

II. Vom Werden zum Sein. Über den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen

Michael Erler

1. In seiner Schrift ‚Über Platons Begriff der Philosophie‘¹ wendet sich Karl Albert mit Recht gegen moderne Interpretationen, die, offenbar beeinflusst von modernen Vorstellungen, Platon einen Philosophiebegriff zuschreiben, der für ein grundsätzlich offenes, unabschließbares Streben nach Wahrheit um seiner selbst willen steht. Mit Recht betont er, daß Platons Philosophiebegriff zwar einen Prozeß meint, ein Weg jedoch, dem ein Ziel vorgegeben ist, das, wie zahlreiche Stelle in den Dialogen nahelegen,² als prinzipiell erreichbar angesehen wird. Der Weg aus der Höhle des Werdens zum Bereich des Seins ist zwar mühsam, schmerzvoll und bedarf der Hilfe desjenigen, der nach der Schau der Wahrheit in die Höhle zurückgekehrt ist (*rep.* 515c-e).³ Doch gibt sich Platons Sokrates überzeugt, daß die Suche zur Ruhe kommen kann (*rep.* 532e). Gewiß hat man auch die *conditio humana* in Rechnung zu stellen, an die Sokrates immer wieder erinnert (z.B. *rep.* 613a-b). Doch weist K. Albert mit guten Gründen darauf hin, daß dieses Defizit menschlicher Existenz gegenüber derjenigen der Götter nicht ein beständiges, jedoch fruchtloses Streben nach Erkenntnis bedingt, sondern sich allein darin äußert, daß die Menschen offenbar jene Erkenntnis nur punktuell erreichen, welche die Götter in beständiger Gegenwärtigkeit genießen.⁴ Der Philosoph ist kein Tantalos, der sich vergebens um Speise und Trank der Erkenntnis bemüht, aber auch kein Sisyphus, der Ziel erreicht, aber wieder zu-

¹ K. Albert: Über Platons Begriff der Philosophie. St. Augustin 1989; K. Albert: Zum Philosophiebegriff Platons. In: ders.: Platon und die Philosophie des Altertums. Dettelbach 1998, S. 244ff.

² Die Angleichung des Menschen an den göttlichen Bereich und die Ideenwelt ist, wenn auch mit Schwierigkeiten, möglich, *Theait.* 176b-c, *rep.* 613a, *Tim.* 90c-d.

³ Dazu N. Delhey: Περιωραγή ὅλης τῆς ψυχῆς. Bemerkungen zur Bildungstheorie in Platons POLITEIA. *Hermes* 122 (1994), S. 44-54.

⁴ Albert: Über Platons Begriff, S. 22ff.

rückgeworfen wird und dies als trostlos empfindet.⁵ Gerne wird er vielmehr jener Aufforderung zu Übung und Bemühung nachkommen, mit der Sokrates seine Partner konfrontiert (*rep.* 532d). Diese Übung besteht in einer langandauernden Gemeinschaft zwischen Schüler und Lehrer, in der in wohlwollender Prüfung durch Frage und Antwort und ohne Mißgunst der Funke der Erkenntnis entspringen kann und die er mit visuellen, oftmals der Mysterienterminologie entlehnten Metaphern beschreibt.⁶ Allein das mündliche, dialektische Gespräch kann aus der Welt des Werdens befreien und den Weg zur Schau der Ideen bereiten (*rep.* 532a). Mit der häufigen Verwendung visueller Metaphern bei der Beschreibung jenes Erkenntnisprozesses trägt Platon dem Charakter der erstrebten Erkenntnisobjekte Rechnung. In der Bezeichnung ‚Idee‘ kommt nicht nur ein von Albert in der Nachfolge W. Jaegers betonte ‚paradigmatische‘ Denken zum Ausdruck, das Platon mit mythischem Denken verbindet.⁷ Mit der ‚Zurückführung des Erkennens auf den Gesichtssinn‘⁸ stellt sich Platon zudem in eine Tradition, die dem Sehen Vorrang vor dem Hörsinn zubilligt wie dies schon bei Parmenides und Heraklit zu beobachten ist. Wenn im folgenden gleichwohl dem Hören in Platons Dialoge ein wenig Aufmerksamkeit gewidmet werden soll, dann deswegen, weil das Hören zentraler Bestandteil eben jener dialektischen Wahrheitssuche ist, die nach Platon allein Wissenserwerb erlaubt. Hören spielt in diesem dialektische Prozeß eine wichtige Rolle als Zuhören des Partners, aber auch als Möglichkeit, Informationen in das Gespräch einzubringen, die man selbst oder indirekt durch Gehörtes erfahren hat.⁹ Hören ist generell ein wichtiger Bestandteil jener idealisierten Welt des 5. Jahrhunderts, die Platon in seinen Dialogen in einer Art

⁵ Vgl. Od. 11, 598, dazu H. Steinthal: Platons problematische Lehre, Gymnasium 103 (1996), S. 1-24, bes. S. 21.

⁶ Vgl. ep. VII, 344b mit *rep.*, 435a; zur Mysterienterminologie; vgl. Ch. Riedweg: Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien. Berlin/ New York 1987.

⁷ Albert: Platon und die Philosophie, S. 65.

⁸ Vgl. Parm., fr. 28B4, 1 D.-K.; Heraklit 22B 101a D.-K.; vgl. W. Kullmann: Aristoteles und die moderne Wissenschaft. Stuttgart 1998, S. 246-253.

⁹ Vgl. hierzu die materialreiche Arbeit von S. Usener: Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr. Tübingen 1994, bes. S. 141ff.

Rückprojektion darstellt, einer Welt, die von Sprechen und Zuhören, weniger von Lesen geprägt ist, einer Welt, in der mündlichem Diskurs unbedingter Vorrang vor schriftlichen Formen der Wissensvermittlung zugesprochen wird. Zahlreiche Stellen in den Dialogen betonen explizit oder erinnern implizit daran, daß allein mit Hilfe des mündlichen *logos* der Weg zu Wahrheit, Wissen und Erkenntnis zu finden ist.¹⁰ Bisweilen jedoch, so scheint es, erzählen die Dialoge eine andere Geschichte, ja scheinen den Leser geradezu davor zu warnen, dem mündlichen *logos* allzusehr zu trauen und die Gefahren des Mißverständnisses zu unterschätzen. Gemeint sind Szenen, in denen Gesprächspartner im Dialog - auch Sokrates gehört dazu - ihr Wissen mündlicher Information verdanken.¹¹ Sie haben etwas gehört und machen von dieser mündlichen Information im Gespräch Gebrauch. Mehr noch: Oft handelt es sich bei dem ‚Gehörten‘ nämlich um mündliche Information, die inhaltlich durchaus vertretbar scheint und sich zudem für das jeweils gerade behandelte Problem als bedeutsam erweist. Man kann sagen: Das Gehörte ist formal richtig, ja oft schlechthin wahr. Und dennoch: Fast immer scheitert der Versuch des Empfängers dieser Botschaft, das Gehörte für die Diskussion fruchtbar zu machen: Offenbar wird hier eine ‚Schwäche‘ auch der mündlichen Kommunikation angedeutet. Das mag mit Blick auf die im Dialog immer wieder betonte Stärke des mündlichen *logos* befremden. Ich möchte deshalb im Folgenden einige Beispiele vorstellen, die den Umgang mit Gehörtem in Platons Dialogen illustrieren und zu zeigen versuchen, daß und wie diese ‚Schwäche‘ des mündlichen *logos* auf dem Weg vom Werden zum Sein überwunden werden kann.

¹⁰ Dem *Logos* und der Homologie zu folgen, sieht Sokrates als seine Aufgabe an (*Crit.* 46b); vgl. *Phaed.* 99e; dazu M. Erler: Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken. Berlin/ New York 1987, 268ff.; vgl. J. Dalfen: Platonische Intermezzi: Diskurse über Kommunikation. GB 16 (1989), S. 71-123; Wolf-Lüder Liebermann: *Logos* und Dialog. Überlegungen zum platonischen ‚Gespräch‘. In: Th. Holz-müller/ K.N. Ihmig (Hgg.): Zugänge zur Wirklichkeit (Festschrift H. Braun). Bielefeld 1997, S. 99-122.

¹¹ Vgl. Usener a.a.O., S. 151 ff. Für den *Phaedrus* vgl. A.W. Nightingale: Genres in dialogue. Plato and the construct of philosophy. Cambridge 1995, S. 133-171.

2. Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit: Dies ist ein Motiv, das man als ein Standardmotiv der platonischen Dialoge bezeichnen kann, dessen philosophische und literarische Implikationen aber noch mehr als bisher geschehen, erläutert zu werden verdienen. Denn mit diesem Motiv nähern wir uns einem Kernproblem Platonischen Philosophierens und Platonischer Darstellungskunst: der Frage nämlich, wie mündliches Wissen vermittelbar und wie dieser Prozeß darstellbar ist. Mit Illustrationen unterschiedlichen Umgangs mit ‚gehörter Wahrheit‘ und mit ‚Eigenkommentaren‘ in seinem Werk bietet Platon nämlich eine erstaunlich kritische Stellungnahme zu den Möglichkeiten mündlicher Wissensvermittlung, eine Kritik der Mündlichkeit sozusagen, die an Bedeutung seiner viel diskutierten Schriftkritik am Ende des *Phaidros* (274b-278e) gleichkommt, ja für das Verständnis seiner Philosophie wie auch seiner literarischen Darstellung von Bedeutung ist.

Wie die Schriftkritik gewinnt Platons Kritik an der Mündlichkeit¹² zudem an Profil, wenn man sie in den zeitgenössischen Kontext stellt.¹³

Wenden wir uns also einigen einschlägigen Stellen zu. Zunächst ein Hinweis auf den *Laches*: Nachdem Sokrates und Laches bei

¹² Da ich auf das Thema in einer eigenen Abhandlung (Arbeitstitel ‚Platons Kritik der Mündlichkeit‘) zurückzukommen hoffe, in der ich die, wie mir scheint, zu selten berücksichtigte Kritik auch an mündlicher Kommunikation in den Dialogen hervorzuheben und in den historischen Kontext zu stellen versuche (vgl. z.B. *Phaedr.* 277e; vgl. *Prot.* 329a, 334c- 336d), beschränke ich mich hier bei der Literaturangabe auf das Notwendigste.

¹³ Zum historischen Kontext der Schriftkritik vgl. E. A. Havelock: *Preface to Plato*. Cambridge/ Mass. 1982 (wozu allerdings heranzuziehen ist E. Pöhlmann: *Mündlichkeit und Schriftlichkeit gestern und heute*. *WuJbb* 14 (1988), 7-20); R. Thomas: *Literacy and orality in ancient Greece*. Cambridge 1992; Erler: *Aporie*, 21ff., S. 38ff.; siehe auch W. Kullmann: *Hintergründe und Motive der Platonischen Schriftkritik*. In: W. Kullmann/ W. Reichel (Hgg.): *Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*. Tübingen 1990, S. 317-334; G. Reale: *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano 1998. Es geht dabei um die wachsende Bedeutung von Texten bei der Wissensvermittlung im philosophischen Kontext, nicht um einen prinzipiell neuen Übergang von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit. Die Rolle der Schriftlichkeit schon zu dieser Zeit betont L. Bahmer: *Schriftlichkeit und Rhetorik. Das Beispiel Griechenland, Hildesheim/ Zürich/ New York* 2000.

der Suche nach dem Wesen der Tapferkeit in einen ‚Sturm der Argumente‘ geraten sind, soll Nikias eingreifen. Er bietet eine Bestimmung der Tapferkeit, wobei er auf eine These zurückgreift, die nach eigenen Worten nicht von ihm selbst stammt, sondern die er schon oft von Sokrates gehört haben will (194d):

Nikias: „Ich habe dich häufig sagen hören, daß jeder von uns darin gut sei, worin er wissend ist, worin er aber unwissend ist, darin sei er schlecht.“¹⁴

Im folgenden Gespräch wendet Nikias diese Information dann in der Tat auf die Bestimmung der Tapferkeit an: Tapferkeit ist demnach ein Wissen von Gefährlichem und Furchtbarem in Krieg und in anderen Umständen.¹⁵ Diese Bestimmung, die also auf der Grundlage von etwas von jemand anderem Gehörtem basiert, ist - wie von den Interpreten kaum bestritten wird - der Form nach nicht falsch.¹⁶ Sie entspricht zudem in wichtigen Gesichtspunkten jener Definition, die Sokrates selbst in der *Politeia* über Tapferkeit vortragen wird (*rep.* 430b), freilich auch dort noch in Form einer Skizze, die weiterer Begründung mit Hilfe jenes philosophischen Wissens bedarf, das in der *Politeia* erst später mit den Philosophenherrschern eingeführt wird.¹⁷ Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, daß Nikias Wichtiges und Richtiges gehört hat. Dennoch gelingt es ihm im weiteren Gespräch mit Sokrates nicht, diesen

¹⁴ 194d: „πολλάκις ἀκήκοά σου λέγοντος ὅτι ταῦτα ἀγαθὸς ἕκαστος ἡμῶν ἄπερ σοφός, ἃ δὲ ἀμαθής, ταῦτα δὲ κακός“. Vgl. K. v. Fritz: *The Philosophical Passage in the Seventh Platonic Letter and the Problem of Plato's „Esoteric“ Philosophy* (Schriften zur griechischen Logik, Bd. 1). Stuttgart/Bad Cannstatt 1978, S. 200.

¹⁵ 194e: „ταύτην ἐγωγε, ὃ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.“

¹⁶ Vgl. Eiler: *Aporie*, 122ff.; Ch. Kahn: *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge 1996, 157ff., 164ff.; anders G. Vlastos: *Socratic Studies*. Cambridge 1994, 24ff.; zum Problem B. Manuwald: *Protagoras* (Platons Werke. Übersetzung und Kommentar. Band VI 2) Göttingen 1999, S. 429-431; zur Aporie richtig auch Anne Michelini: *Plato's Laches. An Introduction to Socrates*, RhM 143 (2000), S. 60-75.

¹⁷ Vgl. T. Penner: *What Laches and Nicias Miss- And Whether Socrates Thinks Courage Merely a Part of Virtue*. *Ancient Philosophy* 12 (1992), S. 1-27, bes. S. 13, Anm. 24.

These auch als wahr zu erweisen. Vielmehr macht sich das Vorwissen davon. Es fehlt ihm, wie Nikias konstatiert, an Festigkeit (194a, 200b).

Das Motiv: Hören des Richtigen, Verfehlen oder Entlaufen der Wahrheit findet sich auch in zahlreichen anderen, in frühen, wie späteren Dialogen. Aus Zeitgründen sei hier nur auf ein Beispiel aus der späteren Phase, auf den *Theaitet*, verwiesen. Hier beruft sich nämlich Theaitetos bei seinem dritten Versuch, Wissen zu definieren, auf etwas, das er gehört habe. Zwar habe er, so Theaitetos, das Gehörte kurzzeitig vergessen; jetzt aber - gerade rechtzeitig - erinnere er sich wieder daran, daß sein Quelle davon sprach, die mit Erklärung verbundene Meinung sei Wissen (201c).¹⁸

Sokrates ist der Inhalt dieses ‚Hörensagens‘ in der Tat nicht unbekannt (201d-202c). Dennoch aber will er das Gehörte nicht einfach akzeptieren. Er unterzieht das *akousma* vielmehr einer eindringlichen Interpretation (202c-206b), fragt nach logischer Stimmigkeit, nach Vereinbarkeit mit Empirie. Wieder hält das ‚Gehörte‘ einer Prüfung nicht stand. Theaitetos scheint nicht in der Lage, den Inhalt des Gehörten angemessen zu erklären oder gar zu rechtfertigen, obgleich die Bestimmung - wenigstens dem Wortlaut nach, - interessante und wichtige Aspekte enthält und an die im Menon postulierte Verbindung von Meinung (*doxa*) und Begründung (*logos*) erinnert.¹⁹ Wieder also wird wichtige, mündliche Information ins Gespräch eingebracht, wieder erweist sich der Umgang mit dem ‚Gehörten‘ als problematisch.

Ziehen wir eine erste Zwischenbilanz:

Wir sind mit einem Motiv konfrontiert, das man zum Standardrepertoire platonischer Dialogkunst rechnen darf: Man hat etwas von anderen gehört und glaubt, über das Gehörte gleichsam zu verfügen, meint, es wie eine Formel in die Diskussion einbringen zu können, nur um dann erkennen zu müssen, daß sich das Gehörte einem erfolgreichen Gebrauch entzieht. Obgleich man ihm hinterher jagt, fliegt es gleichsam davon - ganz so wie Sokrates im *Me-*

¹⁸ Theaet. 201c: „Ὁ γε ἐγώ, ὃ Σώκρατες, εἰπόντος τοῦ ἀκούσας ἐπελελήσμην, νῦν δ' ἐννοῶ· ἔφη δὲ τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι.“

¹⁹ Vgl. M. Burnyeat: *The Theaetetus of Plato* (1990), S. 234ff.

non jene Meinungen beschreibt, die, obgleich richtig, mangels angemessener Begründung unstat sind und sich deshalb wie Daidalosfiguren davon machen.²⁰

Dramaturgisch dient unser Motiv dazu, durchaus bedeutsame Informationen ins Gespräch einzubringen, ohne Verantwortung übernehmen zu müssen. Literarisch erinnert es zudem an jene *Topoi*, mit denen ein Autor bestimmten Aussagen seiner Figuren Gewicht und Plausibilität verleihen will. Es gehört damit zu jenem Beglaubigungsapparat, auf den schon Homer zurückgreift. Wenn er Odysseus erzählen läßt, Zeus werde die Griechenschiffe wegen des Rinderfrevels auf der Heliosinsel vernichten, dann läßt er dieses göttliche Wissen durch den Hinweis auf mehrere Vermittlungsstationen wie der Halbgöttin Kalypso und des Gottes Hermes beglaubigen.²¹ Diese Art Homers und der späteren Tradition, durch Quellenangabe und Überlieferungsweg Wahrheit des Inhalts und Plausibilität zu suggerieren, diese Art der Beglaubigungsbemühung sind für Sokrates ein Stein des Anstoßes.

Für ihn garantieren mündliche Information in Form von Gehörtem, gleich aus welcher Quelle, keineswegs Glaubwürdigkeit, Sicherheit und Festigkeit des Gehörten, - und dies auch dann nicht, wenn der Inhalt des Gehörten diskussionswürdig, richtig, ja wahr erscheint. Nicht *wer* etwas sagt, sondern ob der Inhalt des Berichteten richtig ist, zählt.²²

Dies erlaubt eine erste Schlußfolgerung: Wenn das Gehörte inhaltlich bedeutungsvoll ist, der Umgang mit ihm aber dennoch scheitert, dann soll offenbar auf ein Problem hingewiesen werden, das beim Rezipienten zu suchen ist: Womit Homer bei Odysseus

²⁰ Men. 85c; 97d; vgl. Euthyd. 291b; Euthpyhr. 11b; 15b; Erler: *Aporie*, S. 78-96; dazu R. Merkelbach: *Gefesselte Götter*, *Anatos* 12 (1970/71), S. 549-565 (jetzt in: ders.: *Hestia und Erigone. Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart/ Leipzig 1996, S. 17-30); K. Meuli: *Die gefesselten Götter*, in: *Gesammelte Schriften II* (Basel/Stuttgart 1975), S. 1043-1081; R. Kassel: *Dialoge mit Statuen*. ZPE 51 (1983), S. 1ff.

²¹ Od. 14, S. 389f.; vgl. E. Pöhlmann: *Dichterweihe und Gattungswahl*. In: FS. Wimmel, S. 247ff. bes. S. 247-251; zu Strategien bei Homer und in der Tragödie, Wahrscheinlichkeit herzustellen vgl. R. Scodel: *Credible Impossibilities. Conventions and Strategies of Verisimilitude in Homer and Greek Tragedy*. Stuttgart/ Leipzig 1999.

²² *Phaedr.* 274c. *Charm.* 161c.

offenbar nicht rechnet, wird Sokrates zum Problem: Nicht die mündliche Botschaft selbst, sondern deren Rezipient, d.h. die Möglichkeit, daß man Richtiges falsch oder nicht vollständig versteht, daß man das Gehörte nicht richtig erklären und deshalb keinen richtigen Gebrauch von ihm machen kann. Offenbar ist den Gesprächspartnern, die von Sokrates oder anderen ‚Richtiges‘ hörten, Wichtiges entgangen: sie haben sich ‚verhört‘. Aristoteles beschreibt eine solche Situation mit dem Bild vom übereifrigen Diener, der aus dem Zimmer eilt, bevor er seinen Auftrag ganz gehört hat,²³ von ‚Verhören‘ (*parakouein*) ist auch im *Theaitet* die Rede (195a).

Zur Disposition steht also die Kompetenz des Rezipienten des Gehörten. Die Bedeutung eben dieses Aspekt wird durch weitere Stellen bestätigt: Im *Charmides* z.B. trägt Charmides nach einigen gescheiterten Definitionsversuchen der Besonnenheit eine Meinung vor, die er von jemandem gehört hat:

„Ich erinnere mich gerade daran, sagt er, jemanden gehört zu haben, der Besonnenheit als Tun des Eigenen bestimmte“ (161b).²⁴

Wieder also erinnert sich ein Gesprächspartner eher zufällig an eine mündliche Information. Wieder macht der Verlauf des weiteren Gespräches deutlich, daß das *akousma* wichtig und der Problemlösung förderlich sein kann. Die *Politeia* bestätigt, daß dieses *akousma* - wenigstens dem Wortlaut nach - auch für Sokrates akzeptabel ist.²⁵ Und dennoch: Auch im *Charmides* geht der Empfänger der Information offenbar nicht richtig mit ihr um. Das Gespräch scheitert. Im *Charmides* gibt Sokrates jedoch einen methodisch wichtigen Hinweis für einen Umgang mit solchen *akousmata*, der erfolgsversprechend zu sein scheint. Gehörtes darf demnach nicht einfach als richtig übernommen werden, nur weil sie scheinbar Richtiges formulieren. Ein bloßes Weiterreichen von Information als mündliche Formel ist nicht immer hilfreich. Vielmehr bedarf es einer Prüfung und Interpretation der gehörten Faustregel,

²³ Arist. *EN* VII 6, 1149a 26ff.

²⁴ Charm: 161b: „ἀρτι γὰρ ἀνεμνήσθην – ἥδη ἤκουσα λέγοντος – ὅτι“.

²⁵ Vgl. *Apol.* 33a, *Tim.* 72a. Ch. Kahn, a.a.O., S. 189f.

die sich keineswegs nur am Wortlaut, sondern am inhaltlichen Verständnis orientieren muß (161c).²⁶

3. Es ist nun von Interesse, daß die Dialoge nicht nur negative Beispiele für einen offenbar unzureichenden Umgang mit Gehörtem vorführen, sondern auch andeutet, wie man mit ihnen umzugehen hat, um sie sich zunutze zu machen. Wie nicht anders zu erwarten, dient auch hier der Protophilosophen Sokrates - aber nicht nur er - als Vorbild. Denn auch Sokrates beruft sich nicht selten auf Gehörtes, sei es auf die Weisheit der Alten, sei es auf Wissen anderer Quellen.²⁷ Gewiß, bisweilen geschieht dies mit ironischem Unterton; doch betrifft diese Ironie immer die Quellen und die - traditionelle - Wertschätzung ihrer Rolle als Beglaubigungsinstanz für den Inhalt des Gehörten. In der Tat erweist sich rasch, daß das Hörensagen, von dem Sokrates berichtet, ebenfalls inhaltlich von großer Bedeutung für die jeweilige Diskussion sind, ja daß sie nicht selten den Schlüssel zur Wahrheit bergen.

Wenn Sokrates z.B. im *Menon* die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele von weisen Männern und Frauen gehört haben will (81a), läßt er keinen Zweifel daran, daß er diese Lehre für einen richtigen *logos* hält. Und dennoch: Anders als Nikias oder Kritias signalisiert Sokrates gleichzeitig Distanz zu dem Gehörten. Sofort fordert er nämlich seinen Partner dazu auf zu überprüfen, ob die Alten denn wirklich die Wahrheit zu sagen scheinen (81b).²⁸ Bei allem Respekt also: Einer Weisheit der Alten, von der er gehört hat, vertraut Sokrates nur bedingt. Ein Auto: „Alter *logos* gleich Wahrheit“, besteht für ihn nicht. Wie wir schon vermuteten, hält es Sokrates für unabdingbar, Gründe anzuführen, warum das, was richtig klingt, auch richtig ist.

²⁶ Erler: *Aporie*, S. S. 177.

²⁷ *Men.* 81a-b, *Gorg.* 493a, 499c, 524a, *Phd.* 70c, conv. 175d, 195b, rep. 329a. Usener, a.a.O., S. 155.

²⁸ Vgl. M. Erler: *Legitimation und Projektion. Die Weisheit der Alten im Platonismus der Spätantike*. In: D. Kuhn/ H. Stahl (Hgg.): *Die Gegenwart des Altertums. Formen und Funktionen des Altertumsbezuges in den Hochkulturen der Alten Welt* (Edition Forum) Heidelberg 2000 (im Druck). M. Baltes: *Der Platonismus und die Weisheit der Barbaren*. In: *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*. Ed. by John J. Cleary. Aldershot/ Brookfield/ Singapore/ Sydney 1999, S. 115-138.

Was sich im *Menon* andeutet, begegnet uns wiederholt in den Dialogen. Immer wenn Sokrates auf Gehörtes rekurriert, wird nach Begründung verlangt. Diese Forderung betrifft nicht nur die ‚Weisheit der Alten‘, sondern auch Thesen des *common sense* oder philosophische Lehren. Kommt es aber zu einem Test, dann fällt auf, daß dieser Test keineswegs immer negativ enden muß. Im Gegenteil! Oft besteht das Ergebnis der Überprüfung von Gehörtem in einer Affirmation der mündlichen Tradition oder des Gehörten – man kann sagen, der alte Inhalt des Gehörten wird auf eine neue Grundlage transponiert, insofern die Gründe expliziert werden, warum das Gehörte akzeptabel ist.²⁹

Daß ein solcher Umgang mit Gehörtem vom Philosophen in der Tat gefordert wird, bestätigt der Dialog *Sophistes*. In ihm tritt ein Gast aus Elea auf, der sich als in vieler Hinsicht begabt und für Philosophie positiv disponiert erweist.³⁰ Dieser Eleat wird gebeten zu berichten, was er Leute in Elea darüber sagen hörte, was unter einem Sophisten zu verstehen sei. Wie Nikias, Laches, Kritias oder Theaitetos soll also auch der Gast aus Elea Gehörtes in ein Gespräch einbringen. Anders aber als etwa Theaitetos erinnert sich der Eleat keineswegs nur beiläufig an das, wonach er gefragt wird. Ausdrücklich erinnert er sich gut an das Gehörte (οὐκ ἀμνημονεῖν); denn nach eigenen Worten hat die Ansichten der Eleaten in ‚hinreichendem Maße bis zum Ende gehört‘ (ἐπεὶ διακηκοέναι γέ φησιν ἰκανῶς) und sie im Gedächtnis behalten (217b).³¹ Und in der Tat: Wie das folgende Gespräch zeigt, hat der Eleat anders als Nikias oder Kritias mehr zu bieten als nur eine

²⁹ Dazu ausführlicher in ‚Platons Kritik der Mündlichkeit‘.

³⁰ Zur philosophischen Qualifikation des Timaeus vgl. Th. A. Szlezák: Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios. In: T. Calvo/ L. Brisson (Hgg.): *Interpreting the Timaeus-Critias*. Sankt Augustin 1997, S. 195-203, bes. S. 195f.; die Art Wissensvermittlung, wie sie im Timaeus dargestellt wird diskutiert von L. Brisson: *Les mots et les mythes*. Paris 1994, 32ff.; zu literaturtheoretischen Implikationen vgl. M. Erler: *Ideal und Geschichte. Die Rahmengespräche des Timaios und und Kritias und Aristoteles' Poetik*. In: T. Calvo/ L. Brisson (Hgg.): a.a.O., S. 83-98.

³¹ Vgl. Th. A. Szlezák: *Theaitetos und der Gast aus Elea: Zur philosophischen Kommunikation in Platons Sophistes*. In: H.-Chr. Günther/ A. Rengakos (Hgg.): *Beiträge zur antiken Philosophie (Fs. W. Kullmann)*. Stuttgart 1997, S. 81-101, bes. S. 90-91.

Formel, die man vergessen kann und die einem zufällig wieder einfällt. Denn wie das Gespräch zeigt, erweist sich der Eleat als fähig, den Prozeß zu reproduzieren, der zu jener formelhaften Definition führte, die er gehört hatte. Die Diskussion im Dialog erklärt und begründet, daß und warum der Inhalt jener mündlichen Information richtig ist, daß nämlich der Sophist zur bildherstellenden Gattung gehört (236e-264d).

Halten wir also fest: Das Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ deutet in der Tat eine Schwäche des gesprochenen Wortes an: Mündlicher Wissenstransfer - auch wenn die Quelle noch so hochrangig ist und damit dem Gehörten Glaubwürdigkeit zu verleihen scheint - ist problematisch, wenn man mit ihr nicht richtig umgeht. Doch wird zugleich angedeutet, daß und wo Sokrates eine Chance sieht, diese Schwäche mündlicher Wissensvermittlung auszugleichen. Nicht die Quelle, sondern der Rezipient des Gehörten und sein Umgang mit ihm erweist sich als der entscheidende Faktor: die Bereitschaft und Fähigkeit, in mündlicher Diskussion jene Gründe zu finden und zu explizieren, die dem Gehörten zugrunde liegen und die erklären, warum das Gehörte richtig ist. Denn oft sind die mündlich tradierten Formeln ja Ergebnisse längerer Überlegungen, Folgerungen aus umfangreichen Gedankengängen, Konklusionen also, in denen die Prämissen gleichsam eingefroren mitgegeben sind.³²

Gewiß: Regeln für richtiges Handeln, Gebrauchsanweisungen für die Bedienung eines komplizierten Gerätes, von denen man gehört und die man auswendig gelernt hat, mögen im Einzelfall hilfreich sein: Solche mündlichen ‚Faustregeln‘ helfen nicht, das jeweilige Handeln in jeder Situation gleichermaßen zu rechtfertigen. Sie sind nicht flexibel und können einen in wechselnden Situationen im Stich lassen.

Deshalb verlangt Sokrates, die Erstarrung gehörter Formeln aufzulösen, gleichsam rückwärts zu denken, nach den Prämissen zu suchen und den Gedankengang nachzuzeichnen, der zur formelhaft formulierten Folgerung geführt hat. Als isoliert zitierte Sätze sind die Inhalte der *akousmata* offenbar nur insoweit brauchbar, wie man ihre Funktion in einem Gedankenzusammenhang verstanden

³² Vgl. A. Graeser: Die Philosophie der Antike 2 (Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles), (Geschichte der Philosophie Bd. II). Hg. v. W. Röd. München 1993, S. 128f.

hat. Erst dann hat man sich das Gehörte, also fremden Besitz, angeeignet und kann mit ihm umgehen.³³

4. Was wir nun aus der bisherigen Betrachtung unseres Motivs erschließen mußten, wird durch eine weiteren Stelle des *Corpus Platonicum* bestätigt - unser letztes Beispiel: Ich möchte die Aufmerksamkeit auf den *VII. Brief* lenken. Gewiß, die Authentizität des Briefes ist nach wie vor umstritten.³⁴ Dennoch lohnt es sich, diesen Brief für unsere Frage heranzuziehen. Denn gerade die vielen Interpreten anstößige zentrale Stelle des Briefes, an der von einer ‚Schwäche des mündlichen *logos*‘ (τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου) die Rede ist, liest sich geradezu wie ein Kommentar zur philosophischen und literarischen Bedeutung unseres Motiv. Was nämlich nicht immer beachtet wird: Die Bemerkungen über die Schwäche des gesprochenen *logos* und wie man sie überwinden soll, stehen in einem Kontext, der genau unserem Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ entspricht.³⁵

Dionysios der Zweite, der angeblich an platonischer Philosophie interessierte Tyrann in Syrakus, wird nämlich in einer Situation vorgestellt, die genau den oben angesprochenen Szenen in den Dialogen entspricht: Auch er hat etwas gehört (*ep. VII* 340b; 341b; 345a): seine Quelle ist nicht irgendeine Weisheit der Alten, sondern Platon selbst (341b). Von ihm hat er Teile seiner Lehre gehört. Was Nikias, Kritias und andere durch ihr Verhalten zu erkennen

³³ Dies wird vor allem auch im *Phaidros* klar, vgl. Nightingale, a.a.O., S. 133ff.

³⁴ Über die Echtheitsfrage informieren zuletzt K.M. Sayre: *Plato's Literary garden: How to read a Platonic dialogue*. Notre Dame 1995, xviii-xxiii; F. J. Gonzalez: *Dialectic and dialogue* (1998), S. 245-248 mit Anm. 378-379. L. Brisson: *Platon. Lettres*. Paris 1987, S. 139ff.; für das Verständnis der Dialoge *ep. VII* fruchtbar zu machen, versuchen auch R.S. Brumbaugh: *Digression and Dialogue: The Seventh Letter and Plato's Literary Form*. In: Ch. L. Griswold, Jr. (ed.): *Platonic writings. Platonic readings*. London 1988, S. 84-92; K. M. Sayre: *Plato's Dialogues in the Light of the Seventh Letter*. In: Ch.L. Griswold, Jr. (Hg.): a.a.O., S. 93-109.

³⁵ *Ep. VII* 341c bezieht sich nicht auf das Hören eine Buches (so W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. V, Cambridge 1979, S. 411, Anm. 2); vgl. Th. A. Szlezák: *The Acquiring of Philosophical Knowledge According to Plato's Seventh Letter*. In: *Arcturos. Hellenic Studies Presented to B.M. W. Knox*. Berlin 1979, S. 354-363.

geben, Dionysios bringt es zum Ausdruck. Er gibt sich fest davon überzeugt, wesentliche Teile von Platons Lehre richtig und ‚hinreichend‘ gehört zu haben (341a-b), auch auf Grund von Erzählungen anderer.³⁶ Die Ausdrucksweise ‚hinreichend hören‘ erinnert an den Eleaten im *Sophistes*. Auch der hatte behauptet, hinreichend gehört zu haben, was man in Elea unter einem Sophisten versteht (217b). Was der Eleat jedoch kann, ist Dionysios nicht gegeben: das Gehörte im Gespräch zu entwickeln, zu begründen und die Implikationen des Gehörten zu entfalten. Dionysios ergeht es wie Laches oder Nikias, als das mündlich erworbene Vorwissen einer Prüfung unterzogen wird (340b-341a). Er scheitert. Mehr noch: Er läßt sich zudem durch sein ‚Scheinwissen‘ zu einem Fehlverhalten verleiten (341c, vgl. 344d): Denn Dionysios scheut sich nicht, sich über das Gehörte schriftlich zu verbreiten, d.h. das fremde Wissen als Eigenes auszugeben (344e), obwohl - wie der Briefautor kommentiert - er hätte wissen müssen, daß es unangemessen ist, sich über so Wichtiges in einem unflexiblen Medium wie der Schrift zu äußern.

Kurz, Dionysios wird vorgestellt als jemand, der mündlich vermittelte philosophische Information nur oberflächlich aufgenommen hat und sich deshalb falsch verhält: Was der Briefautor über Dionysios sagt, trifft auch auf Nikias oder Kritias zu: sie sind ‚voll von nur oberflächlich Gehörtem‘ (*ep. VII* 340b). Dionysios ist nicht in der Lage, aus dem Richtigen, das er gehört hat, hinreichendes Wissen zu machen. Wir sehen: Situation und Analyse passen zu dem, was wir in den Dialogen über fehlerhaften Umgang mit *akousmata* herausgearbeitet haben. Der *VII. Brief* sieht die Ursache hierfür in der Qualität des Rezipienten, aber auch in einem prinzipiellen Defizit mündlicher Wissensvermittlung: Die ‚Schwäche des mündlichen *logos*‘ (τὸ ἀσθενὲς τοῦ λόγου). Diese Schwäche resultiert aus einem Defizit der Erkenntnismittel: ein vorstellbares Bild, Wort und Definition, sind nicht in der Lage das Wesen einer Sache zur Sprache zu bringen ohne gleichzeitig auch eine Qualität dieser Sache (ποιόν τι) anzubieten, obgleich allein nach einer Wesensbestimmung gefragt ist (342e-343a).³⁷ Deshalb

³⁶ Ep. VII 341b: „διὰ τὰς ὑπὸ τῶν ἄλλων παρακοάς.“

³⁷ Gute Analyse bei A. Graeser: *Philosophische Erkenntnis und begriffliche Darstellung*, Mainz 1989, bes. S. 12f. Die zweite Passage scheint radikaler als die erste, die damit rechnet, daß mit der Qualität doch auch das Wesen mitgegeben wird. Betont wird die Differenz u. a von F. J. Gonzales: *Dialectic and*

kann Einsicht in das Wesen der Dinge nicht wie andere Arten von Wissen transferiert werden.³⁸ Es ist nicht mittels fertiger Formulierungen übertragbar.

5. Freilich: Es gibt Rettung. Auch der *VII. Brief* gibt Konditionen an, unter denen die Schwäche mündlicher Kommunikation in gewissem Maße überwunden werden kann. Und diese Konditionen entsprechen dem, was wir durch die Interpretation unseres Motivs über den Umgang mit *akousmata* gelernt haben. Wenige Andeutungen müssen hier genügen:

Erstens fordert der *VII. Brief* eine besondere Kompetenz der Gesprächspartner für den Umgang mit Gehörtem: Die Rezipienten von mündlicher Information müssen mit der (gehörten) Sache verwandt sein (344a-b). Ungeeignete Naturen hingegen können auch bei richtiger Einsicht Erkenntnis nicht erzwingen (343e-344b). Wir sahen: Auf eben dies will unser Motiv: ‚Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit‘ hinweisen.

Zweitens: Notwendig, damit aus Gehörtem Wissen werden kann, ist dauerhafter Umgang von Lehrer und Schüler (341c), ist ein dialektisches Frage- und Antwortspiel, sind freundschaftliche Tests und Widerlegungen (344b),³⁹ vor allem aber ist richtiger Umgang mit den Erkenntnismitteln, d.h. man soll die Erkenntnismittel: sinnlich vorstellbare Bilder, Worte, Definitionen beständig aneinander reiben, wie es im Brief heißt (344b), bis eine Flamme der Er-

Dialogue. Evanston 1998, S. 254ff. mit Anmerkungen, der die radikale zweite Passage als eigentliche Aussage wertet; keine Differenz sieht K. v. Fritz, a.a.O., S. 185; Zweifel bei Graeser, a.a.O., S. 12f. In der Tat scheint die Radikalität der zweiten Partie nur kontextbedingt. Der Logos kann demnach das Wesen einer Sache zwar nie allein, aber doch auch mit anbieten.

³⁸ Ep. VII 341c: „ῥῆτὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα“; dazu vgl. W. Kullmann: Platons Schriftkritik. In: *Hermes* 119, (1991), S. 4 und Anm. 7.

³⁹ Ep. VII 344b: „μόγισ δὲ τριβόμενα πρὸς ἀλλήλα αὐτῶν ἕκαστα ... ἐν εὐμενέσιν ἐλεγχοῖς ἐλεγχόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνεσις περὶ ἕκαστον καὶ Νοῦς“. Vgl. Kahn: *Plato*, S. 389. Für die Bedeutung von ἐξέλαμψε vgl. v. Fritz, a.a.O., S. 179f.; vgl. Kahn, a.a.O., S. 389.

kenntnis aufleuchtet (343d), die sich selbst nährt und keineswegs aussagbar ist wie andere Weisen von Wissen⁴⁰.

Man fühlt sich an das lange Trainingsprogramm erinnert, das in der *Politeia* vorgeführt wird, wo an zentraler Stelle, eine bereits gefundene Definition der Gerechtigkeit mit dem Bild von der dreiklassigen Polis gerieben werden soll, damit als Funke das Wesen der Gerechtigkeit herauspringt (435a).⁴¹ Man kann vielleicht sagen, daß, daß die Dialoge Augenblicksaufnahmen dieser Art von lebenslanger Wahrheitssuche abbilden. Da hierfür auch eine natürliche Verwandtschaft mit dem Gesuchten notwendig ist, ist die ‚Auswahl‘ eines geeigneten Partners ein wichtiges Element der dialektischen Diskussion.⁴²

Was im *VII. Brief* für den Umgang mit Erkenntnismitteln gefordert wird, trifft, was sich für den Umgang mit ‚Gehörtem‘ als notwendig erwies: Nicht die zur Formel geronnene Konklusion garantiert den Besitz ihres Inhaltes, sondern der dauerhafte Prozeß gemeinsamer mündlich- dialektischer Auseinandersetzung über ihren Inhalt. Ansonsten gibt es Scheinwissen, Vergeßlichkeit und Fehlverhalten. Wir sehen: Kontext und Analyse passen zur dem, was wir als Kritik der Mündlichkeit in den Dialogen beobachtet haben. Es ist daher problematisch, die Aussagen des *VII. Briefes* von denen der Dialoge isolieren zu wollen. Und fraglich scheint auch, in der Mündlichkeitskritik des *VII. Briefes* das Zeichen eines resignierenden, alternden Professors sehen zu wollen, der nicht mehr an den Erfolg mündlicher Unterweisung glaubt - wie dies bisweilen geschieht. Gewiß, jeder, der Vorlesungen zu halten hat und versucht, bei Prüfungen wiederzuerkennen, was man bei ihm ‚gehört‘ haben will, wird Platon verstehen. Jedoch: Wie unser Motiv belegt, hat Platon offenbar schon früh über das Problem mündlicher Wissensvermittlung reflektiert, allzu großes Vertrauen in bestimmte

⁴⁰ Bei ἐξέλαμψε darf man mit v. Fritz, a.a.O., 179f. an die Erfahrung denken, daß einem nach langem Nachdenken ‚ein Licht aufgeht‘.

⁴¹ *Rep.* 435a: „καὶ φανεράν γενομένην βεβαιωσαίμεθ' ἂν αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς“. Vgl. N. Blössner, *Dialogform und Argument. Studien zu Platons ‚Politeia‘*. Mainz 1997, S. 154ff.

⁴² Der Partner muß συγγενῆς τοῦ πράγματος sein (vgl. Szlezák: *Platon und die Schriftkritik*. S. 63; Erler: *Aporie*, S. 266; vgl. auch *Phaedr.* 275e, 276e, *rep.*, 535a; Platons Sokrates reflektiert dieses Prinzip im *Politikos*, vgl. Erler: *Ideal und Geschichte*).

Formen mündlicher Wissensvermittlung kritisiert und Konditionen für richtigen Umgang mit *akousmata* zumindest angedeutet. Wie seine Kritik der Schriftlichkeit hat ihn auch dieses Problem immer begleitet.

6. Dies wird verständlich, wenn man erkennt, daß Kritik, aber auch die Vorschläge für einen angemessenen Umgang mit *akousmata* offenbar einen konkreten Hintergrund in der zeitgenössischen Auffassung vom Wert mündlicher Wissensvermittlung haben: Was Platon nämlich in den Dialogen illustriert und kritisiert, gehört zum Alltag mündlichen Wissenstransfers, sei es in der Schule, sei es in anderen Bereichen. Man mag an den Sophisten Hippias aus Elis denken, der sich seiner Fähigkeit zum Auswendiglernen rühmte.⁴³ Merksätze und Auswendiglernen machten einen wesentlichen Bestandteil des Unterrichtes zur Zeit Platons aus. Platons Zeitgenosse Isokrates macht sich zum Sprachrohr der gängigen Auffassung.⁴⁴ In der Schrift *An Demonicus* heißt es gleichsam als Vorgabe für richtiges Verhalten:⁴⁵

„Es ist nicht möglich für eine Person, die nicht angefüllt ist mit zahlreichen, feinen *akousmata*“, - hier wird sogar das Wort verwendet – „in eine angemessenen geistigen Zustand zu geraten“.

Und mehr noch:

„Man solle beherzigen, daß *akousmata* wertvoller sind als Reichtum. Denn Reichtum vergeht schnell; *akousmata* aber bleiben“.⁴⁶

Wir erinnern uns: Bei Platon entfliehen derartige *akousmata* beständig oder werden vergessen. Isokrates will mit seinen Schriften eine Schatzkammer entsprechender Anweisungen geben (*Hel.* 44) - er stellt sich damit in der Tradition der traditionellen Dichtung. Man mag an Theognis, man mag aber auch an philosophisch prak-

⁴³ Vgl. Plat.: *Hipp.* min. 285e.

⁴⁴ Vgl. Isokr.: *Paneg.* 30.

⁴⁵ Ad Dem. 12: „οὕτω δὲ τὴν γνώμην οὐ δυνατὸν διατεθῆναι τὸν μὴ πολλῶν καλῶν ἀκουσμάτων πεπληρωμένον.“

⁴⁶ Ad Dem. 19: „ἤγοῦ τῶν ἀκουσμάτων πολλὰ πολλῶν χρημάτων κρείττω.“

tische Maximen wie diejenigen des Demokritos denken, der davon überzeugt war, daß

„wenn jemand mit Intelligenz auf meine Gnomen hörte, dieser gute Taten vollbringen und schlechten meiden würde“.⁴⁷

Dionysios' Verhalten soll uns offenbar eines anderen belehren. Auch Nikias verhält sich anlässlich der Mondfinsternis während des Sizilienfeldzuges so, als habe er zeitweilig vergessen, was er von Sokrates als Formel über Tapferkeit gehört hat.⁴⁸ Schließlich wird man an die Pythagoreer denken dürfen. Zwar ist das Wort *akousma* im pythagoreischen Kontext erst später belegt. Doch hat Burkert mit Grund ihre Verwendung schon für das 5. Jh. angenommen. Jedenfalls verstanden Pythagoreer unter *akousmata* einen Wissenstransfer, der ausdrücklich ohne Beweis oder Begründung auskommt.⁴⁹ Viele dieser *akousmata* stellen zudem eine Antwort auf eine ‚Was ist ...‘ Frage dar oder wollen Fragen nach dem, ‚was man tun soll‘ beantworten.⁵⁰ Wir erinnern uns an Nikias oder Kritias und an die von ihnen behandelten Fragen: ‚Was ist Besonnenheit? Was ist Tapferkeit?‘. Wir erinnern uns zudem, daß sie diese Fragen mit als Formeln übernommene Definitionen beantworten wollen, und erkennen, welche Grundhaltung sie illustrieren: Sie sind Produkte jener Erziehung und Form von Wissensvermittlung, welche traditionell ist und die Platon durch eine neue Form der Mündlichkeit ersetzen will.⁵¹

⁴⁷ Dem. 68B 35; vgl. J. Barnes: Aphorism and Argument. In: K. Robb (Hg.): Language and Thought in Early Greek Philosophy. La Salle 1983, S. 91-109; Nightingale, a.a.O., S. 139ff.

⁴⁸ Vgl. Plut.: Nikias XXIII.

⁴⁹ Jamb. VP 82=58C4: „ἢ μὲν τῶν ἀκουσμάτων φιλοσοφία ἀκούσματα ἀναπόδεικτα καὶ ἄνευ λόγου.“

⁵⁰ Vgl. W. Burkert: Lore and Science. Cambridge/ Mass. 1972, S. 166ff.

⁵¹ Vgl. die Metapher von Wissensvermittlung als ein ‚Umfüllen‘, welche die von Platon abgelehnte Form des Wissenstransfers illustrieren soll, Phaedr. 235c-d, conv. 174d; auch Phaidros' Verhalten beschreibt diese falsche Auffassung (Nightingale, a.a.O., S. 135-6). Sokrates ironisiert diese, wenn er Vergeßlichkeit oder Begierde vorgibt, vieles zu hören (Phaedr. 227d, 275a).

7. Halten wir also fest: Unser Motiv illustriert vor dem Hintergrund zeitgenössischer Praxis, wie ein Philosoph mit mündlicher Information umgehen soll. Doch es bietet mehr: Es gehört zu jenen Elementen, welche den selbstreflexiven Charakter der Dialoge ausmachen. Denn seine Aussage verhilft zu einem - wie mir scheint - besseren Verständnis auch von Platons schriftstellerischer Darstellungskunst, z.B. der Frage, warum Platon denn überhaupt Dialoge schrieb. Gewiß spielt hier eine Rolle, daß Platon Sokratiker ist, sich in dieser Tradition sieht und sich in dieser Tradition mit Konkurrenz auseinanderzusetzen hat. Unser Motiv legt jedoch einen weiteren Grund nahe: Wenn nicht fester Besitz, sondern beständiger Umgang mit mündlicher Information den Weg zu Wissen ebnet, wenn mündliche Traditionen, Definitionen oder Formulierungen also kontextbestimmt sind und beständiger Aneignung in dialektischen Gespräch bedürfen, dann kann man dies eigentlich nur mittels einer Gattung wie dem *Sokratikos logos* vorführen. Die Dialogform ist für Platon also nicht bloß didaktisch hilfreich wie bei Cicero oder Augustinus, sondern philosophisch notwendig, überwindet die angeführten Probleme zwar nicht, verleiht ihnen aber angemessenen Ausdruck.

Dieses Ineinander von philosophischer Theorie und poetischer Gestaltung läßt sich auch im einzelnen bei jenen traditionellen Motiven beobachten, mit deren Hilfe Platon seine idealisierte Welt mündlicher Kommunikation darstellt: Wie Odysseus oder andere Figuren bei Homer bemühen sich auch Platons Figuren, Berichten vom Gehörtem Glaubwürdigkeit zu verleihen, indem sie die Bedeutung der Quellen und die Detailgenauigkeit ihres Berichtes hervorheben. Paradebeispiel hierfür ist Apollodoros zu Beginn des *Symposiums*, der einen ausgefeilten, komplizierten Bericht über die Überlieferung und Quellenlage dessen bietet, was er über die Gespräch im Hause Agathons hörte.⁵²

Sokrates - wir wiesen darauf hin - steht dieser Art von Beglaubigung eher skeptisch gegenüber. Mehr noch: In eben jenem Dialog *Symposium* macht er vor, was er unter Beglaubigung von Gehörtem versteht: Denn in diesem Dialog hat auch Sokrates von Gehörtem zu berichten: von der Lehre der Diotima. Gewiß, auch So-

⁵² Vgl. conv. 172 aff.; vgl. David M. Halperin: Plato and the Erotics of Narrativity. In: J. C. Klagge/ N.D. Smith (Hgg.): *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (OSAPh Suppl. 1992), S. 93-129.

krates sucht das Gehörte zu beglaubigen. Doch tut er dies auf eine Weise, die offenbar als Kontrast zu Apollodoros' Vorgehen und damit zum traditionellen Topos gemeint ist, ein Kontrast, der sich an ‚seinen‘ Vorgaben für einen richtigen Umgang mit Gehörtem orientiert. Weniger die Quelle selbst oder die Genauigkeit der Wiedergabe sind ihm von Bedeutung. Sokrates geht es um die Explikation der inhaltlichen Wahrheit des Gehörten.⁵³ Er zeichnet deshalb nicht nur den Fortgang des Gespräches in Frage und Antwort nach, betont dabei seine aktive Rolle und erklärt den Gedanken des Gehörten. Er versucht vielmehr, die Ergebnisse mehrerer, längerer Lehrgespräche von Lehrerin und Schüler gleichsam auf den Punkt zu bringen.⁵⁴ Eine Beglaubigung also nicht durch formale Richtigkeit des Gehörten, sondern durch inhaltliche Begründung des gehörten Inhaltes: Aus einem traditionellen, literarischen wird gleichsam ein philosophischer Beglaubigungstopos. Und als Leitfaden erweist sich jene Auffassung vom richtigen Umgang mit Gehörtem, wie er in den Dialogen vorgeführt und im *VII. Brief* thematisiert wurde. Wir sehen: unser Motiv ‚Hören des Richtigen, Verfehlen des Wahren‘ ist wichtig für Platons Philosophie und für das Verständnis seines Werkes, es ist philosophisch wie literarisch relevant.

8. Eben diese Bedeutung wurde von den Platonikern der Kaiserzeit erkannt.⁵⁵ Unser Motiv wurde zu dieser Zeit Gegenstand heftiger Diskussionen: Gegner Platons beriefen sich auf unser Motiv - und ließ dabei jenen Kontext beiseite, der uns soeben beschäftigte: die Art wie Platon seinen Sokrates mit dieser mündlichen Information umgehen ließ. Bei ihnen wird Sokrates zu einem bloß passiven Rezipienten alter Weisheit, sozusagen wie Odysseus bei Homer. Der Vorwurf des Plagiats liegt dann nahe.⁵⁶ Den Anhängern Platons hingegen war nicht entgangen, daß Sokrates eben kein bloß passiver Rezipient war. Kelsos rühmt, daß Platon Gehörtes durch richtige Begründung zu Wissen gemacht und dadurch traditionelle Wahrheit gesichert habe, daß er eben nicht, wie z.B. die Christen,

⁵³ Conv. 201d-212c.

⁵⁴ Conv. 206b foita'n, dazu Th. A. Szlezák, a.a.O., S. 257.

⁵⁵ Hierzu vgl. Erler: Legitimation und Projektion.

⁵⁶ Testimonien bieten H. Dörrie/ M. Baltus: Der Platonismus in der Antike, Band 2. Stuttgart/ Bad Cannstadt 1990, Bausteine 37.1-37.9 und 236-246.

Neuerungen einzuführen versuchte.⁵⁷ Und noch Proklos preist Platon, weil er traditionelle Vorstellungen alter Theologen auf philosophische Grundlagen zurückgeführt, d.h. gehörtes Altes neu begründet habe.⁵⁸ Eben dieser Umgang mit *akousmata* verleiht nach ihrer Ansicht Platon seinen Vorrang unter den Weisen des Altertums, ja läßt ihn in den Augen seiner Anhänger zum ersten, eigentlichen Philosophen werden. Wir sahen, daß dies in der Tat Platons Intention in Theorie und in philosophischer und literarischer Praxis entspricht.

⁵⁷ Vgl. H. Dörrie: Die platonische Theologie des Kelsos in der Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origines, c. Celsum 7, 42ff. Nachr. Akad. Gött. 1967, 2, S. 19-55; jetzt in: H. Dörrie: *Platonica Minora*, München 1976, S. 229-262; M. Frede: *Celsus philosophus Platonicus*. In: W. Haase (Hg.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36. 7, Berlin/ New York 1994, 5183-5213, 5186f.

⁵⁸ Vgl. Prokl., *Theol. Plat.* I 5. p. 26, 18ff. S.-W.