

# Platons Dichterkritik und seine Dialogkunst

Von Gerhard MÜLLER (Gießen)

*Willy Zschietzschmann*

*zum 75. Geburtstag gewidmet*

Platon schließt aus seinem Staate der Gerechtigkeit, den er im Dialoge Politeia aufbaut, Homer, die Tragiker und alle andere Dichtung, der das negative Merkmal des Mimetischen anhaftet, also praktisch die gesamte griechische Dichtung von Homer bis zu seiner Zeit mit der größten Entschiedenheit aus. Am Ende der grundsätzlichen Erörterung dieses Ausschlusses lesen wir (im 10. Buch, 608 b) den leidenschaftlichen Ausruf: „Wichtig ist nämlich, mein lieber Glaukon, wirklich wichtig, nicht bloß so, wie man es gewöhnlich ansieht, der Entscheidungskampf darüber, ob wir gut werden wollen oder schlecht. Daher verlohnt es sich nicht, weder durch Ehre noch durch Geld noch durch Macht welcher Art immer, aber auch nicht durch Poesie sich hinreißen zu lassen, um die Gerechtigkeit sowie die übrige Gutheit zu mißachten.“ Wie ist es möglich, daß Platon hier die große Dichtung seines Volkes mit allen verachteten Mächten des politischen Lebens auf eine Stufe stellt und als etwas Geistesfeindliches anprangert? Wie ist es möglich, daß ein Genie der poetischen Gestaltungskraft und Formsicherheit, wie er es war, die Poesie so ganz abwertet und verwirft? Er gesteht selbst am Anfang und am Schluß seiner Darlegung (595 b, 607 e), von Jugend an „Liebe und Verehrung“ für Homer als „den ersten Lehrer und Anführer aller dieser schönen tragischen Dichter“ gehabt zu haben. Doch vergleicht er diese Neigung einer törichten Jugendliebe, die der gereifte Mann als etwas Kindisches von sich abtut und zu vergessen sich zwingt. Daß Platon selbst sich als junger Mensch in der Gattung Tragödie und in anderen Gattungen versucht hat, dürften wir auch dann vermuten, wenn es nicht bei Diogenes Laertios (3, 5) unter Berufung auf ältere Autoren berichtet würde, doch wohl mit einem gewissen Anspruch auf Überlieferungswert; dann würde auch der weitere Bericht einleuchten, daß Platon seine Dichtungen verbrannt habe, als er sich der Philosophie zuwandte. Tatsächlich sind mit dieser Philosophie und ihrer Weltdeutung Homer und die Tragiker unvereinbar, allein von hier aus ist die erstaunliche Bilderstürmerei zu verstehen, und dies ohne abschwächende Interpretation, wie sie vielfach bei uns angewendet wurde. So wurde nicht selten behauptet, nur der Verfallsform der Dichtung, etwa Euripides, gelte Platons Verdikt (das ist falsch) oder etwa, so von Werner Jaeger in seiner Paideia, nur als Erzieher werde Homer abgelehnt, der ästhetische Genuß bleibe erhalten. Aber einen abgetrennten Bereich ästhetischen Genießens darf es in Platons Welt nicht geben. Es ist in derartigen Versuchen der Abmilderung der Wunsch wirksam, Platon in der humanistischen Ruhmeshalle mit den griechischen Dichtern friedlich vereint zu sehen. In Wahrheit reißt Platon mit rücksichtsloser Schroffheit einen tiefen Graben zwischen sich und der geistigen Tradition Griechenlands auf. Die gehaltvollste Behandlung von Platons Dich-

terkritik, die ich kenne, ist diejenige von H. G. Gadamer<sup>1</sup>, die aber doch gerade vermeiden möchte, den Zwang aufzuzeigen, der von Platons Ontologie und metaphysischer Ethik ausging, die Tradition herauszufordern. Gerade mit diesem Zwang aber argumentiert Platon selbst:  $\delta \gamma \alpha \rho \lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma \eta \mu \acute{\alpha} \varsigma \xi \theta \epsilon \iota$  (607 b). Er trägt auch nicht nur der Tatsache Rechnung, daß die sophistisch gebildete Jugend für den erzieherischen Wert Homers keinen Sinn mehr hatte, wie Gadamer sagt, sondern er leugnet von sich aus Sinn und Recht der innerweltlichen Leidenschaft, von der die Dichtung Homers und seiner Nachfolger erfüllt ist. Die ideenschauende Vernunft erlaubt solche Leidenschaft nicht, von der fortschrittlichen Jugend würde sich Platon nicht hindern lassen, für die dichterische Welt und ihre mythische Religion Verständnis zu haben; widerspricht er doch dieser fortschrittlichen Jugend sonst energisch genug. Nicht die geschichtliche Stunde trieb Platon zu seiner Dichterkritik, sondern sein eigener Entwurf einer Philosophie, die mit dem noetischen Denken dem Menschengeschlecht Rettung, Heil ( $\sigma \omega \tau \eta \rho \acute{\iota} \alpha$ ) zu bringen verspricht.

In dem Wunderwerk von Komposition, das Platons Staatsdialog, als literarisches Gebilde betrachtet, darstellt, hat auch die Darlegung des 10. Buches gegen die mimetische Dichtung ihren kunstvoll überlegten Platz; auch vermittelt sie, in sich geschlossen und bruchlos, wie sie ist, einen schlüssigen Gedankengang. In Verkennung dieses deutlichen Sachverhalts behauptete kürzlich Gerald F. Else<sup>2</sup>, dieser Abschnitt des Textes könne angesehen werden as a sheaf of notes jotted down by Plato over a period of time as a part of a continuing argument with his young men. Das beruht auf einer Interpretation, die ich im Ganzen wie in den meisten Einzelheiten nur gründlich verfehlt nennen kann. Vor allem ist Elses Grundgedanke willkürlich, Platon setze sich mit einer Neigung unter seinen akademischen Schülern auseinander, sich der zunächst in Buch 2 und 3 ausgesprochenen Dichterkritik lebhaft zu widersetzen und dafür zu plädieren, daß man die Philosophie sehr wohl mit der Liebe zum Homer verbinden könne, ja Platon habe schon Gedanken der aristotelischen Poetik, etwa in einer frühen Fassung, vor sich gehabt, als er diese angeblichen Notizen zu späterer Einarbeitung in den Dialog niederschrieb. Dem Text ist etwas Derartiges nirgends zu entnehmen, wohl aber das Gegenteil; denn Glaukon, der Gesprächspartner dieses Stückes, folgt dem Gedankengang des Sokrates ohne Widerstand. Hätte Platon aber gegen eine Opposition unter den Akademikern argumentieren wollen, so hätte er als der Meister kunstvoller Gesprächsführung, den wir kennen, verstanden, der zu bekämpfenden Gegenposition im Dialog Präsenz zu verleihen. Nein, Sokrates ist in diesem Abschnitt, wie im Staatsdialog meist, einfach Lehrer; die Platonbrüder, seine Partner, folgen, als

<sup>1</sup> Platon und die Dichter (1934), nachgedruckt 1968 in dem Buch: Platons dialektische Ethik (1968<sup>2</sup>).

<sup>2</sup> The Structure and date of book 10 of Plato's Republic, Abh. Heidelberger Ak. d. Wiss. 1972, Phil.-Hist. Nr. 3. Der Raum erlaubt mir nicht, gegen die Fehldiagnosen dieser Abhandlung im einzelnen Gegengründe vorzubringen. Solche liegen aber überall sehr nahe und sind in meiner Interpretation enthalten. E. verschließt geradezu gewaltsam die Augen vor den so lichtvollen Gegebenheiten dieses Textes.

fortgeschrittene Studierende der Philosophie, seinen Gedankenschritten. Eine auffällige Einzelheit bestätigt das Lehrer-Schüler-Verhältnis: Sokrates fragt (595 c 7), ob Glaukon ihm Mimesis definieren könne, er verstehe ihren Sinn durchaus nicht (methodisches Nichtwissen, wie üblich). Der Schüler fragt zurück (c 9 ist Fragesatz!): wie soll ich es dann verstehen, wenn nicht einmal du es verstehst? Darauf Sokrates: „Das wäre nichts Seltsames; denn vieles haben schon unschärfer Sehende eher erkannt als schärfer Sehende.“ Wenn dann der andere sagt: „so ist es“ und danach dem Lehrer respektvoll den Vortritt läßt, so muß man offenbar verstehen, daß es sich um eine pädagogische Aufmunterung handelte<sup>3</sup>.

Gleich zu Beginn des 10. Buches knüpft Sokrates die Wiederaufnahme des Themas Dichterkritik an dessen erste Behandlung an. Der verbindende Begriff ist derjenige der Mimetik, deren Schädlichkeit jetzt noch deutlicher hervortrete als früher, weil das Gespräch inzwischen die Ordnung der dreigeteilten Seele aufgezeigt habe (595 a); dies geschah zuletzt in einem Passus des 9. Buches, in dem diese Seelengliederung ebenso wie die zugehörige Definition der Tugenden dialektisch und bildlich zu größerer Deutlichkeit gebracht wurde gegenüber der ersten Behandlung im 4. Buche. Der gesamte Dialog hat einen symmetrischen Aufbau, in dem ein Grundriß platonischer Metaphysik in der Mitte steht, auf Platons Gott hin orientiert, die *idéa* τοῦ ἀγαθοῦ, die Urgestalt des vollendeten Gutheit. Dies Mittelstück hält das Gleichgewicht zwischen den beiden Hauptteilen vorher und nachher. Nun kommen die wesentlichen Grundlagen des guten Staates, rechte Seelenordnung, also die Tugenden und rechte Erziehung vor dem Mittelstück zu einer elementaren, unmetaphysischen Behandlung, nach dem Mittelstück aber zu einer vertieften Deutung, indem sie auf das noetische Wissen der Philosophie hin ausgerichtet werden. Es entspricht der Bedeutung der Dichtung, die in der griechischen Polis den Gemeingeist des Volkes wesentlich bestimmte, deren erzieherischer Anspruch anerkannt war, daß auch das Verhältnis zu dieser geistigen Macht zweimal im Dialog grundsätzlicher Erörterung unterworfen werden muß. Die zweite Erörterung setzt voraus, daß im 9. Buch die Frage nach der Gerechtigkeit als nach einem bonum per se endgültig beantwortet und damit der Forderung vollends Genüge getan ist, die nach dem aporetischen Ausgang des Vorgesprächs mit Thrasymachos Glaukon und Adeimantos sachkundig erhoben hatten, man müsse herausarbeiten, was der Sinn und Wert der Gerechtigkeit unabhängig von ihren vorteilhaften oder unvorteilhaften Folgen sei. Eines von Platons eindrucksvollen Bildern macht diesen Sinn anschaulich und faßt die zweite Behandlung der Seelenlehre zusammen (588 c ff.): die Herrschaft des inneren Menschen, d. h. der ideenschau-

<sup>3</sup> Es ist nicht möglich, die Stelle mit Else (a. a. O. 27 f.) als ironischen Hinweis auf diesen Widerspruch der jungen Leute gegen die Dichterkritik der ersten Bücher zu verstehen. Von Ironie ist hier keine Spur; schon das „so ist es“ (a 2) des Glaukon beweist das. Auch kann man nur gewaltsam mit Else an der vorliegenden Stelle einen versteckten Bezug auf Sophistes 232e finden, und dies nicht nur wegen der chronologischen Unwahrscheinlichkeit. Die folgende Analogie Maler-Dichter ist trotz Else ohne Rückgriff auf die Gleichung Maler = Sophist gut verständlich, die an der zitierten Stelle und an anderen des Sophistes eine Rolle spielt.

enden Vernunft über das vielköpfige Ungeheuer der triebhaften Natur, dem die meisten Köpfe abgeschlagen werden müssen, wobei der mächtige Löwe des aktiven Willens und Tatendrangs, in Disziplin genommen, Hilfe leistet.

Im Hinblick auf solches metaphysisches Verständnis von sittlicher Gutheit soll nun nach der Ankündigung 595 ab die Verderblichkeit mimetischer Dichtung gezeigt werden, nämlich daß sie die Denkart ihrer Hörer von Grund auf runiert (λώβη . . . διανοίας). Die Verklammerung des hier beginnenden Abschnittes mit dem Aufbau des Dialoges ist so gut wie möglich und entspricht der Forderung, die Platon im Phaidros (264 c) für jeden geschriebenen Logos aufstellt, daß seine Teile unter sich und mit dem Ganzen nach Analogie eines Organismus zusammenstimmen sollten.

Obwohl Mimesis von der früheren Behandlung her als bekannt vorausgesetzt wird, möchte Sokrates sie neu bestimmt sehen, deswegen gesteht er sein Nichtwissen (595 c). Früher (392 c – 398 b) war Mimesis nämlich nur diejenige Erzählweise, bei der sich der Dichter mit dargestellten Personen dadurch identifiziert, daß er mit deren Worten redet, statt im eigenen Namen von diesen Personen zu berichten. Das ist nach Platon deswegen gefährlich, weil der mimetisch darstellende Dichter oder der rezitierende Rhapsode oder Schauspieler, ja sogar der Zuhörer von einem schlechten Ethos, das in direkter Rede ausgedrückt wird, notwendig etwas abbekommt (τοῦ εἶναι ἀπολαύειν 395 c, f. 606 b), also von diesem Ethos depraviert wird. Deswegen ist solche Erzählweise im guten Staate verpönt oder wenigstens ausschließlich für gutes Ethos zugelassen, also in sehr geringem Ausmaße; denn das Gute erlaubt, weil selbst nicht variabel, nur wenig variierte Darstellung (so 604 e). Diese Mimesisdefinition muß nunmehr im Rahmen der Metaphysik verdrängt werden durch eine andere, die der Abstufung des Seienden Rechnung trägt. Nun wird also Mimesis allgemein (ὄλως 595 c 8) bestimmt als blinde Abbildung innerweltlicher Wirklichkeit ohne Kenntnis von und Rücksicht auf jene urbildliche Wahrheit und Wirklichkeit, von der unsere Welt ihre Normen beziehen muß nach der Lehre Platons, der es Homer und den Tragikern zum Vorwurf macht, diese doch stets gültige Ordnung des Seienden mißachtet zu haben.

Dem neuen Sinn von Mimesis, dem übrigens der früher bestimmte leicht einzuordnen wäre, ohne daß ein Widerspruch entstände, nähert sich Platon mit einem seiner Kunstmittel, einer bildlichen Analogie. Ein Tischler macht einen Tisch oder eine Liege; die Zweiheit soll nur auf die Beliebigkeit des Beispiels hinweisen, die beiden Dinge gehören nicht zusammen, und weiteres Nachdenken an dieser Stelle ist müßig<sup>4</sup>. Vorbild ist dem Handwerker die „göttliche“ Idee der Liege oder des Tisches, d. h. das nicht von Menschen stammende Allgemeine, das Sinn und Funktion dieser Artefekte enthält, aber für Platons Denken etwas Wirkliches, ewig Urbildhaftes ist (so sehr ist die wahre Wirklichkeit dem Bedürfnis des Menschen zugeordnet, daß es Ideen von Artefekten gibt). Außer der Idee der Liege und deren sichtbarem Abbild, einem der vielen

<sup>4</sup> Dies zu Else a. a. O. 36 f., der an einen Tisch mit Couch beim Symposion der Akademie denkt!

möglichen, gibt es nun noch die vom Maler realistisch abgemalte Liege, Produkt einer Mimesis, die vom Urbild nichts weiß, aber das Wissen des Tischlers nicht teilt, sondern sich sklavisch an das hält, was ihr vor Augen kommt, das Produkt dieses Handwerkers. Es ist klar, daß hier keine Aussage über Malerei gemacht wird. Daß es griechische Maler gibt, die erhöhte, idealisierte Bilder des Wirklichen schaffen, war Platon gewiß nicht unbekannt; man könnte es zum Überfluß noch bei ihm belegen. Doch dieser möglichst wirklichkeitsgetreue Maler, der nichts Besseres leisten kann und will als ein überall herumgetragener Spiegel (596 d) und möglichst viel Illusion<sup>5</sup> erzeugen möchte, die aber nur Kinder und Narren täuschen könnte (598 c), also dieser möglichst wenig ideenhaft gesinnte Maler wird von Platon nur zu dem Zwecke<sup>6</sup> gewählt, um durch Analogie ein schlechtes Licht auf Homer und seine Nachfolger zu werfen, und zwar auf die Gehalte ihrer Dichtungen. Die Produkte eines solchen Mimetikers stehen von der vorbildlichen Wirklichkeit (ἀλήθεια 597 e) um zwei Abstufungen entfernt, sind nur etwas „Drittes nach der Wirklichkeit“, nach griechischer Zählweise, die den Ausgangspunkt mitrechnet. Also Homers Leistung ist etwas Nichtiges und Minderwertiges, sofern er die menschlichen Dinge abbildet, ohne die übermenschliche Norm zu kennen und zu beachten. Erschwerend kommt hinzu, daß er mit dem illusionistischen Maler gemein hat, seine Objekte bald in dieser, bald in jener Perspektive zu sehen. Das bedeutet eine weitere Entfernung von der Klarheit, Eindeutigkeit und Idealität des paradigmatischen Urbildes. Solche Entfernung, die 598 a – d beklagt wird, sollen wir im Falle des mimetischen Dichters wohl so verstehen, daß Menschen, die in die verschiedensten Handlungssituationen hineingestellt werden, etwas Schillerndes und Unfestes annehmen, nämlich hinsichtlich ihrer Grundhaltung und moralischen Identität; sie bewegen sich von der sittlichen Norm und Eindeutigkeit weg. Von dem, was im menschlichen Leben nach Platons Lehre wirklich wesentlich ist, läßt Homer in seinen Gestalten allzu wenig sichtbar werden: „Nur ein wenig erfasst er von jeglichem und noch dazu bloß ein Abbild“ (598 b).

An dieser Stelle läßt Platon seinen gering geachteten Maler nicht mehr eine Liege machen, sondern einen Schuster oder Zimmermann, also Menschen, deren Existenz auf einem sachlichen Wissen beruht, das genau wie vorher das des Möbeltischlers auf vorbildliche Normen gerichtet ist. Um so schlimmer, wenn der Maler auch diese Handwerker malt, ohne die leiseste Ahnung von deren Wissen zu haben. Die Hinzufügung der Wissensdimension zum abzumalenden Objekt ist entscheidend wichtig für den analogischen Sinn, weil ja Homers Gestalten als Menschen nach platonischer Auffassung notwendig immer von ihrem Wissen gelenkt werden. Wo sie fehlen und freveln, war stets ihr fehlerhaftes Wissen die Ursache; einen bösen Willen gibt es hier nicht. (Niemand

<sup>5</sup> Illusion wollte der athenische Maler Apollodor (Ende des 5. Jahrhunderts) durch Schattenebung (σκιαιγραφία, die 602 d geringschätzig erwähnt wird) hervorbringen.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Eidos und Eidolon* (Vorträge Bibl. Warburg 1923, 26) sagt treffend: „Platons System kennt als solches keine philosophische Aesthetik, ja er kennt nicht einmal deren Möglichkeit.“ Also Formprobleme der Kunst interessieren ihn in unserem Zusammenhang gar nicht: die Inhalte gemäß ontologischer Abstufung sind sein Thema.

fehlt freiwillig, sondern stets durch mangelnde Einsicht, Grundgedanke der platonischen Ethik, nicht etwa Lehre des historischen Sokrates!). Die Mangelhaftigkeit der Mimesis tritt bei solcher Charakterisierung des Objektes der Mimesis erst richtig hervor. Denn eben danach fragt Homer gar nicht, ob seine Helden fehlerhaftes oder richtiges Wissen hatten, so wenig, wie der Maler fragt, ob der von ihm abgemalte Schuster oder Zimmermann sein fachliches Wissen beherrscht oder nicht. Beide stellen gleicherweise nur die äußere Erscheinung ( $\tau\acute{o}$  φαινόμενον ὡς φαίνεται 598 b 3) dar, ein Trugbild also (φάντασμα), das nur Toren, also im Falle Homers nur unphilosophische Leser mit etwas von Wirklichkeit Erfülltem verwechseln können. Wenn also die öffentliche Meinung der Zeit Platons und ihrer pädagogischen Sprecher im Homer alles fanden, was für die Erziehung der Jugend nützlich schien, von menschlichen Grundsätzen bis zu technischen Kenntnissen (tatsächlich war der Homertext wegen seiner Inhalte das wichtigste Schulbuch), so verurteilt Platon mit der rigorosesten Schärfe eine solche Meinung als trügerisch: einem Gaukler und Mimetiker sind solche Leute aufgefressen. Sie beweisen, sofern sie diese Auffassung vertreten oder verteidigen, daß sie „Wissen und Unwissenheit und Nachahmung nicht prüfend zu unterscheiden fähig sind“ (598 c d). Die Vokabel ἐπιστήμη kann bei Platon ebenso gut das handwerkliche Können wie das philosophische, noetische Wissen bedeuten. Das Verb ἐπίστασθαι hieß im Homer so viel wie „sich auskennen“, auf alle Arten technischer, sportlicher, musischer Fähigkeit bezogen. Platon verwendet darum ἐπιστήμη so gern, weil er damit die Analogie zwischen technischem und ethischem Wissen ausdrücken kann, um zur Einsicht zu führen, daß das letztere mindestens den gleichen Grad von Genauigkeit (ἀκριβεία) und einen ebenso umgrenzten, nur eben sehr anderen Gegenstand nötig habe. Hieran hängen Thema und Methode der platonischen Dialoge. An der vorliegenden Stelle interessiert Platon von all dem vielen Wissen, das von Homers Verehrern für diesen Meister beansprucht wird, als umfassend an Umfang und unübertroffen an Präzision natürlich nur das ethische Wissen. „Alles andere, was jeder einzelne weiß“ (c 9) nämlich, außer dem Können, das auf die Handwerker verteilt ist, bedeutet offenbar den gemeinsamen nicht-technischen Wissensbesitz der Menschen, wie denn Platon ja gerade einen solchen gewinnen will, aber nur durch Homologie in dialogischer Verständigung. Daß diesen Besitz einer allein haben und sozusagen an alle anderen austeilen soll, ist eine Behauptung, die Platon auf das äußerste empört und die Schärfe seiner hier vorliegenden Reaktion erklärt: dieser Allwissende kann nur ein Gaukler und Betrüger, seine Gefolgsleute können nur ahnungslose Toren sein. Die bloße Allwissenheit in allen weltlichen Dingen würde ihnen Platon gern lassen, ohne jede Entrüstung, aber auch ohne jede Bewunderung. Die „wichtigsten Dinge“ ( $\tau\acute{o}$  μέγιστα Apol. 22 d) sind es, um die es ihm geht.

Platonische Kunst verrät sich darin, daß die allgemein gefaßte Analogie über den Alleswisser, die von der Analogie des alle Handwerker abbildenden Malers ausging (c 5 – d 5), bereits so gefaßt ist, daß die Anwendung auf Homer durchscheint und ohne Mühe von uns herausgelesen werden kann. Platon wiederholt anschließend explizit den für die Dichtung erhobenen Wissens-

anspruch. Es geht außer auf sämtliches technisches Wissen auf „alles Menschliche, das mit Gutheit und Schlechtigkeit zu tun hat, und das Göttliche“ (e 1). Ihm stellt er die platonische Forderung eines Wissens gegenüber, das jeder ernstzunehmende Dichter zu Grunde zu legen hat. Es folgt ein indirekter Beweis dafür, daß der berühmte Homer solches Wissen nicht gehabt haben kann (598 c 5 – 601 b 8). Denn, so läuft dieser indirekte Beweis, hätte er das Wissen über die menschlichen, die sittlichen, die göttlichen Dinge (drei Namen für denselben Gegenstand) wirklich gehabt, dann hätte er sich in seinem Leben bemüht, schöne Taten zu vollbringen und dadurch Nachruhm zu erwerben. Die mindere Aufgabe, anderen zum Nachruhm zu verhelfen, hätte er notwendig als unterhalb seines Könnens liegend verschmäht. Es folgt unwidersprechlich, daß ihm jenes Wissen, das Platon meint und von jedem Dichter erwartet, der auch nur den leisesten Respekt verdient, gefehlt hat. Jeder macht das Beste, was er leisten kann, zum Hauptinhalt seines Lebens, zu dem, was er allein ernst nimmt (σπουδάζειν 599 a 8); absurd wäre es, sich das weniger Ernste oder gar das Uernste als Lebensziel zu setzen. In Durchführung dieses indirekten Beweises wird (d e) dem Homer die Frage gestellt, ob er als einer, der nicht an dritter Stelle hinter der ἀλήθεια stand, sondern an zweiter und unmittelbar zu ihr aufschaute, fähig war, menschliche Lebensverhältnisse sittlich zu verbessern, wie die großen Gesetzgeber Lykurg, Solon und andere taten. Auch die begeistertsten Verehrer Homers können die Frage nicht bejahen. Nicht einmal geringere Verdienste wie solche militärischer Art oder in Gestalt „gut ausgedachter Erfindungen“, die der Praxis des Menschenlebens dienen, können Homer zuerkannt werden. Aber auch im kleinen Kreise hat er nicht erzieherisch gewirkt wie Pythagoras, dem eine eigene Gemeinde ihren Lebensstil verdankte, oder sogar, und dies ist Platons größter Hohn, wie sophistische Bildungslehrer, etwa Protagoras und Prodikos, von denen sich viele Schüler und enthusiastische Begleiter gern bilden, in ihrem ganzen Bios bestimmen lassen. Die einzige einschlägige Kunde über Anhänger des lebenden Homer besagt, daß er von seinem jüngeren Begleiter Kreophylos im Alter schlecht behandelt wurde, woran sich erzieherisches Versagen genau so zwingend ablesen läßt wie analog (nach Gorgias 516 a – e) am Schicksal der berühmten athenischen Staatsmänner des 5. Jahrhunderts, des Perikles, des Miltiades und des Kimon, die von den Athenern trotz ihrer Verdienste nur schnödesten Undank erfuhren, sie also durch ihre Politik nicht besser gemacht haben, sondern schlechter, als sie vorher waren.

Der Beweis ist damit erbracht, daß Homer, allen wesentlichen Wissens bar, nicht im Hinblick auf Wahrheit dichtete, sondern nur im Hinblick auf Abbilder oder Trugbilder, auf das also, was in der zuletzt verwendeten Analogie (598 b c) das Scheinbild des gemalten Schusters war. Durch Farben und Umrisse sieht es nach etwas aus, belehrt uns aber nicht darüber, was ein Schuster ist und sein soll; d. h. (601 a – b) nimmt man die Farben der poetischen Einkleidung weg, die Metrik sowie mögliche musikalische Reizmittel, so bleibt nichts Nennenswertes übrig von dem vorher so bedeutend und bezaubernd klingenden Gedicht. Es ist dann so, als ob uns ein nicht schönes Gesicht ansieht, das vorher durch einen gewissen jugendlichen Reiz Eindruck gemacht hat, der

nun aber gleichsam wie etwas äußerlich Aufgetragenes durch die Zeit verschwunden ist, nichts Wesensmäßiges und Dauerhaftes.

Aber die Sache soll nicht bloß „zur Hälfte“ behandelt werden, sondern in voll befriedigender Weise (601 b – 602 b). Was fehlte und wird nun noch hinzugefügt? Die analogische Dreistufung bei der Malerei wird ein letztes Mal aufgenommen und so modifiziert, daß an die Stelle der göttlichen Idee der wissende Ausübler eines Könnens tritt, der Flötenspieler. Inhaber des vollen Wissens vom Funktionieren der Flöte, gibt er dem Flötenbauer Anweisung. Dieser baut die Flöte von seiner „richtigen Meinung“ aus (ὀρθὴ δόξα), die ihm die autoritative Belehrung des Flötenspielers vermittelt hat. Dem Maler nun, der die Flöte abmalt, fehlt sowohl das Wissen des Spielers als auch die wahre Meinung des Handwerkers. Er tut also nichts Nützliches und Ernstzunehmendes, seine Mimesis ist überflüssige Spielerei (παιδιά), kein Lebensernst (σπουδή). Er kann darum im guten Staate kein Bürger sein, weil er in keinen Stand hineingehört. Weder die regierenden Philosophen, die über das Wissen verfügen, noch die anderen, die von der Autorität der Philosophen abhängig das Notwendige zur Erhaltung des Staates tun und mit minderer Geistesbildung auskommen, also der zweite und der dritte Stand, haben Verwendung für den Mimetiker, der nur nutzloser Gaukler ist. Dies bedeutet, daß an der vorliegenden Stelle implizit die formelle Ausstoßung wiederholt wird, die schon 398 a ausgesprochen und dort mit dem nützlichen Grundsatz, daß ein Mann nur *eine* Aufgabe im Staate haben dürfe, begründet worden war. Die vielseitige, ja allseitige Verwandlungsfähigkeit des Mimetikers Homer war dort mit höchster ironischer Verehrung überschüttet worden; man hatte dem staunenswerten Wundermann, Typ des θεῖος ἀνὴρ, Myrrhenöl über das Haupt gegossen und ihn mit Wollbinden bekränzt, also durch zwei rituelle Gesten ausgezeichnet, die gegenüber Götterbildern üblich waren, aber nur um ihm in aller Form das Geleit ins Exil zu geben, weil „es einen solchen Mann im Staat bei uns nicht gibt und nicht geben darf“. Dort wie nun noch einmal hier (602 b) ist für einen Mann kein Platz im guten Staat, dem die unerläßliche Grundgesinnung fehlt, die in allen Ständen bei noch so verschiedenem Bildungsgrad vorausgesetzt wird.

Es muß hier angemerkt werden, daß in beiden Gedankengängen mit der Verwirklichung des Staates platonischer Gerechtigkeit gerechnet wird; und es muß betont werden gegen weit verbreitete Meinung von Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart<sup>7</sup>, daß diese Verwirklichung nicht nur als literarische Phantasie und gedankliche Provokation gemeint ist. Wer den Text des Staatsdialoges *more philologico* interpretiert, muß die betonte und wiederholte Verwahrung Platons dagegen ernstnehmen, daß er eine Utopie aufstelle, bloß

<sup>7</sup> Für H. G. Gadamer etwa (in der zitierten Abhandlung über die Dichterkritik, dazu in: Platons Staat der Erziehung, gleichfalls nachgedruckt in: Platons dialektische Ethik, 207–220) ist nur die Erziehungslehre des Politeia-Dialoges ernst gemeint: es solle durch Erziehung möglichst viele Sokratessen geben, die den empirischen Staat mit Geist erfüllen. Schon Rousseau hatte den Dialog lediglich als „schönste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben wurde“, verstanden.



einen frommen Wunsch (εὐχή 450 d, 456 b, 499 c) vortrage, an dessen Erfüllbarkeit er selbst nicht glaube. Von der Frage der Realisierbarkeit seines Staates spricht Platon an herausgehobener Stelle in einer Weise, daß man das Staatliche unmöglich als bloßen literarischen Rahmen für die pädagogischen Gedanken auffassen kann. Dreimal wird (473 c, 499 c d, 502 c) thesenhaft ausgesprochen: dieser Staat ist schwer, aber nicht unmöglich zu verwirklichen. Ein neuer Typus von Politikern, die von Machtgier und Ehrgeiz frei nur das Gute im Sinne der Philosophie wollen, kann Menschen gewinnen für eine Gemeinschaft der abgestuften Gerechtigkeit, für diesen Ordensstaat, der sich selbst ernährt, verteidigt und vermehrt. (Wir dürfen wohl an eine Größenordnung denken, wie sie Hippodamos von Milet für seinen dreigeteilten Staat laut Aristoteles Politik 1267 b ansetzte: 10 000 Männer.) Diese Darlegung Platons über die Möglichkeit kann nicht ihrerseits auch als literarische Fiktion abgetan werden. So ist auch die Verstoßung Homers und der Tragiker nicht bloß ein literarischer Angriff, sondern ein real gemeintes Verbot, aber eben als solches um so härter und rücksichtsloser. Jede Abschwächung wäre der Absicht Platons zuwider.

Damit ist der Gedankengang der zweiten Dichterkritik an seinem Höhepunkt angelangt, bei der völligen Entwertung und dem realen Ausschluß der mimetischen Dichter, der vergangenen wie der gegenwärtigen. Homer und die Tragiker aus den Bedingungen ihrer Zeit besser zu verstehen als Größen eigenen Rechtes so, wie es Humanisten moderner Zeit tun, das war keine Aufgabe, die Platon auch nur im Traum einfallen konnte. Hätte er auch über eine derartige Methode der Betrachtung verfügt, so hätte sich ihm doch ihre Anwendung schon dadurch verboten, daß er gar nicht Homer in Homers Zeit, sondern Homer in Platons Zeit beurteilt und verurteilen will, daß er die griechische Bildungstradition, von der die überlieferte Dichtung das wichtigste Element war, auch und gerade im 4. Jahrhundert, als ganze rigoros durchstreichen und ablehnen will. Es geht ihm gar nicht um Literatur und Ästhetik; und nichts ist falscher, als ihm Befangenheit durch zeitgenössische, aufgeklärte, verfallende Formen der Dichtung vorzuwerfen, unter deren Wirkung er die großen alten Dichter nicht mehr richtig zu würdigen gewußt hätte. Das sind ästhetische Kategorien der Interpreten von heute. Nein, es geht Platon um das rechte Leben gemäß der Wahrheit der Vernunft. Der Bios im Sinne der mythischen Religion und der olympischen Götter wird schlechthin verdammt nicht weniger als die sophistische Aufklärung. Vor das Gericht der platonischen Wissensethik gestellt, wird er ohne revolutionäres Pathos, vielmehr mit der unerbittlich deduzierenden Beweiskraft des Logikers einer um so gnadenloseren Verurteilung zugeführt. Die platonische Vernunftreligion duldet nicht neben sich die mythische Religion, auch nicht in der geläuterten Gestalt, die sie seit Hesiod, Solon und Aischylos angenommen hat. Homer und seine Nachfolger vertreten für Platon eine minderwertige Auffassung von den menschlichen und göttlichen Dingen, und dafür sind sie verantwortlich zu machen. Denn für Platon gibt es keinen Zweifel, daß die Wahrheit seiner Philosophie in der menschlichen Vernunft verborgen gegenwärtig ist; jede menschliche Seele

hat eine Ahnung davon, ist ahnungsweise darauf gerichtet (ἀπομαντεύεται 505 e). Durch Verständigung im Dialog, durch rechtes Fragen und Antworten, eine Kunst, die darum Dialektik heißt, kann man ein Wissen von unverbrüchlicher Sicherheit gewinnen, das transcendente Wirklichkeit erfaßt. Dieses Wissen nun ist durch seinen noetisch erfaßten Inhalt befähigt, das menschliche Tun zwingend zu beherrschen. Wo es aktuell vorhanden ist, verwirklicht sich die einzig echte Freiheit, die dem Menschen zukommt, die zum Tun des Guten. Fehlen kann man nur unter dem Zwang der Unwissenheit, wie sie sich im begehrenden oder emotionellen Seelenzustand einstellt; freiwilliges Fehlen ist ein unsinniger Begriff für die platonische Wissensethik, das gibt es nur in der empirischen Ethik des Aristoteles. Das Fehlen einer solchen Wissensethik, die Ahnungslosigkeit darüber allen griechischen Dichtern vorzuwerfen, fühlte sich Platon berechtigt, ja sogar verpflichtet durch das Gebot der Vernunft, dem er vertraute. Der Fehler aller dieser Dichter war für Platon der, daß sie versäumt haben, was ihm zugemutet werden konnte, den Weg ins Freie der überzeitlichen, überräumlichen Wahrheit des Göttlichen einzuschlagen, vielmehr dem innerweltlichen Verständnis der Dinge verhaftet geblieben sind; denn ihre Götter sind nicht göttlich; dazu haben sie zu viel Menschliches an sich, sie sind wandelbar und ungerecht, sie können Gutes und Schlechtes über die Menschen verhängen oder sie gar zum Bösen verleiten.

Schon die erste, noch vorphilosophische Dichterkritik hatte am Ende des 2. Buches die falsche und unfromme Theologie der mythischen Religion verworfen. Das war freilich für das 4. Jahrhundert keine Neuigkeit, denn die Unmoral der Mythen war seit Xenophanes und Heraklit scharf kritisiert worden. So gab es im Gespräch keinen Widerspruch, als Sokrates an der genannten Stelle zwei theologische Grundgedanken verbindlich machte für die Erziehung im guten Staate und für alle Dichtung, die dort erwünscht war: 1. Gott ist nicht Ursache von allem, sondern nur vom Guten, d. h. die Verantwortung für das Böse liegt bei der wählenden Seele. 2. Gott ist nicht veränderlich, sondern wahr in Tat und Wort. Diese Gedanken werden erst in der Metaphysik, die der Mittelteil des Dialoges entwickelt, fest verankert werden und ihren vollen Sinn erst gewinnen mit der Lehre von der Seele als Stätte ewiger Verantwortung, d. h. mit dem Unsterblichkeitsbeweis des 10. Buches, der sich unmittelbar an die Dichterkritik anschließen wird. Aber schon bei ihrer ersten Einführung, wo sie noch ohne philosophische Begründung bleiben, enthalten sie einen fundamentalen Angriff gegen die mythische Religion und die Theologie ihrer Dichter. Eine differenzierende Gerechtigkeit etwa gegenüber dem frommen Aischylos wird dabei von Platon nicht erstrebt: in jedem Falle ist auch dieser Dichter der reinen konsequenten Theologie der ideenschauenden Vernunft noch unendlich fern geblieben<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Wenn die unsterbliche Seele in jedem Momente der ewigen Zeit die Verantwortung trägt, der Gott aber ohne Verantwortung bleibt für menschliche Schuld und nachfolgendes Leid, wie es im Schlußmythos (617 e) heißt, so versteht man, wieso Aischylos, der eine gerechte Weltordnung verkündet, von Platons Kritik nicht ausgeschlossen bleibt. Sein Gott kann den

Die Kritik des Staatsdialoges am fehlenden Wissen der Dichter über die menschlichen und göttlichen Dinge muß jeden ernsthaften Platonleser an die Stelle der Apologie erinnern (21 e – 22 c), wo nach den Politikern und vor den Handwerkern die Dichter zum Gegenstand der Wissensprüfung werden, die Sokrates in göttlichem Auftrage unternimmt. Die Reihenfolge ergibt sich daraus, daß die Staatsmänner gar kein Wissen, aber um so mehr Einbildung davon haben, daß aber bei den Handwerkern redliches, sachbezogenes Wissen anzuerkennen ist, nur daß es den Wahn erzeugt, mit diesem technischen Wissen sei gleichzeitig auch ein gültiges Wissen über die „wichtigsten Dinge“ gegeben. Zwischen beiden Gruppen stehen die Dichter, die vieles über Menschen und Götter zu erzählen haben, aber nicht aus einem Wissen, sondern „durch ein gewisses Naturtalent und im Zustand des Enthusiasmus wie Seher und Orakelsänger.“ Auf Grund ihrer Poetengabe, die griechisch *σοφία* hieß, in der Platon aber nur eine durchaus zweifelhafte Sorte von Inspiration sah, bildeten sie sich ein, in allen Stücken, also auch über die wichtigsten Dinge die weisesten aller Menschen zu sein. Was sie von den Politikern unterscheidet, ist kein für Platon bewundernswerter Vorzug, sondern etwas tief Zweifelhafte, wie die Gleichstellung mit den verachteten Sehern und Orakelsängern beweist. Also schon in der Apologie wird geringschätzig über die Dichter geurteilt. Sie gehören zu den Befangenen in innerweltlicher Denkweise trotz ihrer vermeintlichen Inspiration; sie wissen ihr eigenes Nichtwissen nicht, anders als Sokrates, d. h. der philosophierende Mensch überhaupt, für den der Name des Sokrates nur beispielhaft steht (Apol. 23 a b). Sie sind also nicht wie dieser durch die Einsicht in die Nichtigkeit innerweltlichen Wissens dazu befreit, göttliche Weisheit zu suchen und für die eigene Seele zu sorgen, daß sie möglichst gut werde, und etwa sich von der Todesfurcht zu befreien, in der sich die innerweltliche Befangtheit am drastischsten kundtut (29 a – 30 b). Zweifellos haben diejenigen Interpreten recht, die schon hier die platonische Metaphysik erkennen. Ebenso ist auch das Urteil über die Dichter in der Apologie identisch mit dem auf Metaphysik gegründeten in der Politeia.

Dem bei 602 b zu Ende gehenden ersten Beweisgang, der die Mimesis von ihrer ontologischen Einstufung aus entwertet, folgt ein zweiter (602 c – 608 b), der die Sache von der Seelengliederung aus ansieht und die verderbliche Wirkung mimetischer Dichtung an ihrer Beziehung auf den untersten Seelenteil aufzeigt. Auf den Schaden, der der Denkart der Zuhörer aus solcher Dichtung erwächst, war ja schon am Anfang des Buches (595 a b) hingewiesen worden; er soll den Ausschluß der Dichter am besten verständlich machen. Der zweite

---

Menschen in Verblendung stürzen. Es liegt hier aber doch ein Problem. Denn ausgleichende Gerechtigkeit des göttlichen Waltens, Heilung durch Lernen aus erlittenem Leid wird eben doch tatsächlich von den verworfenen Dichtern Hesiod, Solon, Aischylos geglaubt und verkündet. Es scheint ein Nebenpunkt, daß bei Platon der Ausgleich nicht in der Folge der Generationen, sondern nur innerhalb des Lebens der einzelnen Seele geschieht. Doch bringt der Faktor Unsterblichkeit mit dem stets neuen freien Wählen von Heil und Unheil einen tiefgreifenden Unterschied.

Beweisgang ist etwa gleich lang wie der erste; solche Symmetrie zwischen gleich wichtigen Teilen eines Dialogs muß bei Platon immer beachtet werden.

Wieder hilft die Analogie der illusionistischen Malerei, die psychische Wirkung literarischer Kunst zu beschreiben und zu bewerten. Diese Schattenmalerei (602 d) wird mit ihren Mitteln der Täuschung sogleich übelsten Künsten wie den Taschenspielertricks gleichgestellt: sie lauert dem unstillen, wirren Zustand unserer Seele auf, der sich seiner Natur nach durch Perspektive, Spiegelung und gewisse Farbeffekte nur zu gern täuschen läßt zum Schaden der sachgemäßen Aufnahme des Objekts nach seinen echten Maßen. Der vernünftige Seelenteil vertreibt durch Messen und Rechnen allen täuschenden Zauber. Notwendig muß also dasjenige in der Seele, was diesem Zauber verwandt ist und ihm deshalb leicht erliegt, etwas der Vernunft Fremdes und Feindseliges sein. Die Mimesis steht also (603 b) wie eine Hetäre da, die den schlechten Seelenteil verführt und auf Grund dieser Verbindung ein schlechtes Erzeugnis gebiert.

Die Anwendung der Analogie auf gehörte Dichtung (im Theater, bei Rezitationen, aber auch bei der Lektüre; man las bekanntlich laut, vgl. Apostelgeschichte 8, 30) ergibt sich durch die Gleichsetzung des leidenschaftlich erregbaren Seelenteils mit der Fähigkeit der Illusionierung, der vernünftigen Selbstbeherrschung mit der des Messens, Rechnens und Wägens. Nun stellen Epos und Tragödie in menschlichen Handlungen Konfliktsituationen dar, in denen Einsicht und Leidenschaft gegeneinander stehen. Innerer Zwiespalt in der Seele hatte nun aber, woran hier (603 b) erinnert wird, im 4. Buche (ab 438 d) zur Unterscheidung von drei Seelenteilen geführt. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist davon nur der Grundkonflikt zwischen der ruhigen und beherrschten Haltung (*λόγος*) und dem überwältigten, hingegeben empfindenden Fühlen (*πάθος*) interessant. Dabei folgt der Logos der Ordnung im Staate (*νόμος*), die, wie nicht gesagt zu werden braucht, auf richtiges Philosophieren über menschliche und göttliche Dinge zurückgeht. Dieser Nomos fordert aber in Fällen schweren Leides, etwa wenn ein ausgezeichnete Mann seinen Sohn verloren hat, daß er seinem Schmerz und seiner Klage möglichst wenig nachgeben darf, „da bei solchem das Gute und das Schlimme nicht offenkundig ist“ (604 b). Diese Formulierung ist inhaltlich der Überzeugung zugeordnet, in der sich der verurteilte Sokrates von seinen Richtern verabschiedet (Apol. 40 d): „daß es für einen guten Menschen nichts Schlimmes gibt, weder im Leben noch nach dem Tode, und daß seine Sache von den Göttern nicht gleichgültig behandelt wird“. Allerdings bezieht die gegenwärtige Formulierung den Sinn von Leiden als Strafe ein. Strafe aber ist Heilung des Zustandes der Seele, also nichts Negatives. Da die platonische Weltordnung auf das Gute hingerrichtet ist, kann, wer sie eingesehen hat, nichts letztlich Böses für sich entdecken, ausgenommen das Versagen der eigenen vernünftigen Willenswahl. Wenn diese in Ordnung ist, dann ist alles im eigenen Schicksal in Ordnung. So versteht sich der denkwürdige Satz, den wir hier lesen: „Nichts von dem, was dem Menschen zustößt, verdient, daß man es sehr ernst nimmt.“ Die Wortwahl (*τῶν ἀνθρώπων*) weist auf den Tod, den eigenen oder den eines nahe verbundenen Menschen. Das Klagen ist unnützlich, nicht nur wegen der

Unabänderlichkeit des Geschehens, sondern wegen der irrigen Voraussetzung eines eindeutig schlimmen Sinnes davon. Der Gute klagt daher nicht, oder nur so wenig wie möglich (603 e mit Verweis auf 387 e), und der Nomos verbietet unmäßige Klagen, wie schon am Beginn des 3. Buches begründet wurde. Eine solche Haltung nun gegenüber allen Schicksalsschlägen, wie sie die platonische Metaphysik fordert, enthält nicht viele Möglichkeiten, die von der Mimesis pathetischer Dichtung ausgeschöpft werden könnten. Denn das unpathetische und klaglose Reagieren auf das Leid ist gleichförmig, nicht abwechslungsreich und verfehlt deswegen und wegen natürlicher Fremdartigkeit seinen „Eindruck auf eine Menschenansammlung und auf Leute, wie sie, unterschiedlich geartet, in den Theatern zusammenströmen“ (604 e, gemeint sind Unterschiede des Alters, Geschlechtes und Standes, d. h. Sklaven und Freie gleicherweise). Dem bunten Theaterpöbel zuliebe, will Platon sagen, stellt der mimetische Dichter vor allem das vielgestaltige Jammern dar und nimmt gerade die Schicksale ernst, die man keinesfalls ernst nehmen darf. Hier erreicht Platon mit seiner Kritik den höchsten Grad von Gehässigkeit, sofern er die großen Dichter an der Alternative mißt, ob sie die Zuhörer besser machen oder des Erfolges wegen ihren niederen Neigungen schmeicheln wollen, und sofern er ihnen ohne Einschränkung die grundsätzliche Entscheidung für die zweite Möglichkeit bescheinigt. Als Schmeichelkunst und als Verwandte der Demagogie hatte er schon im Gorgias (502 a – d) die Tragödie abgewertet. Hier nun (605 a – c) werden die tragischen Dichter als grundsätzliche Feinde des guten philosophischen Staates hingestellt, sofern sie in den Seelen der Zuhörer die schlechten Kräfte zur Herrschaft bringen und dasselbe tun wie diejenigen, die den Staat den schlechtesten seiner Bürger ausliefern. Die Entsprechung der Ständeordnung im Staate zur innerseelischen Ordnung, also die Herrschaft der gleichen Ethik im Individuum und in der Polis enthält den ganzen Sinn des platonischen Staatsgedankens; Mißachtung und Verkehrung davon macht die mimetischen Dichter zu seinen gefährlichsten Gegnern; jedenfalls sieht Platon es so, und wir müssen die Schärfe seiner Kritik ausschließlich von seiner metaphysischen Ethik aus verstehen; in jeder anderen Deutung müßte sie ungreiflich bleiben. Als Lobredner von Tyrannen und, platonisch nur ein Gradunterschied, von Demokratien verhöhnte Platon im 8. Buche (568 a – d) die Dichter und besonders den Euripides, wobei er ihnen Gewinnsucht und Ehrgeiz als Motive unterschob. Wenn die Philologen einwenden, Euripides habe die Tyrannis in seinen Stücken mindestens ebenso oft getadelt wie er sie gepriesen habe, und damit natürlich zu Recht sagen wollen, Lob und Tadel solcher Art habe nur Stellenwert innerhalb eines Stückes als Aussage einer Person, so würde Platon vermutlich erwidern, eben die mimetische Identifizierung des Dichters mit einem Lobredner der Tyrannis, und gelte sie auch nur vorübergehend, sei das Verderbliche an dieser Kunst.

Die Formulierung 605 a 8 – c 4 faßt eindrücklich und intensiv die Argumentation zusammen, wobei sie die Analogie Maler–Dichter geschickt in doppeldeutigen Worten auswertet (b 8 – c 4): groß und klein in quantitativem Sinne unterscheidet illusionistische Malerei nicht, sondern vertauscht sie von

Fall zu Fall willkürlich; der Dichter aber hält groß und klein im Sinne ethischer Wichtigkeit überhaupt nicht auseinander, sondern ist jederzeit fähig, sie in den jeweiligen Konstellationen der Handlung zu vertauschen oder zu relativieren, und sei es auch nur durch den Mund seiner Personen; das mindert die verderbliche Wirkung nicht. So entstehen Trugbilder fern von der Wahrheit und zwar sowohl hinsichtlich des ontologischen Ranges als auch durch die Spekulation auf niedere Seelenregungen.

Aber nicht nur den Theaterpöbel wissen die Dichter zu begeistern, sondern auch die Vortrefflichsten, und darin liegt ihre größte Gefährlichkeit. Hier beschreibt Platon (ab 605 c) die psychische Wirkung dichterischer Kunst, wie sie auch in seinem Jahrhundert auch die klügsten und sensibelsten Menschen, offenbar sogar die echten Philosophen trotz ihres philosophischen Schutzpanzers zu bezaubern wußte. Daß Platon sich selbst nicht ausnahm, ergibt sich wohl ohne gewaltsame Deutung ganz deutlich aus den bekenntnishaften Äußerungen seines Sokrates am Eingang (595 b) und am Ende der Auseinandersetzung mit den Dichtern. Die zweite (607 c 7) lautet: „denn wir sind uns bewusst, daß wir ihrem Zauber unterliegen“. Um so stärker ist die Bemühung, die offensichtlich auch ein persönliches Erlebnis Platons spiegelt, und die den vorliegenden Abschnitt zu einem so bewegenden Text macht, diesen Zauber zu analysieren und durch die Macht des Gedankens zu entkräften. Was geschieht in diesem Zauber? Beim Anhören der klagenden Reden und Lieder von Heroen – die ekstatisch dargebotenen Wechselgesänge mit dem Chor, die *Κομμοί*, werden besonders erwähnt – haben wir folgendes Erlebnis: „Wir empfinden Freude und uns selbst hingebend folgen wir mitempfindend und, indem wir es ernst nehmen, rühmen wir als einen guten Dichter den, der uns so mächtig wie<sup>9</sup> möglich in einen solchen Zustand versetzt“ (605 d)<sup>9</sup>.

Dies aesthetische Erleben, das uns so nahe geht, muß nun im Lichte der Seelengliederung und der früher dargelegten Gebote der Selbstbeherrschung einer strengen Kritik unterworfen werden, die ergibt, daß die zur Herrschaft berufene Vernunft sich hierbei der Pflichtverletzung schuldig gemacht hat. Das so verlockende Wohlgefühl über das pathetische Ausströmen leidvoller Klage ist eine Äußerung der nicht mehr überwachten, sondern entfesselten Kräfte des unteren Seelenteils. Im Falle eigenen Leidens sind wir durch die Philosophie, falls wir von ihr ergriffen waren, belehrt und geübt, die tief-sitzende Neigung (*ἐπιθυμεῖν* 606 a 5) zum unersättlichen Klagen und Weinen zu unterdrücken. Doch im aesthetischen Erleben fremden Leides lockern wir diese Unterdrückung und strenge Überwachung, ohne es zu merken; und so entgeht uns zugleich, daß diese Lockerung die schwerwiegende Folge hat, uns

<sup>9</sup> Ich brauche kaum gegen die eingangs genannte Abhandlung von G. F. Else zu wiederholen, daß wir Platon zutrauen dürfen, aesthetische Freude, die er selbst empfand, zu formulieren und zur Erörterung zu stellen. Es ist extrem unnatürlich, ja chronologisch auch mehr als fragwürdig, diese Erörterung von Aristoteles' Gedanken über *οἰκεία ἡδονή* der Tragödie abhängig zu machen. Auch die *ἡδυσμένη Μοῦσα* 607 a 5 ist kein Echo auf Ar. Poetik 1449 b 25 *ἡδυσμένην λόγῳ* Else a. a. O. 50. Wenn einer, so ist Platon ein Primärautor.

auch der Verantwortung für eigene Selbstbeherrschung zu entziehen und uns auch im eigenen Leben der Gewalt der untersten Regungen unserer Psyche auszuliefern. Ja, wir wähen sogar, jene psychische Auflockerung durch die Poesie sei ein Gewinn, auf den wir keinesfalls verzichten dürfen. Die Dichtung zu verachten, scheint eine Forderung, die unser Gefühl zu Recht empört. In Wahrheit kann man die weiche Rührung (ἐλεινόν 606 b 8) gegenüber eigenem Schicksal nicht beherrschen, wenn man sie im Genießen von Poesie hat stark werden lassen. Das gilt auch für alle Enthemmung jeglicher Emotionen und Triebe durch deren ästhetisches Nachempfinden (συμπάσχοντες 605 d 4) und auch für die Freigabe der Possenreißerei durch Vergnügen an der Komödie. In allen diesen Fällen wird das Herr über uns, was geknebelt und ausgetrocknet werden müßte, und das geschieht zum Schaden unserer Seele und Eudaimonie (606 d). Die Situation, in der solche Gefahr erlebt, beobachtet und analysiert werden kann, ist die des athenischen Staates, in dem Platon selbst tragische Aufführungen mit Ergriffenheit und zugleich unbedingter Ablehnung anhörte, so als ob zwei Seelen in seiner Brust wohnten. Aber wie er dies schreibt, hat die philosophische Seele in ihm die musische verdrängt und verdammt. Das zeigt sich in den ironischen Komplimenten, mit denen er (606 e – 607 a) die intellektuellen Homerverehrer seiner Zeit, für die Homer Lebensführung und Erziehung bedeutet, abweist und den Ausschluß Homers und überhaupt der „versüßten Muse“ aus dem guten Staat endgültig macht. Als Versdichtung bleiben zugelassen lediglich die schon zur philosophischen Bildung eingeführten Götterhymnen und die Preislieder auf die guten Menschen, als einfache liturgische Gesänge, in strengen Rhythmen und Harmonien gehalten. Auf ihren Wahrheitsgehalt kommt es allein an, nicht auf künstlerische Reize. Es ist kein Zweifel, daß damit das Wunderbare der griechischen Poesie, das die Muse schenkte, der Verachtung anheimfällt. Die Mächte, an denen sich das Verständnis des Daseins herkömmlich orientiert, Lust und Leid, dürfen nicht durch diese Muse, ihre Dienerin, zur Herrschaft im Staate gebracht werden an Stelle des Nomos und desjenigen Logos, „der in Gemeinsamkeit stets als der beste empfunden wird“, der im dialektischen Gespräch zwingend bewiesenen Wahrheit.

Die stabilisierende Wirkung des Nomos ist höchst wesentlich, weil auch der trefflichste Mann, wenn er mit sich allein ist, eher in Gefahr kommt, falschen Gedanken und schwächlicher Haltung nachzugeben, während er in der Öffentlichkeit sich dessen schämen würde (603 e ff.). Ist nun aber homerische und tragische Poesie zugelassen, dann gilt es nicht mehr als schmachvoll, sich vor aller Augen von Reden und Gesinnung ergreifen zu lassen und sich ergriffen zu zeigen, die einem Schande brächten, wollte man sie in der eigenen Lebenspraxis anwenden. So geschieht die Korrumpierung der Einzelnen durch die versüßte Muse in der Öffentlichkeit. Grund genug, dagegen den Nomos zu Hilfe zu rufen, der auf den philosophischen Logos gegründet ist.

Der nun abgeschlossenen Argumentation folgen nur noch Schlußbemerkungen (607 b – 608 b). Die vorgetragenen Gedanken sollen die Rechtfertigung darstellen (ταῦτα . . . ἀπολελογήσθω b 1) für die im 3. Buche erfolgte Ausweisung

der Dichter. Es wird noch hinzugefügt, die Dichter hätten kein Recht, den Philosophen „Verhärtung und Unbildung“ vorzuwerfen; der Zwist zwischen beiden Geistesmächten sei bekanntlich alt, und an Beschimpfungen der Philosophie durch die Poeten habe es nicht gefehlt, wofür (b 6 ff.) Belege genannt werden<sup>10</sup>. Trotzdem soll in aller Fairneß der Poesie die Gelegenheit gegeben werden, gleichfalls eine Apologie vorzutragen, wenn sie, schon vertrieben, zurückkehren (d 3) möchte. Es ist erstaunlich, wieviel Worte Platon auf diese Möglichkeit verwendet, die doch praktisch gar nicht besteht, seitdem die Kritik ihre philosophische Begründung gefunden hat; und es hieß soeben: „Das was als wahr einleuchtet, aufzugeben, wäre unlauter“ (c 7). Aber die pedantische Sorgfalt der Auseinandersetzung soll die Schwere der Entscheidung und die Tiefe des Gegensatzes deutlich machen. Auch den Anhängern der Poesie, die sie als juristische Fürsprecher (d 6) verteidigen möchten (wie einen Ausländer vor einem athenischen Gericht), soll Rederecht eingeräumt werden. Es wäre ja schön, wenn die Nützlichkeit der Poesie, im sittlichen Sinn, glaubhaft gemacht werden könnte. Andernfalls<sup>11</sup>, aber der andere Fall ist bereits gegeben, müssen wir uns die törichte Jugendliebe rücksichtslos aus dem Herzen reißen, und wenn wir poetische Darbietungen hören (also jetzt, in Athen) müssen wir gleichzeitig uns als Gegenzauber den Bannspruch (ἐπωδή, gegen Krankheiten üblich) zusprechen, nämlich unseren hier entwickelten Gedankengang, damit wir nicht rückfällig werden. Aber dieser Bannspruch wird uns in jedem Falle (εἰσόμεθα δ' οὖν ist 608 a 6 nach dem Codex qu = Monacensis 237 eindeutig zu lesen) die Gewißheit geben, daß die Poesie der Wahrheit feindlich und keinesfalls ernst zu nehmen ist. Unsere Kritik ist richtig. Der abschließende Ausruf über den großen sittlichen Wettkampf, um den es immer und so auch hier geht, leitet passend zum Unsterblichkeitsbeweis über: wenn die Seele durch ihre eigene Schlechtigkeit nicht zerstörbar ist, wie offenkundig, dann weist das auf die Ewigkeit ihrer stets erneuten Verantwortung, ihres Agon für das rechte Leben hin. Dieser Kern des Beweises stimmt einzigartig zu dem Sinn der Dichterkritik. So ist deren höchst sinnvolle Plazierung in der Komposition des ge-

<sup>10</sup> Nach Wilamowitzens Vermutung (Platon II, 385) stammen diese Belege aus dem „Mimen“ des Sophron, die nach Diogenes Laertios III, 18 Platon aus Syrakus mit nach Athen brachte, als erster, und von denen er etwas für die Zeichnung von Dialogfiguren lernte (sehr glaubhaft); das Buch habe man unter Platons Kopfkissen gefunden. Ohne Nennung des Namens spielt Politeia 451 c auf diese Mimen an. Zum Vertreter der Poesie würde den Sophron seine rhythmische Prosa mit epischer Färbung machen. „Der Haufe der supergescheiten Häupter“ (καύτων Adam statt κατῶν), von einer Philosophenschule gesagt, scheint trotz Wilamowitz möglich; die epische Form καύτων wäre genau so legitim wie das epische Wort λακέρυζα vom Hunde (dem Philosophen), der den Himmel (die Götter) anbellt. Dem ironischen Ton entsprechen die „Häupter“.

<sup>11</sup> In dem Satz 607 e 4 – 608 a 5 fordert die Logik die Anerkennung eines stilistisch schlechten und törichten Zusatzes von fremder Hand: c 6 [διὰ τὸν ἐγγεγονότα . . . ἀπολογήσασθαι] a 2. Denn der Satz geht c 4 von der Annahme aus, daß für die Poesie keine hinreichenden Argumente vorgebracht werden. Also kann der entgegengesetzte Fall nicht im Inneren des Satzes wieder zur Sprache kommen. An καὶ ἡμεῖς οὕτως e 6 schließt ἀκροασόμεθα a 3 an, so beginnt der Hauptsatz.



samt den Dialoges auch von dieser Seite her völlig einsichtig. Die Orientierung der Seele auf die transcendente Wirklichkeit und auf die Urgestalt des Guten hin macht die Dichterkritik genau so wie den platonischen Staatsentwurf allein letztlich begreiflich. Wer die eine von beiden Konzeptionen begriffen hat, der hat zugleich auch die andere begriffen.

Genauere Auslegung des 10. Buches der *Politeia* lehrt also mit Sicherheit, daß Platons Abwertung der Poesie radikal ist und jede abschwächende Interpretation davon grundfalsch sein muß. Die Frage, die zuletzt (607 d) an Homer und die Homerverehrer gerichtet wurde, bleibt keinesfalls offen<sup>12</sup>, sondern die Unfähigkeit der Befragten zu einer positiven Antwort wird so deutlich wie möglich gemacht. Nun hat Platon am Schluß des *Phaidros* (274 b – 278 b) über alle geschriebene Literatur dasselbe rigorose abwertende Urteil begründet. Eine kurze Betrachtung dieses Gedankenganges kann den Widerspruch gegen Abschwächung des Sinnes der Dichterkritik nur verstärken.

Der zweite Teil des *Phaidros* ordnet die Rhetorik, eine Lebensmacht in Platons Jahrhundert, mit ihren geschriebenen Reden und Handbüchern, deren Titel „*Techne*“ hieß, der platonischen Philosophie ein und unter. Wahre *Techne*, d. h. verbindliches Wissen, das auf sittliche Normen hin orientiert ist, gibt es nur im Rahmen der Wissenschaft vom Seienden und der mit ihr unlöslich verknüpften Ethik. Anschließend wird die Bewertung des geschriebenen Logos allgemein zum Thema; von ihm sind hier von Belang drei Gattungen (278 c), Rhetorik, Dichtung und Gesetzestexte, die ja von Politikern mit dem Anspruch auf sittliche Gültigkeit verfaßt sind. Dagegen bleiben andere Gattungen, denen der sittliche Bezug fehlt, wie historische, geographische oder medizinische Schriften, außer Betracht; sie bewegen sich in innerweltlich technischem Bereich und sind hier uninteressant.

Die These Platons ist nun die, der geschriebene Logos könne niemals mehr als bloßes Spiel (*παιδιά*) sein; für den Autor oder „für jeden, der dieselbe Spur verfolgt“ (276 d 4), also jedenfalls für Leute, die schon ein Wissen haben (*εἰδότες* 278 a 1), es also anderswo erworben haben müssen, ist er bestenfalls eine Gedächtnishilfe, für niemanden aber Quelle echten Wissens. Denn klares und eindeutiges Wissen können geschriebene Texte deswegen nicht begründen oder fortentwickeln, weil sie, vom Lesenden auf ihren Sinn befragt, wenn er ihm nicht eindeutig scheint, „recht vornehm schweigen“ müssen wie vom Maler gemalte Lebewesen, die doch auf den Bildern den Schein der Lebendigkeit erwecken wollen. Ferner sind sie nicht für einen bestimmten Bewußtseinsstand bestimmter Leser berechnet, „sie wissen nicht, zu welchen sie reden sollen und zu welchen nicht“ (275 c). So sind sie wehrlos gegen Mißverständnisse und unsachgemäße Kritik. Allein der Autor könnte ihnen gegenüber dem ratlosen oder törichtem Leser helfen, auf mündlichem Wege. Denn nur mündliche Lehre, die auf mündliche Fragen oder Einwände antwortet, kann eindeutiges Verständnis der Dinge, um die es hier geht, Erkenntnis des Seienden und der Ge-

<sup>12</sup> Entgegengesetzt urteilt H. Gundert, *Enthusiasmos und Logos bei Platon*, in: *Lexis* II, 44.

rechtigkeit, erzeugen. Wir sind hier also beim dialektischen Gespräch der platonischen Schule. Die ernüchternde Wahrheit über alles Geschriebene gilt dabei schlechthin, ohne alle Einschränkung und ganz sicher ohne alle Ironie. Die Würde ihrer Gültigkeit wird hervorgehoben, gleich eingangs der Erörterung, durch eine alte Kunde vom ägyptischen König Ammon, der dem göttlichen Erfinder der Schrift sofort solche grundsätzliche Kritik entgegenhielt, die nun uns, wenn wir sie nachvollziehen, immun gegen menschliche Irrlehren (274 b) über den Wert der Schrift und über die kulturelle Bedeutung von Literatur machen wird.

Der Bastard geschriebene Rede hat also einen echtbürtigen Bruder (276 c), den Gedanken des Wissenden. Dieser wird in die Seele des Lernenden geschrieben, kann sich selbst verteidigen und konnte von vornherein geeignete, vorbereitete Seelen von den ungeeigneten unterscheiden. Diese Kunst des sachgemäßen Fragens und Antwortens, die dialektische Kunst, wird nun durch ein Gleichnis charakterisiert: der kundige Landmann sät Samen in geeigneten Boden, der in gebührender Frist richtige Frucht bringt, die ihrerseits als Samen weiterwirken wird. Wenn aber derselbe Landmann Samen in einen Blumentopf sät, aus dem dann in wenigen Tagen vergängliche Blüten fürs Adonisfest schießen, so ist das keine ernsthafte Beschäftigung, sondern Spielerei ohne nennenswerte Frucht, so hübsch die Blüten wirken mögen. Analog ist für den wissenden Autor die Schriftstellerei nur eine nette Freizeitbeschäftigung (276 d), gewiß besser als wenn er sich betrinken würde, aber niemals dem Ernste gleichwertig, der sich der wahren Kunst des Philosophierens widmet.

Der Begriff Spiel diente in *Politeia X* am Ende des ersten Beweises (602 b) der Abwertung der Dichtung, sofern sie *Mimesis* zweiten Grades treibt. Offenbar ist es nicht einfach derselbe Begriff von Spiel, der im *Phaidros* gegen alle geschriebene Literatur ins Feld geführt wird. Abbildlich heißt gewiß auch hier geschriebener *Logos*, wenigstens im Verhältnis zu demjenigen in der Seele des Lernenden; und gewiß rührt seine Hilflosigkeit nur von dem Mangel einer unmittelbaren und lebendigen Verbindung zum urbildlich Seienden her, wie sie allein der philosophierenden Seele möglich ist, nie dem festgelegten Text. Andererseits aber hat der Autor des geschriebenen *Logos* hier (276 c d) gerade das Wissen „vom Gerechten, Schönen und Guten“ und ist befähigt, es in mündlicher Verständigung weiterzugeben; nur nebenbei schreibt er auch. Also der Vorwurf würde ihn nicht treffen, der in der *Politeia* Homer gemacht wird, er bilde menschliches Handeln ohne Aufblick zum Urbild der Gerechtigkeit ab. In Wahrheit ist dieser Autor ja der Philosoph, und im vorliegenden Gedankengang werden der Rhetor, der Dichter und der Verfasser von Gesetzen verpflichtet, Philosophen zu werden. Dies ist doch in der Linie des Dialoges die einzige Anwendung des Begriffspaares Ernst–Spiel (277 a 10 ff.), das im Gleichnis vom Landmann zuerst auftaucht. Wenn nun aber nicht einmal der Philosoph als Autor seinem geschriebenen Werk den vollen Wert und Rang verleihen kann, der den Gedichten des unwissenden Homer von der Position der Philosophie aus abgesprochen werden mußte, so bedeutet das eine noch größere Entwertung des Geschriebenen als sie die Dichterkritik vollzogen hatte.

Der Sinn des Begriffes Spiel ist noch negativer, die Anforderung an den Ernst noch höher geworden.

Gemessen an der Forderung, der Homer nicht genügte, ist von den drei Reden, die uns der erste Teil des Phaidros vorführte, nur die des Lysias (die von Platon als lysianisch verfaßte) minderwertig, da sie vom wahren Sinn des Eros und seinem Bezug zum Göttlichen gar nichts weiß. Die Verurteilung des Eros, die Sokrates verhüllten Hauptes und mit Vorbehalt in seiner ersten Rede vorträgt, ist nicht endgültig und ernst. Aber die zweite Sokratesrede würde in der Prüfung auf originäres Wissen, in der Homer versagte, glänzend bestehen. Trotzdem verfällt sie der gänzlichen Verdammung alles Geschriebenen. Denn es kann keinen Zweifel daran geben, daß wir den vorliegenden Dialog wie alle anderen in dies generelle Verdikt einbeziehen müssen. Also weder die gesamte griechische Dichtung noch auch Platons eigene „Dialogdichtung“ (wir dürfen sie so nennen, auch wenn Platon von Dichtung in Prosa nicht gesprochen hätte) darf im historischen Staate, in dem Platon lebte, oder gar im verwirklichten Philosophenstaat als ein wesentliches Element der Kultur gelten; und keinesfalls sollen nach Platons Meinung seine Dialoge die erzieherische Rolle übernehmen, die man bis dahin Homer zuzuschreiben gewohnt war<sup>13</sup>. Das könnte nur die Philosophie selbst, die im Kreise der Auserwählten gepflegt und tradiert wird. Mit der gleichen asketischen Strenge, mit der er seinen idealen Staat entwarf und dessen Verwirklichung für „nicht unmöglich“ erklärte, entfernte der weltflüchtige Platon den Faktor literarische Kultur aus dem öffentlichen Leben, weil er ihn für verderblich oder mindestens für belanglos hielt gegenüber der sittlichen Wahrheit. Es scheint uns schwer begreiflich, ein so erstaunliches literarisches Werk wie das Platons mit seinen eigenen Worten so abgewertet zu sehen. Das entspringt keiner gespielten Bescheidenheit und ist kein Scherz oder Ironie, sondern philosophischer Ernst. „Großen Ernstes wert“ ist literarische und sprachliche Kunst sowenig wie es alle anderen menschlichen Dinge sind im Vergleich zu Wahrheit und Gerechtigkeit und im Vergleich zum Schönen.

Nun freilich, die begrenzte Aufgabe des Hinweises auf das philosophische Wissen wird ja den geschriebenen Texten zuerkannt; das liegt schon in der Vokabel „Erinnerungshilfen“ (ὑπομνήματα 276 d 3). Auch räumt Platon zuletzt (278 c) den Vertretern von drei Gattungen und jedem, „der weiß, was die Wahrheit ist“, das Recht ein, Schriftsteller im Nebenberuf zu werden, wenn er seine Arbeiten mündlich deutet und verteidigt und sie dabei als zweitrangig (φαῦλα) erweist, also überflüssig macht. Mit solchen Hinweisen auf ausführlichere Behandlung und präzisere Ableitung einer Behandlung, also auf eine außerhalb des Dialoges anzustellende Untersuchung hat ja Platon seine Gespräche gern ausgestattet. Die bekanntesten gehen auf die zureichende Ab-

<sup>13</sup> H. G. Gadamer (Platon u. d. Dichter, a. a. O. 201) beschönigt Platons Strenge im humanistisch-pädagogischen Sinne, wenn er sagt, die platonische Dialogdichtung sei „die wirkliche Dichtung, die dem wirklichen staatlichen Leben das erziehende Wort zu sagen weiß“. Wie soll man sich vorstellen, daß Platons Gorgias und Phaidros auf die politische Realität einwirkten?

leitung der Idee des Guten, die einstweilen (Pol. 506 e) durch ein Gleichnis von der Sonne dargestellt wird, und auf die „göttliche und lange Darlegung“ über das Wesen der Seele, an deren Stelle im Gespräch „eine menschliche und kürzere“ treten soll (Phaidr. 246 a, göttlich heißt hier, oft verkannt, so viel wie streng philosophisch). Auch fehlt es nicht an Bemerkungen, die auf die Arbeit in der akademischen Gemeinschaft anspielen (z. B. Pol. 505 b, daß die Idee des Guten das wichtigste Objekt des Wissens ist, oft gehört, und Phaidr. 100 b das viel erörterte Problem des an sich Seienden). So entsprechen die Dialoge paradigmatisch der Forderung, daß ein ernstzunehmender Autor Wertvolleres (τιμιώτερα 278 d 7) besitzen muß, als das, was er literarisch darstellt; und es sollte keinen Streit darüber geben, daß dies Wertvollere die metaphysische Ethik ist, nicht jene dubiose Geheimlehre, die von den Dialogen ferngehalten wäre<sup>14</sup>. Alle diese Hinweise setzen voraus, daß es in der Philosophie außerhalb der Dialoge methodisch gesichertes, festes, endgültig ans Ziel gelangendes Wissen gibt. Die Idee des Guten heißt an der oben angeführten Stelle μέγιστον μάθημα, also muß sie im Prozeß des Denkens erreichbar sein, wenn auch nicht leicht und nicht von jedem mittelmäßigen Kopfe. Auch wäre die Rettung des Menschenlebens durch den Logos der Philosophie nicht möglich, wenn dieser schwach und letztlich erfolglos wäre.

Im Gegensatz hierzu werden in der neuesten Platonforschung Auffassungen vertreten, die ich als irrationalistisch bezeichnen möchte. Als ihren prominentesten Vertreter nenne ich einen wirklichen Platonkenner, Hermann Gundert. Er wertet den Begriff παιδιά, den Platon nach meiner Meinung negativ verwendet, auf und macht ihn zum Wesensmerkmal des Philosophierens. So heißt es bei ihm: „Platon eröffnet auch dem fixierten Logos jeder Art eine eigene Möglichkeit der Wahrheit: das ist die Wahrheit des Spiels.“ Der Kontext beweist, daß nicht nur der geschriebene Logos gemeint ist, sondern auch jeder als Lehre fixierbare und übertragbare mündliche Logos<sup>15</sup>. Demgegenüber halte ich für eindeutig und sicher, daß zur strengen Wahrheitsfindung für Platon ausschließlich σπουδή gehört, und daß, wo die Arbeit der Philosophie außerhalb der Dialoge anfängt, die παιδιά aufgehört hat. In den Dialogen, die als geschriebene Texte der Hilflosigkeit wegen von vornherein philosophisch inferior sind, und die zudem, wie im Gleichnis die Adonisblüten andeuteten, als literarische Gebilde etwas mit flüchtiger Lebens- und Festfreude zu tun haben, kann sich σπουδή mit παιδιά so verbinden, daß die allgemeine Spielform viele ernste Hinweise (ὑπομνήματα) auf den eigentlichen Ernst erlaubt; die in ihnen enthaltenen Gedanken finden aber ihre endgültige und systematische Ableitung und Einordnung ins Ganze der Philosophie erst im Studium der platonischen

<sup>14</sup> Hierzu vgl. die evidente Bemerkung von G. Vlastos, *Gnomon* 1963, 641 f. gegen H. J. Krämer.

<sup>15</sup> Das Zitat aus: *Der platonische Dialog* (1968) 15; expliziert für den mündlichen Dialog in: *Zum Spiel bei Platon* (aus: *Beispiele, Festschrift E. Fink* [Amsterdam 1965] 220). Ebenda auch das oben folgende Zitat. Auch der schlimme widerplatonische, ungriechische Gedanke von der Wahrheit, die sich im dialektischen Gespräch ereignet (ins Griechische nicht übersetzbar), steht bei Gundert, a. a. O. 15.

Schule. παιδιά ist hierbei ein literarischer Begriff, man kann spielend die ernstesten Dinge sagen. Trotzdem steht diese ganze Spielerei eine Stufe unter der ernstesten Behandlung, wie Platon schonungslos gegen seine eigenen Meisterwerke sehr stark betont. Daher kann ich die Frage nicht bejahen, die Gundert stellt: „Ist die Verbindung von σπουδή und παιδιά nicht die Weise des Verhaltens, die dem Wissenden überhaupt angemessen ist . . . ?“ Die Herkunft solcher Interpretation aus dem existentialistischen, unmetaphysischen Denken unseres Jahrhunderts ist deutlich. Hier wird Platon entscheidend verkannt, und an die Stelle seines exakten Logos tritt ein geradezu genüßlich ausgemalter Schwebzustand, in dem man alles mögliche denkt und ahnt, aber nichts Verbindliches und endgültig Gesichertes, ein mehr ästhetischer als philosophischer Zustand. Ist etwa die im Gorgias dem widerstrebenden Polos abgerungene Homologie, daß Unrecht tun ein schlimmerer Schaden ist (für den Täter!) als Unrecht leiden, kein sicheres Ergebnis, in fester Aussage endgültig zu lehren? Nach Platon hat sie Sicherheit wie Eisen und Stahl. Übrigens ist auch die totale Ironie, die von den Romantikern kommt, und von der eine Abart durch Kierkegaard in den Existentialismus eingedrungen ist, auch bei H. Gundert zu finden; sie entzieht den überschwenglichen metaphysischen Logos seinem eigenen dogmatischen Zugriff<sup>16</sup>. Das fügt sich gut zur vermeintlichen Wahrheit des Spiels oder ist vielleicht identisch damit.

Diese Bemerkungen erwachsen nicht der Lust an Polemik, sondern der Notwendigkeit, klar Stellung zu nehmen, wo es sich um eine Grundfrage des Platonverständnisses, ja um die eine fundamentale Vorfrage handelt. Man sieht übrigens am Beispiel des vorliegenden Dissensus, wie recht Platon hat, den geschriebenen Logos für hilflos zu erklären. Da der „Vater des Logos“ oder auch ein nachfolgendes Schulhaupt, das, gemäß dem Gleichnis vom Landmann, kraft fortzeugenden Samens der reinen Lehre für diese sprechen dürfte, nicht da ist, um zwei streitende Ausleger zu belehren, wer recht und wer unrecht hat, oder daß beide unrecht haben, ein dritter aber recht, sind wir nach bald 200 Jahren Platonforschung seit Schleiermacher noch immer über zentrale Punkte der Interpretation uneins. So ist Platons Text gemäß seiner Diagnose mindestens bei einigen πλημμελούμενος, wenn auch nicht οὐκ ἐν δίκῃ λοιδορηθεῖς, wenigstens nicht bei uns Philologen (Phaidros 275 e).

Alle Platonerklärer sind in der peinlichen Lage, auf die Dialoge angewiesen zu sein, die doch von ihrem Autor als Quelle der Wahrheit so niedrig eingestuft wurden, und deren Erinnerungsfunktion ausdrücklich für Leute bestimmt war, die schon ein Vorwissen von dieser Philosophie haben. Wir haben es nicht, besonders dann nicht, wenn wir nicht an die esoterische Prinzipienlehre glauben, die ja aber zur Erhellung der metaphysischen Ethik der Dialoge nichts beiträgt. So bleibt uns nur das Bemühen, Platons geniale, aber schwierige Dialogkunst auszudeuten. Gerade dabei sind jedoch, wie an einem wesentlichen Beispiel soeben gezeigt, die Meinungen oft sehr entgegengesetzt. Aristoteles rechnet in

<sup>16</sup> Enthusiasmus und Logos bei Platon, in: Lexis II, 46.

der Poetik (1447 b) die platonischen Dialoge zur Mimesis und damit, gemäß seiner Definition, zur Dichtung, was Platon nicht tut. Doch ist es gewiß in Platons Sinne, wenn diese Dialoge als Nachbildungen von Auseinandersetzungen zwischen Menschen angesehen werden, freilich ohne daß sie den Vorwurf verdienen, den Homer und alle mimetischen Dichter auf sich zogen, die Mimesis sei ohne das Wissen von der Gerechtigkeit gemacht. Man könnte vielmehr von Mimesis ersten Grades sprechen, sofern der Autor und sogar führende Personen des Gesprächs, in erster Linie Sokrates, um eine platonische Wendung zu gebrauchen, nicht am dritten Orte von der Wahrheit aus stehen, sondern am zweiten. Auf diese Weise kann uns dies so herabgewertete Spiel doch helfen, uns der Wahrheit Platons wenigstens zu nähern.

Es ist kein gewöhnlicher Spieler, der dies Spiel spielt. In der literarischen Kunst verwaltet er das Erbe der großen Dichter, die er inhaltlich völlig verworfen hat. Von den Kunstmitteln, die er mit souveräner Freiheit verwendet, muß zuerst die Dialogform genannt werden, die er übernommen, aber so gestaltet und verwendet hat, daß der Weg des Philosophierens in der Akademie wenigstens grundsätzlich und in wesentlichen Proben abgebildet wird. Mindestens ist die dialogische Verständigung sehr verschiedenartiger Gesprächsteilnehmer der Dialektik namens- und sachverwandt, sie kann durch Übereinkunft (Homologie) deren Ergebnisse schon mit hohem Sicherheitsgrade vorwegnehmen, kann auch auf deren strengere, exaktere Behandlung hinausverweisen. Die Übereinkunft ist möglich durch einen gemeinsamen Fundus von Wissen, der in der Seele ruht und durch das Gespräch aktualisiert wird; der Grundsachverhalt der Anamnese stellt sich somit als Vorgang im Dialog dar. Methoden der philosophischen Zunft wie die Zusammenführung des Einzelnen zum Eidos und deren Umkehrung durch Diairesis oder die Logik des Hypothesenverfahrens werden ausprobiert. Um Definitionen wird gerungen, wobei der Leser erkennt, daß Definieren soviel heißt wie in den Aufbau des Seienden hineinschauen, so daß, wer die Definition einer Tugend gefunden hat, einen dem innerweltlichen Bereich übergeordneten Blickpunkt gewonnen hat, der ihn frei macht auch im sittlichen Sinne, so daß die Paradoxie sinnvoll wird, daß wer das Gute weiß, es auch tut. (Das gilt nur vom noetischen, schauenden Wissen.) Auch andere Paradoxien werden im wetteifernden Gespräch herausgearbeitet, um die platonische Umkehr des Blickes aus der Befangenheit in der Höhle der abbildlichen Wirklichkeit vorzuführen, wie die erwähnte Paradoxie über das Tun und das Erleiden von Unrecht. Die Unsterblichkeit der Seele wird in Gesprächsgängen mehrfach erwiesen, mit vollem Anspruch auf Ernst, einmal sogar in voller Strenge einer scholastischen Deduktion, weil dort der Kontext nicht Dialog, sondern Rede ist (Phaidros 245 c e).

In den sogenannten aporetischen Dialogen ringt noetischer Denkansatz mit den Gewohnheiten des technischen, innerweltlichen Wissens in der Weise, daß eine explizite Lösung nicht gefunden, wohl aber dem verstehenden Leser nahegelegt wird. Dabei sind die Aporien gleichzeitig sachlich notwendige Engpässe des Denkens und literarische Kunstgriffe, mit denen eine Ausweglosigkeit konstruiert wird, die doch nicht einfach ironisch ist, sondern nach einer Wendung

des Blickes verlangt, die mit einem Schlage die Lösung bringen würde; diese Wendung kann gehant werden.

Ein künstlerisches Mittel ersten Ranges ist vor allem auch die Verwendung des Sokrates als Gesprächsführer der meisten Dialoge. Die Apologie führt ihn ein als Musterbeispiel des richtig philosophierenden Menschen; schon der Gott in Delphi hat seinen Namen nur zu diesem Zweck verwendet. Dieser Sokrates ist nicht einfach die geschichtlich bekannte Person, sondern ein Geschöpf der literarischen Kunst Platons. Sein Nichtwissen stellt die negative Vorbedingung der platonischen Methode der Wahrheitsfindung dar. Denn wer sein Nichtwissen weiß, bekehrt sich von eingewurzelten konventionellen oder sophistischen Vorurteilen und wird so, reinen Tisch machend, allererst aufnahmefähig für die zu gewinnende göttliche Wahrheit. Hier erreicht das literarische Vermögen des Philosophen Platon seinen Gipfelpunkt: eine dialogisch verwertbare Gewohnheit ist zugleich die philosophisch notwendige erste Stufe der Methode. Die vielzitierte Ironie, die Platon vorzugsweise seinen Sokrates anwenden läßt, ist eine Würze des Gesprächs, die mit der Diskrepanz zwischen konventioneller und philosophischer Sehweise zusammenhängt; auch hier ist etwas Literarisches philosophisch bedeutsam. Ironie kann auch gewisse gedankliche Konstellationen als solche kennzeichnen, z. B. wie Sokrates im Phaidros eine Rede gegen den Eros hält und sich dabei das Haupt verhüllt, angeblich um den jungen, schönen Phaidros nicht ansehen zu müssen.

Nicht zu vergessen ist die hohe plastische Bildkraft, mit der Platon ihm wesentliche Sachverhalte durch Analogien, Gleichnisse und Mythen verdeutlicht. Wohlbekannte technische oder natürliche Phänomene können neu einzuführende metaphysische und ethische Wahrheiten wunderbar beleuchten. In kunstvoller Ausarbeitung werden sie zu kleineren oder größeren Gleichnissen, für die Beispiele nicht genannt zu werden brauchen. Aus fortgesetzten Metaphern bilden sich unter Platons Händen Allegorien, seine Mythen, mit denen er große Einsichten, die der Logos gefunden hat, erzählend veranschaulicht, wobei er überliefertes Gut in großzügiger Freiheit zusammenmischt, so wie es seinen Zwecken dient. Der literarische Künstler Platon muß hier in Schutz genommen werden gegen diejenige Deutung, die den platonischen Mythos zu einer zweiten vom Logos unabhängigen Wahrheitsquelle macht. „Dieser Mythos ist ein Logos“, ein Satz, der beim Beginn des Schlußmythos im Gorgias ausgesprochen wird, gilt für alle platonischen Mythen, wie groß ihr Unterschied und wie ungleich ihre Funktionen im jeweiligen Zusammenhang sonst sein mögen. Auch der Enthusiasmus und der göttliche Wahnsinn sind nur Metaphern für die überschwengliche Beschaffenheit, die die transzendenten Objekte dem noetischen Denken verleihen, womit aber die Grenzen der Vernunft nicht überschritten werden.

Zur freien Handhabung des literarischen Spiels gehört nicht zuletzt auch die Auswahl und Begrenzung der jeweiligen Fragestellung eines Dialoges. Platon ist nirgends zur Systematik verpflichtet, sondern er schlägt Schneisen in den großen Wald und schafft Durchblicke. Zur Problematik, die er jeweils auswählt, gehört Eigenart und gedankliches Niveau bestimmter Personen, die

er mit Sokrates und miteinander zusammenbringt. Man kann nicht jeden Logos an jede Seele herantragen, das ist ein wesentlicher pädagogischer Gedanke, der im Phaidros dem Schriftsteller eingeschärft und in diesem Dialoge wie in anderen beispielhaft angewandt wird. Platon sagt nie alles, was er weiß, sondern immer nur, was in gegebener Situation den Anwesenden zur Einsicht helfen kann. Gleichwohl steht hinter jedem einzelnen Problem und seiner Lösung immer das Ganze der großen philosophischen Konzeption.

Was hier in knappen Stichworten aufgezählt wurde, ergibt gewiß eine erstaunlich reiche Liste vielseitiger Kunstmittel, mit denen der Prosaist Platon das Spiel seiner Dialoge treibt. Die Subtilität dieses Spiels mag trotz der starken Abwertung durch Platon selbst auch uns, die wir kein Vorwissen mitbringen und auf dies Spiel angewiesen bleiben, eine Lernhilfe (ὑπομνήματα) leisten, mit der wir uns dem Verständnis dessen nähern können, was der große Denker gedacht hat.