

NATUR UND WISSENSVERMITTLUNG

Anmerkung zum Bauernvergleich in Platons Phaidros*)

Reinhold Merkelbach zum 70. Geburtstag

„In the Phaidros the central thema is the persuasive use of words. The aim of the dialogue is to show its foundation.“ So bestimmt de Vries in seinem Kommentar die Fragestellung, die den Dialog wie ein roter Faden durchzieht und seine oft als disparat empfundenen Teile verbindet¹⁾. In der Tat ist das grundlegende Problem, das Handlung und Untersuchung im Dialog bestimmt, in der Frage nach einer angemessenen Form von Wissensvermittlung zu sehen²⁾. Wie sich besonders aus der Schlußpartie des *Phaidros* ergibt, wird mündlicher Kommunikation generell der Vorzug vor schriftlicher Fixierung gegeben. In Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Rhetorik zeigt Platon, daß sich der Logos des vom Ideendenken geleiteten Dialektikers nicht nur geschriebenen Texten, sondern auch einer mündlichen Kommunikation als überlegen erweist, die nicht der Platonischen Dialektik verpflichtet ist³⁾.

*) Für Rat danke ich Zeph Stewart herzlich.

1) G. J. de Vries, A commentary on the Phaidros of Plato, Amsterdam 1969, 22 ff.; Zitat 23. Zur antiken Diskussion des Einheitsproblems des Dialoges vgl. Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia, ed. P. Couvreur, Paris 1901 (Nachdruck mit Index und Nachwort v. C. Zintzen, Hildesheim 1971). Zur modernen Diskussion vgl. E. Asmis, Psychagogia in Plato's Phaedrus, Ill. Cl. St. 11, 1986, 153–172, mit reicher Literaturangabe zur Einheitsfrage 153 Anm. 1; Charles Griswold Jr., Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, New Haven-London 1986, 4 ff., der im Thema der Selbsterkenntnis den Schlüssel zum Verständnis der Einheit des Dialoges sieht (164). Zum Problem äußern sich auch C. J. Rowe, The argument and structure of Plato's Phaedrus, Proc. Cambridge Philol. Soc. 212, 1986, 106–125, bes. 107 f.; M. Nussbaum, The fragility of goodness, Cambridge 1986, 200 ff.; E. Heitsch, Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben (Akad. Wiss. Mainz), Darmstadt 1987.

2) Vgl. Th. A. Szlezák, Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Berlin–New York 1987, 46; M. Erler, Platons Schriftkritik im historischen Kontext, AU 28, 4, 1985, 27–41; ders., Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons, Berlin–New York 1987, 38 ff.

3) Vgl. Erler, Der Sinn 21 ff.; daß von der Schriftkritik auch die Dialoge mit einbezogen sind, betont zu Recht Szlezák, Anhang I; vgl. Erler, Der Sinn 32 und C. W. Rowe 114.

Die folgenden Bemerkungen wollen darauf aufmerksam machen, daß die angesprochene Grundthematik des *Phaidros* auch schon in der Rahmenhandlung anklingt, wie das in anderen Dialogen Platons zu beobachten ist⁴), und daß dabei im Schlußteil des Dialoges, wenn auch nur implizite, eine Stellungnahme zu einer zeitgenössischen Auffassung zu verzeichnen ist, die Platon nicht teilt.

Mit zu den bekanntesten Stellen im Oeuvre Platons gehört Sokrates' Schilderung des Nymphenhaines am Fließchen Ilissos außerhalb Athens (230Bf.). Dorthin gelangen Sokrates und Phaidros, ein Schüler des Logographen Lysias, auf der Suche nach einem Ort, der vor der Glut der Mittagshitze Schutz gewährt (229A). Sokrates hat, ganz gegen seinen Willen, Athen verlassen und ist Phaidros aufs Land gefolgt, verlockt durch das Versprechen des jungen Mannes, ihm eine Rede des Lysias vorzutragen. Nach langem Zögern hatte Phaidros nämlich zugegeben, ein schriftliches Exemplar der Rede bei sich zu haben, und sich schließlich dazu bereit erklärt, sie vorzutragen (228E). Zu diesem Zweck hatte man sich geeinigt, zu einer in der Ferne sichtbaren Platane zu gehen, die Schatten versprach. Dort wollte man sich niederlassen⁵).

Am Ziel angekommen, zeigt Sokrates sich von der Anmut des Ortes tief beeindruckt (230B). Seinen Worten ist zu entnehmen, daß die Platane in einem Hain steht, der den Nymphen und dem Acheloos heilig ist (230B7). Sokrates' Schilderung der Örtlichkeit, der schattenspendenden Platane (B3), der Quelle mit kühlem Wasser, des Grases, auf das man sein Haupt betten kann (C3), der Brise, die alles durchweht (C1), und des Zikadengesangs

4) Das wurde schon in der Antike gesehen, vgl. Proklos in Alc. 18, 13 Westerink (Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato, ed. by G. Westerink, Amsterdam 1954) τὰ προοίμια τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων συνάδειν πρὸς τοὺς ὅλους αὐτῶν σκόπους, eine Erkenntnis, die bei den Neuplatonikern zwar zu allegorischen Deutungen geführt hat (vgl. zum *Phaidros* Hermias' Ausführungen im oben genannten Kommentar, S. 30f. Couvreur, die aber gleichwohl deshalb nicht gänzlich beiseite gelassen werden darf (vgl. Erler, Der Sinn 10 und Anm. 59); zum Problem vgl. W. Kiaulehn, De scaenico dialogorum apparatu, Diss. Halle 1914; F. Muthmann, Untersuchungen zur Einkleidung einiger platonischer Dialoge, Diss. Bonn 1961; W. Detel, Bemerkungen zum Einleitungsteil platonischer Frühschriften. Gymnasium 82, 1975, 308 ff.

5) Zur Topographie jüngst unter Fruchtbarmachen epigraphischen Materials H. Lind, Sokrates am Ilissos. IG I 3 1257 und die Eingangsszene des Platonischen ‚Phaidros‘, ZPE 69, 1987, 15–19, bes. 17 f. (dort auch weiteres Material zur Topographie).

ges (C2) scheint von wirklicher Begeisterung zu zeugen und hat ihre Wirkung auf die antiken und auch auf die modernen Leser des Dialoges nicht verfehlt. ‚Sokrates unter der Platane‘, das wurde zu einem literarischen Topos, dessen sich Cicero in der Schrift *De oratore* (1, 28) und dessen sich später u. a. Aristainetos bedient⁶). Noch Wilamowitz überschreibt das Phaidros-Kapitel seines Platonbuches „Ein glücklicher Sommertag“⁷).

Gleichwohl ist zu konstatieren, daß Sokrates sich in dieser Umgebung offenbar nicht recht zuhause fühlt. Phaidros beobachtet an ihm ein Verhalten, das dem eines Fremden in einer ungewohnten Umgebung gleicht (230D), das Verhalten eines Stadtmenschen, den es in die freie Natur verschlagen hat⁸). Sokrates gibt dies auch zu und begründet, warum er mit der Natur nicht viel anfangen kann: Lernbegierig sei er nämlich. Land und Bäume aber wollten ihn nicht lehren⁹); dazu seien nur die Menschen in der Stadt in der Lage (230D4). In der Tat ist Sokrates Phaidros allein deshalb gefolgt, weil er sich Belehrung durch den ihm angekündigten Vortrag versprach (230D8). Sokrates ist also keineswegs einer romantischen Naturbegeisterung verfallen¹⁰).

Die sich auf diese Weise ergebende Diskrepanz zwischen Sokrates' Verhalten und seiner Naturschilderung wollen die Inter-

6) Ep. I 3 S. 6 ff. Mazal (Aristaenetus, ed. O. Mazal, Stuttgart 1971); vgl. auch Plut., amat. 749A; Quint., inst. X 3, 22 ff. und die schon genannte (oben Anm. 1) Stelle bei Hermeias.

7) U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Sein Leben und seine Werke, Bd. I, Berlin ³1959, 354 ff.

8) Wie ein Fremder kommt Sokrates dem Phaidros in der Umgebung vor (230C7 ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξαναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας). Phaidros greift damit den von Sokrates selbst verwendeten Begriff ξαναγέω (230C5) auf. Auch die häufigen Aufenthalte in Akademie, Lyzeum (Lys. 203A) und in Piraeus (Resp. 327A. 328Bf.) hindern Platon nicht, als Eigentümlichkeit bei Sokrates festzustellen, daß er Athen nicht verläßt (Men. 80B); vgl. auch Crit. 52B, wo die Bemerkung ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς Ἴσθμον, die u. a. der Venetus T hat, Athenaios (216B) gelesen hat und Burnet übernimmt (auch R. E. Allen, *The dialogues of Plato*, vol. I, New Haven 1986, 127, übersetzt sie), mit Jachmann (*Der Platontext*, Göttingen 314, jetzt in: G. J., *Textgeschichtliche Studien*, hrsg. von Chr. Gnilka, Meisenheim 1982) wohl zu streichen ist. Es handelt sich vermutlich um den Einschub eines Interpolators, der Platons Angabe mit der anderen Tradition (Diog. Laert. II 23) in Einklang bringen wollte.

9) τὰ μὲν οὖν χωρία καὶ τὰ δένδρα οὐδὲν μ' ἐθέλει διδάσκειν (vgl. de Vries z.St.).

10) So empfindet mit vielen anderen offenbar P. Friedländer, Platon, Berlin 1975, III 203 f. Zum Naturgefühl der Griechen und Platons vgl. A. Biese, *Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen*, Kiel 1882; I. v. Lorentz, RE XVI (s.v. Naturgefühl) 1811; H. R. Fairclough, *Love of nature amongst the Greeks and Romans*, New York 1930; A. J. Festugière, *Le Grec et la nature*, Paris 1946.

preten nun häufig dahingehend auflösen, daß sie ersteres einem notorisch unromantischen und nüchternen Sokrates zuschreiben, in den Worten aber das Bekenntnis des der Schönheit der Natur gegenüber aufgeschlossenen Platon sehen¹¹⁾. Doch sind gegen eine derartige Aufteilung durchaus Bedenken anzumelden, Bedenken, die sich schon bei einer genauen Betrachtung der Art und Weise aufdrängen, wie Platon seinen Protagonisten der angeblichen Naturbegeisterung Ausdruck verleihen läßt. Achtet man nämlich auf Sokrates' Wortwahl und den Satzbau seiner Schilderung, so erkennt man, daß hierbei vieles eigenartig an die Manier der Sophisten erinnert. Der Stil der gesamten Partie wirkt durchaus affektiert und will zu einem Ausdruck spontanen Naturerlebnisses nicht so recht passen¹²⁾.

Hinzuweisen ist dabei zum Beispiel auf die Häufung von substantivierten Adjektiven im Neutrum: τὸ σύσκιον B4; τὸ εὐπνουν C1; τὸ τῆς πόας C3. Diese Ausdrucksform ist bei Platon außer in philosophischem Zusammenhang nicht häufig zu finden, ist aber typisch für Sophisten wie Antiphon oder für Thukydidēs¹³⁾. Auffallend ist weiterhin die paarweise Verwendung von Worten und die strenge Zweigliedrigkeit des Satzbaus: ἀμφιλαφῆς τε καὶ ὑψηλῆ – τὸ ὕψος καὶ τὸ σύσκιον – Νυμφῶν . . . καὶ Ἀχελῷου –

11) Z.B. W. Moog, AGPh 24, 1911, 183; vgl. auch Wilamowitz, Platon I 459 ff.

12) Daß dieses Lob nicht notwendig aus innerer Überzeugung erfolgen muß, hat man schon in der Antike empfunden. Hermeias bietet dies als Meinung Harpokration – Sokrates wolle nur Phaidros' Enthusiasmus übertreffen (32, 1–3 *Κοινῶν ποιεῖται δὲ τὸν ἔπαινον τοῦ τόπου οὐκ ἀντιφιλοτιμούμενος τῷ Φαίδρῳ, ὡς φησὶν ὁ Ἀρποκρατίων, ἀλλὰ τοῖς ἀληθέσιν ἔπαινοις χρώμενος*). Auf die in der Tat vorhandene Diskrepanz zwischen Inhalt und sprachlichem Ausdruck hat H. Thesleff hingewiesen (Stimmungsmalerei oder Burlesque?, Arctos 5, 1967, 141 ff.; bes. 143 ff.). In diesem Sinn versteht auch W. Elliger, Die Darstellung der Landschaft in der griechischen Dichtung, Berlin–New York 1975, 288 ff.; skeptisch gegenüber der Auffassung, die Stelle gebe reine Naturbegeisterung wider, auch C. Murley (Plato's Phaedrus and Theocritean pastoral, TAPhA 71, 1940, 281–295) mit dem Versuch einer literarhistorischen Einordnung der Stelle; vgl. auch A. Parry, Landscape in Greek poetry, Y.Cl.S. 15, 1957, 3–29, mit allerdings kaum haltbaren Erklärungsversuchen (dazu Thesleff 151 ff.). Zur Topik der von Platon an dieser Stelle verwendeten Locus-amoenus-Motive vgl. G. Rudberg, Zum hellenischen Frühlings- und Sommergedicht, SO 10, 1932, 1–15; G. Schönbeck, Der locus amoenus von Homer bis Horaz, Diss. Heidelberg 1962.

13) Thuk. I 36,1; I 37,4; III 10,1. Antiphon II 3,3; vgl. H. Thesleff, Scientific and technical style in early Greek prose, Arctos 4, 1966, 89 ff., bes. 104 f.. „In other prose writers the idiom is extremely rare“ stellt J. D. Denniston (Greek prose style, Oxford 1970, 36 f., Zitat 37) fest, natürlich mit Ausnahme der bekannten Ausdrücke τὸ καλόν usw. (ibid. 37 Anm. 1); vgl. Thesleff, Stimmungsmalerei 149.

ἀπὸ τῶν κορῶν τε καὶ ἀγαλμάτων – ἀγαπητὸν καὶ . . . ἡδύ – θερινόν τε καὶ λιγυρόν. Beides zeugt von rhetorischer Durchformung des Textes¹⁴). Seltsam muten in einer von spontaner Begeisterung getragenen Schilderung auch Wendungen an wie εἰ δ' αὖ βούλει und ὥς γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι¹⁵). Ersteres gehört zur urbanen Sprache und soll eine gewisse Distanz des Sprechenden zum Vorgetragenen ausdrücken. Im *Symposion* z. B. bedient sich der Arzt Eryximachos des Ausdruckes (177D). Er will dadurch seinen souveränen Umgang mit exempla unterstreichen. Im *Protagoras* tadelt Sokrates seinen Partner wegen der Verwendung eben dieses Ausdruckes, weil er ihn als Zeichen mangelnder Anteilnahme an dem Inhalt des stattfindenden Gespräches empfindet¹⁶). An unserer Stelle im *Phaidros* findet sich die Wendung im Zusammenhang mit der Charakterisierung des Ortes durch den Ausdruck τὸ εὖπνον (230C1)¹⁷) und erweckt den Eindruck, als ob Sokrates nur beiläufig eine von vielen ihm zur Verfügung stehenden Charakterisierungen des Ortes bieten möchte. Eine solche Haltung aber will schlecht zu jemandem passen, der von der Schönheit eines Anblickes überwältigt ist.

Gleiches gilt auch für die Wendung ὥς γε τῷ ποδὶ τεκμήρασθαι. Zwar sind Sokrates und Phaidros in der Tat barfüßig. Doch erinnert der Ausdruck eher an die Nüchternheit naturwissenschaftlicher Empirie¹⁸). Merkwürdig ist auch, daß Sokrates das Gras mit dem Adjektiv κομψός kennzeichnet, etwas sehr Natürliches also mit einem Wort, das einen Gegenstand als eher gekünstelt charakterisiert und das bei Platon immer einen ironischen Unterton hat¹⁹).

Ironischer Unterton: Damit ist das Stichwort gefallen, welches das Verhältnis von Sokrates' Schilderung zu dem geschilder-

14) Thesleff, Stimmungsmalerei 149.

15) Burnet liest 230B7 mit BTW ὥστε. Doch ist mit Aristainetos, Hermeias und P.Oxy. 1016 (wozu O. Vinzent, Textkritische Untersuchungen der Phaidros-papyri, Diss. Saarbrücken 1961, 65) ὥς γε zu lesen; vgl. Wilamowitz, Platon³II, Berlin 1962, 363. ὥστε mit illustrierendem Infinitiv steht nur hier und Hdt. 2, 10, auch dort an umstrittener Stelle (vgl. de Vries Comm. zu 230B7).

16) Prot. 331C οὐδὲν γὰρ δέομαι τὸ εἰ βούλει τοῦτο καὶ εἰ σοι δοκεῖ ἐλέγχεσθαι, ἀλλ' ἐμέ τε καὶ σε; vgl. Euthyphr. 6E und Erler, Der Sinn 150.

17) Zu εὖπνον vgl. Thesleff 146.

18) Elliger 291.

19) Κομψός hat bei Platon immer ironischen Unterton, vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa, 31915, 69 Anm. 1, und jetzt nach Überprüfung aller Stellen bei Platon G. de Vries, More notes on περὶ ὕψους, Mnemosyne, ser. IV 37, 1984, 441 f.

ten Erlebnis am besten beschreibt. Sokrates' Worte sind weniger der Ausdruck spontaner Begeisterung als der ironischer Distanz²⁰). Es geht also nicht an, aufzuteilen und Sokrates' Haltung von der Platons zu trennen und seine Worte als Beleg für eine rückhaltlos bewundernde Haltung Platons der Natur gegenüber zu reklamieren²¹). Zwar wird man auch nicht den gegenteiligen Schluß ziehen und Platon jeden Sinn für die Schönheit der Natur absprechen wollen. Als Beweis für das Gegenteil mag man auf zwei Partien hinweisen, in denen die Natur eine Rolle spielt: auf die Beschreibung des Haines des Gottes Poseidon im Dialog *Kritias* (117Af.) und vor allem auf die Schilderung des Weges zu Beginn der *Nomoi* (625Bf.), der auf Kreta von Knossos zur Grotte des Zeus führt. Bei beiden Partien ist von ironischer Distanzierung keine Spur zu finden²²). Gleichwohl ist festzuhalten, daß die Natur im Oeuvre Platons selten in den Vordergrund tritt. Der *Phaidros*, in dem sie nicht nur zu Beginn des Dialoges, sondern auch wiederholt im Verlaufe des Dialoges eine Rolle spielt²³), hat hier eine Sonderstellung und das nicht nur in Bezug auf die relative Bedeutung, die der Natur im Dialoggeschehen zugebilligt wird, sondern auch im Blick auf die distanzierte Rolle, die Sokrates ihr gegenüber einnimmt.

Erinnert man sich nun des Leitthemas, das das Dialoggeschehen des *Phaidros* bestimmt, so ergibt sich, daß Sokrates' Distanzierung auch für Platon Gültigkeit hat. Es geht im Dialog ja um

20) Dies die Folgerung Thesleffs 150, der sich de Vries (Comm. z. St. 230C5) anschließt. Natürlich bedeutet das nicht, daß Platon unempfänglich für die Schönheit der Natur oder des Ortes wäre (Griswold 34). Doch gerade deshalb wird die damit verbundene Haltung mit Blick auf das Rahmenthema ironisiert.

21) Thesleff 150 ff.

22) Zum Thema Platon und die Natur vgl. Biese 60 ff.; Festugièrre 6 f.; Fairclough 252 ff.

23) Zu erinnern ist an 238Cf., wo Sokrates vom θεῖον πάθος spricht und von der Göttlichkeit des Ortes, die ihn νυμφόληπτος werden läßt. 241E bezeichnet Sokrates sich als von den Nymphen inspiriert; 242Af. will Sokrates nach Beendigung seines Vortrages den Fluß durchwaten, doch hält ihn das δαιμόνιον zurück; 259Af. sollen die Zikaden die Unterredung anregen (Sokrates ist jetzt φιλόμουσος), die Hitze soll das διαλέγεσθαι nicht wie gewöhnlich behindern (wozu vgl. Theokrit I 15 und 100 und A.F. Gow, Theocritus, ed. with a transl. and comm., Cambridge 1950, vol. II zu den Stellen), der Sirenen gesang der Zikaden soll nicht stören (Anspielung auf Od. 12, 39 ff.; an anderen Stellen bei Platon in einem nicht negativen Sinn, vgl. Conv. 216A und Resp. 617B, vgl. Crat. 403D [wozu de Vries, Mnemosyne, ser. IV, 8, 1955, 294]; bemerkenswert auch die positive Wertung bei Diog. Laert. mit seiner Beschreibung der Vorträge Epikurs 10, 9 δογματικαῖς αὐτοῦ σειρήναι προσκατασχθέντες), 278B bis Ende, wo der Ort nochmals in den Vordergrund tritt.

die Möglichkeit von Wissenskommunikation, und das Maß, mit dem Sokrates den Wert der Natur mißt, ist eben ihre Fähigkeit, bzw. Unfähigkeit, Wissen vermitteln zu können. Dieser Anspruch, den Sokrates an die Natur stellt, macht zweierlei deutlich. Einmal zeigt er, daß im *Phaidros* wie in den anderen Dialogen Platons auch, schon in der Rahmenhandlung die Fragestellung anklingt, die den weiteren Verlauf des Dialoges bestimmt²⁴). Zum zweiten wird mit Blick auf den von Sokrates erhobenen Anspruch vollends deutlich, daß Platon die Meinung seines Protagonisten teilt. Denn die Natur gehört bei aller Schönheit nun einmal in den Bereich des Werdens. Und der kann keinesfalls ein über bloße Meinung hinausgehendes festes Wissen vermitteln²⁵). Es ist deshalb nur konsequent, wenn die den Menschen umgebende Natur auf dem Weg zur Wahrheit höchstens auslösendes Moment, eher aber Ablenkung bedeutet und daher bei Platons Beschreibung des Aufstieges, wie er etwa im *Symposion* dargestellt wird (210Aff.), keine Rolle spielt, ja, daß die Natur eher als hinderlich und verführerisch empfunden wird²⁶).

Genau das wird im weiteren Verlauf des Dialoges an den Stellen, wo die Natur sich in den Vordergrund schiebt, noch deutlicher unterstrichen. Nachdem nämlich Phaidros' Rede über den Eros beendet ist, bietet Sokrates seinerseits ein Beispiel für eine Rede, die zeigen soll, daß man einem Nichtverliebten Gunst erweisen soll (237B). Sokrates gibt sich in diesem Zusammenhang als durch die Schönheit der ihn umgebenden Natur gleichsam göttlich inspiriert, als *νυμφόληπτος* (238D). Produkt dieser Inspiration aber ist eben die Rede über den Eros, die Sokrates im Anschluß selbst als falsch bezeichnet (242E) und gezwungenermaßen durch seine Palinodie revoziert! Die Natur hat ihn also nicht inspiriert, sondern vielmehr verführt. Auch später wird die ihn umgebende Natur als für ein *διαλέγεσθαι* keineswegs förderlich gezeichnet

24) Richtig Elliger (292): „Der Überblick dürfte gezeigt haben, daß die Bedeutung der Natur im ‚Phaidros‘ nicht im persönlichen Bekenntniswert, sondern in ihrer Funktion für den gesamten Dialog liegt.“

25) Vgl. R. Laurenti, *Il Nerinto di Aristotele*, in: Perennitas (Studi in onore di A. Brelich), Roma 1980, 283.

26) Den Anspruch der *πειθώ* im Sinne von ‚Verführung‘ betont Thesleff (154). Er verweist mit Blick auf Eur. *Bakch.* 1051–1053 und Hes. *Op.* 582–596 auf eine erotische Assoziation der Phaidrospartie; vgl. A. Motte, *Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le Phèdre de Platon*, *L'Ant. Class.* 32, 1963, 460–476. Wenn sich Plutarch im *Erotikos* auch (749A) auf den *Phaidros* bezieht, eine allegorische Deutung der Stelle als „*pré nuptial*“ ist kaum berechtigt (so zu Recht Elliger 292 Anm. 7). Vielmehr ist das angesprochene Leitthema ausschlaggebend.

(259A). Man sieht, an Sokrates wird vorgeführt, daß man von der Natur nichts lernen kann, ja es wird gezeigt, daß sie darüber hinaus zu Falschem verleitet²⁷⁾.

Bemerkenswert ist nun, daß der Zusammenhang von Natur und Wissensvermittlung gegen Ende des *Phaidros* an durchaus zentraler Stelle wieder aufgegriffen wird; allerdings ist dabei eine deutlich verengte Perspektive zu konstatieren – es geht jetzt um Landpflege – und wird das Thema mittels eines Vergleiches angesprochen. Bemerkenswert ist weiterhin, daß die Natur hier eine positive Rolle zu spielen scheint: Das Verhalten des klugen Bauern bei der Landpflege wird mit demjenigen des Philosophen bei der Wissensvermittlung verglichen. Es läßt sich jedoch zeigen, daß Platon diese Verengung der Perspektive gewählt hat, um den von Anbeginn des Dialoges auf die Problematik von Natur und ihrer eventuellen Fähigkeit zu belehren hingewiesenen Leser auf eine zeitgenössische Auffassung aufmerksam zu machen, der zufolge man in gewisser Weise von der Natur alles das lernen kann, was nach Platons Ansicht allein die dialektische Philosophie zu vermitteln vermag.

Nachdem Phaidros seine Rede vorgetragen und Sokrates mit seinem Stegreifvortrag geantwortet und dann diese Antwort durch eine Palinodie widerrufen hat, kommt es in einem weiteren Teil des *Phaidros* zu einer Darlegung der Art und Weise, wie sich ein philosophischer Redner gesprochener und geschriebener Rede gegenüber zu verhalten hat²⁸⁾. Im Verlaufe dieser Darlegungen greift Platon zu einem Vergleich (276Bff.). Er bringt den Philosophen mit einem klugen Bauern in Verbindung, ja transponiert das, was man von einem klugen Bauern erwartet, auf den wahren Philosophen. Der Bauer nämlich, so Platon, verwendet keinerlei Ernst auf das Anpflanzen von kurzlebigen Adonisgärtchen. Er kümmert sich vielmehr ernsthaft nur um geeigneten Boden und unter Anwendung seiner Kunst um die Saat, bis diese nach längerer Zeit wirkliche Frucht bringt (276C). Gerade so verhält sich auch der Philosoph, dem es um Weitergabe von Wissen geht. Er ist keineswegs törichter als der kluge Bauer, was seinen Samen, d. h. seine Lehre angeht. Denn auch er wird den Samen seiner Lehre nicht einem kurzlebigen Schriftgarten anvertrauen (276D). Schriftgärtchen bringen nämlich keine Frucht, d. h. sie können

27) Als ‚dithyrambisch‘ wird sie abqualifiziert 238D. 241E.

28) Zu dieser vielbehandelten Partie vgl. zuletzt Verf., *Der Sinn* 27 ff., mit weiterer Literatur.

nicht belehren. Belehrung findet nur in langandauerndem mündlichem Umgang statt. Der Philosoph sucht sich vielmehr als Ackerland eine geeignete Seele für seinen Samen, läßt ihn in dieser wachsen und Frucht bringen (276E). Nur so ist Wissensweitergabe möglich (277A).

Nun ist der Vergleich von Belehrung und Ackerbau ein auch zur Zeit Platons nicht ungewöhnlicher *Topos*²⁹). Gleichwohl ist auffällig, daß dieser Vergleich hier besonders breit ausgeführt wird, ja daß der Philosoph geradezu zu einem Bauern wird, dem das gelingt, was man vom Bauern erwartet: Er erhält durch die richtige Bearbeitung seines Bodens, der Seele, das Wissen und gibt es weiter; er vermittelt Wissen vom Guten, Gerechten und Schönen (276C) und gelangt zur Eudaimonie (277A).

Im Blick darauf, was bisher über die Rolle der Natur bei der Weitergabe von Wissen im *Phaidros* festzustellen war, ist es kaum zufällig, daß hier gegen Ende des Dialoges wieder auf den Bereich der Natur, das zu bebauende Land, zurückgegriffen und ein Bezug zur Wissensvermittlung hergestellt wird. Dabei ist auffällig, daß dies hier in einem offenbar positiven Sinne geschieht. Gleichwohl läßt sich zeigen, daß Platon zwar in der Tat einen *Topos* aufgreift – den Vergleich der Belehrung mit dem Landbau –, daß aber auch hier, in der verengten Perspektive, die zu Beginn des Dialoges angedeutete Haltung nicht aufgegeben ist, sondern vielmehr mit dem Vergleich auf eine bestimmte Auffassung Bezug genommen wird, die Platon ablehnt. Einen Hinweis, um welche Lehre es sich dabei handelt, gibt Sokrates selbst – allerdings nicht der Sokrates Platons, sondern der des Xenophon.

Bemerkenswert ist, daß der Sokrates Xenophons genau gegenteiliger Ansicht ist wie der Platons. Bei Xenophon glaubt Sokrates, daß man von der Natur lernen kann. Im *Oikonomikos* stellt Sokrates nämlich die Behauptung auf, diejenigen, die zu ler-

29) Das Bild vom Bauern und vom Ackerbau wird oft zur Illustration von Erziehung und Askese gewählt. Bekannt ist Lukian, *Anach.* 20, wozu vgl. M. P. Nilsson, *Die hellenistische Schule*, München 1955, 40. Durch dieses Bild wird Erziehung als Kultivierung eines natürlichen Zustandes gekennzeichnet. Die Metapher findet sich schon im 5. Jh. bei Antiphon (87 B 60 Diels-Kranz), auch bei Antisthenes (P. Köln 66; vgl. A. Henrichs, *Zwei Fragmente über die Erziehung*, *ZPE* 1, 1967, 45 ff., und jetzt in: *Kölner Papyri* vol. II, B. Kramer, D. Hagedorn [Hrsg.], Opladen 1977, nr. 67). Für Platon selbst vgl. *Euthyphr.* 2D; *Resp.* 491Df.; [Plat.] *Theag.* 121Bf.; im *Corpus Hippocraticum*, *Nomos IV* 640 Littré: [Plut.] *de liberis educandis* 2B. Es ist bezeichnend, daß das Wort *ἡμεροῦν*, das auch Urbarmachen des Landes bedeutet (*Hdt.* I 126), später im übertragenen Sinn verwendet wird (vgl. *Plat. Leg.* 765Ef.).

nen instände seien, könne die Erde u. a. lehren, was Gerechtigkeit sei (V 12)³⁰). Diese aus der Sicht Platons durchaus provozierende These fällt im Zusammenhang einer Diskussion des Sokrates mit Kritobulos über das Wesen der *οικονομία* und ist gemeint als Antwort auf die Frage von Sokrates' Partner, welche Kunstfertigkeit er sich denn aneignen solle. Sokrates berichtet daraufhin von der Fürsorge, die der Perserkönig Kyros der Landwirtschaft zukommen ließ und spricht von dem Glück, mit dem Kyros gesegnet worden sei (IV 25).

Dieser Darstellung läßt Sokrates dann ein wahres Enkomion auf die Erde und die Landwirtschaft folgen, ein Enkomion, das nach sophistischer Manier nach den Fähigkeiten gegliedert ist, die man der *γεωργία* zuschreiben kann: sie wird vorgeführt als eine *ἡδυπάθειά τις*, die der *οἴκου αὐξήσις* dient und die *σωμάτων ἄσκησις* fördert (V 1)³¹). Die Natur, die richtig gepflegt wird, so Sokrates, vermittele dem Menschen Gerechtigkeit und vergelte Wohltaten mit großen Gütern (V 12). Sie lehre Zusammenleben und sei in der Tat als Mutter der anderen Künste zu bezeichnen (V 17). Es sei u. a. auch die Aufgabe des Philosophen, sich deshalb mit der Landpflege vertraut zu machen, wie es an anderer Stelle des *Οικονομικός* heißt (XVI 9). Man sieht, aus Sokrates spricht hier eine ganz andere Haltung als im *Phaidros* Platons³²).

Man wird nun zunächst annehmen dürfen, daß Xenophons Erfahrung als Landmann in Skillus ihm bei dieser Einschätzung die Feder geführt und daß er sich aus zu seiner Zeit reichlich vorhandener Fachliteratur auch theoretisch kundig gemacht hat³³). Weiterhin wird man als Intention für seine Ausführungen neben dem Trost für seine Frau über den Tod ihres Sohnes Gryllos, der 362 gestorben ist, durchaus auch politische Interessen annehmen

30) Zum *Oikonomikos* Xenophons vgl. R. Laurenti, *Composizione e unità nell' Economico di Senofonte*, in: *Il pensiero* 14, 1969, 77–91; 185–201, und zur Analogie *γεωργία*-Philosophie dort vgl. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München 1975, 206 f. Anm. 5.

31) Vgl. H. R. Breitenbach, *Xenophon von Athen*, RE IX A 1569–2052, dort 1843 ff.

32) So zu Recht Laurenti, *Il Nerinto* 282. Für Platon und Sokrates ist Gerechtigkeit, bzw. das Wissen der Gerechtigkeit die Voraussetzung für ein bestimmtes Handeln. Bei Xenophons Sokrates hingegen ist die Pflege des Landes Ausgangspunkt, Kultur und auch Gerechtigkeit zu erlangen.

33) Daß Xenophon Fachliteratur konsultiert hat, zeigt Oec. XVI 1–2. Zahlreiche Bücher aus dieser Zeit, welche den Landbau zum Thema haben, bezeugt Varro (*de re rustica* I 1, 8–10), und bei Aristoteles (*Pol.* I 11, 1258b9 ff.) hören wir von Fachbüchern über dieses Gebiet (Laurenti, *Il Nerinto* 280 f.).

dürfen, die Xenophon bei der Abfassung seiner Schrift leiteten: Die Ermahnung der Athener, die mißliche Lage nach ‚Mantineia‘ durch Landbau zu mildern³⁴). Eigentlich interessant für uns aber wird die Partie im Hinblick auf die oben angeführte Stelle aus dem *Phaidros*, wenn man berücksichtigt, daß aus Xenophons Enkomion auf die Erde nicht nur der Fachmann in Sachen Landwirtschaft spricht, sondern daß die Passage auch Ausdruck einer philosophischen Grundhaltung ist, einer Grundhaltung, die sich bei Philosophen wie Demokrit, vor allem aber bei Prodikos findet. Mehr noch: In einem erhellenden Aufsatz hat W. Nestle³⁵) sehr wahrscheinlich gemacht, daß dem Lob auf die Erde bei Xenophon Prodikos' Schrift *Horen* als Vorlage gedient hat. Das wird deutlich, wenn man die 30. Rede des kaiserzeitlichen Redners Themistios heranzieht³⁶), in der nicht nur Parallelen zu den Worten des Xenophontischen Sokrates auffallen, sondern auch Prodikos' Name fällt und auf den Titel *Horen* angespielt wird. Man darf also sagen, daß Sokrates' Haltung bei Xenophon dem entspricht, was Philosophen wie Prodikos vertreten haben³⁷). Für diesen aber hat die menschliche Zivilisation mit dem Ackerbau begonnen und war die Natur die Lehrmeisterin des Zusammenlebens der Menschen, der Zivilisation und der Religion. Auch die Entdeckung des Rechtes geht auf diese Lehrmeisterin zurück³⁸).

34) Laurenti, *Il Nerinto* 281; Breitenbach RE 1845.

35) *Hermes* 71, 1936, 151–170 (nachgedruckt in: *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, ²1968, 403–429, jetzt in: *Sophistik*, C. J. Classen (Hrsg.), Darmstadt 1976, 425–451); vgl. M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano 1967, 31 Anm. 20. Auch an anderer Stelle ist im *Oikonomikos* ein Bezug zu Prodikos wahrscheinlich, vgl. M. Untersteiner, *Prodicco e Xenoph.* Oec. VII, in: *Studi in onore di L. Castiglioni I/II*, Florenz 1960, II 1061–1070; jetzt in: *M.U., Scritti Minori*, Brescia 1971, 412–421. Daß Xenophon die *Horen* kannte, zeigt die Geschichte von der Wahl des Herakles, die Sokrates Mem. II 1, 21–34 wiedergibt.

36) Themistios or. XXX $\theta\acute{\epsilon}\sigma\varsigma \epsilon\acute{\iota} \gamma\epsilon\omega\gamma\eta\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu$ p. 421 Dindorf = II 182 Downey-Norman, wozu vgl. Nestle 154 ff.

37) Zu Prodikos vgl. Lit. bei C. J. Classen, *Bibliographie zur Sophistik*, *Elenchos* VI 1985, 126–128.; A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2* (Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles), München 1983, 59 ff.; M. Untersteiner, *I sofisti* 15 ff.; A. Henrichs, *The sophists and hellenistic religion*, *HSCPh* 88, 1984, 139 ff. Möglicherweise richtet sich Platons Polemik auch nicht direkt gegen Prodikos, sondern gegen einen zeitgenössischen Vertreter seiner Lehren. Man könnte hier an Antisthenes denken (C. W. Müller, brieflich), von dem möglicherweise die Geschichte vom Prodikossschüler Sokrates stammt (C. W. Müller, *Die Kurzdialoge* 186 Anm. 1).

38) Zu seiner Kulturentstehungslehre vgl. Henrichs 142 ff. und Anm. 15; W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basel 1959, 154 f.; H. Schwabl, *RE Suppl. XV* (s.v. Weltalter) 839; zum Problem allgemein T.

Leicht erkennt man die zu Platon völlig entgegengesetzte Haltung. Ist für diesen das Wissen der Gerechtigkeit, der Frömmigkeit u.a. die Voraussetzung für das richtige Verhalten und damit auch eine richtige Einstellung zur Natur, wie sie in Sokrates' Worten zum Ausdruck kommt, so verhält es sich bei einem Philosophen wie Prodikos gerade umgekehrt. Erst die Erde oder Natur lehrt den Menschen das, was bei Platon schon da sein muß³⁹).

Vor dem Hintergrund einer derartigen Einstellung – und nur aus diesem Grunde ist hier auf Xenophon hingewiesen worden – gewinnen die Art und Weise, wie Platon seinen Sokrates auf die Natur reagieren und seine Distanz äußern läßt, Profil. Wenn er meint, er könne von der Natur nichts lernen, so ist dies nicht ein nur beläufig geäußelter Ausspruch⁴⁰). Er paßt einerseits zu dem sonstigen Verhalten des Platonischen Protophilosophen und läßt andererseits das Hauptthema des Dialoges anklingen: Probleme der Wissensvermittlung.

Aber mehr noch: Stellen Sokrates' Äußerungen zu Beginn des Dialoges noch eine generelle Absage an eine mögliche Belehrung durch die Natur dar, so erkennt man nun am Schluß in seinem Vergleich eine polemische Spitze. Dabei geht Platon in seiner Polemik in einer für ihn typischen Manier vor: Die Meinung seines Gegners wird nicht durch einfachen Widerspruch bestritten, sondern seine Position wird in Frage gestellt, indem Platon gleichzeitig eine Möglichkeit andeutet, nach der diese Position dennoch zu rechtfertigen wäre. Sie wird gleichsam auf eine andere

Cole, Democritus and the sources of Greek anthropology, Cleveland 1967. Bezeichnend für Prodikos' Haltung sind die Worte des Themistios (or. XXX p. 422 Dindorf = II 183 Schenkl = 84 B 5 Diels-Kranz) ὅς ἱεροουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπων καὶ μυστήρια καὶ πανηγύρεις καὶ τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει). Zur Hochschätzung der γεωργία vgl. auch Is. Paneg. 28. Wichtig für diese Frage war wohl vor allem Protagoras' Schrift Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως (80 A 1; B 8b. C 1 Diels-Kranz).

39) Platons Auffassung, in der Gerechtigkeit eine Voraussetzung von Glück zu sehen, steht in einer Tradition, die wir zuerst bei Hesiod in seiner Schilderung der Stadt mit gerechten und deshalb glücklichen Menschen finden (Op. 225 ff., wozu vgl. M. Erler, Das Recht (ΔΙΚΗ) als Segensbringerin für die Polis, SIFC Ser. III, vol. V [1987] 5 ff.), einer Tradition, in die sich offenbar auch Antisthenes stellt, wenn er (frg. 53 Declava Caizzi) nur Polyphem ungerecht sein läßt, die anderen aber gerecht, διὰ τοῦτο γὰρ καὶ τὴν γῆν αὐτοῖς τὰ πάντα ἀναδιδόναι αὐτομάτως. Vgl. Laurenti, Il Nerinto 282, der aber den Unterschied zu Prodikos' Haltung und den Bezug zu Hesiod nicht genügend herausstreicht.

40) Das deutet Laurenti (Il Nerinto 283) beiläufig an. Er ist jedoch allein daran interessiert, dem Zeugnis des aristotelischen Dialoges Sinn abzugewinnen.

Ebene transponiert⁴¹). Zwar gilt weiterhin: Von der Natur kann man nichts lernen. Andererseits aber kann die Natur, und hier besonders in Verbindung mit der Landwirtschaft, im Zusammenhang mit möglicher Belehrung gesehen werden; dies aber ist dann möglich, wenn man unter Natur die Seele und unter der Kunst des Landmannes die des Dialektikers versteht. Dann wird es in der Tat reiche Ernte geben, soll der Leser verstehen, und wird das Wissen vermittelt, welches das Gerechte kennt und menschliche Gemeinschaft erst ermöglicht. Platon will also sagen: Soll der idealisierte Bauer wirklich das erreichen, was sich manche wie z. B. Prodikos von ihm versprechen, dann muß er Philosoph im Sinne Platons werden und die Seele geeigneter Menschen säen. Kurz: Der zum literarischen Topos gewordene Vergleich gewinnt im Zusammenhang des im *Phaidros* Gesagten die Funktion eines Argumentes gegen eine von Platon abgelehnte Position in einem öffentlich geführten Streit.

Der von Platon angesprochene Bezug – nämlich: hier der Philosoph, dort der kundige Landmann – war zu seiner Zeit ein offenbar häufig diskutiertes Thema. Jedenfalls ist auch Aristoteles darauf eingegangen in einem Dialog, der wohl den Titel *Nerinthos* trug⁴²). Von diesem Dialog ist nur ein Inhaltsreferat des schon genannten Themistios erhalten⁴³). Ihm zufolge wurde in diesem Dialog erzählt, daß ein Bauer durch den Platonischen Dialog *Gorgias* veranlaßt worden sei, seine Weinstöcke zu verlassen. Er sei zu Platon gegangen, habe ihm seine Seele dargeboten (Πλάτωνι ὑπέθηκεν τὴν ψυχὴν) und habe dann dessen Samen in sie säen und ihn dort wachsen lassen (τὰ ἐκείνου ἐσπείροτο καὶ ἐφύτευετο). R. Laurenti hat gezeigt, daß hier nicht etwa die Einstellung eines wirklichen Gärtners gemeint ist, sondern daß es sich um eine Bekehrungsgeschichte handelt⁴⁴), die vor dem oben angesprochenen Hintergrund zu sehen ist⁴⁵). Aristoteles habe Partei ergriffen im

41) Der Ausdruck ist entliehen A. Diès, *Autour de Platon*, Paris 1972, 400 ff.

42) Zum Titel, vgl. Laurenti, *Il Nerinto* 273 ff.

43) Frg. 64 Rose = frg. 1 (S. 23) Ross = Anecdote 135 Riginos (A. S. Riginos, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden 1976). Vgl. Laurenti, *Il Nerinto* 273 ff.

44) So auch schon O. Gigon, *Antike Erzählungen über Berufung zur Philosophie*, Mus. Helv. 3, 1946, 13.

45) *Il Nerinto* 277 ff. Kaum ist richtig, mit Riginos an eine in der Anekdote angedeutete Kritik an Platon zu denken (S. 185 „belittling the *Gorgias*' defense of philosophy by implying that only a country farmer would be won over by the dialogue“); im Gegenteil, so ist vor dem von Laurenti zu Recht herangezogenen Hintergrund zu verstehen, das zeigt gerade die Qualität des Dialoges.

Streit zwischen der Auffassung, daß das Heil vom idealisierten Bauern und seiner Kunst zu erwarten sei, zugunsten der These, daß allein der Philosoph für die Grundlage der menschlichen Gemeinschaft sorgen könne. So sehr diese Vermutung für Aristoteles plausibel ist, so wahrscheinlich ist es, gleiches auch für den *Phaidros* anzunehmen, den Laurenti nur beiläufig erwähnt, ohne z. B. auf den Bauernvergleich und die Ironie zu Beginn des Dialoges einzugehen. Mehr noch: Ist für Platons *Phaidros* gleichermaßen ein polemischer Bezug anzunehmen, wie hier vorgeschlagen, dann wird man für Aristoteles vielleicht doch nicht nur mit der Schilderung einer Begebenheit rechnen wollen, wie Laurenti⁴⁶⁾, sondern eher vermuten, daß Aristoteles den zeitlich wohl früheren⁴⁷⁾ *Phaidros* vor Augen gehabt hat und zu einer Geschichte ausgesponnen hat, was bei Platon nur implizite gefordert wird: Um zu Ergebnissen zu gelangen, die ein Prodikos sich vom Umgang mit der Natur erwartet, nämlich Vermittlung von Wissen, muß der Landmann zum Philosophen und die Naturpflege zur Philosophie werden, womit natürlich der Platonische Philosoph und die Platonische Dialektik gemeint sind. Das will der *Phaidros* sagen, versteht man die besprochene Stelle im hier vorgeschlagenen Kontext, und einen solchen Vorgang schildert Aristoteles im *Nerinthos*.

Center for Hellenic Studies
Washington D.C.

Michael Erler

46) Il Nerinto 291. Auch Gigon (13) erwägt, ob der Mann als Entgelt für Belehrung den Garten der Akademie bestellt oder ob er seine Seele zur Belehrung anbietet. Laurenti (291) äußert Bedenken gegen Drerups These, Vorlage für Aristoteles könne eine Stelle wie Arist. EN 10, 1179b24f. (ἀλλὰ δεῖ προδιειργάσθαι τοῖς ἔθεσι τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ψυχὴν πρὸς τὸ καλῶς χαίρειν καὶ μισεῖν, ὡσπερ γῆν τὴν θρέψουσιν τὸ σπέρμα) gewesen sein (vgl. I. Düring, RE Suppl. XI [s.v. Aristoteles] 300), erwägt aber nicht Platons *Phaidros*. Dies tut offenbar auch Dirlmeier nicht, wenn er zur genannten Stelle der Nikomachischen Ethik schreibt (Aristoteles, Nikomachische Ethik, Berlin 1979, 601): „Die Gedanken, auch des folgenden (mit Ausnahme des Vergleichs) alle platonisch“. Der *Phaidros* zeigt, daß auch der Vergleich platonisch ist.

47) Der *Phaidros* wird jetzt allgemein um 370 (vgl. Asmis 168 Anm. 17) oder etwas später (de Vries, Commentary 7 ff.) angesetzt (Doxographie bei H. Thesleff, Studies in Platonic chronology, Helsinki 1982, 171 ff.), wohl aber kaum nach 361, dem frühesten Datum des *Oikonomikos* (Laurenti 291).