

Thomas Alexander Szlezák

Abschied von einem ‘Klassiker’
50 Jahre nach Vlastos’ Rezension von Krämers
„Arete bei Platon und Aristoteles“

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK
FAREWELL TO A ‘CLASSIC’: 50 YEARS SINCE VLASTOS’
REVIEW OF KRÄMER’S “ARETE BEI PLATON UND ARISTOTELES”

ABSTRACT. According to Phdr. 278c–e, a writer must be able, if he is to be worthy of the name φιλόσοφος, to outdo his writings by oral τιμώτερα, ‘things of higher value’, in comparison to which his writings will appear φαύλα. G. Vlastos in his review of H.J. Krämer’s „Arete bei Platon und Aristoteles“ had tried to prove that the τιμώτερα cannot mean anything else than the activity of live debate. In recent literature on Plato’s criticism of writing, there is a tendency to treat Vlastos’ view as an established truth, and thus to declare his review implicitly to be a ‘classical’ text, firm base of the valid *communis opinio*. Against this premature canonization, it is shown that Vlastos’ solution is untenable both on linguistic and on philosophical grounds. Vlastos did not see – and his uncritical followers do not see in our days – that the sense of τιμώτερα has been established at an earlier passage in the same dialogue, namely at 236b2, where it is made clear that a *logos* which wants to top another *logos* must offer πλείονος ἄξια, of which τιμώτερα is simply a synonym. In both cases, ‘higher’ philosophical contents are being required. Moreover, it was unknown to Vlastos and remains generally unknown to his followers that the key concepts of Plato’s criticism of writing (such as τιμώτερα, βοηθεῖν τῷ λόγῳ, σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ) are illustrated in the dialogues in a way that doesn’t leave room for anything else than the solution of Krämer, namely that the true philosopher has to go orally beyond the philosophical contents of his written work. It is time, 50 years after Vlastos’ review, to say good-bye to this pseudo-classic.

KEYWORDS: Plato’s criticism of writing, *timiōtera*, helping one’s writing (*boēthein tōi logōi*), Gregory Vlastos, Aristotle, Konrad Gaiser, Hans Joachim Krämer.

© T.A. Szlezák (Tübingen). thomas.a.szlezak@uni-tuebingen.de. Eberhard Karls Universität Tübingen.

In dem neuen *undergraduate*-Kommentar zu Platons Phaidros von Harvey Yunis, der in der *lingua franca* unserer Tage abgefaßt ist und dem überdies durch den Erscheinungsort weltweite Verbreitung sicher ist, steht zu lesen, der Terminus *τιμώτερα* am Ende der Schriftkritik sei nicht auf philosophische Inhalte zu beziehen, „chiefly because Plato differentiates between written and oral discourse not on the basis of content but on the basis of appropriate use – as has been made clear by Vlastos 1981: 394–8“¹. Hier wird also bei der wichtigsten Deutungsfrage der Schriftkritik – und damit zugleich der Selbsteinschätzung Platons, denn daß der Autor des Phaidros sich selbst auf der Seite der φιλόσοφοι sieht, die über *τιμώτερα* verfügen, nicht auf der Seite der nach ihren Schriften zu benennenden Autoren, dürfte kaum strittig sein – Gregory Vlastos' Rezension von Hans Joachim Krämers Dissertation „Arete bei Platon und Aristoteles“ (1959) als Autorität zitiert, gleichsam als klassischer Text, der die anstehende Frage ein für alle Mal entschieden habe. Und in der Tat ersetzt bei Yunis die Berufung auf den vermeintlichen Klassiker alle weitere Mühe, der ein Kommentator sich sonst zu unterwerfen hat: weder wird nach einer Verankerung oder Vorbereitung des Terminus *τιμώτερα* in den vorangegangenen Teilen des Dialogs gefragt, noch wird die gegnerische Position im Detail referiert oder gar Punkt für Punkt widerlegt. Offenbar genügt es zu wissen, daß sie nicht Vlastos-konform ist. Sieht man sich weiter um in der Phaidros-Literatur, so wird man finden, daß diese Behandlung jener Rezension als 'Klassiker' mehr oder weniger das Übliche ist².

Fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der einflußreichen Rezension ist es an der Zeit, die Stichhaltigkeit ihrer Argumentation zu überprüfen.

Der fragliche Terminus *τιμώτερα*, „wertvollere Dinge“ oder „Dinge von höherem Rang“, begegnet im Rahmen einer abschließenden Wertung, die für Platon aus der zuvor gegebenen Darlegung der Mängel der Schrift im Vergleich mit der mündlichen Lehre (*διδασχί*, 275a7, 277e9, ἐν

¹ Yunis 2011: 242. Vlastos 1981 ist ein Nachdruck von Vlastos 1963.

² Bemerkenswert die Ausnahme Wilfried Kühns: obschon er eine „nichtesoterische“ Deutung glaubt durchhalten zu können (zur Kritik dieses Anspruchs vgl. meine Bemerkungen in Szlezák 1999), versteht er die *τιμώτερα* als „Wissen von bestimmten Inhalten, [man] könnte auch sagen: gewußte Inhalte“ (Kühn 1998: 26 Anm. 6).

τοῖς διδασκομένοις [λόγοις], 278a2) folgt. Die Wertung formuliert Platon in Form einer ‘Botschaft’, die an Lysias, Homer, Solon und jeden, der Reden, Dichtung oder Gesetze verfaßt — also an alle Autoren überhaupt — ergeht. Die Wertung bezieht sich auf zwei Typen von Autoren und auf zwei Arten von sprachlichen Darlegungen oder λόγοι (um Platons Ausdruck zu verwenden, mit dem er Schriftliches und Mündliches zusammenfaßt, z.B. 274b9, 277d1): Autoren, die ihrer Schrift helfen können, werden abgesetzt von solchen, die es nicht können; die λόγοι aber sind entweder geschrieben oder sie werden vom Autor mündlich (λέγων αὐτός, 278c6) vorgetragen.

Zuerst sagt ‘Sokrates’ vom Autor, der im Wissen um die Wahrheit (εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278c4) schrieb und im Besitz der Fähigkeit, seiner Schrift zu ‘helfen’ (καὶ ἔχων βοηθεῖν, c5) und dabei seine geschriebenen Sachen als gering zu erweisen (δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, c6–7), daß er eine Bezeichnung verdient, die nicht von seinen Schriften genommen ist, sondern von dem, worauf sich sein Ernst richtet (ἐφ’ οἷς ἐσπούδακεν, d1). Und diese Bezeichnung lautet „Philosoph oder so etwas“ (φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι, d4–5). Dann geht ‘Sokrates’ über zur Charakterisierung des anderen Typs von Autor, dessen wesentliches Merkmal es ist, daß er keine „wertvolleren Dinge“ (τιμώτερα) besitzt als das, was er in langer Zeit hin und her wendend verfaßte oder schrieb (τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, d8–9). Dieser andere Typ mag nach seinen Werken als Dichter oder Redenverfasser oder Gesetzgeber benannt werden.

Aus dieser Gedankenfolge ergibt sich zwingend, daß es die τιμώτερα sind, die den philosophischen Autor befähigen, seiner Schrift zu ‘helfen’. Nur weil das, was er bei der Hilfe λέγων αὐτός vorbringt, Wertvolleres ist als sein Geschriebenes, kann er dieses als φαῦλα erweisen. Der Text spricht eine klare Überordnung der mündlichen Darlegung des Philosophen über seine Schrift aus. Bedenken wir, daß er seine Schrift im Wissen um die Wahrheit und im Besitz der Fähigkeit zur Hilfe schrieb, so gelangen wir zu einer im Text nicht ausgesprochenen, aber zwingend implizierten Dreiteilung der λόγοι: erstens die Schriften

der nichtphilosophischen Autoren, hinter denen keine τιμώτερα stehen, zweitens die Schriften des Philosophen, die aus dem Wissen um die Wahrheit geschrieben sind, also auf dem Wissen des Dialektikers³ beruhen und der Hilfe durch „Wertvolleres“ zwar bedürftig, aber auch würdig sind⁴, und drittens die mündliche 'Hilfe' des Philosophen, die die von Anfang an bereitgehaltene⁵ 'Hilfe' auch tatsächlich ausführt. Es ist diese mündliche Hilfe, die der Text durch den Komparativ mit Genetiv des Vergleichsobjektes (τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψε) in eine direkte Beziehung zur Schrift des Philosophen setzt.

Was wird hier, konkret gesprochen, womit verglichen? Womit verglichen wird, ist klar: was ein Autor schrieb, also seine Werke und deren Inhalte. Was damit verglichen wird, sind nach Vlastos aber nicht Inhalte, sondern eine Tätigkeit. Denn Platon habe in der Akademie viele philosophische Diskussionen geführt, „rating this dialectic a far more valuable activity than written composition“⁶. Ist denn 'written composition' eine 'activity', so daß sie direkt mit einer anderen 'activity' verglichen werden könnte? Hat Platon die eine Tätigkeit, das Dialogführen, mit dem Produkt einer anderen Tätigkeit, also mit den Schriften als dem Produkt der Tätigkeit des Schreibens, verglichen? So verquer hat er nicht gedacht. Denn das wäre so, als würde man sagen: das Singen (die *eine* Tätigkeit) ist wertvoller als Sonaten (das Produkt einer *anderen* Tätigkeit, des Komponierens). Folgt man Vlastos' Ansatz, daß es

³ εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει kann im Kontext des Phaidros nur bedeuten, daß der betreffende Autor im dialektischen Verfahren der Wesensbestimmung (vgl. 265d3–266c1) die Erkenntnis des τί ἔστιν der Dinge, die er behandelt, erworben hat.

⁴ Ganz zu Recht betont Vlastos 1963: 652 f., daß die Schriften, die der Philosoph verteidigt, nicht wertlos sein können – nur folgt daraus, anders als Vlastos glaubt, nichts gegen eine inhaltsbezogene Deutung der τιμώτερα. Vlastos' Fehlschluß basiert auf seiner Unterstellung, Krämer verstehe φαῦλα im Sinne von 'false', wofür es keinerlei Anhaltspunkt in Krämers Text gibt.

⁵ In 278c4–5 ist καὶ ἔχων βοηθεῖν natürlich strikt gleichzeitig mit εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει. Das grammatisch ganz gleich verwendete ἔχων in Politeia 544a1 nennt James Adam (Adam 1902: 2.198) „the imperfect participle ἔχων“ – zweifellos zu Recht, denn das Griechische hat keine eigene Form für das Partizip Imperfekt und verwendet in solchen Fällen regelmäßig die Präsens-Form in Imperfekt-Bedeutung.

⁶ Vlastos 1963: 654.

um den Wert der *activity* des Dialogführens geht, würde man im griechischen Text erwarten: τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερόν τι τοῦ συντιθέναι ἢ γράφειν (statt des überlieferten τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν), womit dann in der Tat zwei ‘activities’ im Vergleich stünden. Vlastos’ Deutung arbeitet also nicht mit dem Gedanken, der im Text ausgedrückt ist.

Bevor wir fortfahren mit der Frage, was die τιμώτερα meinen können, wenn die ‘activity’ der ‘live debate’ wegfällt, sei noch ein Blick geworfen auf Vlastos’ Beurteilung des Gedankens, den er textwidrig in 278d8–9 hineinlegt. Krämer hatte – mit Blick auf 278c6–7 δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξαι – geschrieben, die Mängel des Geschriebenen lägen für Platon nicht „in seinem literarischen Charakter – denn dann bedürfte es keiner besonderen ἀπόδειξις“⁷, worauf Vlastos konterte: „What is here said to be in need of no particular ἀπόδειξις, most certainly needs ἀπόδειξις. The vast methodological superiority of oral to written discourse claimed by Plato is far from self-evident. It is probably false“⁸. Diese Worte machen klar, daß Platon – nach Einschätzung von Vlastos – den Beweis für die Überlegenheit des Mündlichen über das Schriftliche nicht erbracht hat. Diese Überlegenheit ist in seiner Deutung zu einer bloß ‘methodologischen’ Überlegenheit geschrumpft, der jede Evidenz fehle. Sie zu behaupten, wie Platon es tut, ist „probably false“.

Hier kann man sogar zustimmen: eine generelle „vast superiority“ der mündlichen über die schriftliche Darlegung, die nur im Methodologischen liegen würde, ist im Phaidros in der Tat nicht „bewiesen“, sie ist überdies keineswegs selbst-evident, und sie zu behaupten ist falsch – nicht „probably“, sondern *most certainly*. Denn warum sollte eine philosophische Darlegung, die der Autor schriftlich fixiert hat, allein dadurch höheren Wert und Rang (τιμή) gewinnen, daß der Autor sie mündlich expliziert? Vlastos’ Interpretation führt uns auf einen Platon, der eine Position vertritt, die für den Interpreten selbst nicht bewiesen und nicht evident, und vermutlich sogar verkehrt ist.

⁷ Krämer 1959: 395.

⁸ Vlastos 1963: 653.

Zurück zur Bedeutung der „wertvolleren Dinge“. Wenn das eine Glied des Vergleichs festliegt als das, was der Philosoph niederschrieb (ἄ συνέθηκεν ἢ ἔγραψε), also seine geschriebenen λόγοι mit ihren Inhalten, dann muß auch das andere Glied – wenn Platon nicht Äpfel mit Birnen vergleichen sollte – λόγοι und ihre Inhalte meinen, nur eben mündliche Darlegungen. Ist es denkbar, daß Platon λόγοι unabhängig davon, ob sie geschrieben oder gesprochen sind, allein im Blick auf ihren Inhalt vergleicht?

Das ist nicht nur denkbar, vielmehr tut er das im Dialog Phaidros von Anfang an. Die Erörterung des Themas „Eros“ beginnt mit dem Verlesen von Lysias' Eros-Rede durch Phaidros (230e–234c). Wir haben es also mit einem geschriebenen λόγος zu tun. Phaidros ist begeistert von der Meisterschaft der Rede, Sokrates hält nicht viel von ihr. Das reizt Phaidros dazu, von Sokrates auf der Stelle eine Rede zu fordern, die besser wäre (234c–237b). Inszeniert wird also ein direkter Wertvergleich zwischen einer vorliegenden Schrift und einer mündlichen Improvisation über dasselbe Thema (αὐτοσχεδιάζων περὶ τῶν αὐτῶν, 236d5)⁹. Von einer „vast methodological superiority of oral to written discourse“, die Vlastos bei Platon findet, ist natürlich nicht die Rede. Statt dessen werden die Kriterien festgelegt für den λόγος, der den λόγος des Lysias übertreffen soll: er muß μείζω καὶ πλείω enthalten (234e3), also „bedeutendere Dinge und mehr“, was noch verdeutlicht wird als βελτίω καὶ μὴ ἐλάττω (235d6–7), „Besseres und nicht weniger davon“, und noch einmal verstärkt wird als „anderes, mehr, und von höherem Wert“: ἕτερα πλείω καὶ πλείονος ἄξια (236b2). Diese drei gleichbedeutenden Ausdrücke können im Kontext des Geplänkels zwischen Sokrates und Phaidros (234c–237b) nur auf den Inhalt der zu vergleichenden Reden bezogen werden. Die bessere Rede muß „bedeutendere“, „bessere“ und „wertvollere“ Gedanken (μείζω, βελτίω, πλείονος ἄξια) enthalten.

⁹ Daß für uns, als Leser des Phaidros, die zwei Eros-Reden des Sokrates ebenso wie die Rede des Lysias schriftlich vorliegen, ist für unsere Fragestellung nicht von Belang: im fiktiven Rahmen des Dialogs wird Schriftliches mit Mündlichem wertend verglichen, ganz wie in 278c6–7/d8 (τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξα... τὸν μὴ ἔχοντα τιμώτερα).

Der Leser wird längst bemerkt haben, daß *πλείονος ἄξια* schlicht ein Synonym ist für *τιμιώτερα*, und vielleicht das nächste Synonym, das sich in der griechischen Sprache finden läßt. Dem zeitgenössischen Leser wird das damals schwerlich entgangen sein. Wenn er in 278d8 an die *τιμιώτερα* kam, wird seine durchschnittliche Reaktion wohl gewesen sein, daß er sich sagte: „das ist der am Inhalt orientierte Wertvergleich zwischen verschiedenen *λόγοι*, mit dem uns Platon nun schon seit seiner Abwertung der Lysias-Rede beschäftigt“.

Mit diesem Wertvergleich sind wir beim eigentlichen Thema des Dialogs angelangt. Viel wurde gerätselt über die Einheit des Phaidros, der nach der großen Eros-Rede des Sokrates in 257b auseinanderzubrechen scheint in zwei sehr ungleiche Teile, deren einer der Seele und dem Eros, der andere der Dialektik und der Redekunst gilt. Zahlreiche Erklärungsversuche wollten den ‘notwendigen’ inneren Zusammenhang von Psyche und Dialektik, von Eros und Rhetorik aufweisen. Das Nächstliegende sah man nicht: was die beiden Teile des Dialogs zusammenhält, ist die nie aus den Augen verlorene Frage: „Was macht die Überlegenheit eines *λόγος* über einen anderen aus?“, oder auch: „Unter welchen Bedingungen ist ein *λόγος* einem anderen überlegen?“

Daß das entscheidende Kriterium der bessere, der „wertvollere“ Inhalt (*πλείονος ἄξια*) sein muß, wird, wie wir sahen, früh festgelegt. Doch damit ist für einen Rhetorikfreund wie den jungen Phaidros noch nicht viel gewonnen. Es muß ihm *gezeigt* werden, was höhere Inhalte sind, und zwar doppelt: im ersten Teil bis 257b führt ihm Sokrates zwei Reden vor, deren Überlegenheit über Lysias’ Rede evident ist, im zweiten Teil analysiert er die philosophischen Voraussetzungen ihrer Überlegenheit.

Schon die erste Rede des Sokrates (237b–241d), die noch die falsche These des Lysias verfißt, daß dem nicht verliebten Liebhaber der Vorzug gebührt gegenüber einem verliebten, ist der lysianischen Rede deutlich überlegen: das ‘Bessere’ und ‘Wertvollere’, das sie bietet, ist die Einordnung des Eros in das System der Begierden und seine klare Begriffsbestimmung als vernunftlose Begierde nach der Lust an körperlicher Schönheit (238bc). Die zweite Rede des Sokrates handelt vom sel-

ben Gegenstand (περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, 234e3), dem Eros, weitet aber den Blick aus von den nur menschlichen Begierden auf die gottgesandten μανίαι, von denen der Eros die vorzüglichste ist (249e1), weil er über den Anblick der hiesigen Schönheit die Wiedererinnerung an das wahrhaft Schöne weckt (249d5–6) und so zur Philosophie führt. Nur ein geistig Blinder könnte bestreiten, daß das, was zur Entfaltung dieser Eros-Philosophie über die Unsterblichkeit der Seele, über die Auffahrt der Seele zum 'überhimmlischen Ort' und über das Wesen der menschlichen Erkenntnis gesagt ist, im vollen Sinne des Wortes „wertvollere Dinge“, πλείονος ἄξια oder τιμιώτερα, darstellt, nicht nur im Vergleich mit der dürftigen Lysias-Rede, sondern auch im Verhältnis zu der schon wesentlich besseren ersten Rede des Sokrates.

Nachdem er an zwei Beispielen gezeigt hat, was πλείονος ἄξια in einem konkreten Fall bedeuten können, schreitet Sokrates im zweiten Teil des Dialogs zur Analyse der Grundlagen und Bedingungen der Überlegenheit philosophischer Rede. Er entwirft dabei die Grundlinien einer philosophischen Redekunst, derzufolge ein (mündlicher oder schriftlicher) λόγος dann als 'kunstgerecht' gelten kann, wenn der Verfasser über die auf Dialektik gegründete Kenntnis sowohl des Wesens der Dinge, über die er spricht, als auch der Typen von Seele verfügt, und im konkreten Fall in der Lage ist, eine Seele eines bestimmten Typs mit dem zu ihr passenden Typ von λόγος anzusprechen (277bc). Der oft vermißte innere Zusammenhang zwischen dem ersten Teil und dem zweiten besteht zum einen darin, daß die Dialektik, deren trockene Erörterung einen gewollten Gegensatz zum enthusiastischen Ton des Seelenmythos bildet, als seelischer Triebkraft des zuvor geschilderten Eros und der 'erotischen' Sehnsucht der Seele nach der Schau des jenseitigen Schönen bedarf, zum anderen aber darin, daß beide Teile auf je verschiedene Weise die Frage beantworten, was die Überlegenheit eines λόγος über einen anderen ausmacht.

Daß Platon den Wertvergleich der verschiedenen Arten von λόγοι im ganzen Dialog vollständig unter den Gesichtspunkt des philosophischen Ranges der jeweiligen Inhalte stellt, dürfte hinreichend klar geworden sein. Sinnvoll zu vergleichen sind nur λόγοι über den gleichen

Gegenstand. Die geforderte bessere Rede, die die lysianische übertreffen soll, muß nach den Worten des Phaidros „Größeres und mehr über dieselbe Sache“ enthalten (μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, 234e3). Die beiden Eros-Reden des Sokrates genügen dieser Forderung. Was natürlich nicht bedeuten kann, daß sie sich ausschließlich innerhalb des beschränkten Gedankenkreises der Lysias-Rede halten müssen. Sie greifen weit darüber hinaus, wie wir sahen, die erste durch ihre begriffliche Präzisierung des Gegenstandes, die zweite durch Einbeziehung so unendlich reicher Komplexe wie ‘Seele’, ‘Ideenhimmel’, ‘Ideenschau’. Und doch redet auch diese zweite Rede ‘über denselben Gegenstand’, nämlich über den Eros. Zugleich aber auch über sehr viel mehr – es wäre ja auch absurd, von einer Rede, die πλείω καὶ πλείονος ἄξια enthalten soll, zu erwarten, daß sie über den Horizont der zu überbietenden Rede nicht hinausgeht.

All das hat Gregory Vlastos nicht verstanden. Einmal ist ihm schon die Fernbeziehung innerhalb des Dialogs entgangen, die Beziehung von 234e3, 235d6, 236b2 zu 278d8, und damit auch die Synonymität von μείζω, βελτίω, πλείονος ἄξια mit τιμώτερα. So konnte er nicht sehen, daß das Kriterium des Wertvergleichs von λόγοι ganz früh im Dialog festgelegt worden war: es geht um den Vergleich von Inhalten, die „größer“, „besser“, „wertvoller“ sein können oder geringer (φαῦλα). Da er das nicht sah, mußte Vlastos die Überlegenheit des mündlichen λόγος des Dialektikers als eine bloß „methodological superiority“ auslegen und die τιμώτερα in einer „activity“ finden.

Sodann entging Vlastos auch die Tatsache, daß die Kernfähigkeit des Dialektikers, die Hilfe für seinen eigenen λόγος, in den Dialogen nicht nur erwähnt wird¹⁰, sondern in zahlreichen Fällen als die philosophische Leistung des Gesprächsführers im dramatischen Kontext ausgespielt wird, woran der platonische Sinn des Ausdrucks βοηθεῖν τῷ λόγῳ ablesbar wird. Ein allen vertrautes Beispiel ist Phaidon 88de. Nach den ersten Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele sind Simmias und Kebes noch nicht restlos überzeugt. Sie äußern ihre Zweifel,

¹⁰ Daß der Ausdruck βοηθεῖν τῷ λόγῳ in Phaidon 88e vorkommt, ist Vlastos immerhin bekannt (Vlastos 1963: 652 n. 3).

worauf im Kreis der Freunde eine beklemmende Stimmung aufkommt und die bange Frage im Raum steht, ob Sokrates seinem Logos hinreichend zu helfen instande sein würde. Worauf Sokrates – nach dem Exkurs über die Gefahr der Misologie – seine 'Flucht' in die Ideenhypothese und sein Postulat des Aufstiegs über die Hypothesen hinaus zu einem 'Hinreichenden' darlegt, was von allen Anwesenden (und auch von den Zuhörern im Rahmendialog) als sachlich voll und ganz befriedigende Entgegnung gewertet wird. 'Helfen' will Sokrates auch im 2. Buch der Politeia, diesmal der Gerechtigkeit und damit seiner Verteidigung dieser ἀρετή im 1. Buch gegen Thrasymachos. Sein Sieg in der Disputation mit dem Sophisten hat Platons Brüder Glaukon und Adeimantos nicht voll befriedigt, sie greifen die Gerechtigkeit auf neue Weise an (R. 357a–367e) – wir sehen hier die Situation dramatisch ausgespielt, die Sokrates im Phaidros in aller Kürze andeutet: der Philosoph muß in einen Elenchos eintreten, um seinen ersten λόγος zu verteidigen (Phdr. 278 c5–6). Und was erlebt der Leser des Dialogs? Sokrates fühlt sich verpflichtet, der Gerechtigkeit zu helfen (βοηθεῖν 368c1, vgl. βοηθῶ, βοηθήσω c4, 7) und hilft seinem λόγος aus dem ersten Buch, indem er zu umfassenderen, 'höheren' Gegenständen wie Staat, Seele, Ideenlehre und Idee des Guten übergeht. Zweifellos redet er dabei noch περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος, der Begriff der Gerechtigkeit wird jetzt erst definiert (443c–e) und auch danach nie aus den Augen verloren. Gleichwohl hat er Themen, Thesen und Theorien angesprochen, die der Leser als weit „wertvoller“, höherrangig, τιμώτερα empfinden muß als die Widerlegung des Thrasymachos. Ebenso ist die Antwort des Sokrates auf die Einwendungen der thebanischen Gesprächspartner im Phaidon, die Theorie der Ideen und der darauf gestützte letzte Unsterblichkeitsbeweis, unbestreitbar ein τιμώτερον im Vergleich mit den vorangegangenen Beweisen.

So also 'hilft' der platonische Dialektiker seinem λόγος: durch Rückgriff auf τιμώτερα. So lange er nur sein Thema im Auge behält – und das tut Sokrates sowohl im Phaidon als auch in der Politeia, und in allen analogen Fällen in anderen Dialogen –, kann er nicht nur, sondern *muß* zu höheren Begriffen und Theoremen greifen, wenn die 'Hilfe' er-

folgreich sein soll. Demgegenüber wollte Vlastos die platonische Hilfe um jeden Preis auf der Stufe des λόγος, dem geholfen werden soll, festhalten:

„It is neither said, nor implied, that to live down the name of ‘writer’ and earn the title of φιλόσοφος a man has to *change subjects*, e.g., that if he had been writing on politics, he must now turn to a different, and more exalted, topic, like metaphysics“¹¹.

Doch genau das ist es, was Sokrates tut und als sein βοηθεῖν τῆ δικαιοσύνη begreift: er wendet sich den ‘more exalted topics’ Staat, Seele und Ideen zu und führt seine Gesprächspartner schließlich im Sonnenvergleichnis zur Idee des Guten ‘jenseits von Sein’ (509b9). Zugegeben, das ist Metaphysik pur. Doch Sokrates ist der Ansicht, daß die Gerechtigkeit, der er hilft, ihre Erkennbarkeit, ihren Sinn und Wert erst von der Idee des Guten erhält (505a6–b1, d11–506a7). Erst die ‘metaphysische’ Hilfe ist die wahre Hilfe.

Weiter Vlastos: „If he [sc. ein Autor] had been writing about politics, he would be expected to go into an elenchus *concerning politics*“¹². Ganz anders die Situation im 10. Buch von Platons Nomoi: der ‘Athener’ fühlt sich verpflichtet, dem Gottesglauben und dem Asebiegesetz zu helfen (βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις, Lg. 891a6), was nach Ansicht seines Gesprächspartners Kleinias „auf keine andere Weise“ (μηδμῆι ἐτέρως) möglich ist als durch ein Heraustreten (ἐκτὸς βαινειν) aus ihrer primären Tätigkeit des Gesetzgebens, also nur durch einen Themenwechsel (Lg. 891d8–e1). Und in der Tat greift der Athener im Folgenden aus auf eine allgemeine Theorie der Bewegung und auf das ‘metaphysische’ Theorem von der Unsterblichkeit der Seele und der Möglichkeit einer negativen Kraft im Kosmos – alles Dinge von höherer philosophischer Tragweite und Bedeutung im Vergleich mit dem simplen Asebiegesetz, von dem die Erörterung ausging.

Schon vom Phaidros allein aus gesehen wäre es widersinnig, einen λόγος, der einen anderen übertreffen soll, thematisch auf den Bereich des zu übertreffenden λόγος eingrenzen zu wollen, nur weil er περὶ

¹¹ Vlastos 1963: 653 (Kursive von Vlastos).

¹² Ibid. (Kursive von Vlastos).

τοῦ αὐτοῦ πράγματος sein muß. Die große Eros-Rede des Sokrates genügt, wie wir sahen, voll und ganz dem Anspruch, der bessere λόγος über den Eros zu sein, obwohl sie *auch* anderes, und Höherrangiges, behandelt. Vollends ist es angesichts der angeführten Beispiele aus anderen Dialogen evident, daß Vlastos' Erklärung des βοηθεῖν τῶι λόγῳ in plattem Widerspruch zum Geist und zum Buchstaben der platonischen Auffassung steht. Wenn der platonische Philosoph eine 'politische' Aussage verteidigen will, wird er gerade *nicht* allein bei politischen Problemen und Vorstellungen bleiben, wie Vlastos glaubte, sondern *notwendig* ἐκτὸς βαίνειν zu Höherem. Da Vlastos die Relevanz der Formulierung ἕτερα τούτων μείζω καὶ πλείω περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος (Phdr. 234e3–4) nicht erkannte, konnte er auch nicht begreifen, daß der überlegene 'helfende' λόγος *beide* Eigenschaften aufweisen muß: er muß 'vom selben Gegenstand' handeln und gleichwohl 'Wertvolleres' (πλείονος ἄξια = τιμιώτερα) bieten.

Aber hat nicht der Dialektiker, so wird man einwenden, in seinem ersten λόγος schon alles dargelegt, was er zu sagen hat? Wie soll er da stets zu 'Höherem' ausgreifen können?

Nun, zu den Vorzügen, die dem 'lebendigen und beseelten λόγος des Wissenden' – im Gegensatz zur Schrift – zukommen, gehört auch dies, daß er sich darauf versteht zu reden und zu schweigen, zu denen es nötig ist (er ist ἐπιστήμων λέγειν τε καὶ σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ, 276a6–7). Auch diese Fähigkeit des Dialektikers, das Schweigenkönnen, ist in den Dialogen dargestellt, und nicht nur einmal: es sind die zahlreichen Aussparungsstellen, an denen der Gesprächsführer ein für das Thema zentrales Problem benennt und dabei ausspricht, daß er eine eigene Ansicht dazu hat, diese Ansicht aber aus der Erörterung ausschließt. Aufschlußreich ist die Sequenz der Aussparungsstellen im 6. und 7. Buch der Politeia. Nicht nur die Ansicht die Sokrates (τὸ δοκοῦν ἔμοι, 506e2) über das Wesen des Guten (τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθόν) wird dezidiert beiseite geschoben, auch weitere Erläuterungen zum Sonnengleichnis, zu denen Sokrates durchaus fähig wäre, bleiben weg (συχνά γε ἀπολείπω, 509c7), und anlässlich der Bitte des Glaukon, eine detaillierte Skizze der Teile und der Methoden der Dialektik zu erhalten, teilt ihm Sokra-

tes endlich mit, warum er der Bitte – trotz prinzipieller Bereitschaft seinerseits – nicht nachgeben kann: Glaukon würde nicht mehr folgen können (533a1 οὐκέτ', ὃ φίλε Γλαύκων, οἷός τ' ἔσῃ ἀκολουθεῖν, 533a1). Diese Begründung gilt selbstverständlich auch für die anderen Aussparungsstellen (ausgesprochen ist es, wenn auch nicht ganz so unverblümt wie in 533a1, in 506e1–3).

Es sollte klar sein, daß die δοκοῦντα, die Sokrates an diesen Stellen nicht aussprechen will, jeweils τιμιώτερα sind im Verhältnis zu dem, was er tatsächlich mitteilt, und daß sie geeignet wären für eine 'Hilfe', sollte jemand Sokrates zu einem Elenchos zwingen können. Die jeweilige Dialektikerfigur erweist sich gerade dadurch, daß sie an den Aussparungsstellen weiteres bereithält, aber vor den nicht hinreichend vorbereiteten und geschulten Partnern verschweigt, mithin das programmatische σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ aktuell im Dialoggeschehen vorführt, als φιλόσοφος im Sinne des Schlusses der Schriftkritik (278c4–d6).

Daß man die drei Vorzüge, die der 'lebendige und beseelte λόγος des Wissenden', also die mündliche Dialektik des platonischen Philosophen, vor den Schriften – auch vor den eigenen Schriften – voraus hat, in den Dialogen 'abgebildet' finden kann, war von vornherein zu erwarten, denn der geschriebene λόγος (des 'Wissenden') ist für Platon das εἶδωλον oder Abbild des 'lebendigen und beseelten' λόγος (Phdr. 276a9). Durch dieses 'Abbildern' wird der geschriebene Dialog keineswegs zu etwas anderem als das, was er ist, nämlich eine Schrift, wie die von Schleiermacher herkommende Orthodoxie des 20. Jahrhunderts glaubte¹³. Aber die 'Abbildungen' des Dialektikers in Aktion lassen uns verstehen, was Platon *konkret* unter den Fähigkeiten versteht, die er

¹³ Stellvertretend für die im 20. Jahrhundert überwiegend vertretene Platonhermeneutik sei Paul Friedländer zitiert: „Der Dialog ist die einzige Form des Buches, die das Buch selber aufzuheben scheint“ (Friedländer 1964: 177). Von einer „Aufhebung“ des „Buches“ – gemeint ist: der drei Mängel, die nach 275d4–276a9 der Schrift als solcher zukommen – ist bei Platon freilich nirgends die Rede. Wäre eine solche „Aufhebung“ möglich, so bedürfte es der Schriftkritik und der scharf gezogenen Grenze zwischen dem veröffentlichten Buch und dem lebendigen und beseelten λόγος des Wissenden nicht mehr. Zur Herkunft dieser unplatonischen Konzeption aus Friedrich Schleiermachers romantischer Dialogtheorie s. Szlezák 1985 (Anhang I: Die moderne Theorie der Dialogform, S. 331–375).

dem mündlich agierenden φιλόσοφος zuschreibt: er kann auf neue Fragen neue Antworten geben, er kann sich den richtigen Partner suchen, im richtigen Moment aber auch schweigen, und er kann seinem λόγος zu Hilfe kommen mit „Wertvollerem“, so daß er selbst seine erste Darlegung als gering erweist. Interpreten, die diese Abbildungsfunktion der Dialoge nicht verstanden haben, sind dann gezwungen, sich zum Stichwort βοηθεῖν τῷ λόγῳ etwas Eigenes zu ersinnen, wie Vlastos sich eine 'Hilfe' ersann, die angeblich notwendig im thematischen Bereich des zu verteidigenden λόγος bleiben müsse und keineswegs zu 'more exalted topics like metaphysics' weiterschreiten dürfe. Wie wir sahen, ist das nicht lediglich unplatonisch — es ist dezidiert antiplatonisch.

Vlastos hat also sein Ziel, Krämers Auslegung der Schriftkritik im Phaidros zu widerlegen, in krasser Weise verfehlt. Dieser Text meint genau das, was er wörtlich sagt: daß der platonische Dialektiker auch schweigen kann, wo das nötig ist — und nötig ist es überall dort, wo beim Partner keine hinreichende Vorbildung gegeben ist —, mithin für ihn keinerlei Zwang besteht, sein gesamtes Denken vor allen auszubreiten; für sein Schreiben bedeutet das, daß er auf keinen Fall sein gesamtes philosophisches 'Saatgut' in die 'Adonisgärten' der Schrift säen wird (Phdr. 276b1–c9)¹⁴; daß er in der Lage ist, sein Geschriebenes

¹⁴ Zu Platons Vergleich der Schriften des Philosophen mit Adonisgärten äußert sich Vlastos nicht. So wird nicht klar, ob er — mit anderen englischsprachigen Autoren — der Ansicht ist, daß Adonisgärten „Früchte bringen“ können. Diese Fähigkeit des „bear fruit“ bzw. „produce fine fruit“ schreiben den Adonisgärten die Übersetzer R. Hackforth (1952) und A. Nehamas — P. Woodruff (1997) zu (jeweils als Übersetzung von καλοῦς γιγνομένους in 276b3–4: εἰς Ἀδώνιδος κήτους ἄρων χαίροι θεωρῶν καλοῦς ἐν ἡμέραισιν ὀκτῶ γιγνομένους). Sie haben also die Pointe des Vergleichs nicht verstanden, die darin besteht, daß Adonisgärten grundsätzlich keinen Ertrag erbringen können — wie sollte es auch in 8 Tagen zur Ausbildung von σπέρματα bzw. καρπός (vgl. ἔγκαρπα 276b2) kommen? (Zur Natur der Adonisgärten und des Kultes, in dem sie Verwendung fanden, s. Baudy 1986.) Wenn also Platon den Vergleich mit der Frage beginnt, ob der vernünftige Bauer (ὁ νοῦν ἔχων γεωργός, 276b1–2) die Samenkörner, von denen er Ertrag erwartet (ἔγκαρπα βούλοιο γενέσθαι, b2–3), in Adonisgärten säen würde, so war dem mit dem Adoniskult vertrauten antiken Leser hier schon klar, daß das definitiv auszuschließen ist, denn ein Bauer, der das täte, hätte im nächsten Jahr keine Ernte und wäre *eo ipso* kein νοῦν ἔχων γεωργός. — In den beiden *undergraduate*-Kommentaren von C.J. Rowe (1986) und H. Yunis (2011) ist nicht

mit 'Wertvollerem' zu überbieten, wenn er in einen Elenchos eintreten will (wozu er keine Verpflichtung hat, siehe oben), wobei er dann selbst – nicht ein anderer – seine Schrift als 'gering' erweisen wird. Mit anderen Worten: in der Schriftkritik macht Platon verständlich, wie der wahre Philosoph verfahren muß und warum er so verfahren muß: der Schrift kann er seine 'wertvollsten Dinge' nicht anvertrauen, weil bei ihr nie die Garantie gegeben ist, daß der Leser nicht einer ist, den die Philosophie 'nichts angeht' (275e2). Seine τιμώτερα sind für die Mündlichkeit vorbehalten, λέγων αὐτός wird er sie erörtern, wenn er eine geeignete Seele, eine ψυχὴ προσήκουσα (276e6), gefunden hat. Wenn sie zur Verteidigung einer schriftlichen Darlegung dienen (was natürlich nicht bei allen Themen der mündlichen διδασχὴ der Fall sein muß), dann werden sie diese inhaltlich weit hinter sich lassen: sie werden zwar demselben Thema gelten (περὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματος), aber gleichwohl vor allem πλείω καὶ πλείονος ἄξια enthalten.

Daß mit diesen Bestimmungen ein 'esoterischer' Umgang des Philosophen mit seinen Schriften und seiner Lehre (διδασχὴ 275a7, 277e9) beschrieben ist, erschreckt bis heute viele Leser – aber nur die, die Platons präzise Ausführungen zur Auswahl (ἐκλογή) der philosophisch Geeigneten im Idealstaat (R. 535a–539d) nicht in Erinnerung behalten haben oder übersehen haben, daß 'Sokrates' in der Politeia die Forderung stellt, dem für Philosophie Ungeeigneten keinen Anteil an der 'genauesten Bildung', d.h. an der Dialektik, zu geben (μήτε παιδείας τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν αὐτῶι μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ἀρχῆς, 503d8–9). Politeia und Phaidros unterscheiden sich also nicht hinsichtlich der Frage, wem in der Philosophie was anzuvertrauen ist. Und vergessen wir nicht: gerade die Politeia ist besonders geeignet (wenn auch kei-

zu erkennen, ob die Autoren wissen, was Adonisgärten waren. Da sie aber deren prinzipielle Unfruchtbarkeit nicht erwähnen, ist anzunehmen, daß sie wie Hackforth und Nehamas-Woodruff diesen springenden Punkt des Bauern-Vergleichs nicht erfaßt haben – folgerichtig glauben sie auch, daß der platonische Dialektiker sein gesamtes Denken in seinen Schriften ausbreiten wird. Auch W. Kühn (1998) ist der Sinn des Bauern-Vergleichs entgangen: indem er den Dialektiker sein gesamtes Wissen in seine schriftlichen 'Adonisgärten' einbringen läßt, stellt er ihn auf die Seite des (fiktiven) törichten Bauern, der den Samen, von dem er Ertrag erhofft, in seine Adonisgärten sät.

neswegs als einziger Dialog), uns zu belehren, was die Schlüsselbegriffe der Schriftkritik: „Schweigen, wenn nötig“ (σιγᾶν πρὸς οὓς δεῖ), „dem Logos helfen“ (βοηθεῖν τῷ λόγῳ) und „Dinge von höherem Rang“ (τιμιώτερα) im konkreten Dialogzusammenhang bedeuten.

Vlastos' Kampf gegen Krämers Phaidros-Auslegung ist das Kernstück und der wichtigste, wirkungsmächtigste Teil seiner Rezension. Die drei anderen Teile (zu Sextus Empiricus 10.248–280: Vlastos 1963: 644–648, zu Aristoteles' Berichten: 648–650, zur Anekdote über Platons Vorlesung Über das Gute bei Aristoxenos: 650–652) enthalten manchen Kritikpunkt, dem man zustimmen kann, aber nichts, was die bekämpfte Position prinzipiell in Frage stellen oder gar gefährden könnte. Eine Wiederaufnahme der Argumente dieser Abschnitte würde schlicht die Mühe nicht lohnen. Auch die Auseinandersetzung mit dem Phaidros-Teil erfolgte nicht wegen des Niveaus seiner Argumente – das, wie wir sahen, mitunter nicht allzu hoch ist –, sondern allein, weil er immer noch als 'klassischer' Text, der Unbestreitbares erarbeitet habe, gehandelt wird. Es ist Zeit, sich jetzt, 50 Jahre danach¹⁵, von diesem Pseudo-Klassiker zu verabschieden.

Literatur

- Adam 1902 – *The Republic of Plato* / Edited with Critical Notes, Commentary and Appendice by James Adam. Vol. 1–2. Cambridge University Press, 1902 [repr. 1975 etc.].
- Baudy 1986 – *Baudy G.* Adonisgärten. Studien zur antiken Samensymbolik. Frankfurt am Main: Hain, 1986.
- Friedländer 1964 – *Friedländer P.* Platon. 3 Bde. Bd. I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit. Walter de Gruyter, 1964³.
- Hackworth 1952 – *Plato's "Phaedrus"* / Translated with an Introduction and Commentary by R. Hackworth. Cambridge University Press, 1952.
- Krämer 1959 – *Krämer H. J.* Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg: Carl Winter, 1959.

¹⁵ „50 Jahre danach“: der Beitrag wurde bereits 2013 konzipiert.

- Kühn 1998 — *Kühn W.* Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluß von Platons Phaidros, nichtesoterisch interpretiert // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998). S. 23–39.
- Nehamas, Woodruff 1997 — Plato. Plato. Phaedrus / Tr. by Alexander Nehamas and Paul Woodruff // *Complete Works* / Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper; Associate Editor D.S. Hutchinson. Indianapolis and Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. P. 506–556.
- Rowe 1986 — Plato. Phaedrus / With Translation and Commentary by C.J. Rowe. Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips, 1986.
- Szlezák 1985 — *Szlezák Th.A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1985.
- Szlezák 1999 — *Szlezák Th.A.* Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von *Phaidros* 278b8–e4 // *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53.2 (1999). S. 259–267.
- Vlastos 1963 — *Vlastos G.* Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* // *Gnomon* 41 (1963). P. 641–655.
- Vlastos 1981 — *Vlastos G.* On Plato's Oral Doctrine: Review of H.J. Krämer. *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959) // *Vlastos G. Platonic Studies*. Princeton UP, 1981². P. 379–403 [repr. of Vlastos 1963].
- Yunis 2011 — Plato. Phaedrus / Edited by Harvey Yunis. Cambridge UP, 2011.