

Platons Begriff der Bildung in seinem Dialog *Phaidros*

Prof. Dr. Hans-Ulrich Baumgarten

Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Der¹ junge William Stoner, ein einfacher schüchterner Bauernsohn wird von seinem Vater an die Universität in Columbia geschickt. Er soll dort am Landwirtschaftscollege neue Ideen für die Bearbeitung und Bestellung des Ackerbodens erlangen. Neben seinen Seminaren in Naturwissenschaften und landwirtschaftlicher Bodenanalyse belegt er einen obligatorischen Kurs für alle Studierenden zur Einführung in die englische Literatur. Ein Sonett von Shakespeare weckt seine Liebe zur Literatur. Er wechselt den Studiengang. Kurz vor dem Bachelorabschluss ruft ihn sein Literaturprofessor zu sich.

„>Ihre Studienergebnisse sind ausgezeichnet. ... Wenn Sie also den Unterhalt für ein weiteres Jahr aufzubringen vermöchten, könnten Sie, da bin ich mir sicher, erfolgreich Ihren Magister ablegen, wonach sich für die Dauer der Arbeit an Ihrer Promotion gewiss die Möglichkeit zum Unterrichten ergäbe, falls Sie denn an dergleichen überhaupt interessiert sind.<

Stoner fuhr zurück. >Was wollen Sie damit sagen?<, fragte er und hörte Furcht in seiner Stimme mitschwingen.

Sloane beugte sich vor, bis sein Gesicht nur noch eine Handbreit von ihm entfernt war, sodass Stoner sah, wie sich die Furchen in dem schmalen, langen Gesicht glätteten, und er hörte, wie die trockene, spöttische Stimme plötzlich sanft und ungeschützt klang.

>Wissen Sie es denn nicht, Mr. Stoner?<, fragte Sloane. >Kennen Sie sich selbst noch so wenig? Sie sind ein Lehrer.<

Die Wände des Büros wichen zurück, und Sloane schien mit einem mal sehr fern zu sein. Stoner fühlte sich, als schwebte er im weiten Äther, und er hörte seine Stimme fragen:

>Sicher?<

>Ich bin mir sicher<, antwortete Sloane leise.

¹ Bei meinen Überlegungen greife ich zum Teil auf Ausführungen zurück, die ich bereits in meiner Abhandlung *Handlungstheorie bei Platon. Platon auf dem Weg zum Willen*, Stuttgart 1998 veröffentlicht habe.

>Aber wie können Sie das sagen? Woher wollen Sie das wissen?<

>Es ist Liebe, Mr. Stoner<, erwiderte Sloane fröhlich. >Sie sind verliebt. So einfach ist das.<

Und so einfach war es. Stoner merkte, wie er Sloane zunickte, irgendetwas Belangloses sagte und dann das Büro verließ."²

Der Ackerboden wird fortan nur noch von seinen Eltern bestellt. Stoner hat sich ganz seinem Lehrerdasein und der Literatur verschrieben.

Der Autor des Romans „Stoner“, John Williams, nimmt hier Motive auf, die sich bereits in Platons Dialog *Phaidros* im Zusammenhang der Erörterung des Themas Bildung finden: Lehrer kann nur sein, wer eine Sache liebt und ihr auf den Grund geht, wer nach Erkenntnis und Wissen strebt, wer in der Lage ist, seine eigene Begeisterung für die Sache und das Streben nach Wahrheit an andere weiterzugeben.

Dieses Weitergeben wird von Platon gegen Ende des Dialogs mit der Arbeit eines Landmanns verglichen, der Samen auf fruchtbaren Boden sät (275 b). Der Roman „Stoner“ spielt auf diesen Zusammenhang an, er ruft dieses Bild auf, verwendet es aber anders: Denn Stoner wendet sich gerade ab von der Kunst des Ackerbaus. Bodenanalyse, Bestellen des Bodens, Säen und Ernten waren offensichtlich nicht in der Lage, seine Liebe zu wecken. Er wendet sich seiner eigentlichen Geliebten zu: der englischen Literatur und ihrer Vermittlung an seine Schüler.

Was dem Roman bildhaft gelingt, den Prozess der Bildung zu skizzieren, unternimmt die Philosophie argumentativ. Im Folgenden möchte ich es mit Hilfe von Platon in zwei Schritten versuchen: Zunächst untersuche ich, wie sich Platons Begriff der Erziehung von dem der Sophisten unterscheidet und ihm doch in gewisser Hinsicht verhaftet bleibt. Im zweiten Schritt möchte ich Platons nunmehr von der sophistischen Position befreiten Begriff der Bildung im *Phaidros* darlegen.

² John Williams, *Stoner*, München 3. Auflage 2013, S. 28 f.

1. Platons Begriff der Erziehung im Höhlengleichnis

Das Höhlengleichnis gehört wohl zu den prominentesten Stücken antiker Philosophie. Werner Jaeger kennzeichnet es als eine „bildhafte Verkörperung des Wesens der Paideia“³, als Darstellung von Erziehung und Bildung. Platon nehme „durch die Vision des Aufstiegs der Seele zur Region des Lichts und der wahren Wirklichkeit das Wesen und die Wirkung des ganzen geistigen Vorgangs vorweg. Er lässt uns die Dynamik dieses ‚Pathos‘ gefühlsmäßig erleben und macht an der Metamorphose, die in der Seele vorgeht, das Befreiungswerk der Erkenntnis sichtbar, das er Paideia im höchsten Sinne nennt.“⁴

Es ist die Erkenntnis der höchsten Idee, der Idee des Guten als Inbegriff aller Tugenden, auf die sich für Platon alle Bildungsbemühungen des Philosophen richten, nachdem er selbst seinen mühevollen Bildungsprozess durchschritten hat (*Pol.* 514a–518d). Diese besondere inhaltliche Voraussetzung, die Erkenntnis der Tugenden, führt Platon zu einer *Paideia*-Vorstellung, die mit einer philosophisch-wissenschaftlichen Lehr- und Lernanstrengung verbunden ist. Mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit in Fragen der Ethik und Lebensführung wendet Platon sich so zugleich von Beginn seines Werkes an gegen die Erziehungsauffassung der Sophisten, die er herablassend als „Unbildung“ (*apaideusia*, vgl. *Gorg.* 527e) bezeichnet.

Die Unbildung des sophistischen Erziehungsverständnisses liegt in Platons Augen in einem verfehlten Tugendbegriff (*arete*). Eines der vielen Zeugnisse dieser sophistischen Tugendauffassung findet sich im Dialog *Menon*. Menon gibt hier die Ansicht von Gorgias wieder, dass die Tugend jeweils für Männer, für Frauen, für Kinder, für Töchter und Söhne, für ältere Männer, für Freie und für Sklaven entsprechend zu bestimmen sei (vgl. 71e1ff.). Es zeige sich, dass beispielsweise das Geschlecht als ein äußeres Merkmal ein relevantes Kriterium für die Tugend darstelle: Die *arete*, die ‚Bestform‘ der verheirateten Frau bestimme sich durch die Organisation des Haushaltes und durch den Gehorsam ihrem Gatten gegenüber (vgl. 71e). Menon fasst die Meinung des Gorgias in dem Satz zusammen:

³ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin/New York 1989, S. 893.

⁴ A. a. O., S. 894.

„Denn für jegliches Handeln und in jeglichem Alter zu jeglicher Tat für jeden von uns spezifiziert sich die Tugend“⁵.

Für die Sophisten sind es die jeweiligen äußeren Lebens- und Handlungsumstände, die darüber entscheiden, was dem Einzelnen als Tugend zukommt, wie er seine ‚Bestform‘ erreicht. Es gelte daher für den Menschen, die beste jeweilige Reaktion zu ermitteln, den vorliegenden Sachverhalt angemessen zu gewichten, die Situation auf bestmögliche Weise zu bewältigen. Das Kriterium hierfür liege in der Situation, den Lebensumständen, selbst.⁶ Die Sophisten, wie sie Platon darstellt, verstehen sich als Verhaltenstrainer, als Dompteure, die ihre Schüler zur angemessenen Reaktion auf die äußeren Umstände gleichsam abrichten.

Damit kennzeichnet den sophistischen Tugendbegriff eine Äußerlichkeit, nämlich seine Relativität, sein Bedingtsein durch die äußeren Umstände, von der sich Platon dezidiert distanziert. Seine *Paideia*-Auffassung beinhaltet die Allgemeingültigkeit der Tugenden, die er durch ihren Status als Ideen zu begründen versucht. Und die Seele ist für ihn die Instanz, die gebildet werden soll, denn sie ist in der Lage, diese Ideen zu erkennen.

Platon setzt mit der Seele des Menschen als Ziel der *Paideia* dem äußerlich geprägten sophistischen Tugend- und Bildungsbegriff etwas spezifisch Inneres entgegen. Die von Sokrates geforderte „Sorge um die eigene Seele“ (vgl. *Apol.* 29dff., *Gorg.* 501b, *Phd.* 82d, *Alc.I* 128dff.) ist hierfür beredtes Kennzeichen, denn die „*paideia*“, ihre Bildung, nimmt die Seele sogar am Ende mit in den Hades, wie Sokrates im *Phaidon* betont (vgl. 107d). Es ist nicht äußerlich wahrnehmbares Verhalten, um das es Platon geht. Es ist die unsichtbare Seele und damit die Innenwelt des Menschen, auf die sich die Bildungsbemühungen richten.

Diese platonische Ausrichtung des Bildungsbegriffs auf das spezifisch Innere der Seele hebt schon Werner Jaeger in seinem Werk „*Paideia*“ ausdrücklich hervor. Mit Blick auf das Thema der Rhetorik im *Phaidros* bemerkt er: „... es scheint das Neue an diesem Entwurf einer Rhetorik im platonischen Sinne zu sein, dass die Formen der Rede unmittelbar auf Formen

⁵ 72 a 2 ff. (Übersetzung nach der Ausgabe *Gorgias von Leontinoi, Reden, Fragmente und Testimonien*, griechisch-deutsch, hrsg. mit Übersetzung u. Kommentar von Th. Buchheim, Hamburg 1989).

⁶ Vgl. hierzu ausführlicher meine Darstellung in *Handlungstheorie bei Platon. Platon auf dem Weg zum Willen*, Stuttgart 1998, S. 52 – 71.

des seelischen Verhaltens zurückgeführt und als deren notwendiger Ausdruck interpretiert werden. Damit wird der ganze Nachdruck der Ausbildung auf das Innere gelegt.“⁷

Der inhaltliche Aspekt des Bildungsprozesses, den Platon mit seinen Überlegungen zu den Tugenden behandelt, nämlich die Frage danach, was gelernt werden soll, muss von der Frage nach dem Wie des Lernens unterschieden werden. Die Frage nach dem Wie des Lernens müsste sich für Platon umso dringlicher stellen, als er mit der Seele einen Bereich thematisiert, der sich einem alltäglichen Verständnis entzieht. Wo Erziehung und Bildung äußerlich begriffen werden, herrschen äußere Erziehungsmittel vor. Protagoras vergleicht im gleichnamigen Dialog von Platon Drohungen und Schläge mit dem ‚Geradebiegen bzw. Geraderichten‘ von Holz, das sich gekrümmt und verbogen hat (vgl. *Prot.* 325d). Das Wie des Erziehens wird hier begriffen als das rein äußere Einflussnehmen auf Kinder und Jugendliche durch Zwangsmaßnahmen. Bildung gestaltet sich hier als ein Vorgang, der von außen sich auf Äußeres richtet, nämlich auf durch äußere Umstände bedingtes Verhalten.

Platon setzt sich von dieser sophistischen Vorstellung ab. Er begreift Bildung nicht mehr rein äußerlich. Sie zielt für ihn auf die Innenwelt, auf die Seele der Menschen. Sie richtet sich ‚von außen nach innen‘.

Das Wie des Bildungsvorgangs bleibt allerdings zunächst bei Platon noch äußeren Vorstellungen verhaftet. Der Weg, den der Lernende beim Aufstieg durch die Höhle geht, beginnt mit einer Zwangsmaßnahme: Einer der Gefangenen muss durch äußeres Eingreifen von seinen Fesseln befreit und ausdrücklich gezwungen werden (*anagkazoito Pol.* 515c), aufzustehen und sich umzuwenden, damit er sich auf seinen Weg machen kann. *Paideia* als die „Kunst der Umwendung“ (*technê tês periagôgês*, vgl. *Pol.* 518d) zielt auf die Seele, die im Bild des Höhlengleichnisses allerdings als etwas Starres, nämlich Gefesselt erscheint, und als „unbeweglich“ gedacht wird (vgl. *akinêtous* bezogen auf die Köpfe der Gefangenen *Pol.* 515a). Bewegung im Sinne der Veränderung zum Besseren hin erfährt sie von außen. Bildung zur Tugendhaftigkeit mit Blick auf die Idee des Guten wird in der *Politeia* von Platon

⁷ Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin/New York 1989, S. 1142.

zumindest im Bild des Höhlengleichnisses ihrem Wie nach als bloße Einflussnahme von außen begriffen.⁸

Gleichwohl scheint sich die Sache selbst in Platons Überlegungen zu melden, gewissermaßen gegen seine eigene hier noch äußerlich geprägte Vorstellung. Denn die „Kunst der Umwendung“ (*technê tês periagôgês*, vgl. *Pol.* 518d) setzt Platon gegen die „Kunst der Einfügung“ (*technê tou empoiêsai*, 518d) ab. Diese bewirkt eine Veränderung durch bloßes Hinzufügen von etwas, das vorher noch nicht vorhanden war. Die Veränderung geschieht durch reine Addition von etwas, ohne besondere Bedingungen voraussetzen zu müssen. Demgegenüber vergleicht er den Umwendungsprozess der Seele mit der Änderung der Blickrichtung: Das Sehen nämlich muss vorausgesetzt werden, erst dann kann man es in die eine oder andere Richtung lenken. In ähnlicher Weise muss daher auch in der Seele eines jeden Menschen ein Vermögen (*dynamis*, 518c) vorausgesetzt werden, das überhaupt umgewendet und gelenkt werden kann. Für Platon weist die besondere Auszeichnung dieses Erkenntnisvermögens „mehr auf etwas Göttlicheres“ (*mallon theioterou*, 518e) hin. Es ist die Fähigkeit zu Philosophieren, die Vernunft, die Platon im Auge hat. Sie bleibt aber als Bedingung der Möglichkeit für philosophische Bildung, für „Paideia im höchsten Sinne“⁹, passiv.

Mit der Passivität und Unbeweglichkeit der Vernunft hängt ein spezifisches Problem von Platon zusammen, dass sich aus dem Kontext der *Politeia* ergibt. Er nimmt eine Dreiteilung der Seele an. Doch diese Dreiteilung bringt ihn in Schwierigkeiten mit seinem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele. Er ist sich dieser Problematik bewusst. So stellt Sokrates fest. „Es ist nicht leicht ... für etwas, ewig zu sein, was einerseits aus vielem zusammengesetzt ist und andererseits nicht die allerbeste Zusammensetzung zu eigen hat, wie sich uns doch jetzt die Seele gezeigt hat.“¹⁰ Die dreigeteilte Seele stellt auch in den Augen Platons etwas Vielge-

⁸ Vgl. Wolfgang Kersting, *Platons >Staat<*, Darmstadt 1999, S.225: „Der Erkenntnisweg des Philosophen gewinnt in der meisterhaften Darstellung des Höhlengleichnisses plastische Anschaulichkeit. Bereits sein Anfang ist auffällig: nicht von selbst strebt der Mensch zur Erkenntnis; die philosophische Anlage ruhmort nicht in ihm, macht ihn nicht unruhig und läßt ihn an den Fesseln zerran. Es bedarf des erzieherischen Zwangs, um die Seele nach oben zu bringen, in ihr ein Interesse zu erwecken, die Höhle zu überwinden.“ und Thomas Alexander Szlezák, *Das Höhlengleichnis*, in Platon, *Politeia*, hrsg. von Otfried Höffe, Klassiker Auslegen Band 7, Berlin 1997, S. 224: „... für das hier in der *Politeia* gezeichnete Bild vom Philosophieren aber ist festzuhalten, daß Selbstbefreiung – die sehr leicht ins Bild hätte eingeführt werden können – nicht vorkommt.“

⁹ Vgl. oben S. 3.

¹⁰ *Politeia*, X 611 b 5 ff. Die Übersetzungen von Platon sind meine eigenen, die sich an denen von Schleiermacher orientieren.

staltiges (*polueides*) im Gegensatz zu etwas Eingestaltigem (*monoeides*, vgl. X 612 a) - dar. Die Unsterblichkeit der Seele hatte Platon im *Phaidon* allerdings ausdrücklich an die Eingestaltigkeit als Kennzeichen des wahrsten und besten Seienden gebunden. Diese Überlegung gibt er in der *Politeia* nicht auf. Auch hier bildet die Unveränderlichkeit das Charakteristikum für das ontologisch Vollendete und damit auch die notwendige Voraussetzung für das Sich-immer-gleich-Bleiben¹¹ im Sinne des Ewigen und Unsterblichen. Daher ist auch nur ihr philosophisches Wesen mit dem Göttlichen und Unsterblichen verwandt (vgl. X 611 e). Dieses philosophische Wesen ist aber für Platon ausschließlich in der Vernunft des Menschen zu erblicken, der die Betrachtung der Ideen durch den Bildungsvorgang möglich ist. Doch aufgrund ihrer Unsterblichkeit muss er die Vernunft als unveränderbar denken. Dies ist das Dilemma, in das Platons Bildungsvorstellung in der *Politeia* führt: Paideia im höchsten Sinne, philosophische Bildung setzt die Möglichkeit zur Umwendung als tiefgreifende Veränderung der Seele voraus. Eine solche philosophische Erziehung richtet sich allerdings auf die Vernunft (*logistikon*), die aber für Platon passiv und unveränderbar gedacht werden muss, um unsterblich sein zu können.

2. Platons Begriff der Bildung im *Phaidros*

Der Dialog *Phaidros* insgesamt umfasst in einem großen Bogen die Themenkreise: Liebe, Erotik, Seele und Rhetorik. Der Zusammenhang dieser auf den ersten Blick disparat erscheinenden Problemstellungen zeigt sich, wenn Sokrates seinen Gesprächspartner, den Jüngling Phaidros, fragt: „Ist denn nicht im Ganzen die Rhetorik eine Art Seelenführungskunst (*technê psychagôgia*) durch Reden?“¹². Sokrates möchte Phaidros davon überzeugen, dass das wahre Liebesverhältnis in der philosophischen Erziehung, die auch zu rhetorischen Mitteln greifen kann, verwirklicht wird: Die philosophische Bildung als eigentliches Thema im *Phaidros* stiftet somit den Zusammenhang zwischen den zunächst unverbunden erscheinenden Gesprächsthemen.¹³ Sie soll den Schüler zum Besseren hin

¹¹ Vgl. *on aei auto hautô*, X 604 e 3.

¹² 261 a 7 f., vgl. 271 c 10.

¹³ Vgl. Martin Holtermann, *Die Suche nach der Struktur der Seele in Platons Phaidros*, in: Mousopolos Stephanos, Festschrift für Herwig Görgemanns, hrsg. von Manuel Baumbach, Helga Köhler u. Adolf Martin Ritter, Heidelberg 1998, S. 428.

verändern. Daher kennzeichnet Platon die „Bildung der Seele“ (*tês psychês paideusin*) als „das Wertvollste, was es für die Menschen und für die Götter in Wahrheit geben kann“ (241 c 4 ff.).¹⁴

Mit dem Hinweis auf die Götter kennzeichnet Platon den herausragenden Stellenwert der *Paideia*: Selbst für die Götter lässt sich nichts Wertvolleres als philosophische Bildung denken. Im Unterschied zu den Menschen sind die Götter offensichtlich schon im Besitz dieses höchsten Guts (vgl. *Phdr.* 278 d), das die Menschen erst noch mühsam erwerben müssen. In den *Nomoi* heißt es, die menschliche Seele müsse vor allem bemüht sein, „sich der göttlichen Tugend zu nähern und in besonderer Weise so tugendhaft werden“¹⁵. Es ist der Gedanke der *homoiosis theou*, der ‚Verähnlichung mit Gott‘ (vgl. *Nomoi* IV 716 c f.)¹⁶, auf den Platon auch im *Phaidros* anspielt.

Die menschliche Seele ist – anders als die göttliche – nicht per se gebildet. Sie muss erst noch gebildet werden. Diese Verähnlichung mit Gott ist der menschlichen Seele durch ihre Vernunft möglich. Dabei wird etwas in ihr selbst hervorgebracht, in ihr selbst entwickelt. Die Seele wird im Bildungsprozess also in besonderer Weise geformt und damit verändert.

Diese Veränderung geschieht auf Anregung von außen, durch einen Lehrer. Soweit reicht auch der Begriff der Bildung in der *Politeia*. Doch dieser Anstoß genügt Platon hier im *Phaidros* aufgrund der systematischen Schwierigkeiten, in die ihn die Dreiteilung der Seele und die damit verbundene Problematik der Unsterblichkeit in der *Politeia* geführt hatten, nicht mehr. Es muss etwas Weiteres hinzukommen. Der Bildungsprozess als Veränderungsprozess bedarf einer zusätzlichen Bedingung.

Aufgrund dieser weiteren Bedingung für Bildung, wie Platon sie nun im *Phaidros* denkt, gelingt es ihm, endgültig die bloße ‚Trainingsvorstellung‘ von Erziehung, wie sie die

¹⁴ Dass dieses Lob der Bildung am Ende von Sokrates erster Rede steht, in der er dafür argumentiert, dass man eher dem Nichtverliebten seine Gunst erweisen soll als dem Verliebten, verstärkt den Kontrast zwischen sachlich begründeter Überzeugung (Bedeutung der Bildung) und falscher Annahmen (Nachteile der Gunst, die man einem Verliebten erweist), für die man nur aus rhetorischen Gründen argumentiert, wie Sokrates es mit seiner ersten Rede tut, um Phaidros für die Wichtigkeit von Rhetorik zu sensibilisieren.

¹⁵ X 904 d 6 f.

¹⁶ Vgl. auch *Theaitetos*, 176 a ff.

Sophisten vertreten, mit Argumenten hinter sich zu lassen. Denn er denkt jetzt Bildung nicht mehr nur ihrem Wie nach ‚von außen nach innen‘, sondern auch ‚von innen nach außen‘.

Das Bild des Eros, der Liebe, hilft ihm dabei. „Denn Eros ist wegen seiner Mutter Penia (<Mangel>) zwar arm und bedürftig, doch hat er von seinem Vater Poros (<Durchkommen>) den Drang nach Gutem und Schöner geerbt“¹⁷. Das Bild der Erotik als das Streben nach Wissen, das schon im *Symposion* ausführlich thematisiert wird, bleibt auch ein Grundgedanke im *Phaidros*. Hier erhält diese dynamische Vorstellung vom Philosophieren als stetigem Prozess des Lernens ihre systematische Begründung: Es ist die prinzipielle Eigenbewegung der Seele als Voraussetzung für ihre Veränderbarkeit und Bildbarkeit, mit der Platon den zuvor starren Bildungsprozess hinter sich lassen kann. Er denkt diese Eigenbewegung als Selbstbewegung, die ihren Grund in sich selbst hat.¹⁸ So befreit er sich aus dem Dilemma, dass die Seele als unsterbliche, wie der *Phaidon* und die *Politeia* lehren, eigentlich unveränderlich wie die Ideen und damit gerade *nicht* gestaltbar ist. Nun indes begründet die Selbstbewegung der Seele ihre Unsterblichkeit, weil sie als selbstbewegte Seele eine immer bewegte ist.

Durch den Gedanken der Selbstbewegung als besondere Struktur der Seele gelingt es Platon im *Phaidros*, seine Vorstellung von Bildung, die durch das Bild des Eros ein Streben als besondere Eigenleistung erfordert, in philosophischer Hinsicht zu schärfen. Denn die Eigenbewegung der Seele als Selbstbewegung erklärt das Streben nach Wissen als Voraussetzung für das Wie des Bildungsprozesses.

Diese Selbstbewegung hat aber auch spezifische Auswirkungen auf das Was der Bildung, auf die Inhalte, die nun innerhalb der Seele in besonderer Weise von Platon betrachtet werden. Der Lehr- und Lernvorgang vollzieht sich über Sprache, über gesprochene oder verschriftlichte Rede. Der Bildungsprozess führt für Platon zu einem Erfolg, sofern der über die Sprache vermittelte Inhalt „mit Wissen in die Seele des Lernenden geschrieben wird“¹⁹. Wird das Gelernte, nämlich der Logos, in die Seele des Schülers eingeschrieben und dadurch

¹⁷ Michael Erler, *Platon*, München, 2006, S. 63, mit Bezug auf *Sym.* 203 d und 207 d.

¹⁸ Vgl. *Phaidros* 245 c ff. und ausführlich meine Untersuchung *Handlungstheorie bei Platon*, S. 175- 198.

¹⁹ 276 a 5 f.

dann für ihn zum Wissen, dann „wird er [der Logos] fähig sein, sich selbst zu helfen“²⁰. Ein solcher Logos unterscheidet sich für Sokrates von den geschriebenen Worten dadurch, dass er „lebendig und beseelt“²¹ ist. Der Lernende hat den Logos verinnerlicht und damit verstanden. Er hat sich die zu lernende Sache zu eigen gemacht. Er lässt sie sich angelegen sein, er macht sie zu seiner Angelegenheit.

Der Logos ist nicht mehr nur ein in der Schrift ‚erstarrtes Lebendiges‘²², sondern erwacht durch die Seele des Schülers zu neuem Leben. Logoi, die auf diese Weise in der Seele zu neuem Leben erweckt werden, verdienen es dann aber, als „rechtmäßige Söhne“²³ des Lernenden betrachtet zu werden, wenn sie auf diese Weise, wie Sokrates sagt, „als eigene Erfindungen in ihm“²⁴ sind. Das Lernen eines Schülers wird von Platon hier im *Phaidros* als eine eigenständige Leistung verstanden. Erst wenn der Logos vom Schüler selbsttätig als

²⁰ 276 a 6.

²¹ *zônta kai empsychon*, 276 a 8.

²² Vgl. *zôgraphia*, 275 d 5. Die übliche Übersetzung lautet „Malerei“. Die wörtliche Bedeutung meint „entsprechend dem Lebendigen einritzen, einschreiben“. Bei diesem Vorgang wird das Lebendige gleichsam fixiert. Ein Gemälde fängt beispielsweise eine lebendige Bewegung in einem Bild ein. Es lässt die Bewegung erstarren. Der Begriff „erstarrtes Lebendiges“ im Sinne von „erstarrtes Bewegtes“ als solcher ist geradezu widersprüchlich.

²³ *hweis gnêsious*, 278 a 6.

²⁴ *ton en hautô ean heuretheis enê*, 278 a 6 f. Zur inneren Zeugungskraft der Seele vgl. auch *Symposion*, 208 e ff. Es scheint, dass hinter Platons Misstrauen gegen die Schrift eine Einsicht steht, die erst wieder Wilhelm von Humboldt für die Sprache im allgemeinen fruchtbar macht: „Die Sprache ... ist in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine *genetische* sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens ... Die Sprachen als eine Arbeit des Geistes zu bezeichnen, ist schon darum ein vollkommen richtiger und adäquater Ausdruck, weil sich das Dasein des Geistes überhaupt nur in Tätigkeit und als solche denken lässt.“ *Einleitung zum Kawi-Werk*, in: Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, hrsg. von M. Böhler, Stuttgart 193, S. 36 f., Hervorhebung von mir.

Bis in die Einzelheiten entspricht die Überlegung Humboldts den Ausführungen Platons: Die Schrift als Erstarrtes, Unlebendiges, Mumienartiges muss erst durch die Tätigkeit, durch die Selbstbewegung der Seele jedes Mal wiederbelebt werden und dadurch ihren Sinn erhalten. Als ein sinnvolles Gebilde kann die Schrift verstanden, aber auch missverstanden werden. Die verinnerlichte und damit verstandene Sprache wird von Platon als ‚rechtmäßige Söhne‘ bezeichnet. Dieses Bild des Erzeugens findet sich bei Humboldt in der ‚genetischen Definition‘ der Sprache. Für Platon wie für Humboldt muss Sprache als Leistung der Seele bzw. des Geistes begriffen werden. Die Schrift stellt nur die äußere Gestalt dar - vgl. „von außen her“, *exôthen*, im Gegensatz zu „von innen her“, *endothen*, im Theuth-Mythos über die Erfindung der Schrift, *Phaidros* 275 a -, der beim Lesen erst noch Leben gleichsam eingehaucht werden muss. Das jeweilige Beleben der Sprache bezieht sich bei Humboldt nicht allein auf die Schriftzeichen, sondern auch auf die äußere Gestalt des Lautes. Dies ist von Platon nicht ausdrücklich mitreflektiert worden. Es ergibt sich aber als Konsequenz aus seinen Überlegungen. Zu Humboldts Theorie der Sprache vgl. G. Prauss, *Die Welt und wir*, Bd. I/1, Stuttgart 1990, S. 65 ff.

eigene Einsicht in der Seele hervorgebracht, nämlich mit Leben erfüllt wird, erst dann kann von Wissen die Rede sein und erst dann hat der Philosoph das Ziel seiner Bildungsanstrengungen erreicht. Der verstandene Sachverhalt ist nun verinnerlicht und damit begriffen. Das Wissen des Lehrers wird im Schüler zum eigenen Wissen.²⁵

Der Bauernsohn und Literaturstudent Stoner hat immer wieder aufgeschoben, seinen Eltern zu sagen, dass er nicht wieder nach Hause kommen werde, um die Farm zu übernehmen. Erst nach der Abschlussfeier lässt es sich nicht mehr vermeiden und er erklärt den Eltern seinen Entschluss.

„>Ich weiß nicht<, sagte sein Vater mit rauer, müder Stimme. >So habe ich mir das nicht vorgestellt. Ich dachte, dich hierherzuschicken sei das Beste, was ich für dich tun kann. Deine Ma und ich, wir wollten nämlich immer nur das Beste für dich.<

>Ich weiß<, sagte Stoner und konnte sie nicht länger anschauen. >Kommt ihr denn zurecht? Ich könnte im Sommer eine Weile aushelfen. Ich könnte ...<

>Wenn du meinst, dass du hierbleiben und deine Bücher studieren musst, dann musst du das wohl. Deine Ma und ich, wir schaffen das schon.<“²⁶

Vor dem Hintergrund des im Vorigen entwickelten Bildungsbegriffs, der das Sich-zu-eigen-Machen als Grundvoraussetzung beinhaltet, was auch bedeutet, dass man sich von verfestigten hergebrachten Vorstellungen losmachen, zuweilen losreißen muss, ist der Vater von Stoner, dieser Farmer, der nie etwas anderes in seinem Leben getan hat, als seinen Acker zu bestellen, und von englischer Literatur rein gar nichts versteht, ein eminent gebildeter Mensch. Er erkennt, indem er seine Seele umwendet vom Blick auf Stoner als Bauern zu Stoner als Literaturlehrer, was das Beste für seinen Sohn ist. Er gibt seine Vorstellung und seinen Wunsch auf, der Sohn möge auf die Farm zurückkommen, und macht sich den Willen Stoners, nicht mehr auf die Farm zurückzukehren, zu eigen.

²⁵ In diesem Sinne ist der Vorrang der Mündlichkeit vor der Schriftlichkeit zu verstehen, die Platon am Schluss des *Phaidros* hervorhebt. Denn ob jemand das Gelernte auch verstanden hat oder es unverstanden geblieben ist und der Schüler den Lernstoff lediglich auswendig aufsagen kann wie Phaidros, der zu Beginn des Dialogs die Rede des Lysias aus dem Gedächtnis rezitieren will, dieser Unterschied zeigt sich für Platon nur im mündlichen Dialog, in dem durch Nachfragen das Verständnis geprüft werden kann, denn Niedergeschriebenes muss genauso wenig wie Auswendiggelerntes auch wirklich verstanden sein. Diese Interpretation des Verhältnisses von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, wie Platon es im *Phaidros* darstellt, muss nicht der Existenz einer ‚ungeschriebenen Lehre‘ widersprechen.

²⁶ John Williams, Stoner, München 3. Auflage 2013, S. 33.

„Stoner“ ist ein großartiger Bildungsroman. Die Liebe zur Literatur, wahrhafte Bildung im platonischen Sinne, ist allerdings keine hinreichende Bedingung für Glück. Auch das zeigt dieser Roman: Stoners Entschluss, sich der Literatur und ihrer Vermittlung zu widmen, ist kein Garant für ein geglücktes Leben.

Auch das Ende von Platons Lehrer Sokrates beweist, dass Bildung nicht grundsätzlich den Sieg davon trägt. Diese Niederlage war allerdings für Platon Anlass, seine ganze Anstrengung daran zu setzen, argumentativ zu zeigen, dass der Tod des Sokrates nur rein äußerlich betrachtet ein Scheitern war. Innerlich war es für Platon der Triumph der Liebe zur Weisheit, der Triumph der Philosophie.