

Die Ideenschau im Dialog *Phaidros* (246d-249d)¹

Małgorzata Bogaczyk-Vormayr

Der Dialog *Phaidros* ist neben drei anderen sog. mittleren Dialogen, nämlich *Symposion*, *Phaidon* und *Politeia*, die wichtigste Quelle unseres Wissens über die platonische Ideentheorie. Sokrates spricht hier über Ideen und über mögliche Ideenerkenntnis, d.h. die Ideenschau. Durch die Interpretationen der Tübinger Schule und ihre Theorie über Platons ungeschriebene Lehre, ist *Phaidros* neben dem VII. Brief in erster Linie zum aufschlussreichsten Text zum Thema Kritik der Schriftlichkeit geworden. Man kann diesen Dialog auch als eine Kritik des Mythos lesen oder als einen Text über Redekunst, aber auch als einen Text, in dem der Gegensatz *physis-logos* vorgestellt wird. Daneben noch als Dialog über die Seele, über die *anamnesis*, über die Liebe, oder wie es in der Überschrift heißt: „Vom Schönen“.

Dass die platonischen Dialoge Überschriften haben, ist ganz wichtig. Die Überschrift des Spätdialoges *Parmenides* lautet „Über die Ideen“ (περὶ ἰδεῶν λογικός), diese stammt aber nicht von Platon. Bezeichnend ist, dass in dem Thema des Dialoges, das wir in der Überschrift lesen, dasjenige angesprochen wird, das gesucht ist, jene Sache, von der das „Wesen selbst“ (αὐτὸ τὸ εἶδος) gefunden werden soll. Der Terminus „Idee“ ist schon bei Platon und später in allen wesentlichen neuplatonischen Strömungen ganz zentral. Die beiden griechischen Wörter ἰδέα und εἶδος kommen vom Verb ἰδεῖν – sehen. Dieses Wort hat, wie in allen etymologischen Untersuchungen betont wird, im Aorist die Form εἶδον, genau wie der Ausdruck εἰδέναι – wissen, erkennen. „Idee“ bezeichnet also das, was man sieht, was man weiß. Obwohl der Terminus „Idee“ bereits existiert, umschreibt Platon *eidos* zusätzlich mit vielen anderen Begriffen und Redewendungen.² Bei der Lektüre des ausgewählten Fragments dieses Dialoges möchte ich uns also auf jene

¹ Diesen Artikel verfasste ich im Rahmen des Seminars über Platons *Phaidros* von Prof. Thomas Buchheim, das ich im Wintersemester 2006/07 in München besuchte.

² Falsch ist aber die Meinung, dass der Terminus „Idee“ bei Platon noch keine Sonderstellung habe und über andere Begriffe, wie z. B. *ousia* oder *logos*, gestellt sei. So meint H. Meinhardt im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* fälschlicherweise: „Eine philologisch genaue Überprüfung der platonischen Originaltexte freilich bringt das Ergebnis, dass Platon einen ausgezeichneten Terminus ἰδέα noch nicht kennt. Was wir heute mit «platonischer Idee» meinen, umschreibt Platon selbst mit einer Vielzahl von Vokabeln und Redewendungen.“, Bd. 4, hg. v. J. Ritter, K. Gründer, Schwabe & Co., Basel 1976, S. 55.

Begriffe und Redewendungen aufmerksam machen, die den Terminus „Idee“ beschreiben bzw. betreffen.

Zu diesem Themeninhalt, der jetzt mit „Ideenschau“ bezeichnet wird, kommen Sokrates und Phaidros nach der Rede über die unsterbliche Natur der Seele. Im gesamten Argumentationsverlauf bleibt Sokrates bei einer mythologischen, poetischen Vorstellung von der Gestalt der Seele. Er benützt die sogenannte Methode der *eikasía*, d.h. die bildliche Darstellung, den Vergleich, die Vermutung. In seiner Vorstellung hat die unsterbliche Seele Flügel. In der griechischen Tradition findet man das Attribut „Flügel“ bei vielen Gestalten, z.B. bei Eros oder den Seelen der Toten; Platon verlässt sich hier auf die Kraft des Mythos.

Die Natur des Flügels, erzählt Sokrates, ist so beschaffen, dass er das Schwere nach oben führen kann, wo die Götter wohnen. Wir lesen dort: „[...] und irgendwie hat er [Flügel] am meisten von allem Körperlichen mit dem Göttlichen gemein. Das Göttliche aber ist schön, weise, gut und all dergleichen; von diesen Eigenschaften nährt sich und mehrt sich nun am meisten das Seelengefieder, durch das Hässliche und Schlechte aber und was sonst den ebengenannten Eigenschaften zuwider ist, verkümmert es und stirbt ganz ab.“ (246e).³ Die Flügel symbolisieren also eine Bewegung zur Schönheit, zum Wissen und zum Guten, Sokrates spricht von *καλός, σοφός, ἀγαθός*. Es wird evident, dass das, was göttlich und erhaben ist, eben die Lust am Wissen, an der Erkenntnis, am Denken ist.⁴

Sokrates erzählt weiter, wie die Wagen der Götter über das Himmelsgewölbe fahren. Zeus, „der große Fürst im Himmel“, fährt als Erster, dann weitere elf Götter, in deren Gefolge alle anderen Götter und Dämonen in elf Scharen ziehen. Die Vorstellung, Götter und Seelen würden am Himmel fahren, nimmt Platon wahrscheinlich aus der Bewegung der Sterne. Dass die Götter mit Wagen fahren, ist ein traditionelles Bild. Hier aber hat das noch eine andere Bedeutung, die wir schon z.B. bei Parmenides finden: Der Wagen verstärkt das Symbol des Flügels. Im Lehrgedicht des Parmenides *Über die Natur* wird die Hauptfigur, ein junger Mann, in einem Wagen, der von Pferden gezogen wird, zur Göttin Dike gebracht. Nur mit einem geflügelten Wagen, sagen die griechischen Autoren oft, kann man einen Weg zu den Göttern finden. Die Wagen der Götter, erzählt Sokrates weiter,

³ Alle Fragmente aus *Phaidros* zitiere ich aus: Platon, *Phaidros*, hrsg. u. übers. von W. Buchwald, Ernst Heimeran Verlag, München 1964.

⁴ In diesem Sinne kommentiert auch Hermeias von Alexandrien: „«Nach oben» (246 d) darf man nicht einfach örtlich verstehen, sondern in Bezug auf Leben, Wert und Übertreffen durch Kostbarkeit; dies nämlich bedeutet: «indem sie [es nach oben] hochhebt».“ Hermeias von Alexandrien, *Kommentar zu Platons „Phaidros“*, übers. u. eingel. von H. Bernard, „Philosophische Untersuchungen“ 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1997, S. 254-5.

sind gut zu lenken, die Pferde traben geradeaus; aber so manche Lenker (Seelen) haben Schwierigkeiten, „weil – sagt Sokrates – das der Schlechtigkeit teilhaftige Pferd mit seiner Schwere hemmt; denn es zieht zur Erde hinab und macht sich schwer, wenn es keinen gut geschulten Lenker hat.“ (247b). Das schlechte Pferd ist hier eine Metapher für schlechte Eigenschaften, schlechte Antriebe einer Seele. Durch diese Schlechtigkeit wiegt das Pferd schwer im Vergleich zu denen, die sich hoch erheben können, man könnte sagen, dass der Lenker eines solchen Pferdes zu wenig Göttliches, zu wenig Schönheit, zu wenig Wissen geschaut hat. Solche Lenker, d.h. solche Seelen kommen nicht auf die Rückseite des Himmels, sie müssen unter der Oberfläche bleiben (248b) und dürfen nur „schauen, was außerhalb des Himmels ist“ (αὶ δε θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, 247c).

Wir haben hier also das Wort „schauen“ – θεωρεῖν, was etwas anderes ist als „sehen“. „Schauen“ hat eine mehr diskursive Bedeutung. Über die „Anblicke“ (θέαι) der Götter, die über den Himmel fahren, schreibt der antike Kommentator Hermeias: „«Anblicke» (θέαι) also ist spezifischer für den Nous, «(diskursive) Durchläufe» (διέξοδοι) (247a4) aber für die Seele, und beides passt auf beides, aber auf für ein jedes spezifische Weise; für die Seele nämlich ist auch der Anblick «diskursiv», für den Nous hingegen ist auch der (diskursive) Durchlauf gemäß dem (diskursiven) Durchlaufen.“⁵

Theorein bedeutet schauen, denken, begreifen, verstehen, schlussfolgern. *Theoretikos* ist der, der etwas schauen und verstehen kann. *Theoria* bedeutet neben Theorie oder Kontemplation auch die Schau. Nicht ganz klar ist, aus welchen Wörtern sich dieser Begriff zusammensetzt. Leumann meint, dass er sich aus den beiden Wörtern *thea* – *oros* gebildet hat, andere Autoren nennen hier *thea* (oder *theo*) – *horao*. In beiden Fällen geht es um die Verstärkung des Wortes „schauen“. Koller meint, dass für θεωρός neben einem ionischen θεη-ορος entsteht auch das attische θεο-ωρος/θεα-ωρος. Sehr interessant ist seine Analyse des Wortes θεωρός als „den Gott während“ und die Analyse von θεωρία nach Herodot, Platon und Thukydides als eine besondere Form der Erkenntnis, nämlich „Erkenntnis durch reisen“.⁶ Es könnte hier auch die Reise der Seelen auf die Rückseite des Himmels gemeint sein.

Dasjenige, was die Seelen auf der Rückseite des Himmels sehen, „den überhimmlischen Ort“, kann man mit Worten nicht beschreiben, also noch kein Dichter hat dies beschrieben. Sokrates versucht es aber: „[...] das farblose und

⁵ Hermeias von Alexandrien, op. cit., S. 268.

⁶ H. Koller, *Theoros und Theoria*, „Glotta“ 1957, Nr. 36, S. 273-286; vgl. auch: L. Ziehen, *Theoria*, Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Bd. 10, S. 2228-2233.

gestaltlose und tastlose, wahrhaft seiende Sein nämlich, allein dem Steuermann der Seele, dem Geist, erschaubar, Mittelpunkt des Geschlechts des wahren Wissens, hat diesen Ort inne“ (247d). Mit dem „Geschlecht des wahren Wissens“ (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος) sind hier Dinge gemeint, die man nur theoretisch (durch die sog. *theoria*) erkennen kann, sie sind ein Gegenstand für die Vernunft. „Das Denken der Götter“ (247d) nährt sich also von reiner Vernunft und vom Wissen bzw. von der Wissenschaft – *episteme*. Die *episteme* ist eine Art der Erkenntnis, eine sichere, klare Erkenntnis. Im Unterschied dazu sprechen wir von *doxa*, wenn eine schlechte, perspektivische Art der Erkenntnis vorliegt, d.h. eine Meinung. Diese Begriffe werden bei Platon oft unterschieden, den aufschlussreichsten Text hierfür finden wir in seinem „Höhlengleichnis“ in der *Politeia*.

Was ist aber dieses „wahrhaft seiende Sein“ – diese enigmatische οὐσα ὄντως οὐσα? Eine solche Seele, die manchmal die andere Seite des Himmels schaut, „nährt sich an der Schau der Wahrheit“ (247d), sagt Sokrates, und sie schaut (καθορᾷ – schaut von oben, beobachtet, verehrt) die Dinge an sich: die Gerechtigkeit an sich, die Besonnenheit an sich, und das Wissen, das das wahrhaft Seiende betrifft, also nicht das Wissen, das wir jetzt als „Wissen“ bezeichnen, nicht das Wissen über diese Dinge, die wir jetzt als wahrhaft seiende erkennen können.

Zur Klärung dieses Begriffs möchte ich noch ein Fragment aus dem Dialog *Symposion. Über die Liebe* heranziehen. Wir finden dort eine ähnliche, vielleicht etwas präzisere Beschreibung des wahrhaft seienden Seins durch das Beispiel des Schönen. Dieses Fragment ist berühmt für seine Charakteristik der Ideen: „[...] ein Schönes, das erstens immer ist, weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch schwindet, das weiter nicht in der einen Hinsicht schön, in der anderen aber hässlich ist, nicht heute schön und morgen nicht, nicht mit dem einen verglichen schön, mit dem anderen hässlich, nicht da schön, dort hässlich [...] daß dies andere zwar entsteht und vergeht, es selbst aber in nichts sich vergrößert oder verringert noch irgendeine Einwirkung erfährt“ (211a-b).⁷

Sokrates spricht in seinen Dialogen immer „jemand“ oder „wir“ – wir schauen, wir erkennen, wir verstehen usw. Wenn er im *Phaidros* „wir“ sagt, meint er die Seelen (unsere Erkenntniskraft), die die Rückseite des Himmels nicht gesehen haben, die sich nicht von reiner Vernunft nähren. Solche Seelen sind in ihren unsicheren, oft falschen Meinungen noch weit entfernt von der *episteme*, vom Wissen. Das Ziel dieses Weges durch den Himmel ist also eine klare, ideale Erkenntnis; der Weg als solcher ist der Erkenntnisprozess. Zum Schluss, sagt Sokrates, trinken die Seelen Ambrosia und Nektar, denen, wie man weiß, die Götter ihre

⁷ Platon, *Symposion*, hg. u. übers. von F. Broll, Artemis Verlag, München/Zürich 1989.

Unsterblichkeit verdanken. Diese Stelle hat für das kommende Fragment eine wichtige Bedeutung.

„Und dies ist denn also der Götter Leben“ (248a) – endet Sokrates im ersten Teil dieser Erzählung und beginnt davon zu sprechen, was mit den anderen Seelen passiert, die kein so gutes Leben haben. Alle möchten nach oben steigen, aber die Pferde bedrängen sie, sie sehen das Eine, das Andere nicht mehr. Es entsteht ein Chaos, ein Tumult, einige Seelen verlieren dadurch ihre Federn. Hören wir weiter Sokrates: „Sie alle [die Seelen], die sich doch große Mühe geben, ziehen davon, ohne in die Schau des Seienden eingeweiht worden zu sein; und wenn sie einmal weggegangen sind, nähren sie sich von der Scheinwelt.“ (248c). Sie wollen also emporsteigen und dort das beste Futter für die Seele bekommen, das dann der Seele Flügel verleiht, nämlich Ambrosia, wodurch sie nicht vergessen, was sie gesehen haben.

Die „Satzung der Adrasteia“⁸ besteht darin, dass die Seele, die etwas von den wahren Dingen (τῶν ἀληθῶν) gesehen hat, bis zum nächsten Umlauf frei von Leid ist. Aber wenn sie nicht ganz nach oben gekommen ist, die wahren Dinge, also die Dinge an sich nicht gesehen hat (ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ), wenn sie sich mit „Vergesslichkeit und Schlechtigkeit“ (248d) gefüllt hat, dann wiegt sie zu schwer, fällt zur Erde und kann in kein tierisches Wesen mehr eingepflanzt werden. Sokrates zählt jetzt auf, welche Seele in welchen Körper kommen kann. Jene, die am meisten gesehen hat, kommt in einen Menschen („in den Keim [γένος] eines Mannes“), der ein Freund des Wissens ist (also der Philosoph), oder in jemanden, der ein Freund des Schönen oder ein Diener der Musen ist. Eine Seele aber, die weniger gesehen hat, kommt in den Keim eines Königs, die dritte in den Keim eines Staatsmannes, Verwalters oder Geschäftsmannes, die vierte in den Keim eines Gymnastiklehrers oder Arztes, die fünfte wird das Leben eines Weihepriesters oder Sehers haben, die sechste das Leben eines Dichters oder eines Darstellers, die siebte wird ein Handwerker oder ein Bauer, die achte Seele kann ein Sophist oder ein Volksbetrüger haben, die letzte und schlechteste kommt in den Keim eines Tyrannen (vgl. 248e).

Ich versuche nun einige allgemeine Erläuterungen zu diesem Fragment zu geben. Platon teilt uns hierin mit, wen er mehr bzw. weniger achtet, wer welche Rolle in seiner Vorstellung vom Staat einnehmen kann, wer seiner Meinung nach welches Leben führt. Das Thema berührt er oft, ganz ausführlich in seiner *Politeia*. Für uns ist hier die Stellung des Philosophen, des sog. „Freundes des Wissens“

⁸ Adrasteia (Ἀδράστεια) – antike Göttin, Hüterin der Gerechtigkeit, ist oft verwandt mit Nemesis. Ihr Name bedeutet: die Unentrinnbare, die Notwendigkeit.

besonders interessant. Im weiteren Text beschreibt Platon die Erkenntnis der Philosophen, es handelt sich dort um die Erkenntnis als „Erinnerung“ bzw. „Wiedererinnerung“ (ἀνάμνησις). Für den oben angeführten Text und die jetzt kommende Beschreibung der Seele des Philosophen und für die Idee der Erkenntnis als Erinnerung übernimmt Platon die pythagoreische Vorstellung von der Metempsychose, ein Glaube an die Wanderung der Seelen. Diese berühmte pythagoreische Seelenlehre hilft ihm jetzt bei der Darlegung seiner Gedanken genauso wie sein früherer Rekurs auf den Mythos. Ich bin der Meinung, dass Platon auch bei der Präzisierung seines Begriffs von der Natur der Seele auf die pythagoreische (*resp.* orphische) Vorstellung von der Seele zurückgreift, in der diese als eine aus zwei Teilen, einem niedrigeren (emotionalen) und einem höheren (vernünftigen) Teil bestehende gedacht wurde. Kurz gesagt: Platon füllt die in der griechischen Tradition vorhandenen Mythen mit einer tiefen philosophischen Bedeutung auf.

Wer ein gutes, gerechtes Leben führt – erzählt Sokrates weiter im Sinne der pythagoreischen Metempsychose – bekommt ein gutes Schicksal zugewiesen, wenn jemand ein schlechtes Leben führt, wird er mit einem schlechteren Schicksal bestraft. Zehntausend Jahre dauert es, bis die Seele wieder frei ist, dorthin zurückkommt, woher sie gekommen ist. Ausgenommen die Seele des Philosophen, denn dieser wachsen schneller Flügel, was bedeutet, dass sie mehr mit dem Göttlichen beschäftigt war, mit dem Wissen. Diese Seele bekommt im dritten tausendjährigen Umlauf ihr Gefieder und kann wieder aufsteigen. Die anderen, schlechteren Seelen aber müssen vor Gericht stehen und werden bestraft. Zum Schluss dieser Erzählung sagt Sokrates, dass alle Seelen im tausendsten Jahr zusammenkommen, um an der Auslosung und Wahl des zweiten, ganz neuen Lebens teilzunehmen. Für dieses neue Leben aber gilt: „[...] eine Seele, die niemals die Wahrheit schaute, wird in diese unsere [Menschen-]Gestalt nicht eingehen“ (249b).

Die Seele, die die Rückseite des Himmels nicht gesehen hat, nicht weiß, was ein Ding an sich, was das wahrhaft seiende Sein ist, die wird nie in den Keim eines Menschen kommen. Eine typisch menschliche Disposition ist nämlich, „das begrifflich Geäußerte zu verstehen“ (249c), abstrahieren zu können sowie viele Wahrnehmungen durch Überlegung zu einer Einheit zusammenzufassen. Dazu braucht man besondere Kenntnisse, wie z.B. logisches und vergleichendes Denken, was zum Philosophieren gehört. Metaphorisch nach Sokrates gesprochen: Nur die Seele, das Denken (διάνοια) des Philosophen ist befiedert. Das Wissen ist aber nur eine Erinnerung, Sokrates sagt: „Und dies ist die Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an jene Dinge, die unsere Seele einst sah (εἶδεν), als sie mit dem Gott dahinfuhr und von oben das betrachtete, was wir jetzt seiend nennen, und zu dem wirklich Seienden den Blick aufhob“ (249c).

Eine tiefgründige Analyse der anamnesischen Prozedur gibt Platon in den Dialogen *Phaidon* und *Menon*. Damit wir etwas mehr von der Erkenntnis als Erinnerung verstehen, möchte ich zwei Fragmente aus diesen Dialogen bringen. *Phaidon* ist eine thematische Erklärung zu Platons Konzeption von der Seele. Es geht dort um die Frage: „Wann also trifft die Seele die Wahrheit? Denn wenn sie mit dem Leibe versucht, etwas zu betrachten, dann offenbar wird sie von diesem hintergangen.“ (65b).⁹ Kebes, eine von den Figuren in diesem Dialog, wiederholt die Meinung des Sokrates über das Lernen: „[...] nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft vorzutragen pflegst, dass unser Lernen nichts anderes ist als Wiedererinnerung, und dass wir deshalb notwendig in einer früheren Zeit gelernt haben müssten, wessen wir uns wiedererinnern, und dass dies unmöglich wäre, wenn unsere Seele nicht schon war, ehe sie in diese menschliche Gestalt kam, so dass auch hiernach die Seele etwas Unsterbliches ist.“ (72e).

In ähnlichem Sinne haben wir es in *Phaidros* gelesen. Sokrates ist der Meinung, dass Erkenntnis eine allgemeine Disposition des Menschen ist, ähnlich wie die Vernunft, an der die Individuen partizipieren können, eine allgemeine Struktur in der Welt ist. In den beiden Dialogen *Phaidon* und *Menon* bringt er Beispiele, wie jemand, der kein Wissen zu einem bestimmten Thema, dazu nie etwas gelernt hat, sich dennoch später daran erinnern kann, wenn ihm gute Fragen gestellt werden, die ihn zu einer guten Antwort bringen. Sokrates gelingt dies bei allen seinen Gesprächspartnern.

Im *Menon* bringt Sokrates einen Sklaven zum richtigen Ergebnis einer mathematischen Aufgabe. Am Anfang merkt er durch Sokrates' Fragen selbst, dass seine frühere Meinung über die geometrische Figur falsch war, er kann sich dann selbst (darum geht es dem Sokrates) korrigieren und sein Wissen verbessern, sich also daran erinnern. Sokrates spricht darüber im Dialog *Menon*: „Denn da die ganze Natur in verwandtschaftlichem Zusammenhang steht und die Seele von allem Kenntnis bekommen hat, so steht nichts im Wege, dass einer, der sich nur erst an eines erinnert hat, was die Leute dann lernen heißen, alles übrige selbst auffinde, wenn er sich dabei nur mannhaft hält und des Untersuchens nicht müde wird, denn das Untersuchen und Lernen ist durchaus nichts als Wiedererinnerung.“ (81d).

Deswegen sagt Sokrates oft, dass er nur jene Menschen zum Wissen bringen kann, die es schon haben, die, wie er das im *Theaitetos* erklärt, „schwanger

⁹ Fragmente aus dem *Phaidon* zitiere ich in der Übersetzung von F. Schleiermacher, aus dem *Menon* in der Übersetzung von L. Georgii, beide aus: Platon, *Sämtliche Werke I*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1982.

vom Wissen sind“ (vgl. 148e-151d) – und in diesem Sinne sind die Menschen etwas verschieden, wie er es im *Phaidros* ausführt. Grundsätzlich aber ist der Zugang zu diesem Wissen jedem Menschen möglich. Kommen wir also zurück zu unserer Stelle im Dialog *Phaidros*: Die Seelen sehnen sich die ganze Zeit nach Rückkehr. Aus dem Fragment über die Seele des Philosophen geht jetzt ganz klar hervor, was Sokrates damit sagen will. Auch den Seelen der Philosophen nämlich ist das Wissen nur als Erinnerung gegeben, sie schauen nicht mehr die Dinge an sich, sie leben nicht unter den Dingen an sich, sondern sie können sich nur an sie erinnern. Für die Menschen ist aber das Leben des Philosophen trotzdem das Beste, d.h. ein Leben, in dem man mit der Erkenntnis, mit dem Wissen beschäftigt ist. Also auch ein philosophisches Leben führt man lediglich mit den Erinnerungen an das wahrhafte Sein, das unsere Seele geschaut hat, aber man entbehrt dabei ein Verständnis vonseiten anderer Menschen („von der Masse“, 249d). Dadurch gestaltet sich das Leben eines Philosophen unter den Menschen nicht besonders einfach. Ich möchte sagen, der Philosoph vergisst oft die menschlichen Belange, wenn er sich an die göttlichen Dinge erinnert.

Diese letzten Bemerkungen von Sokrates kommentiert Karl Albert so: „Die Seele des Philosophen hat zwar die letzte Wirklichkeit und Wahrheit vor Augen, jedoch nicht unmittelbar, sondern nur als Gedächtnisbild. Diese Abschwächung der philosophischen Erkenntnis gegenüber der Erkenntnis der Götter, der *philosophia* gegenüber der *sophia* lässt sich einerseits aus dem Zusammenhang des Dialogs erklären: es geht ja um Mythos, um die Begründung der Sehnsucht der Seelen nach Rückkehr [...] Andererseits passt der Begriff Erinnerung ausgezeichnet zur Phänomenologie der menschlichen Seinserkenntnis. Der Philosophierende erfährt ja das Sein nicht als etwas ihm völlig Neues und Unbekanntes, sondern als etwas, das ihm immer schon vorbewusst vertraut war und das er in der Helle der Seinserkenntnis wiedererkennt als ein vorher bereits in ihm Liegendes.“¹⁰ Ich möchte jetzt noch kurz auf den Kommentar Alberts eingehen. Seine Analyse ist vielversprechend und sehr interessant, jedoch birgt sie die Gefahr einer Missdeutung der *anamnesis* als etwas Statisches und Deskriptives. Erkenntnis als Erinnerung ist kein deklaratives Gedächtnisbild, aus dem wir uns immer nähren können. Wenn man Platons *anamnesis* so liest, dass man sich an alles erinnert, weil einem schon alles vorbewusst war, dann verbleibt man hier bei einer mythologischen Denkweise. *Anamnesis* bezeichnet viel mehr eine kognitive Leistung, etwas, das unseren Er-

¹⁰ K. Albert, *Über den Begriff der Philosophie im Platonischen „Phaidros“*, in: *Understanding The Phaedrus. Proceeding of the II Symposium Platonicum*, „International Plato Studies“ 1, ed. by L. Rossetti, ACADEMIA VERLAG, Sankt Augustin 1992, S. 238.

kenntnisprozess unterstützt. Warum konstruiert Platon eine solche kognitive Vorstellung unserer Erkenntniskraft? Die Antwort liegt wahrscheinlich in seinem Wahrheitsbegriff. Eine klare, sichere, absolute – man könnte sagen göttliche – Wahrheit ist das ideale Ende des Erkenntnisprozesses.

Zusammenfassend kann man sagen:

1. Die Ideenschau bedeutet eine Erkenntnis der idealen Dinge, die als Vorbild für mehrere mögliche Realisierungen dienen, z.B. Gerechtigkeit an sich als Idee und das gerechte Handeln als Realisierung dieser Idee, oder ein Kreis an sich als ideales Objekt und ein Kreis, den man zeichnet. Die ideale Gerechtigkeit und der ideale Kreis sind immer gleich, nicht materiell, identisch mit sich selbst. Die Idee wird hier als „wahrhaft seiendes Sein“ – οὐσια ὄντως οὐσα – bezeichnet.

2. Die Ideen stellen die Gegenstände einer rein intellektuellen Erkenntnis-methode dar, als solche öffnen sie für unser Wissen den Bereich der Wahrheit.

3. Platon beschreibt diesen Erkenntnisprozess, indem er auf den Mythos und die pythagoreische Metempsychose zurückgreift. Bei Platon bekommt die mythologische Vorstellung eine erkenntnistheoretische, tiefe philosophische Bedeutung.

4. Der sog. „Freund des Wissens“, den wir als „Philosophen“ verstehen, ist nahe der Wahrheit und der Erkenntnis, weil er seine Disposition zum Denken, zur Vernunft entwickelt.

5. Platons Lehre über die unsterbliche Natur der Seele und seine Ideenlehre stehen in Verbindung mit der Konzeption der Erkenntnis als Wiedererinnerung. Ausgehend vom mythologischen Charakter dieser Konzeption, der durchaus heute noch Gültigkeit hat, könnte man daraus auch eine interessante Theorie des – modern gesagt – Bewusstseins und der menschlichen Seinerkenntnis ableiten.