

Michael Erler
Der Sinn der Aporien
in den Dialogen Platons



Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte

Herausgegeben von
Winfried Bühler, Peter Herrmann und Otto Zwierlein

Band 25

Walter de Gruyter · Berlin · New York

1987

Der Sinn der Aporien
in den Dialogen Platons

Übungsstücke zur Anleitung im
philosophischen Denken

von
Michael Erler

Walter de Gruyter · Berlin · New York
1987

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung der Philosophischen Fakultät der Universität
Konstanz gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Erler, Michael:

Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons : Übungsstücke zur
Anleitung im philos. Denken / von Michael Erler. – Berlin ; New
York : de Gruyter, 1987.

(Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte ; Bd. 25)
ISBN 3-11-010704-X

NE: GT

© 1987 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30, Genthiner Straße 13.

Printed in Germany

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie, Xerokopie) zu vervielfältigen.

Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30

Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

πειρῶ εἰπεῖν, ἵνα καὶ γένηται σοὶ μελέτη πρὸς
τὴν περὶ τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν (Men. 75A)

εἰ δὲ αὐτόν τις ἀνερήσεται πολλάκις τὰ αὐτὰ
ταῦτα καὶ πολλαχῆ, οἴσθ' ὅτι τελευτῶν οὐδενός
ἦττον ἀκριβῶς ἐπιστήσεται περὶ τούτων (Men. 85C)

Meinen Eltern

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung stellt die gekürzte und leicht überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die im Wintersemester 1984/85 von der Philosophischen Fakultät der Universität Konstanz angenommen worden ist.

Ich habe für vielfache Unterstützung und Hilfe zu danken. Reinhold Merkelbach hat auch meine Beschäftigung mit Platons Dialogen durch Anregung und Rat gefördert, der mir immer hilfreich war, und hat mir Einblick in seine Notizen zum Dialog ‚Menon‘ gewährt. Hans-Joachim Newiger hat das Werden der Arbeit mit stetem Wohlwollen begleitet, Entwürfe gelesen und mich durch Hinweise vor Irrtümern bewahrt. Gerhard Müller (Gießen) hat nicht nur einen beinahe vollständigen Entwurf der Arbeit gelesen und mich durch Kritik und Zustimmung sehr ermuntert, sondern hat sich freundlicherweise auch der Mühe des Mitlesens der Fahnenkorrekturen unterzogen. Bernd Effe (Bochum), Herwig Görge-manns (Heidelberg), Jürgen Mittelstraß (Konstanz) und Hans-Joachim Newiger waren die Gutachter bei der Habilitation. Ihren Hinweisen verdanke ich manche Ergänzung und Präzisierung. Den Herausgebern der ‚Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte‘ danke ich für die Aufnahme der Arbeit in diese Reihe. Für das Mitlesen der Korrekturen bin ich Martin Hose, Ursula Kurz und Bernhard Zimmermann dankbar verbunden. Martin Hose hat auch den größten Teil des Registers erstellt.

Das Erscheinen des Buches wurde durch einen erheblichen Druckkostenzuschuß der Deutschen Forschungsgemeinschaft ermöglicht. Grit Müller vom Verlag de Gruyter hat die Drucklegung vorzüglich betreut. Von meinen Eltern habe ich ständige Aufmunterung und Förderung bei der Fertigstellung dieser Arbeit erfahren. Ihnen sei das Buch gewidmet.

Konstanz, im November 1986

M. E.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	IX
Einleitung	1

Teil I

1. Platons Haltung gegenüber Buch und Schrift	21
2. Historischer Hintergrund von Platons Auffassung	38
3. Lehren und Lernen bei den Sophisten und bei Platon	60
4. Die Vorläufigkeit in den aporetischen Dialogen und die Möglichkeit, sie durch Wiederholung und ‚Festbinden‘ zu beseitigen . . .	78

Teil II

1. Laches	99
2. Hippias minor	121
3. Euthyphron	145
4. Charmides	170
5. Euthydem	213

Teil III

1. Überwindung von Vorläufigkeit, Aporie und Paradoxie durch die platonische Lehre	259
2. Platons Auffassung vom Logos	268
3. Die aporetischen Dialoge und Platons Postulate für den Umgang mit Texten	280
Zusammenfassung	297
Literaturverzeichnis	299
Register	307

Einleitung

Wohl jeder Leser, der einen Dialog wie den ‚Euthyphron‘, den ‚Euthydem‘ oder auch den ‚Hippias minor‘ liest, fühlt sich bei der Lektüre in den Ablauf von Argument und Gegenargument hineingezogen und zum Mitdenken angeregt. Andererseits aber wird er den Dialog am Ende doch mit einem Gefühl der Ratlosigkeit, ja des Befremdens aus der Hand legen. Das von Platon geschilderte Gespräch macht den Eindruck der Unvollständigkeit und des Vorläufigen, und der offene oder auch oftmals paradoxe Ausgang des Dialoges enttäuscht die Hoffnung auf ein greifbares Ergebnis.

Hinzu kommt, daß der Leser sich oft kaum des Verdachtes erwehren kann, die Schuld am Scheitern der Unterredung sei zu einem nicht geringen Teil bei Sokrates und nicht bei seinem Partner zu suchen. Deshalb wird er wohl insgeheim eine gewisse Sympathie mit den Klagen eines Euthyphron, Menon oder Kritias aufbringen, wenn diese sich von Sokrates getäuscht fühlen und in dessen Verhalten die Ursache für das Scheitern der Untersuchung zu sehen meinen¹. Vertreten nicht Kritias im ‚Charmides‘ oder Nikias im ‚Laches‘ Positionen, welche dem gesunden Menschenverstand richtig zu sein scheinen? Beruft Nikias sich nicht dabei sogar auf Sokrates, ja werden nicht Thesen widerlegt, die in Platons Sinn nicht falsch sind? Es ist doch Sokrates, der im ‚Hippias minor‘ den anscheinend unmoralischen Standpunkt vertritt, gut sei derjenige, welcher Unrecht tue, während Hippias, wie später zahlreiche Interpreten des Dialoges auch, gegen diese Auffassung protestiert. Gibt sich Sokrates nicht oft so, als ob er nicht richtig verstehe, was seine Partner sagen, oder dreht er nicht sogar Positionen und Thesen, die so falsch offenbar doch gar nicht sind? Bisweilen entsteht der Eindruck, daß Sokrates nur auf einen Sieg in der Diskussion aus sei, „denn tatsächlich führen die Fragen des Sokrates meist von der Sache fort, aber nicht zu ihr hin, so nahe sie ihm (sc. Sokrates M. E.) auch gerückt wird und oft genug greifbar auf der Hand liegt“, wie

¹ Vgl. Hipp. min. 369 BC. 373 B; Euthyph. 11 D; Charm. 166 C; Gorg. 461 BC. 481 C. 491 A. 495 A. 497 B. 499 B; Men. 79 E—80 B; Resp. 338 D. 340 D. 341 AB. 487 BC. Es ist bezeichnend, daß seine Argumentation als eristisch empfunden werden kann (388 D. 390 B). Dazu vgl. C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica, München 1975, 72 Anm. 8.

Leisegang² seinen Eindruck wiedergibt, den wohl mancher Leser teilen wird.

Dieses beunruhigende Gefühl bei der Lektüre legt dem Leser die Frage nahe, welchen Zweck Platon damit verbunden haben könne, eine Schrift wie z. B. den ‚Hippias minor‘ zu verfassen. Und so haben manche Interpreten den Schluß gezogen, Platon habe sich in diesen Dialogen von Sokrates und dem von diesem vertretenen Intellektualismus distanzieren wollen³. Im ‚Protagoras‘ sah Gercke sogar die Darstellung einer „Niederlage des Sokrates“⁴ gegen den Sophisten, und Gigon hält den philosophischen Gehalt und die Rolle des Sokrates in einem Dialog wie dem ‚Euthyphron‘ für mangelhaft⁵.

Andere Interpreten besonders des 19. Jahrhunderts zogen den Schluß, was in manchen der aporetischen Dialoge geboten werde, sei eines Platon nicht würdig, und erklärten diese dann kurzerhand für unecht⁶.

Wird man auch eine solche Konsequenz nicht ziehen wollen, so ist dennoch zuzugeben, daß ein unvoreingenommener Leser, welcher die Argumentation der Gesprächspartner genau nachzuvollziehen versucht und in Sokrates den sachlich und menschlich Überlegenen sehen will⁷, sich

² H. Leisegang, Platon, in: RE 20, 1950, Sp. 2342 ff.; Zitat Spalte 2404.

³ Vgl. z. B. E. Horneffer, Platon gegen Sokrates, Leipzig 1904, 29 (zum ‚Hippias minor‘); H. Gaus, Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons, Bd. I 2, Bern 1954, 198 ff.; J. Hirschberger, Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate, Philol. Suppl. 25, 1932, 1 ff.

⁴ So der Titel seines Aufsatzes in: Neue Jahrb. 41, 1918, 145–191. Sokrates verhält sich nach Gerckes Urteil im ‚Protagoras‘ „beschränkt“ und „bauernschlau“ (a. O. 188).

⁵ Platons Euthyphron 6 ff. Vgl. Dieterle 9 ff.

⁶ Vgl. z. B. Apelt, Platonische Aufsätze 229 zum ‚Hippias Minor‘ und K. Schaarschmid, Die Sammlung der platonischen Schriften, Bonn 1866. Urteile über Dialoge bei Zeller, Philos. d. Griech. II 1, 470 ff.; H. Thesleff, Studies in Platonic chronology, Helsinki 1982, 205 ff. Der ‚Charmides‘ wird z. B. von Fr. Ast, Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816, 426 verworfen, weil in ihm Sokrates „als empirischer und lüsterner Päderast“ erscheint.

⁷ Und Platon will ihn als solchen darstellen, vgl. Gigon, Studien zu Platons Protagoras 95. Dies und das Gefühl, als Leser in die Diskussion mit einbezogen zu sein, will Platon durch die Kunst seiner literarischen Darstellung erreichen. Seine Dialoge sind in der Antike schon in dramatische (z. B. Euthyphron, Hippias minor, Gorgias, Kriton), narrative (z. B. Charmides, Lysis, Parmenides) und gemischte (z. B. Protagoras, Euthydem) eingeteilt worden (Diog. Laert. III 50). Daß Platon diese Gestaltungsmöglichkeiten bewußt einsetzt, zeigt der Beginn des ‚Theaitet‘, wo Euklid sagt, er werde die rein dramatische Form wählen (143 BC). Im narrativen Dialog sieht der Leser gleichsam mit den Augen des Sokrates (vgl. G. Bauer, Zur Poetik des Dialogs, Darmstadt 1977, 64 f.). In den dramatischen Dialogen muß der Leser wie im Theater aus dem Gesagten und den Reaktionen der Gesprächspartner Schlüsse ziehen. „Die Darstellung von Personen im Gespräch miteinander ist für den Leser herausfordernder als irgendeine andere, sie erzeugt die Illusion des unmittelbaren Dabeiseins“ (Bauer, a. O. 211). Bisweilen wird der Leser geradezu ‚eingeladen‘, sich dem Kreis der Zuhörer eines im ‚Dialog‘ geschilderten Gesprächs einzureihen. Im ‚Protagoras‘ unterhält sich Sokrates im ‚Einleitungsgespräch‘

am Ende der Lektüre oft in einem Zustand befindet, wie ihn Aristoteles beschreibt. Wohl mit Blick auf Sophismen, wie sie besonders der ‚Euthydem‘ bietet⁸, meint er, daß „der vollzogene Schluß zu einer Denkschwierigkeit (führt M. E.), denn der Verstand fühlt sich geknebelt, wenn er einerseits bei dem Ergebnis nicht stehenbleiben will, weil es ihm widerstrebt, andererseits aber nicht vorankommen kann, weil ihm die Widerlegung nicht gelingt“⁹. Es ist dies das Gefühl eines Brettspielers, der sich, wie Adeimantos in der ‚Politeia‘ sagt¹⁰, von den Steinen des Sokrates eingekreist glaubt. Solchermaßen in Not geraten, wird er bereit sein, einem Kallikles oder Thrasymachos nicht völlig zu widersprechen, wenn diese Sokrates vorwerfen, er verstelle sich nur und mache sich kleiner als er sei, und das alles nur, um nicht Rede und Antwort stehen und mit der Wahrheit herausrücken zu müssen¹¹. In Wirklichkeit, so könnte der Verdacht aufkommen, verhält sich Sokrates so wie Kratylos, Dionysodor oder Hippias¹², die ebenfalls mit ihrem Wissen hinter dem Berg zu halten scheinen, sich aber in Wirklichkeit nur zieren¹³, um gebeten

mit einem Hetairoi. Dieser spricht beständig von ‚wir‘ (309 C 13. 310 A 2. A 6), und Sokrates geht darauf ein (310 A 5. A 7). Es wird also die Vorstellung eines nicht näher bestimmten Hörerkreises geweckt, dem sich der Leser anschließen soll (vgl. J. Dalfen, Literarische Techniken Platons, BIFG 5, 1979/80, 43). Ähnliches ist im ‚Phaidon‘ zu beobachten. Dort findet das ‚Vorgespräch‘ in Phleius zwischen Phaidon und Echekrates statt. Auch hier ist von ‚uns‘ und ‚ihr‘ die Rede (58 A 1. A 3. D 2. D 4). Wenn Phaidon sagt: „ich will versuchen, es euch zu erzählen“ (D 4), wird ebenfalls die Vorstellung einer Zuhörerschaft erweckt, zu der sich der Leser gesellen soll. Zwar ist das jeweilige Argument in sich geschlossen, die dramatische Gestaltung aber ermöglicht die Teilnahme; vgl. Schaefer, Question Platonicienne 44.

⁸ EN VII 2, 1146 a 21 ff. ἔτι ὁ σοφιστικὸς λόγος [ψευδόμενος] ἀπορία (διὰ γὰρ τὸ παράδοξα βούλεσθαι ἐλέγχειν ἵνα δεινοὶ ᾖσιν, ὅταν ἐπιτύχωσιν, ὁ γινόμενος συλλογισμὸς ἀπορία γίνεται· δέδεται γὰρ ἡ διάνοια, ὅταν μένειν μὲν μὴ βούληται διὰ τὸ μὴ ἀρέσκειν τὸ συμπερανθέν, προίεται δὲ μὴ δύνηται διὰ τὸ λῦσαι μὴ ἔχειν τὸν λόγον).

⁹ Übersetzung von F. Dirlmeier, Aristoteles, Nikomachische Ethik, Berlin 1979, 144.

¹⁰ Auf diese Weise beschreibt Adeimantos das Gefühl, das viele nach einer Diskussion mit Sokrates haben, Resp. 487 B 3 ff. ἡγοῦνται δι’ ἀπειρίαν τοῦ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου παρ’ ἑκάστον τὸ ἐρώτημα μικρὸν παραγόμενοι, /.../, καὶ ὥσπερ ὑπὸ τῶν πεττεῦν δεινῶν οἱ μὴ τελευτῶντες ἀποκλείονται καὶ οὐκ ἔχουσιν ὅτι φέρωσιν, οὕτω καὶ σφεῖς τελευτῶντες ἀποκλείεσθαι καὶ οὐκ ἔχειν ὅτι λέγωσιν ὑπὸ πεττείας αὐ ταύτης τινὸς ἑτέρας, οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ’ ἐν λόγοις.

¹¹ Vgl. Gorg. 489 E; Resp. 337 A 4 αὕτη ἡ κείνη ἢ εἰωθῆα εἰρωνεία Σωκράτους /.../ εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρίνοιο, εἰ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

¹² Crat. 384 A; Euthyd. 302 B; Hipp. min. 369 D. Dazu Boder, Die Sokratische Ironie 15.

¹³ „Eironeia vor und bei Platon bezeichnet ein Tun-als-ob /.../. Immer aber ist diese Absicht schlecht und die Bewertung negativ.“ (Boder, a. O. 19). Dies wird dadurch bestätigt, daß auch später noch von Anhängern des Sokrates betont werden muß, weil Sokrates ein Eiron sei, deshalb (!) sei Eironeia nicht schlecht. Aspasioi, In Arist. EN. II 7 (CAG XIX 54, 18 ff. Heylbut) δοκεῖ δὲ τισὶ μὴ εἶναι κακία ἢ εἰρωνεία· τὸν γὰρ Σωκράτην εἰρωνά φασὶ γεγονέναι. Zur Wertung des Begriffes ‚Eironeia‘ vgl. Boder, Die sokratische Ironie 10 ff.

zu werden. Hat denn Sokrates wirklich nichts zurückgehalten, so ist zu fragen, was einer Lösung der Aporien näherzukommen erlaubt? Oder muß man annehmen, seine beständigen Beteuerungen, er wisse selber die Lösung nicht und er habe keinen Ausweg aus der Aporie¹⁴, seien ernst und die Aporie sei echt?

Gerne wird der Leser der Dialoge Platons die anregende Wirkung, die von der Diskussion ausgeht, zugeben. Es wird aber sein Bedauern bleiben, daß er in der Ausweglosigkeit ohne deutliche Hilfe zu bleiben scheint¹⁵, und er wird sich deshalb fragen, ob denn Platon selbst, dessen „Sachwalter“¹⁶ Sokrates in den Dialogen ist, zur Zeit der Abfassung der aporetischen Dialoge in der Lage war, die zur Sprache gebrachten Probleme zu lösen. Gibt ein aporetischer Dialog Platons eigenen Wissensstand wieder, oder aber verfügt Platon zwar über eine Lösung, gibt aber dazu notwendige Informationen nur verdeckt? Im letzteren Fall wäre dann weiter der Frage nachzugehen, wie eine mögliche Lösung im Sinne Platons denn hätte aussehen können und warum er gegebenenfalls das, was dem Leser seiner aporetischen Dialoge auf den Weg zu einer Lösung der Aporie verhelfen kann, ausgespart hat. Welche Funktion wäre in einem solchen Fall diesen Schriften zuzusprechen?

Beide hier angedeuteten Antworten — Platon selbst wußte die Lösungen noch nicht, oder Platon habe sie schon besessen, aber verdeckt — sind von den Interpreten in Betracht gezogen worden.

Entsprechend der Auffassung, welche schon von Herbart¹⁷, dann von K. F. Hermann¹⁸ mit Bestimmtheit und großem Einfluß vertreten worden ist, hat Platon in seinen philosophischen Ansichten eine Entwicklung durchgemacht. Seine Schriften werden dann als „treuer Abdruck seines Geistes“¹⁹ auf den verschiedenen Stufen dieser Entwicklung angesehen. Innerhalb dieses Prozesses spiegeln nach dieser Auffassung die apore-

¹⁴ Vgl. Apol. 21 B. D; 23 AB; Men. 80 A. 98 B; Resp. 337 E; Theact. 150 C. Dazu vgl. Guthrie, A hist. of Greek philos. IV 122 und III 442. Sokrates schließt sich am Ende des ‚Charmides‘ z. B. ausdrücklich in die Ratlosigkeit mit ein (175 B 2 νῦν δὲ πανταχῆ γὰρ ἠττώμεθα, καὶ οὐ δυνάμεθα εὐρεῖν ἐφ’ ὅτῳ ποτὲ τῶν ὄντων ὁ νομοθέτης τοῦτο τοῦνομα ἔθετο, τὴν σωφροσύνην).

¹⁵ Ganz so wie Kleitophon im gleichnamigen, wohl nicht echten (vgl. die Anmerkungen von H. Thesleff, Studies in Platonic chronology, Helsinki 1982, 205 ff.) Dialog (408 C 2) sagt: προτρεπτικωτάτους τε ἡγοῦμαι καὶ ὀφελιμωτάτους (sc. τοὺς λόγους Μ. Ε.), καὶ ἀτεχνῶς ὡσπερ καθευδοντας ἐπεγείπειν ἡμᾶς. Auch für ihn ergibt sich die Alternative (410 C 5) δυοῖν δὲ θάτερον ἢ οὐκ εἶδέναι σε ἢ οὐκ ἐθέλειν αὐτῆς ἐμοὶ κοινωνεῖν.

¹⁶ Das hat Dieterle an den Dialogen ‚Laches‘ und ‚Charmides‘ gezeigt.

¹⁷ De Platonicis systematis fundamento commutatio (1805), jetzt in: Sämtl. Werke, hrsg. von K. Kehrbach und O. Flügel, Aalen 1964, Bd. I, 311–348.

¹⁸ Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg 1839. Zu Hermanns Ansatz vgl. E. N. Tigerstedt, Interpreting Plato, Uppsala 1977, 27 ff.

¹⁹ A. O. 351.

tischen Dialoge eine ‚Sokratische Phase‘ im Denken Platons wider. Zeller²⁰ zufolge, der sich in seiner einflußreichen Philosophiegeschichte Hermanns Auffassung anschloß, hat Platon die Probleme, welche er in den aporetischen Dialogen zur Sprache bringt, zu dieser Zeit selbst noch nicht bewältigt. Erst später habe er sich aus der Aporie befreit. In der historischen Schule wurde dann der ‚genetische‘ Ansatz Hermanns von Pohlenz und besonders von Wilamowitz mit aller Konsequenz durchgeführt. Sieht Pohlenz²¹ in den Schriften noch vielfach Auseinandersetzungen mit konkurrierenden Ansichten, so schließt Wilamowitz²² aus der Unvollständigkeit und Vorläufigkeit des in den aporetischen Dialogen Gesagten auf die Entwicklung Platons selbst. Diese Schriften dienten nach seiner Meinung nur der Darstellung des Sokrates. Philosophisches wird zwar angesprochen, ist aber nur Nebensache. „In seinen ersten Schriften werden auch philosophische Dinge behandelt, weil er Sokrates darstellen will“²³. Nach Wilamowitz’ Urteil verfügt Platon zu dieser Zeit noch nicht über eine eigene Wissenschaft²⁴.

In neuerer Zeit ist der genetische Ansatz wieder durch die monumentale Philosophiegeschichte Guthries zu Geltung gebracht worden²⁵. Auch er geht davon aus, daß Platons Philosophie eine Entwicklung durchgemacht habe²⁶, eine Auffassung, der man nicht grundsätzlich widersprechen wollen²⁷. Wenn Guthrie aber dann annimmt, daß die Dialoge Ausdruck des jeweiligen Wissensstandes innerhalb dieser Entwicklung seien, und die Aporien dementsprechend ernst nimmt²⁸, so hat sich gegen diese Folgerung mit Recht Einspruch erhoben²⁹, und Kahn hat mit überzeugenden Argumenten gegen eine Annahme einer ‚Sokratischen

²⁰ Philos. d. Griech. II 1, 323 Anm. 4; dazu Krämer, *Fondamenti* 81 ff.

²¹ Platons Werdezeit, z. B. 40–57 zum ‚Charmides‘.

²² Zu Wilamowitz’ Auffassung vgl. Tigerstedt, *Interpreting Plato* 40 f.

²³ Platon I 97.

²⁴ Vgl. Platon I 182 „Aber er hatte noch kaum einen Gedanken bis zu Ende gedacht“.

²⁵ Die aporetischen Dialoge werden in Band IV behandelt.

²⁶ Vgl. Bd. IV 45 ff.

²⁷ B. Effe, *Gymnasium* 83, 1976, 357 (Rez. Guthrie).

²⁸ Vgl. Bd. IV 134 und 152 f. „Looked at in this way, Plato in the *Lysis* is still at an early stage in his progress from his master’s ‚One thing I know‘, namely that there are absolute moral values [...] to his own mature philosophy“ (153). Nach Guthries Auffassung geht es Platon vor allem um eine Sokratesdarstellung (133 f.).

²⁹ Vgl. z. B. Effe, a. O. 357, der mit Recht an die Schwierigkeit erinnert, Sokratisches und Platonisches in den Frühdialogen sondern zu wollen und darauf hinweist, daß Platons Lehre durchaus fortgeschrittener sein kann, als es aus den Dialogen hervorgeht (358). Jedenfalls ist in Betracht zu ziehen, daß hinter den Dialogen die Arbeit der Akademie des Kreises um Platon steht, vgl. Seeck, *Gnomon* 55, 1983, 417. Anzumerken ist, daß Guthrie selbst sich nicht ganz konsequent an seinen Ansatz hält, insofern er zur Erklärung der ‚Apologie‘ auch spätere Dialoge heranzieht (IV 116). Dazu vgl. H. Erbse, *Zur Entstehungszeit von Platon ‚Apologie des Sokrates‘*, *RhMus* 118, 1975, 35.

Phase' in Platon Entwicklung Stellung bezogen³⁰. Man darf wohl sagen, daß heute, trotz Guthrie, die *communis opinio* eher dahin tendiert, „daß es den Aporetiker Platon /.../ niemals gegeben hat“³¹.

Die Ansicht, das Nichtwissen des Sokrates und damit auch die Aporien seien ernst zu nehmen, ist auch besonders in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts von Interpreten vertreten worden, die zu diesem Schluß nicht von einem ‚genetischen‘ Ansatz her geführt wurden, sondern die zu dieser Auffassung durch den Einfluß der Existenzphilosophie von Jaspers und Heidegger angeregt wurden³². Besonders Friedländers Platonbuch³³ ist hier zu nennen. Die Auffassung dieser Interpretationsrichtung hat Schulz³⁴ kurz charakterisiert „Die Kommunikation sei für das platonische Philosophieren wesentlich: Plato habe erkannt, Philosophieren sei nur im Miteinander möglich; das offene Gespräch sei für Platon die Weise, wie sich Wahrheit allein vollziehen kann. Sodann: Plato sei ein existentieller Denker /.../. Und schließlich: der platonische Wahrheitsbegriff wird „existentialisiert“ /.../ die Wahrheit sei unaussprechbar, sie sei Geheimnis, sie könne nie begrifflich erfaßt werden, und noch eindeutiger: die Wahrheit sei immer nur vorläufig, sie sei immer nur im Suchen nach ihr“³⁵. Man sieht, was von den einen als Ärgernis aufgefaßt werden konnte, die Vorläufigkeit und Ergebnislosigkeit einiger Dialoge, wird hier als das Wesentliche und eigentlich Philosophische verstanden. Denn, so meint

³⁰ Did Plato write Socratic dialogues? *ClQu* 31, 1981, 305 ff.; schon 1976 hat Kahn in einem Artikel (Plato and the unity of the virtues, *Phron. Suppl. Vol. 2 (Facets of Plato's philosophy)* Assen 1976, 21 ff.) die an sich nicht neue These hervorgehoben, daß die frühen Dialoge die ‚*Politeia*‘ vorbereiten.

³¹ Gaiser, Platons Menon und die Akademie 242 Anm. 3. Vgl. Krämer, Retraktionen 163–166; ders. *Fondamenti* 179 ff. Zur Entwicklungsproblematik nimmt grundsätzlich Stellung K. Oehler, *Der Entwicklungsgedanke als heuristisches Prinzip der Philosophiegeschichte*, *Zeitschr. f. philos. Forschung* 17, 1963, 604 ff. (jetzt in: *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*, München 1969, 38–47). Zur Frage der Entwicklung Platons vgl. auch K.-H. Ilting, Aristoteles über Platons philosophische Entwicklung, *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 19, 1965, 377–392. Gegen die Auffassung, Platon habe eine Entwicklung durchgemacht, die sich in den Dialogen spiegele, auch P. Shorey (*The unity of Plato's thought*, Chicago 1903), dem sich jetzt Sprague (*Plato's unitarianism or what Shorey said*, *ClPh* 71, 1976, 109–112) angeschlossen hat. Wenn eine Entwicklung als Kriterium für die Reihenfolge der Schriften Platons kaum geeignet ist, dann ist mit Krämer anzunehmen, daß „die Abfolge der platonischen Schriften /.../ primär unter anderen: didaktischen, protreptischen, künstlerischen Gesetzen (steht M. E.), die in ihrer Eigentümlichkeit eine besondere Erforschung verdienen“ (*Die Platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons* 94).

³² Dazu E. M. Manasse, *Bücher über Platon* (*Philos. Rundschau*, 5. Jahrgang, Beiheft 1, Tübingen 1957), 2 ff.

³³ *Platon I* (1964), *II* (1957), *III* (1960).

³⁴ *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons* 261–275.

³⁵ Schulz, *Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons* 262.

Friedländer³⁶, „die sokratische Ironie /.../ drückt die Spannung aus zwischen dem Nichtwissen, das ist der Unmöglichkeit, in Worten allerletzt zu sagen, was das Gerechte ist, und dem Darleben des Nichtgewußten“. Wahrheit ist für Friedländer also letztlich nicht sagbar. In Konsequenz dieser Auffassung steht nach seiner Meinung bei Sokrates dem Nichtwissen im Wort das Wissen im gelebten Leben gegenüber³⁷. Die Aporie zeige, daß er vielleicht mehr wisse als er sagen kann. Das ironische Verstecken und Zurückhalten von Wissen sei nicht gewollt, sondern es sei „gemußt“³⁸. Wichtig für diese Deutung des sokratischen Nichtwissens ist neben der Existenzphilosophie auch der Ironiebegriff der Romantik. Bei Jean Paul³⁹ wird Platons Ironie zur Weltironie schlechthin, und für Schlegel vermittelt Ironie überhaupt „ein Gefühl von dem unauflöselichen Widerstreit des Unbedingten und Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung“⁴⁰. Einflußreich war ebenfalls Kierkegaard, der in seiner Magisterarbeit die These aufstellte, daß Sokrates wirklich ein Unwissender sei und eben dies aufweisen wolle⁴¹. Nach Kierkegaards Verständnis stellt Sokrates' Haltung eine Negativität dar, „die unendlich (ist M. E.), denn sie verneint nicht diese oder jene Erscheinung, sie ist absolut, denn dasjenige, kraft dessen sie verneint, ist ein Höheres, das jedoch nicht ist“⁴².

³⁶ Platon I 162.

³⁷ Vgl. auch ders., Platon I 144 „mehr noch, der fragende Sokrates war in seiner Existenz die Antwort, die Platon als Philosophem, doch niemals als starres Dogma, gab“.

³⁸ Platon I 152. Daß Friedländers Auffassung im Zusammenhang mit Jaspers' Philosophie zu sehen ist, zeigt sich gerade in seiner Auseinandersetzung mit ihm; vgl. das Kapitel ‚Dialog und Existenz. Eine Frage an Karl Jaspers‘, Platon I 243 ff. Zwar verwirklicht sich Philosophie nach Jaspers nur in Existenz und diese wiederum in Kommunikation, die Dialoge Platons aber werden von Jaspers als mögliche Form, in der Philosophie mitgeteilt wird, abgelehnt (Philosophie, Bd. II, Berlin–Heidelberg–New York 1973, 115). Friedländer findet diese Ablehnung bedauerlich. Für ihn „ist denn doch der Platonische Dialog in einem radikaleren Sinn ‚existentiell‘ als Jaspers' so bewundernswerte Existenzherhellung“ (Platon I 247). Sokrates stellt demnach die philosophische Existenz selbst vor. Graf faßt in seiner Dissertation (G. Graf, Die Sokratische Aporie im Denken Platons, Diss. Basel 1963) die Aporie „als ‚Hexis‘, gleichsam als existenziellen Ausdruck sokratischer Grenzerkenntnis“ auf (30). Die Auffassung von B. Waldenfels, Das sokratische Fragen. Aporie, Elenchos, Anamnesis, Meisenheim 1961, geht in eine ähnliche Richtung.

³⁹ Vorschule der Ästhetik § 38 (in: Jean Pauls sämtl. Werke, E. Berend (Hrsg.), Bd. I 11, Weimar 1927/62, 140 ff.). Vgl. E. Behler, Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie, Darmstadt 1972, 107 ff. Zum Problem der Ironie in der Literatur vgl. Ironie als literarisches Phänomen, H.-E. Hass und G.-A. Mohrlüder (Hrsgg.), Köln 1973.

⁴⁰ Lyceumsfragment 108; Pros. Jugendschriften II 199. Das Lyceumsfragment wird zustimmend zitiert von Friedländer (Platon I 156).

⁴¹ Dazu Boder, Die Sokratische Ironie 26 ff.

⁴² Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, München 1929.

Gegen diese hier skizzierte Auffassung von Ironie, sokratischem Nichtwissen und Aporie, der auch Gundert mit seiner Unterscheidung von Logos und Enthusiasmus als eigener, nicht vernunftgebundener Erkenntnisweise zugerechnet werden muß⁴³, haben sich Schulz⁴⁴ in dem oben schon herangezogenen Aufsatz und besonders G. Müller⁴⁵ in zahlreichen Arbeiten mit Recht gewandt. Zu sehr ist dieses Verständnis von Ironie und Aporie von modernem Denken geprägt, wie denn auch Musil⁴⁶ richtig zwischen einem modernen und einem sokratischen Ironieverständnis unterscheidet. „Sokratisch ist: sich unwissend stellen. Modern: unwissend sein“. Damit wird vorausgesetzt, wie oben in der zweiten möglichen Antwort angedeutet, daß eine Lösung der Aporie grundsätzlich möglich ist. Daß sie nicht aufgelöst wird, ist nach diesem Verständnis die Folge ihrer pädagogischen Aufgabe⁴⁷.

Diese Auffassung, daß die Aporien lösbar, die Lösung formulierbar und die Aufgabe der Aporie pädagogischer Art sei, steht in einer von Schleiermacher geprägten Tradition. Schleiermacher ging in der Einleitung zu seiner Platonübersetzung⁴⁸ von der These aus, daß Platons Philosophie schon zu Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit in Grundzügen vorgelegen habe⁴⁹. Aus didaktischen Gründen aber habe er dieses Wissen auf einzelne Schriften verteilt. Platon läßt demzufolge in seinen Dialogen manches ungesagt; dies geschieht aber nicht, weil er noch selber darüber im Zweifel wäre, sondern weil er gerade den Leser im Blick hatte und diesen zum Wissen hinführen wollte. Als Konsequenz dieser Auffassung verlangt Schleiermacher, man solle den Dialog nicht nur als einzelnen, sondern auch im Zusammenhang mit den anderen Dialogen lesen. Schleiermacher rechnet damit, daß die Aporien und die Paradoxien vom Leser aufgelöst werden können. Die Seele des Menschen soll auf den Weg zu

⁴³ Enthusiasmus und Logos bei Platon, *Lexis* 2, 1949, 25–46 (jetzt in: *Platonstudien*, 1–22); vgl. 45 „Im Licht des Göttlichen wird alle menschliche Rede, auch die philosophische, zweideutig“ und dens. „Der platonische Dialog‘ 13 „... und kein Logos, auch wenn er richtig ist, ist aus dem Wissen um Wahrheit gesprochen, solange er sich nicht offenhält für den nächsten Logos, der ihn begründet, sondern sich in seiner Isolierung selbst genügt“. Schon hier sei die Frage gestellt, ob denn der ‚stahlharte‘ Logos des ‚Gorgias‘ (509 A), Unrecht zu tun sei schlecht, nicht eine für Platon letztgültige Wahrheit darstellt. Dazu siehe unten 270 ff. zum Logos.

⁴⁴ S. o., Anm. 34.

⁴⁵ Besonders in ‚Das sokratische Wissen des Nichtwissens‘; ders. in: *GGA* 227, 1975, 157 ff. (Rez. Boder, *Die sokratische Ironie*).

⁴⁶ Aus einem Rapial und anderen Aphorismen: *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*, Hamburg 1958, 558. Zustimmung zitiert von Boder, *Die sokratische Ironie* 35.

⁴⁷ Vgl. R. Jancke, *Das Wesen der Ironie*, Diss. Köln 1929, 257 ff.; Schaefer, *La Question Platonicienne* 55; Boder, *Die Sokratische Ironie* 159 ff.

⁴⁸ Einleitung, in: *Platon, Sämtliche Werke*, Berlin (1818) 1855, darin Bd. I 5–36, jetzt in: *Das Platonbild*, K. Gaiser (Hrsg.), Hildesheim 1969, 1–32.

⁴⁹ A. O. 32 ff.

einer solchen Lösung gewiesen werden, „indem entweder aus Widersprüchen ein Rätsel geflochten wird, zu welchem der beabsichtigte Gedanke die einzig mögliche Lösung ist /.../. Oder die eigentliche Untersuchung wird mit einer anderen /.../ wie mit einer angewachsenen Haut überklebt, welche dem Unaufmerksamen /.../ dasjenige verkleidet, was eigentlich soll beobachtet oder gefunden werden, dem Aufmerksamen aber nur noch den Sinn für den inneren Zusammenhang schärft und läutert“⁵⁰. Man sieht also, für Schleiermacher hängt die Bewältigung der Probleme, die im aporetischen Dialog aufgeworfen werden, von der Aufmerksamkeit des Lesers ab. Ein idealer Leser ist nach Schleiermacher derjenige, welcher in dem Sinne als ‚esoterisch‘ zu bezeichnen ist, als „dieses nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte, je nachdem er sich zu einem wahren Hörer des Inneren erhebt oder nicht“⁵¹.

Diesen von Schleiermacher gewiesenen Weg, aus Andeutungen und Kombinationen des im Dialog Gesagten Lösungen für die Aporien finden zu wollen, haben dann manche Interpreten beschritten, von welchen hier besonders Bonitz⁵² und Eckert⁵³ genannt seien. Bei ihnen ist allerdings zu beachten, daß sie in der Folge Hegels⁵⁴ und Zellers⁵⁵ den szenischen Rahmen der Dialoge als bloßen Ballast empfanden. Deshalb will Bonitz sich „mit Übergehung von allem, was auf die künstlerische Komposition des Dialoges (des Phaidon) sich bezieht, ausschließlich auf die Vergegenwärtigung des lehrhaften Inhaltes“⁵⁶ beschränken. Eckert faßt die aporetischen Dialoge als – teilweise nur scherzhaft gemeinte – logische Spiele auf⁵⁷. Es sei Aufgabe des Lesers, die von Platon bewußt angelegten Sophismen zu durchschauen und aufzulösen. Bei den genannten Betrachtungen ist es wichtig, daß Lösungen als möglich angesehen werden. Allerdings bleibt die Analyse noch zu sehr an der von bloßem Wortgefecht geprägten Oberfläche⁵⁸. Erst als man bei der Interpretation der apore-

⁵⁰ A. O. 16.

⁵¹ A. O. 17.

⁵² Platonische Studien, Berlin 31886.

⁵³ W. Eckert, Dialektischer Scherz in den frühen Gesprächen Platons, Diss. Erlangen 1911.

⁵⁴ Vorl. über die Gesch. d. Philos., in: Sämtl. Werke, H. Glockner (Hrsg.), Stuttgart 1928, Bd. 18, 183.

⁵⁵ Die Philos. d. Griech. II 11, 575. Vgl. den von Zeller billigend zitierten Satz von Chr. Brandis (aus: Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philos. 1884, Bd. II 1, 159 f.; Zitat bei Zeller 577) „... setzt Platon nicht voraus, daß der Leser durch selbständige Teilnahme an der aufgezeichneten Untersuchung das Fehlende zu ergänzen /.../ vermöge, damit die Lösung der scheinbaren Widersprüche durch fernere Entwicklung der eingeleiteten Gedankenreihe ihm gelinge?“

⁵⁶ A. O. 294.

⁵⁷ A. O. 5.

⁵⁸ Das moniert Dieterle zu Recht (a. O. 12). In gleicher Weise interpretiert M. H. Cohen, Plato's use of ambiguity and deliberate fallacy, Diss. New York 1963; ders. The aporias

tischen Dialoge ein weiteres, lange Zeit unbeachtetes Postulat Schleiermachers berücksichtigte, daß nämlich im platonischen Dialog Form und Inhalt in keiner Weise zu trennen seien⁵⁹, begann man, nicht nur die logische Struktur der Argumentation zu beachten, sondern auch hinter der Oberfläche dieser Argumentation Hinweise auf den Ernst platonischen Philosophierens zu erkennen, Hinweise, welche auch im dramatischen Geschehen des Dialogs liegen können. Was in der Argumentation ungesagt bleibt, soll dieser Auffassung zufolge durch die dramatische Qualität des Dialogs ergänzt werden „This also confers on the dialogues the quality of completeness as against their unfinished (aporetic) character in terms of verbal argument“⁶⁰. Es geht nicht an, Sätze aus dem dramatischen Geschehen herauszulösen, sondern es ist mit Schleiermacher zu fordern, daß man versuchen muß, jeden Satz innerhalb des Dialoggeschehens an seinem Ort zu verstehen, eine Notwendigkeit, die schon in der Antike bekannt war⁶¹. Für Schleier-

in Plato's early dialogues, *JHI* 23, 1962, 163–174. Dagegen betont R. K. Sprague, *Plato's use of fallacy*, London 1962 nicht nur, daß Platon sich der in manchen Dialogen (besonders im ‚Euthydem‘) vorgetragenen Sophismen durchaus bewußt ist, sondern will diese Sophismen auch im Kontext des Dialoges betrachten (a. O. XIV). Vgl. dies. *Plato's sophistry*, *Proc. of the Arist. Soc.*, Suppl. 51, 1977, 45–61; dies. *Logic and literary form in Plato*, *The Personalist* 48, 1967, 560–572. Allerdings wird das nur ansatzweise durchgeführt. Es bleibt die Frage, ob die zu beobachtenden Doppeldeutigkeiten wirklich ‚sophistisch‘ sind. Neuerdings hebt Klosko (*CIQu* 33, 1983, 363–374) den personalen Charakter des Elenchos wieder besonders hervor, der dem Frager Beschränkungen auferlege (a. O. 370). Der ‚Hippias minor‘ ist aber dennoch für Klosko sophistisch (a. O. 372).

⁵⁹ Einleitung 14. Für Friedländer war der oben zitierte Satz von Bonitz (Anm. 56) Anstoß zu seiner Interpretation (Platon I 245). Zu dem neuen Ansatz vgl. J. Stenzel, *Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs*, in: *Kl. Schriften* 32 ff.; W. Jaeger, *Der Wandel des Platonbildes im 19. Jahrhundert*, *Die Antike* 4, 1928, 85 ff. (jetzt in: *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin ²1960, 129 ff.); L. Robin, *Platon*, Paris ⁶1968.; V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris 1947. Daß schon die ‚Einleitungsteile‘ in den Dialogen eine wichtige Aufgabe erfüllen, haben F. Muthmann, *Untersuchungen zur ‚Einkleidung‘ einiger Platonischer Dialoge*, Diss. Bonn 1961, und W. Detel, *Bemerkungen zum Einleitungsteil platonischer Frühschriften*, *Gymnasium* 82, 1975, 308 ff. hervorgehoben und ist auch in der Antike von Proklos in seinem ‚Alkibiades-Kommentar‘ gesehen worden (in *Alc. 18, 13* Westerink (Proclus Diadochus, *Commentary on the first Alcibiades of Plato*, ed. by L. G. Westerink, Amsterdam 1954) τὰ προοίμια τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων συνάδει πρὸς τοὺς ἄλλους αὐτῶν σκοπούς). Auch die Meinung Hegels ist schon vertreten worden bei Proklos, in *Parm. 658, 36* Cousin (Procli philosophi Platonici opera inedita, ed. V. Cousin, Paris 1864). Auf den literarischen Charakter der platonischen Dialoge macht Dalfen neben dem oben (Anm. 7) zitierten Aufsatz in zwei weiteren Arbeiten aufmerksam: *Die philosophische Aussage der künstlerischen Gestaltung platonischer Dialoge*, in: *Gegenwart der Antike*, F. Hörmann (Hrsg.), München 1974, 5–21 und ders. *Gedanken zur Lektüre Platonischer Dialoge*, *ZPhF* 29, 1975, 169–194.

⁶⁰ J. Klein, *A commentary on Plato's Meno*, Chapel Hill 1965, 17.

⁶¹ Einleitung 14. Für die antike Auffassung vgl. *Diog. Laert.* III 65 ἐστὶ δὲ ἡ ἐξήγησις αὐτοῦ τῶν λόγων τριπλή· πρῶτον μὲν γὰρ ἐκδιδάξει χρὴ τί ἐστὶν ἕκαστον τῶν λεγομένων.

macher entspricht die äußere Form des Dialoges der Absicht Platons, mündliche Gespräche abzubilden und dadurch die von Platon im ‚Phaidros‘ dargelegte Diskrepanz zwischen mündlichem Gespräch und geschriebenem Text aufzuheben⁶². In dem „öfteren Wiederanfangen der Untersuchung von einem anderen Punkte aus“ sieht Schleiermacher weiter das „Innere und Wesentliche der platonischen Form“⁶³. Er folgert daraus die Absicht

ἔπειτα, τίνος εἵνεκα λέλεκται, πότερα κατὰ προηγούμενον ἢ ἐν εἰκόνοσ μέρει, καὶ <εἰ> εἰς δογμάτων κατασκευὴν ἢ εἰς ἔλεγχον τοῦ προσδιαλεγόμενου τὸ δὲ τρίτον, εἰ ὀρθῶς λέλεκται. Platon dachte ähnlich, wie der ‚Protagoras‘ zeigt (344 B 3 ἀλλὰ τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν ὄλον διεξέλθωμεν καὶ τὴν βούλησιν, ὅτι παντὸς μᾶλλον ἔλεγχός ἐστιν τοῦ Πιττακείου ῥήματος διὰ παντὸς τοῦ ἔσματος).

⁶² Einleitung 17. Schleiermachers Auffassung von der Einheit der Form und des Inhaltes bei Platon und seine Folgerungen für die Absichten Platons hat jetzt Wieland (W. Wieland, Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982) in letzter Konsequenz weiterverfolgt, indem er, der analytischen Philosophie Ryles, Moores und Wittgensteins verpflichtet, von der These ausgeht, Platon ziele auf ein Wissen, welches nicht aussagbar (dispropositional) sei. Gerade deshalb habe Platon die Dialogform und nicht die Darlegungsweise eines Traktates gewählt (13–94). Platon komme es vielmehr auf das Aufzeigen eines nicht-propositionalen Gebrauchswissens an. Das wolle er in den Dialogen darstellen (66–70). Indem Wieland allerdings annimmt, Platon sei der Meinung, daß es ein nicht aussagbares Wissen gebe, schreibt er ihm einen Wahrheitsbegriff zu, den man ‚hermeneutisch‘ nennen könnte (zu diesem Wahrheitsbegriff vgl. L. B. Puntel, in: Handb. philos. Grundbegriffe, München 1974, Bd. 6, 1656, s. v. Wahrheit). Weil nach Wieland Platon eine derartige Auffassung von Wahrheit vertritt, sind auch die Ideen nach seiner Interpretation nicht diskursiv sagbar, sondern es kommt ihnen nur noch eine Prädikatsfunktion zu (95–223, bes. 101 ff.). Platon wird also auf diese Weise der Metaphysik beraubt (vgl. Krämer, Kritische Bemerkungen zu den jüngsten Äußerungen von W. Wieland und P. Patzig über Platons ungeschriebene Lehre, Riv. di filosofia neoclassica, 1982, 579 ff.). Zu Wielands Auffassung vgl. dens. Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten, Allg. Zeitschr. f. Philosophie 1, 1976, 19 ff.; ders. Neue Antike, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Stuttgart 1978, 182 ff. Unmetaphysisch möchte Platon auch Ebert (Th. Ebert, Meinung und Wissen in der Philosophie Platons, Berlin 1974) verstehen, in einem der nach Wieland „wichtigsten Beiträge zur Platonforschung der letzten Zeit“ (Platon und die Formen des Wissens 285 Anm. 5). Vgl. aber zu Eberts Buch Szlezák in: Probleme der Platoninterpretation, GGA 230, 1978, 13 ff. Zu bedenken ist, daß Platon keineswegs einen ‚hermeneutischen‘, sondern einen ‚korrespondenztheoretischen‘ Wahrheitsbegriff vertritt (Krämer, a. O. 579). Wahrheit ist im Logos aussagbar (s. u. S. 275). Wieland läßt Platon eine Vorstellung von Wahrheit vertreten, welche von deren Relativität ausgeht und eher zum von Platon gerade deswegen bekämpften Protagoras gehören könnte. Weiter ist es fraglich, ob man Platons Schrift(!)kritik auf den gesprochenen Logos übertragen darf (s. u. S. 273). Auch Wielands Auffassung, nach Platon komme es darauf an, *wer* etwas sagt, ist eine Haltung, welche die Sophisten vertraten, Platon aber gerade ablehnt (s. u. S. 273). Die Vorläufigkeit der in den Dialogen dargestellten Gesprächsresultate weist durchaus auf Lehren, mit welchen diese Vorläufigkeit gerade aufgehoben werden kann. Das wird im ‚Menon‘ ausdrücklich gesagt (s. u. S. 85). Auch hier urteilt Wieland anders (48).

⁶³ Einleitung 30. Schleiermachers Interpretation Platons als eines Philosophen-Künstlers ist vor dem Hintergrund der Lehren der Romantik und hier besonders von F. Schlegel zu sehen. Schleiermacher folgt der Auffassung einer Identität von Dichtung und Philosophie.

Platons, den Leser „zur eignen Ideenerzeugung zu nötigen“⁶⁴. Dazu soll aber nach seiner Auffassung grundsätzlich jeder Leser in der Lage sein können, wenn er nur aufmerksam genug ist. Der platonische Dialog ist also nach Schleiermachers Vorstellung ein in sich abgeschlossenes, autonomes Gebilde⁶⁵.

Von Schleiermachers Auffassung ausgehend steht dann für Schulz in dem schon zitierten Aufsatz fest⁶⁶, daß die Aporien der Dialoge nur künstlich erzeugt und Folge der Gestaltung Platons seien. Verursacht würden sie dadurch, daß Platon seinen Sokrates sich borniert gegen doch evident richtige Thesen seiner Partner verhalten lasse. In Wirklichkeit stehe keiner der Dialogpartner in einer Aporie⁶⁷. Nach Boder gibt Platon gerade durch dieses unfaire Verhalten des Sokrates Ironiesignale⁶⁸, welche an den Leser gerichtet sind und diesen provozieren und zum Mitdenken reizen sollen. Dieterle⁶⁹ weist auf den verhüllend-enthüllenden Charakter der in den Dialogen vorgeführten Argumentation hin und meint, Sokrates verweise gerade dadurch, daß er sich seinem Partner gegenüber nicht immer angemessen verhalte, auf Wesentliches. Entsprechend diesen Inter-

Diese gilt nach Schlegel ausdrücklich auch für die Dialogkunst Platons (Über Lessing, in: Krit. Friedrich Schlegel Ausgabe, H. Eichner (Hrsg.), II 1, München, Paderborn, Wien 1967, 415 f.). Zu Schlegels und Schellings Einfluß auf Schleiermachers Platoninterpretation vgl. Krämer, *Fundamenti* 53 ff.

⁶⁴ Einleitung 30.

⁶⁵ Nach Schleiermacher ist Platons gesamte Philosophie in seinen Schriften zu finden. Er führt dies in seiner ‚Einleitung‘ als indirekte Polemik gegen W. G. Tennemann aus, der eine ‚esoterische‘ Lehre Platons annahm, die neben seinem Werk als System existiert haben soll (System der platonischen Philosophie I, Leipzig 1792, 128–141; II, 1794, 295–298; ders. Geschichte der Philosophie II, Leipzig 1799, 205–222; dazu Krämer, *Fundamenti* 44 ff.; E. N. Tigerstedt, *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato*, Helsinki 1974, 66 ff.). Gegen diese ‚äußere‘ Esoterik setzt Schleiermacher die ‚innere‘, in den Leser verlegte, Esoterik. Seine Auffassung von der Autonomie der Dialoge (vgl. Einleitung 7) ist geprägt durch den von Luther herkommenden hermeneutischen Ansatz der ‚sola scriptura‘ (vgl. K. Holl, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920), in: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1932, Bd. I 544 ff.), womit er gegen die letztlich auf Origines zurückgehende Auffassung vom mehrfachen Schriftsinn das ‚Schriftprinzip‘ setzt und davon ausgeht, daß die Schrift sich selbst auslegt. Es wird sich aber zeigen, daß dies nicht Platons Einstellung entspricht (s. u. S. 280 ff.). Schleiermachers Ansatz schon andeutungsweise bei Serranus und Leibniz (vgl. Tigerstedt 39 ff. und 53 ff.; Krämer, *Fundamenti* 53 ff.). Zu Schleiermachers Hermeneutik vgl. F. Schleiermacher, ‚Hermeneutik und Kritik‘ (sämtliche Werke I 7) 20ff., F. Lücke (Hrsg.), Berlin 1838 (jetzt herausgeg. v. M. Frank, Frankfurt 1977) und P. Szondi, *Schleiermachers Hermeneutik heute*, in: *Schriften II*, Suhrkamp wiss. 220, 1970, 106–133.

⁶⁶ Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons 267.

⁶⁷ A. O. 264 f.

⁶⁸ Die sokratische Ironie 166.

⁶⁹ A. O. 30.

pretationen werden dann auch die Aporien und Paradoxien, welche sich aus derartigen Gesprächen ergeben, als Ironie gewertet⁷⁰.

Ist auch grundsätzlich zuzustimmen, daß die Aporien als lösbar aufzufassen sind, so ist aber damit noch nicht von vorneherein gesagt, daß sie durch ein unfaires Verhalten des Sokrates zustande kommen⁷¹, und daß sie, auf solche Art künstlich erzeugt, als ironisch angesehen werden müssen. Auch wenn ein Gesprächspartner des Sokrates eine These vertritt, die richtig zu sein scheint, so ist ja noch damit zu rechnen, daß dieser den Inhalt des von ihm Vorgebrachten nicht richtig verstanden hat, obgleich dem Wortlaut nach doch offenbar alles in Ordnung ist. Derartige Mißverständnisse können nämlich gerade Ursache für das Scheitern des Gespräches sein, und möglicherweise will Sokrates durch sein oftmals widerspenstiges Verhalten gerade auf derartige Mißverständnisse aufmerksam machen. Ist dies richtig, dann wäre es der Verständnishorizont des Gesprächspartners, der in die Aporie führt, und diese Aporie wäre folglich als durchaus ernst und nicht als ironisch anzusehen, wenn sie sich wirklich mit Notwendigkeit aus einer falschen Sichtweise der Gesprächspartner ergäbe⁷². Auch Sokrates' stete Beteuerung, er selbst wisse nicht weiter, wäre dann völlig ernst zu nehmen; denn er muß sich immer auf das Niveau seines Partners einstellen. Alles dies aber bedeutet nicht, daß von einem anderen Verständnisniveau her gesehen die Aporie ihre Notwendigkeit nicht doch verlieren könnte. Vielmehr wäre sie in diesem Fall insofern künstlich, als Platon, der Gestalter des Dialoges, durch die Wahl des

⁷⁰ Dies ist eine oft vertretene Auffassung, vgl. Boder, Die sokratische Ironie 162; Schulz, Das Problem der Aporie in den Tugenddialogen Platons 262; Erbse, Über Platons Methode in den sogenannten Jugenddialogen, Hermes 96, 1968, 21–40.

⁷¹ Die hier geäußerte Meinung, die sich noch bei der Interpretation der Dialoge zu bewähren haben wird, vertritt nachdrücklich G. Müller, Philosophische Dialogkunst Platons, MusHelv 33, 1976, 129–161. Vgl. auch R. W. Puster, Zur Argumentationsstruktur Platonischer Dialoge, Freiburg/München 1983; für den ‚Laches‘ siehe H. Hinske, Zur Interpretation des Platonischen Dialoges Laches, Kant-Studien 59, 1968, 62–79. Puster betont mit Recht, daß die Gespräche in einer „*aporia ultima*“ enden, die nicht lösbar sei (111 und 115), wenn man sie auf der diskursiven Ebene des Dialoges betrachtet. Gegen Puster, der neben der „*aporia ultima*“ noch eine „*aporia dubitativa*“ (nur Charm. 166 E 7–169 D 5) und eine „*aporia refutativa*“ (z. B. Lach. 193 D 11–194 C 6) unterscheidet, wobei die zweite unlösbar sein soll (103 ff.), wird zu zeigen sein, daß alle Aporien, auch die im ‚Charmides‘, unlösbar sind. Im ‚Charmides‘ sagt Sokrates ja selbst, daß die *συχώρησις* eigentlich nicht erlaubt sei (s. u. S. 196).

⁷² Gigon hat für den ‚Euthyphron‘ erklärt, daß es keine Hinweise gebe (Platons Euthyphron 7); für Buchmann (K. Buchmann, Die Stellung des Menon in der platonischen Philosophie, Philol. Suppl. 29. 3, 1936, 28) ist die Aporie deshalb eine letztgültige Tatsache, weil sich der aufmerksame Leser, der die Gedankenlinie zu einer Lösung durchverfolgen könne, „in zwei Jahrtausenden nicht gefunden habe“. Das gilt aber nur, wie festzustellen sein wird, wenn man das Niveau der Gesprächspartner nicht verläßt und nur ‚kombinieren‘ will.

Gesprächspartners für Sokrates gleichsam das Niveau schon vorgegeben hat, welches die Aporie bedingt. Wenn dies alles richtig ist, dann müßte die Folgerung erlaubt sein, daß eine mögliche Lösung von einem anderen Niveau als dem im Dialog dargestellten zu erfolgen hat. Es ist zu fragen, ob es im Dialog gegebenenfalls Hinweise gibt, welche auf ein anderes Niveau deuten, und wer denn in der Lage sein soll, derartige Hinweise aufzugreifen. Reicht in diesem Fall noch das bloße Kombinieren eines „zur inneren Ideenerzeugung genötigten Lesers“ im Sinne Schleiermachers hin, oder ist ein Vorwissen notwendig, welches nicht jeder Leser von vorneherein aus sich heraus beitragen kann?⁷³ Welche Funktion aber, so wäre zuletzt zu fragen, käme dann den von Platon gestalteten aporetischen Dialogen zu?

Eben diese Frage nach der Funktion der aporetischen Schriften ist, wie wir sahen, schon von Schleiermacher selbst gestellt und dahingehend beantwortet worden, daß die Form des Dialoges Rückschlüsse auf die Absicht Platons zulasse. Die äußere Form zeige den Willen Platons zur Nachahmung des mündlichen Gespräches, die innere Form seine Intention, den Leser belehren zu wollen, wobei Schleiermacher in dieser inneren Form die von Platon in der Schriftkritik des ‚Phaidros‘ dargelegte Diskrepanz von mündlicher und schriftlicher Belehrung überwunden glaubte.

Diesen Zusammenhang von Schriftkritik, Form und Absicht des Autors ist Gaiser in seinem Buch ‚Protrepik und Paränese‘ nachgegangen⁷⁴. Gaiser kritisiert mit Recht Schleiermachers Meinung, Platons Hauptanliegen beim Schreiben der Dialoge sei die Belehrung (δίδαξις) gewesen, und beruft sich dabei ebenfalls auf den ‚Phaidros‘. Belehrung im eigentlichen Sinne sei nach Platon, so Gaiser, nur im mündlichen Bereich möglich⁷⁵, während Geschriebenem höchstens die Funktion der Überredung (πειθῶ) gegenüber Nichtwissenden zukommen könne. Werbung für eine philosophische und politische Gemeinschaft im Sinne von Platons VII. Brief (330 C ff.) sei die von Platon den aporetischen Schriften zuge dachte Funktion. Ihre Aufgabe sieht Gaiser in einer „werbenden Selbstdarstellung der Philosophie ‚nach außen“, die zur Philosophie hinwendende Überredung – kurz dem προτρέπειν zur Philosophie“⁷⁶. Mit dieser den Dialogen zuge dachten Aufgabenstellung ordnet Gaiser sie form- und funktionsgeschichtlich in die Tradition der sophistischen Werberede ein. Gleichzeitig aber zeigt sich, so Gaiser, gerade dann auch der wesentliche

⁷³ In diesem Fall wäre dann allerdings die Frage nach der ‚Autonomie‘ der Texte zu stellen. Dieser Frage ist Szlezák in Bezug auf den ‚Euthydem‘ nachgegangen (Th. A. Szlezák, Sokrates’ Spott über Geheimhaltung, AuA 26, 1980, 85).

⁷⁴ Protrepik und Paränese bei Platon, Stuttgart 1959, 9 ff.

⁷⁵ A. O. 11. Zu verweisen ist auch auf Tim. 51 E 2.

⁷⁶ A. O. 17.

Unterschied zu den Schriften der Sophisten. „So ist bei Platon im Gegensatz zu den Sophisten mit der protreptischen Umkehr von Scheinwissen zum Eingeständnis des Nichtwissens nicht etwa nur Vorbereitendes, sondern der wesentliche Schritt der philosophischen παιδεία selbst getan“⁷⁷. Bei der Lektüre besonders der aporetischen Schriften findet also nach Gaiser durch die Umwendung, die sie beim unkundigen Leser bewirken, schon ein wesentlicher Teil der Erziehung im Sinne Platons statt. Die wirkliche Erziehung aber ist dem mündlichen Bereich vorbehalten, an den die Schriften durch die Nachahmung des mündlichen Gespräches nahe heranführen. Anders als bei Schleiermacher ist für Gaiser „ihre eigentliche Funktion /.../ psychagogischer, nicht didaktischer Art“⁷⁸. Der Dialog ist trotz seiner Form nicht mit der mündlichen Belehrung als gleichrangig anzusehen, sondern er führt nur zum mündlichen Bereich und damit zur wahren Erkenntnis hin.

Es ist Gaiser insofern zuzustimmen, als die Dialogform selbst, wie zu zeigen sein wird⁷⁹, den rangmäßigen Unterschied von schriftlichem und mündlichem Bereich in den Augen Platons nicht überwinden kann. Auch seiner These, daß die aporetischen Dialoge bei Unkundigen eine werbende Wirkung haben können, ist nicht zu widersprechen⁸⁰. Wenn es aber bei Gaiser heißt, „die Erfüllung des sophistischen Protreptikos im schriftlichen Dialog macht lediglich exoterisch sichtbar, was im esoterischen Bereich vor sich geht“, und er dann folgert, „bleibt also an sich ganz im exoterischen Bereich“⁸¹, so ist zu fragen, ob der rangmäßige Unterschied von mündlichem und schriftlichem Bereich notwendig auch eine räumliche Trennung

⁷⁷ A. O. 18.

⁷⁸ A. O. 19.

⁷⁹ S. u. S. 31.

⁸⁰ Gaiser kann als Belege auf Anekdoten bei Themistios (Or. 23, 295 CD; abgedruckt bei Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre 449 als Test. 5; A. S. Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976, Anecd. 134–136) und auf Dikaiarch bei Philodem, *Θιλοδήμου Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* (PHerc. 1021) verweisen. Dazu s. u. S. 292 ff.

⁸¹ Gaiser weist aber auch darauf hin (Platons ungeschriebene Lehre 587 Anm. 2), daß die Wörter ‚exoterisch‘ und ‚esoterisch‘ für die Verhältnisse bei Platon „nicht unbedingt zutreffend“ sind. Vgl. dens. in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (Hrsg.), Bd. 2, 866 ff., s. v. exoterisch/esoterisch. Dort zieht Gaiser die Unterscheidung literarisch/nicht literarisch vor. Das Wort ‚exoterisch‘ bezeichnet bei Aristoteles wohl eher propädeutische Übungen als allgemein zugängliche Übungskurse. Vgl. W. Wieland, Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften, *Hermes* 86, 1958, 323–346; zum Problem vgl. F. Dirlmeier, *Physik IV 10 (ἐξωτερικοί λόγοι = E. L.)*, in: *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (Sym. Arist. Göteborg), hrsg. v. I. Düring, Heidelberg 1969, 51; ders. *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1979, 27. Bedenken hat H. Flashar, Aristoteles, in: *Überweg, Philos. d. Antike* 181. Im heute gebräuchlichen Sinn ‚exoterisch‘ werden die Schriften zuerst bei Cicero, *fin.* V 5, 12; *Att.* IV 16, 2 genannt.

im Sinne eines ‚Innen‘ (mündlicher Bereich) und ‚Außen‘ (Schriften) bedingen muß⁸². Wenn Geschriebenes die Belehrung auch nicht gleichrangig ersetzen kann, so ist doch immerhin die Möglichkeit denkbar, daß es bei der Belehrung eine untergeordnete Hilfsfunktion erfüllt und daß es also seinen Ort auch innerhalb des Bereiches mündlicher Belehrung einzunehmen vermag. Diese Möglichkeit scheint nicht von vorneherein ausgeschlossen, wenn sie auch bei den bisherigen Untersuchungen, soweit ich sehe, nicht eigens in Bezug auf die aporetischen Dialoge untersucht worden ist. Die Berechtigung der hier vorgeschlagenen Fragestellung liegt daher, wie es scheint, nicht zuletzt darin, daß mit ihr ein Aspekt für den Gebrauch von Geschriebenem hervorgehoben wird, der, wie zu zeigen sein wird, von Platon in der Schriftkritik gerade besonders betont wird. Geschriebenes darf demnach Erinnerungshilfe für schon Wissende sein⁸³. Auch diese Auffassung steht funktionsgeschichtlich in einer Tradition, wie dargestellt werden soll; denn die Sophisten haben einen solchen Gebrauch von geschriebenen Texten gemacht. Es ist also erlaubt, die Frage zu stellen, ob und gegebenenfalls wie die aporetischen Dialoge die Postulate, welche Platon allgemein für die Verwendung von Geschriebenem aufstellt, erfüllen. Es wird sich zeigen, daß die oben gestellte Frage nach dem Sinn der Aporien und die Frage nach der Funktion der Schriften Platons sich gegenseitig ergänzen können, wenn die Fragestellung historisch orientiert ist⁸⁴ und Platons Vorschriften für einen vernünftigen Gebrauch von Geschriebenem ernst genommen werden.

Daß die Frage nach der Funktion der aporetischen Schriften hier erneut gestellt wird, ist auch dadurch gerechtfertigt, daß die letzten beiden Jahrzehnte der Platonforschung im wesentlichen durch die Auseinandersetzung um die ‚ungeschriebene Lehre‘ Platons bestimmt waren. Dieses Problem ist besonders durch die Arbeiten von Gaiser und Krämer im Rückgriff auf eine in der Forschungsgeschichte liegende Tradition erneut zur Diskussion gestellt worden⁸⁵. Im Rahmen der Auseinandersetzung,

⁸² Vgl. Gaiser a. O. 18.

⁸³ S. u. S. 34.

⁸⁴ Gaiser verlangt mit Recht, „über Schleiermacher hinaus [...] die historische Situation des platonischen Philosophierens und besonders des platonischen Schreibens in seiner Eigengesetzlichkeit zu erschließen (M. E.), um so gerade von der Funktion aus die Form des platonischen Dialogs klarer zu erkennen“ (a. O. 13). Ähnliches hat schon Goethe anlässlich einer Kritik an einer Übersetzung Platons durch Friedrich Leopold Graf zu Stolberg gefordert: Platon als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung, in: Goethes Werke, Bd. 12, Hamburg 1963, 244 ff., dort 245.

⁸⁵ Genannt seien hier H. J. Krämer, *Arete passim* und K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre passim*. Eine Bibliographie über weitere Arbeiten dieser und anderer Autoren bei Krämer, *Fondamenti* 418–432. Zur Geschichte des Problems vgl. Wipperfurth, in: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, J. Wipperfurth (Hrsg.), Einleitung VII–XLVIII.

deren Interesse sich vor allem auf die mittleren und späten Dialoge Platons richtete, hat sich für diese insofern eine neue Sichtweise ergeben, als gezeigt werden konnte, daß manche Stellen des geschriebenen Werkes Platons durch das, was indirekt als platonische Lehre überliefert ist, besser verständlich werden⁸⁶. Für die früheren, aporetischen Dialoge aber nehmen Krämer und Gaiser zwar Verweise im ‚Protagoras‘ und im ‚Lysis‘ auf die ‚ungeschriebene Lehre‘ an⁸⁷, festzustellen ist aber, daß nichts, was als Lehre Platons indirekt überliefert ist, zu einer Lösung der Aporien und Paradoxien in Dialogen wie dem ‚Hippias minor‘ oder dem ‚Euthyphron‘ beitragen kann. Für diese Dialoge wird oft im Anschluß an Gaisers These eine nach außen gerichtete, propädeutische Rolle angenommen. Erst allmählich soll sich bei den späteren Schriften, von der ‚Politeia‘ an, eine Konvergenz von Schriftwerk und Akademie ergeben haben⁸⁸.

Wenn sich nun aber die oben geäußerte Vermutung bestätigen sollte, daß eine Lösung der Aporien und Paradoxien von einem anderen als dem in den Dialogen vorgetragenen Diskussionsniveau erfolgen muß, und wenn dieses aber zur Zeit der Dialoge noch nicht schriftlich festgelegt war, dann kann man die Frage stellen, ob nicht auch für die früheren Schriften Ähnliches in Betracht gezogen werden darf wie bei den späteren

⁸⁶ Z. B. ist auf Tim. 48 C und 53 D zu verweisen, wo offenbar auf die in einem Ableitungssystem höherrangigen Prinzipien der Linie und der Zahl verwiesen wird (53 D 6 τὰς δ' ἐτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν οἶδεν καὶ ἀνδρῶν δὲ ἐν ἐκείνῳ φίλος ἦ), worauf auch von Krämer (Arete 24. 248 Anm. 10. 391 f. 397) und Gaiser (Platons ungeschriebene Lehre 148) hingewiesen worden ist (Literatur in: Wippern, Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons XL Anm. 40). Ferner sei auf Krämers Erläuterungen zur Idee des Guten (Resp. 504 C–509 C) (Ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Zu Platon, Politeia 509 B, Archiv f. Gesch. d. Philos. 57, 1969, 1–30) und des Dialektikers (Zur Definition des Dialektikers, Politeia 534 BC, Philol. 110, 1966, 35–70, jetzt in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons 394–448), ferner auf Gaisers Abhandlung zum ‚Menon‘ (Platons Menon und die Akademie, Archiv f. Gesch. d. Philos. 46, 1964, 241–292, jetzt in: Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons 329–393) verwiesen. Auch Stellen früherer Dialoge werden als Hinweise auf die ‚esoterische‘ Lehre gedeutet, vgl. Krämer, Arete 389–392; ders. Fondamenti 102. Eine hierzu angekündigte Studie von Th. A. Szlezák ist nach Abschluß des Manuskriptes erschienen (Th. A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin–New York 1985) und konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Da die dort ausführlich behandelte These schon in früheren Aufsätzen des Autors, die in dieser Arbeit berücksichtigt sind, dargelegt ist, findet eine Auseinandersetzung implizit statt. Zu einer Würdigung von Szlezáks Buch vgl. meine Rezension in: Gymnasium 93, 1986, 377–379.

⁸⁷ Z. B. Prot. 357 B; Lys. 218 C–220 B. Dazu Krämer, Arete 389 ff.; 499 ff.; Gaiser verweist auch auf Euthyd. 290 B–291 A, Men. 76 E–77 A und Charm. 169 A (La teoria dei principi in Platone, Elenchos 1, 1980, 56).

⁸⁸ Vgl. Krämer, Fondamenti 183 „con la crescita della scuola, infatti, sembra che abbia avuto luogo uno spostamento di limiti fra l'insegnamento orale e l'opera scritta, la quale assunse viepiù una funzione „ipomnemata““; vgl. auch 145 und dens. Arete 532.

Dialogen. Krämer postuliert mit Recht, daß „der Anteil des protreptischen und hypomnematischen, mitunter auch didaktischen oder endeiktischen Moments [...] für jeden einzelnen Dialog gesondert zu bestimmen (ist M. E.), wobei man sich die Funktion der Schriften fast immer mehrschichtig vorstellen muß“⁸⁹. Im folgenden soll also der hypomnematische Aspekt bei der Betrachtung der aporetisch oder paradox endenden Dialoge hervorgehoben und auf seine Konsequenzen hin untersucht werden⁹⁰.

Zunächst sollen aus der Schriftkritik Platons im ‚Phaidros‘ Richtlinien für einen in Platons Augen vernünftigen Gebrauch von Geschriebenem gewonnen und diese in ihrem historischen Kontext betrachtet werden. Platons Schriftkritik ist, so wird zu zeigen sein, als Reaktion auf eine wichtige Entwicklung im kulturellen Leben Athens zu sehen: den wachsenden Einfluß von Buch und Schrift. Es soll gezeigt werden, welchen Gebrauch die Sophisten von Geschriebenem in ihrem Bereich machten, und daß Platons Postulate offenbar darauf Bezug nehmen. In einem zweiten Teil werden unter Berücksichtigung von Schleiermachers Forderungen fünf Dialoge daraufhin betrachtet, ob und gegebenenfalls wie eine Lösung der in ihnen aufgeworfenen Fragen möglich ist. Im dritten Teil wird dann versucht, die Folgerungen aus den Beobachtungen an den Dialogen mit den Ergebnissen der Untersuchung von Schriftkritik und deren historischem Hintergrund in Zusammenhang zu bringen.

Neben der Frage nach dem Sinn der Aporien stellt sich die Arbeit also die Aufgabe zu fragen, ob die aporetischen Schriften Platons eine Funktion erfüllen können, welche mit seiner Auffassung von Wert und Verwendungsmöglichkeit des Mediums ‚Schrift‘ in Einklang zu bringen ist. Das soll aber nicht auf die Weise geschehen, daß seine Dialoge vor der Kritik in Schutz genommen werden, sondern indem gefragt wird, ob sie Platons Anforderungen genügen können.

⁸⁹ Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung, in: *Idee und Zahl*, H.-G. Gadamer (Hrsg.), Heidelberg 1968, 137 ff.

⁹⁰ Es sei betont, daß nicht die These aufgestellt werden soll, die besprochenen Dialoge erfüllten nur als ‚Hypomnema‘ ihre wahre Funktion, wohl aber, daß sie dies auch zu tun vermögen und daß dies Platons Postulaten für einen vernünftigen Umgang mit geschriebenen Texten entsprechend geschehen kann.

Teil I

1. Platons Haltung gegenüber Buch und Schrift

Es ist offenbar schon obligatorisch geworden, eine Abhandlung über Platons Dialoge mit einer Interpretation dessen zu beginnen, was Platon im ‚Phaidros‘ kritisch über Wert und Unwert von geschriebenen Texten äußert, und was er allgemein über das Problem von Mündlichkeit und Schriftlichkeit zu sagen hat¹.

Auch diese Arbeit, die sich die Aufgabe gestellt hat, nach dem Sinn der Aporien und der Paradoxien in einigen Dialogen Platons zu fragen, will darin keine Ausnahme machen; gilt es doch für einen Interpreten der Dialoge Platons zu bedenken, daß es sich bei seinen Schriften zwar um Texte von höchster literarischer Qualität handelt, daß die Dialoge gleichwohl aber dem Bereich der Schriftlichkeit zugeordnet bleiben, dem Platon, wie sich zeigen wird, sehr kritisch gegenübersteht. Daher stellt sich die Frage, ob Platons Dialoge ebenfalls unter sein Verdikt fallen. Es ist zu klären, inwieweit Platons Kritik eine völlige Ablehnung des Mediums ‚Schrift‘ bedeutet oder ob geschriebenen Texten doch eine eingeschränkte Verwendungsmöglichkeit zugebilligt wird, eine schriftstellerische Tätigkeit rechtfertigt.

Festzuhalten ist zunächst, daß Platons skeptische Haltung gegenüber Geschriebenem nicht nur im ‚Phaidros‘, sondern an mehreren Stellen seines Werkes angedeutet wird². Daraus geht hervor, daß es sich bei dem Problem um eine Fragestellung handelt, welche Platon offenbar Zeit seines Lebens beschäftigt hat. Die Thematik des ‚Phaidros‘ bringt es mit sich, daß dem Problem in diesem Dialog besonders viel Platz eingeräumt wird³.

¹ Vgl. Th. A. Szlezák, *Dialogform und Esoterik*, *MusHelv* 35, 1978, 18 ff.

² *Bes. Phaedr.* 274 C ff.; *Prot.* 329 A; *Ep.* VII 341 B–342 A. 344 C–D (zum VII. Brief s. u. S. 287); *Politic.* 294 A–301 A. Zur ‚Schriftlichkeit in den *Nomoi*‘ vgl. H. Görgemanns, *Beiträge zur Interpretation von Platons *Nomoi**, München 1960, 100 ff.

³ „In the *Phaedrus* the central thema is the persuasive use of words“, J. G. de Vries, *Commentary on the *Phaedrus* of Plato*, Amsterdam 1969, 23. Das folgende stützt sich ganz auf die Darlegungen des ‚Phaidros‘ und läßt die in vielem ähnlichen Aussagen von *Epistel VII* beiseite, weil deren Echtheit immer noch umstritten ist (für unecht hält sie z. B. L. Edelstein, *Plato's seventh letter*, Leiden 1966; kritisch hierzu F. Solmsen, *Gnomon* 41, 1969, 29 ff.; den Exkurs 338 A–345 C möchte neuerdings als mittelplatonisch ausscheiden H. Tarrant, *Middle Platonism and the seventh epistle*, *Phronesis* 28, 1983, 75–103). Ein Problem ist in der Schwäche des gesprochenen Logos zu sehen, die in *ep. VII* 343 A1 gegen alles, was sonst bei Platon zu finden ist, mit fragwürdiger Argumentation behauptet wird (s. u. S. 273 und Anm. 26). In eine Diskussion der Echtheits-

Daß Platon sich dieser uns heute nicht sehr naheliegenden Problematik so intensiv gewidmet hat, kann dann nicht verwundern, wenn man bedenkt, daß sein Schaffen in eine Zeit fällt, die von einer wichtigen Entwicklung innerhalb des kulturellen Lebens in Athen gekennzeichnet ist. Das Ende des 5. und der erste Teil des 4. Jahrhunderts bilden den Zeitraum, in welchem der Einfluß von Buch und Schrift stetig zunahm. Man kann sagen, daß diese Entwicklung gerade in den Jahren zu einem gewissen Abschluß kam, in denen Platon schriftstellerisch tätig war.

Deshalb soll im folgenden nicht nur gefragt werden, was Platon zum Wert von Buch und Schrift zu sagen hat, sondern diese Kritik muß als Antwort auf eine reale Entwicklung verstanden werden. Es wird sich ergeben, daß seine Einstellung zur Schrift nicht völlig negativ ist, sondern daß geschriebene Texte eine in Platons Augen durchaus vernünftige Aufgabe erfüllen können. Es scheint so, als möchte er mit seinen Forderungen auf einen Zustand zurückgreifen, von welchem sich die damalige Entwicklung fortbewegt.

Im Anschluß an seine Interpretation des Gedichtes, welches der Dichter Simonides an Skopas gerichtet hat (Prot. 343 C–347 B)⁴, gibt Sokrates im ‚Protagoras‘ den anwesenden Sophisten und ihren Verehrern zu verstehen, es sei besser, eine Unterhaltung über Gedichte in Zukunft ganz beiseite zu lassen (347 B 9 εἰ δὲ βούλεται, περί μὲν ᾠμάτων τε καὶ ἐπῶν ἐάσωμεν). Sich über Dichtung zu unterhalten, sei passend bei Gelagen ungebildeter Menschen (347 C 2 καὶ γὰρ δοκεῖ μοι τὸ περὶ ποιήσεως διαλέγεσθαι ὁμοίωτατον εἶναι τοῖς συμποσίοις τοῖς τῶν φαύλων καὶ ἀγοραίων ἀνθρώπων); denn diese seien es gewohnt, Unterhaltung durch das Engagement von Flötenspielerinnen zu suchen, weil sie unfähig seien, sich beim Trinken selbst zu unterhalten (347 C 5). Bei den wirklich Gebildeten hingegen sähe man keine Flötenspielerinnen, Tänzerinnen oder Lautenspielerinnen, denn denen sei ihre eigene Unterhaltung ohne Possen und Spielerei genug (347 D 3). Solche Gäste beim Symposion unterhielten sich ordentlich reihum im Wechsel auch dann, wenn sie dem Wein zusprächen (347 D 6 λέγοντάς τε καὶ ἀκούοντας ἐν μέρει ἑαυτῶν κοσμίως, κἂν πάνυ πολὺν

problematik soll hier nicht eingetreten werden, da dies für die hier vertretene These keinen Gewinn bringt. Es wird deshalb darauf verzichtet, dem Brief Argumente zu entnehmen, gleichwohl wird er bisweilen zur Illustration von aus anderen Schriften Belegtem herangezogen.

⁴ Dazu U. v. Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913, 157; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München ³1969, 351 ff.; O. Gigon, *Studien zu Platons Protagoras*, in: *Phyllobolia für P. Von der Mühl*, Basel 1946, 91–152, bes. 143 f. (jetzt in: *Studien zur antiken Philosophie* 98–154); H. Gundert, *Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras*, in: *EPMHNEIA*, Festschrift für O. Regenbogen, Heidelberg 1952, 71–93 (jetzt in: *Platonstudien* 23 ff.); Boder, *Die sokratische Ironie* 119 ff.

οἶνον πίωσιν). Derartige Zusammenkünfte benötigten keine fremden Stimmen und auch keine Dichter (347 E 1 οὕτω δὲ καὶ αἱ τοιαῖδε συνουσίαι /.../ οὐδὲν δεόνται ἀλλοτριᾶς φωνῆς οὐδὲ ποιητῶν).

Indem Platon den Sokrates eine solche Forderung stellen läßt, wendet er sich gegen einen alten Brauch beim Symposion, welches ein wichtiger Ort für dichterische Darbietungen, Gesang und Rezitation war⁵. Die althergebrachte Erziehung verlangte von einem, der als gebildet gelten wollte, daß er zu einem entsprechenden Vortrag in der Lage war. Der ‚Anwalt der gerechten Sache‘ in Aristophanes‘ *Wolken* fordert als ein Vertreter dieser Bildung, daß die Schüler anständig das „Pallas, du furchtbare Städteverwüsterin“ oder „Horch, was ertönt aus der Ferne“ nach dem Takt genau lernen sollten, wie es die Väter überlieferten⁶. Wer einen solchen Beitrag beim Symposion nicht leisten konnte, mußte damit rechnen, als ungebildet zu gelten, ein Ruf, der nach dem Zeugnis des Cicero z. B. dem Themistokles anhing⁷. Zwar wurden mit der Zeit die Gedichte der großen Dichter von moderneren Liedern abgelöst, worüber sich Eupolis heftig beklagte⁸, ein grundsätzlicher Vorstoß gegen den Brauch aber findet sich dann erst bei ‚modernen‘ Philosophen. Diese verbateten sich die übliche Unterhaltung beim Trunk⁹. Der Sophistenschüler Pheidippides zum Beispiel möchte seinen Vater am liebsten verprügeln, weil der von ihm bei Tisch ein Lied verlangt¹⁰.

Richtete sich also offenbar die Polemik mancher der modernen Lehrer gegen den althergebrachten Usus des Vortrages von Gedichten beim

⁵ Vgl. das Scholion zu Plat. *Gorg.* 451 E = Dikaiarch, frg. 88 Wehrli (F. Wehrli, *Dikaiarchos. Die Schule des Aristoteles*, Bd. I, Basel 1944, 21967). Zum Symposion allgemein vgl. P. Von der Mühl, *Das griechische Symposion*, in: Xenophon. *Das Gastmahl*, Übers. v. G. P. Landmann, Berlin 1957, 70 ff. (jetzt auch in: *Poesia e simposio nella Grecia antica*, a cura di M. Vetta, Roma—Bari 1983, 3 ff.). J. Trumpf, *Studien zur griechischen Lyrik*, Diss. Köln 1958. Grundsätzlich über den Zusammenhang von Dichtung und Symposion W. Rösler, *Dichter und Gruppe*, München 1980, bs. 37 ff.; 98 ff.; 240 ff.

⁶ Vgl. 961 ff. λέξω τοίνυν τὴν ἀρχαίαν παιδείουσι ὡς διέκειτο/ ὅτ' ἐγὼ τὰ δίκαια λέγων ἦνθου καὶ σωφροσύνη νενόμιστο. /.../ εἶτ' αὐτὸν προμαθεῖν ἕσμ' ἐδίδασκεν τῷ μηρῷ μὴ ξυνέχοντα,/ ἢ „Παλλάδα περσέπολιν δεινάν“ ἢ „τηλέπορον τι βόαμα“/ ἐντειναμένους τὴν ἀρμονίαν ἦν οἱ πατέρες παρέδωκαν.

⁷ Cic. *Tusc.* 1, 2, 4 summam eruditionem Graeci sitam censebant in nervorum vocumque cantibus; /.../ Themistoclesque aliquot ante annos cum in epulis recusaret lyram, est habitus indoctor.

⁸ Frg. 139 Kock; frg. 366 Kock.

⁹ Darüber informiert ein Scholion zu Aristoph. *nub.* 1357 (Σ^β) ὅτι οἱ φιλόσοφοι παραιτοῦνται τὸ κιθαρίζειν ἐν τῷ πίνειν. Dazu vergl. K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*, Oxford 1968, 252 (zu den Versen 1353 ff.). Eine ähnliche Einstellung mag auch der von Plutarch in der *Alkibiades-Vita* berichteten Anekdote zugrunde liegen, wo Alkibiades meint, das Flötenspiel solle man den Thebanern überlassen, denn die könnten sich nicht unterhalten (*Alc.* 2, 6). Der Hauptpunkt der Geschichte ist allerdings ein anderer.

¹⁰ *Nub.* 1359 f. οὐ γὰρ τότε εὐθὺς χρῆν σ' ἀράττεσθαι τε καὶ πατεῖσθαι,/ ἕδειν κελεύονθ', ὥσπερ εἰ τῆρας ἐστιῶντα.