

Zbigniew DANEK

„GLEICHGÜLTIG, WER DER ERZÄHLER IST“?
– ZU „PHAIDROS“, 275B5–C2

„Die Leute im Heiligtum des Zeus zu Dodona meinten, von einer Eiche seien zuerst Worte der Weissagung gekommen. Den Menschen von dazumal aber, da sie nicht weise waren wie ihr Jungen, genügte es in ihrer Einfalt, auf Eiche und Fels zu hören, wen sie nur Wahres erzählten. Für dich jedoch ist es wohl nicht gleichgültig, wer der Erzähler ist und aus welchem Lande“.

DIE TEXTZUSAMMENHÄNGE

Die oben angeführten Sätze¹, die der bekannten Teuth-Thamus-Sage mit ihrer Schriftkritik nachfolgen, spricht Sokrates gegenüber Phaidros, der durch die Fähigkeit des Gesprächspartners, die fremden Reden vorzubringen, in Erstaunen gesetzt wird und diese Verwunderung mit ein paar Worten ausdrückt. In die weitdiskutierte Kritik des Geschriebenen eingesetzt, entgehen diese Zeilen der Aufmerksamkeit der Interpreten, obgleich Sokrates, der im Vorigen nur eine „alte Sage“ wiedergab, hier endlich etwas von sich selbst hinzufügt. Es wäre keineswegs sinnlos, diese Äusserung als seine eigene – vielleicht auch des Verfassers selbst – Reaktion auf die Schriftkritik des Thamus zu betrachten. Bevor eine solche Mutmassung bestätigt oder widerlegt werden kann, ist aber eine vom Anfang an dringende Frage zu lösen: Warum – und wozu – wird das bemerkt? Das Hauptmotiv – die Bewertung der Schrift – wird hier aufgegeben, um einige Zeilen später wieder aufgenommen zu werden und bis zum Dialogende auszuhalten. Ist die angeführte Beobachtung des Sokrates eine Interpolation der späteren Zeit? Oder eine Ungereimtheit des

¹ Die Übersetzung – m. E. ausgezeichnet – von C. Ritter (*Platons Dialog Phaidros*, Leipzig 1922, S. 103).

Platons selbst? Um dies abzuweisen, ist es notwendig, die Anwesenheit der oben zitierten Sätze im „Phaidros“-Kontext zu rechtfertigen und das ist unsere Absicht zuerst.

Sokrates beginnt die uns interessierende Äusserung mit einem: *οἱ δὲ*² – er stellt also den am Anfang stehenden Satz einem zuvor gesprochenen Urteil entgegen. Sind das nur die Worte, mit denen der junge Phaidros seine Bewunderung ausdrückt? Beide Aussagen werden zweifellos durch einen gemeinsamen Bestandteil zusammengehalten. Es sind dies die Reden (*λόγοι*): die fremden Reden – die Geschichte aus Ägypten – in der Äusserung des Phaidros stehen den von Sokrates erwähnten – den heimischen direkt zuwider. Ist auch Sokrates selber eine Gegenpartei für jene von alten Zeiten, die dafür sorgen, die Orakelsprüche zu verbreiten? Vielleicht ist es so, uns scheint jedoch seine Absicht zu sein, den Bewahrern des Orakels zu Dodona andere Gegner – die zwischen Buchstaben fehlenden *οἱ μὲν* – gegenüberzustellen. Wie oft, tritt Sokrates auch hier mit seiner Person restlos zurück – er knüpft an die preisenden Worte des Phaidros unmittelbar nicht an. So scheint er unter die fehlenden *οἱ μὲν* jene anzudeuten, von denen schon die Rede war: die alten Erzähler der ägyptischen Sage. Im Vorigen zweimal (274c1–2, c5) macht Sokrates diese Alten für die Sage und ihre Wahrheit verantwortlich. Sind sie nicht die einzige Opposition der Leute (*οἱ δὲ*) zu Dodona, so schliesst sich Sokrates diesen Ankündigern der ägyptischen Geschichte deutlich an und demzufolge stehen die zwei Gruppen der Alten einander gegenüber.

Es sind einige Züge zu bemerken, die beide Gruppen in einem Zusammenhang sehen lassen: So die ersteren wie die später erwähnten sind in alten Zeiten lebende Vorfahren (*οἱ πρότεροι*) mit einem grossen Einfluss auf die öffentlich geltende Redeart, sie urteilen also zum grossen Teil über die Ausbildung der Staatsbürger. Beide scheinen das Wahre (*τὸ ἀληθές ἀληθῆ*) gewusst zu haben. Dieser Wahrheit wird in beiden Fällen die subjektive menschliche Meinung entgegengestellt; einmal ganz offenbar als *δόξασμα* (274c3), das zweite Mal, etwas latent, als das der blossen Wahrheit gegenüberstehende Beachten, „wer der Erzähler ist und aus welchem Lande“ (*τίς ὁ λέγων καὶ ποδαπός* – 275c1–2). Der Zusammenhang der zwei Sätze, die die Teuth-Thamus-Sage umgeben,

² Notwendig scheint es hier, einen Blick dem kritischen Apparat zu schenken. Er bringt vier Lesungen der ersten Worte des Sokrates vor, deren zwei (*οἱ δ' ἐγώ* – B und *σοὶ δ' ἐγώ* – Stob.) sofort auszuschliessen sind: Die folgende Vokativ – Form verliert so ihr gewöhnliches *ὦ* und, zweitens, der weitere Satz wird auf diese Weise seines Subjekts beraubt. Das letztere betrifft einigermassen auch die Lektion: *οὐδὲ γ'*, *ὦ* des Vindobonensis 109, die jedoch den Kontext durchaus sinnvoll ausfüllt – unter der Voraussetzung, dass die zuvor benannten Alten hierher als Subjekt zu übertragen sind. So den Text zu lesen, wäre es unserer Auslegung günstig genug (das vorher auftretende Subjekt könnte auch durch die ersteren Lektionen vorausgesetzt werden), den Herausgebern folgsam, nehmen wir doch das meist wahrscheinliche *οἱ δὲ γ'*, *ὦ* des Venetus T an, das übrigens mit der Überlieferung des Bodleianus buchstäblich identisch ist.

kann als eine Umklammerung verstanden werden, die eine fremde, von aussen übernommene Sage mit dem Kommentar des Sokrates selbst versieht³. Der dadurch bemerkte Unterschied zwischen zwei Stellungen der Alten zur Wahrheitsdarstellung in einer Rede lässt auch ein anderes Problem, das sich nun als etwas scheinbar erweist, überwinden.

JUNGEN GEGEN DIE ALTVORDEREN?

Seine Anmerkungen fortsetzend, führt Sokrates (275b7ff.) ein anderes gegenüberstehendes Paar ein. Es sind die Zuhörer des Orakels von alten Zeiten (*oi tóte*) und andererseits der Unterredner des Sokrates, der die junge Generation vertritt und nicht jedes Orakel annimmt. Die klar angedeutete Opposition zwischen den einfältigen Alten und den unter Rednern wählenden Jungen veranlasst manche Interpreten das Problem zu betrachten, zu welcher Partei der Schriftverfasser selbst gehöre. Welche beider Stellungen hält er für die richtige? Nach W. Wielands Meinung schliesst sich Platon dem Phaidros, also den Modernen, an – seine Verachtung der alten Vorfahren und ihrer lückenhaften Weltanschauung gilt diesem Interpreten so wie entschieden⁴. Und es gibt wirklich in Platons Dialogen einige Stellen, wo man bissige Worte und auch Verdammungsurteile über die Alten findet⁵, nicht seltener aber kann man bemerken, dass Platon „den Urahnen ein in seinem Sinne richtiges Verhalten zuschreibt“⁶. Nicht einmal, wie es M. Erler (w.o.) mit manchen Beispielen bestätigt, äussert sich Platon über die Altvorderen mit lobenden Sätzen, auch mit der echtsten Bewunderung. Diese hohe Achtung der Alten ist, nach C. L. Griswolds Bemerkungen, gerade im „Phaidros“ – und besonders in dem von uns betrachteten Dialogabschnitt – auffallend. Wie es C. L. Griswold feststellt, trägt Sokrates hier „a myth of the ancients who knew the truth“ vor und seine „ostensible piety and respect for tradition contrasts sharply with Phaedrus' affection for the avantgarde and the modern“. Letzten Endes ist auch unser Wissen in der weit vergangenen Zeit („in the remote past“) zu suchen⁷.

³ Ein Kommentar, der nicht das Urteil über Schrift (direkt) angeht, sondern sich auf die Form einer Sage, die diese Verurteilung vorbringt, bezieht. Vielleicht ist es eine Art von Erklärung und zugleich Rechtfertigung des Verfassers selbst, der seine Gedanken niemals direkt ausdrückt. „Doch wenn wir von uns aus die Wahrheit finden sollten, würden wir uns dann wohl noch irgend kümmern um menschliche Mutmassungen?“ – klärt Platon auf (274c2–3) und diese Worte sind auch als seine Verteidigung zu verstehen – vor den Einwänden, dass er in seinen Schriften die gewiss von sich erkannte Wahrheit systematisch nicht darstellt.

⁴ W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982, S. 26.

⁵ Z. B.: Soph. 267d; Tim. 39c; Krat. 397c–d, 411b.

⁶ M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin–New York 1987, S. 272.

⁷ C. L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale 1986, S. 203.

Natürlich beweisen wir nicht, dass Platon in unserer Stelle die Meinung der Alten teilt. Was sich aus dem Obigen klar ergibt, seine Stellung zu den Vorfahren ist aller Einseitigkeit frei (sowie, geben wir an, das Urteil Platons über seine jungen Zeitgenossen) und kann keineswegs als Grundlage dienen, um die Zweifel, welche von ihnen das Richtige urteilen, zu lösen. Ausserdem meinen wir, dass es zu einfach ist, hier bloss zwischen den Alten und den Jungen zu unterscheiden. Die bisherigen Bemerkungen lassen unter jenen, die irgendwie am Logos teilnehmen, vier Gruppen absondern. Das sind – neben diesen von alten Zeiten, die den Orakelspruch einer Eiche zustimmig hören, und den wählerischen Jungen – auch die zuvor erwähnten Altvorderen, die das Orakel auftragen und, solange unsere Auslegung richtig ist, auch die vierten: die der ägyptischen Sage vorangehenden ihre lange vergangenen Erzähler. Diese vier Gruppen verbinden sich zu zweien: das von uns erst genannte Paar – die einfältigen Orakelzuhörer und die ihnen entgegengesetzten wählerischen Jungen – sind die Empfänger einer Rede; als ihre Einsender – die Verbreiter des Logos – erweisen sich die zwei noch bleibenden Gruppen, also die Verkünder der ägyptischen Sage und die Bewahrer des Orakels zu Dodona. Eine Gegenüberstellung der Alten und der Modernen kann höchstens in einer Hälfte der vier Gruppen stattfinden, sie betrifft nämlich das Paar der Logos-Abnehmer. Das zweite Paar – deren, die über die Rede urteilen – sind die beiden Altvorderen, die jedoch gegenseitige Standpunkte vertreten. Beide scheinen die Wahrheit zu kennen, die aber ganz verschieden ausgedrückt werden soll. Die ersteren verhüllen das Wahre in einer mythischen Form – jemand der höchsten Achtung würdig spricht die Belehrung aus – die anderen tragen dagegen für die Person des Redenden (es scheint auch für die Darstellungsform) keine Sorge: sie empfehlen „auf Eiche und Fels“ zu hören. Und sie finden das Gehör – bei ihren Zeitgenossen aus den vergangenen Jahren (auch für diese ist es gleichgültig, wer der Redner ist und wie er spricht). Phaidros und seine Genossen unterscheiden zwischen den Reden und ihren Verfassern. Ihrer Neigung entsprechend wird die ägyptische Sage eingeführt und des Phaidros Worten nach (275c4) erfüllt diese alte Geschichte die Forderungen der Jungen: der junge Gesprächspartner des Sokrates, der zuerst anderer Meinung war, wird durch die Erzählung von Ägypten restlos überzeugt.

Die Alten, die sich in zumindest zwei Untergruppen teilen, werden in unserem Dialogabschnitt den Modernen nicht entgegengesetzt. Als Logos-Verbreiter (es scheint, auch Verfasser) können sie die Erfordernisse der Jungen vollständig befriedigen und auch ihre Ansichten umbilden. In der oben durchgeführten Anordnung stehen die Genossen des Phaidros und die alten Erzähler der Sage zusammen⁸.

⁸ Auch für diese, die von uns nicht überzeugt sind – denen im Gegensatz zu den alten Bewahrern des Orakels Sokrates selbst steht – bleibt das Wesentlichste unwiderlegbar: Die

Wesentlich und beachtenswert, was aus dem Obigen hervorgeht, ist hier dagegen das Problem einer Form der Wahrheitsdarstellung (von Seiten des Verfassers und Verbreiters des Logos) – ein Problem, das sich aus der Position des Zuhörers in die Frage nach der Wahl des Redenden umgestaltet. Der Standpunkt des Empfängers eines Logos nimmt in den oben zitierten Worten des Sokrates am Gewicht und die Frage lautet endlich: Ist es gleichgültig, wer der Erzähler ist? Ihre zwei Lösungen sind die Meinungen derer, die auf die Person des Redenden achten, und der zweiten – die zufällig etwas älter sind – die das Wahre auch vom Felsen gesagte dankbar hören. Welche von beiden ist Platons eigene Meinung? Welche von zwei Gegenpositionen nimmt Sokrates an? Er wiederholt (vielleicht erdichtet selbst) die ägyptische Sage, er geht also von der Seite derer aus, denen die bloße Wahrheit nicht ausreicht. Andererseits aber befiehlt er an so vielen Stellen nur das Wahre des Logos zu berücksichtigen und auf die Person des Redenden keinesfalls zu achten⁹. Wie ist der sich nun ergebende Widerspruch zu überwinden? „Die Stelle hat durchaus ironische Untertöne“ – weist M. Erler (w.o., S. 272) auf.

DIE IRONIE ZU VERSTEHEN

Was die sokratische Ironie betrifft, bleibt es immer fragwürdig, ob sie überhaupt auftritt. „For it lies in the nature of irony that its occurrence in a text can hardly be proved to a reader who denies it“¹⁰ – klärt E. N. Tigerstedt, zweifellos richtig, auf. Das mag sich auf unsere Phaidrosstelle beziehen. Wie kann das Urteil M. Erlers bestätigt werden? Diesmal gibt es ein Zeugnis dafür, dass in der Bemerkung des Sokrates ein Spott versteckt worden ist: sein Gesprächspartner reagiert sofort und spricht Folgendes aus: „Mit Recht hast du gestossen“ (ὁρθῶς ἐπέπληξας – 275c3). Die so im Text bezeugte Ironie ergibt sich als unwiderlegbar. Wie ist sie dennoch gerichtet, wessen Standpunkt trifft sie an?

Die Stellungen, wissen wir schon, sind zwei: nur auf die Wahrheit zu achten oder auch die Person des Redenden in Betracht zu ziehen. Wir sondern zwei Gegenpositionen ab, und jede von ihnen kann durch die Spöttei des Sokrates

Erzählung des Sokrates – eine Sage „von den Alten“ (274c1) entspricht dem Geschmack des Phaidros ganz gut. Diese alte Form erweist sich als der Neigung der Jungen passend und gemäss.

⁹ Dafür bringt ausreichende Beispiele Erler (w.o., S. 270ff); vgl. auch: R. Rehn, *Zur Bewertung der Sprache bei Platon*, „Gymnasium“ 1987, 14, S. 421–437. R. Rehns Worten nach ist Platons Logos, der „nicht auf Menschen zielt, sondern die (jeweilige) Sache im Auge hat“; der platonische Sokrates „lasse sich gern widerlegen, wenn er im Unrecht sei, und achte nicht darauf, wer etwas sage (!), sondern was jemand sage“ (S. 426).

¹⁰ E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, Uppsala 1977, S. 95.

angezielt werden. Sokrates, der einen Mythos, dem wählerischen Geschmack des Phaidros folgend, vorträgt, kann gelegentlich die Einfalt mehrerer Alten verspotten: den Priestern unterworfen hören sie zustimmig die Bäume und auch Steine (so stumm wie kein anderes Wesen). Andererseits wird einem derart Orakel die Wahrheit zugeschrieben, die aber dem Phaidros schon nicht ausreicht: mit seinen einfachen Urteilen nicht zufrieden zieht er die Fabeln der Fremden der heimischen Wahrheit vor. So würde auch der Kosmopolitismus der Jungen verspottet.

Die sich ergebende Alternative hat vielleicht einen tieferen Aspekt, was sich in einem Meinungsstreit zwischen M. Erler und W. Wieland anzeigt. Nach W. Wielands Auslegung schliesst sich Sokrates den Ansichten der Jungen an und glaubt, „dass man gerade dann, wenn man nach der Wahrheit fragt, niemals ganz von der Person und den Intentionen des Gewährsmannes absehen darf“ (w.o., S. 244) – Sokrates setzt sich immer mit der „Wahrheit in einer isolierten und jedem Realkontext enthobenen sprachlichen Formulierung“ (w.o., S. 27) auseinander, und das soll auch der Standpunkt des Schriftverfassers sein. Der Erklärung W. Wielands tritt M. Erler stark entgegen: dem Denker, der unaufhörlich „seine These von einer objektiven, im Logos formulierbaren Wahrheit vertritt“ (w.o., S. 275), kann solche „perspektivengebundene“ Wahrheitsfassung keineswegs mit Recht zugeschrieben werden. Sokrates, der Platons Meinungen vorbringt, befiehlt doch an so vielen Stellen, die Richtigkeit des Ausgesprochenen und möglichst wenig den Sprecher beachten. So in unserer „Phaidros“-Äusserung muss er, wie die alten Zuhörer eines Orakels, die Person und die Sitten des Vortragenden als ganz gleichgültig halten. Verspottet werden hier natürlich die wählerischen Genossen des Phaidros.

Die Ironie der Stelle sieht M. Erler in der Doppeldeutigkeit des Wortes *εὔηθεια*, das sich auf die „Einfalt“ des Orakelpublikums aus alten Jahren bezieht. Die Bezeichnung – bemerkt er – „trotz scheinbar negativer Bedeutung“ (S. 272) wird oft von Platon in einem durchaus positiven Sinn verwendet; diese „Einfalt“ schreibt Sokrates z.B. seinem „einfachen“ Verständnis der in den Dingen erscheinenden Ideen zu (Phaed. 100d). Bezeichnet die *εὔηθεια* auch in unserer Stelle die im Platons Sinne richtige, einfältige Meinung der durch das Orakel einer Eiche beeinflussten Alten? M. Erler glaubt: so ist es.

Es soll uns aber nicht entgehen, dass die Bemerkung des Sokrates in den weiten Abschnitt der „Schriftkritik“ eingesetzt ist. W. Wieland bezieht diese Worte auf die Verurteilung der „Grammata“ direkt – seine obenerwähnte Lösung findet so eine Begründung. Das Geschriebene kann gerade jene isolierte – und nicht weiterlebende – sprachliche Formulierung verkörpern, wo der Vortragende so zurücktritt, dass wir mit den von ihm gesetzten Zeichen so wie mit einem Steinorakel umgehen können. Wie es zu erwarten war, derart Aufklärungen widersetzt sich gewaltsam M. Erler. In der Ausgangspartie des

„Phaidros“ – beweist er – handelt es sich um eine Schrift und es gibt keine Gründe, jenen Tadel des Geschriebenen „auf den gesprochenen Logos zu übertragen“ (w.o., S. 273). Und, solange man den platonischen Dialog wortwörtlich liest, hat er recht: in der Bemerkung des Sokrates tritt nur die lautbare und hörbare Rede auf, während sich der ganze, diese Sätze umgebende, Abschnitt auf das Geschriebene bezieht. „In 274b6–277a5 wird nun die Differenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit endlich thematisiert“ – kommen dem letzterwähnten Urteil E. Heitsches Worte¹¹ zur Hilfe. Auch er meint, Platon setzt hier jedes Geschriebene dem Mündlichen – und besonders dem belehrenden Gespräch – entgegen. Alle Kritik wendet sich natürlich gegen die Schrift – der in die Ohren eindringende Logos ist der Belastung frei. Solche Abgrenzung ermöglicht nicht die Bemerkung des Sokrates in einem Textzusammenhang zu sehen. E. Heitsch schenkt der Erwähnung des Orakels zu Dodona keine Aufmerksamkeit.

Unserer Meinung nach, so das Problem zu betrachten, bedeutet es, einer Vereinfachung und zugleich Einseitigkeit etwas schuldig zu sein. Wir neigen uns also zu jener Auslegung W. Wielands zu, die unsere Stelle in den Dialogkontext überzeugend einschliesst. Um sie zu verteidigen, ist es notwendig, noch einen Blick bei der sogenannten Schriftkritik Platons anzuhalten.

PLATONS „SCHRIFTKRITIK“

Stellen wir zuerst eine Frage: Warum lehnt Platon den geschriebenen Logos ab? E. Heitsches Antwort ist: weil diese Form – „Version, die aus ihrem historischen Kontext gelöst und in ihrer Fixierung absolut gesetzt wird“ (w.o., S. 46) – die Bedingungen des richtigen Redens nicht erfüllt. Das sind, neben der notwendigen Sachkompetenz, die Kenntnis der seelischen Typen und der ihnen entsprechenden „sprachlichen Möglichkeiten“ (S. 45) – der Redetypen. Alles dient, um richtig – publikums – und situationsgerecht zu sprechen“ (S. 39). Der in den Buchstaben gefangene Logos erreicht das nie. So wirken nur die lebenden Worte der mündlichen Belehrung.

E. Heitsch lässt aber die andere Seite des Problems unbeachtet, die auch in letzten Kapiteln des „Phaidros“ zum Ausdruck kommt. Diese „altera pars“ kann von A. Gawroński vertreten werden¹². Auf die Frage: warum verweist Platon die Dichter aus seinem Staat? – antwortet er: da sie für ihn die

¹¹ E. Heitsch, *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz 1987, S. 28. E. Heitsch findet im „Phaidros“-Ausgang „die gegen das Schreiben als solches gerichtete Kritik“, die eine „bislang nur latent ausgesprochene Differenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit ausdrücklich ans Licht“ bringt (S. 30).

¹² A. Gawroński, *Dlaczego Platon wykluczył poetów z Państwa?*, Warszawa 1984, S. 39–64.

Tradition der mündlichen Überlieferung verkörpern. Es kommt auf die Zeiten zurück, da die ganze Weisheit der Völker, als in ihrer Gestalt erstarrte Formeln, in die Dichtungsverse eingeschlossen wurde. Die Schrift war damals unbekannt und die Dichtungsphrasen zu wiederholen, wurde es zum einzigen Mittel, um das Wissen und die Kultur zu bewahren. Die Ausbildung war dann auf die Wiedergabe der erhabenen Worte des Dichters beschränkt; anstatt den „Lehrvortrag“ kritisch nachzudenken und eigene Meinungen auszudrücken, lehrte man die Jungen grossartige Phrasen deklamieren. Diese Tradition, die zu einem Schlafzustand des kritischen Denkens führte, und den einer passiven Nachahmung dienenden „Formula-Stil“ (*styl formularny*, S. 57) der Dichtung greift Platon mit seinem Verdammungsurteil über Homer an. In Platons Zeiten war schon im allgemeinen Gebrauch die Schrift und die Menschheit wurde dadurch von der Notwendigkeit befreit, die dichterische Weissagung in ihrer erstarrten Form zu bewahren.

Das bedeutet keineswegs, dass Platon als Anhänger der Buchstabenkunst zu zählen ist. So zu meinen, wäre es schon mit dem „Phaidros“-Zeugnis in Widerspruch zu kommen. A. Gawroński bemerkt zuletzt, dass Platon sich auch der Gefahren einer schriftlichen Überlieferung bewusst war. Die meist dringende Gefahr ist als „Diktatur des Textes“ (*dyktatura tekstu*, S. 62) bezeichnet.

Platon ist weit davon entfernt, eine der zwei Formen des Logos der anderen vorzuziehen. Kritisch beurteilt er so die schriftliche Überlieferung wie auch die mündlich, und gedankenlos, vorgetragene Rede. Das Letztere ist auch in den Schlusskapiteln des „Phaidros“ zu bemerken. In 277e7–9 wird z. B. den Tadelworten, die sich auf die geschriebene Rede beziehen, ein nicht minderer Einwurf gegen die Rhapsodendeklamationen angeschlossen. Ihr Mangel ist, dass sie, immer dasselbe wiederholend, die Zwischenfragen (*ἀνάκρισις*) der Zuhörer und die des Redenden Erklärungen (*διδομένη*) nicht zulassen. Genau so wie die leblosen Zeichen einer Schrift. In diesem Teil des Dialogs verwechselt Platon unaufhörlich den geschriebenen und den gesprochenen Logos: Beide Formen trifft seine Kritik an und – um den Untergang aller möglichen Sprachäusserung abzuwenden – geben wir zu, dass neben dem gesprochenen auch der geschriebene Logos die lobenden Worte manchmal verdient. Das ist die Rede, die ein Dialektiker in der Seele eines von sich Belehrtens schreibt (276a5, 278a3). Bemerkenswert scheint es ausserdem zu sein, dass die sogenannte Schriftkritik Platons niemals – auch über den „Phaidros“ hinaus – die Leistungsfähigkeit der Buchstaben, ihre Macht, den Logos aufzunehmen, betrifft. Der Logos selber, demgegenüber, wird von Platon in zahlreichen Fällen als eine graphische, aus Buchstaben (*γράμματα*) bestehende Form reflektiert¹³.

¹³ Im „Philebos“ (39a1–6) – ist z.B. die Seele einem Buch (*βιβλίῳ τινὶ*) verähnlicht, wo die Worte einer inneren Rede aufgeschrieben werden. Im „Theaitetos“ (206e4–208b10) betrachtet

In seinen Dialogen ist die Rede, auswechselbar, scheint es, teils phonetisch, teils schriftlich verstanden.

Es wäre eine Vereinfachung, bloss über die platonische Kritik der Schrift zu sagen. Platon lehnt den geschriebenen Logos aus denselben Gründen wie die mündlich vorgetragenen Dichtungsphrasen ab und das bedeutet nicht, dass er auf das Sprachliche in der Welterkenntnis verzichtet. Er trifft mit seiner Kritik die extremen Gegenpositionen an, die sich aber auf einen und denselben Mangel des Logos zurückführen lassen: In beiden Fällen, so geschrieben wie gedankenlos gesprochen, wird er zu einer erstarrten und leblosen Form, die des denkenden Empfängers dem Interessen nicht mehr entspricht. Der dialektische Wahrheitsnachfolger braucht nicht mehr die Orakel zu hören sowie zu lesen. Er sucht nach einer lebendigen Redeform – nach dem Dialog, der aus Fragen und Antworten besteht, bewusst, dass (wie es mit Recht E. Heitsch – w.o., S. 39 – bemerkt) „allein das Gespräch den in der Sprache gegebenen Möglichkeiten voll gerecht werden kann“. Jeder Vortrag – der ausgesprochene wie der in die Buchstaben gesetzte –, der seinen Abnehmer zum Gespräch nicht einladet, erfüllt die Forderungen des richtigen Redens nicht.

ORAKEL? WEDER GESPROCHENES NOCH GESCHRIEBENES

Die nur scheinbar gegenüberstehenden Möglichkeiten, den Logos zu verhaften, kommen beide in den Bemerkungen des Sokrates über die Teuth-Thamus-Sage zum Ausdruck und jede der zwei Stellungen findet hier ihre Vertreter. Die Position der mündlichen Überlieferung repräsentieren die Orakelsprüche zu Dodona und ihre einfältigen Zuhörer, während die jungen Nachfolger von Teuth als die Anhänger der Schrift auftreten. Und beide Stellungen ergeben sich als nur erscheinend entgegengesetzt. Dem Phaidros ist es zwar nicht egal, wer ein Vortragender ist, er liest aber – wie es deutlich die ersten Kapitel des „Phaidros“ bezeugen – mit Vertrauen alles, was der für ihn anerkannte Schriftsteller durch die Buchstaben ankündigt. Wie die alten Zuhörer einer Weissagung nimmt er ein Orakel der Schrift hörig an und im denselben Grad unterwirft sich den Urteilen des Anderen. Der Einwurf der „von aussen“ (ἐξωθεν 275a3) übernommenen Wahrheit – ein der meist

Platon (indem er den Logos zu definieren versucht) den Namen als eine „buchstabierte“ Form – den Namen aufzuklären ist die Buchstaben aufzuzählen. Das vorzüglichste Beispiel derart Stellung zum Logos ist „Kratylos“ (*passim*), wo die Wörter, austauschbar, als phonetische und graphische Zeichen auftreten. Man spricht immer wieder über die Buchstaben (γράμματα), aus denen die – zugleich lautbaren – Worte bestehen. Vgl. J. Rijlaarsdam, *Platon über die Sprache*, Utrecht 1978, S. 147 (terminolog. Übersicht). Diese Verwechslung bemerkt auch E. Heitsch (*Willkür und Problembewusstsein in Platons Kratylos*, Mainz 1984, S. 41).

belastenden, die Thamus einer Schrift macht – stösst ebenso den durch die Bücher Ausgebildeten wie den einem Orakel zuhörenden Vorahnen an. Beides ist ein Orakelverdikt, und beides bringt eine fremde Weisheit vor. Und, drittens, keine von zwei Formen ermöglicht den Dialog mit dem Vortragenden zu unternehmen – so die Formel eines Orakels wie die Buchstaben beantworten die ihnen gestellten Fragen nie. Sie schliessen – W. Wielands (w.o., S. 20) Worte – „die Möglichkeit einer Rückfrage“ aus und lassen nur eine passive Perzeption zu.

Wie ist also die Stellung Platons zu den zwei Gruppen? Wie soll seine Ironie verstanden werden? Es ist so wie bewiesen, dass weder die wählerischen Schriftanhänger noch die Zuhörer eines Orakels den Verfasser des „Phaidros“ zur Seite haben können. Der in den Worten des Sokrates versteckte Spott, der auf den ersten Blick gegen den Standpunkt des Phaidros gerichtet ist, scheint zugleich die Zuhörerschaft eines alten Orakels anzutreffen. Das machen die obigen Bemerkungen über die platonische „Schriftkritik“ klar: Platons Einwände betreffen weder die Schrift noch die mündliche Darstellung, sondern, zwischen beiden Formen wesentlich nicht unterscheidend, beziehen sich auf jede Art des Redens, die eine Gesprächspartnerschaft ausschliesst. Aus diesem Grunde können wir die Bemerkung des Sokrates, die wörtlich gelesen, den geschriebenen Logos nicht erwähnt, in ihren Dialogzusammenhang einbeziehen und, was zuvor den Phaidros zu belasten schien, nun als wesentlichen Einwurf gegen die einfältigen Zuhörer eines Orakels lesen: Phaidros wählt unter den Rednern, während diese Uraknen jedes Beliebigen Worte hören. Sie suchen nach der ihnen entsprechenden Redeart nicht – ihre Perzeption ist im höchsten Grad passiv. Orakelsprüche scheinen ihnen wahr zu sein – eine Ansicht, die, wenn sie keine Fragen stellen (übrigens wäre es etwas erstaunlich, die Gesprächspartnerschaft von einem Orakel zu erwarten), mit Recht als eine Einfalt bezeichnet wird. Derart Verdikte zu hören, ist es der Unterrednung der Dialektiker so fern, wie sich einer Diktatur des Geschriebenen zu unterwerfen. Beides widerspricht ebenso sehr den Bedingungen des richtigen Redens.

Die Doppelsinnigkeit der eine Einfalt bezeichnenden *εὔηθεια* muss auf keinerlei Weise in Betracht genommen werden. Diese Bezeichnung ist zuerst auf die Naivität der alten Besucher eines Orakels zu ziehen und spielt ironisch auf die alte Tradition einer in die Formeln eingeschlossenen Weissagung an. Einige Zeilen später (275c7) – in dem unmittelbar folgenden Satze des Sokrates, der das von ihm Bemerkte auf den Kontext der „Schriftkritik“ zurückführt – erscheint diese *εὔηθεια* wieder. Mit diesem Ausdruck wird nun die zweite der extremen Positionen verspottet: die der Schriftfreunde, denen das Urteil des Thamus nicht bekannt ist. Die Bezeichnung ist hier zweifellos als ein Tadel zu verstehen. Es kann nicht ein Zufall sein, dass dieser Ausdruck in der so nahen Folge das zweite Mal auftritt: So, scheint es, deutet Sokrates an, dass er beides (sich dem zu den Ohren kommenden Orakelverdikt zu

unterwerfen sowie auf die Buchstaben zu vertrauen), als ein und dieselbe Einfalt bewertet.

Verspottet sind also die Zuhörer eines Orakels und zugleich die einer Weissagung anderer Art folgsame Jugend¹⁴. Und das bedeutet nicht, dass die Ironie der „Phaidros“ – Stelle doppelseitig ist. Mit seiner Kritik trifft Platon, wie es aufgewiesen wurde, immer denselben Mangel der sprachlichen Darstellung an: die Erstarrung des Logos, die das zur Erkenntnis leitende Gespräch ausschliesst. Das findet auch im ironischen Kommentar des Sokrates zur „Schriftkritik“ statt: Die Spötterei, die jede der zwei entgegengesetzten – doch derselben *εὐήθεια* schuldigen – Gruppen betrifft, richtet sich gegen die unsterbliche und immer dieselbe Einfalt der passiven Übernahme eines Logos und, im allgemeinen, gegen alle Darlegungsformen, die ihre Hörer oder Leser zum Gespräch nicht einladen. Was mit solchen Reden aufzutreten ermöglicht, ist die Gläubigkeit der Empfänger eines Logos, die den Orakeln keine Fragen stellen.

Ist das so vom Gesprächspartner des Sokrates verstanden? Die Antwort des Phaidros lässt eine doppelte Deutung zu. Einerseits könnte er die Bissigkeit des Sokrates dem eigenen Standpunkt zuschreiben, doch – auch als wählerisch verspottet – den richtigen Einwänden des Thamus zustimmen. Ebenso möglich ist es auch, dass er die letzten Worte des Sokrates im positiven Sinn versteht: Seine ausgeübte Fähigkeit, unter Rednern zu wählen, wäre so hoch beurteilt und der Einfalt der Zuhörer eines Orakels gegenübergestellt. Die sokratische Ironie traffe dann (für Phaidros) nur die letzteren.

Die Zweideutigkeit der Reaktion des Phaidros ist dadurch verursacht, dass er im Bezug auf eine Form des Redens die Meinung der alten Erzähler der Sage teilt – die Belehrung jemandem so hochwürdigen wie Thamus zuzuschreiben, ist eine Redeart, die ihn überzeugt und seinem Geschmack entspricht – andererseits aber trifft dieselbe Sage mit ihrem Tadel seine Bewunderung des Geschriebenen an. Phaidros scheint der beiden Aspekte etwas bewusst zu sein. Das bezieht gerade seine Antwort, wo das Motiv der Buchstabenkritik – das in der Bemerkung des Sokrates keinen wörtlichen Ausdruck findet – wieder erscheint. Den gemeinsamen Mangel der scheinbaren Gegenpositionen beachtet er jedoch nicht, und das zwingt Sokrates die „Einfalt“-Anklage zu wiederholen. Dass Sokrates diesen Einwurf den Schriftanhängern macht, ist es in letzten Kapiteln des „Phaidros“ keinesfalls überraschend; bemerkenswert scheint gerade das zu sein, dass die erstere, zuvor auftretende *εὐήθεια* die kritischen Akzente auf alle Formen der Einseitigen sprachlichen Darstellung überträgt.

¹⁴ Die hier als *σοφοί* bezeichneten Jungen sind mit den *δοξόσοφοι* „Dünnköpfe“ des Thamus (275b2) zu identifizieren.

Von den Interpreten des platonischen Werkes wird manchmal bemerkt, dass – trotz aller Einwände, mit denen er das Geschriebene belastet – Platon selbst ein Schriftsteller war. Man macht Versuche, das Phaenomenon der platonischen Dialoge zu erklären – für solche, die Platons „Schriftkritik“ als eine ernste verstehen, wird das unentbehrlich. Wir schliessen uns der zweiten Gruppe an: Wir teilen die Ansicht C. L. Griswolds, der stellt fest (w.o., S. 219): „Plato's decision to write shows that he does not agree with Socrates' position (as presented in the *Phaedrus*) on the matter...“ Die weitreichende Ironie sieht C. L. Griswold im Faktum, dass „die Schriftkritik selbst geschrieben ist“ („criticism of writing is itself written“ – S. 18) so ist sie sofort als widerrufen zu verstehen. Und so scheint eine, zur Zeit überwiegende, Stellung, der Gegenposition zugunsten, schon das vierte Mal gelassen zu werden – Die vierte, und nicht die letzte, „Palinode“ des „Phaidros“. Letzten Endes ist für Platon nur eine Redeform gerecht: „ein lebendiges Gespräch zwischen den Philosophen“ („living dialogue between philosophers“ – S.18).

Die Meinung C. L. Griswolds wird einigermaßen durch die Worte des Sokrates belegt, der das Urteil des Thamus über Schrift als einen Orakelspruch (*μαντεία* – 275c8) bezeichnet. Die Verurteilung des Geschriebenen – obwohl als treffend angenommen – ist für Sokrates ein folgendes Orakel, noch ein als Orakelverdikt erstarrter Logos. Auch Sokrates scheint nicht völlig von Thamus überzeugt zu werden.

Seine zwischen den Zeilen sichtbare Verlegenheit, seine Unsicherheit – durch die Ironie sowohl verdeckt als angezeigt – lassen nun, dem grossenteils scheinbaren gegenüber, das wirkliche Problem bemerken: Der etwas oberflächlichen Scheidung zwischen dem Geschriebenen und dem Hörbaren entgegen, ist nun die Frage nach der Wahrheit der Redeäusserung zu stellen. Nur die Rede, die aus Fragen und Antworten besteht – und besonders die Unterrednung der Dialektiker – verdient das Lob Platons. Jede Bestätigung, jede Antwort soll dann bezweifelt und wieder befragt werden – keine Behauptung kann in solchem Gespräch eine endgültige sein. Ist also der Logos immer unfähig, die Wahrheit zu erfassen? Kann nicht ein Orakelspruch treffend sein? Und falls er die Wahrheit erzielt? Der aus Worten bestehende „Dialogos“ ist für Platon einziger Weg zur Kenntnis der Dinge¹⁵. Soll ihr schon enthülltes Wesen keinen sprachlichen Ausdruck finden? Oder erreichen wir das Wesen nie?

¹⁵ Vgl. Rehn (w.o., S. 431): „Erst im Logos zeigt sich für Platon das Wesen der Dinge, denn die Bestimmtheit der Dinge ist für ihn das Ergebnis der «siegelnden» Kraft des Logos im Prozess des *ἐκκαίνεσθαι*“.

Die Fragen, wie oben bringen ans Licht den Widerspruch zwischen zwei Stellungen zum Logos, der, zur Erkenntnis unentbehrlich, das Wahre über die Dinge befestigen, andererseits aber immer vorläufig sein soll. Jeder Aussage, die schon Wahrheit ausdrückt, ist es doch zugelassen, stetig zu bleiben und zugleich jedes durch die Worte vermittelte Urteil soll befragt und nachgeprüft werden. Wo ist also der einer sicheren Kenntnis entsprechende Logos?

Die Anwesenheit des Sprachlichen in unserem Wissen und die Fragen, die schon dieser Betrachtung sind, gehen über unsere Beobachtungen hinaus. Es genügt uns also das Problem anzudeuten und auf manche möglichen Lösungen hinzuweisen. Sie reichen vom angeblichen Agnostizismus Platons durch den Verzicht auf die Macht des Logos bis an die Versuche, die Leistungskraft der Sprache zu retten. Uns scheint die letzterwähnte Stellung ein richtiger Weg zu sein. Der Logos – eine sprachliche Wirklichkeitsfassung ist dann zu differenzieren. Und es soll natürlich nicht bloss zwischen dem Gesprochenen und dem Geschriebenen geteilt werden; man muss, wie es K. Gaiser bemerkt, den Wirklichkeitsbezug des Logos von seiner Überzeugungskraft absondern. K. Gaiser weist auf: „Platon verweise hier (in der sogenannten Schriftkritik) nicht auf ein inhaltlich sachliches Mehr gegenüber seinen Dialogen, sondern er meine den didaktischen Vorrang des mündlichen Gesprächs für die Hinführung des Lernenden zur Wahrheit“¹⁶ und löst zwar das Rätsel des Sprachlichen in einer tiefsten Wahrheit nicht¹⁷, er scheint aber den platonischen Logos in einem richtigen Licht zu sehen: die geschriebene Rede – wie jede einseitige Darlegung – erfüllt zwar die Forderungen des didaktischen Gesprächs nicht, sie kann jedoch, zumindest hoffentlich, Wahrheit ausdrücken. Und in diesem Bezug wird die Sprache durch die „Schriftkritik“ keineswegs angetroffen. Dieser erstarrte Logos, dessen Fähigkeit zu belehren verurteilt wird, kann auch, seinem Gehalt nach, eine richtige Bestätigung sein: Sokrates bemerkt (275e4), dass der geschriebene Logos „ungerechterweise (ὀνκ ἐν δίκῃ) geschmäht wird“.

Im „Kratylos“ (408c2ff) schreibt Platon dem Logos eine Zweiheit zu: den menschlichen Reden wird dann eine göttliche gegenübergestellt. Vielleicht scherzt er, doch ist diese Verdoppelung auch als ernsthaft und bedeutungsvoll zu nehmen: Es gibt den von uns getriebenen irdischen Logos – einen

¹⁶ K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1968 (II), S. 588.

¹⁷ K. Gaiser verwickelt sich – wie auch andere Erklärer Platons – in eine Paradoxie, indem er von einer höchsten Realität spricht, die, „durch eine plötzliche Erleuchtung“ erreichbar, „mit dem Logos an sich nicht mehr zu erfassen ist“ (Gaiser, w.o., S. 10–11) und zugleich von dem platonischen Denker erwartet, dass er „von einer solchen unmittelbaren Erfahrung «Rechenschaft zu geben» (λόγον διδόναι) vermag“ (S. 11), weil „zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit die Fähigkeit des Begründens durch den Logos gehört“ (S. 11). Das bedeutet – von unserer Fragestellung aus – dass die höchste Erkenntnis, die den Worten entflieht, ihren wörtlichen Ausdruck, den ihr entsprechenden Logos jedoch hat. Wer das **erklärt**?

unaufhörlichen Prozess, einen Versuch, sich der Wahrheit anzunähern, der nie halten kann¹⁸ – und, andererseits, die nur eine richtige Formel, die das Wesen jedes Seienden erfasst. Unser Logos – das Gespräch des Erkennenden strebt immer wieder nach jener göttlichen Wahrheitsfassung und es bleibt fraglich, ob, und wann, er diese Wahrheit erreicht. Verdammungswürdig wäre es, ihn, bevor das Ziel zu erreichen, in dem mittleren Weg zu halten und sich mit den ungenügenden Lösungen zu befriedigen. Sowohl die „Schriftkritik“ Platons wie die oft in seinen Schriften postulierte unaufhörliche Eifrigkeit bei der Wahrheitsforschung sind als Warnung vor solchen vorzeitigen Antworten zu verstehen. Und das bedeutet keinesfalls, dass es für Platon die letztlich richtige Logos-Formel nicht gibt, die das Wesentlichste vorbringt, die auch dem ausgeübten Forscher mitgeteilt werden kann.

„OBOJĘTNE, KTO MÓWI?” – „FAJDROS” 275B5–C2

(streszczenie)

W odcinku platońskiego dialogu „Fajdros” poświęconym krytyce pisma wypowiedziana jest myśl przeciwstawiająca prostoduszność słuchaczy dawnej wyroczni wybrednym upodobaniom młodych: Młodym nie wystarczy wysłuchać prawdy, oceniają też osobę mówiącego (275b5–c2). Przedstawione rozważanie zmierza do uzasadnienia obecności w kontekście dialogu tej uwagi, pozornie odchodzącej treścią od platońskiej krytyki pisma: Dostrzegana ironia wypowiedzi, skierowana zarówno przeciw młodym entuzjastom mowy pisanej, jak i przeciw łatwowiernym słuchaczom wieszczych przepowiedni, godzi w istocie w każdą formę słownego przekazu uniemożliwiającą wymianę myśli między jego uczestnikami. Zwraca się przeciw wszelkiemu wypowiedzeniu myśli – zapisanemu bądź nie – stającemu się dla odbiorców niekwestionowanym orzeczeniem wyroczni. Platońska tzw. krytyka pisma dotyczy również mowy nieutralowanej graficznie, a ograniczającej aktywność odbiorcy.

¹⁸ Ein Vorfahren, das nach den Worten E. N. Tigerstedts (w.o., S. 106), als ein unaufhörlicher Versuch („Unceasing Inquiry”) zu verstehen ist. Dieser Prozess hat zum Zweck nicht die unerreichbare Wahrheit zu erreichen, sondern sich ihr möglichst nach zu finden („not an appearance of Truth but an approximation to it”) und nie hört auf („never stands still”).