassungsfähigkeit lebendig, d.h. in der Möglichkeit der Selbstverteidigung bzw. sogar der Selbstenthaltung.¹⁹⁸ Der Schrift fehlt es an dieser Anpassungsfähigkeit.

In dieser Auffassung der λόγοι muss aber die übliche Konzeption derselben als „Argumente“ nuanciert werden. Die lebendigen λόγοι unterscheiden sich von den geschriebenen, weil sie μετ’ ἐπιστήμης bepflanzt wurden.¹⁹⁹ Mit „Wissenschaft“ ist wohl die Dialektik als Vermittlungsmethode des Wissens gemeint. Betont wird hier der befähigende Charakter dieses Wissens. Wenn als Ergebnis dieses Prozesses Argumente entstehen sollten, wie könnten diese sich selber verteidigen? Natürlich nur durch andere Argumente.²⁰⁰ Aus diesem Grund

¹⁹⁸ Die Möglichkeit der Enthaltung wird nicht immer in ihrer Bedeutung berücksichtigt. Als ein Hauptmerkmal der lebendigen Rede bedeutet sie ein Surplus im Vergleich mit der Schrift. Aus diesem Grund kann die mündliche Rede nicht als Sinn des Geschriebenen interpretiert werden (vgl. Kühn 2000: 30) bzw. als „Grad Null“ von einer Skala wirkungsvoller Mitteilung (vgl. TRabattoni 1994: 65). Für das Schweigen als unüberwindbare Grenze zur Schriftlichkeit siehe Szlezák 1999: 267. Des Weiteren argumentiert Kühn (2000: 78-79), dass durch den Vergleich mit dem Arzt, der immer den Körper heilt, es auch notwendig ist, dass der Dialektiker alle Menschen lehrt. Sein Argument beachtet jedoch nicht, dass Politeia III von den guten Ärzten das Gegenteil verlangt, nämlich nicht jede Krankheit zu behandeln. Zudem wurde Beispiel des Arztes (271 a10-b6, d5-7) im *Phaidros* in Betracht gezogen über die Notwendigkeit des persönlichen Kontakts für eine erfolgreiche Seelenbehandlung.

¹⁹⁹ Das Vokabular der Bepflanzung, der für den nächsten Vergleich mit dem vernünftigen Bauern wesentlich sein wird, hat Sokrates subtil bereits eingeführt mit den Wörtern γίγνομαι und φύεται, 276 a2, 3.

²⁰⁰ Die Fähigkeit zur Verteidigung (275 e5, ἀμύνασθαι) verweist auf eine umfassendere Verständnis der behandelten Themen. Diese Fähigkeit wird hier als Bestandteil des τοῦ εἰδότος λόγος dargelegt. Der Wissende muss über etwas verfügen, was als Wissen bezeichnet werden kann. Dagegen Ferber 1992, S.

kann festgestellt werden, dass der lebendige Diskurs des Wissenden nicht aus einem Argument besteht. Gemeint ist hier eine Verflechtung von Argumenten, die sich jeweils anpassen und rechtfertigen kann.²⁰¹ Der Autor dieser Verflechtung ist aber der Wissende, der während der Erziehung gegenwärtig ist. Seine Präsenz garantiert die richtige Verbindung zwischen seinem jeweiligen Argument und das als Verteidigung Hinzugebrachtes. Mehr noch: die Erziehung befähigt den Lernenden, selber als Hersteller dieser nötigen Verbindungen vorzutreten. Die Schrift erweist sich als „Werk ohne Autor“ im Sinne von einer Unfähigkeit, die Verflechtung der Argumente ans Licht bringen zu können. Ohne diesen Zusammenhang sind ihre Argumente nur tote Bruchstücke eines zusammenhängenden Wissens. Das Wort λόγος in dem Ausdruck λόγος τοῦ εἰδότος kann darum nicht als Argument verstanden werden. Es handelt sich um eine Rede, die eine Verflechtung von Argumenten lebendig vorbringen kann.²⁰²

Ein Problem für die vorliegende Interpretation wirft Sokrates' Präzisierung auf, die Rede des Wissenden wird in die Seele des Lernenden geschrieben (276 a5, γράφεται). Nach einigen Interpretieren kann eine durch die Präsenz gemeinsamer Eigenschaften horizontale Ähnlichkeit zwischen Schrift und mündlicher Rede mit einer ontologischen Hierarchie nicht in Einklang

142-146 naheliegend Trabattoni 1994: x; auch Werners Interpretation endet auf eine Art Unsagbarkeit, sofern die Dialektik und die νόησις dermaßen abgetrennt werden, dass die erstere nicht zu der letzteren führen kann (2012, S. 216, die νόησις sei für eine mit Körper beladene Seele unmöglich, die λόγοι bieten nur ein Abbild der Realität dar). Damit wird die Dialektik ganz allgemein als „Verteidigungsfähigkeit“ verstanden, wobei nicht erläutert wird, worauf diese Fähigkeit beruhen könnte. Kühn schreibt der Dialektik einen inhaltlichen und einen formellen Charakter zu, verleiht aber den formellen größeres Gewicht (2000: 26). Für einen Verweis auf eine auf einem strukturierten Wissen beruhende mündliche βοήθεια siehe Perillié 2015, S. 20-21; Szlezák 1992, S. 94-95. Wichtig ist zudem, dass der λόγος τοῦ εἰδότος erst am Ende der Belehrung entsteht, sofern die Momente der ἀνάμνησις, μνήμη und ὑπόμνησις gemäß dem Theuthmythos nicht verwechselt werden müssen (dagegen setzt Kühn 2000: 91 eine Gleichstellung von Lehrer und Lernendem bereits während des Lernprozess).

²⁰¹ In dieser Hinsicht handelt es sich um den Besitz von Einsicht (siehe Szlezák 1985: 9-10). Als Verflechtung von λόγοι besteht das Wissen nicht in einer Rede im Sinne eines geschriebenen Argumentes (dazu scheint Szlezák 1985: 10 zu tendieren). Auch ein Argument kann als ein Abbild verstanden werden bzw. als ein ὑπόμνημα. Die Lebendigkeit des Wissens betont Simon 2018:140, obwohl er die Zeugungskraft des lebendigen λόγος als Erzeugung neuer unabhängigen Erkenntnisse versteht. Für eine Auffassung des Wissens als tieferes Verstehen der Wissensobjekte in ihren Verflechtungen, siehe Helmig (2016).

²⁰² In dieser Hinsicht wäre die von Trabattoni eingeführte Möglichkeit (1994: 61-62), dass durch die Schrift eine plötzliche Einsicht entsteht, nicht annehmbar, sofern die Erkenntnis eine Verflechtung von Argumenten benötigt.

gebracht werden. Eine solche Interpretation muss allerdings präzisieren, in welchem relevanten Sinne eine sich an dem Kontext anpassende Rede für „geschrieben“ gehalten werden kann. Die von Kühn vorgeschlagenen Charakteristika des Wissens, Klarheit und Beständigkeit können aber seine Interpretation des Bild-Charakters der Schrift als Widerspiegelung nicht belegen, sofern eine Widerspiegelung auch eine Urbild-Abbild Beziehung voraussetzt.²⁰³ Des Weiteren ist nicht ersichtlich, in welchem Sinne die Belehrung als die Einprägung eines Argumentes in der Seele verstanden werden sollte, wenn die Belehrung durch ἀνάμνησις erfolgen sollte.²⁰⁴ Das zentrale Problem liegt in der Frage nach dem "Ort", an dem die Stabilität des Wissens bestens zu finden ist. Platon kontrastiert die scheinbare Beständigkeit der Schrift mit einer Vorstellung von Wissen als einem lebenden Wesen, das in anderen Seelen wachsen kann. Aus der Perspektive dieser dynamischen Auffassung von Wissen wird seine Kontinuität als authentische geistige Reproduktion konzipiert. Angesichts dessen ist die Schrift nicht "lebendig", ihre Beständigkeit nicht real, sondern die scheinbare Stabilität eines Bildes. Ihre Verwendung als ὑπομνήματα drückt deswegen ihre Abhängigkeit von einer in der Seele des Wissenden existierenden Erkenntnis. In diesem Kontext kann noch polemisiert werden, welche Art von Schrift bzw. inwiefern die

²⁰³ Siehe Kühn 2000: 29, 46-48. Kühn versteht die Beständigkeit der Schrift als eine Widerspiegelung der Beständigkeit des in ihr niedergelegten Wissens. Dementsprechend sollten die Bücher der Nicht-Wissenden nur eine Illusion der Beständigkeit hervorrufen. Die Schrift bleibt darum von der Rede des Wissenden ontologisch abhängig. Obwohl Kühn den sinnlichen und damit illusorischen Charakter der Beständigkeit einer Schrift überzeugend betont, sieht er in dieser Bestimmung der Schrift eine Affinität mit dem Wissen. Der Malerei-Vergleich wurde hingegen nach einer Betonung der Abtrennung zwischen Text und Wissen eingeführt (275 c5-d2). Der Versuch, ein Urbild durch sein Abbild zu erklären, bringt der ihn zu undeutlichen Äußerungen (das Geschriebene „reflète l’effet que constitue le discours écrit dans une âme“, 30). Die ontologische Abhängigkeit bringt Kühns Antwort auf Thiel allerdings am anschaulichsten zum Ausdruck, indem er das Schreiben als „täuschendes Abbild der Rede des Wissenden“ definiert (2006: 56). In welchem Sinne einem täuschenden Bild Beständigkeit zugeschrieben werden kann, bleibt offen. Auch Trabattoni interpretiert die Mündlichkeit als eine Art Schriftlichkeit, obwohl diese Interpretation inkonsistent ist mit seiner Auffassung der Mündlichkeit als inhaltlos, sofern sie keine neuen Inhalte vermittelt (1994: 70). Für die Ablehnung des Unterschiedes zwischen mündlicher und geschriebener Rede (siehe Trabattoni 1994: 25) gibt es keine schwerwiegende Argumente, sofern es keinen Beleg im Text besteht, um die von den geschriebenen Reden benötigte Hilfe als Prädikat der Reden selbst auszulegen. Die geschriebenen Reden zeichnen sich dadurch aus, immer auf dasselbe hinzuweisen.

²⁰⁴ Eine solche Einprägung in Platon scheint vielmehr ein Beispiel für Überredungskunst, πίστις, zu sein. Exemplarisch sei hier auf Resp. IV 429 c7-430 b5, 442 b10-c2 hingewiesen, wo die Prägung bestimmter Reden in der Seele nicht für die philosophischen Menschen geeignet ist, sondern für die Verteidiger des Staates. Für eine Sammlung von Beispielen siehe Simon 2018: 141-144.

Schrift ein wichtiges hypomnematisches Mittel für den Wissenden sein kann. Die Schriftkritik richtet sich jedoch nicht auf diese Rolle, sondern auf ihre Nützlichkeit für die Belehrung, und das nicht ohne Grund, sofern nur durch die Belehrung eine Beständigkeit in der Erhaltung des Wissens garantiert wird.²⁰⁵

In der Palinodie bestimmte Sokrates zwei Orte für das Wissen. Einerseits wird das Wissen im *ὑπερουράνιος τόπος* aufgefasst, andererseits ist sie im sinnlichen Bereich auch präsent. Gemäß der Palinodie muss allerdings trotz seiner vielfältigen Erscheinungen ein einheitliches Wissen erkannt werden. Nur in einer Zusammenbetrachtung der drei Bilder über die Schriftkritik kann ersichtlich werden, dass Sokrates mit dem *λόγος τοῦ εἰδότος* auf die Einheit dieses Wissens hinweist.

3.1.2.2.3. Der Vergleich mit dem vernünftigen Bauern

Nach der allgemeinen Bestimmung der *γραφὴ* im Theuthmythos und die Feststellung der Unterschiede zwischen *ὁ γεγραμμένος λόγος* und *ὁ τοῦ εἰδότος λόγος* liefert der Vergleich mit dem vernünftigen Bauern eine Erklärung der Zwecke für beide Arten von *λόγοι*. Wie im Falle der beiden vorangegangenen Bilder ist der Vergleich mit dem vernünftigen Bauern Gegenstand mehrerer Auslegungen gewesen, sowohl in Bezug auf die Einzelheiten des Vergleichs als auch hinsichtlich seiner allgemeinen Bedeutung. Hinzu kommt ein differenziertes

²⁰⁵ In seiner Kritik an Kühn ist Thiel diese gewichtige Tatsache entgangen (2006: 46-51). Zwar ist es richtig zu betonen, Platon wollte, „daß ganz bestimmte Objekte nach Dauer erhalten und langfristig weitergehen“ (46). Wenn diese Dauerhaftigkeit jedoch durch eine unendliche Iterabilität (46) der Erkenntnisobjekte erreichbar wäre, gäbe es keinen Grund mehr für die persönliche Belehrung. Thiel schreibt der *ἀνάμνησις* die Charakteristika einer *ὑπόμνησις* zu. Wiedererinnerung und Erinnerung wurden hingegen sowohl in der Palinodie als auch im Theuthmythos scharf abgetrennt. Andererseits kann eine Interpretation der Philosophie als offenes Fragen die von Sokrates Klarheit und Beständigkeit nicht zufriedenstellend erklären (vgl. Heitsch 1992: 176, Trabattoni 1994: 42-43, auch Isnardi Parente 1992: 118). Dagegen zieht Szlezák vor, nur dem Besitz von Einsicht eine Beständigkeit anzuerkennen, denn die Defekte der Schrift als Erklärung für ihren Mangel an Beständigkeit und Deutlichkeit verstanden werden müssen (1985: 9).

Merkmal dieser Passage: Während sich die vorangegangenen Vergleiche auf spezifische Merkmale der Schrift bezogen, soll dieses letzte Bild die Motive und Ziele aufzeigen, mit denen der Verfasser einer Rede beschließt, sie schriftlich niederzulegen oder in die Seele eines Lehrlings zu legen. Es ist darum erforderlich, die verschiedenen Momente der im Gleichnis dargestellten Handlung abge sondert zu behandeln.

Zunächst müssen die grundlegenden Begriffe des Bildes festgelegt werden. Der vernünftige Bauer vollzieht zwei verschiedene Handlungen. Der Teil seiner Samen, mit dem er sich ernsthaft beschäftigt, wird auf geeigneten Feldern gesät (276 b6, ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν). In den Adonisgärten sät er hingegen diese Körner nicht, mit der Ausnahme,²⁰⁶ dass er sich Vergnügen will oder wegen der religiösen Festlichkeit (276 b5, παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν)²⁰⁷. Der Unterschied zwischen beiden Anbauflächen liegt im erwarteten Ertrag: Während auf den Feldern die Samen nach langen Monaten am Ende Früchte tragen, bringen sie in den

²⁰⁶ Mit Recht betont Kühn, aus dem Text erschließe sich keinen direkten Unterschied zwischen den Samenkörnern (1998: 260, 2000: 39-40; vgl. auch gegen jeglichen qualitativen Unterschied Heitsch 1993: 199). Szlezák (erstens vorläufig 1985: 15, später deutlicher 1999: 261) akzeptiert, dass es keinen qualitativen Unterschied gibt, schlägt aber einen quantitativen vor: die guten Samenkörner sind als die fruchtbare bestimmt worden, allerdings können sie unter gewissen Umständen in den Adonisgärten auch bepflanzt werden. Diese Körner müssen jedoch fruchtlos wachsen, weil der Bauer sie nicht anhand der dialektischen Kunst anbaute, weswegen durch die Handlung des Bauern ein Unterschied in der Leistung der Samenkörner entsteht. In dieser Hinsicht besteht der Kontrast Spiel-Ernst als Korrelat der Gegenüberstellung Geschrieben – Nicht-Geschrieben allerdings nicht auf die Inhalte, sondern auf die Darstellungsform gerichtet (ohne dialektische Kunst – mit dialektischer Kunst). Der Unterschied kann jedoch nicht reinmethodologisch konzipiert werden, denn dadurch bringen die unterschiedlichen Reden auch unterschiedliche Leistung bzw. „wachsen“ auf unterschiedliche Weise. Für eine Analyse der Palinodie als Spiel, d.h. als nicht-dialektische Darstellung der Seelenerkenntnis siehe Szlezák 1985: 43-46.

²⁰⁷ Werner (2012, S. 199-203) betont mit Recht die Möglichkeit, dass die Adonisgärten nicht nur aus Vergnügen, sondern auch aus religiösen Gründen die guten Samenkörner erhalten. Das muss allerdings nicht bedeuten, dass sie „im Ernst“ gesät werden, andernfalls handelt es sich nicht mehr um eine Ausnahme. Die Ernsthaftigkeit des hier als Hintergrund dienenden historischen Rituals reicht nicht aus, um die Tatsache zu entkräften, dass der vernünftige Bauer nicht in der Regel das Beste in den Adonisgärten einsät, sofern in der Formulierung selbst keinen Kontrast geschildert wird zwischen Unterhaltung und religiösem Gehorsam (ταῦτα μὲν δὴ παιδιᾶς τε καὶ ἑορτῆς χάριν δρῶη ἄν, 276 b5), eine notwendige Voraussetzung für einen Kontrast zwischen Spiel und Ernst. Eine gute Erklärung für die religiöse Dimension ist die Haltung der Gottgefälligkeit jeder mit Kunst verfassten Rede (274 a9-10). Als Knecht der Götter muss der Redner immer der Wahrheit gehorchen. Die geschriebenen λόγοι müssen darum wahrheitsgemäß verfasst werden, in diesem Zusammenhang bedeutet das aber auch, der ἐπιστήμη gemäß.

Adonisgärten in wenigen Tagen schöne Sprösslinge hervor, die jedoch fruchtlos bleiben (276 b3-8, 276 e7-277 a1).²⁰⁸

Die von Sokrates dargebotene Erklärung seines Vergleichs wird an einigen Stellen durch die Mehrdeutigkeit vor allem in der syntaktischen Konstruktion umstritten. Klarheit besteht jedoch darüber, dass mit dem vernünftigen Bauern zunächst der Besitzer eines Wissens um das Gerechte, das Schöne und das Gute verglichen wird (276 c3-4). Im Rahmen der vorliegenden Interpretation wurde bereits festgestellt, dass der Zusammenhang zwischen beiden Teilen des *Phaidros* dazu führt, unter dem Wort ἐπιστήμη das Ideenwissen zu verstehen.²⁰⁹ Des Weiteren (276 e5-277 a4) erläutert Sokrates unmissverständlich die Entsprechungen der Dialektik mit der Landbaukunst, der angemessenen Seele mit dem fruchtbaren Boden, der Reden des Wissenden mit den Samen.²¹⁰ Zeitgleich wird eine

²⁰⁸ Der vernünftige Bauer bestimmt Sokrates 276 b1-2 als derjenige, ὃν σπερμάτων κήδοιτο καὶ ἔγκαρπα βούλοιτο γενέσθαι. Dieser wird nicht im Ernst, σπουδῆ, in den Adonisgärten säen, d.h. nicht mit dem Willen, dass ἔγκαρπα entstehen. Darum können die von den Samenkörnern erbrachten Ergebnisse nicht gleich sein (siehe Szlezák 1985: 13-14, dagegen Kühn 2000: 39-40). Der lebendige Diskurs des Weisen, wie er 276 a1-3 im Rahmen der Analogie zur Malerei angedeutet wird, ist allein in der Lage, in anderen Seelen zu sprießen und zu wachsen (φύεται). Aus diesem Grund können die Worte σπουδή und παιδιὰ nicht als „mündlich“ und „geschrieben“ für alle Schreiber bedeuten (dagegen Heitsch 1992: 178-179, bes. Fn. 42). Der vernünftige Bauer stellt eine Alternative dem unvernünftigen gegenüber, auch wenn dieser nicht ausdrücklich erwähnt wird (dagegen Kühn 1998: 31, 2000: 43), denn die Verwendung von guten Körnern in den Adonisgärten nur als Spiel erfolgen kann, was eine alternative Handlung voraussetzt (siehe Szlezák 1999: 261-262). Des Weiteren soll der Bauervergleich im Rahmen des Ursprungsmythos der Schrift interpretiert werden. Wie sich im Ursprungsmythos der Grundfehler als Verwechslung von Gedächtnis und Erinnerung herausstellte, so besteht nun der Fehler des törichten Bauern in einer Verwechslung der Zielsetzungen jeder Rede, nämlich durch die scharfe Abtrennung von Ernst und Spiel. Indem er erwartet, ein wahres Wissen niederzuschreiben, handelt er im Ernst in einem Kontext, wo es Spiel verlangt wird. Auf diese Weise lassen sich die Reden des Philosophen von allen anderen abgrenzen, ob schriftlich oder mündlich. (dagegen Kühn 1998: 27).

²⁰⁹ Das wird nicht nur durch die Formulierung 276 c3-4 klar, τὸν δὲ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἐπιστήμας ἔχοντα, sondern auch später 278 d3-6 bestätigt. Für eine Interpretation des Wissenden als Besitzer von Sachkompetenz siehe Heitsch 1989: 271, 1992: 173, Fn. 15. Dagegen hält Kühn den Besitz von Wissen für notwendig, lehnt aber Szlezáks Interpretation ab, dass diese Inhalte außerhalb des Schreibens liegen (1998: 30, 2000: 18f., bes. 2006: 57-58, Fn. 3; der Wissende als Sachkompetenter über die in der Rede implizierten Werte, 2000: 27). Szlezák verweist auf die Identifikation der Wahrheitswissende mit dem Ideenwissenden an der Stelle 249 c4-5 (1990: 84).

²¹⁰ Siehe Szlezák 1999: 262. Dagegen Kühn 2000: 42. Kühns Verweis auf den spiegelnden Charakter einer Schrift bietet keine hinreichende Widerlegung dar, denn erstens müsste Sokrates die Genauigkeit der Schrift als Reproduktionsmittel betonen, wofür die Belege im *Phaidros* fehlen, zweitens deutet eine solche Auslegung auf eine Identität zwischen Wissensherstellungs- und Abbildherstellungskunst hin, wofür zunächst auch eine Rechtfertigung benötigt wird. Des Weiteren verteidigt Kühn die Möglichkeit

Verbindung zum vorherigen Gleichnis hergestellt, nämlich durch den Rückgriff auf eine Hilfe, die diese Reden sich selbst und dem Wissenden geben können, sowie die erneute Verwendung der Wachstumsmetapher.

Im Falle der Korrespondenz mit den Adonisgärten fehlt Sokrates' Erklärung ein solches Maß an Klarheit. Die Bestimmung der negativen Aspekte einer in Adonisgärten gepflanzten Rede scheint mit den negativen Eigenschaften der geschriebenen Rede in dem Vergleich mit der Malerei übereinzustimmen: einerseits Unfähigkeit, sich selbst zur Hilfe zu kommen, andererseits Unfähigkeit, die Wahrheit hinreichend zu lehren (276 c8-9). Aus diesem Zusammenhang ergibt sich eine weitere Entsprechung von Ernst, σπουδή, und Belehrung, δίδαξις.²¹¹ An derselben Stelle wurde allerdings eine kurze Präzisierung beigelegt, nämlich die Art und Weise, wie die Reden zur Selbsthilfe gelangen sollen: αὐτοῖς [sc. λόγοις] λόγῳ βοηθεῖν. Wenn die Reden sich selbst mittels des λόγος helfen müssen, ergeben sich folgende alternative Bedeutungen für dieses Wort: entweder bezeichnet sie i) eine Rede, die folglich als eine letzte Begründung für das Geschriebene gilt – wofür der Satz durch die Einbeziehung des Wortes ἐνί an Eindeutigkeit gewonnen hätte; ii) eine unbestimmte Anzahl von Reden, d.h. eine Art Corpus von Argumenten – wofür die Pluralform λόγοις sich besser eignet; iii) das Denken, im

einer dialektischen Schrift (1998: 34-35, 2000: 67-68) mit Verweis auf 277 a9-b8. An der angegebenen Stelle wird aber nicht verlangt, dass der Wissende sein Wissen mittels der Dialektik niederschreibt (vgl. Kühn 2000: 69-70, wo die Dialektik zusätzlich die Kunst des guten Schreibens sein muss, gegen den Wortlaut des Textes). Das Vorliegen eines dialektischen Wissens ist als Voraussetzung des guten Redens und Schreibens dargelegt. Dass die Schriften eine Struktur erweisen müssen, bedeutet nicht, dass diese Struktur dialektisch sein muss. Dasselbe gilt für den hypomnematischen Charakter einer Schrift. Ein Text könnte wohl der Dialektik nachahmen und zugleich dem in der Dialektik implizierten tatsächlichen Denkvorgang ontologisch unterlegen bleiben, z.B. die Notizen eines Schülers. Des Weiteren ist nicht klar, warum ein Philosoph seine mündlichen Reden bevorzugen sollte, wenn die gleichen Funktionen durch eine Schrift ersetzt werden könnten, was für eine größere Beständigkeit der Schriften spricht (siehe Kühn 2000: 72-74).

²¹¹ Die Schriftkritik orientiert sich an die Nützlichkeit der geschriebenen Reden und damit priorisiert sie das Verhältnis zwischen Rede und Belehrung. Aus diesem Grund beschäftigt sich Sokrates nicht mit den Argumentationsmethoden, die für eine Schrift wichtig wären: die richtige Art der Argumentation wird durch die Dialektik bestimmt, die richtige Art des Schreibens durch ihre Unfähigkeit zur δίδαξις. Ein Kriterium des guten Schreibens im Sinne einer schriftlichen Dialektik, wie Kühn 2000: 70 vorschlägt, setzt Wirkungen in der Schrift voraus, die sie nicht leisten kann. In diesem Sinne sind die Schriften des Philosophen, wenn sie nicht als ὑπομνήματα dienen, aus literarischen Gründen verfasst. Dieses kann als Überredung, πίστις, ausgelegt werden.

allgemeinen Sinne von „Rechnung tragen“ oder, mit Schleiermacher, verstanden als „die Rede“. In diesem letzten Sinne wurde im vorigen Abschnitt der Ausdruck „Verflechtung von Argumenten“ verwendet. Schriftliche Reden sind somit insofern unfruchtbar, als sie nicht in der Lage sind, diese Verflechtung heranzuziehen, das heißt, weil sie nicht hypomnematisch sind, und weil sie die Wahrheit nicht lehren können, d.h. weil sie keine ἀνάμνησις erzeugen. Durch die Verflechtung von Argumenten zeichnet sich somit der vernünftige aus, ὁ νοῦν ἔχων. Ebenfalls problematisch erweist sich die Bestimmung des Referenten für die Samenkörner. 276 c7-9 werden die Reden nicht direkt als Objekt der Bepflanzung, sondern als Begleiterscheinungen bzw. Hilfsmitteln (c7-8, αὐτά ... στείρων ... μετὰ λόγων). Das eigentliche Objekt der Handlung sind die Samenkörner, worauf das Wort αὐτά 276 c7 hinweist. Daraus resultiert ein Widerspruch im Text: Einerseits verbietet Sokrates dem Wissenden, in den Adonisgärten seine Samenkörner mit unfähigen Reden (bzw. mittels unfähiger Reden, 276 c7-8, μετὰ λόγων ἀδυνάτων) zu pflanzen, andererseits ist es erlaubt, in den geeigneten Seelen Reden mit Wissen (276 e7, μετ' ἐπιστήμης λόγους) zu säen.²¹² Diese Unbestimmtheit, wo die Samenkörner zunächst zusammen mit den Reden gepflanzt werden, später jedoch die Reden selbst sind, muss im folgenden Abschnitt näher betrachtet werden.

Der Bauervergleich bestimmt die Schriften des Philosophen als ὑπομνήματα. Diese sollen jetzt gegen die als Begleiterin des Alterns erscheinende Vergessenheit, τὸ λήθης γέρας, wirken. Die Schriften bringen hier eine positive Wirkung vor, obwohl ein ähnlicher Zusammenhang im Theuthmythos negativ wirkt: da verursachten die Schriften Vergessenheit, hier scheinen sie ein Heilmittel gegen sie zu sein. Aber die im Theuthmythos kritisierte Vergessenheit entstand durch Vernachlässigung des Gedächtnisses, μνήμη, in den Lernenden (275 a2, τῶν μαθόντων

²¹² Hinzu kommt die bereits besprochene Zweideutigkeit des Wortes λόγος in einem einzigen Satz. Aufgrund dieser anscheinenden Widersprüche, so Kühn, könne nur der Vergleich der Vernünftigkeit vom Bauern und dem Dialektiker herausgestellt werden. Andere relevanten Elemente des Vergleichs, insbesondere der Unterschied zwischen Spiel und Ernst, werden von Kühn beiseitegelassen. Die Beziehung zwischen den Adonisgärten und den Schriften wird durch den hochrhetorischen Charakter der Passage verschleiert (2000: 39).

λήθη). Eine solche Vergessenheit entsteht darum durch Gemeinschaft mit dem Ungerechten, wie es in der Palinodie festgestellt wurde (250 3-4, ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ...). Die hier behandelte Vergessenheit des Philosophen ist aber keine moralische Schlechtigkeit. Hier gewinnt das ὑπόμνημα in aller Klarheit seine Funktion als „Erinnerungsunterstützung“, in dem Sinne benutzt Phaidros 277 b4 auch das Wort, wenn er Sokrates nach einem ὑπόμνημα (πάλιν δὲ ὑπόμνησόν με πῶς). Während Phaidros nach einer Erinnerungsunterstützung für die früher dargelegten Worte fragt, ist die μνήμη des Philosophen im Gegensatz dazu keine Erinnerung einer bestimmten Anzahl von Worten, sondern des Zusammenseins mit den Ideen, wie es in der Analyse des Theuthmythos festgelegt wurde. Daran liegt der qualitative Unterschied zwischen geschriebenen und erzieherischen λόγοι: während die einen nur als Stützpunkt für den Wissenden dienen, sind die anderen μετ' ἐπιστήμης λόγοι (276 e7), wobei μετ' ἐπιστήμη eine nähere Beschreibung der λόγοι selbst und nicht mehr einfach die Art und Weise ihrer Bepflanzung ausdrückt.²¹³

Die Bedeutungsverschiebung zwischen den Ausdrücken "Samen mit Diskursen gesät" und "Diskurse mit Wissenschaft gesät" erfordert eine detaillierte Analyse der Stelle 276 e6-277 a4. Weil eine solche Analyse einer Untersuchung des Wissenschaftsbegriffs sowie dem Rückgriff auf einige Stellen der Palinodie bedarf, ist es notwendig, die Prüfung in einem gesonderten Abschnitt durchzuführen.

²¹³ Siehe den Kontrast zwischen der Formulierung im Zusammenhang des ζωγραφία-Vergleichs 276 a5, ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται und die neue Formulierung im Rahmen des Bauern-Vergleichs 276 e6-7, φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους. Im ersten Fall modifiziert der Ausdruck μετ' ἐπιστήμης das Verb γράφεται, während im zweiten Fall derselbe Ausdruck zwar das Verb modifizieren kann, aber auch als Bestimmung von λόγους interpretierbar ist (dagegen Werner 2012, S. 217).

3.1.2.3. Die Wissenschaft in der Schriftkritik

Die Bedeutung der Stelle 276 e6-277 a4 liegt darin, dass sie die Folgen der Wissensvermittlung für das menschliche Leben einbringt. Zur Erleichterung der Analyse wird die Stelle angegeben:

φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῷ τε φυτεύσαντι βοηθεῖν
ικανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι
τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν ικανοί, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον
ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.

Wie oben bereits erwähnt wurde, wiederholt sich in dieser Bestimmung der Rede des Wissenden als erzieherische Rede das im Malerei-Vergleich geschilderte Charakteristikum der Hilfe, βοήθεια. Der Bauervergleich bringt aber zwei weitere Präzisierungen vor, nämlich eine Beschreibung der Fruchtbarkeit dieser Reden²¹⁴ und die Zuschreibung des größten erreichbaren Glücks, εὐδαιμονία für ihre Besitzer. Das Wort ἔγκαρπον, dass am Anfang des Bauervergleichs verwendet wurde als Zweck seiner ersten Beschäftigung, wird in diesem Zusammenhang als der in den „besseren“ Reden enthaltene Samen ausgedeutet. Dadurch sind die Reden nicht mehr das philosophische Pendant für die Samenkörner, wie am Anfang des Vergleichs, und die Überlegenheit desselben hängt nicht mehr von der Art der Beschäftigung vom Bauer ab, sondern sie werden schließlich durch ihren internen Wert, d.h. ihren Inhalt,

²¹⁴ Die Dialektik wird für die Bepflanzung in den Seelen verwendet. Dadurch entsteht einen Unterschied zwischen einer Rede gemäß der Wahrheit und einer die Wahrheit vermittelnden Rede. In beiden Redensarten muss die Wahrheit beinhaltet werden. Aus diesem Grund ist eine gänzlich negative Bewertung der als minderwertig, φαῦλα, betrachteten Reden nicht das Ziel von Sokrates, wie Werner meint (2012, S. 192-193, die Schriftkritik als Abwertung aller platonischen Mythen insgesamt wird später, S. 206, betont; des Weiteren kritisiert Sokrates Phdr. 230 a1-2 nicht die Mythen, wie Werner 2012, S. 209 meint, denn an der Stelle bezieht sich ταῦτα nicht auf die Mythen, sondern auf die Beschäftigung mit der ἀγροικὸς σοφία, die jeden Mythos προσβιβᾷ κατὰ τὸ εἰκός (229 e2-3). Die Überlegenheit der philosophischen Schriften bleibt allerdings der direkten Belehrung unterlegen, sie werden dadurch nicht dialektischer (gegen Kühn 2000: 71).

bestimmt.²¹⁵ Zudem muss nicht vergessen werden, dass durch diese Inhalte die Rede des Wissenden zu etwas wahrhaftig lebendigem, ἔμψυχος, wird, wie im Malerei-Vergleich dargelegt wurde. Geschriebenen Reden fehlt dieser Samen bzw. in ihnen bewirkt dieser Samen nicht, weswegen sie als εἶδωλα eingestuft werden müssen. Erst durch den Bauervergleich wird der Unterschied zwischen beiden Arten von λόγοι ausdrücklich festgelegt.

Die Fähigkeit, sich selbst und dem Lehrer zu helfen, zusammen mit dem Besitz von σπέρμα wird als Grund für zwei gewichtige Wirkungen verwendet. Erstens müssen diese λόγοι unter einer bestimmten Bedingung agieren, nämlich ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι. Gemeint sind die in den Seelen bepflanzten λόγοι, über die nun festgelegt wird, dass jeder in einem anderen ἦθος anwächst. Erst dadurch sind sie fähig, das σπέρμα hinreichend und andauernd aufzubewahren, τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον παρέχειν (277 a2). Sowohl Schleiermacher als auch Rowe interpretieren τοῦτο und ἀεὶ ἀθάνατον als zwei abgetrennte Ergänzungen des Verbs παρέχειν, so dass durch das Gedeihen von unterschiedlichen λόγοι das σπέρμα erst unsterblich erhalten wird. Schleiermacher: „eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen“; Rowe: „capable of rendering it for ever immortal“. Während Schleiermacher die Übersetzung von ἀεὶ mit „immer“ vermeidet, entscheidet sich Rowe für eine adverbiale Variante des Wortes ἀθάνατον.

²¹⁵ Richtig pointiert von Rowe im Kommentar zur Stelle 276 e4-277 a4: „the teacher's *logoi* are no longer themselves seeds, but possess one“ (1988, S. 212). Darum können die σπέρματα nicht mit den schriftlichen Zeichen identisch sein (wie Kühn 2000, S. 31). Diese Fruchtbarkeit wird in Zusammenhang mit dem Besitz von σπέρμα gebracht. Erneut wird hier in der Erklärung eines Vergleiches ein Widerspruch mit der bildlichen Sprache desselben eingeführt. Denn der Bauer soll von seinen σπέρματα diejenigen auswählen, von denen er Fruchtbare will entstehen lassen (276 b2-3). Nun werden die auserlesenen λόγοι des Philosophen als ἔγκαρπα beschrieben, weil sie ein σπέρμα enthalten. Es ist allerdings aus dem Text nicht herauszulesen, Ob Sokrates damit einen Unterschied zwischen den Samenkörnern einführt, denn in den geschriebenen Reden verwendete der Philosoph u.U. auch gute Körner. Deutlich ist trotzdem die Unterscheidung zwischen ἔγκαρποι-ἄκαρποι λόγοι, wobei die geschriebenen nur als ἄκαρποι gelten können. Falsch dürfen sie allerdings nicht sein, und zwar aufgrund der früher zitierten Gottgefälligkeit aller gut verfassten Reden. Die Fruchtbarkeit muss nur unter dem Gesichtspunkt der Verbreitung von Samen ausgelegt werden. Darum sind die geschriebenen Reden unfruchtbar, denn sie benötigen eine Hilfe und somit verfügen sie selbst über keine Samenkörner. Die Fruchtbarkeit der Reden sieht Kühn als die Anerkennung des offenen Charakters einer philosophischen Untersuchung, sofern sie neue Reden bringt, die von der Rede des Lehrers unterschieden werden (2000: 88-89, allerdings schließt Kühn in diese Kategorie auch die geschriebenen Reden ein). Damit würde jedoch die Einheit des Wissens untergraben, wie im Folgenden erörtert wird.

Die Zusammenfügung von ἀεί mit ἀθάνατον im adverbialen Sinne wirkt aufgrund des daraus resultierenden Pleonasmus „immer wieder unsterblich zu erhalten“ irritierend. Es ist dennoch möglich, τοῦτ' ἀεί ἀθάνατον als ein einziges Objekt des Verbs παρέχειν zu lesen. In diesem Fall bezeichnet das Wort σπέρμα, sofern es auf den Ausdruck "dieses immer unsterbliche" verweist, das im Rahmen einer Belehrung vermittelte Objekt. Der durch diese Übersetzung verursachte pleonastische Ausdruck „immer unsterblich“ wirkt zwar irritierend, bringt aber eine sinnvolle Beschreibung von σπέρμα hervor, sofern die Unsterblichkeit des Samens in seiner ständig wiederholten Übertragung liegt.

Des Weiteren fügt sich eine pleonastische Betonung der Unsterblichkeit dieses Samens besser in den allgemeinen Sinn des Vergleichs ein: die Rede des Wissenden, τοῦ εἰδότος λόγος, muss die für den Menschen höchstmögliche εὐδαιμονία hervorbringen, die laut der Palinodie nur in dem Gedächtnis, μνήμη, der Ideen bestehen kann. Somit wird die Wissensvermittlung zu Bewahrung der Ideenschau. Die Schriftkritik endet darum in einer kurz gefassten, dennoch wesentlichen Bestimmung der philosophischen λόγοι in ihrer Verbindung mit der Unsterblichkeit. Obwohl der Zusammenhang zwischen εὐδαιμονία, ἀθανασία und ἔρωσ deutlicher im *Symposion* dargelegt wird, kann eine genauere Analyse des *Phaidros* auch innerhalb dieses Dialogs signifikante Merkmale der Verhältnisse zwischen diesen Begriffen feststellen.

Diese Unsterblichkeit wird dadurch bewahrt, sofern die Samenkörner unterschiedlich in unterschiedlichen ἤθη aufwachsen, ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι. Zunächst muss das „Wo“ des Gedeihens analysiert werden. Das Wort ἦθος wird von Schleiermacher als „Seele“, von Rowe als „mind“ übersetzt. Eine genaue Interpretation dieses Wortes erfordert eine Analyse seiner Bedeutung im *Phaidros*. 243 c3 verwendet Sokrates das Wort im Zusammenhang mit der Kritik an den ἔρωσ-Begriff der ersten zwei Reden: eine edle Person mit einem milden

Charakter, γεννάδας καὶ πρᾶος τὸ ἦθος, würde den in der Rede des Lysias bzw. der ersten Rede des Sokrates beschriebenen Eros nicht für richtig halten. Das Wort ἦθος beschreibt hier die allgemeine Art und Weise, wie sich jemand verhält. ἦθος hat darum mit dem seelischen Zustand des Einzelnen zu tun, ist aber mit der Seele nicht identisch.

In der Palinodie wird das Wort ἦθος genauer erläutert. Die Seele wird zuerst als eine Bewegung bestimmt, die durch das Bild des Seelengespanns anhand drei unterschiedlicher Orientierungen gestaltet ist (245 a5-246 a7). Eine weitere Bestimmung bekommt die Seele durch ihre Zugehörigkeit zu einer Gottheit (246 e4-247 a4; 252 c3-253 c6). Diese bringen genauere Lebensformen vor (Zeus als Gott der Philosophen, Hera als Göttin der Königlichen). Die Seelenstruktur „vor der Geburt“ ist dementsprechend eine bereits hergestellte Verflechtung ihrer Grundorientierungen, von denen eine Art ursprüngliches ἦθος entstanden ist. Nun gelingt es der Seele, die φύσις ihres Gottes anzuschauen, und durch Erinnerung (μνήμη) nimmt sie 253 a2-4 die ἔθη καὶ ἐπιτεδεύματα, Sitten und Bestrebungen nach Schleiermacher, ihres Gottes an. Durch den Kontakt mit der Gottheit entsteht eine Gestaltung in der Seele, nämlich die Aufnahme eines ἦθος. Dieses ἦθος wird darauffolgend dem Geliebten, ἐρώμενος, weitergegeben: jeder Liebhaber sucht einen jungen Mann mit einer spezifischen natürlichen Veranlagung (253 b4, πεφυκέναι), um ihn der entsprechenden Gottheit so weit wie möglich anzugleichen (253 a7-b1, ποιοῦσιν ὡς δυνατόν ὁμοιότατον τῷ σφετέρῳ θεῷ). Darum darf von allen Liebhabern aus diesem Grund es berechtigt zu sagen, dass alle Liebhaber nach etwas unsterblichem, ἀθάνατος, sucht: das ἦθος der Götter, die in die Seelen der Geliebten durch Handlungen und Worten (253 b6, πείθοντες καὶ ῥυθμίζοντες) einzubringen sind. Im Philosophen bewirkt die erotische Beziehung zusätzlich ein Gedächtnis, μνήμη, der Ideen (254 b5-7). Die Schau der Schönheit in ihrem Zusammenhang mit der Besonnenheit, σωφροσύνη, erbringt die Eigenartigkeiten des philosophischen Eros. Diese bewirken zudem 255 c1 den Liebreiz, ἕμερος, und durch ihn 255 e1 die Gegenliebe, ἀντέρως.

Mit der Gewinnung des Geliebten endet die Palinodie. Sie bestimmt den Philosophen während des Gewinnungsprozess als ein Gestalter, durch Reden und Handlungen, des ἦθος von seinem Geliebter. Diese Gestaltung beruht auf einer natürlichen Veranlagung, die als eine Art vorbestimmtes ἦθος wirkt. Die unterschiedlichen ἦθη sind letztens als Variationen in der Seelengestaltung nach drei Grundorientierungen begriffen. Es ist eine Aufgabe des Philosophen, diese ἦθη in ihren Sitten und Bestrebungen, ἔθη καὶ ἐπιτεδεύματα, zu erkennen.²¹⁶ Durch diese Analyse ist klar geworden, dass die anderen ἦθη, in die der Philosoph seine Reden einpflanzen wird, nur geeignete Seelen, d.h. durch die Angleichung an Zeus gestalteten Seele sein können. Die διδασχὴ des Philosophen setzt eine vorige innere Gestaltung des Lernenden voraus.

Mehr Information über den Sinn von dem Samen in den philosophischen Reden kann die Formulierung ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυόμενοι liefern, wenn der Vorgang im Allgemeinen berücksichtigt wird. Es sollen neue Reden in unterschiedliche dafür geeignete Charaktere entstehen. Zwecks der Bepflanzung sind jedoch nicht die konkreten Reden, die der Lehrer sät, sondern der in ihnen beinhalteten Samen, der durch die Anbaukunst aufbewahrt wird. Sokrates schildert dadurch einen Kontrast zwischen den neuen Reden und das durch sie erhaltene „etwas“. Als verschieden in verschiedenen Charakteren, ἄλλοι ἐν ἄλλοις, sind die λόγοι zu erkennen, als erhaltenes dasselbe bleibendes, das σπέρμα. Dieses σπέρμα kommt dann, durch die λόγοι, immer „woanders“, d.h. in anderen ἦθη, ohne sich selbst zu verändern (τοῦτ' ἀεὶ ἀθάνατον). Vergleichbares trifft auf das Wissen, ἐπιστήμη, in der Palinodie zu. In der Beschreibung der Objekte im ὑπερουράνιος τόπος verweilt Sokrates nur in der Beschreibung der ἐπιστήμη. Diese ἐπιστήμη unter den Ideen b 247 b6-e2 folgendermaßen beschrieben: καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἧ ἐστὶν που ἑτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν. IN der Analyse

²¹⁶ Ohne diese Erkenntnis könnte der Dialektiker schwerlich die genauen Arten der Seele und des λόγος erkennen (271c-272 b). Dagegen Heitsch (1989: 271, 1992: 173, Fn. 15).

der Palinodie wurde festgestellt, dass die wahre, wirklich seiende ἐπιστήμη von einer anderen unterschieden wird, die zu den von uns nun genannten Seienden gehört. Dieser Bereich beschreibt Sokrates später als die Erde, wo die Seelen bepflanzt werden und dementsprechend ein Werdegang stattfindet (248 d1-2, φυτεῦσαι, πρώτη γενέσει). In diesem Werdegang gehört nun diejenige ἐπιστήμη, die als ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ auf eine nicht näher bestimmte Art existiert. Am Ende der Schriftkritik wird eine plausible Erklärung dafür geliefert: die „hiesige“ ἐπιστήμη existiert auf eine bestimmte Art und Weise als etwas anderes in etwas anderes, nämlich als οἱ μετ’ ἐπιστήμης λόγοι, die immer als etwas konkret verschiedenes in verschiedenen ἦθη entstehen (φυτευόμενοι). Da diese λόγοι aber das Erlernen der ἐπιστήμη ermöglichen, enthalten sie ein unsterbliches σπέρμα, nämlich die ἐν τῷ ὄντι ὄντως ἐπιστήμης οὐσία. Diese wahre ἐπιστήμη ist etwas αἰὲ ἀθάνατον, und es ist die Aufgabe der philosophischen λόγοι, sie „hier“ hinreichend zu erhalten.

Zum Schluss bestimmt die Schriftkritik die Wirkung der philosophischen λόγοι als Erlangen der höchsten Glückseligkeit, τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα.²¹⁷ Der Begriff der εὐδαιμονία verweist auch auf die Palinodie, wo die Glückseligkeit im Zusammenleben mit dem Liebhaber als das Höchste, soweit menschenmöglich, beschrieben wird: εὐδαιμονεῖν εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα (256 a7-e2). Diejenigen, wo der beste Teil des Denkens besiegt hat, betrachtet Sokrates als selig, μακάριοι. Das Wort erinnert an die selige Anblicke, μακάριαι θεαί, die Götter und körperlose Seelen im Himmel erfreuten (247 a) und setzt dadurch den Maßstab das höchstmögliche, mit der Seligkeit der

²¹⁷ Dass sowohl die Aufbewahrung des Wissens als auch das Erlangen der Glückseligkeit nur im Rahmen des menschenmöglichen, εἰς ὅσον ἀνθρώπῳ δυνατὸν μάλιστα, entstehen kann, bedeutet allerdings nicht, dass der Philosoph nicht „mit äußerster Ernsthaftigkeit“ das Wissen vermitteln kann. Denn die Dialektik wurde als die Kunst des richtigen Auswählens dargelegt, so dass der Philosoph im Allgemeinen entscheiden kann, wann er seine Kunst richtig anwenden kann (dagegen Werner 2012, S. 221, eine reine ernsthafte Handlung ist nur für die körperlose Seele möglich). Hier agiert Sokrates im Sinne des „Philosophen im strengen Sinne“, wie z.B. in *Politeia I* die Tätigkeit des Hirtens, des Arztes und anderen Wissenden beschrieben wurden. Obwohl der Arzt Fehler machen kann, ist er wirklich ein Arzt, sofern er heilt. Und diese Tätigkeit kann er „im Ernst“ durchführen.

Götter am nächsten verbundene Form von menschlichem Glück, das im Zusammenleben der philosophischen Seelen entsteht.²¹⁸ Die Rede des Wissenden, weil sie durch die Dialektik den Samen des Wissens im hiesigen Bereich zu erhalten vermag, ist die größte menschliche Leistung. Dementsprechend müssen alle anderen Arten von Reden nach diesem Maßstab gemessen und beurteilt werden.

Die Schriftkritik schließt eine allgemeine Kritik der Reden ab. Durch den Unterschied zwischen Philosophie-bebringenden und geschriebenen Reden versucht Platon, die Einzigartigkeit des philosophischen λόγος zu bewahren. Diese Einzigartigkeit besteht in der Anerkennung des Unterschiedes zwischen der ἐπιστήμη an sich und ihrer Erscheinung im menschlichen Leben. Die Einheit, Klarheit und Beständigkeit des Wissens widersetzt sich einer starren Objektivierung in einer einzigen geschriebenen Rede, denn der lebendige λόγος führt zum Gedächtnis, μνήμη, der Ideen, d.h. zu einem Zusammensein mit ihnen. Das ist nur für eine Art Reden möglich, nämlich diejenigen, die an den richtigen Charakteren, ἦθη, gepflanzt werden und zur ἐπιστήμη in ihrer wahren Natur führen können. Geschriebene Reden sind dazu unfähig, nicht nur weil sie die richtige Verwendung zu den richtigen Adressaten nicht garantieren. Durch das Vertrauen auf die geschriebenen Reden entsteht auch eine Verwechslung zwischen μνήμη und ὑπόμνησις, d.h. der Lernende gerät in das Risiko ein, die Wahrheit ausdrückende λόγοι mit geschriebenen Texten zu ersetzen. Der geeignete Lernende muss aber beachten, dass die ἐπιστήμη nicht den unterschiedlichen Argumentationen gleich ist, sondern es besteht einen Unterschied zwischen der wörtlichen Auffassung eines

²¹⁸ Heitsch (1991: 147, 1992: 172) übersieht die Hervorhebung der philosophischen συνουσία über alles andere Zusammenleben. Des Weiteren wird Heitschs Auffassung der Philosophie als „Existenz im Dialog“ (1991: 147, 1992: 172) an keiner Stelle in der Schriftkritik als Teil der mündlichen Handlung des Autors dargeboten. Für die Definition der Glückseligkeit ist darum Heitschs Argument nicht einsetzbar, dass die Glückseligkeit in einer Art kontinuierliche, nicht endende Diskussion besteht (1991, S. 150). Im letzten Abschnitt der vorliegenden Arbeit wird die Beschreibung des philosophischen Lebens als Erzeugung im Schönen und damit als Liebe zur Unsterblichkeit im *Symposion* näher beschrieben und analysiert.

Arguments und dem Wissen.²¹⁹ Dieses bedeutet allerdings nicht, dass die ἐπιστήμη „ohne λόγος“ existiert. Denn andernfalls ermöglichte die Dialektik keine methodische Hinführung zur Ideenerkenntnis. Des Weiteren wäre auch unmöglich zu garantieren, dass die ἐπιστήμη immer dieselbe im ὑπερουράνιος τόπος bleibt. Die ἐπιστήμη kann vielmehr jene Gemeinschaft der Ideen mit sich selbst ausdrücken, die Sokrates in der *Politeia* darlegt (Resp. V, 476 a).

Der Unterschied zwischen dem Wissen im überhimmlischen Ort und seinen irdischen Manifestationen, was seit der Palinodie deutlich als ein Teil der Erkenntnis des ὑπερουράνιος τόπος dargelegt wurde, führt zu einer Offenheit der Dialektik, sofern die menschlichen Manifestationen des Wissens mit dem Wissen selbst nicht identisch sind. Was die Unterscheidung wirkt, ist die γένεσις und die Andersheit (ἕτερα ἐν ἑτέρῳ) des menschlichen Wissens. Inhaltlich müssen sie dennoch identisch sein, wenn es sich immer nur um eine und dieselbe ἐπιστήμη handelt.²²⁰ In dieser Hinsicht sind die in den geschriebenen Texten dargestellten Argumente nur als Bruchstücke einer breiteren Verflechtung von Argumenten verstanden. Diese Verflechtung wird kontextbezogen für die Belehrung der geeigneten Schüler angewendet. Nur diese Reden ermöglichen, durch das Heranziehen von τιμώτερα, die Wiedererinnerung an die Ideen.²²¹

²¹⁹ Darum begehen die unvernünftigen Schriftsteller den Fehler, das Bild mit dem Original zu verwechseln, d.h. die geschriebene mit der lebendigen Rede der Wissenschaft. Dementsprechend kann der Unterschied zwischen einem guten und einem schlechten Autor keinesfalls als graduell interpretiert werden (vgl. Kühn 2000: 57).

²²⁰ Wenn diese Identität nicht anerkannt wird, entstehen die paradoxen Darstellungen der philosophischen Tätigkeit als eine unendliche Annäherung an die Wissenschaft (siehe Ferber 1992, S. 146, Werner 2012, S. 225-226). Nach Kühn führt die Wiedererinnerung als Selbstforschung immer wieder zu völlig neuen Reden (2000: 88-90). Für Gill entsteht durch die Dialektik nur ein bruchstückhaftes Wissen (1992: 167). In beiden Fällen ist fraglich, ob ein so konzipiertes Wissen sich selbst als tatsächliches Wissen erkennen lässt. Dass die Selbsterkenntnis das Wissen nicht begründen kann, wurde bereits im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit durch die Analyse des *Charmides* festgelegt. Eine Selbsterkenntnis ist nur möglich, wenn es einen sinngebenden Inhalt besitzt. Andernfalls gebe es keine Garantie dafür, dass die Übung von Selbsterkenntnis zu einem Wissen führt. Anders gesagt: Die ἀνάμνησις führt im *Phaidros* zur Schau des Wissens in seiner Einheit. Eine Gleichberechtigung des Lehrers und des Lernenden wurde bereits im Theuthmythos abgelehnt, sofern der Lernenden den Unterschied zwischen μνήμη und ὑπόμνημα zunächst erfahren muss.

²²¹ Aus diesem Grund müssen die τιμώτερα weitere Inhalte in die Diskussion heranziehen. Für die vorliegende Interpretation ist nicht notwendig, in die Diskussion über die genauen Inhalte dieser

3.2 Die menschliche ἐπιστήμη in Platons *Symposion*

Der *Phaidros* stellte Verbindung zwischen der Erziehung als Übermittlung von σπέρμα und dem daraus resultierenden größten Glück als Bewahrung dieses unsterblichen σπέρμα durch die richtige Belehrung. Ein ähnliches Bild wird auch im *Symposion* dargeboten, als Sokrates die von ihm geteilte Auffassung der Diotima über den ἔρως darlegt. Die Definition von ἔρως als Verlangen nach dem Guten (204 e1-3)²²² lässt Diotima zwei weitere Abgrenzungen auszuarbeiten: als Gebären im Schönen (206 b5-6) ist der ἔρως ein Verlangen nach Fortpflanzung und Gebären im Schönen (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ, 206 e5), daraufhin ein Verlangen nach Unsterblichkeit (206 e7- 207 a1). Weil die Erziehung als eine Form von Gebären im Schönen konzipiert ist, muss Die Erklärung des Erzeugungsprozess analysiert werden.

3.2.1 Die Erzeugung im Schönen als Rahmenbedingung für die Darstellung menschlichen Wissens

Die von Diotima gegebene Definition der Liebe als Erzeugung im Schönen wirft mehrere sprachliche Schwierigkeiten auf, insbesondere die Wörter τόκος, κύησις, γίγνομαι und γεννάω werden zeitweise in ihrer Verwendung ausgetauscht, ohne dass auf den ersten Blick ein Motiv erkannt wird, so dass man mit Frede sagen kann, dass „Platons verschlungene Metaphorik sich dagegen [sc. gegen die Entschlüsselung der Redeweise] offensichtlich bewusst sperrt“ (2011: 114). Zunächst seien die Wörter τόκος, Erzeugung, und κύησις, Schwangerschaft, sowie ihre

τιμώτερα hineinzu geraten. Die dafür relevante Bibliographie wurde im Laufe dieser Analyse der Schriftkritik mehrmals behandelt.

²²² Der Verweis auf das Gute spielt eine wesentliche Rolle, sofern jede Erzeugungsform auf etwas Gutes orientiert ist. Für das Gute als Strebensziel im Kontrast zu dem Schönen in Diotimas Rede, siehe White (1989: 153), auch Sheffield (2006: 98).

Verwandten zu erläutern, denn Diotimas Rede schreibt beide Tätigkeiten nicht derselben Person zu. Während die physische Erzeugung durch das Zusammensein, συνουσία, zwischen Mann und Frau hervorgebracht wird (206 c5-6), sind alle Menschen schwanger, körperlich und seelisch, vor jedem Zusammensein (206 c1-3, κuoῦσιν ... πάντες ἄνθρωποι καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν; 206 c3-4: ἐπειδὴν ἔν τινι ἡλικίᾳ γενώνται, τίκειν ἐπιθυμεῖν ἢ φύσις). Diese Vorstellung von κύησις als allgemeiner Schwangerschaftszustand verpflichtet den Interpreten, eine Art männliche Schwangerschaft anzuerkennen. Die scheinbare Unglaubwürdigkeit dieser Vorstellung führt in der Regel zu dem Eindruck, dass Platon die Bedeutung dieser Wörter an extreme oder bereits inakzeptable Grenzen bringt.²²³ Eine männliche Schwangerschaft ist hingegen eine gerechtfertigte Interpretation, nicht nur historisch betrachtet, sondern vor allem innerhalb dieser Stelle.²²⁴ Nun darf diese κύησις nicht auf die Männer begrenzt werden, sofern im geistigen Bereich Diotima als Lehrerin des Sokrates auch „schwanger“ ist. Die κύησις wird allen Menschen (ἄνθρωποι, 206 c2) zugeschrieben. Die im kulturellen Kontext bereits Vorhanden Möglichkeit einer männlichen Schwangerschaft im physischen Sinne wird durch Diotima im geistigen Sinn zum menschlichen Phänomen verallgemeinert. Durch die κύησις wird eine Art Vorprägung im Lebewesen mit der Funktion eines „Sprosses“ angenommen, der in allen Arten der Erzeugung übertragen und nicht erst produziert wird. Da diese κύησις als eine Form Frucht getragen wird, ist sie im Falle der geistigen Erzeugung nicht als „Wissen in Keim“ sondern vielmehr als „Wissensfrucht“ zu verstehen.²²⁵

²²³ Siehe Frede 2011: 144. Schleiermacher entscheidet sich dafür, das Wort κuoῦν als „zeugungsbereit“ statt als „schwanger“ wiederzugeben. Frede akzeptiert die Bedeutung „Schwangerschaft“, führt es aber auf den Versuch zurück, eine Übereinstimmung zwischen den Bedingungen für die körperliche und geistige Erzeugung zu erzwingen.

²²⁴ Siehe Wersinger 2014: 24-26. Wersinger bringt andere Quellen wie Anaxagoras und Aischylos zur Rechtfertigung vor. Die spätere Unterscheidung zwischen κύημα und εὐπορεῖν (209 b4-c2) verdeutlicht die Bedeutung der κύησις als eines Zustandes, „Spross tragend“. Aus diesem Grund ist das κύημα etwas im Einzelnen bereits entstandenes und nicht ein σπέρμα im normalen Sinne des Wortes (anders Dover 1980: 147).

²²⁵ Die Verwendung von Potentialität in diesem Rahmen ist aus dem Grund unangebracht, weil das potentielle ihre eigene Natur noch nicht besitzt (siehe Sheffield 2006: 89). Das κύημα im Gegenteil ist bereits eine Frucht, die zusätzlich reifen muss.

Während die κήησις in allen Menschen verbreitet ist, findet die Erzeugung nur „im Schönen“ statt. In diesem Zusammenhang scheint Diotima die Begriffe um die Wörter γένεσις und γέννησις erneut undifferenziert zu verwenden.²²⁶ Dass γέννησις nicht „Erzeugung“ im allgemeinen Sinne bedeuten kann, ergibt sich aus dem Zusammenhang. In der ersten Beschreibung der Erzeugung 206 c1-e3 werden die Verben τίκτω und γεννάω zusammengebracht (206 d5, τίκτει τε καὶ γεννᾷ), ohne eine Erklärung dessen, in welchem Sinne die γέννησις den Prozess der Erzeugung, τίκτειν, näher beschreibt. Das einzige Unterscheidungsmerkmal der von Diotima dargebotenen Erzeugung ist, dass es "im Schönen" stattfindet: Der Schwangere (τὸ κυοῦν)²²⁷ muss zuvor der Erzeugung zugeneigt werden (206 d4, ἴλεων γίγνεται), was nur durch Annäherung an das Schöne geschieht (206 d3-4, ὅταν μὲν καλῷ προσπελάζη τὸ κυοῦν).²²⁸

Präzision wird erst in der Erklärung der geistigen Erzeugung erreicht, wo die Dichter und die erfinderische Demiurgen (δημιουργοί) als γεννήτορες dargestellt werden (209 a4-5). In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, warum eingeschränkt diejenigen Handwerker berücksichtigt werden, die auch Erfinder bzw. erfinderisch sind (εὐρητικοί, 209 a5). Ihre Schwangerschaft besteht aus Einsicht²²⁹ und dem anderen Teil der Tugend (φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρητήν, 209 a3-4), und diese sind auch ihre Erzeugungen. Wenn unter den Schöpfern nur die erfinderischen berücksichtigt werden, sind ihre Produkte nicht die von ihnen angefertigten Objekten, sondern eine Art ἀρετή, nämlich die Tüchtigkeit, die sie in anderen, d.h. ihre Lehrlinge, erzeugen. Für sie bedeutet die Erzeugung das Entstehen einer Linie von

²²⁶ Das Wort wird als überflüssigen Zusatz betrachtet, siehe Frede 2011: 114, White 2004: 367. Die Probleme, die eine Interpretation von γέννησις als Erzeugung liefern, fasst Sheffield gut zusammen (2006: 85, Fn. 13). Obwohl er die γέννησις als Erzeugen versteht, betont er den Unterschied zwischen Werden, γένεσις, und Erzeugung, γέννησις (2006: 103-104, bes. Fn. 31).

²²⁷ Die Verwendung des Neutrums im Kontext einer Erklärung über den Erzeugungsprozess veranschaulicht, dass ein Verweis auf das Geschlecht unwesentlich ist (siehe Wersinger 2014: 30). Die Verallgemeinerung deutet allerdings nicht nur auf alle Lebewesen hin, sondern auch an alle Formen von κήησις, d.h. es schließt die geistige Schwangerschaft ein.

²²⁸ Siehe White 2004: 367.

²²⁹ Einsicht wird hier im Allgemeinen als Denken bzw. Verstehen interpretiert in Kontrast zu den anderen Tugenden.

Handwerkern im Sinne eines „Geschlechtes“.²³⁰ Erst in diesem Kontext entsteht ein klarer Zusammenhang zwischen der γέννησις und der guten Beschaffenheit eines Stammes, und das nicht nur als Ergebnis der Erzeugung, sondern als Voraussetzung: der Erzeuger sucht eine schöne und edle Seele (ψυχῆ καλῆ καὶ γενναία καὶ εὐφυεῖ, 209 b6), wo er erzeugen kann (ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν, 209 b3). Das Wort γέννησις wird dadurch mit der Zugehörigkeit zu einem edlen Geschlecht, γενναῖος, verbunden.²³¹ Die Erzeugung wird somit innerhalb eines Geschlechts, d.h. einer Abstammung verstanden. Nur in diesem Sinne kann die Erzeugung „im Schönen“ geschehen, d.h. durch die Wahl eines Partners, der auch „von einer edlen Abstammung“ kommt. Durch die Definition der γέννησις als „Erzeugung eines edlen Geschlechts“ wird ersichtlich, warum die Tätigkeit des ἔρωσ im Schönen stattfinden muss. Diotima hat dem Ausdruck einen präzisen Sinn verschafft.²³² Der ἔρωσ verlangt nach der Erzeugung bzw. Erhaltung eines edlen Geschlechts als Erhaltung von etwas Guten durch den Zyklus von Geburt und Tod, indem das alte Gute durch das neue ersetzt wird, alleinige Form, in der ein Sterbliches die Unsterblichkeit erreichen kann (207 d3). Selbst im Rahmen der physischen Erzeugung entstehen für den Erzeuger Unsterblichkeit, Erinnerung und Glückseligkeit in der Zukunft (208 e3-5). Die Erinnerung, μνήμη, und die Glückseligkeit, εὐδαιμονία, müssten traditionell auf die Ehren der Vorfahren hinweisen, sonst wäre diese Art Glückseligkeit nach dem Tode unverständlich.²³³ Es handelt sich hier darum nicht um die physische Erzeugung im

²³⁰ Diese Eigenschaft haben die Erfinder einer τέχνη und die Dichter gemeinsam. Im Text werden die Erfinder von den Dichtern nicht isoliert behandelt. Wäre die Produktion im Allgemeinen eine Art Unsterblichkeit, müsste man nicht nur über die erfinderische Demiurgen sprechen (für den Akzent in der Produktion siehe u.a. Sheffield 2006: 93).

²³¹ Für eine Analyse der unterschiedlichen Verwendungen des Wortes γενναῖος in Platon siehe Arruza 2013: 281-285. Ihre allgemeine Schlussfolgerung aus der Verwendung des Wortes bezieht sich vor allem auf Konfrontationskontexte: Sokrates „... challenges ungrounded claims of nobility and suggests that there is no nobility but the fidelity to one’s own noble nature or to what is most noble in one’s nature“ (285). Die Kehrseite dieser Feststellung bilden die wohlgesinnten Gesprächspartner wie Glaukon, Adeimantos, vor allem Theaitetos.

²³² in diesem Sinne ist einen allgemeinen Sinn als Inspirationsquelle bzw. allgemeines Ziel der Erzeugung (Frede 2011: 146) nicht ausreichend.

²³³ Diese traditionelle Vorstellung des Glücks wird bei Aristoteles im ersten Buch der nikomachischen Ethik diskutiert. Für die Erhaltung eines edlen Geschlechts auf dem Bereich des physischen sind die Erziehungsbedingungen der Wächter in Politeia III zu berücksichtigen, wo auch die Grenzen einer angemessenen Ordnung der physischen Fortpflanzung eingeräumt werden.

Allgemeinen, sondern um die Erhaltung eines edlen Geschlechts, was Redewendungen wie „Sohn eines solchen Mannes“ ermöglichen.²³⁴

Auch die geistige Schwangerschaft muss als Verlangen nach Erzeugung eines edlen Geschlechts verstanden werden. Nun handelt es sich hier um die Tugend, ἀρετή.²³⁵ Diese Erzeugung bedarf einer längeren Zeit (209 c2-4). Ausgangspunkt ist eine Art Ausfluss von Reden über die Tugend (209 b7-8). Im Unterschied zur physischen Zeugung wird hier eine erzieherische Bemühung hinzugefügt (209 c1-2). Der Kontext deutet auf die Übermittlung von Einsicht und Tugend, d.h. als etwas „von derselben Abstammung“ (209 a4). Aus diesem Grund werden hier nicht die Werke von Dichtern und Gesetzgebern im Sinne ihrer niedergeschriebenen Texte berücksichtigt, sondern die Erzeugnisse in anderen Seelen. In dieser Hinsicht sind die νόμοι des Solons nicht als geschriebene Gesetze, sondern als verinnerlichte Normen zu verstehen, denn die Werke von Gesetzgebern und Dichtern werden hier nicht aufgrund ihrer literarischen Kunstfertigkeit evaluiert, sondern zusammen mit den entsprechenden Erzeugern aller Völker im Sinne einer Kulturgestaltung bzw. die Gründung eines βίος verstanden.²³⁶ Die Erziehung einer Menschenmenge lässt sich allerdings nicht mit der Vorstellung eines langen

²³⁴ Andernfalls muss die Erinnerung an die Person ohne weiteren Grund eingeräumt werden (siehe White 2004: 369). Die individuelle Unsterblichkeit wird im Symposion generell als Unsterblichkeit des Guten im Einzelnen verstanden. Die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit verursacht hier eine Akzentverschiebung, die nicht mehr der Übermittlung einer κύησις entspricht.

²³⁵ Die Erzeugung von Tugend im Falle der Ehrenliebhaber (207 c1-e1) wird hier nicht diskutiert (für die Interpretationsprobleme, siehe White 2004: 368-369. Sie stellt eine Zwischenebene zwischen körperlicher und geistiger Fortpflanzung dar: sofern sie ein Andenken an den Taten einer einzelnen Person hinterlässt, rückt sie der Gründung bzw. Erhaltung eines edlen Geschlechts, z.B. der Heroen, überein; sofern sie hingegen ein Andenken an die in den Taten enthaltene Tugend hinterlässt, betrifft sie die Ebene des seelischen. Im Unterschied zu der physischen Erzeugung hinterlässt der Ehrenliebhaber die Erinnerung an seine Tugend in den Seelen künftiger Menschen, die physisch mit ihm nicht verwandt sind.

²³⁶ Die Vermittlung einer persönlichen Tugend ist, wie White betont, unannehmbar (2004: 370). Unter „persönlich“ ist aber im Sinne der ganzen Stelle über die Unsterblichkeit entweder die körperliche Tugend oder die tugendhaften Taten zu verstehen. Hier sind hingegen die νόμοι das gemeinsame Ergebnis von Dichtung und Gesetzgebung, d.h. gegen White innere Tugenden. Richtig präzisiert bei Dover (1980: 153, „The context, together with [sc. 209] d4-e4, suggests that ‘self-discipline and righteousness’ here are not simply orderly behaviour on the part of the citizens, but the virtues displayed by good statesmen, legislators and political philosophers, virtues diffused through the community once embodied and promoted by good law and theory“). Alle diese Bestimmungen gehören zum Bereich der Abbilder der Tugend, in Kontrast zu der wahren Tugend des Wissenden (siehe die Verwendung von εἶδωλα und ἀληθῆ, 212 a4-5).

Zusammenlebens mit der geeigneten Seele vereinbaren. Es ist darum nötig, dass die Gesetzgeber als Erzieher von Politikern verstanden werden. Diesem widerspricht das Lob an die großen Politiker aller Völker als Erzeuger verschiedener Arten von Tugend (209 e2-3).²³⁷ Ein ähnliches Problem stellt sich bei der Interpretation des Lobes der großen Dichter. Homer und Hesiod müssen entweder als Erzieher anderer Dichter, oder als Erzieher des Volkes, oder beides, gelobt werden. Im Falle der Dichter sind zudem die Rhapsoden als Bindeglied zwischen dem großen Autor und dem Publikum. Wäre im Falle der Politiker auch anzunehmen, dass die direkten Nachfolger in der Regierung diese Vermittlungsfunktion übernehmen? Eine andere Alternative bleibt übrig, nämlich dass die Dichter und Politiker eine scheinbare Erzeugung bzw. die Erzeugung von etwas Scheinbaren bewirken. Die an die Völker übermittelte Tugend wäre somit nur ein Abbild der wahren Tugend, für das Zusammenleben nötig wäre. Aus der Schriftkritik des Phaidros ergab sich eine dementsprechende scharfe Trennung zwischen Belehrung, *δίδαξις*, und Überzeugung, *πίστις*.²³⁸ Den Verfassern von Schriften wurden ein Verlangen nach Unsterblichkeit zugeschrieben, das durch die Schriften nicht erfüllt wird. Nur die Belehrung kann dieses Verlangen durch Bewahrung des Wissens stillen. Diese Genauigkeit fehlt im *Symposion*.

Das *Symposion* wirft allerdings einige Interpretationsprobleme auf, die in die gleiche Richtung weisen wie der *Phaidros*. Die Kulturerzeuger sind hier auf Dichter und Gesetzesgeber begrenzt. Diotima selbst gehört jedoch nicht zu diesen Gruppen, sondern zu den Weisen (*σαφή*, 201 d3). Diese müssen zu den vielen Erkenntnissen (*τὰς ἐπιστήμας*, 210 c6) zu einer einzigen Erkenntnis

²³⁷ Entscheidend ist hier der Verweis auf die Tugend als eigentliche Erzeugung. Wenn die Dichter und Demiurgen nicht die Tugend, sondern die Erinnerung an sich selbst hinterlassen, wird die Kontinuität der Stelle als Wechselwirkung von Schwangerschaft, Erzeugung und Entstehung bzw. Bewahrung einer edlen Abstammung, *κύησις*, *τόκος* und *γέννησις*, unterbrochen (wie Frede 2011: 152-153).

²³⁸ Aus diesem Grund wird im *Phaidros* die Tätigkeit des Solons als Textverfassen aufgrund wertvolleren Hintergrundwissens präzisiert. Richtig verweist Frede (2011: 153) auf den *Phaidros*. Diese Schriftsteller werden allerdings als Tugendlehrer bewundert. Dass es sich hier um eine scheinbare Tugend handelt, wird in der Beschreibung der Erkenntnis des Schönen erläutert.

(210 d7) hinkommen, die als die Ideenerkenntnis gelten muss.²³⁹ Nun ist hier der Wissende nicht derjenige, der als schwanger, κυοῦν, etwas von seiner Abstammung, d.h. von der Abstammung seines Wissens, in einem anderen erzeugt: entweder ist das Schöne selbst der Erzeuger von etwas „aus seiner Abstammung“, sofern das Entstandene, die wahre Tugend, nicht von ihren Abbildungen, εἰδωλα, entstehen kann (212 a2-5); oder ist das Schöne der Grund für die weitere Tätigkeit des Erzeugens.²⁴⁰ Als Träger eines Wissens muss der Weise zu den geistigen Erzeugern gerechnet werden, in Kontrast zu denen verfügt er über die wahre Tugend. Im Rahmen der Wissensvermittlung deutet die Verwandtschaft zu demjenigen, mit dem eine Gemeinschaft entstehen sollte, auf die in der Palinodie des *Phaidros* dargestellte Verwandtschaft des Liebenden und dem Geliebten. Aus diesem Grund geschieht die Erzeugung im *Symposion* nur im Schönen: dass die Gemeinschaft, συνουσία, zur Erzeugung eines „Gleichgeschlechtigen“ führt, geschieht nur durch die Harmonie der Liebespartner miteinander und beider mit dem Göttlichen (206 c8-d2).²⁴¹ Unter dem Göttlichen muss das Schöne an sich

²³⁹ Dass diese einzige Erkenntnis als Erkenntnis der Ideen verstanden werden muss, ergibt sich aus den Charakteristika der Inhalte (210 e3-211 b5). Als Voraussetzung dieser These muss die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Schönen als unterschiedliche Ideen gelten (siehe darüber White 1989: 155-157). Des Weiteren führt die Identifikation des Guten und Schönen zu Problemen für die Erklärung des Tierverhaltens (siehe Sheffield 2006:53-55). Unter dem Schönen an sich kann nur dem Bereich des Göttlichen, d.h. aber der Ideen, verstanden werden, denn die durch den Kontakt mit dem Göttlichen erzeugte wahre Tugend mehrere Teile besitzt, wie die im Text bereits erwähnten Gerechtigkeit, Besonnenheit und Einsicht. Die Idee des Schönen als isolierte Einheit kann diese Funktionen nicht leisten. Sheffield's Verweis auf das Schöne muss erklären, in welchem relevanten Sinne diese Erkenntnis zur Erzeugung der Tugenden führt, ohne dass eine Erkenntnis derselben mitimpliziert wird (2006: 116-118). Die Auffassung des Schönen als geeignete Umgebung für die Tugend reicht für das Erlangen der wahren Tugend nicht aus (120, 126). Schließlich ist das κῆμα in der Seele, auch wenn Tugend und Einsicht beinhaltet, keine Garantie für das Erlangen der wahren Tugend, sofern alle Menschen diesen „Spross“ in der Seele besitzen und folglich eines anderen Maßstabes bedürfen für die Erzeugung einer wahren Tugend (128-130, aus diesem Grund sind die aristotelische Begriffe von δύναμις und ἐνέργεια in diesem Kontext nicht geeignet).

²⁴⁰ Gegen das erste White (2004: 373-374). White sieht keinen Unterschied zu den früheren Erzeugungsprozessen, wo die κῆσις zur Erzeugung brachte, und die jetzige Erfahrung. Die Elemente der κῆσις und γέννησις fehlen hier, und die συνουσία ist unzureichend als Bedingung, sofern nicht klar ist, wer in dieser Gemeinschaft der Erzeuger ist. Nur das Verb τίκτει wird deutlich für die Tätigkeit des Wissenden verwendet (212 a3), könnte allerdings auf die Erzeugung von Tugend auf andere Seelen hinweisen. Damit ist die auch von White vertretene Auslegung übereinstimmend, dass die Präsenz des Schönen zu der Erzeugung bringt (1984: 154). In der parallelen Gemeinschaft des Sokrates mit Diotima ist sie die Erzeugerin und Sokrates der Weisheitssuchende.

²⁴¹ In dieser Hinsicht ist nicht das entscheidende, dass die Schwangerschaft mit weiblichen Gottheiten als Geburtshelferinnen verbunden wird (siehe Wersinger 2014: 30), sofern im Rahmen der geistigen

verstanden werden, denn die ihm zugeschriebene eidetischen Charakteristika (209 e6-211 b4) sind die Erklärung jener ewigen Seinsweise des Göttlichen, die dem Sterblichen entgegengesetzt wurde (208 a8-b1). Der Wissende trägt in sich die Erkenntnis des Schönen und vermittelt sie an die geeigneten Seelen. Im Gegensatz zum *Phaidros* ist im *Symposion* nicht eindeutig, ob die Wissenschaft auch zum Bereich des Göttlichen gehört. Um mehr Klarheit zu erlangen, ist es notwendig, den Abschnitt über den Unterschied zwischen Sterblichem und Unsterblichem zu untersuchen (207 c9-208 b6).

3.2.2 Die ἐπιστήμη im Rahmen des Unterschiedes zwischen Sterblichem und Unsterblichem: Verbindungen mit der Auffassung der ἐπιστήμη in der Palinodie des *Phaidros*

Die Definition des ἔρωσ als Verlangen nach Unsterblichkeit erscheint besonders unangemessen, weil sie ein unzulängliches Ziel für ein sterbliches Wesen zu setzen scheint. Das Verlangen muss allerdings zwischen der Unsterblichkeit und dem Werden, γένεσις, verortet werden, d.h. es ist kein Verlangen nach einem tatsächlichen ewigen Leben, sondern nach einer Beständigkeit nach Möglichkeit bzw. nach Kraft, κατὰ τὸ δύνατον (207 d1-2). Zwischen wirklicher Unsterblichkeit und Vergänglichkeit muss der ἔρωσ als Verlangen nach Beständigkeit verstanden werden.²⁴² Diese kann nur dadurch erreicht werden, dass immer ein anderes Neues anstatt des Alten hinterlassen wird (205 d3). Für diesen Prozess wird hier den Namen „äußere Kontinuität“ verwendet. Hauptmerkmal dieser Kontinuität ist eine nominale Identität, weil ihre Objekte nicht dasselbe in sich bergen (οὐδέποτε τὰ αὐτὰ ἔχων ἐν αὐτῷ ὅμως ὁ αὐτὸς καλεῖται, 207 d6-7). Ihre Identität ist dementsprechend eine scheinbare Identität bzw. etwas

Erzeugung Männer und Frauen schwanger sind. Entscheidender ist der Name der Schöne als Geburtshelferin: Μοῖρα verweist auf die Zuschreibung des entsprechenden Teils im Leben.

²⁴² Sheffield (2006: 81) verwechselt hier Unendlichkeit mit Beständigkeit: verlangt wird nicht, dass das Glück sich in die Zukunft unendlich erstreckt, sondern, dass es nicht verschwindet. Während das erstere unmöglich ist, kann das letztere durch den Prozess der Erneuerung, was die Erneuerung in anderen mitimpliziert, zum Teil erreicht werden.

der Identität ähnliches (οἶον αὐτό, 208 b2). Dieses Phänomen betrifft sowohl die physische als auch die seelische Identität eines Menschen.

Als das außerordentlichste (ἀτοπώτερον, 207 e5) bezeichnet Diotima, dass dieses Phänomen im Falle der Erkenntnisse nicht nur die sie besitzenden Individuen, sondern das Wissen selbst betrifft (καὶ μία ἐκάστη τῶν ἐπιστήμων ταύτων πάσχει, 208 a2-3). Nicht nur der Mensch verfügt über eine nominale Identität, sofern er anfängt bzw. aufhört zu wissen,²⁴³ sondern das Wissen selbst besitzt eine scheinbare Identität (τὴν αὐτὴν δοκεῖ εἶναι, 208 a6-7). Letzteres kann allerdings nicht für das in der darauffolgenden Diskussion dargelegte Wissen des Schönen, das durch seine Einzigkeit, μία ἐπιστήμης, auszeichnet (210 d7). Zwei Konzepte der ἐπιστήμη müssen darum vorausgesetzt werden.

Die hier beschriebene ἐπιστήμη gehört zum Bereich der θνητὴ φύσις. Bei dem Wissen um das Schöne handelt es sich hingegen um ein Wissen ohne Änderungen (οὐχ ἢ γένεσις πρόσεστιν, Phdr. 247 d7). Zur Charakterisierung des Bereichs des Werdens verwendet Sokrates im Phaidros auch eine nominale Identität (ῶν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, 247 e1). Die Charakterisierung dieser Art Wissen im *Phaidros* als etwas verschieden davon, wo es sich befindet (ἐτέρα ἐν ἐτέρῳ οὔσα, 247 d7-e1), wird im Symposium 211 a8-b1 genauer erklärt: οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τι, οἶον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ.²⁴⁴ Das sterbliche Wissen zeichnet sich darum durch seine Präsenz in einem Lebewesen. Zugleich muss durch die

²⁴³ Frede (2011: 148) betrachtet die in jedem Fall genannten Elemente als Gegenstand der Kontinuität. Dabei ist zu beachten, dass die nominale Identität dem Menschen zugeschrieben wird, während das Wechsel der physischen und psychischen Elemente eher als Begründung für den scheinbaren Charakter der Identität dienen: es wird nicht betont, dass die Elemente ständig wechseln, sondern nur, dass ein Mensch nicht immer dasselbe in sich hat. Verhaltensweise oder Charaktereigenschaften können darum entstehen und momentan bzw. permanent verlorengehen bzw. durch neue Muster ersetzt werden, wie etwa durch schlechtes Verhalten bzw. Verlust der Tugend. Nur im Falle des Wissens, ἐπιστήμη, räumt Diotima zusätzlich eine nominale Identität ein.

²⁴⁴ Auffallend ist die Mehrdeutigkeit in der Formulierung des Satzes, die sich je nach Setzung einer Interpunktion anders übersetzen lässt ("noch ist es irgendwie in einem anderen, wie in einem Lebewesen, auf der Erde, oder im Himmel, oder woanders" bzw. „... in einem anderen, wie in einem Lebewesen auf der Erde, im Himmel oder woanders“).

Verwendung dieser Bezeichnung die Charakterisierung der ἐπιστήμη außerhalb des überhimmlischen Ortes im *Phaidros* auch als die Wissenschaft verstanden werden, das im Menschen als σπέρμα vorhanden ist und durch die Reden des Wissenden fortgepflanzt wird. In dieser Hinsicht ist die Erhaltung des Wissens zunächst als Aufbewahrung eines Gedächtnisses, μνήμη, an die Ideen zu verstehen, die durch die Belehrung in dem Lernenden erzeugt wird und dementsprechend eine nominale Einheit besitzt. Der Prozess kann für den Wissenden im Falle der Vergessenheit auch zu einer nominalen Einheit führen, sofern der Wissende auf seine ὑπομνήματα zurückgreift, um eine μνήμη, die eigentlich neu ist, an die Erkenntnis wiederzugewinnen.

Eine weitere Entsprechung ergibt sich durch das Wort μνήμη. Die scheinbare Einheit des Wissens wird im *Symposion* durch die Übung und Sorge hervorgebracht. Diese ermöglicht die Anschaffung einer neuen Erinnerung, μνήμη, als Ersatz für die fortgehende. Die μνήμη vertritt hier den Inhalt des Wissens, wie es im *Phaidros* auch geschieht. Dass die neue μνήμη die geflohenen ersetzen kann, setzt eine Art Identität der Quelle voraus: Nur die Identität des jeweiligen gedachten kann garantieren, dass die ἐπιστήμη dieselbe bleibt.²⁴⁵ Die Quelle dieser μνήμη im *Phaidros* ist der Kontakt der Seele mit dem überhimmlischen Reich, so wie im *Symposion* das wahre Wissen durch den Kontakt mit der Idee des Schönen entsteht und durch Erneuerung der μνήμη erhalten bleibt.²⁴⁶

Die vorliegende Interpretation bezweckt, die Kohärenz zwischen den verschiedenen Facetten der im *Symposium* angesprochenen Erzeugung zu gewährleisten. Sowohl in ihnen als auch in

²⁴⁵ Dass die μνήμη eine neue Erinnerung sein muss, ist für das Argument wesentlich, sonst könnte nicht als Neues betrachtet werden, wie Frede (2011: 148-149) zu Recht feststellte.

²⁴⁶ Ein Beispiel der μνήμη als Inhalt einer Sorge und Übung bietet die Einführung im *Symposion*, wo die Erinnerung an das *Symposion* über Aristodemos auf Apollodoros übertragen wurde. Durch diese Erfahrung und Fragen an Sokrates hat Apollodoros sich eingeübt (172 a1, οὐκ ἀμελέτητος εἶναι, 173 c1, οὐκ ἀμελετήτως ἔχω). Die dreijährige Gemeinschaft, συνουσία, zwischen Apollodoros und Sokrates hält der erste für kurz.

der Interpretation der Schriftkritik im *Phaidros* wird die Übertragung von Wissen als angemessene Antwort auf das von Eros verkörperte Verlangen nach Beständigkeit ausgelegt. Die äußerliche Kontinuität, die alle sterbliche Wesen bestimmt, erlaubt die Ausdauer einer Abstammung sowie die weitere Präsenz der menschlichen Tugend, sei es im Sinne von Handlung für die Liebhaber der Ehren, oder als Wissensübertragung. Unter der letzteren muss jedoch im strengen Sinne nur die Übertragung des wahren Wissens verstanden werden. Durch den Schlüsselbegriff der κύησις als Quelle jeder Erzeugung ist das Fortbestehen der persönlichen Identität in keiner dieser Formen von Verlangen anvisiert.

Die physische Fortpflanzung bringt die Erinnerung der Vorfahren als weitere Existenz, allerdings nur als Träger des edlen Geschlechts.²⁴⁷ Die Erinnerungen an die großen Taten der Ehrenliebhaber beziehen sich hauptsächlich auf die tugendhaften Handlungen. Die Gesetzgeber und Dichter sind als Träger tugendhafter Bräuche berücksichtigt. Die jeweils übermittelte μνήμη ist nicht ein „Ich“, sondern ein Inhalt, der während des Zyklus von Geburt und Tod aufbewahrt wird.²⁴⁸ Im Falle der wahren geistigen Erinnerung besteht der bewusste Kontakt mit dem Göttlichen. Dieser Kontakt birgt in sich zugleich die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen „hiesigem“ und „dortigem“ Wissen. Als Erkenntnis des Unterschiedes kann als σωπροσύνη verstanden werden. Dieses Wissen um die Differenz bestimmt das Verlangen nach Unsterblichkeit als Verlangen nach der permanenten Bewahrung des wahrhaftig Unsterblichen, d.h. der Wissenschaft. In diesem Sinne besteht das größte Glück im

²⁴⁷ Deswegen betont Frede mit Recht, dass das Argument der Aufopferung bei Tieren ein relevantes Moment der Argumentation ist (2011: 147). In der vorliegenden Untersuchung wurden allerdings die Bemühungen um die Erhaltung des Geschlechts vorgezogen, weil sie ein menschliches Phänomen besser veranschaulichen.

²⁴⁸ in dieser Hinsicht ist eine fortwährende Existenz des einzelnen nicht angestrebt. Über die Paradoxen, die aus einem solchen Streben resultieren, siehe Frede 2011: 146. Gegen die Vorstellung einer persönlichen Unsterblichkeit, siehe White (2004: 377).

Menschen in der Vermittlung des Wissens (Phdr. 277 a3-4). Dementsprechend wird im *Symposion* von den Göttern nur derjenige geliebt, der wahre Tugend erzeugt (212 a5-7).²⁴⁹

Die vorliegende Arbeit hat die wichtigsten Arten von Selbsterkenntnis im *Phaidros* analysiert. Als Grundlage diente die Identifizierung der drei Arten von Selbsterkenntnis, die eine jeweils tiefere Erkenntnis der eigenen Seele beanspruchten und zugleich in den dem *Phaidros* naheliegenden Werken dargelegt wurden. Als Ziel diente die dynamische Darstellung dieser Begriffe, um ein Gesamtbild der platonischen Auffassung von Selbsterkenntnis darzubieten. Besonders in der Palinodie und in der Schriftkritik wurde ersichtlich, dass Platon die Selbsterkenntnis auf eine Erkenntnis der doppelten Natur des Wissens zurückführte. Zur Plausibilität der Interpretation wurde schließlich die Darlegung des Wissens in Platons *Symposion* zum Vergleich herangezogen. Die parallelen Redewendungen und Begriffe führten zu einer doppelten Bestimmung des Wissens, die mit Platons Auffassung der Erziehung sowie der Differenz zwischen sterblichem und göttlichem Bereich harmonisiert.

²⁴⁹ Für weitere Verweise auf den Zusammenhang zwischen Sorge um die anderen und Gottgefälligkeit, siehe White (2004: 377-378), seine Identifikation der philosophischen Erzeugung mit den geschriebenen Werken ist allerdings nicht zwingend.

SCHLUSS

1. Die drei traditionellen Vorstellungen von Selbsterkenntnis werden in Platons Werk durch drei parallele Anliegen integriert. Die Ausdeutung von Selbsterkenntnis als i) Erkenntnis der eigenen Fähigkeit, ii) Erkenntnis des eigentümlichen Guten und iii) Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele werden in der Philosophie Platons aufgenommen. Daraus ergeben sich für Platon drei Hauptinteressen an der Selbsterkenntnis, die folgendermaßen formuliert werden können. Zunächst wird die Erkenntnis des eigenen Unwissens als Verpflichtung zu einer Prüfung des eigenen Wissens verstanden, die aufgrund der Inkohärenz in der eigenen Seele zu einer besseren Erkenntnis der eigenen Lage führen sollte. Diese wird daraufhin als Erkenntnis der eigenen Seele im Sinne einer ausführlichen Untersuchung der dreiteiligen Seelenstruktur, wo die Vernunft als der bessere Teil in uns anerkannt werden muss. Schließlich wirft die Anerkennung der Vernunft das Problem der Selbstbezüglichkeit des Wissens, das mit dem Problem der Unsterblichkeit und der Seele und der Erkenntnis der Ideen führt.

2. Das Erkenntnis des eigenen Unwissens wird von Platon in Verbindung durch die Erkenntnis des Guten ermöglicht. Eine Prüfung der Erkenntnisse aufgrund logischer Inkonsistenzen ist mit zwei Bedingungen des Wissens nicht vereinbar. Erstens muss jedes Wissen auf die entsprechende Erkenntnis ihrer Objekte und nicht auf einer logischen Erkenntnis ihrer Bedingungen beruhen. Zweitens liefert eine logische Wissensprüfung ohne einen Verweis auf die entsprechenden Objekte keine hinreichenden Kriterien für die Evaluierung eines

bestimmten Wissens, sofern die logische Struktur der konkreten Notwendigkeit er Wissensinhalte nicht untersuchen kann. Im Gegenteil dazu liefert eine Erkenntnis des Guten einen relevanten Aspekt für die Evaluierung, sofern jedes Wissen in zwei Hinsichten eine Beschäftigung mit dem Guten impliziert. Erstens ist das Objekt eines Wissens etwas Gutes in einem bestimmten Realitätsbereich. Zweitens bedarf jeder Wissende der Erkenntnis des Guten, um den vollständigen Sinn seiner Handlung verstehen zu können. Ohne zu wissen ob die Handlung gut ist oder nicht, weiß der Agierende nicht hinreichend, was er tut.

3. Der Mangel an Selbsterkenntnis kann durch eine Gestaltung der inneren Orientierungen erklärt werden, als Unterwerfung der Überlegungsfähigkeit zu unbegrenzten Begierden. Diese Unterwerfung verursacht eine Spaltung in der Seele, wo die Überlegungsfähigkeit instrumental verwendet wird. Der Mensch erkennt sich selbst als Instrumente seiner Begierde.

4. Eine richtige Auffassung der eigenen Seele muss die Überlegungsfähigkeit als der Kern der eigenen Identität anerkennen, denn die anderen Seelenteile nicht als Reflexionsquellen definiert werden können. Das Begehrende erweist keine Einheit und somit keine einheitliche Überlegungsfähigkeit. Zudem ist das Begehrende nur durch externe Objekte bestimmt und verfügt somit über kein internes Handlungskriterium. Andererseits orientiert der $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ das Handeln nur durch Zuneigung bzw. Abneigung zu dem überlegenden Teil.

5. Die Möglichkeit eines selbstbezüglichen Wissens ist nicht vollständig abgelehnt worden. Die im Dialog *Charmides* dargelegten Bedingungen sind nicht in sich selbst widersprüchlich. Eine auf sich selbst bezogene $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ist am Beispiel späterer Bestimmungen der Seele als Selbstbewegung durchgängig akzeptierbar. Die Bedingung der Inhärenz der eigenen Inhalte für ein selbstbezogenes Wissen kann in der Auffassung eines göttlichen Wissens erfüllt werden.

6. Die Selbsterkenntnis bedarf einer richtigen Orientierung der Seele zu den Ideen. Durch eine an den konkreten Dingen orientierte Reflexion kann die Seele ihre wahre Natur nicht entdecken. Die Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Selbstbewegung bedarf der Beschäftigung mit der Realität im Ganzen, um den Ursprung aller Bewegungen in der Selbstbewegung zu entdecken und diese mit der Seele zu identifizieren. Als Selbstbewegung ist die Seele allerdings durch die Orientierung ihrer Bewegung bestimmt. Nur eine begründende Erkenntnis der Realität erlaubt die Seele zu einer Erkenntnis ihres Angewiesenseins auf die Ideen.

7. Die Selbsterkenntnis der Seele erfolgt durch die Erkenntnis des wahren Wissens. Erstens ist diese Art Wissen als Teil des überhimmlischen Reiches auszulegen. Zweitens bedeutet die Erkenntnis des wahren Wissens zugleich die Erkenntnis der Differenz zwischen menschlicher und göttlicher Erkenntnis. In der Erkenntnis dieser Differenz erreicht die Seele die Besonnenheit, die traditionell mit der Selbsterkenntnis identifiziert wird. Des Weiteren ist diese Erkenntnis die einzige Quelle für eine geordnete Seelenbewegung. Daraufhin ist die Erinnerung, $\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta$, an das wahre Wissen die Erkenntnis aller anderen Wissensarten, die zu den Grundformen von Selbsterkenntnis gehört. Schließlich erfüllt dieses Wissen die Bedingungen eines selbstbezüglichen Wissens. Abgesehen von seiner Funktionen wird die genaue Bestimmung dieses Wissens jedoch ungeklärt.

8. Die Verbindung zwischen menschlichem und göttlichem Wissen findet durch die Erinnerung, $\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta$, statt, weswegen sie nicht durch Schriften, sondern allein durch mündliche Belehrung vermittelt werden kann. Nur im Fall der Ideenerkenntnis wird die Erinnerung als tatsächliches Zusammensein mit den Ideen bestimmt. Diese Erinnerung muss durch die progressive Einführung in der Verflechtung von Argumenten vermittelt werden. Da diese Verflechtung das wahre Wissen als Grundlage hat, ist sie eine lebendige Rede vermittelbar, die zu jeden Fall die richtige Mischung von Reden für den jeweiligen Lernenden bereitstellen kann. Aufgrund

dessen, dass die Schriften über diesen lebendigen Kontakt mit der Verflechtung von Reden nicht verfügen, können sie das Wissen nicht vermitteln. Die Schriften bleiben im Bereich der Unterhaltung, παιδιὰ, obwohl sie als Werk des Philosophen der Gottgefälligkeit verpflichtet sind, die eine falsche Darstellung verbietet.

9. Die doppelte Auffassung des Wissens ist in der Darstellung des Wissens im *Symposion* auch präsent. Die Schwangerschaft aller Menschen vor einem Erzeugungsprozess muss im Falle der geistigen Erzeugung als eine Art „Spross“ betrachtet werden, der die Funktionen der Samenkörner in der Schriftkritik des *Phaidros* abbildet. Des Weiteren gehört zur Erzeugung der Trieb nach der Erhaltung bzw. Gründung eines Geschlechts, denn ohne diesen Trieb hätten die die biologische und die geistige Erzeugung keine gemeinsame Eigenschaft. Die Behauptung, dass ein Wissen im menschlichen Leben nur eine nominale Einheit besitzt, denn es durch den Austausch vom Alten durch Neues eine Kontinuität erweist, kann nur durch die Interpretation der Schwangerschaft des Philosophen als der Besitz einer Erinnerung an die Ideenwelt. Für ein einzelnes bedeutet der Erwerb von Wissens die die Zeugung dieses Gedächtnis durch den Kontakt mit den Ideen. Eine andere Kontinuität entsteht durch die Belehrung.

10. Platons Philosophie benötigt einen Begriff von göttlichem Wissen als Erklärung der Belehrung und der Selbsterkenntnis. Ohne diesen Begriff könnte weder die Kontinuität des eigenen Wissens noch die Bewahrung desselben durch eine Forschungsgemeinschaft bewahrt werden, denn der Tausch von verschiedenen Erinnerungen kann nur ein Wissen genannt werden, wenn sie alle auf ein über dem Werden existierendes einziges Wissen verweisen. Im Falle der Selbsterkenntnis kommt der Erkenntnis des göttlichen Wissens der Tugend der σωφροσύνη hinzu.

BIBLIOGRAPHIE

Werkeditionen:

Hackforth, R. Plato's Phaedrus. Translated with an Introduction and Commentary.
Cambridge: Cambridge University Press, 1952

Platon Apologie des Sokrates. Übersetzung und Kommentar v. E. Heitsch.
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

Platon. Gorgias. Kommentar v. J. Dalfen. Göttingen : Vandenhoeck &
Ruprecht, 2004.

Phaidros. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von L. Robin,
A. Diés u. J. Souilhé. Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher und
D. Kurz. Darmstadt: WBG, 1981.

Phaidros. Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch. Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. Band III 4.

Phaedrus. Edited with an introduction, translation and notes by C.J.
Rowe. Warminster: Aris & Phillips, 1988².

Symposium. Edited by Sir Kenneth Dover. Cambridge: Cambridge
University Press, 1980.

Staat. Übersetzung und Kommentar von K. Vretska. Stuttgart: Reclam, 1958.

Kommentare:

Hermeias Kommentar zu Platons Phaidros. Hermeias von Alexandrien. Übersetzt und eingeleitet von Hildegund Bernard. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997.

Vries, G.J. de A Commentary on the Phaedrus of Plato. Amsterdam: 1969.

Sekundärliteratur:

Arnim, H. von Zur Abfassungszeit von Platons Phaidros, in: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 64, 1913.

Arruza, C. „Being True to One’s Birth: What is gennaion in the Noble Falsehood of the Republic?“, 278-289, in: Karfik, F. und Song, E. (Hg.), Plato Revived. Essays in Ancient Platonism in Honour of Dominic O’Meara, Berlin / Boston: de Gruyter, 2013.

- Asmis, E. „Psychagogia in Plato's *Phaedrus*“, 153-173, in: Illinois Classical Studies, 11, 1-2, 1986.
- Bertram, Friedrich Die Unsterblichkeitslehre Plato's. Halle a/S.: Heynemann, 1878.
- Bett, R. “Immortality and the Nature of the Soul in the *Phaedrus*”, 335-362. In: Wagner, E. (Hg.), *Essays on Plato's Psychology*. Maryland: Lexington Books, 2001.
- Blyth, D. „The Ever-Moving Soul in Plato's ‚*Phaedrus*““, 185-217, in: The American Journal of Philology, Bd. 118, H. 2.
- Brandwood, L. “Stylometry and Chronology”, 90-120, in: Kraut, R. (Hg.), *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 1992.
- Calvo, T. Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric. In: Rossetti, Livio (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia, 1992, S. 47-60.
- Cooper, J. M. Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Courcelle, Pierre Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard. Paris: Etudes Augustiniennes, 1974.

- Cremer, M. "Hieros gamos im Orient und in Griechenland", in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 48, 1982, 283-290.
- Defradas, J. Les thèmes de la propagande delphique. Paris, 1954.
- De Strycker, E. Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary. Leiden [u. a.]: Brill, 1994.
- Dorter, K. "Imagery and Philosophy in Plato's *Phaedrus*", 279-289, in: Journal of the History of Philosophy 9, 1971.
- Dorter, K. Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. Berkeley / Los Angeles / Boston: University of California Press, 1994.
- Eggers Lan, C. Zeus e anima del mondo nel Fedro (246e-253c), 40-46. In: Rossetti, Livio (Hrsg.), Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia, 1992.
- Erlor, M. Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Berlin/New York: 1987.
 "Natur und Wissensvermittlung. Anmerkungen zum Bauernvergleich in Platons Phaidros", in: Rheinisches Museum 132 (1989), 280-293.
- Faraone, Ch. A. Ancient Greek Love Magic, Cambridge, London: Harvard University Press, 1999.

- Frede, D. „Die Rede des Sokrates: Eros als Verlangen nach Unsterblichkeit (204c7–209e4)“, 141-157, in: Horn, C. (Hg.), *Platon: Symposion*, Berlin: Academia, 2011.
- Frère, J. *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*. Paris: Kimé, 2004.
- Frutiger, P. *Les Mythes de Platon*. Paris: 1930.
- Gastaldi, S. „Sophrosyne“. In: Vegetti, M. (Verl.), *La Repubblica*. Übersetzung und Kommentar a cura di Mario Vegetti. Bibliopolis, 1998. X Bände; Bd. III, Ss. 205-237.
- Gill, Ch. „Dogmatic Dialogue in *Phaedrus* 276-7?“, 156-172, in: Rossetti, L. (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 1992.
- Göbel, C. *Griechische Selbsterkenntnis*. Stuttgart, 2002.
- Göttling, C.W. „Die Delphischen Sprüche“, in: *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume*, 2 Bd. München: Halle, 1851; München: 1863, Ss. 221-250.
- Graeser, A. *Probleme der platonischen Seelenteilungstheorie*. München: 1969.
- Griswold, C.L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven / London: Yale University Press, 1986.

- Hall, R. W. "Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato", in: *Phronesis* 8, 1963, 63-82.
- Hayase, A. "Dialectic in the *Phaedrus*", 111-141, in: *Phronesis*, 61, 2016.
- Heitsch, E. *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*. Stuttgart: Steiner, 1987.
- Heitsch, E. "Phaidros 277a6-b4: Gedankenführung und Thematik im 'Phaidros'", 169-180, in: *Hermes*, Bd. 120, H. 2, 1992.
- Helmig, C. *Dynamische Stufen der selbstbewegten Erkenntnis*, 3-18, in: Abbate, M.; Pfefferkorn, J.; Spinelli, A. (Hg.), *Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- Horn, C. "'Niemand handelt freiwillig schlecht?'. Moralischer Intellektualismus in Platons *Nomoi*?", in: M van Ackeren (Hrsg.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*. Darmstadt, 2004, 168-182.
- Isnardi-Parente, M. "Phdr. 274 css., o il discourse orale come autoelenchos", 108-121, in: Rossetti, L. (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus: Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 1992.
- Kahn, C. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- Krämer, H.J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.
- Krämer, H.J. Gesammelte Aufsätze zu Platon. Herausgegeben von Dagmar Mirbach. Berlin/Boston: De Gruyter, 2014.
- Kube, J. TEXNH UND APETH: Sophistisches und platonisches Tugendwissen. Berlin: 1969.
- Kühn, W. “Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert“, 23-39, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 52, H. 1, 1998.
- Kühn, W. La fin du Phèdre de Platon. Critique de la rhétorique de l’écriture. Florenz: L.S. Olschki, 2000.
- Kühn, W. “Dialektik, Schrift, Rhetorik. Antwort auf den Beitrag von Detlef Thiel“, 55-59, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, H. 31.1, 2006.
- Lorenz, Hendrik „Plato on the Soul“. In: The Oxford Handbook of Plato, Oxford: Oxford Univ. Press, 2008, 243-266.
- Martens, E. Das selbstbezügliche Wissen in Platons „Charmides“. München. Carl Hanser, 1973.

- Mesch, W. „Seele und Körper bei Platon. Zur Psychologie im *Phaidon* und im *Timaios*“, 53-85. In: Abbate, M.; Pfefferkorn, J.; Spinelli, A., Selbstbewegung und Lebendigkeit. Die Seele in Platons Spätwerk, Berlin/Boston, 2016.
- Motte, A. “Les pré sacré de Pan et des nymphes dans le *Phèdre* de Platon”, in: *L’Antiquité Classique*, Bd. 32, Nr. 2, 1963, 460-476.
- Motte, A. “Le pèlerinage initiatique de la parole. Une lectura du *Phèdre* de Platon”, in: *Méthexis*, Bd. VIII, 1995, 33-48.
- Müller, J. „Der Leib als Prinzip des schlechten Handelns? Die Diskussion der ἀκρασία-Problematik bei Sokrates und Platon im Spiegel des Leib-Seele-Verhältnisses“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63, 2009, 285-312.
- Murphy, D.J. “the Manuscripts of Plato’s *Charmides*”, in: *Mnemosyne* 53, 1990, Ss. 316-340.
- Murphy, D.J. „Critical Notes on Plato’s *Charmides*“, in: *Mnemosyne* 60, 2007, Ss. 213-234.
- Nilsson, M. P. *Geschichte der Griechischen Religion*. 2 Bd. München: 1941.
- North, Helen. *Sôphrosynê. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. New York: Cornell University Press, 1966.

- Notomi, N. "Critias and the origin of Plato's political philosophy". In: Robinson, T. und Brisson, L. (Hrsg.), *Plato: Euthydemus, Lysis, Charmides. Proceedings of the V Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia, 2000, 237-250.
- Notomi, N. „Ethical examination in context. The criticism of Critias in Plato's *Charmides*“, in: Migliori et al., *Plato ethicus*, 2004, 245-254.
- Oeher, K. *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Hamburg: Meiner, 1962.
- Olympiodoros *Olympiodorus Commentary on Plato's Gorgias* [Hrsg. Von R. Jackson]. Leiden [u. a.]: Brill, 1998.
- Ostenfeld, E. N. (Hrg.) *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press, 1998.
- Parke, H. W. & Wormell, D. E. W. *The Delphic Oracle*. Oxford: Blackwell, 1956. 2 Bd.
- Politis, V. „The Place of *aporia* in Plato's *Charmides*“, in: *Phronesis* 53, 2008, Ss. 1-34.

- Regenbogen, O. "Bemerkungen zur Deutung des platonischen Phaidros", in: *Miscellanea Academica Berolinensia*, II, 1, Berlin, 1950, S. 198-219 [auch in *Kleine Schriften*, München, 1961, S. 248 ff.].
- Reiser, M. *Erkenne Dich selbst! Selbsterkenntnis in Antike und Christentum*. In: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101, 1992, Ss. 81-100.
- Robinson, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1970.
- Robinson, T. M. The Relative Dating of the *Timaeus* and *Phaedrus*, 23-30. In: Rossetti, Livio (Hrsg.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia, 1992.
- Robinson, T.M. „The Argument for Immortality in Plato' Phaedrus“, 323-333. In: Wagner, E. (Hg.), *Essays on Plato' Psychology*. Maryland: Lexington Books, 2001.
- Roscher, W.H. „Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά“, in: *Philologus* LIX, 1900, Ss. 21-41.
- Roscher, W.H. "Weiteres über die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά", in: *Philologus* LX, 1901, Ss. 81-101.
- Rowe, C.J. "The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*", *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, Nr. 32, 1986, S. 106-125.

- Rowe, C.J. La data relativa del Fedro. In: Rossetti, Livio (Hrsg.), Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia, 1992, S. 31-39.
- Sanctis, D. de "Le scene d'incontro nel dialogo di Platone", 49-88, in: Tulli, M (Hg.), Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica. Pisa – Roma: Fabrizio Serra, 2016.
- Sanders, K.R. „Swearing by Hera Redux': Further Especulation on the Origin of the Oath νή τήν "Ἡράν", in: Menomysyne, 68, 2015, 121-126.
- Schmidt, G. Platons Vernunftkritik oder die Doppelrolle des Sokrates im Dialog Charmides. Würzburg: 1985.
- Schultze, F. „Die Sprüche der delphischen Säule“, en: Philologus XXIV, 1866, Ss. 193-226.
- Schwabe, W. " 'Der Geistcharakter des Überhimmlischen Raumes'. Zur Korrektur der herrschenden Auffassung von *Phaidros* 247c-e ". In: Szlezák, T. y Heinz, K. (Hg.), Platonisches Philosophieren. Hildesheim: Olms, 2001.
- Sheffield, F. C.C. Plato' Symposium. The Ethics of Desire. New York: Oxford University Press, 2006.
- Simon, A. "Logos – in die Seele geschrieben. Zu Platons Schriftkritik im Phaidros", 133-147, in: Rózsa, E.; Cobben, P. u. Jamme, C. (Hg.), Geist Heute.

- Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie. Paderborn: Wilhelm Fink, 2018.
- Snell, B. Leben und Meinungen der Sieben Weisen. 4. Aufl. München: Heimeran, 1971.
- Sommerstein, A.H. “Swearing by Hera: A Deme Meme?”, in: *The Classical Quarterly, New Series*, Bd. 58, Nr. 1, 2008, 326-331.
- Sue, Young-Sik, Selbsterkenntnis im Charmides. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Szlezák, T. „Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*“, in: *Phronesis*, Bd. 21, N. 1, 1976, 31-58.
- Szlezák, T. A. Plato und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin/New York: De Gruyter, 1985.
- Szlezák, T.A. „Zum Kontext der platonischen τιμώτερα. Bemerkungen zu Phaidros 278 b-e“, 75-85, in: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, NF 16, 1990.
- Szlezák, T.A. „Was heisst ‚Dem Logos zu Hilfe zu kommen?‘ Zu Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge“, 93-107. In: Rossetti, L. (Hg.), *Understanding the Pahedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia, 1992.

- Szlezák, T. A. Von der τιμή der Götter zur τιμότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte, S. 420-439, in: Graf, F. (Hrsg.), Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert. Stuttgart, Leipzig: Teubner, 1998.
- Szlezák, T. A. Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8-e4, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 53, H.2, 1999, 259-267.
- Szlezák, T.A. Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Szlezák, T. „Seele’ bei Platon“, Bd. 2, 65-86. In: Klein, Hans-Dieter (Hrsg.), Der Begriff der Seele in der Philosophiegeschichte, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Thesleff, H. Studies in Platonic Chronology. Helsinki: 1982.
- Thiel, D. “Das Ende des Phaidros? Ein Buch von Wilfried Kühn und die Diskussion um die esoterische Platonauslegung”, 31-54, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, H. 31.1, 2006.
- Thyssen, H. P. „The Socratic Paradoxes and the Tripartite Soul“, in: Ostenfeld, Erik Nis (Hrsg.), Essays on Plato’s Republic. Aarhus: Aarhus University Press, 1998 (Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity II), S. 59-72.

- Trabattoni, F. Scrivere nell' anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone. Online-Veröffentlichung der Università degli Studi di Milano, Filarete Online. Gedruckte Version, Firenze: 1994. URL: <http://www.unimi.it/ateneo/filarete/>
- Tränkle, H. „ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ: Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruches“ , 19-31, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, neue Folge, 11, 1985.
- Tuckey, T. G. *Plato's Charmides*. Amsterdam: Adolf Hakkert, 1968.
- Tuozzo, T., “Greetings from Apollo: *Charmides* 164 c-165 b, *Epistle III* and the Sctructure of the *Charmides*”. In: Robinson, T. y L. Brisson (Hrsg.), *Plato: Eutthydemus, Lysis, Charmides: Proceedings of the V Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia, 2000.
- Usacheva, A. Concerning the Date of Plato's Phaedrus, in: *Hermathena*, Nr. 189, 2010, 53-70.
- Vlastos, G. „Introduction: The Paradox of Socrates“. In: Idem (Hrsg. editor), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1971; Ss. 1-21.
- Werner, D. S. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. New York: Cambridge University Press, 2012.

- Wersinger, A. G. Le sens de la « kuèsis» dans la perspective des mythes de la gestation (Banquet201d-212b), 23-38, in: Plato Journal: The Journal of the International Plato Society, Bd. 14, 2014.
- White, F.C. "Love and Beauty in Plato's Symposium", 149-157, in: The Journal of Hellenic Studies, Bd. 109, 1989.
- White, F.C. "Virtue in Plato' Symposium", 366-378, in: Classical Quarterly, 54, 2, 2004.
- Willamowitz-Moellendorf, U. von Der Glaube der Hellenen. 2 Bd. Berlin: Weidmann, 1931-2.
- Wilkins, E. G. „Know Thyself“, in Greek and Latin Literature. Chicago: 1917.
- Witte, B. Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons ‚Charmides‘. Berlin: Walter de Gruyter, 1970.
- Woolf, R., „Callicles and Socrates: Psychic (Dis)Harmony in the Gorgias“, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, XVIII, 2000, 1-40.
- Wormell, D. E. W. The Delphic Oracle. Oxford: 1956. 2 Bd.