

Wilhelm Schwabe

Eine nahe liegende Konjektur zu Phaidros 274b9 – 11*

Summary – In the question that introduces Plato’s critique of writing the word *πράττων* seems out of place, though handed down by all our manuscripts. Instead of *πράττων ἢ λέγων* this paper suggests *γράφων ἢ λέγων*, with a comma immediately before this phrase. This conjecture is argued for comprehensively: The paper shows that the efforts of modern scholars to make sense of *πράττων* do not solve the problem; that *πράττων* can have invaded the text from *μὲν λέγειν ... δὲ πράττειν* in 273e7 very early; and that it is good Greek, used by Plato several times, to end a word-question by a disjunction of possible answers to it.

(1.) Der überlieferte Text und sein Problem

Mein Verdacht betrifft das Wort *πράττων* in Phaidros 274b10, das jedoch einhellig überliefert ist. Die Frage des Sokrates, in der das Wort steht, und die zugehörige Antwort des Phaidros lauten in allen Handschriften folgendermaßen:

ΣΩ. Οἴσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῶν χαριεῖ λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;
ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ;

Der Genitiv *θεῶν* neben *χαριεῖ* kann nicht richtig sein, zumal wenn man *θεοῖς κεχαρισμένα* in 273e7 vergleicht. Darum haben alle heute maßgeblichen Herausgeber – Burnet, Robin und Moerschini – aus einem Zitat des ganzen Abschnitts 274b3–275d2 bei Stobaios den Dativ *θεῶ* übernommen.¹ Es spricht aber auch manches für den Plural *θεοῖς*, den Vollgraff mit Berufung auf den Plural in 273e7, 274a1 und in Euthyphron 14b2f. vorzieht.² Er hätte sich auch auf Hermeias Alexandrinus berufen können, der in seinen Paraphrasen der Stelle beide Male *θεοῖς* verwendet (253, 11 und 16 Couvreur). De Vries in seinem *Commentary on the Phaedrus of Plato* (1969) referiert Vollgraffs Votum mit der richtigen Bemerkung: „The collective singular, however, is not inappropriate“ – ohne freilich die Belege bei Hermeias zu erwähnen und ohne die paläographi-

* Ich danke Paul Raimund Lorenz (Wien) für hilfreiche Auskünfte und Hinweise während der Entstehung dieser Arbeit und für seine kritische Lektüre des Manuskripts.

¹ Vgl. Stobaios 2, 4, 18 und darin speziell p. 33, 5 von vol. 2 der Ausgabe von Wachsmuth. Abgesehen von diesem einen Wort *θεῶ* lautet der betreffende Satz bei Stobaios genauso wie in unseren Handschriften; der Text hatte also schon damals das verdächtige *πράττων*.

² Vgl. *Platonis dialogus qui inscribitur Phaedrus, ... recognovit I.C. Vollgraff, Lugduni Batavorum* 1912, 91 und 152.

sche Wahrscheinlichkeit zu erörtern. Ich kann diese Frage offen lassen, weil der enge sprachliche und inhaltliche Bezug der vorliegenden Stelle auf 273e4–8 auch bei der Lesart $\theta\epsilon\hat{\omega}$ gegeben ist.

Während Burnet keinen Einschnitt innerhalb des Satzes markiert hat, setzen Robin³ und Moreschini⁴ hinter $\chi\alpha\rho\iota\epsilon\hat{\iota}$ ein Komma. Dies ist natürlich ganz unverbindlich, da griechische Texte zu Platons Zeit ohne Satzzeichen publiziert wurden. Nach meiner Konjektur liegt der vom Sinn geforderte Einschnitt in der Frage des Sokrates jedenfalls woanders: hinter $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$.⁵

Der zitierte Text befindet sich am Schluss jener Passage, in der Platon mit drei Sätzen des Sokrates vom Thema der Kunstgerechtigkeit der $\lambda\acute{o}\gamma\omega\iota$ – d. h. argumentierender Reden, die sowohl mündlich wie schriftlich sein können – zu der neuen Frage nach der Schicklichkeit des Schreibens solcher Reden übergeht (274b3–11): (1.) Die Frage nach der Kunst und der Kunstlosigkeit der Reden ($\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$) sei genügend beantwortet worden; (2.) übrig sei jetzt noch die Frage nach der Schicklichkeit und der Unschicklichkeit der Schrift ($\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}\varsigma$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$), „auf welche Weise werdend (= wie angewendet) sie wohl schön sein mag und auf welche unziemlich“. Phaidros stimmt beide Male zu. Als Drittes folgt nun die oben zitierte Stelle: eine Frage des Sokrates, die Phaidros verneint. In dieser Frage greift Platon das Kriterium der Gottgefälligkeit wieder auf, das er am Ende des vorigen Abschnittes mit Emphase eingeführt hat (273e–274a). Aber das, was nach diesem Kriterium jetzt beurteilt werden soll, bleibt merkwürdig vage: $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu$ η $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$. Der Kontext würde verlangen, dass hier, wie im zweiten Satz des Übergangs, die Schrift oder das Schreiben genannt würde, deren Ziemlichkeit und Unziemlichkeit ja das neue Thema ist, das im Folgenden auch ganz spezifisch erörtert wird. Aber weder eine Form von $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ noch eine solche von $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\epsilon\iota\nu$ steht im überlieferten Text. Und dass Platon mit dem überaus seltsamen Ausdruck $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$ $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\omega\nu$ periphrastisch das Schreiben hätte bezeichnen wollen – mit η $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\nu$ als der Alternative –, ist wohl auszuschließen.⁶

³ in seiner Budé-Ausgabe von 1933 u. ö.

⁴ Platonis Parmenides Phaedrus. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Claudius Moreschini, Roma 1966; der Text wurde ab 1985 in die Platon-Ausgabe der Collection Budé übernommen.

⁵ Wenig Bedeutung hat Burnets (stillschweigende) Änderung von $\chi\alpha\rho\iota\epsilon\hat{\iota}$ in $\chi\alpha\rho\iota\eta$. Denn für die 2. Person Singular von $\chi\alpha\rho\iota\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ sind diese beiden Formen des sog. attischen Futurs gleichermaßen möglich.

⁶ V. Cousin hat – in seiner Antwort auf die von Schleiermacher erwogene Konjektur, über die gleich zu berichten ist – den Ausdruck tatsächlich in diesem periphrastischen Sinne gedeutet. Er erklärt $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ $\pi\epsilon\rho\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega\nu$ als „les (sc. discours) coucher par écrit“ und begründet so seine Übersetzung: „Sais-tu comment on peut être le plus agréable à Dieu par ses discours, écrits ou parlés?“ Vgl. *Œuvres de Platon traduites par Victor Cousin*, tome

Hier liegt der logische Anstoß, den m. E. jeder dem Gesprächsgang folgende Leser an dieser Stelle nehmen muss. Mit diesem logischen Mangel ist aber der sprachlich-stilistische Mangel der semantischen Unklarheit des Ausdrucks λόγων περί πράττειν unmittelbar verknüpft: Auch ausgezeichnete Kenner der griechischen Sprache können nicht sicher sagen, was dieser Ausdruck bedeutet, und fragen sich, ob Platon ihn verwendet haben kann.⁷

(2.) Die Versuche der Interpreten, dem Text trotzdem Sinn zu geben

Schleiermacher hat den Bruch im logischen Fortgang richtig empfunden, hat jedoch angesichts der einhelligen Überlieferung versucht, dem Text dennoch den zu erwartenden Sinn abzugewinnen. Er übersetzt die betreffende Frage des Sokrates so: „Weißt du wohl, wie du eigentlich Gott wohlgefällig das Reden behandeln und davon sprechen musst?“ Und er schreibt dazu folgende Anmerkung: „Das Schreiben, sollte man denken, nicht das Reden, und sich wundern, dass keine Handschrift diesen Übelstand hebt. Allein die Schrift wird hier aufs neue auf die Rede zurückgeführt und der Unterschied eingeleitet zwischen der lebendigen Rede und der todten.“⁸

Schleiermacher bezweifelt also nicht das Wort πράττων, sondern hätte statt λόγων περί lieber γραφῆς περί vorgefunden. Wohl wissend, dass eine Verderbnis von γραφῆς zu λόγων hier sehr unwahrscheinlich ist, findet er sich aber mit dem Überlieferten ab: Das Schreiben sei hier (so verstehe ich ihn) neben dem Sprechen als eine Hauptmöglichkeit des ‚Behandelns‘ (πράττειν) der Rede gesehen, nämlich als die Fixierung und gleichsam Abtötung der mündlichen Rede.⁹ Das ist aber nur ein impliziter und gar nicht eindeutiger Bezug des λόγων περί πράττων (qua Oberbegriff) auf Mündlichkeit und Schrift. Und das daneben stehende ἢ λέγων (sc. λόγων περί) soll sich offenbar nicht auf das mündliche Reden als solches beziehen, sondern auf das theoretische Sprechen ü b e r die λόγοι und speziell wohl über deren mündlichen oder schriftlichen Gebrauch. Wieder bleibt der Bezug auf die Differenz von Schrift und Mündlichkeit also implizit und unsicher.

Trotzdem hat sich Stallbaum (1832 und 1857) dieser Lösung angeschlossen; denn in seiner Anmerkung zu dieser Stelle schreibt er: „Noli vero admirari dic-

sixième, Paris 1831, 120; 368. Diese Lösung kann sprachlich nicht überzeugen und blieb deshalb ohne Nachfolge. Sie bestätigt aber meine Darstellung des Problems.

⁷ Ich beziehe mich hier auf die Art, wie Herr Catalin Enache (Wien) spontan reagierte, als ich ihm diese Stelle vorlas.

⁸ Ich zitiere die 2. Auflage von Schleiermachers Platon-Übersetzung, Berlin 1817, Band 1, 109 und 262.

⁹ λόγων περί πράττειν ist hier keine Periphrase des Schreibens wie bei Cousin (o. Anm. 6), sondern ein Oberbegriff für Sprechen u n d Schreiben.

tionem πράττειν ἢ λέγειν περι λόγων. Nam λόγων ita dicitur, ut simul τῶν γραμμάτων notionem complectatur.¹⁰

Die späteren Übersetzer und Kommentatoren haben, soviel ich sehe, den eigentlichen ‚Stein des Anstoßes‘ nie mehr als solchen genannt;¹¹ aber sie waren sich dessen bewusst, dass der überlieferte Text dieser Sokratesfrage schlecht zum Kontext passt. Denn sie versuchen ihn durch ihre Übersetzungen, selten auch durch eine kommentierende Bemerkung, dennoch einzupassen. Sie bewegen sich dabei, bewusst oder unbewusst, in der Bahn von Schleiermachers Übersetzung und haben deren Sinn z. T. noch deutlicher artikuliert. Zur Demonstration wähle ich neun Übersetzungen aus dem 20. Jahrhundert.¹²

Ritter (1914 u. ö.): „Weißt du nun, auf welche Weise eigentlich du einem Gott gefallen wirst in der eigenen Betätigung des Redens und deinen Lehren darüber?“

Robin (1933 u. ö.): «Eh bien! Alors, est-ce que tu sais quelles sont les meilleures conditions, concernant les discours, pour se rendre agréable à la divinité, quand on s’occupe ou qu’on en parle?»

Hackforth (1952): “Now do you know how we may best please God, in practice and in theory, in this matter of words?”

¹⁰ Vgl. folgende Ausgaben: Platonis Dialogos selectos recensuit et commentariis instruxit Godofredus Stallbaum, vol. IV, sect. I, continens Phaedrum, Gothae et Erfordiae 1832; editio secunda, multo auctior et emendatior (= Platonis Opera omnia, vol. IV, sect. I), 1857.

¹¹ Es ist bezeichnend, dass Thompson, Hackforth und de Vries in ihren sonst detaillierten Kommentaren dieses Problem gar nicht erwähnen. Vgl. The Phaedrus of Plato, with English notes and dissertations, by W. H. Thompson, London 1868 (repr. New York 1973); Plato’s Phaedrus, translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge 1952; A Commentary on the Phaedrus of Plato, by G. J. De Vries, Amsterdam 1969.

¹² Wie die obige Liste, so sind auch die hier folgenden bibliographischen Angaben chronologisch gereiht: Ritter: Platons Dialog Phaidros, übersetzt, erläutert und mit ausführlichem Register versehen von Constantin Ritter, Leipzig 1914; zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage 1922; – Robin: Platon, Œuvres complètes, tome IV 3, Phèdre, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris 1933 u. ö.; – Hackforth: Plato’s Phaedrus, translated with Introduction and Commentary by R. Hackforth, Cambridge 1952; – Rufener: Platon, Meisterdialoge. Phaidon/Symposion/Phaidros, eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener, Zürich und Stuttgart 1958 u. ö.; – Buchwald: Platon, Phaidros, herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Buchwald, München 1964; – Vicaire: Platon, Œuvres complètes, tome IV 3, Phèdre, notice de Léon Robin, texte établi par Claudio Moreschini et traduit par Paul Vicaire, Paris 1985; – Rowe: Plato: Phaedrus, with translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster 1986; – Brisson: Platon, Phèdre, Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson, suivi de «La Pharmacie de Platon» de Jaques Derrida, Paris 1989; – Heitsch: Platon, Phaidros, Übersetzung und Kommentar von Ernst Heitsch, Göttingen 1993 (²1997).

Rufener (1958 u. ö.): „Weißt du denn, wie du in bezug auf die Reden Gott am ehesten gefallen kannst, indem du sie praktisch übst oder indem du darüber sprichst?“

Buchwald (1964): „Weißt du nun, wie du am ehesten Gott wohlgefällig sein wirst, wenn du das Reden ausübst oder darüber sprichst?“

Vicaire (1985): «Sais-tu, en fait de discours, le meilleur moyen d’agir ou de parler, pour se rendre agréable aux dieux?»

Rowe (1986): „So do you know how you will most gratify god in relation to speaking, whether actually speaking, or talking about it?“

Brisson (1989): «Eh bien alors, sais-tu, en fait de discours, comment il faut s’ en occuper et en parler pour plaire le plus possible à dieu?»

Heitsch (1993 u. 1997): „Weißt du also, wie du für dein Verhältnis zu Reden das Wohlgefallen Gottes am besten finden kannst, ob nun als Praktiker oder als Theoretiker?“

Es fällt auf, dass die problematische Formulierung λόγων περί πράττων ἢ λέγων bei Ritter andeutungsweise und dann bei Hackforth und Heitsch explizit auf den Gegensatz von Praxis und Theorie der λόγοι bezogen wird. Damit wird aber nur der Sinn von Schleiermachers Übersetzung „das Reden behandeln und davon sprechen“ terminologisch verdeutlicht. Auch Rowe versteht den Text so, merkt er zu seiner Übersetzung doch an: „literally ,acting or talking/speaking (legōn)‘; i. e. presumably, in practice or in theory. Any conclusions reached will apply both to actual speaking (or writing), and to theorising about it – as the rhetoricians do, but also as Socrates and Phaedrus have been doing.“ (208). Diese Kommentierung macht es optisch sichtbar, dass die Differenz ‚mündlich oder schriftlich‘ – um die es in der Schriftkritik immer geht – im vorliegenden Text nur implizit angesprochen sein kann. Denn da man dem Ausdruck λόγων περί πράττων diese Differenz nicht ansieht, fügt Rowe seiner Wiedergabe dieses Ausdrucks mit „actual speaking“ in Klammern hinzu: „or writing“. Immerhin hat er aber mit dem Hinweis auf die vorher im Phaidros kritisierten Rhetoriklehrer und darauf, dass auch der platonische Sokrates (mit Phaidros) gerade eine Theorie der Rhetorik entwickelt hat, einen Grund genannt, weshalb Platon nach der Gottgefälligkeit auch des theoretischen Sprechens über die λόγοι fragen könnte.

Weiters fällt auf, dass, wie Schleiermacher, so auch drei der späteren Übersetzer, Ritter, Hackforth und Brisson, das ἢ des griechischen Textes mit ‚und‘ wiedergeben. Das ist sprachlich möglich, weil das griechische ἢ – genau wie das deutsche ‚oder‘, das englische ‚or‘ und das französische ‚ou‘ – auch die Bedeutung des lateinischen *vel* haben, also Satzglieder verbinden kann, die einander nicht ausschließen. Ausgeschlossen wird hier nur der Fall, dass keines der so

verbundenen Glieder wahr ist. Das ‚und‘ in diesen drei Übersetzungen heißt deshalb auch nicht, dass die praktische und die theoretische Beschäftigung mit den λόγοι gleichzeitig stattfinden müsste; es hat nur die Bedeutung: „wenn du das Reden praktizierst und wenn du darüber sprichst“. Darum sind auch die Übersetzungen von Buchwald, Rowe und Heitsch nur andere Arten, die Bedeutung des *vel* auszudrücken. Vicaire schafft dies durch das bloße ‚ou‘.

Nur bei Robin und Rufener kann man den Eindruck haben, dass sie das ἢ als ausschließend, d. h. im Sinne des lateinischen *aut* übersetzen.¹³ Ich glaube aber, dass sie dennoch kein ausschließendes ‚oder‘ meinen. Denn welchen Sinn sollte die Alternative πράττων ἢ λέγων im tradierten Text haben? Es geht im Kontext doch offensichtlich nicht um die Frage, ob die Praxis des Redens gottgefälliger ist als die Theorie des Redens oder umgekehrt!

Das ‚vel‘ begegnet uns denn auch wörtlich in Ficinos lateinischer Übersetzung dieses Satzes (Ficino, 1483/1484):¹⁴

„Scisne quo pacto maxime de sermonibus dicendo vel agendo deo placere potes?“

An dieser Übersetzung ist aber noch etwas anderes zu bemerken: πράττων ἢ λέγων sind hier in umgekehrter Reihenfolge übersetzt, als ob λέγων voranstünde.¹⁵ Auf den ersten Blick sieht das wie eine Angleichung an Platons Formulierung in 273e5–8 aus (s. dazu u. S. 110) – was freilich auf eine sinnlose Dublette hinauslief. Aber „de sermonibus dicere“ muss doch wohl ein theoretisches Reden über die λόγοι sein, sodass im Ganzen derselbe Sinn gemeint sein dürfte wie bei Schleiermacher. Demnach wollte Ficino durch seine Voranstellung von „dicere“ wohl nur näher an den üblichen Formeln ‚καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ‘ bzw. ‚et verbo et facto‘ bleiben. Dasselbe Motiv liegt nämlich auch deutlich bei drei Übersetzern des 19. Jahrhunderts vor, die ebenfalls die Reihenfolge von πράττων ἢ λέγων umkehren, obwohl sie sicherlich Schleiermachers Interpretation übernehmen.¹⁶ Vgl. die (von mir) hervorgehobenen Stellen:¹⁷

¹³ Und zwar deshalb, weil Robin das „quand“ mit „ou que“ und Rufener das „indem“ mit „oder indem“ wieder aufnimmt. Vicaire hat Robins Formulierung vermutlich geändert, um den Eindruck eines *aut* zu vermeiden.

¹⁴ Zitiert nach der zweisprachigen Zweibrückener Platon-Ausgabe, vol. X, Biponti 1787.

¹⁵ Hierauf hat mich Paul Raimund Lorenz (Wien) aufmerksam gemacht.

¹⁶ Der gemeinte Gegensatz von Theorie und Praxis der λόγοι wird aber noch nicht so klar ausgedrückt wie im 20. Jahrhundert.

¹⁷ Die Zitate sind entnommen aus: Platon's sämtliche Werke, übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, Band 4, Leipzig 1854; – Plato's Phädrus und Gastmahl, übersetzt mit einleitendem Vorwort von K. Lehrs, Leipzig 1869; – The Dialogues of Plato, translated into English, with analyses and introduction, by Benjamin Jowett, vol. I, Oxford 1871.

H. Müller (1854): „Weißt du also, wie du durch Wort und Tat [!] hinsichtlich der Reden dich der Gottheit am wohlgefälligsten bewähren kannst?“

Lehrs (1869): „Weißt du, durch welche Art zu sprechen und zu handeln du dem Gott in Beziehung auf Reden am wohlgefälligsten verfahren wirst?“

Jowett (1871 u. ö.): „Do you know, how you can speak or act about rhetoric in a manner which will be acceptable to God?“

Dass eine ganze Reihe von Übersetzern meinte, diese Umstellung vornehmen zu müssen, verrät natürlich wieder, dass sie mit dem überlieferten Text ein Problem hatten. Und die wunderlichen und unverständlichen Übersetzungen „de sermonibus agendo“ (Ficino) und „act about rhetoric“ (Jowett) verraten auch, wo das Problem lag: bei dem λόγων περί πράττειν.

(3.) Kritik dieser Lösungsversuche

Damit haben wir zur Kenntnis genommen, wie man seit Schleiermacher versucht, den überlieferten Text mit dem mir verdächtigen πράττων dennoch zu halten. Machen wir uns jetzt thematisch klar, was gegen diese Versuche spricht.

(1.) Schon zu Schleiermacher und noch einmal bei Rowe habe ich vermerkt, dass der Text mit πράττων nur einen impliziten und unsicheren Bezug auf die Differenz von Schrift und Mündlichkeit hergibt. Um diese Differenz geht es aber in allen Partien der Schriftkritik, besonders grundlegend in den beiden unmittelbar folgenden Abschnitten (bis 276a9). Man muss deshalb erwarten, dass die vorliegende Frage des Sokrates, die diese ganze Untersuchung in Gang setzt, genau diese Differenz explizit zum Thema macht.

Darüber hinaus muss man bezweifeln, ob der Ausdruck λόγων περί πράττειν den impliziten Sinn: „sich mündlich oder schriftlich mit argumentierenden Darlegungen betätigen“ im Griechischen überhaupt haben kann. Bei Platon jedenfalls gibt es außer der vorliegenden Stelle keinen Beleg, dass eine Form von πράττειν in Bezug auf λόγοι auch nur annähernd diese Bedeutung hätte.¹⁸ Entfernt ähnlich klingt zwar die Stelle Gorgias 450b8 – c1 (Gorgias spricht): ... τῆς δὲ ῥητορικῆς οὐδὲν ἐστὶν τοιοῦτον χειρούργημα, ἀλλὰ πᾶσα ἡ πράξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν, κτλ.¹⁹ Aber erstens heißt es hier διὰ und nicht περὶ λόγων, zweitens ist der Ausdruck πράξις διὰ λόγων eine analytische Diagnose, nicht eine gewöhnliche Bezeichnung der Tätigkeit des Redners, und drittens ist hier wohl primär, wenn nicht allein, an die mündliche Rede gedacht.

¹⁸ So lautet das Resultat meiner elektronischen Suche in den Daten von „Platon im Kontext“. Denn wo bei λόγων περί oder περὶ λόγων auch eine Form von πράττειν erscheint, bezieht sich das nie auf die Differenz von Sprechen und Schreiben. Meistens ist es das Handeln gegenüber dem bloßen Sprechen – wie ja auch in Phaidros 273e.

¹⁹ Ähnlich nochmals in 450d9 – e1.

Schon dieser erste, semasiologische Einwand genügt m. E., um das *πράττων* an dieser Stelle als einen irrtümlichen Eindringling zu entlarven.

(2.) Die nur eine halbe Seite frühere Stelle 273e, auf die Platon sich in 274b 9f. mit der erneuten Nennung des Kriteriums der Gottgefälligkeit zurückbezieht, enthält zweimal die Gegenüberstellung von *πράττειν* und *λέγειν* in ganz anderer Bedeutung als 274b9f. Denn in 273e ist das *λέγειν* als Gegenstück des *πράττειν* nicht die Theorie, sondern die sprachliche Äußerung des agierenden Redners als eine solche. Darum ist das *λέγειν* dort dem *πράττειν* auch voran- und nicht nachgestellt, s. *λέγειν καὶ πράττειν πρὸς ἀνθρώπους* (e5f.) und *θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν* (e7f.). Mit der Forderung der Gottgefälligkeit des Redens und Handelns reicht Platon dort nämlich den moralischen Maßstab nach, den man in seiner voraufgehenden Entwicklung einer auf dialektisches Wissen gegründeten Rhetorik – die auch bestens täuschen kann! – noch vermisste.²⁰ *λέγειν* ist dort also die sprachliche Äußerung, die der Redner mündlich vorträgt (aber auch schriftlich aufzeichnen und publizieren kann) und die, um gottgefällig zu sein, den Forderungen der Kunstgerechtigkeit des Redens und Schreibens (!)²¹ entsprechen muss, die vorher im zweiten Teil des Phaidros erläutert wurden. Offensichtlich ist es nicht das Sprechen eines Theoretikers über die *λόγοι*, wie angeblich in 274b10. Und *πράττειν* bezeichnet in 273e den auf andere Menschen bezogenen moralisch relevanten Akt, den der Redner im Sprechen und möglicherweise auch durch das Sprechen (als Ursache realer Folgen) vollzieht. Denn dass das Reden vor Gericht oder in der Volksversammlung zugleich ein gesellschaftliches Handeln ist, das moralisch gut (*δίκαιον*) sein sollte, hat Platon sehr klar gewusst; ist es doch dieser Punkt der moralischen Verantwortung der Rhetorik, den der platonische Sokrates im Dialog Gorgias immer wieder einmahnt.²² In dem in 273e genannten *πράττειν* spielt die Differenz von Mündlich und Schriftlich also gar keine Rolle,²³ während in 274b 10 das *πράττειν* (nach der Deutung der Interpreten) gerade auf diese Differenz implizit bezogen sein soll.

²⁰ Dies hat auch Ernst Heitsch richtig gesehen, vgl. seinen Phaidros-Kommentar, 186f. und seine Abhandlung: Erkenntnis und Lebensführung. Eine Platonische Aporie, Stuttgart 1994 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz), Teil VI, bes. 51f. Ein aporetisches Verhältnis zwischen metaphysischer Erkenntnis und Lebensführung gibt es bei Platon jedoch nicht, vgl. unten S. 127f.

²¹ Vgl. 258d4f., 259e1f. u. 277b5f.

²² Damit kündigt sich die Sprechakttheorie von Austin und Searle von ferne an. Das *λέγειν* in Phdr. 273e ist aber nicht der bloß lokutionäre Akt; denn insofern es rhetorisch kunstgerecht sowohl der ideellen Ordnung der besprochenen Sachen wie der seelischen Artung der Zuhörer entsprechen soll, ist es bereits ein illokutionärer Akt des Überzeugen-Wollens.

²³ Primär ist wohl an mündliche Sprechakte gedacht. Aber schriftliche Äußerungen, etwa in schriftlich verbreiteten Reden, sind natürlich ebenfalls sprachliche Handlungen, die moralisch verantwortet werden müssen.

Konnte Platon also auf engem Raum und in demselben Hinblick auf den Maßstab der Gottgefälligkeit dasselbe Wortpaar λέγειν - πράττειν so verschieden verwenden? Hätte er den Leser nicht darauf aufmerksam machen müssen?

(3.) Aus den Punkten (1.) und (2.) folgt, dass die in 274b9f. gestellte Frage, wenn πράττων richtig wäre, für Phaidros sehr schwer verständlich sein müsste. Es sind drei verschiedene Arten seines Verständnisses vorstellbar, und entsprechend auch drei Arten, wie er auf die Frage hätte antworten müssen (s. im Folgenden 3.1–3). Da die ersten beiden dieser Antworten aber ganz anders lauten als die im (höchstwahrscheinlich) sicheren Text vorliegende Antwort, und da das dritte Verständnis – zu der die vorliegende Antwort passen würde – aus der Sicht des Phaidros wohl doch unmöglich war, muss man schließen, dass πράττων hier nicht richtig sein kann.

(3.1.) Das Nächstliegende wäre, dass Phaidros πράττειν und λέγειν in 274b10 (zunächst jedenfalls) genauso verstehen würde wie in 273e. Dann müsste er etwa folgendermaßen zurückfragen: „Wie meinst du das, Sokrates? Darüber, dass zum gottgefälligen Reden und Handeln eine bestimmte Kunstmäßigkeit und die Achtung von Recht und Moral gehört, haben wir uns doch schon geeinigt! Jetzt dagegen wollten wir über die Schicklichkeit des Schreibens sprechen.“ Im sicheren Text sagt Phaidros jedoch: „Keineswegs (sc. weiß ich es), du aber?“

(3.2.) Weil unmittelbar vorher die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit des Schreibens als neues Thema eingeführt wurde, könnte Phaidros – wenn er so genau mitdächte – das λόγων περί πράττων von 274b9f. auch in einer gegenüber dem πράττειν von 273e erweiterten Bedeutung verstehen: nämlich so, dass dieser Begriff nicht nur die (im Gesagten in der Situation vollzogenen) moralisch zu verantwortenden Redehandlungen, sondern dazu auch noch die Wahl zwischen den beiden Medien Mündlichkeit und Schrift umfassen würde. Außerdem müsste Phaidros folgern, dass auch λόγων περί λέγειν von 274b9f. eine andere Bedeutung hat als λέγειν in 273e5 und 7, nämlich die des theoretischen Redens über jenes umfassende ‚Handeln in Bezug auf die λόγοι‘, zu dem auch das gewöhnliche Reden schon gehört. So dürften die meisten Übersetzer sich den überlieferten Wortlaut wohl ausgedeutet haben, in der Meinung, dass er so dem Kontext logisch gerecht werde. Aber das ist ein Irrtum: Der gottgefällige Umgang mit Reden, nach dem so gefragt würde, wäre so allgemein, dass darin die in Kunstgerechtheit und Moral bestehende Gottgefälligkeit von 273e als ein Hauptteil mit enthalten wäre. Der Satz des Sokrates würde dann also nicht spezifisch nach der größeren Gottgefälligkeit des Schreibens oder Sprechens fragen, wie es der Kontext (auch im Hinblick auf die unmittelbar folgende Geschichte von Theuth und Thamus) verlangt. Auf die so verstandene Frage könnte Phaidros deshalb auch nicht antworten: „Keineswegs“, sondern müsste in etwa

sagen: „Was das Vorige betrifft, über das wir uns geeinigt haben, weiß ich es; was aber den Gebrauch der Schrift betrifft, weiß ich es noch nicht.“

(3.3.) Die dritte Art, wie Phaidros die Frage verstehen könnte, wäre noch um einiges subtiler, würde aber den logischen Anstoß formal beseitigen. Phaidros müsste hier streng das Adverb μάλιστα vor θεῶ χαριεῖ beachten. Dann würde er – so könnte man meinen – verstehen, dass Sokrates hier nach einem Maximum und Optimum des gottgefälligen Gebrauchs der λόγοι (und des Redens darüber) fragt und damit nach einer Bedingung, die die aus 273e erschließbaren Bedingungen der Gottgefälligkeit noch ergänzt und vervollständigt. Denn am meisten gottgefällig kann das argumentierende Reden nach Platon, wie die Schriftkritik zeigt, nur im mündlichen Dialog werden, weil der philosophische Lehrer sich dafür einen geeigneten Partner suchen und mit diesem dann in Frage und Antwort die Methode der Ideenerkenntnis, die Dialektik, voll entfalten kann. Die vorher schon geforderte Kunstgerechtigkeit des Redens – d. h. adressatengerechte Vermittlung von Ideenerkenntnis – lässt sich also nur im mündlichen Dialog optimal verwirklichen. Auf diese systematisch an 273e anknüpfende und auf das Resultat der vergleichenden Prüfung von Schrift und Mündlichkeit vorausblickende Frage könnte Phaidros allerdings nur mit „nein“ antworten; denn dass die Mündlichkeit die so erfragte grundlegende Bedingung ist, weiß er noch nicht.

In diesem Sinne scheinen Robin und Vicaire die Frage des Sokrates in ihren Übersetzungen aufzufassen. Bei Robin heißt es aber noch pluralisch: «*quelles sont les meilleures conditions, concernant les discours, pour se rendre agréable ...*», und erst Vicaire formuliert im Singular: «*Sais-tu ... le meilleur moyen d'agir ou de parler ...*». Auch fällt auf, dass kein Übersetzer oder Kommentator diese anscheinend befriedigende Lösung des Textproblems ausdrücklich formuliert und verfährt. Wirklich befriedigen kann sie nämlich nicht. Denn die Einwände (1.) und (2.) gegen πράττειν bleiben bestehen: dass sich dieser Wortlaut nur implizit auf das neue Thema Schrift/Mündlichkeit beziehen kann und dass das Begriffspaar λέγειν-πράττειν damit stillschweigend eine gegenüber 273e andere, zumindest ganz anders akzentuierte Bedeutung bekommt. Und auch der sich aus (1.) und (2.) ergebende dritte Einwand bleibt grundsätzlich bestehen: Die Frage des Sokrates wäre mit πράττων für Phaidros sehr schwer verständlich, weil sie hinsichtlich ihrer Implikationen nicht eindeutig ist – wobei die mit seiner vorliegenden Antwort unvereinbaren Auffassungen (3.1.) und (3.2.) für Phaidros wesentlich näher liegen als die Auffassung (3.3.). Denn auf diese dritte Deutung kann wohl ein Leser kommen, der den ganzen Abschnitt der Schriftkritik schon überblickt, aber schwerlich die Dialogfigur Phaidros an dieser Stelle. Damit Phaidros den nach der dritten Deutung gemeinten Bezug auf 273e verstünde, müsste in der Sokratesfrage die Alternative γράφειν-λέγειν explizit genannt sein, mit λέγειν im gewöhnlichen Sinne des mündlichen Sprechens –

wenn anders es die Mündlichkeit ist, durch die das μάλιστα θεῶ χαρίζεσθαι ermöglicht wird.

(4.) Die nahe liegende Konjektur und dass der so geänderte Satz sich folgerichtig in den Kontext einfügt

Das Ungenügen der Versuche, dem überlieferten Text der Sokratesfrage in 274b9f. einen für den Kontext passenden Sinn zu geben, dürfte damit hinreichend gezeigt sein. Darum ist der alternative Versuch einer Abhilfe durch Konjektur nicht nur erlaubt, sondern geboten. Es wurde auch schon mehrfach gesagt, dass ich die Richtigkeit des Wortes πράττων bezweifle: Denn dieses Wort macht all die Schwierigkeiten. Ersetzt man dieses Wort aber durch γράφω, sind die Schwierigkeiten mit einem Schlag verschwunden. Man darf dann freilich nicht mehr, wie die Herausgeber Robin und Moeschini, ν ο τ λόγων περί ein Komma setzen – denn λόγων περί γράφειν wäre semantisch nicht viel besser als λόγων περί πράττειν: „Reden schreiben“ heißt λόγους γράφειν!²⁴ Und eben diese Bedeutung erhält man, wenn der Einschnitt h i n t e r λόγων περί gelegt wird, in Form eines Kommas (oder gar eines Kolons im Sinne des modernen Doppelpunktes). Der griechische Satz hat dann die folgende Form:

Οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῶ χαριεῖ λόγων περί, γράφω [sc. λόγους] ἢ λέγω [sc. λόγους];

„Weißt du nun, wie du dem Gotte bei Argumentationen (λόγοι) am ehesten gefallen wirst, schreibend oder sprechend?“

Die mit „weißt du?“ beginnende Frage des Sokrates läuft jetzt also hinaus auf eine Wahlfrage, die genau jene Differenz von Schreiben und Sprechen, um die es im Kontext geht, zur Beurteilung vorlegt. Diese Wahlfrage fordert eine Entscheidung darüber, welche der beiden Tätigkeiten grundsätzlich gottgefälliger ist.²⁵ Das ἢ ist jetzt eindeutig ausschließend wie in jeder echten Wahlfrage.

Wir haben also jetzt die vermisste explizite Nennung des Schreibens, aber nicht, wie Schleiermacher es erwog, als γραφῆς περί anstatt von λόγων περί. Diese Änderung, die Schleiermacher doch lieber unterließ, wäre nicht nur paläographisch schwer zu rechtfertigen, sie gibt auch keinen so guten Sinn. Sie würde zwar das Wort γραφή von b6 wieder aufnehmen, würde aber die Differenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit nicht ausdrücklich nennen, die sich neben der von τέχνη und ἀτεχνία (b3) in den λόγοι auftut und die jetzt zum Thema wird.

²⁴ Vgl. die folgenden Belege im Phaidros: 257d6 und e4, 258d2, 277d1f. und e6–8. Die beiden letzten Stellen belegen zugleich das λόγους λέγειν.

²⁵ Und zwar λόγων περί: bei Argumentationen, die sich immer an Menschen richten, die sie verstehen sollen.

Weil sich in den λόγοι diese beiden verschiedenen Gegensätze mit ihren spezifischen Spannungen auftun, darum ist es ja auch ganz in Ordnung, dass Platon bei der Nennung des einen wie des anderen dieser Gegensatzpaare dieselbe Bereichsangabe λόγων περί gemacht hat (s. b3 und b9).

Durch die hier vorgeschlagene, äußerst nahe liegende Änderung des Textes wird also der erste der drei Mängel, die ich den Verteidigern des überlieferten Wortlautes vorgehalten habe – die Nichtnennung der Differenz von Schrift und Mündlichkeit –, sofort behoben.

Auch der zweite Mangel ist behoben, denn der Sachverhalt, dass das in 273e zweimal begegnende Begriffspaar λέγειν-πράττειν in 274b in demselben Hinblick auf die Gottgefälligkeit eine ganz andere Bedeutung hat, liegt nicht mehr vor. Mit γράφων ἢ λέγων wird in 274b ein anderes Begriffspaar genannt, das sich nur in dem Wort λέγειν mit dem von 273e überschneidet. λέγειν hat aber im Kontrast zu γράφειν eindeutig die Bedeutung des mündlichen argumentierenden Sprechens – eine Reihe von Stellen im Phaidros bestätigt das²⁶ –, während es in 273e, wie wir sahen, im Kontrast zu πράττειν allgemein die argumentierende sprachliche Äußerung als solche bezeichnet, die auch schriftlich sein kann. Das entspricht den beiden verschiedenen Themen Kunstgerechtigkeit des Redens und Schreibens einerseits und Vorrang von Mündlichkeit oder Schriftlichkeit andererseits. Die Bedeutung λέγειν als ‚theoretisches Sprechen über die λόγοι‘, die der nicht emendierte Text von 274b9f. verlangte, ist dagegen jetzt verabschiedet.

Und auch der dritte Mangel, die Schwerverständlichkeit der Frage des Sokrates, besonders hinsichtlich ihres Bezuges auf die schon in 273e geforderte Gottgefälligkeit des Sprechens und Handelns, ist beseitigt. Denn es ist ganz klar und leicht zu verstehen, dass mit der Alternative γράφειν ἢ λέγειν (sc. λόγουσ) ein anderer wichtiger Aspekt des richtigen Umgangs mit der Sprache thematisiert ist, der zu dem in 273e genannten noch hinzukommt. Die Anknüpfung an die frühere Stelle leuchtet also ohne weiteres ein, ohne dass Phaidros oder der Leser schon verstehen müsste – wie es die oben unter (3.3.) besprochene Deutung des μάλιστα θεῷ χαριεῖ verlangt –, dass auch die vorher behandelte dialektische Kunstmäßigkeit der λόγοι sich erst in der dialogischen Mündlichkeit voll entfalten kann. Letzteres wird bei der Durchführung des Vergleichs von schriftlicher und mündlicher Lehre deutlich genug. Hier, in der Frage des Sokrates, bezieht sich μάλιστα nur auf die relative Wertung von Schrift und Mündlichkeit, deren didaktische Leistungskraft der Redende oder Schreibende richtig einschätzen soll.

Die Verteidiger des überlieferten Textes werden gegen diese Konjektur vielleicht einwenden, dass die Art, wie Platon mit ὅπῃ an die vorausgehende (in die

²⁶ Vgl. 258d4f., 259e2, 277b6 und d2.

zweite Feststellung eingeschobene) Frage des Sokrates anknüpft – denn ὄπη in 274b9 ist anscheinend von 274b7 übernommen –, erkennen lasse, dass es ihm nicht um eine Wahl zwischen Schrift und Mündlichkeit geht, sondern um den rechten Gebrauch von beidem. Auch das Schreiben kann nach Platon ja schicklich und schön sein, wenn es in der richtigen Einstellung geschieht – ohne Überschätzung der didaktischen Möglichkeiten der Schrift, so wie ein Bauer auch manchmal, aber nur als Spiel an Festtagen, Getreide in ein Adonisgärtchen sät. Und auch das Reden kann zu etwas Schlechtem, Tadelnswertem werden, wenn es nach Rhapsodenart ohne Befragung und Belehrung die Hörer nur überredet (s. 277d1–3 und 277e8f.). Darum liege auch in dieser Frage des Sokrates das Schwergewicht auf ὄπη, der Art und Weise des Umgangs mit beiden Medien, und eben dies sei mit der Formulierung λόγων περί πράττων gemeint. Aber abgesehen davon, dass damit alle oben aufgezählten Schwierigkeiten des Textes mit πράττων zurückkommen, passt allein die Alternativfrage: „schreibend oder sprechend?“ zu den beiden unmittelbar folgenden Abschnitten. Denn stünde in 274b9f. eine Frage nach dem besten Gebrauch von Schreiben und Sprechen – wenn dieses denn mit dem λόγων περί πράττων gemeint sein kann –, so würde damit ja nur die in b6f. vorausgehende Frage nach der Schicklichkeit des Schreibens wiederholt – ergänzt durch den Hinblick auf ein Optimum und, implizit, durch die Hinzunahme des schicklichen Sprechens. Diese Frage, wie (πῆ) das Schreiben schön und wie (ὄπη) es unziemlich ist, steht nun zwar gewiss als eine oberste²⁷ über der ganzen Schriftkritik. Aber sie reicht nicht aus, um die beiden zunächst folgenden Abschnitte – den angeblich ägyptischen Mythos vom Urteil des Thamos über die Erfindung der Schrift und den Vergleich der Schrift mit einem Gemälde – einzuleiten. Denn in diesen Abschnitten wird thematisch die didaktische Leistungskraft von Schrift und Mündlichkeit verglichen, weil ja erst ein richtiges Urteil hierüber auch ein Urteil über den rechten Umgang mit den beiden Medien ermöglicht. So folgt denn auch erst im Vergleich des lehrenden Philosophen mit einem klugen Bauern die Antwort auf die Frage nach dem rechten Umgang mit der Schrift. Die Alternativfrage, was nach dem höchsten, göttlichen Maßstab moralisch besser ist, das Schreiben oder das Sprechen, ist also ein an unserer Stelle notwendiges methodisches Zwischenglied, das die grundlegende kritische Prüfung der didaktischen Leistung der Schrift, verglichen mit der Mündlichkeit, eröffnet. Das ὄπη von 274b9 mag zwar an ὄπη von b7 anknüpfen, es leitet aber eine andere Frage ein, die die neue Untersuchung konkret in Gang setzt.

Eine Klarstellung ist auch noch nötig zur Bedeutung von μάλιστα in der durch meine Konjektur entstehenden Alternativfrage. Da es, wie gerade erwähnt,

²⁷ Aber nicht als die einzige oberste, vgl. unten S. 124f.

für Platon auch einen schlechten, tadelnswerten Gebrauch der mündlichen Rede gibt, darf die Alternativfrage nämlich nicht besagen, dass allein die Wahl des Mediums Mündlichkeit dem Menschen schon die optimale Gottgefälligkeit hinsichtlich der λόγοι verschafft. Nur wer seine mündliche Rede an einen mit der nötigen Seelenkenntnis gewählten geeigneten Partner richtet und diesen mit dem dialogischen Einsatz dialektischen Wissens belehrt: nur dieser erreicht das Optimum. Diese Bedingtheit des Besten noch innerhalb der Mündlichkeit wird durch μάλιστα ausgedrückt, das ja auch ‚am ehesten‘ bedeuten kann – vgl. die Übersetzungen von Rufener und Buchwald. Die Mündlichkeit hat für Platon also einen bedingten, aber gleichwohl entschiedenen Vorrang. Denn allein in ihr, wenn auch nicht allein durch sie, kann der Mensch nach Platon bei der Mitteilung philosophischer Erkenntnisse das Höchste leisten. Wer dies erreichen will, muss sich in der Grundwahl zwischen Mündlichkeit und Schrift richtig entscheiden.

(5.) Wie das falsche Wort hereingekommen sein mag

Von den drei Erfordernissen, die eine überzeugende Konjektur nach den Regeln der Kunst erfüllen muss:

- das logisch-inhaltliche Sich-Einfügen in den Kontext
- die Übereinstimmung mit der Grammatik der betreffenden Sprache und mit dem Stil des betreffenden Autors
- eine plausible Erklärung, wie aus dem vermuteten originalen Wortlaut der uns vorliegende fragwürdige entstanden sein kann

habe ich bisher hauptsächlich die erste zu erfüllen versucht.²⁸ Ich wende mich jetzt vor der zweiten schon der dritten Forderung zu, weil ihre Behandlung an schon Gesagtes anknüpft.

Wie also kann statt γράφω an dieser Stelle das falsche Wort πράττων in den Text gekommen sein? Dies muss schon früh geschehen sein, weil alle unsere Handschriften und sogar Stobaios (o. Anm. 1) bereits πράττων haben. Ob auch Hermeias von Alexandria, ein Zeitgenosse des Stobaios (1. Hälfte des 5. Jahrhunderts), bei der Abfassung seines Kommentars zum Phaidros schon diesen Text vor sich hatte, ist nicht sicher zu erkennen; aber es spricht m. E. viel

²⁸ Diese allgemein anerkannten Grundregeln sowohl der Entscheidung zwischen überlieferten Varianten wie des Konjizierens findet man gebührend herausgestellt bei Martin L. West, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, 48. Lesenswert ist auch die knappe, aber treffende Erläuterung von ‚Examinatio und Emendatio‘ bei Gerhard Jäger, *Einführung in die Klassische Philologie*, München 1975, 52–54. Die Abschnitte (1.) bis (3.) meines Aufsatzes waren jene ‚examinatio‘ der Überlieferung, die einer Konjektur vorausgehen muss.

dafür.²⁹ Es hat demnach den Anschein, dass der Text schon in der Spätantike einhellig in dieser Form überliefert war. Der Fehler dürfte demnach früher entstanden und von allen Kopisten übernommen worden sein. Sollte es sich vielleicht um einen ‚Geburtsfehler‘ dieses Textes handeln?

Die Erklärung, die sich mir nahe legte, lässt sich tatsächlich schon auf den Autor des Textes anwenden. Als ein Laie auf dem Gebiet der griechischen Paläographie wollte ich mich aber nicht allein auf meine Vermutung verlassen, sondern bin damit an einen Kenner dieser Materie herangetreten. Seine Antwort lautete folgendermaßen:

„In Beantwortung Ihrer Anfrage ... bestätige ich, dass eine Verschreibung *πράττων/γράφων* weder in der Minuskel noch in der Majuskel paläographisch erklärbar ist. Es stimmt, dass Majuskel-Pi und Majuskel-Gamma verlesen werden können; im Falle des Doppel-Tau und Phi scheint mir dies ausgeschlossen. Viel eher scheint mir die assoziative Verschreibung auf Grund einer vorangehenden Passage möglich.“³⁰

Eine assoziative Verschreibung hatte ich auch selbst vermutet; denn nur wenige Sätze vorher steht ja die Passage 273e, auf deren besondere Ähnlichkeit mit der Sokratesfrage in 274b9f. wir schon mehrmals zu sprechen kamen. Zwischen den beiden Stellen besteht eine doppelte Parallele, und dies beide Male sowohl inhaltlich wie im Wortlaut. Denn zum einen greift Platon in 274b9 den Gedanken der Gottgefälligkeit der Verwendung der *λόγοι* wieder auf, den er in 273e sehr betont ins Spiel gebracht hat; und er verwendet dabei eine sehr ähnliche Formulierung: *θεῶν χαριεῖ* entspricht wörtlich dem *θεοῖς κεχαρισμένα* von 273e7. Schon dies allein stiftet eine emotional stark besetzte Verbindung der beiden Stellen. Und zum andern wird beide Male das am göttlichen Maßstab zu

²⁹ Denn Hermeias zitiert p. 253 Couvreur den Anfang der Sokratesfrage: *Οἶσθ' οὖν ὅπη μάλιστ'α*, als ein Lemma; er paraphrasiert aber unter seinem nächsten Lemma – *Ἀκοήν γ' ἔχω λέγειν* [274c1] – dieselbe Frage folgendermaßen: *οἶσθα πῶς λέγων θεοῖς κεχαρισμένα πράττεις*; Diese freie Wiedergabe ist offenbar ein Versuch des Hermeias, sich den ihm vorliegenden Satz verständlich zu machen. Und da er dabei im Hinblick auf Gottgefälligkeit nur von *λέγειν* und *πράττειν*, nicht aber von *γράφειν* spricht – obwohl er weiß, dass es um die Schicklichkeit des Schreibens geht, s. seine beiden vorigen Kommentare –, liegt ihm wahrscheinlich schon unser Text mit dem *πράττων* vor. Sein Versuch, diesem Text einen guten Sinn abzugewinnen, überzeugt freilich noch weniger als die der modernen Interpreten: Er reduziert darin den rechten Umgang mit den *λόγοι* auf den gottgefälligen Inhalt des Sprechens – und wohl auch Schreibens, vgl. schon beim vorigen Lemma: *τοῦτο γάρ ἐστι τὸ εὐπρεπῶς γράφειν τὸ ἀρέσκοντα τοῖς θεοῖς λέγειν*. Das ist dem überlieferten Wortlaut von 274b9f. aber nicht zu entnehmen und verkürzt den Sinn von Platons Schriftkritik erheblich.

³⁰ Diese Auskunft (eine e-mail vom 16. 10. 2006) stammt von Ernst Gamillscheg, dem Direktor der Handschriften-, Autographen- und Nachlasssammlungen der Österreichischen Nationalbibliothek.

messende menschliche Verhalten durch ein Gegensatzpaar gekennzeichnet, dessen eines Glied λέγειν heißt. Der Gegenpol dazu ist zwar jeweils ein anderer,³¹ aber die beiden Wörter, die ihn bezeichnen: πράττειν und γράφειν, klingen doch wieder ähnlich. Weil μάλιστα θεῶ χαριεῖ von 274b9 den Schreiber dieser Stelle gewiss lebhaft an das nachdrücklich formulierte θεοῖς κεχαρισμένα μὲν λέγειν δύνασθαι, κεχαρισμένως δὲ πράττειν von 273e7f. erinnerte, kann er beim Weiterschreiben unbewusst das richtige Wort γράφων durch πράττων ersetzt haben. Das kann aber nicht nur einem Kopisten passiert sein, sondern schon dem Autor selbst beim ersten Niederschreiben seines Textes.

Aber wissen wir eigentlich, ob Platon seine Dialoge selber niedergeschrieben und nicht etwa einem Schreibsklaven diktiert hat?³² Sicher wissen wir es nicht, sodass man mit der Möglichkeit des Diktierens rechnen muss.³³ Aber macht das einen Unterschied? Die Möglichkeit und Gefahr einer assoziativen Wortverwechslung war in beiden Fällen gegeben, beim Diktieren vielleicht sogar in noch stärkerem Maße. Sobald das falsche Wort aber im Text war, konnte es sehr leicht unbemerkt bleiben, auch bei Platons eigener Redaktion dieses Textes. Denn dass Platon die erste Fassung eines Dialoges nach Inhalt und Form noch gründlich durchgearbeitet hat, ist aus der gediegenen Qualität dieser Werke zu erschließen und wird übrigens in Phaidros 278d8–e1 mit humorvollem Selbstbezug karikierend geschildert. Eine einzelne, unauffällige Wortverwechslung konnte er aber trotzdem übersehen.³⁴ Damit will ich nicht behaupten, dass der

³¹ Vgl. dazu oben S. 114.

³² Auf diese Frage nach Platons faktischer Arbeitsweise hat mich Paul Raimund Lorenz (Wien) nachdrücklich hingewiesen.

³³ Denn Ciceros Nachricht: *uno et octogesimo anno scribens est mortuus* (Cato maior de senectute, 5, 13), erlaubt keine sichere Antwort. Sie besagt vielleicht nur, dass Platon noch im Jahr seines Todes an einem Dialog – sc. den *Nomoi* – gearbeitet hat. Und auch die mehrfach überlieferte Tatsache, dass man nach Platons Tod ein (sicherlich von ihm selbst beschriebenes) Wachstäfelchen (δέλτος) gefunden hat, auf dem, anscheinend probeweise, mehrere Varianten des Anfangssatzes der *Politeia* notiert waren, lässt nicht erkennen, ob Platon grundsätzlich seinen Text in dieser Weise eigenhändig entwarf; vgl. Dionysios von Halikarnassos, *De comp. verb.* 6, 25, 33, Quintilian, *Inst. or.* 7, 6, 64 und Diogenes Laertios 3, 37.

³⁴ Vgl. zu dieser Frage Tiziano Dorandi, Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern, *Ztschr. für Papyrologie und Epigraphik* 87 (1991), 11–33. Hauptsächlich anhand von Berichten des jüngeren Plinius über die Arbeitsweise seines Onkels und aus Funden von Resten verschiedener Buchmanuskripte Philodems von Gadara in Herculaneum (und aus weiteren verstreuten Nachrichten) rekonstruiert Dorandi die Stadien, die ein antikes Manuskript bis zur Veröffentlichung wahrscheinlich durchlief, s. bes. 16f. und 32f. Nach seiner Darstellung haben besonders die Dichter ihre ersten Konzepte eigenhändig auf Wachstäfelchen oder/und Pergamentmembranen notiert, 17–22 und 30f. (dort zu Kallimachos, Horaz, Catull, Persius und Juvenal), während kompilierende Prosaiker wie der ältere Plinius von Anfang an diktieren

Fehler schon bei Platon liegen muss. Eine ‚assoziative Verschreibung‘ kann sich auch erst später, beim immer neuen Abschreiben des Textes, eingeschlichen haben. Die Entstehung des Fehlers schon bei der Herstellung des originalen Manuskripts würde aber die Einhelligkeit der Überlieferung besonders einfach erklären. Und da die Möglichkeit eines solchen ‚Geburtsfehlers‘ des Textes nicht ausgeschlossen werden kann, wäre meine Konjektur auch dann nicht widerlegt, wenn zahlreiche Papyri mit dieser Phaidros-Stelle – bisher gibt es anscheinend keinen solchen Fund³⁵ – immer nur den Wortlaut der späteren Handschriften zeigen würden.

(6.) Gibt es grammatische oder stilistische Einwände?

Aber erfüllt die neue Lesart überhaupt die dritte Bedingung (s. oben S. 116) einer plausiblen Konjektur? Ist sie grammatisch und stilistisch bei Platon möglich? Das einzige grammatische Problem, das in diesem Satz einer Prüfung bedarf, ist m. E. die Form der Wahlfrage. Konnte Platon an die indirekte Frage: ὅπῃ μάλιστα θεῶ χαριεῖ λόγων περί, den Ausdruck γράφων ἢ λέγων; als eine disjunktive Frage anschließen, ohne diese letztere vor γράφων durch eine Fragepartikel – πότερον (-α) oder εἰ – zu kennzeichnen? Denn bekanntlich gilt im Griechischen wie im Lateinischen die Regel, dass zwar bei direkten Doppelfragen vor dem ersten Teil der Frage die Fragepartikel – πότερον (-α) bzw. *utrum* – ausfallen kann, nicht aber bei indirekten Fragen. Denn wie soll sonst deutlich werden, dass der betreffende Nebensatz eine Frage ist? Auch das Deutsche braucht hier die Fragepartikel ‚ob‘.

konnten. Zu Platon vgl. 30 und 31f., wo Phdr. 278d8–e1 aber nicht berücksichtigt ist. Auch die grundsätzliche Frage, ob Platon eher zu den kompilierenden Prosaschriftstellern oder zu den Dichtern gehört, wird dort nicht gestellt. – Die Antwort hierauf ist m. E. aber klar, sodass eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht, dass Platon die Entwürfe von einzelnen Partien seiner dialogischen Kunstwerke eigenhändig auf Wachstafeln oder Membranen niederschrieb. Größere Abschnitte und ganze Dialoge müssen dann freilich (nach Diktat oder Vorlage) von Schreibern auf Papyrusrollen übertragen worden sein. Vgl. Dorandis plausible Deutung der Nachricht des Diogenes Laertios (3,37), Philippos von Opus habe Platons *Nomoi ὄντας ἐν κηρῶ* vorgefunden, 31f. (nämlich als Metapher für ‚in noch nicht endgültiger Fassung‘). Vgl. weiter Otto Mazal, *Geschichte der Buchkultur*, 1, Griechisch-römische Antike, Graz 1999, 185 (allgemein) und 191 (zu Platon).

³⁵ Denn in keiner der einschlägigen Publikationen über Papyri scheint unsere Stelle auf. Vgl. Otwin Vinzent, *Textkritische Untersuchungen der Phaidros-Papyri*, Diss. Saarbrücken 1961 (Stellen-Liste auf S. 6); Roger A. Pack, *The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt. Second revised and enlarged edition*, Ann Arbor 1965 (Liste auf S. 82); und die ‚Leuven Database of Ancient Books‘, in der alle Papyrus-Funde und die Literatur darüber bis auf die Gegenwart verzeichnet werden. Für kompetente Auskünfte über diese Frage danke ich Bernhard Palme (Wien).

In dem Satz von Phaidros 274b9f. (sc. mit meiner Konjektur) scheinen die Dinge doch anders zu liegen. Wenn der Satzeinschnitt – sei es als Komma, sei es als Kolon – nicht vor, sondern nach λόγων περί gelegt wird, ist ohne weiteres klar, dass mit γράφων ἢ λέγων zwei Hauptmöglichkeiten genannt werden, wie der Mensch mit den λόγοι umgehen kann, und dass der ganze vorhergehende Teil des Satzes: Οἷσθ' οὖν ὅπη μάλιστα θεῶ χαριεῖ λόγων περί nach einer Entscheidung zwischen eben diesen Möglichkeiten fragt. Der Ausdruck γράφων ἢ λέγων; wirkt dabei wie eine direkte Doppelfrage, auf die sich die gesamte vorher formulierte Frage zuspitzt – obwohl kein Zweifel ist, dass dieser Ausdruck sich auf das indirekte Fragepronomen ὅπη zurückbezieht. Es scheint also Ausnahmen von der genannten Regel zu geben.

Diese Einschätzung wird durch den Blick in eine wissenschaftliche Grammatik des Griechischen bestätigt. Bei E. Schwyzer - A. Debrunner heißt es über die indirekten Fragesätze grundsätzlich: „Abhängige Fragesätze brauchen sich im Griechischen von unabhängigen in der Schrift nicht zu unterscheiden (so dass öfter fraglich ist, ob man abhängige oder unabhängige Frage anzunehmen hat); in der Aussprache wird die Abhängigkeit in der Abschwächung des Fragetons und der Verkürzung der Pause vor dem Nebensatz gelegen haben.“ (2, 630). Hier ist zwar nicht speziell von Doppelfragen (und sonstigen Mehrfachfragen) die Rede; aber es wird generell konstatiert, dass bei Fragen im Griechischen öfters nicht sicher ist, ob sie direkt oder indirekt gestellt werden. Dann ist bei Doppelfragen auch nicht sicher, ob eine Fragepartikel vor dem ersten Teil zu erwarten ist oder nicht. Dem entspricht es, dass schon Raphael Kühner den möglichen Wegfall des πότερον oder εἰ nicht auf direkte Doppelfragen beschränkt hat. In § 589, 12 Anm. 11 bei ‚Kühner - Gerth‘ (4. Aufl., 532) heißt es: „Häufig steht das erste Glied ohne Fragewort“, ohne dass dabei zwischen direkten und indirekten Doppelfragen unterschieden wird. Nach Beispielen aus Homer, Euripides und Xenophon, wo eher noch eine parataktische Satzfolge vorliegt (die aber merkbar zur Hypotaxe tendiert), bringt Kühner hier auch zwei Stellen aus Platon, wo die betreffende Frage deutlich einem übergreifenden Satzgefüge zugehört und doch darin eine gewisse Selbstständigkeit bewahrt: Pol. 1, 328e1–4 und Phdr. 270c10–d3. An der letzteren Stelle handelt es sich nach Burnet um ein langes hypotaktisches Satzgebilde, nach Robin dagegen um eine parataktische Folge von vier direkten Fragesätzen, und Moeschini wählt einen Mittelweg. An der ersteren Stelle lesen sowohl Burnet wie Chambry (der Herausgeber der Budé-Ausgabe der Politeia) einen Hauptsatz mit untergeordnetem indirektem Fragesatz.³⁶

³⁶ Wobei ich von dem appositiven Einschub ὥσπερ ... πορεύεσθαι absehe. Auch S.R. Slings, der Herausgeber der neuen kritischen Ausgabe der Politeia, Oxford 2003, interpungiert in Pol. 1, 328e1–4 genauso wie Burnet und Chambry.

Dieser von Kühner angeführte Satz aus Politeia 1 sei hier zitiert, weil er strukturell eine genaue Parallele zu Phaidros 274b9f. in meiner Lesart darstellt. Sokrates sagt zu Kephalos: *δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι παρ' αὐτῶν* (sc. τῶν σφόδρα πρεσβυτῶν) *πυνθάνεσθαι, ... , ποία τίς ἐστίν* (sc. ἡ ὁδός), *τραχεία καὶ χαλεπή, ἢ ῥάδια καὶ εὐπορος*. Mit dem indirekten Fragesatz *ποία τίς ἐστίν* fragt Sokrates hier nach der Beschaffenheit des Lebensweges im hohen Alter und gleich anschließend, aber hinter dem hier zu beachtenden Einschnitt (den die Herausgeber mit einem Komma markieren), legt er dem Kephalos ganz direkt zwei mögliche gegensätzliche Beschaffenheiten dieses Weges zur Entscheidung vor – ohne *πότερον* oder *εἰ* vor dem ersten Glied. Das ist grammatisch dieselbe Struktur wie bei der Frage nach der größeren Gottgefälligkeit des Schreibens oder des Sprechens an der Phaidros-Stelle. Eine genauere Parallele kann man sich gar nicht wünschen.³⁷

Wohl aber hätte man von den wissenschaftlichen Grammatiken eine Erklärung erwarten können, warum bei dieser besonderen Satzstruktur die darin zur Wahl gestellte Alternative keiner eigenen Fragepartikel bedarf.³⁸ Meines Erachtens erklärt sich dies durch den Rückbezug der angebotenen Antwortmöglichkeiten auf das vorher schon genannte Fragewort. Denn dieses ist in solchen Sätzen keine bloße Partikel, sondern ein Fragepronomen, im Falle von Pol. 1, 328e1–4 und Phdr. 274b9f. ein interrogatives Pronominaladjektiv bzw. -adverb (*ποία* bzw. *ὅπη*). Dieses Fragepronomen stellt klar, nach welchem Satzteil gefragt ist, und die aufgezählten Möglichkeiten der Antwort sind eine Art Apposition zu diesem Fragepronomen, die das ‚in Frage‘ und damit zur Wahl Stehende konkret vorführt. Derartige Appositionen bedürfen nicht notwendig einer eigenen Fragepartikel, obwohl diese hinzugesetzt werden kann.³⁹ Solche in Apposition zum Fragewort nachgestellten Antwortmöglichkeiten sind eine ver-

³⁷ Interessanterweise wird in Politeia 1 die zitierte Doppelfrage am Ende des nächsten Satzes wiederholt, und dieses Mal mit *πότερον* vor dem ersten Glied. Dieses Mal ist die Doppelfrage aber von der sie einleitenden Frage (*ἡδέως ἂν πυθοίμην ὅ τι σοι φαίνεται τοῦτο*) durch einen anderthalb Zeilen langen Zwischensatz getrennt, und es ist m. E. diese Trennung, die hier das verdeutlichende *πότερον* nötig macht.

³⁸ Am nächsten kommt der vorliegenden Struktur, was Kühner in § 589, 12 vermerkt: „Auf eine direkte oder indirekte Frage folgt bisweilen als nähere Erläuterung eine disjunktive Frage.“ (Satzlehre, 2. Teil, 4. Aufl., 530). Aber nach seinen Beispielen ist diese disjunktive Frage immer ein selbstständiger Satz, der auch vor dem ersten Glied eine Fragepartikel hat.

³⁹ Weitere platonische Belege für indirekte Fragen mit dieser Struktur sind Pol. 1, 341b4–6 und Alk. 1, 120c9–d2 (ohne Fragepartikel) sowie Prot. 359c7–d2, Gorg. 500c3–8 und Pol. 1, 328e4–7 (mit Fragepartikel). Die von G. Stallbaum in seiner Anmerkung zu Pol. 1, 328e1–4 genannten platonischen Parallelen – auf die Kühner nach seinem Zitat dieser Stelle hinweist – haben nicht diese Struktur, sind also keine genauen Parallelen. Vgl. Stallbaums kommentierte Ausgabe der Politeia (= vol. III der ‚Platonis dialogi selecti‘), sect. I, Gotha und Erfurt 1829, 10.

kürzt formulierte Mehrfachfrage, die sowohl an ein direktes wie an ein indirektes Fragepronomen angeschlossen werden kann. Durch diese elliptisch ausgedrückte Mehrfachfrage wird eine Wortfrage auf die ‚in Frage kommenden‘ Möglichkeiten hin präzisiert.⁴⁰

Nicht grammatisch, sondern höchstens stilistisch lässt sich der neue Text demnach noch anfechten. In der Tat kann man fragen, warum Platon die in 274 b10 zur Wahl gestellte Alternative nicht schon in der voraufgehenden indirekten Frage angekündigt hat. Statt mit ὅπη hätte er diese Frage dann mit ὁποτέρως oder mit ποτέρως einleiten müssen. Dass Platon so formulieren konnte, zeigt der grammatisch wieder sehr ähnliche Satz Politeia 1, 341b4–6; Sokrates sagt hier zu Thrasymachos: ... διορίσαι πρῶτον ποτέρως λέγεις τὸν ἄρχοντά τε καὶ τὸν κρείττονα, τὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἢ τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ ...; Auch hier spitzt die indirekte Frage sich zu auf eine syntaktisch angeschlossene und doch direkt gestellte Alternativfrage, aber die letztere wird hier gleich am Anfang klar angekündigt. Muss man dann nicht auch in Phaidros 274b9f., wenn die Konjektur richtig sein soll, statt des allgemeinen, relativ unbestimmten ὅπη das spezifische Fragewort ποτέρως erwarten?

Aber ein Müssen gibt es hier gar nicht. Wie die Doppel- oder Alternativfrage im Griechischen nicht selbst beim ersten Glied durch πότερον gekennzeichnet sein muss – nicht einmal als abhängige Doppelfrage, wie wir sahen –, so muss sie auch nicht schon vorher durch ein entsprechendes, auf die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten gemünztes Fragewort angekündigt werden. Ob diese Verdeutlichungen gesetzt werden, ist eine freie stilistische Entscheidung des Autors; eingeklagt werden kann hier nichts.

Ein Beleg dafür, dass Platon auch sonst eine Doppelfrage manchmal nur durch ein allgemeines Fragewort vorbereitet, ist übrigens die oben aus Kühners ‚Ausführlicher Grammatik‘ beigezogene Parallelstelle Politeia 1, 328e1–4: Dort heißt es ja auch nur ποία τις ἐστὶν (ἢ ὁδός), und nicht ποτέρως πέφυκεν oder dergleichen. Ein weiterer Beleg ist Phaidon 76b4–6, wo Sokrates den Simmias fragt: Τί δέ; τόδε ἔχεις ἐλέσθαι καὶ πῆ σοι δοκεῖ περὶ αὐτοῦ; ἀνὴρ ἐπιστάμενος

⁴⁰ Man kann sich diese ‚praktische‘, aus der Umgangssprache kommende Ausdrucksweise auch im Deutschen klarmachen. Die ausformulierte direkte Doppelfrage: „Hat Caesar den Rubikon überschritten, oder war es Pompeius?“ lässt sich verkürzen zu der Form: „Wer hat den Rubikon überschritten, Caesar oder Pompeius?“ Und entsprechend wird aus der indirekten Doppelfrage: „Der Lehrer wollte von Emil wissen, ob Caesar den Rubikon überschritten habe oder ob dies Pompeius getan habe,“ die verkürzte Form: „Der Lehrer wollte von Emil wissen, wer den Rubikon überschritten habe, (ob) Caesar oder Pompeius.“ Nur wenn eine Mehrfachfrage die verschiedenen möglichen Antworten auf ein und dieselbe Wortfrage betrifft, ist diese Umformung möglich. Mehrfachfragen, die aus gänzlich verschiedenen Satzfragen bestehen (ohne gemeinsames Subjekt oder Prädikat), lassen sich nicht so verkürzen.

περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἄν δοῦναι λόγον ἢ οὐ; Eine Wahl wird angekündigt, aber man weiß noch nicht, zwischen wie vielen Möglichkeiten. Und dann wird auch nur allgemein gefragt, ‚wie‘ es dem Simmias richtig scheint; es folgt aber faktisch eine Alternativfrage.

Da uns Platons Wortgebrauch durch den ‚Word Index‘ von L. Brandwood vollständig dokumentiert ist und da sich die Stellen mit ποτέρως und ὁποτέρως relativ leicht überschauen lassen, kann man auch einiges über Platons Stil in der Verwendung dieser Wörter sagen. Platon gebraucht diese beiden interrogativen Adverbien relativ selten, ποτέρως sechs- oder, wenn man den Alkibiades I für echt hält, siebenmal, und ὁποτέρως fünfmal.⁴¹ Und bei allen seinen Verwendungen von ὁποτέρως ist ein von der faktischen Entscheidung absehender generalisierender Sinn im Spiel – „wie auch immer sich jemand (oder die Sache) zwischen den beiden Möglichkeiten entscheiden mag“ –, der in Phaidros 274bf. nicht passt. Es bleiben also nur die Belege für ποτέρως. Hier fällt aber auf, dass an fünf von den sechs unzweifelhaft platonischen Belegen ποτέρως einer vorher ausführlich erläuterten Alternative nachgestellt ist, in einem abschließenden Satz, der zur Entscheidung auffordert.⁴² Sogar an der oben zitierten sechsten Stelle, Politeia 1, 341b4–6, ist der Unterschied zwischen einem bloß ungefähren und einem genauen Begriff des Herrschers schon vorher von Thrasymachos eingeführt worden und wird von Sokrates danach zur Entscheidung gestellt. An der Phaidros-Stelle ist aber die Alternative zwischen Schreiben und Sprechen – obwohl sie seit 257c4–7 latent im Raum steht – vorher noch nie ausdrücklich formuliert und erläutert worden. Die thematische Erläuterung folgt erst in der Durchführung der Schriftkritik.⁴³

Aber natürlich war ein äußerliches und vorläufiges Verständnis des Unterschieds von Schreiben und Sprechen bei Phaidros gegeben, sodass Platon die Doppelfrage von 274b10 ohne weiteres mit ποτέρως hätte ankündigen können. Dass er dies nicht tat, sondern stattdessen das allgemeine ὅπη wählte, mag stilistisch auch ein gewollter Anschluss an die in 274b6f. unmittelbar voraufgehenden indirekten Fragen sein: πῆ γιγνόμενον καλῶς ἄν ἔχει καὶ ὅπη ἀπρεπῶς. Indem er von dort das zuletzt verwendete ὅπη übernahm, wollte Platon anscheinend den Bezug auf diese voraufgehenden Fragen betonen, obwohl dieses Wort in 274b9 eine andere, methodisch weiterführende Frage einleitet.⁴⁴

⁴¹ Für ποτέρως bringt Brandwoods Index folgende Stellen: *Krat.* 435e9, *Gorg.* 502b7, *Rep.* 1, 341b4, 347e5, 2, 368c7, *Pol.* 272d3, *Alk. I* 120c9, *Eryx.* 393c1, 405d5; und für ὁποτέρως die folgenden: *Prot.* 320c5, *Rep.* 1, 348b6, *Nomoi* 9, 933b6, 937d4, *Epist.* 7, 339e6.

⁴² Ganz kurz z. B. in *Kratylos* 435e9: ποτέρως οἶει;

⁴³ Einer leicht verständlichen Alternative vorangestellt ist ποτέρως nur in *Alkibiades I* 120c9 – d2 und an einer Stelle des sicher unechten *Eryxias* (405d5f.).

⁴⁴ Zur methodischen Notwendigkeit dieser anderen Frage vgl. oben S. 115.

(7.) Zur sachlichen Bedeutung der neuen Lesart

Meine Konjektur sollte einen verbalen und logischen Anstoß in einem bestimmten Satz beseitigen und hat das, hoffe ich, geleistet. Bringt sie aber über diese enge Zielsetzung hinaus einen sachlichen Gewinn, verbessert sie unser Verständnis von Platons Schriftkritik?

Um es gleich zu sagen: Etwas völlig Neues bringt die neue Lesart nicht; aber sie bestätigt und unterstreicht gewisse Hauptgedanken, die man der Durchführung der Schriftkritik schon vorher entnehmen konnte. Denn immerhin steht die betreffende Frage des Sokrates an einer exponierten Stelle: Sie steht in Platons Übergang von der Behandlung der Kunstmäßigkeit des Redens und Schreibens zu der der Schicklichkeit des Schreibens und gehört damit zu Platons Formulierung des Themas für den ganzen Abschnitt der Schriftkritik. Indem die Konjektur klarstellt, dass in der Frage von 274b9f. nach der größeren Gottgefälligkeit des Schreibens oder des Sprechens (sc. bei der argumentierenden Mitteilung von Erkenntnissen, die für das menschliche Leben grundlegend sind) gefragt ist, wird die Frage nach der Schicklichkeit des Schreibens wesentlich konkretisiert: Es zeigt sich, dass die Beurteilung dieser Schicklichkeit von einem Vergleich (wie sich danach herausstellt: der didaktischen Kraft) der beiden Medien Schrift und Mündlichkeit abhängt und dass derjenige, der diese Medien schicklich = ‚gottgefällig‘ gebrauchen will, sich in einer Grundwahl zwischen ihnen (einer Wahl, die einem der Medien grundsätzlich den Primat gibt) richtig entscheiden muss. Die Frage von 274b9f. leitet also nicht nur, wie oben (S. 115) bereits gesagt wurde, den Vergleich der beiden Medien ein, der in den beiden nächsten Unterabschnitten im Vordergrund steht, sondern weist auch auf die Notwendigkeit jener Grundwahl voraus, die sich aus diesem Vergleich als ethische Forderung an jeden mit Argumenten Lehrenden ergibt.

Dass Platons Schriftkritik darauf hinausläuft, dass der philosophisch Lehrende die Mündlichkeit grundsätzlich bevorzugen und die Schrift nur sekundär und sekundierend einsetzen soll, ist aus dem Schlusswort des Sokrates über seinen ägyptischen Mythos (275c5–d2), aus dem Vergleich des Dialektikers mit dem klugen Bauern und aus der Formulierung des Ergebnisses der Schriftkritik in 277d6–278b6 hinreichend bekannt. Neu ist jetzt nur, dass Platon auch schon das Thema für diese ganze Untersuchung der Schrift mit klarem Blick auf dieses Hauptergebnis formuliert und darauf abgestimmt hat.⁴⁵ Das unterstreicht nicht unwesentlich die Bedeutung, die die Grundwahl zwischen den beiden Medien für ihn hatte. Die Entscheidung, welches der beiden Medien den Vorrang haben soll, die Schrift oder die Mündlichkeit, hatte für Platon ja auch gravierende

⁴⁵ Jedenfalls abstimmen wollte – wenn tatsächlich ihm selbst beim Schreiben die Wortverwechslung *πράττων* für *γράφων* unterlaufen ist.

Konsequenzen: Die Verteilung der Gewichte in seiner lebenslangen Bemühung, sein philosophisches Denken anderen Menschen mitzuteilen und bei diesen fruchtbar werden zu lassen, hing von dieser Entscheidung ab.

Und in diesem Rückbezug auf Platon selbst ist es gewiss besonders bedeutsam, dass in der neuen Lesart die Wahl zwischen den Medien Schrift und Mündlichkeit explizit und direkt unter den Maßstab der Gottgefälligkeit gestellt wird. Zwar wird dieser Maßstab auch in der alten Version des Textes genannt; aber er bezieht sich dort nicht entfernt so klar und direkt auf die Grundwahl zwischen Schreiben und Sprechen. Jetzt dagegen ist der hohe religiöse Ernst speziell dieser Entscheidung im Text ausgesprochen. Das stimmt nicht nur mit einem Selbstzeugnis Platons im 7. Brief überein,⁴⁶ sondern bestätigt und bekräftigt auch die drei entsprechenden Andeutungen in der Schriftkritik: Die erste steht in dem erwähnten Schlusswort des Sokrates zu seiner ägyptischen Sage, denn dort wird das überwiegend negative Urteil des (Gott-?)Königs Thamus über den Wert der Schrift als „Weissagung des Ammon“ bezeichnet (275c8).⁴⁷ Dieses Urteil wird also in die Nähe eines Spruches des Zeus gerückt, denn Ammon galt bekanntlich als der ägyptische Zeus. Darauf spielt wohl schon in 275b5–c1 der Vergleich der Aussage des Thamus mit dem Orakel des Zeus in Dodona an. Das Urteil des Zeus hatte für Platon aber eine höchste religiöse Verbindlichkeit.⁴⁸ Die zweite Andeutung befindet sich in dem Absatz 277d6–e3, dem ersten, negativen Teil des Gesamtergebnisses der Schriftkritik. Dort bleibt der göttliche Maßstab zwar implizit, lässt sich aber eindeutig erschließen – worauf ich etwas näher eingehen will.

Man hat diesen Absatz 277d6–e3 bisher zu Recht als ein Pendant zu 275c5–d2 verstanden; denn auch jenes Schlusswort zum ägyptischen Mythos formuliert ja bereits ein Ergebnis, und an beiden Stellen werden diejenigen, die einer Schrift deutliche und gründliche Wissensvermittlung zutrauen, hart getadelt. Die Parallele hinsichtlich des göttlichen Maßstabs der Verurteilung hat man dabei aber nicht beachtet, wie man sie auch in Bezug auf die Sokratesfrage in 274b9f. bisher nicht gesehen hat. Aber wo steckt denn in 277d6–e3 der göttliche Maßstab? Er ist ungenannt präsent in den beiden betonten und dem Sinne nach parallelen Endstücken der beiden längeren Sätze, die diesen Absatz aufbauen: εἴτε τις φησιν εἴτε μή und οὐδὲ ἄν ὁ πᾶς ὄχλος αὐτὸ ἐπαινέσῃ. Denn warum ist die Überschätzung der didaktischen Fähigkeit einer Schrift für ihren Verfasser

⁴⁶ Vgl. dort bes. 344d7–9: ὁμοίως γὰρ ἂν αὐτὰ ἐσέβητο ἔμοι, ...

⁴⁷ Schon in 274d4 wird Ammon mit Thamus in eine nicht ganz klare Verbindung gebracht: wohl als der Gott der Stadt, wo Thamus herrscht. Nach Postgates Vorschlag, in d4 für θεὸν Θαμοῦν zu lesen, würde Thamus bereits dort mit Ammon gleichgesetzt.

⁴⁸ Vgl. in Nomoi 6,757b die höchst respektvolle Erwähnung einer Διὸς κρίσις, die – als proportionale Gerechtigkeit – jedem das Seine zuteilt.

eine Schmach (ᾠνειδος), „ob jemand das behauptet oder nicht“? Und warum kann sein (in dieser Überschätzung sich verratendes) Unwissen über die grundlegenden Wertbegriffe „dem Schmachvollsein in Wahrheit nicht entkommen, auch nicht, wenn alle Welt es lobt“? Kennt Platon eine andere, übermenschliche Instanz, der das ethische Versagen des Menschen nie verborgen bleibt? Hier muss man sich doch an 273e4–274a3 erinnern, wo es heißt, dass der Redende und (dadurch) Handelnde sich nicht bemühen soll, „unseren Mitsklaven“, den anderen Menschen, zu gefallen, „sondern unseren guten Herren“, den Göttern. Damit hat man aber auch den Bezug zu 274b9f., zu jener Themafrage der Schriftkritik, in der derselbe Maßstab der Gottgefälligkeit für die Wahl zwischen den Medien Schrift und Mündlichkeit aufgestellt ist. In dem Fazit von 277d6–e3 wird dieses Motiv der Gottgefälligkeit (das also schon dreimal vorkam) implizit aufgenommen und dabei (ebenfalls implizit, aber deutlich) mit dem traditionellen religiösen Motiv des alles sehenden Auges des Zeus bzw. der Dike verknüpft.⁴⁹

Diese Beziehung zu 274b9f. hätte man eigentlich auch ohne meine Konjektur schon sehen können.⁵⁰ Warum hat man sie aber nicht gesehen? Vielleicht deshalb, weil erst jetzt klar heraustritt, dass es dieselbe Grundentscheidung zwischen Schrift und Mündlichkeit ist, die sich nach der Aussage beider Stellen vor dem prüfenden Blick der Götter als die richtige erweisen soll. Dieser Maßstab, der in 274b9f., dem die ganze Schriftkritik einleitenden Passus, noch ganz formal für die besagte Entscheidung aufgestellt wurde, wird in 277d6–e3 aufgrund der inzwischen erarbeiteten sachlichen Einsicht konkret angelegt,⁵¹ und

⁴⁹ Vgl. Hesiod, Erga 267f. und 256–260. Dieses Motiv und seine Fortwirkung bei Solon, Heraklit und den Tragikern hat Platon zweifellos gekannt; er lässt es in οὐκ ἐκφεύγει τῆ ἀληθείᾳ von 274e1f. deutlich anklängen.

⁵⁰ Freilich nicht, wenn man den ersten Satz des Absatzes 277d6–e3 so konstruiert wie Ernst Heitsch. In seiner Übersetzung des Phaidros (1993, ²1997) bezieht er nämlich das τις von εἶτε τις φησιν εἶτε μὴ auf den Autor, der seine Schrift überschätzt, und verschiebt den ganzen Ausdruck dabei vom Ende des ersten Satzes in dessen Mitte. Der Text lautet dann so (Hervorhebung von mir): „dass, wenn Lysias oder sonst einer irgendwann etwas geschrieben hat ... und wenn er dabei meint, mag er das nun sagen oder nicht, dem komme eine ich weiß nicht wie große Sicherheit und Deutlichkeit zu, ...“ Diese aus dem Phaidros-Kommentar von G.J. de Vries (1969, 259) übernommene Satzkonstruktion ist nachweislich falsch, weil sie dem Rückbezug des εἶτε τις φησιν εἶτε μὴ auf 257c4–6, die erste Erwähnung eines Tadels des Schreibens, nicht gerecht wird und weil sie die signifikante Parallele der Aussagen an den beiden Satzenden des Absatzes zerstört. Damit ist natürlich auch die Beziehung dieses Absatzes auf die früheren Erwähnungen der Gottgefälligkeit als maßgeblicher Norm fast ganz verdeckt – obwohl Heitsch bei 273e die Wichtigkeit dieser Maßgabe erkannt hat, s. o. Anm. 20.

⁵¹ Wie konkret das gemeint ist, versteht man erst, wenn man auch die im Bauernvergleich und im Fazit der Schriftkritik enthaltenen Anspielungen auf die Politeia beachtet. Gerade der Satz 277d10f. spielt mit dem metaphorischen Ausdruck ἀγνοεῖν ὑπάρ τε καὶ ὄναρ

die falsche Entscheidung für den Vorrang (oder auch nur die Gleichwertigkeit) der Schrift wird entsprechend hart verurteilt. Die einleitende Themenstellung und dieses abschließende Ergebnis der Schriftkritik entsprechen einander also, wie man jetzt sieht, bis ins Detail genau.⁵²

Nur noch kurz ansprechen möchte ich die Frage, was Platon mit den Ausdrücken *θεοί* (273e7) und *θεός* (274b9 und 278d4) denn wohl gemeint hat. Gerade der Phaidros zeigt, wie auch andere Dialoge (bes. *Politeia* 2/3 und die *Nomoi*), dass Platon den Polytheismus der griechischen Religion nicht abschaffen, sondern nur reformieren wollte. Im großen Seelenmythos der zweiten Sokratesrede sehen wir, dass es die olympischen Götter für Platon auf der innerkosmischen Ebene der Weltseele durchaus gibt: Die anthropomorphe körperliche Vorstellung wird zwar abgelehnt (246c6–d2); aber die verschiedenen Götter sind reale, übermenschlich starke und sittlich vorbildliche geistige Persönlichkeiten, denen die menschlichen Seelen, je nach Affinität, ethisch nachstreben (247a6f., 250b6–8, 252c3–253c6). Darum hat auch im irdischen Leben das Streben nach Gottgefälligkeit einen ganz wörtlich zu nehmenden religiösen Sinn.⁵³ – Andererseits sind alle diese innerkosmischen göttlichen Mächte für Platon nur untergeordnete Manifestationen jener beiden höheren, transzendenten Instanzen des Göttlichen, die er als erster Metaphysiker der europäischen Tradition angenommen hat: des überzeitlich-ewigen, göttlichen Ideen-Geistes und des noch darüber stehenden, gänzlich voraussetzungslosen Einen-Guten. Dort, in der Transzendenz, liegt der oberste und wahrste Maßstab

δικαίων καὶ ἄδικων περὶ ... eindeutig an auf die Ideen- und Prinzipienlehre der mittleren Bücher der *Politeia*. (Ich behandle dieses Thema in einer anderen Untersuchung, die noch nicht abgeschlossen ist.)

⁵² Mit der dritten Andeutung der Gottgefälligkeit der richtigen Entscheidung zwischen Schrift und Mündlichkeit (wobei der explizite Beleg 274b9f. nicht mitgezählt ist) meine ich 278d3–6. Denn dort wird demjenigen, der mündlich argumentierend das Niveau seiner Schrift weit übertrifft, der Status des Philosophen zuerkannt, der bei Platon die höchste dem Menschen mögliche Gottesnähe hat und also sicher auch gottgefällig ist. Weil dieser Passus aber das noch immer kontroverse Problem aufwirft, ob die Entscheidung für den Primat der Mündlichkeit bei Platon auch die esoterische Aussparung höherer Erkenntnisse aus der öffentlichen Schrift erfordert, gehe ich auf diese Stelle nicht weiter ein.

⁵³ Vgl. die besondere persönliche Beziehung des Sokrates zu Apollon, die Platon in der *Apologie* und im *Phaidon* betont, und s. im *Phaidros* auch die beiden Gebete: 257a3–b6 (an Eros) und 279b8–c3 (an Pan und die anderen örtlichen Götter). Für Platon selbst hatte gewiss, zusammen mit Apollon, Zeus die höchste Autorität – wie im allgemeinen griechischen Glauben; vgl. o. S. 125 mit Anm. 47 und 48 und auch *Phaidros* 250b7 (*ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς*) und 252e1–253b1 sowie 7. Brief 340a. Zu weiteren Facetten dieses komplexen Themas s. Hans Schwabl, Art. ‚Zeus. Teil II‘, in: *RE, Suppl.* Bd. XV (1978), § 121 ‚Platon‘.

für alle Ordnung in der Natur und im menschlichen Leben.⁵⁴ Die olympischen Götter als Vorbilder für den Menschen sind durchscheinend für dieses höchste, ewige Maß. Aber darin, dass jenes transzendente, überpersönliche Göttliche durch die personalen Götter bis in die irdische Menschenwelt hineinwirkt, zeigt sich auch, mit W. K. C. Guthrie zu sprechen, „Plato’s persistent theism“.⁵⁵

Wilhelm Schwabe
Müllnergasse 21/2/12
A-1090 Wien

e-mail: wilhelm.schwabe@univie.ac.at

⁵⁴ Und die in Anm. 51 erwähnten Anspielungen auf die Politeia beziehen sich alle letztlich auf dieses ἀγαθόν als den höchsten Gegenstand des Erkennens und zugleich das höchste, maßgebende Vorbild des Handelns.

⁵⁵ Vgl. A History of Greek Philosophy, vol. 5, The Later Plato and the Academy, Cambridge etc. 1978, 255 und 442.