

Logos und Dialog

Überlegungen zum platonischen „Gespräch“

Der Dialog zwischen Theologie und Philosophie hat im buchstäblichen Sinn im frühchristlichen Dialog literarische Gestalt angenommen. Mit guten Gründen läßt sich behaupten, daß damit sogar eine eigene Gattung begründet wurde, die, wie auch andere Formen der christlichen Literatur, der Praxis entsprungen ist – denn Ziel und Zweck des Gesprächs ist das ereignishaftige Ergebnis, die Bekehrung. Dominant ist der mimetisch-dokumentarische Aspekt.

Hierin ist eine grundlegende Differenz zum profan-antiken Dialog, zumal zum Dialog Platons zu sehen, wird dieser doch offenbar einem sachlich-systematischen Interesse verdankt¹. Unübersehbar läßt sich das platonischen Ausführungen entnehmen: Bereits der Vorgang des Lesens wird als ein interaktives Geschehen gefaßt, der Dialog damit in den Rang einer unhintergehbaren Kategorie erhoben. Besteht ja das Defizit einer schriftlichen Fixierung der Philosophie gerade darin, daß der niedergeschriebene Text im Hinblick auf ein angemessenes, nicht irregeleitetes Verständnis der Mitarbeit des Rezipienten bedarf (epist. 7, 341 d–e, 344 a–d)². Das Schriftlichkeitsdefizit kann sich bei Platon aber auch unter einem anderen Aspekt darstellen: Dann bedarf das schriftlich verfaßte Werk der Hilfe seines „Vaters“, des Autors, um nicht mißverständlich zu sein (Phaidr. 275 d–e)³. Doch auch hier ist der Dialog zwischen Werk respektive Autor einerseits und dem Rezipienten andererseits unabdingbare Voraussetzung des Kommunikationsgeschehens, darüber hinaus einer jeden eindeutigen und sinnvollen Aussage überhaupt. Denn Sprechen und Verstehen scheinen in der Weise aufeinander bezogen, daß das eine ohne das andere nicht möglich ist, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Sinnhaftigkeit. Deshalb können bei Platon auch „Lehren“ und „Lernen“ zusammenfallen, ist doch Lehren, das in Abgrenzung gegen die Sophistik als ein die Homologie implizieren-

1 Daß auch hier mit mimetischen Elementen zu rechnen ist, bleibt unbestritten. Hierzu, in Fortführung und Korrektur von Beobachtungen Schleiermachers, bes. Gaiser, K., *Protreptik und Paränese bei Platon* (urspr. Diss. Tübingen 1955), Stuttgart 1959. Den Platon-Zitaten liegt zugrunde: *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. 5 Bde., Oxford 1900 ff. u. ö.

2 Weiteres u. S. 114.

3 Weiteres u. S. 110 f.

des Überzeugen gefaßt wird, ein Prozeß der Selbstbefragung und Selbstvergewisserung (vgl. Rep. 344 d; s. auch Lach. 194 c, Gorg. 457 c ff., Theait. 169 c). „Zustimmen“ wird zu „Übereinstimmen“, was ungeschieden im griechischen ὁμολογεῖν liegt.

Damit scheint das Gespräch, in dem Verständigung angestrebt und erzielt wird, als Grundlage und Bedingung der Philosophie ausgezeichnet. Freilich ist Vorsicht geboten, denn es bleibt zu fragen, in welcher Hinsicht das gilt.

1. Homologie

Es bedeutet jedenfalls nicht, daß die Homologie als Wahrheitskriterium im Sinne Platons dienen könnte, worauf Konsensentheoretiker und Theoretiker der diskursiven Wahrheit sich mit Vorliebe zu berufen pflegen. Denn im sokratisch-platonischen Dialog ist dem ὁμολογεῖν zunächst einmal das ἐλέγχειν vorgeordnet⁴, und dieses zielt auf den Abbau von Vorurteilen; zumal in den Sophistendialogen werden die Gesprächspartner geradezu gewaltsam, gegen ihren Willen und unter Schwitzen, zu Eingeständnis und Zustimmung gebracht. Der „Sophistes“ spricht dort, wo offenkundig die sokratische Weise der Gesprächsführung im Blick ist, von einer „Reinigung“ der Seele, die „Erziehung“ ist, durch „Logoi“ erfolgt und deren Aufgabe darin besteht, zum „Lernen“ bereit zu machen (Soph. 230 b–e). Der Reinigungsvorgang des ἐλέγχειν geschieht aber durch den Aufweis von Selbstwidersprüchen in den Äußerungen des Probanden. Dieser sieht ein, daß er nur glaubt, etwas zu sagen, in Wirklichkeit aber nichts sagt. Das stimmt ihn „zahn“, befreit ihn von „sklerotischen Meinungen“ und bereitet den Boden zur Aufnahme von Wissens- und Lerngegenständen – nicht aber zur Gesprächsoffenheit. Insofern eignet dem Gespräch eine kathartische, propädeutische Funktion⁵.

Bei der Füllung des auf diese Weise entstandenen Freiraums sieht man sich zunächst auf den ‚Sachverständigen‘ verwiesen, den Sokrates so häufig beschwört, bereits in der ‚Apologie‘. Das Gespräch wird in diesem Horizont zu einem Lehrgespräch⁶. Die Homologie, das Mitgehen, Ja-sagen und Zustimmung des Partners steht unter pädagogischer Prämisse, denn nichts, was gewaltsam gelehrt wird, ist von Dauer (vgl. Rep. 536 e). Wenn Sokrates als Sachverständiger in Fragen praktischer Lebensklugheit figuriert, wie das bei Xenophon der Fall ist, dann wählt er als didaktischen Weg den der Plausibilität, den Weg durch das, worüber die größte Übereinstimmung

4 Das elenktische Moment prävaliert bekanntlich gerade in den platonischen Dialogen, s. schon Jaeger, W., *Paideia II* (zuerst 1936), Berlin 1959³, 113.

5 Anders die Position von Gaiser 1959 (Anm. 1). Hier wären jedoch die Begriffe ‚Lehren‘ und ‚Lernen‘ zu problematisieren (vgl. u. Anm. 6) – in der Notwendigkeit, von einem „gewöhnliche[n] Lernen“ zu sprechen (a. a. O., 101), wird das Problem evident.

6 Was ‚gelehrt‘ oder ‚gelernt‘ wird, darüber ist freilich noch nichts entschieden.

besteht (διὰ τῶν μάλιστα ὁμολογουμένων), und bringt so die Zuhörer zur Zustimmung (ὁμολογούντας παρείχε, jeweils Mem. 4, 6, 15). Die anvisierte Pädagogik und Psychagogik ist die der Rhetorik; das bestätigt Xenophon selbst, wenn er in unmittelbarem Anschluß äußert, der Vorzug auch des Redners sei es ja, „die Reden durch das den Menschen allgemein Scheinende zu führen“.

Im Einklang mit dem so andersartigen platonischen Sokratesbild – aber auch in diesem Zusammenhang figuriert Sokrates als ‚Erzieher‘ – hat das Gespräch hingegen die Vermittlung von Paradoxa zu leisten. Als ein Paradoxon, jedenfalls für den gesunden Menschenverstand, wird die Konzeption von den Philosophen-Königen im ‚Staat‘ eingeführt (vgl. Rep. 473 c–474 a). Die Wirkung beschreibt der Gesprächspartner Adeimantos: „Hiergegen vermöchte wohl niemand etwas einzuwenden; aber solches widerfährt ja regelmäßig den Zuhörern: am Ende scheint etwas dem Ursprünglichen und Natürlichen (Evidenten) ganz Entgegengesetztes herauszukommen – wie beim Brettspiel die Gegner von den guten Spielern eingeschlossen werden und nicht mehr ziehen können, so glauben auch die Mitunterredner eingeschlossen zu werden bei diesem ‚Spiel‘ mit Reden, aber daß, was herausgekommen ist, grundverkehrt ist, dessen meinen sie sich sicher zu sein“ (Rep. 487 b–c). Den unabweisbaren, aber den Partner zunächst einmal in ein ambivalentes Verhältnis bringenden Zwang des sokratischen Lehrgesprächs formuliert Glaukon in demselben Dialog: „Ich nehme es so an. Indessen scheint es mir sehr schwer, es anzunehmen, andererseits aber auch wieder schwer, es nicht anzunehmen. Gleichwohl aber wollen wir dies so ansetzen [...], denn nicht im gegenwärtigen Augenblick nur muß man es hören, sondern noch oft darauf wieder zurückkommen“ (Rep. 532 d). Zumal im Umkreis der Ideenlehre und des dialektischen Aufstiegs zu ihnen, den nur die dazu begabte und zur Umlenkung fähige Seele zu vollziehen vermag, hat diese Dialogfunktion ihren Ort, denn es gilt, sich von konventionellen Anschauungen, der Einbindung in herkömmliche Denkgewohnheiten freizumachen, ja geradezu sich vom sozialen, politischen und historischen Umfeld zu emanzipieren und sich durch Übung und Gewöhnung im transzendenten Reich der Ideen heimisch zu machen (Rep. 516 a) – durch wiederholtes Hören auf Sokrates. Die hinlänglich bekannte sokratisch-platonische Animosität gegen Dumpfheit, Trägheit und verderblichen Einfluß der Masse erfährt in diesen Zusammenhängen ihre stärkste Ausprägung.⁷ Auch liegt es nahe, daß gerade hier die produktive Leistung des Rezipienten in besonderer Weise gefordert ist. Von einer dialogabhängigen, durch Konsens fundierten Wahrheit kann jedoch nicht die Rede sein.

7 Krämer, H. J., Platons Ungeschriebene Lehre. In: Kobusch, Th./Mojsisch, B. (Hg.), Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1996, 249–275, hier 270, verwahrt sich gegen „die Umdeutung des platonischen Lehrgesprächs in den infiniten Diskurs und insbesondere eine paritätisch-egalitäre Dialogizität [...], als ob Platon, der theoretisch als Antiegalitarist auftritt, de facto das Gegenteil hätte praktizieren können!“

In einem Gespräch, das unter dem Motto „Was sollen wir tun?“ steht, werden Fragen der Erziehung und dann sehr schnell der ἀνδρεία behandelt (Laches‘), scheint Erkenntnis nun tatsächlich nur im Gespräch erzielbar zu sein. *Sachverstand*, *Aufrichtigkeit* und *Unabhängigkeit des Urteils* werden als Erfordernisse, die die Gesprächsteilnehmer mitbringen müssen, formuliert (bes. Lach. 178 a–b). Es lassen sich leicht die Elemente wiedererkennen, die in neuerer Zeit unter den Titeln „sachkundig“ und „vernünftig“ (einschließlich der „Aufgeschlossenheit gegenüber dem Gesprächspartner und den besprochenen Gegenständen“) verhandelt werden⁸. Noch deutlicher im ‚Gorgias‘, wo explizit die regulativen Prinzipien des Dialogs formuliert werden (Gorg. 486 e – 487 e): *Wissen* (ἐπιστήμη), *Wohllollen* (εὐνοία), was auch als „um den Gesprächspartner besorgt sein“ bezeichnet wird (κηδεσθαί), und *Freiheit der Meinungsäußerung* (παρρησία). Sind diese Bedingungen aber erfüllt (hinzufügen ließe sich noch die *Gesprächsbereitschaft* und *-offenheit*, προθυμία; Theait. 170 d wird, allerdings in sophistischem Kontext, für die Gesprächsteilnehmer im Sinne einer Chancengleichheit das Recht gefordert, als Beurteiler vorgetragener Meinungen zu fungieren, περὶ τῆς κρίσεως κριταὶ γενέσθαι), dann erreicht die Homologie der Dialogpartner das τέλος τῆς ἀληθείας, einer weiteren Prüfung und Bestätigung bedarf es nicht (Gorg. 487 e).

Erneut wird man nicht vorschnell urteilen dürfen.⁹ Die κοινωμία τοῦ λόγου, aus der der Partner im ‚Laches‘ nicht entlassen wird (Lach. 197 e), weist diesem eine Kontrollfunktion (πρόσεχε τὸν νοῦν) hinsichtlich der sokratischen Ausführungen und Argumentationen zu. Und sichergestellt soll nur werden, daß man von den gleichen Dingen redet, Sprachgebrauch und Begrifflichkeit gemeinsam sind, keine Denkfehler unterlaufen (Lach. 198 a–199 a). Worum es geht, ist offenkundig Korrektur im Hinblick auf die Richtigkeit der Sache (vgl. Lach. 200 b), diesem Ziel dienen Interaktion und Austausch mit anderen. Insofern kann auch Sokrates im ‚Gorgias‘ die Berufung des Polos auf die allgemeine Meinung zurückweisen: „Auf rhetorische Weise suchst du mich zu widerlegen; durch Aufbietung einer Vielzahl von Zeugen, wie vor Gericht; aber all das hat keinen Beweiswert, denn die Zeugnisse können falsch sein, und es könnte dort, wo es auf die ‚Wahrheit‘ ankommt, durchaus im Recht sein, wer nur einen einzigen Zeugen hat oder gar keinen. Auch bin ich kein Politiker, der Stimmen zählt“ (Gorg. 471 e–472 c, 473 e–474 a). Gewiß legt sich zunächst einmal ein Verständnismodell nahe, wonach die Ablehnung der Meinung der anderen, sowohl der als stille Zuhörer anwesend Gedachten (vgl. Gorg. 473 e) als auch der breiten Öffentlichkeit, eben daraus resultiert, daß sie am Gespräch

8 Wieland, W., Das sokratische Erbe: Laches. In: Kobusch/Mojsisch 1996 (Anm. 7), 5–24, schlägt, getreu seiner Grundüberzeugung (vgl. ders., Platon und die Formen des Wissens, Göttingen 1982), eine Deutung vor, wonach hier ein „nichtpropositionales“, „personales“ Wissen im Blick sei.

9 Vgl. auch u. S. 117.

unbeteiligt sind, so daß ausschließlich die Zustimmung des Gesprächspartners zählt, der sich auf das Gespräch eingelassen hat und durch den durch den Dialog konstituierten Verwandlungsprozeß hindurchgegangen ist. Doch macht schon die Aussage, daß es „keines Zeugen“ bedürfe, stutzig, die offenbar mehr als eine rhetorische Figur darstellt. Es scheint in der Tat die innere Konsequenz der Beweisführung selbst zu sein, die den Weg zur Wahrheit eröffnet und auf den jeweiligen Gesprächspartner unabweisbaren Zwang ausübt („die Wahrheit läßt sich niemals widerlegen“, Gorg. 473 b 10–11). An einer anderen Stelle desselben Dialogs wird Sokrates aufgefordert, den Logos eigenständig zu Ende zu bringen – sei es in zusammenhängender Rede oder indem er sich selbst antwortet. Sokrates bezeichnet dies zwar als eine Notlösung, aber als eine immerhin mögliche und denkbare Lösung, die dann auch tatsächlich realisiert wird (Gorg. 505 d ff.)¹⁰ – unter sukzessiver erneuter Einbeziehung des Partners. Das dialogische Moment scheint geradezu unverzichtbar zu sein, selbst im künstlichen sokratischen Selbstgespräch, worin aber liegt diese Unverzichtbarkeit? Sokrates gibt darüber Auskunft (Gorg. 505 e – 506 a): Wahr und falsch stehen zur Debatte, und dabei gilt es nachgerade athletischen Einsatz (φιλονίκως ἔχειν πρὸς τὸ εἰδέναι τὸ ἀληθές τί ἐστίν [...] καὶ τί ψεῦδος)¹¹. „Wenn ich aber einem von euch zu Unrecht mir selbst zuzustimmen scheine, so muß er Einspruch erheben. Denn ich rede nicht als Wissender, sondern suche gemeinsam mit euch.“ Auch hier kommt dem Dialogpartner neben der agonalen Komponente, die eben diesen kämpferischen Einsatz spiegelt, eine Kontrollfunktion zu, aber nur eine Kontrollfunktion, die grundsätzlich auch der Sprechende selbst übernehmen kann. Als Subjekt ist der Partner ohne Interesse, entsprechend die Intersubjektivität des platonischen Dialogs eine sehr reduzierte. Dafür sprechen schon die mehrfachen Beteuerungen, es gehe nicht um den Gesprächspartner, sondern um die Sache (z. B. Gorg. 453 b–c, 457 e). Die Rede soll systematisch untadelig und zwingend durchgeführt werden (τοῦ ἐξῆς ἔνεκα παραινέσθαι τὸν λόγον ἐρωτῶ, Gorg. 454 c), auch der Gesprächsführer Sokrates tritt dahinter zurück (Gorg. 453 b–c)¹². Philosophisches Reden heißt widerspruchsfreies Reden, daher nimmt Sokrates es eher hin, wenn die meisten ihm nicht zustimmen, als daß er als einzelner nicht mit sich selbst übereinstimmte und Widersprüchliches sagte (Gorg. 482 a–c). Die Homologie ist keineswegs in der Weise dialogspezifisch, daß der Dialog die Bedingung ihrer Möglichkeit darstellte. Die interpersonale Homologie ist kaum etwas anderes als auf

10 Dodds, E. R., *Plato Gorgias. A revised text with introduction and commentary*, Oxford Univ. Press 1959 u. 8., 331, sieht darin „the underlying tension between Plato the Socratic ‘dramatist’ and Plato the philosopher“.

11 Dieser φιλονικία kontrastiert die falsche φιλονικία (Gorg. 457 d, vor allem aber Phaid. 91 a), deren Fehler darin liegt, personenorientiert zu sein – sei es, daß sie auf die Gesprächspartner zielt, sei es auf den Redenden selbst. Die genaue Unterscheidung wird Gorg. 457 e 4–5 getroffen.

12 Vgl. Phaid. 91 b–c; s. dagegen o. Anm. 8.

verschiedene Rollenträger aufgeteilte und in ihnen manifest werdende innere Folgerichtigkeit. Zu ihr ist der Partner gezwungen, nicht anders als alle anderen (die ursprünglich von der Gegenseite beschworenen Zeugen), die nicht unmittelbar am Gespräch beteiligt sind, aber als potentielle Gesprächsteilnehmer, als unbegrenzte ‚Kommunikationsgemeinschaft‘ zu denken sind, die ebenfalls zur Zustimmung muß gebracht werden können: „Weder ich noch du noch irgendein anderer der Menschen würde also das Unrecht dem Unrechtleiden vorziehen“ (Gorg. 475 e).¹³ Der fiktive und eigentlich monologische Diskurs mit den „Leuten“ (οἱ ἄνθρωποι) ist nichts als ein heuristisches Verfahren, um dem nahezukommen, „wie es sich eigentlich verhält“ (Prot. 352 d–358 a). Ihnen eignet der gleiche Status wie den realen Gesprächspartnern (Prot. 358 a), und es gilt, sie „zu überzeugen und zu belehren“ (Prot. 352 e). Homologie fundiert oder konstituiert auch hier nicht Wahrheit, bringt vielmehr den Zwang einer ontologischen (Abbildungs)-Wahrheit zur Geltung.

Denn bezogen bleibt alles bei Platon auf ein geordnetes Ganzes, das bald als Kosmos, bald als Physis in Erscheinung tritt. Lehrreich in dieser Hinsicht ist der ‚Timaios‘: Zwei Bereiche werden unterschieden, der des unwandelbar Seienden und der des stets in Veränderung Begriffenen, des Werdens und Vergehens. Die Reden, die Erklärer (ἐξηγηταί) dieser Bereiche sind, müssen notwendigerweise ihnen angemessen und verwandt sein (Tim. 29 b–d). Wenn wir also nicht in der Lage sind, „gänzlich mit sich selbst übereinstimmende Reden“ zu halten, so liegt das am Gegenstandsreich (dem des Werdens und Vergehens). Die Homologie der Reden, die monologisch oder dialogisch die Stimmigkeit der Reden ist, spiegelt abbildend die jeweilige Ordnung des Erkenntnisbereichs. Daß die Reden aber unzureichend bleiben, liegt daran, daß es immer menschliche, also dem Bereich des Werdens und Vergehens zugehörige Reden sind.¹⁴ Nicht einmal hier wird Intersubjektivität als eine Kategorie angesehen, die dieses Defizit der ‚Erkenntnisschwäche‘ abbauen könnte. Nach wie vor wird die funktionale Tätigkeit der Gesprächsteilnehmer als „Reden“ einerseits und als „Beurteilen“ andererseits definiert (Tim. 29 c). Zu entscheiden, ob, was bei einem Argumentationsgang herausgekommen ist, ein Windei bzw. eine Fehlgeburt darstellt oder nicht, ist aber ebensogut Sache der Gesprächspartner wie des Sprechenden selbst (Theait. 160 e–161 a) – wie es auch gleichgültig ist, von wem die Behauptung aufgestellt wird (Theait. 161 b).¹⁵ Das entscheidende Moment bei der Beurteilung kommt sogar dem Sprechenden selbst zu (Theait. 166 a–c), und zwar deshalb, weil Kritik nur als

13 Weiteres u. S. 116 ff.

14 Hierin wird man den Grund dafür sehen müssen, daß später in gleicher Weise sowohl dogmatische wie auch skeptische Theorien sich auf Sokrates-Platon berufen konnten.

15 Prot. 333 c 5–9 sagt Sokrates ausdrücklich, daß es ihm in erster Linie darauf ankomme, den Logos zu prüfen, unabhängig davon, ob der Gesprächspartner eine eigene oder eine fremde Meinung vertritt.

sachlich-systematische Kritik zulässig ist (vgl. auch Theait. 169 e–170 a und bereits Rep. 453 a–b)¹⁶. Alle Teilnehmer am Gespräch sind lediglich Repräsentanten einer objektiven Wahrheit, leihen dieser mehr oder weniger zutreffend ihre Stimme¹⁷. Der einzig ernstzunehmende ‚Gesprächspartner‘, auf dessen Zustimmung es ankommt, ist der Logos (Phaidr. 270 c).¹⁸ Subjektivität bleibt aus dem Spiel, und daher führt auch kein Weg zur Intersubjektivität, die letztlich den von Platon so vehement attackierten protagoreischen homo-mensura-Satz zur Voraussetzung hat – wie umgekehrt der latente Idealismus und Platonismus in der Konsensustheorie der Wahrheit ein unaufgelöster Rest bleibt. Homologie der Reden ist bei Platon durch vorgegebene, in der Sache liegende Homologie bedingt (s. auch Phaidr. 265 d). Genau dies heißt es, „den Göttern Gefälliges“ zu reden (Phaidr. 273 e–274 a)¹⁹.

Das bedeutet aber nichts anderes, als daß der platonische Dialog, jedenfalls was die Wahrheitsfrage betrifft, in den Rang des Sekundären oder auch Vorläufigen zu versetzen ist. Was ihm seine zentrale Bedeutung verleiht, scheint auf einem anderen Feld zu liegen.

2. Mündlichkeit

Nun ist ja auch von einer weiteren Seite her und unter anderen Perspektiven (Platons ‚ungeschriebene Lehre‘²⁰) der platonische Dialog zum Gegenstand der Diskussion geworden²¹, genauer: Der schriftlich verfaßte Dialog gilt als defizitär. Dabei zeigt sich ein auffälliges Phänomen: Während unter dem Aspekt der Schriftlichkeit/Mündlichkeit der mündliche Dialog (als Rein-

16 Damit erübrigt sich auch die Notwendigkeit, die protagoreische Position gegen ihre Darstellung durch Sokrates im ‚Theaitetos‘ auszuspielen. Allerdings überlagern sich hier zwei Tendenzen: die des angemessenen Verständnisses des vom Autor Gemeinten (was auf das mehrfach zitierte Phänomen der ‚Hilfe‘ verweist, dazu u. S. 110 ff.) und die der sachgerechten Kritik einer zu überprüfenden Position. Damit verbindet sich drittens eine Reflexion über das διαλέγεσθαι und den durch Selbstkorrektur ermöglichten Zugang zur Philosophie (Theait. 167 d–168 b). Heitsch, E., Überlegungen Platons im Theaetet, AAWM 1988, 9, 36 ff., 164 ff., verlagert den λόγος in den rezipierenden Leser – getreu seiner These, Platon habe aus der Not, daß schriftliche Äußerungen nicht in der Lage sind, einen gedanklichen Gehalt verlässlich zu vermitteln, eine Tugend gemacht und (um keinesfalls mißverstanden zu werden) von vornherein auf direkte Mitteilung verzichtet.

17 Der Doppelaspekt stetiger Veränderung und Unzuverlässigkeit im Erkenntnisbereich und im Bereich des erkennenden Subjekts ist für Platon grundlegend, s. etwa den ‚Phaidon‘ oder das Höhlengleichnis. Dazu ist zu vergleichen Heidegger, M., Platons Lehre von der Wahrheit (zuerst 1942), GA 9, 203–238 (Wahrheit als ‚Unverborgenheit‘ und als ‚Richtigkeit‘), hier auch weitere einschlägige Arbeiten; vgl. auch die Freiburger Vorlesung ‚Vom Wesen der Wahrheit‘, WS 1931/32, GA 34, bes. 17 ff.

18 Hierzu auch Erler, M., Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin/New York 1987, 286 ff.

19 Anders akzentuiert von Szlezák, Th. A., Mündliche Dialektik und schriftliches ‚Spiel‘: Phaidros. In: Kobusch/Mojsisch 1996 (Anm. 7), 115–130, hier 129 f. – Vgl. u. S. 109.

20 Nach dem Titel des Buches von K. Gaiser, der sich seinerseits an Aristoteles, Phys. 209 b 15, orientiert: Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart 1963 (1968).

21 Bahnbrechend Krämer, H. J., Arete bei Platon und Aristoteles, AHAW 1959, 6.

form des lebendigen Gesprächs) eine Aufwertung erfährt²², wird unter dem des ontologischen und systematischen Platon der Dialog abgewertet²³. Es lohnt, die geltend gemachten Gründe und Argumentationszusammenhänge zu rekonstruieren. Einerseits sind, von den Zeugnissen der indirekten Überlieferung abgesehen, die hier nicht zu diskutierenden expliziten und impliziten Verweise respektive Aussparungen und Verschweigungen innerhalb des platonischen Werks zu nennen²⁴, zum anderen Platons eigene Schrift- und Schriftlichkeitskritik. Letzteres ist in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse. Bereits im „Protagoras“ (329 a–b) wird eine bestimmte Redeform, die nicht-dialogische, mit Büchern gleichgesetzt, die das Defizit aufweisen, weder antworten noch fragen zu können, das Ganze unter dem Aspekt des Verstehens (τοῦτό μοι ἐν τῇ ψυχῇ ἀποπλήρωσον)²⁵. Da hier der ironisch Nicht-Verstehende und Nachfragende Sokrates ist, verweist das Nicht-Verstehen auf ein Defizit der vorangegangenen Rede. Sie ist ergänzungsbedürftig, in einem bestimmten Punkt unbefriedigend, ja geradezu widersprüchlich (Prot. 329 c 2–6), daher ein ἐπεκδιόσκειν erforderlich (Prot. 328 e 5).

Monolog und Dialog stehen in Konkurrenz; monologisch ist das schriftlich verfaßte Buch allemal, aber auch eine bestimmte Form der Rede – Schriftlichkeit und Mündlichkeit sind kein entscheidendes Merkmal, vielmehr wird eine spezielle Form der Mündlichkeit, der Dialog, ausgezeichnet. Worin liegen seine Vorzüge? Er stellt ein angemessenes Verständnis auf seiten des Rezipienten sicher – bleibt dieses mit Gründen aus, so zeigt

- 22 Vgl. etwa Figal, G., Platons Destruktion der Ontologie, A&A 39 (1993), 29–47, hier 47: „Ungeschriebene Lehren können im Zusammenhang einer aufgeklärten Erforschung der Phänomene [so F.s Platondeutung] gegen die Verhärtung zu ontologischen Thesen immer wieder geschützt werden.“ Geschieht dies unter pädagogischer Prämisse („das Grundprinzip mündlichen Philosophierens, nämlich daß der Inhalt stets im Blick auf die persönlichen Voraussetzungen der Teilnehmer zu entwickeln ist“, Szlezák, Th. A., Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin/New York 1985, 76; „adäquate Aufnahme philosophischer Erkenntnisse“, 328; „strikt adressatenbezogene [...] Art der Erkenntnisvermittlung“, 329; „Erkenntnisgewinn beim Partner“, 356), so ist die Brücke zu der zweiten Position geschlagen (trotz des Vorbehalts, a. a. O., 336). Am Rande figuriert hier dann das kritische Moment in reduzierter Form: „neue Antworten auf künftige Fragen“, 341; die „Fähigkeit [sc. des ‚Wissenden‘], wiederum nach freiem Ermessen seine Schrift gegen neue Fragen und Argumente, die in ihr nicht berücksichtigt waren, mit neuen Antworten zu verteidigen und sie so mündlich zu überbieten“, 356; vgl. auch a. a. O., 354, 360 f.
- 23 Ein knapper, aber zutreffender Hinweis auf die unterschiedlichen Positionen innerhalb der Vertreter der ‚ungeschriebenen Lehre‘ hinsichtlich der Frage, „ob das philosophische Wissen [...] den Charakter eines philosophischen Systems hat“, bei Figal, G., Riesenschlacht? Überlegungen zur Platoninterpretation im Anschluß an: G. Reale, Zu einer neuen Interpretation Platons ..., 1993. Th. A. Szlezák, Platon lesen ..., 1993, IZPh 1 (1994), 150–162, hier 160.
- 24 Behandelt bereits von Krämer 1959 (Anm. 21), bes. in Kap. IV: „Das Problem des esoterischen Platon“, 380 ff., sodann auf strikt philologischer Grundlage – nach Vorarbeiten – zusammenfassend von Szlezák 1985 (Anm. 22).
- 25 Gerade diese Formulierung bereitet den ‚Phaidros‘ vor (s. u.); vgl. auch die von Prodikos gebildete Opposition von ‚währem‘ εὐδοκμεῖν in den „Seelen“ und nur verbalem ἐπαινεῖσθαι (Prot. 337 b 5–7).

sich darin ein Mangel dessen, was gelehrt wird, und dann übernimmt das Nicht-Verstehen eine kritische Funktion. Das Nicht-Verstehen des Rezipienten wird zum Nicht-Verstehen des Sprechenden. Das ist der Sinn des Nachfragens des Verstehenden und des Antwortens des Gesprächsführers (Lehrers) einerseits (Prot. 329 a 3–5, b 3), des Fragens des Gesprächsführers (Lehrers) und des Antwortens des Verstehenden andererseits (Prot. 329 a 4, b 4–5). Die Situation ist jedermann aus Vortragsdiskussionen vertraut. Die Feststellung „Das und das verstehe ich nicht“ kann zweierlei bedeuten, ja geradezu zwei unterschiedliche Sprechakte darstellen: Entweder zielt sie auf Erläuterung des Gesagten (mit der Unterstellung eigener subjektiver Verstehensdefizienz), oder sie zielt auf Kritik (mit der Unterstellung der Nicht-Verstehbarkeit im Sinne einer Unrichtigkeit = „ich verstehe nicht, wie Sie das und das – kontrafaktisch – behaupten können“, oder einer Unzureichendheit = „ich verstehe nicht, wie sich das und das weiter begründen läßt bzw. mit den und den Phänomenen kompatibel ist“). Alles aber steht im Horizont eines angemessenen Verstehens, angemessen dem Niveau und dem Wissen des Redners oder angemessen der Wahrheit. In dieser Hinsicht wird dem Dialog von Platon eine Überlegenheit zugesprochen.

Ein ähnliches Bild zeigt sich im ‚Phaidros‘. Auch hier ist zunächst nicht die Differenz schriftlich/mündlich Thema, sondern Schreiben und Reden werden geradezu in eins gesetzt (s. etwa Phaidr. 258 d, 259 e, 261 b, 271 b; 272 b tritt das „Lehren“ hinzu), die schriftlich verfaßte Rede des Lysias und die mündlich vorgetragenen des Sokrates stehen auf gleicher Ebene (Phaidr. 262 c) und unterliegen den gleichen Beurteilungskriterien²⁶, insbesondere der Notwendigkeit der exakten, durch συναγωγή und διαίρεσις herbeizuführenden Begriffsdefinition, die als ‚Dialektik‘ zu bezeichnen ist (Phaidr. 266 b–c). So wird τὸ σαφὲς καὶ τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον erzielt (Phaidr. 265 d). Was gefordert wird, ist eine (in Platons Sinne) philosophisch-wissenschaftliche Methodik, die mit dem Dialog nichts zu tun hat – allenfalls, insoweit Mißverständnisse ausgeschlossen werden, die aus unterschiedlichem Gebrauch der Wörter und Begriffe resultieren (Phaidr. 263). Aber auch hier wird das ἀμφισβητεῖν ἀλλήλοις sofort in ein ἀμφισβητεῖν ἡμῖν αὐτοῖς übergeleitet (Phaidr. 263 a).

Nun ist Thema des ‚Phaidros‘ die Konfrontation der ‚wahren‘ und der ‚falschen‘ Rhetorik. Die falsche Rhetorik beschränkt sich auf ein Arsenal technischer Fertigkeiten, die lediglich als Voraussetzungen anzusehen sind. Was aber zeichnet die wahre Rhetorik als τέχνη der „Seelenleitung“ (261 a

26 Heitsch, E., Platon Phaidros. Übersetzung u. Kommentar, Göttingen 1993, 124: „Das Gespräch [...] handelt vom richtigen (und vom falschen) Umgang mit den dem Menschen in der Sprache gegebenen Möglichkeiten.“ S. auch Wieland 1982 (Anm. 8), 23 ff.; ders., Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mittelbarkeit. In: Bohn, V. (Hg.), Romantik. Literatur und Philosophie, Frankfurt a. M. 1987, 24–44, hier 30 ff.

7 f., 271 c 10) aus? „Eigentliche Kompetenz“²⁷ bleibt dunkel und unbefriedigend. Worin sie besteht, ist den von Sokrates angeführten Beispielen zu entnehmen: dem Arzt, dem tragischen Dichter, dem Musiker (Phaidr. 268 a ff.). Wer die ärztliche Kunst beherrschen will, muß wissen, bei wem, wann und bis zu welchem Punkte die ärztlichen Techniken einzusetzen sind (Phaidr. 268 b). Das Ganze der ärztlichen Kunst umfaßt also offenbar ein Wissen um Anwendungsziele (Gesundheit) und Anwendungsbedingungen, das keinesfalls ausgespart oder als ein hinzukommendes, heterogenes Element angesehen werden darf.²⁸ Ebenso im Fall der tragischen Dichtung: Auch hier besteht das geforderte ‚Ganze‘ nicht in dem banalen ‚das Ganze ist mehr als seine Teile‘, sondern in dem Wissen um das, was eine Tragödie ausmacht, was ihr eigentliches Ziel ist, und der angemessenen Realisierung dessen (Phaidr. 268 c–d). Entsprechendes gilt für die Harmonielehre (Phaidr. 268 d–e).

Der infolge der gleitenden Übergänge nicht ganz leicht zu durchschauende platonische Gedankengang läßt sich folgendermaßen rekonstruieren: Grundlegend ist die Definitionsfrage „Was ist Rhetorik?“ (Phaidr. 269 b) – wie in den anderen Fällen: was ist Heilkunst, tragische und „musische“ Kunst? Eine angemessene Antwort zeigt zum einen, daß in den anderen angesprochenen Künsten rein technische Fähigkeiten nicht genügen – das ist jedoch so evident, daß darüber Konsens besteht und es keiner weiteren Erörterung bedarf, zum anderen aber bringt sie ans Licht, was wahre Rhetorik ist. Die wissenschaftlich-vernünftige Definition der Rhetorik impliziert die Notwendigkeit einer wiederum dihairetisch fundierten Seelenkunde (Phaidr. 270 a ff.), des weiteren einer Unterscheidung der Redearten sowie eine Differenzierung der Wirkungsweisen der Reden auf die Seelen. Weiterhin erforderlich ist die Fähigkeit, das alles auf die Praxis anzuwenden (Phaidr. 271 d–272 b, bes. 271 b). Genau an dieser Stelle aber fallen „reden, lehren, schreiben“ zusammen (s. o.). Es ist geradezu zwangsläufig, daß das sokratisch-platonische Philosophieren unter diesen Begriff der wahren Rhetorik fällt.

Das bestätigt sich sofort, denn Sokrates thematisiert nun ausführlich das Wahre im Kontrast zum Wahrscheinlichen ($\tau\acute{o}$ εἰκόσ), das Beifall findet ($\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$; Phaidr. 272 d ff.). Damit ist offenbar zur dihairetisch gewonnenen Begriffsdefinition im Gegenstandsbereich, der den Inhalt der ‚Rede‘ ausmacht, zurückgelenkt. Denn die Definition als Realdefinition stellt die Wahrheit sicher. Nun besteht die Raffinesse der Argumentation aber darin, die Kenntnis der Definiton = $\tau\acute{\iota}$ ἐστὶ zur Voraussetzung des Wahrscheinlichen zu machen (Phaidr. 273 d). Daraus ergibt sich zwingend, daß der, der sich am Wahrscheinlichen orientiert, lügt und täuscht, da er ja das Wahre kennen muß (Phaidr. 259 e ff.). Dem möglichen, sogar naheliegenden Miß-

27 Heitsch 1993 (Anm. 26), 158, 160, Anm. 336.

28 Vergleichbar ist Gorg. 456 c ff., 459 c ff.

verständnis, das Primäre und Entscheidende sei die Orientierung an dem Rezipienten (das Mißverständnis liegt um so näher, wenn Kenntnis der Wahrheit zu einem Instrument des $\pi\iota\theta\alpha\nu\acute{o}\nu$ gemacht wird), wird vorgebaut: Die Wahrheit wird zum Entscheidenden, die Seelenleitung tritt in ihren Dienst, dient ihrer Vermittlung. So ist es nur konsequent, daß der Verständige nicht auf „Reden und Handeln gegenüber den Menschen“ hin ausgerichtet ist, sondern allein auf die Fähigkeit, „Gottgefälliges zu reden und zu tun“ (Phaidr. 273 e)²⁹.

Hier setzt nun die berühmte Mündlichkeit/Schriftlichkeit-Differenzierung ein. Sie ist deutlich als ein Sonderproblem gekennzeichnet, das außerhalb der Frage nach der $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ liegt (Phaidr. 274 b), stellt vielmehr eine Applikation der zuvor entwickelten prinzipiellen Einsichten dar. Man muß festhalten, daß die wahre Rhetorik als Seelenleitung es mit der angemessenen Vermittlung von wahren und fundiertem Wissen zu tun hat, ihr Geschäft das Lehren ist, anders formuliert: die Erzeugung von Wissen. Ausschließlich in diesem Horizont bewegt sich die Betrachtung. Der Behauptung, die Schrift mehre Wissen ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$) und Erinnerung/Gedächtnis³⁰ ($\mu\eta\acute{\mu}\eta$), wird die These entgegengesetzt, sie schwäche beide. Der Gedanke ist für die $\mu\eta\acute{\mu}\eta$ leicht nachvollziehbar. Schriftliche Aufzeichnungen entlasten und schwächen das Gedächtnis und erzeugen daher Vergessen ($\lambda\acute{\eta}\theta\eta\nu$ [...] $\acute{\epsilon}\nu\ \psi\upsilon\chi\alpha\acute{\iota}\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\xi\epsilon\iota\ \mu\eta\acute{\mu}\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$). Der Lernende, richtiger: der, der gelernt hat ($\mu\alpha\theta\acute{o}\nu\tau\omega\nu$), ist, weil er sich auf die Schrift/das Geschriebene verläßt, dazu verführt, sein Wissen nicht „innerlich“ präsent und gegenwärtig zu haben. Das verdient aber gar nicht einmal die Bezeichnung ‚Erinnerung‘. Insoweit stehen ‚Vergessen‘ und ‚Erinnern‘ zur Debatte (Phaidr. 275 a 2–6).³¹ Jetzt aber wird – und es gilt, den zumeist unbeachteten oder verschleierten Übergang bewußt zu machen – der zweite Begriff, der des Wissens ($\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$), problematisiert. Denn was für ein Wissen ist das überhaupt? Kann man etwas wissen, ohne es präsent zu haben? Wissen und Erinnern fallen zusammen. „Was man schwarz auf weiß besitzt, kann man getrost nach Hause tragen“ – diese Vorstellung steht in konträrem Gegensatz zur platonischen. Totes Wissen (Buchstaben-Wissen) ist Scheinwissen, denn es fehlt am Element des Verstehens und damit der Betroffenheit (die hermeneutische ‚Applikation‘ klingt hier an, zugleich die von Aristoteles herausgearbeitete Problematik des ‚praktischen Wissens‘), und eine nicht lebendige Erinnerung ist keine Erinnerung. Jeder kennt das

29 Vgl. o. S. 105.

30 Es empfiehlt sich kaum, eine Unterscheidung einzuführen. Allenfalls ließe sich bei „in Erinnerung rufen“ und „sich erinnern“ differierender Wortgebrauch konstatieren.

31 Wie sehr das im Kontrast zu zeitgenössischen Vorstellungen steht, geht aus dem von Erler, M., Platons Schriftkritik im historischen Kontext, AU XXVIII/4 (1985), 27–41, hier 30 ff. (= Kurzfassung von ders. 1987 [Anm. 18], 45 ff.), skizzenhaft vorgelegten Material hervor; vgl. auch Kullmann, W., Hintergründe und Motive der platonischen Schriftkritik. In: Kullmann, W./Reichel, M. (Hg.), Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen, Tübingen 1990, 317–334.

Phänomen des Nachplapperns, ohne verstanden zu haben³². Im Anklang an das bekannte Wort Heraklits (fr. 40 D.-K.), daß Vielwisserei nicht Verstand/Einsicht zu haben lehre (πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει), heißt es, daß sie zwar vieles gehört haben, aber nur Scheinwissende sind (Phaidr. 275 a 6–b 2). Das Heraklitzitat erklärt auch die Bemerkung Platons, es fehle an der διδασχῆ. Die Vielwisserei „belehrt“ nicht (von Heraklit pronunciert fortgesetzt: Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδασξε usw.), ja sie steht dem Verständnis geradezu im Wege, denn Verstehen impliziert Eindeutigkeit und Richtigkeit. Die διδασχῆ ist demnach noch kaum als präziser Hinweis auf Platons „Lehre“ und Lehrbetrieb zu fassen, sondern „ohne διδασχῆ“ meint: ohne erkenntnismäßigen Gewinn (ohne belehrt zu werden).³³ Wir befinden uns ganz in der Reflexion des Rezeptionsprozesses und seiner Gefahren.

Das gilt auch für das σαφές καὶ βέβαιον, wie schon die Formulierung ἐκ γραμμῶν ἐσόμενον zeigt (Phaidr. 275 c 6–7). Zugleich macht diese Wendung deutlich, daß die zu befürchtenden Mängel der Rezeption durch ein Defizit der Schrift ermöglicht werden. Neben das Problem des (Pseudo-)Wissens scheint das der durch die Schriftlichkeit bedingten mangelnden Klarheit und der Unsicherheit des Verstehens zu treten. Worin das bedingende Schriftdefizit – Uneindeutigkeit bzw. Interpretationsbedürftigkeit oder etwa Unvollständigkeit – besteht, ist hier nicht im Detail zu diskutieren. Immerhin spricht manches für das erste: Lautet die Frage, die an den schriftlichen Text gestellt wird und deren Beantwortung der Hilfe des Vaters = des Autors bedarf (Phaidr. 275 d): „Was meinst du?“ oder „Wie begründest du deine Ansicht?“ Anders formuliert: Zielt die Frage auf Verstehen (aus einem Nicht- oder Ungenügend-Verstehen heraus), oder ist sie Ausdruck von Zweifel an dem (schriftlich) Behaupteten und damit zumindest implizit von Einwänden gegen dieses? Wird an dem schriftlich verfaßten Werk vermißt, daß es nicht mehr/Weiteres/Zusätzliches (als Begründung) bietet, nicht hinreichend exhaustiv ist oder gar arbiträr verkürzt – oder daß es nicht klar und verlässlich sich selber zu erläutern, d. h. zu vermitteln vermag, die hermeneutische Problematik also? Alles kommt darauf an, woraus „Klarheit“ und „Sicherheit“ des Verstehens resultieren.

Daß es um das Verstehen geht, signalisiert bereits βουλόμενος μαθεῖν (Phaidr. 275 d 8–9), darüber hinaus der Gesamtzusammenhang. Von Anfang an ist der Kontrast: toter Buchstabe vs. lebendige Erinnerung ⇒ wahres Wissen = Wissen der Wahrheit (Phaidr. 275 a 6) = klares und sicheres Verstehen/Wissen bestimmend. Daß dies als eine Einheit verstanden sein will, zeigt der ausdrückliche Rückgriff auf den Ausgangspunkt: Geschriebenes vermag allenfalls τὸν εἰδότα ὑπομνήσαι περὶ ὧν ἂν ἦ τὰ γεγραμμένα (Phaidr. 275 d 1–2). Ganz im Zeichen verstehender Rezeption

32 Seneca behandelt es im Hinblick auf die falschen Adepten der Philosophie in epist. 108, 5 ff.

33 Vgl. auch Phaidr. 277 e–278 a.

steht ja auch der weitere Punkt, der die unkontrollierbare Verbreitung alles Geschriebenen betrifft. Wenn es geschmäht wird – nur zu Unrecht kann dies geschehen, etwas anderes tritt gar nicht in den Blick –, dann geht das zu Lasten des Rezipienten, denn Hilfe könnte von dem Verfasser kommen (Phaidr. 275 e). Nichts dürfte deutlicher zeigen, daß die an das Werk zu stellenden Fragen nicht im Horizont einer Sachkritik, sondern in dem einer Verständnismöglichkeit gesehen werden³⁴.

Wie diese aussieht, wird in Phaidr. 276 a–277 a mehr angedeutet als präzisiert. Hier spielt nun die dialogische Mündlichkeit eine entscheidende Rolle, denn der „lebende und beseelte“ Logos (Phaidr. 276 a 8) wird μετ' ἐπιστήμης³⁵ „in die Seele des Lernenden geschrieben“ (Phaidr. 276 a 5–6). Der mündliche Dialog steht unter pädagogischem Aspekt (das zeigt sich schon in der durchgängigen Vorstellung eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses), leitend ist der Gesichtspunkt der Fruchtbarkeit, wie ja das Gleichnis von dem Bauern, der auf die Adonisgärtchen keine ernsthafte Mühe verschwendet, beweist (Phaidr. 276 b–d). Unfruchtbare Belehrung ist nicht nur nutzlos, sie kann für den ‚Lehrer‘ geradezu zum Ärgernis werden, nämlich dann, wenn seine schriftliche Lehre aus Unverständnis gar geschmäht wird (s. o.). Gegen die Unfruchtbarkeit wird der mündliche Dialog, das Gespräch, als Mittel eingesetzt – durch die Möglichkeit der Erläuterung und durch die Auswahl geeigneter ‚Schüler‘³⁶. Auch das Phaidr. 276 e–277 a gegebene Resümee geht nicht darüber hinaus. Wenn dort von den Logoi die Rede ist, „die sich selber und dem, der sie gepflanzt hat, zu helfen vermögen und nicht unfruchtbar sind“, so ist das nur das komplementäre Gegenstück zu der Hilfe, die der Vater leisten muß, denn Text und Autor, Gesprochenes und Sprecher werden als identische Einheit verstanden. Der Gedanke einer Förderung des Sprechers und einer Verbesserung des Gesprochenen in sachlicher, nicht allein pädagogischer Hinsicht ist in diesem Zusammenhang völlig fernzuhalten. Schließlich liegt kein konsekutives Satzverhältnis vor; es heißt ja nicht: „so daß die Logoi [...] dem, der sie

34 Nicht-Verstehen und Mißverstehen kann in Kritik („Schmähen“) umschlagen, aber eine ungerechtfertigte Kritik. Die Ebenen des ‚Rezipienten‘ und des ‚Produzenten‘ sind zu unterscheiden. Das ‚Fragen‘ auf der Rezipientenebene ist Ausdruck eines (aus der Sicht des Produzenten) legitimen und zu befriedigenden Bedürfnisses, im ungünstigen Fall aber einer illegitimen und zu widerlegenden Kritik (eines scheinbaren Besserwissens), das ‚Antworten‘ auf der Produzentenebene – einschließlich der Zurückweisung der Kritik – steht ganz im Dienste der Pädagogik.

35 Wiederholt Phaidr. 276 e 7; das bezieht sich gewiß zunächst einmal auf den ‚Lernenden‘, dann aber auch auf den ‚Lehrer‘, der ein „Wissender“ ist – so Szlezák, Th. A., Was heisst „dem Logos zu Hilfe kommen“? In: Rossetti, L. (Hg.), Understanding the *Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, St. Augustin 1992, 93–107 (= verkürzte Fassung von RFN 81, 1989, 523–542), hier 94. – Mittelstraß, J., Versuch über den sokratischen Dialog. In: Stierle, K./Warning, R. (Hg.), Das Gespräch, München 1984, 11–27, hier 21, bedient sich der fruchtbaren, an Platon selbst orientierten Opposition von „Einsichten“ und „Meinungen“.

36 Ein pädagogisches Gespräch stellt aber – wie etwa auch das therapeutische Gespräch – bekanntlich nur eine reduzierte Form von ‚Gespräch‘ dar.

gepflanzt hat, zu helfen vermögen“: Die Logoi sind die Logoi des ‚Lehrers‘, nicht die der ‚Schüler‘; es sind nicht die „gepflanzten und gesäten“ Logoi, sondern die Logoi, die „gepflanzt und gesät werden“, die, die der ‚Lehrer‘ „pflanzt und sät“³⁷. Wenn dann von der ewigen Dauer des Samens gesprochen wird³⁸, ist allenfalls an ‚Schülerschüler‘ zu denken, doch selbst das ist fraglich.³⁹ Zu bedenken wäre, ob hier nicht einfach auf das eingangs diskutierte Phänomen der lebendigen = dauernden Erinnerung zurückgegriffen wird, so daß nach wie vor das Vorstellungsmodell vom ‚Lehrer‘ und seinen ‚Schülern‘ (der Gruppe, mit der er in persönlichem Kontakt steht) gültig wäre.

Phaidr. 277 b ff. gibt eine Zusammenfassung mit wünschenswerter Klarheit. Reden oder Schreiben setzt auf seiten des Produzenten:

erstens Kenntnis/Wissen der Wahrheit voraus, dieses wiederum Definition und Zerlegung durch die diairetische Methode bis zum „Unteilbaren“.

Zweitens ist Seelenkenntnis im Hinblick auf die Rezipienten erforderlich, um die ‚passende‘ ‚Rede‘-art zu wählen. Das Phänomen Mündlichkeit/Schriftlichkeit wird zwar nicht eigens erwähnt, Mündlichkeit ist jedoch implizit enthalten – aus der praktischen Unmöglichkeit heraus, sich auf unbekannte potentielle Leser entsprechend einstellen zu können. Das bestätigt sich im folgenden, denn Schriftlichkeit wird nun ausdrücklich verworfen (Phaidr. 277 d) – mit welcher Begründung? Weil „Sicherheit“ und „Klarheit“ durch sie nicht sicherzustellen sind⁴⁰, –

Sicherheit und Klarheit aber – *drittens* – ein unabdingbares Erfordernis darstellen. Das heißt, der Rezipient mit seinen Verstehensproblemen tritt nunmehr in den Blick (nicht länger nur als Beobachtungsobjekt des Redenden/Schreibenden), und genau da hat eine spezifische Form der Mündlichkeit, der Dialog, seinen Ort.

Schriftlichkeit scheidet bereits aus, weil sie das Problem der Unüberschaubarkeit des Rezipientenkreises aufweist (Verstoß gegen 2), sie scheidet erst recht aus, weil sie Verständnisproblemen nicht abzuhelfen vermag (Verstoß gegen 3). Umgekehrt ist allein die dialogische Mündlichkeit in der Lage, Punkt 3 zu erfüllen. Daher kann mit dem negativen Extremfall der Schriftlichkeit dann auch die nicht-dialogische Mündlichkeit zusammerrücken⁴¹, weil sie wie diese den Verstehensaspekt außer acht läßt/lassen muß, nicht belehrt und nicht auf „Lernen“ zielt und „wirklich in die Seele

37 Hier liegt offenbar ein Mißverständnis bei Heitsch 1993 (Anm. 26), 203, vor; vgl. ders., τιμώτερα, Hermes 117 (1989), 278–287, hier 279; s. auch ders., Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben, AAWM 1987, 4, 34/5, Anm. 54, 39 f., 49 mit Anm. 98.

38 Τοῦτ' (Phaidr. 277 a 2) ist doch wohl auf σπέσμα zu beziehen. Vgl. de Vries, G. J., A commentary on the Phaedrus of Plato, Amsterdam 1969, 256 f. ad loc.

39 Vgl. auch Phaidr. 278 a 5–b 2.

40 Das verweist auf Phaidr. 275 c zurück (vgl. auch ἐναργές, Phaidr. 278 a 4) und ist in demselben Sinn zu verstehen wie dort, s. o. S. 110.

41 So sehr, daß sie nur die ὑπόμνησις zu leisten vermag (Phaidr. 278 a 1), was eingangs als das Charakteristische gerade der Schrift galt.

geschrieben“ wird (Phaidr. 277 e–278 a). Die Reihe lautet demnach: Schriftlichkeit – monologische Mündlichkeit – dialogische Mündlichkeit. Unter dem Aspekt des „Lehrens“ wird der mündliche Dialog ausgezeichnet⁴², da er allein die Bedingungen 2 und 3 erfüllt. Nur er vermag zum Ziel zu führen und lohnt ernsthaften Einsatz⁴³. Was also nach noch so „langwieriger Tüftelei“⁴⁴ (ἀνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἀλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, Phaidr. 278 d 9–e 1) herauskommen mag⁴⁵, kann nur etwas Vorläufiges, Spielerisches sein – damit ist der Kontrast ‚toter Buchstabe‘ – ‚lebendiges Gespräch‘ ungebrochen gültig.⁴⁶ Daß der Dialog

- 42 Ein Relikt der kritischen Funktion des Dialogs ist vielleicht im Terminus ἀνάκρισις (Phaidr. 277 e 9) zu sehen, doch dies ist keineswegs eindeutig. Szlezák 1985 (Anm. 22), 17 f., gibt ihn mit „Möglichkeit zur Befragung“ wieder und erläutert: „Was Platon ausschließen will, sind die die Seele des Hörers ‚zwingen‘ wollenden Redetypen, die von vorneherein nicht auf Befragung angelegt sind“ (a. a. O., Anm. 17). Das läßt sich ‚pädagogisch‘ verstehen, doch wird das „kritische“ Moment des Fragens und Befragens stark gemacht – unter vorrangiger Bezugnahme auf Phaidr. 275 d (ff.); dazu aber o. S. 110 f., vgl. auch o. Anm. 22. Daß beides im konkreten Fall zusammengehen kann, soll nicht bezweifelt werden (s.o. Anm. 34), gleichwohl ist es notwendig, grundsätzlich die Frageintentionen zu differenzieren. – Entsprechendes gilt für den Ausdruck εἰς ἔλεγχον ἰῶν (Phaidr. 278 c 5–6), der seinerseits durchaus offen ist (vgl. nur Soph. Phil. 98, Eur. Alk. 640). Heitsch 1993 (Anm. 26), 210/1, Anm. 481, 215, Anm. 500 (ders., Phaidros 277 A 6–B 4. Gedankenführung und Thematik im ‚Phaidros‘, Hermes 120, 1992, 169–180, hier 178, Anm. 37) faßt beides als juristische Termini.
- 43 Daß das Wissen des ‚Lehrers‘ eigenes, zur Klarheit gebrachtes Verstehen/Betroffen-Sein voraussetzt (kein bloßes Herbeten von Formeln sein darf), ist selbstverständlich und liegt in dem explizierten Begriff des ‚Wissens‘, Phaidr. 278 a 6–7 wird eigens darauf hingewiesen.
- 44 Glückliche Formulierung von Heitsch 1993 (Anm. 26), 217.
- 45 Das spricht nicht gerade dafür, daß hier an Verschweigung von sachlich-systematischen Inhalten gedacht wäre, so wenig wie die Vermutung, Sokrates könne eines Tages, wenn ihm seine jetzige Tätigkeit „nicht mehr genüge“, eine ὀρμη θεϊοτέρα zu „Größberem“ führen (Phaidr. 279 a 7–9; zutreffende sprachliche Klärung, allerdings unter Außerachtlassung der dialogischen Mündlichkeit, bei Erbe, H., Platons Urteil über Sokrates [zuerst 1971] In: Seck, F. [Hg.], Sokrates, Darmstadt 1976, 329–352, mit Nachschrift 1973, hier 345 f.). Es kann ja schwerlich gemeint sein: Weil Sokrates philosophische Veranlagung hat, wird er sein Gedankensystem ausbauen, sondern: Er wird sich von einer unbedeutenden Tätigkeit (s. Phaidr. 278 c 7; zum Wortgebrauch von φαῦλος Szlezák 1985 [Anm. 22], 19, Anm. 19) abwenden und einer bedeutenderen zuwenden (was dann freilich auch inhaltliche Konsequenzen haben mag, denn Wissensvermittlung und Erziehung setzt in platonischer Sicht die Orientierung am metaphysischen ‚Guten‘ voraus); zu Sokrates: Eucken, Chr., Sokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, Berlin/New York 1983, bes. 121 ff.; Usener, S., Sokrates, Platon und ihr Publikum, Diss. Freiburg 1993, Tübingen 1994; auch Erler 1987 [Anm. 18], 38 ff.; ders., Hilfe und Hintersinn. In: Rossetti 1992 (Anm. 35), 122–137; Kullmann 1990 [Anm. 31]). Zwei ‚Tätigkeiten‘ werden konfrontiert, und von diesem μείζω fällt wohl auch ein Licht auf die τιμώτερα, über die der Produzent verfügen sollte, will er den Namen Philosoph verdienen (Phaidr. 278 d 8). Daß Platon eine „Tätigkeit“ nicht mit dem „Ergebnis einer anderen Tätigkeit (dem Buch als Produkt des Schreibens)“ vergleichen könne (Szlezák 1985 [Anm. 22], 20, Anm. 20; s. auch Szlezák 1992 [Anm. 35], 96), ist zwar scharfsinnig, aber kaum zwingend.
- 46 W. Wieland bringt in seinem präzisen und luziden, weil über die sachgemessene Begrifflichkeit verfügenden Artikel ‚Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mittelbarkeit‘ (auf der Grundlage von Wieland 1982 [Anm. 8]) – das darf in einem Beitrag, der einen Vertreter der philosophischen Zunft ehren soll, eigens hervorgehoben werden – die Kategorie des ‚Gebrauchswissens‘, des ‚praktischen Wissens‘, das „Einübung“ und einen „langwierigen Aneignungsprozeß“ voraussetzt, des ‚pragmatischen Realkontextes‘ ins Spiel, wodurch die Mündlichkeit mit dem eigentlichen Geschäft der Philosophie verknüpft wird: „Nicht die

aber in irgendeiner Weise für Wahrheit konstitutiv sein könnte, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen⁴⁷.

Die Situation im 7. Brief (340 b ff.) – dessen Authentizität einmal unterstellt sei – ist eine etwas andere⁴⁸. Hier geht es um Prüfung der Bereitschaft zum schwierigen und den ganzen Menschen ergreifenden Geschäft der Philosophie. Im Vordergrund stehen grundsätzliche Probleme menschlicher Erkenntnisfähigkeit (bei einem exzeptionellen Lerngegenstand), die Defizite sind sachlich notwendige, den Erkenntnismitteln und den Erkenntnisobjekten anhaftende Defizite. Daher bedarf es „langen Zusammenseins, das auf die Sache selbst gerichtet ist“ (epist. 7, 341 c 6–7; keineswegs „häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst“, Übers. D. Kurz)⁴⁹, entsprechend hoch angesetzt sind die Verstehensvoraussetzungen. Nach mühevolem Prüfen, Fragen, Antworten leuchten φρόνησις und νοῦς auf, das klingt zunächst vielleicht wie ein gemeinsam – dialogisch – beschrittener Erkenntnisweg, ein Wahrheitsfindungsprozeß, aber auch hier befindet man sich mitten in der Beschreibung des Rezeptions- und Lernvorgangs. Weil philosophische Erkenntnis so schwer ist, deshalb wird kein ernsthafter Mann über Ernsthaftes schreiben und es bei den Menschen in φθόνοϛ und ἀπορία bringen (epist. 7, 344 b 3–c 3). Die Schwierigkeit der Erkenntnis ist Grund für das nahezu unausweichliche Nicht- und Mißverstehen – natürlich der Rezipienten –, und das würde sich gegen das geschriebene Werk wenden (der seltene Glücksfall: epist. 7, 341 e 2–3). Der mündliche Dialog ist erneut nur pädagogische, nicht systematisch-grundsätzliche Voraussetzung der Wahrheitsfindung.

Kenntnis von noch so vielen Sätzen macht das eigentliche Wissen aus, sondern allenfalls die Fähigkeit, solche Sätze richtig zu gebrauchen und richtig mit ihnen umzugehen“ (a. a. O., 33); s. o. Anm. 8. Vgl. auch Mittelstraß 1984 (Anm. 35).

47 Bei einem Nebenmotiv zeigt sich schön die Bedeutung einer objektiven Wahrheit, unabhängig davon, ob sie im ‚Gespräch‘ artikuliert wird oder nicht (Phaidr. 277 d 9–10).

48 Zum Unterschied auch Frede, D., Mündlichkeit und Schriftlichkeit: von Platon zu Plotin. In: Sellin, G./Vouga, F. (Hg.), Logos und Buchstabe, Tübingen/Basel 1997, 33–54, hier 42 ff.; anders Wieland 1982 (Anm. 8), 35 ff. Vgl. auch die sorgfältige Analyse bei Kullmann, W., Platons Schriftkritik, Hermes 119 (1991), 1–21, hier 1 ff.

49 Die notwendige συνήθεια (Rep. 516 a 5) vermag Rep. 518 b ff., 531 c ff. zu erläutern, vgl. aber auch schon Men. 85 c 10–d 1.

3. Dialog

Wenn das Hohelied des platonischen Dialogs gesungen wird, so kann damit jedenfalls nicht das „dialogische[.] Bemühen zweier Partner um Erkenntnis“⁵⁰ gemeint sein⁵¹, auch nicht – bzw. nur in einem sehr spezifischen Sinn – die „gleichsam sokratische[.] Überzeugung, höchste Form und Erfüllung menschlichen Lebens sei die Existenz im Dialog“⁵². Das zweite Zitat verrät sofort seine Herkunft aus dem wirkungsmächtigen Verständnismodell des Existentialismus. Denn dort gilt die „Einheit von Denken und Existieren“, ist tatsächlich der Dialog die „Wirklichkeit des Denkens selber“, „der Weg zur Wahrheit“, erfolgt im philosophischen Gespräch die ständige „Bewegung des Denkens“, ist Denken „ein Prozeß, dessen Vollzug sich in Plato sein Leben hindurch neuer Formen bedient, unendlich erfinderisch ohne eigentlichen Fortschritt“. Im Rückgriff auf Nietzsche heißt es da: „Die Wahrheit beginnt zu zweien“, in der urbildhaften und paradigmatischen Doppelung Sokrates-Platon wird „der Monolog, das Alleinsein, das Sich-auf-sich-Verlassen“, das „alles Wahre fragwürdig“ macht, aufgehoben (alles aus der Platoninterpretation von K. Jaspers, *Die Großen Philosophen I*, 1957⁵³). Irrationalismus und Mystik verbinden sich damit, und die Vermischung der Grenzen zwischen ‚Dialog‘ und ‚Dialektik‘ hat geradezu systematischen Stellenwert.⁵⁴

50 Heitsch 1993 (Anm. 26), 203, und häufiger, am prononciertesten vielleicht ders., *Platons Dialoge und Platons Leser* (zuerst 1988). In: ders., *Wege zu Platon*, Göttingen 1992, 9–28, hier 16: „Aber Sprache dient nicht nur der *Vermittlung*, sondern auch der *Gewinnung* von Wissen. Nur im Gespräch ermöglicht Sprache die gemeinsame Bemühung um Klärung und Erkenntnis und so die gegenseitige Förderung *beider Partner*“ (vgl. auch o. S. 111 f.). Daraus ergibt sich dann mit Konsequenz die unglückliche Kombination „des wissenden, informierenden und seine Leser überredenden Autors“ (a. a. O., 17), Nicht-Wissen ist ja kaum notwendige Voraussetzung für Nicht-Überreden. Die gerade von Heitsch so stark betonte „Aktivität“ des Rezipienten wird unversehens in den Dienst der „Kritik“ gestellt. – Irreführend auch Erler 1985 (Anm. 31), 30, wonach Platon „alleine im mündlichen Miteinander ernsthafte Wahrheitssuche für möglich [halte]“.

51 Hält man daran fest, so läßt sich nur mit Verwunderung feststellen: „Der Hinblick auf die Sache, an der alles hängt, ist [...] in eigentümlicher Weise verbunden mit dem gemeinsamen Bemühen zweier Partner, sich jener Sache zu nähern“ (Gigon, *O./Zimmermann, L., Platon. Begrifflexikon*, Zürich/München 1974, 98 f., s. v. „Dialektik“).

52 Heitsch 1989 (Anm. 37), 279.

53 Dazu Friedländer, P., *Platon*, Bde. I–II, Berlin 1964³; Bd. III, Berlin 1975³; hier Bd. I, 243 ff.

54 Vgl. den Verweis schon auf Hegel (Platons „Dialog-Form [setzt] seine Konzeption der Dialektik voraus [...]“) bei Heinrichs, J., s. v. „Dialog, dialogisch“. In: HWP 2, 1972, 226–229, hier 226. Aus diesem vorzüglichen Artikel ergibt sich auch, daß für die neuere Dialogphilosophie „nicht das vorwiegend kosmozentrische Denken der griechisch-römischen Antike bestimmend [war], sondern der jüdisch-christliche ‚Personalismus‘ einerseits und andererseits die fortschreitende methodische und existentielle Problematisierung des ‚Anderen‘ in der Folge des cartesischen ‚ego cogito‘“ (a. a. O.). Man wird also von einer Rückübertragung sprechen dürfen, für die im Rahmen der Platonforschung Schleiermacher von entscheidender Bedeutung war. – Weiteres bei Krämer, H. J., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Mailand 1982, 1994³ (engl. 1990); ders., *Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung*, DVjsLG 62, 1988, 583–621; Krämer 1996 (Anm. 7), 264 ff.; vgl. auch Erler 1987 (Anm. 18), 6 f.

Nun geht aber bereits aus einem Aufsatz des Jahres 1944⁵⁵, der das Material aufarbeitet, – entgegen der Absicht des Verfassers – hervor, daß beides, wie auch immer die Genese des Begriffs ‚Dialektik‘ zu verstehen sein mag, durchaus nicht vorschnell und unreflektiert zusammengerückt werden darf.⁵⁶ Höchst aufschlußreich ist Polit. 286 d–287 a, wo ein Zusammenhang von Gesprächsform und Dialektik als Methode der Erkenntnis überhaupt bestritten zu sein scheint. Die Diskussion der Gesprächsform im ‚Protagoras‘, die von der Vorstellung der Dialektik noch unberührt ist, schließt sachlich unmittelbar an die Ablehnung der Schriftlichkeit an (s. o. S. 106 f.); wie diese steht sie zunächst ganz im Zeichen der Rezeption und des Verstehens: Lange Reden behindern ein „Folgen“ und führen zum „Vergessen“ (Prot. 334 d, 335 b–c, 335 e–336 a, 336 d). Aus der Not wird aber eine Tugend: in Prot. 336 b werden διαλέγεσθαι (bzw. συνείναι ἀλλήλοις διαλεγόμενους) und δημηγορεῖν grundsätzlich in Kontrast zueinander gebracht, mit offenbar unterschiedlichen Zielsetzungen und Eigentümlichkeiten. Als Eigentümlichkeit des διαλέγεσθαι wird dann von Alkibiades expliziert: λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι können, und negativ: nicht durch lange Reden die Fragestellung bzw. die Sache, um die es geht, (bewußt) aus den Augen verlieren (Prot. 336 b–d). Ein auf Sachlichkeit und Verstehen ausgerichtetes Verhalten einerseits, ein auf Wirkung ausgehendes und Verstehen (und daraus resultierende Kontrollfunktion) gerade behinderndes Verhalten andererseits werden also konfrontiert. Dabei ist es interessant, daß Alkibiades auf das „Vergessen“, anders formuliert: das irregeleitete Verständnis der Zuhörer, rekurriert, während er versichert, daß Sokrates auch bei langen Reden die Fragestellung keineswegs „vergessen“ wird. Ein systematisch notwendiger Zusammenhang von sokratischem Dialog und Wahrheitsfindung/-sicherung wird demnach geradezu bestritten. So ergibt sich, daß sogar im ‚Protagoras‘, wo die kritisch beurteilende Funktion des Dialogs besonders hervorgehoben ist („die Wahrheit und uns selber auf die Probe stellen“, Prot. 348 a 5–6), das Gespräch nur Hilfsfunktion hat, denn „zwei sehen mehr als einer“ (Prot. 348 d). Entscheidend und angestrebt ist bereits hier die systematische Untersuchung (Prot. 349 a 6–8).

Im ‚Gorgias‘ steht diese nun ganz im Vordergrund, unabhängig von den am Gespräch Beteiligten (Gorg. 453 b–c, 454 c; s. auch 462 a, 501 c 7–8, 510 a 1–2, 522 e 7–8), sie können allenfalls durch falsche Einstellung zum

55 Müri, W., Das Wort Dialektik bei Platon, MH 1 (1944), 152–168 (Referat: J. Schmandt, ABG 7, 1962, 294–296); Weiterführung bei Sichirollo, L., Διαλέγεσθαι-Dialektik, Hildesheim 1966. Hilfreich ist auch Gaiser, K., Platonische Dialektik – damals und heute. In: Schmidt, H. W./Wülfing, P., Antikes Denken – Moderne Schule, Heidelberg 1988, 77–107, im einzelnen ist zu vergleichen Robinson, R., Plato's earlier dialectic, Oxford Univ. Press 1953² u. ö.

56 Es scheint gang und gäbe, gerade dies zu tun und daher ‚Dialektik‘, ‚dialektische Kunst‘ usf. unpräzise, geradezu ambivalent zu gebrauchen (vgl. dagegen Kullmann 1990 [Anm. 31], 3); besonders unbefriedigend in dieser Hinsicht ist das Buch von Usener 1994 (Anm. 45), aber auch schon die Arbeiten von Friedländer 1964/1975 (Anm. 53) und Gundert (s. u. Anm. 68 u. 71).

Gespräch hinderlich sein (Gorg. 461 a, auch 457 d–458 a, 506 b). Es geht um den Logos, nicht den Dialog. Das heißt, auf die Philosophie zu hören, die „immer dasselbe sagt“, das personale Mit-sich-selbst-Übereinstimmen ist nur eine Konsequenz dessen (Gorg. 482 a–c), wie es auch die zwingende Gewalt (vgl. Gorg. 472 b 4, 473 a 2–3, bes. 515 d 8–10) des Logos ist, die den am Gespräch beteiligten einzelnen Zeugen vor den anderen falschen Zeugen auszeichnet (Gorg. 472 b–c). Dabei zeigt sich auch, daß die Gesprächsform als solche von nachgeordneter Bedeutung ist, denn Sokrates hält ohne weiteres lange Reden, wenn der Partner nicht versteht (Gorg. 465 e; vgl. auch 517 d 5–6, 518 a–b). Grundlegend ist die Sachorientiertheit und sachliche Richtigkeit (wogegen die inkriminierten langen Reden verstoßen⁵⁷), Länge und Kürze der Rede bemessen sich an dem Verstehensaspekt (was im ‚Protagoras‘ als Voraussetzung für einen sinnvollen ‚Sach‘-beitrag galt)⁵⁸. Und wenn der Partner nicht bereit ist, den Logos zu Ende zu verfolgen, so tut es eben Sokrates selbst (Gorg. 506 c ff.) – erneut, wie so häufig, ἐξ ἀρχῆς (Gorg. 506 c 5)! Der ideale – und das heißt der am schwersten zu überwindende, weil eine extreme Gegenposition vertretende – Partner ist der Prüfstein des Logos (Gorg. 486 d ff.), insofern sich dessen Wirksamkeit/Gültigkeit an ihm zeigt⁵⁹. Gegenüber dieser Funktion des Gesprächspartners tritt die kritische Funktion zurück (Gorg. 506 b 6–c 1)⁶⁰. Der von Sokrates vertretene Logos hat als der einzig wahre zu gelten (Gorg. 527 b–c)⁶¹, die Interaktion mit dem Partner dient der Bewährung dieses Logos, der Bewährung hinsichtlich seiner Richtigkeit (durch Widerlegung von kritischen Einwänden), in erster Linie und entscheidend aber hinsichtlich seiner Möglichkeit der Verständlichmachung⁶² und, da nicht nur in platonischer Sicht (ethisches) Wissen Handeln involviert, seiner praktischen Inkraftsetzung (Gorg. 521 a 2, 526 d–527 a, 527 c 4–d 2, e 1–7). Der Logos übernimmt die Funktion eines „Lebensführers“ (Gorg. 527 e 1–5).

57 Aber auch hier kommt es nicht primär auf die Gesprächsform an, denn der Logos kann in gleicher Weise in der Rede oder im Fragen Realisierung finden, s. Theait. 167 d ff.

58 Der Sinn des ἀποκρίνεσθαι (als verstehendes Mitgehen) enthüllt sich, wenn Sokrates sagt, er sei zum δημηγοεῖν gezwungen gewesen, da Kallikles nicht antworten wollte (Gorg. 519 d 5–e 2). Die gehaltene Rede ist aber eine ‚wahre‘ (Gorg. 519 b 7–8, auch schon 516 e 9) und ‚belehrende‘ (Gorg. 517 d 5–6, 518 a–b). Gorg. 515 c 3–4 „antwortet“ Sokrates statt des Partners (vgl. auch Gorg. 516 b 4–5).

59 Vgl. auch o. S. 102 ff.

60 Hier findet nun ἐξελέγχειν wieder Verwendung, während im Zusammenhang des Prüfsteins bezeichnenderweise dieser Begriff vermieden wird, statt dessen heißt es βασιανίζειν.

61 S. auch Gaiser 1988 (Anm. 55), 82.

62 Wie sehr das sokratische „Gespräch unter Freunden“ auf Vermittlung und Verstehen einer ohnehin geltenden Wahrheit angelegt ist, zeigt Men. 75 c–d (wozu Theait. 167 e–168 b zu vergleichen ist); Kritik bleibt auf „Weise“ und Eristiker beschränkt; unzutreffend Müri 1944 (Anm. 55), 159, der in diesem Zusammenhang von „Fortschreiten auf die Wahrheit hin im Zusammenwirken“ spricht oder von einem philosophischen Disputieren, dem es ankommt „auf die Gewinnung der Wahrheit, und zwar so, daß der andere sie auch erfassen kann“. Schon die merkwürdige Formulierung deutet auf die Verlegenheit hin; ähnlich auch Figal, G., Macht und Streit – Natur und Freundschaft (zuerst 1987). In: ders., Das Untier und die Liebe, Stuttgart 1991, 49–70, hier 50 ff., Sichirollo 1966 (Anm. 55), 20, 65.

Das Gespräch steht – nicht anders als die Thematik – im Zeichen von Belehrung und Erziehung.

Nicht umsonst spielt die dihairetische Methode im ‚Gorgias‘ eine auffällige Rolle (vgl. z. B. Gorg. 500 c–d). Insgesamt ließe sich wohl sogar formulieren: Die Dialektik enthebt das Gespräch seiner kritischen Funktion, Dialog und Dialektik stehen insofern in einem Kontrast.⁶³ Im ‚Kratylos‘ (390 c–d) bezeichnet der Dialektiker den, der fähig ist, mittels der Sprache als eines ὄργανον ontologische Unterscheidungen zu treffen (Krat. 388 b 10–c 1). Hier erfolgt zwar scheinbar eine Rückbindung an das Phänomen ‚Dialog‘, doch die Explikation des Dialektikers als des „zu fragen und zu antworten Verstehenden“ (Krat. 390 c 6–12) darf nicht mißdeutet werden: es ist derselbe, der zu fragen versteht und der zu antworten versteht – und zu fragen und zu antworten verstehen ist durchaus etwas anderes als faktisches Fragen und Antworten im Dialog.⁶⁴

Selbst im ‚Staat‘, der für die Korrelation von Gespräch (Dialog) und Dialektik mit Vorliebe herangezogen wird, so daß διαλέγεσθαι geradezu mit „Dialektik“ wiedergegeben zu werden pflegt, ist die Differenz wohl zu beachten. Das διαλέγεσθαι steht im Kontrast zur sinnlichen Wahrnehmung (Rep. 532 a), insofern es sich allein der Sprache und der Begriffe (des λόγος) bedient. Innerhalb dieses διαλέγεσθαι wird eine bestimmte Methode als „dialektische Methode“ (Rep. 533 c 7) ausgezeichnet, die die δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι (Rep. 532 d 8, 533 a 8, vgl. auch 532 a 2, 511 b 4, c 5) repräsentiert (die depravierte Form des διαλέγεσθαι, den Mißbrauch der λόγοι beschreibt Rep. 537 e ff.).⁶⁵

Wenn es eines Beweises bedarf, so liefern ihn die Dialoge, in denen die Dialektik voll ausgebildet ist. Phil. 38 b–39 a ist die δόξα Thema; sie entsteht aus μνήμη und αἴσθησις. Beispiel: Jemand sieht von weitem etwas, allerdings ungenau, dann „fragt“ er sich: Was ist es, was an dem Felsen zu stehen scheint? Und er „antwortet“ und spricht zu sich selbst: Es ist ein Mensch (das Frage-und-Antwort-Spiel führt dann zu einer Korrektur, durch verbesserte Wahrnehmung). Wenn eine weitere Person anwesend ist, verleiht er vielleicht dem zu sich selber Gesagten Ausdruck, setzt es in Laute um, aber darauf kommt gar nichts an. Die Seele wird in diesem Zusammenhang mit einem Buch verglichen, in beiden finden sich ‚falsche‘ und ‚richtige‘ Logoi. Die Lese- und Rezeptionsproblematik des Buches bleibt

63 Das den Gegensatz zur Rhetorik bildende διαλέγεσθαι des ‚Gorgias‘ (448 d, aber auch 471 d) ist keineswegs durch διαλεκτική zu ersetzen, wie Müri 1944 (Anm. 55), 158, will. Auch Rep. 454 a ist kein unmittelbarer Zusammenhang zu entnehmen: Hier wird nur das κατ' εἶδη διαρπείσθαι im Hinblick auf das „Wort“ zur Voraussetzung eines gelingenden, Mißverständnisse vermeidenden Gesprächs gemacht; zu der Stelle vgl. im übrigen bereits Stenzel, J., Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Darmstadt 1961³ (= 1931²), 49 f.

64 Zu den Regeln von ‚Frage‘ und ‚Antwort‘ vgl. auch Gorg. 462 c 10 ff.

65 Von daher fällt auch Licht auf Phaidr. 269 b 6; vgl. im übrigen Kullmann 1991 (Anm. 48), 7.

unberücksichtigt, sie hat mit der Wahrheitsfrage nichts zu tun. Ganz so das „lautlose Gespräch der Seele mit sich selbst“, das „Denken“ heißt und bei dem es Bejahung und Verneinung gibt (das zeigt schon, wie wenig dies ‚dialogisch‘ zu verstehen ist; hinzu kommt, daß Bejahung und Verneinung auch durch Wahrnehmung erfolgen können)⁶⁶, im Soph. 262 e–264 b (λόγος als ‚Urteil‘), vgl. auch Theait. 189 e–190 d. Polit. 285 d–287a, wo das „Dialektischer-Werden“ diskutiert wird, fällt dem Gesprächspartner die Rolle des lernbegierigen Hörers (s. Polit. 286 a 2–3, e 1) zu, Länge und Kürze der Rede sind hier an der Sache orientiert (vgl. auch Pol. 217 c–e).

Dialog und Dialektik werden von H. Gundert ausdrücklich in Zusammenhang gebracht.⁶⁷ In seiner auf einen Vortrag des Jahres 1958 zurückgehenden Schrift⁶⁸ handelt er, sieht man richtig zu, jedoch nahezu ausschließlich von der pädagogischen Funktion des Dialogs („daß der Wissende die Art der Gesprächsführung vom jeweiligen Niveau des Lernenden bestimmen läßt“ o. ä. ist die ständig wiederkehrende Formel). Freilich will Gundert mehr, doch erweist sich dies – notgedrungen, wird man sagen müssen – als Fremdkörper. Der Dialog soll nämlich der Schwäche des Logos abhelfen, denn „der Logos fixiert sich je in einer Aussage“, bleibt isoliert, während „die Wahrheit ein Ganzes ist, das sich in keinem einzelnen Satz festhalten und mitteilen ließe“ (a. a. O., 13). „Vieldeutigkeit“ und „Perspektivität“ des platonischen Dialogs verbinden sich damit, und sie werden darauf zurückgeführt, daß „die Wahrheit nur eine, ihre Erscheinungsweise aber vielfältig und gestuft ist“ (a. a. O., 53 f.). Daß das Wissen „gerade in der Vielfalt und Vieldeutigkeit des geschichtlichen Lebens, in der besonderen Situation und im Schicksal jedes einzelnen Menschen das Wahre sieht, das gerade hier nottut“ (a. a. O., 54 f.), ist – in dieser Weise formuliert – denkbar unplatonisch. Das Plädoyer für Situationsgebundenheit und „Konkretisierung“ (Philosophie „geschieht nicht in abstrakter Diskussion, sondern in der lebendigen Begegnung dieser beiden Menschen“, a. a. O., 21) mutet eher aristotelisch als platonisch an.⁶⁹ Daß dann der Logos, welcher „der Logos bestimmter Menschen einer bestimmten Welt“ (a. a. O., 23) ist, in seiner Begrenztheit und Vorläufigkeit nicht durch ein „Lehrsystem“, sondern durch kommunikatives Gespräch über-

66 Zum wesentlichen Unterschied zwischen Denken als Selbstgespräch der Seele und der „Unterredung mit dem anderen Menschen“ Szlezák 1985 (Anm. 22), 354; vgl. auch ders., Platon lesen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993, 33 f., 139 (mit etwas abweichender Akzentsetzung); eine Gegenposition bei Mittelstraß 1984 (Anm. 35), 12 f., auch Rehn, R., Der logos der Seele, Hamburg 1982, 67 ff. Grundsätzlich wichtig Schlaeger, J., Warum ist die Philosophie so wenig dialogisch? In: Stierle/Warning 1984 (Anm. 35), 421–424 (wenn auch mit unzutreffender – vgl. o. Anm. 54 – Bestimmung des sokratisch-platonischen Dialogs).

67 Es ließen sich natürlich zahlreiche weitere Beispiele anführen, wo dies explizit oder implizit geschieht, vgl. nur Friedländer 1964 (Anm. 53), Bd. I, 179 ff.

68 Gundert, H., Der platonische Dialog, Heidelberg 1968.

69 Unter „Konkretisierung“ sind auch Appell und Applikation zu buchen, was alles nicht unterschieden wird (vgl. a. a. O., 22 f., 29, 55).

wunden werden kann, soll wohl suggeriert werden, aber gerade da bleiben die Ausführungen kryptisch. Die zitierte Behauptung, der Logos fixiere sich in einer Aussage, wird fortgeführt: „und er bewegt sich fort im Gespräch. Seinem Wesen nach tut er immer beides; jeder Satz hält ein Seiendes fest [...], jeder Satz wendet sich aber zugleich an einen Hörer und fordert sein Ja oder Nein oder seine Frage heraus. An der Weise, wie er sich zu dieser doppelten Möglichkeit verhält, entscheidet sich die Wahrheit oder Unwahrheit seiner Wirkung“ (a. a. O., 13). Das Begriffsungetüm verweist auf das ganze Dilemma. Wenn es dann heißt, daß „die Festigkeit und Klarheit des Logos sich gerade nicht im Festhalten einer Aussage, sondern in der Bewegung [...] bewährt, und daß ‚wissend‘ eben nur der ist, der darum weiß, daß die Wahrheit durch keine Aussage zu lehren ist, sondern sich nur im dialektischen Gespräch selbst ereignet“ (a. a. O., 15), so befindet man sich offenkundig auf der Ebene von Vermittlung und Rezeption.⁷⁰ Im übrigen ist es kaum verwunderlich, daß bei Gundert wieder die aus Phänomenologie und Existentialismus geläufigen Vorstellungen und Formulierungen begegnen. Daß „der Gang der Dialoge [...] von der Dialektik bestimmt“ ist⁷¹, steht außer Frage, damit ist aber noch keine zwingende Korrelation von Dialektik und Dialogform festgestellt.⁷²

Wenn sich auch mit Stenzel zutreffend von einem „maieutische[n] Grundmotiv des Sokratismus“ sprechen läßt, so fragt sich doch, worin der „tätige Anteil des Gefragten“ besteht und was da „produziert“ wird.⁷³ Der

- 70 Um so erstaunlicher, daß Gundert das mit dem sokratischen Wissen des Nichtwissens in Zusammenhang bringt. Aber er hält eben nicht fest, daß die dem ‚Phaidros‘ entstammenden Begriffe ‚Festigkeit‘ und ‚Klarheit‘ auf die Seite der Rezeption gehören (s. o. S. 110 f., 112).
- 71 Gundert, H., *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Studium Generale 21 (1968), 295–379, 387–449 (in Buchform: Amsterdam 1971), hier 387. Diese Arbeit stellt eine umfassende Entfaltung des in ‚Der platonische Dialog‘ vorgestellten Entwurfs dar. Vgl. die grundsätzliche Kritik in der Rezension von Ilting, K.-H., *AGPh* 57 (1975), 212–216, der bereits darauf hingewiesen hat, daß hier Dialektik auf eine „Lehre vom Erkenntnisweg“ und damit auf eine „psychagogische Bemühung“ reduziert wird (213), auch „Gunderts letztlich pädagogische Auffassung vom Ziel der platonischen Philosophie“ (214) gesehen hat. Hier rächt sich die Verwirrung der Begriffe. Dialog und Dialektik sind nicht in eins zu setzen, vom Dialog, der pädagogischer Zielsetzung dient, führt kein direkter Weg zu Dialektik und platonischer Philosophie.
- 72 Mojsisch, B., „Dialektik“ und „Dialog“: Politeia, Theaitetos, Sophistes. In: Kobusch/Mojsisch 1996 (Anm. 7), 167–180, sieht sehr wohl den Unterschied von Dialog und Dialektik, sucht aber beide um so nachdrücklicher in Zusammenhang zu bringen; sein Rekonstruktionsversuch: „äußeres Gespräch“ – „starre, schematische, inflexible, unsprachliche Dialektik“ – „inneres Gespräch“ der Seele mit sich selbst (nach der berühmten Formulierung Theait. 189 e–190 a, Soph. 263 e–264 b), dialogisches Denken oder Denken als Dialog, Ablösung der Dialektik durch den Dialog. Am Ende aber findet sich die Bemerkung – als kritischer Einwand gegen Platon: „Darüber hinaus steht das dialogische Denken für Denken überhaupt. Denn wenn überhaupt nur gedacht wird, wird so gedacht, wie das dialogische Denken denkt. Darin liegt aber eine Art Immobilität des Denkens [...]“. Wäre das dialogische Denken aber von sich selbst verschieden, würde aus dem Platonischen monologisch-dialogischen Denken, aus dem Selbstgespräch der Seele mit sich selbst, ein dialogisch-dialogisches Denken“ (a. a. O., 179).
- 73 Stenzel 1961 (Anm. 63), 45 f. Wenn ich den sehr komprimierten Vortrag von Stenzel, Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges (zuerst 1916).

maieutische Dialog kat' exochen, der ‚Menon‘, verdeutlicht ja unübersehbar das pädagogische Anliegen (Men. 72 d).⁷⁴ Was als unaufgelöster Rest bleibt, ist ‚fragwürdig‘ im eigentlichen Sinn des Worts. Es gilt aber bei der Suche nach dem Wissen und der Wahrheit nicht „faul“ zu werden (Men. 81 d–e, 84 c, 86 b–c, vgl. auch Rep. 535 d–e). Das Fragen, das kein „Lehren“ sein will (Men. 84 c–d), ist gleichwohl Belehrung im Hinblick auf den Knaben wie auf Menon.

Platons Denken bewegt sich im Medium der Sprache, es ist Sprach- und Begriffsanalyse, die kommunikative Funktion von Sprache tritt dagegen zurück⁷⁵, beschränkt sich auf ein subsidiäres Verfahren der Überprüfung. Ihre vorrangige Leistung liegt in der Vermittlung⁷⁶, und d. h. in Erziehung, die durch die notwendige Applikation die Praxis einschließt⁷⁷. Der erotische Impuls der sokratisch-platonischen Philosophie hat nicht zuletzt hier seinen Ort.

Ob man Platon tatsächlich als Vater des wissenschaftlichen Gesprächs⁷⁸ bezeichnen kann, der die „Stimmung des Geistes gezeigt habe, in der allein sich eine freie Gesellschaft erhalten kann“ (A. N. Whitehead), muß doch sehr zweifelhaft erscheinen.⁷⁹ Was dem Dialog vorbehalten bleibt und was

In: ders., a. a. O., 123–141, recht verstehe, dann läßt sich der „eigentliche Sokratesdialog“, der den „logischen Typus“ des Sokrates mimetisch abbildet, als ein halber = unzureichender Logos rekonstruieren, der „nicht-sokratische“, „platonische“ Dialog dagegen bleibt weitgehend unbestimmt. – Vgl. Szlezák 1985 (Anm. 22), 339, wo „erkenntnis-erweckende oder maieutische Qualität“ durch die „Fähigkeit, gesicherte, und das heißt: selbst nachvollzogene Erkenntnis zu vermitteln“, umschrieben wird. Auch Frede 1997 (Anm. 48), 38, faßt, jedenfalls partiell, die zu leistende philosophische ‚Eigenarbeit‘ unter dem Aspekt der ‚Pädagogik‘.

74 Vgl. o. Anm. 62.

75 Figal, G., Sokrates, München 1995, 84 ff., deutet die sokratische „Wendung zur Sprache“, die Flucht in die Logoi (Phaid. 99 e) als „Flucht in den Dialog“. Dabei ist die kommunikative Funktion von Sprache stark gemacht (die Vorstellung von ‚glückenden Sprechakten‘ klingt an) und entsprechend die korrigierend-kritische Funktion des Angeredeten.

76 Die erkenntnistheoretisch nachgeordnete Bedeutung des Dialogs gegenüber den Logoi geht aus einer Stelle wie Rep. 528 a deutlich hervor: Überlege, mit wem du Gespräch führst – oder ob du nicht vor allem deinetwegen redest, allerdings auch einen anderen Anteil haben läßt, sofern er einen Nutzen davon hat. – Antwort: So will ich denn vor allem um meiner selbst willen reden und fragen und antworten. Vgl. auch Rep. 534 b 4–5: λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ δίδοναι.

77 Vgl. schon den trotz seiner Unzulänglichkeiten im Detail immer noch lesenswerten zusammenfassenden Artikel von Jaeger, W., Die platonische Philosophie als Paideia (zuerst 1928). In: Gaiser, K. (Hg.), Das Platonbild, Hildesheim 1969, 109–124 (= W. J., Humanistische Reden und Vorträge, Berlin 1960², 142–157).

78 Vgl. auch Gundert 1968 (Anm. 68), 13; Heitsch 1992 (Anm. 50), 17.

79 Dem widerspricht schon eine Formulierung wie διομολογητέον (Rep. 527 b 3). Wie wäre es auch möglich, bedarf die Kompetenz des Beurteilers doch eines θεϊότερόν τι, wie die Ausführungen über die „Umlenkung“ der Seele im ‚Staat‘ (518 b ff.) zeigen. Und Organ der Erkenntnis ist die Seele schlechthin, nicht die Seelen der Teilnehmer am Diskurs (vgl. auch die Unterscheidung von „Zuhörer“ und „Redner“ Rep. 536 c 6–7).

er augenfällig macht⁸⁰, ist das agonale Moment⁸¹, das unbedingte Engagement im kritischen Fragen und Suchen und das Bemühen, der Wahrheit zum Sieg zu verhelfen.⁸² Darin zeigt sich das protreptische und paränetische Anliegen, ist doch der Appellcharakter für die platonische Philosophie und das platonische Werk konstitutiv.⁸³ Impliziert ist aber ein Weiteres: denn was hier verhandelt wird – nach gemeinsamen Prinzipien, Fragestellungen und denkbaren Antworten –, ist die gemeinsame und zugleich die wichtigste Sache, die Sache aller, wie Platon immer wieder betont.⁸⁴ Genau dies unterscheidet aber den platonischen vom christlichen Dialog. Während in den Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden wenigstens die Gemeinsamkeit einer auszulegenden Schriftquelle gewahrt bleibt (s. schon Ariston v. Pella), beweist der – wohl fiktive – geistige Werdegang, den der „Philosoph und Märtyrer“ Justin in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon, dem ersten uns erhaltenen christlichen Dialog, nachzeichnet, wie die dort behauptete Defizienz der antiken Philosophie, die den christlichen Glauben als wahre Philosophie erweisen soll, schlicht einem differierenden existentiellen Frageinteresse entspringt. Formale Kontinuität wird durch religiös-kulturelle Diskontinuität konterkariert.

80 Vgl. hierzu auch die Beobachtungen von Andrieu, J., *Le dialogue antique. Structure et présentation*, Paris 1954, 284 ff.

81 Dazu schöne Bemerkungen in dem Überblick von Andersen, Oe., *Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum*, A&A 33 (1987), 29–44, hier 42 f., der dieses Thema zugleich in wohlthuender Weise relativiert. Zu vergleichen ist auch die Arbeit von Mittelstraß 1984 (Anm. 35), der allerdings die Herstellung von „Transsubjektivität“ auf der Grundlage von „konkrete[r] lebensweltliche[r] Subjektivität“ als Ziel des Dialogs ansieht.

82 Vgl. nur Rep. 534 b–c. – Szelezák 1993 (Anm. 66), 35, spricht im Hinblick auf die „Situations- und Zeitbedingtheit der Gespräche“ treffend von „exemplarische[r] Bedingtheit“ (vgl. auch a. a. O., 146, sowie Mittelstraß 1984 [Anm. 35], 21, Frede 1997 [Anm. 48], 41, und Wieland 1982 [Anm. 8], 33 f., 35 f., wo es sich um eine prinzipielle, der Philosophie inhärente ‚Bedingtheit‘ handelt, s. o. Anm. 8 u. 46); dabei hat er weniger den Gesprächsführer als die Gesprächspartner im Visier. Die ‚allgemein‘ oder ‚symbolisch‘ zu verstehende Kategorie des Individuellen bzw. Konkreten bietet ein auch für die dialogische Poesie – z. B. der augusteischen Zeit – fruchtbares Interpretationsmodell.

83 Vgl. Verf., *Die Not mit dem ‚Guten‘: Platon, Aristoteles, Cicero*. In: *Texte, Sätze, Wörter und Moneme*. Festschr. K. Heger, Heidelberg 1992, 455–469, bes. 466.

84 Was hier überwiegend an expliziten Äußerungen ansatzweise entwickelt ist, wäre an den konkreten Ausgestaltungen der platonischen – schriftlichen – „Gespräche“ zu überprüfen. Der weit ausholende, aber überwiegend deskriptive Beitrag von Dalfen, J., *Platonische Intermezzi – Diskurs über Kommunikation*, GB 16 (1989), 71–123, trägt zur Frage fast nichts bei. Die Standardformulierungen „Diskurs über Kommunikation“ und „Sache der Philosophie“ sparen den Zusammenhang aus. Wenn der Logos als „immanente Gesetzmäßigkeit zwischenmenschlichen Gesprächs“ und als „Grundlage jeder Kommunikation“ gilt (81; s. auch 91 f., 123), dann scheint die Kommunikation selbst doch gerade eine andere Funktion zu haben und auf anderes zu zielen. Die „Beztüge [...] zwischen der theoretischen und der existenziellen Ebene“ wären genau zu bestimmen – der Aufsatz zeigt indirekt, daß sie nicht derart sind, daß die „Theorie“ die „Existenz“ zur Voraussetzung hätte. Daß „der Dialog zum Wesen des Philosophierens gehört“ (119) und daß Platon „von der existenziellen Bedeutung und vom dialogischen Charakter der Philosophie“ überzeugt gewesen sei (122), ist vieldeutig – wenn ihm dann aber gleich darauf die „Suche nach einer metaphysischen Begründung“ attestiert wird, bleibt für die Kommunikation kaum anderes als die Funktion, als heuristisches Prinzip zu dienen und pädagogische Vermittlung zu leisten. In diesem Sinn kann der Dialog dann allerdings zum „Wesen des Philosophierens“ gehören.