Philosophie und Leben

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Braucht die Philosophie ihre Geschichte?/Does Philosophy Need Its History?, 2019, 105 - 132**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:573206

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-05-05**

Repository / Repozitorij:

Repository of the Institute of Philosophy

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

PETAR ŠEGEDIN

Philosophie und Leben

τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ
Phdr. 278a3

Die Frage *Benötigt Philosophie eine eigene Geschichte?* kann, wie es scheint, nicht zufriedenstellend erörtert werden ohne die Thematisierung der Philosophie selbst. Es ist nämlich anzunehmen, dass nur vor dem Hintergrund eines bestimmten Philosophieverständnisses geklärt werden kann, ob Philosophie eine eigene Geschichte benötigt und, wenn ja, warum und in welcher Weise. Zugleich ist anzunehmen, dass dieses Philosophieverständnis u.a. auf der Kenntnis historischer Errungenschaften der Philosophie beruhen sollte, anhand derer sie sichtbar und zugänglich ist. Die Thematisierung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Philosophiegeschichte sollte also auf dem Verständnis der Philosophie im Sinne eines geschichtlichen Phänomens beruhen.

Insofern wäre es selbstverständlich, wenn man bei der Erforschung der Philosophiegeschichte zu einem Verständnis der Philosophie gelangte, das Aufschluss gäbe über ihre methodische und gegenständliche Bestimmung. Jedoch erweist sich bei sorgfältigerer Betrachtung diese Bestimmung als fragwürdig, bezeugt doch die Philosophiegeschichte immer wieder, dass es nur wenig gibt, vielleicht sogar überhaupt nichts, das nicht als Gegenstand der Philosophie dienen könnte: angefangen bei einzelnen Formen der lebendigen und nicht lebendigen, begrifflichen oder materiellen Wirklichkeit bis hin zur Gesamtheit all dessen, was ist, nicht ist oder sein kann; vom Sein bis hin zum Nichts. Auch um die Methode ist es nicht besser bestellt. Nahezu jedes Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu dem, was ist, wie auch zu dem, was nicht ist oder sein kann, könnte sich auch in methodischer Hinsicht auf die Philosophie auswirken: von der empirischen Betrachtung bis hin zur Theorie, von intuitiver und unmittelbarer Einsicht bis hin zu diskursivem Folgern, von der Analyse bis zur Synthese, vom Dialog bis hin zum Monolog, von

der Rede bis hin zum Schweigen. Will man die Philosophie unter dem Gesichtspunkt der methodischen und gegenständlichen Bestimmtheit wissenschaftlichen Vorgehens geschichtlich untersuchen, bleibt uns also ein eindeutiger Einblick in das Wesen der Philosophie sowie ihres Verhältnisses zur eigenen Geschichte verwehrt.

Nun ist aber nicht von der Hand zu weisen, dass die Philosophiegeschichte eine ganze Reihe von Einblicken in das Was der Philosophie hervorgebracht hat. Einer davon scheint im krassen Gegensatz zur historischen Herangehensweise zu stehen und offenbart sich in der These, dass Philosophie nur im Philosophieren bestehe.[1] Die folgenden Ausführungen werden von der Ahnung geleitet, dass ein solches Verständnis der Philosophie auch für das Verständnis ihres Verhältnisses zur eigenen Geschichte maßgeblich sein kann.

Verallgemeinert formuliert, meint der besagte Grundsatz, dass es keinerlei Philosophie gebe, die man als abgeschlossenes Wissen dogmatisch vermitteln, lehren und erlernen könne. Mit anderen Worten: Die Philosophie ist keine unpersönliche und objektive, doktrinär bestimmte und positiv gegebene Lehre. Geht man unter diesem Vorbehalt an sie heran, begegnet man einer Abfolge methodisch und inhaltlich unterschiedlicher theoretischer Strukturen, die auf den ersten Blick jedes verbindlichen Blickpunktes entbehren mögen und sich als eine Reihe relativ gültiger, wenn auch oftmals völlig gegensätzlicher Betrachtungsweisen entpuppen. Diese Vorstellung ist charakteristisch für den historistischen Ansatz, der einhergeht mit einer hochspezialisierten, keineswegs bloß nutzlosen doxografischen Gelehrsamkeit, die aber, wie gezeigt wurde, einer Erkenntnis des Wesens der Philosophie und ihres Verhältnisses zur eigenen Geschichte völlig entbehrt.

Das Philosophieverständnis in der obigen These vermeidet also ein „Abgleiten" in die historische Phänomenalität und hebt hervor, dass es Philosophie nur in der Form ihrer lebendigen Ausführung gebe: Philosophie ist, indem philosophiert wird. Zur Philosophie gehört so die

[1] Trotz des abweichenden thematischen Rahmens dieser Abhandlung möge es gestattet sein, hier die bekannten Worte Kants aus der *Kritik der reinen Vernunft* zu nennen: „Bis dahin kann man keine Philosophie lernen; denn wo ist sie, wer hat sie im Besitze, und woran läßt sie sich erkennen? Man kann nur philosophiren lernen, d. i. das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Principien an gewissen vorhandenen Versuchen üben, doch immer mit Vorbehalt des Rechts der Vernunft, jene selbst in ihren Quellen zu untersuchen und zu bestätigen, oder zu verwerfen." (Kant, I., AA III, KrV, S. 542.) Vgl. hier auch: Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, London 1922, Nr. 4.112, S. 42.

Aufhebung der Distanz: Sie existiert in der Tätigkeit desjenigen, der sich mit den Sachverhalten der Philosophie beschäftigt und der selbst gewissermaßen dem Geschehen des Philosophierens innerlich wird.

Es sieht jedoch so aus, als würde die Philosophie damit dem Subjektiven ausgeliefert und als büßte sie hiermit jegliche überpersonell verbindliche, wissenschaftliche Bestimmung und Gültigkeit ein. Gleichzeitig rückt das Historische in den Hintergrund, wobei der doxografische Historismus durch Ansätze ersetzt wird, bei denen oft nicht mehr als eine methodisch sowie inhaltlich völlig außer Rand und Band geratene Fantasie am Werk ist. Will man dieser Gefahr aus dem Weg gehen, indem man Untersuchungsmethode und -gegenstand nach dem Vorbild positiver, überwiegend naturwissenschaftlicher Disziplinen reduktiv normiert, so kommt es ebenfalls zu einer Schmälerung des historischen Horizonts der Philosophie. Außer im Sinne eines Anhaltspunktes zur faktografischen Untermauerung, wird das Historische überflüssig, da das Philosophieren zu einem formalisierten Vorgang wird, der seine Bestätigung im Nutzen für technischen, wirtschaftlichen, medizinischen und anderen Fortschritt habe. Mit dem Aufschwung seiner methodischen und gegenständlichen formalen Bestimmung büßt das Philosophieren zugleich seine lebendige Wirklichkeit ein, wird immer weniger unterscheidbar von den positiven Wissenschaften und kann immer weniger mit dem Sinn der oben genannten Hypothese in Verbindung gebracht werden.

Vor dem Hintergrund der Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur eigenen Geschichte mutet so die These, dass es Philosophie nur im Philosophieren gebe, zumindest irrelevant an, wenn nicht gar vollkommen kontraproduktiv. Gemäß dieser These wird offenbar jegliche Beziehung der Philosophie zu ihrer historischen Erscheinung verworfen, ebenso wie ihr ein strengeres methodisches und gegenständliches Verständnis der Philosophie abgeht. Bei dieser These ist nur so viel klar, dass Gegenstand der Philosophie sein sollte, was sich anhand lebendigen Philosophierens untersuchen lässt. Das erklärt jedoch wenig oder gar nichts. Könnte also die Auffassung der Philosophie im Sinne des Philosophierens in irgendeiner Weise maßgeblich für eine präzisere Bestimmung der Philosophie und ihres Verhältnisses zur eigenen Vergangenheit sein?

Geht man dieser Frage nach, muss man bedenken, dass der Grundsatz, wonach Philosophie im Vorgang des Philosophierens besteht, nicht die Aufgabe hat, ein allgemeines Philosophieverständnis mit Blick auf

Gegenstand und Methode zum Ausdruck zu bringen. Da nämlich die besagte These selbst eine philosophische ist, wird auch sie zum Vorgang des Philosophierens. Dadurch wird also die Philosophie nicht als distinkter Gegenstand aufgefasst, sondern als ein in Erscheinung tretendes Geschehen gesetzt, als eine sich selbst setzende methodisch-gegenständliche Einheit. Ein solches Verständnis der Philosophie ist, im Sinne ihrer Selbstbestimmung, die lebendige Ausführung ihrer selbst, ihre Selbstkonstituierung.

Nun stellt sich die Frage, ob und wie für ein Verständnis von Philosophie, das zugleich auch deren lebendige Wirklichkeit darstellt, ein Verhältnis zur eigenen Geschichte eigentümlich sein kann. Da erweist sich zunächst, dass dieses Verhältnis ebenso wenig nur ein Betrachtungsgegenstand sein kann, da es, als der Philosophie zugehörig, für ihren lebendigen Selbstvollzug eben konstitutiv sein sollte. Die Auseinandersetzung der Philosophie mit der eigenen Vergangenheit ist, anders formuliert, kein duales Verhältnis. Irgendwie trifft sie das Wesentliche der Philosophie selbst, nämlich – so die Schlussfolgerung – die Selbstverwirklichung derselben als einer geschichtlichen.

Der Sinn dieser These wird natürlich erst aus dem Ganzen der Ausführungen sichtbar. An dieser Stelle lediglich der Hinweis, dass es mit ihr zu einer Abgrenzung zwischen Philosophiehistorie und Philosophiegeschichte kommt. Die Philosophiehistorie bringt faktische Erscheinungen der Philosophie in der zeitlichen Abfolge ihres Auftretens hervor. Die Philosophiegeschichte entsagt der faktischen historischen Abfolge nicht, überflügelt sie jedoch insofern, als mittels eines produktiven Verhältnisses zur Vergangenheit ebendiese zum lebendigen Selbstvollzug des geschichtlichen Wesens der Philosophie über-liefert wird.

Die Vergangenheit der Philosophie ist in philosophischen Texten gegenwärtig. Die Philosophie kann also ihr geschichtliches Wesen entlassen und zeigen, indem sie ihre eigenen Texte auslegt. Aber um es nochmals zu unterstreichen: Es geht hierbei nicht um die Erstellung einer Reihe objektiv gültiger Interpretationen und Kommentare, sondern darum, das Verhältnis zur textuellen Überlieferung in seiner Sinnhaftigkeit sichtbar zu machen. Im Grunde geht es um die Frage, was für eine Rolle der Text in der Philosophie spielt. Ein klassischer Ort, an dem erstmals in der Geschichte der Philosophie deren Vergangenheit zum Gegenstand philosophischen Denkens wurde, und zwar unter dem Aspekt der Frage über Wesen und Rolle des Textes, ist die sog. Schriftkritik in Platons *Phaidros*.

Wie man weiß, führt Platon an dieser Stelle aus, dass das geschriebene Wort (γραφή) ein Mittel zur Erinnerung sei (ὑπομνήσεως φάρμακον, *Phdr*. 275a5, vgl. d1-2, 276d1-8).[2] Im Vergleich zur lebendigen und beseelten Rede erweise sich geschriebene Rede als ein mangelhaftes „Abbild" derselben (εἴδωλον, 276a9). Mehr noch, das Erschreckende (δεινόν) an der geschriebenen Rede sei, dass sie lebendig erscheine, während sie in Wirklichkeit aber hilflos schweige (275d4-e5). Platon folgert also, der Zweck des nicht lebendigen und lediglich spielerischen Schrifttums liege darin, das einmal Gedachte vor der Vergesslichkeit des Alters zu bewahren (276d1-8).

In seinem Blick auf die Vergangenheit der Philosophie, d.h. auf ihre schriftliche Überlieferung, geht Platon also von der Bestimmung des geschriebenen Worts als Erinnerungsmittels aus, die auf der These gründet, dass das geschriebene Wort ein lebloses Abbild des Lebens sei, wohingegen ein Gespräch über wahre Lebendigkeit verfüge. Insofern wird das Verhältnis der Philosophie zur eigenen, schriftlich festgehaltenen Vergangenheit im Zusammenhang von Erinnerung, Gespräch und Leben betrachtet. Trotz des pejorativen Duktus dieses Dialogabschnitts ist daher anzunehmen, dass die angeführte Charakterisierung der Schrift trotz allem nicht durchgehend negativ gemeint ist. Der Grund für diese Annahme ist nicht allein in der Tatsache zu suchen, dass Platon selbst so viel niedergeschrieben hat, sondern vorrangig im Begriff der Erinnerung, der zu den zentralen Begriffen in Platons Auffassung der Seele und der Erkenntnis gehört.[3] Gerade in diesem beherrschenden Sinne stellt sich der Begriff der Erinnerung auch im *Phaidros* dar. Doch welchen Sinn hat dann die Bestimmung des Schriftlichen als eines Erinnerungsmittels, und was bedeutet diese Bestimmung mit Blick auf die These von der Geschichtlichkeit der Philosophie? Wie es scheint, erschließt sich die Antwort auf diese Frage nur mit der Betrachtung des Gefüges aus Erinnerung, Gespräch und Leben.

Lebendigkeit des Sprechens geht einher mit seiner Beseeltheit (vgl. ζῶντα καὶ ἔμψυχον, 276a8), die sich in der Fruchtbarkeit des Gesprächs

[2] Griechischer Text: *Platonis opera*, recognivit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, I–V, Oxford 1900–1907. Die deutsche Übersetzung: *Platon. Sämtliche Werke*, Bd. I–IV, übersetzt von F. Schleiermacher, auf der Grundlage der Bearbeitung von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck neu herausgegeben von U. Wolf, Reinbek bei Hamburg 1994.

[3] Hubers Ausführungen in der Studie *Anamnesis bei Plato* (Huber, C. E., *Anamnesis bei Plato*, München 1964, XXVIII und *passim*) orientieren sich explizit am Vorgang der Erinnerung, die eine zentrale Stellung im gesamten Denken Platons einnehme, zumal im Hinblick auf den inneren Zusammenhang zwischen Erkenntnis, Liebe und Seele.

offenbart. Im Gegensatz zum lebendigen Gespräch wird bei Platon das Geschriebene herabgemindert und auf eine Ebene mit kindlichem Spiel und der Aussaat in kleinen Adonisgärtchen gestellt. Platon weiter:

> Weit herrlicher aber, denke ich, ist der Ernst mit diesen Dingen, wenn jemand nach den Vorschriften der dialektischen Kunst, eine gehöriege Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, welcher sie gepflanzt, zu helfen imstande und nicht unfruchtbar sind, sondern einen Samen tragen, vermittels dessen einige in diesen, andere in anderen Seelen gedeihend, eben dieses unsterblich zu erhalten vermögen und den, der sie besitzt, so glückselig machen, als einem Menschen nur möglich ist (276e5-277a4).

Die Lebendigkeit lebendiger Rede erweist sich also darin, dass die Rede in einzelnen Seelen befruchtet wird und zur Geburt und zum Wachstum gelangt. Allerdings ist die Seele dabei kein neutraler Träger des Geschehens, da nämlich gerade sie – bzw. jene Wesen (ἤθεσι, 277a2), in denen die Rede lebendig ist – die Unsterblichkeit (ἀθάνατον) der Wiedergeburt erlangt. Die Unsterblichkeit wiederum ist, wie man dem Dialog *Phaidros* entnehmen kann, das Wesentliche des Lebens, sofern nämlich der Anfang allen Bewegens und allen Wandels des Lebens in der Unsterblichkeit des Sich-selbst-Bewegens der Seele liegt (*Phdr.* 245c5ff).[4]

Hierin zeigt sich, dass Platon die Rede weder in sprachwissenschaftlichem Sinne als ein Instrument der Verständigung betrachtet noch aber in anthropo-biologischem Sinne als eine menschliche Fähigkeit, die allerdings zugleich auch die allerwichtigste ist. Die Rede ist der wirkliche (vgl. τὸ ἐναργές, 278a4) Vollzug der Seele als unsterblichen Lebensanfangs, sodass gerade in der Rede das Leben zu seiner wesentlichen Vollkommenheit gelangt (vgl. τέλεον, a5). Lebendige Rede ist also nicht dadurch lebendig, dass sie von lebendigen Menschen ausgeführt wird, sondern dadurch, dass durch das Gespräch eben der Anfang des Lebens selbst – das Unsterbliche oder die Seele – zur eigenen wahren Wirklichkeit gelangt. Diese Tatsache, dass im Gespräch das Leben sich selbst gemäß seinem unsterblichen Wesen verwirklicht, wobei Sterbliches und Unsterbliches, d.h. Menschliches und Göttliches, zusammenfallen, ist hier wie auch anderswo in Platons Ausführungen bestimmend für das wahre und höchste Gut des menschlichen Lebens, nämlich die Glückseligkeit (vgl. εὐδαιμονεῖν, 277a3).[5]

[4] Vgl. *Legg.* 893b1 und *passim*. In Bezug auf die Aussage, dass Unsterblichkeit nicht lediglich ein Seelenmerkmal sei, sondern die Weise ihrer wahren Existenz (οἷον ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ), vgl. *Resp.* 611b10. Vgl. auch: *Phd.* 105c8 und *passim*.

[5] Vgl. u.a. *Charm.* 173c7–174a6. Im Hinblick auf die Glückseligkeit als Vollkom-

Nun ist aber nicht jedes Gespräch, nicht jede Rede an sich bereits die wahre Lebenswirklichkeit. Das Wesentliche des Lebens tritt nur in dem Gespräch zutage, das mit Hilfe der Kunst der Dialektik geführt wird (τῇ διαλεκτικῇ τέχνῃ χρώμενος, 276e5-6). Die Verknüpfung von Leben und Rede wurzelt also in der Dialektik. Daher ist anzunehmen, dass die richtige Einsicht in den Zusammenhang von Erinnerung, Gespräch und Leben eben auf den Spuren eines Dialektikverständnisses erreicht werden kann.

Für Platon ist Dialektik die Lehre (μάθημα), die die Seele „vom Werden zum Seienden" (*Resp*. 521d3-4) führt: Sie sei eine Kraft (δυνάμει, 511b4), die zur Rede und zum Wissen (ἐπιστήμης, c5) befähige, ein Anlauf (ὁρμή) „ohne jegliche sinnliche Wahrnehmung, nur mittels Worten und Gedanken, auf das Wesen dessen, was jedes Einzelne ist" (532a5a5-7, vgl. 533c3, 534b3-6). Die Kunst der Dialektik bestimmt sich also aus der Kraft, im Gespräch zur Erkenntnis dessen, was ist, also zur Wahrheit zu gelangen (αὐτὸ τὸ ἀληθές, 533a3). Dieselbe Erläuterung der Dialektik findet man auch im *Phaidros*, und zwar innerhalb der Erörterung darüber, wie auf schöne und gute Weise, d.h. im Sinne der dialektischen Redekunst, zu sprechen sei (*Phdr.* 259e1 und passim). In diesem Zusammenhang heißt es, die Kunst der Dialektik habe ein Berühren der Wahrheit zur Vorbedingung (260e5-7), was bedeute, dass derjenige, dem es obliege, gut und schön zu sprechen, die Wahrheit dessen, worüber er spreche, kennen müsse (259e4-6, 262c5-7; vgl. 237b6-238c4). Ist also der Begriff der Dialektik durch die Erfassung der Wahrheit des Seienden bestimmt, so ergibt sich der Schluss, dass gerade diese Erfassung bestimmend sein muss für die innere Verknüpfung von Rede und Leben in ihrer unsterblichen Wiedergeburt. Eine Bestätigung scheint sich aus Folgendem zu ergeben.

Das Gespräch über schöne und gute Rede ist dramaturgisch in den Rahmen eines Dialogs gebettet, den Sokrates und Lysias über den Eros führen. In Bezug auf die Forderung, dass die Rede die Wahrheit zu berühren habe, sagt Sokrates, Lysias habe zu Beginn seiner Rede versäumt, den Eros zu bestimmen, und zu Beginn vorweggenommen, was üblicherweise erst zum Schluss erfolge (262e1-264b2), wodurch das gesamte Gespräch chaotisch und unstrukturiert verlaufen sei (264b3-8, e1-2). Im Gegensatz dazu komme, so Sokrates, jedem Redeabschnitt

menheit und Vollendung des Lebens im Philosophieren vgl. Friedländer, P., *Platon*, Bd. I–II, Berlin und Leipzig 1928–1930, hier Bd. I, S. 81.

gemäß einer inneren Notwendigkeit (ἔκ τινος ἀνάγκης, 264b4) ein eigener Platz zu: Die Rede müsse „wie ein lebendes Wesen aufgebaut" sein, und das heißt, sie müsse einen Kopf und Arme, eine Mitte und ein Ende haben, „die unter sich und mit dem Ganzen in rechtem Verhältnis stehen" (c2-5). Die der dialektischen Kunst und somit der lebendigen Rede eigentümliche Berührung der Wahrheit sollte sich daher vor allem in der organischen Einheit der Rede zeigen.

Für diesen Umstand spricht in erster Linie wohl auch die Tatsache, dass Sokrates' Urteil über die Rede von Lysias auf deren technischen Aspekt abzielt, nicht aber auf den Inhalt oder die Bestimmung des Eros. Doch allein das schon genügt Sokrates, um die Rede des Lysias zu verwerfen und sich auf seine zwei eigenen Reden zu konzentrieren (vgl. 264e4 und passim). Als würde die gute Organisation zur ausschließlichen Bedingung für die der dialektischen Kunst eigentümliche Wahrhaftigkeit erhoben und als wäre an der guten Organisation das Wesentliche der inneren Verknüpfung von Leben und Rede zu erkennen. Es stellt sich aber die Frage, was da eigentlich zur lebendigen Einheit der Rede zusammengefügt wird.

Bei der Erörterung seiner eigenen Reden über den Eros unterstreicht Sokrates als wichtigen Umstand, dass in diesen Reden zwei Ideen (δυοῖν εἴδοιν, 265c8-d1) herausgearbeitet wurden. Die erste Idee sei die des Zusammenfassens (συναγωγή, 266b4) vieler Einzelner in einem gemeinsamen Aspekt, unter dem offensichtlich werde, was das Einzelne sei.[6] Nicht also die Überwindung und Verwerfung des Einzelnen und Konkreten sei gemeint, vielmehr gehe es darum, dieses wesensgemäß, d.h. gemäß seiner selbst (αὐτὸ αὑτῷ ὁμολογούμενον, d7), zu bestimmen. Die zweite Idee sei die der Zerlegung (διαίρεσις, 266b4) nach Gliedern (κατ' ἄθρα, 265e1)[7] auf der synoptisch schon erreichten Ebene des Begriffs. Gemeint ist also, zunächst das Einzelne zu einer begrifflichen Einheit zusammenzufassen, um diese Einheit dann weiter zu zerlegen nach den Gesetzmäßigkeiten der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Ideenver-

[6] Vgl. „Das vielfach Zerstreute zusammenschauend überzuführen in *eine* Gestalt, um jedes genau zu bestimmen und deutlich zu machen […]" (*Phdr.* 265d3-4). Zur Zugehörigkeit von Synoptik und Dialektik siehe auch: „[…] wer zur Zusammenschau fähig ist (ὁ [...] συνοπτικός), ist dialektisch; wer nicht, ist es nicht." (*Resp*. 537c7.)

[7] Vgl. „Wenn man umgekehrt den Gegenstand nach Begriffen zerlegen kann, nach Gliedern, wie sie naturgemäß zu bestimmen sind, ohne dass man versucht, nach der Art eines schlechten Kochs verfahrend, irgend ein Stück zu zerbrechen […]." (*Phdr.* 265e1-3.)

bindungen und um dadurch zum ungeteilten Eidos zu kommen, in dem das Einzelne vollkomen begriffen wird (265c8-266b1).[8]

Die Dialektik muss also als die einheitliche Kraft des Zusammenfassens und Zergliederns verstanden werden, welche die vollständige und wahrhaftige Erkenntnis des Seins des einzeln und konkret Werdenden ermöglicht. Insofern entspricht sie dem Weg (vgl. ὁδός, *Resp.* 532e1, 533b3; πορεία, 532b4; μέθοδος, 533b3) von der sinnlichen Wahrnehmung (αἴσθησις) des Werdenden zur noetischen Erkenntnis (νόησις) des Seienden, auf dem das Werdende in der Idee (τὸ νοητόν) zu seinem seienden Wesen und zur Wahrheit geführt wird (vgl. 509d1ff., 511b3-c2, 525dff., 532a1 und passim).

Betrachtet man jetzt diese synoptisch-diäretische Bewegung der Dialektik zur Wahrheit mit der für das dialektische und lebendige Gespräch erforderten Berührung der Wahrheit zusammen, darf man annehmen, dass gerade in dieser Bewegung jenes organische Zusammenfügen wurzelt, welches eine Rede lebendig macht. Im Übrigen zielen wohl auch Sokrates' eigene Worte, wonach seine Reden die genannten zwei Ideen offenbaren, mit aller Wahrscheinlichkeit gerade darauf ab, dass diese nach den Regeln der Dialektik geführt würden und daher, im Gegensatz zu den Reden von Lysias, einzig würdig seien, in Betracht gezogen zu werden. Worin offenbart sich also die dialektische Struktur der sokratischen Reden?

Angeregt durch die Rede des Lysias, geht Sokrates in seinen beiden Reden der Frage nach, ob man sich dem Liebhaber „mehr gefällig zeigen müsse" als dem Nicht-Verliebten (235e5-236a2, 243d3-7, 244a und passim). Im Unterschied zu Lysias vertritt Sokrates die Ansicht, dass man, in Übereinstimmung mit dem einzigen guten Grundsatz einer jeden Beratung und eines jeden Gesprächs (237b7-c3), zunächst den Eros bestimmen müsse. Daher fasst er zu Beginn seiner ersten Rede in

[8] Ein solches Verständnis kommt offenbar auch bei der vertieften Bestimmung der Dialektik in Platons Dialog *Der Sophist* zum Tragen, wo behauptet wird, die Dialektik sei „das vielleicht größte Wissen" (*Soph.* 253c5-6), das aufzeigen könne, „welche Ideen zusammen gehen und welche einander ausschließen" (b12-c1). Vgl. hierzu auch: *Phd.* 102a11 und *passim*. Auf ungefähr dieselbe Weise versteht auch Gadamer die Dialektik als „Fähigkeit, die Mannigfaltigkeit des Erfahrenen auf ein selbiges Eines zusammenzusehen und aus dieser allgemenen Einheit des ὅρος das spezifische εἶδος der gemeinten Sache im Logos verfügbar zu machen." (Gadamer, H.-G., *Platos dialektische Ethik*, Hamburg 2000 [1939[1]], S. 64; vgl. ebd., S. 57, 68, Anm. 17.)

einem schwierigen Satz die Bestimmung des Eros zusammen: Dieser wäre demnach die vernunftlose Begierde (ἡ [...] ἄνευ λόγου [...] ἐπιθυμία) nach Vergnügungen in Schönheit, welche Begierde die Oberhand gewonnen habe über die Ansicht darüber, was das Richtige sei (δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθόν ὁρμώσης). Diese Begierde werde zunächst angeleitet von ähnlichen Begierden nach der Schönheit von Körpern, doch dank ihrer eigenen Kraft vermöge sie sich darüber hinwegzusetzen und gewinne die Oberhand. Nach dieser Kraft (ῥώμη), sich des Zwangs anverwandter, rein körperlicher Begierden zu entledigen und sich freizumachen, als Begierde nach Schönem und Besserem, heißt diese Begierde Eros (238b7-c4). Der volle Sinn dieser Eros-Bestimmung erschließt sich wahrscheinlich nur im Rahmen einer umfassenden Interpretation des *Phaidros* vor dem gedanklichen Hintergrund des *Symposions*, wozu hier jedoch nicht die Möglichkeit besteht. Für die vorliegende Abhandlung ist es wichtig, dass die genannte Bestimmung eine synoptische Sicht auf den Eros in der einen gemeinsamen Gestalt (ἕν τι κοινῇ εἶδος, 265e4) des Vernunftlosen und Wahnsinnigen in der Seele (μανίαν, 265a6-7; τὸ […] ἄφρον τῆς διανοίας, 265e4; τὸ τῆς παρανοίας [...] εἶδος, 265a2-3) darstellt. Diese Gestalt ist für beide sokratische Reden maßgeblich,[9] ebenso für die Rede des Lysias, obwohl dies unausgesprochen bleibt.

Allerdings sind Inhalt und Darlegungsweise jeweils unterschiedlich. Wie Lysias geht auch Sokrates in seiner ersten Rede von der Unvernunft des Verliebten aus. Doch ist für Sokrates dieses Wahnsinnige kein unzerlegbares Ganzes: Analog zu einem einheitlich gewachsenen Körper mit einer linken und einer rechten Körperhälfte, gliedere sich das Vernunftlose der Seele in zwei Teile. In seiner ersten Rede geht Sokrates der „linken Seite" des Vernunftlosen nach (266a1-4) und beschreibt den Schaden, den der Wahnsinn des Verliebten dem Besitz, dem Körper und der Bildung seines Lieblings zufüge (237a8 und passim). Doch ermahnt durch eine göttliche Stimme, sieht Sokrates ein, dass er sich an dem Göttlichen versündigt habe (242b8 und passim), als er, ebenso wie Lysias, sagte, der Eros sei schlecht und schädlich,[10] während er hingegen etwas Göttliches und Dämonisches sei. Um sich zu „reinigen",

[9] Vgl. εἰς τοῦτο ἀποβλέποντες (*Phdr.* 237d1), βλέποντες [...] πρὸς αὐτό (238d9).

[10] Sokrates geht sogar einen Schritt weiter als Lysias, dem er vorwirft, er habe es versäumt, „des einen [nämlich des Nichtverliebten, P. Š.] Vernünftigkeit zu rühmen und des anderen [nämlich des Verliebten, P. Š.] Nichtvernünftigkeit zu tadeln", was aber notwendig sei. (*Phdr.* 235e5-236a2.)

entschließt sich daher Sokrates in einer Art Palinodie zu gegenteiligen Ausführungen: In seiner zweiten Rede verfolgt er die „rechte Seite" der Unvernünftigkeit und hebt Vorzüge und Nutzen von Liebe und Freundschaft hervor (243a2 und *passim*, 244a4 und *passim*). Die synoptische Gestalt des Eros – die Unvernünftigkeit und der Wahnsinn der Seele – teilt sich zunächst also in eine linke und eine rechte Seite auf; ferner gliedert sich die rechte Seite in zwei Teile: Eine Seite entsteht durch menschliche Krankheiten, die andere ist göttlich (265a9-11). Dieser göttliche Teil ist eine Art Wahnsinn, der den Menschen größte Güter zuteil werden lässt (244a8-9, b1-2), und teilt sich weiter in vier Arten: in die apollinische Manie der Wahrsagekunst (μαντική), die Manie der in den dionysischen Mysterien Geweihten (τελεστική), die dichterische Manie der Musen (ποιητική) und die beste aller Manien, die der Liebe (ἐρωτική), die Eros und Aphrodite zugeschrieben wird (265a9-c3). Mit der Darlegung dieser vierten Manie ist die Bestimmung des Eros als der besten Form des Wahnsinns abgeschlossen, jener Form nämlich, aus der den Menschen höchste Güter entspringen (266b1).

Auch ohne den Liebeswahnsinn eingehender zu erläutern, ist ziemlich klar, auf welche Weise die zwei genannten Ideen der Dialektik in den sokratischen Reden anwesend sind: Sokrates zerlegt die anfangs aufgestellte synoptische Gestalt des Eros, um im Rahmen des engeren Aspekts des Liebeswahnsinns zur wahrhaftigen Bestimmung des Eros vorzudringen. Somit erzielt er ein lebendiges, organisches Ganzes, das für jegliche gute und schöne Rede im Sinne der Kunst der Dialektik prägend sein muss. So ist wohl die Annahme, dass die wirkliche Verknüpfung von wahrhaftiger Rede und wesensgemäßem Leben eben mit der Organisation der Rede nach den Gesetzmäßigkeiten der Dialektik zu erzielen ist, nicht ohne Grundlage. Gleichwohl scheint es, dass die Begründung der Lebendigkeit der Rede im Parallelismus von Reden und Dialektik zwar richtig und notwendig, im Grunde aber unzulänglich ist.

Wie es scheint, handelt es sich um eine äußere Übereinstimmung zwischen Untersuchungsmethode und Redeform, begleitet von der reduktiven Vereinfachung einerseits des Lebendigen auf die mechanistische Organisation einer Struktur, und andererseits des Wahrheitsgehalts auf die Erstellung einer entsprechenden Definition. Bei alledem bleibt unklar, an welchem Punkt sich Rede und Leben eigentlich berühren, da aufgrund der besagten Übereinstimmung nicht einsehbar ist, auf welche Weise bei der dialektischen Anlehnung an die Wahrheit in der Rede die

unsterbliche Wiedergeburt des Lebens erreicht wird. Unklar bleibt daher auch das Gefüge des dialektisch geleiteten Gesprächs, der Wahrheit und des Lebens, welches Gefüge die maßgebliche Grundlage bildet, um die Natur der Erinnerung und des damit zusammenhängenden Verhältnisses der Philosophie zur eigenen schriftlich verankerten Überlieferung bestimmen zu können.

Um das genannte Gefüge richtig zu erfassen, scheint es daher notwendig, die eigentliche Bedeutung der Aussage, Dialektik sei die Macht der Rede, eingehender zu untersuchen. Aus der Formulierung geht bereits hervor, dass die Übereinstimmung von Rede und Dialektik nicht formal und äußerlich ist. Dialektik gehört innerlich zur Rede: Sie ist, wie gesagt, die Macht der Rede selbst, zur Wahrheit und zum Seienden zu gelangen. So sagt Sokrates im *Phaidros*: „Hiervon nun bin ich selbst meinesteils ein Liebhaber, o Phaidros, von diesen Teilungen und Zusammenfassungen nämlich, um sowohl reden als auch denken zu können […] (ἵνα οἷός τε λέγειν τε καὶ φρονεῖν)" (*Phdr.* 266b3-5). Das Dialektische also, *dihairesis* und *synagoge*, gehört nicht bloß zur technisch-rhetorischen, d.h. instrumentalen und methodischen Seite korrekten Redens und Denkens. Ganz im Gegenteil, das Dialektische ist ein inneres Moment jeglichen Redens und Denkens, sodass es eigentlich keinerlei Denken und keinerlei Rede gibt, die wesentlich nicht im Zusammenfassen und Zerlegen des Einzelnen im eigenen idealen Wesen bestünden.[11]

Daher zeigt sich, dass die methodische Ausrichtung eines dialektisch geführten Gesprächs auf die Wahrheit des Seienden nicht die Angelegenheit einer möglichen Instrumentalisierung der Rede ist. Ist die Rede, wie auch das Denken, ihrer Natur nach dialektisch, lehnt sie sich immer schon an die Wahrheit an. Das aber heißt keineswegs, dass die Wahrheit kraft irgendwelcher Rede und irgendwelchen Gesprächs zu erzielen ist. Wenn die Rede wesentlich dialektisch und somit der Wahrheit verwandt ist, so ist eine zur Wahrheit eingerichtete Rede nur jene, in der das Bemühen um die Wahrheit mit einer Umkehr der Rede zu sich selbst, d.h. zu ihrer reinen synoptisch-diäretischen und noetischen Natur zusammenfällt, um somit – indem sich also die Untersuchungsbewegung kraft der Ideen nur in den Ideen durchsetzt (αὐτοῖς εἴδεσι δι' αὐτῶν τὴν

[11] Eben dieser gemeinsamen dialektischen Natur gemäß sind Rede und Denken in der Tat unzertrennlich, wie es auch an der klassischen Textstelle in *Theaitetos* zum Ausdruck gebracht wird (*Theait.* 189e6 und *passim*; vgl. *Soph.* 263e3-264a2).

μέθοδον ποιουμένη, *Resp.* 510b8-9; vgl. 511c1-2) – das Seiende selbst zu erreichen.[12] Die Lebendigkeit des Lebens sollte also nicht der äußeren Übereinstimmung der Rede mit der Untersuchungsform eigentümlich sein, sondern der wesentlichen Selbstangemessenheit der Rede und der darin zutage getretenen Untrennbarkeit derselben von dem wahren Sein, welche durch sich selbst gesetzt und verwirklicht, sozusagen ausgesprochen wird. Diese selbstverwirklichende, echt lebendige Einheit der Methode und des Gegenstandes, der Rede bzw. des Denkens und des Seins, ist im Folgenden näher zu betrachten.

Jede Rede und jedes Gespräch, ebenso jedes Denken, sind stets Rede, Gespräch und Denken *über etwas*. Wird die zweite sokratische Rede über den Eros unter diesem Gesichtpunkt betrachtet, so ist insbesondere ihr abschließender Teil von Interesse, in dem die Huldigung des Liebeswahnsinns ihren Höhepunkt erreicht und die gesamte dialektische Bewegung der Rede abgerundet ist. Hier ist nachzulesen, dass die Götter den Menschen den Liebeswahnsinn nicht um des gewohnheitsmäßigen praktischen Nutzens (ὠφελείᾳ) willen zuteil werden ließen, sondern als höchstes Gut und Glück (ἐπ᾽ εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ, *Phdr.* 245b9-c1). Dass dieses Gut und Glück die herkömmliche Vorstellung von Gewinn bei Weitem übertrifft und in der Tat das Höchste sind, liegt daran, dass sie mit dem für Menschen und Götter Wertvollsten zu tun haben, nämlich mit der Seele und ihrer Bildung (241c5-6). Zur Erhellung führt Sokrates den Mythos vom Tun und von den Leiden der menschlichen wie göttlichen Seele (245c2-4) an, der hier nur in groben Zügen wiedergegeben werden kann.

In ihrem Wesen (οὐσίαν) und Begriff (λόγον, 245e3) ist die Seele „das sich selbst Bewegende" (τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν, d7, e3). Nicht geworden und nicht vergänglich (d3-4), ist dieses sich selbst Bewegende der unsterbliche (e2; 246a3) Anfang (ἀρχή) aller Bewegung (245c9) sowie allen Seins und Werdens (d1, 6). In diesem Sinne ist das „Sich-selbst-Bewegen" (τὸ ἑαυτὸ κινεῖν), wie es in weniger substantivierter Form in den *Gesetzen* (*Legg.* 896a3) nachzulesen ist, der Anfang des Lebens als solchen (895c1-13; vgl. *Phd.* 105c8-10, d3-4). Was die dem Menschen verständliche und seiner Vorstellungskraft eingängige Erscheinungsform

[12] Es ist daher völlig einleuchtend, dass sich in Platons *Sophist*, wo bekannterweise auf die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Vermischung von Ideen als des zentralen Anliegens der Dialektik hingewiesen wird, die erste Sprachanalyse in der Geschichte der Philosophie befindet (*Soph.* 261c6 und *passim*).

(ἰδέας, *Phdr.* 246a3) der Seele anbelangt, so gleicht diese Selbstbewegung der zusammengewachsenen Kraft eines Pferdegespanns und seines Wagenlenkers (246a6-7). In Anlehnung an die dreigeteilte dynamische Struktur der Seele in der *Politeia* kann man sagen, dass hier vom zusammengewachsenen Ganzen aus herrschender Vernunft (247c7-8) und dem ihr untertänigen Mut und der Begierde die Rede ist. Dem Sich-selbst-Bewegen dieses Dreigespanns ist eine wesentliche Leichtigkeit eigen, die an seiner Ausstattung mit Flügeln und Gefieder (ὑποπτέρου, 246a7; ἐπτερομένη, c1) anschaulich wird. Sich selbst bewegend, wandelt die Seele in der Höhe, durchzieht den ganzen Himmel (b7-8) und durchwebt das Weltall (c2).

Die Kraft des Sich-selbst-Bewegens, d.h. das Vermögen des dreigeteilten Ganzen, sich in Leichtigkeit und Schweben emporzuheben, schöpft die Seele aus dem Göttlichen (246d6 und passim), dem von allem Körperlichen die Vernunft am nächsten steht (d7-8), während alle anderen Teile eher an den Körper gebunden sind und zur Schwere neigen. Zunächst also heißt das, dass das eigentümliche und wahre Sein der Seele – die Leichtigkeit des Sich-selbst-Bewegens – durch die Vernunft verwirklichte Anwesenheits- und Gegenwartsform des unsterblichen Göttlichen ist. Aber zugleich ist festzustellen, dass diese ganz besondere Wirksamkeit der Vernunft als des einen Seelenteils gerade in der Seele als Ganzem (251b6-7) sich erweist, sofern kraft dieser Tätigkeit sämtliche Seelenkräfte einander im Inneren durchwirken, sich miteinander verbinden und dadurch ein harmonisches, autonomes Ganzes der Selbstbewegung bilden. Und gerade als der Verknüpfungspunkt zwischen dem Göttlichen und dem Körperlichen, zwischen dem Unsterblichen und dem Sterblichen – in welchem „dämonischen" Zwischen die beiden nur so möglich sind, insofern sie als Einheit gesetzt sind –, ist die Seele der unsterbliche Anfang allen Lebens.[13]

[13] Das Sich-selbst-Bewegen wird der Seele durch die kreisende Bewegung der Vernunft vermittelt, der ein Kreisen in höchstem Maße ähnlich und verwandt ist (vgl. *Legg.* 893b1 und passim, 898d3 und *passim*; *Tim.* 34a1 und *passim*, 43b1 und *passim*), und insofern kann das, was die Seele an sich ist, als Denken, Erkenntnis und Vernunft bestimmt werden (vgl. etwa: *Phd.* 64c4 und passim, 79d1-7 usw.). Doch alles läuft darauf hinaus, dass die Vernunft nur im Anderen, d.h. im Körperlichen, als Ursache und Anfang äußerlich wirksam sein kann (als sog. zweite oder notwendige Ursache; vgl. *Phd.* 98b7 und *passim*, 99b2-4; *Tim.* 46 c7 und *passim*, 68e und *passim*; *Pol.* 281d, 287d und passim; *Gorg.* 467a-468e). Daher gilt in der *Politeia* die Tugend der Weisheit, im Sinne von Besonnenheit in der Verwaltung sowohl der Polis als auch der Seele, als Bestreben, jedes Segment der Polis wie

Im Rahmen des Phaidrosmythos zeigt sich dieses ursprüngliche noetische Zusammenhalten des Göttlichen und des Lebendigen in jenem Augenblick, in dem die Seele ihren Blick außerhalb des Himmels lenkt. Diesen „überhimmlischen Ort" (ὑπερουράνιον τόπον) nehmen das wahrhaftige und nur der Vernunft schaubare Wesen (οὐσία ὄντος οὖσα) sowie wahrhaftige Wissenschaft (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος) ein, die also kraft des noetischen Auffassens (διάνοια) vonseiten eines Gottes und einer jeden Seele, die sich so weit hinaufschwingen kann (247c3-e6), angeschaut werden. Hier erhält die Seele angemessene Nahrung, Vernunft und Wissenschaft (d2) und, genährt mit dem ihr Eigenen und Verwandten (248b6-c2), bleibt sie in einem wesentlichen Sinne bei sich selbst im Kreislauf aller folgenden Umschwünge.

Das ganz Eigentümliche der Vernunft zeigt sich also hier als das „Anschauen" (θεωροῦσα, 247d4, vgl. c3, d3, 5, 6 usw.) des Wahren. Es ist also anzunehmen, dass ihre Rolle des göttlichen und unsterblichen Anfangs aus dem Wesen dieses „Schauens" angemessen verstanden werden kann. Dabei wird vor allem klar, dass schwerlich von „objektiver wissenschaftlicher Betrachtung" die Rede sein kann, da Platon hier von „Bewirtung und Gastmählern" (vgl. θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα, e3; vgl. *Phd.* 84a6-b3, 81d8) spricht. Es handelt sich daher um eine aus dem Bilde der Ernährung entnommene Einheit von Geben und Empfangen Desselben, nämlich des Gehörigen und Eigenen (τὸ προσῆκον, 247d1-2, 248b7). Es ist, wie es scheint, nur aufgrund dieses mimetischen Zusammenhangs zu verstehen, dass die Seele, indem sie vermittels der Vernunft das wahre Wesen, die wahre Wissenschaft sowie das Wahre selbst anschaut (247d4), gerade Vernunft und Wissenschaft empfängt (d2). Es handelt sich um das Wissen (ἐπιστήμη) im parmenideischen Sinne der vollkommenen Zusammengewachsenheit der Erkenntnis und des Seienden im Wahren (ἐν τῷ ὅ ἔστιν ὂν ὄντως, 247e1-2).

Ohne auf dieses unzertrennliche Zusammenhalten von Denken und Sein im Noetischen, d.h. der Idee, näher einzugehen, gilt es darauf zu verweisen, dass dasselbe bei Platon an vielen Stellen zumindest angedeutet

auch jede Erscheinungsform der Seele gemäß der jeweils eigenen Natur anzuordnen und zu bewahren. Polis und Seele werden so als eine Art lebendiger Wissensautonomie gesetzt, und zwar mittels Verständigkeit und natürlicher Übereinstimmung ihrer Teile untereinander, was wiederum darauf zurückzuführen ist, dass jeder durch sein Wissen angeleitet wird, das Seine zu verrichten und dabei zu sein, was er in seiner Besonderheit ist (*Resp*. 427d6 und *passim*, 434 d2 und *passim*).

ist, insbesondere in der *Politeia*, im *Phaidon* und im *Theaitetos.* So ist etwa im *Phaidon* nachzulesen, Wissen (φρόνησις, *Phd.* 79d7)[14] sei, was die Seele an sich oder als solche sei (αὐτὴ καθ' αὑτήν, 65d1-2; vgl. 66a1-2, 66e6-67a1). Dieses An-sich-Sein der Seele sei das Schauen (66d7), in dem die Seele nur kraft des reinen vernunfthaften Denkens (εἰλικρινῇ τῇ διανοίᾳ, 66a2, 67b, 81c1-2) die Wahrheit erwirbt (66a5-8, 68a9), und zwar dadurch, dass ihr das Seiende an sich (αὐτὴ ἡ οὐσία, 78d1)[15] sichtbar wird (vgl. κατάδηλον γίγνεται, 65c2-3). So gehört zum Erwerb von Wahrheit, dass das An-sich-Seiende erfasst wird, indem es sich selbst als noetisch Ersichtliches eröffnet und ergibt. Die Wahrheit wäre so als das Gemeinsame der Erkenntnis und des Seienden zu nehmen, d.h. als ihre vollständige Einheit im Vernunftwissen.[16]

Infolge dieser Gemeinschaft ist das Wissen durch die Festigkeit des Greifens, des Besitzes und des Festhaltens (vgl. ἐφάπτεσθαι, *Soph.* 234d5, *Phd.* 67b2, *Resp.* 490b3-4, 511 b4, b7 usw.) bestimmt: Wissen (τὸ εἰδέναι) bedeutet, nach der Erkenntnis von Etwas zu greifen, sie festzuhalten und nicht mehr zu verlieren (*Phd.* 75d8-10; vgl. 66e6, *Theait.* 197a7-199c4). Es ist ein Festhalten im Sinne der orphisch-reinen Ersichtlichkeit und Offenheit (vgl. καθαρώτατα, *Phd.* 65e7, 66d8, e5, 67a5-b2, c5 und passim)[17] des Seienden im Denken, wobei zweierlei zu

[14] Vgl. ἐν τῷ λογίζεσθαι, *Phd.* 65c2; διανοηθῆναι, e3-4, e8; ebenso: 66d7-9.

[15] Vgl. μονοειδές ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, *Phd.* 78d5-6; ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, 78c6, d6, 79a2, a10, c6-7, d5, e5, 80b2-3 usw.

[16] In der Untrennbarkeit von Denken und Sein das Wesentliche des Denkens als auch das des Seienden zu erkennen, scheint völlig plausibel. Die Setzung des Seienden im Sinne des dem Wissen Eigentümlichen entspricht dabei auch den Bestrebungen Platons in der *Politeia*, insbesondere im sog. Liniengleichnis, bei dem das Seiende als das Denkbare gesetzt und bestimmt wird (τὸ νοητόν; *Resp.* 509d1 und *passim*). Dennoch herrscht in der Fachliteratur keinerlei Konsens darüber, dass die nicht-subjektive und in der Idee absolut etablierte Wissenschaft zugleich auch das Wesen des Seienden ausmachen soll (vgl. u.a.: Ferber, R., *Platos Idee des Guten*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Sankt Augustin 1989, S. 60, 67; Heidegger, M., *Platons Lehre von der Wahrheit* [1942], in: Heidegger, M., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1978, S. 201–236; Krämer, H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg 1959, S. 487 und passim, „Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a-511e)", in: *Politeia*, hg. von. O. Hoffe, Berlin 1997, S. 179–203, hier 189–191; Chen, L. C. H., *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's Methods in* The Phaedo*,* The Symposion *and the Central Books of* The Republic, Stuttgart 1992, S. 85 und passim; Sprute, J., *Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie*, Hypomnemata, Heft 2, Göttingen 1962, S. 69 und *passim*; Frede, D., *Platons „Phaidon". Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt 1999, S. 55; Burnet, J., *Plato's Phaedo*, Oxford 1980 [1911[1]], S. 32–33, 34).

[17] Vgl. Friedländer, *Platon*, Bd. II, S. 323.

betonen ist. Einerseits gehört dazu die Festigkeit der unzertrennlichen Verknüpfung, mit der Denken und Sein notwendig aufeinander angewiesen sind, nämlich als das Eigene, Verwandte und Eigentümliche (vgl. συγγενὴς οὖσα, 79d3, e1-2). Es scheint aber, dass diese Festigkeit zugleich durch eine wesentlichen Leichtigkeit bestimmt ist, da von einer Beziehung die Rede ist, in welcher die beiden ohne jeden äußeren Zwang, nur aufgrund ihrer eigenen Natur aufeinander angewiesen sind. Es wäre daher anzunehmen, dass eben aus dieser Selbstangemessenheit des Denkens und des Seins in ihrer reinen Verbindung die genannte noetische Leichtigkeit des unsterblichen Sich-selbst-Bewegens der Seele entspringt. Damit ist zugleich der Punkt erreicht, an dem man die Zugehörigkeit des dialektischen Gesprächs und der Wahrheit des Seienden im unsterblichen Wiedergeburtsreigen des Lebens betrachten kann.

Da die vernunfthafte Berührung mit dem unsterblichen Göttlichen, in der das Leben seinen Anfang nimmt, durch die Zusammengewachsenheit des Erkennens und des Seienden im Wahren bestimmt ist, kann man sagen, dass das Leben immer schon und unvermeidlich auch den „Blick" auf das Seiende (249e4-5) ererbt und sich als die unsterbliche und leicht-schwebende Wirklichkeit des Göttlichen setzt. Allerdings ist diese Leichtigkeit, da sie sich gerade durch diese Einverleibung als das Wesen des Lebens ereignet, ebenso und für immer schon an sich der Gefahr ausgesetzt, sich in Schwere zu verwandeln und abzusinken (vgl. 248c7-8; *Phd*. 81c8 und passim). Wie man nachlesen kann, fällt der kosmische Umlauf, insbesondere das Schauen und Sich-Nähren, der göttlichen Seele leicht und birgt für sie keinerlei Mühsal – das ist „Götterleben" (*Phdr*. 248a1). Von den anderen Seelen gelingt dies nur jenen, die das göttliche Beispiel am besten befolgen und nachmachen, wobei es nur einem Teil gelingt, das „Gefilde der Wahrheit" zu erblicken, während andere wiederum dies nie schaffen (247a8 und *passim*, 248a1 und *passim*). Diese Letzteren, die zu schwach und kraftlos sind, werden schwer, verlieren ihr Gefieder und sinken nieder auf die Erde (247b3-6, 248a6 und *passim*, 248c5-8). Dieses Niedersinken ist nichts anderes als die Geburt in der sterblichen Form eines Körpers, wobei der Seele freisteht zu wählen, ob sie sich bei ihren nächsten Wiedergeburten dem Göttlichen und der Wahrheit annähern oder aber davon entfernen will (248d2 und passim).

Der Grund für das Niedersinken der Seele liegt also darin, dass nicht-göttliche Seelen nur mehr oder minder über die Kraft verfügen

(ἀδυνατοῦσαι, a7), die Leichtigkeit des Sich-selbst-Bewegens, das die ewige Bestimmung einzig der Seele eines Gottes ist, zu ererben. Dieses Unvermögen weist sich in einem „Missgeschick" (συντυχίᾳ, c6) auf, bei dem es dem „Wagenlenker", d.h. der Vernunft, wegen Schlechtigkeit (κακίᾳ, b2) nicht gelingt, die dem Körper nahestehenden Kräfte in naturgemäßer Untergeordnetheit zu halten, sodass umgekehrt diese die gesamte Seele unter ihre Gewalt (βιαζομένων, a5) bringen. Diese Art abgefallenen Lebens bezeichnet Platon als ein Ausfüllen der Seele mit Schlechtigkeit (κακίας) und Vergessen (λήθης, 248c5-8; vgl. λήθη, *Phd.* d10).

Will man verstehen, welche Bedeutung hier Schlechtigkeit und Vergessen haben, so muss man sich an die vorgegebene Bestimmung des göttlichen Lebensanfangs halten, da die genannten Eigenschaften eine Abweichung davon darstellen. In diesem Sinne zeigt sich, dass nicht bloß von enger aufgefassten erkenntnistheoretischen oder moral-psychologischen Kategorien die Rede ist, sondern davon, dass die unzertrennliche Berührung von Denken und Sein, welche die Vernunft ist, nicht länger die Oberhand hat, obwohl sie das Eigentümliche des Lebens ist. Mit anderen Worten: Das Anfängliche, wenngleich präsent, vermag sich nicht als ein zusammenhängendes und harmonisiertes Ganzes der Selbstbewegung zu verkörpern. Daher wurzelt die Schlechtigkeit in einer Art Disharmonie der wesensgemäßen Ordnung, wodurch das Lenkende jenem unterworfen wird, über dem es naturgemäß die Oberhand haben soll. In Einklang damit kann das Vergessen als ein sozusagen uneigentliches Außer-sich-Sein des Lebens bezeichnet werden, nämlich als eine solche Art des Lebens und Bestehens, die von dem eigenen unsterblichen Anfang und Wesen getrennt, also sterblich ist.

Als Form des von sich selbst abgefallenen Lebens betreffen Schlechtigkeit und Vergessen alles, was wir unter irdischem Menschenleben verstehen,[18] was aber nicht heißt, dass diese unmittelbare und doch uneigentliche Grundhaltung gänzlich der Vernunft und zugehörigen Verwandtschaft mit dem Göttlichen und Wahrhaftigen beraubt wäre.

[18] Im kosmologischen Mythos über die sich in zwei verschiedenen Perioden jeweils ändernden Drehrichtungen des Weltalls, im Dialog *Politikos* (*Polit.* 274d2-9), verortet Platon gerade in diesem Sinne unsere Zeit mitsamt Politik, Philosophie sowie der Gesamtheit von Wissen und Können in der zweiten Periode, in der die Welt von Gott verlassen liegt und sich selbst überlassen ist, d.h. der Körperlichkeit, der Schlechtigkeit und dem Vergessen anheimfällt (λήθης, *Polit.* 273c6).

Gemeint ist „lediglich", dass es der Vernunft nicht gelingt, ihrer Natur gemäß zu sein. Denn es ist so, dass die Uneigentümlichkeit des Lebens in der Verkehrtheit der Seelenmächte wurzelt, bei der das naturgemäß Herrschende, wenngleich untergeordnet, aber immerhin gegenwärtig ist. Daher besteht nach Ansicht Platons ganz offensichtlich die Möglichkeit, dass inmitten einer der Schlechtigkeit und dem Vergessen anheimgefallenen Welt das Leben sich doch dem Guten zuwendet und sich gemäß seinem unsterblichen Wesen setzt.

Gerade diese Möglichkeit fällt mit der Rolle des dialektischen Gesprächs zusammen. Der dialektischen Philosophie obliegt es nämlich, wie einem zur Wahrheit führenden „Pfad" (ἀτραπός τις, *Phd.* 66b4), eine „Umkehr der Seele" (ψυχῆς περιαγωγή) aus dem Dunkel in wahrhaftige Helligkeit (*Resp*. 521c7-8) herbeizuführen. Der Sinn der Dialektik hat also keineswegs einen ausschließlich erkenntnistheoretischen Charakter, vielmehr geht es um das dem Leben innewohnende Vermögen, sich kraft der Vernunft ganzheitlich in seiner wahren Wirklichkeit, als das harmonische Ganze aller seelischen Kräfte, zu setzen. Denn die sich dialektisch vollziehende Umkehr zum Wesentlichen und zur Wahrheit ist die Umkehr der Vernunft, doch betrifft diese die ganze Seele, die sich aus ihrem vernunfthaften Anfang sammelt und zu einem Ganzen verbindet:

> Die jetzige Rede aber, sprach ich, deutet an, dass dieses der Seele eines jeden einwohnende Vermögen und das Organ, womit jeder begreift, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden könnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt. Dieses aber, sagten wir, sei das Gute; nicht wahr? – Ja. (518c4-d1)[19]

Dieser Verwurzelung der Dialektik im wesentlichen Geschehen der Seele und des Lebens entsprechend, wird Sokrates im *Phaidros* sagen, dass unter den gefallenen Seelen nur diejenigen menschliche Gestalt

[19] Insofern ist die Dialektik kein gesonderter Vorgang (πάθημα) in der Seele, wie etwa Nachdenken (νόησις), Verstehen (διάνοια), Glauben (πίστις) und bildhaftes Erahnen (εἰκασία). (*Resp*. 511d7 und passim). Sie ist ein Weg des Übergangs von Verstehen zu vernunftmäßigem Denken, wodurch kraft der inneren Umkehr zur Reinheit die ganze Seele sich sammelt und der Tugend des Wissens nach verwirklicht (vgl. ἡ δὲ [ἀρετή] τοῦ φρονῆσαι, 518e2). Diese Stellung der Dialektik suggeriert also, dass sie ein Knoten- und Sammelpunkt der ganzen „Linie" sei, insofern sie nicht lediglich ein formaler Übergang aus dem Verstehen ins Denken ist, sondern zugleich ein verbindlicher Übergang aus dem Sinnlichen ins Noetische.

annehmen können, die stark genug waren, die Wahrheit zu schauen (*Phdr.* 249b6-7; vgl. e4-250a1). Von diesen wiederum können nur jene ein leichtes Sich-selbst-Bewegen erreichen, die richtig philosophierten (249c4-5, vgl. a1-2). Es erweist sich also, wie immer bei Platon, dass der Mensch wesentlich nur im Verhältnis zum Göttlichen und zur Wahrheit des Lebens im Ganzen verstanden wird, welches Verhältnis zugleich das des Lebens selbst ist, das es seiner eigenen Wahrheit zuführt. Dieses dem Leben innewohnende Verhältnis, das ebenso das Wesen des Menschen ausmacht, ist also die dialektische Philosophie. Daher ist an einer Stelle im *Phaidros* nachzulesen, die Philosophie gehöre zum Menschen seiner Natur gemäß (vgl. φύσει, 279a9). Der Mensch ist, anders gesagt, auf außergewöhnliche Weise lebendig und naturgemäß, nämlich so, dass seine Natur in der Natur des Lebens als die entscheidende Kraft des Lebens verwurzelt ist, jene Kraft nämlich, woduch das Leben mittels dialektischer Gespräche sich selbst aus seinem eigenen vernunftgemäßen Wesen heraus zu verwirklichen und zu setzen vermag.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass das wahre Leben des Menschen, die wahre Philosophie und die Wahrheit des Lebens selbst zusammenfallen. Diese Verwandtschaft erklärt sich aus der Bestimmung der Dialektik durch Erinnerung und Liebeswahnsinn. Im Abschnitt, in dem von dem eben umrissenen außergewöhnlichen Wesen der menschlichen, insbesondere aber der philosophischen Natur die Rede ist, sagt Sokrates:

> […] denn der Mensch muss nach Gattungen Ausgedrücktes begreifen (συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον), indem er von vielen Wahrnehmungen zu einem durch Denken Zusammengebrachten fortgeht. Und dies ist Erinnerung (ἀνάμνησις) an jenes, was einst unsere Seele gesehen, Gott nachwandelnd und das übersehend, was wir jetzt als seiend bezeichnen, und zu dem wahrhaft Seienden das Haupt emporgerichtet. (*Phdr.* 249b6-c4)

So lautet die klassische Bestimmung der Erkenntnis als Erinnerung (ἀνάμνησις), bekannt auch aus den Dialogen *Phaidon* und *Menon*. Ihr Sinn lässt sich schwerlich auf der Ebene der Psychologie, der Erkenntnistheorie oder formaler Beweise zur Unsterblichkeit der Seele erschöpfen. Es ist offenbar auch nicht nur gemeint, dass sich die Seele durch Erkenntnis und Lernen an das vor ihrer Geburt im empirischen Sinne Gesehene erinnerte. Dafür spricht die Tatsache, dass das noetische Anschauen an dem „überhimmlischen" (247c3) oder „äußeren" (*Phdr*. 248a2-3) Ort nicht zeitlich zu bestimmen ist. Dies geschehe „irgendwann" (249c2) bzw. „zu einer früheren Zeit" (472e6-7), wodurch der transtemporale und

ewige (vgl. τὸν ἀεὶ χρόνον, *Men*. 86a8) Charakter des Noetischen betont wird. Daher ist also anzunehmen, dass im Erinnern eher nicht eine Art des Zutage-Tretens einer Erinnerung im empirischen Sinne wirksam ist, sondern die Leistung dessen, was immer schon ist: der unzertrennlichen Verknüpfung des Lebens mit dem Wahren im Vernunftwissen.[20] Die synoptisch-diäretische Kraft der Dialektik erweist sich also letztlich in ihrem anamnestischen Charakter: Auf dem Wege des Zusammenfassens und Zerlegens dessen, was ist, erfasst – oder besser: erzeugt – das Leben im Menschen anamnestisch seinen unsterblichen Anfang und wird in dem Maße, wie es dem Sterblichen eben möglich ist, selbst wahr und göttlich. Gerade in diesem Sinne ist im *Phaidros* nachzulesen, die Seele des Philosophen sei „im Erinnern (μνήμῃ) ununterbrochen bei jenem, bei dem Gott verweilt" und daher „göttlich" ist (*Phdr*. 249c5-6).

Der Sinn der Erinnerung wird also durch das schwebend-leichte, kraft der Dialektik sich im Vernunftwissen (ἐπι-στήμῃ) verwirklichende, wesentliche Verhalten des Lebens erreicht.[21] Dieses anamnestische Verhalten ist daher nicht einfach gegeben, sondern ist die lebendige Leistung des dialektischen Philosophierens, und zwar ein Geschehen, das Plato dem Eros und Liebeswahnsinn zuschreibt: „Die ganze Rede über den vierten Wahnsinn" gelange nun an jenen Ort, an dem sich derjenige „neu befiedert", der „beim Anblick der Schönheit hienieden […] der wahrhaftigen sich wieder erinnert" (249d4-6; vgl. 264e4 und *passim*, 251d8-252c3, *Symp*. 201d1 und *passim*, *Resp*. 399e8 und *passim*, 493c6-7).

Die volle Bedeutung dieser Worte beruht auf mehreren Momenten. Die Betrachtungen über den Liebeswahnsinn orientieren sich am Bestreben, die These zu begründen, wonach die Götter den Menschen den Liebeswahnsinn geben, um ihnen größtmögliches Gute und Glück zu vermitteln (*Phdr*. 245b1-c4). Dieses größtmögliche Gut und Glück des Liebeswahnsinns erweist sich in seiner entscheidenden Bedeutung

[20] Die Perfektform τεθέαται (*Phdr.* 249e5) suggeriert, dass die Seele gemäß ihrer Natur immer schon und ohne es zu wissen mit jenem ewigen Blick schaut, mit dem sie das Seiende erblickt hat.

[21] Vgl. „Der *Aufstieg* zur Idee ist [...] ein *immer mehr sich aktuell Erinnern an die Idee*." (Huber, *Anamnesis bei Plato*, S. 387 und *passim*, 403). Bezüglich der „offensichtlichen Identität" von Anamnesis und Dialektik, die sich laut Huber im *Phaidros* ergibt, vgl. S. 388 und passim, insbesondere: „Das ist ja doch das Wesen der Anamnesis [...], dass unser Denken irgendwie bei der Idee ist und die Begriffe unseres Denkens sich auf die Idee beziehen." (Ebd., S. 391.)

für die Seele und das Leben im Ganzen (vgl. *Phdr*. 270c1-2), sodass Sokrates, um dieses Gute zu bestimmen, sich in Ausführungen über „das Tun und die Leiden" der menschlichen wie göttlichen Seele ergeht. In diesen Ausführungen gelangt er zur Einsicht, dass der Eros in der anamnestischen Dialektik zutage trete, d.h. in der inneren Begeisterung der ganzen Seele (251b6-7), um zur ursprünglichen Gemeinschaft mit dem, was ist (*Phdr.* 249d4-e4 und passim), zu gelangen und damit sich das „einst" genossene wesentliche Leben wieder zu erschaffen. Insofern der dialektische Weg also der Weg des Eros ist (vgl. *Parm*. 137a4), zeigt sich das Beste (vgl. ἀρίστη, 249e1) des Liebeswahnsinns darin, dass sich das Leben darin so viel wie möglich – d.h. als das sich selbst bewegende Ganze der Seele – aus dem eigenen unsterblichen Anfang verkörpert.

Im wesentlichen Unterschied zur äußeren Übereinstimmung der Rede und der Wahrheit, welche der Rhetorik und Sophistik entspricht (*Phdr*. 266c6 und passim), erweist sich also endlich, dass diese Verbindung tatsächlich eine innere ist. Dialektik ist nicht lediglich eine mögliche Methode, sich um die Wahrheit zu bemühen. Als anamnestisch-erotische und somit daimonische Macht des Gesprächs ist sie der wesentliche Vollzug des Lebens selbst, sich selbst als Wirklichkeit des Wahren zu erreichen und zu setzen.[22] Dabei ist wichtig, dass, wie angedeutet, es nicht darum geht, die Dialektik von außen zu betrachten, sondern als innere erotische Kraft des Lebens zu identifizieren. Im *Phaidros* läuft sozusagen alles darauf hinaus, die dialektisch geführte Rede über den Eros als die Sache des Eros selbst aufzuweisen. Es handelt sich also um die innere Umkehr sowohl der Dialektik als auch des Lebens zu sich selbst, wodurch ihre Verwandtschaft im Wahren sichtbar gemacht und wirklich selbstgesetzt ist.

Mit der Einsicht in die innere Einheit von anamnestischer Dialektik, Wahrheit des Seienden und Liebeswahnsinn ist der Punkt erreicht, von dem aus man angemessen die These verstehen kann, im dialektisch geführten Gespräch werde die unsterbliche Wiedergeburt des Lebens erreicht, aufgrund deren es möglich sein müsste, das Wesen und die Natur des Verhältnisses der Philosophie zu ihrer eigenen Vergangenheit zu untersuchen. Was Ersteres anbelangt, so bezeugt insbesondere Platons *Symposion*, dass das Daimonische und das Erotische sich letztlich

[22] Gerade darin, und nicht im rhetorischen Manipulieren, ist wohl der gesamte Sinn der sokratischen Worte zu erkennen, denen zufolge die Kraft des Logos im Lenken und Anleiten der Seele liegt (λόγου δύναμις [...] ψυχαγωγία οὖσα, *Phdr*. 271c10).

in Form des Gebärens (vgl. τῇ γενέσει, 207d2-3) zu erkennen gibt, das gedeutet wird als die Gemeinschaft und Teilhabe von Sterblichkeit und Unsterblichkeit, aus der alles Leben seinen Ursprung nimmt.

> Vergessen (λήθη) nämlich ist das Ausgehen einer Erkenntnis, Nachsinnen aber bildet statt der abgegangenen eine Erinnerung (μνήμην) ein und erhält so die Erkenntnis, dass sie dieselbe zu sein scheint. Und auf diese Weise wird alles Sterbliche erhalten, nicht so, dass es durchaus immer dasselbe wäre, wie das Göttliche, sondern indem das Abgehende und Veraltende ein anderes Neues solches zurücklässt, wie es selbst war. Durch diese Veranstaltung (μηχανῇ) [...] hat alles Sterbliche teil an der Unsterblichkeit, der Leib sowohl als alles übrige; das Unsterbliche aber durch eine andere. (*Symp*. 208a3-b4)

Die Erinnerung ist also die Weise, in der das Werdende und Sterbliche an der Unsterblichkeit des Ewigen und Unveränderlichen teilhat. Die Macht, die diese Teilhabe ermöglicht, liegt in dem erotischen Verlangen, „in größtmöglichem Ausmaß ewig und unsterblich" zu sein (207d1-2; vgl. 206e7-207a4, 208b6-7), welches also in der Erzeugung –„dass immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt" (207d3) – seine lebendige Wirklichkeit erreicht. Das daimonische Wesen des Eros, mit dem es gleich im Anfang des Lebens verwurzelt ist, erweist sich also im Erzeugen als das Band des Sterblichen und Unsterblichen in der Seele, welches Band des Gebärens darin liegt, dass das Werdende – und zwar eben als solches, nämlich als sich Veränderndes – besteht, indem das Unsterbliche, kraft des erzeugungshaften Wandels, stets aufs Neue sich selbst im Anderen als Gleiches verwirklicht. Im seinem wesentlichen Anfang gesehen, ist das Leben die Weise, in der das Göttliche sich die Wirklichkeit aneignet.

Daher ist auch das Sich-Üben im dialektisch-anamnestischen Erkennen, wodurch stets aufs Neue Erkenntnis entsteht und ein Wissensverlust im Vergessen verhindert wird, eine Art des gebärenden „Zwischen", das das sterbliche Menschenleben rettet, indem es dieses in der Verbindung mit dem Unveränderlichen, d.h. der Wahrheit, aufrechterhält (vgl. *Symp*. 209e5-212a4). Und dennoch ist diese dialektische Erzeugung der schönen Gedanken, der Wahrheit und Tugend nicht bloß eine unter mehreren Arten der Erzeugung. Denn einzig hier entspringt das Gebären der unmittelbaren noetischen Berührung mit dem ewigen und unwandelbaren Wahren selbst (vgl. 211d1-212a4). Die erotische Verkörperung des Göttlichen in der Wiedergeburt des Lebens erfährt daher gerade in der Dialektik ihre vollkommene Wirklichkeit. Dafür sprechen die Worte

Sokrates' – wofür nicht ohne Grund die Mysteriensprache gebraucht wird –, dass allein derjenige, der sich in rechter Weise der Erinnerungen (ὑπομνήμασιν) bedient, „wahrhaftig vollkommen und ganz" (τέλεος ὄντως) werden kann. Dieser nämlich lebt so, dass er zum Göttlichen wird (πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος), und ist, indem er aus dem Menschlichen heraustritt (ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων), göttlich (ἐνθουσιάζων; *Phdr.* 249c7-d3). An dieser Stelle kann man auch die Worte Diotimas anführen, denen zufolge das Leben nur dort im Leben (ἐνταῦθα τοῦ βίου) lebenswert (βιωτόν) ist, wo das Schöne selbst geschaut wird (*Symp*. 211d1-2). Nur da ist nämlich, wie diese Untersuchung zeigt, das Leben gänzlich seinem Wesen angemessen.

Von hier aus ist jetzt die Geschichtlichkeit der dialektischen Philosophie zu bestimmen, die ihr ebenso wie allem Lebendigen, gemäß seinem unsterblichen Anfang, zugehört. Indem das Geborenwerden, als Vollzug des Lebens selbst, durch das Band des ewigen Seienden und des stets aufs Neue entstehenden und vergehenden Werdenden (vgl. *Symp*. 206c6-7) bestimmt ist, ist ihm die produktive Überwindung des Gegensatzes von Ewigem und Vergehendem eigen, und zwar insofern, als das Zeitigende sich vom Ewigen nicht trennen lässt. Denn eben aufgrund der Mitwirkung des unveränderlich Seienden, das in der unsterblichen Wiedergeburt lebendig wird und doch bei sich selbst bleibt, gibt es so etwas wie zeitliches Leben und Werden. Dieser Zeitlichkeit liegt also eine Art „Selbst-Treue" des Ewigen im Anderen seiner selbst zugrunde, indem das Lebendige nicht ist, sondern als zeitigende Einheit wird, die sich selbst als Seiendes immer aus Neuem gewinnt (vgl. γένεσιν εἰς οὐσίαν, *Phlb*. 26d8).

Hat man dies im Blick, so scheint es berechtigt, von der geschichtlichen Natur des Lebens zu sprechen. Damit ist kein historisches Zerfließen gemeint. Vielmehr wäre die Geschichtlichkeit der wesentliche Vollzug des Lebendigen, sofern ihm zugehört, dass es sich stets aufs Neue sowohl dem völligen Verschwinden im Vergänglichen als auch der völligen Erstarrung im Ewigen entzieht. Die wirkliche Gestalt dieser Geschichtlichkeit ist daher das Lebensalter (ἀιών), d.h. das dynamische Ganze Desselben und des Anderen, das sich selbst gleich bleibt eben in der unablässigen, historisch überschaubaren, selbstgenerierenden Veränderung. In diesem Sinne ist das Entscheidende des geschichtlichen Wesens des Lebendigen nicht der im „Jetzt" sich vollziehende äußere

Übergang aus der Zukunft in die Vergangenheit, sondern die innere Zugehörigkeit dieses Übergangs zum Werden des ewig-seienden Desselben.[23]

Wenn es nun um den Menschen als Lebewesen geht, so trifft die Geschichtlichkeit sein noetisch-dialektisches Wesen, sofern er, gerade seiner philosophischen Natur gemäß, in der Natur des Lebens verwurzelt ist. Dabei erweist sich der Mensch wesentlich auf geradezu nietzscheanische Weise als ein Gefüge aus Erinnerung und Vergessen, was im engeren Sinne auf die Rolle des vergegenwärtigenden und bewahrenden Festhaltens an der Wahrheit zum Zwecke des Lebenserhaltens hinweist. Nun hat sich aber gezeigt, dass das Vergessen eine unmittelbare Art menschlicher Existenz ist, bedingt durch den Abfall von jenem Anfangspunkt allen Lebens, der der Mensch sowie das Leben selbst immer schon an sich ist, nämlich von dem unzertrennlichen Festhalten am reinen Seienden im Vernunftwissen. Im Gegensatz zum Vergessen als der uneigentlichen Existenz soll daher kraft der Erinnerung das ewig Eigentliche des Menschen und des Lebens anamnestisch erreicht werden, um dadurch das Leben, der wesentlichen, dem reinen Bezug zum Göttlichen entspringenden Geschichtlichkeit gemäß, entlassen zu können.

So zeigt sich, dass der Mensch zwar schon durch sein natürliches Geborenwerden den Wandel aus- und der Vergänglichkeit standhält. Diese Erhaltung am Leben ist jedoch nichts anderes als ein „Niedersinken zur Erde" (*Phdr*. 248c8 und passim). Das bedeutet, dass die wahre Geschichtlichkeit des Menschen, die seiner Natur gemäße Zeitlichkeit, allein aus dem Verknüpfungspunkt mit dem Wahren in dem anamnestisch-dialektischen Philosophieren entspringt, wodurch wiederum ebendieses Wahre selbstbelebt wird. So besteht das Besondere der menschlichen Geschichtlichkeit und Lebendigkeit darin, dass dem Leben sozusagen freisteht, sich selbst aus dem wesentlichen Mittelpunkt zu ermöglichen und als ein dynamisches Ganzes des lebendigen Philosophierens sich stets aufs Neue historisch zu erzeugen.

[23] Es scheint, dass dieser Sinn von Geschichtlichkeit die Grundlage der These über die Zeit als das bewegte Bild der Ewigkeit bildet (*Tim*. 37d-38d, insbesondere: 38a7-8). Zum Verhältnis des Gleichen und des Anderen in diesem Kontext vgl. die im Dialog *Parmenides* enthaltene Untersuchung über das in der Zeit Seiende, das als solches zugleich älter und jünger als es selbst wird und sich selbst zeitlich immer gleich bleibt (*Parm*. 141a5-d6). Zum Moment des Übergangs, der sich zwischen Bewegung und Stillstand, zwischen Sein und Werden befindet, vgl. *Parm*. 155e4-157b5.

Wie gesagt, zeigt sich diese Freiheit in jenem Punkt, in welchem die anamnestische Umkehr der erotischen Dialektik zur eigenen Lebendigkeit mit der Umkehr des Lebens zu seiner dialektischen Natur zusammenfällt. Ohne auf die methodischen, zweifellos gründlich ausgearbeiteten (vgl. *Symp*. 210a2, 4, 6, e3, 211b5, 7; *Phdr*. 270c9ff.) Seiten dieser Umkehr näher einzugehen, seien hier lediglich drei Dinge hervorgehoben. Erstens handelt es sich hierbei um ein Gespräch, durch das in einer Reihe von Fragen und Antworten die wandelbaren Meinungen im noetischen Wissen gebändigt, verfestigt und damit überwunden werden, was Plato als das „Grund-Geben" bestimmt. Zweitens wird diesem Fortschritt zur Wahrheit ein synoptisch-dialektisches Verfahren zu eigen, um kraft des Selbstbezugs von Sprache und Denken auf die gemeinsamen dialektischen Grundelemente ihre wesentliche Lebendigkeit hinzuweisen. Drittens ist diese Umkehr weder im Sinne der abstrakten Selbstreflexion noch der subjektiven Selbsterkenntnis zu fassen. Vielmehr geht es um den Vollzug der Vernunft (vgl. *Resp*. 518c4-d1), der alle Seelenkräfte innerlich harmonisiert und damit alle Aspekte der menschlichen Existenz – die kognitiven und emotionalen sowie die praktischen insgesamt – ermöglicht. Dies merkt man schon daran, dass, wie bekannt, der erotische Weg der anamnestischen Dialektik seine entsprechende Wirklichkeit im Politischen erlangt. Denn das Politische ist in der Tat nichts anderes als eine zur Institution werdende Bildung zum Zwecke einer bestmöglichen Lebensgemeinschaft, die ihre Vollkommenheit aus der Berührung mit dem Wahren empfängt.

Zusammenfassend ist Folgendes festzuhalten: Ausgehend von der Annahme, dass die Selbstthematisierung der Philosophie bezüglich ihres Verhältnisses zur eigenen Geschichte eine besondere Weise des Sich-selbst-Setzens im Philosophieren selbst ist, wurde dieses Verhältnis anhand des Unterschieds zwischen lebendiger und geschriebener Rede hinterfragt. Dabei erwies sich, dass die Lebendigkeit eines echt dialektisch geführten, anamnestischen Gesprächs darin liegt, dass es eigentlich die einzige Weise der wesentlichen Selbstverwirklichung des Lebens ist. Die wahre Lebendigkeit der dialektischen Philosophie ist also dadurch bedingt, dass das Leben in ihr selbst lebendig und wahr ist.

Im Gegensatz dazu, so Sokrates, mute die stumme, geschriebene Rede wie ein Abbild der lebendigen Rede an, was jedoch nicht bedeutet, dass es hierbei lediglich um eine äußere, bloß imitative Form gehe. Denn wenn die Natur des Bildes nach Platon darin besteht, dass ein

Selbes im Anderen und als dieses anwesend sei – als das Nicht-Seiende, das wahrhaft ist (οὐκ ὂν […] ὄντως, ἔστιν ὄντως, *Soph.* 240b12) –, so kann auch der Unterschied zwischen geschriebener und gesprochener Rede nur unter dem Aspekt eines inneren Gefüges aus Demselben und Anderem verstanden werden. Genau das meint Sokates, wenn er sagt, die geschriebene Rede sei eine Art „legitimer Bruder" (ἀδελφὸν γνήσιον) des Ausgesprochenen (*Phdr.* 276a1-2).

Dieses Gefüge wird klarer, wenn man berücksichtigt, dass die Schrift, obwohl selbst nicht imstande, ein lebendiges Festhalten der Wahrheit im Gedächtnis (μνήμης) unmittelbar zu erreichen, immerhin ein Erinnerungsmittel ist, was keineswegs allein im Sinne einer technischen Abwehr subjektiver Vergesslichkeit zu deuten wäre. Nimmt man die Erinnerung philosophisch, so hat das Geschriebene viel eher die Aufgabe, auf indirekte Art und Weise, im Sinne einer „zweitbesten Fahrt" (δεύτερον πλοῦν, *Phd.* 99d1), zur Lebendigkeit des dialektischen Gesprächs anzuregen. Wie nämlich den Dialogen Platons zu entnehmen ist, findet Philosophie in der Umkehr zur niedergeschrieben Tradition, was sie oft vermisst: eine Reihe anregender Gesprächspartner für ein durch Eros bestimmtes, selbsterzeugendes Philosophieren.

Daher ist aber wesentlich, dass durch diese Umkehr das Faktisch-Historische eben nicht in den Vordergrund tritt. Das Lebendige der Philosophie liegt nicht darin, so weit wie möglich in die Historie zurückzublicken und dabei sich selbst als lehrreiche Sammlung positiver Leistungen zu verstehen und zu bewahren. Soll nämlich die Umkehr zur Vergangenheit eine Erinnerung im Sinne der Dialektik sein, so muss das Wesentliche derselben in einer produktiven Selbstbegegnung der Philosophie bestehen. Statt sich auf die Wahrung des Historischen zu beschränken, soll die Philosophie es überwinden, und zwar so, dass sie darin jenen beständigen Geburtspunkt aufweist, welcher sie immer schon, im Laufe aller ihrer historischen Möglichkeiten, an sich ist: die Verknüpfung von Denken und Sein in der Vernuft. Die Beziehung der Philosophie zu ihrer Vergangenheit wäre also im Sinne der anamnestischen Selbstverbindung mit dem eigenen anamnestischen Wesen zu verstehen, wodurch die Philosophie sich selbst als ein geschichtliches Ganzes der Selbsterzeugung dieses Wesens erweist und setzt.

Als geschichtliches Ganzes hat Philosophie ihre Wurzeln also darin, dass sie sich, wie alles Lebendige, stets aufs Neue aus ihrem eigenen Wesen historisch erzeugt. Insofern eignet ihr keine in Betäubung erstarrte, dog-

matische Abgeschlossenheit an, sondern ein offenes und freies zeitliches Werden zu sich selbst im lebendigen Philosophieren. Dabei ist aber entscheidend, dass das Wesentliche der Philosophie zugleich der Anfangspunkt allen Lebens ist. Daher liegt es im Wesen der anamnestisch-dialektischen Philosophie, dass sie ein erotischer Vorgang des Lebens selbst ist, wobei es sich selbst zum eigenen ewigen Anfang zusammen- und zurückzieht, um sich selbst daraus zu entlassen und zu ermöglichen.

Der Bezug der Philosophie zur eigenen Vergangenheit ist für sie nicht nur nützlich und nicht lediglich Sache einer philosophischen Disziplin. Diese Verbindung ist für das Philosophieren notwendig, da sie für das Leben notwendig ist. Denn die zurückliegende und schriftlich festgehaltene Vergangenheit der Philosophie ist nicht bloß ein Mittel zur Erinnerung daran, was vormals als positive Leistung galt. Sie dient zum Zwecke einer stets neuen Verkörperung des Wissens, dass die anamnestische Dialektik als das Wesen wahren Philosophierens dem wesentlichsten Vollzug des Lebens selbst zugehört. In Anlehnung an die unerschöpfliche Aussagekraft des *Phaidros* kann man sagen: Schriftliche Aufzeichnungen erinnern an das an sich unvergänglich gegenwärtige und unvergessliche Philosophische in der Seele des Menschen (*Phdr.* 279a10-b1) – an die freie, durch keinerlei Gegebenheit eingeschränkte Kraft der unsterblichen Wiedergeburt des Lebens im Wahren.

Aus dem Kroatischen von Silvia Sladić.
Lektur von Laura Sapiatz.