ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI

Elea

2

frommann-holzboog

... χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

Questi versi di Parmenide valgono ad indicare l'intendimento di questa collezione, che è destinata ad ospitare saggi di quella perenne ricerca del vero e del certo nella quale si manifesta la vita dello spirito.
Come titolo della collezione è stato assunto il nome della città in cui Parmenide fu maestro, per significare il proposito di non dimenticare l'antico nella tensione verso il nuovo, secondo il luminoso esempio di quella scuola italiota.

Giovanni Pugliese Carratelli

CHRISTOPH JERMANN

Philosophie und Politik

Untersuchungen zur Struktur und Problematik des platonischen Idealismus

Stuttgart-Bad Cannstatt 1986

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Jermann, Christoph:
Philosophie und Politik : Unters. zur Struktur u. Problematik d. platon. Idealismus / Christoph Jermann. –
Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog, 1986
(Elea ; 2)
ISBN 3-7728-1147-7

NE: GT

© Friedrich Frommann Verlag . Günther Holzboog GmbH & Co
Stuttgart-Bad Cannstatt 1986
Satz & Druck: Laupp & Göbel Tübingen 3
Einband: G. Lachenmaier Realwerk Reutlingen

Meinen Eltern
in Dankbarkeit

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

Einleitung 15

1. Sophistik 16
1.1. Die philosophiekritische Relevanz der Sophistik (Gorgias' ‚Über das Nichtseiende') 16
1.2. Konstruktive Implikationen der Gorgianischen Thesen 22
1.3. Politische Folgen der Sophistik 24
2. Sokrates 27
2.1. Die Selbstaufhebung der sophistischen Negativität . 27
2.2. Grenzen der Sokratischen Erneuerung 32
3. Platon 35
3.1. Die Anamnesislehre und Platons philosophisches Programm 35
3.2. Frage und Disposition der Untersuchung 39

1. Teil: Die Entdeckung des Aprioris der Intersubjektivität 41

1.1. Dialogform und intersubjektive Praxis 41
1.1.1. Die didaktische Erklärung des Dialogcharakters von Platons Schriften (‚Symposion', ‚Phaidros') . . 42
1.1.2. Der pädagogische Sinn des Dialogs (‚Apologie des Sokrates') 49
1.1.3. Das politische Ziel des Logos Sokratikos – Intersubjektivität als Endzweck des Philosophierens . . 62
1.2. Intersubjektivität als ein Apriori 75
1.2.1. Die Selbstaufhebung einer Negation von Intersubjektivität (‚Philebos') 76

1.2.2. Exkurs: Die theoretisch-philosophische Bedeutung dieses Arguments (‚Parmenides', ‚Sophistes') . 91
1.3. Der apriorische Selbstzweckcharakter intersubjektiver Praxis (‚Gorgias') 118
1.3.1. Kritik von H. J. Krämers Interpretation und Vorbemerkung zur Struktur des ‚Gorgias' 119
1.3.2. Der Gorgias- und der Polos-Teil 131
1.3.3. Der Kallikles-Teil: die Selbstaufhebung einer Entwertung von Intersubjektivität 147
1.3.4. Der Sokrates-Teil: das politische Ziel des Platonischen Philosophierens 170

2. Teil: Die Vernachlässigung des Aprioris der Intersubjektivität 179

2.1. Programm und Problem der ‚Politeia' 179
2.1.1. Zum Verhältnis von ‚Thrasymachos' (‚Politeia' I) und ‚Politeia' (II–X) 184
2.1.2. H. J. Krämers Darstellung der Begründungsstruktur und -leistung der ‚Politeia' 191
2.1.3. Das Postulat der Philosophenherrschaft und das Problem der Vermittlung von Theorie und Praxis (‚Politeia' VII) 195
2.2. Der Grundriß des philosophischen Wissens 211
2.2.1. Erkenntnis des voraussetzungslosen Anfangs als Spezifikum der Philosophie (‚Politeia' VI; ‚Phaidros') 212
2.2.2. Erkenntnistheoretischer Aufstieg zum noetischen Denken als reflexiver Subjektivität (‚Theaitetos' u. a.) 221
2.2.3. Die Vermittlung der Aprioris der Objektivität und der Subjektivität (‚Sophistes') 232
2.2.4. Realphilosophischer Abstieg (‚Politikos'; ‚Timaios', ‚Kritias') 249
2.3 Fazit bezüglich des Aprioris der Intersubjektivität . 256

3. Teil: Der platonische Idealismus 261
3.1. Die Entstehung eines absoluten Idealismus der Subjektivität 261
3.2. Das Problem der Sprache und das Problem der Praxis 270
3.3. Zur Konsistenz des platonischen Idealismus 293
Bibliographie 312
Personenregister 320

Vorwort

τί τούτου κάλλιον ἐπέπρακτ' ἂν
ἡμῖν ἐν τῷ βίῳ ἢ τοῖς τε ἀνθρώποισι
μέγα ὄφελος γράψαι καὶ τὴν φύσιν
εἰς φῶς τοῖς πᾶσιν προαγαγεῖν;
Epl 7 341d

Nach dem Verhältnis von Philosophie und Politik zu fragen, bedeutet zunächst, das Interesse einem Gegenstandsbereich zuzuwenden, der in jüngerer Zeit zweifellos zu einem der wichtigsten der Philosophie geworden ist, nämlich der intersubjektiven Sphäre bzw. der Stellung und Aufgabe des philosophischen Subjekts in ihr. So bildet die Intersubjektivität einen thematischen Berührungspunkt verschiedenster, ja entgegengesetzter Richtungen: man denke nur an die Problematisierung gesellschaftlicher Praxis im Marxismus, an die Auslegung des menschlichen Daseins als eines Miteinanderseins in der Existenzphilosophie, an die Reflexion auf den pragmatischen Charakter von Sprache in der analytischen Philosophie seit Peirce, schließlich an die Versuche einer transzendentalphilosophischen Begründung des Phänomens bei Husserl und Apel – von der Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Philosophie ganz zu schweigen.

Freigesetzt wurde diese philosophische Reflexion auf Intersubjektivität offenbar durch den sogenannten Zusammenbruch des Deutschen Idealismus, der letzten großen systematischen Philosophie: Kant und Fichte, wie auch Hegel, hatten eine endliche bzw. absolute Subjektivität ins Zentrum ihrer Systeme gerückt. Ob aber die entsprechende Vernachlässigung der Intersubjektivität – wie gemeinhin vorausgesetzt – tatsächlich notwendig war, d. h. in der inneren Logik des Idealismus ver-

ankert ist, oder ob sie nur kontingente Ursachen hatte, ist eine eigentlich naheliegende, zumindest aber legitime begründungstheoretische Frage. Ihre Beantwortung dürfte nicht unwesentlich sein für eine Beurteilung der theoretischen wie praktischen Aussichten der stattgefundenen systematischen Distanzierung vom Idealismus, dessen Aufarbeitung in den letzten Jahren nichtsdestoweniger wieder zu einem Bereich intensiver philosophischer Forschung geworden ist.

Dazu möchte diese Analyse einen Beitrag leisten, die es sich zum Ziel gesetzt hat, bei Platon, dem Begründer der idealistischen Tradition, nachzuweisen, wie in seinem philosophischen Denken einerseits Momente einer politisch motivierten apriorischen Reflexion auf Intersubjektivität enthalten sind, die manches von der Diskussion des 20. Jahrhunderts vorwegnehmen, wie aber andererseits diese Momente nicht systematisch konsequent ausgebildet werden, sondern der wirkungsmächtigen tendenziellen Orientierung an einer absoluten Subjektivität unterliegen – mit der Folge, daß Platon hinter seinem Ziel einer Letztbegründung philosophischer Politik zurückbleibt, daß dabei aber ein Standardargument auf ihn selbst zurückfällt, das er zur Widerlegung philosophischer wie sophistischer Gegner seiner idealistischen Position verwandte.

Großen Dank schulde ich Herrn Prof. Dr. Dieter Wandschneider (Tübingen), der mich in Struktur und Leistungsfähigkeit des Hegelschen Idealismus einführte und ganz wesentlich zum Zustandekommen dieser Arbeit beitrug, die im Frühjahr 1983 abgeschlossen war. Viel gelernt für das Verständnis der anfänglichen Platonischen Gestalt der idealistischen Position habe ich bei den Herren Prof. Dr. Hans Joachim Krämer und Prof. Dr. Konrad Gaiser (Tübingen).

In größter Dankbarkeit bin ich meinem Freunde Herrn Priv.-Doz. Dr. Vittorio Hösle verbunden, der mir in zahlreichen Gesprächen die systematische, historische und praktische Bedeutung eines kritisch an Hegel anknüpfenden idealistischen Philosophierens vermittelte und mich dadurch mit dem Rüstzeug für die vorliegende Untersuchung versah, die er in ihrer

Entwicklung auch aufmerksam begleitete. Manche Anregung verdanke ich ferner dem gemeinsamen Freund Herrn cand. phil. Ulrich Unnerstall, der mir auch, zusammen mit Herrn Dr. Roland Kany, beim Korrekturlesen aufs liebenswürdigste behilflich war.

Es ist mir eine besondere Freude und Ehre, daß diese Untersuchung in einer Reihe erscheinen kann, die vom Istituto Italiano per gli Studi Filosofici herausgegeben wird, das sich gerade die Vermittlung von Philosophie und Politik zu seinem Anliegen gemacht hat. Dem Präsidenten des Instituts, Herrn Dr. Gerardo Marotta, sowie seinen beiden engsten Mitarbeitern, den Herren Dr. Antonio Gargano und Dr. Giuseppe Orsi, bin ich zu tiefster Dankbarkeit verpflichtet.

1. Teil:
Die Entdeckung des Aprioris der Intersubjektivität

1.1. Dialogform und intersubjektive Praxis

Daß die Intersubjektivität bei Platon offenbar keine Nebensächlichkeit ist, zeigt sich schon äußerlich an der ungewöhnlichen Form der von ihm veröffentlichten Werke: Es handelt sich ausschließlich um Dialoge.[30] Die literarische Bedeutsamkeit dieser Tatsache wird in vollem Umfang nur sichtbar vor ihrem historischen Hintergrund. Der Prosadialog zwischen nicht-mythischen Personen ist eine Neuschöpfung Platons, und zwar nicht allein in der Geschichte der philosophischen, sondern vielmehr der abendländischen Literatur überhaupt, die vor Platon nicht einmal die Kunstprosa, sondern als Nachfahren der beiden Epen Homers ausschließlich Werke gebundener Sprache kannte, d. h. verschiedene Arten lyrischer Dichtung und Tragödien und Komödien.[31] Im folgenden wird es darum

30 Zur Unechtheit (aber durchgängigen Platonizität) der Ὅροι vgl. H. Leisegang, 1950, Sp. 2365 f.

31 Gegen die erste Behauptung, Platon habe den Prosadialog geschaffen, könnte der Hinweis auf Sophrons Mimen stark gemacht werden, die Platon sehr geschätzt, sogar als erster in Athen bekannt gemacht haben soll (Diogenes Laertius III, 18; Quintilian, Inst. or. I 10, 17 f). Dagegen ist indessen auf R. Hirzels Feststellung (1895, I, 23) zu verweisen, daß Sophron die rhythmischen Formen der poetischen Sprache zwar lockerte, aber nicht gänzlich abwarf; zum andern handelt es sich hier noch gar nicht eigentlich um den Dialog selbst, sondern „in der Conversation der Mimen Sophrons sollten nur Personen und Situationen sich spiegeln, im vollkommenen Dialog dagegen erhebt sich das Gespräch zu eigentümlichem Leben ... und wird zu einem in sich geschlossenen Wesen" (7; vgl. zum letztgenannten Aspekt Gaiser, 1959, 27; ferner unten Anm. 39). – Gegen die zweite Behauptung, Platon habe überhaupt allererst die Kunstprosa etabliert (vgl. Burnet, 1928, 2, 13; ferner W. Jaeger, 1934 ff, II, 65), könnte mit E. Norden der Einwand erhoben werden: „Als Begründer der kunstmäßigen Prosa galten dem Altertum *Thrasymachos* und *Gorgias* ..." ([3]1958, I,

gehen, schrittweise die inhaltliche Dimension, das Motiv von Platons dialogisch-literarischem Sichmitteilen zu erschließen.

1.1.1. Die didaktische Erklärung des Dialogcharakters von Platons Schriften (‚Symposion', ‚Phaidros')

Wie bewußt Platon seine philosophischen Dialoge in die hohe Kunsttradition stellt, macht er oft genug deutlich. Als Beispiel sei hier nur an jene Stelle im ‚Phaidon' (60e4 ff) erinnert, an welcher er Sokrates einen Traum erzählen läßt, der diesem oft während seines Lebens gekommen sei mit der immer selben Aufforderung: μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάξου – eine Aufforderung, die Sokrates stets als bestätigende Ermunterung zu dem verstanden hatte, was er ohnehin trieb, nämlich Philosophie.[32]

15), wobei vor allem Gorgias hervorzuheben wäre (a.O.). Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß diese rhetorische Prosa zwar künstlerisch gestaltet war, aber zu ihrer Zeit keineswegs das Ansehen und auch nicht einmal den Anspruch hatte, Erbe der „bereits gültig gewordenen hohen Dichtung" (Gaiser, 1959, 27) zu sein. Diese Tatsache läßt sich übrigens auch gegen eine mögliche Kritik an dem bezüglich Sophron Gesagten anwenden, gegen das Argument nämlich, für den Charakter als Literatur bzw. Dichtung im weiteren Sinn sei – Platon selbst zufolge (vgl. auch Aristoteles, Poetik, 1447 a28 ff) – nicht das Rhythmische, sondern das Mimetische verantwortlich. Wie populär Sophron gewesen und wie sehr Platon ihn geschätzt haben mag, fand dieser in ihm doch höchstens einen Vorbereiter und nicht einen eigentlichen Vorläufer wie etwa in Homer und den großen Tragikern, unter deren Niveau Sophron sowohl seiner eigenen als auch der Einschätzung der Zeitgenossen gemäß blieb – sei es, weil jenes Niveau zu hoch war, um von ihm erreicht werden zu können, oder weil es, wegen einer „crisi dei generi superiori" (F. Giancotti, 1967, 359), gar nicht mehr den unbestrittenen Maßstab für literarische Werke abgab (vgl. W. K. C. Guthrie, 1962 ff, III, 331 f).

32 Nietzsche deutet diese Stelle in seiner ‚Geburt der Tragödie' (1954, III, 82 ff) in genau entgegengesetzter Richtung: hier sei „die in Sokrates vorbildlich erscheinende Gier der unersättlichen optimistischen Erkenntnis in tragische Resignation und Kunstbedürftigkeit umgeschlagen: während allerdings dieselbe Gier, auf ihren niederen Stufen, sich kunstfeindlich äußern und vornehmlich die dionysisch-tragische Kunst innerlich verabscheuen muß" (87). Von einer derartigen Resignation ist allerdings im weiteren Verlauf des Dialogs und seiner Argumentationsanstrengung ebensowenig zu spüren wie im ‚Kriton' oder in der ‚Apologie'. Es mag an der Stelle ein

Die Begründung, die er dafür anschließend gibt, zeigt deutlich, wo für Platon die Philosophie in die musische Tradition einzuordnen ist: φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς . . .

Was dies konkreter heißt, tritt in Platons Anspruch zutage, seine Dialoge seien eine Synthese der beiden herkömmlichen Arten des Dramas. So endet das ‚Symposion' mit der berühmten Feststellung, die Sokrates Aristophanes und Agathon abnötigt: τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν (223d3 ff) – eine Feststellung, in der das κεφάλαιον (223d2) nicht nur dieses Dreiergesprächs, sondern eine Metareflexion des ganzen Dialogs, der selbst Tragisches und Komisches vereint, und eine Verknüpfung von dessen Ende mit dem Anfang zu sehen ist. Denn nach einem einleitenden scherzhaften Aufwerfen der Frage, ob Apollodoros qua Philosoph sich als ein Besserer oder Schlechterer mit zum Gastmahl des Tragödiendichters Agathon begebe (174b3 ff), läßt Platon das Problem des Verhältnisses von Kunst und Philosophie vorerst offen, indem er dessen gemeinsame Besprechung durch Apollodoros und Sokrates abbricht, weil dieser „über irgend etwas bei sich nachsinnend" unterwegs zurückblieb (174d4 ff), um dann erst als letzter zu den andern zu stoßen (wo im Geplänkel mit Agathon und in Sokrates' ironischer Zurechtwei-

Hinweis auf den parränetischen Schluß des ‚Phaidon' genügen, wo Sokrates auf die Frage der Schüler, was sie ihm noch zum Dank Gutes tun könnten, antwortet: „Ἅπερ ἀεὶ λέγω, . . . οὐδὲν καινώτερον –: sie sollten sich nicht um ihn, sondern um die Wahrheit, um sich selbst kümmern, d. h. ὥσπερ κατ' ἴχνη κατὰ τὰ νῦν τε εἰρημένα καὶ τὰ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ξῆν (115 b1 ff; 91 b8 ff). In erster Linie ist darunter die Ermutigung zu verstehen, das eben Besprochene in seinen Voraussetzungen noch genauer zu erkunden, bis auch sie an einen Punkt gelangten, wo sie nichts weiteres darüber hinaus mehr suchen würden (107 b4 ff). Daß dieser Punkt nichts mit Resignation und „dionysischer" Überhöhung der Philosophie zu tun haben dürfte, zeigt sich allein schon in der Tatsache, daß Sokrates an der zu jener Traum-Stelle (60 e4 ff) entsprechenden späteren keineswegs in Vergangenheitsform von den „apollinischen" Überzeugungen seines Lebens spricht, um sich dann der Kunst (im engeren Sinn) zuzuwenden, sondern schlicht konstatiert: ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ (85 b4 f).

sung desselben (175c6 ff) sich die Lösung des Problems allerdings bereits andeutet). Sokrates' buchstäbliches Durchstehen einer Frage wird von den übrigen Gästen als seine Gewohnheit respektiert, unnachgiebig auszuharren, bis ihm in einer unklaren Sache ein Licht aufgeht (175a ff), was nach Alkibiades' Zeugnis sogar eine durchgemachte Nacht bedeuten und mit dem Sonnenaufgang zusammenfallen kann (220c3 ff). Und gerade so endet ja das ‚Symposion': Bei Tagesanbruch fordert Sokrates den beiden Dichtern jenes zustimmende Eingeständnis ab, um dann, „nachdem er diese in den Schlaf gebracht", seiner Wege zu gehen (223d6 ff). Das Tagen am Schluß des ‚Symposion' steht für das Erscheinen eines neuen literarischen Genus, genauer dafür, daß *in Platons Werk nicht nur philosophisch bzw. geistesgeschichtlich, sondern auch literaturgeschichtlich eine Synthese zu sehen ist.*[33]

Gerade im synthetischen Anspruch des Platonischen Oeuvre liegt aber, daß ein solches unvermitteltes Nebeneinander von Inhalt und Form nicht das letzte Wort sein kann, sondern daß beides integriert werden muß. Einen derartigen Zusammenhang stellte erstmals F. Schleiermacher her, dem wir das Bewußtsein verdanken, daß die Dialogform mehr ist als „nur eine ziemlich unnütze Art seine Gedanken darzulegen" ([3]1855,10)[34] daß man also „Platon auch als philosophischen Künstler" würdigen müsse (7), um „zur Kenntnis der eigenthümlichen Natur des Ganzen" zu gelangen, „denn wenn irgendwo, so ist in ihr

33 Eine berühmte Stelle, an welcher Platon den Anspruch zum Ausdruck bringt, die bisherigen Formen dramatischer Dichtkunst in seinen Dialogen aufzuheben, ist Leg 817b7 ff (die wahre Staatsverfassung als „echteste Tragödie", „schönstes Drama"); dazu bes. H. Kuhn (1941/2). Sofern sich Platons Dialoge als „drames philosophiques" bezeichnen lassen (V. Goldschmidt, [2]1963,2) und Hegels Auszeichnung des Dramas als Synthese von Epos und Lyrik zuzustimmen ist (bes. 15.418 und 474), beansprucht Platon mit der Vereinigung der beiden traditionellen Arten des Dramas also eine Synthese innerhalb der selbst schon synthetischen Gattung.

34 So spricht beispielsweise U. v. Wilamowitz-Moellendorff – vor allem hinsichtlich der Spätdialoge – von einer „manierierten Verschnörkelung" ([3]1959, 498).

(sc. in der Philosophie Platons) Form und Inhalt unzertrennlich ..." (14).

Zur Begründung dieser Behauptung greift Schleiermacher auf Platons Klage im ‚Phaidros' (274c ff) zurück „wie ungewiß es immer bleibe bei der schriftlichen Mittheilung der Gedanken, ob auch die Seele des Lesers sie selbstthätig nachgebildet und sich also in Wahrheit angeeignet habe" (14). Der so sehr betonte Vorzug des mündlichen Unterrichts sei daher kein anderer als der, „daß hier der Lehrende in einer gegenwärtigen und lebendigen Wechselwirkung mit dem Lernenden stehend, jeden Augenblick wissen könne, was dieser begriffen und was nicht" (14 f). Wenn aber die schriftliche Belehrung ihres monologischen Charakters wegen disqualifiziert wird, muß die Überlegenheit der mündlichen in ihrer Dialogizität beruhen (im Gegensatz zur sophistischen Methode der langen Lehrvorträge) (15). Will Platon also trotzdem auch schriftlich lehren, ist ihm „die dialogische Form, als nothwendig zur Nachahmung jenes ursprünglichen gegenseitigen Mittheilens, ... unentbehrlich" (a. O.).

Der wesentliche qualitative Unterschied zwischen dieser Nachahmung der mündlichen Unterweisung und den herkömmlichen philosophischen Schriften kann allerdings, wie gesagt, nicht darin bestehen, daß nun traktatartige Belehrung in Dialogform geschieht. Vielmehr muß für Platon als Schriftsteller „die Hauptsache gewesen sein, jede Untersuchung von Anfang an ... darauf zu berechnen, daß der Leser entweder zu einer eigenen inneren Erzeugung des beabsichtigten Gedankens, oder dazu gezwungen werde, daß er sich dem Gefühle, ... nichts verstanden zu haben, auf das allerbestimmteste übergeben muß" (16).[35] Scheinbare Banalitäten und Lächerlichkeiten, Exkurse, Widersprüche, Aporien und bloße, oft ironische, Andeutungen, die auch nicht immer nur Sokrates in den Mund

35 Prägnant Goldschmidt ([2]1963, 2 f): „Si le dialogue ... se distingue du manuel, il en diffère avant tout par son but": *„Le dialogue veut former plutôt qu'informer"*; ähnlich Krämer (1959, 502 f) bezüglich Sokrates.

gelegt werden, sind die Künste, mittels deren Platon, so Schleiermacher, fast bei jedem Leser erreiche, was er wünsche, oder wenigstens vermeiden könne, was er fürchte (a. O.). Demzufolge bestimmt sich das, was ein Dialog Platons sagt, aus der jeweiligen Gesprächssituation, d. h. einerseits „werkimmanent" aus der Verständnisfähigkeit des Partners des jeweiligen Gesprächsleiters (als letzterer fungiert bekanntlich nicht immer Sokrates), andererseits „rezeptionstheoretisch" aus derjenigen des Lesers. Auf diese Weise sieht Schleiermacher den *Grund der dialogischen Form bzw. deren Vermittlung mit dem Inhalt in didaktischen Überlegungen Platons.*

Damit ist zwar tatsächlich eine Integration von Form und Inhalt erreicht, aber offensichtlich erst eine äußerliche und also unvollständige. Denn das bisher Gesagte drückt bloß „das ewige Prinzip aller Erziehung (aus), daß nur das haftet, was der Mensch selber aus sich hervorbringt" (P. Friedländer, I, ^{3}1964, 166) und hat spezifisch mit Platon noch nichts zu tun.[36] Die weitergehende Frage muß daher lauten: Wie hängt dieses didaktische Verfahren mit Platons Philosophie zusammen? Ebenso bleibt bei Schleiermachers Antwort die allgemeinere Frage offen, wie sich inhaltlich aus Platons Denken dessen auch schriftliche Vermittlung, ja schließlich überhaupt dessen Mitteilung legitimiert.

Einen Ansatz zu einer inhaltlichen Begründung des von Schleiermacher herausgearbeiteten Sinns der Dialogform enthält die von ihm (16) angesprochene „Furcht" Platons. Die dialogische Struktur von dessen Schriften richtet sich nicht einfach nach dem didaktischen Anliegen, wie der Gesprächspartner bzw. Leser am besten zu einem Wissen gebracht werden kann, das es ihm auf jeden Fall mitzuteilen gilt. Vielmehr geht die ausschlaggebende Erwägung dahin, was ihm je nach den Grenzen seiner Verständnisfähigkeit bzw. -bereitschaft überhaupt mitgeteilt werden soll. Daß Platon im ‚Phaidros' die Form der Lehrschrift deswegen schlecht bewertet, weil sie sich

36 Vgl. aber Anm. 51.

nicht darauf versteht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht (275e3), daß er also unterscheidet zwischen jenen, die der Sache nicht würdig sind (275e2), und der ψυχὴ προσήκουσα (276e6), impliziert, daß der betreffende Inhalt kein beliebiger, sondern davor zu bewahren ist, „mit einem hochfliegenden und törichten Dünkel" aufgenommen und verhandelt zu werden (Epl 7 341e3 ff)[37]

Weshalb, das geht aus Alkibiades' Lobrede auf Sokrates im ‚Symposion' hervor, wo dieser mit gewissen Statuen flötenspielender Silenen verglichen wird, die man aufschließen konnte, um inwendig Götterbilder zu finden (Sym 215a4 ff); ebenso sei Sokrates in seinem Innern unvergleichlich göttlich und schön und bewundernswert (216e7 f). Erst am Ende seiner Lobrede macht Alkibiades ganz nebenher noch die in vorliegendem Zusammenhang entscheidende Bemerkung, in welcher ein Hinweis Platons auf die Struktur seiner eigenen Sokrates-Dialoge (und zugleich eine Erläuterung der erwähnten Schlußthese des ‚Symposion') zu sehen ist, nämlich: „daß auch seine Reden jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich sind. Denn wenn einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm anfangs ganz lächerlich vorkommen ... Wenn sie aber einer geöffnet sieht und inwendig hineintritt: so wird er zuerst finden, daß diese Reden allein inwendig Vernunft haben, und dann, daß sie ganz göttlich sind" (221d7 ff).[38]

37 In der Frage der Echtheit des 7. Briefes schließe ich mich den Befürwortern an, so etwa M. Pohlenz (1913, 113 f); Stenzel (1921); A. Patzer (1954); Krämer (1959, 401); Gaiser ([2]1968, 452); K. v. Fritz (1978) – gegen H. Cherniss (1945, 13); G. Müller (1949); L. Edelstein (1966).

38 Schleiermacher zog aus alledem den wirkungsmächtigen „Schluß", daß das fragliche Esoterische und Exoterische von Platons Dialogen „nur eine Beschaffenheit des Lesers anzeigte" ([3]1855, I, 15 f), daß also die beklagten Mängel der Schriftlichkeit nur Lehrschriften beträfen und nicht auch Platons eigene Schriften. Wie wenig diese Ansicht gerade mit den Dialogen übereinstimmt und deren ganze Wahrheit erfaßt, hat – im Gegensatz zu A. Boeckhs begeisterter Rezension von 1808 („noch Niemand hat den Platon so vollständig selbst verstanden und Andere verstehen gelehrt, wie dieser Mann", 1872, 3) – als erster Krämer in seiner bahnbrechenden Arbeit ‚Arete bei Platon und Aristoteles' (1959) gezeigt. Auf sie sei daher an dieser

Es liegt jedoch auf der Hand, daß *auch eine axiologische Auszeichnung des Inhalts der Platonischen Schriften erst eine äußerliche Erklärung von deren dialogischer Form abgibt.* Ob letztere notwendig folgt, ist dem bloßen versichernden Hinweis auf den erhabenen Wert des Inhalts ebensowenig zu entnehmen, als ein solcher Hinweis schon eine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem Was einer Sache zu sein vermag (vgl. z. B. Gor 448e2 ff, 451d5 ff). Für eine hinreichende Begründung der ungewöhnlichen Form von Platons Werken, die eine besondere Bedeutung der Intersubjektivität anzuzeigen scheint, ist eine nähere Bestimmung des wesentlichen Inhalts seiner Philosophie unumgänglich.

Der erste diesbezügliche Schritt ergibt sich aus dem vorliegenden Zusammenhang von selbst. Platon nennt auch sein eigenes philosophisches Schrifttum ein bloßes εἴδωλον (Phr 276a9), ein Abbild, eine Nachahmung des mündlichen Dialogs. Die Platons Schriften vorangehenden, in ihnen als Vorbild weiterlebenden Dialoge sind aber die Gespräche seines Lehrers Sokrates. Es legt sich darum nahe, Platons Werk zunächst in dieser Nachfolge zu betrachten und die Frage nach der inhaltlichen Begründung der Dialogform im Rückgriff auf die philosophische Hauptintention ihres Inaugurators[39] anzugehen. Das geschieht am besten anhand von dessen ausführli-

Stelle ausdrücklich verwiesen (zur Deutung des ‚Phaidros' s. bes. die Einleitung und das vierte Kapitel; ferner Th. A. Szlezák, 1978 (mit einer prägnanten Schleiermacher-Kritik, 19 f)). Auf grundsätzliche Fragen zur „ungeschriebenen Lehre" bzw. indirekten Überlieferung Platons, worin zweifellos der Schlüssel zum Verständnis seiner Dialoge zu sehen ist, braucht hier um so weniger eingegangen zu werden, als Krämer (1982) jüngst einen umfassenden und detaillierten Überblick über die entsprechenden Auseinandersetzungen vorgelegt hat; s. ferner Anm. 215.

39 Dazu P. Friedländer ([3]1964 ff, I, 167): „Durch Sokrates ist eine dialogische Bewegung in das griechische und damit in das abendländische Geistesleben hineingekommen, die vorher schlechthin nicht vorhanden war ... Und selbst was von den Gesprächen in das Schrifttum drang, ist wenig verglichen mit dem Anstoß, den Sokrates gegeben hat."

cher Selbstdarstellung, die sich in Platons ‚Apologie des Sokrates' findet.[40]

1.1.2. Der pädagogische Sinn des Dialogs (‚Apologie des Sokrates')

Im ersten Teil seiner Verteidigung richtet sich Sokrates gegen die eigentlich zu fürchtenden Ankläger, nämlich die anonymen Vielen, die seit langer Zeit das Gerücht verbreiteten (Apo 18c1 ff), er untersuche „unterirdische und himmlische Dinge" (19b5) und lehre andere Menschen (19d9). Beides negiert Sokrates; das eine mit der Behauptung, weder viel noch wenig von dieser Wissenschaft zu verstehen, weil er daran gar keinen Anteil nehme (19c4 ff), das andere mit der Beteuerung, nichts

40 Platons ‚Apologie des Sokrates' ist natürlich nicht die Veröffentlichung einer Art Protokoll der historischen Gerichtsverhandlung, wie Schleiermacher noch annahm ([3]1855, I, 128). Nichtsdestoweniger ist ihre philosophische Sokratizität über jeden Zweifel erhaben; vgl. in diesem Sinn Burnet (1957, 63): „Plato was not a newspaper reporter. On the other hand, we know that he was present at the trial (34a1, 38b6), and that suggests the possibility of something more nearly approaching a report than we can fairly assume in the case of other Σωκρατικοὶ λόγοι." Als verstärkendes Argument fügt Burnet bei: „as most of those present must have been still living when the Apology was published, he (sc. Plato) would have defeated his own end if he had given a fictious account of Socrates and of the main lines of his defence" (a.O.). In dieselbe Richtung weist – abgesehen von der Ambiguität des Titels Ἀπολογία Σωκράτους, was als genitivus subiectivus wie obiectivus aufgefaßt werden kann (vgl. T. G. West, 1979, 219 f) – noch die von T. Meyer aus den „zahlreichen Anakoluthen" erschlossene konsequente Durchführung des Stegreifredens (1962, 66), wozu Sokrates Xenophon zufolge (Apol. § 4 f) von seinem Daimonion genötigt wurde; vgl. ferner unten Anm. 53. Wenn demnach die ‚Apologie' als „in substance the real defense pronounced by Socrates" (G. Grote, [2]1888, I, 281) anzusehen ist, „the Apology will provide the most secure foundation for our reconstruction of the ‚historical Socrates'" (Burnet, 1957, 64). In diesem Sinn – in einem gewissen Gegensatz zu E. Wolff (1929) und anschließend H. Erbse (1975, 22) und H.-D. Voigtländer (1963, 537) – vgl. ferner A. E. Taylor (1949, 156 f); Guthrie (1962 ff, IV 70, 78, 478 Anm. 1); Jaeger (1934 ff, II, 85); Gaiser (1959, 24 Anm. 22); Meyer (1962, 175). Zum Versuch einer Rekonstruktion des historischen Sokrates aus Xenophons Anabasis III, Hellenika I und Platons siebtem Brief vgl. de Strycker (1950).

von einer solchen Erziehungskunst zu verstehen, obwohl er sich dessen gern rühmen möchte (20c1 ff). Positiv begründet er seine Zurückweisung dieser Vorwürfe in Form der Beantwortung der naheliegenden Frage, was denn also sein πρᾶγμα sei, das die Verleumdungen verursachte (20c4 ff). Die Antwort ist die bekannte Geschichte von dem Orakelspruch und von dessen Prüfung. Die Hauptpunkte dieser Erzählung, deren Gehalt Sokrates im Verlauf der Auseinandersetzung mit dem faktischen Kläger Meletos im zweiten Teil und auch in den restlichen Teilen seiner Apologie immer weiter expliziert, sollen nun zusammengefaßt werden, soweit sie im vorliegenden Kontext der Frage nach einer inhaltlichen Begründung des dialogischen Philosophierens interessieren.

Sokrates stellt (29e3 ff) sein Hautpanliegen als ein pädagogisches dar und bestimmt dessen Inhalt und Ziel, zunächst nur axiologisch umschrieben mit τὰ μέγιστα (22d7), nicht als die Naturkunde, sondern als die ἀρετή, und zwar nicht im Sinne irgendeiner Tüchtigkeit, sondern in allererster Linie als die Tugend, die ἀρετή der Seele. Diese kommt zu ihrer „Bestheit",[41] indem man sich um sie kümmert, d. h. indem man sich um sich selbst kümmert, „daß man möglichst gut sei", statt um das Seinige (36c5 ff, 39d7 f).

Konkret scheint aber die Tugendhaftigkeit des Sich-um-sich-selbst-Kümmerns bemerkenswerterweise darin zu bestehen, sich der Tugendhaftigkeit der andern anzunehmen. Denn Sokrates erzählt, wie er jahrelang das Seinige vernachlässigt habe, um sich (nicht – wie nach dem Vorigen eigentlich zu erwarten – um sich selbst, sondern) um die Mitbürger zu kümmern und ihnen zuzureden, „sich doch die Tugend angelegen sein zu lassen" (31b1 ff) – was er auch gegenüber den Richtern

41 Zur Bedeutung des Wortes ἀρετή vgl. Krämer (1959, 39 Anm. 39): „es bedeutet stets: Spezifische Tüchtigkeit, Tauglichkeit, genauer im Sinne der aristotelischen Definition (ἀκρότης) das jeweilige Maximum an Leistungsfähigkeit, also Optimum, Bestheit. (Diese letzte Verdeutschung ist von Prof. W. Schadewaldt in seinen Vorlesungen und Übungen eingeführt worden und hat von da aus weitere Verbreitung gefunden)".

nicht unterläßt, indem er sie am Schluß seiner Rede dazu auffordert, seine Söhne ebenso zu quälen, wie er sie, die Richter und Mitbürger, immer gequält habe (41e1 ff).

Daß Sokrates das Sorgen für die Tugendhaftigkeit der andern als ein Quälen bezeichnet, weist darauf hin, daß diese seine Pädagogik nicht nur und nicht primär ein Ermahnen zur Tugend ist, sondern ein Prüfen und Ausforschen[42] der Mitbürger, ob sie der Tugend teilhaftig sind oder nicht; ohne diese Aufdringlichkeit ließe sich ja auch das Entstehen verleumderischer Anklagen schwerlich erklären. Die Frage muß also weiter dahin gehen, wie eine Sokratische Prüfung der Tugend anderer aussieht, so daß sie zugleich als ein Sich-Kümmern um sich selbst verstanden werden kann und dabei weiteren Aufschluß gibt über den Sinn des Dialogischen.

Das höchste Gut und damit, weil Gutsein bzw. -werden Tugendhaftigkeit bedeutet, die höchste Tugend des einzelnen Menschen liegt, wie sich den folgenden Ausführungen Sokrates' (bes. 37e5 ff) entnehmen läßt, nicht in irgendeiner besonderen Tugend und nicht in irgendeiner nur individuellen Gestalt einer solchen (vgl. z. B. Mno 72a6 ff; Lch 190e ff), sondern in der über allem Individuellen stehenden Tugend schlechthin. Und die Teilhabe an dieser scheint sich in erster Linie nicht in einem Handeln, sondern im Wissen (um sie) zu erfüllen[43] – einem Wissen, das Sokrates allerdings als ein dialogisch-prüfendes darstellt, und zwar so, daß dabei er selbst genauso geprüft wird wie die andern. Um diesen, wie Sokrates eigens hervorhebt, nicht leicht faßbaren Zusammenhang zwischen Tugendhaftigkeit und Prüfung des eigenen Wissens und des Wissens anderer zu verstehen, muß der Sinn seiner diesbezüglichen Berufung auf den Gott erhellt werden.

Sokrates' Prüfung anderer bezweckt bekanntlich die Entlarvung von Scheinwissen, die Zerstörung von Selbsteinschät-

42 Die deutlichste Gegenüberstellung der „altväterlichen" ermahnenden und der prüfenden Belehrung findet sich Sph 229e–230e.

43 Vgl. Meyer (1962, 93): „Areté bedeutet mithin Erkenntnis der Wahrheit, Einsicht in das Gute, Tugend*wissen*"; entsprechend Wolff (1929, 26).

zungen, die sich nicht verbindlich ausweisen lassen (z. B. 23a5 ff). Ein „Gottesdienst" (23c1) liegt darin deshalb, weil dieses Überführen ungerechtfertigter Ansprüche die angemessene Einschätzung der Diskrepanz von menschlicher und göttlicher Weisheit fördert. Die Tugend, die Sokrates durch seine Gespräche bei andern prüft und weckt, zeigt sich hier als das richtige Verhältnis zu Gott,[44] und zwar richtig für alle Menschen, wie die Verschiedenheit seiner „Opfer" in Geschlecht (41c2), Alter (30a2 f), Herkunft (30a3 f) und Beruf (21b ff) verdeutlicht.

In dieser Unterschiedlichkeit der einzelnen bzw. ihrer Einbildung zeigt sich nun ein spezifischer didaktischer Grund für die notwendige Dialogizität des Sokratischen πρᾶγμα: Die Zerstörung der Untugend hybrider Scheinweisheit verlangt ein individuelles Überführen, wie der Platonische Sokrates selbst immer wieder betont,[45] und kann nicht durch abstrakte allgemeine Ermahnungen bewerkstelligt werden. Die Verleumdungen, die er sich dabei zuzieht, sind ungerecht, weil ja nicht er schuld ist an dem bloßgestellten Dünkel der Betroffenen. Deren Haß ist überdies unfromm (30d7 f), weil Sokrates nicht in seinem eigenen Namen (23a7 f, 20e5), sondern für den Gott spricht, gewissermaßen als dessen Sprachrohr.[46] Deshalb

44 So auch W. Kamlah (1963, 19): „Sokratische Überführungskunst dient der Reinigung der Seele, ihrer Hinführung zur Eudämonie des eingestandenen Nichtwissens vor dem Gott."

45 Z. B. 20a4 ff; 26a5; 29d6 ff; 30a2 f; 31b4; 33a6 ff; 36c3; 38a4 f; 41b5 ff, c2 f.

46 Vgl. Jaeger (1934 ff, II, 123): „Wie oft schärft er ein: nicht ich, Sokrates, sondern der Logos sagt dies." Entsprechend betont Sokrates in der ‚Politeia', daß es „der Philosophie gar nicht geziemt", ständig von Personen zu reden (500b4 ff), und in der bekannten Passage über die Maieutik im ‚Theaitetos' heißt es: „Daher bin ich selbst keineswegs etwa weise, habe auch nichts dergleichen aufzuzeigen als Ausgeburt meiner eigenen Seele" (150c8 ff). Der Unterschied zu den Dichtern, die ebenfalls „Sprecher der Götter" (Io 534e4 f) sind, besteht natürlich darin, daß Sokrates diese Funktion „bei vollem Bewußtsein" erfüllt (vgl. dagegen 534b3 ff zu den Dichtern). – Zu den Vorwürfen gegenüber Sokrates treffend Meyer (1962, 104): „... in ihnen drückt sich die Rache der Konvention aus dafür, daß sie in

bildet er sich keineswegs eine persönliche Weisheit ein und läßt auch bei sich Dünkel nicht zu. Vielmehr verkörpert er selber exemplarisch die Tugend, sich nicht für weise zu halten, ohne es zu sein (29b2 ff), und ist gerade insofern der weiseste.

Dadurch hat sich jetzt aus dem Begriff der Tugend, die das Zentrum von Sokrates' πρᾶγμα ausmacht, d.h. aus dem Zusammenhang zwischen seiner eigenen Tugendhaftigkeit und seiner Prüfung des Wissens anderer, ein inhaltlicher und spezifischer Grund für das Dialogprinzip angedeutet. Es fehlt allerdings noch die Erklärung, inwiefern das Ganze auch für Sokrates eine Prüfung des eigenen Wissens darstellt; damit erst wird sich die nähere inhaltliche Begründung der Gesprächsform aus seiner „Weisheit" ergeben. Zu diesem Zweck ist schließlich auf das Ausgangsmotiv von Sokrates' apologetischer Selbstdarstellung zurückzugreifen, nämlich auf den auch für ihn selbst zunächst überraschenden Orakelspruch des Gottes in Delphi, er, Sokrates, sei der weiseste (20e6 ff).

Daß Sokrates daraufhin zu suchen anfängt, ob er nicht jemanden finden könne, der weiser sei als er, erscheint zunächst als eine frevelhaft ungläubige Auflehnung gegen die Autorität des Gottes, verfolgt in Wahrheit jedoch keinen anderen Zweck, als diese zu bestätigen (22a6 ff).[47] Deshalb ergibt sich hinsichtlich der fraglichen Weisheit von Sokrates als Resultat seiner Untersuchung ein Doppeltes. Einerseits hat er – sonst wäre zu gering von ihm gedacht – sehr wohl an göttlicher Weisheit teil, wie aus seiner sicheren Überzeugung hervorgeht, daß seine Lebensart die beste ist (22e4 f) und als solche auch von den Richtern und von allen Mitbürgern anerkannt werden müßte (37a5 ff, 39b4 ff). Andererseits liegt gerade darin auch

Frage gestellt wird von einem einzelnen"; zur Wirkung dieser Rache s. R. Guardini, ⁴1956, 39 („... engstirnige Gegner dessen, was die Geschichte forderte, bemüht es aufzuhalten, aber eben dadurch, daß sie den Bekämpften in den Glanz der Vorbildlichkeit hoben, ihm dienend ...").

47 Dem liegt die Auffassung dieses (wie jedes) Orakelspruchs (vgl. Guthrie, 1962 ff, III 407) zugrunde, daß er – nach einem berühmten Worte Heraklits – οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει (DK 22 B 93).

(und diesen Aspekt kehrt Sokrates in seiner Verteidigungsrede natürlich primär hervor, vgl. 20e5 f, 22e6 ff, 31a7 ff), daß seine Weisheit eine überindividuelle, d. h. eine zwar bis zum äußersten verbindliche, aber nicht im gewöhnlichen Sinn „persönliche" ist[48] – sonst wäre zu groß von ihm gedacht.

Diese Zwischenstellung der menschlichen Weisheit bedeutet, daß der einzelne, sofern er irgend Einsicht hat, sie nicht seiner menschlichen qua nur-menschlichen Weisheit, sondern einer in ihm angelegten göttlichen Weisheit verdankt, die ihm nicht bloß, aber doch auch immer weiter Aufgabe bleibt, wie es im Begriff der ὁμοίωσις θεῷ (vgl. Pho 79 ff, Tht 176b1) liegt. Der Sinn des Orakels erfüllt sich daher eben in Sokrates' Suche nach ihm bzw. nach der verkündeten Weisheit. Entsprechend charakterisiert Sokrates sein πρᾶγμα, wozu er auch die andern antreibt, keineswegs als reine Destruktion von Scheinwissen, sondern diese dient offenbar nur dem eigentlichen Zweck der Suche nach wahrem Wissen, ist also Ausdruck von Liebe zur Weisheit: Philosophie.

Sokrates identifiziert das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott im Sinne des dienenden Gehorsams (29d3 f) mit Tugendhaft- bzw. Gut-(weniger -Sein als) Werden, letzteres mit dem lebenslangen Philosophieren in der Prüfung seiner selbst und anderer (28e4 ff, 29d4 ff) und dies mit dem Vernünftigerwerden (36c7, 22a6). Wenn er aber dem Delphischen Gott zu folgen und sich zur Vernunft zu bilden in eins setzt, liegt es nahe, seine Berufung auf das Orakel und dessen Gott überhaupt nur als Hinweis auf den überpersönlichen Rang seiner φρόνησις zu nehmen. Mit dem „Gott in Delphi", der bezeichnenderweise nie beim Namen genannt wird,[49] wäre dann letzt-

48 R. Schaerer ([2]1969, 14) spricht von einem „savoir à la fois personnel et général".

49 So die gute Beobachtung Meyers (1962, 85): „Inzwischen hat es sich gezeigt, wie sehr die Berufung auf den Gott ernst zu nehmen ist. Und doch steckt Ironie darin. ‚Apollon' ist hier nicht der Gott der Volksreligion, sondern ein unendlich Gutes, Reines, Weises, gleichwie die ‚Aphrodite' des ‚Philebos' sich als ‚Ursache' von Maß, Schönheit und Ordnung enthüllt –

lich nicht der Volksgott Apollon, sondern das Prinzip gemeint, wofür er steht: die „göttliche", universale Vernunft.[50] Unter Berufung auf sie verteidigt sich Sokrates – nicht um seinetwillen, denn gerade er hat ihr Urteil am wenigsten von allen zu fürchten, sondern um seiner Richter willen, damit sie sich nicht gegen ihn bzw. „des Gottes Gabe" verfehlen, die aus ihm spricht (30d5 ff).[51]

die wahre Aphrodite nämlich. – So liegt denn in Sokrates' Beziehung auf den delphischen Gott – bezeichnenderweise nennt er ihn nie bei seinem Namen Apollon – eine Ironie, die aufs Absolute hinweist."

50 Vgl. die „Etymologie" des Namens Apollon Crl 404 e7 ff; dazu W. Burkert, 1975, ferner K. S. Katsimanis, 1971; zum Etymologie-Teil des ‚Kratylos' allgemein: Gaiser 1974, Kap. 5 (‚Das Verhältnis von Ruhe und Bewegung in der Sprache'), mit einer tabellarischen Übersicht der Etymologien (54–57).

51 In Sokrates' Prüfung des Orakelspruchs steckt bei genauerem Hinsehen natürlich sehr wohl eine Relativierung der Autorität des Gottes. Schon allein die Tatsache, daß Sokrates dessen Aussage nicht einfach gläubig hinnimmt, bedeutet, daß er die Autorität des Gottes auf die Autorität des Denkens abstellt. Damit ist freilich nicht der Gott tot, sondern höchstens die überlebte traditionelle Form von dessen Anerkennung, nämlich der unreflektierte Glaube, totgesprochen; der Sinn des an Sokrates ergangenen Orakels der göttlichen Autorität liegt in der Aufforderung, Autorität nicht ungeprüft anzuerkennen. Nichtsdestoweniger ändert sich mit dem Medium seiner Vergegenwärtigung auch der Gott selbst und er wird zu dem, was er an sich schon als die geglaubte Göttergestalt des Phoibos Apollon war: eine Verkörperung des Prinzips des Lichts, der Reinheit, der Klarheit – der Vernunft. Sein Spruch ist daher zu verstehen als der aus dem einzelnen Geistwesen (exemplarisch vertreten durch Sokrates) an es ergehende Appell des Geistes selbst, als der erweckende Ruf des Geistes, der zu sich kommen und sich haben will, an den noch schlummernden Geist, der in der Anamnese seiner selbst sein Wesen erkennen und erfüllen soll.

Darin zeigt sich erstens die tiefere Berechtigung jener didaktischen Maxime des „Selbstdenkens", die als eine Erklärung für die innere Esoterik der Platonischen Schriften zur Sprache kam (S. 45 f): Die Erkenntnis, um die es Sokrates/Platon geht, verbietet das Lehrverfahren des „Eintrichterns", weil sie nicht nur nicht haftet, sondern überhaupt gar nicht erst erreichbar ist, wenn sie nicht über die Anregung zum Selberfinden – διὰ σμικρᾶς ἐνδείξεως (Epl. 7 341 e3) – vermittelt wurde. Zweitens ist hier aber noch auf einen Unterschied zwischen Sokrates und Platon hinzuweisen. Das δαιμόνιον als „markantester ‚göttlicher' Zug ... in Sokrates" (Meyer, 1962, 73) stellt dieser Interpretation der ‚Apologie' entsprechend als das internalisierte „Zeichen des Gottes" (Apo 40 b1) im wesentlichen die dem Menschen als

Zusammenfassend läßt sich sagen: Weil der gemeinsame Nenner der verschiedenen Formen von Un- bzw. Widervernünftigkeit das Nichtwissen ist, Nichtwissen jedoch der Weisheit des einzelnen Menschen wesentlich anhaftet, steckt in Sokrates' Prüfung anderer als Motiv immer die Frage, ob einer weiser sei als er und ihn von einem unentdeckten vermeintlichen Wissen zu befreien vermöge, d. h. eine Selbstprüfung. Und umgekehrt gilt: Weil das durch die Selbstprüfung erstrebte Wissen die bloße Individualität überwinden soll, vollzieht Sokrates sie im elenktischen Gespräch mit andern, das im Besonderen das vernünftige Allgemeine, im Endlichen das Göttliche aufzuweisen bzw. konsensuell zu bestätigen und so beim jeweiligen Dialogpartner zu wecken und zu festigen sucht.

Der erste inhaltliche Grund für das Dialogprinzip liegt bei Sokrates in dessen πρᾶγμα, soweit dieses sich darstellt als pädagogische Aufhebung aller Negation des „Apollinischen"[52] *bzw. als Appell zur Nachfolge im philosophischen Bilden anderer und seiner selbst.* Sokrates' Geschäft ist eine παιδεία, die dem Göttlichen Geltung verschafft, indem sie durch widerle-

solchem vernehmbare „Stimme der Vernunft" dar. Freilich wirkt diese Stimme in Form des δαιμόνιον nicht durch positive „Eingebung", sondern nur als die „Stimme des schlechten Gewissens" (vgl. 31 d2 ff), die dem Weisheit suchenden Sokrates eine Unwissenheit bzw. Unziemlichkeit bemerkbar macht, auf daß er das Wahre dann selbständig erkenne. Sein eigentliches göttliches Zentrum und inneres ἄγαλμα ist also im Grunde gerade nicht das δαιμόνιον, sondern die prüfend erkennende Vernunft. Sehr überzeugend ist daher Hegels Deutung: „Das Daimonion steht demnach in der Mitte zwischen dem Äußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; es ist etwas Innerliches, aber so, daß es als ein eigener Genius als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird ... Dies ist nun der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Konversion, die das Prinzip des Sokrates macht ..." (18.495 f) Zu seiner reinen Innerlichkeit kommt der Geist erst und erstmals bei Platon, und es ist in diesem Zusammenhang nicht unbedeutend, daß Platon an zentraler Stelle – nämlich in der ‚Politeia', kurz vor den drei berühmten Gleichnissen – das δαιμόνιον ausdrücklich übergeht (Rep. 496 c3 ff).

52 Zu Nietzsches Bestimmung der „ewigen Wahrheiten des Apollinischen und des Dionysischen" (1954, III, 103) s. bes. ‚Die Geburt der Tragödie' (1954, I, 7–134).

gende Destruktion dünkelhafter Weisheit ein Hinwenden anderer und Anhalten seiner selbst zur Philosophie, d. h. zur höchsten Tugend der gemeinsamen Bemühung um wahres Wissen ist.

Daß Platon seine Dialoge in der direkten Nachfolge dieses Sokratischen πρᾶγμα sah, läßt sich schon Hinweisen in der ‚Apologie' selbst entnehmen. In deren letztem Teil bringt Sokrates die unerschütterte Gewißheit zum Ausdruck, daß für ihn alles zum besten bestellt sei (38e2 ff, 39b7 f, 39e5 ff, 41d3 ff), weil trotz Verhängung der Todesstrafe nicht er, sondern seine Richter von der Wahrheit für schuldig erkannt worden seien (39b4 ff, 30d2 ff). Den Grund für das „Mißlingen" seiner Verteidigung sieht Sokrates darin, daß er und die Richter „gar zu kurze Zeit miteinander geredet haben" (37a6 f), und er zweifelt nicht daran, daß es ihm gelänge, sie zu überzeugen, wenn mehr Zeit zur Verfügung stünde (37a7 ff). Diese Schwierigkeit, eine in langer Zeit entstandene „verkehrte Meinung" in so kurzer Zeit auszuräumen, brachte Sokrates allerdings schon vor Beginn seiner eigentlichen Verteidigungsrede zur Sprache (18e5 ff). Und bereits nach deren erstem Teil wies er die anwesenden Athener darauf hin, daß sie die Wahrheit des Gesagten bestimmt finden würden, wenn sie die Sache nur untersuchten, „sei es jetzt oder in der Folge" (24b1 f).Ja, er prophezeit ihnen sogar, um diese weitere Untersuchung überhaupt nicht herumzukommen, weil ihre Meinung, mit seiner Hinrichtung auch seine „Idee" und deren Wirkung aus der Welt schaffen zu können, ein Irrtum sei (39d3 ff). Ganz im Gegenteil hätten sie nach seinem Tode nur noch mehr Bürger zu erwarten, die ihnen durch die Prüfung ihrer Lebensweise unbequem sein würden (39c7 ff).

Nichtsdestoweniger ist sein eigentlicher Nachfolger offenbar nicht unter diesen Vielen zu finden, bemerkt der Platonische Sokrates doch einmal: „Ein anderer solcher nun wird euch nicht leicht werden, ihr Männer" (31a2), und betont daraufhin gleich noch ein zweites Mal, daß das Wohl der Stadt davon abhängen werde, ob ihr „der Gott wieder einen andern zu-

schickt aus Erbarmen" (31a6 f). Was diesen einen vor den übrigen auszeichnet, wird seine Fähigkeit sein müssen, für das sokratische Lebensideal einzustehen und zu werben, und zwar nicht nur mit dem, was Sokrates selber zu dessen Rechtfertigung vorzubringen wußte, sondern mit weiteren Gründen, die er nicht explizierte –: „Wohl, ihr Männer! Was ich zu meiner Verteidigung zu sagen wüßte, das ist etwa dieses, und vielleicht mehr dergleichen" (34b6 f).

Die Vermutung drängt sich auf, daß Platon – der ja nach dem Tod von Sokrates in Konkurrenz stand mit sonstigen „Sokratikern", die sich als dessen legitime Erben ausgaben – mit dem angedeuteten wahrhaften Nachfolger niemand anderen als sich selbst meint.[53] Dafür spricht auch schon die Tatsache, daß zwei der drei Stellen seines ganzen Werkes, an denen er sich selber namentlich erwähnt, eben in der ‚Apologie' zu finden sind; und die dritte Stelle, an welcher er seine „krankheitsbedingte" Abwesenheit bei Sokrates' Abschiedsgespräch mitteilt (Pho 59b10), dürfte im wesentlichen auch nur den Sinn haben, seine besonders enge Beziehung zu dem geliebten Lehrer hervorzuheben.[54] Demnach liegt eine einfache, wenngleich erst *vorläufige Antwort auf die Frage, warum Platon sich überhaupt mitteilte, und zwar auch schriftlich in Form von Dialogen, in seiner Absicht, den Pädagogen Sokrates für möglichst viele weiterleben und weiterwirken zu lassen.*[55]

53 Treffend ist in dieser Hinsicht Guardinis Charakterisierung „des geistigen und künstlerischen Wachstums Platons", daß es ihm „immer besser gelingt, die in der Gestalt (sc. des Sokrates) liegenden Möglichkeiten herauszuholen" (⁴1956, 10). Zumindest gut erfunden ist daher der von Diogenes Laertius (III, 5) berichtete Traum des Sokrates, worin aus dessen eigener Sicht das skizzierte Selbstverständnis Platons legitimiert wird: „Es geht die Erzählung, Sokrates habe geträumt, er halte auf seinem Schoße das Junge von einem Schwan, das alsbald befiedert und flugkräftig geworden, in die Lüfte emporgestiegen sei mit schallenden Jubeltönen; und tags darauf sei ihm Platon vorgeführt worden; da habe er gesagt, dies sei der Vogel"; s. auch unten Anm. 250.

54 Dazu speziell Patzer, 1980.

55 Ähnlich Burnet 1928, 14; H. Gundert 1971, 6; West 1979, 232. Das mündliche Philosophieren, wozu die Leser von Platons Schriften angeregt werden